

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

מאמרים

צבי טריגר ויעל השילוני-דולב

הולדה מזרעו של מת בישראל: הברית בין משפחתיות, פרו־נטליזם, שכול, מיליטריזם ופטריארכיה

אורנה דונת, ניצה ברקוביץ ודורית סגל-אנגלצ'ין

אי-החלטה בנוגע לאימהות: סוציולוגיה של התלבטות

עינת גלבוץ-אופנהיים

מותאמים: הסחרה, תפיסות נורמטיביות וטובת הילד בתהליך האימוץ בישראל

יעל שמריהווישורון ודניאל מונטרסקו

מהתנחלות בשטחים להתנחלות בלבבות: אתנו־ג'נטריפיקציה בעיר המעורבת

הערה על מחקר

תמר פרידמן, סמדר נוי ואורלי בנימין

מה שבין בחירתה של אישה להגדיל את שדיה באמצעות שתלי סיליקון ובין בחירתה להתנתח להוצאתם

סימפוזיון לזכרו של ברונו לאטור (1947-2023)

תמר ברקאי

המהפכה הלאטוריאנית ש(עדיין) לא התרחשה: פתח דבר

יובל יונאי

כיצד ברונו לאטור שינה את חיי: על ההומניזם של הוגה פוסט-הומניסטי

טליה פריד

מה עושות עם לאטור בלימודי מדע פמיניסטיים?

ענת לייבלר

ברונו לאטור: האיש שחבק עולם

מפגשים סביב ספרים

לבנת קונופני דקלב, תום פסח ויולי נובק

כאילו לא הייתה מלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים / עדנה לומסקין-פדר

ביקורות ספרים

Israeli Sociology

A Journal for the Study of Society in Israel

Articles

Zvi Triger and Yael Hashiloni-Dolev

Posthumous Reproduction (PHR) in Israel: The Alliance between Familism, Pronatalism, Bereavement, Militarism, and Patriarchy

Orna Donath, Nitza Berkowitz and Dorit Segal-Engelchin

Indecisiveness about Motherhood: A Sociology of Deliberation

Einat Gilboa-Oppenheim

A Suitable Match: Commodification, Normative Perceptions, and the Best Interests of the Child in the Adoption Process in Israel

Yael Shmaryahu-Yeshurun and Daniel Monterescu

From Settling in the Occupied Territories to 'Settling in the Hearts': Ethno-Gentrification in the Mixed City

Research Note

Tammar Friedman, Smadar Noy and Orly Benjamin

Between a Woman's Choice to Augment her Breasts and her Choice to Surgically Remove the Implants

Symposium in Memory of Bruno Latour (1947–2023)

Tamar Barkay

The Latourian Revolution That (Yet) Hasn't Happened: An Introduction

Yuval Yonay

How Bruno Latour Changed My Life: On the Humanism of a Posthumanist Thinker

Talia Fried

What do we do with Latour in feminist science studies?

Anat Leibler

Bruno Latour: The Man Who Embraced the World

Conversations about Books

Livnat Konopny Declève, Tom Pessah and Yuli Novak

As if there was no war: life stories of Israeli men / Edna Lomsky-Feder

Book Reviews

Volume 25 No. 1 • February 2024

علم الاجتماع الإسرائيلي

مجلة علمية لأبحاث المجتمع في إسرائيل

المقالات

تسفي تريجر، ياعيل هاشيلوني-دوليف

الانجاب ما بعد الموت: العائلة، الإنجاب، التكل، النزعة العسكرية والابوية

أورنا دونات، نيتسا بركوفيتش، دوريت سغال-إنجلتشتين

عدم الانجاب الطوعي وسوسيولوجيا الالتباس

عينات جلبوع-أوبنهايم

التصورات المعيارية لعملية التني في إسرائيل: ما بين الملائمة والتسويق ومصحة الطفل

ياعيل شمرياهو-يشورون، دانيال مونتريسكو

الاستطاباق العرقي وحركة الاستيطان القومية الدينية في المدينة المختلطة

ملحوظة البحث

تمار فريدمان، سمدار نوي، أورلي بنيامين

العمليات الجراحية التجميلية لدى النساء: ما بين حرية القرار والشعور بالمسؤولية

ندوة في ذكرى الباحث برونو لاطور (١٩٤٧-٢٠٢٣)

تمار بركاي

الثورة اللاطورية الآتية: مدخل

يوفال يوناي

كيف غير برونو لاطور حياتي: عن النزعة الإنسانية لمفكر ما بعد الإنسانية

طاليا فريد

لاطور والنسوية؟

عنات لايبير

برونو لاطور: الرجل الذي احتضن العالم

مناقشات الكتب

ليفنات كونوفوني دكليف، توم بيساح ويولي نوفاك

كما لو لم تكن هناك حرب: قصص حياة رجال إسرائيليين / عيدنا لومسكي-فيدر

مراجعة الكتب

مجلد ٢٥، عدد ١، شهر شباط، ٢٠٢٤

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

כתב העת מייסודו של החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב
נתמך על ידי האגודה הסוציולוגית הישראלית, המכון למחקר חברתי
(ע"ר, נוסד על ידי החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב)
והמכון לחקר החברה והכלכלה ע"ש דוד הורוביץ

עורכות: ים: אדריאנה קמפ, טליה שיף ורמי קפלן

עורך מדור ספרים: ראמז עיד

רכזת מערכת: דנה שי

מספר ISSN: 1565-1495

חברי/ות המערכת:

אביהו שושנה, אריז' סבאע'ח'ורי, אריקה וויס, גיל אייל, גילי דרורי, גלית אילון, דפנה הירש,
הדס מנדל, יהודה שנהב'שהרבני, יצחק ששון, יריב פניגר, ניצה ברקוביץ', נסים ליאון, עדי מורנו

עוזרי/ות המערכת:

סיון גל רוזברג, תהילה גאדו, נעמה זוהר, גל ליפשיץ, טובה מהכני-בלקין,
שיר קולר, טל קפטור, דנה שי, ליאת שפר

כתובת המערכת:

סוציולוגיה ישראלית – כתב עת לחקר החברה בישראל,
החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, הפקולטה למדעי החברה ע"ש גרשון גורדון,
בית הספר ללימודי חברה ומדיניות, אוניברסיטת תל אביב
טל': 03-6408964 | פקס: 03-6409215
אתר סוציולוגיה ישראלית: www.israeli-sociology.sites.tau.ac.il
דואר אלקטרוני: socis@tauex.tau.ac.il

עריכה לשונית: לידר ארצי

עימוד: ספי סיני

תרגום לערבית: אריס בשארה

© סוציולוגיה ישראלית 2024

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

כרך כ"ה

גיליון מס' 1

תשפ"ד, פברואר 2024

סוציולוגיה ישראלית

סוציולוגיה ישראלית הוא כתב עת חצי־שנתי שנוסד בשנת 1998 ומוקדש כולו למאמרים סוציולוגיים בשפה העברית. מטרתו היא לשמש במה למחקרים המנהלים שיח עם עבודות מתקדמות בסוציולוגיה העולמית, אגב הפניית המבט אל ישראל ואל חומרים מקומיים. כתב העת מעניק מקום למאמרים מדעיים ממגוון מתודולוגיות וגישות תיאורטיות, מאמרי סקירות תחום, מסות ודימונים העוסקים בנושאים העומדים על סדר היום הסוציולוגי בישראל, ותגובות על מאמרים שהופיעו בחוברות קודמות. בכתב העת מדור ספרים, המציע לקוראים מגוון חיבורים ביקורתיים על ספרים שזוה עתה ראו אור והם עשויים לתרום להבנת החברתי בישראל.

עורכות.ים: אדריאנה קמפ, טליה שיף ורמי קפלן

עורך מדור ספרים: ראמוז עיד

רכות מערכת: דנה שי

הנחיות להגשת כתב יד לשיפוט:

- מערכת "סוציולוגיה ישראלית" מזמינה מאמרים אמפיריים, ממגוון מתודולוגיות ובעלי תרומה תאורטית ואמפירית מובחנת, לסוציולוגיה הישראלית בפרט ולסוציולוגיה בכלל.
- מערכת כתב העת תשקול לפרסם רק מאמרים שטרם פורסמו בעברית או בכל שפה אחרת. אין לשלוח לשיפוט מאמרים שפורסמו בכתב עת אחר, בכל שפה.
- מאמרים שיתקבלו לשיפוט במערכת יעברו שיפוט אקדמי אנונימי על ידי קוראים מומחים.
- אורכו של כתב היד המוגש לשיפוט לא יעלה על 9,000 מילים, כולל הערות שוליים ורשימה ביבליוגרפית מלאה.
- כתב היד ייפתח בעמוד שער ובו כותרת כתב היד בעברית ובאנגלית, שמות המחברים, כתובת, מספר טלפון, דוא"ל ושיוך אקדמי או מקצועי של הכותבים. שמות הכותבים לא יופיעו בחלקים אחרים של כתב היד.
- על כתב היד לכלול תקצירים בני כ־150 מילה בעברית ובאנגלית, המפרטים את שאלת המחקר, שיטת המחקר, ממצאים ותרומת המחקר. וכן, יש לציין 4 מילות מפתח, לכל היותר.
- כתב היד יוגש בפורמט Word, פונט David, גודל 12, רווח כפול.
- טבלאות וגרפים יצורפו בגוף כתב היד במקום שבו הם אמורים להופיע, ובפורמט שניתן לעריכה. בנוסף, יש לצרף תמונות ותרשימים המופיעים בגוף כתב היד גם בנפרד, בפורמט תמונה.
- אזכור מקורות קודמים של מחברי/ות כתב היד בתוך כתב היד יעשה בגוף שלישי בצירוף אזכור מתאים. מקורות אלו יופיעו ברשימה הביבליוגרפית כרגיל.
- על רשימת המקורות להיכתב על פי כללי ה־APA, בתוספת שמות פרטיים מלאים של כותבי המקורות.
- במקרה של קבלה לפרסום, יהיה באחריות הכותבות/ים לערוך את ההפניות לרשימת המקורות עם קישורים פנימיים.
- כתב היד חייב להיות בעברית. כתב יד באנגלית יישקל רק במקרים יוצאי דופן, ואם יאושר לפרסום יהיה על המחברים לדאוג לגרסה עברית שלו.
- אין להגיש כתב יד שנמצא תחת שיפוט בכתב עת אחר.
- יש להגיש את כתב היד באמצעות הדוא"ל, לכתובת: socis@tauex.tau.ac.il

תוכן העניינים

מאמרים

- 5 הולדה מזרעו של מת בישראל: הברית בין משפחתיות, פרו-נטליזם שכול, מיליטריזם ופטריארכיה צבי טריגר ויעל השילוני-דולב
- 28 אי-החלטה בנוגע לאימהות: סוציולוגיה של התלבטות של השהות בטבע לבריאות אורנה דונת, ניצה ברקוביץ ודורית סגל-אנגלצ'ין
- 52 מותאמים: הסחרה, תפיסות נורמטיביות וטובת הילד בתהליך האימוץ בישראל עינת גלבוץ-אופנהיים
- 77 מהתנחלות בשטחים להתנחלות בלבבות: אתנו-ג'נטריפיקציה בעיר המעורבת יעל שמריהו-ישורון ודניאל מונטרסקו

הערה על מחקר

- 106 מה שבין בחירתה של אישה להגדיל את שדיה באמצעות שתלי סיליקון ובין בחירתה להתנתח להוצאתם תמר פרידמן, סמדר נוי ואורלי בנימין

סימפוזיון לזכרו של ברונו לאטור (1947-2023)

- 116 המהפכה הלאטוריאנית ש(עדיין) לא התרחשה: פתח דבר תמר ברקאי
- 125 כיצד ברונו לאטור שינה את חיי: על ההומניזם של הוגה פוסט-הומניסטי יובל יונאי
- 137 מה עושות עם לאטור בלימודי מדע פמיניסטיים? טליה פריד
- 144 ברונו לאטור: האיש שחבק עולם ענת לייבלר

מפגשים סביב ספרים

כאילו לא הייתה מלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים / עדנה לומסקי-פדר

- 155 לבנת קונופני דקלב נרמול, סרבנות פוליטית, סרבנות נסגנית ופרישה
- 158 תום פסח הנכבה כ"כאילו מלחמה"

- 161 יולי נובק
מלחמה היא שלום: מחשבות מאוחרות בעקבות ספרה
של עדנה לומסקי-פדר "כאילו לא הייתה מלחמה"

ביקורות ספרים

- 164 חנן חבר על
חוף טנטורה: חורבנו של כפר פלסטיני, 1948
אלון קונפינו
- 170 יורם בילו על
כוחן של מילים: אתרופולוגיה של טקסטואליות יהודית
ניסן רובין ושלמה גוזמן כרמלי (עורכים)
- 174 אלעזר בן לולו
למה בר מצווה ובת מצווה? חניכה, מגדר וראווה בתרבויות יהודיות
חזקי שוהם
- 178 יואב פרומר
**Rally 'Round the Flag': The Search for National Honor and
Respect in Times of Crisis**
Yuval Feinstein
- 181 קרן פרידמן-פלג
מתאבדים במדים: בחירה, מחויבות ואשמה בחברה הישראלית
ניצן רותם
- 185 עמליה אוליבר וגילי דרורי על
**Can Academics Change the World? An Israeli Anthropologist's
Testimony on the Rise and Fall of a Protest Movement on Campus**
Moshe Shokeid
- 188 English Abstracts
- 193 الملخصات بالعربية
- 197 Instructions for Authors
- 198 تعليمات للمؤلفين/ات

הולדה מזרעו של מת בישראל: הברית בין משפחתיות, פרו־נטליזם, שכול, מיליטריזם ופטריארכיה

צבי טריגר, יעל השילוני־דולב*

תקציר. מאמר זה שואל מה אפשר את הקונסנזוס הסוציו־משפטי סביב הולדה לאחר המוות בישראל ואת התבססותו של דגם משפחתי חדש, שכינינו "משפחה מורחבת מבחירה". דגם זה נוצר בשני מצבים: כשגבר צעיר מת בלא בת זוג, או כאשר בת זוג אינה מעוניינת להרות מזרעו אבל הוריו מעוניינים בהולדת נכד. ה בסיוע אישה אחרת. המחקר בוחן מה אפשר להורים, שבעבר היו חסרי כל מעמד בנוגע לשימוש בזרעו של בנם המנוח, לעקוף את האלמנה ולהגדיל מאוד את סיכוייהם להולדת נכד. ה. טענותינו מבוססות על ניתוח השיח הרשמי סביב הולדה לאחר המוות בשני העשורים האחרונים, הכולל פסקי דין שפורסמו בשנים 1997-2022, הנחיות יועמ"ש, המלצות של ועדה ציבורית, חמש הצעות חוק ופרוטוקולים של ישיבות ועדות הכנסת. אף שהצעות החוק המוקדמות בנושא התמקדו בחיילי צה"ל, ההצעה האחרונה מתייחסת לכלל אזרחי המדינה, ויוצרת הסדר ייחודי לחיילים. לטענתנו, הברית הישראלית בין משפחתיות, פרו־נטליזם, שכול, מיליטריזם ופטריארכיה פתחה שער למבנה המשפחתי המהפכני, ובמובנים מסוימים אף הפכה אותו למחייב בהקשר של מות חיילים.

מילות מפתח: הולדה לאחר המוות, משפחה, פטריארכיה, שכול, מיליטריזם

* פרופ' צבי טריגר, הפקולטה למשפטים ע"ש שטריקס, המסלול האקדמי – המכללה למינהל פרופ' יעל השילוני־דולב, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב המאמר נכתב טרם השבעה באוקטובר 2023. המלחמה העצימה מאוד את הדרישה לשימור זרע, הן של אזרחים שנרצחו במעשי הטבח שביצע החמאס, הן של חיילים שנפלו בקרב. בהיעדר הסדרה חוקית, ניתנו פתרונות מיידיים שתמכו בשאיבת זרע מהחללים ואפשרו זאת. אך השימוש בזרע שנשאב לצורך הולדה צפוי לדרוש פתרונות משפטיים חדשים.

העניין פה יפרוץ תקרת זכוכית. ברגע שיהיה מאוד קל למכור את הרעיון של חיילים, העניין ייפתח.¹ אנחנו הורים סובלים, אנחנו נכים, לקחו לנו משהו מהנשמה שלנו. [...] לא ביקשנו מכם כסף, ביקשנו סך הכל קצת שמחה, שיהיה לנו משהו, שבמקום לתלות את התמונות של הילדים שאינם נתלה תמונות של נכדים.²

הקדמה

המונח "הולדה לאחר המוות" מתאר שימוש מכוון בטכנולוגיה רפואית במטרה להביא ילד. לעולם כאשר האב הגנטי, האם הגנטית או שניהם (אם נותרו אחריהם טרום-עוברים מוקפאים) מתים (Hashiloni-Dolev & Schicktan, 2017). הולדה בנסיבות אלו אסורה במדינות רבות ומותרת באחרות, תחת מגוון תנאים ומגבלות. מדינת ישראל מתוארת בספרות המחקר כמדינה המתירנית בתבל בתחום זה.³ חריגותה באה לידי ביטוי בשני היבטים. האחד הוא שמדיניותה מתבססת על הנחת המוצא שכל גבר מת מעוניין בהמשכיות ובשימוש בזרעו לאחר מותו, אלא אם הביע התנגדות לכך (ולכן אין צורך בהסכמה מדעת); ההיבט השני הוא ההיתרים הרבים יחסית שניתנו להורים ישראלים לעשות שימוש בזרע בנם המת לצורך הולדת נכדה, עם אם יחידנית שלא הכירה את הבן וקיבלה למעשה תרומת זרע לא אנונימית מהוריו.⁴

במרבית המדינות האחרות שבהן מותרת הולדה לאחר המוות, רק בת זוגו של המנוח מורשית להשתמש בזרעו לצורך זה. אם המנוח לא הותיר אחריו בת זוג או שבת זוגו אינה מעוניינת בכך, זהו סוף פסוק, ואין להוריו כל זכות להוליד לעצמם נכדה. מזרעו בעזרת אישה שלא הכיר.

בשלהי כהונתה של הכנסת ה-24 עברה בקריאה ראשונה הצעת חוק המיועדת להסדיר את נושא ההולדה מזרעו של מת.⁵ לאור הקונסנזוס הבין-מפלגתי הרחב על חקיקת חוק כזה (ההצעה עברה פחות מחודשיים לפני הבחירות לכנסת ה-25), סביר להניח שהצעת החוק

- 1 דברי אם שכולה, פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.
- 2 דברי אב שכול, פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022. התבטאויות דומות הופיעו בתקשורת (ראו למשל שליטא, 2022). יגיל לוי (2016) מצייין שבצבאות מודרניים, לרבות בצה"ל, נהוג "משטר תגמול" המיועד לתגמל את החיילים באופן חומרי ובאופן סמלי בעבור ההקרבה, גם בגיוס חובה.
- 3 לסקירה נרחבת של ייחודיות השיח הבין-אתי בישראל בהקשר בינלאומי, בשאלת ראשית החיים בכלל ובסוגיית ההולדת לאחר המוות בפרט ראו, Ram-Tiktin et al., 2020; Gilbar & Ram-Tiktin, 2015; Raz, 2018; Tremellen & Savulescu, 2018.
- 4 לא ניתן לדעת במדויק כמה היתרים כאלה ניתנו, משום שהם ניתנים על ידי בתי המשפט לענייני משפחה בדלתיים סגורות.
- 5 הצעת חוק שימוש בזרעו של נפטר לשם הולדה, התשפ"ב-2022, ה"ח 940, עמ' 290-312 (19.9.2022).

תקודם ותשמור על רוחה המקורית, לאחר שני עשורים שבמהלכם נותרה הסוגיה בלתי מוסדרת והיטלטלה בין עמדות שונות ולעיתים מנוגדות. זירת המחלוקת נעה בין הנחיות היועץ המשפטי לממשלה (שאינן מחייבות אלא את הפרקליטים.ות הטוענים.ות מטעמו בבתי המשפט) ובין פסיקות סותרות של בתי המשפט בכל הערכאות, לרבות בית המשפט העליון. מנקודת מבט בינלאומית השוואתית כל העמדות האלה אמנם מתירניות מאוד, אך בהקשר הישראלי הן מייצגות גישות מנוגדות בעיקר ביחס למעמדן של הורי המנוח בנוגע לשימוש בזרעו.

אנו שואלים מה אפשר את הקונסנזוס הסוציו-משפטי סביב ההולדה לאחר המוות בישראל ואת התבססותו של דגם משפחתי חדש שבא לעולם באמצעות טכנולוגיות הפריזון החדשות, דגם שכונה בספרות "משפחה מורחבת מבחירה" (Hashiloni Dolev & Triger, 2020). דגם זה נוצר בעבור שני מצבים: האחד כשלמת לא הייתה בת זוג בעת מותו, והאחר כאשר בת זוגו אינה מעוניינת להרות מזרעו אבל הוריו מעוניינים בהולדת נכד.ה ממנו, אף אם ההולדה תבצע בסיוע אישה שלא הכירה את בנם המנוח, ואפילו כאשר האלמנה מתנגדת לכך. במילים אחרות, במאמר זה נשאל מה אפשר להורים, שבתחילה היו חסרי כל מעמד בסוגיה, להגדיל מאוד את סיכוייהם להולדת נכד.ה מזרע בן שנפטר, גם בלי בת זוג שהייתה למת בחייו.

מאפיין ייחודי נוסף של השיח הישראלי הוא שעקיפת האלמנה על ידי ההורים וההיתר להקמת "משפחה מורחבת מבחירה" עוגנו במסגרת תהליכי החקיקה בהקשר צבאי מובהק. שורשי התהליך נטועים בהצעה לתיקון חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום, תש"י-1950). כוונת המציעים המקורית הייתה לחוקק חוק שלא יחול על כלל הגברים המתים בישראל, אלא על חיילים בלבד. בהצעת החוק שעברה בקריאה ראשונה הוחל החוק המוצע על כלל האזרחים, להוציא כמה סעיפים ייחודיים לחיילים, כגון חתימה במעמד הגיוס לצה"ל על טופס לשימוש בזרע לאחר המוות. התוצאה היא שרק חיילים יידרשו להתמודד עם שאלת השימוש בזרעם, ואילו לגבי אזרחים הדבר נותר לשיקול דעתם של הנותרים אחריהם ולהכרעת בתי המשפט במקרים של מחלוקות, אלא במקרים נדירים שבהם אזרחים בוחרים למלא טופס שכזה. טענתנו היא כי את המדיניות הישראלית אפשר להבין כתוצר של ברית מקומית בין משפחתיות, פרו-נטליזם, מיליטריזם, שכול ופטריארכיה.

מתודולוגיה

טענותינו מבוססות על ניתוח השיח הרשמי סביב ההולדה לאחר המוות בשני העשורים האחרונים. בכך אנו כוללים את כל פסקי הדין שפורסמו במאגרי המידע המשפטיים בין ינואר 1997 ובין מאי 2022, הנחיות היועמ"ש משנת 2003⁶, המלצות של ועדה ציבורית

6 "נטילת זרע לאחר המוות ושימוש בו" הנחיות היועץ המשפטי לממשלה 1.2202 (התשס"ג).

שדנה בין היתר בנושא זה (משרד הבריאות, 2012; להלן המלצות ועדת מור-יוסף), חמשה הצעות חוק⁷ ופרוטוקולים של דיונים בהצעות החוק.⁸ הניתוח מתמקד בדפוסי השיח ובהנמקות המרכזיות המשמשות בשיח וכן בשיקולים, בהנמקות ובבעיות המושגות במסגרת השיח, אגב התחקות אחר האבולוציה של ההסדר המשפטי המתגבש – מהתמקדות בחיילי צה"ל בלבד בהצעות החוק המוקדמות ועד להכללת כלל אזרחי המדינה (לפחות לכאורה) בהצעת החוק שאושרה בקריאה ראשונה, ויצירת הסדר ייחודי לחיילים במסגרת ההסדר המכליל.

לצורך הניתוח האיכותני של המסמכים נעזרנו בשיטת מחקר שבמסגרתה הטקסטים משמשים מעין מרואיינים (Bowen, 2009; O'Leary, 2005). בקריאת הטקסטים "שאלנו" מה "עמדתם" בסוגיות הנובעות משאלות המחקר שהוצגו לעיל. המסמכים נותחו באופן עצמאי על ידי כל אחד מהמחברים, ולאחר מכן השווינו את מסקנותינו ודנו בהן כדי לזהות את החלקים הרלוונטיים למחקר זה.

מיקומנו כחוקרים בשדה השתנה במהלך השנים. יצאנו אל הדרך כחוקרים הצופים מן הצד במדיניות ומציעים ניתוח סוציו-משפטי הן בהתבסס על טקסטים משפטיים, הן בהתבסס על ראיונות עם גברים ונשים צעירים. וט לגבי רצונותיהם המשוערים. לאחר שפורסמו מאמרנו הקודמים בנושא, עשו פסקי דין שונים שימוש בדברינו וכך הפכו מחקרנו לחלק מן השדה.⁹ מאוחר יותר, בקיץ 2022 ובשלב מתקדם של הדיונים בהצעת החוק שעברה בקריאה ראשונה, אף הוזמנו לקחת חלק כמומחים בישיבות ועדת העבודה והרווחה שדנו בהצעת החוק. כמו כן התבקשנו להעיר על טיוטה של הצעת החוק בנוסחה האחרון, המכליל. כך הפכו מחוקרים-צופים מן הצד, העוסקים מאז שנת 2014 בהולדה לאחר המוות, לחוקרים משתתפים שאף משפיעים במידת מה על תהליך החקיקה.

שכול, מיליטריזם, פטריארכיה ודת בשיח על המשפחה המורחבת מבחירה

הולדה לאחר המוות משמרת את התפיסה הגנטית של ההורות, אבל מוותרת על הורות פעילה. המבקשים להוליד צאצא גנטי לנפטר קוראים תיגר על הצורך בשני הורים מגדלים ובפרט על הצורך באב (בדומה לאימהות יחידיניות מבחירה), על התפיסה בדבר הצורך בהורה אחד מכל מין (בדומה לזוגות חד-מיניים) ועל הפרדה בין החיים למוות. בעבודות

7 הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון – שימוש בזרע חייל שנספה) התשע"ז-2017 (ח"כ רויטל סוויד); הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון – שימוש בזרע חייל שנספה), התש"ף-2020 (ח"כ עוזי דיין); הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון – שימוש בזרע חייל שנספה), התשפ"א-2021 (ח"כ מאי גולן); הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון – שימוש בזרע חייל שנספה למטרת המשכיות), התשפ"ב-2022 (ח"כ צבי האוזר); הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון – שימוש בזרע חייל שנספה למטרת המשכיות), התשפ"ב-2022 (ח"כ עידית סילמן).

8 ראו באתר הכנסת את פרוטוקולי הדיון לגבי הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון – שימוש בזרע חייל שנספה למטרת המשכיות), התשפ"ב-2022.

9 ראו למשל בע"מ 157141 פלוגית נ' פלוגית (2016).

קודמות (השילוני-דולב וטריגר, 2016; טריגר, 2017; 2020; Hashiloni-Dolev & Triger) טענו כי החשיבות המוקנית בישראל להמשכיות הזרע ולעידוד הילודה מאפשרים את ההולדה מזרעו של גבר מת ואת קריאת התיגר על מבנה המשפחה ועל תפיסת ההורות הנורמטיבית.

