

# פוליטיקה

כתב עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים

גליון מס' 28

תש"ף

קיץ 2020

## מגדר, סכסוכים ויישובם



המכון ליחסים בינלאומיים  
ע"ש לאונרד דיוויס  
בשיתוף האגודה הישראלית  
למדע המדינה

האוניברסיטה העברית בירושלים  
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



# POLITIKA

The Israeli Journal of Political Science and International Relations

© All rights reserved to The Leonard Davis Institute for International Relations.  
This paper may not be reproduced, duplicated, copied, sold, distributed or be  
exploited for any purpose, in whole or part, with out the express written  
permission of the Director of the Institute.



The Leonard Davis Institute for International Relations



The Hebrew University of Jerusalem

# פוליטיקה

**עורכת אקדמית:**  
ד"ר טל ניצן

**עורכי מערכת:**  
דורון אלה  
דניאל ויינר  
פרל ניקול  
גיל מימון

**ועדה מקצועית מלווה:**  
פרופ' גידי רהט  
פרופ' פיקי איש-שלום  
פרופ' שרון גלעד  
פרופ' דני מידובניק  
ד"ר ענת גופן  
ד"ר גליה פרס בר-נתן

**עריכה לשונית:**  
חמוטל לרנר

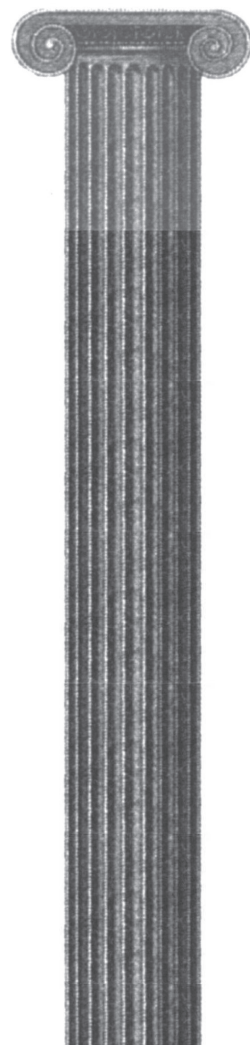
**עריכה גרפית והפקה:**  
היחידה לשרותי משרד  
האוניברסיטה העברית בירושלים

---

## **לרכישת גיליונות ישנים:**

ניתן לפנות למזכירות מכון דיוויס,  
האוניברסיטה העברית  
טל': 02-5882312  
פקס': 073-2007671  
דוא"ל: [davis.institute@mail.huji.ac.il](mailto:davis.institute@mail.huji.ac.il)  
אתר: <http://davis.huji.ac.il>

\* האחריות לתוכן המאמרים המתפרסמים בכתב העת היא על המחברים בלבד



## תוכן העניינים

### טל ניצן

5..... יודעות וידועות מלחמה: היבטים מגדריים של סכסוכים מזוינים

### סראב אבו רביעה-קוויזר

24..... טשטוש הקו הירוק בחקר נשים פלסטיניות בישראל: ייצור ידע מוסרי וצדק מחקר

### אורית קמיר

47..... יישוב של סכסוכי כבוד מגדריים בסרט הישראלי-פלסטיני "לא פה לא שם"

### הדס כהן

66..... בגידה במולדת, הבושה והפגיעה בכבוד האומה: סיפורה של "אויבת העם" טלי פחימה

### חלא מרשוד, מאיה ורדי ודפנה גולן

88..... אתגרים ותקווה: מעורבות חברתית של סטודנטיות פלסטיניות בישראל

### רחל עמרם

113..... מקרה בוחן: נשים מובילות משא ומתן לשלום בעמק נהר המאנו במערב אפריקה - שיתוף נשים ככלי לבניית שלום

### שרי אהרוני

122..... שייכות כבעיה פמיניסטית, או: האם להתאבד לנוכח הפשיזם?

### חנה ספרן ודליה זק"ש

150..... "לא יכולנו לעשות אחרת, היינו מחויבות למאבק בכיבוש ולפמיניזם": תנועות מחאה ושלום של נשים בישראל

## ידעות וידועות מלחמה: היבטים מגדריים של סכסוכים מזוינים

אירוע הקהילה הלומדת של פורום סופי דיוויס לחקר סוגיות מגדר, יישוב סכסוכים ושלום באפריל 2017 הוקדש למושג קריאה מחדש (recall), בדגש על אירועי הפינוי האלימים באום אל-חיראן בינואר 2017.<sup>1</sup> אחת הדוברות הייתה מרים אבו אל-קיעאן, מורה בבית הספר בחורה, תלמידת מוסמך במחלקה למנהל ומדיניות ציבורית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב וראשת ועד נשות אום אל-חיראן. בדבריה הסבירה, בין היתר, שהואיל והכפר הוא למעשה משפחה אחת מורחבת, נשות הכפר, כולן נשים עובדות, יכולות להתנהל בו בדרך חופשית למדי, ללא ליווי גבר, מה שלא יתאפשר אם יעברו לעיר. כמו כן, היא סיפרה כי נוסף על טראומת האלימות ותחושת האבל והאובדן לאחר הפינוי, כמה מתלמידותיה המתגוררות כעת אצל בני משפחה בחורה מתדרדרות בלימודים, כיוון שללא מרחב פרטי והפרדה בין בנים ובנות הן אינן יכולות להכין שיעורי בית ולהתכונן לבחינות. מכאן, לשיטתה של מרים, הפינוי מהיישוב מגביל את

\* גיליון זה מוקדש לזכרה של רחל עמרם, פעילה פמיניסטית, חוקרת ואישה שוחרת שלום.

\*\* חיבור זה הוצג לראשונה כדברי פתיחה למפגש בנושא "נאילה, האינתיפאדה, וסכסוכים מזוינים אחרים" שארגנתי במסגרת הפורום לחקר סוגיות מגדר, יישוב סכסוכים ושלום ע"ש סופי דיוויס, ונערך ב-7.11.2018. ברצוני להודות לענבל וילמובסקי וחנה ספרן על העידוד לפרסמו, ולמלכה גרינברג-רענן, נופר אבני ונוגה קידר על העידוד במהלך הכתיבה.

<sup>1</sup> האירוע התקיים ב-19.4.2017 בקמפוס הר הצופים בהשתתפות פרופ' (אמריטה) נעמי חזן, המחלקה למדעי המדינה, האוניברסיטה העברית; ד"ר טל ניצן, הפורום לחקר סוגיות מגדר, יישוב סכסוכים ושלום ע"ש סופי דיוויס; ד"ר ענבל וילמובסקי, מרכז ללימודי נשים ומגדר, האוניברסיטה העברית; ד"ר אמאל אבו סעד, ראש תוכנית ההכשרה לגן במגזר הבדואי במכללת קיי ומפונת אום אל-חיראן; ד"ר יעלה רענן, המחלקה למנהל ומדיניות ציבורית, המכללה האקדמית ספיר ואחראית קשרי חוץ במועצה האזורית לכפרים הבלתי מוכרים בנגב; גבי מרים אבו אל-קיעאן, המחלקה למנהל ומדיניות ציבורית, אוניברסיטת בן גוריון וראש ועד נשות אום אל-חיראן; עו"ד נטע עמאר שיף, המחלקה לגיאוגרפיה, אוניברסיטת בן גוריון; וגבי נילי ברוך, המחלקה לגיאוגרפיה, האוניברסיטה העברית ועמותת במקום.

יכולתן של המפונות, נשים ונערות, ללמוד, לעבוד ובעיקר למצות את הפוטנציאל האנושי שלהן.

בספרה פורץ הדרך של סוזן בראונמילר **בניגוד לרצוננו: גברים, נשים ואונס** (Brownmiller 1975) היא מקדישה תת-פרק למלחמת העצמאות של בנגלדש ורצח העם הבנגלי (מרץ-דצמבר 1971). כשלושה מיליוני אישה ואיש איבדו את חייהם במהלך תשעת חודשי הקונפליקט, ובין מאתיים אלף לארבע מאות אלף ילדות, נערות ונשים בנגליות נאנסו על ידי חיילים פקיסטנים - חלקן לעיני בני משפחתן, אחרות הוחזקו במחנות ונאנסו לאורך זמן, רבות נרצחו, וכעשרים וחמישה אלף מהן הרו לאנסים. בתום גל האלימות ולאחר קבלת העצמאות סירבו הגברים הבנגלים לקבל את נשותיהם ובנותיהם "המחוללות". השונות הפיזית בין האוכלוסיות - הגברים הפקיסטנים גבוהים, רזים ובהירי עור בהשוואה לגברים הבנגלים - החמירה עוד יותר את מצבן של הנשים שהרו וילדו כתוצאה מההתעללות המינית. למרות מאמצים מקומיים ובינלאומיים לשיקום, מרביתן לא נקלטו חזרה בקהילות המקור והדרך היחידה שנותרה לרבות מהן לפרנס את עצמן ואת ילדיהן הייתה זנות. טרגדיה זו, המהדהדת מקרי אונס יחידיניים ושיטתיים במלחמות לאורך ההיסטוריה, מנכיחה סוגי פגיעה שונים שונים חוות במהלך סכסוכים מזוינים.<sup>2</sup> יתר על כן, היא מנכיחה כי אף שבאופן רשמי הסכסוך הסתיים, האלימות ממשיכה להתחולל.

שתי הדוגמאות הללו, שכחמישה עשורים ואלפי קילומטרים מפרידים ביניהן, הראשונה מסופרת בגוף ראשון והשנייה מתוכת, מזמינות אותנו לראות סכסוכים מזוינים מנקודת מבטן של נשים. הן מלמדות אותנו **תובנות חדשות על סכסוכים ספציפיים**: אילו פרקטיקות אלימות ננקטו, על ידי מי ונגד מי ולאורך כמה זמן, ואילו תפיסות חברתיות עומדות בבסיסן. התובנות הספציפיות קוראות לנו **לחשוב אחרת על סכסוכים באופן כללי**: חוויות המלחמה של נשים מערערות על תפיסתן כשוליות חברתית, כפגיעות וקורבנות, מנכיחות את מרכזיותן בחיי היום-יום ומציעות מבעים מורכבים יותר של פועלות במהלך סכסוכים.<sup>3</sup> ערעור זה מזמן בין היתר הבחנה בין מלחמה ללחימה: **מלחמה** כמוסד ותופעה חברתית, כפרקטיקה שמכוונת לכונן, לשמר או לערער שליטה בשטח ותושביו, הנשענת על שיתוק והרס חיי היום-יום וצמצום יכולתם של יחידים וקבוצות לממש את הפוטנציאל האנושי שלהם; **לחימה** כפעולות של יחידות, יחידים וקבוצות במהלך

<sup>2</sup> על ההבדל בין מקרי אונס יחידיניים ושיטתיים ראו Nitsán, 2012: 156.

<sup>3</sup> במאמר זה אני משתמשת בביטוי העברי **פועלות** כדי לדבר על המונח האנגלי Agency, ובצירוף **פועלות נשית** כדי לדבר על העשייה החברתית-פוליטית של נשים (אקטיביזם) שפועלות זו מניעה.

מלחמה. כיוון שמלחמה פועלת להרס חיי היום-יום של האחר, ניסיונות "אזרחיים" להמשיך ולהתקיים, באופן המצומצם והרחב של המילה, כמו גם ערעור על צדקת המלחמה מהווים פעולות לחימה; במקביל, כמובן, לפעולות לחימה בשירות הקבוצות המנסות לכונן או לקעקע שליטה. כיוון שההרס שמלחמות זורעות לא נעלם עם סיומן המוצהר, פעולות הלחימה המתמקדות בקיום ממשיכות לאורך זמן לאחר "סיום" מלחמה. תובנות אלו **אינן מתווספות** לידע על סכסוך זה או אחר, **אלא מאתגרות את הנרטיב הקיים ומנכיחות את הצורך להבנתו מחדש. שינוי הנרטיב מזמן שינוי גם בתפיסות השגורות לגבי יישוב סכסוכים.**

נשים, כאזרחיות וכתושבות, כבנות משפחה של לוחמים וכלוחמות בעצמן, ככלי לפגיעה במורל ובהמשכיות של הקבוצה היריבה וכפליטות, הושפעו מאז ומתמיד מסכסוכים מזוינים. עם זאת, כיוון שבחברות רבות, ובאופן משתנה לאורך ההיסטוריה, נשים לא נתפסו כבעלות מעמד פוליטי-אזרחי, דברי ימי המלחמה לא כללו את הדרכים שבהן נשים חוו סכסוכים מזוינים - ועוד פחות את השונות בחוויות המלחמה של נשים מקבוצות אוכלוסייה מגוונות. כמו כן, שוליותן החברתית המחריפה בתקופות של סכסוכים מזוינים ולאחריהם לא אפשרה להן לתעד בעצמן את מצבן ממגוון סיבות - החל בהיעדר אוריינות בסיסית ונגישות טכנולוגית, ועד לחשש שפעולת התיעוד תוביל להחמרת מצבן. עם השינוי ההדרגתי במעמדן הפוליטי-חברתי של נשים במקומות שונים בעולם, נשים שהשיגו נגישות לחינוך בסיסי ומתקדם, חופש תנועה ועצמאות כלכלית יחסיים החלו לתעד את חוויותיהן ואת אלו של נשים שלא עמדו להן היכולות והאמצעים לעשות זאת בעצמן.

תיעוד מסוג זה היה ועודו לא מובן מאליו ולעיתים בעל השפעה ציבורית יוצאת דופן. למעשה, כמה מכלות פרס נובל לשלום כתבו ופרסמו באופן מתווך או ישיר על זוועות המלחמה או הקונפליקט שחוו, כחלק מרכזי במאבקן לסיום הקונפליקט בזירה הלאומית והבינלאומית. כלת הפרס הראשונה, הברונית ברטה פון זוטנר, זכתה בו בשנת 1905 בעקבות כתיבת הרומן **הניחו את נשקכם!** (Von Suttner 1889),<sup>4</sup> העוסק בדרכים הטרגיות שבהן ארבע מלחמות עיצבו את חייה של דוכסית אוסטרית ומשפחתה. כמאה שנים לאחר מכן כתבה ריגוברטה מנצ'ו, בשיתוף ובתיווך האנתרופולוגית הוונצואלית אליזבת בורגוס-דברה, את הספר

<sup>4</sup> *Die Waffen Nieder!*, ראו באתר פרס נובל, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1905/suttner/facts/>

**שמי ריגוברטה מנצ'ו וכך נולדה בי התודעה** (Menchú 1983).<sup>5</sup> הספר מתעד את נרטיב חייה כאישה ילידית צעירה בגואטמלה ודרכו את ההתעוררות לתודעה והתקוממות של קבוצות ילידיות בגואטמלה. כתיבת הספר הייתה חלק ממאמציה לקידום צדק חברתי ופיוס אתנו-תרבותי המבוסס על כיבוד זכויות האוכלוסייה הילידית, שעליהם זכתה בפרס ב-1992. באופן דומה, ספרה האוטוביוגרפי של נאדיה מוראד **הנערה האחרונה: סיפור השבי והמאבק שלי במדינה האיסלאמית** (Murad 2017),<sup>6</sup> שבו היא מתארת את האלימות המינית שחוותה מידי משטר דאע"ש כבת למיעוט היזידי, היה כלי במאבקה למיגור אלימות מינית כנשק במלחמה, שבשלו זכתה בפרס ב-2018. כמו מנצ'ו, מוראד תיעדה את חוויותיה לאחר שגלתה מארצה ולא בשפת אימה.

מעבר להשפעה הציבורית של כתיבתם, שלושת הטקסטים מנכיחים את ההבדלים במציאות החיים של נשים ממגוון מקומות ותקופות: במעמדן הפוליטי-חברתי, באוריינותן, בנגישותן למשאבים כלכליים ובביטחונן האישי. כלומר **ידע על חוויותיהן של נשים במהלך סכסוכים אלימים הוא חיוני להבנה רחבה של הסכסוך והתנהלותו, אך ייצור תלוי לרוב במתעדות נשים, ורק נשים מעטות יכולות לתעד את חוויותיהן.**

כפי שראינו לעיל, כאשר נשים מתעדות את הדרך שבה הן או אחרות חוות סכסוכים אלימים הן מוסיפות מידע נוסף על הקיים בשיח. לעיתים מדובר במידע חדש, ופעמים אחרות בהתרחשויות מוכרות שלא נתפסו עד כה כקשורות לסכסוך. פגיעות מיניות הן אחד מהנושאים הבולטים ביותר בהקשר זה.<sup>7</sup> אונס תמיד היה חלק בלתי נפרד ממלחמה, אך רק בשלהי המאה העשרים, ביחוד סביב הסכסוכים המזוינים ברואנדה וביוגוסלביה לשעבר, החל תיעוד משמעותי של התופעה.<sup>8</sup> הכתיבה הנשית על אונס במלחמה אינה מסתכמת בדיווח על

<sup>5</sup> *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*; כותרת התרגום לאנגלית שפורסם ב-1984 שונתה ל *I, Rigoberta Menchu: An Indian Woman in Guatemala*. הספר מבוסס על ראיונות עם מנצ'ו שבורגוס-דברה ערכה. ראו באתר פרס נובל: <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1992/tum/facts/>

<sup>6</sup> *The Last Girl: My Story of Captivity and My Fight against the Islamic State*; ראו באתר פרס נובל <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2018/murad/facts/>

<sup>7</sup> פרט לאונס, שבו אתמקד במאמר זה, הספרות מזהה פרקטיקות כמו כפיית עיקור, כפיית הפלות, הריונות כפויים, זנות כפויה, כפיית גילוי עריות, נשות נחמה ונשות מלחמה.

<sup>8</sup> האלימות המינית הנרחבת והמכוונת ברואנדה וביוגוסלביה לשעבר השפיעה השפעה ניכרת על המערכת הבינלאומית. הטריבונלים המקומיים (בית הדין הפלילי הבינלאומי ליוגוסלביה לשעבר 1993–2017 ובית הדין הפלילי הבינלאומי לרואנדה 1994–2015) ובית הדין הפלילי הבינלאומי הקבוע בהאג, הפועל מכוח אמנת רומא (1998), האשימו והרשיעו לראשונה חיילים שאנסו במהלך מלחמה באשמת פשע מלחמה ופשע נגד האנושות. אונס באזורי קונפליקט הוגדר בהמשך כפשע מלחמה, כפשע נגד האנושות



פגיעה פיזית ונפשית, אלא מציעה התבוננות מורכבת יותר על חברת המקור והמלחמה. בתת-הפרק שמקדישה סוזן בראונמילר לאלימות המינית בבנגלדש (Brownmiller 1975: 78–86) היא מתעכבת על מקרים שבהם נשים נאנסו אל מול קרובי משפחתן, כדרך לפגוע בכבודם ובגבריותם כמי שכשלו להגן על נשותיהם. בהמשך היא מתארת את המאמצים המקומיים והבינלאומיים לטיפול בנשים שנפגעו (פתיחת מקלטים, טיפול במחלות מין, ביצוע הפלות) ולשילוב מחדש של נשים שנדחו כטמאות ומחוללות על ידי משפחותיהן (הצהרה ממשלתית שמדובר בגיבורות מלחמה, תוכניות ממשלתיות לנישואין והכשרה מקצועית ופנייה בבקשה לסיוע מהקהילה הבינלאומית). בחינת הפגיעה והניסיון לריפוי מראה כי על נשים הופעלה פרקטיקת אלימות נוספת לאלו שהופעלו על גברים; כמו כן, בשל תפיסות מגדריות מקומיות, הפגיעה בגוף הנשי נועדה לפגוע בגברים הבנגלים ובמרקם החברתי כולו. הפגיעה המינית בנשים הבנגליות מנכיחה עד כמה הסכסוך ממוגדר (הבחירה במי לפגוע ובאיזה אופן נשענת על תפיסות מגדריות) ובו בזמן ממגדר (הפגיעות המיניות עיצבו חוויות מלחמה ושיקום שונות לגברים ונשים), ועד כמה אונס הוא פרקטיקת מלחמה הרסנית.

דוגמה מוקדמת יותר לעיסוק בנושא, **אישה בברלין** (1954), היא יומן המתאר מנקודת מבטה של אישה את החיים בברלין במהלך המצור והכיבוש הסובייטי במלחמת העולם השנייה ולאחריה.<sup>9</sup> תקופת המצור התאפיינה בהסתתרות במקלטים ובמערות מאימת ההפגזות, בשיתוק כללי של החיים האזרחיים, במחסור, ברעב ובחרדה לבאות, ואילו כניסת הכוחות הסובייטיים לעיר התאפיינה בפרצי אלימות כלפי האוכלוסייה האזרחית, בחיפוש מתמיד אחרי מזון ובמקרי אונס מרובים. מעבר לפגיעה הגורפת בנשים בשלב הראשון של הכיבוש, הכותבת מאבחנת שבשבועות שלאחר מכן נשות הקצונה הנאצית, שסבלו פחות ממחסור בתקופת המלחמה והמצור ושימרו "מראה נשי", נאנסו יותר. כלומר אלימות הכיבוש נחווה אחרת על ידי נשים גרמניות מקבוצות אוכלוסייה שונות בתוך ברלין עצמה. עם הפיכת מקרי האונס לשגרה, הכותבת

או כמרכיב של רצח עם (החלטה 1820 של מועצת הביטחון של האו"ם מ-2008). תוצר פוליטי נוסף של אלימות זו הוא החלטה 1325 של מועצת הביטחון של האו"ם (2000) בנושא נשים, שלום וביטחון, העוסקת בצורך להגן על נשים ונערות באזורי קונפליקט, בשיתוף נשים בתהליכי פתרון סכסוכים ובהטמעת נקודת מבט מגדרית בפעילות האו"ם באזורי סכסוך.

<sup>9</sup> *A Woman in Berlin*, התפרסם תחילה תחת "אנונימית". ב-2003, שנתיים לאחר מותה, התווסף שמה של המחברת, מרתה הילרס, למהדורה השנייה באנגלית. בעקבות הגרסה האנגלית התפרסמו תרגומים להולנדית, איטלקית, דנית, נורווגית, ספרדית ויפנית. הגרסה הגרמנית, *Eine Frau in Berlin*, התפרסמה רק ב-1959; ב-2006 יצא לאור התרגום לעברית, **אישה בברלין: רשימות יומן מ-20 באפריל עד 22 ביוני 1945**.

מבחינה בין הדרך שבה נשים חוו אונס לפני כיבוש ברלין, כחוויה אישית המערבת טיפול משטרתי וכרוכה בתחושת בושה ובביוש חברתי, לדרך שבה נשים חוות אונס לאחר הכיבוש, כחוויה שגרתית וקולקטיבית. כשלעצמה, היא מתארת כיצד לאחר מקרה האונס הראשון שחוותה החליטה לשרוד וכיצד לאחר מקרים נוספים החליטה למצוא קצין רוסי ולהפכו למאהב קבוע שיגן עליה. ההתמסרות לקצינים מביאה איתה שתי הטבות: הגנה מאונס ותוספות מזון. ההישרדות מתחווה כאקט הרואי והכתיבה כחלק חיוני במאבק, המתריס את המשך קיומה הגופני והתבוני. נראה כי הפגיעות המיניות שחוותה דומות במהותן ובתכיפותן לאלו שחוו הנשים הבנגליות, אולם היכולת לתעד בגוף ראשון את חוויות המלחמה ולהביאן לפרסום בארה"ב ובמקומות אחרים בעולם מהדהדת את השונות במיקומים הפוליטיים והחברתיים של נשים בשתי החברות הללו. יתר על כן, בשני המקרים מדובר בפרקטיקה ממוגדרת (פגיעה מכוונת מגדר) ומגדרת (מייצרת מציאות מגדרית חדשה), אך במקרה הברלינאי אין מדובר בשימור תפיסות מגדריות פטריארכליות, נהפוך הוא. לשיטתה, האידיאולוגיה הנאצית שהאדירה את הגבר התמוטטה; הנשים שהפכו שותפות ללחימה מתמודדות עם הכיבוש טוב יותר מהגברים, שנראו בעיני הנשים המקומיות "שברי אדם" אומללים וחלשים; והיא צפתה שלמפלוגות השונות של סוף המלחמה תתווסף מפלת המין הגברי. מאבקה הנחוש לשרוד, לחיות, מאלץ את הקוראות והקוראים להתמודד עם העובדה ששחרור ברלין, שנתפס בדברי ימי המלחמה כסיום הסכסוך, נחווה למעשה כזוועה מתמשכת של הרס ואלומות.

לקראת סוף המאה העשרים, עם ההבנה הגוברת שסכסוכים מזוינים אינם מסתיימים עם הכרזת הסכם רגיעה או שלום, ושהסכמים שתנאיהם מוכתבים בידי המנצחים או שמהווים פשרה בין אליטות שלטוניות המתעלמות מהאינטרסים של רוב האוכלוסייה מובילים לרגיעה זמנית בלבד, החלו להתגבש פרקטיקות חדשות לניהול סיומם של סכסוכים אלימים, כמו ועדות אמת ופיוס.<sup>10</sup> מטרה מרכזית של ועדות אלו היא לקדם נרטיב חדש של התנהלות האלימות ושל המציאות שקדמה לה שיכלול את חוויותיהן של אוכלוסיות מודרות באופן היסטורי. במאמר העוסק בוועדת האמת והפיוס הפרואנית, קימברלי ת'ידון (Theidon, 2007) חושפת מורכבויות נוספות במסע להבניית נרטיב לאומי

<sup>10</sup> מטעמי נוחות אני משתמשת בשם המכליל "ועדות אמת ופיוס", שבו השתמשו בצ"לה, בדרום אפריקה ובפרו. לעומת זאת, שם הוועדה הגואטמלית (1994) היה "ועדת ההבהרה ההיסטורית", ושם הוועדה הארגנטינאית – "הוועדה בנושא הנעלמים".

הכולל את חוויות המלחמה של נשים מנקודת מבטן.<sup>11</sup> ועדות האמת והפיוס של ארגנטונה (1983) ושל צ'ילה (1990) הניחו תפיסה ניטרלית של אמת, אולם ועדת האמת והפיוס הפרואנית פעלה לשלב עדויות של נשים כדי לקדם פרספקטיבה מגדרית שתאפשר נרטיב מכליל (בהמשך לגישתן של ועדות האמת והפיוס של גואטמלה (1994) ושל דרום אפריקה (1995)). המאמצים שהושקעו בעידוד נשים למסור עדויות, ביניהם שימוש בהגדרה רחבה של אלימות מינית ויצירת קבוצות דיון לנשים בלבד, הובילו לעלייה ניכרת במספר המעידות, עד לכדי 54% מכלל העדויות. בעדויותיהן על חוויות המלחמה סיפרו נשים פרואניות על הקושי להשיג מים ולקושש עצים, על הקושי להתמודד עם רעב של ילדיהן, על חיפוש מסתור וחיים במערות, על ההשלכות הרגשיות והכלכליות של אובדן בני זוג ועל כמיהה לבתים מוגנים, תזונה הולמת ומלגות לימודים לילדיהן. עם זאת, הוועדה מצאה שנשים נמנעו לדבר על עצמן, בייחוד לא בהקשר לאלימות מינית.

ת'דון, אנתרופולוגית שעבדה עם האוכלוסייה המקומית לפני עבודת הוועדה, במהלכה ואחריה, מסבירה שעדויותיהן של הנשים חושפות את אי-הצדק ואי-השוויון המגדריים בחברה הפרואנית לפני, תוך כדי אחרי הסכסוך האלים. כשנשים מדווחות על סבל קהילתי ועל השפעות היום-יום של המלחמה אנחנו לומדים לעומק על עוצמת ההרס שהמלחמה זרעה. יתר על כן, אנחנו לומדים על תפקידן כמקיימות הקהילה, ומכאן שבדיווח על מצב הקהילה הן למעשה מדברות על עצמן, ועושות זאת מנקודת מבט של פועלות ולא של קורבנות פסיבית. פועלות של נשים, מבהירה ת'דון, לא הסתכמה רק בשרידה יום-יומית. ראשית, חלק מהנשים היו למעשה שותפות פעילות בהפעלת אלימות. עובדה זו, היא טוענת, מסבירה מדוע נשים רבות בחרו לשתוק בקבוצות המיקוד לנשים, שביקשו, ללא הצלחה, ליצור מרחב שיח בטוח לנשים. שנית, בניגוד להימנעות מדיווחים על אלימות מינית בדיווח הוועדה, היו נשים שבחרו לחלוק עם ת'דון ועוזרת המחקר שלה אירועי אלימות מינית שהן או אחרות חוו. בדיווחים אלו, מדגישה ת'דון, חוויות קשות של אלימות מינית תוארו כסיפורי גבורה: נשים שהתנגדו באופן אקטיבי למעשי אונס קבוצתיים, נשים שהקריבו את גופן כדי לגונן על בני משפחה ולפדות אותם ונשים שנלחמו לשמר את תחושת העצמי שלהן למרות חוויות האונס ומעבר להן (Theidon, 2007: 469).

מציאות מורכבת עוד יותר, של הבחירה לשרוד והמתח בין פועלות וקורבנות של נשים ונערות בעת מלחמה, משרטטת ארין ביינס הכותבת בשיתוף

<sup>11</sup> הוועדה פעלה בשנים 2001–2003 ובחנה את מקרי האלימות שאירעו בשנים 1980–2000 בין המדינה, ארגון "הנתיב הזוהר" והתנועה המהפכנית "טופאק אמרו".

עם אוולין אמוני (Amony, 2015). אמוני, כמו ילדות רבות אחרות בצפון אוגנדה, נחטפה בגיל 11 על ידי "צבא המורדים של האל" (LRA) ואולצה להפוך לאשתו ואם ילדיו של מנהיג הארגון ג'וזף קוני. מציאות חייה במהלך 11 שנות השבי נעה בין האלימות שכוונה כלפיה לבין האלימות שבה לקחה חלק כדי להבטיח את הישרדותה ולהגן על ילדיה. במקרה זה, המעמד של "נשות מלחמה" מזקק עד כמה חוויית המלחמה ממוגדרת וממגדרת. כמו הנשים שעיימן שוחחה ת'ידון, עדותה של אמוני חושפת הן את פגיעותה לאלימות מינית והן את פגיעותה המגדרית כאם המנסה לגונן על ילדיה, אך אמוני נאלצת לעשות זאת בין היתר באמצעות נאמנות ודאגה לאביהם, הגבר שפגע והמשיך לפגוע בה. עם שחרורה מהשבי היא נאלצת להמשיך ולהתמודד עם מבנה מגדרי מדכא, כשילדיה נדחים הן על ידי קהילת המקור שלה והן על ידי קהילת המקור של אביהם, שבנסיבות רגילות הייתה אחראית לרווחתם. המאבק להישרדות חברתית וכלכלית לאחר שחרורה מחדד, כמו מקרים אחרים שהזכרתי, את העובדה שסיומו הרשמי של סכסוך אינו מבטיח את סיום מצב האלימות.

כאשר נשים מתעדות את הדרך שבה הן או אחרות חוות סכסוכים אלימים עולה כי מציאות החיים בתקופה שבה מסתיימת **מלחמה** כוללת בין השאר ניכור ודחייה מצד קבוצת המקור, התמודדות עם אלימות מינית ורעב ותנאי מחיה שאינם מאפשרים פיתוח יכולות ופוטנציאל אישיים. כלומר תנאי החיים בתקופה המוגדרת כרגיעה או פיוס מאלצים נשים (ואחרים) להמשיך **להילחם** באופן אקטיבי. אם כך, מתי למעשה מסתיימת מלחמות, ואילו אוכלוסיות משלמות את מחיר הרגיעה או השלום? במכתב לנשיא וילסון במאי 1919 הזהירו חברות ליגת הנשים הבינלאומית לשלום וחירות שהסכם ורסאי, שעסק בעלויות פיצויים וחלוקה טריטוריאלית ולא כלל הסכמי פירוז, מהווה למעשה את המשך המלחמה. התנאים הנכפים על אוכלוסיות המדינות המנוצחות, הן כתבו, מחזקים תפיסות פטריארכליות, ויובילו לעוני, מחלות וייאוש שיתגלגלו לשנאה ולמלחמה הבאה (Arming All Sides, n.d.). דוגמה נוספת לשאלת מחיר הרגיעה ו"תום האלימות" משרטטת מנאר חסן במאמרה הקנוני "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה" (1999). היחס הסלחני של השלטונות הישראליים לרצח נשים פלסטיניות בידי בני משפחתן, היא טוענת, אינו נובע מהכרה ומהכלת נורמות תרבותיות שונות, אלא הוא מטבע שהשלטון משלם לנכבדים, לשיח'ים ולמנהיגים פוליטיים כדי לשמר רגיעה. דוגמה עדכנית יותר קשורה בהרחבת אישורי נשיאת הנשק בישראל (2018), מהלך שקודם, בין היתר, כדי לשכך את החרדה החברתית סביב ריבוי אירועי דקירות על רקע לאומי בשנים 2015-2016. בעוד המדינה פועלת להקל ואף

לעודד נשיאת נשק, קואליציית הארגונים הפמיניסטית "האקדח על שולחן המטבח" פועלת לביטול הרפורמה, בטענה שנוכחות מוגברת של כלי נשק במרחב האזרחי בישראל עשויה להוביל לרצח נשים וקרובי משפחה, להתאבדויות, לפשיעה ועוד.<sup>12</sup> כלומר פעילות הקואליציה מאתגרת את תפיסת הביטחון של השר לביטחון פנים ומצביעות על הסכנות לאוכלוסייה האזרחית שהרפורמה מזמנת.

לאורך ההיסטוריה האנושית היה מיקומן של נשים משני לגברים בקבוצת ההשתייכות שלהן - ברוב החברות המוכרות לנו, אם לא בכולן.<sup>13</sup> מיקומן המשני, ולעיתים שולי, עיצב את חוויות החיים שלהן, הן בימי שלום והן בימי סכסוכים מזוינים, כשונות מחוויות של גברים בקבוצת ההשתייכות שלהן. בזמן, מיקומן המשני דחק את חוויות החיים שלהן אל מחוץ לדפי ההיסטוריה האנושית וההיסטוריה של המלחמות. מאבקן של נשים במאות האחרונות לקידום מעמדן החברתי אפשר לחלקו לתעד סכסוכים מזוינים מנקודת מבטנו או מנקודת מבט של נשים אחרות. כפי שטענתי לעיל, הדרכים שבהן נשים יודעות מלחמה מלמדות אותנו תובנות חדשות על סכסוכים ספציפיים, וקוראות לנו לחשוב אחרת על סכסוכים באופן כללי, ומכאן להציע דרכים אחרות לניהול סכסוכים מזוינים ולסיומם.

גיליון מיוחד זה של **פוליטיקה** מוקדש להרחבת הידע על הסכסוך המקומי, על סכסוכים מזוינים בכלל ועל האופנים שבהם הם מושפעים מתפיסות ממוגדרות של שייכות פוליטית ומפרקטיקות של ייצור ידע והפצתו. הגיליון מכיל ארבעה מאמרים קצרים שגרסה מוקדמת שלהם הוצגה באחד ממפגשי הקהילה הלומדת של פורום סופי דיוויס, ושלושה מאמרים ארוכים יותר שנכתבו במיוחד עבור הגיליון. הכותבות מזמינות אותנו להתבונן מקרוב בחוויות היום-יום של נשים ממיקומים חברתיים שונים הנאבקות לשרוד, לחיות ולמצות את הפוטנציאל האנושי הטמון בהן במציאות של סכסוך אלים מתמשך. ככאלו הם מאפשרים לנו לראות פועלות של נשים בסיטואציות שבהן הן נתפסות לרוב כקורבנות וכפגיעות. המאמרים מתמקדים אמנם בחוויותיהן של נשים, אך פותחים פתח להבנה טובה יותר של תהליכי מגדור המשפיעים על נשים, גברים ואחרים.

<sup>12</sup> מידע נוסף על פעילות הקואליציה מופיע באתר האינטרנט של ארגון "אישה לאישה", <http://isha2isha.com/>

<sup>13</sup> לדוגמה, נשים לבנות מהמעמד הבינוני בארה"ב נהנו ממגוון זכויות יתר שנמנעו מהאוכלוסייה (גברים ונשים) השחורה, אולם לא היה שוויון זכויות מלא בין לבין גברים לבנים בני מעמדן.

ארבעת המאמרים הראשונים עוסקים בדרכים שבהן מציאות הקונפליקט היום-יומית ממוגדרת וממוגדרת, ושלושת המאמרים הסוגרים מתמקדים בדרכים שבהן אנו מנסות ליישב סכסוכים ותוך כדי כך חושפים הנחות יסוד על הדרכים שבהן קונפליקטים ממוגדרים וממוגדרים. הן מציאות הקונפליקט היום-יומית והן הניסיונות ליישב סכסוכים מאתגרים את הדרך שבה אנו מבינות מלחמה ולחימה.

המאמר הראשון בגיליון, **טשטוש הקו הירוק בחקר נשים פלסטיניות בישראל: ייצור ידע מוסרי וצדק מחקרי**, עוסק בשני מושגים מרכזיים: כיבוש וידע. המחברת, סראב אבו רביעה-קווידר, קוראת לנו להתייחס לכיבוש כמושג אפיסטמולוגי וליצירת ידע כאקט פוליטי, וטוענת כי שניהם מעצבים את המציאות של הסובייקט כחלק מעיצוב המציאות הנכבשת וכתוצר שלה. בעזרת מבט גנאלוגי על חקר נשים פלסטיניות בתוך הקו הירוק ומחוצה לו, ותוך שילוב בין שתי פרדיגמות תיאורטיות: הקולוניאליזם ההתיישבותי (settler colonialism) וההצטלבות הרב-צירית (intersectionality), היא מראה שמדובר בשתי אוכלוסיות הסובלות ממערכת שליטה של מבנה קולוניאלי מתיישב המפעיל על שתיהן את אותם מנגנוני שליטה, ריבונות וכוח.

בסקירתה היא מנכיחה כיצד משטרים קולוניאליים שונים משתמשים בתפיסות של אי-שוויון מגדרי כדי לחזק את שליטתם באוכלוסייה המקומית. היציאה מההקשר המקומי למשטרים התיישבותיים בזירה הגלובלית מאפשרת לה להראות דפוסים אלו באופן ברור יותר: התייחסות פטריארכלית ושמרנית של חברת המקור לגופן של נשים ילידיות משמשת גורמים "מערביים" להצדקת משטרי כיבוש והתיישבות, ובו בזמן יציבותם של משטרים אלו מסתמכת על חיזוקן של נורמות פטריארכליות (הכפפת נשים מקומיות לגברים מקומיים ישירות או בעקיפין, לעיתים קרובות תוך הצדקתה כ"חסיות תרבותית"). בה בעת, הבחינה המעמיקה של מציאות חייהן של נשים פלסטיניות ובדויות בתוך הקו הירוק מאפשרת לראות את השימוש בתפיסות של אי-שוויון מגדרי לשם טשטוש מציאות החיים בתוך הקו הירוק כמצב מתמשך של קונפליקט לאומי (קולוניאלי) והצגתה דרך פרדיגמת השוויון/אי-שוויון.

אם כן, ההתבוננות במציאות החיים הממוגדרת **בתוך** הקו הירוק משרטטת עבורנו את מציאות החיים **משני צידי** הקו הירוק כמציאות של כיבוש. העובדה שאלמנטים ממוגדרים של היום-יום חושפים אותה כמציאות של קונפליקט מאפשרת לנו לראות כיצד סכסוכים מעצבים מציאות באופן מגדרי, ומציעה לנו כלים להתבוננות ביקורתית במושגים כמו כיבוש, סכסוך, יישוב סכסוכים ושלום. יתר על כן, אבו רביעה-קווידר מציעה לנו גם כלי התנגדות אלטרנטיבי לכיבוש: ייצור ידע מוסרי וקידום צדק מחקרי.

המאמרים העוקבים מדגימים באופנים שונים את מציאות החיים בתוך הקו הירוק כממוגדרת, מציגים פרקטיקות ממוגדרות וממגדרות כתוצר של סכסוך מתמשך ומציעים מגוון דרכי התנגדות אלטרנטיביות: ייצור ידע מוסרי, התנגדות להסדרים פטריארכליים תוך-קבוצתיים ובין-קבוצתיים, ועשייה חברתית ופוליטית המאתגרת את תפיסת ההשתייכות לחברה הישראלית.

מאמרה של אורית קמיר **יישוב של סכסוכי כבוד מגדריים בסרט הישראלי-פלסטיני "לא פה לא שם"** מסתמך על סרטה של מייסלון חמוד משנת 2016, כטקסט העוסק במציאות החיים של שלוש נשים פלסטיניות המתגוררות בתוך הקו הירוק. מקומו של הסכסוך הישראלי-פלסטיני אינו מרכזי במאמר זה, אך במובנים רבים הסכסוך מכונן את מציאות החיים המורכבת שעימה מתמודדות גיבורות הסרט, הנעות בין נורמות שמרניות ופטריארכליות הנהוגות ביישובים שבהם גדלו - נצרת, תרשיחא ואום אלפחם - לבין אורח חיים חילוני רווי בילויים המקובל בתל אביב. הסצינה התל-אביבית מתפרשת בעיקר כמאפשרת דרך חיים אלטרנטיבית, אך אי-שייכותן למרחב היהודי היא סיפור מסגרת נוסף המעצב את יכולת הפועלות שלהן במרחב.

שני סוגי מאבקים מתנהלים בסרט. הראשון הוא מאבקם של גברים לשימור הדרת-כבודם (honor), התלויה בהתנהגותן - צייתנותן וצניעותן המינית - של שלוש הגיבורות. השני הוא מאבקן של הנשים למימוש זכויותיהן הבסיסיות כבנות אנוש (כבודן הסגולי, dignity) ולמימוש הפוטנציאל האנושי הייחודי להן (כבוד המחיה שלהן, respect). גיבורות הסרט, טוענת קמיר, מתמודדות עם סכסוכים מבוססי הדרת-הכבוד באמצעות הסתתם לתחומי הכבוד הסגולי וכבוד המחיה. בכך הן מבהירות מהן הערכים שסביבם הן מתכוונות לנהל את חייהן ופועלות לשינוי חברת המקור.

מאמרה של קמיר מציע ניתוח תיאורטי של מציאות חייהן של נשים פלסטיניות בישראל כהתמודדות מובנית עם חברת הדרת-כבוד, ומצביע על דרך אפשרית להתנגד לדפוסים אלו. קריאתה של סראב אבו רביעה-קווידר לטשטוש הקו הירוק מעודדת התבוננות בהתמודדותן של נשים אלו כחלק מההתחזקות (או ההשתמרות) של מנגנוני השליטה הפטריארכליים הפלסטיניים כדרך למימוש כבוד לאומי במצב של חוסר ריבונות לאומית. מכאן, מאמרה של קמיר מציע לנו גם שלוש דוגמאות לדרך שבה טשטוש הקונפליקט נעשה "על חשבון" הווייתן וגופן של נשים פלסטיניות בישראל. יתר על כן, הוא מראה כיצד מחד גיסא, התנגדותן הפעילה למנגנונים אלו ומאבקן לחיים בכבוד (dignity) ולמיצוי הפוטנציאל האישי (respect) מתאפשרים, בין היתר, בשל אורח החיים בתל אביב, ומאידך גיסא, שהתנגדותן אינה מכוונת רק למנגנוני הדרת-הכבוד בחברת

המקור, אלא גם לשיתופי הפעולה עם הממסד הישראלי. כלומר פועלות זו היא כלי התנגדות אלטרנטיבי לכיבוש.

במאמרה **בגידה במולדת, הבושה והפגיעה בכבוד האומה: סיפורה של "אויבת העם" טלי פחימה**, הדס כהן בוחנת את מושג הבגידה במולדת דרך התגובה הציבורית למקרה של טלי פחימה. פחימה הועמדה לדין ב-2004 באשמת בגידה במולדת ובמקביל הוקעה על ידי הציבור הישראלי בחשד שקיימה מערכת יחסים רומנטית עם זכריה זבידי, אז מראשי גדודי אל-אקצא בג'נין. בגידה במולדת, מסבירה כהן, היא אחד מהפשעים החמורים ביותר שאזרחי המדינה יכולים לבצע, ובישראל זוהי אחת משתי העבירות היחידות שעליהן ניתן עונש מוות. לשיטתה, ב"חציית הקווים" מנכיחים ה"בוגדים" גבולות וטאבוים חברתיים ופוליטיים. התגובה הציבורית כלפיהם חושפת את החוזה החברתי הקושר את היחיד או היחידה המואשמים בבגידה לחברה, ובו בזמן קובעת את גבולות הפעילות הפוליטית המותרת להם. ניתוח שיח ביקורתי של התגובה הציבורית למקרה של פחימה משקף, לטענתה, את הדרך שבה החברה הנבגדת מנסה להשיב את כבודה שנפגע עקב הקלון שהטילה עליה ה"בוגדת", ובו בזמן לעצב, לנהל ולמשטר התנהגות אזרחית "נאמנה".

בשונה משני המאמרים הראשונים, מאמר זה עוסק בסיפורה של אישה יהודייה ישראלית ובתקופה שבה הסכסוך הלאומי ברור ונוכח, וכמוהם הוא חושף ממדים ממוגדרים וממגדרים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני. כהן משרטט כיצד בחירתה האזרחית של פחימה להתעמת בפומבי עם התפיסה הביטחונית הישראלית עברה דה-פוליטיזציה, והתפרשה בציבור כעשייה של אישה הפועלת לקידום ענייניה האישיים-מיניים תוך סיכון הציבור הישראלי. כלומר בחינת התגובה הציבורית מנכיחה את הפער בין אתוס השוויון המגדרי והאזרחות המלאה לתפיסות הפטריארכליות שמעצבות את המציאות הישראלית. הציפייה לחלוקת הנטל עם ציבור הנשים, בייחוד מי שאינן נמנות עם קבוצות אליטה בחברה היהודית-ישראלית, עדיין מתרכזת בהולדת לוחמים וגידולם, וקשרים מיניים או רומנטיים עם יחידים שאינם יהודים הם עדיין טאבו חמור. יתר על כן, התעמקות במניעה של פחימה כפי שהיא מסבירה אותם מזמנת אותנו להתבונן בלחימה כהגנה על כבוד וחיי אדם (dignity), בשעה שהתגובה הציבורית (וגם הצבאית ומשפטית) מתמקדת באלמנטים של הדרת-כבוד (honor).

פעולותיה של פחימה התבססו על תחושת שייכות ואזרחות מלאה בחברה הישראלית, אך התגובות לפועלה, המשפטית ובעיקר החברתית, סימנו בברור שלא כך הדבר והובילו אותה, לאחר שחרורה מהמאסר, לחפש שייכויות חלופיות. פעילותה של פחימה היהודייה הידקה ואשררה את גבולות החברה הישראלית;



המאמר הבא עוסק בצעירות פלסטיניות ובדרכים שבהן רכישת ידע מייצרת תחושת שייכות לקולקטיב, מבנה תחושת אזרחות ולמעשה מאתגרת את גבולות החברה הישראלית.

**המאמר אתגרים ותקווה: מעורבות חברתית של סטודנטיות פלסטיניות בישראל** מציג חלק ממחקר רחב שערכו חלא מרשוד, מאיה ורדי ודפנה גולן בשנים 2014–2015 בהשתתפות בוגרים ובוגרות של שלושה מוסדות להשכלה גבוהה בישראל שקיבלו מלגה עבור פעילות חברתית בתקופת לימודיהם. המחקר שילב מתודולוגיה איכותנית וכמותנית כדי להשוות בין מודלים פרטניים וקבוצתיים של פעילות ומעורבות חברתית, ומטרתו הייתה ללמוד כיצד תוכניות מלגות המשלבות פעילות חברתית השפיעו על הנכונות של הסטודנטיות להיות אזרחיות פעילות גם עם סיום לימודיהן כבוגרות צעירות. הממצא הראשון המוצג במאמר הוא שבוגרות שפעלו במסגרת קבוצתית המשיכו להיות פעילות גם עם סיום הלימודים יותר מאלה שפעלו במסגרת פרטנית, וזכרו את הקבוצה כגורם המשמעותי ביותר לפעילותן. הממצא השני הוא שבוגרות ובוגרים פלסטינים אזרחי ישראל דיווחו כי נתרמו מאוד (ויותר מהסטודנטיות היהודיות) מפעילותן כסטודנטיות.

הנחות היסוד של הכותבות הן שהקשרים חברתיים של אי-שוויון הכרחיים לתהליך הלימודי, שהתהליך הלימודי אינו ניטרלי ועליו לכלול רפלקסיה ועשייה, ושתוכניות מעורבות חברתית חיוניות ליצירת אזרחים מעורבים. הנשים הצעירות שהן בוחנות נעות בין ארבעה עולמות: קהילת האוניברסיטה, המעמד הבינוני בחברה הפלסטינית בישראל, החברה היהודית בישראל והקהילה הפלסטינית במזרח ירושלים ובנגב. מכאן המאמר בוחן דרכים שבהן הסכסוך משפיע על יכולתן של נשים פלסטיניות בישראל לרכוש ידע.

מרשוד, ורדי וגולן מתייחסות בסקירתן למנגנונים המובילים למיעוט סטודנטיות וסטודנטים פלסטינים באוניברסיטאות בישראל (ביחס למספרן באוכלוסייה), ולמנגנונים המייצרים תחושת זרות וניכור במהלך הלימודים. הצורך ללמוד בשפה העברית, להימנע משימוש בשפה הערבית ולהתנהל בהתאם ללוח שנה אקדמי שברובו אינו מכיר בחגים מוסלמיים ונוצריים מוביל את מרבית הזכאיות ללמוד מחוץ לישראל. כמו כן, מכיוון שמערכת החינוך במגזר הערבי דלת תקציבים ואינה מותאמת לעולם התוכן שלהן והבחינות פסיכומטריות מפלות אותן באופן עקבי, רק שליש מתלמידות ומתלמידי התיכון עומדים בדרישות הקבלה לאוניברסיטאות הישראליות. מי שצלחו את כלל המכשולים הללו מתמודדות עם תחושת זרות וניכור בקמפוסים שבהם תוכניות הלימודים אינן מכוונות אליהן ועליהן, ושיש בהם מיעוט חברי וחברות סגל (אקדמי ומנהלי)

פלסטינים שיכולות ויכולים לשמש מודל לחיקוי. גילן הצעיר יחסית של הסטודנטיות ומבעים של ניכור ואיבה לאומיים מסמנים אותן כשוונות ומייצרים בידול פיזי בין קבוצות הסטודנטיות.

בניגוד לחוויית הלימוד הפורמלית המוגבלת והמגבילה, המנוכרת והמנכרת, המחברות מראות כיצד ההשתתפות בתוכניות המעורבות החברתית במזרח ירושלים ובנגב, בייחוד במודלים קבוצתיים, מייצרת חוויית למידה המעוגנת בהקשרים חברתיים ופוליטיים שונים. תוצרי הלמידה המדווחים הם חיזוק הזהות הלאומית-קהילתית שאינה מדוברת בקמפוס, הכרה ביכולות אישיות ובפריבילגיה, סיפוק מההתנדבות וחויית מסוגלות אישית, ותחושת שייכות לעיר. כלומר בעוד הסכסוך הלאומי מבנה חינוך פורמלי המגביל את יכולתן לפתח את הפוטנציאל האנושי שלהן, ההשתתפות בתוכניות המעורבות החברתית מאפשרת להן לראות את עצמן כאזרחיות, כחברות בחברה אזרחית. כך פועלות ומעורבותן האזרחית כסטודנטיות ובוגרות צעירות מאתגרת את הגדרת החברה האזרחית בישראל.

קבוצת המאמרים השנייה מתמקדת בהתנגדות נשית ופמיניסטית לסכסוכים ובפעילות ליישובם. הכותבות לוקחות אותנו לעמק נהר המאנו באפריקה, לאנגליה ולישראל, ומראות כיצד נשים, באופן מכוון ומאורגן, כקטגוריה חברתית ומקבוצות אוכלוסייה שונות, מאתגרות, כנשים, סכסוכים מזוינים. בשלושת המאמרים ניכר שנשים רבות חשות שאינן שייכות לקבוצת המקור, שהאינטרסים שלהן אינם מיוצגים בידי הנהגתה, ושכדי לקדם אינטרסים אלו הן מפתחות שיתופי פעולה עם נשים הנמנות עם קבוצות אחרות. תיעוד פועלן של נשים ליישוב סכסוכים מהווה כלי לבניית שייכות פוליטית של קבוצה מסוימת, ובו בזמן מערער על תובנות "מוסכמות" בדבר נחיצות הפעלת אלימות בסכסוכים.

**במאמרה מקרה בוחן: נשים מובילות משא ומתן לשלום בעמק נהר המאנו במערב אפריקה - שיתוף נשים ככלי לבניית שלום**, רחל עמרם בוחנת את מקומן של נשים בתהליכי פתרון סכסוכים וטוענת כי שוויון מגדרי הוא מרכיב מרכזי בקידום שלום, ומייצג למעשה שייכות חברתית ופוליטית. בחלקו הראשון של המאמר היא סוקרת הצהרות רשמיות ומחקרים בנושא חשיבות תפקידן של נשים בבניית שלום ובפתרון סכסוכים, ובחלקו השני היא מתמקדת בהצלחתה של רשת השלום של נשות נהר המאנו במערב אפריקה בקידום שלום בסכסוך האזורי, ובחוסר ההכרה שהנשים זכו לה למרות הצלחה זו.

שלושת מוקדי הדיון - הצהרות בינלאומיות (החל מהצהרת אונסק"ו והצהרת בייג'ינג מ-1995 ועד להחלטה 1325 של האו"ם מאוקטובר 2000), מחקר אקדמי (מקומי ובינלאומי) ומקרה הבוחן של עמק נהר המאנו - עוסקים בממדים שונים של החוויה הנשית בתקופות שלום וסכסוך ובחשיבות שילובן של נשים בתהליכי פתרון סכסוכים. עמרם מראה כי רשת השלום של נשות נהר המאנו במערב אפריקה, ארגון אזורי שכלל ארגוני נשים משלוש מדינות מסוכסכות, הייתה זו שהצליחה להביא את מנהיגי שלוש המדינות לשולחן המשא ומתן. עשייתן אמנם נשענה על תפקידן המסורתי של נשים במערב אפריקה כמשכניות שלום, ויכולתן להשתלב בעשייה הייתה קשורה למבוי הסתום ולאלימות הגוברת שאפיינו את האזור, אך בסיס העשייה שלהן היה השותפות בין נשים שלכאורה יש להן אינטרסים מנוגדים. כלומר עשייתן הנכיתה את הצורך לחשוב על ביטחון בנות ובני אדם, ולא על ביטחון של מדינות.

נוסף על כך, עמרם מראה שחלק ניכר מפעילות הרשת תועל לקידום שוויון זכויות לנשים כדי שיוכלו לקחת חלק פעיל במערכות השלטון ובעמדות ההחלטה במדינות השונות. העובדה שלא שותפו בתהליך השלום הרשמי, שלטענתה מרכזית לחוסר היציבות המתמשך באזור, מעידה הן על הזרז הארוכה שעוד יש לעבור כדי להשיג שוויון מגדרי באזור והן על מרכזיותו של שוויון מגדרי בקידום תשתיתי של תהליכי פיוס. לבסוף, המאמר מעלה אם השאלה אם שוויון מגדרי, המנטרל את הממדים המגדריים של מלחמה ולחימה, יהיה בפני עצמו גורם משמעותי במניעת סכסוכים מזוינים.

מעבר לתובנות המאירות את הממדים המגדריים של מלחמה, לחימה ויישוב סכסוכים, העיסוק במקרה הבוחן של רשת השלום של נשות נהר המאנו הוא בעצמו אקט פוליטי של ייצור ידע, המנכיח את משמעות העשייה הנשית בקידום תהליכי פיוס ומהווה השראה להשתתפות נשים בתהליכי פיוס.

מאמרה של שרי אהרוני **שייכות כבעיה פמיניסטית, או: האם להתאבד לנוכח הפשיזם?** ממשיך ומעמיק את ייצור הידע המנכיח עשייה נשית במהלך קונפליקטים ובניסיון ליישבם. דרך קריאה מחודשת במסה **שלוש גיניאות** של וירג'יניה וולף (1938), התייחסויות למחזה **אנטיגונה** ותיאורים של פעילות שלום ישראליות, אהרוני עוקבת - היסטורית, גלובלית ותיאורטית - אחרי שינויים בהגדרת השייכות כבעיה פמיניסטית. בשלוש התקופות האמורות היא מציגה את הבחירה הפמיניסטית לפעול כדי לא להשתייך, כדי לצאת מן הכלל ולסרב להיכלל בקולקטיב המתכוון לקראת מלחמה, בחירה המבטאת מצב קיומי מתמשך ועמוק של מצוקה, בדידות וכישלון אל מול כוח פטריארכלי שנחווה כאלים וכבלתי ניתן לשינוי. ניכר כי מצב קיומי זה אינו שייך רק לעבר הקולקטיבי

של נשים כקורבנות של מוסדות פוליטיים שנוצרו על ידי גברים, אלא רלוונטי גם למציאות הפוליטית הנוכחית שנוטה להתמקד בהישגים פרגמטיים רבים, כמו העלייה הניכרת בייצוג הפוליטי של נשים, ההתרחבות של תנועות וארגונים פמיניסטיים וההכרה הגוברת והולכת בזכויותיהן ובצורכיהן של נשים ונערות. מכאן טוענת אהרוני כי הדגשת ההצלחות הפוליטיות של הפמיניזם הפרגמטי בזירה הבינלאומית והמדינתית מעמעמת את קיומו של הכישלון כמרכיב מהותי בתודעה הקולקטיבית וההיסטורית של נשים פמיניסטיות.

החלק המסכם של המאמר מבקש להתבונן על הרלוונטיות של אתיקת הסרבנות לפוליטיקה בת זמננו דרך האפשרות של השתייכות אלטרנטיבית בתוך תנועה רעועה המנסה לקיים צורות שונות של שייכות (belonging), שאותן מזהה נירה יובל-דייויס כהשתייכות רב-זהותית וטרנס-לאומית המבוססת על ערכים של דאגה וחמלה. רעיון ה"בית הרעוע", המבוסס על כתיבתה של שרה אחמד, מוצג בסיכום כאפשרות לגשר בין הפמיניזם הפרגמטי להיסטוריות הכואבות של כישלון פמיניסטי. על פי קריאה זו, ההישארות בחיים כשלעצמה וההתעקשות על יצירת מרחבי פעולה פמיניסטיים, שבריריים ככל שיהיו, הן התנגדות מתמדת המשולה לפעולת לחימה (self-care as warfare).

המושג שייכות (והיעדרה) מאפשר לאהרוני להנכיח את הבסיס הפטריארכלי ביסודן של מדינות ומלחמות. בהינתן בסיס זה, בחירתן של נשים שלא להשתתף בכל פעילות הקשורה במלחמה אינה בחירה פסיבית אלא אקט של התנגדות לתפיסתן כחלק ממוסדות אלו, התנגדות המערערת על תפיסות חברתיות בדבר מהותו של הלאום (ומשמעותה של המלחמה). יתר על כן, יצירת מרחבי פעולה פמיניסטיים ולעיתים קרובות טרנס-לאומיים, וקידום פרקטיקה של דאגה וחמלה גם כשאינן קשורות ישירות להתנגדות לסכסוך, מערערים באופן פעיל על הנחות הבסיס של מבנים פטריארכליים.

מאמרן של חנה ספרן ודליה זק"ש "לא יכולנו לעשות אחרת, היינו מחויבות למאבק בכיבוש ולפמיניזם": תנועות מחאה ושלום של נשים בישראל ממשיך ומעמיק תובנות בנושא הממד הפוליטי של ייצור ידע, תחושת אי/שייכות לפרויקטים לאומיים וחתימה מתמשכת ליצירת שיתופי פעולה ומרחבי פעולה חלופיים. המאמר מתאר את פעילות תנועות הנשים לשלום ונגד הכיבוש בישראל באמצעות הצגה של מסמכים ועדויות, בניסיון לסכם יותר משלושים שנות פעילות לשלום של הכותבות. הטקסט פורש מאבק משולב רב-ממדי נגד דיכוי נשים ואחרים ממגוון מיקומים חברתיים ולאומיים, ומתייחס גם לדילמות שליוו את פעילותן: האם לדרוש את זכותן להישמע כאימהות או כאזרחיות? האם לשותף גברים בפעילות? כיצד לשלב בין מאבקים שונים ומצטלבים? ואיך אפשר

להכיל ולהחיל שאלות של זהות וייצוג שהפכו חלק מהשיח הפמיניסטי בשנות התשעים?

כיוון שמלחמה מצטיירת כמוסד המדכא קבוצות מוחלשות ומפלג ביניהן, מסתמן כי הדרך ליישב סכסוכים עוברת דרך התאגדות בין מדוכאים. התאגדויות מסוג זה, גם כאשר הן שבריריות וארעיות, נוסח ה"בית הרעוע" שמציעה לנו שרי אהרוני בהמשך לעבודתה של שרה אחמד, עדיין מצליחות לאתגר את הסדר החברתי הקיים. כלומר, לפי ספרן וזק"ש, גם אם לא השיגו את התוצאות שלהן קיוו, הדרך שבה הלכו אלפי נשים במאבק נגד הכיבוש והעובדה שהעלו והציגו במרחב הציבורי את הקשר בין הדיכויים השונים ואת החשיבות והתרומה של קולות הנשים בנושאים של ביטחון, מלחמה ושלום היו חשובות ובעלות משמעות.

בבסיס המאמר עומדת תובנה חשובה נוספת: קיים פער בין השתתפות נשים בפעילות נגד כיבוש לבין ייצוגה - הן בתקשורת בזמן אמת והן ברקורד ההיסטורי. האזכורים לעשייה זו, כפי שראינו גם במאמרה של אהרוני, הם תוצר כתיבתן של האקטיביסטיות עצמן. למעשה, איסוף הידע ושזירתו למאמר המנכיח את עשייתן הוא כשלעצמו אקט של התנגדות: התנגדות להשכחה, להדרה מהזיכרון הקולקטיבי.

במובן הזה מאמרן של ספרן וזק"ש מעגן את הטענה שבבסיס הגיליון: ארכוב ההיסטוריה האנושית ודברי ימי המלחמות אמנם אינו כולל חוויות מלחמה מנקודות מבטן של נשים בכלל או של נשים מקבוצות אוכלוסייה מגוונות, אולם נשים, נערות וילדות יודעות מלחמה ולחימה. הידע שלהן, הנסמך על הדרך שבה הן חוות ושורדות את מציאות היום-יום בימי אי/מלחמה, שונה מהידע של מי שמנהלים, מנצחים ומתעדים מלחמות, ומאתגר אותו ואת ההסדרים החברתיים העומדים בבסיסו. המאבק על ארכוב הפועלות הנשית בדברי ימי המלחמות, שניכר במאמריהן של עמרם, אהרוני וספרן וזק"ש, עשוי להתפרש כניסיון להשתייך או לפחות לקבל מקום מרכזי יותר בסדר החברתי, אך הוא למעשה דרישה ליצירת נרטיב חדש ומכליל.

האנתרופולוגית דיאן גלסון, החוקרת את סיומי הקונפליקט האלים בגואטמלה, עושה שימוש כפול במילה end (סוף, מטרה) כדי להסביר שאי-אפשר לסיים סכסוך אלים בלי להביא בחשבון את המטרות שעבורן יחידים וקבוצות התנדבו ואולצו להקריב את חייהם (Nelson, 2013: 268–287). כפי שמראים המאמרים בגיליון זה, נשים יודעות סכסוכים מזוינים כמאבקי שליטה בין אליטות גבריות, המתבססים על מבנים חברתיים המדכאים ומפלגים קבוצות

אוכלוסייה שונות, ומשעתקים מבנים אלה. הן יודעות פרקטיקות של בריתות זמניות, הבניית שייכות חברתית והדרה כמו גם אי/הנגשת משאבים כמרכזיות למאבקי כוח אלו. בהמשך להבנה זו של מטרות הסכסוכים, דרכי הלחימה שהן מעצבות כוללות מאבק על ייצור ידע מכליל, כינון אזרחות משמעותית תוך יישום פרקטיקות של דאגה ושותפות בקהילה, מאבק למיצוי יכולות ופוטנציאל אנושי, ויצירת שותפויות בין קבוצות שלכאורה יש להן אינטרסים מנוגדים. מה שעשוי להיתפס כפרקטיקות שאינן רלוונטיות או לחלופין לא פטריוטיות, מסמן למעשה שהדרכים שבהן נשים יודעות מלחמה עשויות לערער את מוסד המלחמה כפי שאנחנו יודעות אותו באופן המהותי והבסיסי ביותר.

## רשימת מקורות

אלמונית, 2006. *אישה בברלין: רשימות יומן מ-20 באפריל עד 22 ביוני 1945*, תל אביב: עם עובד.  
חסן, מנאר, 1999. "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריוארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נה וסילביה פוגל ביז'אוי, **מין, מיגדר, פוליטיקה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 267-305.

Amony, Evelyn, 2015. *I Am Evelyn Amony: Reclaiming My Life from the Lord's Resistance Army*, Madison: University of Wisconsin Press.

Arming All Sided (n.d.). "All Aboard the Peace Train – Women's International League for Peace & Freedom 1915–1919", [https://armingallsides.org.uk/case\\_studies/all-aboard-the-peace-train/#1919](https://armingallsides.org.uk/case_studies/all-aboard-the-peace-train/#1919).

Brownmiller, Susan, 1975. *Against Our Will: Men, Women and Rape*, New York: Ballantine Books.

Menchú Tum, Rigoberta, 1984. *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*, introduction by Elisabeth Burgos-Debray, trans. Ann Wright, New York: Verso.

---, 1983. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, edited by Elisabeth Burgos. Barcelona: Argos Vergara.

Murad, Nadia, 2017. *The Last Girl: My Story of Captivity, and My Fight Against the Islamic State*, New York: Tim Duggan Books.

Nelson, Diane M., 2013. "100 Percent Omnilife: Health, Economy and the End/s of War", in Carlota McAllister and Diane M. Nelson (eds.), *War by Other Means: Aftermath in Post-Genocide Guatemala*, Durham and London: Duke University Press, pp. 285–306.

