

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

מחשבות על פריצת דיני המשפחה ופולחן האימהות, ועל בנייתה
של אחוות נשים¹

אורית קמיר

בשנים 2011-2012 נכרכו נשיות ומרחב זה בזה בתודעה הציבורית עקב הדיון החברתי הער בתופעה המתפשטת של הדרת נשים מן המרחב הציבורי בישראל. המודעות להדרה התעוררה עקב ניסיונות להרחיק נשים מן הזירה הציבורית בצה"ל, ותפחה לנוכח הדרתן מקידמת אוטובוסים, מרחובות ערים, משלטי חוצות וממבנים ציבוריים כגון קופות חולים ובנקים. לנוכח ההתמקדות הזאת במרחב הציבורי אני מבקשת לטעון כי דווקא חלק גדול וחשוב בתוך המרחב הפרטי משמש אכסניה סמויה מן העין לשני מערכים של דיכוי מיגדרי שיטתי. אני מכנה את החלק הזה "המרחב הפרטי הנורמטיבי", שכן הוא נתפש ככזה בשיח הציבורי.

ההבחנה בין המרחב הפרטי למרחב ציבורי ותיקה ומוכרת בשיח הפמיניסטי. בשיח הציבורי בישראל של ראשית המאה העשרים-ואחת, המרחב הפרטי עצמו מפוצל לשניים: חלק ממנו נתפש כ"פתולוגי" וכך מתכונן חלקו האחר כ"מרחב פרטי נורמטיבי". "המרחב הפרטי הפתולוגי" מאכלס תופעות שהדיון הציבורי מכיר בהן כפסולות ופוגעניות, כגון גילוי עריות, אונס בידי מכר, רצח בידי בן זוג, ושלל גילויי אלימות נגד נשים בתוך המשפחה. לאחר עשורים של פעילות פמיניסטית נמרצת כבר הופקע המרחב זה במידה רבה מרשות "קודש הקודשים" של התחום הפרטי, והוסר ממנו החיסיון המסורתי שמנע בעבר התערבות בתוך

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

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

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

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

טענתי במאמר הזה היא ששלושת סוגי הדיכוי הללו, שניתן למקמם ב"מרחב הפרטי הנורמטיבי" ו"במרחב האחיות הלא-מוכר", אינם מקריים. שלושתם קשורים בקשר הדוק בצופן התרבותי העמוק של הדרת-הכבוד הלאומית הישראלית

המקדשת את הגבריות. במובן הזה, שלושת סוגי הדיכוי המיגדרי הללו קשורים ומגבים זה את זה.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

בג"צ אליס מילר⁴ סימן עליית מדרגה בהשתלבותן של נשים במקצועות הצבאיים המשמעותיים והמיוחסים ביותר.

גם מקומן של נשים במישור הפוליטי והציבורי העסיק את היישוב העברי בארץ-ישראל עוד לפני קום המדינה.⁵ מאבקים על זכותן של נשים לבחור, להיבחר, ליהנות ממקומות משוריינים ברשימות של מפלגות לכנסת, להשתתף בשיח הציבורי ולהרקיע לתפקידי הנהגה ליוו תמיד את סדר היום הציבורי. כהונתה של גולדה מאיר כראש ממשלת ישראל יצרה מצג שווה של נורמליזציה, שהרדים את המודעות הנשית בתחום זה לעת ארוכה. ואולם המאבקים וההישגים סביב בג"צ פורז⁶ ובג"צ שקדיאל,⁷ כמו גם מחקר אקדמי שיטתי,⁸ הצליחו להעלות את הנושא