לצד אתגור ההורות הנורמטיבית, יש בהולדה מן המת הנחות מוצא שמתיישרות עם תפיסה מסורתית של הורות ומשפחה. למשל, ההנחה כי המת רוצה להיות "הורה" מבוססת על התפיסה שהורות גברית – אבהות – אינה הורות פעילה ובוודאי אינה ההורות העיקרית, ושגברים מעוניינים בעיקר בהנצחת זרעם. זוהי תפיסה ממוגדרת שלפיה אבהות נובעת מרצון בהמשכיות, ואילו אימהות נובעת מאינסטינקטים "אימהיים-טיפוליים". מכאן, טענו כי ההנחה המקובלת בדבר הרצון המשוער של גברים מבטאת עמדה פטריארכלית הרואה את האישה כצינור להמשכיות הגבר המת. עמדה זו ממשיכה תרבויות במזרח הקדום שראו בזרע את תמצית הגבריות והמקור היחיד לחיים, ובאישה וברחמה "תנור גידול" המזין את הזרע הגברי, כמו אדמה (השילוני-דולב וטריגר, 2016).

אלא שמהמחקר האמפירי עולה כי לא כל הגברים שותפים לעמדה זו, וכי עמדותיהם באשר לתוכני האבהות מגוונות יותר מהדימוי הרווח של האב במשפט הישראלי. ראינות שערכנו עם גברים צעירים עם בנות זוג וללא ילדים חשפו מגוון עמדות. מרבית הגברים טענו כי אין להם כל עניין אישי בהנצחת זרעם, או בכלל כמה שיקרה לאחר מותם. עמדותיהם נעו על ציר שבין התנגדות להולדה לאחר המוות, משלל טעמים ובהם טובת הילד, ובין מה שמכונה "הסכמה משוערת", כלומר הסכמה שהנותרים בחיים יעשו שימוש בזרע אם הדבר יקל עליהם, אבל לא כדי להגשים את רצון המת. באשר לבת הזוג, גברים רבים הביעו משאלה שאם ימותו היא תקים משפחה עם גבר אחר, ורק אם לא תצליח בכך תעשה שימוש בזרעם כאם יחידנית. חלק מהמראיינים הביעו סלידה מעצם הרעיון שהוריהם יביאו לעולם נכדה עם אישה שהם לא הכירו בחייהם, ואחרים אמרו שהם מעוניינים בכך, או לפחות אינם מתנגדים להליך.¹⁰

גם מחקר שנעשה בקרב מתגייסים צעירים, שבו התגלתה תמיכה רבה יותר ברעיון ההולדה לאחר המוות, הראה מגוון של עמדות. כשליש מהחיללים התנגדו לכל תסריט אפשרי של הולדה מזרעם לאחר מותם (Bokek-Cohen & Ravitsky, 2019). ממצאים מגוונים אלו מלמדים כי הנחת הרצון המשוער תקפה רק לחלק מהגברים, והיא למעשה השלכה של רצון החיים על המתים, המתבססת על הנחה פיקטיבית בדבר רצונם של גברים באשר הם גברים.

הולדה לאחר המוות היא גם צורה עכשווית של התמודדות עם שכול ואבל, ושל מעבר מהנצחה והמשכיות סימבוליות של המת לפעולה ממשית של הולדת ילד. מזרעו. פעולה זו מאשרת את יחסה של החברה בת זמננו לקשר הרצוי בין החיים למתים ולטיבו של אבל ראוי, אך גם מאתגרת אותו (Lavi, 2017; Katz & Hashiloni-Dolev, 2019). ברוננו לאטור תיאר את החברה המודרנית כחברה המשרטטת הבחנה ברורה בין החיים למתים, מתוך תהליך ה"טיהור" המפריד בין הספרות האונטולוגיות של המודרני והטרור-מודרני

10 להרחבה בנושא הרצון המשוער של המת וסוגיית ההסכמה מדעת ראו השילוני-דולב ואחרים, 2014; השילוני-דולב וטריגר, 2016.

(Latour, 2012). אלא שבימינו מתרחשת הכלאה בין חיים ומוות חברתיים וביולוגיים, שאולי בעצם, לפי שיטתו של לאטור, לא נפרדו מעולם. ההכלאה מתרחשת הן ברמה המעשית, דרך האפשרות להרות מזרע של מת, הן ברמה של תפיסות חברתיות ותיאוריות פסיכולוגיות בנוגע לאבל תקין או פתולוגי ולקשר הראוי עם המתים (Katz & Hashiloni-Dolev, 2019).

כך, בוב סימפסון טוען כי זרע של גברים צעירים שמתו נושא פוטנציאל של השבת הסדר על כנו בתוך כאוס האובדן וקטיעת ההמשכיות (Simpson, 2001). לעומת זאת, יש הרואים בקיומו של זרע הנפטר ובאפשרות להרות ממנו מניעה של האפשרות למות ולהיפרד (Kowal & Radin, 2015), שכן תמיד קיים פוטנציאל לילדה עתידי שימשיך את הקשר הממשי בין המת לבת או בן זוגו או להוריו. בכך, הפרקטיקה הטכנולוגית של הולדה לאחר המוות נושאת בחובה הבטחה להתגברות על הפגיעה החמורה המגולמת במוות של אדם צעיר ומעין ניצחון על האובדן והמוות, אך היא גם מגלמת את מניעת האפשרות לקבל את המוות כמו שהוא (או כמו שהיה בעבר), בהעניקה משמעות חדשה לאבל ולדרכי ההתמודדות עימו.

צורה חדשה כזאת של התאבלות באמצעות הולדה מן המת מתממשת במה שכינינו "משפחה מורחבת מבחירה" (להלן מ"מ"). את מושג המשפחה מבחירה טבעה קאת וסטון (Weston, 1997), שזיהתה אלטרנטיבה שיצרו גברים הומואים בסן-פרנסיסקו בסוף המאה הקודמת למשפחות מסורתיות שמוקמות בדרך של נישואים והולדה. שלא כמו המשפחות המסורתיות, המשפחה מבחירה מבוססת על בחירה בבני המשפחה ולא על יחסי שארות ביולוגיים. בעקבות וסטון, אנו טוענים שהולדת נכד מזרעו של הבן המת על ידי הוריו מייצרת דגם חדש של משפחה מבחירה, שמשלב אותה עם המשפחה המסורתית המורחבת. המ"מ משלבת בין אלמנט השארות הביולוגית (באמצעות שימוש בזרעו של הבן וטיעון ההמשכיות) ובין אלמנט הבחירה (הוריו של המת בוחרים את אם נכדם, אישה שבנם המת כלל לא הכיר). מכיוון שמדובר בהולדת נכד ולא בהולדת בן, זוהי משפחה מורחבת מבחירה כמו זו שווסטון זיהתה בקהילה הלהט"בית בשלהי המאה הקודמת, ולא "משפחה גרעינית" (Hashiloni-Dolev & Triger, 2020).

מ"מ משלבות בין מאפיינים של משפחות מסורתיות ופוסט-מודרניות וכן בין מאפייני המשפחה הגרעינית לאלה של זו המורחבת, ומאתגרות את ההבחנות המקובלות בין המשפחה המודרנית, הנחשבת כמגשימת המאוויים האישיים, ובין המשפחה המסורתית, הנחשבת כמגשימת הציוויים המשפחתיים והקולקטיביים. המשפחות הללו רותמות את טכנולוגיות הפריון לייצורה של משפחה מורחבת שבה הורי המנוח בוחרים לעצמם תחליף כלה לצורך המשכת זרע בנם, בהישענם על לגיטימציה שמקורה בערכי משפחה טרום-מודרניים ובדין העברי העתיק בדבר ייבום וחליצה.¹¹ האם היחידנית מקימה לעצמה כך משפחה מתרומת זרע לא אנונימית, שבה נשמר הקשר עם משפחת המוצא של האב המת, ואף שהיא אינה מקימה משפחה גרעינית במובנה המסורתי, היא מצטרפת ישירות למ"מ.

11 דין הייבום והחליצה הוזכר בהנחיית היועמ"ש כהצדקה להתרת הולדה מזרעו של מת בנסיבות מסוימות. דין זה אוזכר גם בדיוני ועדת העבודה והרווחה על הצעת החוק שאושרה בקריאה ראשונה בספטמבר 2022.

כמו שנראה בהמשך, משפחות כאלה קמו בישראל לאורך 20 השנים האחרונות, אך יחסם של בית המשפט ושל ועדות ציבוריות אליהן היה אמביוולנטי. גם עמדת ההלכה היהודית בנוגע לסוגיה זו אינה חד־משמעית. רבנים בני ימינו הביעו לגביה עמדות שונות ואף סותרות, החל בטענה כי ההלכה ברובה מתנגדת לכך (שני, 2007), דרך יחס זהיר המוכן לאפשר זאת רק אם הנפטר הביע את רצונו בכך (שרלו, תשע"ח), וכלה בעמדה המצדדת בהתרת הולדה ממת, ובהעדפת זכויות ההורים על פני האלמנה אם קיימת מחלוקת ביניהם (סתיו, 2017). לפיכך גם השיח הדתי לא תרם להכרעה במחלוקת. רק משעוגנה סוגיית ההולדה מן המת בשיח השכול הצבאי החל להיווצר קונסנזוס חברתי־משפטי.

בישראל, מותם של גברים צעירים ותרבות השכול הכללית קשורים בעבותות ללאומיות ולשכול הלאומי־צה"לי. אלה משפיעים על תרבות השכול הישראלית בכללותה ומעצבים אותה (Lebel, 2011). כפי שכתב ברוך קימרלינג, "אנו חברה מיליטריסטית מובהקת, ומיליטריזם זה הוא גם העיקרון המארגן שסביבו נעה החברה הישראלית, פועלת, קובעת את גבולותיה, את זהותה ואת כללי המשחק הנהוגים בה" (קימרלינג, 1993, עמ' 123-124). לפי קימרלינג, המיליטריזם הישראלי הוא "מיליטריזם אזרחי", כלומר הוא חדר לתרבות הכללית ומעצב אותה באופן לא מודע, מובן מאליו וטבעי לכאורה (ראו גם לוי, 2016, 2023). בהשאלה מקימרלינג אפשר לומר שההתכוונות המתמדת של הלך הרוח האזרחי בישראל אינה רק לקראת מלחמה, אלא גם לקראת שכול. הבחירה לחוקק חוק שמוקדש להולדה מזרעו של מת, חוק ששורשיו בארבע הצעות חוק לעיגון חקיקתי של הולדה מזרעם של חיילים מתים בלבד, מבטאת זאת, כפי שנדגים להלן.

תקציר פרקי העלילה הקודמים: המדיניות בנושא הולדה מזרעו של מת, עד להכרעת בית המשפט העליון בשנת 2016

מאז סוף שנות התשעים נדונו בבתי המשפט בישראל מקרים שבהם אלמנות, ומאוחר יותר הורים שכולים ונשים שלא הכירו את המנוח, ביקשו לאשר הפריה מזרע של מת, שנשאב עוד בחייו או סמוך למותו. בראשית הדרך היו אלה הורי המת שהתנגדו לרצון כלתם להביא ילד לעולם מזרעו של בנם, מחשש לתביעות כלכליות נגדם. עתירותיהם נדחו בנימוק שאין להם מעמד בנוגע להחלטות האינטימיות של בנם ובת זוגו, וכן שאין להם הזכות שלא להפוך לסבים וסבתות.

בד בבד, כבר בשנת 2002 ביקש ארגון משפחה חדשה לקדם הקפאת זרע של חיילים טרם גיוסם במימון המדינה, במסגרת בנק הזרע, ולהחתים את המתגייסים על הנחיות בנוגע לרצונם אם פוריותם תיפגע במהלך השירות הצבאי או שהם ייהרגו (משפחה חדשה, 2002). הצעה מוקדמת זו ביקשה לאפשר הולדה לא רק לבת הזוג אלא גם להורים, שבמקרה שאין בת זוג יוכלו להשתמש בזרע המנוח לשם הולדה עם אישה שלא הכיר. ההצעה לא קודמה בשל התנגדות הצבא ומערכת הביטחון על רקע העלויות הגבוהות הכרוכות בה, ובשל טענה לפגיעה מורלית ופסיכולוגית בחיילים. באותה שנה התפרסמו מאמרים אקדמיים שקיימו ביניהם פולמוס בנוגע לסוגיה זו (כשר, 2002; לנדאו, 2002; שלו, 2002).

הצטברות של פעילות ציבורית ואקדמית ושל תביעות בנושא הולדה מן המת, והיעדר כללים מנחים, הובילו לכך שבשנת 2003 פרסם היועץ המשפטי לממשלה הנחיות במטרה

להסדיר את הסוגיה. הנחיות היועמ"ש אינן דין מחייב; הן נועדו לספק קווים מנחים לבאי כוחו הטוענים בבתי המשפט כיצד להשיב בבית המשפט לבקשות להולדה לאחר המוות. ההנחיות אימצו את דגם הרצון המשוער של המת, וקבעו שגם בהיעדר הנחיה מפורשת ממנו אפשר להניח כי היה רוצה שיעשה שימוש בזרעו לצורך הולדת צאצאים לאחר מותו, על ידי אלמנתו. ההנחיות שללו במפורש את מעמדם של הורי המת ושל קרובים אחרים, ולא התייחסו למצב שבו אין למנוח אלמנה או שזו אינה מעוניינת להביא ילד לעולם מזרעו הוריו מעוניינים להתקשר לצורך זה עם אישה שלא הכיר בחייו.

משנה זו ואילך נבחנו הבקשות לאורן של הנחיות היועמ"ש, ומאוחר יותר גם מתוך התייחסות להמלצות ועדת מור'יוסף משנת 2012.¹² ועדה ציבורית זו מונתה על ידי משרד הבריאות כדי שתמליץ על חקיקה מקיפה בסוגיות של טכנולוגיות פריזן בישראל, בהינתן היעדר החקיקה בתחום (טריגר, 2016). בנוגע להולדה מזרעו של מת, הוועדה המליצה כי בהיעדר הוראות מקדימות מפורשות שהשאיר הנפטר, אין להשתמש בזרעו אלא להפריית בת זוגו הקבועה בחייו. בהתאם לכך, רק לה נתונה הרשות לבקש את שאיבת זרעו לאחר מותו. עוד המליצה הוועדה שלא להפקיד בידי קרובים אחרים של הנפטר – הורים, אחאים או ילדים – את הזכות להחליט בדבר השימוש בזרעו. המלצות אלו לא אומצו בחקיקה (החקיקה המסתמנת כיום אף מתרחקת מהן, כפי שנסביר בהמשך). מצב זה של לקונה חקיקתית הותיר את השדה להכרעות בתי המשפט לענייני משפחה במקרים של עתירות לשימוש בזרעו של גבר שנפטר.

סוגים שונים של תביעות הולדה לאחר המוות נידונו בערכאות משפטיות שונות, כמו למשל סכסוכים בין הורי המנוח לבת זוגו במקרים שבת זוגו לא הייתה מעוניינת להרות מזרעו, או מחלוקת בין הורי המנוח למדינה, כאשר הם ביקשו להביא נכד לעולם בעזרת אישה שהמנוח לא הכיר, ובמקרה אחד אף באמצעות פונדקאית ותרומת ביצית, במטרה לגדל את נכדם בעצמם. בתי המשפט לענייני משפחה פסקו פסיקות מגוונות ולעיתים סותרות, שהתבססו על הנמקות הנוגעות לטובת הילד שנולד למה שרות לנדאו כינתה "יתמות מתוכננת" (לנדאו, 2002), כאשר לשאלת הזכות להפוך לסבא וסבתא (סומך וטרגש, 2007), וכמובן כאשר לפרשנות רצונו המשוער של המת. ריבוי הדעות, הרצונות וההתנגשויות ביניהם הובילו לערעורים לבית המשפט המחוזי ולבסוף גם לבית המשפט העליון.

מקרב המבקשים להמשיך את זרעו של המת, רצונה של בת זוג להרות מבן זוגה לאחר מותו התקבל בקלות יחסית במערכת המשפט הישראלית, ואילו הורים שביקשו להביא לעולם נכד.ה מבנם נתקלו בקשיים רבים. הנחיות היועמ"ש התיירו רק לבת הזוג של הנפטר להשתמש בזרעו, וזו הייתה כאמור גם רוחן של המלצות ועדת מור'יוסף. למרות ההנחיות וההמלצות, בפועל בתי המשפט פסקו לא אחת באופן מרחיב. ב־2009 אישר בית המשפט לראשונה לאישה להשתמש לצורך הולדה בזרעו של גבר שלא הכירה, אשר נפטר ממחלת הסרטן והקפיא מבעוד מועד זרע; הדבר נעשה ביוזמת הוריו ובהסכמתם.¹³ בית המשפט

12 משרד הבריאות, 2012, עמ' 45-46.

13 תמ"ש (משפחה קר') 13530/08 "משפחה חדשה" ארגון לקידום הזכויות במשפחה נ' מרכז רפואי רמב"ם (6.12.2009).

קבע כי בעידן המתאפיין במשפחות חדשות, יש להכיר גם ברצון המשוער של רווק להפוך להורה לאחר מותו, ואין להפלותו על בסיס כך שלא הייתה לו בת זוג בחייו. החלטה זו פתחה את הדלת להבאת נכדים לעולם בעזרת אישה המבקשת להפוך לאם יחידנית מזרע מזוהה של נפטר, לא על בסיס הזכות לנכדים אלא על בסיס רצונו המשוער של המת.

מכאן והלאה החלה משיכת חבל בין האלמנה ובין ההורים באשר למעמדם של הורים בנוגע להולדה מן המת. הפסיקות מרחיקות הלכת ביותר העדיפו את רצון ההורים השכולים פני על רצון האלמנה שהתנגדה להולדה מזרע בן זוגה המנוח, ואף התירו לסבים וסבתות להפוך להורים בפועל באמצעות פונדקאית שתישא עבורם את הנכד, בנימוק שלהורים עומדת הזכות לסבאות. פסיקות אלו נהפכו בערכאות גבוהות יותר.¹⁴ בית המשפט העליון דחה ברוב דעות את התחרות בין ההורים לאלמנה ואת טענתם של ההורים שהאלמנה "נטשה" את הנפטר לאחר מותו כשלא הייתה מעוניינת להרות מזרעו.¹⁵ באותה פסיקה קבע בית המשפט העליון שטענת הרצון המשוער של המת כפי שהתקבלה בפסיקות הערכאות הנמוכות היא ספקולציה לא מבוססת, שלא קיימת זכות לסבאות, ושלאישה שהנפטר לא הכיר בחייו אין כל זכות להפוך לאם באמצעות זרעו.

בשלב זה באבולוציה של הסוגיה, לאחר שבתי המשפט לענייני משפחה פתחו פתח להקמתן של ממ"מ, פסיקות בית המשפט העליון הצרה אותן במעט, בהדגישה את עליונותה של האלמנה בנוגע להחלטות הנוגעות לזרע בן זוגה המנוח. במקביל קבע בית המשפט העליון כי אין מגבלה על משפחת המוצא להתקשר לצורך הולדת נכד. עם אישה שבנם לא הכיר, בתנאים מסוימים: כשאין אלמנה, כשאין קונפליקט עם האלמנה, או כשהמנוח הותיר הנחיות מקדימות.¹⁶

למרות פסיקת בית המשפט העליון לא הושגה הסכמה חברתית רחבה בנושא זה, והוא המשיך להוות מוקד לפעילות ציבורית שמטרתה חקיקת חוק שירחיב את אפשרויות ההולדה מן המת על ידי הורים שכולים. העובדה כי הורים שביקשו להשתמש בזרע בנם המנוח לצורך הולדה לאחר מותו לא זכו לעליונות על האלמנה, וכי הם נדרשו להוכיח את רצונו המשוער של בנם המנוח בהולדה לאחר מותו, הובילה מאז 2017 לניסיונות חוזרים ונשנים לחקיקת חוק מתיירני שיאפשר להורים שכולים של חללי צה"ל שימוש בזרע בנם החייל שאיבדו בין החיים עוד. הצעות חוק אלו לא עסקו בכלל ההורים שאיבדו בן צעיר

14 ב'2016 קיבל בית המשפט לענייני משפחה בקשה של הורים שכולים להביא לעולם נכד מבנם המנוח באמצעות תרומת ביצית אנונימית ובעזרת פונדקאית, ולגדלו בעצמם, כהוריו (תמ"ש [פ"ת] 13'06'16699 פלונים נ' היועץ המשפטי לממשלה [27.9.2016]). ערעור המדינה על פסק הדין לבית המשפט המחוזי התקבל, והאישור בוטל (עמ"ש 16'11'45930, מדינת ישראל נ' פלונים [29.1.2017]); בקשתם של ההורים לערער לבית המשפט העליון נדחתה (עמ"ש 16'11'45930, מדינת ישראל נ' פלונים [29.1.2017]). ב'2022 אישר בית המשפט לענייני משפחה להביא ילדה לעולם מזרעו של גבר מת באמצעות תרומת ביצית אנונימית ובעזרת פונדקאית, ולאחר מכן שאחותו של המנוח תאמץ את התינוקות (עמ"ש [חי'] 21'09'16843 פלונים נ' מרכז רפואי** [17.1.2022]). ערעור המדינה על פסק הדין התקבל, והאישור בוטל על ידי בית המשפט המחוזי (עמ"ש [חי'] 21'09'16843 נציג היועץ המשפטי לממשלה חיפה נ' פלונים [17.1.2022]).

15 בע"מ 15'7141 פלוגית נ' פלוגית (2016).

16 בע"מ 15'7141 פלוגית נ' פלוגית (2016).

במדינת ישראל, אלא ביקשו לכונן הסדר ייעודי ולהתמקד בקבוצה מצומצמת של הורים שכולים שבנם נהרג במסגרת שירותו הצבאי.

במסגרת הדיונים בהצעות חוק אלו, בעקבות התנגדותם של משרד המשפטים ומשרד הביטחון לחקיקת חוק שמדיר מן ההסדר המתגבש את מי שאינם חיילים, ובעקבות הערות מגורמים שונים שהשתתפו בדיונים (ובהם גם כותבי מאמר זה), בספטמבר 2022 אוחדו הצעות החוק השונות להצעת חוק אחת כללית שאינה מוגבלת עוד לחיילים, אלא חלה במידה חלקית על כלל הציבור הישראלי.¹⁷ עם הצעת חוק זו נעה המטוטלת מהתמקדות באלמנת הנפטר להתמקדות בהוריו המבקשים להוליד נכד. באמצעות אישה שלא הכיר. נוסף על כך, אף שהחוק אינו מיועד עוד בלעדית לחללי צה"ל, הוא מקים הסדר חדש וייחודי לחיילים וקובע כי הצבא מחויב לשאול כל חייל במהלך שירותו הצבאי באשר לרצונו בנוגע לשימוש בזרעו אם ייהרג במהלך שירותו הצבאי. הסדר זה מייסד מנגנון שלם שמיועד לתעד את העדפותיהם של חיילים עם גיוסם, ויאפשר להוריהם לעשות שימוש בזרעם אם בנם לא התנגד לכך בחייו.

להלן נראה כיצד הלקונה החקיקתית בנושא הולדה מזרעו של גבר מת הביאה את בתי המשפט לקרוא לכנסת לחוקק חוק שיסדיר את הסוגיה, וכיצד המחלוקות ששבו ועלו לאורך הדרך צומצמו מאוד בעקבות רתימת שיח השכול הצבאי למאבק, בהובלת ההורים השכולים עצמם וחברי כנסת שהתגייסו לעזרתם.

הפרק הבא בעלילה: גלגוליו של החוק המתהווה

הצעות החוק שלא הגיעו לכדי חקיקה

מייד לאחר פסיקת בית המשפט העליון בשנת 2016, שהגבילה את האפשרויות של הורים שכולים להוליד נכד. מבנם המנוח, העלתה חברת הכנסת רויטל סוויד ממפלגת העבודה הצעת חוק ראשונה בנושא.¹⁸ הכנסת התפזרה לפני שקודמה הצעת החוק (אף שזכתה לתמיכה חוצת מפלגות), אך ההצעה זכתה להמשכיות בכנסות הבאות בדמות ארבע הצעות של חברי כנסת ממפלגות הליכוד, תקווה חדשה והבית היהודי. כל הצעות החוק קודמו כתיקון לחוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום), תש"י-1950.

משפחות שכולות של חללי צה"ל לקחו חלק פעיל הן בקידום הרעיון שיש לחוקק חוק בנושא הן בדיונים על הצעות החוק, כפי שעולה מדיווחים רבים בתקשורת (ראו למשל אייכנר ואזולאי, 2021) ומפרוטוקולי הדיונים בוועדת העבודה והרווחה בכנסת. כך למשל, אחד האבות השכולים ציין בדיון בוועדת העבודה והרווחה ש"אני אישית נפגשתי עם למעלה מ-66 חברי כנסת מכל סיעות הבית. אין אחד שאמר לי לא".¹⁹

נתון זה מעניין לאור העובדה שבמהלך השנים שבין ההצעה הראשונה משנת 2002 להקפיא זרע של חיילים ובין הצעות החוק מהשנים האחרונות, רוב המקרים שהגיעו

17 הצעת חוק שימוש בזרע של נפטר לשם הולדה, התשפ"ב-2022, ה"ח 940 (19.9.2022).

18 הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון) – שימוש בזרע חייל שנספה), התשע"ז-2017.

19 דברי ברוך בן יגאל, פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.

להכרעת בתי המשפט לא נגעו למוות שקשור בשירות צבאי. למעשה, רק אחת מתוך 18 התביעות שפורסמו במאגרי המידע ונידונו לאורך השנים בבתי המשפט עסקה בגבר שנהרג בפעילות מבצעית בצבא (בשני מקרים נוספים הגברים נהרגו בתאונת דרכים בהיותם בשירות מילואים). הרוב המכריע של הבקשות להולדה מזרעו של מת הוגשו בעניינם של גברים שמתו ממחלה או בתאונה או נרצחו. למרות זאת, מובילי המאבק הציבורי למען החוק, שרתמו חברי כנסת שונים להשגת מטרתם, היו הורים שכולים לבנים שנהרגו בצבא, אם בפעילות מבצעית אם בנסיבות לא קרביות, ולא הורים ששכלו את בניהם בנסיבות אזרחיות. עובדה זו ראויה לציון במיוחד משום שבשלושים השנים האחרונות יש בישראל פחות ופחות הפרדה בין חזית לעורף, בין הכוחות הלוחמים לאוכלוסייה האזרחית (מרדור, 2007). מאז מלחמת המפרץ בשנת 1991 מותקף העורף הישראלי פעם אחר פעם, ורבים מהנפגעים הישראליים כלל אינם חיילים, ובפרט אינם חיילים. ות. לוחמים. ות. למעשה, רבים מהנפגעים במלחמות, במבצעים או בפגועי טרור הם אזרחים. גם בצבא עצמו, עד לאחרונה, רוב ההרוגים אינם חיילים שמתו בקרב, למרות התפיסה המוטעית שמרבית חללי צה"ל נהרגים בפעילות מבצעית. זה עשרות שנים, הגורם הראשי למוות בצה"ל הוא התאבדות.²⁰

אלא שמשפחותיהם של אזרחים מתים שנהרגו בתאונות, התאבדו, מתו ממחלות או אפילו נפגעו בפעולות איבה לא כחיילים – לא הובילו מאבק ציבורי בנושא ולא זכו לקשב ציבורי כמו הוריהם של חללי צה"ל. מתוך כך, הצעות החוק בנוסחיהן המקוריים כיוונו במפורש ליצירת הסדר ייחודי לגברים שנפלו בקרב. אילו התקבלו ההצעות, הן היו מעוגנות כתוספת לחוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום), תש"י-1950. דברי ההסבר להצעת החוק המקורית שפורסמו ב-1950 קבעו כך:

החוק המוצע בא [...] לעזור למשפחות חיילי צבא להגנה לישראל שנפלו במלחמת שחרור להיקלט במערכת חייה הכלכליים של המדינה, לאחר שראש משפחתם נפל. עזרה זו ניתנת בשתי דרכים: על ידי תשלום תגמולים חדשים ועל ידי שיקום, כלומר יצירת מקור פרנסה קבוע.²¹

הבחירה המקורית למקם את ההסדר החקיקתי להולדה מזרעו של גבר מת בחוק זה לא רק מייצרת הסדר ייחודי לחללי צה"ל, אלא גם מסמנת את הילד שייוולד כחלק מתהליך השיקום הכלכלי של האבלים שנותרו אחרי המוות, ואולי אף כ"תגמול" מטעם המדינה בעבור ההקרבה.