Nitsán, Tal, 2012. "The Body That Writes: Reflections on the Process of Writing about Wartime Rape Avoidance in the Israeli-Palestinian Conflict", in Raphaëlle Branche and Fabrice Virgili (eds.), *Rape in Wartime*, London: Macmillan, pp. 153–168.

Theidon, Kimberly, 2007. "Gender in Transition: Common Sense, Women, and War", *Journal of Human Rights* 6(4): 453–478.

Von Suttner, Bertha, 1889. *Die Waffen Nieder!* [Lay Down Your Arms!], Dresden: Edgar Pierson.

## טשטוש הקו הירוק בחקר נשים פלסטיניות בישראל: ייצור ידע מוסרי וצדק מחקרי

### תקציר

מאמר זה מציע לבחון את המושג "אי-צדק מחקרי" מתוך מבט גנאלוגי של המחקר על אודות נשים פלסטיניות בתוך הקו הירוק ומחוצה לו. שתי טענות תיאורטיות ומתודולוגיות עולות במאמר זה: ראשית, המאמר מציע לכל החוקרות נשים פלסטיניות לטשטש באופן תיאורטי את הקו הירוק בין שתי האוכלוסיות הפלסטיניות משני צידי הגבול, שכן מדובר בשתי אוכלוסיות הסובלות ממערכת שליטה של מבנה קולוניאלי מתיישב המפעיל כלפי שתיהן את אותם מנגנוני שליטה, ריבונות וכוח. זאת לאור העובדה כי המחקר המגדרי המתבצע בתוך האקדמיה הישראלית על ידי חוקרות ישראליות עדיין לא פרץ את מחסום ה"ישראליות": חוקרות רבות עדיין תוחמות את חקר הנשים הפלסטיניות בפרדיגמת ה"ישראליות" כחלק משיח המסווג אותן באופן נפרד מהעם הפלסטיני ומנתחן מתוך מציאות "ישראלית" דמוקרטית, הבוחנת נשים פלסטיניות דרך פרדיגמת השוויון/אי-שוויון, ובכך מייצר אי-צדק מחקרי. שנית, מבחינה מתודולוגית המאמר מציע חיבור בין שתי פרדיגמות חשובות: פרדיגמת הקולוניאליזם ההתיישבותי ופרדיגמת ההצטלבות הרב-צירית (intersectionality) לחקר נשים פלסטיניות. שתיהן מעשירות את הניתוח, מפרקות אותו לגורמים מגוונים ומצטלבים אך גם מאפשרות לתפוס את הגורם המניע את האפליות המצטלבות.

על מנת לבחון את הטענות האלה המאמר מאורגן בשלושה צירים עיקריים: הראשון מתייחס לזהותה של המחברת כחוקרת פלסטינית הנאבקת על הקיום של זהותה ושל זהות סובייקטיות המחקר שלה; השני הוא גנאלוגיה של חקר הנשים פלסטיניות הבדויות בנגב; והשלישי הוא הסבר של החיבור הבלתי נמנע בין שתי הפרדיגמות: הצטלבות רב-צירית וקולוניאליזם



התיישבותי, כשתי פרדיגמות נחוצות להעשרת המחקר על נשים פלסטיניות ובעיקר לייצור ידע שהמחברת מכנה "ידע מוסרי".

## הקדמה

בעשור האחרון חל שינוי בתהליך ייצור הידע המחקרי על אודות נשים פלסטיניות בישראל, שעיקרו אימוץ פרספקטיבה ביקורתית המאתגרת את מבני הידע שנוצרו עד כה. השינוי נזקף לזכות גידול במספר החוקרות הפלסטיניות מתוך הקו הירוק ומחוצה לו, המציעות זווית התבוננות חדשה שאינה מנותקת מהקשר הרחב יותר של הכיבוש המתמשך של העם הפלסטיני, בדגם המכונה בספרות "קולוניאליזם התיישבותי" (settler colonialism).

טענתי במאמר זה היא כי המחקר המגדרי המתבצע בתוך האקדמיה הישראלית על ידי חוקרות ישראליות עדיין לא פרץ את מחסום ה"ישראליות" (כפי שאסביר בהמשך). חוקרות רבות עדיין תוחמות את חקר הנשים הפלסטיניות בפרדיגמת ה"ישראליות" כחלק משיח המסווג אותן באופן נפרד מהעם הפלסטיני, שפוצל בעקבות הנכבה של 1948 ושוב בעקבות הנכסה של 1967, וממשיך להיות מפוצל גם בשיח הפמיניסטי ה"ישראלי".

פיצול זה מייצר "אי-צדק מחקרי" - מונח שאני מציעה לפתח במאמר זה, ומכאן אני מציעה לכל החוקרות את הפלסטינים בכלל ואת הנשים הפלסטיניות בפרט לעמוד על יצירת "ידע מוסרי", שבא לעשות צדק מחקרי עבור אותן נשים שנחקרו עד כה מזווית ה"ישראליות". על מנת להמחיש את טיעוניי אפנה לשדה הפמיניסטי שאני חוקרת למעלה מעשור - החברה הפלסטינית בנגב. אתייחס למיקום החוקרת הפלסטינית ולאחריותה לייצור "ידע מוסרי" על החברה שהיא חוקרת ושממנה היא מגיעה, ולבסוף אציע חיבור בין שתי מסגרות תיאורטיות - פרדיגמת ההצטלבות הרב-צירית (intersectionality) ופרדיגמת הקולוניאליזם התיישבותי - כחיבור בלתי נמנע לשם עשיית צדק מחקרי וייצור "ידע מוסרי" במחקר המגדרי הפלסטיני.

על מנת להבין מהו אי-צדק מחקרי בהקשר של ייצור הידע המגדרי בחקר נשים פלסטיניות וההחלטה דרך איזו פריזמה לנתחו ולפרשו, אשתמש בהגדרה שמזמנת לנו מירנדה פריקר ל"אי-צדק אפיסטמי" (Fricker, 2007). אי-צדק אפיסטמי נוצר במרחב הפעילות האפיסטמית, כלומר בפעילות ייצור הידע. על מנת לייצר צדק אפיסטמי פריקר מציעה להצביע על המנגנונים

והמרכיבים שמייצרים אי-צדק בתהליך של ייצור הידע ופרשנותו, או לחשוף את "הפוליטיקה של הפרקטיקה האפיסטמית" המושפעת מיחסי הכוח המוסדיים הרחבים יותר. אחד המנגנונים המייצרים אי-צדק אפיסטמי הוא הפריזמה שדרכה אנו מפרשים את עולמן של קבוצות מוחלשות, שעלולה לייצר אי-צדק אפיסטמי לאותה קבוצה נחקרת.

לשם הבנת תהליך זה היא מציעה מונחים ספציפיים יותר: הראשון הוא testimonial injustice, כלומר אי-צדק שמתרחש כאשר דעה קדומה גורמת לשומע להמעיט באמינות הדובר בהקשר לעולמו. מאחר שייצור ידע אפיסטמי על קבוצה אחרת מעוגן ביחסי כוח בין השומע לדובר, אי-הצדק האפיסטמי נוצר בתוך דינמיקה של יחסי כוח במהלך האינטראקציה האפיסטמית. המונח השני שהיא מציעה הוא hermeneutical injustice - אי צדק הרמנויטי/פרשני, אשר מתרחש בשלב מוקדם יותר, כאשר נוצר פער במקורות הפרשנות הקולקטיביים אשר מציבים קבוצה מסוימת בעמדת נחיתות אפיסטמית בעת פירוש עולמה או ייצור הידע על אודותיה. אי-הצדק האפיסטמי נובע במקרה זה מפער בכלים הפרשניים שדרכם אנו מפרשים את עולמן של קבוצות מוחלשות. פער זה אינו מקרי, טוענת המחברת, אלא נוצר מכך שחברי הקבוצה המוחלשת הם באופן הרמנויטי/פרשני מודרים ושוליים (marginalized) - כלומר הם אינם שותפים שווים בפעולות של ייצור הידע על אודותם. כך גם במקרה של נשים פלסטיניות: הפרשנות לחייהן מעוגנת ביחסי כוח לא שווים אשר מטים את הפרשנות לפריזמה מסוימת, כפי שאני טוענת כאן, והיא פריזמת ה"ישראליות" (כפי שאסביר בהמשך). משמעותה של שוליות/הדרה הרמנויטית זו היא שצורות ההבנה הקולקטיביות שלנו (של הקבוצה ההגמונית) מתייגות באופן מבני את החוויה של חברה שולית שהידע הנוצר על אודותיה אינו הולם את מציאות חייה.

אי-הצדק האפיסטמי אינו מנותק מהעולם הסובב אותנו כחוקרים. כיצרני ידע וכפרשני ידע, אנו מושפעים מהמשמעויות שאנו חולקים ומהציפיות אשר חלקן ממוסדות במנגנונים החברתיים, הפוליטיים, הכלכליים והדתיים של עולמנו - מה שאדוארד סעייד מכנה "הארכיון התרבותי על אודות האחר"; במקרה זה על אודות נשים פלסטיניות. את אופני ייצור הידע המוטה אסביר דרך הגנאלוגיה של המחקר המגדרי בנגב.

לפיכך, מאמר קצר זה יחולק לשלושה חלקים:

1. זהותי כחוקרת פלסטינית הנאבקת על הקיום של זהותה ושל זהות סובייקטיות (subjects) המחקר שלה.
2. גנאלוגיה של חקר הפלסטיניות הבדוויות בנגב - אוכלוסיית המחקר שאני בוחנת זה כעשור - יחד עם הטרנספורמציה בשיח על המחקר המגדרי של החברה הפלסטינית משנות השישים ועד ימינו.
3. הסבר של החיבור הבלתי נמנע בין שתי פרדיגמות: הצטלבות רב-צירית וקולוניאליזם התיישבותי, כשתי פרדיגמות נחוצות להעשרת המחקר על נשים פלסטיניות ובעיקר לייצור ידע שאני מכנה "ידע מוסרי" - מושג נוסף שאני מבקשת להציע כאן.

## א. הסוגיה הראשונה: זהותי כחוקרת

בבואי לחקור נשים פלסטיניות בנגב לא אוכל להתעלם מזהותי שלי כאישה, חוקרת פלסטינית, המגיעה מחברה שהייתה מודרת הן מהשיח הביקורתי הציבורי והן מהשיח האקדמי במשך שנים רבות. נקודת המוצא לחשיבה על מושג הזהות טמונה בזהותי הלאומית ובזהותי האזרחית, אשר שתיהן מרכיבים בעלי חשיבות רבה בתהליך שעברתי כחוקרת באקדמיה הישראלית ובחקר של נשים פלסטיניות. כאן אני שואלת את עצמי: מהו תפקידי כחוקרת פלסטינית באקדמיה הישראלית? איזה ידע אני רוצה לייצר? אני טוענת כי מיקומי כחוקרת ילידית פלסטינית בעלת זהויות לאומיות, אזרחיות ומגדריות על טווח מיקומי השוליים ועל טווח מיקומי הפריבילגיה אינו משחרר אותי מחובתי המוסרית לייצר ידע למען צדק מגדרי ומחקרי. לאחר עשור של פעילות מחקרית ואקטיביסטית בחברה שבה אני פועלת, אני רואה עצמי כבעלת שליחות בייצור ידע "מוסרי" - הבא למעשה לייצר צדק מחקרי עבור האוכלוסייה שאני חוקרת. ייצור ידע מוסרי מחייב אותי לפתח רגישות לעוולות הכיבוש ולהשפעותיו על החברה שלי, ובו בזמן להתייחס לקולות ולנושאים שהושתקו. זוהי חלק משליחותי כפעילה וכחוקרת - לשלב את האג'נדה הפמיניסטית והמוסרית במחקריי. לפיכך כחוקרת אני חובשת תמיד הן את הכובע הילידי והן את זה הפמיניסטי, המתאגר את השיח הקולוניאלי-אוריינטלי. כתיבתי נובעת אפוא מזהויות הילידית ומהזווית הפמיניסטית.

כשהתחלתי את דרכי כחוקרת צעירה מאוד, בסוף שנות התשעים של המאה הקודמת, המחקר על אודות פלסטינים בנגב בכלל ועל נשים פלסטיניות בדויות בפרט היה בחיתוליו, והתנהל בעיקר בקטגוריות אוריינטליסטיות ובמסגרת הפרדיגמה התרבותית-מודרניסטית, כחלק מיחסי הכוח הגלומים בייצור הידע המערבי על הילידי, שהפך את הילידי ל"אחר". המחקר הילידי, כפי שמראות חוקרות ילידיות (Smith, 1999), רואה לנגד עיניו משימה מחקרית, אך גם מעמיד סדר יום מוסרי שמטרתו לפרק את יחסי הכוח הבינאריים בין מערב למזרח אשר במשך עשרות שנים הבנו סובייקטים ילידיים המוכפפים לסדר ההגמוני הקולוניאלי. משימתם העיקרית של חוקרים ילידים היא אפוא לבצע דה-קולוניזציה להיסטוריה של הילידיים, היינו לשכתב אותה בעיניים ילידיות, לנתח במסגרות שאינן בינאריות ובעיקר לפרק את הקטגוריה המהותנית שהובנתה דרך מסמנים תרבותיים, דתיים, מיניים וקולקטיביים חסרי מורכבות וגיוון. זהותי הפמיניסטית מבקשת לפרק את הייצוג שנכפה על נשים מוסלמיות/פלסטיניות/בדויות ולתת במה לפמיניזמים שלהן ולאופני התמודדותן.

על מנת לייצר ידע מוסרי, לצד פירוק זהויות מהותניות כפמיניסטיות, לא נוכל להתעלם במחקרנו ממציאיות הכיבוש ומהדומיננטיות שלו בכל תחומי החיים בקרב הפלסטינים המתגוררים בתוך הקו הירוק ומעבר לו; שכן התעלמות מהכיבוש כמוה כניתוק מהמציאות. לדברי ברוך קימרלינג (מצוטט אצל שפיר, 2013: 163): "הסוציולוגיה אינה נעצרת בקו הירוק", ומערכת השליטה הישראלית קשורה במסגרת מוסדית אחידה הכוללת הן את הפלסטינים ואת הישראלים אחרי 1967. קימרלינג (Kimmerling, 1989) מנתח את "מערכת השליטה הישראלית" באמצעות שני מושגים: שדה הכוח (מערכת השליטה המופעלת על השטחים הכבושים) לעומת שדה הסמכות (מדינת ישראל). מערכת שליטה היא ישות טריטוריאלית המכילה תת-קולקטיבים המתחזקים על ידי כוחות צבאיים ומשטרתיים ועל ידי הרחבות אזוריות, והיא מתעצבת כאשר שדה הכוח גדול יותר משדה הסמכות. על מנת לשמר את מערכת השליטה משני צידי הקו הירוק נוצר גבול שיצר מערכות פנימיות (הפלסטינים בישראל) וחיצוניות (הפלסטינים בגדה) כסוג של קבלת כלל (rule making). בראשיתה ניתחה הסוציולוגיה הישראלית את המציאות הישראלית מהפריזמה של "הבועה היהודית", תוך התייחסות למתיישבים היהודים ללא קשר לערבים בגבולות ישראל או במערכת השליטה שלה. המושג "מערכת שליטה ישראלית" לא התקבל לתוך שדה הסוציולוגיה הישראלית,

שסירבה לכלול את תושבי השטחים כחלק מהחברה הישראלית, כמערכת מאוחדת הכוללת את התושבים משני צידי הקו הירוק.

מערכת השליטה הישראלית פועלת לצמצום התרחבותם של המוסדות הפוליטיים והלאומיים של הפלסטינים משני צידי הקו הירוק: בשטחים הכבושים דרך שליטה צבאית ישירה, ובישראל דרך שליטה לא ישירה באמצעות אפליה ומנגנונים בירוקרטיים, משטרתיים ומנהליים. מערכת השליטה הישראלית מעוניינת לשמר את ריבונותה ועליונותה ולכן מסכלת כל ניסיון לגבש מוסדות לאומיים פלסטיניים דרך שליטה בחיי הפלסטינים בשטחים הכבושים בכל תחומי חייהם - בתקשורת, בהשכלה הגבוהה ובתעסוקה, על מנת שלא יקיימו ריבונות פלסטינית שעלולה לערער על מערכת השליטה הישראלית. בישראל שליטה זו באה לידי ביטוי בהגבלת חופש הביטוי של הערבים, במעצר של מי שמעז להתבטא, בסגירת מוסדות תרבות כגון תיאטראות ערביים, בשליטה בתוכן התרבותי ובהגבלת חופש הביטוי באקדמיה, ובמתן פרשנות לכל ביקורת "שמאלנית" או פרו-פלסטינית כמעשה נגד המדינה.

קימרלינג טוען כי גבולות גיאוגרפיים אינם מקיימים בהכרח גבולות חברתיים. ואכן, האוכלוסייה היהודית בהתנחלויות מהווה המשך להתרחבות הספר היהודי-ישראלי, אשר מחזק את מערכת השליטה הישראלית על הפלסטינים היוצרת "מרכז ישראלי" לעומת "פריפריה פלסטינית". משום כך דרש קימרלינג ניתוח של הטריטוריה הן בתחומי הקו הירוק והן בשטחים שהתווספו אחרי 1967 כחלק מ"מערכת שליטה מאוחדת", המורכבת מבני אדם בעלי זכויות מובדלות אשר מצויים תחת שלושה סוגי שליטה: נוכחות, בעלות וריבונות. במקרה של מערכת השליטה הישראלית השליטה בקרקע קיבלה משמעות נוספת, והיא השליטה באנשים.

אמנם קו ירוק של גבול מבדיל בין פלסטינים בישראל לפלסטינים בשטחים, אך קו זה נועד להפריד בין שתי האוכלוסיות כחלק ממערכת שליטה רחבה יותר שנועדה לנתק את "הערבים" בישראל משייכותם וזהותם לעם הפלסטיני והאסלאמי. תיחום זה בא לידי ביטוי גם במחקר הסוציולוגי המגדרי, שבמרביתו נשים פלסטיניות עדיין מכונות "ערביות ישראליות" או "פלסטיניות ישראליות" - שיום ושיוך המדגישים את נבדלותן והיפרדותן מהעם הפלסטיני, כלומר את הימצאותן במסגרת ה"ישראליות". ניתוח חוויותיהן של נשים פלסטיניות, בין בתחום התעסוקה, החינוך או הבריאות, מתייחס ליחסים בין הערבים למוסדות המדינה תוך תנועה בין שני גורמים: תרבות דכאנית ומוסדות מפלים. מרבית השיח ממוסגר בפרדיגמת השוויון/אי-שוויון, הבוחנת את

הפלסטינים כמיעוט אתני הסובל מאי-שוויון בדומה למיעוטים אתניים אחרים בישראל, ולא כמיעוט לאומי או ילידי שהמאבק שלו מול מוסדות המדינה אינו נובע מגזענות של לובן אלא מקיום ומבעלות על מרחב. פרדיגמה זו עדיין לא הדגישה את הלוגיקה הקולוניאלית של הכיבוש כמערכת של שליטה והזרה המכוונת כלפי "האויב מבפנים".

לפיכך, אני מציעה לבחון נשים פלסטיניות לא רק במסגרת אזרחותן בתוך מדינת ישראל בהשוואה למיעוטים אתניים אחרים, כלומר דרך פרדיגמת האי-שוויון, אלא במסגרת היחסים בין מיעוט ילידי למבנה הקולוניאליזם ההתיישבותי. מסגרת ניתוח זו המוצעת בספרות מציבה את הקולוניאליזם ההתיישבותי כמבנה המייצר נחיתויות מובנות - גזעיות, מגדריות, מעמדיות ואחרות (Veracini, 2010; Glenn, 2015). לפי פרדיגמה זו, מטרת המיישב היא לכוון ריבונות וזכויות קניין על האדמה והטריטוריה של היליד באמצעות "לוגיקת העלמת היליד" (Wolfe, 2006; The logic of "eliminating" the native). מטרה זו מושגת באמצעות מנגנוני הביו-פוליטיקה של משטור וניהול האוכלוסייה הילידית, הן כפרטים והן כקולקטיב, אשר כוללים פרקטיקות של הזרה, ענישה, נרמול, מיון, עקירה והשמדה תרבותית ופיזית (Lemke, 2011: 5). המדינה הקולוניאלית-מיישבת נעזרת בשיטות גלויות וסמויות של אלימות (כלכלית, משטרתית, צבאית, מדינית ועוד) כלפי הקבוצה הילידית במסווה של אידיאולוגיות ליברליות של מודרניזציה, וכן נעזרת במשטור צבאי, בפרקטיקות של היטמעות תרבותית (cultural assimilation) ובהפרדה מרחבית על מנת לקבוע ריבונות מיישבת במרחב, בהיסטוריה ובזיכרון.

נשים בהקשר זה הן אמצעי נוח ויעיל שבעזרתו המיישב יכול לייצר דימוי ילידי "פראי" (savage) הזקוק להתערבותו של הכובש. משום כך גופן של נשים ילידיות מנוצל על מנת למשמע את הקבוצה הילידית. אן סטולר (Stoler, 1997) מונה כמה דרכים למימוש מטרה זו, למשל אי-התערבות הכובש במקרי אלימות כלפי נשים על מנת למשטר את הנשים הילידיות תחת הפיקוח הפטריארכלי. התפיסה הקולוניאלית גורסת שגוף האישה הילידית מזוהם ולכן בר חילול (Smith, 2003: 73). לדברי סטולר: "גוף 'טמא' נתפס כאיום ביטחוני, כלכלי וחברתי, כאויב ביולוגי פנימי" (Stoler, 1997: 59). בהקשר הפלסטיני, משטור הגוף הנשי הוא חלק ממשטור הגוף הקולקטיבי של האוכלוסייה הפלסטינית. זוהי תפיסה של הטכנולוגיה של הביטחון שלפיה האוכלוסייה הפלסטינית היא מקור לסכנה ולאיום ביטחוני שיש לעקור.

אולם האם האקדמיה הישראלית מאפשרת לנו מרחב ביטוי? או שמא עלינו להתנצל ולספק את המונחים המתאימים לז'רגון הפוליטיקלי קורקט?

גרשון שפיר שואל מדוע לא התעמקה יותר הסוציולוגיה הישראלית בחקר הקשר ההדדי בין החיים משני עברי הקו הירוק לאחר 1967. לדבריו:

*"הואיל וכל נושא פוליטי הוא שנוי במחלוקת וכל נושא שנוי במחלוקת הוא פוליטי, איזו מין סוציולוגיה נקבל אם נתעלם בכוונה תחילה ממושגים ומסוגיות שנויים במחלוקת? הדוגלים בניטרליות מושגית תורמים בסופו של דבר להנצחתה של בורות שסופה להגן על אירועים היסטוריים ותהליכים חברתיים שהממשל והחברה שבה הם חיים שותפים להם" (שפיר, 2013: 173).*

סמי סמוחה מעלה שאלה זו לגבי תפקיד הסוציולוג באקדמיה הישראלית, ומציע לסוציולוגים בישראל לאמץ את אסכולת הסוציולוגיה הציבורית ולא רק הפרופסיונלית "החותרת לפרוץ את חומות האקדמיה, להיות רלוונטית [...] ולהרחיב את תפקיד הסוציולוגיה בחיי הציבור והמדינה" (סמוחה, 2008: 260). יהודה שנהב לוקח זאת צעד נוסף קדימה ומבקש להגדיר את החוקר כאינטלקטואל, לא רק כפוזיציה אלא כמעשה: "החוקר] הוא אדם בעל סטטוס בשדה אחד (מדעי, אקדמי, ספרות, שירה, משפט) אך מתייצב ומביע עמדתו בשדה אחר - הפוליטי או המוסרי". לדידו "אינטלקטואל אמיתי הוא טיפוס של משוטט מאבחן ומתריס" (שנהב, 2008: 269). כלומר מרכיב זהותו של החוקר הוא חלק משמעותי בהתפתחות השיח, וראוי שנשאל עצמנו אילו זהויות מתוכנו צפות ועולות במפגש עם הידע שאנו מייצרים.

אולם לצערנו לא תמיד הממסד האקדמי מאפשר הבעת דעות מוסריות וחקר שאלות מוסריות, שמא יתפרש הידע כמגמתי. מסעות ההפחדה וההשתקה המופעלים לעיתים כמכבש לחצים על חוקרים, כדברי שנהב, עלולים להביא חוקרים רבים לצנזורה עצמית (שם). שנהב אף מוסיף וטוען כי שאלות פוליטיות ומוסריות היו מאז ומתמיד "סדין אדום" בעבור העשייה המדעית והאינטלקטואלית, ולכן הוא מבקש להגן על המוסר מפני הניטרליות של הסוציולוגיה: "הניטרליות או האובייקטיביות המדעית מותירה את האינטלקטואלים מחוץ למעגל הדיון בשאלות החשובות של התקופה. האובייקטיביות הנקנית במחיר של הפרדה מוחלטת בין הרשויות הופכת, בניסוחו של תיאודור אדורנו, למיטת סדום של ההכרה" (שם).

## **ב. הסוגיה השנייה: גנאלוגיה של המחקר הפלסטיני המגדרי בנגב - גנאלוגיה של זהויות**

על מנת להבין את התהליך המחקרי שהתרחש אצלי, כחוקרת פלסטינית ראשונה בחברתה שקיבלה תואר דוקטור בתקופה שבה נשים היו מיעוט באקדמיה, יש להבין את הגנאלוגיה המחקרית בהתפתחות שיח הזהויות המגדריות בחקר נשים פלסטיניות בנגב. לשם כך אציג שלושה שלבים בהתפתחות המחקר המגדרי של נשים בדוויות בנגב החל משנות השישים ועד ימינו. שיחי זהויות מגדריות אלו אינם מנותקים מהמצב הפוליטי-קולוניאלי-התיישבותי (השדה הפוליטי), אשר הזין את השיח (השדה) המחקרי ועיצב אותו בכיוונים שונים:

### **1. שיח המודרניזציה**

הדיכוטומי שהתפתח בשנות השישים והשבעים ייצר זהויות מהותניות, בינאריות ומקובעות של "האישה הבדווית". שיח זה נשען על המסגרת התרבותית שהדגישה את המעבר ליישובי הקבע כתהליך מודרניזציה שבו "סירבו הבדווים להשתלב" או לשלב את נשותיהם (אבו עג'אג' ובן דוד, 1988; הוז וקינן, 1997; כהן, 1999; בן דוד, 2000; Kressel, 1992). כך נוצר שיח של זהות נשית אחידה/הומוגנית, זהות מסורתית המסרבת להשתנות או להתפתח בשל תרבותה המדכאת. שיח זה נשען על ציר שאני מכנה "ציר מפצל" - כזה שמתמקד ב"ייחודיות" התרבות הבדווית וב"ייחודיות" של האישה הבדווית, ובכך מפצל את הבדווים מיתר האוכלוסייה הפלסטינית והמוסלמית בישראל. זהו שיח אשר מעקר את הבדווים, ובעיקר את הנשים, מזהותם הלאומית (כפלסטינים), הדתית (כמוסלמים) והילידית (כבעלי המקום/האדמות), ומקבע את הנשים בדמות פסיבית וחסרת סוכנות (agency) וכזו החסרה מולדת או היסטוריה. שיח זה במאפייניו האוריינטליסטיים בדרך כלל מאשים את התרבות והמסורת הבדווית באי-התקדמותה, בנחשלותה ובנחשלות הנשים, ובמסגרתו גופן של נשים הופך לאמצעי להצדקת תהליכי הכפייה הישראלים. אופיו הקולוניאלי של שיח זה עטוף בשיח מודרני על נאורות וקדמה ליברלית מערבית שנועד להצדיק את כפייתה של המדינה. לדוגמה: האשמת המסורת בחוסר "השתלבות" בחינוך ותעסוקה.

הדיון בשיח המודרניזציה בהקשר הפמיניסטי בישראל אינו מנותק מיחסי הכוח המעוגנים בכתיבה של המערב הקולוניאלי על נשים לא מערביות. אחת ההצדקות בבסיס ההתערבות הקולוניאלית או הכיבוש הקולוניאלי הייתה שיח המודרניזציה. שיח זה רותם משאבים תרבותיים שונים כדי שיהיו שומרי



הסף הסמליים ההכרחיים להמשך הבניית זהויות קולקטיביות המאפשרות ניהול של גבולות, שייכות והדרה: הסדרים אלו משמשים את הקולוניאליסט וההגמון ביצירת דיכוטומיה בין תרבות "נחשלת" לתרבות "מודרנית", קרי מערבית או הגמונית או קולוניאלית. נירה יובל דיוויס טוענת כך בהקשר זה:

*"במבט קולוניאלי מקומן של נשים היה מרכזי בהגדרת תרבויות ילידות. לכן במקום זה נולדו ההצהרות הסמליות בדבר שינוי תרבותי. הצהרות אלו היו מנגנון חשוב לציין [...] בהתקדמותם של פרויקטים אתניים ולאומיים של מודרניזציה. [...] פרקטיקות מסורתיות, שנתפסות כשומרות הסף של המהות התרבותית הלאומית, הן תמונת ראי של המבט הקולוניאלי, המתמקד בהן כדי להבנות אחרות" (Yuval-Davis, 1997: 127).*

המשחק הקולוניאלי ב"פוליטיקת הזהויות" ממשיך אפוא בייצור ההבדלים התרבותיים שמטרתם לשמר את הקבוצות האתניות בעמדת נחיתות מעמדית ומגדרית. יחסי כוח אלו ניכרים באופן ייצוגי ה"נחות" של נשים מוסלמיות (Abu-Lughod, 2013) או ילידיות בכתיבה המערבית/קולוניאלית (Talpade-Mohanty, 1988) ככנועות וכחסרות סוכנות, ובעיקר כקורבנות של תרבות ילידית/מוסלמית פטריארכלית. הייצוג הנשי ה"נחות" הופך כלי להצדקת התערבות קולוניאלית, כפי שבא לידי ביטוי במסע הכיבוש האמריקני באפגניסטן, שחלק מהצדקותיו היו שחרור הנשים המוסלמיות מהטאליבן באמצעות הסרת הרעלה. הרעלה נתפסת על ידי הקולוניאליסט כמסמן תרבותי של נשים מוסלמיות מדוכאות הזקוקות להתערבותו, כדי שיהפוך את הכיבוש או את תהליכי המודרניזציה הכפויים ללגיטימיים וראויים בתהליך "הצלת הנשים החומות מהגברים החומים" (Spivak, 1988: 271).

## **2. שיח השוליות והסוכנות**

באמצע-סוף שנות התשעים של המאה הקודמת, עם עלייתן לזירה האקדמית הישראלית והבינלאומית של חוקרות - מעטות אמנם - נשים, הן פלסטיות והן לא פלסטיות, ולנוכח צמיחתם של ארגוני הנשים הפלסטיות בנגב, נוצר שיח השוליות והסוכנות: שיח זה מנכיח בפעם הראשונה בשיח האקדמי את האישה הבדויה ואת הסוגיות המגדריות והפוליטיות שעמן היא מתמודדת, ומעלה לקדמת הבמה סוגיות שהיו מושתקות בשיח האקדמי והציבורי על אודותיה. שיח זה בחן וממשיך לבחון את ייצורן של הזהויות המגדריות השוליות בשל מבני כוח מובחנים מרובים, פוליטיים ושבטיים, הפועלים בנגב (פסטה-שוברט, 2005; אבו רביעה-קווידר, 2008; אלאסד-

אלהוזייל, 2015), וכן את אסטרטגיות ההתמודדות ומקורות הכוח הייחודיים לנשים אלה (Abu-Rabia-Queder, 2008; Marteu, 2015). זהו שיח מחבר ובה בעת מבדיל: הוא מבדיל את שוליותן של נשים בדוויות מיהודיות וממזרחיות וממקם את שוליות הנשים כתוצר של מבני כוח ייחודיים הנכפים עליהן; ובו בזמן הוא מחבר את הזהויות הפמיניסטיות ואת הפמיניזמים של נשים בדוויות לשיח הערבי המזרח-תיכוני ולעולם האסלאמי מחוץ לגדרות ישראל והאקדמיה הישראלית. אפשר לומר כי שיח זה אופיין ברצון לתת קול לקבוצת נשים מושקתת זו ולהציג מגוון של זהויות.

### 3. שיח הכיבוש, הקולוניאליזם והנכבה

שיח זה התפתח בחמש השנים האחרונות לנוכח התחזקות האלימות הפוליטית כלפי הבדווים והפלסטינים בכלל, וכן לאור התחזקותה של ההתנגדות הלאומית הכלל-פלסטינית והחיבור לחוקרים פלסטינים מחוץ לגדרות השיח האקדמי ישראלי. זהו שיח מאחד אשר רואה את הנשים הבדוויות ומיקומן כחלק ממיקומן של נשים פלסטיניות וכחלק מהעם הפלסטיני, ולמעשה מחברן מחדש לזהויותיהן הלאומיות, הדתיות והילידיות. שיח זה מפרק את הבינאריות ואת הזהות המהותנית שהתקבעו בשיח האוריינטליסטי; זהו שיח נוקב וביקורתי אשר מצביע על הקולוניאליזם ההתיישבותי כמבנה נתון וכנקודת מוצא ואשר בוחן את תפקידו של מבנה זה בעיצוב הזהויות מהיבטים רחבים יותר - למשל ההיבט ההיסטורי וההיבט החוקי, כלומר ללא ניתוק הזהויות מההקשר המעצב אותן. כך למשל הופיעו לאחרונה מחקרים מעטים הבוחנים את הנכבה בקרבן של נשים בדוויות שחורות ולבנות (Abu-Rabia, 2008), ואת ההיסטוריה החוקית שעיצבה את פרקטיקות דיני האישות בחברה הבדווית (Abu-Rabia, 2011). אלה הם בעיקר מחקרים היסטוריים, אך דרושים מחקרים נוספים בתחום שירחיבו את היריעה מעבר לסוגיות "ישירות" של כיבוש כגון אלו העוסקות בחוק או באדמה (כגון Kedar, Amarah and Yiftachel, 2018).

בכל הנוגע לנשים פלסטיניות בנגב, גוף מחקרי זה עדיין מצומצם. על מנת להעשירו ולעשות עימו צדק מחקרי עלינו לייצר ידע מוסרי. לשם כך אני מציעה את החיבור בין ההצטלבות הרב-צירית לבין הקולוניאליזם ההתיישבותי (ככיבוש התיישבותי ולא זמני). כמו כן אסביר כיצד כל אחת מהפרדיגמות יכולה להזין ולהעשיר את המחקר המגדרי של נשים פלסטיניות בנגב. התמקדותי בנגב נובעת מכך שזהו השדה המחקרי שבו אני פועלת וחוקרת ומכך שהמחקר המגדרי בשדה זה נמצא עדיין בחיתוליו מזוויות חדשות אלו ובכלל.

## ג. הסוגיה השלישית: ייצור ידע מוסרי דרך השילוב בין פרדיגמות

כאמור, לא אוכל להתעלם מהכיבוש ההתיישבותי, שהוא גורם מרכזי בעיצוב החברה שבה אני חיה ושאותה אני חוקרת לאור הדומיננטיות והמרכזיות שלו בכל תחומי החיים, בין בגלוי או באופן מוסווה, כיאה למשטרי כיבוש בעטיפתה הדמוקרטית-ליברלית של מדינת הלאום. הגדרת המצב הנתון בישראל ככיבוש התיישבותי מציבה כמה הנחות תיאורטיות שבהן יש למסגר את המחקר המגדרי הפלסטיני:

### 1. פרדיגמת הקולוניאליזם ההתיישבותי

חוקרים לא מעטים מציבים את הקולוניאליזם ההתיישבותי כמסגרת מרכזית להבנת היחסים המורכבים בין המדינה למיעוט הפלסטיני (Yiftachel, 2009; Rouhana, 2015). רוחאנא וסבאג-ח'ורי מצביעים על המאבק בפרויקט הציוני כנקודת המוצא המתארת את יחסי הפלסטינים והמדינה (Rouhana and Sabbagh-Khoury, 2014). הם טוענים כי גורלם של הפלסטינים בישראל או מחוצה לה נקבע בלעדית על ידי מידת הצלחתה של התנועה הציונית במימוש "לוגיקת העלמת היליד" (Varacini, 2010) מהמרחב, מההיסטוריה, מהזיכרון ומהתרבות. השלב הראשון להנחת יסודות האזרחות הקולוניאלית הוא הפיכת הפלסטינים שנותרו בגבולות ישראל לאחר הנכבה לנתינים ילידיים והעלמתם מהמרחב באמצעות שלטון צבאי או שליטה ישירה. לוגיקה זו מתממשת בכל תחומי החיים, בין בצורה סמלית ובין בצורה ממשית, והיא המשך של מימוש מטרות הפרויקט הציוני-קולוניאלי. התהליך המקביל לדה-ילידיות (de-indigenization) שעוברים הפלסטינים הוא תהליך של רה-ילידיות (re-indigenization) של היהודים - כלומר ייחוד המרחב, ההיסטוריה והזיכרון כחלק מתהליך של קביעת בעלות, שייכות וריבונות יהודית כילידית ולא כהתיישבותית/כובשת. לוגיקה זו מופעלת למשל באמצעות ייחוד המרחב ועברות שמות היישובים הערביים, וכן באמצעות שיום הפלסטינים בישראל כ"ערביי ישראל", כ"בני מיעוטים" או כ"לא יהודים" במרשם האוכלוסין. מחיקה זו מתקיימת בכל מוסדות המדינה, כגון מערכת החינוך, התרבות ושוק העבודה. לדברי רוחאנא וסבאג-ח'ורי, מטרתה של מחיקת הילידים היא "ניתוק הקשר בין הפלסטינים לבין ההיסטוריה שלהם ואדמותיהם וסתימת הגולל על חלומות הפליטים לחזור למולדתם, ובעיקר הסתרת עקבותיו של פרויקט הטיהור האתני מעיני הציבור היהודי" (Rouhana and Sabbagh-Khoury, 2014: 174).

פרדיגמה זו מאפשרת לנו לתפוס את ממד השליטה בשתי האוכלוסיות הפלסטיניות משני צידי הקו הירוק באופן הוליסטי, ולא להתמקד באוכלוסייה אחת (בתוך ישראל) כמנותקת מהאוכלוסייה השנייה. לדברי שנהב, "מפעל הכיבוש מפעיל מנגנונים שאינם פונים רק החוצה אלא גם פנימה אל המרחב המדינתי, שגם אם אין בו אלימות צבאית, הרי שמופעלת בו אלימות אחרת: אדמיניסטרטיבית או משטרית" (שנהב, 2008: 267). לכן אם אני מתעלמת ממצב זה אני למעשה עלולה ללקות באי-צדק מוסרי ולהתייחס לפלסטינים אזרחי ישראל כאוכלוסייה המנותקת מהעם הפלסטיני, כאילו נוצרה כאן מציאות "ישראלית דמוקרטית". זוהי גישה המתעלמת ממפעל הכיבוש ומזרועותיו האלימות המופנות אל שתי האוכלוסיות, אשר ממשטרות אותן במנגנונים שונים, סמויים וגלויים:

*"באמצעי שליטה הכוונה אינה רק לכוחות ולמנגנונים המשתמשים בכפייה כדי לאסור, להדיר ולדכא אנשים, אלא למגוון מוסדות, פרקטיקות חברתיות, מנגנונים בירוקרטיים, אסטרטגיות משפטיות ומערכות תכנון פיזי של המרחב, הפועלים יחד על הפרט ועל האוכלוסייה כולה במטרה ליצור צורות שונות חדשות של התנהגות, מנהגים, טעמים שאיפות ותשוקות" (גורדון, 2008: 273).*

כלומר **שטטוש הקו הירוק במחקר הפמיניסטי** יאפשר הרחבת של יריעת הניתוח ושל תפיסת הזהות הפלסטינית מעבר לפרדיגמת השוויון/אי-שוויון המשווה את הפלסטינים למיעוטים אחרים בתוך ישראל. זאת מאחר, כפי שטוען רוחאנא (Rouhana, 2015), שדרישת הפלסטינים לשוויון בכל תחומי החיים ולהגדרתם כמיעוט לאומי במסגרת הגדרתה של ישראל כדמוקרטיה לא הניבה תוצאות. שכן פרדיגמת השוויון איימה ועודנה מאיימת על הרוב היהודי במדינה, שלא בחלה בשום אמצעי חוקי ופוליטי על מנת לשמר רוב זה ולממש את מטרות הפרויקט הציוני, תוך שימוש במדיניות של קולוניאליזם מיישב. מדיניות זו נועדה לוודא שהפלסטינים אזרחי המדינה יישארו נתונים (סובייקטים) קולוניאליים תחת שליטה וריבונות יהודית. אי לכך רוחאנא וסבאג-ח'ורי (Rouhana and Sbabagh-Khoury, 2014) מציעים לתאר את אזרחותם של הפלסטינים בישראל באמצעות המונח "אזרחות קולוניאלית-מיישבת" (settler colonial citizenship), כמסגרת אנליטית מרכזית להבנת מיקומם המוכפף של האזרחים הפלסטינים והאזרחיות הפלסטיניות בישראל, כהמשך למטרות הפרויקט הציוני משני עבריו של הקו הירוק. מנגד, אמל ג'מאל (Jamal, 2007) מציע את המושג "אזרחות חלולה" (hollow citizenship) לתיאור מצבו של המיעוט הפלסטיני בישראל, שאותו הוא מנתח במסגרת

הגדרתה של ישראל כמדינה לאומית ולא קולוניאלית מיישבת, כהגדרתם של רוחאנא וסבאג-ח'ורי. בעוד האחרונים מציעים שינוי ביסודות המבנה הקולוניאלי של המדינה, כגון החזרת הפליטים הפלסטינים והכרה בהם כקבוצה לאומית, ג'מאל טוען כי דרישה זו רק תזיק לפלסטינים מאחר שהיא עלולה לשמש נגדם ולהחריף את מדיניות הממשלה ואת חוסר האמון בהם. לכן הוא מציע דרישה לאזרחות שוויונית במסגרת מדינת הלאום ללא אתגור יסודותיה הלאומיים. אמנם שלושת החוקרים מתייחסים לריקון אזרחות הפלסטינים מתוכן משמעותי בזירות הציבוריות השזורות זו בזו, אך עושים זאת מנקודת זמן וממסגור תיאורטי שונים; ג'מאל מתייחס לישראל כמדינה לאומית ולא כובשת ואף טוען לעריצות אתנית דומיננטית של היהודים, אך הוא אינו משתמש במושג "קולוניאליזם התיישבותי" בעל האונטולוגיה האפיסטמית משלו. מקור הקולוניאליזם ההתיישבותי בישראל הוא בציונות המוגדרת כתנועה קולוניאלית, לפי רוחאנא וסבאג-ח'ורי, אך ג'מאל מגדיר אותה כפרויקט לאומי. הוא טוען כי אי-אפשר לראות בציונות את המקור הבלעדי למעמד הנחות של הפלסטינים בישראל - טענתם המרכזית של רוחאנא וסבאג-ח'ורי. ג'מאל מציג את אי-ההכרה התרבותית-לאומית בפלסטינים כמקור לאי-שוויון או ל"אזרחות חלולה", ואת ההקצאה הלא שוויונית של המשאבים בזירה הפוליטית, התרבותית והכלכלית, בעוד רוחאנא וסבאג-ח'ורי מציגים את העוול שעושה הציונות לפלסטינים מאז הנכבה (מלחמת 1948) כנקודת מוצא. ג'מאל מדבר על דרישה לאזרחות שוויונית במסגרת תזת השוויון, שאותה רוחאנא וסבאג-ח'ורי דוחים בטענה שהמאבק לשוויון של החברה הפלסטינית בישראל משנות השבעים ועד שנות התשעים כשל מאחר שאי-אפשר להשיג שוויון כל עוד המדינה מוגדרת כיהודית - כלומר כל עוד יסודותיה לא אותגרו.

## 2. פרדיגמת ההצטלבות הרב-צירית

לאחרונה חלה התפתחות במחקר הפמיניסטי באקדמיה הישראלית מזווית של תיאוריית ההצטלבות הרב-צירית. תיאוריה זו מקדמת את המחקר המגדרי והיא הכרחית גם בחקר נשים פלסטיניות. לדבריהם של וולבי, ארמסטרונג וסטריד (Walby, Armstrong and Strid, 2012), החשיבות התיאורטית של בחינת יחסי הכוח המצטלבים היא בכך שזהו ניתוח פורץ דרך: הוא מאפשר חשיפה של מבני כוח ייחודיים המעבים את ההצטלבות הכולאת נשים ומגדילים את שוליותן; הוא מאפשר מציאת דרכים לאיתור אי-שוויון מרובה ולהתמודדות יעילה עימו; ולבסוף הוא מאפשר חקיקה לפי מדיניות שתוביל לצמצום אי-השוויון. בחינת מערכי ההצטלבויות של צירי החיים אינה

מפרידה בין מערכות הדיכוי אלא טוענת לקיומן של מערכות שלובות של דיכוי, שהמפגש ביניהן מייצר תופעה חדשה כגון מבנה דיכוי חדש או קטגוריה חדשה (Crenshaw 1989; 1993).

אחת התרומות המתודולוגיות של פרדיגמה זו היא שיטת הניתוח המכונה על ידי מקול (McCall, 2005) "ניתוח בתוך קטגוריות" (intra-categorical analysis). גישה זו מתמקדת בקבוצה חברתית אחת ומנסה לחשוף רבדים של שוליות והבדלים וגוונים בתוכה עצמה. פמיניסטיות רבות משתמשות בה על מנת לזהות קבוצה בלתי נראית או שקופה. הניתוח המוצלב הממוקד בקטגוריה אחת מאפשר חשיפת רבדים של דיכוי שהם תולדה של מיקומים שונים.

אולם פרדיגמה זו עדיין מתמקדת בבחינת אי-שוויון; היא אמנם חשובה לחקר שוליותן המצטלבת של נשים פלסטיניות, אך ללא חיבורה לפרדיגמת הקולוניאליזם ההתיישבותי היא חסרת משמעות משום שהיא חסרה את רכיב הכיבוש ככוח-על אשר מניע ומזין את ההצטלבויות השונות. משום כך אני טוענת כי אי-אפשר לנתק את התיאוריה ההצטלבונית מפרדיגמת הקולוניאליזם ההתיישבותי. האחת חשובה לשנייה, מזינה ומעשירה אותה, ומאפשרת להרחיב את היריעה המחקרית מבחינת תפיסת הסובייקט המחקרי. תיאוריית ההצטלבות הרב-צירית מסייעת לנו לפרק את מיקומי השוליים המצטלבים של נשים פלסטיניות ולבחון זהויות שונות של חיהן, אולם אי-אפשר לעצב זהויות מגדריות של סובייקטיות אלו ללא הקשר למנגנוני הכוח והאלימות המובנים במשטר הקולוניאליסטי ההתיישבותי שנשען על מנגנוני משמוע, כוח וריבונות. מנגנונים אלו של אלימות וכוח מופעלים על נשים פלסטיניות משני צידי הקו הירוק ומשפיעים על עיצוב זהויות מגדריות, מיניות ומשפחתיות, וכן על ייצור זהויות של סובייקטים מוכפפים.

פרדיגמת הקולוניאליזם ההתיישבותי מסייעת לנו לראות כיצד הזהות המגדרית בחברה הפלסטינית מתעצבת דרך חיזוק הפטריארכליות (גאנם, 2005; Meari, 2015; Shalhoub-Kevorkian and Daher-Nashif, 2012), עיצוב נורמות התנהגותיות ומלכוד נשים באמצעות בריתות פטריארכליות (Abu-Rabia-Queder, 2017). כך, למשל, הספרות מראה כי בהקשר של קולוניאליזם התיישבותי גוף האישה הילידית הוא מטונימי לאדמה שהמתיישב חושק בה, כפי שקינג טוענת: "עבור המתיישב, הדמות של האישה הילידית היא מטונימית לגידול ולייצור האינסופיים של אדמה/גוף אשר מונעים ממנו להתרחב, ולכן היא נתפסת כגוף עודף שיש להכחידו" (King, 2013: 23).

בהקשר הפלסטיני, גוף האישה נתפס כאיום שיש להכחידו או לשלוט בו. לפיכך בקולוניזציה של הגוף הנשי, הכיבוש למעשה כובש/שולט באוכלוסייה הפלסטינית (Wadi, 2012). תפיסה זו מטביעה את חותמה על הגוף הנכבש, כפי שמראה קאסם (Kassem, 2011) בספרה על נשים פלסטיניות שהיו דור ראשון לנכבה. נשים אלו תופסות את כיבוש האדמה כמטונומי לחדירה אל הגוף הנשי הפלסטיני; כאשר האדמה נכבשת גוף האישה מצוי בסכנה, מאחר שהוא הופך להיות מטרה לכפייה של אלימות קולוניאלית. חדירה זו מחזקת את תפקיד הגבר הפלסטיני כמגונן פטריארכלי וכך נשים מאבדות את סוכנותן ונתפסות כקורבנות הזקוקות להגנתו של הגבר. בהקשר היום-יומי של נשים פלסטיניות בכלל ובנגב בפרט, ובעיקר אלו החשופות לאלימות במסגרת המשפחתית או הזוגית, מחקרים מצביעים על אי-התערבות של המשטרה או של מוסדות הרווחה (חסן, 1999; שלהוב-קבורקיאן, 1999), אשר מותירה אותן בשטח הפקר שאליו נכנסים כוחות פטריארכליים ושבטיים. התוצאה החמורה של הזנחה מוסדית זו המחזקת את הפטריארכליות היא עלייה במספר המקרים של רצח נשים, בשיעור כל סוגי האלימות נגדן (80% מהנשים בנגב חשופות לאלימות; אבו שארב, 2013) ובשיעור הנישואין הפוליגמיים (40% בנגב; Lapidot-Firilla and Elhadad, 2006; Abu-Rabia, 2011). הברית השבטית-קולוניאלית בנגב מעדיפה אינטרסים שבטיים על פני אינטרסים מקצועיים, כמו האינטרסים של נשים פרופסיונליות המגישות עזרה וטיפול לנשים במצוקה, ומונעת מנשים אלו תמיכה מוסדית. מחקרים רבים מראים כי נשים פלסטיניות במצוקה אינן מקבלות מענה הולם ממוסדות הרווחה או מהמשטרה ומוחזרות לטיפול "תרבותי" של השיח'ים המקומיים, שבסופו של דבר מחזירים אותן שוב למעגל האלימות (אבו רביעה-קווידר, 2017; Shalhoub-Kevorkian and Daher-Nashif, 2012).

מחקרים על נשים ילידיות באזורי קולוניאליזם התיישבותי (Sarkar, 2001) מסבירים כי המדינה הותירה את השליטה על הקהילה, על המנהגים, על דיני האישות ועל התחום הדתי והמשפחתי בידי הגברים. כך העניקה המדינה הקולוניאלית סוג של פיצוי לכוחם האבוד של גברים - במקום השליטה במרחב הציבורי הם קיבלו שליטה במרחב הפרטי. לדברי טניקה סארקר: "פוליטיקת ההכרה אשר [...] המליצה על ההישרדות ועל ההמשכיות של קהילות מוכפפות, אכן הובטחה על ידי המדינה הקולוניאלית בתחום הפרקטיקה הביתית" (שם, 230).

אליזבת שמידט (Schmidt, 1991) טוענת שהמערכת הקולוניאלית כולה בנויה על שליטה לא ישירה (indirect rule), כלומר על מניפולציה של המערכת

הילידית. התנגדות הנשים ליציאת הגברים האפריקנים לעבודה בשוק העבודה הקולוניאלי העמידה בסכנה את השליטה העקיפה של הכובש, ולכן שליטת הגברים על הנשים וריסון או משטור גופן של נשים תחזקו את השליטה הקולוניאלית.

המנהיגות הפטריארכלית, הדתית והשבטית שנוצרה בקרב אוכלוסיות ילידיות תחת משטרים של קולוניאליזם התיישבותי ניצלה את חשש הקהילה מהאובדן של ערכיה ושל מערכותיה התרבותיות. לאור "מות" הערכים המתקרב - המסמן חשש כפול: אובדן הלאומיות ואובדן המערכת התרבותית - הגברים נכנסים לתוך חלל "חושש" זה ומנהיגים אותו בשם שומרי הלאומיות והתרבות דרך ניהול גופן של נשים, אשר הופכו לשומרות התרבות (השיח התרבותי) והלאומיות (השיח הלאומי), ובשם שני שיחים חשובים אלו שומרי הסף דורשים הקרבה למען הישרדות ושמירת הקהילה.

המיקוד על פרדיגמה זו במחקרים פמיניסטיים על נשים פלסטיניות עדיין אינו רחב בתוך גבולות האקדמיה הישראלית. שתי פרדיגמות אלו מעשירות זו את זו ולשילוב שלהן יש ערך מוסף. פרדיגמת ההצטלבות הרב-צירית מעשירה את הפרדיגמה הקולוניאלית-התיישבותית, כפי שמציעה ריטה דאמון (Dhamoon, 2015): אם הקולוניאליזם התיישבותי כפרדיגמה מציב מצב נתון של מבני כוח, הרי פרדיגמת ההצטלבות הרב-צירית פותחת ומפרקת עברונו את מבני הכוח ומבהירה את ההקשרים והקשרים ביניהם בתוך אותו מבנה, ובכך מסייעת לנו לנתח את מנגנוני הכיבוש התיישבותי באופן דינמי, מורכב ורב-ממדי. לדבריה: "הפרדיגמה ההצטלבותית מציבה בחזית את הביטויים, המכניזמים והתהליכים הסוציו-פוליטיים המוצלבים של הקולוניאליזם התיישבותי, כולל נישול אדמות, פטריארכליות, הטרונורמטיביות, הון ועליונות לבנה" (שם, 20).

אני טוענת כי אמנם הגישה ההצטלבותית מסייעת לנו לפרק את צירי הכוח הנוצרים ממיקומי זהויות שונים ומאפשרת לנו לראות את הצירים האפיסטמולוגיים והאונטולוגיים שמהם נובע כל דיכוי, אך כיום אינני יכולה להסתפק בפירוק זהויות בלבד ללא ההקשר של הקולוניאליזם התיישבותי. מדוע?

אנסה להשיב על שאלה זו מתוך התהליך המחקרי שאני עברתי: בתחילת מחקרי האחרון על נשים פלסטיניות פרופסיונליות בשוק העבודה הערבי והיהודי (אבו רביעה-קווידר, 2017) זיהיתי בספרות שלושה סוגים של אפליות כלפי נשים מוסלמיות במערב, המכוננות בספרות המקצועית המערבית



"קנסות" - הקנס הגזעי, הדתי והמגדרי. במחקרי חשפתי את הקנס השבטי, הנובע מקונפליקטים בין זהות שבטית לזהות מקצועית ומחוזק על ידי חוזים שבטיים-ממסדיים. אולם בעיניים של הקולוניאליזם ההתיישבותי, קנסות אלו הפכו בעיניי ל"מסמנים" שבהם הקולוניאליסט משתמש לסימון נחיתותו של האחר דרך גופן של נשים. כך למעשה הזהות השבטית של נשים הופכת למסמן של האחרות והנחיתות של החברה הבדווית, שמנגנוני הקולוניאליזם ההתיישבותי מחזקים (Mamdani, 1996), והממסד אף כורת עם שומרי הסף השבטיים והפטריארכליים חוזים ובריתות על מנת למשמע נשים וללכודן במרחב הכלכלי המוצר. אפשר לקרוא את הקנס השבטי בשני אופנים: אפשר לקראו באופן "תרבותי" - כלומר לומר כי השבטיות היא הזהות המבנית של החברה הבדווית ולכן הקונפליקט הוא תוצר של התנגשות תוך-חברתית; אולם קריאה פוסטקולוניאלית מתוך הפרספקטיבה של קולוניאליזם התיישבותי מובילה אותנו למחקרים רחבים יותר המצביעים על תפקידו של הכובש (דרך זרועות הממסד הישראלי) בחיזוק הזהות השבטית ובהעצמתה. חיזוק השבטיות, טוען ממדאני (שם), לדוגמה על ידי הקולוניאליזם ההתיישבותי באפריקה, נועד לשלוט בילידים באמצעות מוסדותיהם שלהם. הדבר דרש מהקולוניאליסט להציב את הילידים במוסדותיהם ולעצב מעמד שדרכו היה אפשר לשלוט דרך קווי תיחום מעמדיים. ההפרדה לא הוצדקה שם על בסיס גזעי או אתני אלא על בסיס פלורליזם אתני. כך השבטיות שימשה כלי מתווך עבור השליטה הקולוניאלית והסוותה את השיח הגזעי.

כלומר פרדיגמת הקולוניאליזם ההתיישבותי מאפשרת לי לאתר מנגנוני משמוע בפרספקטיבה היסטורית רחבה יותר וללמוד ממקרים נוספים בעולם על אסטרטגיות השליטה של הקולוניאליזם ההתיישבותי, ולא להיוותר בפרשנות ה"תרבותית" בלבד אשר אינה מייצרת "צדק מחקרי" עבור האוכלוסייה הנחקרת.

במילים אחרות, גישת ההצטלבות הרב-צירית סייעה לי לפרק ולאתר את מבני הכוח המרובים ובה בעת להאיר מבנה כוח נוסף ייחודי למציאות הנחקרת. אך בתהליך הפירוק הזה חסר לי האיתור של הגורם המחבר - מה מחבר בין כל מנגנוני הדיכוי שאיתרתי? מהו אותו מבנה כוח המפעיל אותם? כיצד הוא קשור למיקומיהן השונים של הנשים הפלסטיניות ולזהויותיהן המאיימות על הריבונות היהודית במרחב הכלכלי, למשל? על מנת להבין את המהלכים המופעלים על נשים פלסטיניות חסרה לי המסגרת הייחודית לחקר נשים פלסטיניות ילידיות או אלו המצויות תחת כיבוש, או ליתר דיוק תחת קולוניאליזם התיישבותי. מסגרת הניתוח ההצטלבותי מאפשרת לי לפרק את

מבני הכוח אך ללא מסגרת הקולוניאליזם ההתיישבותי לא אוכל לבחון את מבני הכוח כחלק ממנגנון קולוניאלי רחב יותר, בעל היסטוריה ולוגיקה הניזונה ממערכות רחבות הרבה יותר של כיבוש והדרה.

החיבור בין הפרדיגמה ההצטלבותית במחקר הפמיניסטי לבין קולוניאליזם התיישבותי אפשר לי לערער על מבני הדיכוי השונים ובעיקר לחשוף את האסטרטגיות הקולוניאליות של שליטה במיעוטים דרך מסמנים מגדריים, אתניים, דתיים ושבטיים בגופן של נשים. במילותיה של פטרישיה היל קולינס: "אילו מין אזרחים, סובייקטיביות וזהויות פוליטיות מולידים צמתים אלו, שבהם פנטזיית המוסלמית הרעולה הזקוקה לכוח חילון, רטוריקת הטרוריסט, והשיח הרווח בדמוקרטיה נעשים אליבי להבניית הגמוניות גלובליות חדשות? [...] ניתוח מוצלב מספק מכשיר רב-עוצמה לאתגור משחק הכוח המשוחק היום על במת העולם" (Hill Collins, 2000: 42–43), והדבר נכון גם בהקשר הישראלי.

#### **ד. סיכום ומחשבות עתידיות**

מדוע עלינו כחוקרות את החברה הפלסטינית, ובעיקר כנשים פלסטיניות, להתייחס לכיבוש כמושג אפיסטמולוגי ועקרוני במחקרינו? עלינו לעשות זאת מכיוון שמושג זה מסייע לנו לראות באופן רחב יותר את המציאות הכובשת ואת המנגנונים והאתוס המופעלים על ידה באופן היסטורי וגנאלוגי משני צידי הקו הירוק, ובו בזמן לבחון אותם גם דרך דגמי קולוניאליזם התיישבותי בארצות אחרות. רק כך נוכל להבין כי השליטה, המשטור והחלת הריבונות - בין בגדה ובין בישראל - נועדו לעצב את הגוף החברתי של הסובייקט הנתין או הנתונה כחלק מעיצוב המציאות הנכבשת. כשאנו מרחיבים את יריעת ההסתכלות על נשים פלסטיניות כחלק ממפעל רחב יותר, עלינו להרחיב גם את הטרמינולוגיה שבה אנו משתמשים ולראות בייצור הידע המוסרי שמייצר צדק מחקרי חלק משיח ההתנגדות הפלסטיני הרחב (ח'טאב אלמוקאוומה, *خطاب المقاومة*) ומאסטרטגיות הצומוד (אליאת א-צומוד, *اليات الصمود*) בכל רובדי החיים (חינוך, חברה, כלכלה ועוד), ולא רק ברובד הצומוד על האדמה (כלומר רלוונטי למחקרים המתמקדים בעקירה או באדמה).

## רשימת מקורות

- אבו עג'אג', סלימאן, ויוסף בן דוד, 1988. "החינוך המסורתי אצל בדוויי הנגב", **רשימות בנושא הבדווים** 19: 14-1.
- אבו רביעה-קווידר, סראב, 2017. **זהות מעמדית בהתהוות: פרופסיונליות פלסטיניות בנגב**, ירושלים: מאגנס.
- , 2008. **מודרות ואהובות: סיפורי חייהן של נשים בדואיות משכילות**, ירושלים: מאגנס.
- אבו שארב, אינסאף, 2013. "קשר השתיקה: אלימות במשפחה נגד נשים ערביות-בדוויות בנגב", דוח מחקר, תל אביב: איתך מעכי - משפטינות למען צדק חברתי.
- אלאסד-אלהוזיל, נוזהה, 2012. **כשהצל גדול סימן שהשמש שוקעת: חייהן של נשים בדוויות בראי השניונים**, תל אביב: רסלינג.
- בן דוד, יוסף, 2000. "גורמים תרבותיים וסביבתיים המשפיעים על נשירת ילדי הבדווים", דוח מחקר המוגש למשרד החינוך, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- גורדון, ניב, 2008. "על נדוניה וכלות: ניתוח מבני של הכיבוש הישראלי", **סוציולוגיה ישראלית** ט(2): 271-296.
- הוז, רון, ועינת קינן, 1997. "היבטים אישיים וקהילתיים על הגורמים המשפיעים על משך הלימודים של בנות בבתי הספר במגזר הבדווי במחוז דרום", דוח מחקר, תל אביב: מכון מופ"ת.
- הונידה, גאנם (עורכת), 2005. **עמדות בנוגע למעמדה וזכויותיה של האישה הפלסטינית בישראל**, נצרת: עמותת נשים נגד אלימות.
- חסן, מנאר, 1999. "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה וסילביה פוגל ביז'או, **מין מיגדר פוליטיקה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 267-307.
- סמוחה, סמי, 2008. "האמנם הכיבוש חלחל פנימה? תרומה צנועה של הסוציולוגיה הישראלית", **סוציולוגיה ישראלית** ט(2): 255-262.
- פסטה-שוברט, ענת, 2005. "אני יוצאת וכאילו מממשת את העולם, רואה את הדברים ברור יותר: נשים, השכלה גבוהה והחברה הבדווית בנגב", **מגמות** מג(4): 659-681.
- שלהוב-קבורקיאן, נאדרה, 1999. "קורבנות נשים בחברה הפלסטינית", עאדל מנאע (עורך), **הפלסטינים במאה העשרים: מבט מבפנים**, ירושלים: המרכז לחקר החברה הערבית, מכון ון ליר, עמ' 205-241.
- שנהב, יהודה, 2008. "הסוציולוגים והכיבוש", **סוציולוגיה ישראלית** ט(2): 263-270.
- שפיר, גרשון, 2013. "הייחודיות הישראלית וסוגיית הקולוניאליזם בסוציולוגיה של ברוך קימרלינג", **סוציולוגיה ישראלית** טו(1): 163-173.

Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Abu-Rabia, Rawia, 2011. "Redefining Polygamy among the Palestinian Bedouins in Israel: Colonialism, Patriarchy and Resistance", *Journal of Gender, Social Policy and the Law* 19(2): 459–493.
- Abu-Rabia, Safa, 2008. "Between Memory and Resistance, an Identity Shaped by Space: The Case of the Arab Naqab Bedouin", *Hagar: Studies in Culture, Polity and Identity* 8(2): 83–108.
- Abu-Rabia-Queder, Sarab, 2017. "The Paradox of Professional Marginality among Arab Bedouin Women", *Sociology* 51(5): 1084–1100.
- , 2008. "The Politics of Conformity: Power for Creating Change", *Ethnology* 47(4): 209–225.
- Crenshaw, Kimberly, 1993. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review* 43: 1241–1262.
- , 1989. "Demarginalizing the Intersection of Sex and Race: A Black Feminist Critique of Anti-Discrimination Doctrine, Feminist Theory and Anti-Racist Politics", *University of Chicago Legal Forum* 14: 538–554.
- Dhamoon, Rita, 2015. "A Feminist Approach to Decolonizing Anti-Racism: Rethinking Transnationalism, Intersectionality and Settler Colonialism", *Feral Feminisms* 4: 20–37.
- Fricker, Miranda, 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Glenn, Evelyn N., 2015. "Settler Colonialism as Structure: A Framework for Comparative Studies of U.S. Race and Gender Formation", *Sociology of Race and Ethnicity* 1(1): 52–72.
- Hill Collins, Patricia, 2000. "Gender, Black Feminism, and Black Political Economy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 568: 41–53.
- Jamal, Amal, 2007. "Nationalizing States and the Constitution of 'Hollow Citizenship': Israel and its Palestinian Citizens", *Ethnopolitics* 6(4): 471–493.
- Kassem, Fatma, 2011. *Palestinian Women: Narrative Histories and Gendered Memory*, London: Zed Books.
- Kedar, Alexandra, Ahmad Amarah, and Oren Yiftachel, 2018. *Emptied Land: A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev*, Stanford: Stanford University Press.
- Kimmerling, Baruch, 1989. "Boundaries and Frontiers of the Israeli Control System", in Baruch Kimmerling (ed.), *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, New York: State University of New York Press, pp. 265–284.
- King, Tiffany J., 2013. *In the Clearing: The Black Female Bodies, Space and Settler Colonial Landscapes*, Ph.D. thesis, University of Maryland.

Kressel, Gideon, 1992. *Descent through Males: An Anthropological Investigation into the Patterns Underlying Social Hierarchy, Kinship, and Marriage among Former Bedouin in the Ramla-Lod Area*, Weisbaden: Otto Harrassowitz.