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

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

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

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

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

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

אף שנשים בישראל הגיעו להישגים מרשימים בתחומי העבודה והפעילות הציבורית, אני סבורה שהישגיהן הבולטים והמובהקים ביותר הם בתחום האלימות המיגדרית והמינית. בשנות השבעים של המאה העשרים, כשחברת הכנסת דאז מרשה פרידמן ניסתה להעלות על סדר היום הציבורי את סוגיית האלימות המינית והמיגדרית במשפחה, היתה התגובה הציבורית הרחבה דחייה, סלידה, בוז וזעם.⁹ הציבור הישראלי סירב להכיר בקיומה של אלימות במשפחה והתקומם ככלל נגד הטענה שאלימות מינית ומיגדרית היא תופעה רווחת ונפוצה בישראל. מאז נחקקו החוק למניעת אלימות במשפחה,¹⁰ תיקון לחוק העונשין אשר הרחיב את הגדרתה של עבירת האינוס,¹¹ החוק למניעת הטרדה מאיימת¹² והחוק למניעת הטרדה מינית.¹³ חוקים אלה הכירו במציאות של אלימות מינית ומיגדרית בכל תחומי החיים, קראו עליה תיגר, ותרמו רבות לפעילות החברתית הענפה לשינוי המציאות והיחס אליה בתחום זה.

בעת כתיבת דברים אלה, בשנת 2012, ניתן לומר כי החברה הישראלית מכירה בנפוצותה ובחומרתה של התופעה החברתית של אלימות נגד נשים. רשויות ממשלתיות וציבוריות נותנות יד למאבק בתופעה, והתקשורת רוויה בתיאורי

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

היהודי, על נשיו וגבריו, מקבל עליו הן את תחולת דיני האישות ההלכתיים והן את סמכות בתי הדין הרבניים. נשים אינן מפגינות בחוצות הערים, אינן שוכתות רעב, אינן יוזמות שינוי, ואינן דורשות בכל תוקף מנציגייהן בכנסת לשנות את המצב המפלה והמבזה. מעטות נוקטות פעולות של מעין מרי אזרחי ועורכות טקסי נישואין פרטיים (שהמדינה לרוב אינה מכירה בהן), או שהן עורכות את טקסי נישואיהן בארצות אחרות, כמו קפריסין (נישואין אלה כן מוכרים על ידי המדינה, אך לרוב הם מחייבים, במקרה הצורך, גירושי על-פי דין תורה בבית הדין הרבני²¹). רובן מקבלות ולא מוחות. הגברים הישראלים, לרבות ה"נאורים" שבהם, מחרים מחזיקים אחרי הנשים ושותקים אף הם. למעשה, למיטב הבנתי נשים וגברים מאוחדים בתפישה שדיני המשפחה אינם ניתנים לשינוי, כלומר שהדיכוי הממוסד במרחב המשפחתי הנורמטיבי הוא כורח המציאות. נשים וגברים סבורים שחבל לבזבז אנרגיה במחשבה על חקיקת דיני נישואין וגירושי אזרחיים, כי הדבר דומה לחקיקת חוק האוסר על אנשים למות בתום חייהם. חבל לנסות להגות פיתרונות מהפכניים כי אין כל סיכוי לממשם.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30 לאיזכור, הדוגמה של חברת הכנסת חנין זועבי (לעיל: הע' 4).

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

“המטען הגנטי” המיגדרי התרבותי של הציונות המדינית

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

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

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

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

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

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

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

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

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

מי שתרם יותר מכול להבניית היהודי כבלתי גברי, נשי, חולני ובלתי לאומי היה אוטו ויינינגר, הפילוסוף (היהודי המומר) שספרו *מין ואופי*, שנדפס בווינה ב-1903, היה בעל השפעה אדירה. בין השאר קבע ויינינגר: "היהדות רוויה

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

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

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

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

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

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

בלתי פוסקת. האופי היהודי הוא נשי...³⁷

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

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

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

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

כבוד, ויחד עם זאת שתאפשר לו לשרור ולשלוט בביתו כגבר שבגברים. משמעות הדבר היתה שעל האשה העבריייה הוטל להיות (כמעט) גבר הדור-כבוד במישור הציבורי, ו"רעיה ואם" מסורתית, מסורה וצייתנית בבית.

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

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

שילטונם המפלה והבלתי מעורער של דיני המשפחה ההלכתיים, מעמדה המקודש של האימהות והיעדר אחוות נשים מתיישבים היטב עם הנרטיב הציוני

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

שהצגתי כאן. אם נקבל מסגרת זו כנרטיב מיגדרי מבאר, ניתן לטעון ששלוש התופעות החברתית-המשפטיות הללו כרוכות בה. במוכן זה הן גם שלובות זו בזו ללא הפרד תוך גיבוי, חיזוק והעצמה הדדיים.