תפיסת הזכות להמשכיות המוענקת לחללי צה"ל ולמשפחותיהם כחלק מ"סל הפיצוי" הכולל באה לידי ביטוי בדברי ההסבר בפתח ההצעות השונות. כך למשל נכתב בהצעת החוק של חבר הכנסת צבי האזור (הסבר זה חוזר על עצמו כמעט מילה במילה בכל ההצעות):

הצעת החוק נועדה לאפשר לחיילים שאיבדו חייהם במסגרת שירותם הצבאי, להותיר נצר והמשך, ולהתיר שימוש בזרעם לצורך מתן חיים לילוד, וזאת על

20 לנתוני דובר צה"ל לשנת 2020 ראו צה"ל, 2022; וראו גם בן חיון, 2021.
21 הצעת חוק משפחות החללים (תגמולים ושיקום), תש"י-1950, ה"ח 37, עמ' 133 (1950).

פי בקשת בנות זוגם או הוריהם השכולים [...]. חייהם של חיילים צעירים נגדעו באיבם, ולמדינת ישראל חוב מוסרי להם ולמשפחות השכולות אשר איבדו את היקר להן מכל, בעת שנשלח לשרת את המדינה ולהגן עליה. לצד הכאב שאין לו מרפא, לעיתים מבקשות משפחות חיילים שנספו להמשיך את השושלת המשפחתית דרך מי שהיה ואיננו עוד. אחריות המדינה השולחת את בניה להגן על ביטחונה, אינה מסתכמת במתן פיצוי חומרי לבני משפחה שנותרו, אלא צריכה להתבטא גם במתן אפשרות לעשות שימוש בטכנולוגיות מתקדמות, שיאפשרו למשפחות השכולות להעמיד צאצאים מהנספה ולשמר את המשכיותו, ולאפשר לכל חייל להביע נכונותו לכך בחייו.²²

המכנה המשותף לכל הצעות החוק הוא הסדרת היחסים בין החייל המנוח ו"רצונותיו", האלמנה (אם יש כזאת) וההורים. ככולן האלמנה מאבדת את הכוח שהיה לה במקרה של אי-הסכמה בינה ובין הורי המנוח, בניגוד להנחיית היועץ המשפטי לממשלה ולפסיקת בית המשפט העליון. בתשובה לשאלה "זרע המת, של מי אתה?", התשובה החד-משמעית של הצעות החוק היא – של משפחת המוצא, לא פחות ואפילו יותר מאשר של בת זוגו של הבן, האישה שאיתה בחר לחיות וככל הנראה גם להקים משפחה בעתיד. התנאי לכך הוא שבידי ההורים מסמך שבנם חתם עליו בעת גיוסו, על פי המוצע בהצעת החוק. מסמך כזה לא יהיה בידי הורים לגברים שאינם משרתים בצבא (כמחצית מאזרחי ישראל אינם משרתים בצבא; ראו ארלוזורוב, 2019) או ששירתו בצבא טרם כניסת החוק לתוקף.

בכל הצעות החוק המת "זוכה" להמשכיות, אף שמתים כבר אינם יכולים לזכות בדבר; כל ההצעות מגיחות מההמשכיות תסייע למשפחות המתים בתהליך השיקום; כל ההצעות מדגישות את חשיבות הילודה לעם ישראל, את חובתה של המדינה לאפשר שימוש בטכנולוגיות מתקדמות לצורך המשכת שושלת משפחתו של המת ואת החוב המוסרי של המדינה לחייליה. כמו כן, בכל הצעות החוק מודגש שהילד שייולד לא יחשב ליתום צה"ל: "יילוד שנולד משימוש בזרע שניטל לפי סעיף זה, לא יראו בו כיתום של הנספה לפי חוק זה". בעת דיוני ועדת העבודה והרווחה על הצעת החוק אף נדונה השאלה אם המנוח יירשם במרשם האוכלוסין כאביו של הילד, ואם כן – מה יהיה הליך הרישום.²³ אף על פי שכוונת המציעים הייתה ככל הנראה לפטור את מערכת הביטחון מן החובה לשלם לו קצבאות שמשולמות על פי החוק ליתומי צה"ל ולמנוע, ככתוב בדברי ההסבר להצעת החוק, פנייה להולדה לאחר המוות אך ורק או בעיקר מטעמים כלכליים,²⁴ לקביעה זו יש השלכות רחבות יותר מאשר אלה הכלכליות גרידא. היא מחזקת את המסר שהילדה שנולדה היא אמצעי לפיצוי ההורים ולא אדם בפני עצמו, שטובתו חייבת לעמוד לנגד עיני המחוקק. יש בקביעה זו גם סתירה פנימית: הילדה באה לעולם, לפי ההתכוונות של הצעת החוק ושל יוזמיה, למטרת המשכיות של המנוח (והוריו), אבל בגלל החשש מתביעות נגד מערכת הביטחון,

22 הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון) – שימוש בזרע חייל שנספה למטרת המשכיות), התשפ"ב-2022.

23 פרוטוקול מס' 160 מישיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.

24 דברי ההסבר להצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון) – שימוש בזרע חייל שנספה למטרת המשכיות), התשפ"ב-2022, ה"ח 940, עמ' 305.

היא אינה יכולה לממש את מטרת ההמשכיות (מלבד זו הגנטית) מבחינת ההכרה הרשמית בזהותה, שכן היא אינה מוכרת כיתומה של הנספה. דרישת האפשרות להוליד נכד מזרעו של הבן המת כנגד ההקרבה שלו ושל הוריו מתחדדת במיוחד לאור העובדה שה"תגמול" הוא ילד, בן אדם. ההצעה שלא להכיר ביילוד כיתום של המנוח, כמו כלל התשתית החקיקתית שהוצעה כחלק מחוק התגמולים והשיקום, לא העמידה במרכזה את הילד ואת טובתו, אלא את טובתם ורווחתם של ההורים השכולים ואת האינטרסים הכלכליים של מערכת הביטחון. עם זאת, כדיונים שותפו נציגיות משרד העבודה והרווחה, לרבות ראשת השירות למען הילד, במטרה להאיר היבט זה של הצעת החוק. ואכן, בעקבות הערות של כמה מהמשתתפים בדיון, לרבות המחברים, ההצעה שהתקבלה מפרידה בין זכאות הילדה לקצבאות (אשר נשללות ממנה) ובין הכרה מלאה בילדה כבתו של המנוח לצורך רישום אבהות, הזמנה לטקסי זיכרון (אם מדובר בחלל צה"ל), וחזיונות נוספות שמוקנות ליתומים. ופרט לקצבאות (סעיף 15 להצעת החוק שעברה בקריאה ראשונה).

ההצעה שעברה בקריאה ראשונה: הצעת חוק שימוש בזרע של נפטר לשם הולדה, התשפ"ב-2022

סקירה כללית

בדברי ההסבר להצעת החוק שעברה בקריאה ראשונה בספטמבר 2022 מצוין כי בתי המשפט ביקשו לאורך השנים להסדיר את הנושא בחקיקה, שכן הפסיקות בו היו שונות ומנוגדות. לעניין ההולדה מחיילים שנהרגו בעת שירותם הצבאי, ההצעה מסתפקת בהטלת חובה על הצבא להחתים את המתגייסים על טופס שבו הם מסכימים להולדה מזרעם אם ייהרגו או אוסרים עליה (סעיף 23(ב)), ונעדרת ממנה הקמה של בנק זרע ייעודי לחיילים. חלק מהצעות החוק הקודמות ביקשו לאפשר למתגייסים להפקיד מנת זרע במסגרת שרשרת החיול. יוזמה זו נגנזה ולא נכללה בהצעת החוק הסופית, בין היתר בשל התנגדות מערכת הביטחון, כנראה בשל עלותה הגבוהה.²⁵

ההסדר המוצע לחיילים בנוגע ל"רצונם המשווער" אם ייהרגו מבוסס על דגם של opt out. בתוספת השנייה להצעת החוק מופיע טופס לדוגמה שימסור הצבא לחיילים. הטופס נפתח בהוראות ארוכות ומפורטות לגבי נטילת זרע לאחר המוות, ומתייחס לשני תסריטים אפשריים: שימוש בזרע על ידי בת הזוג ושימוש בו על ידי ההורים. רק בסופו מוצנעת האפשרות לאסור על השימוש בזרע לאחר מות החייל, בשורה אחת לקונית. כך מבנה הטופס את ההולדה לאחר המוות כברירת המחלל וכבחירה הטבעית, ולמעשה מכווון את קוראיו להסכים לה. השתתפות ההורים בתהליך ההולדה לאחר המוות מעוצבת בטופס נוסף המיועד להם ומצורף להצעת החוק, טופס שכותרתו "בקשה לשימוש בזרע לשם הולדה באמצעות אם עתידית". עבור ההורים הדגם הוא של opt in.

מן הטפסים המצורפים להצעה עולה שאין מדובר רק בבקשת הסכמה מהחייל לשימוש בזרע לאחר מותו לצורך הולדה. ההסדר המוצע מעמיד את החייל בפני בחירה בין הוריו ובין בת זוגו:

מוצע לאפשר לנפטר [ההדגשה לא במקור] להבהיר בהנחיותיו אם ברצונו כי מינויו של ההורה יהיה תקף גם אם במועד פטירתו הייתה לנפטר בת זוג, גם אם בת הזוג לא תהיה מעוניינת בשימוש בזרע, ואפילו אם אינה מעוניינת בכך בעצמה ומתנגדת לשימוש בו בידי אישה אחרת כאמור. (דברי ההסבר לסעיפים 4-5 בהצעת החוק)

ההתייחסות אל החייל (החי) בבקו"ם כאל "הנפטר" היא אמנם פליטת קולמוס, אולם היא מדגישה את המרכזיות של השכול הצבאי בהסדרתה של סוגיית ההולדה לאחר המוות. מכיוון שמדובר במתגייסים בני עשרה (חלקם עשויים להיות קטינים), לרבים מהם אין כלל בת זוג בשעת העימות עם שאלת ההולדה לאחר המוות. במסגרת הדיונים בהצעה בוועדת העבודה והרווחה היו מי שתהו אם בנסיבות המיוחדות של הגיוס לצה"ל, ובשל הגיל הצעיר של המתגייסים, זו אכן השעה הנכונה לעמת את הנערים עם שאלות כבדות משקל כאלה. השאלון מכריח את הנער המתגייס להכריע בשעת גיוסו הן לגבי אבהות פוטנציאלית לאחר מותו האפשרי במהלך השירות הצבאי, הן לגבי הקדימות על החומר הגנטי שלו: האם זו תינתן למשפחת המוצא שלו או שמא למשפחה הגרעינית שיקים, אם יקים כזאת לפני מותו? באחד הדיונים בהצעת החוק העלתה חברת הכנסת אפרת רייטן שאלה ברוח דומה בפני שופט בית המשפט העליון בדימוס חנן מלצר (אשר בדעת מיעוט בפסק הדין מ'2016 תמך במתן זכות להורים השכולים להולדת נכד למרות התנגדות האלמנה):

היו"ר אפרת רייטן מרום: האם כשבגיר בן 18 מתגייס לצבא צריכים לאמת [כך במקור] אותו עם שאלה ספציפית כזאת, עם עניינים שקשורים למוות? שופט בדימוס מלצר: [...] ממילא שואלים היום כל חייל שמתגייס למי להודיע אם חס וחלילה קורה אסון. נותנים לו את הסצנריו שיכול להיות אסון. אם ישאלו אותו גם את השאלה הזאת, זה יקל, זה לא יכביד, כי זה ייתן לו אינדיקציה שיכולה להיות לו המשכיות.²⁶

גם הרב פרופ' אברהם שטיינברג העלה תהייה דומה:

פרופסור שטיינברג: השאלה אם זה מוסרי ואמיתי לקחת חייל צעיר בן 18 שמגיע לבקו"ם כשהוא נרגש מאוד, מתוח מאוד, רוצה יחידה כזאת או רוצה יחידה אחרת ולהציב אותו בפני שאלה שהוא מעולם לא חשב עליה. שום אדם צעיר בן 18 לא חושב מה יעשו עם זרעו לאחר מותו, בין אם זה יהיה עם בת זוג או בלי בת זוג, עם הורים או בלי הורים, עם אח, אחות וכו'. [...] צריך לשאול א', האם נכון לעשות לאדם דבר כזה בתנאים האלה, וב', האם יש משמעות להסכמה כזאת, האם הוא יכול לחשוב על זה בצורה רצינית ולעשות את זה. אני חושב שצריך לשקול את

זה היטב, מפני שעצם ההסכמה היא לא הסכמה מספיק חופשית ומודעת מבחינה אתית, אולי גם מבחינה משפטית, כדי שיהיה תוקף להסכמה.²⁷

התחרות בין בת הזוג (המשפחה הגרעינית) ובין ההורים (משפחת המוצא)

מבחינת מעמדה של אלמנה, אם יש כזאת, סעיף 8(ד) להצעת החוק קובע כי ההורים רשאים להתנגד לאלמנה אם היא רוצה להביא ילדה לעולם והם אינם מעוניינים בכך. הדבר אינו מתיישב עם ההנחיה של היועץ המשפטי לממשלה ועם פסיקת בית המשפט העליון מ-2016 שמניח כי המשמורנית של רצון המת היא בת הזוג או האלמנה. החוק המוצע מחליש את עמדת בת הזוג מול הורי הנפטר פעמיים: ראשית, הוא מעניק להורים אפשרות להתנגד לרצונה ללדת. שנית, הוא אינו מקנה לה אפשרות להתנגד לכך שאישה אחרת שההורים בוחרים תהרה מזרע בן זוגה המנוח. כך מחזק החוק את המשפחה המורחבת על חשבון זו הגרעינית, ומעניק להורים מעין זכות וטו אם מתעורר קונפליקט בינם ובין האלמנה. הבחירה של המחוקק היא בחירה מסורתית מובהקת - משפחת המוצא של הנפטר שולטת בכושר הפיריון שלו, דבר שבחיינו לא היה אפשרי.

חיזוק נוסף להיבט הפטריארכלי של שליטת משפחת המוצא על כושר הפיריון של הבן מצוי בסעיף שקובע שאם לבת הזוג של המנוח יש בן זוג חדש, היא מאבדת את מעמדה ואינה יכולה להשתמש בזרעו של בן זוגה המנוח לצורך הולדה (סעיף 8(ג)). כדי לקבל אישור לביצוע ההפריה, בטופס הבקשה של האלמנה לשימוש בזרעו של בן זוגה המנוח (בתוספת השנייה להצעת החוק) עליה להצהיר ש"ערב הפטירה לא היה [כך במקור] פירוד או הליכי גירושין" בינה ובין המנוח (סעיף 3) וכן שהיא אינה נשואה ואינה ידועה בציבור של בן זוג אחר (סעיף 4). מנסחי הצעת החוק מניחים שהמת, וככל הנראה גם משפחת המוצא שלו, אינם מעוניינים בכך שלילדה יהיה אב חי, פעיל ומתפקד שאיננו המת עצמו. בכך הם מעדיפים היעדר אב על פני קיומו של אב לא גנטי פעיל. כיום אנו יודעים, למשל מהורות של זוגות גברים, שגברים מגדלים ילדים לא ביולוגיים שלהם ונלחמים על הכרה באבהותם כאבהות מלאה לכל דבר ועניין (טריגר, 2023).

היבט פטריארכלי נוסף של האיסור על האלמנה להשתמש בזרעו של בן זוגה המנוח, אם המשיכה בחייה ויש לה בן זוג חדש, מקורו בשיקולים דתיים. עמדות הדין העברי (המגוונות) נלקחו בחשבון לכל אורך הליכי החקיקה. לענייננו, לפי הדין העברי אישה נשואה שהרתה מגבר שאיננו בעלה "אסורה לבעלה ובעלה", ועליהם להתגרש. נוסף על כך, הילד מהגבר שאינו בעלה הוא "ממזר", וכתוצאה מכך הוא וצאצאיו מנוודים ופסולי חיתון.

לבסוף, במפגש בין החוק הכתוב ובין יישומו בפועל, לא נותר אלא להמתין ולראות כיצד יגיב השטח לאיסור על האלמנה להשתמש בזרעו של בן זוגה המנוח אם היו פרודים או שיש לה בן זוג חדש, כפי שקורה במקרה של אלמנות צה"ל, אשר נמנעות מלהינשא רשמית כדי שלא לאבד את זכאותן לתגמולים ממשרד הביטחון. האם אלמנות יסתירו זוגיות חדשה או מחלוקות קודמות בינן ובין המנוח כדי שיוכלו להשתמש בזרעו?

היחס בין מוות בפעילות מבצעית ובין מוות בנסיבות אזרחיות

שורשי הצעת החוק הנוכחית הם ביוזמה להסדרה חוקית של הולדה אך ורק מזרעם של חיילים שנהרגו בקרב. אישוש נוסף לכך שהצעה נתפרה למידותיהם של חיילים שנהרגו במהלך השירות הצבאי מופיע בסעיף 29, הקובע כי תחולת החוק כשייכנס לתוקף תהיה רטרואקטיבית, כלומר גם הורים לחיילים שנהרגו לפני תחילת החוק יוכלו לעשות שימוש בזרע של בניהם לפי הוראות החוק החדש.

ההסדר בחוק מדיר ישראלים רבים: ערבים, חרדים, מי שאינם מתגייסים מטעמי מצפון או בריאות ואינם מקבלים הזדמנות לשקול את הסוגיה בגיל 18 כמו מי שמתגייסים, וממילא אינם חותמים על הטופס הרלוונטי ואינם מותירים הוראות בנוגע לשימוש בזרעם. לכאורה, להורים של כל אלו אין זכות להמשכיות מבנם. בכך, הסדר זה מבטא אימוץ מלא של טיעון ההורים השכולים למען היתר הולדה: נתתי את הילד שלי למדינה ולכן מגיעה לי המשכיות. ההולדה לאחר המוות נתפסת כפיצוי או כתמורה לקורבנם.

נימוק נוסף שהועלה בדיונים על הצעת החוק בזכות הגבלת ההסדר החקיקתי לחיילים בלבד היה נוחות ביורוקרטית ועלות. קבוצת החיילים המתגייסים היא קבוצה מתוחמת וידועה, נוח להחתים את החיילים על טפסים בתהליך החיול תוך כדי השירות הצבאי, ולכן העלויות למדינה הן סופיות וידועות; מי שמעוניין כאזרח להותיר הנחיות בנוגע לשימוש בזרעו לאחר מותו, שיממן מכיסו הפרטי חתימה על הנחיות כאלה בפני עורכת דין. המדינה תעשה זאת על חשבונה רק בעבור חיילים.²⁸

שאלת השוויון בהקשר זה בין מי שנהרגים במהלך השירות הצבאי ובין מי שנהרגים בנסיבות אזרחיות נדונה בוועדת העבודה והרווחה. משרד המשפטים התנגד ל"שתי מערכות דינים", אחת לחיילים ואחרת לשאר האוכלוסייה. מקדמי הצעת החוק טענו שמדובר בהבחנה רלוונטית ולא באפליה פסולה. לדברי חבר הכנסת האוזר, מיוזמי ההצעה, חייל שמת בפעילות מבצעית שונה מגבר צעיר שמת בתאונה מכיוון שהחייל לא בחר להיות בצבא, שכן השירות הוא חובה, ואילו מי שמת בתאונה נהנה מחופש בחירה. כך השיב האוזר לטיעון האפליה:

[...] יש איזו שהיא טעות אופטית בדיון הזה כאילו אנחנו מפלים ומתעלמים מההיבט הכללי ורוצים לתת רק לחיילים. יש כאלה שמתבלים את זה באקצנט שזה איזה שהוא מופע מיליטריסטי של החברה הישראלית. אני טוען שבהיבט המשפטי המהותי יש אל מול החובה הזאת של הגיוס את הזכויות של החיילים, מה שמבחינך את ההקשר הזה מהראייה הכוללת של מי שמוצא את מותו בתאונת דרכים סתם ככה.²⁹

טובת הילדה

טובת הילדה מוזכרת בהצעת החוק שלוש פעמים בלבד, מתוכן רק פעם אחת בחוק המוצע והשתיים האחרות בדברי ההסבר. נדמה כי היא שולית בכל הסוגיה, אף שהמטרה היא הבאת ילדה לעולם. כך למשל סעיף 9(ב)(2) להצעת החוק דורש התאמה דתית של הנפטר

28 דברי ח"כ צבי האוזר, פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.

29 דברי ח"כ צבי האוזר, פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.

והאישה המשתמשת בזרע, אם האישה לא הכירה את המנוח (דרישה רלוונטית בעיקר ליהודים, כי לפי הדין השרעי והדרוזי הולדה לאחר המוות אסורה). דרישה זו מוצגת בהצעת החוק ככזו שנובעת מטובת הילד שייולד מהליך זה. לפי דברי ההסבר, מנגנון ההתאמה הדתית נועד לוודא שהילד שייולד יהיה יהודי כשיר לנישואים דרך הרבנות, והוא מסמך את בית המשפט לאפשר בירור לגבי כשירות עתידית כזאת.³⁰

מעניין שהמחוקק בחר לראות דווקא את שאלת היהדות והכשירות לנישואים ברבנות ככזאת הנוגעת לטובת הילדה שתיולד, ולא נושאים אחרים ו"טבעיים" יותר כמו הבעייתיות שב"יתמות מתוכננת". זוהי עמדה עקבית מאוד בחקיקה הישראלית בכלל, המקנה לכשירות לנישואים משקל עדיף, ובמקרים רבים מכריע, על פני היבטים אחרים של טובת הילדה. דיני הממזרות בדין העברי, למשל, גוברים על רכיב חשוב בטובת הילד שיש עליו קונסנזוס במחקר – הכרת האב הגנטי. לפי הדין הישראלי, בעקבות הדין העברי, אם אישה נשואה הרה במהלך נישואיה לגבר שאינו בעלה, הבעל הוא שירשם כאבי התינוק, ולא האב הגנטי. גם כאן הילד הוא ילדם של המשפחה ושל העם, ולא של אביו הגנטי. הדעות על "יתמות המתוכננת" בוועדה נחלקו:

היו"ר אפרת רייטן מרום [בשאלה שהופנתה אל השופט בדימוס חנן מלצר]: איך זה לטובת הילד?

השופט מלצר: לסבא ולסבתא, ואת זה אני אומר בתור סבא, יש את כל ההנאות ההדדיות בלי המטלות שיש על ההורים. הסבים והסבתות יכולים לתת לנכדים הרבה יותר בסיטואציות מסוימות מאשר ההורים.³¹

לעומת השופט מלצר, היו שסברו כי אין זה לטובתו של ילד להיוולד לתוך "יתמות מתוכננת":

פרופ' רות לנדאו: האם כאבם של הורים שאיבדו את בנם חשוב יותר מכאבו של ילד שייולד לסיטואציה של יתמות? סטטוס של יתמות הוא לא בדיוק סטטוס שרוצים לשאוף אליו. ההורים והמחוקק רוצים להתערב בחייו של נפטר, אבל האם מישו מאיתנו יכול להתערב בחייו של בנו או בתו בעודם בחיים בקשר להולדה ולמספר הילדים שהם יביאו? למה מותר לנו לצאת מהנחה שהם רוצים המשכיות?³²

גם השירות למען הילד הפציר בוועדה לשקול בכובד ראש את סוגיית היתמות המתוכננת.³³ לסיכום, סוגיית ההולדה לאחר המוות, כפי שהיא מעוצבת בהצעת החוק, היא דוגמה נוספת לכך שהילד הוא בנם של המשפחה ושל העם ולא של אביו. הטכנולוגיה, החדשנות והיצירתיות נרתמות בשביל לבצר את התפיסה המסורתית שבה המשפחה המורחבת והלאום הם העומדים במרכז, ולא האינדיווידואל והמשפחה שהקים.

30 דברי ההסבר להצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום) (תיקון - שימוש בזרע חייל שנספה למטרת המשכיות), התשפ"ב-2022, עמ' 297.

31 פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.

32 פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.

33 דברי ראשת השירות למען הילד רקפת עצמון, פרוטוקול מס' 160 משיבת ועדת העבודה והרווחה, 14.8.2022.

מי עוד נשאר מחוץ להסדר המוצע?

עד כה ראינו שהצעת החוק מדירה את מי שאינם מתגייסים לצבא; אלמנות שיש להן בן זוג חדש; ונשים המעוניינות להביא ילד לעולם מזרעו של גבר מת שאותו לא הכירו, ואין התאמה דתית בינן ובין המנוח.

אוכלוסייה שבולטת בהיעדרה מן ההסדר היא אוכלוסיית הנשים. הצעת החוק עוסקת בשימוש בזרע מן המת ולא בביציות, אף שגם לפי ההצדקה המיליטריסטית שלה (זכות להמשכיות של מי שנהרג בשירות הצבאי) אין מקום להפלות נשים, שכן נשים רבות משרתות כיום ביחידות קרביות ועלולות להיהרג במסגרת מבצעים. אמנם יש אתגרים טכנולוגיים בשאיבת ביציות ובהקפאתן (שלא קיימים בשאיבת זרע ובהקפאתו), אבל אפשר היה לחשוב על יצירת הסדר מקביל לחיילות שיהיה מוכן ליום שבו תהיה גם היתכנות טכנולוגית־רפואית לכך.³⁴ לאור זאת אנו טוענים שנשים מודרות מן ההסדר משום שהשיח הוא פטריארכלי ביסודו, ונשען על טענות מן הדין הדתי ומן המסורת היהודית אשר מקנות חשיבות להמשכיות הזרע בלבד.

אוכלוסייה נוספת שמודרת מן ההסדר היא אחיו ואחיותיו של המת. לפי סעיף 13 להצעת החוק, "לבני משפחתו האחרים לא יהיה כל מעמד לעניין שימוש בזרעו". כלומר, בניגוד למגמות עכשוויות בדיני המשפחה הקוראות להכיר בקשרי אחאות כקשרים בעלי מעמד נורמטיבי מרכזי (זפרן, 2018), אחאים מודרים מההסדר. הדבר בולט במיוחד לאור השימוש בדין הייבום והחליצה כהצדקה לחקיקה בנושא, שכן הדין המקראי כולו עוסק באחאות כמכשיר להמשכיות של המת ואינו מעניק תפקיד כלשהו להורי המת. לפי החוק, אם למשל אחות לסבית של נפטר רוצה שבת זוגה תתעבר מזרעו וכך ייווצר קשר גנטי ביניהן ובינן ובין הילדה, הדבר אסור.