Lapidot-Firilla, Anat, and Ronny Elhadad, 2006. *Forbidden yet Practiced: Polygamy and the Cyclical Making of Israeli Policy*, Jerusalem: Center for Strategic and Policy Studies.

Lemke, Thomas, 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*, trans. Eric F. Trump, New York and London: New York University Press.

Mamdani, Mahmood, 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton: Princeton University Press.

Marteu, Elizabeth, 2015. "Bedouin Women's Organizations in the Naqab: Social Activism for Women's Empowerment?", in Mansour Nasasra, Sophie Richter-Devore, Sarab Abu-Rabia-Queder and Richard Ratcliffe (eds.), *The Naqab Bedouin and Colonialism: New Perspectives*, New York: Routledge, pp. 145–162.

McCall, Leslie, 2005. "The Complexity of Intersectionality", *Signs* 30(3): 1771–1800.

Meari, Lena, 2015. "Re-signifying Sexual Colonial Power Techniques: The Experiences of Palestinian Women Political Prisoners", in Maha El-Said, Lena Meari and Nicola Pratt (eds.), *Rethinking Gender in Revolutions and Resistance: Lessons from the Arab World*, London: Zed Books, pp. 59–85.

Rouhana, Nadim, 2015. "Homeland Nationalism and Guarding Dignity in a Settler Colonial Context: The Palestinian Citizens of Israel Reclaim Their Homeland", *Borderland* 14(1): 1–37.

Rouhana, Nadim, and Areej Sabbagh-Khoury, 2014. "Settler-Colonial Citizenship: Conceptualizing the Relationship between Israel and its Palestinian Citizens", *Settler Colonial Studies* 5(3): 205–225.

Sarkar, Tanika, 2001. *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion and Cultural Nationalism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Schmidt, Elizabeth, 1991. "Patriarchy, Capitalism and the Colonial State in Zimbabwe", *Signs* 16(4): 732–756.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera, and Suhad Daher-Nashif, 2012. "The Politics of Killing Women in Colonized Contexts", *Jadaliyya*, <http://www.jadaliyya.com/Details/27636/The-Politics-of-Killing-Women-in-Colonized-Contexts>.

Smith, Andrea, 2003. "Not an Indian Tradition: The Sexual Colonization of Native Peoples", *Hypatia* 18(2): 70–85.

Smith, Linda, 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London and New York: Zed Books.

Spivak, Gayatri, 1988. "Can the Subaltern Speak?", in Cary Nelson and Larry Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois Press, pp. 271–313.

Stoler, Ann L., 1997. *Race and the Education of Desire*, Chapel Hill, NC: Duke University Press.

Talpade-Mohanty, Chandra, 1988. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review* 30: 61–88.

Veracini, Lorenzo, 2010. *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, New York: Palgrave Macmillan.

Wadi, Shahd, 2012. "Palestinian Women's Bodies as a Battlefield", in Isabel Capeloa Gil and Adriana Martins (eds.), *Plots of War: Modern Narratives of Conflict*, Berlin: Walter De Gruyter, pp. 114–123.

Walby, Sylvia, Jo Armstrong, and Sofia Strid, 2012. "Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory", *Sociology* 46: 224–240.

Wolfe, Patrick, 2006. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native", *Journal of Genocide Research* 8(4): 387–409.

Yiftachel, Oren, 2009. "Ghetto Citizenship: The Palestinian Arabs in Israel", in Nadim Rouhana and Areej Sabbagh-Khoury (eds.), *Israel and the Palestinians: Key Terms*, Haifa: Mada Center for Applied Research, pp. 56–61.

Yuval-Davis, Nira, 1997. *Gender and Nation*, London: Sage.

## יישוב של סכסוכי כבוד מגדריים בסרט הישראלי-פלסטיני "לא פה לא שם"

### תקציר

חברות רבות ברחבי העולם התנהלו בעבר ומתנהלות גם כיום על פי דפוסים הניזונים מערך היסוד של הדרת-כבוד (honor). הדרת-כבוד משתיתה סדר היררכי בין חברי הקבוצה, והיא קשורה באופן מסורתי במבנה כוח פטריארכלי. סכסוכים הם חלק בלתי נפרד מעולם שזו תרבותו – הם אמצעי לגיטימי לקריאת תיגר של גבר אחד על מעמדו ההיררכי של גבר אחר, ומאפשרים התמודדות על "טיפוס בסולם ההיררכי". סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים מתגלעים כאשר אישה המשויכת לגבר (אימו, אחותו, אשתו או ביתו) מתנהגת באופן המאיים לפגוע בהדרת-כבודו, והוא נחלץ למשמע אותה. בתוך תרבות הדרת-כבוד פטריארכלית מסורתית, האישה נדרשת להיכנע למשמע כזה ולקבל את תכתיבי הדרת-הכבוד.

מאמר זה מציג סכסוכים מגדריים בחברת הדרת-כבוד מסורתית, ומראה כיצד אפשר ליטול את עוקצם באמצעות הסטת הסכסוכים לשדה שיח ערכי אחר. המאמר מתייחס לנשים שבהיקלען לסכסוכי הדרת-כבוד מגדריים בחרו לחרוג מתרבות הדרת-הכבוד ולדבוק בכבוד המחיה (respect) שלהן. כבוד המחיה הוא ערך ליברלי-הומניסטי, המייחס ערך לכל אדם לא על פי מעמדו בהיררכיית הדרת-כבוד אלא מתוך הערכה למימוש הפוטנציאל האנושי האישי שלו על פי בחירתו החופשית. באמצעות ניתוח שלוש דוגמאות, מאמר זה מראה שכשנשים נוקטות מהלכים כאלה הן משחררות את עצמן מתכתיבי הדרת-הכבוד של החברה, וכך פועלות לשינויה.

המאמר מסתמך על סרטה של מייסלון חמוד **לא פה לא שם** (2016) כטקסט המספר שלושה סיפורי סכסוך מגדריים המגלמים סכסוכי הדרת-כבוד פטריארכליים מסורתיים, שהוסטו – כל אחד באופן ייחודי – משדה הדרת-

הכבוד לשדה כבוד המחיה. הסרט מציג סכסוכים מגדריים הנגזרים מדפוסי הדרת-הכבוד של החברה הישראלית הפלסטינית, ומציג דרכי התמודדות עימם המבטאים עמידה איתנה על כבוד המחיה של נשות הקבוצה. המאמר ממקם את הסרט בתוך מכלול סרטים פלסטיניים-ישראליים העוסקים בסוגיות של כבוד.

## א. מבוא

מטרתו של מאמר קצר זה היא להציג סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים ולבאר כיצד אפשר ליטול את עוקצם באמצעות הסטתם לשדה שיח ערכי אחר, המושתת על כבוד מחיה. המאמר הוא נדבך בפרויקט רב-שנים של ניתוח סוגי הכבוד השונים והשלכותיהם החברתיות והתרבותיות, בעיקר על יחסי מגדר.

הדרת-כבוד, honor, היא ערך המשמש הן להסדרה של מבנה חברתי והן לקביעת ערכו של כל פרט בתוך מבנה זה. חברות רבות ברחבי העולם התנהלו בעבר ומתנהלות גם כיום, במידה כזו או אחרת, על פי דפוסים הניזונים מערך יסוד זה. זהו ערך ותיק שהשקפת העולם הבנויה עליו מעניקה מענה פשוט וברור לבעיות חברתיות רבות; מכאן סוד כוחו וסיבת הישרדותו המתמשכת. בחברת הדרת-כבוד, ככל שאדם צובר לעצמו יותר הדרת-כבוד כך מעמדו גבוה יותר לעומת שאר חברי הקבוצה. ברבות הזורות הפך הגיון הדרת-הכבוד שגור כל כך, עד שאנשים רבים מתייחסים אליו כאל טבעי ואל ציוויי כאינטואיטיביים. הוא נתפס כמעט שקוף ומובן מאליו, אך למעשה הדרת-כבוד היא רעיון המבסס השקפת עולם וסדר חברתי שהם בעלי השלכות אידיאולוגיות בהקשרי חיים רבים. בין השאר, הדרת-הכבוד קשורה באופן עמוק לתפיסות של גבריות אסרטיבית ותחרותית. בעולם של הדרת-כבוד, ככל שאדם הוא יותר "גבר" כך הוא יותר הדור-כבוד, ולהפך. הדרת-הכבוד קשורה אפוא בפטריארכליות: מבנה חברתי של עליונות גברית שלטת ונחיתות נשית כנועה.

בעולם המושתת על ערך הדרת-הכבוד סכסוכים הם אמצעי הכרחי, נפוץ ושכיח לקניית הדרת-כבוד, להגנה עליה, לקריאת תיגר על הדרת-כבודו של הזולת ולהסדרת טענות מתנגשות לעליונות ומעמד חברתי. סכסוכי הדרת-כבוד מתגלעים בדרך כלל בין עמיתים, כלומר בין גברים שמצויים באותו רובד מעמדי ומתחרים ביניהם על הדרת-כבוד ומעמד.



סוג נפוץ נוסף של סכסוכי הדרת-כבוד שייך ליחסים בין גברים לבין הנשים המשפיעות על הדרת-כבודם. בחברת הדרת-כבוד פטריארכלית, לכל גבר מיוחסות כמה נשים (אם, אחות, רעיה, בת) המשפיעות על הדרת-כבודו: התנהגותן עלולה להכתים אותה ולפגוע במעמדו החברתי. סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים מתגלעים כאשר אישה מתנהגת באופן המאיים לפגוע בהדרת-כבוד גברית, והגבר נחלץ למשמע אותה ולהגן על הדרת-כבודו. בתוך תרבות הדרת-כבוד פטריארכלית, האישה נדרשת להיכנע למשמע כזה ולקבל את תכתיבי הדרת-הכבוד.

לצד הדרת-הכבוד יש ערכי יסוד אחרים המבנים, כל אחד, השקפת עולם וסדר חברתי אחרים. הכבוד הסגולי, dignity, וכבוד המחיה, respect, מצמיחים יחדיו תפיסת עולם וסדר חברתי שונים מאוד מאלה של עולם הדרת-הכבוד. הכבוד הסגולי קובע ערך אחיד, מלא ומוחלט לכל אדם, גבר או אישה, השייכים למשפחה האנושית. כבוד המחיה מכיר בערך הייחודי שכל פרט בונה לעצמו באמצעות מימוש עצמי בהתאם לנטיותיו, רצונותיו ובחירותיו.

רשימה קצרה זו עוסקת בסכסוכי הדרת-כבוד שמקורם מגדרי ובדרכי התמודדות עימם. הטענה המוצגת היא שסכסוכי הדרת-כבוד מגדריים, כלומר כאלה המתגלעים בין גברים ונשים בחברת הדרת-כבוד פטריארכלית, ניתנים ליישוב באמצעות חריגה מהשקפת העולם המבוססת על הדרת-כבוד ופעולה מתוך השקפת עולם אלטרנטיבית, כזו המושתתת על כבוד סגולי וכבוד מחיה. כאשר נשים נוקטות מהלכים כאלה הן משחררות את עצמן מתכתיבי הדרת-הכבוד של החברה, וכך פועלות לשינויה.

כדי להציג סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים ואופנים של יישובם מתוך השקפת עולם של כבוד סגולי וכבוד מחיה יכולתי להסתמך על סיפורים מן החיים: ראיונות אישיים, דיווחים תקשורתיים או תרחישים היפותטיים. במקום זאת בחרתי להשתמש בסיפורים בדיוניים מתוך סרטה הישראלי-פלסטיני של מייסלון חמוד **לא פה לא שם** (2016).<sup>1</sup> בהציגו שלוש נשים פלסטיניות ישראליות שמסיטות סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים לשיח המושתת בעיקר על כבוד מחיה, הסרט משרטט שלוש דרכים לביצוע הסטה ערכית כזו. כל אחת מן הדמויות מדגימה דרך נשית נבדלת של סירוב לקבל את תכתיבי הדרת-הכבוד ושל יישוב הסכסוך מתוך תפיסה של כבוד מחיה. הסרט מציג אפוא נשים

<sup>1</sup> סרטה של חמוד זכה בשורה של פרסים: בפסטיבל הסרטים הבינלאומי של טורונטו, בפסטיבל הסרטים של סן סבסטיאן, בפסטיבל הסרטים הבינלאומי חיפה ובשני פרסי אופיר – לשחקנית הטובה ביותר ולשחקנית המשנה הטובה ביותר.

הפועלות לשינוי פרדיגמטי של הבסיס הערכי שעליו מושתת השיח של קבוצת ההתייחסות שלהן.

המאמר אינו עוסק בשפתו הקולנועית של הסרט. עלילת הסרט ודמויותיו משמשות כדי להדגים סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים ואופני יישוב של סכסוכים כאלה מתוך עולם של כבוד סגולי וכבוד מחיה. כשם שאיננו מחקר קולנועי, המאמר גם אינו מתיימר להציג או לנתח את החברה הפלסטינית בישראל, או להשוותה לחברה הישראלית היהודית. בחירת עלילת הסרט כ-case study מאפשרת להציג את הנושא התיאורטי של המאמר תוך התייחסות ליצירת אמנות, ובתוך כך להציע לה ניתוח פרשני.

אפתח, בחלק ב של המאמר, בהצגה קצרה של הדרת-הכבוד, הכבוד הסגולי וכבוד המחיה. לאחר מכן אציג בחלק ג את עלילת הסרט **לא פה לא שם**. ניתוח הסרט בחלק ד מתמקד בסכסוכי הדרת-הכבוד שהגברים בסרט יוזמים, ובחלק ה בשלושת אופני ההתמודדות עם הסכסוכים באמצעות הסטתם מעולם הדרת-הכבוד לעולם כבוד המחיה שמגלמות דמויות הנשים.

## ב. סוגים של כבוד

במקומות אחרים הצגתי בפירוט רב את ההבחנה בין סוגים שונים של כבוד ובין המבנים החברתיים המושתתים עליהם.<sup>2</sup> טענתי שכל אחד מסוגי הכבוד הוא ערך ליבה יסודי, המשמש תשתית למבנה חברתי ייחודי. כל אחד מן המבנים החברתיים הללו מתנהל על פי היגיון, כלכלה ופסיכולוגיה הנגזרים מסוג הכבוד שבבסיסו. כל אחד מכיל נורמות ודפוסי פעולה, זכויות וחובות הנובעים מן הכבוד שבליבו, ואוכף אותם על חברי הקבוצה. בחברות מודרניות שלוש סוגי הכבוד, כמו גם הנורמות ודפוסי ההתנהגות הנגזרים מהם, מעורבבים לעיתים זה בזה, פעמים רבות ללא הבחן. עם זאת, רק היכרות עם סוגי הכבוד המובהקים ועם הטיפוסים האידיאליים של חברות שהם מבנים מאפשרת לאפיין חברות, להשוות ביניהן ולזהות בהן מגמות של שינוי.

<sup>2</sup> ראו למשל קמיר, 2004; 2005; 2007א; וכן ספרים ומאמרי המשך, גם בהתייחס לקולנוע, כמו Kamir 2006; 2016b.

## 1. הדרת-כבוד (honor)

הדרת-כבוד היא הערך המרכזי המכונן ומבנה סדר חברתי והיררכיה מעמדית בחברות שאנתרופולוגים וחוקרי תרבות כינו "shame societies".<sup>3</sup> בחברות הדרת-כבוד, הדרת-כבודו של האדם - בעיני הסובבים אותו כמו גם בעיני עצמו - היא ערכו החברתי, והיא נמדדת ונקבעת בראש ובראשונה על פי מידת עמידתו בנורמות הדרת-כבוד ברורות ומוכרות לכול, המהוות "קוד כבוד" חברתי.<sup>4</sup> עמידה בנורמות של הדרת-כבוד מעניקה סטטוס חברתי נכבד וזכות להערכה עצמית גבוהה ולהתנהלות תואמת בזירה החברתית. כישלון בעמידה בנורמות אלה גורר אחריו בושה והשפלה אישיות וחברתיות. כך, למשל, עמידה בדרישה החברתית לנאמנות ולאומץ מקנה הדרת-כבוד ומעמד; בגידה ופחדנות מקנות בושה. התנהגות "לא מכובדת" נתפסת כיוצרת כתם של בושה והשפלה על "שמו הטוב" של אדם, המגלם את הדרת-הכבוד. פגיעה ב"שם הטוב", כלומר בהדרת-הכבוד, קשה בעולם זה יותר מכול; מי שחיים במסגרתו ייזהרו מבושה, מהשפלה ומביזיון יותר מאשר ממוות.

הדרת-הכבוד ו"השם הטוב" חשובים כל כך, עד שאפילו מילה המטילה ספק בשם הטוב היא בעלת השלכות הרות גורל. רכילות, הטלת דופי באדם והוצאת "שם רע" הם נשק רב עוצמה, ואנשי הדרת-כבוד חרדים מפניהם ומגיבים עליהם בחריפות רבה. בחברות הדרת-כבוד, החשש מפני "מה יגידו" הוא קיומי וכבד משקל.

חברות הדרת-כבוד הן היררכיות ובנויות במבנה פירמידה. הדרת-הכבוד היא המפתח למיקום ולמוביליות; היא בבחינת משאב המאפשר לאדם להחזיק בעמדה חברתית, כמו גם לצבור לעצמו מעמד ולטפס במעלה הסולם החברתי המרובד. המשחק החברתי בין חבריה של חברת הדרת-כבוד הוא תחרות על טיפוס במעלה הסולם החברתי, והוא משחק מסוג "סכום אפס". לכן כל שחקן משחק, בכל מהלך, נגד כל שאר מי שנחשבים שחקנים. כשפלוני עולה בהיררכיה החברתית הוא עושה זאת על חשבון אלמוני, שבהכרח יורד. לכן כל הישג של פלוני עלול להיתפס כמשפיל את אלמוני.

<sup>3</sup> ספרות אנתרופולוגית ענפה עוסקת בחברות הדרת-כבוד מסוימות (בעיקר ביוון, איטליה, ספרד, צפון אפריקה, הודו ודרום אמריקה) ובמיוחד כל אחת מהן. אחד מקובצי המאמרים הראשונים והמרכזיים ביותר בתחום זה הוא Peristiany, 1966.

<sup>4</sup> חוקרי תרבות והיסטוריונים מסתמכים על דיונים פרטניים אלה, מציגים את המכנה המשותף להם ומסרטטים תמונה כללית יותר של חברת הדרת-כבוד באשר היא. אני נסמכת במיוחד על חוקר התרבות ויליאם מילר, ובייחוד על ספרו (Miller, 1993) *Humiliation*.

פגיעה בהדרת-הכבוד מחייבת את הנפגע לנקוט התנהגות הדרת-כבוד גמולית, שתמחה את כתם הבושה שהושת עליו ותגרע מהדרת-כבודו של הפוגע. על ההתנהגות הגמולית להיות פומבית ולהתנהל על פי נורמות מדוקדקות ולעיתים מעין טקסיות. נוסף על כך, הגיון הדרת-הכבוד מחייב שההתנהגות הגמולית תהיה חריפה וחמורה מן ההתנהגות שהולידה אותה. היגיון זה מסביר את ההסלמה הטבועה בכל "סכסוך הדרת-כבוד", ומוביל לדינמיקה המוכרת כ"נקמת דם" (feud).

סכסוכי הדרת-כבוד הם חלק בלתי נפרד ממבנה חברתי זה. כל מהלך שמביא לעלייתו של פלוני בסולם החברתי יכול להיתפס על ידי אלמוני כפוגע בהדרת-כבודו, ולהוליד סכסוך שהוא התמודדות על הדרת-כבוד ומעמד. כך גם כל אמירה של כל אדם הנוגעת בשמו הטוב של זולתו. סכסוכי הדרת-כבוד אינם נתפסים כפתולוגיה אלא ככלי חיוני לשם שמירה על הדרת-כבוד, צבירתה והתמודדות עליה.

בחברות הדרת-כבוד פטריארכליות מסורתיות כללי הדרת-הכבוד מחילים דרישות שונות ואף הפוכות על נשים ועל גברים. בכל חברת הדרת-כבוד פטריארכלית הדרת-הכבוד מובנית כנכס בעל איכות מגדרית ברורה. משחק הדרת-הכבוד מוגדר כמשחק גברי, וכלליו חלים על שחקניו הגברים בלבד. במשחק הזה מקומן של נשים ותפקידיהן, אף כשהם בעלי משמעויות הרות גורל, תמיד משניים, נגזרים מהדרת-כבודם של הגברים, השחקנים, וכפופים לה. לרוב האישה מסתופפת תחת כנפי הדרת-כבודו של הגבר שאליו היא נתפסת כשייכת (אביה או אחיה, ואחר כך בעלה). תפקידיה הם להגן על הדרת-כבודו של הגבר שלה, להבטיחה ולהאדירה, בעיקר באמצעות התנהגות המינית.

כל חברת הדרת-כבוד מגדירה מעט אחרת מהי ההתנהגות המינית הנשית המבטיחה את הדרת-כבודו של הגבר ומהי ההתנהגות המסכנת אותה. אך ברוב החברות נשים נדרשות לציית לקוד המוגדר כ"צניעות", וגבר אחד יכול לפגוע בהדרת-כבודו של גבר אחר באמצעות אשתו של זה, אימו, בתו ואחותו, ובמיוחד באמצעות חשיפת מיניותה ומגע מיני איתה (כלומר "חילול צניעותה"). פגיעה בהדרת-כבודו של גבר באמצעות מיניותה של אישה החוסה תחת הדרת-כבודו נחשבת חמורה כל כך, עד שבמקומות רבים היא מחייבת תגובת גמול הכרוכה בשפיכת דם.

סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים מתרחשים כאשר גבר חש שאישה המסתופפת תחת כנפי הדרת-כבודו מסכנת אותה בהתנהגות שעלולה להיתפס

על ידי הסביבה כבלתי צנועה. במצב כזה, גבר ימשמע את האישה במילים או בהגבלת חירותה (איסור לפגוש גברים אחרים, לצאת בערבים, ללכת לסרט או לצאת ללא מלווה, או אף כליאה בבית). בחברה מסורתית התנהגות גברית כזו נתפסת כמכובדת, ונשים מצופות להיכנע לתכתיביה. נשים המסרבות להיכנע ומחריפות את הסכסוך נתפסות כ"מורדות", והחברה מצדיקה צעדים עונשיים חמורים נגדן.

חברות הדרת-כבוד מסורתיות ממשיכות להתקיים בכל חלקי העולם. חברות מודרניות ממשיכות אף הן להכיל דפוסים של הדרת-כבוד, אף אם במתכונת מדוללת ולעיתים קרובות מוכחשת ובלתי מודעת. כך גם בישראל.<sup>5</sup>

## 2. כבוד סגולי (dignity) וכבוד מחיה (respect)

ערכי השוויון והחירות מלווים את העידן המודרני, מבטאים וממסגרים אותו מאז שחר עידן הנאורות. במחצית המאה העשרים, לאחר מלחמת העולם השנייה, התווסף עליהם ערך נוסף: כבוד האדם.<sup>6</sup> ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם קובעת כי כל בני משפחת האדם שווים בכבוד האדם; מקביעה זו היא גוזרת את זכויות האדם הבסיסיות האוניברסליות שיש להגן עליהן. אני מציעה ש"כבוד האדם" מכיל, למעשה, שני ערכים נבדלים המשלימים זה את זה: כבוד סגולי וכבוד מחיה.

## 3. כבוד סגולי (dignity)

"הכבוד הסגולי" הוא ערכו הטבוע, המוחלט והאוניברסלי של מה שאנו מכנים "אנושי". זהו ערך בסיסי, מופשט וגנרי, שאנו מייחסים לכולנו, והוא מזהה אותנו כבני משפחה אחת. הוא אינו "שייך" אף לאחד מאיתנו; הוא משותף לכולנו במובן זה שהוא מתגלם, זהה ואחיד, בכל אחת ואחד מאיתנו, ומעניק לכולנו זכויות אדם בסיסיות.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> לדיון בדפוסים של הדרת-כבוד בחברה הישראלית היהודית הציונית ראו קמיר, 2007א; לדיון בדפוסים הדרת-הכבוד של החברה הישראלית הפלסטינית ראו חסן, 1999.

<sup>6</sup> לתיאור מפורט של ההתפתחות ההיסטורית שהובילה לאימוץ כבוד האדם כערך היסוד של העולם החדש ראו אריאלי, 2002; Glendon, 2001; Gudmundur and Eide, 1999.

<sup>7</sup> אני מתייחסת ל"איכות" זו במישור האפיסטמולוגי בלבד ואינני מתייחסת למישור האונטולוגי; כלומר אינני מתייחסת לשאלה אם "באמת יש" איכות כלשהי המשותפת לכל בני האדם, אלא מניחה שזהו מושג, רעיון, שאפשר לקבל אותו ולבנות עליו בלי קשר לשאלת "עובדתיות" או "אמיתותו". גישה זו אינה מצריכה גלישה למטפיזיקה מכל סוג שהוא, כמו "משפט טבעי". היא גם אינה מחייבת אמונה ש"איכות אנושית" בהכרח עליונה לעומת איכות של יצורים חיים אחרים; היא פשוט שונה ממנה רעיונית.

הכבוד הסגולי מהדהד את הציווי הקטגורי של קאנט: לעולם יש לנהוג בכל אדם גם כמטרה (תכלית) בפני עצמה, ולעולם אין לנהוג בשום אדם אך ורק כאמצעי להשגת מטרה (תכלית) שהיא חיצונית לו.<sup>8</sup> מתוך עולם מושגים זה, הכבוד הסגולי הוא הערך של הסובייקט האנושי כתכלית שאינה אמצעי לשימוש של אחר. מכאן שהתייחסות לאדם המתעלמת מתכונת הסובייקט שלו, כלומר התייחסות אליו אך ורק כאמצעי למטרה שהיא חיצונית לו עצמו, כאילו היה חפץ, היא פגיעה בכבוד הסגולי והיא אסורה.

#### 4. כבוד מחיה (respect)

לעומת הכבוד הסגולי, המתייחס למכנה המשותף הנתפס כמסתתר מתחת לשונות האינסופית בין כל הפרטים האנושיים, כבוד המחיה מתייחס דווקא לשונותו האינסופית של כל פרט.

אני מציעה להגדיר כ"כבוד מחיה" את הערך שאנו מייחסים למכלול תכונותיו הממומשות של כל פרט; לכלל הסגולות, הפשרים, היכולות, הנטיות והשאיפות שהוא או היא בחרו לזהות בעצמם, לטפח, להוציא מן הכוח אל הפועל, לממש ולפתח. כבוד המחיה הוא ערכו של המימוש האנושי הרבגוני המייחד כל פרט על פי בחירתו והגדרתו החופשיות.

בשונה מן הכבוד הסגולי, כבוד זה אינו מתייחס לרעיון של גרעין אנושי בסיסי המשותף לכל בני האדם אלא דווקא למכלול הקונקרטי המורכב של ייחוד ושוני חד-פעמיים המאפיינים כל אחת ואחד מאיתנו. בשונה מאשר הדרת-כבוד, כבוד המחיה אינו מבטא "קוד כבוד" חברתי קשיח, שהפרט צריך למדוד את עצמו ביחס אליו ולהתאמץ לעמוד בו. הוא אינו מכונן משחק תחרותי של סכום אפס ויריבות מובנית בין השחקנים.

כבוד המחיה משווה משמעות ערכית לבחירתו, למאמציו ולהצלחתו של כל אדם להתפתח, לגדול ולחיות את הפוטנציאל האנושי הייחודי שלו כפי שהוא מגדיר אותו, לפי עצמיותו האנושית ולפי המערכת הערכית שבתוכה הוא בוחר לחיות; כלומר לפי השילוב המועדף בעיניו של אישיותו, תרבותו וחברתו.

<sup>8</sup> ציווי זה נשען על הבחנה רעיונית קטגורית בין אובייקטים, חפצים, שנועדו לשמש אחרים זולת עצמם, ובין סובייקטים, לרבות בני אנוש, שהם תכליות העומדות בפני עצמן, מתוך עצמן, לשם עצמן. הציווי הקטגורי של קאנט אוסר לבלבל בין שני סוגי הקיום הללו ולהתייחס לסובייקטים אנושיים כאילו היו אובייקטים. סובייקטים זכאים ליחס ההולם את טבעם (כלומר את היותם "לא-אובייקטים"); הם זכאים ליחס המכיר בהיותם תכליות עצמאיות שלא נועדו לשימוש של אחר. הם זכאים להכרה בכבודם הסגולי (קאנט, 1980: 105).

פיתוח כבוד מחייתו של פלוני אינו מאיים בשום צורה על אלמוני, שיכול לפתח את כבוד מחייתו שלו במקביל.

ההכרה בזכויות חברתיות ומשפטיות המושתתות על כבוד המחיה מבטאת קבלה עמוקה של הפלורליזם האנושי, על הצרכים השונים הנגזרים ממנו.

## 5. בין סוגי הכבוד השונים

מבנה חברתי המושתת אך ורק על הדרת-כבוד, ללא כל הכרה בכבוד סגולי או בכבוד מחיה, יכול בדרך כלל דפוסי התנהגות שמתוך השקפות העולם האחרות ייחשבו פוגעניים ושליילים. כך, פרקיטקות מגדריות רבות המופעלות בחברות הדרת-כבוד כדי להבטיח "צניעות" נשית פוגעות בכבוד המחיה של נשים ולעיתים גם בכבודן הסגולי (למשל נישואי קטינות, הגבלת לימודי נשים, מניעת שירותן הצבאי או עיסוקיהן בתחומים מסוימים, הדרת נשים מן התחום הציבורי והרחקתן מעיני גברים ומניעת הפלות מלאכותיות). חברות מודרניות מכילות על פי רוב שילובים שונים של התפיסות הערכיות הללו, ומקיימות רב-שיח ואף עימותים בין השקפות העולם השונות בהקשרים מסוימים רבים. נשים וגברים בכל העולם עוסקים בניסיונות ליישב ולשלב בין תכתיביהן של תפיסות עולם שונות אלה, ובהתוויית הגבולות ביניהם. התמהילים המוצעים משתנים על פי המקום והזמן. נושא זה חורג מיריעתו של המאמר, אך יש לו הד בנייתו אופני ההתמודדות של דמויות הסרט **לא פה לא שם** עם סכסוכי הדרת-הכבוד בחלק ה.

## ג. לא פה לא שם - תקציר העלילה

לילה, עורכת דין מנצרת (השחקנית מונה חווה), וסלמה, ברמנית לעת מצוא מתרשיחא (סאנא ג'מאליה), חולקות דירה בתל אביב. אורח חייהן חילוני לחלוטין ורווי בילויים, אלכוהול וסמים. הן חולקות אותו עם חבורת צעירים פלסטינים שגם הם מממשים במלואם את החופש והפתיות שהעיר הגדולה מאפשרת. הצעירים הפלסטינים נודדים ממסיבה למסיבה, יוצאים להופעות, מתלבשים בחופשיות וחלקם מחצינים הומוסקסואליות. ברקע, החברה היהודית שבתוכה הם חיים מבהירה להם שהייתה מעדיפה שלא להבחין

בקיומם.<sup>9</sup> אך החיכוך עם החברה היהודית הוא בשולי הדברים; השמרנות המסורתית של החברה הפלסטינית היא שמטרידה את לילה וסלמה.

השמרנות המסורתית נדמית כמגולמת בדמותה של נור, סטודנטית למחשבים מאום אלפחם (שאדן קנבורה), שעוברת לגור זמנית בדירתן של לילה וסלמה, במקום בת דודתה שהתחתנה. נור, מוסלמית אדוקה, מכוסה מכף רגל עד ראש. היא לומדת במסירות לקראת מבחנים, שאחריהם בכוונתה להינשא לארוסה, לחזור לאום אלפחם וללמד בבית ספר. היא מנסה לסדר ולנקות את דירת הרווקות, ולקראת ביקוריו של הארוס היא מבשלת לו תבשילים ביתיים. לילה וסלמה חשדניות בנוגע לנור, אך היא מפתחת עימן יחסי שכנות טובה. כשלילה חוזרת הביתה מאוהבת היא מפתיעה את נור, המתמכרת לריקוד משוחרר ומענג לצלילי מוזיקה. לילה מצטרפת לריקוד ומשתפת את נור בחוויית האהבה שסוחפת אותה. יחדיו הן חוגגות את הרגע.

למרות רתיעתן מן השותפה האדוקה, העימותים המעכירים את חייהן של לילה וסלמה אינם עם נור. סלמה מנהלת בתל אביב אורח חיים לסבי פתוח וער. מפעם לפעם היא מוזמנת לבית הוריה בתרשיחא לארוחת ערב חגיגית שבה מוצג בפניה מועמד פוטנציאלי לשידוך. היא מגיעה לארוחות הערב, מפגינה חוסר עניין, ומוצאת טעמים סבירים לדחיית כל אחד מן המועמדים. כשהיא מתחילה לצאת עם בת זוג חדשה היא מביאה אותה לבית הוריה לאחת מארוחות השידוכים. לאחר הארוחה מתברר שאימה של סלמה ראתה את השתיים מתעלסות במטבח, ודיווחה לאב. בת הזוג מגורשת מן הבית בבושת פנים, ואביה של סלמה כולא אותה בבית וצועק באובדן עשתונות שישיא אותה כרצונו וישים קץ לאורח חייה המביש. ההורים מתענים למחשבה שמא ישמעו השכנים על התנהגותה המבישה והדבר ישפיע על סיכויי האב להיבחר לתפקיד ציבורי. סלמה אינה משיבה. היא מתחמקת מן הבית, שבה לתל אביב ומודיעה לחברותיה על כוונתה להגר לברלין.

לילה מסוחררת באהבתה לבן הזוג החדש שהילך עליה קסם. פתות, בעל עבר ניו-יורקי, נעים הליכות ושובה לב - הוא מתדמה בעיניה לנסיך החלומות. אך כשאחותו מגיעה לביקור פניו מתכרכמים והאווירה נעכרת. הוא זועם על לבושה, דיבורה והתנהלותה של לילה בנוכחות אחותו, ומבקש ממנה לעשן

<sup>9</sup> סלמה מתפטרת מתפקידה במטבח של מסעדה כאשר היא נדרשת שלא לדבר ערבית כדי לא לקלקל את הנאת הסועדים; בחנות בגדים, סלמה ולילה נתקלות במבטח הביקורתי של מוכרת נוכח שיחתן הלא מרוסנת בערבית. גם מחוות של ידידות אינן מעמיקות: כאשר יונתן, עורך דין יהודי, מציע ללילה לצאת לארוחת ערב, היא מבקשת שיפסיק להיתמם, ומטיחה בו שאין לו אומץ להביא הביתה ערבייה ולהציגה בפני אימו.



פחות. לילה מאשימה אותו בצביעות ובפחדנות. היא מבהירה שלא תקבל עליה את תכתיבי הכפר המסורתיים כדי לרצות קרובי משפחה ולהשתיק לשונות רעות, בעוד הוא ממשיך לחיות את חיי החופש העירוניים. היא מציעה לו לקבל אותה כפי שהיא. בהבינה שלא ירים את הכפפה, היא דורשת שייצא ממכוניתה ומנתקת את הקשר עימו.

אך העימות החמור מכולם מתגלע דווקא בין נור וארוסה. הארוס, העובד בעמותה מוסלמית דתית ומדבר בצדקנות מתחסדת, מתנגד למגוריה של נור בדירת הרווקות. הוא מנסה לשכנע אותה לעבור לחדר בבית "הגון" ב"פ", או לשוב לאום אלפחם ולהקדים את הנישואים. בשקט אך בנחישות נור עומדת על שלה ואינה מוותרת על החיים הזמניים שהנצו בחברת לילה וסלמה. כשהארוס מבין שלא יעלה בידו לשכנעה הוא תוקף ואונס אותה בחדרה. סלמה ולילה מוצאות אותה פרומה והלומה בחדר האמבטיה, ויחדיו הן רוחצות ומנחמות אותה. נור טובלת בים, ומחליפה את כיסוי ראשה בצעיף פרחוני.

נור רוצה בביטול אירוסייה, אך מעוניינת שהארוס יעשה זאת. כדי להניעו לעשות כבקשתה, לילה מתלבשת בבגדי מוסלמית אדוקה, נפגשת עם הארוס בארבע עיניים, מאפשרת לו לנצל את המעמד לרעה ומתעדת את ההתרחשות. בפגישתם הבאה, סלמה ונור מצטרפות ללילה ומפתיעות את הארוס הממתין במכונית חונה. שלוש הנשים הצעירות מבהירות לו שקלונו וצביעותו תועדו, ושכדי למנוע את חשיפת התמונות המרשיעות עליו לשחרר את נור ולהכריז על ביטול האירוסיים. הוא מנסה לשכנע את נור לעזוב את חברותיה ולממש את נישואיהם מוקדם ככל האפשר, אך לבסוף מקבל עליו את הדין וממלא אחר רצונה.

סוף הסרט מציג מסיבה על גג דירתן של השותפות בתל אביב. חבריהן רוקדים, שותים ומתמסטלים. כשאחד החוגגים שולח ידיים לעבר לילה והיא הודפת אותו, נור נזעקת לעזרתה. בסצנת הסיום, שלוש החברות יושבות יחדיו על הגג בלב מסיבה תל אביבית, ופניהן קשים. שלושת הפרשים נגוזו מאופק חלומותיהן, הדרך ריקה ולבבותיהן קפואים.

## ד. התנהגויות הגברים: שלושה סכסוכים של הדרת-כבוד

כל אחת משלוש גיבורותיו של **לא פה לא שם** מוצאת את עצמה בסכסוך הדרת-כבוד מגדרי עם גבר קרוב, שמקורו בנורמות ובציפיות המושתתות על תפיסת הדרת-כבוד פטריארכלית מסורתית.

בן הזוג של לילה הוא איש העולם הגדול, הנהנה מחיי חופש ועצמאות שניו יורק ותל אביב מאפשרות. אך את ביקורה של אחותו הוא חווה כעין פקוחה המכפיפה אותו לכללי הדרת-הכבוד המקובלים בחברת המוצא שלו. על פי כללים אלה, האישה שאיתו צריכה לנהוג באופן צנוע: לכסות את גופה, לאסוף את שערה, להשתמש בלשון נקייה, לא לעשן, לשתות אלכוהול או לצרוך סמים, ולא להפגין עצמאות יתר, אסרטיביות ודומיננטיות. על פי כללי הדרת-הכבוד שמשפחתו חיה על פיהם, אם הוא מזוהה עם אישה שאינה עומדת בכללים אלה התנהגותה משליכה עליו, מביישת אותו, משפילה אותו, מכותימה את הדרת-כבודו וחותרת תחת גבריותו ומעמדו. יתרה מכך, השפלתו היא גם השפלת קרוביו, שכן שם המשפחה המשותף עושה אותם ערבים זה לזה במשחק הדרת-הכבוד.

כאשר פניו של האיש נופלות נוכח התנהלותה של לילה במחיצת אחותו, הוא מביע בכך את כאב הפגיעה בהדרת-כבודה של משפחתו, כפי שזו משתקפת לו בעיני אחותו. כאשר הוא מבקש מלילה לעשן פחות - הוא מבקש ממנה להקטין את הפגיעה בהדרת-הכבוד של משפחתו.

כשאביה של סלמה מגלה שבתו מתגפפת עם אישה, הוא נחרד ומביע חשש לשמו הטוב ולמעמדו בקרב הסובבים אותו: הוא מפגין רגישות הדרת-כבוד טיפוסית. קשר לסבי המסכל שידוך הגון אינו עולה בקנה אחד עם קוד הדרת-הכבוד הפטריארכלי המסורתי, ונחשב דבר שממית בושה וכלימה על גבר שלא השכיל לשלוט ולמנוע אותו. אביה של סלמה חושש שאם תפוץ השמועה הרעה על בתו, הזילות במעמדו ובמעמד משפחתו יבוא לידי ביטוי, בין השאר, בכך שהשכנים והחברים לא יצביעו עבורו בבחירות המקומיות הצפויות. מרגע שנודע לו על התנהגותה של בתו הוא חושש שילעגו לו וירכלו עליו מאחורי גבו. הוא דואג שמא יאמרו עליו שלא נהג כגבר: שלא ידע לשלוט בבתו ולא הצליח לגדל אותה כך שתביא לו הדרת-כבוד בהתנהגות מינית נורמטיבית וצנועה. הוא מפחד להיחשב רך וליברלי מדי, ו"פראייר" של הבת ש"עשתה ממנו צחוק". הוא לא יודע כיצד יראה את פניו ברבים ולאן יוליך את החרפה.

כדי לנקות את כתם הבושה ולהשיב לעצמו את הדרת-כבודו, אביה של סלמה נועל אותה בביתו, נחוש לנהוג עכשיו כגבר אמיתי. הוא מודיע לה שלא תצא עוד מפיקוחו, לא תשוב לנהוג כרצונה, ותתקן את דרכיה בהתאם לדרישות החברתיות.

ארוסה של נור, מוסלמי דתי מאום אלפחם, הוא המסורתי ביותר והמשוקע מכולם בתרבות הדרת-כבוד פטריארכלית. אף על פי שגור מכוסה בצניעות מכף רגל ועד ראש, ארוסה חש כי עמידתה על רצונה להתגורר עם נשים שבעיניו הן חסרות בושה וסירובה העיקש להיכנע למרותו משפילים אותו ללא נשוא. על פי תפישתו, התנהגותה המופקרת של נור המיטה עליו קלון בלתי נסבל ופגיעה בשמו הטוב ובמעמדו. האונס שהוא אונס אותה נועד למשמע אותה, להשיב את שליטתו בה ולאכוף עליה התנהגות נורמטיבית ומכובדת: ויתור על המגורים בדירת הרווקות והקדמת הנישואים. בעיני הארוס, האלימות המינית מבהירה לנור את גבריותו הבלתי מתפשרת, מכניעה אותה, ומשקמת בכך את הדרת-כבודו הפגועה. בתוך כך, ללא בתולים נור איבדה את עצמאותה והפכה לתלויה בו ובנכונותו לשאתה לאישה. כך נועד האונס לגרום לה לרצות באופן נואש בהקדמת הנישואין, ולהפוך אותה לצייתנית, כנועה, ולכן גם צנועה לעילא. קבלתה הצפויה של נור את מרות הארוס מכוננת את הדרת-כבודו ומבטיחה אותה.

בן זוגה של לילה, אביה של סלמה והארוס של נור חשים מאוימים בהשפלה עקב התנהלותן של נשים הקשורות בהם, ופועלים לשיקום הדרת-כבודם הגברית ולהבטחתה. כל אחד מהם רואה לנגד עיניו רק את הדרת-כבודו, ואינו נרתע מפגיעה בכבוד מחייתה של אישה שהוא אוהב, או אף בכבודה הסגולי (בוודאי במקרה של נור, ואולי אף במקרה של סלמה).

למען הדרת-כבודו, בן הזוג של לילה מבקש ממנה לוותר על אורח החיים שבחרה לעצמה, על האופנים שפיתחה כדי לבטא את אישיותה ועל הדמות שבחרה לטפח. אביה של סלמה אינו מהסס לאסור עליה לממש את נטייתה המינית ולאיים שיכפה עליה נישואים שאינם לרצונה. הוא בוודאי שולל מכול וכול את כבוד מחייתה בהקשר ההגדרה העצמית המינית. אפשר לטעון שהאיסור על המשך קשר רומנטי עם בת זוג אהובה וכונתו לכפות עליה קשר נישואים לא רצוי עולים עד כדי איום על הכבוד הסגולי. אין ספק שהתנהגות הדרת-הכבוד של ארוסה של נור לא רק שוללת את הערך של בחירתה לגור בתל אביב עם חברותיה, אלא פוגעת באופן ברוטלי וחמור בכבודה הסגולי. החדירה לגופה של נור ללא הסכמתה, כאקט של בעילה עונשית, כובשת

וממשמעת, שוללת באופן מובהק את הערך המוחלט, הטבוע, הקדוש של אנושיותה.

אם כן, שלושת הסכסוכים המוצגים בסרט נעוצים בהדרת-כבוד פטריארכלית מסורתית, נובעים ממנה ומבטאים אותה. התנהגויותיהם התוקפניות של בן הזוג, האב והארוס נועדו למרק כתמים של בושה ששלושת הגברים חשו שהנשים הצעירות ממיטות עליהם בהתנהגויותיהן העצמאיות. ההתנהגויות הגבריות הללו מגלמות את תרבות הדרת-הכבוד הפטריארכלית, ובתוך כך מנציחות ומחזקות אותה. בתוך כך, שלושת הגברים פגעו בכבוד מחייתן של הנשים ואף בכבודן הסגולי.

## ה. התנהגויות הנשים: הסטת הסכסוכים לאפיקים של כבוד מחיה

שלוש גיבורותיו של **לא פה לא שם** מסרבות להיכנע לתכתיבי הדרת-הכבוד או אף להתחשב בהם; הן עומדות על כבוד מחייתן ומכריזות על ערך זה כתשתית מערכת הערכים שעל פיה הן מתנהלות. אך הן עושות זאת כל אחת בדרכה הייחודית, ובמידה שונה של התחשבות בדפוסי הדרת-הכבוד החברתיים שהן כפופות להם.

לילה, האסרטיבית והרהוטה ביניהן, אומרת לבן זוגה במילים ברורות שלא תסכים להקריב את כבוד מחייתה למען הדרת-כבודו הפטריארכלית. היא מציבה מולו מראה בלתי מתפשרת, החושפת צביעות ופחדנות: בעודו מציג עצמו כבן בית בעולם ליברלי מודרני המושתת על ערכי כבוד האדם, הוא אינו מעז להילחם על ערכים אלה במחיר פגיעה ב"שמו הטוב" והדרת-כבודו. כשהיא מאלצת אותו להודות שכזה הוא, היא מתנתקת ממנו ומוותרת עליו. בשונה ממנו, היא דבקה בכבוד מחייתה ללא פשרות, גם במחיר "שמה הטוב" ואובדן אהובה. יושרתה ואומץ לבה, כמו עצמאות מחשבתה, המימוש העצמי ואורח החיים שבנתה לעצמה - אלה חשובים לה מכול, והיא דבקה בהם אף כשהיא נדרשת לשלם תמורתם את המחיר הכבד של בדידות ותלישות. היעדרה המוחלט של משפחת המוצא של לילה מעולמו הבדיוני של הסרט מקל עליה לפעול בדרך טוטלית זו: ללא אב, אחים וקרובים אחרים, העימות הוא רק עם בן הזוג.

סלמה לא קראה תיגר על הדרת-כבודו של אביה: היא לא עימתה אותו עם זהותה המינית ולא נחשפה כלסבית בפני מודעיו. עם זאת, היא התנהגה

בטבעיות בפני הוריה שוב ושוב, אולי בתקווה שיראו אותה, יכירו בה כמות שהיא, יקבלו אותה וימחלו על משהו מהדרת-כבודם למענה, ולו בשתיקה. ייתכן שהביאה את בת זוגה והתגפפה עימה בביתם כדי לאפשר להורים לדעת ולהבין בלא מילים, ולכבד את מימושה המיני העצמי תוך עצימת עין. היא ביקשה דו-קיום בשלום של הדרת-כבודם וכבוד מחייתה; הסכמה הדדית בשתיקה על הכרה של כל צד בערכי הצד האחר.

אך הוריה סרבו להכיר בכבוד מחייתה של בתם הלסבית ודרשו שתקריב אותו על מזבח הדרת-הכבוד המשפחתית. בתגובה לדחייה זו של ניסיונותיה לשלב בין הערכים, סלמה בחרה שלא להתעמת, לא להאשים ולא להטית, אך לדבוק בעצמה ובכבוד מחייתה ולא לוותר. היא לא התקפלה ולא התנצלה או הסכימה להתחתן למען המשפחה, אך גם לא בישה את הוריה בהצהירה על אורח חייה המיני בראש חוצות. היא סירבה לקבל את תכתיבי סכסוך הדרת-הכבוד, וענתה במטבע שקטה של נאמנות מלאה לכבוד מחייתה, גם במחיר גלות מבית ומשפחה ופירוד מלא מהם.

נור היא הדמות המתפתחת ביותר בסרט. היא בת למשפחה מסורתית יותר מאשר לילה או סלמה, מקבלת במידה רבה את ההבחנה המגדרית המסורתית וממלאת תפקידי מגדר מסורתיים (כמו הקפדה על לבוש צנוע, בישול, החזקת בית ושיבה נפרדת עם נשות המשפחה). היא עוברת להתגורר עם לילה וסלמה רק עקב צורך והזדמנות: היא צריכה ללמוד לבחינות, והחדר בדירתן שקט יותר מאשר מעונות הסטודנטים. אך החיים עם לילה וסלמה מעוררים בה דבר מה חדש, והיא נמשכת אליו ומחבקת אותו. כשארסה עומד על כך שתעבור ליפו היא נוסעת לבחון חדר בביתה של אישה "מהוגנת", אך מרגישה רצון להישאר עם חברותיה החדשות. התמיכה ההדדית המקבלת, החברות הנשית המחזקת, הפתיחות ושמחת החיים, רוח החופש וכבוד המחיה קוסמים לה. היא מבקשת לממש צדדים באישיותה שלא הכירה, לחוות אותם במלואם ולמצות את החוויה לפני שובה לאום אלפחם כאשת איש ואם לילדים. היא רוצה לפתח את כבוד מחייתה בכיוונים בלתי צפויים עוד רגע קט לפני שהיא משתלבת בעולם הדרת-הכבוד המסורתי של משפחתה וארוסה.

האונס בידי ארוסה מצמצם את אפשרויותיה של נור בעולם שבו היא חיה. גם אם לא הרתה לו, אבדן הבתולים מקטין את יכולתה להשתדך לאיש אחר, מאיים על הדרת-הכבוד של משפחתה (ובכך גם על חייה), ומחזק את ההיגיון של הקדמת הנישואים לארוס. אך דווקא משבר קשה זה מבהיר לנו את סדר העדיפויות שלה. היא מבינה שאינה מוכנה לחיות עם איש שהדרת-כבודו גרמה לו לשלול את כבוד מחייתה ולפגוע באופן ברוטלי בכבודה הסגולי.

במתח שהתהווה בחייה בין הדרת-הכבוד המסורתית וכבוד האדם, היא בוחרת באחרון. היא מחליטה לוותר על עוגן "השם הטוב" שארוסה מציע לה בחברת הדרת-הכבוד, ולהיות עם החברות הנשית האמיצה שפיתחה עם לילה וסלמה, עם אורח החיים ההרפתקני של העיר הגדולה, עם התעוזה להתנסות בלא נודע ולהיפתח אל העולם. היא בוחרת בכבוד המחיה.

עם זאת, נור קשורה לאביה בקשרי אהבה, חיבה, חום וקרבה. היא רוצה למזער ככל יכולתה את הפגיעה בהדרת-כבודו. אילו בחרה לבטל את אירוסייה הייתה גורמת נזק כבד לאביה: ביטול אירוסין מצידה ללא סיבה טובה ממיט בוושה, והודאה באונס כסיבת הביטול ממיטה בושה גדולה עוד יותר. ביטול האירוסין על ידי הארוס הוא הדרך למזער ככל האפשר את הפגיעה בהדרת-כבודו של האב, ולכן נור נעזרת בחברותיה ומהנדסת תרגיל מורכב המחייב את הארוס לבטל את האירוסין בניגוד לרצונו. היא בוחרת בכבוד מחייתה, אך מאחורי הקלעים מגוננת ככל יכולתה על הדרת-כבודו של אביה.

שלוש דמויות הנשים בסרט **לא פה לא שם** מדגימות בחירות בכבוד מחיה ודחייה של תכתיבי הדרת-הכבוד המתבטאים בסכסוכים שכופים עליהן בן הזוג, האב והארוס. לילה, המוצגת בסרט ללא משפחת מוצא, בוחרת בכבוד מחייתה תוך התקוממות גלויה ומפורשת נגד תרבות הדרת-הכבוד שבן זוגה נכנע לה. סלמה, הקשורה למשפחתה, מתחמקת מעימות עם הדרת-כבודו של אביה ונוטשת את חברת המוצא שלה, שבה הוא חי. נור, שיחסייה עם אביה קרובים וחמים, מוצאת דרך מורכבת לממש את כבוד מחייתה תוך מזעור הפגיעה בהדרת-כבודו, ומשמרת קשר עם חברת המוצא שלה.

## 1. סיכום והקשר

כדי למנוע פגיעה בהדרת-כבודם, גברים האמונים על מנטליות של הדרת-כבוד עלולים לדרוש מנשים שהם תופסים כמזוהות עימם לנהוג ב"צניעות" על פי קודים של הדרת-כבוד. נשים במצבים אלה מצופות להיכנע לדרישות הגבריות ולציית לתכתיבי הדרת-הכבוד. סירוב מצידן עלול להוביל לסכסוכי הדרת-כבוד מגדריים. בסכסוך מסוג זה אישה יכולה להעלות נימוקים מתוך שיח הדרת-הכבוד, או לבחור להסיט את הסכסוך מעולם ערכי זה לעולם חלופי של כבוד סגולי ו/או כבוד מחיה. הסרט **לא פה לא שם** מציג שלושה אופנים של הסטת סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים לשיח של כבוד מחיה. אופן ההסטה האחד הוא מאבק חזיתי בלתי מתפשר: דרישה מבן הזוג לוותר על

תכתיבי הדרת-הכבוד בשם כבוד המחיה של האישה; השני הוא פרידה ועזיבה של חברת הדרת-הכבוד למען פיתוח כבוד המחיה במקום אחר; השלישי הוא מאמץ לקיים את כבוד המחיה של האישה תוך פגיעה מועטה ככל האפשר בהדרת-כבודו של אביה. דרך שלישית זו מנסה לשלב בין השקפות העולם ולקיים את הרקמה החברתית בלי להיכנע לתכתיבי הדרת-הכבוד אך בלי לצאת נגדם חזיתית.

מאמר זה אינו מתיימר לבחון או לקבוע אם הצגת התנהגויותיהן של הנשים הפלסטיניות בסרט **לא פה לא שם** "נאמנה למציאות" ואם היא מעידה באופן אותנטי על ניסיונות ממשיים של נשים פלסטיניות להסיט סכסוכי הדרת-כבוד מגדריים לשיח כבוד מחיה. גם אם הבחירות הנשיות בשיח כבוד המחיה המוצגות בסרט הן בדיוניות לחלוטין או נדירות במציאות החברתית, אפשר לראות בהן הצעות מלהיבות וחשובות לשינוי מציאות רוויה בסכסוכי הדרת-כבוד מגדריים. קריאה כזו ממסגרת את הסרט כמניפסט אמנותי הקורא לנשים לאמץ שיח של כבוד מחיה, ולהציגו, באופנים מגוונים, לעומת שיח הדרת-הכבוד שנכפה עליהן על ידי חברה מסורתית.

בהשמעת קול זה, **לא פה לא שם** מצטרף לשורה של סרטים העוסקים בחברה הפלסטינית בישראל באופן ביקורתי, מציגים את נזקיה של תרבות הדרת-הכבוד, וקוראים לריסונה. לעומת קודמיו, הסרט הולך צעד נוסף בכיוון התמקדות בכבוד המחיה של נשים.

סרטו הרומנטי הלא-ביקורתי של מישל ח'לייפי **חתונה בגליל** (1987) מציג את תרבות הדרת-הכבוד הפלסטינית בישראל כמבנה חברתי מלכד, המעניק טעם וגאווה למי שאיבדו את עצמאותם והפכו מיעוט מדוכא בארצם. בכפר פלסטיני בגליל, נשים וגברים נאמנים יחדיו לסדר החברתי הדור-הכבוד שאינו פוגע באיש מהם. אך כבר בשנת 1996 הציע סרטו התיעודי של גיזאר חסן, **יסמין**,<sup>10</sup> קול קולנועי שונה בתכלית. יסמין סייעה לאחיה לרצוח את אחותה הצעירה אמל, שברחה מן הבית, יצאה עם גבר בלא רשותו של אחיה ופגעה בהדרת-כבודו. הסרט משלב שיחות של הבמאי עם יסמין בין כותלי הכלא עם ראיונות של נשים פלסטיניות אחרות, הקובלות על כך שהדרת-הכבוד של אבותיהן ואחיהן מגבילה אותן ומקשה עליהן לממש את אורחות החיים שהיו רוצות לבחור לעצמן. הסרט מתמקד בפגיעה בכבודן הסגולי של

<sup>10</sup> הסרט זכה בפרס הסרט התיעודי הטוב ביותר בפסטיבל הסרטים של סינמטק ירושלים באותה שנה. לניתוח הסרט במושגי כבוד ראו קמיר, 2007ב.

אמל ויסמין, אך מתייחס גם לכבוד מחייתן של נשים נוספות, לרבות אחות הבמאי, החוקרת הפמיניסטית מנאר חסן.

עשור מאוחר יותר, הסרטים **עטאש-צימאון** (תאופיק אבו ואיל, 2005) ו**עג'מי** (סכנדר קובטי וירון שני, 2009) ממשיכים קו זה. שניהם מציגים באור ביקורתי את תרבות הדרת-הכבוד של החברה הפלסטינית בישראל, מדגישים את הפגיעות הקשות שהיא פוגעת בכבוד הסגולי, ומתייחסים גם לנזקים לכבוד המחיה של דמויות רבות.<sup>11</sup> בעשור השני של המאה ה-21, **סופת חול** (עידית זקצר, 2016) מציג באור ביקורתי את תרבות הדרת-הכבוד בחברה הבדואית, המביאה את אבי המשפחה המוצגת על המסך לשאת אישה שנייה ולכפות על בתו נישואין שהיא אינה רוצה בהם. הבת, כמו אימה, נכנעת לתכתיבי האב ומקבלת עליה את הדין מתוך הכרה ששיכותה למשפחתה חשובה לה יותר מן החופש האישי ומנישואי אהבה. כבוד המחיה של דמות הגיבורה מוגדר על ידיה בסרט בהתחשב בתרבות הדרת-הכבוד שבתוכה היא מגדירה את עצמה.

לעומת כל אלה, **לא פה לא שם** מציב למול הדרת-הכבוד הפלסטינית המסורתית את כבוד המחיה של נשים. הסרט אינו מסתפק בניסוח כתב הגנה על ערכם של "החיים עצמם" מפני תכתיביה הקטלניים של הדרת-הכבוד; הוא מציג את המימוש העצמי האינדיבידואלי ואת הבחירה באורח חיים ייחודי כבעלי ערך משמעותי בפני עצמם. הדרת-הכבוד המסורתית חומסת חיים ושוללת חירויות בסיסיות ויסודיות ביותר; אך יש נזק כבד גם בכך שהיא מגבילה את בחירותיהם החופשיות של נשים וגברים כיצד להתלבש, לדבר, לעשן, לחגוג ולהתנהל בחיי היום יום; בכך שהיא מצרה צעדים של אנשים המבקשים לבחון אפשרויות שונות בתהליך מימושם העצמי.

גיבורות הסרט מסרבות להשתתף בשיח הדרת-הכבוד, ומפגינות נאמנות שלמה ומלאה לכבוד מחייתן. עד שגישתן תאומץ על ידי החברה, או לפחות תוכר לצד הדרת-הכבוד המסורתית הנוהגת, הן חיות יחדיו כגולות מחוץ לעולם הדרת-הכבוד המסורתי ("לא כאן") שעוד לא הגיעו לחברת כבוד המחיה שהן מנסות לכונן ("לא שם"). שם הן מחכות להצטרפותן של הצופות לדרך שהן מציעות להן.

הצלחתו הגדולה של הסרט מאפשרת לקוות שקריאתו תישמע על ידי רבות ורבים ואולי אף תשפיע על המציאות החברתית.

<sup>11</sup> לניתוח הסרטים הללו מנקודת מבט זו ראו Kamir, 2016b.



## רשימת מקורות

אריאלי, יהושוע, 2002. "תורת זכויות האדם" מוצאה ומקומה בעיצובה של החברה המודרנית", מנחם מאוטנר ודן גוטווין (עורכים), **משפט והיסטוריה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, עמ' 72-25.

חסן, מנאר, 1999. "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה וסילביה פוגל-ביז'אווי, **מין מיגדר פוליטיקה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 305-267.

קאנט, עמנואל, 1980. **הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות**, ירושלים: מאגנס.

קמיר, אורית, 2007א. **כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, חברתי ומשפטי**, ירושלים: כרמל.

---, 2007ב. "מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי: הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע", דפנה ברק-ארז, שלומית יניסקי-רביד, יפעת ביטון ודנה פוגין' (עורכות), **עיניים במשפט, מגדר ופמיניזם**, שריגים-ליאון: נבו, עמ' 983-941.

---, 2005. "על פרשת דרכי כבוד: החברה הישראלית בין מגמות של כבוד סגולי (dignity), הדרת כבוד (honor), הילת כבוד (glory) וכבוד מחיה (respect)", **תרבות דמוקרטית** 9: 169-239.

---, 2004. **שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם**, ירושלים: כרמל.

Alfredsson, Gudmundur, and Asbjorn Eide (eds.), 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Glendon, Mary Ann, 2001. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House.

Kamir, Orit, 2016a. "The Schizophrenic Reality of Israeli Women: A Cinematic Perspective, 2014", in Eliezer Ben-Rafael, Julius H. Schoeps, Yitzhak Sternberg, Olaf Glockner and Anne Weberling (eds.), *Handbook of Israel: Major Debates*, vol. 1, Berlin: De Gruyter Oldenbourg, pp. 437-452.

---, 2016b. "Zionist and Palestinian Honor and Universal Dignity in Israeli Cinema", *Comparative Sociology* 15: 639-668.

---, 2006. *Framed: Women in Law and Film*, Durham: Duke University Press.

Miller, William I., 1993. *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*, Ithaca: Cornell University Press.

Peristiany, Jean G., (ed.), 1966. *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago: Chicago University Press.

## בגידה במולדת, הבושה והפגיעה בכבוד האומה: סיפורה של "אויבת העם" טלי פחימה

### תקציר

בגידה במולדת היא אחד מהפשעים החמורים ביותר שאזרחי מדינה יכולים לבצע, ובישראל זוהי אחת משתי העבירות היחידות שעליהן ניתן עונש מוות. במאמר זה אני מציעה לחשוב על מונח הבגידה במולדת באופן שונה מהדרך הפורמלית שבה הוא מוגדר בחוק ובמערכת המשפט. ב"חצייתם את הקווים" מנכיחים ה"בוגדים" את הגבולות והטאבואים שאסור לחצות, ולכן התגובה הציבורית כלפיהם חושפת את החוזה החברתי הקושר את היחיד או היחידה המואשמים בבגידה לחברה, ובו בזמן קובעת את גבולות הפעילות הפוליטית המותרת להם. על מנת לעמוד על המורכבות והמשמעות של תגובה זו אשתמש במודל הכבוד שהגתה המשפטנית אורית קמיר, המחלק את המושג כבוד לארבע תת-קטגוריות שכל אחת מהן מתווה מערכת שונה של זכויות וחובות בין התושבים לבין המדינה, ובינם לבין החברה שבה הם חיים. במאמר אנתח את המקרה של טלי פחימה, אישה ישראלית יהודייה, אשר הועמדה לדין בשנת 2004 בגין בגידה במולדת, לאחר שנעצרה במעצר מינהלי והייתה האישה הישראלית היהודייה הראשונה שנגדה נעשה שימוש במעצר מסוג זה. במקביל נחשדה פחימה בקיום מערכת יחסים רומנטית עם זכריה זביידי, אז מראשי גדודי אל-אקצא בג'נין, ובגינה היא הוקעה בישראל. מטרת הניתוח של המקרה של פחימה באמצעות מודל הכבוד היא לחשוף את הבנייתם של סנטימנטים ומיתוסים לאומיים ואת מנגנוני הכוח הממשטרים ציפיות לנאמנות של אזרחים ישראלים, המושתתות על מגדרם ועל זהותם של אלו החשודים בבגידה במולדת. באמצעות שימוש במתודולוגיה של ניתוח שיח ביקורתי אני מתייחסת לתגובה הציבורית למקרה של פחימה כתגובה פוליטית, אשר משקפת את הדרך שבה החברה הנבגדת מנסה להשיב את כבודה עקב הקלון שהטילה עליה ה"בוגדת", ובה בעת ממשטרת את האזרחים ומחנכת אותם לנאמנות הנדרשת מהם.

## א. מבוא

בגידה במולדת היא אחת מהעבירות החמורות ביותר שאזרחי מדינה יכולים לבצע נגד הקהילה שבה הם חיים ונגדם עצמם, בשל ההוקעה וההדרה שתהיינה מנת חלקם אם יתגלו מעשיהם. במובנה המשפטי מעוגנת הבגידה במולדת בחובת הנאמנות לשלטון, וחוק העונשין הישראלי מגדיר אותה כפגיעה בריבונות, גרימה למלחמה או סיוע לאויב.<sup>1</sup> מבחינה סוציולוגית הבגידה היא הפרה של נורמות, כתובות ולא כתובות, הפורטות את המושג "נאמנות למולדת" למערך של דרישות פרטיקולריות המשתנות בהתאם לזהותם המגדרית, האתנית, המעמדית והגזעית של אלו שנתפסים כמי שחצו את הקווים, והיא תלויה בקונטקסט החברתי, הפוליטי וההיסטורי שבו הם פעלו.

מטרת מאמר זה היא לחשוף את האופן שבו המונח בגידה במולדת, הקביעה איזה מעשה נחשב לבגידה והתגובה למעשה הבגידה חושפים את החוזה החברתי הקושר את היחיד או היחידה לחברה, מקנה להם מערך זכויות וחובות, וקובע את גבולות הפעילות הפוליטית המותרת להם. על מנת לעשות זאת ברצוני להציע ניתוח היוצא מההגדרה המשפטית הקובעת מה נחשבת מבחינה חוקית לבגידה במולדת ומהקטגוריה הסוציולוגית הדנה בפגיעה בציפיות חברתיות, ולהוסיף להן ממד הבוחן את התגובה החברתית כלפי הבוגדים כריאקציה לקלון שהם ממיטים על החברה שבה בגדו.