המרחב הפרטי הנורמטיבי: דיני המשפחה וקדושת האימהות העברית

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

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

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

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

במציאות הישראלית היהודית הפוסט-שואתית, השרויה בהלך רוח קבוע של מאבק דמוגרפי מתמיד, קשה לחשוב מה יכול להיחשב שקול כנגד גורמים כבדי משקל אלה, הנוגעים בציפור הנפש ומעוררים מטענים כבירים של אשם (כלפי היהודים שנספו, כלפי נצח ישראל) וחרדה (מפני קץ התרבות היהודית והקיום היהודי). טריגר טוען שמסע הפחדה זה הצליח ומצליח לקיים קשר של שתיקה סביב ההסדר המשפטי של דיני האישות. לכן לא ייפלא שגם כשבמאה העשרים ואחת נשים בישראל כבר נאבקות על זכותן לא להיאנס ולא להיות מוטרדות מינית על ידי בן זוג, הן נאלמות דום לנוכח דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים, כלומר - לנוכח מה שמוצג להן ועדיין נתפש בעיני רובן כמחויבותן לנצח ישראל, לא פחות.⁴⁰

מעמדה הבלתי מעורער של האימהות העברית משתלב היטב בתמונה זו. בכל חברת הדרת-כבוד פטריארכלית, אוננו של הגבר הוא היהלום שבכתר הדרת-כבודו. בחברת הדרת-כבוד לאומית, האון הגברי מעצים את הדרת-הכבוד הלאומית. הולדת ילדים יהודים-ישראלים מכפרת על האובדן המביש, הבלתי נסבל, של ששה מיליון יהודים (ש"הלכו כצאן לטבח"), ובתוך כך היא מעצימה את הקולקטיב היהודי מול זה הפלסטיני במירוץ הדמוגרפי הבלתי פוסק. בשתי ה"חזיתות", הבאת

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

ילדים יהודים ישראלים לעולם נתפשת כמחיקת כתם הבושה הלאומי והאדרת הדרת-הכבוד הקבוצתית (אל מול הצורך הנאצי מצד אחד והאויב הפלסטיני מן הצד האחר). מכיוון שהולדת ילדים יהודים בישראל נתפשת כמעט כנקמה בצוררים שניסו למחות את זכר ישראל, האון הוא בבחינת ניצחון היסטורי הירואי על עמלק. מכיוון שהמאבק הדמוגרפי נתפש כמאבק על ייחוד הארץ, על כיבושה ועל הבטחת עתידה של המדינה היהודית, האון הוא נכס אסטרטגי מן המעלה הראשונה. ואולם על-פי ההלכה היהודית, אוננו של הגבר היהודי אינו מספיק להשגת הדרת-הכבוד האישית והקולקטיבית הנובעת מהולדת צאצאים יהודים. על-פי ההלכה, פריונה של האשה היהודייה הוא תנאי הכרחי לייצור צאצאים יהודים הואיל ויהדותה של האם היא המכוננת את יהדות ילדיה. משמעות הדבר היא שלצד האון הגברי, גם הפריון הנשי הכרחי כדי להבטיח הדרת-כבוד גברית יהודית של הגברים הישראלים היהודים ושל הקולקטיב. לכן פריונן של נשות ישראל מאדיר את הדרת-הכבוד הגברית של הגברים הישראלים ושל הקולקטיב הישראלי. לכן פריונן של נשות ישראל מבטיח להן מעמד איתן כמי שמבצעות משימות הנתפשות כלאומיות מן המעלה הראשונה.⁴¹

בהקשר מאזן הכוחות המיגדרי שהוצג בסעיף הקודם, האימהות היא תפקיד שהאשה הישראלית מצופה להצטיין בו ללא סייג; הצלחתה בתחום זה לא רק שאינה מאיימת על גבריותו של בן זוגה, אלא היא אף תורמת לה ומאדירה אותה, ולכן אין צורך להגבילה. בכל הקשור באימהות, האשה בישראל יכולה לרשום הישגים מופלאים, לזכות בהוקרה פרטית ולאומית ולא להסתכן בהאפלה על הגבר הישראלי. היא יכולה להעלות את קרנה, לקנות לעצמה ערך ומעמד – ועדיין להישאר במרחב של "אשת חיל" שהיא "גפן פורייה" בירכתי ביתו של בעלה.