הצעת החוק עוסקת במחלוקות פוטנציאליות בין ההורים השכולים לבת הזוג, אבל מתעלמת מהאפשרות שלמנוח יש אחים ואחיות שדעתם באשר להולדה מזרעו של אחיהם המת עשויה להיות שונה מזו של ההורים או של האלמנה. לפי החוק, אין להם אפשרות להתנגד לעמדת האלמנה או ההורים בשום מצב. להולדת צאצא מן האח המת יש השלכות רגשיות וכלכליות גם על אחיו ואחיותיו החיים. בשם התמודדות ההורים עם אובדנם, שוכח החוק שיש אחרים שמתמודדים עם האובדן, ואולי אופן ההתמודדות הזה אינו מתאים להם. אנו חוזרים למתח שבבסיס סוגיית ההולדה לאחר המוות: למי אנחנו שייכים? התפיסה של הצעות החוק היא שאנחנו שייכים להורינו – לא לאחינו ואחיותינו ולא לבני זוגנו. במוותנו, אין אנו עוד ברשות עצמנו; אנו חוזרים אל משפחת המוצא ואל הקהילה.

סיכום

במאמר זה ביקשנו לענות על השאלה מה אפשר את הקונסנזוס הסוציו־משפטי סביב ההולדה לאחר המוות בישראל, ואת התבססותו של דגם המשפחה המורחבת מבחירה. כמו כן בחנו את הקניית האפשרות להורים, שבתחילה היו חסרי כל מעמד בסוגיה, לעקוף את

34 על המיליטריזם הישראלי בהקשר של שירות נשים בצבא ראו למשל Harel-Shalev & Daphna, 2017; Lomsky-Feder & Sasson-Levy, 2019; Tekoah.

האלמנה ולהוליד נכד.ה מזרע בנם באמצעות אישה שלא הכירה את המנוח. התחקינו אחר האבולוציה של המאבקים המשפטיים והצעות החוק שהועלו לאורך השנים, עד הצעת החוק האחרונה, שעברה בקריאה ראשונה.

אף על פי שהגישה הישראלית כלפי הסוגיה לכל אורך הדרך הייתה מתירנית ביחס למדינות אחרות בעולם, הראינו שלאורך שני העשורים האחרונים המטוטלת נעה בכיוונים מנוגדים. שני דגמי משפחה התחרו ביניהם במסגרת המאבק. דגם אחד התבסס על תפיסת המשפחה הגרעינית, שלפיה מרגע שגבר הקים משפחה גרעינית הוא ויוצאי חלציו אינם עוד תחת סמכותם של הוריו. כך גם אם הוא מת בלא שהקים משפחה משלו. בהנחיות היועץ המשפטי לממשלה מ־2003 הוענק מעמד ביחס להולדה לאחר המוות אך ורק לבת זוגו של הנפטר. הדגם האחר הוא דגם עליונות משפחת המוצא, שבמסגרתו הפרט הוא בראש ובראשונה חוליה בשרשרת הדורות. דגם זה עומד בבסיס הצעת החוק שעברה בקריאה ראשונה. המעבר מדגם המשפחה הגרעינית לדגם משפחת המוצא היה הדרגתי והחל ב־2009, כאשר בית המשפט לענייני משפחה נתן את האישורים הראשונים להולדת נכד.ה מגבר מת בעזרת אישה שלא הכירה אותו בחייו.

אנו טוענים שכעת המטוטלת מתייצבת על דגם עליונות משפחת המוצא, והתייצבות זו מתרחשת על רקע החיבור בין משפחתיות, פרו־נטליזם, שכול, מיליטריזם ופטריארכיה, שמאפיין קהילות ותרבויות רבות בחברה הישראלית־יהודית. בתוך כך, הממ"מ שמוקמת, כפי שעולה מהסדר החקיקתי המסתמון, אינה המשפחה המורחבת המסורתית, אלא משפחה המושתתת על מאפיינים מסורתיים ופוסט־מודרניים גם יחד. מצד אחד מדובר במשפחת המוצא של הגבר, אשר מתערבת בפריון שלו (ובמובן זה זוהי משפחה מסורתית פטריארכלית), ומצד אחר השימוש בטכנולוגיית הפריון פותח פתח ליצירת מבנה משפחתי חדשני (ולכן זו גם משפחה פוסט־מודרנית). הבחירה שקאת וסטון דיברה עליה בנוגע ללהט"בים שביקשו להתרחק ממשפחת המוצא שלהם ולהקים משפחה מבחירה (Weston, 1997) נהפכה על ראשה במסגרת החשיבה הישראלית על הולדה לאחר המוות, והיא כעת משרתת ערכים פטריארכליים מסורתיים של המשכיות השושלת. אף על פי שקיימת בישראל התנגדות קולנית להכרה במבני משפחה שאינם המשפחה הגרעינית הנורמטיבית, דוגמת משפחות חד־הוריות ומשפחות להט"ביות, הממ"מ אינה מעוררת התנגדות מכיוון שמרני, אף שהמבנה שלה מהפכני לא פחות, ואולי אף יותר, מזה של משפחות להט"ביות.

עוד הראינו כי עשרים שנה של פסיקות סותרות ושל קריאות בתי המשפט השונים למחוקק להסדיר את הסוגיה לא סייעו בגיבוש פתרון מוסכם. הרוב המכריע של התיקים בשנים הללו עסק במוות של גברים צעירים בנסיבות אורחיות. מוות בטרם עת של נשים וגברים צעירים בנסיבות אלו נפוץ הרבה יותר מאשר מוות בפעילות מבצעית. עד ה־7 באוקטובר 2023 מרבית החיילים שמתו בשירות הצבאי לא נהרגו בשדה הקרב. למרות זאת, מותם של צעירים וצעירות "סתם" לא עורר עניין ציבורי בהקשר של הולדה לאחר המוות כמו מותם של חיילים גברים. רק ב־2017, כשהצעת החוק הראשונה בנושא עיצבה את הסוגיה כצבאית, הסתמנה אפשרות ממשית להסדרת הנושא בחוק.³⁵ אמנם תחולתה

35 אמנם גם ההצעה של ארגון משפחה חדשה משנת 2002 התמקדה בצבא, אולם כפי שהסברנו, הרדיקליות שבהצעה להקפיא זרע עם הגיוס וההתנגדות שהיא עוררה במערכת הביטחון גרמו ככל

של הצעת החוק הנוכחית הפכה כללית בגלל הבעיות המשפטיות בחקיקת חוק ייעודי לחיילים, אבל מניחות הצעות החוק הקודמות והדיונים בכנסת עולה בבירור שהמוטיבציה העיקרית של המחוקק היא עיגון הזכות להמשכיות של חיילים ולא של גברים צעירים באשר הם. גברים שאינם חיילים – סביר שכמעט לא יציידו את הוריהם או את בנות זוגם בטופס המופיע בחוק המוצע.

הספציפיות של הצעת החוק לחיילים בלבד, אף שלמראית העין היא נועדה לכלל האוכלוסייה, מתחזקת לנוכח העובדה שבדיונים על הצעת החוק בוועדת הכנסת לא השתתפו גברים צעירים (חיילים או אזרחים), בנות זוג של גברים שמתו, נשים שמעוניינות להרות מזרעו של גבר מת או הורים של גברים שמתו בנסיבות אזרחיות. הנתונים שהוצגו בפני הוועדה התמקדו בסקירה משפטית השוואתית בלבד, ולא כללו מידע מקיף על עמדות הציבור בכלל ועל עמדותיהם של גברים ונשים צעירים בפרט בנוגע להולדה לאחר המוות. טובת הילד אמנם נדונה, אבל ברור היה שקהל היעד המרכזי של יוזמי.ות הצעת החוק והקבוצה המרכזית שהחוק מיועד לשרת הם הורים ששכלו את בניהם במהלך השירות הצבאי והדיון בה היה מוגבל ומצומצם.

אנו טוענים כי הצעת החוק המיועדת לתקן את הקשיים במצב הקיים בנושא זה יוצרת פוטנציאל אינסופי של סכסוכים משפטיים וכאב. ההצעה הופכת את ההולדה לאחר המוות לברירת המחדל. היא יוצרת שכול מסוג חדש, שבו המוות אינו סופי. ההסדר מחייב את הנער המתגייס להתמודד עם שאלת מותו המוקדם ואבהותו הפוטנציאלית לאחר מותו בשלב מוקדם בחייו. האפשרות הזאת תהפוך לחובה בשל הציפייה החברתית להביא ילדים לעולם בכל מחיר, ואילו המצב שהיה עד כה טבעי, שבו המוות והיעדר האפשרות להולדה הולכים יד ביד, ידרוש מהנער לבחור בו באופן אקטיבי. ברירת המחדל החדשה, שתחליף את הקיימת, יוצרת ציפיות מהנער וכתוצאה מכך מזמינה ביקורת חברתית על כל בחירה לסטות ממנה. היפוך היוצרות הזה חל גם על הנותרים בחיים: מי שמחליט שלא להמשיך את המת בוחר בחירה אקטיבית "להמית" סופית את המנוח. אם מדובר בהורים או בבת זוג שמתנגדים להולדה לאחר המוות או שאינם מעוניינים בה, החוק הופך אותם למי שאינם מכבדים את רצון המת.

יתרה מזו: האם אפשר להחליט בנושא על סמך טופס שמילא נער בן 18, אם הוא הולך לעולמו שנים רבות לאחר שחתם? ההורים ובת הזוג עלולים להחזיק בהשקפות נוגדות בנוגע למידת התקפות של רצונות העבר של הבן המת ולהיגרר לבירור משפטי בסוגיה. בהנחה שגברים לא מעטים אינם מעוניינים כלל בהולדה מזרעם לאחר מותם, כפי שהראו מחקרים קודמים, יש לחשוב גם על מה שהדבר יעורר אצל הוריהם או אלמנותיהם אם יגלו לאחר מות יקירם שהוא אינו מעוניין בהולדה מזרעו לאחר מותו. זה עלול לא רק לפגוע בהם, אלא גם לפתוח פתח לתביעות שבהן ההורים יבקשו לפתוח מחדש את שאלת רצונו של בנם ויטענו שרצונו המשוער השתנה לאורך השנים.³⁶

הנראה לכך שסיכוייה להתקבל היו קלושים, והיא לא התגבשה לכלל הצעת חוק שאפשר היה לקדם בכנסת.

36 סכסוך כזה כבר הגיע לבית המשפט לענייני משפחה (תמ"ש [קריית] 17-02-25971 ח' נ' מרכז רפואי ע"ש בני ציון [8.9.2019]). גבר צעיר הקפיא זרע לצורך שימור פוריות על רקע מחלה, ובחר

לסיכום, דומה שהברית שנכרתה בציבוריות הישראלית בין משפחתיות, פרו־נטליזם, שכול, מיליטריזם ופטריארכיה פתחה שער רחב לכניסת מבנה משפחתי מהפכני, חריג בעולם כולו, אל חיק המיינסטרים הישראלי, ובמובנים מסוימים אף אפשרה את הפיכתו למחייב בהקשר של מות חיילים.

מקורות

- אייכנר, איתמר, ומורן אזולאי. (2021, 27 באוקטובר). אם הלוחם שנהרג בגבול עזה נפגשה עם בנט: "רוצה להיות סבתא לנכד מבראל". *Ynet*.
- ארלוזורוב, מירב. (2019, 3 בספטמבר). רוב הישראלים לא משרתים בצבא - אבל זה משתלם. *דה־מרקר*.
- בן חיון, דור. (2021, 14 באפריל). החללים המושתקים: התאבדות בצה"ל הייתה ונשארה טאבו. גלובס.
- השילוני־דולב, יעל, דפנה הקר וחגי בועז. (2014). רצון המת: שלושה מקרי מבחן ישראליים. *סוציולוגיה ישראלית*, טז(1), 31-53.
- השילוני־דולב, יעל, וצבי טריגר. (2016). בין רצון המת לבין רצונם של הנותרים בחיים: שימוש בזרע לשם הולדה לאחר המוות, פטריארכיה, פרו־נטליזם ומיתוס המשכיות הזרע. *עיוני משפט*, לט(3), 661-706.
- זפרן, רות. (2018). אחים ואחיות במשפט. *עיוני משפט*, מא(1), 60-65.
- טריגר, צבי. (2016). על הרגולציה של שירותי הפריזון בישראל. בתוך ישי בלנק, דוד לוי־פאור ורועי קרייטנר (עורכים), *מסדירים רגולציה: משפט ומדיניות (עמ' 269-309)*. אוניברסיטת תל אביב.
- טריגר, צבי. (2017). "מותו של זה הוא חייו של זה": הולדה לאחר המוות מזרעו של גבר מת על ידי הוריו והאידיאולוגיה של ההורות הישראלית־יהודית. *תיאוריה וביקורת*, 49, 67-88.
- טריגר, צבי. (2023). הורות בסיכון כפול: איומים מחוץ ומבית על ההורות הלהט"בית. *מעשי משפט*, 14, 13-47.
- כשר, אסא. (2002). "יתמות מתוכננת": התמונה המאוזנת, בתוך רפאל כהן־אלמגור (עורך), *דילמות באתיקה רפואית (עמ' 221-238)*. הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- לוי, יגיל. (2016). מעם בונה צבא לצבא בונה עם. בתוך ניר גזית ויגיל לוי (עורכים), *צבא מחנך עם: יחסי הצבא עם מערכת החינוך האזרחית (עמ' 87-116)*. האוניברסיטה הפתוחה.
- לוי, יגיל. (2023). יורים ולא בוכים: המיליטריזציה החדשה של ישראל בשנות האלפיים. למדא - האוניברסיטה הפתוחה.
- לנדאו, רות. (2002). יתמות מתוכננת. בתוך רפאל כהן־אלמגור (עורך), *דילמות באתיקה רפואית (עמ' 203-220)*. הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.

באפשרות של השמדת זרעו אם ימות. לאחר שנפטר, הוריו טענו שרצונו השתנה וביקשו מבית המשפט לאפשר להם להשתמש בזרעו.

- מרידור, דן. (2007). העורף כחזית: היבטים כלכליים לנוכח השינוי באופי העימותים. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- משפחה חדשה. (2002). מסמך מקצועי לבדיקת נושא הקפאת זרע חיילים במימון המדינה. הוועדה המשפטית של ארגון משפחה חדשה.
- משרד הבריאות. (2012, מאי). המלצות הוועדה הציבורית לבחינת הסדרה חקיקתית של נושא הפרייון וההולדה בישראל.
- סומך, ליבת, ואורן טרגש. (2007). על השיקולים להכרה במעמד הסבות. הארת דין, ד(2), 167-187.
- סתיו, אברהם. (2017). הקמת שם מזרעו של מת: עמדת ההלכה בסוגיית "חוק ההמשכיות". אסיא, קז-קח(כז), 102-110.
- צה"ל. (2022, 11 בינואר). סיכום מספר הנפגעים בצה"ל בשנה החולפת. אתר צה"ל.
- קימרלינג, ברוך. (1993). מיליטריוזם בחברה הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 123-140.
- שלו, כרמל. (2002). הזרעה לאחר המוות: ינוח בשלום על משכבו. רפואה ומשפט, 27, 95-99.
- שליטא, חן. (2022, 20 במרץ). על החיים ועל המוות: "מאוד עצוב שאחרי שנתנו ילד למדינה, היא גם זו שמחליטה על הזרע שלו". שומרים.
- שני, חנן. (2007). נטילת זרע ממת להפריה חוץ-גופית. עלוני ממרא, 120, 61-71.
- שרלו, יובל. (תשע"ח). שימוש בזרעו של מת – נייר עמדה. צהר.
- Bokek-Cohen, Ya'arit A., & Vardit Ravitsky. (2019). Soldiers' preferences regarding sperm preservation, posthumous reproduction, and attributes of a potential "posthumous mother". *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 79(2), 132–156.
- Bowen, Glenn A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40.
- Gilbar, Roy, & Efrat Ram-Tiktin. (2020). It takes a village to raise a child: Solidarity in the courts – Judicial justification for posthumous use of sperm by bereaved parents. *Medical Law Review*, 28(2), 317–341.
- Harel-Shalev, Ayelet, & Shir Daphna-Tekoah. (2019). *Breaking the binaries in security studies: A gendered analysis of women in combat*. Oxford University Press.
- Hashiloni-Dolev, Yael, & Silke Schicktanz. (2017). A cross-cultural analysis of posthumous reproduction: The significance of the gender and margins-of-life perspectives. *Reproductive Biomedicine & Society Online*, 4, 21–32.
- Hashiloni-Dolev, Yael, & Zvi Triger. (2020). The invention of the extended family of choice: the rise and fall (to date) of posthumous grandparenthood in Israel. *New Genetics and Society*, 39(3), 250–270.
- Katz, Ori, & Yael Hashiloni-Dolev. (2019). (Un)Natural grief: Novelty, tradition and naturalization in Israeli discourse on posthumous reproduction. *Medical Anthropology Quarterly*, 33(3), 345–363.
- Kowal, Emma, & Joanna Radin. (2015). Indigenous biospecimen collections and the cryopolitics of frozen life. *Journal of Sociology*, 51(1), 63–80.

- Latour, Bruno. (2012). *We have never been modern* (Catherine Porter, Trans.). Harvard University Press.
- Lavi, Shai. (2017). The Mourning after: Posthumous sperm retrieval and the new laws of mourning. In Austin Sarat, Lawrence Douglas, & Martha M. Umphrey (Eds.), *Law and Mourning* (pp. 36–58). University of Massachusetts Press.
- Lebel, Udi. (2011). Panopticon of death: Institutional design of bereavement. *Acta Sociologica*, 54(4), 351–366.
- Lomsky-Feder, Edna, & Orna Sasson-Levy. (2017). *Women soldiers and citizenship in Israel: Gendered encounters with the state*. Routledge.
- O'Leary, Zina. (2005). *Researching real-world problems: A guide to methods of inquiry*. Sage Publications.
- Ram-Tiktin, Efrat, Roy Gilbar, Ronit B. Fruchter, Ido Ben-Ami, Shevach Friedler, & Einat Shalom-Paz. (2018). Expanding the use of posthumous assisted reproduction technique: Should the deceased's parents be allowed to use his sperm? *Clinical Ethics*, 14(1), 18–25.
- Raz, Aviad. (2018). Reckless or pioneering? Public health genetics services in Israel. In Hagai Boas, Yael Hashiloni-Dolev, Nadav Davidovitch, Dani Filc, & Shai Lavi (Eds.), *Bioethics and biopolitics in Israel: Socio-Legal, political, and empirical analysis* (pp. 223–239). Cambridge University Press.
- Simpson, Bob. (2001). Making "bad" deaths "good": The kinship consequences of posthumous conception. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7, 1–18.
- Tremellen, Kelton, & Julian Savulescu. (2015). A discussion supporting presumed consent for posthumous sperm procurement and conception. *Reproductive Biomedicine Online*, 30(1), 6–13.
- Weston, Kath. (1997). *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. Columbia University Press.

אי-החלטה בנוגע לאימהות: סוציולוגיה של התלבטות

אורנה דונת, ניצה ברקוביץ, דורית סגל-אנגלצ'ין*

תקציר. מאמר זה עוסק בנשים ששוהות ומשתהות בהתלבטות בנוגע לאימהות. הוא מבוסס על מחקר המתמקד בקבוצה ייעודית לנשים שמתלבטות אם להיות אימהות, ומראה כיצד הן מנווטות בין כמה עקרונות תרבותיים מנוגדים שדוחפים לקבלת החלטה: הזמן הליניארי ואינדיבידואליזם, ומנגד – פרו-נטליזם ומשפחתיות. הנתונים נאספו מתוך שאלונים שמולאו לפני התחלת המפגשים הקבוצתיים; תימלולי עשרת המפגשים; ודיווחים על מצב ההתלבטות של המשתתפות ארבע שנים לאחר סיום המפגשים. ממצאי המחקר מציגים קשת של הגדרות עצמיות, רחבה הרבה יותר מזו שמוצגת בספרות העוסקת בהכרעות של נשים בנוגע לאימהות. כמו כן, הם מלמדים כי אף שההתלבטות ביחס לאימהות שואבת את כוחה מרטוריקה ניאוליברלית, היא גם חותרת תחתיה ומסרבת "לדעת, להחליט, לחתור, לכבוש", מתנגדת לרטוריקה הפרו-נטליסטית של "מעבר טבעי" לאימהות ולשיח הטמפורלי-ליניארי של "השעון הביולוגי", ואינה עומדת בציפייה הפוסט-פמיניסטית למופע של "האישה הבוחרת". נראה שבעוד חלק מהנשים שמתלבטות מבקשות להיחלץ מעמדה זו, עבור אחרות ההישארות בעמדת התלבטות היא שמרחיבה את גבולות האוטונומיה בחברה שמבקשת להגבילה. מילות מפתח: ניאוליברליזם, פרו-נטליזם, התלבטות בזירת הפריזון, אימהות

מבוא

במדינות רבות ברחבי העולם חלה במהלך העשורים האחרונים ירידה בשיעורי הפריזון ועלייה בשיעורי הנשים שאינן יולדות ואינן מעוניינות להפוך לאימהות (OECD, 2018; Rowland, 2007), אך עדיין מדובר בשיעורים נמוכים. הבאת ילדים לעולם הייתה ונתרה ברירת המחדל עבור נשים רבות. שאלות כגון "מתי אהיה אימא?", "כמה ילדות וילדים הייתי רוצה שיהיו לי?", "האם אני רוצה בן או בת?" הן שמעסיקות בדרך כלל נשים בהקשר

* ד"ר אורנה דונת, אוניברסיטת תל אביב, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המכללה האקדמית תל אביב-יפו, המכללה למנהל ומכללת אור יהודה. המחקר נערך במסגרת השתלמות פוסט-דוקטורט באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

פרופ' ניצה ברקוביץ, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
פרופ' דורית סגל-אנגלצ'ין, המחלקה לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
מאמר זה מבוסס על מאמר קודם; ראו Donath et al., 2022.

של ילודה ואימהות, והשאלה "האם אני מעוניינת להיות אימא, ואם כן – מדוע?", לרוב אינה מדוברת בין אישה לבין עצמה ובין אישה לסביבתה. מצב הדברים הזה הוא חלק ממערכת אידיאולוגית רחבה של חברה הטרונומטיבית ופרו־נטליסטיית, שבה "פסגת הנשיות" עדיין מזוהה עם הולדת ילדות וילדים ביולוגיים ועם גידולם (Meyers, 2001). שלל דימויים תרבותיים קושרים בין "נשיות" ל"אימהות" ובין "אימהות" ל"נורמליות", ומעליהם מרחף דימוי ה"שעון הביולוגי" שמאיץ ודוחק בנשים לקבל החלטות (אמיר, 2016; Lahad, 2019; Meyers, 2001). נראה כי ההנחה הרווחת שלפיה מן ההכרח שנשים תרצינה באימהות ותהפוכנה לאימהות כמעט שאינה מותרת לנשים אפשרות לעצור ולהתלבט בעניין.

בעקבות הירידה בשיעורי הפרייון על אף התפיסות הרווחות שעדיין מעלות על נס את האימהות, התרחב גוף המחקר שבוחר את הגורמים וההקשרים המבניים המעצבים ומסבירים את המגמה הזאת ואת דפוסיה (ראו למשל; Kreyenfeld & Konietzka, 2017; Settle & Brumley, 2014). כמו כן התרחב גוף הידע שמתמקד ברמת המיקרו ובוחר את הכוונות, הסיבות והרצונות האינדיווידואליים, ובעיקר את היעדר רצונן של נשים להיות אימהות ואת שיקוליהן (ראו למשל דונת, 2007; Settle & Brumley, 2014).

ספרות המחקר בתחום מציעה טיפולוגיות שונות בהתייחס לנשים שאינן מעוניינות להפוך לאימהות, אך מעטים המחקרים המציעים טיפולוגיות שמתייחסות לנשים שמתלבטות בנושא. כך למשל, בעקבות מחקרה החלוצי של ג'ין ויוורס (Veevers, 1980), מתייחסות דיאנה מייסרס (Meyers, 2001) ושרון האוסקנכט (Houseknecht, 1979) לנשים קבוצות בקרב נשים שאינן מעוניינות להיות אימהות: "המחליטות מוקדם" (early articulators) ו"המשתהות" (postponers). "המחליטות מוקדם", לדבריהן, הן נשים שידעו כבר בצעירותן שלעולם לא תרצינה להיות אימהות. "המשתהות" הן נשים שטרם הגיעו להחלטה, והן נחלקות למי שמאז ומעולם דמיינו שתהיינה אימהות אולם בשל נסיבות חייהן דחו את האימהות בפועל, ולמי שאינן יודעות אם הן מעוניינות להיות אימהות.

בהמשך למחקרים אלו, רוזמרי גילספי (Gillespie, 1999), בריילין סטל וכריסטה ברמלי (Settle & Brumley, 2014) ערכו מחקרים בהשתתפות נשים בריטיות ונשים אמריקאיות (בהתאמה) שאינן מעוניינות להיות אימהות, והציעו טיפולוגיה אחרת: "מחליטות אקטיביות" ו"מחליטות פסיביות". הראשונות הן נשים שיודעות בוודאות כי אינן רוצות להיות אימהות. האחרונות מתחלקות לנשים שעמדתן כלפי אימהות אמביוולנטית, ולנשים שיש בהן תשוקה להיות אימהות אולם נסיבות חייהן הכתיבו את הישארותן לא־אימהות. המשגה נוספת הציעו נשים הודיות, שבמחקרה של אמריטה ננדי (Nandy, 2017) הביעו אמביוולנטיות כלפי היריון וכלפי רעיון הפיכתן לאימהות והגדירו עצמן "יושבות על הגדר". לורן מרטין (Martin, 2021) כינתה נשים אלו "מתדיינות" (debaters).

לצד המחקרים האלה ראוי לציין שניים נוספים, שהתבססו על מספר מצומצם של משתתפות. האחד הוא תיעוד אישי של קלי גאיוט (Guyotte, 2018) בנוגע לאמביוולנטיות שלה כלפי אימהות. השני בחן את חוויותיהן של חמש נשים בשנות השלושים המאוחרות לחייהן שמתלבטות בנוגע לרצונן באימהות (Barnett, 2016). ממחקר זה עולה שגילין של המשתתפות ועמדות חברתיות כלפי אימהות היו נקודות מפתח בעיצוב חוויותיהן, ומכאן שיש צורך במחקרי המשך שיבחנו את חוויותיהן של נשים צעירות יותר שמתלבטות בסוגיית האימהות. מחקרי המשך נדרשים גם כדי להעמיק בהבנת ההקשרים החברתיים,

התרבותיים והאידיאולוגיים הנרחבים שבנבכייהם מעוצבות עמדותיהן, תפיסותיהן ותשוקותיהן של נשים בנוגע לאימהות.

נשים שמתלבטות בשאלת האימהות נותרו סמויות מהעין, יחסית, גם בדיון הציבורי. בשעה שאימהות מיוצגות במדיה באופן תדיר כמודל הנורמטיבי ונשים שאינן מעוניינות להפוך לאימהות החלו להופיע יותר במדיה בשנים האחרונות (אם כי עדיין כקוריוז שמתאים לכתבת צבע), קולן של נשים שמתלבטות בנוגע לאימהות אינו נשמע כמעט בתרבות הפופולרית וברשתות החברתיות. יוצא דופן בהקשר זה הוא הספר *Motherhood – Is It For Me? Your Step-by-Step Guide to Clarity*, שאחת ממחברותיו אף מקיימת מפגשים קבוצתיים מקוונים לנשים שמתלבטות (Carlini & Davidman, 2016).