על מנת לעמוד על ההשלכות הקשות של מעשה הבגידה, ובייחוד על משמעות הבושה שהוא מטיל על העם הנבגד, אשתמש במודל הכבוד שהציעה המשפטנית אורית קמיר. לשיטתה של קמיר, לערך הכבוד, ולא לשוויון או לחירות, מקום מכונן בחברה הישראלית. קמיר מבחינה בארבע תת-קטגוריות של המושג כבוד, שכל אחת מהן מחילה מערכות שונות של ערכים וזכויות, החל ממערך הזכויות הכללי המוקנה לאזרחי המדינה והזכויות המוקנות לאדם באשר הוא אדם, ועד ליחסים בחברה פטריארכלית שבה ערכו החברתי של הפרט והסטטוס שלו נמדדים במונחים של בושה וקלון.

כדי לנתח את הקווים הממשטרים בגידה, ובמשתמע נאמנות, ולהבין מי מחזיק בהון החברתי הדרוש כדי לפרום אותם, אנתח את המקרה של טלי פחימה, אזרחית ישראלית יהודייה מקריית גת אשר בשנת 2004, בעיצומה של

---

\* תודה לד"ר טל ניצן על הזמנתה להשתתף בסמינריון הקהילה הלומדת של מכון דיווידס, על ההשראה והתמיכה, על עצותיה ועל ליווי הפרויקט. כמו כן, תודה מיוחדת לד"ר אורית קמיר על הערותיה והארותיה להרצאה.

<sup>1</sup> הגדרות אלו נקבעו בסימן ב' לחוק העונשין, התשל"ז-1977, סעיפים 97-103.

האינתיפאדה השנייה, הוגש נגדה כתב אישום בגין בגידה במולדת. עוד לפני כן מותגה פחימה בתקשורת כאישה אשר "חצתה את הקווים" הגיאוגרפיים והפוליטיים בעקבות קשריה עם זכריה זביידי, מראשי גדודי אל-אקצא בג'נין, אשר היה אז ברשימת היעדים לחיסול ממוקד של צה"ל, ושלו התנדבה להיות מגן אנושי מהתקפות הצבא.

התגובה הציבורית להצהרתה של פחימה הייתה סוערת. היא פוטרה מעבודתה, נעצרה במעצר מנהלי המבוסס על מסוכנותו העתידית של העצור ולא על מעשיו בעבר (הייתה זו הפעם הראשונה שבה נעשה שימוש בסוג זה של מעצר נגד אישה יהודייה ישראלית), ומערכת היחסים בינה לבין זביידי תוארה כרומנטית. כותרות העיתונים שמרו לעיתים על לשון אובייקטיבית ונצמדו לעובדות כאשר תיארו אותה כ"פעילת שמאל שנשלחה למעצר מנהלי" (יבלונקה, רפפורט ושלם, 2004), אולם פעמים רבות נעשה שימוש בתיאור שרחוק מלהיות מאופק. בין השאר הוגדרה פחימה כ"תמהונית" וכ"משתפת פעולה עם מחבלים" (נחתומי, 2004), וכ"יהודייה בשירות הטרור" אשר "בעבר התיידדה עם מחבל בכיר" (מי-טל ושקד, 2004). תושבי קריית גת התנערו מכל קשר עימה ואמרו לעיתונאים שהיא "לא שייכת לכאן" (בן שמחון, 2004), והיא נקראה שוב ושוב "בת זוגו הישראלית של מפקד גדודי אל אקצה בג'נין" (גבירץ, מאירי וסבן, 2004). הסיפור הרומנטי נעשה מרכזי כל כך עד שבכתבה על המעצר המנהלי הופיעה כותרת משנה שבה מצוטטת פחימה באומרה: "לא היה בינינו רומן" (סויסה ורפפורט, 2004).

הניתוח של המקרה של פחימה תוך שימוש במודל הכבוד נועד לחשוף את הבנייתם של סנטימנטים ומיתוסים לאומיים, ואת מנגנוני הכוח הממשטרים ציפיות לנאמנות המושתתות על מגדרם ועל זהותם של אלו החשודים בבגידה במולדת. בהתבסס על מודל הכבוד, אני טוענת כי הסיבה לתגובה הקשה כלפי פחימה אמנם נבעה מהאיום הביטחוני שהיה טמון במעשיה, אולם היא גם נעוצה בכך שמעשיה המיטו קלון ובושה על הדרת הכבוד של הקולקטיב היהודי-ישראלי שאותו היא "הכתימה"; לפי ניתוח זה, מטרת התגובה הייתה למזער את הפגיעה הזו ולנקות ולטהר את הקבוצה (הן הישראלית והן הקריית-גתית) מהכתם שדבק בה בעקבות מעשיה של פחימה.

התגובה הציבורית למקרה של פחימה הייתה מורכבת ופשוטה בה בעת. פחימה אמנם זכתה לתמיכה של אנשי רוח ואקדמאים, המשוררים אהרון שבתאי (2004) ומאיר ויזלטר (2007) כתבו לכבודה שירים ונעשה עליה סרט דוקומנטרי אוהד, אולם רוב הציבור הישראלי ראה אותה כאישה מסוכנת אשר חצתה את הקווים, והסיקור העיתונאי לרוב שיקף זאת. לצורך המאמר אנתח את התגובה

הציבורית אשר התבטאה בכיסוי התקשורת, כלומר את התגובה הרגשית לסיפורה, כתגובה פוליטית וכשיח המשקף את הדרך שבה החברה הנבגדת מנסה להשיב לעצמה את כבודה שנפגע.

המתודולוגיה שבה אשתמש תהיה ניתוח שיח ביקורתי (פוקו, 2005) של הייצוגים העולים מהכיסוי התקשורתי של הסיפור בשנים 2004-2007 בעיתונים **הארץ**, **מעריב** ו**ידיעות אחרונות**. הניתוח יתבסס על כיסוי הסיפור בעיתונות היומית ובעיתוני סוף השבוע שבהם התפרסמו כתבות עומק על הנושא. נקודות הזמן שבהן אתמקד הן הריאיון המקיף של פחימה לעיתון **העיר**, שבו הצהירה על נכונותה לשמש מגן אנושי של זכריה זבידי, והתקופה לאחר הגשת כתב האישום בגין בגידה. בניתוח אתיחס לסיקור העיתונאי כטקסט שמבטא עמדות אידיאולוגיות ומארגן קונפליקטים ואירועים מורכבים לסכמות ולתמות פשוטות (Liebes, 1994). הסיפור העיתונאי, במובן זה, מציג תופעות והתנהגויות מסוימות כ"מובן מאליו" (בארת, 1998), בשעה שהללו משקפות יחסי כוח בין קבוצות שונות ותחרות נרטיבים בין זהויות שונות בחברה - מגדריות, מעמדיות או אתניות (קליין, 2010). מטרת הניתוח היא לעמוד על הדרך שבה הכיסוי העיתונאי של הסיפור שיקף את התגובה הקולקטיבית לבושה ולקלון, ובה בעת לתאר את הקווים שמותר ובייחוד את אלו שאסור לאזרחיות ישראליות לחצות. כמו כן אתבסס בניתוח על הפרוטוקולים של ההליכים המשפטיים, ואעגן את המקרה בקונטקסט ההיסטורי הרלוונטי.<sup>2</sup>

המאמר בנוי משלושה חלקים. תחילה אציג את המקרה של פחימה, לאחר מכן אתאר את מודל הכבוד תוך התמקדות בחלקים הרלוונטיים לניתוח משמעות הבגידה במולדת ולהבנת המקרה של פחימה, ולסיום אנתח את סיפורה.

---

<sup>2</sup> מאמר זה מבוסס בחלקו על עבודת הדוקטור "בין חתירה לבגידה: הקונפליקט הישראלי פלשתינאי דרך סיפורה של בוגדת לכאורה", שכתבתי על המקרה של טלי פחימה. בעבודה זו ביצעתי ניתוח תוכן איכותני של הכיסוי התקשורתי, אשר כלל את הסיקור התקשורתי של המקרה בשנים 2003-2007 בעיתונים **מעריב**, **הארץ** ו**ידיעות אחרונות**. הסיקור העיתונאי שיקף מאבק של נרטיבים, ומפאת קוצר היריעה אתמקד במאמר זה בנרטיבים המרכזיים הרלוונטיים לניתוח המקרה באמצעות מודל הכבוד.

## ב. סיפורה של טלי פחימה - האישה שחצתה את הקווים

על מנת להבין את הקווים שפחימה חצתה ולעמוד על המשמעויות החתרניות של דמותה הציבורית, אביא להלן את פרטי המקרה תוך התמקדות בכיסוי התקשורתי של סיפורה של מי שתוארה כ"פעילת השמאל המזרחית מקריית גת שהפכה לבת זוגתו של טרוריסט פלסטיני".<sup>3</sup>

סיפורה של פחימה פרץ לתודעה הציבורית במרץ 2004, בעיצומה של האינתיפאדה השנייה, שבה שטפו את ישראל פיגועי התאבדות אלימים אשר כוונו נגד האוכלוסייה היהודית. פחימה, אז צעירה בת 28 מקריית גת, הצהירה בריאיון לעיתון **העיר** כי היא מתנדבת להיות המגן האנושי של זכריה זביידי, אשר היה בזמנו מראשי גדודי חללי אל-אקצא בג'נין וברשימת היעדים לחיסול ממוקד של צה"ל (סגל, 2004). זביידי התראיין רבות לתקשורת הישראלית והצהיר לא אחת כי ארגן פיגועי התאבדות במסגרת ההתנגדות לכיבוש הישראלי בשטחים (לוי, 2004). פחימה נחשפה לסיפורו בעקבות ריאיון שנתן לעיתונאי עלי ואקד ב-ynet, שבו סיפר על חייו וילדותו בג'נין ועל השתתפותו בתיאטרון הילדים של ארנה מר שפעל על גג ביתו, וכן על מותם של אימו ואחיו מחילופי אש בין צה"ל לכוחות פלסטיניים. לדברי פחימה, סיפור חייו הטראגי של זביידי נגע לליבה. היא יצרה עימו קשר טלפוני והחלה לבקר בג'נין, שם התפתחו ביניהם יחסי ידידות אמיצים, לדברי שניהם.<sup>4</sup>

לאחר שהייתה עדה לדבריה לניסיון של צה"ל להרוג אותו באחד מביקוריה בג'נין יזמה פחימה ריאיון בעיתון **העיר** שבו הצהירה כי היא "חושבת לשמש מגן אנושי בשבילו" כדי למנוע מצה"ל לנסות להתנקש בחייו (סגל, 2004: 42). כמו כן, פחימה הניחה כי לאחר שייחשף הציבור הישראלי לסיפורו של זביידי ולעונוי ולסבל של התושבים בג'נין, היא תוכל לגרום ללחץ ציבורי אשר יוביל להפסקת השימוש בסיכולים הממוקדים.<sup>5</sup>

לאחר הריאיון המשיכה פחימה לבקר בג'נין. היא המשיכה לעשות זאת גם לאחר שזמנה לתשואל על ידי כוחות הביטחון (ליס ורותם, 2004). ב-9 לאוגוסט 2004 נעצרה טלי פחימה במעצר מנהלי בתגובה לקשריה המוצהרים עם זביידי, ובשל חשדם של שירותי הביטחון הישראליים כי בכוונתה לבצע מעשי טרור נגד

<sup>3</sup> הניתוח התקשורתי מבוסס בעיקר על כתבות עומק שנכתבו על המקרה במוספי סוף השבוע, שם ניסו העיתונאים לפצח את "החידה" של פחימה, ומשם עלה תיאור זה שלה.

<sup>4</sup> מבוסס על ריאיון עם פחימה שנערך בערערה ב-1.8.2008 וריאיון עם זכרייה זביידי שהתקיים בתיאטרון בג'נין ב-21.4.2009.

<sup>5</sup> מבוסס על ריאיון עם פחימה שנערך בערערה ב-1.8.2008.

אזרחים. מעצר מנהלי הוא אמצעי מניעתי הננקט בגין חשד למסוכנות עתידית של העצור, ולא בגין חשד המבוסס על מה שעשה או על עובדות מוכחות. מותרת בו סטייה מדיני הראיות, ובמקרים מסוימים ייתכן כי לעצור לא תהיה גישה לכתב האישום או לראיות. בית המשפט יכול לחדש את תקופת המעצר בכל שישה חודשים ללא הגבלת זמן.<sup>6</sup> עד למעצרה של פחימה נעשה שימוש במעצר מנהלי בעיקר נגד פלסטינים החשודים בעבירות הנוגעות לביטחון המדינה, או נגד ישראלים יהודים שהיו חברי המחתרת היהודית. במקרה של פחימה הייתה זו כאמור הפעם הראשונה שבה נעשה שימוש בכלי זה נגד אישה ישראלית יהודייה. רשויות הביטחון טענו כי המעצר המנהלי נחוץ במקרה של פחימה, מכיוון שאם יוגש נגדה כתב אישום יאלצו לחשוף מידע מודיעיני סודי (יבלונקה, רפפורט ושלם, 2004). בית המשפט העליון קבע כי מעצרה של פחימה היה "בלתי נמנע, מכיוון שהראיות נגדה מצביעות על סכנה מוחשית ומידית [...] וכי אם תשוחרר היא עלולה במידת ודאות קרובה להיות מעורבת בפעילות [...] טרור כלפי יעדים ואזרחים ישראלים" (מי-טל וצימוקי, 2004). היו אמנם שופטים שהעבירו ביקורת על התנהלות השב"כ, אך הכיסוי התקשורתי הדגיש לרוב את מסוכנותה בקביעות כגון "יהודייה בשירות הטרור" או "טלי התכוונה להעביר מטען" (ליס ורותם, 2004; מאירי ומי-טל, 2004; מי-טל ושקד, 2004). פחימה הוחזקה במעצר מנהלי במשך יותר משלושה חודשים, וב-26 לדצמבר 2004 הוגש נגדה כתב אישום בגין בגידה במולדת. במשך תשעת חודשי מעצרה אשר נמשך גם לאורך המשפט הוחזקה פחימה בבידוד, חלק מהזמן בבידוד מלא.

כתב האישום התבסס ברובו על אירוע אשר התרחש במהלך מבצע צבאי בג'נין, שבו אבד לצה"ל מסמך סודי אשר הגיע לידי זביידי ואנשיו כאשר פחימה הייתה עימם.<sup>7</sup> המסמך כלל עמוד ובו תמונות של ארבעה מבוקשים (ביניהם זביידי) ומידע בסיסי עליהם, ושלושה עמודים של מפה של ג'נין. על סמך עדות של שני משתפי פעולה פלסטינים אשר העידו נגדה ומאוחר יותר חזרו בהם מעדותם, טענה התביעה כי פחימה תרגמה והסבירה את תוכן המסמך לאנשי גדודי חללי אל-אקצא. בעקבות המקרה הואשמה פחימה ב"סיוע לאויב בזמן מלחמה" ובתמיכה בארגון טרור. סיוע לאויב בזמן מלחמה הוא עבירה שהעונש עליה יכול להיות מאסר עולם או אפילו גזר דין מוות, והוא שייך לחלק בחוק העונשין העוסק בבגידה במולדת.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> חוק סמכויות שעת חירום (מעצרים), התשל"ט-1979.

<sup>7</sup> תפ"ח (מחוזי ת"א) 1229/04 מדינת ישראל נ' פחימה (פורסם בפקדין, 22.12.2005).

<sup>8</sup> פחימה הואשמה גם בהחזקת נשק באופן בלתי חוקי. זו הייתה האשמה שולית יחסית לשאר האשמות ולא הייתה לה משמעות כמעט מבחינת הבגידה במולדת.

התגובה הציבורית בישראל להגשת כתב האישום הייתה כאמור קשה, והדברים הגיעו לידי כך שבתחילת הדיון בבית המשפט וידא השופט כי אין בכוונת התביעה לדרוש עונש מוות לפחימה.<sup>9</sup>

ב-30 לנובמבר 2005, 11 חודשים לאחר הגשת כתב האישום נגדה, יזמה פחימה עסקת טיעון עם התביעה שבמסגרתה הודתה בעבירות של מסירת מידע לאויב לתועלתו עקב הקראת המפה ולא תרגומה, מגע עם סוכן זר והפרת הוראה חקוקה של איסור כניסה לשטחי A ברשות הפלסטינית. במסגרת עסקת הטיעון נגזרו עליה שלוש שנות מאסר בפועל ו-18 חודשי מאסר על תנאי.<sup>10</sup> ב-3 לינואר 2007 שוחררה פחימה מהכלא לאחר שריצתה פחות משלוש שנות מאסר - כלומר ההליך המשפטי שהחל בכתב אישום בגין בגידה במולדת ואפשרות לעונש מוות הסתיים במאסר של שנים ספורות. לאחר שחרורה עברה פחימה לגור בכפר ערערה שבאזור המשולש, ובהמשך עברה לראמאללה. ביוני 2010 התאסלמה אצל השייח' ראא'ד צ'לאח, ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית אשר ב-2015 הוכרזה כהתאחדות בלתי מותרת. בשנים האחרונות היא גרה ביישוב בצפון הארץ.

פחימה הביעה הזדהות פומבית עם מחבל פלסטיני שעומו נחשדה שיש לה מערכת יחסים רומנטית, שאותה סירבו שניהם לאשר או להכחיש, ושלו הסבירה ותרגמה על פי הודאתה מסמך צבאי סודי בעיצומה של האינתיפאדה השנייה. בשל כך היא נתפסה לא רק כאיום ביטחוני אלא גם כמי שפגעה בכבוד הלאומי. במובן זה היחסים עם זביידי היו בגידה מסוג אחר לגמרי, הקשור להיותה אישה אשר חצתה את הקווים. על מנת להבין את המשמעויות החברתיות של מעשיה ואת מה שעמד מאחורי התגובה התקשורתית, אציג להלן את מודל הכבוד על חלקיו השונים ואת המשמעות המיוחדת של ערך זה בחברה הישראלית.

---

<sup>9</sup> מידע זה מבוסס על ריאיון עם כתבת טלוויזיה אשר סיפרה לי זאת וביקשה להישאר בעילום שם.

<sup>10</sup> ראו **מדינת ישראל נ' פחימה**, לעיל הערה 7.



## ג. מודל הכבוד בישראל - honor, dignity, respect

בישראל אין חוקה או מסמך מכוון הקובעים ערכי יסוד קולקטיביים. להכרזת העצמאות יש ערך סימבולי הרלוונטי בעיקר לזהות הלאומית היהודית-ישראלית, וכן קיימים שורה של חוקי יסוד בעלי צביון חוקתי שמטרתם היא הסדרת הפעילות של רשויות השלטון. שונה מהם הוא **חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו** (להלן: חוק היסוד), שהיה חלק מהמהפכה החוקתית בישראל שהוביל בשנות ה-90 נשיא בית המשפט העליון השופט אהרון ברק, במטרה לתת מקום מרכזי לזכויות האדם במשפט הישראלי.<sup>11</sup>

חוק היסוד מושתת על ההכרה בערך חיי האדם וקדושתם ובהיות האדם בן חורין. הוא קובע שורת זכויות אדם בסיסיות כגון הזכות לחיים, הזכות לקניין וזכות האדם על גופו, והוא בעיקר טבע את ערך "כבוד האדם" כערך יסוד מרכזי בחברה ובמשפט הישראליים (קמיר, 2004: 10). לחוק שנחקק לאחריו אסור לסתור את הערכים המובטחים בו, כך שבפועל חוק היסוד מחייב את מערכת המשפט הישראלית לקיים מערכת ערכים פלורליסטית.<sup>12</sup> השימוש בחוק היסוד בפסיקה הישראלית הוביל לכך שהחוק הפך לאחד הכלים המרכזיים שבאמצעותם הטמיע בג"ץ את המחויבות לזכויות אדם בישראל. הפסיקה הנשענת על החוק יצרה קונצנזוס משפטי שנתן לגיטימציה לתפיסת עולם ליברלית ופלורליסטית.<sup>13</sup>

המשפטנית אורית קמיר חילקה את המונח "כבוד האדם" לארבעה תת-מושגים המקבילים לארבעה מונחים בשפה האנגלית: dignity, respect, honor ו-glory. כל אחד מארבעת המושגים הללו מייצג מערכת יחסים חברתית שונה בין הפרטים בחברה, וכל אחד מהם ממסגר מערכת זכויות אחרת - החל בזכויות המינימליות שיש לאדם באשר הוא אדם, עבור למערך הזכויות הרחב המוקנה לאזרחים, וכלה בהגדרת יחסים מגדריים בחברות פטריארכליות הבנויות על

---

<sup>11</sup> ע"א 6281/93 **בנק המזרחי המאוחד בע"מ נ' מגדל כפר שיתופי**, פ"ד מט(4), 221 (1995). בפסק דין זה נקבע כי חוקי היסוד גוברים על כל חקיקה שקודמת להם וכי לבג"ץ סמכות לבטל חוקים הסותרים את חוקי היסוד.

<sup>12</sup> סעיף 8 לחוק היסוד מהווה את "פסקת ההגבלה" האוסרת לחוקק חוקים אשר יסתרו את חוק היסוד, אלא אם כן נעשה הדבר למטרה ראויה ובאופן ההולם את ערכי המדינה. חשוב לציין כי הכתוב כאן הוא הסבר כללי בלבד למשמעות החוקתית של חוק היסוד.

<sup>13</sup> בעניין זה ראו לדוגמה את בג"ץ 769/02 **הוועד הציבורי נגד העינויים בישראל נ' ממשלת ישראל** פ"ד נז(6) 285 (2006), ובג"ץ 5100/94 **הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל נ' ממשלת ישראל** פ"ד נג(4) 817 (1999), שבהם נעשה שימוש בחוק היסוד על מנת להגביל את המדינה בשימוש בסיכולים ממוקדים ובשימוש בעינויים בחקירת חשודים בפעילויות טרור.

הדרת כבוד (קמיר 2004; 2007).<sup>14</sup> מודל זה הוא אינהרנטי להבנה של הסדר החברתי שמושג הבגידה מערער ושל ההשלכות של ערעור זה עבור היחיד ועבור החברה ככלל.

**כבוד המחיה** (respect) מתייחס לזכויות המוקנות לאזרחים וללגיטימציה החברתית שיש להם להגשים את מאווייהם ורצונותיהם. החברה מקבלת את האזרחים כמות שהם תוך התייחסות לצורכיהם הפרטיקולריים, ותוך כיבוד השונות שלהם הן כפרטים והן כחברים בקבוצה (קמיר, 2004: 34-37). מערך זכויות זה מכיר בפוטנציאל האנושי של האדם ומעודד את מימוש כישוריהם, יכולותיהם, נטיותיהם ושאפיותיהם של הפרטים בקבוצה, בהתאם למערכת הערכים שעל פיה בוחרים האזרחים לחיות. זוהי למעשה האזרחות במובנה הרחב ו"הנדיב" ביותר, המסמלת את קבלת הפלורליזם האנושי על מכלול גווני ומורכבויותיו (קמיר, 2007: 52).

**הכבוד הסגולי** (dignity) הוא "הקומה התחתונה" של כבוד המחיה, מעין קו אדום שאסור לחצות אשר מתווה את הדרך שבה ראוי להתייחס לבני האדם. במסגרת הכבוד הסגולי ניתנת הכרה לאדם באשר הוא אדם, מוכרת זכותו לחיים, הזכות שלא לרעוב, לקפוא מקור או לסבול מאלימות, ללא קשר להיותו אזרח בעל זכויות במדינה. הפרת הזכויות הללו מהווה טאבו מוחלט (שם, 53). הכבוד הסגולי הוכר ב"הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" משנת 1948, אשר אומצה על ידי העצרת הכללית של האו"ם לאחר מלחמת העולם השנייה במטרה למנוע דה-הומניזציה, ומונה זכויות יסוד בסיסיות מולדות של בני האדם אשר אין צורך לעשות דבר על מנת לקבלן.

בשונה מכבוד המחיה והכבוד הסגולי המתייחסים למערך החוקי והמבני, **הדרת כבוד** (honor) מתייחסת למערכת זכויות אחרת לחלוטין, שהיא הבסיס הנורמטיבי לחברה פטריארכלית היררכית שבה הערך של כל פרט נקבע כנגד ערכו של פרט אחר. בחברות של הדרת כבוד הכבוד הוא רכושו היקר ביותר של האדם; הוא מבטא את הסטטוס החברתי שלו והוא נקבע על פי עמידתו בנורמות הנהוגות בחברה. סטייה מהנורמות משמעותה פגיעה בסטטוס החברתי של הנפגע, כלומר בהדרת הכבוד שלו, והיא גורמת לנפגע השפלה וקלון. בו בזמן, פגיעה זו מאדירה את הדרת כבודו של הפוגע על חשבון הנפגע. על מנת להשיב את הדרת הכבוד ולשקם את הסטטוס החברתי שנפגע נדרשת פעולת תגמול פומבית המוכרת ככזו על ידי החברה, אשר לא רק תפגע בהדרת הכבוד של הצד

---

<sup>14</sup> במאמר זה אשתמש רק בשלושת התת-מושגים הראשונים מכיוון ש-glorious מתייחס לכבוד המיוחס לאל במובנו המטפיזי והמואצל על האדם.

הפוגע מידה כנגד מידה, אלא עליה להיות חמורה יותר מההתנהגות המביישת שעליה היא גומלת (קמיר, 2004: 19-21).

כפי שאפרט בהמשך, בהקשר המגדרי יש להדרת הכבוד חשיבות מרובה. חברות פטריארכליות מסורתיות הן חברות של הדרת כבוד שבהן מיוחסת חשיבות עצומה לטוהר המיני של נשים. חילולו מהווה מקור בושה הן לאישה והן לחברה או לקבוצה שאליה היא שייכת, ולפיכך שמירה על כבוד הפרט ועל הכבוד הקבוצתי מחייבת נשים וגברים בהתנהגויות שונות: הגבר מחויב להגן על הדרת כבודו שלו ושל משפחתו באופן אקטיבי, ואילו כבודה של האישה ושל הקהילה קשור לשמירה על תומתה המינית, מכיוון שבכך היא מבטיחה שרק לגבר שעימו היא מזוהה ושאחראי ל"כבוד המשפחה" יש גישה אליה ואל גופה. מטאפורית אפשר לומר כי אם היא "נחדרת" גם הקבוצה שאליה היא שייכת "נחדרת", ובכך היא ממיטה בושה על הקהילה שלה. על מנת לשקם את הדרת הכבוד שחוללה נדרשת כאמור פעולת תגמול חריפה, אשר תפגע בכבוד האישה ש"סתתה" וחיללה את כבוד קבוצתה (שם, 24-25; קמיר, 2007: 67-68).

## **1. הדרת הכבוד והאתוס הציוני - מגלות לגאולה וחובת הנאמנות בפרזימה מגדרית**

החברה הישראלית, שבה חיה פחימה ושבתוכה חצתה את הקווים, בנויה על ערכים עמוקים ומושרשים של הדרת כבוד, אשר היו קיימים עוד טרם קום המדינה.<sup>15</sup> קריאה של התהליכים ההיסטוריים שהולידו את התנועה הציונית דרך מודל הכבוד מעלה כי הציונות התפתחה בין השאר בתגובה ליחס המשפיל שספגו יהודי אירופה במדינות שחיו בהן במאה ה-19, שבהן לא היו להם זכויות אזרח פורמליות ושלא יכלו להיטמע בהן בגלל דעות קדומות (קמיר, 2007: 71). הגבר היהודי נתפס באירופה כמכוער, לא ישר, תאב בצע, עצלן ומוג לב. הוא היה אנטייתזה לגבר האירופי אשר סימל את הגבריות ה"אמיתית" וה"ראויה". במובן זה הגבר היהודי היה נטול הדרת כבוד, ולא זו בלבד אלא הוא גם נתפס כמישהו אשר לעולם לא יוכל לפתח הדרת כבוד (שם, 71-72).

ניתוח מגדרי מעלה כי הציונות הייתה פרויקט מסקולניזציה (masculinization) של העם היהודי. דמותו של "היהודי החדש" אשר עמדה במרכז הפרויקט הציוני, זו של הצבר החקלאי, הלוחם להשגת אוטונומיה לאומית יהודית, נתפסה כגברית והייתה ניגוד דיאלקטי לקיומה "המשפיל" כביכול של היהדות הגלותית, שנתפסה כחלשה וכנשית (שם, 75). מדינת ישראל כוננה לא

---

<sup>15</sup> מכיוון שהעבודה מתמקדת בחברה הישראלית, ניתוח מודל הכבוד יעסוק בעיקר בחברה הישראלית ולא בחברה הפלסטינית.

רק כביתו של העם היהודי אלא גם כמדינת לאום ברוח מדינות הלאום האירופיות, ובה שיקפה דמותו של "היהודי החדש", הצבר, את זו של הגבר האירופי "האידיאלי" (נוה, 2007: 117). הקיום היהודי-ישראלי המודרני והאומה היהודית מהתקופה התנ"כית, על דימויה הגבריים של ריבונות ודמויות גבריות חזקות כגון מלכים ונביאים, היו דרך להסיר את "כתם" הבושה מעל קיומו הגלותי של העם היהודי, ובהמשך את הקלון שב"הליכה כצאן לטבח" של היהודים בשואה (שם; קמיר, 2007: 74-75).

אולם בעוד האתוס הציוני הבטיח לגבר היהודי גאולה מקיומו הכביכול נחות של הגבר היהודי הגלותי, הפרויקט סבל מעיוורון מגדרי אינהרנטי מכיוון שה"גאולה" כוונה לגבר היהודי ולא לאישה היהודייה. כך, למרות השיח על שוויון, התפקידים המגדריים המסורתיים נשארו. תפקידה של האישה היהודייה היה ונשאר להיות רעיה ואם, להוליד ילדים שיהפכו לחיילים ולרתום את רחמה ל"מאבק הדמוגרפי" נגד החברה הפלסטינית על מנת ללדת ילדים יהודים שברבות הימים יישבו את הארץ (ברקוביץ, 2001: 241; קמיר, 2007: 76). למרות התפקיד המשני שנועד לאישה היהודייה יחסית לגבר היהודי בישראל, אתוס השוויון המגדרי היה ועודנו אתוס מרכזי בקולקטיב הישראלי-יהודי. הוא מתבטא בין השאר בדרישה לשוויון הזדמנויות בעבודה ולהשתלבות נשים בתפקידי לוחמה, ובהכרה בזכותן לשוויון של נשים לסביות, מהגרות עבודה, חד-הוריות ועוד.<sup>16</sup> זכותן של נשים יהודיות לאזרחות מלאה, כלומר לכבוד מחיה, מוכרת הן בחוק והן בחברה, והחברה הישראלית מעודדת נשים (יהודיות בעיקר) למצות את הפוטנציאל שלהן ולהיאבק על זכויותיהן.<sup>17</sup>

בה בעת, מערך הזכויות שהאזרחות מקנה לאישה היהודית-ישראלית אינו אבסולוטי אלא דיפרנציאלי, ותלוי בקטגוריות זהות כמו מוצא אתני, פריפריאליות או מרכזיות גיאוגרפית, מעמד כלכלי ורמת ההשכלה (קמיר, 2007: 82-83).

על רקע הדואליות של אתוס שוויוני מחד גיסא מול חלוקת תפקידים מגדרית מסורתית מאידך גיסא, הציפיות לנאמנות מאישה יהודייה גם הן שונות לחלוטין מהציפיות מגבר יהודי, ובהתאמה יש קווים שונים שאסור להם לחצות. האישה חופשייה להשתתף בספֶרה הציבורית והפוליטית הנתפסת כגברית, אך

<sup>16</sup> מגמה זו באה לידי ביטוי בין השאר בבג"ץ אליס מילר, שבו דרשה מילר את הזכות להיקרא למיונים לקורס טיס בצה"ל כמו הלוחמים הגברים, ובהשתלבות של נשים לוחמות ביחידות מגיב.

<sup>17</sup> כפי שעולה מסדרת חוקים ופסקי דין כגון החוק למניעת הטרדה מינית, תשנ"ח-1988, חוק איסור צריכת זנות, התשע"ט-2019, ובג"ץ אליס מילר שבו נקבע שוויון מגדרי בגישה למבחני המיון לקורס טיס.

עדיין מצופה ממנה כאמור ללדת ילדים יהודים. בהקשר זה מערכת יחסים מינית של אישה יהודייה עם גבר ערבי, בין במפורש ובין במשתמע, אינה רק בגידה בתפקידה הלאומי כאחראית ליצירת דור ההמשך וחינוכו אלא גם הטלת קלון על הקולקטיב היהודי הפטריארכלי, מכיוון שהיא איבדה את הדרת כבודה, ובמשתמע היא מכתימה את הקבוצה שאליה היא שייכת.

## ד. הבגידה במולדת בראי הכבוד

### 1. חציית הקווים - המגן האנושי והאישה הפרוצה

החברה הישראלית, כאמור, מושתתת על ערכים של הדרת כבוד, ולנשים יש בה מקום ותפקיד מיוחד הנוגע להמשכיות האומה ולתיחום גבולותיה. משום כך, מעשייה של פחימה ביטאו בגידה קשה הרבה יותר מהסכמתה לתרגם מפה במסמך צבאי סודי לראש גדודי אל-אקצא בג'נין בעיצומה של האינתיפאדה השנייה. על מנת לעמוד על המשמעויות החתרניות של סיפורה אתמקד תחילה בריאיון הראשון שנתנה פחימה לתקשורת, שבו התנדבה להיות "המגן האנושי" של זביידי, הטרוריסט הפלסטיני.

בתור אזרחית יהודייה בדמוקרטיה הישראלית היה לפחימה מובן מאליו כי יש לה כבוד סגולי וכי לחייה יש ערך. יותר מכך, היא גם תפסה את עצמה כבעלת כבוד מחיה, ואת כוונתה לגנון על זביידי היא שאבה מהפריבילגיות האזרחיות שלה כיוון שהניחה שלא יפגעו בה. הכרה זו עמדה מאחורי הצהרתה כי "אם לא יקום שיח ציבורי סביב ניסיונות החיסול של זכריה אני אנסה להציל את האיש הזה בעצמי" (סגל, 2004: 42). כלומר פחימה השתמשה הן בכבוד הסגולי והן בכבוד המחיה שלה על מנת לומר שאם היא תהיה לידו כל הזמן, הצבא לא ינסה לפגוע בו מחשש לפגיעה בחייה.

פחימה הניחה שיש לה כבוד מחיה ושמותר לה לממש את הפוטנציאל האנושי שלה, גם אם הוא כולל הגנה על טרוריסט מבוקש. בשל הנחה זו היא גם ראתה את עצמה כאוטוריטה עם סמכות והשפעה מספיקות על מנת להסביר מדוע שיקולי צה"ל לגבי פעולות הצבא בג'נין והניסיונות להרוג את זביידי לא היו בהכרח ביטחוניים, אלא נבעו, בין השאר, ממאבקי כוח בין הצבא ללוחמים הפלסטינים:<sup>18</sup> "לא צריך להרוג אותו בשם הכבוד העצמי של צה"ל, ובדרך להרוג

<sup>18</sup> השאלה אם להגדיר את הפלסטינים אשר נלחמו בצה"ל כטרוריסטים או כלוחמים היא שאלה טעונה והתשובה לה תלויה בזהותם של הקוראים ובהשקפת עולמם הפוליטית. במאמר זה אני בוחרת לכנות

תמיד עוד שלושה ארבעה אזרחים, שאחר כך יגידו שהם 'בכירים'. כמה בכירים יש לעם הזה?" (שם). היא מתארת את נסיעותיה לג'נין כמעין ניסיון בלשי לפצח את דמותו של זביידי ולהבין מה קורה שם: "יש כאן עניין גדול ששווה לחקור אותו [...] החלטתי שאין מחיר גבוה מידי בשביל לדעת את האמת" (שם). בביקורים אלה היא מצאה, לדבריה, "שיש פערים עצומים בין המידע שאני מקבלת מבחוץ למידע שמאכילים אותנו כאן", ולכן היא נכנסה שוב ושוב לג'נין כדי "לחקור בעצמי את הדברים" (גבירץ, מאירי וסבן, 2004). היא האמינה כי הניסיון האישי שלה והעדויות על הקשר שלה עם זביידי יספיקו על מנת לשכנע כי הוא לא באמת מסוכן: "אני ההוכחה לכך שהוא לא מפלצת, כי בי הוא לא נגע" (סגל, 2004: 44). וכך, באמצעות הצעתה הפומבית להשתמש בגוף שלה כדי להגן עליו הביעה פחימה, האזרחית הישראלית, הזדהות ומחויבות עם הזכות הבסיסית ביותר לחיים של זביידי, ודרשה את הכבוד הסגולי, כלומר את ה-dignity של הטרוריסט הפלסטיני - שלא רק שאין לו דיגניטי, אלא אין לו מערך הזכויות המוקנות לאזרחים בישראל.

פחימה לא רק תפסה את עצמה כבעלת כבוד מחיה, אלא אף דרשה מהחברה הישראלית להכיר בה כבעלת אזרחות מלאה; גם אם היא "מבינה שחיי עשויים להשתנות בעקבות פרסום סיפורה", זהו מחיר שהיא "מוכנה לשלם כדי להציל את חייו של זביידי" (שם, 42). כלומר היא יודעת שגם אם התגובה בישראל למעשיה תהיה קשה, יהיה ביכולתה לעמוד בה.

אולם בעוד לפחימה יש בישראל כבוד סגולי, יש לה רק סוג מסוים של הכרה אזרחית, או respect, וכבוד המחיה שהיא "מקבלת" הוא חלקי בלבד.<sup>19</sup> היא אמנם אזרחית ישראלית ויהודייה, אך היא אישה, ואין לה לא הרקע הביטחוני ולא ההון החברתי הנדרש על מנת שיתייחסו ברצינות לדבריה. הכיסוי התקשורתי שיקף את אזרחותה החלקית כאשר פירט את חריגותיה: נכתב שהיא בת לאם חד-הורית, שהיא "רווקה המתגוררת בגפה" אשר "לדבריה, בקושי סיימה תיכון" (שם, 40). בראיון עומק עם אימה של פחימה, בניסיון נוסף לפצח את חידת דמותה, מתואר הרקע השונה שממנו הגיעה, ובמשתמע - אזרחותה החלקית: "הבלוק של עמידר", "ש'אין בו צל, לא נדנדה ולא דשא", מקריית גת שבה "נאבקים אנשים עם קשיי קיום [...] עם קללת הדרום"; אותה קריית גת שהיא "עיר ימנית מובהקת" עם אוריינטציה דתית חזקה ושבה יש "כרזות של ש"ס והרב כדורי, מעוז שוקק

---

אותם לוחמים מכיוון שהם נלחמו ישירות בלוחמי צה"ל, וזאת בשונה מטרוריסטים המתפוצצים באוטובוסים ובבתי קפה בלב אוכלוסייה אזרחית.

<sup>19</sup> במקום אחר אני מתארת בהרחבה את המשמעות של טווח הפעולה הפוליטי של אזרחים ממגדר, מוצא אתני, מעמד ומיקום פריפריאלי שונים, וראו כהן, 2017.

של חב"ד מול הבית" (טל שיר ויחזקאלי, 2004). בתיאורים אלה מודגשות הלימינליות והשוליות שלה בהשוואה לפעילי שלום אחרים אשר הגיעו ממרכז ההגמוניה: "היא לא פעילת שמאל שלצדה משפחה חמה ואוהבת מתל אביב או מרחביה, מפלגה או ארגון תומך. היא טלי פחימה, צעירה אלמונית שגדלה בתנאים קשים בשיכון בקריית גת" (גבירץ, מאירי וסבן, 2004).

הדגשת "אזרחותה החלקית", בניגוד לאזרחות "מלאה" של בעלות סיפור חיים שונה, לא רק הדגישה את החריגות והתמהונות שלה אלא גם גרעה מהסטטוס החברתי שלה. כמו כן נעשתה דה-פוליטיזציה לפעולותיה כאשר נרמז כי המוטיבציה שלה לא נבעה מאקטיביזם "טהור" אלא מגורמים אחרים: "חיפוש תוכן ומשמעות לחייה", "הקשיים שהיא חוותה [...] בילדותה דחפו אותה לקמפיין למען זביידי" (גבירץ, מאירי וסבן, 2004), ואף מניעים רומנטיים, כפי שעלה מכך שהיא תויגה שוב ושוב כבת זוגו של זביידי (מאירי ומי-טל, 2004). כתבות תיארו אותה כמשוגעת שיש לה "שריטה" (שם), ותושבי קריית גת, העיר שבה גדלה, צוטטו באומרם: "היא לא שייכת לכאן, אנחנו לא יודעים עליה שום דבר" (בן שמחון, 2004). כאילו מנסים לנקות את עצמם מהכתם שדבק גם בהם דרכה.

לפגיעה זו בכבוד המחיה שלה, כלומר באזרחותה ובלגיטימיות של האקטיביזם הפוליטי שלה, הייתה תוצאה כפולה. ראשית, הדבר כאמור גרע ממעמדה בחברה הישראלית, ובמונחי הדרת כבוד משמעות הנמכת הסטטוס שלה הייתה מזעור המשמעות של "בגידתה" - מכיוון שככל שהבוגד או הבוגדת "קטנים" יותר פגיעתם פחותה יותר, כי מלכתחילה לא היו להם הדרת כבוד ומעמד. שנית, השפלתה החזירה "לנו", כלומר לקולקטיב היהודי, את הכבוד שנפגע בשל הזדהותה עם זביידי, ובגלל הבגידה הנובעת מכך שאישה יהודייה מזדהה, ואולי אף יותר מזה, עם טרוריסט פלסטיני.

לחציית הקווים המגדרית יש כאמור משמעות מיוחדת בעולם של הדרת כבוד, ומשמעות זו חשובה להבנת המקרה של פחימה. הדרת הכבוד של הגבר תלויה בהתנהגות מוחצנת, אמיצה ואסרטיבית, אולם בה בעת היא מתבססת באופן דיאלקטי על צניעותו, תומתן המינית וצייתנותו של הנשים במשפחתו (קמיר, 2004: 24). מיניותה של האישה היא מקור לבושה, ו"חילולה" (ללא קשר לרצונה ולהסכמתה של האישה) מכתים לא רק את הדרת כבודה שלה אלא גם את הדרת כבודו של הגבר המופקד על שמירתה, מכיוון שהיא מבטאת את שליטתו בה ואת נגישותו המינית אליה. כאשר היא מקיימת יחסים מיניים עם גבר שהיא איננה "שייכת" לו היא לא רק מאבדת את הדרת כבודה, אלא גם מכתימה את הדרת הכבוד של הגבר שלו היא שייכת. כאשר "השימוש" בה נעשה על ידי גבר שהוא האויב, חילול מיניותה מכתים את האומה. במובן זה, נשים

בפרויקט הלאומי מזוהות עם תיחום הקולקטיב ועם טהרת הקבוצה, והן נחשבות לשומרות הסף של הקבוצה (Stasiulis and Yuval-Davis, 1995: 14–15). ההקבלה בין גוף האישה לגוף הלאום מובילה להקבלה של כיבוש לאונס, ולכן יש להגן על הגוף הנשי ועל הטוהר המיני מפני חדירה "זרה" כפי שיש להגן על האומה מפני חדירת צבא האויב (צורף, 2001: 58–59). כך, כל עוד הנשים לא נחדרות האומה נשאר שלמה וכביכול הומוגנית, ועל כן יש לשמור על הטוהר הנשי כדרך לשמור על טוהר האומה (שם, 60).

מעמדן המיוחד של הנשים אמנם מזכה אותן בהאדרה ובסטטוס מיוחד, אך בו בזמן מטיל עליהן פיקוח ושליטה שאינם מופעלים על גברים. לפיכך, כאשר מתעורר חשד שאישה "משלנו" שכבה עם גבר השייך לקבוצה של האחר, התגובה של האומה מזכירה תגובה סטריאוטיפית לבגידה בזוגיות. האינטימיות האישית והאינטימיות הלאומית המדומיינת חוברות יחד, והענישה וההיבטים הפומביים שלה חמורים הרבה יותר (Stasiulis and Yuval-Davis, 1995).

פחימה סירבה לאשר או להכחיש שהיחסים שלה עם זביידי היו רומנטיים אף שנשאלה על כך שוב ושוב. בכך ניפצה את אחד הטאבואים החמורים ביותר הממשטרים התנהגות של נשים יהודיות ואוסרים על יחסים מיניים או רומנטיים בין לבין גברים פלסטינים.<sup>20</sup> החשד לקיומם של יחסים כאלה והפגיעה בהדרת הכבוד הלאומי שהוא ייצג עוררו זעם ורצון לנקמה בה באמצעות פגיעה בהדרת הכבוד שלה. למרות סירובה של פחימה להבהיר את טיב יחסיה עם זביידי, הוקיעה אותה התקשורת הישראלית באופן פומבי על בחירתה כביכול בגבר ערבי. באחת מכתבות העומק בנושא אשר התמקדה בזביידי מתואר דיון בבית המשפט שבו נכחה פחימה. בכתבה מודגשת ההיררכיה בין הגבר הישראלי לגבר הערבי "הנחות" באמצעות תיאור של אמירות לועגות שהקהל השמיע לעבר פחימה, שלפיהן היא "לא יכלה למצוא גבר ישראלי [ולכן] היא התפשרה על פלשתינאי", וכי היא "הולכת עם ערבים בגלל שאף גבר יהודי לא רוצה אותה" (גבירץ ואסנהיים, 2005). בחירת הכתבים לצטט את הקהל ובחירת העורכים להשאיר ציטוטים אלו בכתבה מהוות ביוש פומבי של פחימה בפני החברה הישראלית. ההשפלה הזו הגיונית על פי מודל הכבוד, מכיוון שכלל שפחימה תמהונית ומוזרה יותר ומיקומה החברתי נמוך יותר מועצמת השוליות שלה, ובמקביל גם קטנה הפגיעה בהדרת הכבוד "שלנו".

<sup>20</sup> מערכות יחסים כאלו הן טאבו בחברה הישראלית והתגובות אליהן הן פעמים רבות אלימות, וראו רוזנברג וחסון, 2012. דוגמה קיצונית למשטור גופן של נשים יהודיות על מנת שלא תשבורנה את הטאבו הנוגע ליחסים בין נשים יהודיות לגברים ערבים הוא ארגון להבי"ה (<https://www.leava.co.il/>), ארגון קיצוני הפועל כדי "להציל" נשים יהודיות מיחסים עם גברים ערבים.



השבת הדרת הכבוד הישראלית לא התבצעה רק בישראל, אלא גם בשטחים מול האוכלוסייה הפלסטינית. באחת מהכתבות על פחימה מתואר כיצד במהלך חיפוש לילי שערכו חיילי מג"ב אחריה בג'נין קראו לה החיילים בערבית ולא בעברית ברחבי המחנה: "היכן הזונה פחימה? באיזו מיטה היא מתחבאת?" (וייץ וקרני, 2005). גם פה הכוונה הייתה לנקום בה על מנת להחזיר את הדרת הכבוד "שלנו", אולם הפעם המטרה הייתה לעשות זאת בפני אלו שעימם הזדהתה. השימוש בשפה הערבית נועד לאוזני הפלסטינים, בני קהילה שגם היא מבוססת במידה רבה על ערכים של הדרת כבוד ושעבורה הקריבה פחימה את מקומה בחברה הישראלית. כינויה "זונה" הציג אותה כאישה אשר מיניותה "פרוצה" ולפיכך היא בעלת סטטוס נחות יותר. גם כאן, ככל שהשפלתה הייתה גדולה יותר וחשיבותה פחותה יותר, החדירה המדומיינת אליה לא פגעה בהדרת הכבוד של הציבור היהודי-ישראלי.

## 2. הבגידה, הקלון והשבת הסדר החברתי על כנו

פחימה הואשמה כאמור בבגידה במולדת על סמך סעיף 99 לחוק העונשין, אחד הפשעים החמורים ביותר שאזרחי המדינה יכולים לבצע. החוק הישראלי מאפשר להטיל עונש מוות על שני פשעים בלבד - על מעשי הנאצים או עוזריהם ועל בגידה במולדת, שבה יכולים להיות מואשמים רק אזרחי המדינה. חוק העונשין מונה שורה של מעשים הנחשבים לבגידה ועליהם מוטל עונש מוות, הכוללים כוונה לפגוע בריבונות המדינה והעברת שטחי מדינה לריבונות זרה, וכן פן אישי ו"אינטימי" יותר של "סיוע לאויב במלחמה", ההאשמה שבה הואשמה פחימה. 21 בבית המשפט, שבו נידון מקרה הבגידה ושבזו מדברים את שפת "הזכויות האזרחיות", נתפסה פחימה תחילה כמסוכנת כל כך עד שבית המשפט הצדיק שוב ושוב את השימוש במעצר מנהלי נגדה. בהמשך קיבל בית המשפט את עסקת הטיעון שבה הודתה בהקראת מפה שהייתה חלק ממסמך צבאי סודי אשר נפל לידי זביידי ואנשיו, וגזר עליה שלוש שנות מאסר בלבד. בעניין זה חשוב להתעכב על התייחסותו של השופט אליקים רובינשטיין למהות עזרתה של פחימה לזביידי, אשר ידע עברית ולמעשה לא היה זקוק לעזרתה בהקראה או בתרגום. דבריו של רובינשטיין חשובים כיוון שהם מצביעים על הציפיות לנאמנות מאזרחים ישראלים שפחימה הפרה:

*מסמך סודי ביותר, גם אם נפל [...] לידי הפלסטינים בגלל רשלנות או משגה של גורם צבאי ישראלי, מחייב אזרח שאינו רוצה לסייע לאויב להתנהגות אחרת מאשר תרגומו של המסמך לאויב. כך, גם אם מצויים במקום יודעי עברית*

<sup>21</sup> סעיפים 97-99 לחוק העונשין, התשל"ז-1977.

**שיכלו לתרגם בצורה זו או אחרת את החומר, אך הם אנשים שעברית אינה שפת אמם ולא בהכרח מבינים הם כל מונח ודקות לשונית במסמך עברי. אכן, בצדק נטען על ידי בא כוח המשיבה כי אינה אשת מודיעין; אך שפת אמה עברית והיא שירתה בצה"ל [...] והיא מעורה בישראל. אבל גם אם נניח כי יתרונה היחסי של המשיבה על ידידיה בהקשר דנא היה מועט [...] עצם התרגום מצביע על גלישה מן המתחם ההומניטרי של עיסוק במחשבים אל הסיוע לכאורה לאויב. מבחינת התנהגותה של המשיבה, גם אם יכלו אחרים לקרוא את החומר בצורה זו או אחרת, היה בכך לכאורה סיוע לאויב.<sup>22</sup>**

דברי השופט מצביעים על הרציונל מאחורי הצורך בענישתה של פחימה, בין שאכן עברה את העבירה שבה הואשמה ובין שלא, מכיוון שגם אם בפועל לא היו מעשיה בגדר סיוע לאויב הם עדיין נחשבו לכאלו. עולה מכך כי גם בית המשפט התייחס אליה למעשה כבעלת אזרחות חלקית ולא אזרחות מלאה.

לבגידה במולדת יש השלכות חמורות ביותר בעולם של הדרת הכבוד, והיא הבושה הקשה ביותר בעולם שבו הנאמנות לקבוצה היא תנאי יסוד לכל סוג אפשרי של כבוד ומעמד. לבגידה יש גם משמעות אישית עבור הבוגדים עצמם עקב הוקעתם והוצאתם מן הקבוצה, שבה יש להם לא רק כבוד ומעמד, אלא שרק בתוכה וכחלק ממנה יש להם משמעות, ערך וזהות. במובן זה, בגידה במולדת שוות ערך כמעט להתאבדות, מכיוון שמחוץ לקבוצה חייהם כמעט אינם בעלי ערך.

ככל שיש לבוגד או לבוגדת הדרת כבוד גדולה יותר, כלומר מקומם בחברה בכיר יותר והסטטוס שלהם גבוה, כך אות הקלון שהם מטילים על החברה הנבגדת צורב יותר. כאשר אותו אדם "בעל ערך" חוזר בו ומביע חרטה, יש בכך פיצוי משמעותי מכיוון שאפשר להתהדר בכך שהיא או הוא שבו לחיק החברה. גם ההפך הוא הנכון: ככל שהבוגד או הבוגדת פריפריאליים יותר, עניים יותר, מגוחכים או מעורערים בנפשם, כך קשה יותר להתהדר בשובם. אולם בגידה של אדם נחות עדיין מהווה ביזיון ופגיעה משמעותיים, ואחת מהדרכים להשיב את הכבוד האבוד היא להקצין את תכונותיהם השליליות עד שהם הופכים שוליים כל כך שאין בכוחם להמיט קלון, והם אינם יכולים לפגוע בהדרת הכבוד הקבוצתית.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> בש"פ 801/05 מדינת ישראל נ' פחימה (פורסם בפסקדין, 30.1.2005); בקשה להארכת מעצר בבית המשפט העליון, ההדגשות לא במקור.

<sup>23</sup> ניתוח זה מבוסס על תגובתה של אורית קמיר להרצאה שנתתי בסדנה על כבוד במכון דיווידסון.

חבירתה של פחימה לזביידי ורצונה להראות את הצד האנושי שלו ואת הסבל בג'נין מהווים בגידה במולדת בשתי רמות. ראשית, כפי שהראיתי קודם לכן, פחימה "בגדה" בהדרת הכבוד הקבוצתית כאשר סירבה להכחיש יחסים מיניים או רומנטיים בינה לבין זביידי. שנית, ניסיונה לדבר את "שיח הזכויות" בהקשר של הפלסטינים גרם לכך שהיא אתגרה את השיח הישראלי בנוגע לשטחים באופן שלא אפשר לחברה היהודית-ישראלית להכיל את דעותיה, בייחוד במהלך האינתיפאדה השנייה ומיד אחריה.

הערעור של פחימה על הסדר הקיים התבטא בשפת הזכויות האזרחיות, אולם התגובה אליו התקיימה בעולם של הדרת כבוד. פחימה היא אזרחית, ולפיכך על הזכות שלה לחיים, כלומר על הכבוד הסגולי שלה, אי-אפשר לערער מכיוון שהיא בעלת זכויות. ככזו, היא הואשמה בבגידה, עמדה למשפט ועסקת הטיעון שאליה הגיעה יחד עם הפרקליטות התקבלה. כלומר לא רק שלא נפגע הכבוד הסגולי שלה, אלא גם כבוד המחיה שלה נשמר. לשמירה זו על זכויותיה האזרחיות יש כמובן גם חשיבות קולקטיבית, מכיוון שאם יערערו על זכותה לחיים כפי שערערו על זכותו לחיים של זביידי באמצעות הניסיונות לחיסול ממוקד, הדבר יערער את זכויותיהם של כל האזרחים הישראלים ויפגע במהות הדמוקרטיה הישראלית.

לפיכך, הדרך להתמודד עם "בגידתה" של פחימה הייתה להנמיך את מעמדה ולהדיר אותה דרך פגיעה בהדרת הכבוד שלה. הכיסוי התקשורתי שיקף את הניסיון "להוריד" אותה למעמד של מי שלא תהיה מסוגלת להביך. ראשית, אשמתה הוכרעה עוד לפני הגשת כתב האישום, כאשר הוכרז כי היא "יהודייה בשירות הטרור" (מי-טל ושקד, 2004) אשר "נחושה לבצע פיגועים" (ירקוני, 2004) ו"שיבשה לכידת מבוקשים" (גבאי, 2004). כאשר הוגש כתב האישום קבעו **בידיעות אחרונות** באופן חד-משמעי כי היא "סייעה לאויב" (ירקוני, 2004). אפילו הניסיונות המעטים להגן עליה בתקשורת השתמשו בשיח שמידר אותה. בכתבה שכותרתה "היא לא מכשפה" נכתב: "בעוד שהפרקליטות הפכה את פחימה למכשפה [...] כתב האישום מגלה שפחימה היא בעיקר בעלת דעות דחויים וקיצוניות" (אהרוני, 2004). אחרי חצי שנה בכלא היא כבר לא רק פושעת מורשעת אלא גם "אויבת הציבור" ומערערת בנפשה, אישה פתיה ו"מפותה", "אשר העמידה פנים שהיא בהריון, זרקה חפצים על חוקריה וקיללה אותם בכל הזדמנות" (וייץ וקרני, 2005). כך הפכה אותה התקשורת הישראלית מאישה שניסתה לאתגר את השיח הפוליטי לאישה שהיא אמנם מסוכנת אך בעיקר מעוררת בוז.

## ה. סוף דבר

פחימה סירבה להתנצל ומעולם לא הביעה חרטה פומבית על מעשיה, כפי שביקשו ממנה למשל חוקרי השב"כ, שאמרו לה שמטרתם להפוך אותה ל"יהודייה טובה" (וייץ וקרני, 2005ב). הציבור היהודי-ישראלי לא היה מסוגל להכיל את חוסר החרטה שלה ולא היה מסוגל ברובו להקשיב למה שפחימה התאמצה לספר. לכן פחימה עברה הדרה כפולה: נעשתה לה דה-לגיטימציה חברתית על ידי הפיכתה לאישה תמהונית ובזויה, ובו בזמן היא גם עברה קרימינליזציה משפטית כאשר נמצאה אשמה בתרגום מסמך אשר לפי דבריו של השופט רובינשטיין לא היה צורך לתרגמו (מכיוון שלא היה בו כמעט טקסט בעברית) ולא היה עבור מי לתרגמו, מכיוון שחלק מהפלסטינים שעבורם כביכול תרגמה ידעו עברית.

אולם כל זה עדיין לא עונה על השאלה מדוע הציבור הישראלי, החי בחברה דמוקרטית המקדשת את כבוד האדם כערך בסיסי, לא היה מסוגל להקשיב למה שפחימה הנכיחה בנוגע למצב ההומניטרי העגום בג'נין ובנוגע לזכות לחיים של זבידי.

ניתוח מקרה פחימה על פי מודל הכבוד מספק תשובה לשאלה זו, והיא טמונה תפיסה הישראלית של (חוסר) הכבוד הסגולי של הפלסטינים. השימוש בחיסולים ממוקדים ובמעצרים מנהליים מראה כי בעיני חלקים גדולים מהציבור הישראלי אין לפלסטינים, ובמיוחד לאלו המואשמים במעשי טרור, כבוד סגולי; כלומר אין להם את מערך הזכויות הבסיסי, או "הרזה" ביותר, הנותן להם את הזכות לחיים. כך גם עולה מהפולמוס הציבורי סביב המקרה של אלאור עזריה, אשר הרג מחבל פצוע ואמנם הורשע בהריגה אך שוחרר מהכלא לאחר תשעה חודשי מאסר בלבד. במובן זה, בישראל לא היו מסוגלים להכיל את השיח של פחימה על זכויות, על כבוד סגולי ועל כבוד מחיה לאוכלוסייה הפלסטינית. הקישור של פעולותיה לקשר רומנטי אפשרי עם זבידי עשה כאמור דה-פוליטיזציה למעשיה והסיט את הדיון מהסיכולים הממוקדים והכבוד הסגולי של הפלסטינים להשבת הדרת הכבוד היהודית-ישראלית. במילים אחרות, בעוד הקריאה של פחימה לשמש כמגן האנושי של זבידי הגיעה משיח של ריספקט, כלומר של הכרה בזכויות אדם, מעשיה נקראו במסגרת שיח של הדרת כבוד, כלומר כרומן עם "טרוריסט" פלסטיני, ולכן התגובה התקשורתית לדבריה נבעה משיח של הדרת כבוד. מעבר לכך, ייתכן כי הדרישה של פחימה לזכות לחיים עבור המחבל הפלסטיני הייתה כל כך בלתי נתפסת מכיוון שהיא איננה אפשרית במצב הקיים, ועל מנת לרוקן אותה מתוכן הוחזר השיח למקום של הדרת כבוד, כלומר של מערכת היחסים שלה עם זבידי. וכך, דרישתה לזכות לחיים עבור

ה"טרוריסט" הפלסטיני הפכה לשיח על מערכת יחסים רומנטית כביכול בין האישה המזרחית מהשיכון בקריית גת לבין ה"ארכי-טרוריסט" זביידי.

## רשימת מקורות

- אהרוני, מיכל, 2004. "היא לא מכשפה", **מעריב**, 30.12.2004.
- בארת, רולאן, 1998. "המיתוס היום", **מיתולוגיות**, תרגום: עידו בסוק, תל אביב: בבל, עמ' 332-492.
- בן שמחון, קובי, 2004. "אין לטלי חברים שיספרו עליה", **הארץ**, מוסף סוף השבוע, 15.9.2004.
- ברקוביץ, ניצה, 2001. "אזרחות ואימהות", יואב פלד ועדי אופיר (עורכים), **ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית?**, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, עמ' 206-243.
- גבאי, דורית, 2004. "פחימה שיבשה לכידת מבוקשים", **מעריב**, 27.12.2004.
- גבירץ, יעל, אורן מאירי ואיציק סבן, 2004. "איזראלי גירל", **ידיעות אחרונות**, המוסף לשבת, 13.8.2004.
- גבירץ, שרה, ועמרי אסנהיים, 2005. "שופוני", **מעריב**, מוסף סוף השבוע, 11.2.2005.
- ויזלטר, מאיר, 2007. [שיר מיוחד שנכתב לרגל שחרור טלי פחימה](http://matityaho.com), matityaho.com, 15.1.2007.
- ויין, גידי, ויובל קרני, 2005. "השב"כ רק עשה לי טוב", **ידיעות אחרונות**, 7 ימים, 17.6.2005.
- , 2005. "אויבת העם", **ידיעות אחרונות**, 7 ימים, 21.1.2005.
- טל שיר, ענת, וצדוק יחזקאלי, 2004. "מי שירביץ לי, אני ארביץ לו בחזרה", **ידיעות אחרונות**, המוסף לשבת, 10.9.2004.
- יבלונקה, אורי, עמיר רפפורט ועדי שלם, 2004. "לראשונה פעילת שמאל נשלחה למעצר מנהלי", **מעריב**, 6.9.2004.
- ירקוני, יורם, 2004. "כתב אישום מרוכך נגד פעילת השמאל טלי פחימה: סייעה לאויב", **ידיעות אחרונות**, 27.12.2004.
- , 2004. "פחימה נחושה לבצע פיגועים", **ידיעות אחרונות**, 15.9.2004.
- כהן, הדס, 2017. "עצור! בוגדים לפניך: הבוגד כסמן גבול ההגמוניה והשיח", הני זובידה ורענן ליפשיץ (עורכים), **עצור - אין גבול! על גבולות והיעדרם, ישראל 2017**, ראשון לציון: ידיעות אחרונות וספרי חמד, עמ' 342-358.
- לוי, גדעון, 2004. "גבר מת מהלך", **הארץ**, 26.3.2004.
- ליס, יונתן, ושחר רותם, 2004. "מה עשתה טלי פחימה מתל אביב במחנה הפליטים בג'נין", **הארץ**, 27.5.2004.
- מאירי, אורן, וגיא מי-טל, 2004. "טלי התכוונה להעביר מטען", **ידיעות אחרונות**, 11.8.2004.
- מי-טל, גיא, וטובה צימוקי, 2004. "מידע חדש נגד טלי פחימה", **ידיעות אחרונות**, 6.4.2004.
- מי-טל, גיא, ורוני שקד, 2004. "החשד: יהודייה בשרות הטרור", **ידיעות אחרונות**, 10.8.2004.
- נוה, חנה, 2007. "מגדר וחזון הגבריות העברית", ירמיהו יובל (עורך), **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, מבט אנציקלופדי**, ג, ירושלים: כתר, 2007, עמ' 117-122.
- נחתומי, חיים, 2004. "טלי פחימה והשב"כ", **הצופה**, 16.8.2004.
- סגל, רונה, 2004. "ג'נין? ג'נין! ", **העיר**, 18.3.2004.

- סויסה, מאיר, ואמיר רפפורט, 2004. "אני לא ואנונו", **מעריב**, 11.8.2004.
- פוקו, מישל, 2005. **הארכיאולוגיה של הידע**, תל אביב: רסלינג.
- צורף, מירה, 2001. "כבוד האישה וכבוד האומה: בחינה מחדש של הסוגיה בהגותה של האינטלקטואלית המצרית מרים זיאדה", **זמנים: רבעון להיסטוריה** 74: 56-70.
- קליין, ענת, 2010. "גיתוח שיח ביקורתי של טקסט עיתונאי", לאה קסן ומיכל קרומר-נבו (עורכות), **גיתוח נתונים במחקר איכותני**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 230-253.
- קמיר, אורית, 2007. **כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי**, ירושלים: כרמל.
- , 2004. **שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם**, ירושלים: כרמל.
- רוזנברג, עודד, וניר חסון, 2012. "5 קטינים נעצרו בחשד לתקיפת ערבי: 'חשבנו שניצל יהודייה'", **הארץ**, 12.9.2012.
- שבתאי, אהרון, 2004. "**שני שירים על טלי פחימה מאת אהרון שבתאי**", **מעריב nrg**, 10.9.2004.

Liebes, Tamar, 1994. "Narrativation of the News: An Introduction", *Journal of Narrative and Life History* 4(1-2): 1-8.

Stasiulis, Daiva K., and Nira Yuval-Davis, 1995. *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*, London: Sage.

חלא מרשוד, מאיה ורדי ודפנה גולן

## אתגרים ותקווה: מעורבות חברתית של סטודנטיות פלסטיניות בישראל

### תקציר

מאמר זה מציג חלק ממחקר רחב שערכנו בשנים 2014-2015 בהשתתפות בוגרים ובוגרות של שלושה מוסדות להשכלה גבוהה בישראל שקיבלו מלגה עבור פעילות חברתית בתקופת לימודיהם. במחקר השווינו בין שני מודלים של פעילות חברתית: פעילות פרטנית במסגרת פר"ח, מפעל המלגות הגדול בישראל; ופעילות קבוצתית של היחידות למעורבות חברתית. כמו כן בחנו שתי תוכניות התנדבות ייחודיות של פר"ח המלוות בהדרכה ובליווי קבוצתי: אג'ק - אוהל המתנדבים בנגב, ותוכנית פר"ח למניעת אלימות מינית בליווי מרכזי הסיוע לנפגעות ולנפגעי אלימות מינית.