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

במילים אחרות, האימהות מציעה ליהודיות בישראל מסלול הנתפש כפיתרון win-win: באמצעותו הן יכולות להתעלות ולצבור הוקרה ללא גבול בלא חשש שהדבר יהיה על חשבון הדרת-כבודו הגברית של הגבר הישראלי היהודי.

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

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

התוצאה היא שנשיות ואימהות נתפשות בישראל כזהויות נרדפות. הטבה עם אימהות נתפשת כהטבה עם נשות ישראל; פגיעה באימהות היא פגיעה בכלל הנשים. הדגשת אימהותה של אשה קונה לה הזדהות רחבה, הוקרה ולגיטימיות גם בהקשרים שבהיבטים אחרים נתפשים בעייתיים.⁴⁴ אפילו נשים שאינן חיות במסגרות פטריארכליות, כמו רווקות החיות בגפן ונשים שחיות בזוגיות לסבית,

42 לעיל: הע' 23.

43 ברקוביץ' (לעיל: הע' 25).

44 נשים שיצאו נגד מלחמת לבנון וקראו תיגר על השיח הביטחוני, ואף על גבריות הדרת-הכבוד הלאומית, קראו לעצמן "ארבע אמהות", וכך הפיגו חלק מן העוינות הציבורית כלפיהן.

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

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

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

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

מאז שהשיח הפמיניסטי החל לחלחל לתודעה הישראלית גברה הדרישה להתערב במתרחש בתוך מרחב הפרטי המשפחתי. במשך עשרות שנים ניטש מאבק

פמיניסטי נחוש בהכחשה הישראלית הגורפת של האפשרות של אלימות במשפחה היהודית בישראל. בסופו של המאבק ניאות הציבור הישראלי הרחב להכיר בכך שגם בישראל ישנם גברים שמכים, תוקפים מינית, אונסים ורוצחים את נשותיהם, בנותיהם ובנות משפחה אחרות. הכרה ציבורית זו קיבלה ביטוי בחקיקה האוסרת אלימות מיגדרית במשפחה, ובהגברה משמעותית של ההתערבות החברתית והמשפטית בתחום זה.

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

ההכרה ב"מרחב הפרטי המשפחתי הפתולוגי" מכוננת למעשה את "המרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי" ומטהרת אותו מהחשד שמא מתרחשות בו תופעות פסולות, ומהצורך להיחשף לעין ציבורית או משפטית בוחנת. התופעות המקוטלגות כשייכות למרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי הן משום כך חסינות מפני התערבות. ההסדרים המקיימים את המשפחות הישראליות, כלומר דיני המשפחה והאימהות הישראלית היהודית, משויכים למרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי. לכן הם מעל לכל חשד ומחוץ לתחום הביקורת, והם ממשיכים להיתפש כטהורים ונקיים מכל

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

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

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

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

ההתנגשות בין הדרת-כבוד גברית לאומית לבין סולידריות נשית באה לידי ביטוי בכל היבטי הסוציאליזציה. בעולם שבו נשים זוכות בהדרת-הכבוד המירבית כשהן ממלאות תפקידים של "גברים (קטנים)" קשה לפתח אחוות נשים על בסיס שותפות גורל נשית. כשכל אשה עסוקה במימוש זכותה להיות "כמעט" גבר לאומי