מאמר זה מבקש להרחיב את גוף הידע המצומצם הקיים, בהתמקדו בנשים שמצויות במצב של אי־החלטה ושל בירור פנימי באשר לרצונן להיות או לא להיות אימא. מיקום זה משמש לנו עדשה שדרכה אפשר ללמוד על כמה עקרונות תרבותיים שמארגנים את מהלך חייהן ועל התפיסות הרווחות ביחס לפיריון ולמשפחה: הזמן הליניארי, החברה הנזילה ואינדיווידואליזם, ומנגד – פרו־נטליזם ומשפחתיות. התלבטות בנוגע לאימהות מעניינת במיוחד בהקשר הישראלי, שבו לצד תהליכי אינדיווידואליזציה, משפחתיות וילודה שומרות על מרכזיותן ברמת הפרט וברמה הקולקטיבית והציבורית. המאמר מבקש לעסוק בשאלה כיצד נשים בישראל שמתלבטות בנוגע לאימהות מנווטות את חייהן בין הציוויים התרבותיים המנוגדים הללו, מתייחסות אליהם ואינן נענות או מצייתות למרביתם. המאמר מציג מחקר שהתבסס על קבוצה ייעודית שהוקמה בשנת 2015 באוניברסיטת בן־גוריון בנגב עבור נשים שמתלבטות אם להיות אימהות, בהובלתה ובהנחייתה של המחברת הראשונה. הקבוצה, הראשונה מסוגה בישראל, נועדה להשיג שלוש מטרות: (1) לספק מרחב אינטרוספקטיבי לנשים – ברמה הפרטנית והקבוצתית – שיאפשר להן לבחון את משמעות ההתלבטות בעבורן ויסייע להן בתהליך בחירת הערוץ המתאים לכל אחת מהן, כולל הישארות במצב של התלבטות; (2) לייצר גוף ידע חדש על התלבטותן של נשים בנוגע לאימהות, ולמקם את משמעות ההתלבטות בהקשר החברתי־תרבותי; (3) לתת לגיטימציה לקיומה של התלבטות בנוגע לאימהות בחברה הישראלית, שבה הרצון להיות אימהות נתפס כחד־משמעי וגורף.

בהתבסס על ממצאי המחקר העולים מניתוח הדיונים שהתנהלו במפגשים הקבוצתיים נציע שלעומת ההחלטה שלא להביא ילדים לעולם, המאתגרת את הסדר ההגמוני הפרו־נטליסטי שמעלה על נס הורות (ובעיקר אימהות) והתרבות, ההימצאות במצב של אי־קבלת החלטה, היסוס ומה שנראה כהיעדר פעולה בהקשר של פיריון מאתגרת לא רק את הסדר החברתי הפרו־נטליסטי, אלא גם את המודל של הסובייקט הניאו־ליברלי – כשבמקרה שלנו מדובר בסובייקטית נאו־ליברלית: זו שיודעת, שרוצה, שמחליטה, שמבצעת ושפועלת בעולם בהתאם להחלטותיה ולרצונותיה. עוד נטען כי התלבטותן של נשים בנוגע לאימהות, התלבטות שכרוכה בהשתהות (מה שקרוי באנגלית "taking your time"), חותרת גם תחת התפיסה החברתית שלפיה זמן פועל באופן ליניארי ומכתיב תנועה קדימה לשם "התפתחות" מחויבת (Israeli-Nevo, 2017; Lahad, 2019).

במילים אחרות, המאמר מציג עיון סוציולוגי באופנים שבהם התלבטות בנוגע לאימהות נשענת על רטוריקה נאו־ליברלית ואינדיווידואליסטית, אולם בה בעת חותרת תחתיה

בסירובה לקבל החלטה. מתוך כך היא חושפת את כוחם של הסדרים חברתיים פרו־נטליסטיים והטרונורמטיביים שדוחקים בנשים להיות אימהות. העיון הסוציולוגי בעמדה חתרנית זו, שאינה תמיד מודעת, מעוגן בגופי ידע שעניינם (אי-)אימהות, תהליכי קבלת החלטות בזירת הפריון, והגינות חברתיים על זמן בהתייחס להווייתן של נשים כסובייקטיביות.

מגמות של שינוי במוסד המשפחה ובדפוסי פריון

בניגוד להמשגה הרווחת בספרות פמיניסטית שלפיה המשפחה היא מוסד ששמר מבנים פטריארכליים נוקשים, יש הטוענים כי כמו מוסדות אחרים בחברה נזילה (באומן, 2007), גם מוסד המשפחה שינה את פניו. ההגדרות המסורתיות של המשפחה קרסו, אך הן לא הוחלפו בהגדרה דומיננטית אחרת אלא במגוון דגמים משפחתיים העומדים כיום לבחירתו של האינדיווידואל (Beck & Beck-Gernsheim, 2002). אחד הגורמים העיקריים לשינוי זה הוא תהליך האינדיווידואליזציה: כעת על הפרט לפעול באופן אוטונומי ולחיות לפי רצונותיו ותשוקותיו ולא לפי ציפיותיהם של אחרים, ובשם עקרון חופש הבחירה אפשר לבחור את התצורה המשפחתית שתאפשר מימוש עצמי, יכולת ביטוי, אותנטיות ואינטימיות, ואף לצאת ממערכת יחסים בלתי מספקת (אילוז, 2008; באומן, 2007; Beck & Beck-Gernsheim, 1995; Giddens, 1991).

לצד תהליך זה, ובקשר הדוק עימו, אנו עדות לצמיחתם של הגינות פעולה קפיטליסטיים ניאו-ליברליים שבמרכזם עקרונות השוק החופשי, המקדמים יעילות ורווח, אשר מחלחלים לתחומי חיים נוספים לרבות התחום האישי והמשפחתי (Brown, 2003; Rose, 1996). כל אלה מתרחשים במקביל לעלייה בהשכלת נשים, שינויים בשיקולי קריירה ותעסוקה, ואתגור תפיסות חברתיות ביחס למהותן של "אינטימיות", "משפחתיות" ו"נשיות" (Bell, 2019; Maher & Saugeres, 2007).

נתונים דמוגרפיים מעידים אף הם על מגמות השינוי במוסד המשפחה. לצד עלייה בשיעורי הגירושים, בגיל הנישואים ובשיעור ההעסקה בשכר של נשים, ניכרת גם ירידה בשיעורי הנישואים ודחייה של גיל הלידה הראשונה. כל אלה, במשולב עם טכנולוגיות פריון חדשות, יצרו דפוסי הורות חדשים ומגוון תאים משפחתיים, שאינם כוללים בהכרח זוג הורים משני המגדרים שנשואים או מקיימים משק בית משותף (Fincham & Beach, 2010). נוסף על כך ניכרת גם ירידה בשיעורי הילודה במדינות רבות בעולם (Miettinen et al., 2015; OECD, 2018). אמנם שיעורים אלו שונים בין מדינות שונות, שכן הם מעוצבים בהקשרים כלכליים, תרבותיים ומוסדיים שונים (Kreyenfeld & Konietzka, 2017; Miettinen et al., 2015). אך נראה ששיעורי הילודה ימשיכו לרדת בהינתן הגידול במספר האנשים הצעירים שאינם בטוחים כי ברצונם להפוך להורים (Sobotka & Testa, 2008).

פוליטיקה של התלבטות בזירת הפריון והאימהות

לאורם ובמסגרתם של השינויים שתוארו לעיל, נשים רבות עדיין הופכות לאימהות כשהן מצויות בתוך מעגל אידיאולוגי סגור, שנע בין התייחסות למעבר לאימהות כאל גזרת גורל ביולוגית-טרמניסטית שמתכנתת "נקבות" לרצות ללדת ולגדל ילדים – כך שגם מרבית

התאים המשפחתיים החדשים כוללים בתוכם הולדת ילדים – ובין התייחסות למעבר לאימהות כאל מעשה שנובע אך ורק מבחירתן החופשית של נשים, שההחלטה הבלעדית לגבי גורלן נתונה בידיהן, והן כמהות באופן פנימי ופרטי לאימהות.

כתיבה ואקטיביזם פמיניסטיים הציעו בעשורים האחרונים קריאה ביקורתית של התפיסה הביולוגית-דטרמיניסטית (Bell, 2019; Donath, 2015b; Gillespie, 2003). מי שהובילה קו מחשבה זה הייתה סימון דה בובואר (1949), שכבר לפני שבעים שנה ניסחה את הדברים בבהירות: "שום דבר בחברה האנושית אינו טבעי, וגם האישה היא תוצר שעובד על-ידי התרבות. [...] האישה אינה מעוצבת על-ידי ההורמונים שלה או על-ידי דחפיה המסתוריים; התודעות הזרות שסביבה הן שמשפיעות על האופן שבו היא חווה את גופה ואת יחסה אל העולם" (עמ' 651). הפרשנות האחרת מגלמת את רוח התקופה הניאו-ליברלית והקפיטליסטית, שלפיה אורחות חייהן של נשים מתעצבים מתוך בעלות הולכת ומתרחבת של נשים על חייהן ועל גופן; נשים נחשבות, יותר מבעבר, סובייקטיות מחוללות ועצמאיות, רציונליות, מחושבות, מיועדות ובלתי תלויות, אפשרויות רבות פתוחות בפניהן, וכל שעליהן לעשות הוא לבחור מתוכן כצרכניות נבונות. אולם פרשנות זו אף היא אינה מספקת (Beck-Gernsheim, 1996), מכיוון שהיא מתעלמת מכך שהמעבר לאימהות מושפע ממבנים חברתיים, אידיאולוגיות והיררכיות שמצמצמים את מרחב התנועה האוטונומי של נשים רבות (Ginsburg & Rapp, 1991; Himmelweit, 1988; Meyers, 2001; Snitow, 1992). כל אלה חוזרים ומשעתקים את החפיפה בין נשיות לאימהות, המנחילה את התפיסה שלפיה הקמת משפחה באמצעות הולדה או אימוץ היא טקס המעבר היחיד לקבלת תו התקן המשמעותי ביותר בחברה, תו תקן שנתפס כמסמן בלעדי כמעט לאיכויותיה של אישה ולחייה (Meyers, 2001).

צמצום האוטונומיה שתאפשר לנשים לזהות את רצונותיהן ואת היעדרם ולהכריע בשאלת האימהות ואי-האימהות מתבטא גם בתגובות החברתיות שמוקיעות אי-אימהות. תגובות אלו אמנם הולכות ומצטמצמות לאחרונה, אולם הן ממשיכות להכתים את אישיותן וחייהן של נשים שאינן מעוניינות להיות אימהות. רבות מהן ממשיכות להיתפס כנשים "לא אמיתיות", אנוכיות ופגומות, כאנדרטה לכישלון בהשגת מה שנחשב לייעודן המרכזי כנשים (דונת, 2007; ריץ' 2002; Gillespie, 2003).

עם זאת, גם למצב של אי-החלטה, העומד במרכז מחקרנו, אין לגיטימציה, כפי שלמדה המחברת הראשונה מדברים שחזרו ואמרו המשתתפות בקבוצות שהיא מנחה. היעדר הלגיטימציה והמועקה שנלווית אליו, לפחות אצל חלקן, הם שהניעו אותה מלכתחילה להקים את הקבוצה שעליה מתבסס מחקר זה ובכך לפתוח מרחב שמאפשר דיון פתוח בנושא עם נשים שחולקות התלבטויות דומות. אנו מעמידות את היעדר ההרשאה במרכז מחקרנו ומציעות לראות בו לא רק תוצר של אידיאולוגיה פרו-נטליסטית, כפי שאולי היה אפשר לחשוב, אלא פועל יוצא של תמהיל אידיאולוגי שמשלב בין פרו-נטליזם והטרונורמטיביות, שנידונו לעיל, ובין הגיונות חברתיים נוספים: ניאו-ליברליזם ואינדיווידואליזם, ותפיסות חברתיות של זמן וסובייקטיביות. ההשתתפות במצב של אי-החלטה חותרת למעשה תחת כל אלה.

ניאו-ליברליזם ואינדיווידואליזם

רעיון העצמיזם האינדיווידואלי, רעיון מרכזי בתפיסת העולם הניאו-ליברלית, רואה באינדיווידואל אתר אידילי של ריבונות. האינדיווידואל נתפס כסובייקט בעל בחירה חופשית הפועל באופן רציונלי ומחושב כדי לממש את רצונותיו. זוהי תפיסת עולם שבה התמוטט מעמדה של סמכות עליונה, ובני אדם נתונים במרדף אחר משימות והישגים כגון "להיות עצמך" ו"לממש את הפוטנציאל שבך" (Rose, 1996). תחומים שמסדירים שלבי חיים ואת המעברים ביניהם, שהוסדרו בעבר על ידי נוהג ומהלך חיים מובנה, הפכו כעת לנטולי כללים ברורים ומחייבים; אנשים נדרשים לקבל החלטות וליצור את הביוגרפיה שלהם בעצמם, מצב שמכונה בספרות do-it-yourself biography (Woodman, 2009) או choice biography (Beck, 1992). מי שיכול לתפקד באופן אופטימלי במהלך חיים שמאורגן כך הוא הסובייקט הניאו-ליברלי, "הסובייקט הבוחר", זה שיודע מה מטרותיו, שמודע למערך העדפותיו, שמסוגל לקבל החלטות רציונליות ושפועל על פי החלטותיו אלו (רוטנברג, 2018; Gill & Scharff, 2011).

עם זאת, התמהיל המשלב בין אידיאולוגיה פרו-נטליסטית לאידיאולוגיה ניאו-ליברלית ואינדיווידואליסטית שונה במקצת. הרטוריקה הניאו-ליברלית, הטוענת כי האדם הוא אדון לגורלו וכותב במו ידיו את סיפור חייו, מייצרת זירות חברתיות שמטפחות מיומנויות ליצירת אוטונומיה, מסייעות לתרגל את המיומנויות האלה ומתירות לפרט להכריע בנוגע לחייו; אבל בזירת הפריון והילודה, האוטונומיה מצומצמת יותר. אף ששיעור הנשים שאינן הופכות לאימהות הולך ועולה, זו עדיין קבוצה קטנה למדי. נתונים של ה-OECD (2018) מעידים ששיעורים אלו נעים בין 10% ל-20% מכלל האוכלוסייה במדינות שונות, ובכמה מדינות הם נמוכים מ-10%. נראה אפוא כי מרבית הנשים "עושות את 'הדבר הנכון' המצופה מהן – להיות אימא. ואולם ייתכן שכאשר הן פועלות כמצופה מהן בזירת הפריון, הן אינן פועלות כמצופה מהסובייקט הניאו-ליברלי שאמור לקבל החלטות לפי רצונותיו והעדפותיו האישיים.

זמן וסובייקטיביות

זירת הפריון והילודה ממושטרת על ידי שיח "השעון המתקתק". מגיל צעיר נשים לומדות על קיומו של "שעון ביולוגי" שקוצב את טווח הזמן שבו תוכלנה להפוך לאימהות ונחשפות לציפייה שחיייהן יאורגנו על פיו, בלי להשתהות ובלי להסס.

כאמור, לצד לוח הזמנים ה"טבעי" הזה יש לוחות זמנים נוספים שנשים נדרשות לפעול על פיהם במציאות חברתית הנשלטת בידי שיח אינדיווידואליסטי, ניאו-ליברלי וקפיטליסטי, מציאות שבה רווחים אתוסים של כיבוש, השגת מטרות וקבלת החלטות בטווח המיידי. כלל השעונים הללו מביאים לסטנדרטיזציה ולהומוגניזציה של מפת דרכים, שנחשבת טבעית, של "מסלול החיים הנכון", ולאורכו פרושות תחנות שבהן נדרש כל אדם לעבור בחלוף הזמן: לימודים, עבודה, נישואין והורות (אמיר, 2016; Lahad, 2009; Elchardus & Smits, 2006).

במציאות חברתית זו, התלבטותן של נשים בנוגע לאימהות עשויה להיתפס כהפרה בוטה של לוחות זמנים "טבעיים" וחברתיים כאחד, כהמתנה שאינה במקומה. ספרות המחקר מלמדת כי המתנה, ללא קשר לסוגיית הילודה ואימהות, מזוהה לעיתים קרובות עם חוסר אונים, היעדר כוח ופרודוקטיביות, תקיעות, מצוקה ופגיעות. המתנה מזוהה

כסממן להיעדר קיומו של סובייקט פעיל, שנתון פסיבית לחסדיו של הזמן ומצפה ש"משהו יקרה" (Israeli-Nevo, 2017; Lahad, 2019). כאמור, מאפיינים אלו נוגדים את האתוס האינדיווידואליסטי, הניאו־ליברלי והקפיטליסטי שלפיו האדם הוא סוכן פעיל שאמור להיות אדון לגורלו ולנווט את חייו בנחרצות לעבר ה"יעד הנכון" וב"קצב הנכון". בין שני ההגיונות החברתיים הללו יש מתחים וסתירות. הראשון מציב בפניו הגבלות, תחנות מעבר ולוחות זמנים שלאורם הוא אמור לפעול, באופן שתוחם את מרחב תנועתו וקוצב את זמני השתהותו באותן תחנות – על אחת כמה וכמה כשמדובר בנשים לאור קיומו של דימוי "השעון הביולוגי" שמתקתק בגופן; ואילו השני מעביר את המסר שלפיו כל האפשרויות פתוחות בפני הסובייקט הניאו־ליברלי.

ההקשר הישראלי: אוטונומיה מוגבלת במיוחד

כאמור, החברה הישראלית מהווה מקרה בוחן מעניין לבחינת קבלת החלטות בנוגע לפריון, שכן לצד היותה חברה משפחתית מאוד שמעלה את האימהות על נס, היא גם עוברת לאחרונה תהליכי אינדיווידואליזציה משמעותיים בזירות רבות, לרבות בזירת האימהות והמשפחה (פוגל־ביזאוי, 2020; Berkovitch & Manor, 2019). רמת המשפחתיות הגבוהה שמאפיינת את החברה בישראל משתקפת בכך שבהשוואה למרבית מדינות ה־OECD, שיעורי הנישואים בישראל גבוהים, שיעורי הגירושים נמוכים וכך גם גיל הנישואים ושיעור הילדים שנולדו מחוץ למסגרת הנישואים, ואילו שיעור הילדים עד גיל 17 המתגוררים עם שני הוריהם גבוה (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2020). שיעור הפריון בישראל הוא הגבוה ביותר מבין 35 מדינות ה־OECD ומבין חלק לא מבוטל של המדינות המתפתחות ומדינות המזרח התיכון (וינרב ואחרים, 2018). הדבר נקשר, בין השאר, לכוחות תרבותיים שמעלים את הילדים על נס, כפי שנמצא במחקר שהראה כי הציבור בישראל נוטה לראות בילדים מקור לאושר ולמשמעות החיים: יותר ממחצית הנשאלים סברו שלאנשים שמעולם לא היו להם ילדים יש חיים ריקים (גליקמן ואחרים, 2003). ישראל היא מעצמה בכל הקשור לשימוש בטכנולוגיות רבייה, והיא מטילה הגבלות מעטות על נגישותן ומסבסדת במידה מסוימת את השימוש בהן (Remennick, 2006; Shalev & Gooldin, 2006). גם לכך יש תרומה לשיעור הפריון הגבוה, שכן הדבר מאפשר לנשים רבות, ובהן למי שדחו את הלידה הראשונה לגיל מאוחר יחסית, לממש את אימהותן. כולן יכולות למלא אחר הציווי להפוך לאם על מנת לקיים את מצוות פרו ורבו, שהייתה במקורה דתית. מצווה זו קיבלה תוקף חילוני אידיאולוגי המקושר בתודעה הישראלית־יהודית לשואה וגם לקונפליקט הישראלי־פלסטיני (הרצוג, 2003), שכרוך בו חשש מהפרת המאזן הדמוגרפי. כך הופך הפריון לאמצעי במאבק הלאומי (ברקוביץ, 1999). עם זאת, כאמור, החברה בישראל עוברת תהליכי ניאו־ליברליזציה (פוגל־ביזאוי, 2005; פילק ורם, 2004) שדומים לאלה שהזכרנו קודם. במרבית חלקי החברה, גם אם במידות שונות בקרב קבוצות חברתיות שונות, המוסד המשפחתי עובר אף הוא תהליכי אינדיווידואליזציה. התפקידים המשפחתיים נעשים מעורפלים יותר, ואנשים ככולים פחות להסדרים מסורתיים ולשיקולים קולקטיביים ושואפים לבחור לעצמם את מסלולי החיים המשפחתיים ואת הקצב שבו ינועו בהם (פוגל־ביזאוי, 2020).

שלא כמו במקומות אחרים, תהליכי האינדיווידואליזציה בישראל אינם עומדים בהכרח בניגוד למשפחה ולמשפחתיות אלא להפך, הם הופכים לאמצעי נוסף לחיזוקם. כך למשל לסביבות והומואים גם יחד, המבקשים לחתור אל המרכז החברתי, נאבקים על הזכות למשפחה ולזוגיות מוכרת ובת קיימא ובעיקר על הזכות להורות (Kama, 2011). המשפחה והילודה שומרות על מרכזיותן לא רק מסיבות קולקטיביות לאומיות אלא גם מסיבות אינדיווידואליסטיות הנגזרות משיח הזכויות הליברלי, ובאופן ספציפי יותר – "מהזכות הרגשית לאושר" (גולדין, 2008).

המחקר

במחקר זה ביקשנו לעמוד על חוויית ההתלבטות בנוגע לאימהות בהקשר של התפיסות התרבותיות והתהליכים החברתיים המאפיינים את החברה הישראלית. בפרט, ביקשנו להעמיק את הבנת הסוגיות והדילמות השזורות בהתלבטות של נשים בנוגע לאימהות ולבחון את חוויית ההשתתפות שלהן בקבוצה החלוצית העומדת בבסיס. לשם כך השתמשנו בגישה פנומנולוגית שמתמקדת במשמעויות שקבוצת אנשים מייחסת לחוויית המצויות במרכז המחקר (Grossoehme, 2014).

הליך המחקר

לאחר שהתקבל אישורה של ועדת האתיקה המחלקתית באוניברסיטת בן-גוריון לביצוע המחקר, הפצנו קול קורא המבשר על פתיחת קבוצה לנשים שמתלבטות בנוגע לאימהות. הוא פורסם באתר האוניברסיטה, בפורומים אינטרנטיים המיועדים לנשים, בקרב אנשי טיפול באזור הדרום ובבלוג של המחברת הראשונה. צוין בו כי הקבוצה לא נועדה לספק תשובה "נכונה" לסוגיית האימהות, אלא לאפשר לכל אחת למצוא את הדרך שנכונה לה. עוד צוין כי החומרים שיופקו מהמפגשים הקבוצתיים ישמשו בסיס למחקר. הובהר כי הפרטים המזהים של המשתתפות בקבוצה יישארו חסויים, וכי הן תוכלנה להפסיק את השתתפותן בקבוצה בכל שלב.

בעקבות הפרסום התקבלו עשרים פניות של נשים שביקשו לקבל מידע על הקבוצה. לאחר שקיבלו את המידע נרשמו לקבוצה 11 נשים, ואחת מהן הפסיקה את השתתפותה לאחר המפגש הראשון. בשבועות שקדמו למפגש הראשון, כחלק מתהליך בניית הקבוצה, נערכו מפגשים אישיים עם כל הנשים, ובהם הן הוחתמו על טופס הסכמה מדעת להשתתפות במחקר.

כל המפגשים הקבוצתיים צולמו בווידיאו, באישורן של חברות הקבוצה, ובשלב מאוחר יותר תומללו.

איסוף הנתונים וניתוחם

מקור הנתונים העיקרי היה המפגשים הקבוצתיים, עשרה במספר. בניגוד לראיונות אישיים, אשר מבודדים אנשים ובחנים את עמדותיהם והתנהגותם מחוץ להקשר חברתי, מפגשים קבוצתיים יוצרים מרחב חברתי משותף שבו אנשים יכולים לתקשר זה עם זה (Montell, 1999).

מרחב זה מאפשר לצפות בדינמיקה של משאים ומתנים ובתהליכים של הבניית משמעויות ונרטיבים משותפים בשיח הקבוצתי (Lavie-Ajayi, 2014; Kook et al., 2019). הנתונים נאספו משלושה מקורות נוספים: (1) שאלון שמילאו משתתפות המחקר במפגשים האישיים שקדמו למפגשים הקבוצתיים. השאלון כלל שלוש שאלות שנועדו לסייע בתכנון המפגשים הקבוצתיים: כיצד קבוצה העוסקת בהתלבטות לגבי אימהות רלוונטית עבורך? מהן ציפיותיך מההשתתפות בקבוצה? מה יהפוך את ההשתתפות בקבוצה למשמעותי עבורך? (2) שאלון משוב שמולא בסיום המפגש הקבוצתי האחרון, שנועד לבחון את משמעות ההשתתפות בקבוצה עבור הנשים; (3) בדיקת סטטוס ההתלבטות בפרספקטיבה של זמן: כדי ללמוד על מצבן המשפחתי של המשתתפות ועל מהות התלבטותן ממרחק של זמן, נשלחו להן במייל שאלות בנושאים אלו ארבע שנים לאחר סיום המפגשים הקבוצתיים.

הנתונים נותחו באמצעות ניתוח תמטי, על פי השלבים שמציעות וירגיניה בראון וויקטוריה קלארק (Braun & Clarke, 2006). מאמר זה מציג שלוש תמות בולטות שעלו בניתוח: (1) מוטיבציות להשתתפות בקבוצה; (2) טיפולוגיות של התלבטות; (3) יתרונות וחסרונות הגלומים בהישארות בעמדת התלבטות בנוגע לאימהות.

משתתפות המחקר

במחקר לקחו חלק עשר נשים שאינן אימהות. כולן נכחו בתשעה מפגשים לפחות מתוך עשרת המפגשים הקבוצתיים.

טווח הגילים נע בין 25 ל־41. כל הנשים היו ישראליות־יהודיות; שלוש מביניהן ממוצא מזרחי, שש ממוצא אשכנזי, ואחת ממוצא משולב. בעת קיום המפגשים חמש היו רווקות, שלוש היו בזוגיות ללא נישואין ושתיים היו נשואות; מבין עשר המשתתפות, שתיים גרו בקבוצות שיתופיות שעוסקות בחינוך. חמש הגדירו עצמן כחילוניות, אחת כאתיאיסטית, אחת כדתייה, ושלוש לא הגדירו עצמן בהקשר זה. שמונה מהנשים הגדירו את זהותן המינית כהטרנסקסואלית, אחת הגדירה עצמה א־מינית, ומשתתפת נוספת ציינה שאין לה תשובה חד־משמעית.¹

תיאור המפגשים הקבוצתיים

המפגשים נערכו אחת לשבוע, ארכו שעה וחצי כל אחד, והוקדשו לדיונים בתכנים שבחרה המנחה בהתבסס על ממצאי מחקריה בנושא ילודה ו(אי־)אימהות (דונת, 2007, 2013) ועל תכנים שעלו מהשאלונים שמילאו המשתתפות בראיונות האישיים. תכנים אלו כללו סוגיות שנקשרות להתלבטות ביחס למימוש האימהות, כגון חששות מתגובות הסביבה להחלטה להישאר לא־אם ודרכי התמודדות אפשריות עימן, חרטה מהישארות באי־אימהות וחרטה ממעבר לאימהות.

1 אף שהטרנסקסואליות לא הייתה קריטריון בבחירת המשתתפות בקבוצה, מרביתן היו הטרנסקסואליות. קבוצות נוספות שהתקיימו בין השנים 2016-2021 שלא בהקשר מחקר כלל גם נשים שזיהו את עצמן כלסביות וכביסקסואליות.