מטרת המחקר הייתה ללמוד כיצד תוכניות מלגות המשלבות פעילות חברתית השפיעו על הנכונות של הסטודנטיות להיות אזרחיות פעילות גם עם סיום לימודיהן כבוגרות צעירות. במחקר המשלב מתודולוגיה איכותנית וכמותנית מצאנו שני ממצאים עיקריים: הממצא הראשון הוא שבוגרות שפעלו במסגרת קבוצתית המשיכו להיות פעילות גם עם סיום הלימודים יותר מאלה שפעלו במסגרת פרטנית, וזכרו את הקבוצה כגורם המשמעותי ביותר לפעילותן. הממצא השני הוא שבוגרות ובוגרים פלסטינים אזרחי ישראל דיווחו כי נתרמו מאוד מפעילותם כסטודנטים, יותר מהסטודנטים היהודים. כחלק ממסקנות המחקר אנו מציעות לפתח תוכניות מעורבות חברתית ייחודיות לסטודנטים פלסטינים.

\* תודה לקרן רוטשילד קיסריה על המענק שאפשר מחקר זה, ועל הליווי והתמיכה ביישום ממצאי המחקר.



## א. מבוא

המחקר המתואר במאמר הוא חלק ממחקר רחב יותר שנערך בשנים 2014-2015 בהשתתפות בוגרים ובוגרות של שלושה מוסדות להשכלה גבוהה בישראל (האוניברסיטה העברית, אוניברסיטת בן-גוריון ומכללת ספיר) שקיבלו מלגה עבור פעילות חברתית בתקופת לימודיהם (Goldner and Golan, 2017). מטרת המחקר הייתה ללמוד כיצד תוכניות מלגות המשלבות פעילות חברתית השפיעו על הנכונות של הסטודנטיות להיות אזרחיות פעילות גם עם סיום לימודיהן כבוגרות צעירות. **אנו משתמשות בלשון נקבה מכיוון שהרוב הגדול של הבוגרים שהשתתפו במחקר הן בוגרות: למעלה משני שלישים מחונכי פר"ח הם סטודנטיות, והן רוב גדול עוד יותר ביחידות למעורבות חברתית. ממצאינו הכתובים בלשון נקבה תקפים גם לגבי בוגרים ממין זכר.**

במחקר השווינו בין שני מודלים של פעילות חברתית: פעילות פרטנית במסגרת פר"ח, מפעל המלגות הגדול בישראל; ופעילות קבוצתית של היחידות למעורבות חברתית. כמו כן בחנו שתי תוכניות התנדבות ייחודיות של פר"ח המלוות בהדרכה וליווי קבוצתי: אג'יק - אוהל המתנדבים בנגב, ותוכנית פר"ח בליווי מרכזי הסיוע לנפגעות ונפגעי תקיפה מינית.

במחקר השתתפו 816 בוגרים ובוגרות שהיו פעילות חברתית במהלך התואר הראשון ושסיימו את לימודיהן בישראל לפני שלוש עד עשר שנים. 70% מן המשיבות היו נשים והיתר גברים; 90% מן המשיבות היו יהודיות, ואילו 10% - פלסטיניות. רוב המשתתפות (561, שהן 69% מהבוגרות) התנדבו במסגרת פר"ח. כעשירית מן המשתתפות (85) פעלו במסגרת היחידה למעורבות חברתית בפעילות קבוצתית. 53 משיבות (6%) פעלו במסגרת תוכנית של פר"ח למניעת אלימות, ו-31 מהמשיבות (4%) פעלו במסגרת תוכניות אג'יק.

בפתח המאמר נעסוק בשאלה מהי התנדבות משמעותית עבור סטודנטים ונביא ממצאים מהספרות בישראל ומחוצה לה. לשם כך ניעזר במודל המציע ארבעה מדדים לבחינת פעילות חברתית של סטודנטים: מחויבות, עקביות, למידה והקשרים (מעל"ה). לאחר מכן נציג את הסטודנטים הפלסטינים באקדמיה הישראלית, ונבחן כיצד מיעוט מהמיעוט הזה - אותן סטודנטיות פלסטיניות המקבלות מלגה עבור פעילות בקהילה - מסמלות עבורנו הן את התקווה והן את האתגר. לאחר הצגת ממצאי המחקר והמסקנות, נסיים בתקווה הרבה שמציעות הסטודנטיות הפלסטיניות והסטודנטים הפלסטינים, ובהצעה לפתח תוכניות מעורבות חברתית ייחודיות לסטודנטים פלסטינים בלי החשש הקיים היום מהקבוצה הפלסטינית בקמפוס.

## ב. המסגרת התיאורטית

### 1. תפקיד מוסדות ההשכלה הגבוהה בהתפתחות מעורבות אזרחית של צעירים

מוסדות והוגים רבים מבססים את תמיכתם במעורבות האקדמיה בקהילה על הפילוסופיה של ג'ון דיואי (Dewey, 1916), המדגישה את יחסי הגומלין ההדוקים שבין דמוקרטיה וחינוך ותומכת בלמידה באמצעות עשייה (Benson, Ehrlich, 2000; Harkavy and Puckett, 2000). האוניברסיטה נתפסה באופן היסטורי כ"נביאת הדמוקרטיה" (Harper, 1905). חוקרים שונים רואים במגמה העכשווית של התגברות המעורבות של המוסדות להשכלה גבוהה בקהילה חזרה לתפקידם המסורתי של המוסדות הללו בקידום של ערכים דמוקרטיים, השתתפות אזרחית ומטרות חברתיות יסודיות (Boyer, 1996; Annet, 2005; Harkavy, 2006; Butin, 2010). יש הטוענים שאחת הסיבות למצבה המטריד של הדמוקרטיה בימינו היא מחסור במסגרות שבהן אנשים יכולים להיות מעורבים מבחינה פוליטית בקרבת מקום מגוריהם (Ostrander, 2004: 90). תוכניות מעורבות סטודנטים מספקות מסגרות כאלה המאפשרות מעורבות חברתית יום-יומית. הדגש על ערכים דמוקרטיים מסייע להפוך את הסטודנטים ממתנדבים שנותנים שירות לקהילה לפעילים למען צדק חברתי, ולהפוך מוסדות להשכלה גבוהה לסוכנים של שינוי חברתי (Marullo and Edwards, 2000: 911).

רוב המחקר הקיים בתחום עוסק במשמעות של ההתנדבות לסטודנטים עצמם. מחקרים שנערכו בארצות הברית מראים כי סטודנטים שהשתתפו בפעילות התנדבותית בתקופת לימודיהם הצליחו יותר הן במשך הלימודים והן לאחר סיומם, בהיבטים כמו ביטחון עצמי, כישורי מנהיגות, יחסים בין-אישיים, החזקה בעמדות פלורליסטיות ומחויבות להשתתפות פעילה בעשייה למען צדק חברתי (Wellman, 2000; Moely et al., 2002; Nishishiba, Nelson and Shinn, 2005). להשתתפות בפעילות חברתית במהלך הלימודים הייתה השפעה חיובית גם על ההישגים האקדמיים, והיא הגדילה את הסיכויים לבחירה במקצוע מתחום השירות לקהילה בעתיד. יתר על כן, מחקרים ארוכי טווח שעקבו אחרי אלפי סטודנטים שהשתתפו בפעילות התנדבותית הראו כי ההשפעה של הפעילות על הסטודנטים היא ארוכת טווח ויש הטוענים שהיא אפילו נשארת איתם לאורך חייהם (Jacoby, 2009: 83).

מעורבות חברתית מאפשרת לסטודנטים להכיר קבוצות מודרות בחברה שלולא הפעילות הם לא היו מכירים (Beaumont et al., 2006). המפגש עם קבוצות מודרות הוא חוויה מעשירה, אם כי לעתים גם מאיימת ומטרידה, והוא

מערער תובנות קודמות של הסטודנטים לגבי עצמם, לגבי אחרים ולגבי החברה שבה הם חיים (Butin, 2010).

לפי הפדגוגיה הביקורתית, התבוננות ביקורתית ושיח רציונלי הם הכלים שבאמצעותם אפשר לפתח תודעה ביקורתית אמיתית, שתוביל לתהליך של העצמה אישית, לתפיסה ביקורתית של הסדר הקיים ולרצון לפעול לצמצום הפערים ולביטול מנגנוני הדיכוי שבו (Giroux, 2003; Taylor and Fransman, 2004: 12). בל הוקס מצטרפת לחוקרות פמיניסטיות אחרות המצביעות על כך שידע שנתפס כ"רציונלי" או "מדעי", כמו כל סוגי הידע, הוא ידע חלקי, השייך לקבוצות מסוימות בחברה (Ellsworth, 1989), והשפעתו על חיי היום-יום ועל שינוי השיח הציבורי מוגבלת מאוד (Lorde, 1984: 100; Weiler, 1991). הוקס כותבת על מקומה כמרצה באוניברסיטה ועל החשיבות של שמיעת הקולות השונים של הסטודנטיות בקבוצה, וההנחה של הוקס היא ששיתוף של חוויות אישיות בקבוצה תורם לא רק להעצמה אלא גם לפוליטיזציה של החוויות האלה, כחלק מתהליך של יצירת מודעות ביקורתית (Hooks, 1994).

רוני סטריאר הראה כי שותפויות בין האוניברסיטה לקהילה במיטבן מאופיינות בדואליות של שיתוף פעולה וקונפליקט, שהיא חלק אינטגרלי מההצלחה הארגונית של השותפות. ואכן, בשותפות פועלים שחקנים שונים בעלי עמדות חברתיות מגוונות, שביחד נושאים ונותנים, נאבקים ומגדירים היררכיות חדשות, משמעויות חדשות וחלוקה מחדש של ההון החברתי, התרבותי, הכלכלי או הסמלי (Strier, 2014: 162). אולם סטריאר גם הסביר כיצד שותפות בין האוניברסיטה לקהילה יכולה להתבסס על הדדיות וכבוד, על יסוד דיאלוג רפלקסיבי, ביקורתי ושוויוני בין השותפים (Strier, 2011). בשונה מהתפיסה הרואה במתחים ובקונפליקטים המובנים בשותפויות אלה כשל מערכתי, פוסטן-אייזיק וסטריאר נשענים על תיאוריית הפרדוקס הארגוני (Organizational Paradox Theory), הבוחנת מחדש את ההבניה הבינארית של שיתוף פעולה-קונפליקט כניגוד מהותני, ומציעים תפיסה אלטרנטיבית של שותפות אקדמיה-קהילה כ"אזור של פרדוקס" שבו מתקיימים זה לצד זה מופעים שנראים לכאורה סותרים (פוסטן-אייזיק וסטריאר, 2017).

רוב המחקרים בישראל בנושא מעורבות חברתית של סטודנטים עוסקים בקורסים אקדמיים משלבי עשייה, המשלבים בין ידע אקדמי לפעילות חברתית ובין תיאוריה לפרקטיקה. בספר גשרים של ידע: שותפויות אקדמיה-קהילה בישראל מציעות 29 חוקרות ומרצות ישראליות ניתוח של 15 קורסים משלבי עשייה (גולן, רוזנפלד ואור, 2017). בכל המאמרים מודגשת חשיבותה של הרפלקסיה הקבוצתית, כפי שנמצא גם במחקר זה. במאמר "שותפויות אקדמיה-

קהילה בישראל: מחויבות, עקביות, למידה והקשרים (מעל"ה) מציעים דפנה גולן, יונה רוזנפלד וצביקה אור (2017ב) ארבעה עקרונות פעולה של הסטודנטים הפעילים בקהילה שהם גם מדדים מרכזיים לבחינת הצלחת המעורבות של סטודנטים בקהילה. נבחן בקצרה חלק מהממצאים של מחקר זה על פי מודל זה.

## **מחויבות**

תחושת המחויבות של הסטודנטים לתרומה לקהילה, לקידום שינוי חברתי, לאנשים בקהילה שעומדים בפניהם ולערכים שהם מקדמים היא תנאי מרכזי להצלחת השותפות. יש כמה גורמים עיקריים התורמים ליצירה ולשימור של מחויבות. ראשית, סטודנטים דיווחו שהמחויבות שלהם צמחה הודות לכך שהרגישו חלק מקבוצה שבה כולם פעילים. שנית, להנחיית המפגש הקבוצתי בקמפוס יש חשיבות רבה בהתגבשות קבוצת הפעילים וביצירת מרחב בטוח לרפלקסיה, ללמידה ולתמיכה. נוסף על כך, התמיכה והליווי שמעניקה המסגרת הארגונית שבה הסטודנטים פעילים (כמו עמותה) תורמים גם הם למחויבות של הסטודנטים. ולבסוף, מחויבות נוצרת בפעילות שהסטודנטים תופסים כמשמעותית, כעונה על צורך אמיתי וכיוצאת שינוי (Goldner and Golan, 2018).

## **עקביות**

מודל מעל"ה מציע כי העקביות הכרחית בפעילות עם הקהילה גם אם אינה תמיד מאפיינת סטודנטיות וסטודנטים צעירים. שאלת העקביות מרכזית לפיתוח ולמימון של תוכניות לטווח ארוך. רוב התוכניות למעורבות סטודנטים בישראל מאפשרות התנדבות של שנה אקדמית אחת בלבד (מנובמבר עד יוני). כך, תוכנית פר"ח, הגדולה בתוכניות המלגות בישראל, מעודדת סטודנטים להיפרד מחניכיהם וממשפחתם בקיץ ולא לשוב לראותם עוד. גם כאשר פרויקטים נמשכים לאורך כמה שנים, בדרך כלל הסטודנטים מתחלפים מדי שנה, עובדה שמקשה על השגת תוצאות בטווח הארוך ועל יצירת קשר אישי ועמוק בין הסטודנטים לאנשי הקהילה שעומדים בפניהם. רבים מהמרוויגים במחקרנו ציינו כי תוכניות המתקיימות לאורך שנה אקדמית אחת משאירות אחריהן פערים גדולים, וכי חופשת הקיץ, הזמן שבו לרבים מבני הנוער והילדים אין מסגרות חינוכיות, "מתבזבזת" כי רוב הפעילויות החינוכיות מסתיימות בחודש יוני ומתחדשות רק בנובמבר. רבים מהסטודנטים שראיינו ציינו שארבע שעות שבועיות אינן מספיקות כדי ליצור שינוי משמעותי עם הילדים ובני הנוער; משמעות הדבר היא שהילדים ובני הנוער עובדים באופן לא עקבי ולא רצוף עם סטודנטים שונים. כפי שהסבירה מיכל, בוגרת המכללה האקדמית ספיר שעבדה

עם בני נוער בשדרות: "אנחנו באים פעם בשבוע, לכמה שעות. גם לילדים זה מאוד קשה שכל פעם הם צריכים לחכות למישהו אחר. אם יתאפשר לנו לקבל מלגה כפולה ולתת שמונה שעות, אני בטוחה שכולם היו ממשיכים". ואכן, רבות מהמרוויגות הציעו לשקול להרחיב את הפעילות לשמונה שעות בשבוע תמורת מלגה גבוהה יותר.

## למידה

פאולו פריירה והפדגוגיה הביקורתית פיתחו את ההבנה שלמידה המשולבת בעשייה היא מעמיקה ומשמעותית יותר (Freire, 1985; 2000). בל הוקס הרחיבה את הפדגוגיה הביקורתית, ובספריה על פדגוגיה פמיניסטית היא מדגישה שתהליך למידה משמעותי בכיתה בקמפוס הוא כזה שבו לכל הנוכחות יש קול ודבריהן נשמעים ונחשבים (Hooks, 1994). פריירה התנגד למה שהוא כינה "ההוראה הבנקאית", שבה המורה הוא בעל הידע והוא "מפקיד" אותו אצל תלמידיו, והציע כי למידה משמעותית משלבת עשייה ורפלקסיה על העשייה. הוקס מדגישה את החשיבות של לימוד עמיתות: למידה גם מהידע ומההתנסות של הסטודנטיות האחרות. גם במחקר זה, הבוגרות שהיו הפעילות ביותר כנשים צעירות הן אלה שהשתתפו בקבוצת תמיכה/רפלקסיה/שיח שבועית או דו-שבועית העוסקת בעשייה, והן זכרו את הקבוצה כמרכיב המשמעותי ביותר עבורן. בתוכנית ההתנדבות בליווי מרכזי הסיוע המתנדבות משתתפות בקורס הכשרה מרוכז בן שלושה חודשים בקיץ טרם ההתנדבות; בכל הראיונות והמשובים של הבוגרות הוזכרה הקבוצה שנוצרה בתוכנית זו כמשמעותית ביותר (56% מהבוגרות פעילות גם לאחר סיום לימודיהן, שיעור גבוה בהשוואה להתמדה בפעילות החברתית בקרב בוגרות של תוכניות פר"ח ללא מסגרת קבוצתית של מפגש עמיתים - 29.1%).

## הקשרים

פעילות הסטודנטים מתקיימת בהקשרים חברתיים, כלכליים, מגדריים ופוליטיים. לימוד ההקשרים החברתיים מאפשר לסטודנטים להבין את פעילותם בקהילה ואת תרומתה בהקשר הרחב. אולם בפעילות בפר"ח וגם בחלק מהתוכניות של היחידות למעורבות חברתית מודרים ההקשרים החברתיים-פוליטיים ולא נידונים. בספר תקווה בשולי הקמפוס: סטודנטים פלסטינים וישראלים בירושלים (גולן, 2018) נדונה ההכחשה של הפוליטי בקמפוסים בישראל. במחקר שעקב אחר 13 קורסים משלבי עשייה המתמקדים בזכויות אדם וצדק חברתי ב-11 קמפוסים בישראל (גולן ושלהוב קיבורקיאן, 2017; Golan and Shalhoub-Kevorkian, 2014) נמצא שיותר מ-80% מהסטודנטים

סוברים כי הן העשייה והן הקורס אינם פוליטיים ואינם מושפעים מהפוליטיקה. על פי מחקר זה, הסטודנטים והמרצים בקורסים האלה - שעסקו כולם בזכויות אדם ובצדק חברתי בתחומי ידע שונים - שרטטו גבול ברור בין מה שהם מגדירים "הקשר חברתי" לבין מה שהם מגדירים "הקשר פוליטי", ובחרו לפעול רק בהקשרים החברתיים ולהימנע מכל עיסוק בפוליטיקה כפי שהם מבינים אותה. המרצים והסטודנטים ב-13 הקורסים משלבי העשייה ביקשו לקדם צדק "קרוב לבית", לתמוך בנוער בסיכון, להתנדב בארגונים חברתיים ולבנות פרויקטים בקהילתם - ולהשאיר את השאלות של מלחמה, שלום והסכסוך הישראלי-פלסטיני מחוץ לקמפוס.

למידת ההקשר החברתי-פוליטי של הסטודנטים המלגאים מעניקה משמעות לפעילות שלהם ומעצימה את יכולת ההתבוננות של הפעילות, לגבי עצמן ולגבי הקהילה והחברה שבה הן פועלות. השיח שמתקיים בקבוצה תוך פיתוח יכולת רפלקסיבית ודיון בהקשר התרבותי הוא הכרחי על פי מודל מעל"ה, והומלץ גם במחקרים קודמים באשר למאפיינים רצויים בקורסים אקדמיים משלבי עשייה (Urraca, Ledoux and Harris, 2009; Amico *et al.*, 2011).

המחקר הנוכחי הצביע על יתרון למודלים קבוצתיים של פעילות והדרכה. בוגרות ובוגרים שפעלו במסגרת קבוצתית שכללה דיון קבוצתי דיווחו ברובם כי הם פעילים כיום חברתית. הסטודנטים והסטודנטיות שפעלו כקבוצה נשאו מחויבים יותר והציגו מספר רב יותר של התנהגויות התנדבות והתנהגויות פוליטיות.

יש להדגיש כי הליווי הקבוצתי היה המרכיב המשמעותי ביותר עבור הסטודנטיות, אפילו יותר מהפעילות עצמה. כך, גם חונכות אישית יכולה להיטען במשמעויות חדשות כשהיא נידונה ונלמדת בקבוצה. המפגשים בין סטודנטיות פלסטיניות מרקעים שונים במרכז הסיוע במזרח ירושלים ובאג'יק, שנערכו בשפה הערבית, אפשרו את הבנת ההקשרים של העשייה, הגבירו את המחויבות וחיזקו את תחושת ההשתייכות הלאומית-קהילתית של הסטודנטיות.

חלק מהבוגרות היהודיות של תוכנית פר"ח סיפרו שלא קיבלו הכשרה מספיקה, שהרגישו לבד ושלא הרגישו חלק מתנועה לשינוי חברתי. לעומת זאת, הבוגרות הפלסטיניות, ביניהן גם בוגרות פר"ח, סיפרו על התפתחות של תודעה פוליטית חברתית במהלך הפעילות.

סמאח, סטודנטית שפעלה ביחידה למעורבות חברתית והיום פעילה חברתית, מדברת על חשיבות ההתנדבות: "העניין הזה של להיות ביקורתי,

לשאל שאלות, היה מאוד משמעותי. כשאתם מסתכלים מסביבכם מה אתם רואים? למה? מי אחראי על המצב? זה המקום הזה של לשים סימן שאלה".

## 2. הסטודנטים הפלסטינים אזרחי ישראל באקדמיה

הסכסוך הישראלי-פלסטיני המתמשך מעצב את קיומם הכמעט נפרד של סטודנטים יהודים ופלסטינים באוניברסיטאות ובמכללות בישראל. סטודנטים יהודים משתייכים לקבוצת הרוב, ואילו סטודנטים פלסטינים משתייכים לקבוצת המיעוט, שנותרה בגבולות המדינה לאחר שרוב חבריה נעקרו במהלך הנכבה ב-1948 (Abu-Lughod, 1971). אי-השוויון והפערים בין יהודים לפלסטינים בישראל הם רב-ממדיים, עמוקים, מתמשכים וברובם ממוסדים. האפליה ואי-השוויון מתקיימים במגוון רחב של תחומים, כגון תעסוקה, הכנסה, דיור, תכנון ובנייה, תשתיות ופיתוח, בריאות, רווחה וחינוך (גולן, 2018). כ-14.3% מהתלמידים במוסדות ההשכלה הגבוהה בישראל בשנת 2016 היו פלסטינים, ויותר משני שלישים מהם היו נשים (הלמ"ס, 2016). מכיוון שכ-28% מבני הנוער בישראל (בני 15–19) הם פלסטינים, נתונים אלה משקפים תת-ייצוג של פלסטינים באקדמיה בישראל.

תת-הייצוג של הסטודנטים הפלסטינים באקדמיה יכול להיות מוסבר בשלושה אופנים: ראשית, רבים מהפלסטינים אזרחי ישראל הזכאים ללמוד במוסדות להשכלה גבוהה בוחרים ללמוד במוסדות אקדמיים בשטחים הכבושים או בירדן, ולא בישראל. שם הם אינם נדרשים להתמודד עם השפה העברית ועם החשש לאבד את מיומנותם בשפה הערבית. השיעורים ברוב האוניברסיטאות והמכללות בישראל מתקיימים גם במהלך חגים נוצריים ומוסלמיים, וסטודנטים פלסטינים נאלצים לבקש אישור מיוחד להיעדר משיעורים אלו. הסטודנטים הפלסטינים, שלהם אין ולו אוניברסיטה אחת בישראל שבה יוכלו ללמוד בערבית, נתקלים גם בהגבלות בכל הנוגע לשימוש בשפתם. מסיבות אלה מספר הפלסטינים אזרחי ישראל הלומדים מחוץ לישראל גדול ממספר הלומדים בה.

הסבר שני הוא שרק כשליש מהצעירים הפלסטינים עומדים בתנאי הקבלה של המוסדות להשכלה גבוהה, בשל אפליה רבת-שנים ורבת-ממדים של החינוך הערבי בישראל (גולן, 2018). מערכת החינוך הערבית זוכה לתקציבים קטנים מאלו של מערכת החינוך העברית: שעות הפיקוח וימי ההדרכה מעטים יחסית, וההשקעה בתוכניות ייחודיות, באמנות, בטיולים, במדעים ובחינוך הבלתי פורמלי קטנה יותר. ככלל, התשתיות הפיזיות של בתי הספר הערביים רעועות; הכיתות צפופות יותר; ומספר המורים והמפקחים לתלמיד קטן מאשר בחינוך העברי (גולן-עגנון, 2005). לפי נתוני משרד החינוך, המדינה משקיעה במוצע

בתלמיד תיכון ממלכת-דתי כ-27,615 ש"ח בשנה, בתלמיד תיכון ממלכת יהודי 24,065 ש"ח ובתלמיד תיכון ממלכת ערבי – 17,737 ש"ח (וייסבלאי ווינינגר, 2015 : 25).

אך אפליית הילדים הפלסטינים במערכת החינוך הישראלית איננה מתבטאת רק במשאבים תקציביים (גולן-עגנון, 2004); פלסטינים אינם שותפים בעיצוב מערכת החינוך של ילדיהם, המהווים למעלה מרבע מהתלמידים בישראל. בניגוד לחינוך הממלכתי-דתי, המנוהל זה שנים על ידי אנשי הציונות הדתית, החינוך הערבי מעולם לא זכה להיות מנוהל על ידי פלסטינים. במשך עשרות שנים היה המינוי של מורים ומנהלים במערכת החינוך הערבית מחויב באישור שירות הביטחון הכללי, ונעשה מאמץ מכוון שלא לאפשר לימוד של תכנים המשקפים את התרבות, ההיסטוריה והספרות הפלסטיניות בבתי הספר הערביים. חלק ניכר מהחומרים הנלמדים במערכת החינוך הערבית בישראל מתורגמים מעברית, וכך נמנעת התייחסות לעולם התרבותי של התלמידים. ספרות, היסטוריה ותרבות פלסטיניות מודרות אל השוליים, אם בכלל נלמדות. איסמעיל אבו-סעד כותב על בתי הספר הערבים בישראל וטוען שהקוריקולום, אווירת הלמידה והאיכות הכללית של בתי הספר הפלסטיניים בישראל עוצבו כדי למדר את הדור הצעיר לשוליים ולהשיג שליטה חברתית ופוליטית עליו, בכונה ליצור מיעוט כנוע המקבל את מעמדו כנחות ביחס לרוב היהודי ומתכחש לזהותו הלאומית, בעוד הוא שומר על נאמנות למדינה היהודית שממדרת אותו מזכויות שוות וחברות שווה (Abu-Saad, 2004).

יש אמנם מספר קטן של בתי ספר תיכוניים ערביים ייחודיים, בעיקר בתי הספר הפרטיים של הכנסיות, ששיעורי הזכאות השנתיים לתעודת בגרות של בוגריהם, מוסלמים ונוצרים, מרשימים במיוחד. עם זאת, רוב התלמידים הפלסטינים בישראל אינם זוכים בתעודת בגרות כלל.

הסבר שלישי לתת-הייצוג של פלסטינים במערכת ההשכלה הגבוהה בישראל הוא הבחינה הפסיכומטרית: המועמדים הפלסטינים המעטים העומדים בתנאי הסף של המוסדות להשכלה גבוהה בישראל נדרשים לגשת לבחינה הפסיכומטרית. בחינת מיון זו מפלה את הנבחנים הפלסטינים באופן עקבי ולאורך שנים. בממוצע ניכר הפרש של מאה נקודות בין נבחנים פלסטינים ליהודים (מרכז ארצי לבחינות ולהערכה, 2013).

רבאח חלבי (Halabi, 2016) תיאר את תחושתם של סטודנטים פלסטינים באוניברסיטה העברית כ"נוכחים נפקדים" והתמקד בקשיי השפה שלהם, כמו גם במגבלות אחרות שמוערמות עליהם וגורמות להם להרגיש ניכור, תסכול ואף



זעם בקמפוס. בעבודת המחקר שלה לתואר מוסמך חקרה יארה סעדי (2015) את תחושותיהם של סטודנטים פלסטינים באוניברסיטה העברית בקמפוס הר הצופים: הסטודנטים שראיינה הרגישו זרים, כ"מבקרים שלא משאירים עקבות". סעדי כותבת כי כל המשתתפים במחקר ציינו שהרגשת הזרות היא המאפיין הבולט בחווייתם בקמפוס בכלל ובכיתה בפרט. סעדי מתארת את הבידול הפיזי, הן ברחבי הקמפוס, שבו הסטודנטים הפלסטינים נוהגים להתאסף ב"פורום" שבמרכז הקמפוס ולשבת בנפרד מהסטודנטים היהודים, והן בכיתות, שבהן הסטודנטים הפלסטינים יושבים בקבוצות מבודדות ואינם מרבים להשתתף בדיונים. היא מראה כיצד התאספות הסטודנטים הפלסטינים ב"פורום" מבדלת אותם ועם זאת מנכיחה אותם במרחב של הקמפוס, שבו הם מרגישים זרים (גולן, 2018). בראיונות שערכה סעדי עם סטודנטים פלסטינים סיפר לה אחד המרואיינים: "הסטודנטים הפלסטינים, ואני ביניהם, יושבים בכיתות יחדיו, לרוב בשורה האחרונה, ובהרגשה שאיננו קשורים למרצה, בהרגשה שהמורה לא פונה או מדבר אלינו ושנחנו מקשיבים לדברים המיועדים לאנשים אחרים" (סעדי, 2015).

תחושת הזרות בקמפוס נובעת גם מכך שספורות הן המזכירות והמנהלות הפלסטיניות (שביב ואחרים, 2013). חברות הסגל מעטות אף הן. באוניברסיטה העברית מועסקים 920 חברי סגל אקדמי, פחות מעשרים מהם הם פלסטינים (2%).<sup>1</sup> בסגל המנהלי הייצוג קטן אף יותר: מתוך 1,850 עובדים מנהליים, פחות מעשרים הם פלסטינים. מיעוט חברי סגל פלסטינים, המשמשים לסטודנטים מודל לחיקוי, מעצים את תחושת הזרות של הסטודנטים הפלסטינים.

הסטודנטיות הפלסטיניות מגיעות למוסדות להשכלה גבוהה בגיל צעיר בהשוואה לסטודנטיות היהודיות, על פי רוב מיד לאחר תום לימודיהן בתיכון. גילן הצעיר מבליט את היותן "יוצאות דופן" בנוף הסטודנטיאלי (דוברין, 2015). יתרה מכך, לפער הגילים נוספים לעיתים היבטים של ניכור ואיבה לאומיים, המשפיעים גם הם על יחסי הגומלין בינן לבין עמיתותיהן היהודיות (הנדן, 2011).

המחקר בארה"ב מצביע על תת-ייצוג של מיעוטים בתוכניות מעורבות חברתית של סטודנטים, אם כי מדגיש את החשיבות הרבה של עידוד בני מיעוטים להשתתף בתוכניות אלה. צ'קוויי מסביר כי חינוך למעורבות ומחויבות בקמפוסים משמעותי מאוד וכי קהילות בחברות דמוקרטיות רב-תרבותיות זקוקות לאזרחים בעלי סטנדרטים אתיים גבוהים, מחויבות חברתית ומסוגלות

<sup>1</sup> על פי נתוני דוברות האוניברסיטה העברית, 28.9.2017.

אזרחית, אשר מבינים את הזהויות החברתיות שלהם, מתקשרים עם השונים מהם ומגשרים על הבדלים למען מטרה משותפת (Checkoway, 2001: 129).

בישראל מתנהל זה שנים דיון בנושא ההשתתפות של צעירים פלסטינים אזרחי ישראל בשירות הלאומי. בשנים האחרונות חלה עלייה קטנה במספר הנערות המשרתות בשירות האזרחי, אלא שרוב רובם של הפלסטינים אזרחי ישראל אינם מצטרפים לשירות האזרחי בגלל הקשר התקציבי למשרד הביטחון והזיהוי של השירות באופן סמלי עם השירות הצבאי. התפיסה השגויה כי "ערבים לא רוצים לתרום" נמצאה רחוקה מהמציאות במחקרנו זה; מצאנו שבוגרות ובוגרים פלסטינים מקנים חשיבות רבה להתנדבות ולמעורבות, אף שמעטים מהם זכו לליווי קבוצתי משמעותי.

## ג. מתודולוגיה

במחקר הנוכחי שולבו מתודולוגיות כמותניות ואיכותניות באמצעות **סקר כתוב וראיונות עומק**. הסקר התבסס על שאלוני מחקר תקפים ומהימנים ונועד להעריך עמדות והתנהגויות הקשורות לפעילות ולמעורבות חברתית באמצעות דיווחים רטרוספקטיביים לגבי תרומת הפעילות, איכות ההדרכה שהמשתתפים קיבלו במהלכה ומידת ההזדהות הנוכחית של הבוגרים עם ערכי הארגון שבו פעלו בעבר. הסקר כלל שאלון חתך רטרוספקטיבי, ושילב בין שאלות כמותיות סגורות וכמה שאלות פתוחות. להערכת **תפיסת המעורבות החברתית** נעשה שימוש בשלושה סולמות (עמדות כלפי מעורבות חברתית, מעורבות חברתית ויכולת השפעה/מיומנויות) מתוך השאלון Civic Identity/Civic Engagement (Bobek et al., 2009; CICE). להערכת **עמדות כלפי עוני ואנשים שחיים בעוני** נעשה שימוש ב-17 פריטים מתוך השאלון Attributions for Poverty (Smith and Stone, 1989). להערכת **תרומת הפעילות לבוגרים** נעשה שימוש בגרסה מותאמת של השאלון Volunteer Function Inventory (Clary et al., 1998; VFI). **המעורבות החברתית של הבוגרים כיום בתחומי הפוליטיקה, ההתנדבות, הסביבה והבריאות** נמדדה באמצעות 19 פריטים שחוברו במיוחד עבור מחקר זה, שבהם התבקשו המשיבות והמשיבים לדווח אם נקטו התנהגות מסוימת בשנה האחרונה או במועד נקוב. **ההשתייכות וההזדהות עם ערכי הארגון** הוערכו באמצעות שיטת Sharing Organizational Goals and Values, Sense of Attachment, Belonging, and Membership of the Organization (Edwards and Peccei, 2007). **איכות ההדרכה** דווחה באמצעות שלושה

פריטים שחוברו במיוחד למחקר הנוכחי ונועדו להעריך את תפיסת הבוגרים לגבי תרומת ההדרכה שקיבלו בזמן הפעילות. התשובות לשאלות הפתוחות בשאלון קודדו ונותחו לפי תמות וקטגוריות מפתח. ניתוח נעשה שימוש בתוכנת Atlas.ti, המתאימה גם לטקסטים בעברית ובערבית.

במסגרת המחקר נשלחו 35,392 שאלונים לבוגרי פר"ח באמצעות מערכת הפצת הדואר האלקטרוני של פר"ח: 10,091 שאלונים נשלחו לבוגרי פר"ח בנגב הצפוני, 13,027 שאלונים נשלחו לבוגרי פר"ח דרום ו-12,274 שאלונים - לבוגרי פרח במנהלת ירושלים. כמו כן הופצו 100 שאלונים לבוגרי היחידה למעורבות חברתית במכללת ספיר; 59 שאלונים לבוגרי היחידה למעורבות חברתית באוניברסיטה העברית; 80 שאלונים לבוגרי היחידה למעורבות חברתית באוניברסיטת בן-גוריון; 80 שאלונים לבוגרי אג'יק ו-36 שאלונים לבוגרות התוכנית המשותפת למרכזי הסיוע לנפגעי ונפגעות תקיפה מינית על ידי רכזות הארגונים או התוכניות. הפנייה לבוגרי התוכניות באג'יק ובמרכזי הסיוע לוותה גם בשיחת טלפון שערכו רכזות הארגונים והמוסדות. בסך הכול הופצו 35,747 שאלונים, ועליהם השיבו 1,293 בוגרים (3.6%). מתוכם, כאמור, נעשה שימוש בדיווחיהם של 816 שלמדו במוסדות הרלוונטיים. שיעור ההשבה הנמוך קשור כנראה בשימוש בכתובות דואר ישנות שייתכן שחלקן היו שגויות; הסבר נוסף הוא שהנמענים התבקשו לפתוח קישור ולמלא שאלון ארוך יחסית, דבר המקטין את שיעור המענה.

במסגרת המחקר קיימנו 57 ראיונות עומק אשר סייעו לתת פשר לממצאים שעלו מתוך הסקר וחייבו בחינה מעמיקה נוספת. הראיונות היו מובנים למחצה, כלומר ראיונות פתוחים אך עוקבים אחר תסריט כללי ומכסים רשימת נושאים מוגדרת מראש. הממצאים האיכותניים מבוססים על שני סוגי נתונים: נתונים שנאספו משש שאלות פתוחות בשאלון הסקר ונתונים שנאספו מראיונות העומק. הראיונות עם בוגרות יהודיות התקיימו בעברית והראיונות עם בוגרות פלסטיניות התקיימו בערבית. חלא מרשוד ערכה 28 ראיונות עומק עם בוגרות פלסטיניות ומאיה ורדי ראינה 29 בוגרות יהודיות.

## ד. ממצאי המחקר

### 1. יתרונה של הקבוצה

הבוגרות היהודיות והפלסטיניות כאחת ציינו שהמפגש והחלפת החוויות עם הסטודנטיות האחרות חיזקו את תפיסת המשמעות והתרומה של העשייה שלהן, וסייעו להן הן ברמה האישית - בהפגת הבדידות ובהתגברות על קשיים, והן ברמה המקצועית - בשיפור יכולת ההתבוננות הביקורתית ובלימוד מן העשייה שלהן ומעשייתן של אחרות. מהתשובות לשאלות הפתוחות בשאלון ניכר כי בוגרות פר"ח (חונכות אישית) חשו בחוסר בהדרכה קבוצתית. בוגרות הציעו לחשוב על שינוי בפעילות: "במקום התנדבות אישית אז חברתית/קבוצתית". הצורך הבולט ביותר שעלה היה להיות חלק מקבוצה של מתנדבות וליצור קשר חזק יותר בין המתנדבות. בוגרות שפעלו במסגרת קבוצתית הדגישו את תהליך ההעצמה האישית שעברו. הן תיארו התמודדות עם אתגרים ועם בעיות לא צפויות שלימדו אותן, חיזקו אותן ונתנו להן תחושה של הצלחה. מרואיינות תיארו תהליכים של גיבוש זהות מקצועית, רכישת ביטחון עצמי וכן פיתוח תודעה ערכית-חברתית ופוליטית. כמו כן, מצאנו כי דיון קבוצתי המשלב את הרובד האישי ואת ההקשרים החברתיים של אי-השוויון שהפעילות מנסה לשנות גרם לבוגרות להרגיש צמיחה והתפתחות אישית.

בתוכנית פר"ח - מניעת אלימות מינית" סטודנטיות מנחות סדנאות בנושא מניעת אלימות מינית בבתי ספר בירושלים המערבית והמזרחית: סטודנטיות יהודיות מנחות סדנאות בעברית בבתי ספר במערב העיר, וסטודנטיות פלסטיניות מנחות סדנאות בערבית במזרח העיר. לפני תחילת ההתנדבות, בכל קיץ, מקיימים מרכזי הסיוע לנפגעות ולנפגעי תקיפה מינית קורס הכשרה מרוכז שהוא תנאי הכרחי להשתתפותן של הסטודנטיות בתוכנית ההנחיה בבתי הספר. הקורסים מתקיימים בנפרד (בעברית ובערבית) בכל אחד מהמרכזים. רוב הבוגרות שהשתתפו בתוכנית זו מעורבות גם כבוגרות בפעילות לשינוי חברתי, וזוכרות את ההתנדבות, ובעיקר את הקבוצה, כמקור לכוח ולשינוי משמעותי בהן עצמן. כל המרואיינות שהתנדבו בתוכנית זו הדגישו את החשיבות והייחודיות של קורס ההכשרה במרכז הסיוע לנפגעי ולנפגעות תקיפה מינית שהעבירו אנשי מקצוע. הן דיברו על יצירת קבוצת עמיתות משתפת ואינטימית בקורס ההכשרה, שחיזקה אותן וליוותה אותן במהלך השנה כולה. קורס ההכשרה משלב בין נושאי המפגשים שהסטודנטיות ינחו בבתי הספר לבין תהליך אישי של התמודדות עם שאלות מורכבות בנושאי מיניות, מגדר ומניעת אלימות. ההדרכה הקבוצתית המתמשכת, כפי שניתנה במרכזי הסיוע לנפגעות ולנפגעי תקיפה מינית ובחלק מן התוכניות של היחידות למעורבות חברתית, נזכרה כמודל הראוי ביותר. זהו

המודל הקרוב ביותר לקורסים משלבי עשייה, שלפי רוב המחקרים הם דרך הפעילות התורמת ביותר הן לסטודנטיות הן לקהילה ( Astin and Sax, 1998; Astin, Sax and Avalos, 1999; Astin and Astin, 2000; Abes, Jackson and Jones, 2002).

אנחנו מודעות לכך שהסטודנטיות הבוחרות להתנדב בתוכנית עם מרכזי הסיוע הן מראש מודעות ומחויבות יותר מסטודנטיות אחרות. אנחנו גם מודעות להשקעה העצומה שנדרשת ממרכזי הסיוע בבניית מערך הליווי של הסטודנטיות, שמתמודדות עם טראומה משנית בעקבות שמיעת סיפורים קשים מבני הנוער. עם זאת, שיתוף הפעולה בין הליווי הבירוקרטי של פר"ח ובין הליווי הקבוצתי והמכיל של מרכזי הסיוע הוא מודל שראוי היה להרחיב. גם אם לא כל התוכניות תוכלנה להציע ליווי קבוצתי מכיל ומאפשר כפי שהציעו מרכזי הסיוע למתנדבות, שדיברו על המרכז כבית שני, שותפות בקבוצה נמצאה משמעותית עבור רוב הסטודנטיות שהתנדבו בתוכניות השונות, וסטודנטיות שלא זכו להיות חלק מקבוצה הצטערו על חסרונה.

כך, גם סטודנטיות שפעלו לבדן ביחידות למעורבות חברתית אבל זכו לליווי קבוצתי חוו את הפעילות כמשמעותית יותר מחונכי פר"ח שזכו לליווי אישי בלבד. מחקרים אחרים בעולם הראו גם הם שסטודנטים הפועלים בקבוצה (ולא כל אחד לבדו) מושפעים מן ההתנדבות השפעה עמוקה יותר. המחקרים הצביעו על החשיבות הרבה של הרפלקסיה על הפעילות החברתית ושל מסגרות המאפשרות ומעודדות רפלקסיה כזאת ( Eyler and Giles, 1999; Eyler, 2002; Hatcher, Bringle and Muthiah, 2004; 2011). השתייכות לקבוצת מתנדבות-עמיתות העוברות חוויות דומות מאפשרת רפלקסיה, שיתוף, החלפת רשמים ולימוד עצמי (Haski-Leventhal and Cnaan, 2009).

## **2. בוגרות ובוגרים פלסטינים הרגישו שנתרמו מהפעילות ותרמו לקהילה יותר מבוגרות ובוגרים יהודים**

ממצאי המחקר הכמותני הראו כי לעומת בוגרות ובוגרים יהודים, בוגרות ובוגרים פלסטינים סברו שהייתה להן ולהם השפעה רבה יותר על הקהילה באמצעות הפעילות החברתית, והן חשו שנתרמו במידה רבה יותר מן הפעילות. כמו כן מצאנו כי בהשוואה לחוויה הכוללת של בוגרות ובוגרים פלסטינים בתקופת הלימודים - שהייתה בעיניהן גם חוויה "מעייפת", "קשה" ו"מתסכלת" - הפעילות החברתית נזכרה כ"מספקת", "טובה", "יפה" ו"עשירה". כלומר עבור הבוגרות והבוגרים הפלסטינים הפעילות העניקה לתקופת הלימודים עושר ומשמעות שהיו חסרים להם בקמפוס. הכלי של "עננים" אמנם איננו חזק דיו, אך

אנו מביאות כאן את העננים שיצרנו מתשובותיהן של כל הסטודנטיות והסטודנטים הפלסטינים כדי להמחיש ויזואלית כיצד הפעילות החברתית בתקופת הלימודים נזכרת כחיובית יותר מאשר חוויית הלימודים האקדמיים כולה.

התשובות של בוגרות ובוגרים פלסטינים לשאלה "מהי התחושה המסכמת את תקופת לימודיך?"



התשובות של בוגרות ובוגרים פלסטינים לשאלה "מהי התחושה המסכמת את תקופת פעילותך?"



הבוגרים והבוגרות מרגישות כי בפעילות הן ביטאו את יכולותיהן ואת כישוריהם ופיתחו אותם. כמו כן, המפגש עם בני העם שלהן הוא הזדמנות לחיזוק הזהות האישית והלאומית, זהות שאינה נוכחת ואינה מדוברת בקמפוס.

**3. פיתוח תחושת שייכות לעיר או למרחב במהלך ההתנדבות.**

למעלה מרבע מחונכי פר"ח הם סטודנטים פלסטינים, ובעיקר סטודנטיות. הן פונות לפר"ח כי זאת אחת המלגות היחידות שהן יכולות לקבל. רובן אינן זוכות להיות חלק מקבוצת פעילות ובכל זאת הן מרגישות נתרמות מאוד מהפעילות - הן בגלל הקשרים החדשים שנוצרים בעת העשייה, הן כי הן לומדות על הפריבילגיות שלהן עצמן והן בגלל תחושת סיפוק בהתנדבות. בוגרות פלסטיניות שהתנדבו בירושלים סיפרו כי במהלך ההתנדבות התפתחה אצלן תחושה של שייכות לעיר. הרוב המכריע של הסטודנטיות הפלסטיניות עברו לגור בעיר לצורך הלימודים (פרט לשתי מרואיינות שהיו ילידות ירושלים המזרחית), וההתנדבות עם הקהילה סייעה להן להרגיש קשר ושייכות אליה. הן דיברו על היכרות עם ירושלים שלא הכירו וציינו שההתנדבות סייעה להן להכיר טוב יותר את העיר.

ג'אדה, בוגרת פר"ח באוניברסיטה העברית, סיפרה:

*אני באה מהצפון, ולא ידעתי כלום על ירושלים, לא ידעתי על התנאים הקשים שחיים בהם, אבל כשבאתי וראיתי דרך פר"ח מה קורה שם, התפתחה אצלי תחושה של סולידריות עם המשפחות האלה, ותמיד אני חושבת מה לעשות כדי לשפר את התנאים שלהם, אפילו שיפור פשוט וקטן.*

גם בוגרים ובוגרות פלסטינים שהתנדבו באזור הנגב דיווחו כי במהלך ההתנדבות גברה המודעות שלהן לסוגיות חברתיות פוליטיות המשפיעות על חיי הקהילה הבדואית בנגב, ושהם פיתחו תחושת שייכות לקהילה הבדואית בנגב. הן במכללת ספיר והן באוניברסיטת בן-גוריון רוב הסטודנטיות והסטודנטים הפלסטינים הם ילידי הנגב, ומכיוון שכך ההתנדבות לא סייעה להן להכיר את המקום (שהרי הן גדלו בו), אך גרמה להן להכיר בקשיים ובצרכים המשותפים לכל הקהילות הבדואיות בנגב. ההתנדבות במסגרת אג'יק - אוהל המתנדבים בנגב אפשרה לסטודנטיות בדואיות מלגאיות פר"ח ולמתנדבות אחרות להיפגש זו עם זו בקבוצה. הן דיברו על ההתנדבות ועל המפגש הקבוצתי עם מתנדבות כחוויה "שיצרה אצלי תחושה של שייכות למקום הזה שאני באה ממנו". ראסם, בוגר אג'יק, אמר: "קודם הייתי ראסם מתל שבע, היום אני ראסם מהנגב".

בניגוד לסטודנטיות היהודיות, שדיברו על התרומה שלהן לילדה שחנכו, הסטודנטיות הפלסטיניות הדגישו את התרומה שלהן לחברה, ולא לילד או ילדה יחידה. הן השתמשו בלשון רבים ולא בלשון יחיד. סטודנטיות פלסטיניות דיברו על שינוי חברתי, על התרומה שלהן לקהילה כולה ועל הרצון לעשות שינוי.

מינה, בוגרת אג'יק, אמרה:

*אני השפעתתי על התפיסות של התלמידים וגרמתי להם לחשוב על העתיד שלהם.*

סיוואר, גם היא בוגרת אג'יק, סיפרה:

*באחת הקבוצות שעבדתי איתן היו 10 תלמידים בכיתה י', היום אני רואה אותם באוניברסיטה ורואה אותם בכל מיני פעילויות פוליטיות וחברתיות [...] אני רואה תוצאות [...] היום אני רואה את הילדים פעילים באוניברסיטה וכותבים מאמרים ואני מרגישה שאני דחפתי אותם לזה.*

העבודה הקבוצתית נשענה על הפדגוגיה המשחררת של פאולו פריירה (Freire, 1972). פדגוגיה זו מניחה שתהליך חינוכי לעולם אינו ניטרלי, ושעליו לכלול עשייה ורפלקסיה. ההקשרים החברתיים של אי-השוויון הכרחיים להבנת הלימוד, שהוא תהליך פוליטי במהותו. לעומת זאת, החונכות של פר"ח בנויה על



יחסים בין סטודנטית אחת לחניכה אחת, כך שההקשר החברתי-פוליטי של אי-השוויון המובנה בחברה נעלם לחלוטין. פריירה טוען ש"הכרחי שסטודנטים יקשרו בין ידע לבין פעילות לשינוי חברתי הן ברמה המקומית והן מעבר לכך". אולם פר"ח טוען להיות ארגון א-פוליטי; הדגש על התנדבות אישית, על חונכות מאפשר לסטודנטים ליצור חוויה נעימה, שבוודאי איננה מערערת על הסדר החברתי הקיים. זה למעלה מארבעים שנה, רוב המלגות הניתנות בישראל מוענקות עבור חונכות אישית. בכל פעם שנדרש קיצוץ תקציבי מבוטלות תוכניות הקשורות לפעילות קבוצתית, אף שהן טובות יותר, זולות יותר, מבוקשות יותר על ידי סטודנטים ומותירות חותם לטווח ארוך יותר (Goldner and Golan, 2017). הנהלת פר"ח טוענת כי החונכות האישית היא ההתמחות המרכזית שלהם. אולם היתרון של הפעילות הקבוצתית על פני החונכות האישית הוא שהראשונה מעלה שאלות של זהות, של לאום ושל השתייכות, שהן ביסודן שאלות פוליטיות המודרות בפר"ח ובקמפוס בכלל.

## ה. סיכום ומסקנות

שני הממצאים העיקריים במחקרנו מעלים שאלות לגבי מיעוט האפשרויות של סטודנטים וסטודנטיות פלסטינים בישראל לפעול כקבוצה, ללמוד למידת עמיתים ולפעול תוך לימוד ההקשרים החברתיים-פוליטיים של העשייה שלהם. הקבוצה, ההכשרה והליווי הקבוצתי שנמצאו משמעותיים ביותר עבור בוגרים יהודים ופלסטינים כמעט אינם קיימים בתוכניות פר"ח שבהן משתתפות רוב הסטודנטיות הפלסטיניות. בניית מערך ליווי קבוצתי להתנדבות חשוב לכל הסטודנטים והסטודנטיות, והכרחי לסטודנטיות ולסטודנטים הפלסטינים המעוניינים לתרום לקהילה שלהן.

פר"ח היא תוכנית המלגות הגדולה בישראל, ומוענקות במסגרתה יותר מעשרים אלף מלגות בשנה. רבע מהחונכים והחונכות בתוכנית הן סטודנטיות פלסטיניות. לעומת זאת, בתוכניות הקבוצתיות ביחידות למעורבות חברתית בכל המוסדות להשכלה גבוהה יש מעט מאוד סטודנטים וסטודנטיות פלסטינים, וכמעט אין תוכניות המאפשרות להן השתתפות בקבוצת עמיתות הדנה בערבית בחוויית ההתנדבות. שתי התוכניות הקבוצתיות של פר"ח שנלמדו במחקר - עם מרכז הסיוע לנפגעות תקיפה מינית במזרח ירושלים, ועם אג'יק בנגב - הן תוכניות יוצאות דופן, ובהן האפשרות לדון בקבוצה נחוותה כמשמעותית ביותר בכל תקופת הלימודים בקמפוס.

נמצא שתוכנית פר"ח - מניעת אלימות בשיתוף מרכזי הסיוע לנפגעות ולנפגעי תקיפה מינית הייתה התוכנית המשמעותית ביותר בעבור הבוגרות היהודיות והפלסטיניות. תוכנית זו מתחילה בקורס ממושך טרם הפעילות, שבמהלכו מתגבשת קבוצה לומדת של עמיתות שנפגשת במהלך השנה כולה ושבה הן דנות בדילמות שעלו במהלך ההתנדבות שלהן בהנחיית סדנאות בבתי הספר בנושא מניעת אלימות מינית. כל בוגרות התוכנית שרואיינו וענו על השאלונים, הן היהודיות והן הפלסטיניות, הדגישו את חשיבות הליווי והתמיכה המתמשכת של הקבוצה. זהו מודל שפר"ח ותוכניות מלגות אחרות יכולות לאמץ שכן הוא משלב פעילות אישית עם ליווי קבוצתי. נדגיש כי מצאנו שהקבוצה נזכרה כמשמעותית יותר אפילו מהפעילות עצמה אצל רוב משתתפי המחקר.

לנוכח הממצאים האלה, ראוי להרחיב את מספר התוכניות שבהן סטודנטיות המקבלות מלגת פר"ח יקבלו הכשרה מוקדמת וליווי קבוצתי מתמשך של נשות מקצוע. כדאי להשקיע משאבים בהכשרה ובליווי משמעותיים ומקצועיים כדי לאפשר לסטודנטיות עשייה משמעותית. אנו ממליצות להקדיש חלק ניכר מההכשרה לדין פעיל ומשתף ולרפלקסיה קבוצתית על העשייה, על הקשיים ועל התנסויות של פעילות אחרות, לצד שיחה על הזהויות של הסטודנטיות עצמן. מומלץ לבנות תוכניות התנדבות לסטודנטיות ולסטודנטים פלסטינים וללוותם מתוך תשומת לב להקשר החברתי הרחב ולזהות של הסטודנטיות עצמן. מן הראוי שמנחות פלסטיניות ומנחים פלסטינים יתכננו ויישמו את התוכניות האלה.

יש פוטנציאל אדיר בפעילות של סטודנטיות פלסטיניות, ולכן אנו מציעות לבנות תוכניות מלגות המיועדות לסטודנטיות פלסטיניות המאפשרות להן ללמוד מפעילותן והאחת מהשנייה, ואשר מחזקות את השתייכותן הלאומית ואת הבנתן את ההקשרים הפוליטיים והחברתיים של העשייה שלהן - וכך מסייעות לפיתוח מודעות פוליטית-חברתית ומוטיבציה לתרום לשינוי גם אחרי סיום הלימודים. אנחנו סבורות כי יש להתמודד עם האתגרים ולהתמקד בתקווה שמציעות הסטודנטיות הפלסטיניות המעורבות חברתית שבגרו להיות אזרחיות פעילות. שיחה רפלקסיבית קבוצתית הקושרת בין החוויה האישית לעשייה החברתית ונטועה בהקשר פוליטי רחב מאפשרת לסטודנטיות לבחון היבטים בהתפתחות זהותן שלהן ומתווכת את המפגש הראשוני והמתמשך שלהן עם הקהילה, מתוך בחינת העמדה הפריבילגית שלהן עצמן. השילוב בין האישי לחברתי מרחיב את תחושת ההיתרמות של הבוגרות מן הפעילות, מגביר את הסיכויים למעורבות חברתית שלהן בעתיד ועשוי לפתח יחסי גומלין בין

הסטודנטיות לקהילה ותפיסה של היתרמות הדדית של הסטודנטיות ושל  
הקהילה.

## רשימת מקורות

- גולן, דפנה, 2018. **תקווה בשולי הקמפוס: סטודנטים פלסטינים וישראלים בירושלים**, תל אביב: רסלינג.
- גולן-עגנון, דפנה, 2005. "למה מפלים את התלמידים הערבים בישראל?", הנ"ל (עורכת), **אי-שוויון בחינוך**, תל אביב: בבל, עמ' 70-89.
- גולן, דפנה, יונה רוזנפלד וצביקה אור (עורכים), 2017א. **גשרים של ידע: שותפויות אקדמיה-קהילה בישראל**, תל אביב: מכון מופ"ת.
- , 2017ב. "שותפויות אקדמיה-קהילה בישראל: מחויבות, עקביות, למידה והקשרים (מעל"ה)", הנ"ל (עורכים), **גשרים של ידע: שותפויות אקדמיה-קהילה בישראל**, תל אביב: מכון מופ"ת, עמ' 9-43.
- גולן, דפנה, ונאדירה שלהוב קיבורקיאן, 2017. "סטודנטים יהודים וסטודנטים ערבים-פלסטינים בישראל: חינוך והכחשת הפוליטיקה בקמפוסים", דפנה גולן, יונה רוזנפלד וצביקה אור (עורכים), **גשרים של ידע: שותפויות אקדמיה-קהילה בישראל**, תל אביב: מכון מופ"ת, עמ' 251-277.
- דוברין, נורית, 2015. "שוויון הזדמנויות בהשכלה: חסמים דמוגרפיים וסוציו-אקונומיים", **נייר עבודה מס' 91**, ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2016. "השכלה גבוהה בישראל - נתונים נבחרים לרגל פתיחת שנת הלימודים האקדמית תשע"ו", הודעה לתקשורת, 14.10.2015, <https://tinyurl.com/yxnkgzgc>.
- הנדין, אילה, 2011. "השתלבות סטודנטים ערבים במערכת ההשכלה הגבוהה הישראלית", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במדיניות ציבורית, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- וייסבלאי, אתי, ואסף ויניגר, 2015. "מערכת החינוך בישראל - סוגיות נבחרות בתחום עיסוקה של ועדת החינוך, התרבות והספורט של הכנסת", **הכנסת, מרכז המחקר והמידע**, <https://m.knesset.gov.il/Activity/Info/MMMSummaries19/Education.pdf>.
- מרכז ארצי לבחינות ולהערכה, 2013. "דוח סטטיסטי לשנת 2013", [https://nite.org.il/files/statistics/graphs\\_2013.pdf](https://nite.org.il/files/statistics/graphs_2013.pdf).
- סעדי, יארה, 2015. "ייצוגי החוויה המרחבית בקמפוס הר הצופים בשיח סטודנטים פלסטינים", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במדעי החברה, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- פוסטן-אייזיק, דסי, ורוני סטריאר, 2017. "הפוך על הפוך: חמישה פרדוקסים בשותפויות אקדמיה-קהילה", דפנה גולן, יונה רוזנפלד וצביקה אור (עורכים), **גשרים של ידע: שותפויות אקדמיה-קהילה בישראל**, תל אביב: מכון מופ"ת, עמ' 45-69.
- שביב, מרב, נועה בינשטיין, ארי סטון ואורנן פודם, 2013. **פלורליזם ושוויון הזדמנויות בהשכלה גבוהה: הרחבת נגישות האקדמיה לערבים, דרוזים וצ'רקסים בישראל**, ירושלים: המועצה להשכלה גבוהה, הוועדה לתכנון ולתקצוב.

Abes, Elisa S., Golden Jackson, and Susan R. Jones, 2002. "Factors that Motivate and Deter Faculty Use of Service-Learning", *Michigan Journal of Community Service Learning* 9(1): 71-75.

Abu-Lughod, Janet L., 1971. "The Demographic Transformation of Palestine", in Ibrahim Abu-Lughod (ed.), *The Transformation of Palestine: Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict*, Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 139–163.

Abu-Saad, Ismael, 2004. "Separate and Unequal: The Role of the State Educational System in Maintaining the Subordination of Israel's Palestinian Arab Citizens", *Social Identities* 10(1): 101–127.

Amico, K. L., Mark L. Wieland, Jennifer A. Weis, Shannon M. Sullivan, Julie A. Nigon, and Irene G. Sia, 2011. "Capacity Building through Focus Group Training in Community-Based Participatory Research", *Education for Health (Abingdon, England)* 24(3): 638.

Annet, John, 2005. "Character, Civic Renewal and Service Learning for Democratic Citizenship in Higher Education", *British Journal of Educational Studies* 53(3): 326–340.

Astin, Alexander W., and Helen S. Astin (eds.), 2000. *Leadership Reconsidered: Engaging Higher Education in Social Change*, Battle Creek, MI: W.K. Kellogg Foundation.

Astin, Alexander W., and Linda J. Sax, 1998. "How Undergraduates Are Affected by Service Participation", *Journal of College Student Development* 39(3): 251–263.

Astin, Alexander W., Linda J. Sax, and Juan Avalos, 1999. "Long-Term Effects of Volunteerism during the Undergraduate Years", *The Review of Higher Education* 22(2): 187–202.

Beaumont, Elizabeth, Anne Colby, Thomas Ehrlich, and Judith Torney-Purta, 2006. "Promoting Political Competence and Engagement in College Students: An Empirical Study", *Journal of Political Science Education* 2(3): 249–270.

Benson, Lee, Ira Harkavy, and John Puckett, 2007. *Dewey's Dream: Universities and Democracies in an Age of Education Reform*, Philadelphia, PA: Temple University Press.

Bobek, Deborah, Jonathan Zaff, Yibing Li, and Richard M. Lerner, 2009. "Cognitive, Emotional, and Behavioral Components of Civic Action: Towards an Integrated Measure of Civic Engagement", *Journal of Applied Developmental Psychology* 30(5): 615–627.

Boyer, Ernest L., 1996. "The Scholarship of Engagement", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 49(7): 18–33.

Butin, Dan W., 2010. *Service Learning in Theory and Practice: The Future of Community Engagement in Higher Education*, New York: Palgrave Macmillan.

Checkoway, Barry, 2001. "Renewing the Civic Mission of the American Research University", *The Journal of Higher Education* 72(2): 125–147.

Clary, E. Gil, Mark Snyder, Robert D. Ridge, John Copeland, Arthur A. Stukas, Julie Haugen, and Peter Miene, 1998. "Understanding and Assessing the Motivations of

Volunteers: A Functional Approach”, *Journal of Personality and Social Psychology* 74(6): 1516–1530.

Dewey, John, 1916. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Macmillan.

Edwards, Martin R., and Riccardo Peccei, 2007. “Organizational Identification: Development and Testing of a Conceptually Grounded Measure”, *European Journal of Work and Organizational Psychology* 16(1): 25–57.

Ehrlich, Thomas (ed.), 2000. *Civic Responsibility and Higher Education*, Westport, CT: The American Council of Education and The Oryx Press.

Ellsworth, Elizabeth, 1989. “Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy”, *Harvard Educational Review* 59(3): 297–325.

Eyler, Janet, 2011. “What International Service Learning Research Can Learn from Research on Service Learning”, in Robert G. Bringle, Julie A. Hatcher, and Steven G. Jones (eds.), *International Service Learning: Conceptual Frameworks and Research*, Sterling, VA: Stylus Publishing, pp. 225–242.

---, 2002. “Reflection: Linking Service and Learning-Linking Students and Communities”, *Journal of Social Issues* 58(3): 517–534.

Eyler, Janet, and Dwight E. Giles (ed.), 1999. *Where's the Learning in Service-Learning?* San Francisco: Jossey-Bass.

Freire, Paulo, 2005. *Teachers as Cultural Workers: Letters to Those Who Dare Teach*, Boulder, CO: Westview Press.

---, 2000 [1968]. *Pedagogy of the Oppressed* (30th Anniversary Edition), London: Bloomsbury Publishing.

---, 1985. *The Politics of Education: Culture, Power, and Liberation*, Westport, CT: Bergin & Garvey.

---, 1972. *Pedagogy of the Oppressed*, London: Penguin.

Giroux, Henry A., 2003. “Selling Out Higher Education”, *Policy Futures in Education* 1(1): 179–200.

Golan, Daphna, and Nadera Shalhoub-Kevorkian, 2014. “Community-Engaged Courses in a Conflict Zone: A Case Study of the Israeli Academic Corpus”, *Journal of Peace Education*, 11(2): 181–207.

Goldner, Limor, and Daphna Golan, 2018. “What is Meaningful Civic Engagement for Students? Recollections of Jewish and Palestinian Graduates in Israel”, *Studies in Higher Education* (online).

---, 2017. “The Long-Term Effects of Youth Mentoring on Student Mentors’ Civic Engagement Attitudes and Behavior”, *Journal of Community Psychology* 45(6): 691–703.

- Halabi, Rabah, 2016. "Arab Students in a Hebrew University: Existing but Unnoticed", *Intercultural Education* 27(6): 560–576.
- Harkavy, Ira, 2006. "The Role of Universities in Advancing Citizenship and Social Justice in the 21st Century", *Education, Citizenship and Social Justice* 1(1): 5–37.
- Harper, William R., 1905. "The University and Democracy", in *The Trend in Higher Education*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Haski-Leventhal, Debbie, and Ram A. Cnaan, 2009. "Group Processes and Volunteering: Using Groups to Enhance Volunteerism", *Administration in Social Work* 33(1): 61–80.
- Hatcher, Julie A., Robert G. Bringle, and Richard Muthiah, 2004. "Designing Effective Reflection: What Matters to Service-Learning?" *Michigan Journal of Community Service Learning* 11(1): 38–46.
- Hooks, Bell, 1994. *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, New York: Routledge.
- Jacoby, Barbara, 2009. *Civic Engagement in Higher Education: Concepts and Practices*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Jenkins, J. Craig, and William Form, 2005. "Social Movements and Social Change", in Thomas Janoski, Robert R. Alford, Alexander M. Hicks and Mildred A. Schwartz (eds.), *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization*, New York: Cambridge University Press, pp. 331–349.
- Lorde, Audre, 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing.
- Marullo, Sam, and Bob Edwards, 2000. "From Charity to Justice: The Potential of University-Community Collaboration for Social Change", *American Behavioural Scientist* 43(5): 895–912.
- Moely, Barbara E., Megan McFarland, Devi Miron, Sterett Mercer, and Vincent Ilustre, 2002. "Changes in College Students' Attitudes and Intentions for Civic Involvement as a Function of Service-Learning Experiences", *Michigan Journal of Community Service Learning* 9(1): 18–26.
- Nishishiba, Masami, Hal T. Nelson, and Craig W. Shinn, 2005. "Explicating Factors that Foster Civic Engagement among Students", *Journal of Public Affairs Education* 11(4): 269–285.
- Ostrander, Susan A., 2004. "Democracy, Civic Participation, and the University: A Comparative Study of Civic Engagement on Five Campuses", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33(1): 74–93.
- Rouhana, Nadim N., 1997. *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Smith, Kevin B., and Lorene H. Stone, 1989. "Rags, Riches, and Bootstraps", *The Sociological Quarterly* 30(1): 93–107.