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

הדור-כבוד", התאחדות סביב מאפיינים נשיים היא בלתי נתפשת; שחייה נגד הזרם; כמעט בגידה בעיקר. כדי לפתח אחווה פוליטית המושתתת על "נשיות" יש להגדיר מהו "המצב הנשי" במקום ובזמן נתונים, לאפיין את מרכיביו, את חוזקותיו, את מכאוביו. כדי שנשים תראינה את המחירים שהן משלמות בגין היותן נשים, את המגבלות המוכתבות להן, את ההשתקה, ההקטנה, הטיבעון, עליהן לשתף פעולה כנשים ולהקדיש יחדיו זמן ומאמץ להתעמק בעצמן. חברה המנסה להתרחק מנשיותה ה"בוזיה" שיוחסה לה כגנאי, חברה שחשה רדופה על ידי דימוי נשי משפיל ועושה כל שביכולתה כדי להעצים ולהאדיר את גבריותה, לא תעודד את נשותיה להתכנס ולחקור יחדיו את משמעות היותן נשים. כל פעולה נשית פוליטית שאינה משרתת את הקולקטיב תיחשב למסכנת אותו.

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

ניתן לטעון שהלוחך רוח זה שרר, אולי, בימים הרחוקים ההם של הקוקו והסרפן, עם הטורייה והשבריייה. אולי בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים, או אפילו בשנות הארבעים והחמישים, שנות ייבוש הביצות, סלילת הכבישים, הבנייה, הצנע, קליטת העלייה... ואולם למעשה, "מצב החירום" שבו שרויה החברה הישראלית מעולם לא בוטל. ותקופות רגיעה מהחרדה הקיומית מעולם לא הביאו להתלכדות נשית רחבה לשם בחינה, הכרה והגדרה עצמית. כך לדוגמה, שנות האופוריה הקצרות שבין מלחמת ששת הימים ב-1967 למלחמת יום הכיפורים ב-1973 לא עוררו את הנשים בישראל להתכנס בהמוניהן בקבוצות להעלאת מודעות, לספר זו לזו על חוויות של קורבנות מינית, או ללמוד לראות באמצעות מראות את אברי מינן המוצנעים. מעבר לאוקיינוס, נשים אמריקניות רבות עסקו בדיוק בכך, אבל לא בישראל.⁴⁶ "השיחרור המיני" המופגן של אותן שנים התבטא בעיקר בכך שהמיניות

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

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

היעדר הסולידריות הנשית מנציח את המציאות שבה מתלוננת על תקיפה מינית הופכת לנאשמת בהתנהגות מינית פרובוקטיבית; הוא מנציח את המציאות שבה אשה המותקפת ונרדפת בשל פעולה מיגדרית שנויה במחלוקת נותרת לכדה; הוא מאפשר שמקצועות "נשיים" המאוישים באחיות, מורות, עובדות סוציאליות ופסיכולוגיות יהיו בתחתית סולם השכר; הוא מונע את הקמתה של מפלגת נשים בעלת סדר יום פמיניסטי; הוא מונע מחברות הכנסת, אף כשהן עומדות בראשות מפלגות, להתלכד ברצינות סביב סוגיות מיגדריות הרות גורל כמו שינוי דיני המשפחה. הזיהוי העצמי הנשי עם אימהות יוצר סולידריות ואחוה אימהית. אחווה זו אינה חלה על קורבנות תקיפה מינית או על מי שהופלו מיגדרית בעבודה או בצבא. היא אינה מצליחה בדרך כלל לגבור על מחיצות מיגזריות, ולקרב אמהות ישראליות יהודיות ופלסטיניות, חילוניות ודתיות, מבוססות ומנוחשלות. היא מתקשה להביא נשים לתמוך זו בזו אפילו בהקשרים כמו חזקת הגיל הרך, שוועדה