סוגיות אתיות

בשל האידיאולוגיה הפרו-נטליסטית המושרשת בישראל, ריחפה מעל הקמתה של הקבוצה סוגיה אתית: מנחת הקבוצה היא אישה שאינה מעוניינת להיות אימא, והיא מזוהה ציבורית עם עמדה זו. לאור זאת, מנחת הקבוצה הבהירה הן במפגשים האישיים הן במפגש הקבוצתי הראשון שהמרחב הקבוצתי לא ישמש לתעמולה נגד אימהות, היות שהתפיסה העומדת בבסיס הקבוצה היא כי לכל אישה נתונה הבעלות על גופה, על חייה ועל החלטותיה. עוד הובהר למשתתפות כי מטרת הקבוצה אינה ליצור האחדה בין נשים, אלא להכיר בשונות הקיימת ביניהן. עם זאת, המפגשים נוהלו מתוך מודעות של המנחה למיקומה בפן האישי והציבורי ולהשפעתו הפוטנציאלית על המשתתפות.

טרם כתיבתו של המאמר, כל המשתתפות במחקר הוזמנו לבחור את השם שבו יצוטטו דבריהן. חלקן ביקשו לשמור על שמן האמיתי, ואחרות העדיפו לבחור לעצמן שם בדוי.

ממצאים ודיון

כאמור, נשים שנרשמו לקבוצה הוזמנו למלא שאלון קצר ובו השאלה "כיצד קבוצה העוסקת בהתלבטות לגבי אימהות רלוונטית עבורך?". מהתשובות עולה בכירור תחושת בדידות בעמדה של התלבטות ואי-החלטה.

"אני לא מכירה אף אחת כזאת חוץ ממני"

להלן דוגמאות לתשובות שנכתבו בשאלון המקדים:

אביגיל (בת 34, נשואה): אני מתלבטת כבר שנים. [...] מחוץ לרשת אין בכלל מקום להתלבטות או שההתלבטות היא וירטואלית או בבית עם בן-הזוג [...].
נוגה (בת 32, נשואה): מעניין אותי לדבר עם/לשמוע בחורות אחרות שאולי חושבות כמוני לגבי הנושא. כרגע אני לא מכירה אף אחת כזאת חוץ ממני.

הצורך בקיומה של קבוצה שעוסקת בהתלבטות עלה גם במהלך המפגשים עצמם. כך למשל אמרו ענבל ורותם במפגש הראשון, במהלך סבב תיאום הציפיות הראשוני:

ענבל (בת 27, בזוגיות): בגדול, הציפייה שלי היא שבניגוד לדעות שאני שומעת מחברות שלי ושאני מכירה אותן ושיש להן דעות מאוד מסוימות – אז לשמוע פה כמה שיותר וגם להבין באמת מאיפה אתן מגיעות ואולי משהו שמישהי תגיד ייתן לי את הכלי, יכולין אותי לכיוון שיותר מתאים לי. רק לשמוע כמה שיותר, ושכמה שיותר תהיו פתוחות וכנות. ולהבין אתכן. אז נראה לי שזה יעזור לי ולכולנו, זה יהיה חיובי באופן כללי.
רותם (בת 30, רווקה): אני מרגישה שרוב הלחץ שמופנה – כלפיי בכל אופן – או כלפי היריון, הוא ברוב המקרים מגיע מ'שבט הנשים'. במיוחד בחברה המזרחית מעמד הביניים שאני מגיעה ממנה, וזה נורא טוב לי לראות כאן את כל המגוון הזה.²

2 ההדגשות בטקסט מסמנות הדגשות שעשו הנשים עצמן בעת שדיברו במפגש הקבוצתי, באמצעות הרמת קול או משיכת מילים.

דברים אלו חושפים את דרך פעולתו של השיח ההגמוני, הנוטה לבודד נשים זו מזו ולהביא לכך שרבות חושבות שהן היחידות המתלבטות בנושא. מתוך כך הן גם עשויות להיות נתונות להשפעה ניכרת מצידם של בן או בת הזוג ומצידה של החברה, באופן שמעמעם את רצונותיהן וצורכיהן שלהן. מכאן שהשתתפות בקבוצה נבעה בין היתר מהגילוי שיש נשים נוספות שמתחבטות בעניין, ומהציפייה שהמפגש והשיחות איתן יאפשרו היכרות קרובה יותר עם השאלות שהן שואלות את עצמן.

תשובותיהן של חברות הקבוצה לשאלה בדבר הרלוונטיות של הקבוצה עבורן מלמדות כי שיח הטרונומטיבי ופרו־נטליסטי, כמו כל שיח הגמוני אחר, פועל באמצעות נטורליזציה של מהלך החיים והאופן שבו מתבצע המעבר משלב חיים אחד למשנהו. במקרה זה, המעבר לאימהות נתפס ככזה שנעשה באופן טבעי ואינו דורש מחשבה או שיקול דעת. כך, גם אם רבות מבין המשתתפות לא הביעו התנגדות לאימהות, הן התנגדו לתפיסה שרואה בה ציווי שאינו דורש חשיבה, התדיינות בינן לבין עצמן וקבלת החלטה. בהקשר זה ציינה נעמי (בת 27, בזוגיות): "אני] מגדירה את עצמי כאישה שלא מעוניינת בילדים. בן זוגי עם הזמן מתחיל לחשוב בשונה ממני לגבי דור ההמשך. [אני] מפחדת להשתכנע ממנו בסופו של דבר ללא מחשבה מעמיקה מבחינתי".

הצורך לבחון את הדברים ניכר בדבריהן של משתתפות נוספות שהדגישו כי לא משנה מה תהיה הכרעתן בסופו של דבר – מה שהן מבקשות הוא בעיקר לוודא שאינן נסחפות באופן "טבעי" לאימהות וש"הפכו כל אבן" לפני שהכריעו בנושא.

המשאלה "להפוך כל אבן" עשויה לשאת משמעויות שונות כשהיא נבחנת מבעד לעדשה של הגיונות ניאוא־ליברליים ומבעד לעדשה של הגיונות פרו־נטליסטיים. דרך עדשת ההגיונות הניאוא־ליברליים נראה כי מדובר בהתגלמות מושלמת של סובייקטית ניאוא־ליברלית שמפגינה יכולת מובהקת לממש את בחירותיה האוטונומיות, שמסתמכת על עצמה ומקבלת עליה את מלוא האחריות לרווחתה ולשלומה (רוטנברג, 2018). לעומת זאת, דרך העדשה של הגיונות פרו־נטליסטיים, נשים שמבקשות "להפוך כל אבן" בניסיון לברר אם הן מעוניינות להיות אימהות מאתגרות את הציפייה החברתית שהן תהפוכנה לאימהות באופן מובן מאליו, שכן בעצם היותן "נקבות" מקודד לכאורה רצון אינהרנטי ללדת ולגדל ילדים; זוהי ציפייה שכמעט אינה מותירה אפשרות לראות במעבר לאימהות תוצר של החלטה (Donath, 2015a, 2015b). אם תקבלנה את החלטה ה"נכונה", תפעלנה על פי שני הציוויים כאחד; זוהי דרך לשמר את הציווי הפרו־נטליסטי בעידן הניאוא־ליברלי. אולם כפי שנראה בהמשך, התמקמותן של הנשים בעמדת התלבטות, וכפירתן בציפייה שיכריעו מייד בעניין, חותרת תחת שני הציוויים הללו גם יחד.

3 ספרה של בטי פרידן *The Feminine Mystique* (Friedan, 1963) – הגם שאינו חף מביקורת, שהופנתה כלפיו בצדק – היה מן הראשונים שחשפו עד כמה נשים עשויות להיות מבודדות בבתיהן בתחושה שדבר מה בעייתי אצלן, באופן פרטי, בשעה שמדובר ב"בעיה שאין לה שם" שמושגות לפניה נוספות ומעוגנת בהסדרים חברתיים־כלכליים.

טיפולוגיות של התלבטות: "אני לא רוצה להיות אימא, ובכל זאת מתלבטת אם להיות"

ההבנה שנשים ניצבות בפני מנעד רחב של אפשרויות התבהרה במהלך המפגש השישי, לאחר שנעשתה כברת דרך בהיכרות הקבוצתית עם מהותה של ההתלבטות עבור כל אחת מהמשתתפות. מתוך השיח הקבוצתי עלתה טיפולוגיה אחרת, עשירה ומורכבת יותר מזו שמוצגת בספרות המחקר:

1. אני יודעת שאני רוצה להיות אימא, ובכל זאת מתלבטת ושוקלת אם לעשות זאת (למשל בשל חששות מהשלכותיה של אימהות או מנסיבות חיים שמבחינת האישה הן אינן אופטימליות לגידול ילדים).
2. אני יודעת שאינני רוצה להיות אימא, ובכל זאת מתלבטת ושוקלת אם לעשות זאת (למשל בשל לחצי הסביבה, הסטיגמות הנלוות לאי-אימהות, חששות מתחושת חוסר שייכות ומגיל הזקנה ועוד).
3. אינני יודעת אם ברצוני להיות אימא או להישאר לא-אימא.

את האפשרויות האלה גיבשו המשתתפות בעקבות דבריה של נוגה, שאמרה "אני מרגישה שאני לא רוצה. לגמרי. ועדיין אני בהתלבטות". אמירתה התבהרה יותר במפגש התשיעי, שבו התקיימו חילופי הדברים הבאים:

נוגה (בת 32, נשואה): אני רוצה לשאול אתכן משהו כי אני מה זה מבולבלת עכשיו. אני הבנתי בזמן האחרון שאין לי התלבטות יותר. אני הבנתי שאני לא רוצה. אבל אז הבנתי שזו לא ההתלבטות. שיש שתי התלבטויות: אם אני רוצה או לא רוצה, וזה החלטתי שאני לא רוצה; אבל יש עדיין התלבטות אם אעשה את זה או לא [בחדר נשמעות קריאות "ואו", ומשתתפות מהנהנות]. עדיין לא ברור לי לגמרי. יכול להיות שאני אעשה את זה למרות שהחלטתי שאני לא רוצה. אז עכשיו על כל השאלות האלה אני לא יודעת איך לענות.

רותם (בת 30, רווקה): הרסת אותנו עכשיו.

אביגיל (בת 34, נשואה): את אומרת את אותו הדבר שאומרת ניצן.

ניצן (בת 33, בזוגיות): כן. לחלוטין.

מנחה: נראה שיש לא מעט שכבות להתלבטות; מילה אחת עם המון שכבות תחתיה. ראיתי, ניצן, איך מה שנוגה אמרה עשה לך סדר.

ניצן: זה עשה לי טינג [עושה תנועה עם הידיים שהאסימון נפל; המשתתפות צוחקות].

ענבל (בת 27, בזוגיות): אני ממש הזדהיתי עם מה שנוגה אמרה, שאני לא רוצה ויש מצב עדיין שאני אעשה. היה מעניין להקשיב.

בחלוף שבוע, במפגש הקבוצתי האחרון, נאמרו הדברים הבאים:

ניצן (בת 33, בזוגיות): אני הסתובבתי כל השבוע עם נורה ענקית מעל הראש. טינג! יצא לי איזה שלוש פעמים להישאל השבוע "נו, מה עם ילדים?" ואז אמרתי את המסקנה שהגעתי אליה והרגשתי מאוד טוב עם עצמי. שזה בגדול: שאני יודעת שאני לא רוצה, אבל עכשיו אני צריכה להחליט אם אני אעשה את זה בכל זאת.

דלית (בת 31, רווקה): ככה אמרת לאנשים ששאלו אותך?
ניצן: אני ממש ממש מרגישה שזה... זאת פשוט תשובה נהדרת.
מנחה: איך הם הגיבו?

ניצן: אני ישר צריכה כמובן להתנצל ולהסביר ולהרחיב, ושלא ירחמו עלייך שאת לא רוצה ושתעשי משהו בניגוד לרצונך וכזה, אבל... אני אומרת שזה ממש משחרר אותי. אני חושבת שזה נותן לי המון המון חופש, התשובה הזאת.
אביגיל (בת 34, נשואה): זה ממש מעניין אם מבחינת הסביבה הם חושבים שעדיף שתעשי אף על פי שאת לא רוצה. עד כמה ההתניה הזאת שחייבים לעשות ילדים היא חזקה.

ניצן: אה... תלוי את מי את שואלת.
אביגיל: היו כאלה שאמרו לך "יופי!" [מוחאת כף], "כל הכבוד!"?
ניצן: אף אחד לא יגיד לי יופי, זה יותר "אוי", בעיקר. זה בעיקר הקטע של "אוי" - "אוי, למה את לא רוצה", ומצד שני זה "אוי" שאת הולכת אולי לעשות משהו שאת לא רוצה. זה "אוי" כך או כך מבחינת אנשים.

ציטוטים אלו מלמדים כיצד חברות הקבוצה נשאו ונתנו עם המשמעויות של התלבטותן, וכיצד יצרו נרטיבים אישיים של היעדר החלטה במהלך הדיונים הקבוצתיים. חילופי הדברים הללו מחייבים התבוננות מעמיקה יותר במצב שבו נשים עשויות להפוך לאימהות גם כשאיןן חפצות בכך, בשל לחצים שמופעלים עליהן בסביבתן. מחקרים קודמים (Donath, 2015b) אכן הראו שלעיתים נשים שאינן רוצות להיות אימהות עשויות להיות חשופות לניסיונות שידול מבית ומחוץ באופן שמקשה עליהן להיות עקביות בהחלטתן ולחיות בהתאם לרצונותיהן. חלקן מתמודדות עם מציאות שבה הן נאלצות להדוף מדי יום שידול ישיר וגלוי או עקיף וסמוי להיות אימהות בעל כורחן. כך, גם אם בהחלטה להפוך לאם יש פוטנציאל להתגלמותה של אותה סובייקטיבית שכותבת כמו ידיה את הביוגרפיה שלה, התהליך כולו מעלה שאלות בכל הנוגע לגבולות האוטונומיה שלה כאישה שהיא חלק מזוגיות ומן החברה.

התרחשות שונה תיארה ניצן, שהפכה לאימא שנים אחדות לאחר שהסתיימו מפגשי הקבוצה. עמדתו של בן זוגה אמנם הייתה שונה משלה - הוא רצה להיות אבא - אולם לתחושתה היא לא הייתה נתונה לניסיונות שידול מצידו, כך שההחלטה נותרה בידיה. היא החליטה להפוך לאימא אף שלא רצתה להיות אם. החלטתה עשויה לבלבל, מתוקף הפרשנות שלפיה היא הייתה נתונה תחת כפייה. אולם כבר בעת מפגשי הקבוצה, וגם כיום, ניצן עמדה על כך שעשתה את השימוש המורכב ביותר במהותה של אוטונומיה; היא סבורה שאפשר לשלב בין היעדר רצון באימהות ובין חדווה שקשורה לזוגיות ולילדה שנולדה. את החדווה הזאת היא מייחסת לתחושת הבעלות הכרוכה בידיעתה את עצמה ולהבנה כי היעדר הרצון המתמשך שלה להיות אם זוכה לכבוד, גם כשבפועל הסטטוס שלה השתנה ל"אימא".

האפשרות שנשים תהפוכנה לאימהות ועדיין תגדרנה עצמן כמתלבטות בעניין עלתה גם במהלך ההתכתבויות שהמחברת הראשונה ערכה עם המשתתפות ארבע שנים לאחר תום המפגשים כדי לבחון את הגדרותיהן להתלבטות שלהן כיום. הקשר עם אחת המשתתפות

אבד, ולכן התקבלו תשובות מתשע מהן. מתוך אלה, שש כתבו שלא הפכו לאימהות – חציין ציינו שהן עדיין מתלבטות בשאלת האימהות וחציין ציינו שהחליטו לוותר עליה. מבין שלוש הנשים שהפכו לאימהות, שתיים המשיכו להגדיר עצמן כמתלבטות. כך הן כתבו:

ניצן (בת 37, בזוגיות): אולי יפתיע אותך, אבל תשובתי היא לא מתלבטת כבר, אבל עדיין מחזיקה בזהות של מתלבטת (מקווה שזה נשמע לך הגיוני).
נוגה (בת 36, נשואה): בזמנו חשבתי שייתכן שאבחר לעשות את זה אפילו שאני לא רוצה. בסוף קרה שבכלל לא בחרתי – זה קרה במקרה והתגלגל ככה... אז נכון שלכאורה אין פה יותר התלבטות אם להיות אמא או לא – זה כבר קרה. אבל בגלל שמעולם לא החלטתי, וגם היום אני לא יכולה להגיד מה הייתי בוחרת – אני עדיין מגדירה את עצמי כמתלבטת.

דבריהן מראים שהחלוקה ל"אימהות" ול"לא-אימהות", וכן החלוקה ל"רוצה להיות אימא" ול"לא רוצה להיות אימא", אינן בינריות. הן עשויות להיות גמישות ומרובות משמעויות אף שהדבר אינו תואם בהכרח את הגדרתן העצמית של נשים ואת עמדותיהן כלפי אימהות; עשויה להתרחש הצלבה ואינטגרציה בין קטגוריות שנתפסות כבינריות. נשים עשויות לשנות את הסטטוס שלהן מ"לא-אם" ל"אם" כאשר נולדו להן ילדים או כאשר אימצו ילדים, ועדיין להמשיך להתייחס לעצמן כאל מתלבטות או כאמביוולנטיות. ממצאי המחקר מלמדים אפוא שאי-אפשר למיין את משתתפות המחקר לפי קטגוריות שמבחינות בין "מחליטות אקטיביות" ל"מחליטות פסיביות" (Gillespie, 1999; Settle & Brumley, 2014), מאחר שעצם השתתפותן בקבוצה מעידה שביקשו לוודא עם עצמן כי אינן נסחפות להכרעה כלשהי בלי ששקלו אותה היטב. כשאנו טוענות כי את המשאלה לברר ולמפות עמדות אין למסגר כ"שיבה פסיבית על הגדר", אין בכוננתנו לטעון שהיא משקפת מופע של אקטיביות; אנו מציעות שמלכתחילה יש לחלץ את השיח מן השיפוטיות הערכיים שגלויים לעצם התיוגים "אקטיביות" ו"פסיביות", ולעמוד על האופן שבו הנשים עצמן מפרשות את מעשיהן.

על רווחים ומחירים בהישארות בעמדה מתלבטת: "אני קצת רוצה לרצות" להיעדר היכולת להכריע בשאלה אם להפוך לאם או להישאר לא-אם עשויות להיות השלכות מהותיות על חייה של אישה. חוסר הידיעה עשוי להשפיע על רווחתה הרגשית, על דימויה העצמי וכן על מיקומה במשפחה, בקהילה ובחברה ככלל (Meyers, 2001). לפיכך אפשר היה להניח שנשים שנמצאות בעמדת התלבטות תשאפנה להיחלץ בהקדם האפשרי מעמדה זו, אולם בהנחה הזאת תומכים ממצאי המחקר באופן חלקי בלבד. אנו זיהינו שלוש עמדות כלפיהן מצב הדברים הזה:

1. רצון להיחלץ מעמדת התלבטות ולהפוך לאימא
2. רצון להיחלץ מעמדת התלבטות ולא להפוך לאימא
3. היעדר רצון להיחלץ מעמדת התלבטות

חלק מהנשים אכן ביטאו כמיהה להיפטר מהעול הנלווה להימצאות בעמדת התלבטות, כפי שמשתקף מדברים שאמרה ניצן (בת 33, בזוגיות) כבר במפגש הראשון, שבו עסקנו בתיאום ציפיות בין המשתתפות בקבוצה: "הציפייה שלי מזה, מהתהליך – יש לי איזה ציפייה פנימית שאני אצא מכאן רוצה ילדים, כי זה הרבה יותר קל בחברה שלנו. כאילו אני קצת רוצה לרצות [מחיכת]". דבריה של ניצן מזכירים אמירות שעלו במחקרן של ג'יין מארי מאהר וליז סו'ר (Maher & Saugeres, 2007), ששיקפו את כמיהת הנשים לכך שתשוקה להיות אימהות "תכה בהן" ותסייע להן להחליט בנושא. הממצא המלמד שנשים שאינן מעוניינות להיות אימהות עשויות לכמוה לכך שיתעורר בהן רצון לאימהות מראה כי בניגוד למסר שנשים מקבלות כבר בצעירותן, לא ככולן מפעפע באופן טבעי "אינסטינקט אימהי"⁴.

לצד המשאלה ש"יכה בי הרצון להיות אימא", היו שייחלו להיחלצות מעמדת התלבטות ולקבל את היעדר רצונן להפוך להיות אימהות. קרי, כבר במפגשי הקבוצה הן הבינו שאינן מעוניינות להיות אימהות, אולם נותרו בלית ברירה בעמדת התלבטות משום שהתקשו להשלים בשלב זה עם היעדר הרצון ללדת ולגדל ילדים, על השלכותיו. ממצאי המחקר מלמדים שהתמונה מורכבת עוד יותר. אף שעמדת התלבטות כרוכה במועקה לא מבוטלת, לצד המשאלה להיחלץ ממנה – לכיוון זה או אחר – עלה לקראת סיום המפגשים הקבוצתיים גם היעדר רצון להיפרד ממנה:

מנחה: מישהי רוצה לומר משהו על היתרונות – אם יש – שבהתלבטות? בלהתייחס לעצמך כמתלבטת?

נוגה (בת 33, נשואה): ביחס ללא להחליט?

מנחה: כן.

נוגה: ברור. בשביל כולנו זה הדבר הכי טוב.

מנחה: אמרי בשם עצמך?

נוגה: לא, לכל מי שקוראת לעצמה מתלבטת. יש בזה הכי הרבה יתרונות כי למי שקוראת לעצמה מתלבטת קשה עם ההשלכות של כן, קשה עם ההשלכות של לא – אז זה המצב הכי טוב שאפשר להיות בו. כי קשה מדי בשני המצבים האחרים.

נעמי (בת 27, בזוגיות): כמו שניצן אומרת, אתה פשוט לא לוקח אחריות.

אביגיל (בת 34, נשואה): אבל זה גם לא מקום נעים להיות בו. אני מתעבת את המקום הזה.

דפנה (בת 41, רווקה): כמו שניצן אמרה במפגש הראשון – שהיא רוצה לרצות, אני חושבת שאני לפחות, אם אני אחליט שלא אז אני מסומנת באיזשהו אופן. יסתכלו עליי, זה כבר לא זאת שמתלבטת אם היא רוצה ילדים – זו זאת שהחליטה שהיא לא רוצה ילדים. מה זה אומר עליה. עדיף לרצות. יש על זה מטען.

4 דברים אלו נוגעים בסוגיה של הבניית זהות נשית שאיננה כוללת אימהות, או שכדי שתכלול אימהות או רצון לאימהות צריך להתרחש פלא, "נס משמיים", שפתאום תכה בהן תשוקה עזה לכך. אפשר לראותה כחלק מסוגיה רחבה יותר של פיתוח זהות הכוללת חריגה מהנורמה, ולהשוותה למקרים דומים כגון הומוסקסואליות או רווקות מאוחרת. בשל קוצר היריעה לא נוכל להרחיב כאן בעניין.

ניצן (בת 33, בזוגיות): כשאת מתלבטת את עדיין בשוליים של החברה, ואם את מחליטה שלא אז את כבר אאוטסיידרית.

מנחה: אני יכולה להבין את הקושי שבפרידה מעמדה של מתלבטת אם להבנה שאני לא רוצה להיות אימא יש השלכות.

אביגיל: ההשלכות של להביא ילדים הן הרבה יותר מפחידות [צוחקת].

מנחה: אני לא יודעת, אני מניחה שלכל אחת מכן כאן יש את המאזניים שלה.

אביגיל: אני מניחה שעל כולן פה חושבים שהן מוזרות והזויות - אז עם זה אנחנו דווקא רגילות להתמודד.

מנחה: אבל אולי כמו שדפנה אומרת, כרגע חושבים "את [בפוטנציאל להיות] מוזרה" ויש שלוש נקודות אחרי זה. זה עשוי להיות שונה מ"את מוזרה" שאחריו יש סימן קריאה. אני לא יודעת. אולי. [...] מישהי רוצה לומר משהו נוסף על כך או על היתרונות שיש עבורה בהישארות בעמדה של התלבטות?

אביגיל: זה נעים. זה לאכול את העוגה ולהשאיר אותה שלמה. לא להחליט מאפשר את האופציה לעיתים לחשוב ככה ולעיתים לחשוב ככה, איך שנוח לי.

מנחה: לך יש רצון להיפרד ממנה?

אביגיל: לפרקים [צוחקת]. כי זה נורא נוח ונעים. עוד לא הגעתי למקום שאני יכולה להגיד "אני רוצה להיות אימא" או "אני לא רוצה להיות אימא". לעתים זה יותר לכיוון של אני לא רוצה, אבל נוח לי לשים כוכבית של "כרגע".

ניצן: אני חושבת שאמרת את זה במפגש הקודם, שיש משהו בעמדה של מתלבטת שזו עמדה כשלעצמה. זה לא רק מורכב מלא להחליט, לא להתחייב לאף פוזיציה, אלא שזו עמדה פריבילגית של לדבר על הדברים ממקום אחר. יש לי התבוננות על המציאות שהיא לא מכאן והיא לא מכאן, אלא ממקום אחר. כאילו קצת מלמעלה. אני מרגישה שתפיסת העצמי שלי כמתלבטת היא תפיסה שלמה. זה מאפשר לי להתבונן על הדברים בפטרונות, על כל השאר [צוחקת]. יש משהו בפוזיציה הזו עצמה, שאת יכולה להמשיך להתלבט כל החיים. זה ממש מגניב. מלבד הפאקינג שעון ביולוגי הזה, זה היה אחלה. [...] והבנתי, שחלק מלהיות מתלבטת זה אולי גם לכוון לעצמי מציאות שבה אני בוחרת יותר טוב. שגם בזה אפשר להמשיך ולהתלבט, שאולי יש יותר זמן, שאפשר לפתוח במשא ומתן גם על המתי הזה. ואז אם ממשיכים את ההתלבטות גם בהחלטות הקטנות - כמו בכמה ילדים מדובר וכולי - לי זה מקל קצת את ההתלבטות הגדולה. [...] אני חושבת שאני קצת בתהליך של ריקליימינג. ריקליימינג על ההתלבטות.

הדיון המוצג לעיל מראה שעמדת ההתלבטות נושאת בעיני חלק מהמשתתפות לא מעט יתרונות. מחוץ לה ממתינה חברה שמצפה למעשים ולהוכחות, בין היתר בשם האתוס הניאו-ליברלי התובע חתירה אל היעד וכיבושו, בשם אותו טיפוס אידיאלי ניאו-ליברלי של "האדם הבוחר", ובשם האתוס הפרו-נטליסטי ואידיאולוגיות מגדריות.

אחד היתרונות שהועלו הוא שהישארות בעמדת התלבטות מאפשרת "להישאר מתחת לרדאר" של מכבש הלחצים והשיפוטיות. בחברה המבקרת נשים שמצהירות כי אינן מעוניינות להיות אימהות, האמירה "אינני יודעת עדיין" מאפשרת להשהות את שיגורם של

חיצי ביקורת ישירים.⁵ אמירה שכזאת עשויה גם להפחית את הסיכוי שנשים שמתלבטות תומרנה בכוחנות מהיותן סובייקטיות ששואלות את עצמן שאלות כשהכול עוד פתוח, ותהפוכנה לאובייקטיות שנתונות להפצרות ולניסיונות שידול ושכנוע מצידם של אחרים לשנות את הכרעתן אם תבחרנה שלא להיות אימהות.

במובן זה אפשר לראות בהשתהות במצב ההתלבטות אקט של קונפורמיות בעל כורחה; שהרי "להישאר מתחת לרדאר" פירושו גם להישאר בארון על מנת שלא לחשוף תפיסות שאינן לגיטימיות. אין הכוונה לקונפורמיות שפירושה אימוץ של תפיסות מקובלות, אלא לפעולה אקטיבית שמטרתה להגן על הסובייקטיות ועל יכולתה להמשיך לפקפק ולשאול שאלות.