Strier, Roni, 2014. "Fields of Paradox: University–Community Partnerships", *Higher Education* 68(2): 155–165.

---, 2011. "The Construction of University-Community Partnerships: Entangled Perspectives", *Higher Education* 62(1): 81–97.

Taylor, Peter, and Jude Fransman, 2004. *Learning and Teaching Participation: Exploring the Role of Higher Learning Institutions as Agents of Development and Social Change*, Working Paper Series, 219, Institute of Development Studies at the University of Sussex, Brighton.

Urraca, Beatriz, Michael Ledoux, and James T. Harris III, 2009. "Beyond the Comfort Zone: Lessons of Intercultural Service", *The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas* 82(6): 281–289.

Weiler, Kathleen, 1991. "Freire and a Feminist Pedagogy of Difference", *Harvard Educational Review* 61(4): 449–475.

Wellman, Jane V., 2000. "Accounting for the Civic Role: Assessment and Accountability Strategies for Civic Education and Institutional Service", in Thomas Ehrlich (ed.), *Civic Responsibility and Higher Education*, Westport, CT: The American Council of Education and The Oryx Press, pp. 323–344.



## מקרה בוחן: נשים מובילות משא ומתן לשלום בעמק נהר המאנו במערב אפריקה - שיתוף נשים ככלי לבניית שלום

### תקציר

מאמר זה דן בקשר בין נשים והשכנת שלום ובמקרה הבוחן של ניסיונות השכנת השלום באזור עמק נהר המאנו במערב אפריקה. הטענה המרכזית של המאמר היא כי שוויון מגדרי הוא מרכיב מרכזי בקידום שלום. במאמר יסקרו הצהרות רשמיות ומחקרים בתחום זה, והממצאים התיאורטיים ייבחנו אל מול מקרה בוחן שבו תיבדקנה שתי שאלות מרכזיות: האם הצלחתן הייחודית של נשות נהר מאנו לתרום להשגת שלום בסכסוך האזורי נובעת מחיוניותן של נשים בהשכנת שלום ובפתרון סכסוכים; ומדוע לא זכתה הצלחתן להכרה.

החלק הראשון של המאמר דן בהכרה של גופים בינלאומיים רשמיים וכן של מחקרים תיאורטיים בחשיבות תפקידן של נשים בבניית שלום ובפתרון סכסוכים. הפרק השני של המאמר דן במקרה הבוחן של רשת השלום של הנשים מעמק נהר המאנו במערב אפריקה, בהקשר לטיעון התיאורטי בחלקו הראשון של המאמר על חשיבות תפקידן של נשים בבניית שלום. תחילה מתואר הסכסוך האזורי בעמק נהר המאנו, ואחר כך מתוארים פרטי הצלחתן של הנשים בבניית שלום באזור והסיבות לאי-ההכרה של הציבור הרחב בתרומתן של הנשים.

המאמר מסתיים במסקנות מתוך בדיקת מקרה בוחן זה לאור הסקירה התיאורטית, וכן בביורור האפשרויות לשיפור ההכרה במקומן המיוחד של נשות נהר המאנו בפרט ושל נשים בתהליכי שלום בכלל.

## א. תיאוריות והצהרות רשמיות באשר לשיתופן של נשים בתהליכי בניית ביטחון ושלום

שוויון מגדרי הוא מרכיב מרכזי בקידום שלום וקיבל ביטוי הן בהצהרות רשמיות והן במחקרים. בשנת 1995 יצא אונסק"ו בהצהרה בדבר "תרומת נשים לתרבות של שלום", שהוצגה בכנס הנשים העולמי הרביעי של האו"ם, שבה נאמר בין היתר כי: "תיאוריות של יחסים בינלאומיים פמיניסטיים ולאומיים-אתניים מצביעות על הקשר הישיר בין ההשפעות הקטלניות של חוסר שוויון חברתי ובין התנהלות מדינה במסגרת הבינלאומית. במילים אחרות, אי-שוויון בין כותלי הבית גורר אלימות בינלאומית. [...] התנהלות בינלאומית של מדינה תיחרץ בחלקה על ידי השוויוניות המובנית בה, מאחר שחוסר שוויון בין גברים לנשים מהווה מחסום לאישוש השלום".<sup>1</sup>

בסיכום אותו כנס, בספטמבר 1995, פורסמה גם הצהרת בייג'ינג. בדומה להצהרת אונסק"ו, גם בהצהרת בייג'ינג נטען כי חוסר השוויון בין גברים לנשים הוא מחסום לאישוש השלום, ואף צוין כי: "העצמת נשים והכללתן המלאה על בסיס שוויוני בכל תחומי החברה, כולל השתתפות בכל תהליכי קבלת החלטות ובנגישות לעמדות כוח, היא עקרונית למימוש שוויון, התפתחות ושלום [...] בטיפול בסכסוכים חמושים ואחרים יש לקדם מדיניות הטמעת חשיבה מגדרית נראית ופעילה בכל התוכניות וקביעות המדיניות, כך שבטרם קבלת החלטות ייעשה ניתוח של ההשפעות היחסיות השונות בין נשים לגברים".<sup>2</sup>

בשנת 1999 נידונה החשיבות של הכללת נשים בבניית שלום בכנס של הוועדה הכלכלית-חברתית של האו"ם לענייני אסיה והאוקיינוס השקט (ESCAP). בהצהרה שפורסמה בסיכום כנס חשוב זה נאמר כי יש לפעול למען הדגשת המעבר מביטחון של מדינות לביטחון של בני אדם ובנות אדם, ולמען מחויבות מדינות להבטחת ביטחון אזרחיהן ולזכויות האדם שלהם; יש להכיר בעובדה כי סכסוכים ובעיות חוצים גבולות מדיניים; יש להכיר בעובדה כי קבוצות של שחקנים לא-מדינתיים הם השחקנים הראשיים ברבים מהסכסוכים החמושים; יש להכיר במגוון האפשרויות להתמודדות עם איומים על הביטחון האנושי בעת סכסוכים, וכן במניעת סכסוכים ובשיקום שלאחריהם; יש להכיר בהבדלים המהותיים ובחוסר השוויון בין ביטחון של

<sup>1</sup> "UNESCO Statement on Women's Contribution to a Culture of Peace", לנוסח המלא ראו <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001185/118570e.pdf>, עמ' 235-238.

<sup>2</sup> לנוסח המלא של הצהרת בייג'ינג ראו <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/declar.htm>.

גברים וביטחון של נשים, המתבטאים באלימות כלפי נשים וילדות, בחוסר שוויון מגדרי בשליטה על משאבים, בחוסר שוויון מגדרי בעמדות כוח וקבלות החלטה ובפגיעה בזכויות האדם של הנשים; וכן יש להכיר במיקומם של גברים ונשים כשותפים ולא כקורבנות.<sup>3</sup>

משתתפות הכנס הצהירו כי מעורבותן של נשים בכל הנושאים הקשורים להשכנת שלום היא הכרחית, כיוון שבלעדיה הנושאים הקשורים לביטחון האישי של נשים לא יזכו להתייחסות. כמו כן, הכללת נשים בבניית שלום משמעותה הכללתן בקידום הביטחון האזרחי של כל התושבים באזורי סכסוך. זאת ועוד, מעורבותן של נשים הכרחית גם בכל הנושאים הקשורים לפתרון סכסוכים ולמניעתם.<sup>4</sup>

החלטה 1325 של האו"ם מאוקטובר 2000 נתנה תמיכה פורמלית להכללת נשים בבניית שלום, "באשרה פעם נוספת את תפקידן החשוב של נשים במניעתם של סכסוכים ובחתימה לפתרונם בדרכי שלום, ובהדגישה את החשיבות שבשיתופן השווה ומעורבותן המלאה בכל מאמץ להשכנת שלום וביטחון, ואת הצורך להרחיב את מעורבותן בתהליכי קבלת ההחלטות בכל הקשור למניעתם של סכסוכים ולחתימה לסיימם".<sup>5</sup>

להצהרות חשובות אלו, שתרמו רבות למודעות לצורך בשוויון מגדרי כמרכיב מרכזי בקידום שלום, נוספו נדבכים תיאורטיים בידי חוקרים וחוקרות רבים. בספרה *The Morning After* טוענת סינתיה אנולו כי לנשים הזכות להבאת סדר יומן המיוחד, הנובע מתוך החיים האזרחיים, אל שולחן המשא ומתן; זאת משום שהן מהוות 51% מהאוכלוסייה, הן מנוסות יותר בהשכנת שלום והן הנפגעות העיקריות מסכסוכים (Enloe, 1993).

במאמר משנת 2004 גליה גולן מחזקת את טיעונה של אנולו ואת הצהרות האו"ם השונות, ואומרת כי לנשים יש זכות להשתתף במניעת סכסוכים ובהליכים לפתרונם. גולן מוסיפה כי סכסוכים חמושים מעלים את רמת האלימות בחברה. כמו כן היא טוענת כי במדינות המעורבות בסכסוך מזוין, בשאלות של ביטחון מדיני יש עדיפות לאינטרסים של גברים כי נשים פחות מעורבות בתחום זה. לדבריה לסכסוך מזוין יש היבטים נוספים, כולל אלימות מוגברת במשפחה; על כן נשים אינן פריפריאליות לסכסוכים וזכותן לדרוש

<sup>3</sup> ההצהרה נשאה את הכותרת "Women Empowerment in the Context of Human Security" וראו [http://www.un.org/womenwatch/ianwge/collaboration/Rep1999\\_WE.PDF](http://www.un.org/womenwatch/ianwge/collaboration/Rep1999_WE.PDF)

<sup>4</sup> שם.

<sup>5</sup> לנוסח המלא של ההצהרה בעברית ראו:

<http://www.peacewomen.org/assets/file/TranslationInitiative/1325/1325hebrew.pdf>

להיות שותפות מלאות בפתרונותיהם, שיכללו את נקודת מבטן האחרת וניסיון המיוחד. נשים יכולות להוסיף נקודות מבט המדגישות את זכויות האדם, ההגינות, הסובלנות והכבוד למיעוטים ול"אחר", כי נשים חיות כמיעוט בחברה. הפרספקטיבה הנשית הזאת של הכללה ושקיפות היא המפתח בפתרון סכסוכים ובבניית שלום. גולן מוסיפה כי תהליך של שלום ופיוס בקונפליקט ממושך צריך להיבנות מלמטה באמצעות חינוך והחברה האזרחית, תחומים שבהם יש לנשים ניסיון רב יותר (Golan, 2004).

ריצ'רד אייכנברג ניתח את התמיכה הציבורית הכללית בארה"ב של נשים וגברים בשימוש בכוח צבאי, וממצאיו אינם תומכים בטענתה של גולן כי גברים קשורים יותר לנושא המלחמה ונשים לחברה האזרחית. הוא מצא סימוכין מעטים לכך שנשים תומכות פחות בשימוש בכוח צבאי ושהן רגישות יותר לנושאים הומניטריים ולאובדן חיים, וכן לא מצא במחקרו כל תמיכה לכך שנשים הן פציפיסטיות יותר מגברים (Eichenberg, 2003). אולם טענתו של אייכנברג כי נשים אינן פציפיסטיות יותר מגברים איננה פוגעת בטענה לטובת הכללת נשים בתהליכים של שלום ופיוס, כיוון שהטענה מדגישה את הערך המוסף של הניסיון שנשים מביאות לשולחן המשא ומתן. לצד טענותיו של אייכנברג, אן טיקנר טוענת במחקרה כי הקישור של גברים עם מציאות של עימות ושל נשים עם הרעיון ה"אידיאליסטי" של השלום מחזק היררכיות מגדרית כיוון שהוא מתייג נשים כמי שאינן ראויות להתמודד עם בעיות קשות של מלחמה וביטחון (Tickner, 2002). מרי קפריאולי במחקרה משנת 2003 מוסיפה לטיעונה של אנלו כי הדרה של נשים מעיסוק בסוגיות ביטחוניות צבאיות ובינלאומיות אינה רק תוצאה של חסמים משפטיים; לדעתה נחוצים שינויים חברתיים מבניים כדי לבנות צדק מגדרי וברור כי שינויים אלו מאיימים על האליטות הקיימות. אף כי תיאוריות רבות של יחסים בינלאומיים מבססות את הטענה כי נשים מחזקות את המרכז המתון בחברה ובכך מאששות את היציבות הכלכלית, בעולם של מבנים מגדריים לא יושג שוויון לנשים ללא שינוי של מבנים אלו (Caprioli, 2003).

הסברים נוספים להדרה של נשים מועלים בצדק על ידי פרנסיס פוקויאמה, אשר מציין כי חלק מהתפקידים המגדריים אכן מובנים חברתית ותרבותית (Fukuyama, 1998). אבל היום, אומר פוקויאמה, חוקרים מתחום הביולוגיה האבולוציונית מסכימים כי יש הבדלים גנטיים ברורים בין המינים וכי הבדלים אלה מרחיבים את יריעת התודעה והתפיסה. כאשר בחן את הפוליטיקה הבינלאומית מצא פוקויאמה שהיא ללא ספק "מגדרית", בהיותה מובלת על ידי גברים, בצורה מודעת או בלתי מודעת, ובכך משרתת את העניין

הגברי ומתנהלת מפרספקטיבה גברית. תיאוריות ריאליסטיות אשר טוענות כי מדינות מנסות למקסם את כוחן אינן מתארות מדינה "אנושית" אוניברסלית אלא מדינה המנוהלת על ידי גברים. פוקויאמה מוסיף כי מבחינה סטטיסטית, גברים הם אגרסיביים יותר והם מובילים לעימותים ולדיפלומטיה של כוח. רק השתתפותן המלאה של נשים בפוליטיקה העולמית תשנה את סדר היום הגברי; פוקויאמה תומך בטיעון של טיקנר כי יש צורך בשינויים מגדריים מבניים במדינות ובחברות כדי להשיג יציבות עולמית (שם).

יש מי שאינם מסכימים עם הטיעון של פוקויאמה באשר לתוקפנותם של הגברים. ברברה ארנרייך טוענת שגברים לא תמיד נוטים לאלימות רבה יותר מאשר נשים, ובהיסטוריה האנושית יש דוגמאות רבות של נשים לוחמות ועדויות לאלימות של נשים (Ehreinrech, 1999). קאתה פוליט טוענת כי ההתנגדות של גברים לגיוסם לצבא היא הוכחה כי גברים צעירים אינם מעוניינים להיות חיילים (Pollitt, 1999). הטיעונים המתנגדים לעמדותיו של פוקויאמה תקפים בפני עצמם אך אין סתירה בין העמדות: פוקויאמה אינו מכחיש את הקיום של נשים אגרסיביות או של גברים דורשי שלום; טענתו המדויקת היא כי מבחינה סטטיסטית גברים אגרסיביים יותר.

היבט נוסף של הדרה של נשים מדיונים בסוגיות של ביטחון ושלום מגיע מתחום השפה. קרול קון טוענת שתהליך הלמידה הטכני של הלשון הגברית הוא טרנספורמטיבי ולא מתווסף. היא סבורה שהשיח הצבאי מביע שליטה של משתמשים בו ומאפשר להם להתכחש לאפשרות שהם קורבנות, וכך נמנעת מהם האפשרות להתייחס להיבטים אנושיים. משתמשי השיח הצבאי משתמשים במונחים מופשטים המנתקים אותם מהמציאות שעליה הם מדברים. שלום אינו מונח שהם יכולים להתייחס אליו; הוא מחוץ לתחום העשייה שלהם (Cohn, 1993). סנדרה ויטורת' מוסיפה לטיעון לשוני זה זווית נוספת וטוענת כי צבאות יוצרים גברים ונשים לוחמים, אשר מוכנים להרוג ולמות, והם אינם הגופים המתאימים להתמודדות עם השמירה על השלום הרביעי של האו"ם שנערך בבייג'ינג בשנת 1995, שם דובר על נשים בסכסוכים חמושים ונאמר כי "אפשר לשים לב לדרכים שבהן עימותים חמושים וכיבוש משפיעים על נשים וגברים בצורה שונה" (שם, 172). היא מבקשת שנשים לב למחקר נוסף שנערך על ידי החטיבה לקידום נשים של האו"ם בשנת 1995, שלפיו "כאשר] מסה קריטית של נשים פועלת לשמירה על השלום [...] הן מצליחות מאוד בפיזור האלימות ופועלות ביעילות גם עם הצבא וגם עם אנשי המשטרה [...] ומקבלות ברצון עבודה מאתגרת במצבי סיכון" (שם).

מחקרים נוספים מאששים את מקומן החשוב של נשים בבניית שלום ומאירים נקודות חשובות נוספות, כמו למשל העובדה שהתחשבות בנושא המגדרי מפנה את תשומת הלב לכלל הפרטים המעורבים בקונפליקט ( Datan, 2004), ופירושה בין השאר התייחסות לצורכיהן של נשים ונערות בהליכים של סיום סכסוכים אלימים (Cohn, 1993).

בסקירה זו של הצהרות רשמיות ומחקרים הנשענים על תיאוריות פמיניסטיות – בין השאר אלה הנשענים על נקודות מבט ביטחוניות ובינלאומיות – נמצאו סימוכין רבים למקומן החיוני של נשים בפתרון סכסוכים בד בבד עם הצורך בהבניות מגדריות חדשות. כפי שהוזכר בפרק זה, הטיעונים לחשיבות תפקידן של נשים בהשכנת שלום ופתרון סכסוכים מאוששים בכך שהן מהוות 51% מהאוכלוסייה (Enloe, 1993), ועובדה זו מקנה להן את הזכות להיכלל בתהליכי שלום ולהביא את סדר יומן המיוחד, הנובע מתוך החיים האזרחיים, לכל פורום החלטות העוסק בהשכנת שלום.

## **ב. מקרה בוחן: רשת הנשים בעמק נהר המאנו שבמערב אפריקה מובילה משא ומתן לשלום**

### **1. תיאור כללי**

יש דוגמאות של "התארגנות נשים כתנועה או כמפלגה פוליטית, מתוך מטרה לייצג נשים ולהשמיע את קולן בתהליכי שלום. [...] מדובר בנשים שהתארגנו מחוץ לממסד הפוליטי, ואף על פי כן עלה בידן להשפיע בפעולתן על הליכים פורמליים לסיום סכסוכים ולהשכנת שלום באזורים שבהם פעלו" (קאול-גרנות וכן דוד, 2004: 6). אחת הדוגמאות להתאגדות חוץ-ממסדית מסוג זה היא רשת השלום של נשות נהר המאנו במערב אפריקה (The Mano River Women Peace Network, MARWOPNET)<sup>6</sup>.

בשנת 1973 התאגדו ליבריה, גינאה וסיירה לאון שבמערב אפריקה ב"איחוד מדינות אגן נהר המאנו" כדי לקדם יחד נושאים כלכליים. בשנות התשעים, למרות האיחוד, נגררו המדינות למלחמות ביניהן ולמלחמות אזרחים פנימיות שהביאו לאסונות הומניטריים מהקשים בעולם - זרם פליטים בלתי

<sup>6</sup> למדע על הארגון ראו בעמוד הפייסבוק של רשת השלום של נשות נהר מאנו : [https://www.facebook.com/pg/Mano-River-Women-Peace-Network-605279579498046/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/Mano-River-Women-Peace-Network-605279579498046/about/?ref=page_internal)

פוסק, הרג ואלמות קשה, והנפגעים העיקריים מהם היו נשים וילדים (Relief Web, 2003).

על רקע אירועים אלו הוקם בשנת 2000 ארגון אזורי של נשים משלוש המדינות, ששם לעצמו למטרה לפעול למען קידום השלום באזור באמצעות איחוד כוחות ושיתוף פעולה בין ארגונים שכבר פעלו באותה העת בנפרד בכל מדינה. בחודש מאי באותה שנה נפגשו באבוג'ה (Abuja) שבניגריה נציגות ומנהיגות של ארגונים לא ממשלתיים, שרות וחברות פרלמנט, עיתונאיות, עורכות דין, נשות אקדמיה, חוקרות ונשים אחרות מהמגזר הפרטי, שהיו פעילות בתחומים של זכויות אדם, מגדר ותנועות שלום. המפגש בניגריה נערך בחסות שורה של ארגונים לא ממשלתיים וארגונים השייכים לאו"ם, ונשא את הכותרת "עידוד השתתפותן של נשים בתהליך השלום במערב אפריקה, ובעיקר באגן הנהר מאנו" (Johnson, 2011). בעקבות כנס זה הוקמה רשת השלום של נשות נהר מאנו.

בכינוס הכללי הראשון של הרשת, שנערך במונרוביה בירת ליבריה ביוני 2001, הוחלט על ריכוז המאמצים להובלה של שלום ויציבות באזור; על הגברת מעורבותן של נשים במניעת סכסוכים ובהשכנת שלום; על הבטחת השתתפות מלאה ושווה של נשים בהליכים הדמוקרטיים בארצותיהן, ובעיקר בהליכי קבלת החלטות; ועל קידום ויישום של מדיניות בעלת רגישות מגדרית והעלאת המודעות לזכויות האזרח, ובכלל זה קידום שוויון זכויות לנשים (Steady, 2011).

הרשת פעלה למניעת פעולות איבה בין שלוש המדינות (ראו פירוט בפרק הבא), והביאה את מנהיגי שלוש הארצות באגן נהר מאנו אל שולחן המשא ומתן למפגש פסגה בין שלושת המנהיגים במרוקו בפברואר 2002, ואחר כך למפגש נוסף בסיירה לאון בספטמבר באותה שנה. נשות הארגון היו היחידות שהצליחו להביא את מנהיגי האזור לשולחן הדיונים, ובכך מילאו תפקיד חשוב בחתימה על הסכמי השלום ליישוב הסכסוך בליבריה ב-2003 אשר תרמו לקידום השלום באזור.

למרות התפקיד החשוב שמילאו הנשים ברשת השלום של אגן נהר המאנו במערב אפריקה, התגובות להישגיהן היו שוליות והן לא זכו להכרה הראויה. מעט מהמקורות הסוקרים את הסכסוך המתמשך מזכירים את תרומתן של נשות הרשת לרגיעה ולהסכם שהביא לשיפור בביטחונם של תושבי האזור. עובדה מפתיעה זו מעלה צורך לבדוק את הסיבות להצלחתן של הנשים באזור

נהר מאנו במערב אפריקה, ואת הסיבות לכך שתרומת הנשים לבניין השלום לא הוכרה על ידי הציבור הרחב.

## 2. הסיבות להצלחתן של הנשים באזור נהר מאנו במערב אפריקה

הצלחתן והישגיהן של נשות הרשת נובעים ממקומן המסורתי של נשים בשבטי אפריקה ומחלון הזדמנויות שנוצר בגלל המבוי הסתום שאליו נקלעו המדינות המעורבות בסכסוך.

נשות מערב אפריקה ידועות זה דורות כמשכינות שלום מסורתיות. בכל התרבויות באזור קיימים סיפורים על נשים בונות שלום, ודמויות נשים אלו מהוות דוגמה והשראה לנשות אפריקה המערבית של היום. בסכסוכים מסביב לאגן נהר המאנו היו הנשים קורבנות של מדינות חמושות המונהגות על ידי גברים, שנקטו אלימות שלא הייתה ידועה בעבר. אלימות זו שהחלה בשנות התשעים יצרה תפקיד חדש לנשות מערב אפריקה: רשתות של נשים יצרו מערכות הגנה על משפחות וקהילות, שהעבירו מידע על דרכי מילוט ומידע חיוני אחר מציל חיים. הן זכו לתמיכה רבה בקרב קהילותיהן בשל מעורבותן בבניית שלום באזור. תמיכה זו והשותפויות האזוריות השונים שבהן נשות הרשת לקחו חלק תרמו ליכולות של הנשים.

למשל, באוקטובר 2002 ערכה החטיבה לקידום נשים של האו"ם (DAW) סדנה בגינאה שאליה הוזמנו נשות האזור כדי לקבל כלים להתמודדות עם סכסוכים. הסדנה נערכה בחסות ברוס מריאמה אריבוט, שרת הרווחה של גינאה, בעידוד פעיל של נשיאת רשת נשות נהר המאנו שרה דאראבה ובתרומתן של ד"ר אנאפו והגברת לזרוס מהמרכז לפתרון סכסוכים (CCR). סדנה זו הייתה חלק מהפעילויות של החטיבה לקידום נשים לשיפור תפקידן של נשים בבניית שלום באפריקה, שהחלו באפריל 2001 באדיס אבבה, אתיופיה. בפעילויות אלו לקחו חלק ארגונים אשר פעלו בשיתוף פעולה הדוק: ועדת הנשים האפריקאית לשלום ולפיתוח (AWCPD), הארגון לאחדות אפריקה (AU), המחלקה הפוליטית של האו"ם (DPA), המחלקה לפעולות לשמירת שלום של האו"ם (DPKO), וכן פקידי ממשל ונציגי עמותות מ-13 מדינות באפריקה.<sup>7</sup>

חוסר התקווה וההליכה בדרך ללא מוצא של כל המעורבים בסכסוך, תוך אלימות גוברת והולכת, איחדו את הנשים באגן נהר המאנו ויצרו חלון

<sup>7</sup> לפרטים על הרקע לעריכת הסדנה ועל מטרתיה והשותפים לה ראו את דבריה של קרולין האגאן, מנהלת החטיבה לקידום נשים באו"ם: <http://www.un.org/womenwatch/daw/meetings/workshop/conflict-02/speech-ch.html>



הזדמנויות להצלחתן בהבאת כל שליטי המדינות המעורבות לשולחן המשא ומתן (Ekiyor, 2004). מרי בראונל, אחת הפעילות הוותיקות למען השלום מליבריה, ציינה כי הפעילויות השונות בארצות עמק נהר המאנו שזורות זו בזו: ברגע שאין שלום בליבריה לא יהיה שלום בסיירה לאון; כאשר יש קטטה בגינאה תהיה קטטה גם בליבריה. משום כך על הנשים להיות בקשר זו עם זו (Fleshman, 2003).

נציגות של רשת הנשים MARWOPNET נפגשו עם נושאי תפקידים בסכסוך בכל מדינה: עם המורדים של סיירה לאון (Revolutionary United Front, RUF); עם המנהיגים הכלכליים של קהילת מערב אפריקה (ECOWAS) בפגישת הפסגה ה-24 שלהם (שבה זכתה רשת הנשים MARWOPNET למעמד של משקיפה); עם מגשרים בין מנהיג ליבריה למנהיג גינאה ב-2001; עם נשיא גינאה לנסנה קונטה; עם נשיא ליבריה צ'ארלס טיילור; ועם נשיא סיירה לאון אחמד טג'אן קבה (Fleshman, 2003).

הצלחתן של הנשים נבעה ממגוון סיבות: הצורך הדחוף להביא את שחקני הסכסוך לשבת סביב שולחן אחד; תפקידן המסורתי של נשים כבונות שלום; עמדתן של נשים כמנהיגות בקהילותיהן; ונחישותן של הנשים והתעקשותן שכל השחקנים בסכסוך לא יסכימו לפגוש רק את משלחת הנשים אלא גם זה את זה. "כאשר נמסר למר טיילור כי המשלחת [נשים] מחכה לראותו, דווח כי אמר בהפתעה, 'אתה אומר לי כי נשים מנהיגות מגינאה נמצאות כאן במונרוביה? ונשים מסיירה לאון? איך הצליחו הנשים הליבריות להביא אותן לכאן?' הוא הסכים לפגוש את הקבוצה, והוסיף 'הן אמיצות מאוד'. העם רוחש כבוד לנשים ברשת נהר המאנו" (Fleshman, 2003).

כל שחקני הסכסוך לא היו מוכנים לפגוש זה את זה ולא נתנו אמון זה בזה. נשות מערב אפריקה הצליחו להתגבר על מכשולים אלו והביאו את כולם לשיחות שלום בשנת 2002, תחילה במרוקו, בפברואר, ואחר כך בספטמבר בסיירה לאון עצמה. בעקבות השיחות הגיעו הצדדים להסכמות על רגיעה בסכסוך האזורי.

### **3. מדוע לא הכיר הציבור הרחב בתרומתן להשכנת שלום?**

הצלחת יוזמת רשת הנשים לתווך בין הניצים באגן נהר המאנו האירה מצד אחד את כוחן ויכולתן של נשים בהשכנת שלום, ומצד אחר את השפעתן המוגבלת, הנובעת מהדרתן הן מהליך השלום הרשמי והן מהגישה למשאבים הנשלטים על ידי המנהיגות הפטריארכלית. שוליותן בעמדות החלטה ובשלטון קבעה בסופו של דבר גם את השפעתן השולית כמשקיפות בדיונים בין שליטי

האזור ואת דחיקתן לשולי כל הדיונים הקשורים לביטחונם של האזרחים באזור (Fleshman, 2003). אף שנשים אלו הביאו לסיום הסכסוך האלים, היעדרותן של נשות הרשת מהדיונים (Amedzrator, 2014) מנעה טיפול בבעיות ביטחונם של אזרחי האזור וכך הביאה להמשך חוסר היציבות. עובדה זו מחזקת את טענתה של גליה גולן, כי תהליך של שלום ופיוס בקונפליקט ממושך צריך להיבנות מלמטה באמצעות חינוך והחברה האזרחית, שם לנשים ניסיון רב יותר. (Golan, 2004).

#### 4. תרומתן של נשים להשכנת שלום

בפרק זה אדון בתרומתן האפשרית של נשים בהשכנת שלום, אבדוק כיצד פתרונות של סכסוכים נמנעים בגין אי-שיתופן בקבלת החלטות בנושאים אלו ואציע דרכים אשר יזכו נשים במקומן הראוי בהשכנת שלום.

נשות רשת השלום של נהר המאנו טענו כי אלימות, אפליה והדרה חברתית הן גורמים המשפיעים על המשך הלחימה, ובאותו אופן, הכללה ושיתוף כמבנה חברתי בסיסי וחלוקה צודקת של משאבים הם גורמים המשפיעים על יישום הליכי פיוס והשכנת שלום (Steady, 2011). אלן ג'ונסון-סירליף (שכיהנה כנשיאת ליבריה בשנים 2006-2018) הצהירה כי על פי ניסיונה נשים הן הדואגות לנושאים הקשורים לאנשים סביבן; הן מגיעות מהבית ומהדאגה למשפחה; והן מביאות איתן רגישות לתחומים המחוללים שלום (Fleshman, 2003). עתיד בטוח קשור ישירות להבנה המגדרית של נושא הביטחון ולהבדלים בין ביטחון של נשים לביטחונם של גברים, וכן להבטחת מקומן הראוי של נשים בעמדות החלטה במערך המדיני תוך הקמת מאגר מידע של נשים ראויות לאיוש עמדות החלטה. הטמעת חשיבה מגדרית והפיכתה למדיניות מרכזית יבטיחו ביטחון מתמשך לכל תושבי נהר המאנו (Steady, 2011).

יש לציין שוב כי היעדרותן של נשות הרשת מהדיונים לסיום הסכסוך מנעה התחשבות בנושא המגדרי והפניית תשומת הלב לכלל הפרטים המעורבים בקונפליקט (Datan, 2004). נוסף על כך, היעדרותן של הנשים מנעה אפשרות לכלול את סדר יומן המיוחד כחלק מהנושאים שנדונו בשולחן המשא ומתן. זאת ועוד, היעדרות הנשים לא אפשרה להן לתרום לדיונים אלה מניסיוןן בהשכנת שלום כנפגעות העיקריות של סכסוכים (Enloe, 1993), וכך נמנעה, בין השאר, התייחסות לצורכיהן של נשים ונערות בהליכים של סיום סכסוכים אלימים (Cohn, 1993). בשל חוסר ההתייחסות לנושא זה נמשך חוסר היציבות באזור (Amedzrator, 2014).

כדי לזכות במקומן הראוי בהליך השכנת שלום, ולתרום לא רק להבאת הניצים לשולחן הדיונים אלא גם לפיוס ולשלום מתמשך, נשות מערב אפריקה צריכות לנקוט צעדי תיקון ושינוי של המערכות החברתיות-כלכליות שיביאו להכללתן המלאה של נשים במערכות השלטון ובעמדות החלטה; ועליהן לזכות בהקצבת מכסות מתקנות במוסדות השלטון בגיבוי תמיכה בקהילותיהן ותמיכה בינלאומית. התשואה מהשקעה זו תהיה ניכרת. כאשר נשים הן שותפות מלאות להחלטות, נקודת מבטן מרחיבה את הנושא הביטחוני לאומי-צבאי גם לנושא הביטחון האזרחי של תושבי האזור, הכולל נושאים חיוניים לסיום סכסוכים מתמשכים כמו חברה, חינוך, בריאות ופיתוח כלכלי.

## ג. מסקנות

מקרה הבוחן של רשת נהר המאנו מנכיח את הצורך האקוטי של נשות הרשת בפרט ושל הנשים בכלל בקול משלהן בתהליכי החלטות וחלוקת משאבים. הדוגמה של רשת הנשים מעמק נהר המאנו במערב אפריקה יכולה לשמש כמודל נלמד כאשר בודקים אזורי סכסוך אחרים בעולם. יש הוכחות תיאורטיות ומעשיות לזכותן ולכישוריהן של נשים כשותפות ראויות בכל הליך של השכנת שלום, ולהכללת נושא הביטחון של נשים בהליכים מסוג זה. נשים "מרוויחות" זכות זו כיוון שהן הרוב, כיוון שהן הסובלות העיקריות בסכסוכים ולאור ניסיוןן וכישוריהן בהשכנת שלום. רשת השלום של נשות נהר המאנו היא הוכחה ליכולות אלו, כי הן היו היחידות שהצליחו להביא את מנהיגי ארצותיהן לשולחן המשא ומתן. על הצלחתן זו קיבלו את פרס האו"ם לזכויות אדם בשנת 2003.<sup>8</sup>

מיקומן של נשים בכל עמדות קבלת ההחלטות הוא חיוני למדינה אשר משתקמת מסכסוך ובונה מחדש את מערכותיה, הן על פי הסקירה התיאורטית בתחילת המאמר והן על פי ניתוח מקרה הבוחן של נשות נהר המאנו. על פי הצהרת האו"ם 1325 משנת 2000 יש לקדם הטמעת מדיניות מגדרית נראית ופעילה בטרם נקבעות תוכניות שיקום באזורי סכסוך, אשר תבחין בשוני בין נשים לגברים. מדיניות זו כוללת בין היתר שינוי חוקי הירושה, שינוי זכויות הבעלות על הקרקעות, הצבת מכסות להכללת נשים בממשלה ובכל גופי קבלת ההחלטות וקידום שילובן של נשים בכלכלה ובחיים המדיניים כשותפות

<sup>8</sup> לפרטים ראו <http://allafrica.com/stories/200312160437.html>.

מלאות. אפשר לבצע שינויים אלה בעזרת תמיכה לאומית וקהילתית וסיוע בינלאומי.

כמו כן, כדי ללמוד ממקרה בוחן זה, תיעוד מאמציהן של נשות נהר המאנו להשכנת שלום הוא הכרחי להכרה בתרומתן בתחום זה. תיעוד נרחב ומדויק של תרומת הנשים בסכסוך זה ובכל סכסוך אזורי אחר יסייע לנשים ללמוד מההצלחה אך גם לשפר את עמדותיהן ולהגיע להישגים של בניית שלום מתמשך; לרכוש תמיכה לאומית וקהילתית לדרישותיהן; ולהקים ארגונים משלהן שבהם קולן הקולקטיבי יהיה בעל משמעות והשפעה. ההתארגנות העצמית של נשים תרחיב את האפשרויות לכיבוש מקומן הראוי בעמדות החלטה כסוכנות השכנת שלום, תנגיש אותן למשאבים ותבסס הכרה ראויה להישגיהן.

ניצחונה של אלן ג'ונסון-סירליף (שהייתה ממובילות רשת הנשים של נהר המאנו) בבחירות לנשיאות ליבריה בנובמבר 2005 התאפשר בזכות ההתארגנות העצמית של הנשים במדינה ותמיכתן של הבוחרות בארצה. התמיכה המאורגנת של נשים בה הביאה לבחירתה לנשיאה ה-24 של ארצה וכך גם לשיתוף הנשים בעמדות קבלת ההחלטות במדינתן. מעמדה כמקבלת ההחלטות במדינתה בתמיכת הנשים בארצה הביא בעקיפין ובאופן ישיר לסיום סכסוכי דמים בליבריה שהתמשכו 14 שנים (Harsch, 2006).

ג'ונסון-סירליף הייתה האישה הראשונה שנבחרה לנשיאות ביבשת אפריקה, וב-2012 אף נבחרה לתקופת כהונה שנייה. ג'ונסון-סירליף הובילה את ליבריה לצמיחה כלכלית (Bauer, 2009), התמקדה לאורך תקופת כהונתה בבעיותיהן של נשים וקידמה חקיקה שהרחיבה את הגדרת האלימות המינית ואת הענישה על אונס. ג'ונסון-סירליף גם שימרה את השלום, דאגה לרווחת התושבים, הביאה לתיקון הכבישים ותשתיות לשיפוץ ופיתוח בתי ספר ובתי חולים, וקידמה תמיכה בפליטים ובמלחמה בשחיתות.<sup>9</sup> בשנת 2011 זכתה ג'ונסון-סירליף בפרס נובל לשלום על מאבק לא אלים למען ביטחונן של נשים ולמען זכויותיהן להשתתפות מלאה בפעילות יוצרת שלום.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4813139,00.html>  
<sup>10</sup> [https://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/2011/press.html](https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2011/press.html)

## רשימת מקורות

לוינגסטון-רדאי, פרנסיס, 2004. "הגנה על נשים באזורי מלחמה – המשפט הבינלאומי", שרי אהרוני ורולא דיב (עורכות), **איפה הנשים כולן! החלטת מועצת הביטחון 1325: היבטים מגדריים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני**, חיפה: פרדס, עמ' 3–26.

קאול-גרנות, אפרת, וליאור בן דוד, 2004. "מסמך רקע בנושא: שילוב נשים בתהליכי שלום", **מרכז המחקר והמידע של הכנסת**.

Amedzator, Lydia Mawuenya, 2014. "Breaking the Inertia: Women's Role in Mediation and Peace Processes in West Africa", *KAIPTC Occasional Paper No. 38*, <https://www.africaportal.org/documents/12367/Lydia-KAIPTC-Occasional-Paper-2014.pdf>.

Bauer, Jacqui, 2009. "Women and the 2005 Election in Liberia", *The Journal of Modern African Studies* 47(2): 193–211.

Caprioli, Mary, 2003. "Gender Equality and State Aggression: The Impact of Domestic Gender Equality on State First Use of Force", *International Interaction* 29: 195–214.

Cohn, Carol, 1993. "Clean Bombs and Clean Language", in Jean-Bethke Elstain and Sheila Tobia (eds.), *Women, Militarism and War*, New York: Rowman and Littlefield, pp. 33–55.

Datan, Merav, 2004. "Women, Peace and Security: A Feminist Analysis of Security Council Resolution 1325", LLM Research Paper Laws 582, Law Faculty, Victoria University of Wellington.

Eichenberg, Richard, 2003. "Gender Differences in Public Attitudes toward the Use of Force by US 1990–2003", *International Security* 28: 110–141.

Ehreinrech, Barbara, 1999. "Men Hate War Too", *Foreign Affairs* 78(1): 118–122.

Ekiyor, Thelma Arimiebi, 2004. "Women's Involvement in Peacebuilding, A Platform for Involvement in Decision Making: The WIPNET Experience" (online, no longer available).

Enloe, Cynthia, 1993. "The Gendered Gulf: A Diary", *The Morning After: Sexual Politics after the Cold War*, Berkeley: University of California Press.

Fleshman, Michael, 2003. "African Women Struggle for a Seat at the Peace Table", *Africa Renewal* 16(4): 1, <https://www.atrria.nl/eazines/DivTs/AfricaRevocery/2003/February/february/164wml.htm>.

Fukuyama, Francis, 1998. "Women and the Evolution of World Politics", *Foreign Affairs* 77(5): 24–40.

Golan, Galia, 2004. "Women and Conflict Resolution", *Palestine-Israel Journal* 11(2): 92–96.

Harsch, Ernest, 2006. "Liberian Woman Breaks the 'Glass Ceiling': Ambitious Agenda for President Ellen Johnson-Sirleaf", *Africa Renewal* 19(4): 4.

- Johnson, Stephanie Anne, 2011. "Women, Shared Leadership, and Policy: The Mano River Peace Women's Network Case Study", *Journal of Pan African Studies* 4(8): 59–73.
- Pollitt, Katha, 1999. "Father Knows Best", *Foreign Affairs* 78(1): 122–125.
- Relief Web, 2003. "Mano River Countries – Complex Emergency Situation Report #2 (FY) 2003", <https://reliefweb.int/report/guinea/mano-river-countries-complex-emergency-situation-report-2-fy-2003>.
- Steady, Filomina Chioma, 2011. "The Mano River Union (MRU) and Mano River Women's Peace Network (MARWOPNET)", *Women and Leadership in West Africa*, New York: Palgrave Macmillan, pp 39–52.
- Tickner, Ann, 2002. "Feminist Perspectives on 9/11", *International Studies Perspective* 3: 333–350.
- Whittington, Sherrill, 2002. "Peace-Keeping Operations and Gender Equality in Post-Conflict Reconstruction", EU-LAC Conference on the "Role of Women in Peace-Keeping Operations", Chile, 4-5 November 2002, [http://www.peacewomen.org/sites/default/files/dpko\\_peacekeepingoperations\\_2002\\_0.pdf](http://www.peacewomen.org/sites/default/files/dpko_peacekeepingoperations_2002_0.pdf).
- Whitworth, Sandra, 2004. *Men, Militarism, and UN Peacekeeping: A Gendered Analysis*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

## שייכות כבעיה פמיניסטית, או: האם להתאבד לנוכח הפשיזם?

### תקציר

המאמר עוסק בגבולות ובמגבלות של העמדה הפרגמטית המאפיינת זרמים שונים בפמיניזם הפוליטי העכשווי במערב. דרך קריאה מחודשת במסה **שלוש גינאות** של וירג'יניה וולף משנת 1938, המתארת מעין מצב חירום פמיניסטי שבו קורס ההיגיון הפרוגרסיבי של הגל הראשון של הפמיניזם הבינלאומי אל מול עלייתה של הלאומנות, אני מבקשת לעקוב אחר כמה שינויים בהגדרת השייכות כבעיה פמיניסטית מאז ועד ימינו. פרקטיקת ההתאבדות נקראת בהקשר זה כביטוי קצה של בחירה פמיניסטית קיצונית וא-היסטורית - הבחירה לצאת מן הכלל ולסרב להשתייך לקולקטיב המתכונן לקראת מלחמה, בחירה שמשמעותה מראש היא מוות חברתי (סימבולי או ממשי). בחירה זו, כמו גם המחשבה על אודותיה, נבחנת כפתרון פמיניסטי לא-אליים שמבטא מצב קיומי מתמשך ועמוק של מצוקה, בדידות וכישלון אל מול כוח פטריארכלי שנחווה כאלים וכבלתי ניתן לשינוי. בהתבסס על תיאורים עכשוויים של חוויות כישלון של פעילות שלום פמיניסטיות מישראל, המאמר מבקש להראות כי מצב קיומי זה אינו שייך רק להיסטוריה, דהיינו לעבר הקולקטיבי של נשים כקורבנות של מוסדות פוליטיים שנוצרו על ידי גברים, אלא רלוונטי גם למציאות הפוליטית הנוכחית שנוטה להתמקד בהישגים פרגמטיים רבים - כמו בעלייה הניכרת בייצוג הפוליטי של נשים, בהתרחבות של תנועות וארגונים פמיניסטיים ובהכרה הגוברת והולכת בזכויותיהן ובצורכיהן של נשים ונערות. לטענת המחברת, הדגשת ההצלחות הפוליטיות של הפמיניזם הפרגמטי בזירה הבינלאומית והמדינתית מעמעמת את קיומו של הכישלון כמרכיב מהותי בתודעה הקולקטיבית וההיסטורית של נשים פמיניסטיות, ומפקידה אותו במרחב המוצנע שהלברשטם מזהה כ"פמיניזם צללים" (shadow feminism). החלק המסכם של המאמר מבקש לחלץ את

הכישלון מאזור הצללים ולהתבונן על הרלוונטיות של אתיקת הסרבנות לפוליטיקה בת זמננו, דרך התייחסות לאפשרות של השתייכות אלטרנטיבית בתוך תנועה רעועה המנסה לקיים צורות שונות של שייכות (belonging), שאותן מזהה נירה יובל-דייוויס כהשתייכות רב-זהותית וטרנס-לאומית המבוססת על ערכים של דאגה וחמלה. רעיון ה"בית הרעוע", המבוסס על כתיבתה של שרה אחמד, מוצג בסיכום כאפשרות לגשר בין הפמיניזם הפרגמטי להיסטוריות הכואבות של כישלון פמיניסטי. על פי קריאה זו, ההישארות בחיים כשלעצמה וההתעקשות על יצירת מרחבי פעולה פמיניסטיים, שבריריים ככל שיהיו, הן התנגדות מתמדת המשולה לפעולת לחימה (self-care as warfare).

## א. הקדמה

הוא הגבר בכבודו ובעצמו, תמצית הגבריות, הטיפוס המושלם שכל האחרים הם העתקו הפגומים. ודאי שהוא גבר. [...] ידו מונחת על חרב. בגרמנית ובאיטלקית קוראים לו פירר או דוצ'ה; בלשוננו קוראים לו עריץ או רודן. ומאחוריו יש בתים הרוסים וגוויות - גוויות גברים, נשים וטף. [...] אבל אפילו תצלום דמות האדם מרמזת [...] שאין אנו יכולים לנער חוצנו מאותה דמות, **אלא שאנו עצמנו הדמות ההיא**. היא מרמזת שאין אנו צופים סבילים הנידונים לצייתנות שאין עמה התנגדות אלא שבמחשבותינו ובמעשינו יכולים אנו עצמנו לשנות את הדמות ההיא. אינטרס משותף מאחד אותנו; עולם אחד הוא זה, חיים אחדים הם אלה (וירג'יניה וולף, **שלוש גינאות**, עמ' 150).<sup>1</sup>

השאלה המתריסה שעומדת בבסיס המאמר הנוכחי, "האם להתאבד לנוכח הפשיזם?", עוסקת בגבולות ובמגבלות של העמדה הפרגמטית המאפיינת זרמים שונים בפמיניזם הפוליטי העכשווי במערב. דרך קריאה מחודשת במסה **שלוש גינאות** של וירג'יניה וולף משנת 1938, המתארת מעין מצב חירום פמיניסטי שבו קורס ההיגיון הפרוגרסיבי של הגל הראשון של הפמיניזם הבינלאומי אל מול עלייתה של הלאומנות השבטית באירופה, אני מבקשת לעקוב אחר כמה שינויים בהגדרת השייכות כבעיה פמיניסטית מאז ועד ימינו. פרקטיקת ההתאבדות נקראת בהקשר זה כביטוי קצה של בחירה

<sup>1</sup> כל ההדגשות בתוך מובאות הן של מחברת המאמר, אלא אם כן מצוין אחרת.



פמיניסטית קיצונית וא-היסטורית - הבחירה לצאת מן הכלל ולסרב להשתייך לקולקטיב המתכונן לקראת מלחמה, בחירה שמשמעותה מראש היא מוות חברתי (סימבולי או ממשי). אני קוראת את הבחירה הזו, כמו גם את המחשבה על אודותיה, כפתרון פמיניסטי לא אלים שמבטא מצב קיומי מתמשך ועמוק של מצוקה, בדידות וכישלון אל מול הכוח הפטריארכלי שנחווה כאלים וכבלתי ניתן לשינוי. בהתבסס על תיאורים עכשוויים של חוויות כישלון של פעילות שלום פמיניסטיות מישראל, אני מבקשת להראות כי מצב קיומי זה אינו שייך רק להיסטוריה, דהיינו לעבר הקולקטיבי של נשים כקורבנות של מוסדות פוליטיים שנוצרו על ידי גברים, אלא רלוונטי גם למציאות הפוליטית הנוכחית שנוטה להתמקד בהישגים פרגמטיים רבים - כמו בעלייה הניכרת בייצוג הפוליטי של נשים, בהתרחבות של תנועות וארגונים פמיניסטיים ובהכרה הגוברת והולכת בזכויותיהן ובצורכיהן של נשים ונערות. לטענתי, הדגשת ההצלחות הפוליטיות של הפמיניזם הפרגמטי בזירה הבינלאומית והמדינתית מעמעמת את קיומו של הכישלון כמרכיב מהותי בתודעה הקולקטיבית וההיסטורית של נשים פמיניסטיות, ומפקידה אותו במרחב המוצנע שהלברסטם (Halberstam, 2011) מזהה כ"פמיניזם צללים" (shadow feminism). החלק המסכם של המאמר מבקש לחלץ את הכישלון מאזור הצללים ולהתבונן על הרלוונטיות של אתיקת הסרבנות לפוליטיקה בת זמננו, דרך התייחסות לאפשרות של השתייכות אלטרנטיבית בתוך תנועה רעועה המנסה לקיים צורות שונות של שייכות (belonging), שאותן מזהה נירה יובל-דיוויס כהשתייכות רב-זהותית וטרנס-לאומית המבוססת על ערכים של דאגה וחמלה (Yuval-Davis, 2011). רעיון ה"בית הרעוע", המבוסס על כתיבתה של שרה אחמד (Ahmed, 2017), מוצג בסיכום כאפשרות לגשר בין הפמיניזם הפרגמטי להיסטוריות הכואבות של כישלון פמיניסטי. על פי קריאה זו, ההישארות בחיים כשלעצמה וההתעקשות על יצירת מרחבי פעולה פמיניסטיים, שבריריים ככל שיהיו, הן התנגדות מתמדת המשולה לפעולת לחימה (self-care as warfare).

## ב. וירג'יניה וולף, "שלוש גיניאות" והסירוב להשתייך

**שלוש גיניאות**, ספרה האנטי-מלחמתי של וירג'יניה וולף שהתפרסם ביוני 1938, מציע תיעוד אנליטי יוצא דופן של רגע היסטורי שבו התביעה הפמיניסטית להשתייכות והכרה הופכת, בשל נסיבות חיצוניות, לפוליטיקה של ניכור וסירוב. הספר נועד להיות המשך ל**חדר משלך** אך נכתב ברוח אירונית

פחות וכתגובה לאירועים ממשיים ורעים.<sup>2</sup> החיבור, אשר ממעטים לעסוק בו בפילוסופיה הפוליטית העכשווית או בתיאוריה הפמיניסטית, משקף את אחד משיאי הפולמוס הפמיניסטי בשאלת המלחמה והשלום בזמן עליית הפשיזם, שאותו זיהו פמיניסטיות מערביות כווירג'יניה וולף כ"הרס מוחלט לחירויות של האישה". הפשיזם, כמופע קיצוני של לאומיות אירופית, מתואר במסה של וולף כמשטר אבהותי (פטריארכלי) הניזון ממיליטריזם גברי מחד גיסא ומצייתנות נשית של אימהות, רעיות ואחיות מאידך גיסא. וירג'יניה וולף ונשים סופרות אחרות שצפו באירועים שהובילו למלחמת העולם השנייה ראו בהם בין היתר גם "מלחמה נגד נשים" (Gubar, 1987), ונענו למחאה האנטי-מלחמתית המפורסמת של גרטרוד שטיין בספרה **האוטוביוגרפיה של כל אחד משנת 1937**:

*יותר מדי אבהות (fathering) מתבצעת ברגע זה ואין שום ספק בכך שאבות מעוררים דיכאון (fathers are depressing). כל אחד בימינו הוא אב: אבא-מוסוליני, אבא-היטלר, אבא-רוזוולט, אבא-סטלין, אבא-טרוצקי, אבא-בלום ואבא-פרנקו שרק מתחיל עכשיו, ויש עוד רבים שרק מתחילים להפוך לאבות ברגע זה. אבות מעוררים דיכאון. אנגליה היא המדינה היחידה שעדיין אין לה אב ולכן יותר עלזים שם מאשר בכל מקום אחר (Stein, 2013 [1935]: 133).*

העמדה הספרותית הפמיניסטית שהתפתחה בתקופה זו נעה בין שתיקה, סרקזם ביקורתי וסרבנות, ויש בה כדי ללמד על הקושי של נשים באירופה לכתוב תוך כדי המלחמה שכל כולה מופע של גבריות. בניגוד למנהיגות תנועות הנשים שפעלו לפני ובמהלך מלחמת העולם הראשונה, אשר זיהו את הצורך הפרגמטי לפתח עמדה פמיניסטית אוניברסלית וחוצת גבולות כדי להתמודד עם המשברים הפוליטיים של תקופתן, הסגנון החד-משמעי של **שלוש גיניאות** לא מותיר ספק באשר לעמדה המנוכרת שממנה מתבוננת וולף על הפשיזם. בעוד המסורת הפרגמטיסטית שעליה התבססו התארגנויות בינלאומיות של נשים בזמן המלחמה הקודמת שאפה לקדם את ההשתתפות הפוליטית של נשים ולסייע במציאת הסדרים דיפלומטיים לסיום המלחמה, וולף מנסחת פוליטיקה פציפיסטית המבקשת להתרחק עד כמה שאפשר ממוסדות השלטון והכות, שאותם היא מזהה כסמלים וטקסים של גבריות בלתי ניתנת לשינוי.

<sup>2</sup> הרקע לכתובת **שלוש גיניאות** קשור לרצונה של וולף לקיים שיחה בין-דורית דמויונית על חוסר התוחלת שבמלחמה. הנמען הספציפי היה ככל הנראה גיליאן בל, אחיינה של וולף שנהרג בספרד ביולי 1937 לאחר שהצטרף לכוחות האנטי-פשיסטיים.

הבדל זה מהדהד את המתחים בתוך תנועות הנשים בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, כאשר ארגונים בינלאומיים כמו "ליגת נשים בינלאומית למען שלום וחירות" (WILPF), שנוסדה ב-1919 בהנהגתן של נשים ידועות כג'ין אדמס ואמילי גרין-באלץ', החלו להתמודד עם ויכוחים פנימיים הולכים וגוברים על אודות מהות הקשר בין פמיניזם לפציפיזם (גלבלום, 2014). ויכוחים אלו עסקו באופן כזה או אחר בערכי היסוד של הפמיניזם הפרגמטי של הגל הראשון, שאפשר לכנותו גם "קוסומופוליטניזם הומניסטי": האמונה ששילוב נשים בחיים הציבוריים יוביל לשגשוג, לצדק ולשלום; האמונה בכך שלנשים כאימהות ומטפלות יש אינטרס מיוחד בהשגת שלום ובשמירה עליו; התביעה ליצור מנגנונים בינלאומיים ומדינתיים שיבטיחו השתתפות פוליטית ורווחה סוציאלית; ומעבר לכול, האמונה בקדמה האנושית, באפשרות להשיג שוויון וביכולת לצעוד אל מעבר למלחמה (Tickner and True, 2018).

חלופת המכתבים הדמיונית שעליה מבוססת המסה נכתבה בגוף ראשון. האישה הדוברת היא וירג'יניה וולף עצמה, המדברת בשם אלו המכונות "בנות משכילים". במהלך איטי והדרגתי מובילה וולף את הקוראת בנבכי מבוכ מפותל וחסר מוצא, שמסקנתו היחידה היא שהתודעה הפוליטית-פמיניסטית אשר מבוססת על ההכרה ברעיונות החופש, השוויון והשלום **כופה** על בת המשכילים להיות "חיצונית". אין זה מקרי שהקטע המצוטט ביותר מתוך המסה המדוברת הוא זה הכורך בין אלימות גברית, מיליטריזם ודיכוי נשים, ומרמז על האפשרות שמחיקת התודעה הלאומית תפתור הן את בעיית המלחמה והן את בעיית הנשים:

*"אם אתה מתעקש להלחם כדי להגן עלי, או על המולדת 'שלנו', יובן הדבר בינינו, ביישוב הדעת ובתבונה, שאתה נלחם כדי להמציא סיפוק לאיזה יצר-מין שאינני יכולה להיות שותפה בו; כדי להשיג טובות הנאה שלא היה לי חלק בהן, ומסתבר שלא יהיה לי חלק בהן; אך לא כדי להמציא סיפוק ליצרים שלי, גם לא כדי להגן עלי או על מולדתי שכן" תאמר החיצונית, "לאמיתו של דבר, כאשה, אין לי מולדת. כאשה אין לי חפץ במולדת. כאשה מולדתי היא העולם כולו" (וולף, 1985: 115-116).*

מי היא ה"חיצונית" ומה יכולת הפעולה שלה בעולם? בדומה לאנטיגונה, המבקשת לגלות את החוק הבלתי כתוב באמצעות הפרתו ונענשת על כך במוות, **שלוש גיניאות** עוסק באופן מובלע בחוסר האונים הנובע מכישלוננו של הפמיניזם הפרגמטי ובהתבטלות הבלתי נמנעת של הקיום הנשי המשוחרר אל מול הפשיזם. במכתב הדמיוני שכותבת וולף לידיד כתשובה לבקשת תרומה לאגודה למען השלום, היא קובעת כי המאבק נגד הפשיזם הוא מאבק

פמיניסטי שקשור לבלי הפרד במאבק למען השכלה גבוהה ותעסוקה שיוויונית לנשים. לדידה, מדינת הלאום הוקמה למען סיפוק "צר המלחמה" של גברים ועל מנת לשמר את רכושם, אדמתם ושליטתם בנושתיים.<sup>3</sup> לאחר מכן היא פורשת משנה מעשית המייצגת תיאוריה פוליטית פמיניסטית המצדדת בבדלנות ובסרבנות כשלב הכרחי ביצירת קול נשי נפרד ועצמאי.<sup>4</sup> כאמור, משנה זו מתפתחת בצל מדיניות הפיוס הרשמית שנקט ראש ממשלת בריטניה צ'מברליין באותה עת, ומשקפת את הפרשנות והביקורת הפציפיסטית משמאל שבחלוף השנים התעמעמה, בין היתר בשל הכישלון של ממשלת בריטניה לעצור את התעצמות גרמניה הנאצית בתקופה הנידונה. הצעתה של וולף היא בקשה לחשיבה מחודשת על האסטרטגיה של קודמותיה בזמן מלחמת העולם הראשונה. בניגוד לעמדה הפרגמטית, שגרסה כי יש לקיים פגישות בין משלחות נשים למנהיגים גברים ולדרוש פתרונות דיפלומטיים למניעת המלחמה הקרבה (דוגמת המכתב המפורסם ששלחה ג'יין אדמס לנשיא ארה"ב וילסון בשנת 1915), וולף קוראת לנשים להקים את "אגודת החיצוניות" (Outsiders Society). אגודת החיצוניות היא צורת פעולה פרדוקסלית שבה הבלתי שייכות יבקשו להתאגד אך ורק על מנת לסרב. תהיה זו אגודה ללא מעמד רשמי, ללא שם, ללא מזכירה, ללא טקסים. חובת חברותיה תהיה אחת - לסרב להיות שייכות באמצעות הבטחה תבונית "לא להלחם בכלי-נשק [...]". תסרבנה לייצר תחמושת או לסעוד את הפצועים אם תקרה מלחמה [...]. תתחייבנה לא להסית את אחיהן להלחם וגם לא להניאם מכך אלא לשמור על עמדה של שוויון-נפש גמור (indifference)" (וולף, 1985: 114).

**שלוש גיניאות** נמכר יפה. נשים רבות כתבו לוולף והביעו את תמיכתן הנלהבת ברעיונותיה. אבל הביקורות התקיפו אותו בחומרה לא מעטה. הפולמוס סביב החיבור עסק בשתי סוגיות מרכזיות. ביקורת אחת על **שלוש גיניאות** נגעה לגוון המעמדי של החיבור. רעיון שוויון הנפש, שהתעצב ככל הנראה מהניסיון של וולף ובני דורה שהפכו למתנגדים מטעמי מצפון בזמן המלחמה הקודמת, אפיין את חשיבתם של המעמדות האמידים והמשכילים שדגלו ברעיון של אי-אלימות והומניזם אוניברסלי. במכתב שכתבה לה אישה

<sup>3</sup> בדומה למרבית הפמיניסטיות מהגל הראשון, גם וירגיניה וולף סברה כי קיימים הבדלים מהותיים בין גברים לנשים המבוססים על שוני ביולוגי ותרבותי. לדבריה, תביעת השוויון לנשים אמורה להתברר מתוך ההכרה בשוני: "ברור כי יש כיום הבדל בין המינים וכי לעולם יהיה הבדל ביניהם. אם תימצא אפשרות שכל אחד משני המינים לא רק יקבע מה החוקים התופסים לגבינו ושיכבדו זה את חוקיו של זה, אלא שגם יהיו שותפים בתוצאות התגליות הללו, כי אז יוכל כל אחד משני המינים להתפתח במלוא המידה" (וולף, 1985: 190-191, הערה 42).

<sup>4</sup> לקריאה אחרת, אופטימית יותר, של **שלוש גיניאות** ראו גילינג, 2011.

מובטלת בשם אגנס סמית' נשאלה וולף "מה הטעם לקרוא לנשים כי תסרבנה לקחת חלק בייצור כלי נשק בשעה שהן מפללות להזדמנות לעבוד, יהיו מוצרי עבודתן אשר יהיו?". בתשובתה הודתה וולף בגלוי שקריאתה הופנתה לנשים ש"שפר גורלן להשתייך למעמד חברתי נוח יותר" (בל, 1988: 403). אולם למרות הפיתוי לקרוא את וולף דרך משקפיים אימפריאליים ומעמדיים - כאשר אנגלייה, לבנה ומשכילה ממעמד גבוה, המגלמת את מגבלות התודעה האתנוצנטרית של ההומניזם המערבי - הקריאה בכתביה מגלה שוב ושוב תחושה קיומית של חוסר נחת הנובע מהיעדר מקום ואי-שייכות, המובילים לבחירה מודעת להוציא עצמה מן הכלל. כך, הסירוב להשתייך כמהלך פוליטי מתואר על ידה כפעולה **שרק** נשים בעלות מעמד חברתי וכלכלי יכולות לבצע, שהרי לכאורה המוות שלהן הוא בעל ערך רב יותר מזה של נשים שקופות. אלה התנאים שבהם מתנהלת גם אנטיגונה, בתו של אדיפוס המלך - תנאים שבהם אישה אינה יכולה לסרב לסדר הסמלי ואין לה אפשרות לדבר בשפה המנוגדת לשפת הריבונות. אלה הם תנאים שבהם השאיפה שלה לייצג קול ללא שייכות, קול "בלתי נגוע" - קול נשי נגד המדינה - היא בלתי אפשרית ולכן מובילה באופן בלתי נמנע למוות. אך כדי שהמוות עצמו לא יהיה מיותר, שקוף או נטול חשיבות, מי שצריכה לקחת על עצמה את המעשה היא אנטיגונה בת המלך. מוות כזה יכול למצות את אפשרות המחאה מכיוון שהוא מחייב את הריבון להסביר את הסדר הקיים או לחשוב עליו מחדש (באטלר, 2004).

הביקורת השנייה והמרכזית יותר על החיבור נגעה לעצם הניסיון לקשור בין שאלת זכויות הנשים לסכנת המלחמה הקרבה. הערעור הפמיניסטי על סמכותה של המנהיגות הפוליטית הגברית משני הצדדים נתפס כמנותק מתחושת הדחיפות ששררה באירופה בשנים 1937-1938. בביורפיה של וירג'יניה וולף קובע קוונטין בל כי "רעיה הקרובים שתקו ואם לא שתקו - קמו וחרצו משפט [...] מיינרד קיינס כעס עליו, ביזה אותו והכריז, כי מיוסד הוא על טיעון אווילי, וכתיבתו כושלת. הפגימה האמיתית אשר בספר [...] הינה הניסיון לכרוך יחדיו את הדיון בזכויות הנשים עם השאלה, אשר לאין שיעור היתה אז מְעֵנָה ומיידית: מה עלינו לעשות נוכח איומם המתעצם בלי הרף של הפשיזם והמלחמה? הקשר שבין שתי השאלות הללו נראה קלוש, וההצעות לפעולה הכרוכות בספר נדמו בלתי-הולמות" (בל, 1988: 403). אכן, עצם הדיבור של וירג'יניה וולף על האפשרות של נשים לסרב להזדהות עם מטרות המלחמה נתפס כמעשה בלתי ראוי. ככל שצל המלחמה נהיה ממשי נדמה שהקושי להביע עמדה פציפיסטית-פמיניסטית הלך וגדל, והאפשרות המעשית היחידה הייתה לשתוק. מאוחר יותר קבע קוונטין בל שמאורעות הזמן הם שחרצו

משפט אמת על **שלוש גיניאות**, וכי האירועים שהתרחשו לאחר 1938 הפנו את הדעת "לא לזכויות הנשים, אלא לזכויותיהן של אומות" (שם).