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

ממלכתית בישראל (ועדת שניט) המליצה לבטלה. קל וחומר שאין בה דבר שיביא נשים בישראל לשקול לקום להגנתה של חברת כנסת פלסטינית שאינה נשואה ואינה אם, שנהפכה ל"אשה השנואה ביותר בישראל" עקב פעילותה הפוליטית.⁴⁸ בראיון עיתונאי נשאלה חברת הכנסת חנין זועבי האם מישהי מחברות הכנסת ניסתה להגן עליה מפני המתקפות העוינות שבהן התקבלה בבית הנבחרים לאחר השתתפותה בשיט האונייה מרמרה. "אף לא אחת", היא ענתה. "שלי יחימוביץ' שתקה. ציפי לבני לא התייחסה. אני מודעת לעובדה שהיא לא סובלת אותי בגלל עמדותי, אבל לא שמעתי ממנה כיו"ר האופוזיציה שום גינוי. לא בכנסת ולא באוזני העיתונאים. ... מירי רגב כינתה אותי סוס טרויאני ואמרה בערבית שאלך לעזה. ... בדיון על תקציב התרבות והספורט שאלתי את לימור לבנת על התקציבים המיועדים לבתי הספר הערביים. היא לא השיבה, וכשהתקשתי היא אמרה 'את יכולה לחזור למרמרה'".⁴⁹ חברת הכנסת אנסטסיה מיכאלי (הגאה באימהותה) הגדילה לעשות ותקפה את חברת הכנסת זועבי פיזית במהלך דיון במליאה, עד שסדרני הכנסת נאלצו להרחיקה. זו היתה אלימות חסרת תקדים בבית הנבחרים הישראלי.

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

48 כתבתה של דליה קרפל, "הישראלים לא יודעים מהי מולדת", האדן 4.1.2013, עמ' 20-

28. הגרסה האלקטרונית: <http://www.haaretz.co.il/magazine/1.1899336>

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

הערכות לעשייה

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

לעיתים הישג משפטי נשי יכול לעורר שיח של העלאת מודעות. כך קרה עם חקיקתו של החוק למניעת הטרדה מינית ועם הבאתם לדין של אנשי ציבור מוכרים. בעקבות החוק ואכיפתו החלו נשים בישראל לספר סיפורי הטרדה מינית שהן חוו בחייהן, ובתוך שנים ספורות השתנתה מן היסוד התודעה הנשית ביחס להטרדה מינית. בשעת כתיבתו של מאמר זה התפרסמה פרשת ההטרדות המיניות המיוחסות למפקד משטרת ירושלים ניסו שחם. די היה בחשיפה תקשורתית של פרטים ספורים כדי שהציבור הרחב יבין היטב אילו חשדות מיוחסים למפקד. תדהמה, ספקות

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

והאשמת הקורבנות, שהיו כה נפוצים במקרים דומים עשור קודם לכן, כמעט שלא בוטאו בשיח הציבורי סביב פרשה זו. ואולם לא ניתן לזרז כל תהליך של שינוי בעזרת חקיקה או פסיקה. כך לדוגמה, קשה לדמות שבמציאות הפוליטית בישראל אפשר לערער את פולחן האימהות או לעורר אהוות נשים באמצעות שינויי חקיקה. ישנם תהליכים שניתן היה לקדם בעזרת חקיקה, אך במציאות הפוליטית הנוכחית אין תקווה שהדבר יתרחש. שינוי דיני הנישואין והגירושין הוא הדוגמה המובהקת. בהיעדר תקווה שהשינוי בתחום זה יקודם בחקיקה, גם כאן יש לפעול בדרכים חלופיות של העלאת מודעות.

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

לשם ביצוע מהפכה כה יסודית דרושות מנהיגות, והן קיימות בישראל. מאות ואולי אף אלפי ישראליות, ברובן צעירות יחסית, משתתפות באינספור דיונים פמיניסטיים ברחבי האינטרנט. הן מודעות לנשיותן, הן ערות לאפליה ולדיכוי המיגדריים, והן מתאחדות מדי פעם להרים קול בנושאים נשיים. שורה ארוכה של אירגוני נשים משתתפת אף היא באופן פעיל וקבוע בשיח הנשי הער באינטרנט,

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

וכך גם גברים פמיניסטיים המקדמים גבריות ישראלית חדשה (בראשם ד"ר חן נרדי, הממלא תפקיד חלוצי וחשוב בתחום זה). נשים ואירגונים פעילים אלה יכולים לסלול את הדרך להתאחדות רחבה יותר של נשים בישראל בנות כל המיגזרים סביב כמה מטרות משותפות לכולן, כמו התנערות מדיני האישות הדכאניים והחלשת פולחן האימהות. המטרה הראשונה, שהיא גם האמצעי ההכרחי להשגת שתי המטרות האחרות, היא הגברת הסולידריות הנשית, תחושת האחיות ביננו.

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

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