יתרון נוסף שעלה מדברי חלק מהמשתתפות הוא שעמדה זו מאפשרת לשמור על כל האפשרויות פתוחות ולהרחיב את גבולות האוטונומיה. התלבטות מאפשרת לדמיון להתרוצץ לכל הכיוונים בלי שיהיה צורך לקרקע אותו בהחלטה בעלת השלכות מוחשיות, בלי שיידרשו מעשים אקטיביים שנובעים מכל החלטה: אם ההחלטה היא להפוך לאם – ייתכן שיהיה צורך להפסיק להשתמש באמצעי מניעה או להתחיל לברר בנוגע לתרומת זרע, לפנות לבדיקות גינקולוגיות, להתחיל לקחת תוספי מזון שיגדילו את הסיכוי להיריון, לבחון אפשרויות לשינויים במקום העבודה, לחשוב מחדש על אזור המגורים (חיפוש מגורים שקרובים לגני ילדים ועוד), להביא בחשבון שיקולים שעניינם אפשרויות פרנסה ועוד. אם ההחלטה היא להישאר לא־אם – ייתכן שיהיה צורך לצאת בהצהרות ברורות, ולכן תידרש התארגנות פנימית שתאפשר להתמודד עם ההשלכות מצד המשפחה, החברים ומקום העבודה. ייתכן שמעטה תהייה משמעויות אחרות למפגשים רומנטיים ומיניים שיחייבו להבהיר כוונות כבר בתחילתם ותידרש בחינה מחודשת לגבי אמצעי מניעה, ייתכן שיהיה צורך לחשוב מחדש על החיים בישראל, שבה אי־אימהות נוטה למשוך ביקורת גלויה יותר מאשר במדינות אחרות, ועוד.

מן הדברים עולה ששמירה על כל האפשרויות פתוחות מאפשרת לפרק את ההתלבטות ליחידות קטנות יותר מהשאלה האחת "רוצה או לא רוצה להיות אימא". במובן זה, עמדת התלבטות מאפשרת לנשים לעמוד על מגוון סוגיות שנקשרות לתפיסות פרו־נטיליסטיות והטרונורמטיביות רווחות, ובתוך כך לזהות את ההעדפות והרצונות האישיים שלהן.

נקודה חשובה נוספת היא ההתייחסות לזמן והאופנים שבהם ראו המשתתפות את התפקיד שהוא ממלא בהחלטה ובאי־ההחלטה שלהן להפוך לאימהות. מדבריהן עולה ששמירה על כל האפשרויות פתוחות משמעה לקיחת בעלות על הזמן. לדברי אמל ג'מאל, "חלוקת הזמן, מיונו והפיכתו לכלי התייחסות משקפים [...] יחסי כוחות בין קבוצות של בני אדם. הסובייקט הממייץ כופה, באמצעות חלוקת הזמן שלו, סוג של יחסים עם בני אדם אחרים" (ג'מאל, 2008, עמ' 354). בהתייחס לזירת הילודה והאימהות, משמעות דבריו היא שזמן של נשים אינו נתפס כמשהו שאמור להימצא בידיהן; לא להן להכריע אם להשתהות ולהמתין, משום ש"הביולוגיה" והחברה נתפסות כבעליו הלגיטימיים היחידים והן שאמורות להכריע ש"הגיע הזמן" להפוך לאם. כל מערכת יחסים אחרת בין נשים ובין

5 זאת לעומת נשים שמתמודדות עם בעיות בפריון ועל כן זוכות לחסד, במידה מסוימת – גם משום שהן מפגינות רצון להיות אימהות ונכונות הקרבה אם הן פונות לטיפול פוריות, וגם משום שהאי־אימהות היא בעל כורחן ואינה בשליטתן.

זמן בהקשר זה נוטה להיות ממוסגרת במונחים קפיטליסטיים של "בזבוז". זהו זמן שנחשב חסר תוחלת, וערכו של ההווה נתון לפיחות (Lahad, 2019).

מכאן שבהקשר של בעלות על זמן, סוגיית ההישארות בעמדת התלבטות אינה דבר של מה בכך בחברה שאת מקצביה מכתיבים הגיונות קפיטליסטיים, ניאורליברליים, פרו-נטליסטיים והטרונורמטיביים; בחברה שמחייבת להפגין נראות של התקדמות לעבר ההכרעה "הנכונה" ובמקצב "הנכון" (אמיר, 2016). היא גם לא דבר של מה בכך בחברה שנוטה לייחס לנשים עמדה מהותנית של המתנה: "מאז ומעולם נתפשות הנשים כדמויות מצפות: מצפות לפנייה, מצפות לווסת, מחשש פן לא תופיע, מצפות לגברים שישוּבו הביתה משדה הקרב, מן העבודה, מצפות לילדים שיתבגרו, מצפות ללידת ילד חדש, או להפסקת הווסת" (ריץ', 2002, עמ' 67-68).

ממצאי מחקריהן של כנרת להד (Lahad, 2019) ועתליה ישראל-נבו (Israeli-Nevo, 2017) מראים כיצד המתנה או השתהות, "לקחת את הזמן" בלי לשעוט לעבר המצופה מאיתנו, עשויות לטמון בחובן התעקשות לבעלות על הזמן ועל החלטות באופן שמשבשח לחלוטין תפיסות ליניאריות פטריארכליות שלפיהן הזמן נע לעבר "המעשה הנכון" או "המופע הנכון" של הגוף. במובנים אלו, משאלתן של כמה מהמשתתפות להיותר במצב של אי-ידיעה ושל אי-התמיינות לקטגוריות "רוצה להיות אימא" או "לא רוצה להיות אימא" חותרת תחת כמה מהגיונות היסוד בחברה בת זמננו.

במהלך הדייגים הקבוצתיים דנו המשתתפות גם בדרכים השונות להיות אימהות, אולם הסוגיה לא תיבחן במאמר זה. מחקרים נוספים נדרשים לבחינת המשמעויות שנשים שמתלבטות בנוגע לאימהות מעניקות לרעיון של היות אימא. מחקרים כאלה עשויים להעשיר את הבנותינו בנוגע לתפיסות המתלוות להתלבטות בנוגע לאימהות.

סיכום

מאמר זה מרחיב את גוף הידע המצומצם לגבי נשים שמצויות במצב של אי-החלטה, בירור פנימי והתלבטות בנוגע לאימהות. אנו גורסות כי אין לראות במצב של אי-החלטה שלב חולף ואידיסינקרטי, אלא נושא שראוי לעיון סוציולוגי מקיף. מצב זה, ללא קשר למשכו, יכול ללמד אותנו על התפיסות, סוגי השיח וההבנות התרבותיות בנוגע לפריזון, אימהות, החלטה ואי-החלטה, ועל הקשר שבין החלטה ל(אי-)פעולה.

אנו מראות שהתלבטות לגבי אימהות אמנם שואבת את כוחה מרטוריקה ניאורליברלית, אולם בהעת היא חותרת תחתיה ותחת הסדרים חברתיים פרו-נטליסטיים, הטרונורמטיביים וטמפורליים-ליניאריים; עצם ההשתתפות בקבוצה שמטרתה לפנות מקום של כבוד להתלבטות זו עשויה להוות אי של התנגדות. עוד אנו מראות כי את ההתלבטות יש לבחון לא רק דרך פריזמה פרו-נטליסטית ומשפחתית, כפי שאפשר היה אולי לצפות בהקשר הישראלי, אלא גם דרך פריזמה של אינדוידואליזם וסובייקטיביות ניאורליברלית ופריזמה של טמפורליות ליניארית. שיח המשתתפות בקבוצה והאופן שבו הן מפרשות את אי-החלטה בנושא האימהות מאירים את היחסים הסבוכים שבין הפריזמות הללו.

בהגיונות ניאורליברליים, קפיטליסטיים-צרכניים ופוסט-פמיניסטיים, יותר ויותר נשים מקבוצות חברתיות שונות נתפסות כאזרחיות שוות ב"רפובליקת הבחירה"

(Ginsburg & Rapp, 1991; republic of choice), כשמדובר בזירת הילודה ואימהות נדמה שיכולת הבחירה עדיין מוגבלת. לכאורה נתונה לנשים הזכות לבחור, אבל למעשה הן מוכוונות לבחור באפשרות שהחברה רוצה בה. צמצום יכולת הבחירה אמנם מתקיים גם לגבי בחירות בתחומים אחרים וגם בהקשר לבחירותיהם של גברים, לרבות כאלה שמשתייכים לקבוצות הגמוניות, אולם עבור נשים בזירת הפריון, במיוחד בישראל, הוא ניכר הרבה יותר.

בהקשר חברתי זה, עצם התלבטותן של נשים בנוגע לאימהות, ואימהות המגדירות עצמן כ"עדיין מתלבטות", נוגדות את הציווי הניאו-ליברלי לדעת, להחליט, לחתור ולכבוש; את הציפייה בשיח הפוסט-פמיניסטי למופע של "האשה הבוחרת"; את הרטוריקה הפרו-נטליסטית שלפיה המעבר לאימהות הוא טבעי; ואת השיח הטמפורלי-ליניארי המצפה מהן "להתקדם" לאימהות בקצב תקתוקו של "השעון הביולוגי".

הקמת קבוצה עבור נשים שמתלבטות בשאלת האימהות מספקת לגיטימציה ואכסניה לניגודים הללו. קבוצה שכזאת עשויה להסתפק במטרה שתואמת ברוחה ציוויים ניאו-ליברליים כגון אינדיווידואליזם יזמי, שקורא למציאת פתרונות אישיים יצירתיים שיהלמו אינטרסים קפיטליסטיים, פטריארכליים, פרו-נטליסטיים והטרונורמטיביים (רוטנברג, 2018). אולם הקבוצה שהוקמה – הן מבחינת תכניה הן מבחינת עצם קיומה – קוראת תיגר על הסדרים חברתיים אלו. ההשתתפות בה אפשרה שיתוף בין נשים. השיתוף וההשתתפות יצרו איים של התנגדות ואתגרו שיחים הגמוניים שנוטים, כל אחד בדרכו, לפורר מרקם חברתי-פוליטי ולבודד כל אישה לעצמה – כל "אישה בוחרת" בביתה היא.

המפגשים הקבוצתיים יצרו עבור המשתתפות מרחב בטוח ואוטונומי שבו הן יכלו ללמוד שאינן לבד באידיעתן, ולשמוע נשים אחרות שמנסחות בקולן את אי-הידיעה באופן שאפשר לכל אחת מהן להתבונן מזווית נוספת על המצב שהן מצויות בו – מצב של אמביוולנטיות ובידור פנימי, שהן נאבקות שלא להצמיד לו לוחות זמנים ותאריכי יעד. בכך, אתגרו המפגשים הקבוצתיים את הציווי שלפיו בידור המטרות או אתור האמצעים היעילים ביותר להשגתן אמור להתרחש באמצעות תהליך קבלת החלטות רציונלי שפועל לפי לוחות זמנים קבועים ונתונים. עוד אותגר הציווי האינדיווידואליסטי המעגלי המעלה על נס את רצון היחיד, שאמור להוביל לפעולה שתנבע ממנו בלבד. ההשתתפות בקבוצה שיבשה את המעגליות הזאת משום שהיא יצרה הבחנה בין הרצון והפעולה, אפשרה לנתק את התלות של האחד בשני וניתקה את הקשר הגורדי ביניהם.

אין אנו טוענות כי קבוצות כאלה הן הזירה היחידה שבה מתאפשר לנשים לבחון ביסודיות את רצונותיהן או היעדרם. את זאת עשויים לספק גם מרחבים טיפוליים, חברויות, מערכות יחסים אינטימיות או כל מרחב שניתן בו מקום של כבוד לאישה כסובייקטית אוטונומית, וגם מרחבים של התבודדות ופרטיות, כפי שלימד ספרה של יורג'יניה וולף חדר משלך. עם זאת, ייחודן של קבוצות כאלה הוא בהיותן פומביות ופוליטיות. גם כשהן מיועדות בבסיסן לקבלת החלטות אישיות ופרטיות, הן עשויות לחתור תחת אותם ציוויים נוקשים, ולו מעצם קיומן. לכל מילה שנאמרת כשנשים מתכנסות ומשוחחות בינן לבין עצמן על התלבטותן הפרטית, הקושרת בין ביוגרפיות אישיות למבנים חברתיים עיקשים, יש חלק פעיל בפירוק ובהרכבה של אותו "אוצר מילים שביכולתו לתאר את הכוחות המדכאים שמכתיבים את חייה של מרבית האוכלוסייה בעולם" (רוטנברג, 2018, עמ' 438).

לא נותר לנו אלא לחכות ולראות אם איים אלו של התנגדות ילכו ויתרחבו, ואם ריבוי של קבוצות כאלה יאפשר למשתתפותיהן לייצר לעצמן אוטונומיה נרחבת יותר ובעלות על רצונותיהן ופעולותיהן. ראוי לציין כי בשבע השנים שחלפו מאז הקמת הקבוצה שתוארה כאן הוקמו קבוצות דומות ברחבי הארץ, ומספר הנשים המתעניינות בקבוצות כאלה הולך וגדל. בהתפתחות זו יש כדי להצביע על התרומה החשובה שיכולה להיות לאקדמיה בהובלת תמורות חברתיות. בהקשר הספציפי היא משקפת את תרומתו של מחקר זה להעלאתה של עמדת ההתלבטות בנוגע לאימהות לתודעה הציבורית, ולקידום הלגיטימציה לנשים להשמיע את קול ההתלבטות.

מקורות

- אילוז, אווה. (2008). אינטימיות קרה: עלייתו של הקפיטליזם הרגשי (בתרגום יורם שדה). הקיבוץ המאוחד.
- אמיר, מירב. (2016). תקתוקו של שעון החול: השעון הביולוגי כביולוגיזציה של המשפחה ההטרונורמטיבית. בתוך אייל גרוס, עמליה זיו ורוז יוסף (עורכים), סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"בים וקוויריים ישראלים (עמ' 473-504). רסלינג.
- באומן, זיגמונט. (2007). מודרניות נזילה (בתרגום בן-ציון הרמן). מאגנס.
- ברקוביץ, ניצה. (1999). "אשת חיל מי ימצא?": נשים ואזרחות בישראל. סוציולוגיה ישראלית, (1), 277-318.
- גולדין, סיגל. (2008). טכנולוגיות של אושר: ניהול פריון במדינת רווחה מעודדת ילודה. בתוך יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל (עמ' 167-206). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גליקמן, אניה, ענת אורן ונח לוין-אפשטיין. (2003). מוסד הנישואים בישראל בפתחה של המאה ה-21. דעות בעם, 7 (נובמבר), עמ' 1-8.
- ג'מאל, אמל. (2008). על תלאות הזמן המוגזע. בתוך יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), גזענות בישראל (עמ' 348-379). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- דה-בובואר, סימון. (2007). המין השני: כרך שני - המציאות היומיומית (בתרגום שרון פרמינגר). בבל. (במקור פורסם ב-1949)
- דונת, אורנה. (2007). פרוינטליזם סדוק: הבחירה בחיים ללא ילדים בישראל [חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב].
- דונת, אורנה. (2013). כבייה לדורות: הרטה על אימהות [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב].
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. (2020, 23 בפברואר). משפחות בישראל: נתונים לרגל יום המשפחה (הודעה לתקשורת).
- הרצוג, חנה. (2003). המשפחה הלוחמת: השפעת הקונפליקט הערבי-ישראלי על מעמד הנשים בישראל. בתוך מאג'ד אלחאג' ואורי בן-אליעזר (עורכים), בשם הכיטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה (עמ' 401-419). אוניברסיטת חיפה ופרדס.

- וינרב, אלכס, דב צ'רניחובסקי ואביב בריל. (2018). דפוסי הפרייון יוצאי הדופן בישראל. מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל.
- פוגל־ביזאוי, סלביה. (2005). "אם טוב כל כך אז למה רע כל כך": ההיבטים המגדריים של הנאו־ליברליזם בשוק העבודה בישראל. בתוך אבי בראלי, דניאל גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), *חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי (עמ' 183-216)*. יד יצחק בן־צבי ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב.
- פוגל־ביזאוי, סלביה. (2020). האישי, הלאומי, הגלובלי: מבט עכשווי על משפחות בישראל. מאזני משפט, יג, 15-42.
- פילק, דני, ואורי רם. (עורכים). (2004). שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- רוטנברג, קתרין. (2018). עלייתו של הפמיניזם הניאו־ליברלי. תיאוריה וביקורת, 50, 437-456. ריץ', אדריאן. (2002). ילוד אישה (בתרגום כרמית גיא). עם עובד.
- Barnett, Georgina. (2016). *An IPA exploration of women's experiences of being undecided about motherhood in their late thirties* [Doctoral Thesis, Metropolitan University].
- Beck-Gernsheim, Elizabeth. (1996). Life as a planning project. In Scott Lash, Bronislaw Szerszynski, & Brian Wynne (Eds.), *Risk, environment and modernity: Towards a new ecology* (pp. 139-153). Sage.
- Beck, Ulrich. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- Beck, Ulrich, & Elizabeth Beck-Gernsheim. (1995). *The normal chaos of love*. Polity Press.
- Beck, Ulrich, & Elisabeth Beck-Gernsheim. (2002). *Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences*. University of Michigan Press.
- Bell, Ann. (2019). "I'm not really 100% a woman if I can't have a kid": Infertility and the intersection of gender, identity, and the body. *Gender & Society*, 33(4), 629-651.
- Berkovitch, Nitzza, & Shlomit Manor. (2019). Narratives of Israeli women in retirement: rewriting the gender contract. *Sex Roles*, 80(3), 200-217.
- Braun, Virginia, & Victoria Clarke. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Brown, Wendy. (2003). Neo-liberalism and the end of liberal democracy. *Theory & Event*, 7(1).
- Carlini, Denise L., & Ann Davidman. (2016). *Motherhood – is it for me? Your step-by-step guide to clarity*. Transformation Books.
- Donath, Orna. (2015a). Choosing motherhood? Agency and regret within reproduction and mothering retrospective accounts. *Women's Studies International Forum*, 53, 200-209.
- Donath, Orna. (2015b). Regretting motherhood: A socio-political analysis. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 40(2), 343-367.

- Donath, Orna, Nitsa Berkovitch, & Dorit Segal-Engelchin. (2022). "I kind of want to want": Women who are undecided about becoming mothers. *Frontiers in Psychology*, 13, Article 848384.
- Elchardus, Mark, & Wendy Smits. (2006). The persistence of the standardized life cycle. *Time & Society*, 15(2–3), 303–326.
- Fincham, Frank D., & Steven Beach. (2010). Marriage in the new millennium: A decade in review. *Journal of Marriage and Family*, 72(3), 630–649.
- Friedan, Betty. (1963). *The Feminine Mystique*. W. W. Norton.
- Giddens, Anthony. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.
- Gill, Rosalind, & Christina Scharff. (2011). Introduction. In Rosalind Gill & Christina Scharff (Eds.), *New femininities: Postfeminism, neoliberalism and subjectivity* (pp. 1–20). Palgrave Macmillan.
- Gillespie, Rosemary. (1999). Voluntary childlessness in the United Kingdom. *Reproductive Health Matters*, 7(13), 43–53.
- Gillespie, Rosemary. (2003). Childfree and feminine: Understanding the gender identity of voluntarily childless women. *Gender & Society*, 17(1), 122–136.
- Ginsburg, Faye, & Rayna Rapp. (1991). The politics of reproduction. *Annual Review of Anthropology*, 20, pp. (311–343).
- Grossoehme, Daniel H. (2014). Overview of qualitative research. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 20(3), 109–122.
- Guyotte, Kelly W. (2018). The undecided narratives of becoming-mother, becoming-Ph.D. In Stephanie Ann Shelton, Jill Ewing Flynn, Tanetha Jamay Grosland (Eds.), *Feminism and intersectionality in academia* (pp. 37–48). Palgrave Macmillan.
- Himmelweit, Susan. (1988). More than "a woman's right to choose"? *Feminist Review*, 29(1), 38–56.
- Houseknecht, Sharon K. (1979). Timing of the decision to remain voluntarily childless: Evidence for continuous socialization. *Psychology of Women Quarterly*, 4(1), 81–96.
- Israeli-Nevo, Atalia. (2017). Taking (my) time: temporality in transition, queer delays and being (in the) present. *Somatechnics*, 7(1), 34–49.
- Kama, Amit. (2011). Parading proudly into the mainstream: Gay & lesbian immersion in the civil core. In Guy Ben-Porat & Brian Turner (Eds.), *The contradictions of Israeli citizenship* (pp. 180–202). Routledge.
- Kook, Rebecca, Ayelet Harel-Shalev, & Fany Yuval. (2019). Focus groups and the collective construction of meaning: Listening to minority women. *Women's Studies International Forum*, 72, 87–94.

- Kreyenfeld, Michaela, & Dirk Konietzka. (2017). Analyzing childlessness. In Michaela Kreyenfeld & Dirk Konietzka (Eds.), *Childlessness in Europe: Contexts, causes, and consequences* (pp. 3–15). Springer.
- Lahad, Kinneret. (2009). *Rethinking singlehood: The discursive construction of family, time, and choice* [Doctoral Thesis, Bar Ilan University].
- Lahad, Kinneret. (2019). Stop waiting! Hegemonic and alternative scripts of single women's Subjectivity. *Time & Society*, 28(2), 499–520.
- Lavie-Ajayi, Maya. (2014). "I didn't know I was isolated until I wasn't isolated any more": The use of groups in qualitative psychology research. *Qualitative Inquiry*, 20(2), 175–182.
- Maher, Jane Maree, & Lise Saugeres. (2007). To be or not to be a mother? Women negotiating cultural representations of mothering. *Journal of Sociology*, 43(1), 5–21.
- Martin, Lauren Jade. (2021). Delaying, debating and declining motherhood. *Culture, Health and Sexuality*, 23(8), 1034–1049.
- Meyers, Diana Tietjens. (2001). The rush to motherhood: Pronatalist discourse and women's autonomy. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 26(3), 735–773.
- Miettinen, Anneli, Anna Rotkirch, Ivett Szalma, Annalisa Donno, & Maria-Letizia Tanturri. (2015). Increasing childlessness in Europe: Time trends and country differences. *Families and Societies*, 33.
- Montell, Frances. (1999). Focus group interviews: A new feminist method. *NWSA Journal*, 11(1), pp. 44–71.
- Nandy, Amrita. (2017). *Motherhood and choice: Uncommon mothers, childfree women*. Zubaan and New Text Publications.
- OECD. (2018, December 21). *Family Database SF2.5. Childlessness*. OECD Social Policy Division – Directorate of Employment, Labour and Social Affairs.
- Remennick, Larissa. (2006). The quest for the perfect baby: why do Israeli women seek prenatal genetic testing? *Sociology of Health & Illness*, 28(1), 21–53.
- Rose, Nikolas. (1996). The death of the social? Re-figuring the territory of government. *Economy and Society*, 25(3), 327–356.
- Rowland, Donald T. (2007). Historical trends in childlessness. *Journal of Family Issues*, 28(10), 1311–1337.
- Settle, Braelin, & Krista Brumley. (2014). "It's the choices you make that get you there": Decision-making pathways of childfree women. *Michigan Family Review*, 18(1), 1–22.
- Shalev, Carmel, & Sigal Gooldin. (2006). The uses and misuses of in vitro fertilization in Israel: some sociological and ethical considerations. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 12, 151–176.

- Snitow, Ann. (1992). Feminism and motherhood: An American reading. *Feminist Review*, 40(1), 32–51.
- Sobotka, Tomáš, & Maria Rita Testa. (2008). Attitudes and intentions toward childlessness in Europe. In Charlotte Höhn, Dragana Avramov, & Irena E. Kotowska (Eds.), *People, population change and policies* (pp. 177–211). Springer.
- Veevers, Jean E. (1980). *Childless by choice*. Butterworth-Heinemann.
- Woodman, Dan. (2009). The mysterious case of the pervasive choice biography: Ulrich Beck, structure/agency, and the middling state of theory in the sociology of youth. *Journal of Youth Studies*, 12(3), 243–256.

מותאמים: הסחרה, תפיסות נורמטיביות וטובת הילד בתהליך האימוץ בישראל

עינת גלבוּע־אופנהיים*

תקציר. אימוץ ילדים מושך תשומת לב ציבורית, פוליטית ומחקרית. מחקרים קודמים מצאו הטיות באימוץ ביחס לילדים המועמדים לאימוץ וביחס למבקשים לאמץ. חדשנותו של המחקר הנוכחי היא בניתוח תפיסת העולם הנורמטיבית הפנים-ארגונית בשירות למען הילד, בנוגע להתאמה בין ילדים למאמציהם, ובהצעת פרשנות רחבה להטיות השונות בשירות. בהתבסס על ניתוח טפסים ומסמכים שהפיק השירות למען הילד ומקורות המביאים מדברי בכירותיו, המאמר מבקש להשיב לשאלה כיצד מעוצבים תהליכי ההתאמה באימוץ בישראל. המחקר, שנערך בגישה קונבנציונלית לניתוח תוכן, מנתח שלושה כלי סיווג שנזכרים בהקשר של תהליכי ההתאמה באימוץ: טופס נכונות, הקטגוריה צרכים מיוחדים והתור המקוצר. המאמר מצביע על פער בין חוק אימוץ ילדים ליישומו בפועל בשירות למען הילד ובוחן את ההסדרים הממלאים פער זה. הוא מראה שפרשנות החוק בשירות מניחה מראש ביקוש לאימוץ ילדים מסוימים ומוצאת יתרון בדגם משפחתי נורמטיבי, המחקה את הדגם הביולוגי. המחקר מצביע על הקשרים העמוקים שבין רגולציה להסחרה בתחום אימוץ ילדים בישראל.

מילות מפתח: אימוץ ילדים, נורמטיביות, הסחרה, טובת הילד

מבוא

תחום האימוץ בישראל מוסדר בחוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981, והגוף המוציא אותו אל הפועל הוא השירות למען הילד (להלן השירות). השירות מדרג את הפונים המבקשים לאמץ ואת הילדים המועמדים לאימוץ ומתאים ביניהם בתהליך ממושך, שלבסוף נחתם בבית המשפט בצו אימוץ. השיקולים המשפיעים על תהליכי הדירוג וההתאמה, המחברים זרים למשפחות, עומדים בלב המאמר.

מאמר זה מבקש להשיב על השאלה כיצד מעוצבים תהליכי הדירוג וההתאמה באימוץ בישראל. חוק האימוץ קובע מי יכול לאמץ (איש ואשתו יחד, למעט במקרים חריגים) ומי יכול להיות מאומץ (מי שטרם מלאו לו 18). החוק עוסק באופן מצומצם ביותר בתהליך ההתאמה בין מאמץ למאומץ (הוא דורש פער גילים מסוים והשתייכות לאותה הדת) ונוטה

* עינת גלבוּע־אופנהיים, דוקטורנטית בתוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. אני מודה מקרב לב למנחותים שלי, ד"ר עמל זיו ופרופ' מיה לביא-אג'אי, על הליווי, האמון והתמיכה, וכן לסוקרת האנונימית – על קריאות חוזרות ונשנות ועל הערותיה המועילות.