במקום אחר, באותו הזמן ממש, כאשר בחרה המשוררת העברית לאה גולדברג "לשתוק מרצון" - דהיינו לא לכתוב שירי מלחמה ואף לא לעסוק בשאלת המלחמה - אף היא זכתה לביקורת על אי-נקיטת עמדה ברורה. בספטמבר 1939 גולדברג הסבירה ביומניה את שתיקתה כך: "אני לא אקשט את המלחמה הזאת בשום קישוט שבעולם". יעל לוי-חזן, שבחנה את יומניה ומכתביה של גולדברג בשנים שקדמו לאמירה זו, מפרשת את הבחירה בשתיקה כמעשה של סירוב המבטא סוכנות ושליטה שמקורם בעמדה פציפיסטית (לוי-חזן, בדפוס). היא מזהה את ההחלטה של גולדברג להמשיך ולכתוב שירת חולין (שירי טבע, שירי רגש וכו') כנטועה בפילוסופיה תרבותית-הומניסטית המקדשת את הטבע והחיים. גולדברג, על פי לוי-חזן, ראתה בעצם הדיבור על אודות מלחמה מעשה של שחזור ושעתוק טראומטיים שמוביל להנצחת האלימות. יתר על כן, מניתוח יומניה עולה כי אף שבחרה לשתוק בציבור, הפחד מפני מלחמה עולמית ייסר את גולדברג והיא התמודדה עם מצבי דיכאון ואימה חוזרים ונשנים. אפשרות ההתאבדות מופיעה גם במקרה זה:

*כמה שנים לאחר מכן, כשהזוקטרינה הנאצית העמיקה את שליטתה ואת כיבושיה והחרדה של גולדברג מפני פריצת מלחמה הפכה תכופה יותר ויותר היא כתבה ביומנה כך: "זה שעל האופק מלחמה עולמית, זה איום יותר מכול. אם תבוא - אין שום ערך לשום דבר יותר. מוזר, אצלי כל העת מונצצת מחשבה שאם תבוא מלחמה עולמית - אתאבד. טיפשי. אבל אינני יודעת למה. אני חושבת על זה בקצת רצינות. זה רק בשבילי (10.3.1937)" (לוי-חזן, בדפוס).*

כידוע, המלחמה הגיעה אל אנגליה, ודמותו האבהית של צ'רצ'יל כמושיע הנחרץ של ההומניזם הליברלי והדמוקרטיה מוסיפה להיבנות עד ימינו תוך ניגוד לדמותו הנשית, הפייסנית והנאיבית של צ'מברלין קודמו. בדיעבד אי-אפשר שלא לקרוא את **שלוש גיניאות** אלא לאור ההתאבדות של וירג'יניה וולף בשיא ההתקדמות הנאצית וההפצצות האוויריות על אנגליה בשנת 1940. בחודשים מאי-יוני עלתה בינה לבין לאונרד וולף אפשרות ההתאבדות. "היא האמינה כי המלחמה אבודה, וכמעט שלא פקפקה כלל כי יתעורר הכרח בכך" (בל, 1988: 415). לנוכח העמדה המוסרית המוצגת ב**שלוש גיניאות**, הרי מעבר

לשלל הפרשנויות הפסיכולוגיות, הבחירה להתאבד יכולה להתפרש כשיא של פרקטיקת הסירוב והאי-ציות.<sup>5</sup> עד היום, הנחת המוצא של גרטרוד שטיין ווירג'יניה וולף - שהפשיזם ומתנגדיו חולקים דבר יסודי שנובע מתוך מהותו הא-היסטורית של הסדר הפטריארכלי - עלולה להישמע בלתי סבירה לאור הניצחון ההיסטורי של הדמוקרטיה הליברלית והשיפור העצום במצבן הכלכלי, הפוליטי והאישי של נשים ברחבי העולם מאז מלחמת העולם השנייה. אולם התאבדותה של וולף היא עובדה. התאבדות מסוג זה חושפת את הטרגדיה של מצב החירום הפמיניסטי שבו שרויה החיצונית. במילים אחרות, את הרגע שבו הפמיניסטית מאבדת את היכולת להיות שייכת במצב של היפר-לאומיות שמופעו הקיצוני ביותר הוא המלחמה. מעשה ההתאבדות מגלה כי החיצונית, על פי וולף, אינה פעולה או עמדה שאפשר להבין באמצעות היגיון ריאליסטי ופרגמטי של כוח ומשא ומתן או על ידי הנחות ליברליות על תבונה, קדמה ונאורות, אלא זוהי עמדה אפיסטמולוגית שאולי אפשר לזהותה כעמדה קווירית של הוצאה עצמית מהכלל או כאפשרות הפעולה היחידה של אלו שחיים "חשופים", כדברי אגמבן.

לכן תהיה זו טעות לקרוא את וולף כהוגה נאיבית - דעה שהשמיע ההיסטוריון אדוארד האלט קאר בחיבורו הנודע **יחסים בינלאומיים בין שתי מלחמות עולם** (1968), כשהבחין בין תומכי מדיניות הפיוס למתנגדיה. וולף בעמידתה כ"חיצונית" אינה מבקשת להצטרף אל המתנדבים הרצים להיהרג בספרד ואינה מעוניינת לתמוך מבית בהסדרי המלחמה; בהיותה נעדרת ממוקדי קבלת ההחלטות היא אינה יכולה "לקדם" רעיון או לקחת חלק בפתרון המשבר הפוליטי. קריאה כזו מלמדת שוולף לא שגתה בהערכתה את עוצמת האכזריות של המלחמה, להפך: הסירוב להשתתף בה בכל צורה מייצג עמדה מוסרית המזהה כי בתנאים הקיצוניים של הפשיזם האבהתני, לאישה הפמיניסטית אין מקום בעולם ולאסטרטגיות הכתיבה הנשיות - הכתיבה החתרנית או הכתיבה כמעשה של הישרדות - אין תוחלת.

---

<sup>5</sup> אמיל דורקהיים היה הראשון להראות כבר בסוף המאה התשע-עשרה שהתאבדות, למרות היותה מעשה של הפרט, יכולה וצריכה להיבחן כתופעה חברתית. אולם התאבדות של נשים ובמיוחד בעיתות לחימה עדיין מתפרשת לעיתים קרובות כתופעה פתולוגית, ומובנת במונחים של הפרעה פסיכולוגית או מצוקה חברתית. לטענת גיאטרי צ'קארוורטי ספיבק נדיר שיכירו בה כמעשה פוליטי, במיוחד כאשר היא קשורה להתנגדות פמיניסטית, אנטי-קולוניאלית או אנטי-גזענית. אחת הדוגמאות העדכניות לתפיסה זו מופיעה בסיקור מעשי ההתאבדות של נשים פלסטיניות (שהידיות) בעת האינתיפאדה השנייה, וראו: סלע-שויביץ, 2010.

## ג. הכישלון להשתייך או "המלנכוליה של האקטיביסטית"

הבתים הם המקומות האמיתיים לנשים...תשובנה אל בתיהן...הממשלה מן הדין שתתן עבודה לגברים...מיניסטריון העבודה אומר להגיש מחאה נמרצת...אסור שנשים תמשולנה בגברים...יש שני עולמות, אחד לנשים משנהו לגברים...תלמדנה לכשל את ארוחותינו...הנשים נכשלו...נכשלו...נכשלו...". (וולף, 1985: 148).

מחשבות על אודות כישלון, חרדה, מלנכוליה ומוות חברתי חוזרות ומלוות אותי במחקריי המתמשכים על פעילות של נשים ישראליות ופלסטיניות.<sup>6</sup> פעמים רבות מצאתי כי בניגוד לייצוגים האופטימיים המשוכפלים במדיה ובאתרים הרשמיים של ארגונים בינלאומיים, אשר חוגגים את תרומתן החיובית של נשים לתהליכי יישוב סכסוכים, להתארגנויות מסוג זה יש צד סיזיפי, אפל וכואב. דבר זה נכון שבעתיים בעידן שלאחר החלטת מועצת הביטחון 1325 משנת 2000, המניחה כאקסיומה שנשים יכולות לבטא קול אחר ולסייע בפתרון סכסוכים אלימים. החלטה 1325 וסדרת ההחלטות שאומצו אחריה (אהרוני, 2015) היו תוצר של פעילות מתמשכת של רשתות נשים טרנס-לאומיות, והן משקפות את גלגוליה של הפרגמטיות ההיסטורית שעיצבה את הגל הראשון של הפמיניזם בכל הנוגע לשלום, זכויות אדם, אלימות ואי-שוויון במלחמה. תפיסה זו ביקשה לחולל שינוי גם בתוך המוסדות המדינתיים והבינלאומיים וגם מחוצה להם, הן על ידי הרחבה והכללה של חוויות יום-יומיות מורכבות ולא מדוברות (למשל אלימות מינית במלחמה) בתוך שיח הביטחון, והן על ידי עידוד שיתופי פעולה בין שחקנים שונים במרחב המקומי והגלובלי. מכיוון שאחת הטענות העכשוויות היא שהצלחת הגל הנוכחי של פעילות שלום בינלאומית של נשים דומה לפעילות הגל הראשון של הפמיניזם הבינלאומי (Tickner and True, 2018), אני סבורה שראוי לחשוב על הנרטיב ההיסטורי הזה דרך בחינה של סיפורי הכישלון והאובדן שאירעו בדרך - אובדנים וסגירה של מקומות וארגונים פמיניסטים באזורי סכסוך; אובדנים של

<sup>6</sup> ב"פעילות שלום נשית" אני מתכוונת לזרם ספציפי בתוך תנועת הנשים בישראל שכולל עשרות התארגנויות רשמיות שהוקמו מאז 1967 ושעסקו בשלום, מיליטריזם, דו-קיום, דיאלוג וביטחון, ושבחן נטלו חלק אלפי נשים אם לא יותר (מ"אמהות נגד שתיקה" ב-1982, דרך "נשים בשחור", "קואליציית נשים לשלום", "רשת נשים לשלום", "בת שלום", "נשים בונות תרבות שלום", "ארבע אמהות", "מחסום ווטשי", "כביסה שחורה", "פרופיל חדש", נציבות הנשים לשלום" ולאחרונה גם "נשים עושות שלום"), וגם לארגונים פמיניסטיים שעסקו בנושאים הנוגעים לסכסוך הישראלי-פלסטיני, לכיבוש, לזכויות אדם, להשתתפות פוליטית של נשים בתהליכי שלום וכו'. ראו בהקשר זה את מאמרן של חנה ספרן ודליה זק"ש שמתפרסם בגיליון זה, "לא יכולנו לעשות אחרת, היינו מחויבות למאבק בכיבוש ולפמיניזם": תנועות מחאה ושלום של נשים בישראל.



זהויות ושיתופי פעולה בין פמיניסטיות מקבוצות מסוכסכות; או אובדנים של נשים פמיניסטיות שמתו או הוגלו אל מחוץ לחברה בשל פעילותן הפוליטית. לטענתה של מירב אמיר, הכרה בכישלונות היא בסיס לידע מסוג אחר, כזה הנוצר מתוך ההתמודדות החוזרת ונשנית של פעילות פוליטיות עם אלימות:

*ישנם כמה סוגים של כישלון שמחכים לפעילות של האקטיביסטית. הראשון הוא הכישלון לייצר שינוי - כישלון מובטח כמעט, במיוחד ככל שהיומרה לשינוי מקיפה ורדיקלית יותר. הכישלון השני הוא כישלון ליצור אפקט כלשהו, כישלון לייצר את ההפרעה - זהו הכישלון הבנאלי. הכישלון השלישי הוא הכישלון שמחזק את המנגנונים והמבנים שנגדם התארגנה הפעולה [...]. הכישלון הזה הוא חלק בלתי נפרד מההצלחה של האקטיביסטית (אמיר, 2012: 47).*

על פי תפיסה זו, הכישלון של תנועות נשים לשלום הוא למעשה בגדר כישלון מובטח. אך דווקא משום כך יש לשאול כיצד אפשר להמשיך ולהצדיק את עצם הפעולה הפוליטית והפמיניסטית למען שלום, צדק, הסדר מדיני, זכויות אזרחיות או שוויון מגדרי אם היא מועדת מראש לכישלון? טענתי היא שדווקא משום שפעילות השלום הנשית והפמיניסטית בישראל/פלסטין היא עשירה ומרתקת; דווקא משום שהיא משקפת יצירתיות, תשוקה, מחויבות והתמדה בלתי מתפשרת - ייתכן שהיא מחייבת חשיבה אחרת. ייתכן שיש דרך לתאר את הפוליטיקה הפמיניסטית הזו על הכישלונות המלווים אותה, לא כהיסטוריה פרוגרסיבית של המשכיות, למידה, עשייה ושינוי, אלא ככזו הבנויה מתוך שלילה, סירוב, פסיביות, היעדר, שתיקה והתנגדות בלתי אפשרית. דרך הקריאה בוורג'יניה וולף אני נזכרת כי הסירוב להשתייך הוא **אפשרות פוליטית** אשר מייצרת גם העצמה אך גם מוות. זהו מצב קיומי שאני קוראת לו "המלנכוליה של האקטיביסטית", המלווה לעתים קרובות בגלות, עקירות, כרת, חרם או תחושת מחנק ורדיפה. כפי שאפשר ללמוד מהנסיבות הייחודיות שהביאו לכתיבה של **שלוש גינאות**, מצב קיומי זה לא נוצר באופן אקסיומטי ובלתי נמנע, אלא לעיתים יש להבינו כנטוע וצומח בתוך הקשרים היסטוריים ספציפיים של אלימות מלחמתית, גזענות או אפליה, כמו למשל בעת עליית הפשיזם בתקופה שבין שתי מלחמות העולם.

עם זאת, הבנת ההקשרים השונים שבהם פמיניסטיות מסוימות זונחות את הפוליטיקה הפרגמטית ומאמצות דרכי פעולה שתכליתן היא הסירוב להשתייך מחייבת הכרה בקיומם של מרחבי שתיקה, שאותם מזהה הלברשטם באופן א-היסטורי כביטוי של "פמיניזם צללים". בניגוד לתפיסה ההיסטורית המקובלת של המהפכה הפמיניסטית, אשר מניחה התקדמות ליניארית לקראת

שוויון (למשל תיאוריית הגלים) ומדגישה את ההישגים החיוביים של רפורמות חוקיות ומבניות לקידום זכויות נשים או את האפשרות של נשים פרטיות להשיג שליטה על חייהן, פמיניזם צללים "מדבר בשפה של השמדה עצמית, מזוכיזם ופמיניזם אנטי-חברתי המסרב לקבל את מהות מערכת היחסים שבין האם לבת כדגם של העברה דורית" (Halberstam, 2011: 124). על פי פרשנות זו, מעשה ההתאבדות של וירג'יניה וולף מעמיד בספק לא רק את אפשרות הקיום הפרטי שלה כסופרת פמיניסטית בזמן מלחמה, אלא את עצם היכולת למסור ידע פרודוקטיבי מדור לדור על אודות הדרכים והאפשרויות לשנות את הסדר החברתי הגברי-מיליטריסטי.

הקריאה **בשלוש גיניאות** כטקסט שנמצא מחוץ לסילבוס מחייבת פיתוח מתודה של העברת ידע צללים פמיניסטי שאינה מתבססת רק על קדמה או על ציפיה לטרנספורמציה, שחרור ושינוי חברתי. מתודה כזו איננה נוגעת רק להקשרים קיצוניים של פשיזם ומלחמה, אלא קשורה גם למאבקים חברתיים אחרים, כמו המאבק באלימות נגד נשים והפעולה למען זכויות של נשים בעוני, שבהם "נשים חוזרות ומגלות כל פעם מחדש שאין ביציאתן למסען כדי לחסוך מהבאות אחריהן את המאבק" (דהאן-כלב, 2013: 263; על מאבקה של ויקי כנפו). בהקשר הישראלי-פלסטיני, ידע צללים זה מתגבש בכמה אופנים. ראשית, דרך הקשבה לייאוש האישי והפוליטי וגם לרגשות של שנאה, כעס וגזענות המופיעים בסיפוריהן היום-יומיים של נשים החוות את ההשפעות המתמשכות של הסכסוך. מסיפורים אלו אפשר ללמוד על חוסר האמונה של נשים מקומיות באפשרות לשנות את המציאות הפוליטית. כך למשל, נאדירה שלהוב-קיבורקיאן, שאוספת עדויות וסיפורים של נשים פלסטיניות החיות תחת כיבוש, מוצאת שוב ושוב כי תחושת המחנק וחוסר התוחלת קשורה באופן הדוק להשפעות המצטלבות של ההגבלות הפוליטיות-צבאיות ושל הפיקוח החברתי שנגזר מנורמות פטריארכליות. כך מתארת אישה פלסטינית צעירה במזרח ירושלים את רגשותיה בשבוע שלאחר לידת תינוקה וחושפת כי שגרת ההירדות הרגשית והמעשית שלה נעה בין תחושת המוות לאחריות על חיים חדשים:

*אני רואה את ילדי המתנחלים ואת הנשים עוברים עם עגלות ברחובות ובשכונות שלנו. מתנחלים שאפילו לא מדברים עברית אבל יש להם תעודת זהות בגלל שהם יהודים, בעוד אני מתה בתוך הכלא שלי. הם הפכו את ההיריון שלי לסיוט, הם הפכו אותי לאסירה בביתי שלי [...] עכשיו עם התינוק, הפחד שלי רק החמיר. לכן אני נשארת בבית עם הילדים רוב הזמן.*

כשבועלי חוזר הביתה מהעבודה אני מוציאה את כל הכעס והתסכול שלי עליו  
(Shalhoub-Kevorkian, 2015: 1199).

הקשבה לסיפורי חיים יום-יומיים של "נשים רגילות" חושפת גם עד כמה הדימוי התרבותי הנפוץ אשר כורך נשיות עם שלום הוא שטחי ומגביל. בשנת 2012, קבוצת פעילות שבה נטלתי חלק החליטה לגנוז דוח שכלל ניתוח של עשרה שימועים ציבוריים (בהשתתפות 91 נשים ישראליות) שהתקיימו ברחבי הארץ בשנים 2009-2011 במסגרת פרויקט "השמיעי את קולך" שיזמה נציבות הנשים הבינלאומית (IWC). מהשימועים עלתה תמונה מטרידה לגבי עמדותיהן של נשים יהודיות, ומכיוון שנציבות הנשים עמדה בפני פירוק בשל חוסר הסכמות פוליטיות רחבות בין הפעילות הישראליות לפלסטיניות הוחלט שלא לפרסם את חוברת הממצאים. הנה דוגמה לדברים שאמרה לנו אישה מגבעתיים בשם רינה באחד השימועים. דבריה מייצגים הלך רוח נפוץ בנוגע לחוסר האפשרות להגיע להסדר מדיני ולסיים את הסכסוך הישראלי-פלסטיני:

*פעם האמנתי בשלום. היום אני לא מאמינה. לא מעניין אותי בכלל. רוצה רק שיתנו לנו לחיות בשקט. לא מרחמת על הצד השני. הם בחרו את המנהיגים שלהם כמו שאנחנו בחרנו, והם לא מתעוררים ועושים משהו לעצמם. אני חושבת עלינו וכל מה שאני רוצה זה לחיות בשקט. חושבת על חיי היום יום - הביטחון.*<sup>7</sup>

אפשרות נוספת לתיעוד של ידע צללים טמונה בבחינה ובהכרה של סיפורי כישלון כמוטיב מרכזי בנרטיבים של נשים ישראליות שהיו מעורבות בפוליטיקה של שלום. דוגמאות אלו חושפות כי מכיוון שהסכסוך בישראל/פלסטין והכיבוש הצבאי מתמשכים ומשנים פנים, סיפור הכישלון מופיע פעמים רבות באופן מוסתר, מובלע או מטושטש, והוא נמסר בכמה אופנים הנעים באופן לא ליניארי בין הפרטי/אישי לציבורי/פוליטי. מעניין לציין שאף שהתמשכות הסכסוך נובעת בראש ובראשונה מכישלון פוליטי של

---

<sup>7</sup> הפסקה המסכמת של הדוח הגנוז הייתה: "לעת עתה, אפשר לראות בממצאים העולים מדוח זה תמרוז אזהרה לכיוונים שאלהם הולכת הדמוקרטיה בישראל. לא רק קריאות וצעדים להחלשת המנגנונים הפרלמנטריים והדמוקרטיים עולים ומתגברים, חלקם בהצעות חוק בכנסת, אלא גם תפישות מהותיות של חוקי המשחק הדמוקרטי והמקום שבו האזרחים יכולים לקחת חלק ולהשפיע הולכות ומתפוררות. נשים בישראל של שנת 2011 אינן מבינות את ליבה של הדמוקרטיה, אינן רגישות לזכויות מיעוטים, מדירות את רגליהן ממנגנונים פוליטיים וקהילתיים ומפקפקות בחשיבות של חופש הביטוי. כל אלה דורשים פעולה, רחבה וממוקדת בעת ובעונה אחת. כל אלה דורשים לדבר, להסביר ולשכנע נשים, כי רק באמצעות הדמוקרטיה הן יוכלו לחיות גם בביטחון וגם בשלום. כל אלה דורשים לחזק את הקולות שלא מוותרים על התקווה, כמו אלה המעטים שנשמעו כאן" (לימור, 2012: 31).

מנהיגות גברית, תחושת חוסר האונים העולה מהטקסטים מדגישה את הממד הפרטי והאישי של חוויית הכישלון הנשית אל מול המלחמה.

לשם הדגמת המתודה הזו אביא שלושה ציטוטים המייצגים נקודות מבט ותקופות מעט שונות. הציטוט הראשון לקוח ממאמר אוטוביוגרפי שכתבה איבון דויטש, אחת מפעילות השלום הירושלמיות הוותיקות וממייסדות "נשים בשחור", שכותרתו "Israeli Women: From Protest to a Culture of Peace". המאמר פורסם באנגלית בשנת 1992 כחלק מאסופה של כתבים של פעילי שלום ישראלים שראתה אור בניו יורק (Deutsch, 1992). המאמר מתמקד בתיאור תהליך חלוצי שארך חודשים ארוכים ובמהלכו התנסו נשים יהודיות ופלסטיניות בתכנון צעדה משותפת שהייתה אמורה להתקיים תחת הכותרת "1990 - שנה של שלום". החזון הפוליטי שהנחה את המארגנות הדהד את רעיון "אגודת החיצוניות" של וירג'יניה וולף, ושם לו למטרה ליצור "תרבות פוליטית-פמיניסטית של נשים שנקודת המוצא שלה היא מחויבות לתרבות של שלום". המאמר מבקש להאיר באור חיובי את הפעולה המשותפת כניסיון לייצר שייכות אלטרנטיבית שאינה מבוססת על שייכות לאומית, אך הוא חושף כיצד למרות ההכנות המאומצות, הצעדה לא יצאה לפועל בסופו של דבר בגלל מלחמת המפרץ. כך מתוארת המלחמה ככישלון אישי ונשי:

*אחרי חודשים ארוכים של עבודה משותפת, לא רק שנכשלו בארגון אירוע פוליטי משותף בדצמבר 1990 אלא שיחסינו האישיים כמעט הגיעו למבוי סתום [...] שנה אחרי שהכרזנו על 1990 כ"שנת שלום", מנהיגי העולם התחילו מלחמה ואנו מצאנו עצמנו אסירות בסכסוך שלא היה שלנו - תרבות המלחמה והמיליטריזם ניצחה את תרבות השלום (שם, 52).*

השימוש במילה "אסירות" חוזר על עצמו שוב ושוב בטקסטים שונים. מושג זה מהדהד את אזהרותיה של וירג'יניה וולף ומבטא בעוצמה את חוסר האונים של פעילות השלום הפמיניסטיות (וגם של נשים סתם) המנסות לייצר אלטרנטיבות פוליטיות ושותפויות חוצות לאום רק כדי לגלות שוב ושוב שגורלן כרוך לבלי התר בהיגיון הפוליטי של הסכסוך. זהו רגע שבו השייכות הופכת לזרות או גרוע מכך - לתבנית דמוית כלא שממסטר, מצמצם ומגביל את הדמיון הפוליטי של נשים. בהקשר זה אינני יכולה שלא לחשוב על המשמרת של "נשים בשחור" בירושלים כמקום שבו התאספו נשים אלו כדי לאסוף תמיכה או לעמוד יחד כחיצוניות ולקיים פרקטיקה מינימליסטית של "מחאה אילמת": "הנשים הצדיקו את אי-ההידברות עם הקהל בנימוקים כמו 'אין טעם' או 'ממילא זה לא יעזור'" (הלמן ורפפורט, 1997: 177).

הציטוט השני לקוח מהפסקה המסכמת את האוטוביוגרפיה הפוליטית של דפנה גולן-עגנון **איפה אני בסיפור הזה** (2002). הספר כולל תיעוד מרתק של המתחים הפוליטיים והקשיים שעימם התמודדו חברות הג'רוזלם לינק בתחילת האינתיפאדה השנייה (הג'רוזלם לינק היה ארגון נשים ירושלמי שהוקם ב-1994 כשיתוף פעולה בין נשים יהודיות ופלסטיניות, ודפנה גולן שימשה כמנהלת של "בת שלום", שהייתה הקבוצה המערב-ירושלמית). סופו של המסע הפוליטי נגמר בתיאור של שיחה בינה לבין רנא נאשאשיבי ממזרח ירושלים. התיאור מלמד כיצד כישלון המאבק של נשים להשמעת קול אחר בענייני מלחמה ושלום מנוסח תוך כדי ביסוס של **תודעה מפוצלת** שנועה בין ייאוש לתקווה:

*את הדברים שאמרנו לפני 10-15 שנים אנחנו צריכות להמשיך להגיד. ולהמשיך לעבוד. יש עוד דרך ארוכה לעבור. והפעם אנחנו חייבות להצליח. אין דרך אחרת. אנחנו צריכות לדבר על הנושאים האמיתיים, לא באמת טיפלנו לעומק בסוגיות האלה אחרי הסכמי אוסלו. לא באמת נגענו בכל השאלות הכואבות. אנחנו צריכות עוד הרבה שנים לדבר. וכשאמרתי לה שאני מרגישה שאני לא עושה מספיק, היא אמרה, כולנו לא עושים מספיק. אבל את עושה מה שאת יכולה וזה חשוב.*

*הערב בהפגנה קיבלתי חולצה ועליה כתוב: "האמיני יום יבוא".*

גם ללא מיומנות מיוחדת אפשר להבחין כי בטקסט הקצר הזה מופיעים שני קולות ברורים וסותרים: מצד אחד, תחושת אחריות ומחויבות להמשיך לפעול למען שינוי המציאות, רצון להתמודד עם שורשי הסכסוך, אמונה בצורך לדבר מעבר לזהויות והבנה של חוסר הסימטריה ויחסי הכוח. אבל בו בזמן, בדומה לדברים שכתבה עשור קודם לכן איבון דויטש, הטקסט מבטא את הכאב, את תחושת השיתוק, את חוסר האונים, את ההחמצה ואת האשמה אל מול מציאות כמעט בלתי ניתנת לשינוי. זוהי הפקדה של אזהרת הכישלון. כך נכתב "פמיניזם צללים". משפט הסיום של הספר וההתעקשות להוסיף את המילים "האמיני יום יבוא" ראויים לתשומת לב מיוחדת. בניגוד לאזהרת הכישלון, זוהי עדות לתיאולוגיית שלום פמיניסטית אשר מבצבצת מבעד לניסיון החיים המורכב שנאגר בתקופת תהליך השלום, הגורסת כי **למרות הכישלון** ייתכן שקיים זמן עתידי, רגע גאולי-אוטופי, שבו יש למקד את המבט והתודעה על מנת להמשיך ולפעול.

הופעתה של תיאולוגיית שלום נשית בטקסט משנת 2000 ממקדת את תשומת הלב במלכודת המהותנית הטמונה בכל תנועה נשית אנטי-מלחמתית - סכנת השעתוק של הזיהוי האוטומטי בין גבריות למלחמה ובין נשיות לשלום.

נקודת הזמן העתידית שאליה מבקשות נשים לכוון את מבטן ממקמת אותן מבחירה או שלא מבחירה בהקשר הסימבולי והתרבותי שבו מתנהלות אנטיגונה וגם ליזיסטרטה. זהו מרחב מיתי, א-היסטורי וגאולי, והשהות בו כרוכה בפרדוקס ההעלמה של הפעילות הממשית של נשים (למשל בישראל/פלסטין) והכחשתה כתופעה היסטורית, ספציפית ופוליטית. העובדה שזוהי הפסקה המסכמת את הספר מלמדת על האופן שבו פעילות שלום מתחזקות פרגמטיזם ייחודי. הן עושות בו בזמן שני דברים: מתעדות את פועלן וחושפות בגלוי את הכישלון והכאב, תוך שהן מייחסות אותו להחלטות אישיות ולמחלוקות פוליטיות פנימיות ולא לתהליכים פוליטיים וחיצוניים, ובה בעת משתמשות ברעיון התקווה כדי לתאר את אפשרות השינוי של המרחב הציבורי מלמטה, לעבר עתיד אוטופי שבו ניתן יהיה להגיע אל השלום.

הציטוט השלישי שבחרתי מדגים כי חוויית הכישלון אינה מאפיינת רק נרטיבים רטרופקטיביים או זיכרונות פוליטיים של נשים בחברה האזרחית, אלא יכולה להשתמע גם מסיפוריהן של נשים שהשתתפו במגעים רשמיים. זהו טקסט שלקוח מריאיון עם טל (שם בדוי), משפטנית צבאית ישראלית שהייתה ראש צוות המשא ומתן הישראלי שניסח את אחד ההסכמים החשובים שנוסחו ונחתמו בתקופת הסכמי אוסלו: ההסכם הבילטרלי שהסדיר את בניית שדה התעופה בדהנייה בעזה, שנחנך בשנת 1998 והושמד כליל בהפצצת חיל האוויר הישראלי בשנת 2001:

*[כשהפציצו את שדה התעופה בדהנייה] זה היה לי נורא עצוב. עצוב ממש. כי זה באמת היה פרויקט שלי. [...] אלה היו אנשים שבאמת עבדתי איתם תקופה מאוד ארוכה והיינו נפגשים המון. זה היה ממש פרויקט, אני השקעתי בזה המון, המון, המון, על חשבון המשפחה שלי. אז שאתה שומע שמין פרויקט כזה, שהורסים אותו, אז א' זה ממחיש את המלחמה, וב' זה ממחיש את העובדה שהיום אנחנו יושבים איתם ונושאים ונותנים ולמחרת זה הכול ככה [עושה סימן] זה כמו מגדלי קלפים. [...] זה בעיקר מדכא. [...] מתסכל. [...] עבדתי כמו חמור. סביב המשא ומתן וסביב העבודה השוטפת. ואז נשבעתי לעצמי [...] שאת הקריירה השנייה שלי - היא לא תהיה בנושאים האלה. [...] די לי. מספיק לי מזה. [...] אני רוצה לעשות משהו אחר [...] לדברים שמתחברים למקומות אחרים בכלל אצלי. שאין להם שום קשר למה שאני עושה היום (אהרוני, 2009: 100-101).*

כאן חוויית הכישלון הפוליטי וחוויית הכישלון האישי נכרכות זה בזה לבלי הפרד ומייצרות, שוב, סוג של תסכול ו"מבט משובש" שממנו אי-אפשר להמשיך ולפעול כמקודם. זהו טקסט נדיר מכיוון שבצל מיתוס השלומנות

הנשי, הנוכחות של נשים ונשיות במוקדי קבלת החלטות רשמיים בתחום של מדיניות חוץ וביטחון היא תופעה בלתי מוכרת ונעדרת תסריטים או ייצוגים ציבוריים החורגים מדמותן של גולדה מאיר או ציפי לבני. בדומה לקול של נשים בפעילות השלום בחברה האזרחית, גם כאן, ההשתתפות על הכאב חושפת את תחושת הכעס, ההחמצה, חוסר האונים והמחיר האישי והפרטי שתובעת הגישה הפרגמטית מאלו שמסכימות להשתתף במשא ומתן לשלום. שלוש הדוגמאות המינוריות שלעיל מגלות כי הכישלון של נשים לספק אלטרנטיבות פוליטיות חזקות למיליטריזם הוא עניין שדורש בירור דחוף וחילוף של הכישלון מאזור הצללים - לא כבעיה פרטית ואישית אלא כסוגיה תיאורטית, היסטורית וקיומית רחבה.

#### ד. הבית הרעוע: לקראת שייכות אלטרנטיבית

ב-1980 סגרו עליו החיים בטבעת חנק כל כך הדוקה עד שעונתי יבשה. ההליכה בין הבית ברחוב יפה נוף עד מרכז הנשים דמתה בעיניי לחילוף העצמות היומי בחצר בית כלאי. לא היה לי אוויר, לא היה לי מרחב קיום משלי, לא היה לי רגע של בדידות זולת הדרך הקצרה שבין ביתי למרכז הנשים (מרשה פרידמן, **גולה בארץ המובטחת**, עמ' 199).

בחלק זה אבקש להתבונן על הרלוונטיות של אתיקת הסרבנות לפוליטיקה בת זמננו דרך התייחסות לאופיים של מרחבים או מקומות שבהם מתקיימת פעולה פמיניסטית ולסוג השייכות שיכולה להתקיים במרחבים מסוג זה. קריאה זו מבקשת לאמץ את הטענה של חנה ארנדט שפעולה פוליטית מהפכנית יכולה להתקיים במנותק מהישגיה. על פי תפיסה זו, עצם הפעולה הפוליטית פותח מרחב ומייצר מקום שבו "נשים נפגשות זו עם זו, מהלכות זו בחברתה של זו, ודנות ביחד בתנאי החיים שלהן בקהילה, כריבוי [...] פתיחתו של המקום הזה, הנכחת אפשרותו, היא ההישג הגדול" (קוטף, 2012: 151). במצב זה, הכישלון של הפעולה המתנגדת או של הפמיניזם צריך להיחשב לא כעדות לחוסר התוחלת שבהם, אלא כרגע של הישג שבו אפשר לברר מחדש את אופיו ומשמעותו של המשטר והסדר הקיימים (למשל המלחמה) שכופים עצמם שוב ושוב, בדרכים אחרות.

הציטוט שלעיל פותח את הפרק "פרידה" שבו מתארת מרשה פרידמן, חברת הכנסת הפמיניסטית (1974-1977), את תהליך הניכור וההתפכחות שהביא אותה לעזוב את ישראל ולשוב לארה"ב. התנועה של פרידמן מהבית אל

"מרכז הנשים" מרמזת על החשיבות שבקיום מרחבי שייכות אלטרנטיביים שבהם אפשר לחלץ את העצמות ולהפיג את המלנכוליה של האקטיביסטית. בו בזמן, תיאור זה מקדים ומבהיר את ההחלטה לעזוב ולהגר למקום אחר. בקריאה עכשווית של ספרה של מרשה פרידמן אפשר לטעון כי מרכז הנשים שאליו היא הולכת כדי לשמור על שפיותה הוא "מרחב בטוח". מושג זה משמש לעיתים קרובות לציון צורות התארגנות פמיניסטיות, להט"ביות וקוויריות שאינן מוגנות לא במרחב הביתי ולא במרחב הציבורי/מדינתי. על פי רוב זהו מרחב המבוסס על היגיון של הפרדה, אשר מציע התנגדות לשיח ההגמוני וחלופה בדמות "מרחב פיזי, חלל (מוגבל או קבוע בזמן/מקום) המוגדר כסביבה פתוחה ומקבלת המובנית מתוך כוונה לאפשר לפרטים הנמצאים בה תחושת ביטחון אישי ואפשרות לביטוי עצמי מלא, ללא חשש מאלימות [...] [זהו] מרחב חלופי המהווה בית ומציע תחושת ביטחון המקבילה במובנים מסוימים לתחושת הביטחון של הבית בנרטיב ההטרונורמטיבי" (הרטל, דוד ופסקר, 2014: 98-99). לעיתים נבנות במרחבים מסוג זה הזדהות קהילתית ותחושת שייכות על יסוד רגשות משותפים הכוללים ניכור, זעם, פחד וייאוש.

קיומם של מרחבים בטוחים כפרקטיקה קהילתית של נשימה, כמקומות שבהם אפשר לנוח מרדיפה או מהטרדה, מאפשר לתהות לגבי התנאים הנוכחיים של הקיום הפמיניסטי. האם הפתרון למלנכוליה של האקטיביסטית טמון בהתעקשות על הגדרות של שייכות אלטרנטיבית? בסיכום זה אבקש לטעון שההכרה בקיומו של הכישלון כמרכיב מתועד בחוויות החיים והמוות של פמיניסטיות (באזורי מלחמה ולא רק בהם) נחוצה לשם ניסוח מחודש של רעיון המרחב הבטוח והחלפתו בהמשגה עדינה יותר, שאותה אני מכנה בעקבות שרה אחמד "הבית הרעוע". הבית הרעוע מסמל את ניסיון ההיחלצות של הפמיניסטית מהבדידות הקיומית באמצעות חבירה לאחרות והימצאות בתנועה, תנועה שהיא "מקום" המסמל מרחב מוגן חלקית. על פי רוב, מרחב זה הוא רעוע ודומה יותר לבית מחסה או למקלט זמני מאשר לבית חזק ויציב. הבית הרעוע נדרש לתחזוקה מתמדת, ועם זאת ייתכן שהוא טוב מספיק כדי לקיים קול פמיניסטי שמתנגד למלחמה, או לכל הפחות כדי למנוע את ההתאבדות הבאה.

בספרה **חיים פמיניסטיים** (*Living a Feminist Life*) מתייחסת שרה אחמד לקשר שבין השבריות הפרטית לשברירות של התנועה. מכיוון שמרכז הנשים או המקלט הפמיניסטי, לדבריה, זקוקים לבנייה מתמדת, תחזוקה זו משולה להישרדות או למלחמת קיום בלתי פוסקת שהופכת להיות צורת קיום משל עצמה. בקיום פמיניסטי כזה, לטענת אחמד, דאגה עצמית היא מעין תורת



לחימה (self-care as warfare) המתייחסת לתנאים רגשיים ומעשיים קשים במיוחד:

לבנות מקלט מחומרים שנשארו מאחור זה עניין של כאב לב; זהו מקלט שבנוי מהיסטוריות שהיו **קשות מדי בעבור נשים מכדי לשרוד**. אולם אנחנו זקוקות למקלטים כאלו כדי לקיים את ההשרדות שלנו [...] אנחנו בונות אותם דווקא בשל מה שנבנה מסביבנו - החומות שהתקשחו לאורך זמן. [...] עם זאת, חוויות החיים שלנו כ"הורסות מסיבות" (killjoys) אינן מכוונות בהכרח לכך שכאשר אנו מתאגדות, בתוך השבריריות שלנו, נצליח לבנות מקלט חמים שיגן עלינו מפני תנאי מזג האוויר הקשים שבחוץ. כי אם מה שאנחנו בונות נבנה על קרקע שאיננה שלנו, כל דבר שננסה להקים יהיה קשה לבנייה [...] כאשר את צריכה להילחם כדי להתקיים, הלחימה יכולה להפוך לצורת קיום (Ahmed, 2017: 175).

הבית הרעוע הוא אפוא דימוי למקום שמנסה לתפוס את מרחב הביניים שבין פמיניזם הצללים לפרגמטיזם. באמצעותו אפשר להבין כי ללא קשר למידת הצלחתם, ארגוני נשים בכלל ותנועות פמיניסטיות אנטי-מיליטריסטיות בפרט הם בתים רעועים של נשים מתנגדות שמצויות דה פקטו במצב חשוף ושבירי שעלול להוביל אותן למוות חברתי. כלומר הבנת הכישלון מחייבת חשיבה מחדש על סיפורי הצלחה החוגגים עוצמה נשית-פמיניסטית במטרה להעביר ידע בין-דורי מדויק, אמין ופרגמטי יותר.

הסוגיה האחרונה שאתייחס אליה נוגעת לסוג השייכות שאפשר לקיים בתוך בית רעוע. נירה יובל-דייוויס, בספרה **הפוליטיקה של השייכות** (The *Politics of Belonging*), עוסקת בשאלה זו באופן עקיף דרך התבוננות בצורות השתייכות עכשוויות המבקשות להתחרות בפרויקט הלאומיות המדינתית או לערער עליו. יובל-דייוויס מסבירה ששייכות היא סוג של היקשרות רגשית שביטויה האונטולוגי דומה לתחושה של "להיות בבית". בניית בית ותחזוקו הם פרויקט מתמשך שכרוך בסימון של גבולות וביצירת זהות שאמורים לייצר תחושת המשכיות, ביטחון ותקווה. לטענתה, אף שלנשים כקבוצה היה תפקיד חשוב בהיווצרותן של קבוצות השתייכות לאומיות - כמי שמסמנות בגופן את גבולות הקולקטיב וערכיו, כמי שאחראיות על המשכיות הקבוצה וכשותפות להקמת מוסדות מדינתיים - בעידן הפוסט-לאומי הן מקיימות פרויקטים פוליטיים אחרים המבוססים על שייכות פמיניסטית. יובל-דייוויס מציעה לבחון תהליכים אלו דרך אפיסטמולוגיה של נקודת מבט (standpoint theory)

ותיאוריית המיקומים המצטלבים (intersectionality).<sup>8</sup> בניגוד לוורג'יניה וולף, שמניחה (כמו מרבית הפמיניסטיות מהגל הראשון) שגבריות ונשיות הן קטגוריות מגדריות יציבות, קוהרנטיות ונטועות בהבדלים ביולוגיים, תפיסתה של יובל-דייוויס מבקשת להימנע מההנחות המהותניות הצובעות את הפוליטיקה של הבדלנות, המרחבים הבטוחים ואת כל הזהויות הקולקטיביות - הלאומיות, האתניות והדתיות. בחינת ההצטלבויות המרובות של מגדר, מעמד, גזע, לאום, מין וכדומה משמשת כאן כדי להגדיר סובייקט מתנגד שלא רק מתאבד או שורד אלא שיש לו יכולת מוסרית אמפתית. לטענתה, בצל רעיון ההשתייכות הקוסמופוליטי שהתפתח בתקופת הגלובליזציה הנוכחית נוצרה גם הזדמנות ממשית לפתח צורת הזדהות שמבוססת על הכרה בנקודות המבט השונות והמגוונות של נשים כנקודת התחלה למפגש ולפעולה (Yuval-Davis, 2011).

בניגוד לעמדה המהותנית של וולף, אשר מזהה את הטרגדיה הנשית כביטוי קיצוני של חוסר היכולת להשתחרר מהדטרמיניזם הביולוגי הקובע את עצם קיומה של תופעת המלחמה, עבור יובל-דייוויס הנשיות/גבריות, כלומר המגדר, הם **אפקט** ולא מהות. לכן צריך להבין אותם כתסריט חברתי ומוסרי של שייכות ראוויה. בהקשר הפוליטי, החשיבות העיקרית של האפקט המגדרי היא נורמטיבית: כלומר הנשיות או "היות האדם אישה" אינה בגדר הבטחה א-פריורית לעמדה מוסרית אחרת ביחס למלחמה או מצב שמוביל בהכרח לקורבנות בלתי נמנעת. נהפוך הוא, העמדה המוסרית הטבועה בהבניה החברתית של נשיות וגבריות היא זו שמעניקה לחוויה הנשית משמעות ייחודית בפוליטיקה הנוגעת לאלמויות ולשלום, ונותנת לנשים פתח להשמיע קול אחר וייחודי. יובל-דייוויס מציעה אותנו בדרך שמובילה למסקנה דומה לזו של וירג'יניה וולף והפוכה לה - גם היא מכירה בכוח של הפמיניזם להוות אלטרנטיבה פוליטית משמעותית לסדר הקיים באמצעות התנגדות לכל סוג של פוליטיקת שייכות. אבל במקום אתיקה של סרבנות להשתתף בפרויקט של

---

<sup>8</sup> תיאוריית ההצטלבות מניחה שמערכי כוח (מגדר-גזע-לאום-מעמד) מצטלבים ומשעתקים זה את זה באופן שיוצר מציאויות חומריות נפרדות ובלתי שוויוניות. בהקשר זה ראוי לציין כי הביקורת המעמדית שהופנתה כלפי וירג'יניה וולף בשנות השלושים תקפה גם למקרה הישראלי. ראו את עבודתה של סמדר לביא (Lavie, 2014), אשר ניתחה את המחאה של נשים מזרחיות חד-הוריות ואת ההתמודדות שלהן מול הביורוקרטיה והמדינה האשכנזית. לביא מבקרת בחריפות את תנועות השלום הנשיות בישראל על היותן בסיס פעולה לנשים אשכנזיות שהתמקדו בסוגיה הפלסטינית ובכביש תוך התעלמות מהדיכוי האתני והגזעי של מזרחים. השם של ספרה "עטופות בדגל ישראל" מחזיר את המבט לצעדת המחאה בהנהגתה של ויקי כנפו, ולאופן שבו נשים מזרחיות חשות הזדהות עמוקה עם המדינה ושומרות לה אמונים על אף היותה מלחמתית, דכאנית ובלתי שוויונית.

שייכות לאומית-גברית, כהצעתה הבדלנית של וולף, יובל-דייוויס מציעה לחשוב על ההתכנסות בבית הרעוע כמהלך המבוסס על תסריט קוסמופוליטי-פמיניסטי הכורך אתיקה של שייכות עם דאגה, השתתפות ונכונות להישיר מבט אל א/נשים אחרות כבני אנוש.

הפרגמטיזם הנובע מעמדה זו אינו מבוסס על רצון להיכנס לשיג ושיח עם מוסדות שלטוניים מתוך כוונה לשנות אותם, אלא מתוך הכרה שהקיום האנושי והנשי מתעצב מתוך מציאות ממשית של יחסים, דיאלוג ותלות. מכך עולה שכל עוד יש בחירה לשרוד ולא להתאבד **אי-אפשר להיות חיצונית**. במצב זה, טוענת יובל-דייוויס, אתיקה של דאגה (ethics of care) יכולה וצריכה לשמש בסיס לבניית השתייכות אלטרנטיבית, בעיקר בתנאים של רעיונות.

לסיכום, על השאלה הפותחת את המאמר "האם להתאבד לנוכח הפשיזם?" אי-אפשר לענות, וממילא היא נועדה לשמש כשאלה מתריסה הבוחנת את הגבולות והמגבלות של העמדה הפרגמטית המאפיינת את התמודדות הפמיניזם הבינלאומי העכשווי עם שאלת המלחמה. אולם לאור עלייתם המחודשת של משטרים סמכותניים במדינות רבות, הפועלים בדרכים שונות לצמצם את חופש ההתארגנות של תנועות חברתיות, נדמה שיש מקום לחזור ולברר את אפשרות התגובה הפמיניסטית. במציאות זו ייתכן שיש לומר את האמת: למרות הניסיון לשכנע את הציבור במערב ש"פמיניזם הוא לכולן", היסטוריות הכישלון הרחוקות והקרובות מלמדות שהתנגדות ופעולה משותפת של נשים לשינוי של סדרי העולם האלימים ביותר היו תמיד רצופות בכאב, באכזבה ובסכנה. בעיית ההתאבדות של וירג'יניה וולף מציבה בפנינו אתגר מתודי עמוק שאפשר לנסח אותו כציווי לגלות את ההתנגדות מתוך השתיקה ולזהות את חוסר האונים והסירוב. מתוך ההבנה שהתנועה הפמיניסטית אינה לובשת בהכרח צורה הרואית של הצלחה אלא דווקא מתבלטת ביכולת לשמר את הבתים הרעועים, יכולה אולי לצמוח הגדרה אחרת של התנגדות: התנגדות להיות צופות סבילות הנידונות לצייתנות.

## רשימת מקורות

- אהרוני, שרי, 2015. **נשים שלום ובטחון: החלטה 1325 של מועצת הביטחון בהקשר הישראלי**, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים.
- , 2009. "ההיבט המגדרי ומעורבותן של נשים ישראליות במשא ומתן הרשמי בין ישראל לאש"ף (1991-2000)", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן.
- אמיר, מירב, 2012. "אקטיביסטית", אריאל הנדל (עורך), **קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 42-49.
- באטלר, ג'ודית, 2004. **טענת אנטיגונה: יחסי שארות בין חיים למוות**, תרגום: דפנה רוז, תל אביב: רסלינג.
- בל, קוונטין, 1988. **וירג'יניה וולף: ביוגרפיה**, תרגום: לאה דובב, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- גולן-עגנון, דפנה, 2002. **איפה אני בסיפור הזה?** ירושלים: כתר.
- גיליגן, קרול, 2011. "מהיכן אנו באים/ות ולאן אנו הולכים/ות? הרהורים על חייהן של נשים", תרגום: דנה פלג, **המשפט** טז: 13-35.
- גלבולם, אמירה, 2014. "פמיניזם ופציפיזם בין שתי מלחמות העולם", **היסטוריה** 3: 103-122.
- דהאן-קלב, הנרייט, 2013. "סירוב והתנגדות בין משפחה למדינה: פרשת ויקי כנפו", רוני הלפרן (עורכת), **היכן אני נמצאת? פרספקטיבות מגדריות על מרחב**, בית ברל: המכללה האקדמית בית ברל וקרן פרידריך אברט, עמ' 243-282.
- הלמן, שרה, ותמר רפפורט, 1997. "אלה נשים אשכנזיות, לבד, זונות של ערבים, לא מאמינות באלוהים, ולא אוהבות את ארץ-ישראל": 'נשים בשחור' ואתגור הסדר החברתי", **תיאוריה וביקורת** 10: 175-192.
- הרטל, גילי, יוסי דוד וליטל פסקר, 2014. "מרחב בטוח", **מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית** 8: 97-124.
- וולף, וירג'יניה, 1985. **שלוש גיניאות**, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- לוי-חזן, יעל, בדפוס. "את המלחמה אני מסלקת מתוך ההכרה: אתיקה וטראומה ביצירתה של לאה גולדברג", עירית קינן ועירית הרבון (עורכות), **הביטחון כסוגיה אזרחית**, חיפה: פרדס, בשיתוף המרכז ללימודים אקדמיים.
- לימור, גליה, 2012. **השמיעי את קולך: דוח מס' 2**, נציבות הנשים הבינלאומית (לא פורסם).
- סלע-שיובין, רויטל, 2010. "ייצוג מחבלות מתאבדות בעיתונות הישראלית", **מגמות** מז (1): 61-80.
- פרדימן, מרשה, 1991. **גולה בארץ המובטחת**, תל אביב: הוצאת ברירות.
- קאר, אדוארד האלט, 1968. **יחסים בינלאומיים בין שתי מלחמות עולם 1919-1939**, תל אביב: עם הספר.
- קוטף, הגר, 2012. "כישלון", אריאל הנדל (עורך), **קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 150-156.

- Ahmed, Sara, 2017. *Living a Feminist Life*, Durham: Duke University Press.
- Deutsch, Yvonne, 1992. "Israeli Women: From Protest to a Culture of Peace", in Deena Hurwitz (ed.), *Walking the Red Line: Israelis in Search of Justice for Palestine*, New York: New Society Publishers, pp. 45–55.
- Gubar, Susan, 1987. "This Is My Rifle, This Is My Gun': World War II and the Blitz on Women", *Behind the Lines: Gender and the Two World Wars*, New Haven: Yale University Press, pp. 227–259.
- Halberstam, Jack, 2011. *The Queer Art of Failure*, Durham: Duke University Press.
- Lavie, Smadar, 2014. *Wrapped in the Flag of Israel: Mizrahi Single Mothers and Bureaucratic Torture*, New York: Berghahn Books.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera, 2015. "The Politics of Birth and the Intimacies of Violence against Palestinian Women in Occupied East Jerusalem", *British Journal of Criminology* 55(6): 1187–1206.
- Stein, Gertrude, 2013 [1937]. *Everybody's Autobiography*, New York: Vintage Books.
- Tickner, Ann J., and Jacqui True, 2018. "A Century of International Relations Feminism: From World War I Women's Peace Pragmatism to the Women, Peace and Security Agenda", *International Studies Quarterly*, <https://doi.org/10.1093/isq/sqx091>.
- Yuval-Davis, Nira, 2011. *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*, Thousand Oaks: Sage.

## **"לא יכולנו לעשות אחרת, היינו מחויבות למאבק בכיבוש ולפמיניזם": תנועות מחאה ושלום של נשים בישראל**

### **תקציר**

המאמר עוסק בפעילות של תנועות נשים לשלום בישראל ובאקטיביזם של נשים נגד הכיבוש בשלושים השנים האחרונות. נשים החלו להקים תנועות מחאה והתנגדות לכיבוש באופן עצמאי ונפרד מתנועות השמאל והשלום המשותפות, בשנות השמונים של המאה הקודמת. לתנועות ולהתארגנויות הללו היסטוריה ארוכה ורבת פעלים שתחילתה בעולם המערבי בתחילת המאה התשע-עשרה. נשים בארץ היו, תמיד ובכל מקום, שותפות מלאות בפעילות ובעשייה, אבל לא תמיד ניתן להן מקום שווה במנהיגות, בייצוג ובשיח. גם הכתיבה המחקרית בנושאי הסכסוך והפעילות לשלום נוטה להתעלם בחלקה הגדול מנשים ומפועלן. כמו שלא הייתה לפעילות הזו נוכחות תקשורתית בזמן האירועים עצמם כך אין לה נוכחות גם בהיסטוריה של תהליכי השלום, הביטחון והפוליטיקה בישראל בשלושים השנים האחרונות. המאמר מתאר את הפעילות של תנועות הנשים נגד הכיבוש, שצמחה והתרחבה מאז ראשית דרכה ועד היום, באמצעות הצגה של מסמכים ועדויות ומתוך ניסיון לסכם יותר משלושים שנות פעילות לשלום של הכותבות. כמו כן המאמר מתייחס לדילמות שליוו את הפעילות הזו, כמו הדילמה של התביעה של תנועות הנשים להקשיב לקולן כאימהות אל מול התביעה לזכות הנשים להשמיע קול כאזרחיות; השאלה של שיתוף גברים בפעילות; והקשר שבין פמיניזם ללסביות וההצטלבות בין מאבקים שונים. המאמר מתייחס לשאלות של זהות וייצוג כפי שעלו על הפרק בתנועות הפמיניסטיות בשנות התשעים והשפיעו על השיח בישראל עד היום. אנחנו טוענות שהדרך הזו שבה הלכו אלפי נשים במאבק נגד הכיבוש הייתה חשובה ומשמעותית: נשים אלה העלו והציגו במרחב הציבורי את הקשר בין

הדיכויים השונים ואת החשיבות והתרומה של קולות הנשים בנושאים של ביטחון, מלחמה ושלום, גם אם לא השיגו את התוצאות שאליהן קיוו.

## הקדמה

בשנות השמונים של המאה הקודמת החלו נשים בישראל להקים תנועות מחאה והתנגדות לכיבוש באופן עצמאי ונפרד מתנועות השמאל והשלום המשותפות. לתנועות ולהתארגנויות של נשים יש היסטוריה ארוכה ורבת פעלים שתחילתה בעולם המערבי בתחילת המאה התשע-עשרה (Liddington, 1991). בארץ היו נשים, תמיד ובכל מקום, שותפות מלאות בפעילות ובעשייה, אבל לא ניתן להן מקום שווה במנהיגות, בייצוג ובשית. גם הכתיבה המחקרית בנושאי הסכסוך והפעילות של גורמים אזרחיים למען שלום נוטה להתעלם בחלקה הגדול מנשים ומפועלן. כמו שלא הייתה לפעילות שלנו נוכחות תקשורתית בזמן האירועים עצמם כך אין לה נוכחות גם בהיסטוריה של תהליכי השלום, הביטחון והפוליטיקה בישראל בשלושים השנים האחרונות. אנחנו ושאר החוקרות והפעילות שכתבו על הפעילות של תנועות הנשים לשלום לא הצלחנו להפוך את המחקר והידע הזה לחלק מהשיח הציבורי. בדומה לכך, גם הפעילות של תנועות שלום בכלל בישראל לא זכתה להתייחסות מספקת וליחס מכבד, אפילו בתקופת אוסלו, כפי שמראה תמר הרמן במחקרה על תנועות השלום (Hermann, 2009). מעניין לציין שהחוקרות שתיעדו במשך השנים היבטים שונים של הפעילות של תנועות נשים לשלום היו כמעט כולן פעילות בעצמן בתנועות המחאה שעליהן כתבו. בשנת 2004 קראו חדוה ישכר וחנה ספרן, פעילות שלום פמיניסטיות, להקמתו של אוסף מסמכים של תנועת השלום של הנשים, בדואר אלקטרוני רחב תפוצה שהוציאו:

*אנחנו, נשים יהודיות ופלסטיניות בישראל, השותפות בתנועת הנשים לשלום ולצדק חברתי, מציעות בפעילותנו המעשית, החינוכית והאינטלקטואלית חלופה לסדר היום הכוחני הנוהג במדינה בתחומים החשובים לחיינו. אלא שבגלל סיבות שונות ומשונות ובהן מחסור כרוני בזמן פנוי, הזנחנו עשייה חשובה לנו עצמנו, והיא איסוף ושימור תעודות ועדויות בעלות ערך היסטורי לתנועת הנשים לשלום בישראל. זה מכבר ברור לנו, שאם אנחנו לא נספר את ההיסטוריה שלנו היא תשתוק בשולי השוליים של גרטיב השמאל בישראל.*

## אנחנו יודעות שמגיע לנו יותר ומודעות לכך שהאחריות לכתובת הסיפור שלנו מוטלת עלינו.<sup>1</sup>

ברוח הדברים האלה כתבה חדוה ישכר שני ספרים שבהם תיעדה את תנועות השלום של נשים (ישכר, 2003; 2009), ובארכיון של מרכז המחקר הפמיניסטי בארגון "אשה לאשה" בחיפה הושם דגש מיוחד על איסוף חומרים ומסמכים של נשים פעילות ושל ארגוני שלום של נשים. באוסף זה שמורים מסמכים רבים על פעילויות שלום של נשים, למשל במסגרת "נשים בשחור", "מפת השלום", "קואליציית נשים לשלום", "בת שלום", "פרופיל חדש", "כביסה שחורה" ועוד. החובה לספר ולשתף את הסיפור של מחאת הנשים באה לידי ביטוי במאמר הנוכחי, והיא חלק מהמורשת שהיינו רוצות להנחיל לתנועות הנשים לשלום שבאו ושיבואו בעקבותינו כמו גם לציבור כולו.

המאמר הנוכחי עוסק בפעילות של תנועות שלום של נשים שצמחה והתרחבה מאז ראשית דרכה בתחילת 1988 ובמשך 30 השנים האחרונות. המאמר נכתב מתוך מחשבה שהדרך הזו שבה הלכנו במאבק נגד הכיבוש, יחד עם אלפי נשים (וגם גברים), הייתה חשובה ומשמעותית גם אם לא השיגה את התוצאות ששאפנו אליהן. בסופו של דבר עשינו זאת מפני שהיינו מחויבות למאבק נגד הכיבוש ולפמיניזם בעת ובעונה אחת, ואנחנו חושבות שהמחאה נגד הכיבוש שהובילו נשים ותנועות נשים תרמה לשיח ולעשייה של תנועת הנשים בארץ ובעולם (Herzog, 2008). מטרתו של המאמר היא להוסיף נדבך מנקודת מבט אישית, המתייחס לזיכרונות, להתנסויות ולתובנות שלנו במהלך שנות הפעילות, תוך שילובם בחומרים ארכיוניים שאספנו אנחנו, שתי פעילות שלום פמיניסטיות לסביות, שהיינו פעילות שנים רבות בנשים בשחור, בקואליציית נשים לשלום כמו גם באשה לאשה, מרכז פמיניסטי חיפה ובקל"ף (קהילה לסבית פמיניסטית). חשוב לנו לספר על הפעילות של תנועות נשים נגד הכיבוש ועל הקשר שלהן לפמיניזם וללסביות, בעזרת הצגה של מסמכים ועדויות ותוך דיון בדילמות שליוו את הפעילות הזו לאורך השנים.

אחרי שנים רבות של פעילות מחאה בשטח, התובנה בדבר חשיבות האיסוף והתיעוד של מה שהתרחש הפכה בפני עצמה לחלק מהפעילות, ובעקבות זאת הוקם ארכיון פמיניסטי הכולל את החומרים שנאספו מארגוני הנשים לשלום. נראה שעברנו מפעילות בשטח, "אקטיביזם", לאיסוף ושימוש בחומרים הקשורים לפעילות ולפעילות, "ארכיביזם". על החשיבות של הכתיבה

<sup>1</sup> דואר אלקטרוני שנשלח ב-2004.7.24 לפעילות שלום בארץ. שמור בחטיבה של ארגוני נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה חיפה.



הפמיניסטית בגוף ראשון, הניזונה מזיכרונות אישיים והמקובלת במחקר הפמיניסטי מראשית דרכו, כתבה אן סניטאו במאמר שבו תיארה את פרויקט הזיכרון הפמיניסטי ואת השכחה הממהרת לעטוף את הפעילות הפמיניסטית לדורותיה (Snitow, 2010). לשימוש בזיכרונות אישיים במאמר הנוכחי יש השפעה על הצגת הרצף ההיסטורי, על בחירת המסמכים המוצגים ועל הדיון בתמות העולות. גישה זו מאפשרת הסתמכות על מקורות ראשוניים והתבוננות מעמיקה בתהליך שעוברות נשים המעזות לעמוד במרחב הציבורי הנשלט על ידי ההגמוניה הפטריארכלית והמיליטריסטית, כמו גם הבנה של הסיפור שהן מספרות לאחר מכן. שימוש זה בזיכרונות אישיים הוא בעצמו סוג של פעולה. החוקרת יפעת גוטמן קוראת לגישה זו "memory activism" (זיכרון כפעולה) - אסטרטגיה הבאה לאתגר את הסיפור המקובל על העבר במטרה להשפיע על השיח הציבורי ועל המדיניות (Gutman, 2017).

בין ההגמוניה הגברית בתוך מחנה השמאל לתגובות הסקסיסטיות של הציבור ברחוב אל המפגינות, הנשים ניצבות כלואות במערך שוביניסטי ופטריארכלי שמנהלת ביד רמה מדינה לאומנית המושתתת על משטר דכאני. כיצד יכולנו לדמיין שמציאות זו עשויה להשתנות בעקבות ההתנגדות הלא-אלימה שלנו? האינתיפאדה הראשונה, שבה צעירים וצעירות פלסטינים יצאו לזרוק אבנים לעבר הצבא הישראלי ושנשים פלסטיניות לקחו בה חלק פעיל והיו בה מהמובילות של תנועת ההתנגדות העממית (Dajani, 1994), הייתה לכוח מניע של המחאה נגד הכיבוש בתוך ישראל ובמיוחד של המחאה של תנועות הנשים. מאז ולאורך כל השנים, שינויים באופיו של הסכסוך השפיעו על הפעילות של תנועות השלום של נשים והיו לכוח המניע מאחוריה (בנסקי, 2006).

לנשים לא היה זה הנושא היחיד על סדר היום. הצורך במאבק נגד הדיכוי שלנו עצמנו היה חזק ובו זמני. הבנו שיציאה נגד הדיכוי שלנו כנשים מחייבת אותנו מוסרית וקונספטואלית לצאת נגד דיכוי של אחרים, נגד הכיבוש של פלסטין והגזענות המופנית כלפי פלסטינים. הקמתן של קבוצות נשים למאבק נגד הכיבוש ענתה על הצורך הכפול הזה.

אבל למה דווקא נשים ולמה באופן עצמאי ונפרד? זוהי רק אחת מהשאלות שליוו אותנו לאורך שנות הפעילות בתנועות השלום של נשים. האמנם יש לנשים יכולת או רצון אחרים מאלה של גברים? מי הן הנשים שיוצאות להפגין בציבור? האם יש כאן עניין של מעמד ושל תחושת כוח הנובעת מתוך המיקום הסוציו-אקונומי של הנשים הפעילות? ומה הקשר של המאבק לשלום למאבקים על זכויות נשים, מקומן ומעמדם בחברה? האם

פמיניזם הוא באמת לכולם/ן ולכן יש להזמין גם גברים להצטרף למאבק? שאלה מרכזית שעלתה לאורך הדרך הייתה אם השאיפה לשלום קשורה לתפקידן המסורתי של נשים כאימהות, ולכן כדאי להשתמש באימהות ככלי פוליטי - כלומר אם ראוי להשתמש בקול האימהי כדי להשפיע על מדיניות ממשלתית, או שאולי עלינו להתעקש שנשים הן בנות אדם ויש להתייחס אלינו באופן שווה כמו לכל בני האדם. הדילמות האלו ליוו את הפעילות של נשים לשלום במשך יותר משלושה עשורים.

לצמיחתה של תנועת השלום של נשים בישראל היו סיבות טובות. היא לא צמחה יש מאין: היא צמחה בתוך עולם של גברים וגבריות שלא רצה ולא הסכים לתת מקום לנשים. נשים היו תמיד ובכל מקום, גם בתנועות מחאה והתנגדות, אבל התפקיד המרכזי שלהן היה בדרך כלל לתת שירות ועזרה מאחורי הקלעים, והן לא לקחו חלק בהנהגה ובניהול של הפעילויות הללו (ששון-לוי ומשגב, 2017). כך לדוגמה, על מכתב הקצינים, שבעקבותיו הוקמה "שלום עכשיו" בשנת 1978, לא הייתה חתומה אף לא אישה אחת, וזאת אף שיולי תמיר (לימים שרת החינוך) הייתה נוכחת בעת כתיבת המכתב ובזמן החתימה עליו.<sup>2</sup> מכתב הקצינים הזה קרא לראש הממשלה מנחם בגין לחתום על הסכם שלום עם מצרים והוא מסמן את תחילתה של תנועת השלום בארץ.

זמן קצר לאחר פרוץ מלחמת לבנון הראשונה עלתה תביעה להפסיק את המלחמה בשם נשים ואימהות. שתי קבוצות נשים פעלו נגד המלחמה הזאת: האחת, שהוקמה מיד לאחר פרוץ המלחמה, הייתה "ועד נשים נגד המלחמה בלבנון"; והשנייה, שהוקמה 11 חודשים לאחר מכן, נקראה "הורים נגד שתיקה". "ועד נשים", שברובו היה מורכב מפעילות נגד הכיבוש, הוציא כרוז בזו הלשון:

<sup>2</sup> בשיחת טלפון עם פרופ' יולי תמיר ב-2018.13.2 התקבל ממנה אישור כי אכן כך היה.

נשים!  
כולנו משלמות מחיר כבד! גם לנו זכות דיבור  
לכולנו דמעות עצורות בגרון  
מותר לבכות! צריך לצעוק! די ל מ ל ח מ ה!!!  
חייבת להיות דרך אחרת  
נשים, באנה להביע כאבכן והתנגדותכן  
למלחמה. שתיקה פירושה הסכמה.  
עכשיו הזמן לעצור את המלחמה הבאה.  
נפגין יחד ביום ד 23.6.82 בשעה 16:00  
במרכז העיר ירושלים - גן המנורה (מול המשביר)  
אנא באנה בלבוש שחור  
ועד נשים נגד המלחמה בלבנון<sup>3</sup>

הפגנות אלו של נשים נגד המלחמה בלבנון התקיימו בירושלים, בתל אביב ובחיפה וכנראה גם במקומות נוספים. נשים עמדו במשמרות מחאה של שעה בכל יום במשך כמה חודשים ועד שתנועת המחאה נגד המלחמה התפשטה בציבור הרחב.

תנועת "הורים נגד שתיקה", שהוקמה בשנת 1983, הפכה בידי העיתונות ל"אימהות נגד שתיקה" מפני שרוב הפעילות היו נשים ואימהות (77%, על פי סקר המצוטט אצל צוקרמן-בראלי ובנסקי, 1989) והתביעה להפסקת המלחמה נבעה מזהותן כאימהות וכהורים. לטענתן של צוקרמן-בראלי ובנסקי ושל גילת, מכתבה של אחת האימהות-המנהיגות הביא להקמתה של התנועה, אשר פעלה במשך שנתיים והחליטה לסיים את פעילותה בעקבות נסיגת ישראל החלקית מלבנון ב-1985 (Gilath, 1991). קבוצות אלו של נשים סימנו את הרעיון שלנשים יש היכולת, הידע והכוח להקים תנועות משלהן. עם פרוץ האינתיפאדה הראשונה החליטו נשים פעילות בתנועת "די לכיבוש" בירושלים להפגין בקבוצה של נשים בלבד. ינואר 1988 סימן בירושלים את תחילתה של ההתנגדות לכיבוש של 1967 המאורגנת והמנוהלת על ידי נשים, ושאר המקומות הצטרפו זמן קצר אחר כך.

<sup>3</sup> קלסר תנועות נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה חיפה.

## א. האינתיפאדה הראשונה: תקווה, מאבק נגד הכיבוש ונגד אלימות כלפי נשים

מיד אחרי תחילת האינתיפאדה הראשונה בדצמבר 1987 יצאו נשים להוביל דרך משלהן. התקופה הזו מצטיינת בריבוי של ארגונים, קבוצות ופעילויות שניסו להתנגד לכיבוש ובה בעת לדבר פמיניזם (Deutsch, 1994; Herzog, 2008). לעיתים לא היה צורך לדבר בכלל, המחאה הייתה בגוף ובמופע עצמו. משמרות "נשים בשחור", שהוקמו בספונטניות בירושלים בינואר 1988, הוקמו במהירות גם בחיפה ובתל אביב ועד מלחמת המפרץ הראשונה (1991) התרחבו לשלושים צמתים מרכזיים בארץ. המופע של נשים לבושות שחור בכל יום שישי בשעה אחת בצהריים, אשר מחזיקות שלטים ובהם כתוב "די לכיבוש" בעברית ובערבית, סימן לציבור מחאה פמיניסטית בוטה (Svirsky, 1996). הקללות שהופנו אל המפגינות באופן סדיר במקומות שונים בארץ היו דומות בתוכנן הסקסיסטי וכללו לא פעם פנייה אליהן כאל לסביות (Benski, 2010).



כפתור ומדבקה של נשים בשחור

משמרות אלו, שבעקבותיהן צמחה תנועה עולמית של נשים בשחור, נגד כל מלחמה וכיבוש, פועלות בעולם ובארץ עד היום במספר קטן של צמתים, ומסמנות בגופן את הסירוב וההתנגדות לכיבוש (Sasson-Levy and Rapoport, 2003).

מאז ינואר 1988, חודש לאחר תחילת האינתיפאדה, ועד לסיומה ולתחילתו של תהליך אוסלו ב-1993, קמו ופעלו תנועות מחאה של נשים נגד הכיבוש. במקביל התמקדה הפעילות הפמיניסטית בארץ במחאה נגד רצח נשים יהודיות וערביות (Sharoni, 1995). מיד עם הופעתן של תנועות מחאה בשנת 1988 חל שינוי חשוב בפעילות הפמיניסטית בארץ, וכעת נשים פלסטיניות בתוך ישראל היו חלק מרכזי בתנועות אלו. הפעילות הציבורית של נשים יהודיות רבות נגד הכיבוש אפשרה לנשים פלסטיניות לחבור אליהן לפעולה פוליטית, הן במשמרות של נשים בשחור והן בארגונים השונים שקמו או שחברו יחד (Españoli and Sachs, 1991). המאבק המשותף נגד אלימות כלפי נשים והעבודה הפמיניסטית בארגונים משותפים היו תוצאה של שיתוף הפעולה שהחל בתנועת המחאה של הנשים. סועאד דיאב ונבילה אספניולי (2013) מספרות על העבודה המשותפת עם נשים יהודיות בהקמת המשמרות של נשים בשחור, בקואליציית נשים ושלום (הראשונה) ובפעילות פמיניסטית בארגון אשה לאשה בחיפה. אין ספק שהקונפליקט הישראלי-פלסטיני תרם לצמיחה של ידע פמיניסטי אלטרנטיבי (Herzog, 2008) וליצירתן של שותפויות בין נשים יהודיות לנשים פלסטיניות בישראל (הרצוג, 1997).

בחיפה, אחת הפעילויות הראשונות שנבעה מהאמון שנוצר בין נשים יהודיות ופלסטיניות הייתה ארגון משותף של אירוע לכבוד יום האישה הבינלאומי ב-8.3.1988. אנחנו ב"אשה לאשה" יחד עם תנד"י (תנועת נשים דמוקרטיות של המפלגה הקומוניסטית) יזמנו את האירוע, שאליו הוזמנו גם נשים פלסטיניות מהשטחים. הערב החל בשיחה פתוחה וכנה בין הנשים מכל הצדדים והסתיים בריקודים לצלילי מוזיקה ערבית ומערבית. זה לא היה מובן מאליו. יום האישה הבינלאומי היה אירוע שתנד"י נהגה לציין כבר זמן רב כחלק מהמסורת הקומוניסטית, והאירוע המשותף היה ציון דרך בשיתוף של פמיניסטיות יהודיות ופלסטיניות בחיפה.

בקיץ של שנת 1988, ביום השנה למלחמת ששת הימים, התקיימה הפגנה של נשים יהודיות ופלסטיניות מישראל בגן הוורדים שליד רחבת הכנסת. ההתארגנות הייתה ספונטנית בצורה של קריאה לנשים להכין ריבוע מעשה ידיהן עם מסר של שלום. 4,000 ריבועים נתפרו ונשזרו יחד והפכו ל"מפת השלום", וכ-400 נשים לבושות לבן נשאו אותה בקריאה ובתביעה לכנסת לשנות את מדיניות הממשלה ולבחור בדרך של שלום. נסענו לירושלים עם הילדים, האירוע היה מרגש וחשבנו שאנחנו יכולות לשנות את העולם. המשוררת ברכה סרי כתבה בספרה **פרה אדומה** שיר מחאה המוקדש לאירוע זה: "אנו אורגות פה גשר [...] ותופרות את מפת הפיוס" (לוי-חזן, 2013).



גלויה המזמינה לאירוע "מפת השלום" ליד הכנסת

באותה תקופה נשים בתנועת השלום ניהלו מאבק נגד הכיבוש מתוך אופטימיות ותקווה. זאת הייתה האינתיפאדה הראשונה וכולנו היינו בטוחות שהשלום בוא יבוא - אולי מתוך נאיביות, אולי מתוך אמונה בכוחנו לשנות, אולי בזכות שיתוף הפעולה שהחל להיבנות בינינו, נשים יהודיות ונשים פלסטיניות בתוך ישראל ובשטחים הכבושים (Golan and Kamal, 1999). החברות הזאת נתנה לנו תקווה והתלהבות. אנחנו זוכרות את האווירה הנלהבת שבה נפתח הכנס בירושלים ביום שישי האחרון של שנת 1988, שנשא את השם "קריאה לשלום: פרספקטיבות פמיניסטיות על הכיבוש".

הכנס אורגן בעקבות כנס של נשים יהודיות מכל העולם שהתקיים במלון הייאט בשם "העצמת נשים יהודיות" (Empowering Jewish Women; Haberman, 2012). מארגנות הכנס, נשות הקונגרס היהודי האמריקני (American Jewish Congress), סירבו לדבר על הכיבוש. למרשה פרידמן, ח"כ לשעבר וממייסדות התנועה הפמיניסטית בארץ בשנות השבעים, נודע על הסירוב הזה, וממקום מושבה בארה"ב שלחה מכתב לחברות פמיניסטיות בארץ ובו הצעה לתת תשובה לכנס הנשים של הקונגרס בדמותו של כנס שיפתח מיד עם סיום הכנס העולמי. וכך היה. הכנס "קריאה לשלום: פרספקטיבות

פמיניסטיות על הכיבוש", שהביא יחד נשים מארגונים וקבוצות שונות, היה המניע להקמתה של "קואליציית נשים ושלום"<sup>4</sup>.

האמונה במאבק המשותף הביאה להקמתה של הקואליציה הזו, שחיברה יחדיו שבעה ארגוני שטח של מחאת נשים: נשים בשחור, תנד", נגה - מגזין פמיניסטי, שנ"י - קבוצת נשים ירושלמית לדיאלוג, גשר לשלום, ויל"ף - אגודה בינלאומית לשלום וחופש, ונשים למען אסירות פוליטיות. שיתוף פעולה זה אפשר לנשים ליזום מפגשים ופעילות פוליטית מעבר לפעילות הספציפית של כל קבוצה וקבוצה (Deutsch, 1994). מאז ובמשך ארבע שנים ארגנה הקואליציה הזו בכל שנה כנס והפגנה גדולה בירושלים ביום שישי האחרון של השנה האזרחית. בכנסים אלו השתתפו נשים פעילות מהארץ ומחול"ל ומנהיגות פלסטיניות מהשטחים הכבושים של 1967.

השילוב של קואליציית נשים ושלום והארגונים שיצרו אותה אפשר חיבור של שיח ועשייה מגוונים, שכללו משמרות, הפגנות, קבוצות מפגש וחינוך. השילוב של משמרות נשים בשחור והקואליציה היה מיוחד בכך שאפשר קיומה של משמרת מחאה הקוראת קריאה אחת בלבד, "די לכיבוש", לצד ארגון כנסים שבהם נידונו נושאים שונים הקשורים למיליטריזם, לפמיניזם ולכיבוש הישראלי של פלסטין. היינו מודעות ליתרונות של הכפילות הזאת, שבזכותה יכולנו לדון בשאלות פוליטיות מורכבות שלא היו חלק מההסכמות בין הנשים. משמרות נשים בשחור נפתחו בארצות שונות בעולם, וממחאה נגד הכיבוש הישראלי הפכו להיות משמרות נגד מלחמה. נוצרו שיתופי פעולה בין המשמרות השונות בארץ ובארצות אחרות. לכנסים הצטרפו קבוצות של נשים מארצות שונות כמו איטליה, שבדיה, ארה"ב ועוד (Svirsky, 1996).

בחודש מאי 1989 הוזמנה קבוצה של נשים יהודיות (אשכנזיות ומזרחיות) ופלסטיניות מהארץ ומהשטחים לפגישה בבריסל שכותרתה "תנו סיכוי לשלום: נשים משמיעות את קולן" (Give Peace a Chance: Women Speak Out), שבעקבותיה הוקמה קבוצת "רשת נשים לשלום". הנשים ארגנו חוגי בית ומפגשים בכל הארץ.

בעקבות עבודה משותפת עם נשים שבדיות הוחלט בשנת 1990 להכין את הכנס הרביעי של קואליציית נשים ושלום במשותף עם נשים פלסטיניות מהשטחים. לקראת יום האישה הבינלאומי ב-8 למרץ ארגנה רשת נשים לשלום אירוע מחאה בירושלים שבו חתמו נשים יהודיות ופלסטיניות על מסמך שלום.

<sup>4</sup> מעניין לציין שבעקבות אותו כנס של נשים יהודיות אמריקניות הוקם גם ארגון "נשות הכותלי" (Haberma, 2012).

בהזדמנות זו הוחלט שהוועדה המארגנת תיפגש באופן קבוע בכל חודש במלון פאלאס במזרח ירושלים כדי לתכנן את הכנס המשותף בדצמבר. ב-2 לאוגוסט פלשה עיראק לכווית והחל משבר המפרץ שהוביל למלחמת המפרץ הראשונה. עד אותה עת נערכו כבר ארבע ישיבות הכנה משותפות, אך כעת המשך הפעולה המשותפת עם הפלסטיניות מהשטחים הועמד בסכנה. בסופו של דבר התקיים הכנס בירושלים ביום שישי האחרון של אותה שנה, אבל הפלסטיניות השתתפו בו כאורחות מוזמנות ולא כשותפות מארגנות.

לאורך כל אותה תקופה ארגנו גם נשים בשחור כנסים של יום אחד שבהם נפגשו הקבוצות השונות ודנו בנושאים שונים, ובסופו של כל אירוע כזה התקיימה הפגנה גדולה משותפת. הנה נוסח ההזמנה לכנס שהתקיים בקיבוץ הראל ב-2 לנובמבר 1991:

*ממשמרת של עשר נשים בינואר 1988 היינו לתנועה מוכרת בארץ וברחבי העולם [...] ובינתיים הכיבוש נמשך ולא מסתמן פתרון פוליטי סביר אשר ישם קץ לסכסוך ויאפשר חיים של שלום באזורנו. תפקידנו כתנועת נשים המתנגדת לכיבוש חיוני יותר מתמיד. על מנת לחפש ביחד דרכים לחיזוק כוחנו, להגברת השפעתנו ולמען הכיף, אנו מזמינות נשים בשחור בהווה בעבר ובעתיד למפגש ארצי.<sup>5</sup>*

הכנס הסתיים במשמרת מחאה גדולה ומרשימה ששמה היה "פנסים של נשים בשחור" בשער הגיא לאורך הכביש לירושלים. כנסים אלו, הן של קואליציית נשים ושלום והן של נשים בשחור, אפשרו גם לדון בשינוי השיח החברתי תוך כדי יצירת חזון למציאות של חיים אחרי סיום הסכסוך הישראלי-פלסטיני.

חשוב לנו לציין שבמשמרות של נשים בשחור ובקואליציית נשים לשלום השתתפו נשים לסביות רבות, ולמרות זאת, נוכחותן של הנשים הלסביות הייתה למעשה שקופה. באחד המחקרים הראשונים שעסקו בדמוגרפיה של המשתתפות במשמרות של נשים בשחור, שהיו רובן אשכנזיות, לא הוזכרה העובדה - שהייתה ידועה לחוקרות - שכמעט שליש מהמשתתפות בערים הגדולות היו לסביות (הלמן ורפפורט, 1991). המשמרות של נשים בשחור היו מקום בטוח לנשים ולכן משכו אליהן נשים לסביות, שלחלקן הייתה כבר מודעות פוליטית ולחלקן הייתה זו הזדמנות ראשונה להתעמת עם הכיבוש (Safran, 2005). עמידה של שעה במשמרות של נשים בשחור לא הייתה

<sup>5</sup> קלסר תנועות נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה חיפה.



פשוטה או קלה. הקללות והנאצות שהושמעו נגד המפגינות הצטיינו באלמנות מינית וכללו גם התייחסות ללסביות כאל קללה. המשמרות אמנם לא אתגרו את ההנחה ההטרוסקסואלית, אבל מי שעברו את החוויה הזאת במשך שנים היו מוכנות לצאת למאבק ציבורי על הזכויות שלהן עצמן ורבות מאיתנו היו אמנם פעילות בקהילה הלסבית פמיניסטית (קל"ף).

## **ב. בין האינתיפאדות (תקופת הסכם אוסלו): בין תקווה לייאוש**

המרץ וההתלהבות שאפיינו את הפעילות של נשים באינתיפאדה הראשונה החלו לדעוך מעט עם פרוץ מלחמת המפרץ הראשונה בינואר 1991. מהסכם אוסלו ועד לאינתיפאדה השנייה הצטמצם מספר המשמרות של נשים בשחור, שמנו עד אז יותר משלושים קבוצות בכל הארץ, לארבע משמרות בלבד שהמשיכו לעמוד בצמתים - בירושלים, בתל אביב, בחיפה ובצומת נחשון. קואליציית נשים ושלום צמצמה את פעילותה ונסגרה, והמרץ של הנשים הפעילות הופנה לעבר הכנסים הפמיניסטיים. המארגנות המזרחיות של הכנסים הפמיניסטיים, שחלקן השתתפו בפעילות של מזרחים בנושאי שלום (דלומי, 2007), העלו את הדרישה לייצוג שווה של נשים מזרחיות ושל פלסטיניות. כמו כן, אחת הקבוצות הפעילות והמובילות בכנסים הפמיניסטיים הייתה קבוצת נשים לסביות שרבות מהן השתתפו ב"נשים בשחור", וגם הן דרשו ייצוג שווה. כך נוצרה המדיניות של ייצוג שווה וסימטרי הידועה בתור "מדיניות הרבעים", שעל פי עקרונותיה הייתה שאיפה לייצוג של נשים לסביות, אשכנזיות, פלסטיניות ומזרחיות בכל האירועים הפמיניסטיים. נשים רבות בתנועות המחאה ובתנועות השלום היו פעילות פמיניסטיות, והנושא של ייצוג והתארגנות על פי קבוצות הלך והתחזק מאז שנות התשעים וחלחל לארגוני נשים רבים (Sachs and Safran, 2007).

הירידה בפעילות המחאה של נשים נגד הכיבוש ובפעילות למען שלום הייתה קשורה לתקווה שחשנו עם תחילתה של תקופת אוסלו. לא היינו מעורבות בשום צורה בתהליכים המדיניים, ולמרות התקווה חלקנו חשנו אי-נחת וספקנות באשר לסיכויי ההצלחה של הסכם שלום שנחתם על ידי גברים, מדינאים וגנרלים, ללא שיתוף הציבור, ובמיוחד ללא שיתופם של פעילי תנועות השלום. "חגיגות אוסלו" לא כללו ולא שיתפו את תנועות השלום בכלל ואת זו של הנשים בפרט, אף שהידע שצברנו והתהליכים שעברנו וקידמנו בתנועות השלום היו עשויים לתרום רבות לתהליך פיוס ולשינוי השיח החברתי. כמו

שמציינת הרמון, פעילות תנועות השלום עד הסכם אוסלו לא קיבלו הכרה ולא נכללו בשום צורה בתהליכים הרשמיים והפוליטיים (Hermann, 2009).

עם זאת, הפעילות לא נפסקה. רשת נשים לשלום הקימה בשנת 1994 את "בת שלום", ארגון נשים פמיניסטי שמטרתו לעודד מעורבות נשים באקטיביזם הפוליטי כדי לקדם פתרון צודק לסכסוך, ליצור שלום יציב וצודק ולחזק את קולן של נשים יהודיות וערביות בארץ. הארגון הוקם במקביל להקמתו של ארגון נשים במזרח ירושלים שנקרא "המרכז הירושלמי לנשים". שני הארגונים פעלו תוך שיתוף פעולה תחת ארגון הגג "הקשר הירושלמי" (The Jerusalem Link; Cockburn, 2007). לאורך השנים הוביל הארגון מאבקים בעד שלום צודק, הפיק פעילויות פוליטיות וחינוכיות רבות, לקח חלק בתנועת השלום הישראלית והיה שותף ב"קואליציית נשים לשלום" שנוסדה בשנת 2000. בצפון הארץ התקיימה פעילות נוספת תחת השם "בת שלום צפון", שהצליחה לחבר בין נשים יהודיות ופלסטיניות ויצרה פרויקט של עדויות נשים מתקופת הנכבה. כל הפעילויות האלו הסתיימו בשנת 2010<sup>6</sup>

בספטמבר 1997 החלה פעילות חדשה נוספת, של קבוצה שנקראה "נשים בונות תרבות שלום". פעילות זו החלה בעקבות כנס בינלאומי בהולנד בהשתתפות נשים ישראליות ופלסטיניות יחד עם נשים מאירופה ומדרום אפריקה. הקבוצה הסכימה כי לנשים תפקיד מרכזי ביישוב מחלוקות וסכסוכים, וההתארגנות הזו שאפה להחיות את תהליך השלום ולתת לו חיים חדשים, וכך לממש את הפוטנציאל הטמון בהשתתפות של נשים בתהליכי שלום. כך תיארה הקבוצה את עצמה בפרסומים שלה:

*"נשים בונות תרבות שלום" היא תנועת נשים יהודית-ערבית, על-מפלגתית, הפועלת ליצירת תרבות שלום וצדק חברתי בישראל. בתנועה משתתפות נשים מזרחיות, פלסטיניות ואשכנזיות מכל רחבי הארץ. במקביל פועלת בפלסטין (עזה והגדה המערבית) תנועת נשים פלסטיניות בעלת מטרת דומת. [...] בשנים האחרונות החל להישמע ביתר עוז קולן של הנשים, גם בישראל וגם בפלסטין, נגד מלחמות, כיבוש וכל צורת דיכוי שהיא, והגיעה השנה שקולנו יישמע במוקדי קבלת החלטות עם סדר היום הפוליטי החברתי שאנו מביאות איתנו. אנו הנשים מהוות 51% מהאוכלוסייה ואף על פי כן איננו שותפות להחלטות הגורליות בנושאים של מלחמה ושלום. ההתארגנות של*

<sup>6</sup> ארכיון בת שלום ובת שלום צפון, חטיבת תנועות הנשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה חיפה.

נשים בונות תרבות שלום נועדה לשנות מצב זה. הקול הנשי צריך להישמע  
בכל הקשור לגורלנו המדיני ולעתיד ילדינו.<sup>7</sup>

מכאן עולה שהייחודיות של נשים בונות תרבות שלום הייתה בקריאה  
לשותפות נשים, באשר הן נשים, בדיונים ובקבלת החלטות פוליטיות בנושאים  
של מלחמה ושלום.

עוד התארגנות פמיניסטית חשובה של נשים (וגברים) הייתה "פרופיל  
חדש", תנועה לאזרוח החברה בישראל, שנוסדה בקיץ 1998 על ידי שש נשים  
שערכו יום לימוד על "היבטים של גיוס והימנעות מגיוס בישראל" ונוכחו לדעת  
שהנושא עורר התעניינות רבה. מאז פועלת הקבוצה באופן גלוי נגד חובת  
השירות בצה"ל ומנסה להביא לביטולה בעזרת תמיכה ומתן מידע למי  
שמסרבים להתגייס. התנועה מנסה בדרכים שונות לחשוף את ההיקף של  
הצבאיות בחיים האזרחיים בארץ ואת המשמעות שלה בחיי היום יום, בייחוד  
בחייהן של נשים (ישכר, 2003: 21-26).

בסוף שנות התשעים עלתה לקדמת הבמה תנועת "ארבע אמהות",  
שהצטיינה ביכולתה להגיע אל לב התקשורת. הדיבור בקול האימהי היה חזק  
יותר ומשפיע יותר מאשר הבחירה של תנועות השלום עד אז שהתעקשו לדבר  
כנשים בלבד. התנועה הוקמה בעקבות אסון המסוקים בפברואר 1997 על ידי  
הורים - במיוחד אימהות - לחיילים ששירתו בצפון הארץ. התנועה דרשה באופן  
חד-משמעי להוציא מיד את צה"ל מלבנון. בפרסום "אפשר וצריך לצאת  
מלבנון!" שהוציאה תנועת "ארבע אמהות" נכתב:

תנועת "ארבע אמהות" דורשת מהממשלה למצוא בדחיפות פתרון לבעיה  
הגמשכת מעל ל-15 שנים. הפתרון צריך להיות ברמה המדינית, ואת המענה  
בשטח יספק צה"ל. אין התנועה מצדדת בפתרון מסוים. ישנן מספר חלופות  
שהוצעו הן על ידי מדינאים והן על ידי אנשי מערכת הביטחון, אך ההחלטה  
צריכה להתקבל על ידי המדינאים ולא על ידי הצמרת הצבאית. תנועת "ארבע  
אמהות" דורשת ממקבלי החלטות לצאת מהקיבעון המחשבת, ולהפסיק  
לדחוק את סוגיית לבנון אל שולי סדר העדיפויות. אנו קוראים לממשלה  
הנוכחית ולעומד בראשה לעשות את המהלך החשוב שהממשלות הקודמות  
נמנעו מלעשות - הוציאו את צה"ל מלבנון!<sup>8</sup>

<sup>7</sup> פרסום של נשים בונות תרבות שלום, חטיבת תנועות נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי,  
אשה לאשה חיפה.

<sup>8</sup> קלסר "ארבע אמהות", חטיבת תנועות נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה  
חיפה.

התנועה הזו החלה את דרכה כקבוצה של נשים שבחרו באופן ברור והחלטי לדבר כאימהות בחברה. הן סירבו לראות עצמן פמיניסטיות ולא ראו בפעולה שלהן הזדמנות לפעולה משותפת עם תנועות השלום של נשים בארץ. לאחד מהאירועים הראשונים שארגנה התנועה בקיבוץ אילון באנו (כותבות המאמר) כדי להכיר את התנועה ולהביע תמיכה בפעילות. כאשר שאלנו מדוע כל הדוברים באירוע היו רק גברים הגיבו המארגנות בכעס בטענה שאנחנו פמיניסטיות רדיקליות ושבגללנו "ישראל לא תצא מלבנון". אין ספק שהפעילות הנמרצת שלהן והבחירה לדבר בקול האימהי עזרו להן לחדור אל לב האליטות הצבאיות והפוליטיות (Lemish and Barzel, 2000). תמיכתה של התקשורת, בדמותן של העיתונאיות שלי יחימוביץ וכרמלה מנשה, נתנה להן קול בציבור, והייתה להן השפעה מכרעת על ההחלטה של ראש הממשלה דאז אהוד ברק לצאת מלבנון בשנת 2000. תנועה זו והצלחתה בקידום המסר הספציפי שלה מעלה בצורה ברורה את הדילמה של תנועות נשים לשלום באשר לשימוש בקול האימהי לעומת זכותן של נשים לדבר בציבור ולהשתתף בקבלת החלטות פוליטיות כאזרחיות מן השורה.

### ג. האינתיפאדה השנייה: נמשך להיאבק למרות הייאוש

ההצהרה של ראש הממשלה דאז אהוד ברק לאחר ועידת קמפ דייוויד בקיץ 2000 ש"אין עם מי לדבר" גרמה לתחושה של ייאוש בקרב הציבור היהודי בישראל, ולאחר הפעולות המתגרות של אריאל שרון בהר הבית פרצה האינתיפאדה השנייה. האינתיפאדה הזו גררה תגובות קשות מצד ישראל, ויחד עם הרג שלושה-עשר הפלסטינים בתוך ישראל באירועי אוקטובר זעזעה את מחנה השלום בארץ. נשים פעילות שלום התכנסו באוקטובר 2000 במשרדי קרן היינריך בל בתל אביב והחליטו לשתף פעולה שוב ולהקים את "קואליציית נשים לשלום צודק". ההיכרות והעבודה המשותפת בעבר אפשרו לנשים להגיב במהירות ולחדש את פעילות הקואליציה. חלק מהארגונים שהשתתפו הפעם היו חברים גם בקואליציה הקודמת וחלקם היו ארגונים חדשים, ביניהם "בת שלום", "מחסום Watch" ו"האם החמישית" (בנסקי, 2006). תוך שלושה חודשים, בדצמבר 2000, אורגנה הפעולה הראשונה - הפגנה של נשים שאליהן הצטרפו גברים, ליד חומת העיר העתיקה. בתחילת 2001 נפגשו חברות הקואליציה החדשה במרכז אל-טופולה בנצרת והסכימו על חמישה עקרונות שהנחו את השותפות החדשה, ושכללו בפעם הראשונה גם התייחסות לנכבה של 1948 והשתתפות במאבק החברתי בתוך ישראל.

קואליציית נשים לשלום צודק הובילה אירועי מחאה רבים, ורבים מהם היא יזמה במשותף עם גברים וארגוני מחאה אחרים או הזמינה אותם להצטרף. אחד מהאירועים הללו היה הפגנה במחסום א-ראם בתקופת המצור על ראמאללה בשנת 2003, שבה התכוונו המשתתפים לשבור את המצור ולהעביר מזון וציוד לראמאללה. שם ההפגנה היה "נשים הולכות בראש", ונשים הובילו את ההפגנה שהיו בה אלפי מפגינים ומפגינות, יהודים ויהודיות, פלסטינים ופלסטיניות, משני צידי המחסום. הוחלט שנשים מובילות או הולכות בראש, ופתאום שמנו לב שכל הגברים היו בראש ההפגנה. אנחנו, הנשים, היינו אמורות להיות בראש ההפגנה בתקווה שהחיילים (וגם החיילות) יפגינו כלפינו מידה פחותה של אלימות. אבל הגברים - יהודים וערבים - לא יכלו לסבול את ההליכה מאחור. לא הועיל לנו המאבק על "מי ראשון", ולפתע נחתו עלינו פצצות של גז מדמיע וכולנו פתחנו במנוסה לאחור. זאת הייתה חוויה מכוננת. הפלסטינים שחיים בבתים הסמוכים למחסום נתנו לנו בצל כדי להתגונן מהגז הנורא הזה השורף את הריאות ומשרה תחושה של חנק.

האינתיפאדה השנייה הייתה שונה באופייה האלים מזו הראשונה. הפעם היה לנו קשה להאמין שנוכל להשפיע ולהביא לשינוי המצב ולנסיגת ישראל מהשטחים הכבושים. נותר לנו רק להמשיך ולארגן פעילויות של סולידריות ועזרה. זה לא היה פשוט מפני שגם הפלסטינים ראו בעבודה משותפת עם תנועות השלום סוג של שיתוף פעולה ונורמליזציה. למרות זאת המשיכו הקואליציה וארגונים אחרים, כמו בת שלום, להתעקש על עבודה משותפת עם חברות פלסטיניות (Cockburn, 2014).

נשים בשחור המשיכו לעמוד בימי שישי וניסו לגייס נשים חדשות להצטרף אליהן. הנה כרוז שהוציאה ב-2003 המשמרת בירושלים והועבר למשמרות השונות בארץ:

**הצטרפו אלינו: משמרות לשלום ולא לכיבוש  
נשים אנו מוחות נגד אלימות וקיזון של מלחמות, וקוראות לגברים  
ולנשים להצטרף אלינו.**

משמרות מחאה של "נשים בשחור" מפגינות מזה חמש-עשרה שנה (מתחילת האינתיפאדה הראשונה) כדי להביע את אמונתנו בשלום ואת דרישתנו להביא לסיום הכיבוש. הלבוש השחור מסמל את הסבל ואת הטרגדיה של שני העמים, הישראלי והפלסטיני. אנו בעלות השקפות פוליטיות שונות, אך הקריאה "די לכיבוש" מלכדת ומאחדת אותנו. רק סיום הכיבוש יביא לשלום, לביטחון, לכלכלה בריאה ולחברה דמוקרטית צודקת. משמרות "נשים בשחור" שימשו השראה עבור יותר מ-200 משמרות דומות בכל רחבי העולם, בהן נשים מביעות כמיהה לשלום והתנגדות לאלימות, הרס ומלחמה. "נשים בשחור" זכו במספר פרסים בינלאומיים והוצעו כמעומדות לפרס נובל לשלום.<sup>9</sup>

הכרוז מוכיח שהנחישות והדבקות במשימה שאפיינו את נשים בשחור במשך השנים לא שכחו גם באינתיפאדה השנייה. בימים אלו עדיין עומדות משמרות של נשים בשחור בירושלים, בתל אביב, בחיפה ובצומת גן שמואל. המשמרות קטנות ואינן מצליחות למשוך אליהן נשים חדשות וצעירות שיוכלו להמשיך את המסע הזה, אבל המסירות של המפגינות ראויה להערכה משום שהן אינן מוותרות על הנוכחות הציבורית של ההתנגדות לכיבוש, הממשיך להתקיים בעקשנות ובאכזריות. בתקופה זו הסכמנו לפתוח את המשמרות גם להשתתפות של גברים שקיבלו על עצמם את אופיין הלא אליים.

התארגנות חשובה שקמה בתחילת האינתיפאדה השנייה הייתה "כביסה שחורה". קבוצה של נשים לסביות (וקווירים) שהיו פעילות בתנועות הנשים השונות ארגנו פעילות במצעד הגאווה שהתקיים בתל אביב בשנת 2001. הנשים והגברים שהיו שותפים להן נשאו שלטים שקראו "אין גאווה בכיבוש". במסמכים שהוציאו הנשים הן פירטו את אופני הדיכוי שהפלסטינים החיים בשטחים הכבושים חווים, והמשיכו וכתבו:

**הכיבוש אינו חייב להמשך. בואו נשים לו סוף!**

הגבולות להם מצייתת הגזענות הזאת הם גבולות מדומים. הדיכוי של מיעוטים שונים בתוך גבולות מדינת ישראל ניזון מאותה הגזענות, אותו השוביניזם ואותו המיליטריזם שמקיימים את הדיכוי והגישול של העם הפלסטיני. אנחנו קבוצה של לסביות והומואים, ישראלים ופלסטינים, שרואים ביום הגאווה יום של סולידריות

<sup>9</sup> חטיבת תנועות נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה חיפה.

עם מאבקם של הפלסטינים לחירות, לשוויון ולכבוד, אין גאווה בדיכוי של אחרים.  
אין גאווה בכיבוש<sup>10</sup>

קבוצה זו אתגרה את הקהילה הלהט"בית של אותה התקופה בשל חיבור של הדיכוי ההומו-לסבי לדיכוי של פלסטינים. הקריאה שלנו במצעד זה ובמצעדים נוספים התקבלה בהתלהבות על ידי רבים בקהילה ובכעס על ידי אחרים. אותה קריאה מתקופת האינתיפאדה השנייה והמחלוקת סביבה מלוות את מצעדי הגאווה בישראל ובמקומות נוספים בעולם עד היום. מעניין לציין את התפקיד הכפול של קבוצת הפעילות הלהט"בית: אתגור פעילות השלום מחד גיסא ואתגור הקהילה הלהט"בית מאידך גיסא. הפעילות של "כביסה שחורה" הסתיימה תוך שנתיים אך ממשיכה לחלחל לפעילות עכשווית של קבוצות להט"ביות. גם במצעד שהתקיים ב-30.7.2017 בחיפה נישאו שלטים נגד הכיבוש, כגון "ישראל רודפת הומואים ברמלה ומחבקת אותם בתל אביב", "די לכיבוש", וגם "דיכוי של לסביות, קפיטליזם וסחר בנשים זה קשור... דיכוי של מזרחים ושל פלסטינים זה קשור" (Baum, 2006).

אחד השינויים שקרו בעקבות האינתיפאדה השנייה היה החיבור של ארגונים פמיניסטיים וארגוני סיוע לנשים עם המחאה נגד המלחמה. אם באינתיפאדה הראשונה היה ניסיון להפריד בין פעילות פמיניסטית למחאת הנשים לשלום, האינתיפאדה השנייה שינתה את המאזן והקשר בין המאבקים הללו. כמובן שאין זה כולל את כל הארגונים ואת כל הנשים אבל השינוי היה מהותי.

דוגמה לשינוי זה הייתה הפעילות של שני הארגונים הפמיניסטיים "אשה לאשה" ו"כיאן" סביב החלטת מועצת הביטחון של האו"ם 1325 שהתקבלה ב-31.10.2000 (אהרוני ודיב, 2004). החלטה זו קראה להגברת השילוב והייצוג של נשים בכל דרגי קבלת ההחלטות על ביטחון ושלום, כמו גם להעלאת המודעות לצורכיהן של נשים ונערות באזורי סכסוך, והתחייבה להגן על נשים ולהבטיח את ייצוגן בתהליכי שלום ובפוליטיקה הבינלאומית. ההחלטה עודדה הטמעת נקודת מבט מגדרית בתהליכי שיקום מסכסוך והפנתה את תשומת הלב למצבן המיוחד של נשים בעיתות מלחמה (זק"ש, 2004). לטענתה של קוקבורן, החלטה 1325 הייתה תוצאה של לחצים ועבודה קשה של ארגוני נשים, פעילות וחוקרות ברחבי העולם, כולל מישראל ומפלסטין, אשר דרשו התייחסות למצבן הקשה והמורכב של נשים באזורי קונפליקט ולהגנה שלהן נזקקות (Cockburn, 2007). אחת ההנחות של ההצהרה הזו הייתה שכאשר יש לנשים

<sup>10</sup> חטיבת תנועות נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה חיפה.

השפעה משמעותית על תהליכי מו"מ לשלום, יש סבירות גבוהה יותר להשגת הסכם שלום וליישומו (Aharoni, 2014).

בעקבות ההבנה שלא תיתכן השתתפות של נשים ללא ייצוג מגוון (מדיניות הרבעים), דרשו ארגוני הנשים כי החוק יבטיח הכללתן של נשים מקבוצות זהות מגוונות בכל צוות מדיני רשמי (עמר, 2004). פעולה משותפת של ארגוני נשים וחברות כנסת הביאה לאימוץ ההחלטה הזו במסגרת חוק מדינה, והיא נכללת בתיקון מס' 4 לחוק שיווי זכויות האישה, התשי"א-1951, שבמסגרתו נוסף לחוק סעיף 1ג6 הנקרא "ייצוג הולם בוועדת בדיקה ממשלתית, בוועדת חקירה, בוועדה ציבורית ובצוות לעיצוב מדיניות לאומית". על פי אהרוני (2015) הסעיף מבטיח "ייצוג של זהות המכוון לייצוג העצמי של נשים מהפריפריית השונות". מאז 2007 ממשיכה "איתך-מעכ, משפטניות למען צדק חברתי" להוביל קואליציה של ארגונים הפועלים לתבוע מן המדינה לקיים את החוק כלשונו וליישם את החלטה 1325 בבתי המשפט ובמערכת הפוליטית. למרות ההישג הזה, אנחנו בארגון אשה לאשה - מרכז פמיניסטי חיפה זיהינו את הבעיות והקשיים שביישום ההחלטה, ולכן הפסקנו את פעילותנו בנושא; במיוחד מתוך סולידריות עם נשים פלסטיניות מישראל שסירבו להשתתף בקואליציה כיוון שזו לא הסכימה להתייחס למאבק נגד הכיבוש.

כדי להבין מהי נקודת מבט מגדרית כפי שהחלטת מועצת הביטחון 1325 מתייחסת אליה, היה חשוב לנשים פמיניסטיות פעילות שלום בארגון אשה לאשה להצביע על המשמעות של ביטחון עבור נשים, ולכן ערכנו מחקר שבדק את תחושת הביטחון של נשים בזמן האינתיפאדה השנייה. תוצאותיו ערערו את הגדרת הביטחון המקובלת, המבוססת רק על המשמעות של ההגנה שצבא אמור לתת לאזרחים, וחשפו את ההשפעה הקשה של אלימות מינית וכלכלית על תחושת הביטחון של נשים (Sachs, Sa'ar and Aharoni, 2007). המחקר גם חשף את המורכבות של מושג הביטחון ומשמעותו לנשים מקבוצות שונות כגון נשים פלסטיניות, יהודיות, עניות ומהגרות (Sa'ar, Sachs and Aharoni, 2011).



## ד. פוסט-אינתיפאדה: ובכל זאת לא נפסיק

האינתיפאדה השנייה הסתיימה או גוועה לאיטה אי שם בשנת 2005. מאז מאופיינת הפעילות של ארגוני נשים לשלום בתחושות של ייאוש מחד גיסא, ובפעילות נמרצת בתקופות של מלחמה, כגון מלחמת לבנון השנייה וההתקפות השונות על עזה, מאידך גיסא. כמו כן, בתקופה זו קמו ארגונים נוספים כמו "נציבות נשים לשלום", וחוינו מעבר חד מדרכי הפעולה של "העולם הישן" אל עבר השימוש בטכנולוגיות חדשות המשפיע על צורת הפעילות העכשווית.

התהליך של קישור בין מאבק פמיניסטי לבין מאבק נגד הכיבוש נמשך. דוגמה לכך הייתה ההכרזה המשותפת של ארגוני נשים (אשה לאשה - מרכז פמיניסטי חיפה, מרכז מהות - מידע הדרכה ותעסוקה לנשים, העמותה להעצמה כלכלית לנשים, איתך-מעכי - משפטניות למען צדק חברתי, קול האישה - מרכז פמיניסטי ירושלים, פמינסטי - מכללה להעצמה נשית, איגוד מרכזי הסיוע לנפגעות ולנפגעי תקיפה מינית, פרלמנט נשים, אחותי - למען נשים בישראל) שתבעו מהממשלה בזמן מלחמת לבנון השנייה (2006) להעדיף ערוצים דיפלומטיים לפתרון סכסוכים, להימנע מפגיעה באוכלוסייה אזרחית ולקדם תהליך מדיני. בקול קוראת שהוציאו הארגונים נכתב:

*מזה שבועות מתנהלת מלחמה כבדה בצפון הארץ ובדרומה - מלחמה המתנהלת מעל בתינו, לתוכם ובהם. לא במרחב מוגן אנו חיות, כי אם במרחב מתפרע - לאומית, כלכלית, חברתית, משפחתית ורגשית [...]. כפעילות בארגונים פמיניסטיים אנו מבקשות להאיר את האוכלוסייה שנשארה/הופקרה בחזית: חלק ניכר בה נשים, ילדים וילדות. רבות מהן נשים מזרחיות, ערביות ועולות חדשות, נשים חסרות אמצעים, חסרות הגנה ורשתות של תמיכה, בחלקן אימהות חד-הוריות, נשים שחייהן כבר היו ספוגי אלימות קודם לכן. אנו מבקשות להפנות את המבט הציבורי להשפעות הייחודיות של המלחמה על נשים ולצרכים הייחודיים של נשים בזמן מלחמה. את קולן יש להשמיע ולאפשר להן נוכחות במרחב הציבורי. אליהן יש להפנות בנדיבות תקציבי מדינה. בחדרי חדרים מתנהלות התייעצויות במהלכים צבאיים ומדיניים ומתקבלות החלטות על יציאה למלחמה, על פגיעה מסיבית באוכלוסייה אזרחית, וזאת - ללא בדיקת אלטרנטיבות אחרות, ללא מתן ייצוג הולם לנשים וללא דיון מקיף בהשלכות המוסריות וההומניטריות של המדיניות המלחמתית על החברה האזרחית בישראל ומעבר לגבול.<sup>11</sup>*

<sup>11</sup> קלסר תנועות נשים לשלום, ארכיון מרכז המחקר הפמיניסטי, אשה לאשה חיפה.

בהמשך דורשים ארגונים אלו ליישם את התיקון לחוק לשיווי זכויות האישה התשי"א-1951 ברוח החלטת מועצת הביטחון של האו"ם 1325 משנת 2000, על פי החקיקה שהתקבלה בנושא זה. הארגונים ממשיכים ותובעים את התייחסות הממשלה לנושאים של תעסוקה ופיצוי בגין אובדן הכנסה, אלימות נגד נשים בזמן מלחמה, סיוע משפחתי ונפשי והגנה על ערבים אזרחי המדינה.

קואליציית נשים לשלום המשיכה לפעול עם סיום האינתיפאדה השנייה וחיפשה דרכים חדשות להשפיע ולהוביל שינוי. הקואליציה המשיכה להפעיל שלושה פרויקטים בולטים שהתחילו בתקופת האינתיפאדה השנייה: הסוירים לאורך חומת ההפרדה לציבור הרחב ואירועי סוכת השלום בצפון, והפרויקט "מי מרוויח מהכיבוש". זה האחרון נוצר לנוכח קריאתם של ארגוני החברה האזרחית הפלסטינית לחרם על ישראל. מכיוון שלא הייתה הסכמה בנושא הוחלט לבדוק אילו חברות מסחריות, ישראליות וזרות, פועלות ומרוויחות מהשלטון הישראלי בשטחים הכבושים. ההצלחה של הפרויקט הזה הביאה אותו לצאת לעצמאות כגוף נפרד מהקואליציה. הקואליציה עצמה עברה תהליך של שינוי מהותי ונרשמה כעמותה לכל דבר. האלמנט של שיתוף פעולה בין הארגונים שהיה מרכזי בעבודת הקואליציה השתנה, והארגון היה לארגון רדיקלי של נשים נגד הכיבוש.

פרויקט שלום מסוג אחר, שהחל בשנת 2011, הוקם בעקבות הבחינה המחודשת של מושג הביטחון והפעילות סביב החלטת מועצת הביטחון 1325, כאשר שישה ארגונים של נשים יהודיות ופלסטיניות חברו כדי ליצור את "מדד הביטחון של נשים" במטרה להעלות לדיון את ההיבטים המגדריים של סוגיית הביטחון.<sup>12</sup> המדד הצביע על כך שנשים אינן בטוחות, בין בביתן ובין מחוצה לו, כיון שהמדינה אינה מסוגלת לספק להן את הביטחון שלו הן זקוקות. המחקרים שנערכו במסגרת השותפות הזו הראו שכמעט בלתי אפשרי למתוח ביקורת בארץ על פעולה צבאית כלשהי ולדבר על פגיעתה של האלימות בחיי האזרחים. יתרה מזאת, אין כל מקום לדיון על הדרכים שבהן נפגע ביטחונן של נשים, פלסטיניות ויהודיות כאחת. כפי שקורה תכופות במהלך מלחמה ומיד אחריה, גם רמות האלימות המינית והאלימות במשפחה נמצאות בעלייה, משום שהגברים מוציאים את כעסיהם ואת פחדיהם על בנות משפחתם. בתקופת חירום קווי סיוע המטפלים באלימות במשפחה מדווחים על עלייה חדה במספר השיחות המתקבלות מנשים המותקפות בידי בעליהן, בני זוגן, אבותיהן ואחיהן. מדד הביטחון הראה כי אלימות מינית היא מקור אחד הפחדים הגדולים ביותר

<sup>12</sup> אתר "מדד הביטחון של נשים", <http://women-security-index.org>

של רבות מהנשים, אפילו יותר מאשר הפחד ממלחמה. קשר זה בין ביטחון מגדרי לבין שלום הוא לדעתה של חנה הרצוג אחת התרומות החשובות של תנועות נשים לשלום לשיח על אודות הביטחון בישראל (Herzog, 2008).

בכל מלחמה (או פעולה צבאית) שהתרחשה בעשור האחרון ארגנו נשים פעולות מחאה ספונטניות והצטרפו להפגנות ארציות נגד המלחמה. לדוגמה, שלושה ימים לאחר תחילת המתקפה על עזה ב-2014, השתתפנו בקבוצת נשים שארגנה משמרות מחאה בחיפה נגד המתקפה, בדרישה לסיימה. עמדנו בצומת שבו נערכו ההפגנות השבועיות של "נשים בשחור", נגד הכיבוש בגדה וברצועה. קבוצה אחרת של פלסטיניות תושבות ישראל קראה להפגנה שקטה לאורך הכביש הראשי באזור ואדי ערה, המאוכלס ביישובים פלסטיניים רבים. ציבור רחב הצטרף למחאה זו בימי ראשון ושישי בחמש אה"צ. נשים הובילו גם את קבוצת ההורים השכולים שפתחה אוהל אבלים בתל אביב בקריאה להפסקת אש מיידית, למו"מ עם החמאס ולהסרת המצור מעזה. דוגמה נוספת של פעילות בתקופת מלחמה, המעידה גם על המעבר לעידן תקשורתי חדש, הייתה קבוצת נשים שחלק גדול מהן מעולם לא היו מעורבות פוליטית, אשר הקימו את קבוצת הפייסבוק "נשים אומרות חלאס". הן אספו ופרסמו תמונות של נשים שעל כפות ידיהן כתובה המלה "די" בעברית, בערבית ובאנגלית.

"נשים עושות שלום"<sup>13</sup> הן הניסיון העכשווי והאחרון לארגן נשים להשפיע על ישראל לנהל מו"מ לשלום. בארגון זה הנשים נזהרות משיוך פוליטי או קבוצתי ונמנעות מנקיטת עמדה פוליטית כלשהי, בטענה שהן מייצגות נשים מהקשת הפוליטית כולה. "נשים עושות שלום" אינן מאתגרות את הסדר הפוליטי הקיים ואת החלוקה המגדרית שלו ואינן מציעות תוכניות לפתרון הסכסוך ולעתיד של שלום. הן אוחזות בתפקיד המסורתי של נשים הדוחפות להסכם שלום מאחורי הקלעים, ומתקשות להתמודד עם המורשת של הפעילות הפמיניסטית לשלום שתיעדנו כאן. כפי שכותבת אראלה שדמי: "נשים עושות שלום" מתרפקות על כתף הגברים בהובלתו של נתניהו בתחינה כי 'גיעו להסכם שלום' - אלו הגברים שמכוננים פטריארכיה, כיבוש ותספורת לעשירים" (שדמי, 2017). מבחינתנו, נשים פעילות בתנועות השלום לדורותיהן, לא תיתכן פעולת מחאה למען השלום בלי התנגדות לכיבוש וקריאה לסיום הסדר הפטריארכלי והמיליטריסטי.

<sup>13</sup> <http://www.womenwagepeace.org.il>

## ה. דיון וסיכום

הסקירה שהוצגה במאמר הנוכחי היא חלקית ואינה כוללת את כל הפעילויות והארגונים של נשים לשלום שצמחו בשלושים השנים האחרונות. המאמר הזה מתבסס על הזיכרון והניסיון שלנו הכותבות, כמו גם על התייעוד שבחרנו מתוך הארכיון. גם אם השיח החברתי והפוליטי המרכזי מתעלם מהפעילות של תנועות נשים לשלום, כמו גם מהידע האקדמי שנוצר לאורך השנים, מאמר זה בא להתנגד להתעלמות זו. במאמר זה התבססנו על הזיכרונות שלנו והשתמשנו בהם בכלים של "זיכרון כפעולה", המאפשר לספר את סיפור העבר במטרה להשפיע על השיח הפוליטי והחברתי.

הסקירה של הפעילות המוצגת במאמר מעלה כמה דילמות שהעסיקו אותנו ואת הנשים הפעילות, במיוחד במשמרות של נשים בשחור ובכנסים של קואליציית נשים לשלום. במשך למעלה מ-30 שנה של פעילות רבה ומגוונת התמודדנו עם שאלות ואי-הסכמות שעלו על סדר היום, שכמה מהן נציג כאן: האחת מתייחסת לקשר שבין פעילות נשים לשלום לבין ביקורת ומחויבות פמיניסטית; השנייה עוסקת בשאלה אם לנשים יש זכות לאמירה פוליטית שאינה נובעת מהתפקיד האימהי; והשלישית נוגעת למאבק המשותף עם גברים.

הקשר בין הפעילות של נשים לשלום לבין פמיניזם היה מרכזי ומורכב והיה נושא לדיון מתמשך לאורך כל השנים. חלק ניכר של הנשים הפעילות בארגונים השונים ובקואליציה היו פמיניסטיות וחלקן לא. הבדלים אלו לא הפריעו לפעילות המשותפת ובדרך כלל לא נידונו לעומק. ההסכמה העיקרית הייתה על ההתנגדות לכיבוש; החיבור שהיה חשוב לנו כנשים פמיניסטיות בין מאבק נגד הדיכוי של נשים למאבק נגד הדיכוי של הפלסטינים היה מקובל על רוב הנשים גם מבלי לדון לעומק בגישות או בתיאוריות פמיניסטיות. התובנה של הדיכוי המרובה והמצטלב על רקע של מוצא, זהות, מעמד ודת החלה להיות חשובה בשנות התשעים והאירה את שאלת המגוון האנושי בתנועת השלום של הנשים. נשים אשכנזיות היו ללא ספק רוב בין הפעילות בתנועות אלו, אבל באזורים שונים היו לקבוצות אופי והרכב שונים (Shadmi, 2000). עובדה זו נכונה גם לגבי נשים לסביות, שהיו פעילות מרכזיות כבר באינתיפאדה הראשונה. בתקופה שבין האינתיפאדות, במפגשים שהתקיימו בכנסים הפמיניסטיים, התברר שהיו נשים רבות שלא ידעו שנשים שעמדו לידן במשך זמן ארוך, במשמרות של נשים בשחור, היו לסביות. הניסיון להתמודד עם שאלת הייצוג השוויוני של נשים בא לידי ביטוי במדיניות הרבעים, שהציעה פתרון בדמות ייצוג שוויוני לקבוצות מובחנות כמו מזרחיות, פלסטיניות,

לסביות וגם אשכנזיות. מדיניות זו בפרשנות הרחבה שלה, הכוללת נשים מקבוצות נוספות מהקהילה (יוצאות ברה"מ לשעבר, יוצאות אתיופיה, נשים עם מוגבלות וזקנות) אומצה על ידי מרבית הארגונים של נשים ושלום ונעשה בה שימוש גם בניסוח החוק המתייחס להחלטת האו"ם 1325 כפי שהתקבל בכנסת.

כאמור, נושא נוסף שעלה היה ההתנגדות של חלק מהפעילות והארגונים ליצירת קשר בין אימהות לבין הקול הציבורי של נשים. הטענה של נשים הייתה שהן רוצות להשפיע על מדיניות הממשלה מתוך עמדה עקרונית ופוליטית כאזרחיות ולא מתוך תפקידן המהותני כאימהות. אמנם המחאה של נשים נגד מלחמת לבנון הראשונה הושמעה בעיקר מתוך הקול האימהי, אך עם פרוץ האינתיפאדה הראשונה כל קבוצות הנשים שהתארגנו עמדו על זכותן ויכולתן להשמיע קול בנושאים פוליטיים ולא מתוך התפקיד של נשים כאימהות. הזכות לדבר כאזרחיות ולא כאימהות זכורה לנו כנושא שחזר ועלה על סדר היום בעוצמה רבה. רק במהלך פעילותה של תנועת ארבע אמהות, שהייתה לה השפעה מכרעת על יציאתה של ישראל מלבנון אחרי 18 שנות כיבוש, חזר השימוש בקול האימהי וזכה להצלחה. אך הצלחה זו לא הפסיקה את הפעילות של נשים שלא הציגו עצמן כאימהות, ולא החלישה את הטיעון שלנשים זכות ליטול חלק בדיון הציבורי ולהשפיע עליו מתוקף היותן חלק מהציבור ולא מתוקף היותן אימהות.

נושא אחרון שנתייחס אליו כאן, שגם הוא חזר ועלה מדי פעם לאורך השנים, הוא הצטרפותם של גברים לפעילות של תנועות השלום של נשים. בתקופת האינתיפאדה הראשונה הייתה ההפרדה בין גברים לנשים מוחלטת ואפשרה לנו לנהל את הפעילות כרצוננו. בהמשך הדרך ההפרדה הייתה מלווה בהתלבטויות, הן בגלל הידיעה שקולן של נשים אינו נשמע בפעילויות המעורבות והן משום שנוכחות גברים במשמרות יוצרת לעיתים אלימות. שימור ההפרדה בתקופה זו נבע גם מהרצון שלנו לשנות את האמונה שגברים הם אלו שאמורים להגן עלינו. הניסיון שלנו במשמרת של נשים בשחור בחיפה הראה שכאשר גברים הצטרפו אלינו, למשל כאשר פתחנו את המשמרת לגברים בכל שנה ביום השנה למלחמת ששת הימים, המפגש בינינו לבין הציבור היה אלים יותר מאשר במשמרות הנשים הרגילות. כאשר החלה האינתיפאדה השנייה הוזמנו גברים להצטרף למשמרות, וקבוצות נשים הפכו להיות מובילות בפעילויות משותפות של תנועת השלום בארץ - בייחוד קואליציית נשים לשלום.

מעבר לוויכוחים, דיונים ואי-הסכמות שליוו אותנו במשך השנים, אפשר לומר שאין הפגנה נגד הכיבוש, נגד הדיכוי ונגד האלימות שבה נשים פעילות

שלום כמונו לא השתתפו או שהן לא ארגנו. הפגנו יצירתיות ותושייה, המצאנו דרכים חדשות להעלאת הנושאים שחשובים לנו לסדר היום הציבורי, ארגנו אלפי הפגנות, פעולות סולידריות ומחאה מסוגים שונים. לא יכולנו לעשות אחרת, היינו מחויבות למאבק בכיבוש ולפמיניזם והייתה לנו תקווה ואמונה שאנחנו הנשים נוכל לייצר מציאות שונה ולסיים את הכיבוש. למרות זאת לא הצלחנו למנוע מלחמה או להשפיע על דעת הקהל בישראל. תחושת הייאוש המשקפת את רוח הזמן וגם את ההרגשה של חלקים גדולים במחנה השלום והשמאל אוחזת גם בנו ובחברותינו. אך למרות חוסר ההצלחה והייאוש, בתקופה זו של עלייה באלימות, במיליטריזם ובלאומנות בחברה, אנו ממשיכות לפעול בכל דרך אפשרית. נשים עדיין מובילות בפעילות נגד הכיבוש ונגד מלחמה.

יחד עם הכישלון בסיום הכיבוש ובהשגת השלום אנחנו יכולות למנות את ההצלחות שלנו במהלך שלושים השנים, והמרכזיות שבהן הן ההתמדה בהתנגדות לכיבוש ובהעלאת קולן של נשים בנושאים פוליטיים של מלחמה ושלום. הנשים והגברים שצפו בנו ולעיתים אף הקשיבו לנו יודעים שלנשים מקום חשוב בשיח הפוליטי. אפילו הקללות כלפי נשים בשחור התחלפו מבחינת המסר והתוכן, והאופי הסקסיסטי שלהן השתנה לכיוון פוליטי יותר. אמנם שולחנות המשא ומתן וקבלת ההחלטות בתחומי המלחמה והביטחון עדיין נשלטים על ידי גברים, ומספר הנשים בכנסת לא גדל ולא השתנה בצורה מספקת, אך בו בזמן מופיעים ארגוני נשים לשלום חדשים והוותיקים ממשיכים לפעול.

התובנה שהבטחת ביטחון של נשים (ושל גברים) איננה תלויה בתקציב גדול יותר לצבא או במלחמה נוספת היא שינוי חשוב בתודעה של הציבור. למדנו שהמאבק נגד הכיבוש קשור למאבקים אחרים והוא חלק ממערכת הדיכוי של המדינה המופנית נגד נשים, עניים, מהגרים ופליטים, וכמובן נגד פלסטינים בתוך ישראל. מיגור הגזענות שבתוכנו ובחברה שבה אנו חיות הוא מסע ארוך הדורש התייחסות והשקעה בלתי פוסקות. גילינו גם עד כמה עמוקה ההומופוביה ושנאת השונה בחברה. אין ספק שהפעילות של ארגוני הנשים לשלום אתגרה את החברה הפטריארכלית, המיליטריסטית והטרורסקסיסטית. השיח הציבורי השתנה והוא יחזק אותנו במאבק נגד הימין המתנחל והמשיחי. זהו שינוי ארוך טווח שאת תוצאותיו נוכל לראות רק בעתיד.

## רשימת מקורות

- אהרוני, שרי, 2015. **נשים שלום ובטחון: החלטה 1325 של מועצת הביטחון בהקשר הישראלי**, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים.
- אהרוני, שרי, ורולא דיב, 2004. "פתח דבר", שרי אהרוני ורולא דיב (עורכות), **איפה הנשים כולן? החלטת מועצת הביטחון 1325: היבטים מגדריים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני**, חיפה: פרדס, עמ' 7-5.
- בנסקי, טובה, 2006. "קואליציית הנשים לשלום צודק: פרויקט השלום הפמיניסטי כחלק מהמגמות לאזרוח החברה הישראלית", אורי כהן, אליעזר בן רפאל, אבי בראלי ואפרת יערי (עורכים), **ישראל והמודרניות**, באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, עמ' 524-549.
- דיאב, סועאד, ונבילה אספניולי, 2013. "נשים פלסטיניות באשה לאשה: הסיפור האישי והקבוצתי שלנו", חנה ספרן ותלמה בר-דין (עורכות), **אשה לאשה פמיניסטית: שלושים שנות פעילות**, חיפה: פרדס, עמ' 335-361.
- דלומי, אירית, 2007. "קריאה מזרחית של החלטת מועצת הביטחון 1325", שלומית ליר (עורכת), **לאחות: פוליטיקה פמיניסטית מזרחית**, תל אביב: בבל, עמ' 335-344.
- הלמן, שרה, ותמר רפופרט, 1997. "אלה נשים אשכנזיות, לבד, זונות של ערבים, לא מאמינות באלוהים, ולא אוהבות את ארץ-ישראל": 'נשים בשחור' ואתגור הסדר החברתי", **תיאוריה וביקורת** 10: 175-192.
- הרצוג, חנה, 1997. **גיאוגרפיה של שלום: נשים ערביות בארגוני שלום**, תל אביב: מכון גולדה מאיר.
- זק"ש, דליה, 2004. "חיי היום יום של נשים ונערות תחת הסכסוך הישראלי-פלסטיני", שרי אהרוני ורולא דיב (עורכות), **איפה הנשים כולן? החלטת מועצת הביטחון 1325: הבטים מגדריים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני**, חיפה: פרדס, עמ' 22-25.
- ישכר, חדוה, 2003. **אחיות לשלום: קולות בשמאל הפמיניסטי**, תל אביב: רסלינג.
- , 2009. **לעומתיות: רישומים מתרבות הנגד של השמאל הפמיניסטי בישראל**, תל אביב: רסלינג.
- לוי-חזן, יעל, 2013. "המציאות גדולה מן השירים: מלחמה ומחאה בשיריה של ברכה סרי", הנרייט דהאן-כלב (עורכת), **בסוד ברכה: יצירתה של ברכה סרי**, ירושלים: כרמל, עמ' 230-262.
- עמר, נטע, 2004. "החלטה 1325 - הצהרה או מציאות?", שרי אהרוני ורולא דיב (עורכות), **איפה הנשים כולן? החלטת מועצת הביטחון 1325: הבטים מגדריים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני**, חיפה: פרדס, עמ' 34-39.
- צוקרמן-בראלי, חיה, וטובה בנסקי, 1989. "הורים נגד שתיקה: תנאים ותהליכים המובילים לצמיחת תנועת מחאה", **מגמות** (לב1): 27-42.
- שדמי, אראלה, 2017. "נשים עושות שלום אומרות מעט", **העוקץ**, <https://tinyurl.com/shadmi>.
- ששון-לוי, אורנה, וחוץ משגב, 2017. "חקר מגדר בישראל בתחילת המאה ה-21: בין נאו-ליברליזם לנאו-קולוניאליזם", **מגמות** נא (2): 165-206.

- Aharoni, Sarai, 2014. "Internal Variation in Norm Localization: Implementing Security Council Resolution 1325 in Israel", *Social Politics* 21(1): 1–25.
- Baum, Dalit, 2006. "Women in Black and Men in Pink: Protesting against the Israeli Occupation", *Social Identities* 12(5): 563–574.
- Benski, Tova, 2010. "Emotion Maps of Participation in Protest: The Case of Women in Black against the Occupation in Israel", in Patrick G. Coy (ed.), *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 31, Bingley, UK: Emerald Group Publishing, pp. 3–34.
- Cockburn, Cynthia, 2014. "The Dialogue that Died: Israeli Jewish and Israeli Palestinian Women in Hard Times", *International Feminist Journal of Politics* 16(3): 430–447.
- , 2007. *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*, London: Zed Books.
- Dajani, Souad, 1994. "Between National and Social Liberation: The Palestinian Women's Movement in the Israeli Occupied West Bank and Gaza Strip", in Tamar Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*, London: Routledge, pp. 33–61.
- Deutsch, Yvonne, 1994. "Israeli Women against the Occupation: Political Growth and Persistence of Ideology", in Tamar Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*, London: Routledge, pp. 78–93.
- Espanoli, Nabila, and Dalia Sachs, 1991. "Peace Process: Israeli and Palestinian Women", *Bridges* 2(2): 112–119.
- Gilath, Nurit, 1991. "Women against War: Parents against Silence", in Barbara Swirski and Marylin P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*, New York: Pergamon Press, pp. 142–146.
- Golan, Galia, and Zahira Kamal, 1999. "Bridging the Abyss: Palestinian-Israeli Dialogue", in Harold H. Saunders, *A Public Peace Process: Sustained Dialogue to Transform Racial and Ethnic Conflicts*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 197–219.
- Gutman, Yifat, 2017. *Memory Activism*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- Haberman, Bonna Devora, 2012. *Israeli Feminism Liberating Judaism: Blood and Ink*, Lanham: Lexington Books.
- Hermann, Tamar, 2009. *The Israeli Peace Movement: A Shattered Dream*, New York: Cambridge University Press.
- Herzog, Hannah, 2008. "Re/Visioning the Women's Movement in Israel", *Citizenship Studies* 12(3): 265–282.
- Lemish, Dafna, and Inbal Barzel, 2000. "Four Mothers: The Womb in the Public Sphere", *European Journal of Communication* 15(2): 147–169.



- Liddington, Jill, 1991. *The Road to Greenham Common: Feminism and Anti-Militarism in Britain since 1820*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Sa'ar, Amalia, Dalia Sachs, and Sarai Aharoni, 2011. "Between a Gender and a Feminist Analysis: The Case of Security Studies in Israel", *International Sociology* 26: 50–73.
- Sachs, Dalia, Amalia Sa'ar, and Sarai Aharoni, 2007. "How Can I Feel for Others When I Myself Am Beaten: The Impact of the Armed Conflict on Women in Israel", *Sex Roles* 57: 593–606.
- Sachs, Dalia, and Hannah Safran, 2007. "Equal Representation in a Divided Society: The Feminist Experience in Israel", in Lydia Alpizar Duran, Noel D. Payne, and Anahi Russo (eds.), *Building Feminist Movements and Organizations: Global Perspectives*, London: Zed Books, pp. 200–220.
- Safran, Hannah, 2005. "Alliance and Denial: Lesbian Protest in Women in Black", in Chava Frankfort-Nachmias and Erella Shadmi (eds.), *Sappho in the Holy Land: Lesbian Existence and Dilemmas in Contemporary Israel*, New York: State University of New York Press, pp. 191–202.
- Sasson-Levy, Orna, and Tamar Rapoport, 2003. "Body, Gender, and Knowledge in Protest Movements: The Israeli Case", *Gender and Society* 17(3): 379–403.
- Shadmi, Erella, 2000. "Between Resistance and Compliance, Feminism and Nationalism: Women in Black in Israel", *Women's Studies International Forum* 23(1): 23–34.
- Sharoni, Simona, 1995. *Gender and the Israeli-Palestinian Conflict: The Politics of Women's Resistance*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Snitow, Ann, 2010. "Refugees from Utopia", in Yifat Gutman, Adam D. Brown and Amy Sodaro (eds.), *Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society*, New York: Palgrave MacMillan, pp. 141–157.
- Svirsky, Gila, 1996. *Standing for Peace: A History of Women in Black*, [www.gilasvirsky.com/wib\\_book.html](http://www.gilasvirsky.com/wib_book.html).