להשאיר את ההחלטות בעניין בידי הדרג המקצועי בשירות (גרוס, 2016). תהליכי הדירוג וההתאמה מעוצבים כנוהל פנימי בשירות, המבוסס על פרשנות מסוימת של חוק האימוץ. תרומתו המרכזית של מחקר זה בכך שהוא בוחן את עמדות השירות בנוגע להתאמה בין ילדים למאמציהם בישראל ומנתח אותן ואת ההצדקות המשמשות בתהליכי האימוץ.

בחינה זו חשובה לאור מרכזיותו של השירות למען הילד בתהליך האימוץ בישראל. מבחינה תיאורטית, מאמר זה יוצא ממאמרו של צילי דגן וטליה פישר (2016), המשווה תיאורטית בין הסחרה הנוצרת מתוך רגולציה, של אימוץ ילדים בישראל במקרה זה, ובין הסחרה שהיא תוצר של כלכלת שוק, כגון סחר בילדים. המאמר הנוכחי בוחן את האפליות שהרגולציה מכוננת, את הדרכים שבהן היא גלויה ומוסתרת, את ההצדקות שנוצרו לה ואת תפקידה. בכך ממשיך המאמר גם מחקרים קודמים שעסקו באפליות ספציפיות בתהליך האימוץ – אפליית רווקות (הקר, 2005), אפליית זוגות חד-מיניים (טריגר, 2006; טריגר ומאסס, 2016) ואפליה על רקע השתייכות דתית (The Open University of Israel, 2013; Karayanni, 2010). המאמר מרחיב בנושא של מסירת ילדים ממוצא אתיופי דרך התור המקוצר והכללתם בקטגוריה של צרכים מיוחדים, ובכך מוסיף לאפליות השונות גם גזענות מוסדית. גזענות מוסדית "פועלת מכוחן של רגולציות מבחינות היוצרות היררכיות, לכאורה שלא מתוך כוונה גזעית מפורשת" (Drake, 1987; אצל גודמן, 2008), ונועדה ליצור פערי כוחות בין קבוצות ולשמר אותם (גודמן, 2008).

המאמר מעמיד אפליות אלו בהקשר רחב: ניתוח של מסמכים, וכן של התבטאויות של בכירות בשירות בנושא ההשמה באימוץ, מאפשר לבחון את ההנמקות הניתנות בשירות לאפליות שונות; התמונה המתקבלת מאפשרת דיון מעמיק בתפיסת העולם הפנים-ארגונית בשירות למען הילד, המעצבת את תחום האימוץ בישראל.

רקע

אימוץ בישראל

בשנת 1960 הוסדר לראשונה אימוץ ילדים בישראל בחוק (חוק אימוץ ילדים, תש"ך-1960). החוק נועד להסדיר אימוצים ולמנוע סחר בילדים. הצעת החוק נוסחה כך שהחוק ייחלץ מתחום הדין האישי (שחל על האזרחים בהתאם לדת שהם משתייכים אליה) ויהיה בעל מעמד של דין טריטוריאלי (המוחל על כל האזרחים בטריטוריה באופן שווה). כמו כן, ההצעה העמידה במרכזה את טובת הילד. במהלך הדיונים בהצעת החוק שונה הנוסח המקורי מחשש להוצאת ילדים יהודיים לשמד, כלומר, המרת דתם ומסירתם לאימוץ במשפחות לא יהודיות (דברי ימי הכנסת, 1959; The Open University of Israel, 2013; Karayanni, 2010). מאז, לחקיקה בתחום האימוץ יש חלק בכינון גבולות הקבוצה האתנית-דתית: חוק האימוץ מחייב שהמאמץ יהיה בן דתו של המאומץ.¹ ילדים שיש לגייר לשם אימוצם כחוק נמסרים לאימוץ למשפחות שיכולות לעמוד ברף הנדרש לגיור.²

1 חוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981 קובע כי "אין מאמץ אלא בן דתו של המאומץ" ומרופף מעט את ההחלטה הקשה הזאת בתיקון מס' 4 לחוק (תשנ"ח-1997), העוסק באימוץ חו"ל בלבד.

2 החוק דורש התאמה דתית, אך בשנת 2005 הנחה בית המשפט את רשויות הרווחה שלא להתנות

בשנת 1981 נחקק חוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981. לפי מילי מאסס (2009-2010), הניסוח החדש של החוק נועד בעיקרו לפתור מצבים שבהם הורים לא נתנו הסכמתם לאימוץ. מאז חקיקתו, הוכנסו בחוק שינויים מצומצמים בלבד. בשנת 2007 נתבקשה ועדת גרוס, בראשות השופט יהושע גרוס, לבחון את "הצורך בתיקוני חקיקה ושינוי מדיניות" (גרוס, 2016, עמ' 10). לדוח הוועדה, שפורסם בשנת 2016, צורפה הצעת חוק שכללה התייחסויות לצרכים שונים שעלו מאז נחקק חוק האימוץ בשנת 1981: תמיכה במשפחות המאמצות לאחר האימוץ, מעבר חלקי לאימוץ "פתוח" (שבו נשמר קשר כלשהו עם המשפחה הביולוגית) ואימוץ בידי אימהות יחידניות. חברי הוועדה נחלקו בשאלת האימוץ בידי זוגות חד-מיניים, והעבירו את ההכרעה בנושא לידי שרת המשפטים איילת שקד ושר הרווחה חיים כץ (ירון, 2016). משרד הרווחה התנגד בתחילה, ולאחר מחאה ציבורית הסיר את התנגדותו, אך דרש חקיקה בנושא בעל "השלכות חברתיות כה משמעותיות" (וודג', 2017). מאז, החוק של 1981 לא עודכן על פי המלצות הוועדה, והשירות מיישם כמה מהמלצות הדוח ללא שינוי בלשון החוק, בעיקר בתחום של אימוץ "פתוח" (גרוס, 2016; סגל ואחרות, 2020).

חוק האימוץ מגדיר כי דרך המלך היא אימוץ בידי זוג הטרונומטיבי נשוי ("איש ואשתו יחד"). לצד זאת, החוק מאפשר אימוץ בידי יחידים כאשר מדובר בבן-זוג של הורה או באימוץ על ידי קרוב משפחה רווק (חוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981, סעיף 3: כשירות המאמץ). החוק משיב לשאלה מאילו סייגים עומדת לבית המשפט הסמכות לסטות משיקולים של טובת הילד: קרבת משפחה (סעיף 3 לחוק) וכן פער הגילים בין מאמץ למאומץ (סעיף 25 לחוק מחייב פער של 18 שנים לפחות בין המאמץ למאומץ).

סעיפים אלו נחקקו יחדיו, ואין מדובר בתיקון מאוחר לחוק. החוק נוסח כך שבנסיבות מסוימות שיקולים של טובת המאומץ יגברו על דרישת החוק לאימוץ בידי "איש ואשתו" בלבד. כלומר, בזמן ההתאמה בין מאמץ למאומץ, שיקולים של טובת הילד עשויים להכפיף מעט את דרישות החוק מן המועמדים לאמץ. בהתבסס על כך, הפרשנות שהתקבלה לחוק האימוץ בשירות גורסת שלאחר מסירת הילדים הרצויים לזוגות נשואים העומדים בקריטריונים הנדרשים, טובת הילדים הנותרים היא לגדול במשפחה, גם אם המאמצים אינם עונים לקנה המידה הנורמטיבי שקבע החוק (הקר, 2005). לכן, המבקשים לאמץ הפונים לשירות יכולים לקבל אחת משלוש תשובות: מתאימים לאמץ; מתאימים לאמץ, אך יכולים לקבל רק ילד מרשימת צרכים מיוחדים; אינם מתאימים לאמץ כלל.

אך מהי רשימת צרכים מיוחדים? השירות מדווח כי ילדים שנמסרים לאימוץ בישראל מתחלקים לשתי קבוצות, לפי גילם ומצבם: ילדים עד גיל שנתיים ללא צרכים מיוחדים, וילדים עם צרכים מיוחדים (ובכלל זה כל הילדים מעל גיל שנתיים וילדים מתחת לגיל שנתיים עם צרכים מיוחדים) (בן-דרור, 1994; גורבטוב ובן משה, 2009). בשנים האחרונות עלה משך ההמתנה לאימוץ תינוק מן הקבוצה הראשונה, והוא עומד כעת על שבע שנים (סגל ואחרות, 2020).

על פניו, נראה כי פרשנות החוק בשירות יצרה נוהל שלפיו אם אישה רווקה, למשל, תבקש לאמץ ילד, השירות ייצור עבורה התאמה של "פגום לפגומה". מבקשים לאמץ

הנחשבים "פגומים" הם, למשל, מי שאינם עומדים בקריטריונים שקבע החוק להבדל הגילים, רווקות וזוגות חד-מיניים. להם יותאמו ילדים "פגומים" מרשימת הצרכים המיוחדים, הנמסרים דרך התור המקוצר (גלבוץ-אופנהיים, 2019; הקר, 2005; טריגר ומאסס, 2016; שורק וניג'ם-אכתיילאת, 2012). תיאור זה יבחן לעומק בהמשך.

אפיון מאמצים ראויים וההתאמה בין מועמדים לאמץ ובין ילד המועמד לאימוץ אינם נעשים משיקולים של טובת המאמצים. במרכז התהליך עומדים הילד המועמד לאימוץ וטובתו (חוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981, סעיף ב1). בעשורים האחרונים חל שינוי עמוק בתפיסה של טובת הילד. בעקבות החתימה על האמנה הבינלאומית בדבר זכויות הילד (1989, נחתמה בישראל בשנת 1991), החל מעבר מעיסוק בטובת הילד לעיסוק בזכויות הילד. האמנה מעמידה תפיסה רחבה של זכויות הילד (מורג, 2010), ואת העיסוק בטובת הילד יש להבין בהקשר זה. בהתאמה, גם ביקורות על השירות עוסקות בהתייחסותו לטובת הילד. למשל, צבי טריגר ומילי מאסס טענו שביצירת ההתאמה בין מבקשים לאמץ ובין מועמדים לאימוץ, "אמת המידה הנורמטיבית לגבי ההעדפה המינית והסטטוס האישי של המועמדים לאימוץ מהווה שיקול בעל עדיפות עליונה, ולא טובת הילד" (טריגר ומאסס, 2016, עמ' 455). לדבריהם, טובת הילד ותפיסות נורמטיביות של הורים ומשפחה מתחרות זו בזו, וההכרעה היא לטובת התפיסה הנורמטיבית, המנוגדת לטובת הילד. כך גם ביקורת החוק: בביקורתו על חוק האימוץ, מיכאיל קרייני (Karayanni, 2010) מראה שהחוק המחייב אימוץ פנים-דתי אינו עולה בקנה אחד עם טובת הילד. בעיניו, תפיסות נורמטיביות חברתיות בסיסיות (grand norms) מתבטאות ב"הגמוניה ידידותית" – הגמוניה ללא כוונה רעה, המבטאת את רחשי הלב של רוב הציבור אך פוגעת במיעוטים. לדברי קרייני, החוק מקבל את התפיסה החברתית המחייבת הפרדה דתית ומחזק אותה. כלומר, בעיני קרייני אין מדובר בהתנגשות בין תפיסות מנוגדות, אלא בכוחן של נורמות חברתיות לעצב את פרשנותה של טובת הילד בחוק.

מצד המבקשים לאמץ, שני מושגי רקע חשובים הם הזכות להורות ורישיון הורות; מושגים אלו משמשים בשיחים שונים – הזכות להורות מעוגנת בשיח הזכויות, ואילו רישיון הורות מבטא ניתוח ביקורתי. הזכות להורות, המגדירה את זכותם של אנשים להיעשות הורים, היא זכות טבעית ובסיסית, שהמדינה אינה מתערבת בה בדרך כלל; היא עומדת לכל אדם המסוגל להיעשות הורה, ונשללת במקרים קיצוניים בלבד. הדיון בה מגדיר מהם חובות ההורים ומתחם את גבולות ההגדרה – כלומר, קובע ממי המדינה מפקיעה זכות זו. ואולם במקרים של הורות באמצעות טיפולי פריון, אימוץ או פונדקאות מעמידה המדינה רף גבוה יותר, "רישיון הורות", שנדרשים לו המבקשים להיעשות הורים בחסות המדינה (טריגר, 2006). הדרישות לקבלת "רישיון הורות" משתנות מתחום לתחום (טיפולי פריון, פונדקאות או אימוץ), וכל תחום מציב למבקשים קריטריונים וגבולות משלו.³ לגבי אימוץ,

3 למשל ביחס לנשים רווקות: במהלך השנים הושווה בחוק מעמדן בפנייה לטיפולי פריון ובפנייה לפונדקאות, בתנאי שיעשה שימוש בביצית של המבקשת. עם זאת, כאשר אין קשר גנטי, למשל כאשר נדרשת תרומת ביצית בפונדקאות או לחלופין באימוץ, מעמדה של הרווקה מעורער. אין היא זכאית להיעזר בפונדקאות המשלבת תרומת ביצית, ובאימוץ פתוח בפניה רק מסלול האימוץ לילדים גדולים או עם צרכים מיוחדים. ראו הקר, 2005; חוק הסכמים לנשיאת עוברים תשנ"ו-1996, ותיקון מס' 2 לחוק משנת 2018.

לפי השירות, באימוץ פנים־ארצי בישראל על המאמצים להיות: זוג נשוי, המתגוררים יחד שנתיים לפחות; שפער הגילאים בינם ובין המאומצת אינו עולה על 43 שנה ואינו פחות מ־18 שנה; בעלי 12 שנות לימוד לפחות; בעלי הכנסה קבועה ויכולת לפרנס, ותנאי מגורים הכוללים יכולת להציע לילד חדר משלו; ללא עבירות פליליות נגד קטינים, עבירות מין או אלימות; בריאים פיזית ונפשית; בעלי תפקוד משפחתי וזוגי תקין, תפקוד חברתי תקין, ופתיחות ויכולת להתמודד עם האימוץ (משרד הרווחה והביטחון החברתי, ל"ת). מחקרים בתחום מצביעים על כך שבדירוג המבקשים לאמץ, המדינה מעדיפה בעלי אזרחות ישראלית (דגן ופישר, 2016) וזוגות הטרוסקסואליים הטרונורמטיביים הנשואים כחוק (טריגר ומאסס, 2016). מבין הדרישות מתבלטות הדרישות ל־12 שנות לימוד וליכולת לספק לילד חדר משלו – אלה מעמידות רף סוציו־אקונומי גבוה ביותר. הדרישה לתפקוד משפחתי, זוגי וחברתי תקין מעורפלת למדי. המבקשים לאמץ עוברים הערכה פסיכולוגית הכוללת מדדים אישיים וזוגיים. שיטת ההערכה פותחה על ידי דורית נוי־שרב בשנות השמונים (נוי־שרב, 1996), ומאז לא תוקפה ולא נחקרה באופן שיטתי.

הסחרה באימוץ

התפיסה החברתית של הורות משפיעה על עיצוב ההורות בחברות שונות, וערכם של ילדים משתנה מחברה לחברה ומתקופה לתקופה לפי התפיסה התרבותית המשתנה של הילדות. בחברה הישראלית מיוחס לילדים ולהורות ערך עצום (Fogiel-Bijaoui & Rutlinger-Reiner, 2013), וההגדרות הנורמטיביות, המגדירות מיהו ילד רצוי, מצומצמות יחסית (השילוני־דולב, 2004). ויויאנה זליזר (Zelizer, 1994) עסקה בשינוי בתפיסת הילד והילדות במפנה המאה ה־20 ובהשפעתה של תפיסה זו על תחום האימוץ. לדבריה, במאה ה־19 ילדים אומצו כדי לשמש כוח עבודה זול, ולכן עיקר הביקוש היה לאימוץ ילדים גדולים. במאה ה־20 השתנה מעמד הילד השתנה והפך למקודש (sacred): הילד הפך חסר תועלת מבחינה כלכלית ובעל ערך עצום מבחינה רגשית (useless and priceless). בעקבות זאת זינק הביקוש לאימוץ תינוקות, והאטרקטיביות נקבעה לפי מאפיינים רגשיים ("כעת מוכרי ילדים החלו למכור את חמידותו של התינוק ואת יופיו", כותבת זליזר בעמ' 210). המעבר לאימוץ המבוסס על תפיסת הילד כבעל ערך רגשי הוביל לתוצאה הפרדוקסלית של הסחרה עמוקה יותר של חיי ילדים.

שאלת ההסחרה באימוץ בישראל נידונה במאמרו של צילי דגן וטליה פישר, שעסקו תיאורטית בהשלכות הממסחרות של הרגולציה על האימוץ הפנים־ארצי בישראל: "הרגולציה של האימוץ 'ממסחרת' את הילדים העומדים לאימוץ, את ההורים המועמדים לאמץ, את ההורים הביולוגיים ואת מרקם היחסים שבין הורים לילדים" (דגן ופישר, 2016, עמ' 94). לטענתן, לקריטריונים הממיינים (אלה שלפיהם מסווגים הילדים והמועמדים לאמץ) יש אפקטים שהשלכותיהם דומות להשלכות השוק. כלומר, הצורך של המערכת להסדיר את התהליך יוצר סיווג, והסיווג קובע ערך.

שתי הבחנות חשובות בנוגע לקביעת הערך עולות ממאמרו של דגן ופישר. ראשית, הן מתבססות על התיאוריה הפלורליסטית של אליזבת אנדרסון, שלפיה אחת התוצאות המשחיתות של ההסחרה נובעת מ"ההנחה המובלעת במנגנון התמחר של השוק, שלפיה

כל צורות ההערכה ניתנות להמרה לסולם אחיד, כמתחייב מהצורך בחישוב העלות והתועלת" (דגן ופישר, 2016, עמ' 103). אנדרסון גורסת שבניגוד לכך, חשוב לשמר תפיסה פלורליסטית של "טוב", המאפשרת ריבוי סולמות הערכה ואופני מדידה. ריבוי סולמות ההערכה נחוץ כדי לקיים "רפרטואר אפקטיבי של אפשרויות בחירה" (דגן ופישר, 2016, עמ' 104), וצמצום מוביל לתפיסה מרודדת של ערך המשאבים – הנמדדים על פני סולם אחד בלבד ומושויים זה לזה.

שנית, על הבעייתיות שבצמצום אופני ההערכה לסולם אחיד, מוניסטי, שאנדרסון מצביעה עליה, מוסיפות דגן ופישר שהצורך להעריך משאבים ולמקם אותם על פני סולם מוניסטי גורר אימוץ של קריטריונים מדידים וניתנים לאימות (דגן ופישר, 2016). כלומר, ההסכרה בהקשר של רגולציה כוללת את עצם הסיווג, המעמיד טובים שונים על פני סולם היררכי אחד וקובע להם ערך מרודד. הצורך להשוות ביניהם מביא לאימוץ קריטריונים מדידים וניתנים לאימות. עיצוב הקריטריונים טעון ופוליטי, שכן תהליך יצירת המשפחה באימוץ מושפע משיקולים תרבותיים מקומיים (Ali, 2014; Karayanni, 2010).

מאמר זה עוסק בשיקולים ליצירת משפחה באימוץ, כפי שהם משתקפים בטפסים ובמסמכים שהפיק השירות למען הילד ובמקורות המביאים מדברי בכירותיו. דגן ופישר (2016) הראו כיצד הרגולציה של האימוץ מאפשרת קביעת ערך, והמאמר מצביע על הדרכים שבהן קביעת הערך חלחלה למסמכי השירות ולדבריהן של הבכירות בשירות. בכך הוא מאשש את הניתוח התיאורטי של דגן ופישר: על אף הנטייה לראות ברגולציה מנגנון המבטל הסכרה, המאמר מציג את הקשר ההדוק הקיים בין רגולציה להסכרה בשירות למען הילד. בחינת הדירוג וההתאמה באימוץ מתוך התבוננות בשאלת ההסכרה מאירה על הדפוסים הנורמטיביים שלפיהם מעוצבים בשירות הורות, ילדות ומשפחה.

שיטת המחקר

כדי להתחקות אחר הפרשנות הנהוגה בשירות לחוק האימוץ, אציג ואתח שלושה כלי סיווג הנזכרים בהקשר של תהליכי הדירוג וההתאמה באימוץ: טופס נכונות, המחולק למועמדים לאמץ בסיום תהליך ההכנה לאימוץ; הקטגוריה צרכים מיוחדים, הנזכרת במסמכים שהשירות מפיק; והתור המקוצר (לעומת "התור הרגיל"), או "התור לילדים גדולים", המיועד, לפי השירות, לאפשר אימוץ גם לאלה שאינם עונים לקריטריונים שקבע החוק, וכן לאפשר את קיצור זמן ההמתנה לאימוץ עבור מי שעונים לקריטריונים אלו. כלי הסיווג הראשון, טופס הנכונות, נעלם כמעט לחלוטין מעיני הציבור, אך שני האחרים – הכלים של צרכים מיוחדים ותור מקוצר – זכו מפעם לפעם להתייחסות בתקשורת. לשם ניתוח הקטגוריה צרכים מיוחדים בשירות, אסקור ואתח את סוגיית הכללתם של ילדים יהודים ממוצא אתיופי בקטגוריה זו.

חומרי המחקר כוללים טפסים ומסמכים שהפיק השירות למען הילד וכן מקורות המביאים מדברי בכירותיו: ספרים העוסקים בדיני משפחה, דיונים משפטיים, קטעי עיתונות, מאמרים, הרצאות ופרוטוקולים המתעדים פעילות ועדות בכנסת. כדי להגיע למקורות אלו חיפשתי מסמכים בספרות המקצועית, במאגר "עיתונות יהודית היסטורית", באתר הכנסת וברשת, בחיפוש גוגל של מילות מפתח הקשורות באימוץ (אימוץ ילדים;

התאמה באימוץ; השירות למען הילד) וכן בחיפוש שמות הבכירות שנזכרו במקורות השונים בגוגל⁴ בכל מסמך שמצאתי, חיפשתי את דברי בכירות השירות בנושא הדירוג וההתאמה באימוץ. מצאתי מקורות רלוונטיים משנת 1985 ואילך. לאחר ניפוי ראשוני, נותרו בידי 44 מקורות שמתארים – ישירות או בעקיפין – את תהליך ההתאמה באימוץ ואת השיקולים לו.

גם לאחר הגדרתם באופן רחב כל כך, התברר כי חומרי המחקר מצומצמים למדי. משום כך בחרתי להשתמש בגישה קונבנציונלית לניתוח תוכן (conventional approach to content analysis), המשתמשת על פי רוב למחקר שמטרתו לתאר תופעות (Hsieh & Shannon, 2005). בגישה זו, על החוקרת לשקוע במידע ולאפשר לתובנות חדשות לצוף (Shannon, 2005; Kondracki et al., 2002; Hsieh & Shannon, 2005). ניתוח זה הוביל אותי להצביע על הפער שבין הגדרת הקטגוריה צרכים מיוחדים ובין התוכן שלה בשירות למען הילד, וכן לנתח את הקטגוריות השונות בטופס הנכונות, שלכאורה הן ניטרליות, אך למעשה הן מבטאות תפיסת עולם נורמטיבית של ילדות, הורות ומשפחה.

מתוך כל אלה אבקש להציג תמונה ברורה ככל האפשר של הדירוג וההתאמה באימוץ, הנימוקים להם ותפיסת העולם הנורמטיבית הפנים־ארגונית העולה מהם. המחקר ממשיך מחקר קודם שלי (גלבער־אופנהיים, 2019) ונערך בשנים 2019–2021. מתודולוגית, גישה זו מאפשרת ניתוח דיאכרוני המלמד על שינויים שחלו במהלך השנים, ומגוון המקורות מאפשר להביא קולות שונים העולים מן השירות למען הילד, בהקשריהם השונים. המחקר עוסק באימוץ פנים־ארצי בלבד.

ממצאים

פרק זה מנתח את תפיסת העולם הנורמטיבית הפנים־ארגונית בשירות, באמצעות בחינה של שלושת הכלים המסווגים: טופס הנכונות, צרכים מיוחדים והתור המקוצר. הדיון בטופס הנכונות יתמקד בהסחרת הילדים המועמדים לאימוץ ובהנחות העומדות בבסיס קביעת הערך. הדיון בקטגוריית צרכים מיוחדים יאפיין את השימוש הייחודי בה בשירות, יראה כיצד בפועל קטגוריה זו נטענת בתוכן שונה מזה ששמה מעיד עליה ועסוק בסיבות לכך. בהקשר זה אעסוק בהכללת ילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה צרכים מיוחדים ובנימוקים לכך. לבסוף, הדיון בתור המקוצר יעסוק בניתוח קביעת הערך למבקשים לאמץ ובדרך שבה השירות משתמש בקביעת הערך כדי ליצור ביקוש מקומי באימוץ, וכן בהיררכיה הנורמטיבית שהשירות מעמיד.

טופס נכונות: הסחרה

בתהליך האימוץ, המבקשים לאמץ עוברים אבחון פסיכולוגי במכון חיצוני ואבחון פסיכו־סוציאלי פרטני על ידי עובדת סוציאלית לפי חוק האימוץ. הם נדרשים להציג תעודת יושר

4 מלאכה זו הצריכה ניפוי, שכן בשנים האחרונות סבלו עובדות סוציאליות בשירות מביוש (שימינג) ברשת. ראו סגל ואחרות, 2020.

מהמשטרה (סגל ואחרות, 2020) ולעמוד בקריטריונים רפואיים, חברתיים וכלכליים גבוהים. מבקשים לאמץ שעברו את תהליך ההכנה יוזמנו לסדנת הכנה לאימוץ. לאחר הסדנה מתחילה תקופת ההמתנה לשיחת הטלפון המיוחלת שתבשר על הילד. המיועדים לאימוץ. מעט קודם לכן, בסיום סדנת ההכנה, מקבלים המשתתפים את טופס "נכונות המועמדים לאמץ". טופס זה נוסח ומופץ על ידי השירות, וכמה מסעיפיו מתייחסים לאלמנטים חוקיים. המבקשים לאמץ נדרשים למלא אותו בביתם ולהשיבו לשירות. חשיבותו של הטופס מוזכרת בסדנאות ההכנה לאימוץ. בסדנה מובהר שזמן ההמתנה לילד ממושך, ושהילדים המועמדים לאימוץ לא יוכלו למלא את מקומו של הילד הביולוגי הנכסף, משום שאימוץ דורש התייחסות מיוחדת, ויתרה מזו, משום שילדים הנמסרים לאימוץ אין סיפורי רקע נורמטיביים (גלבע־אופנהיים, 2019).

בטופס, המשמש גם כיום,⁵ מסמנים המבקשים לאמץ עם אילו מאפיינים יסכימו להתמודד באימוץ. הוא מציג רשימה של מאפיינים, רובם מנוסחים כחריגים וכשליליים. כל סימון בטופס יכול לקצר את זמן ההמתנה לילד, אך גם להרחיק את המאמצים מהיכולת להגשים משפחה נורמטיבית. נראה כי הטופס הוא הכלי המסווג המרכזי הפעיל בתחום האימוץ. כלי שלא עמד לביקורת ציבורית כלל.

הטופס נפתח בהצהרת הסתייגות: "מדובר בטופס נכונות ראשוני בלבד אשר יסייע בבחירת ילד שיוצע למשפחה, אולם מובהר כי בפועל יוצעו הילדים הפנויים לאימוץ". למבקשים לאמץ עומדת הזכות לסרב לאמץ ילד שהוצע להם, והם רשאים להתייעץ עם גורמים מקצועיים בטרם יגבשו עמדתם (כך בטופס).

המועמדים נדרשים למלא בטופס פרטים אישיים לגבי עיסוק, דת ואורח חיים. הסעיף העוסק באורח חיים עניינו אורח חיים דתי, מסורתי או חילוני, אפיון המשמש להתאמה תרבותית – לדוגמה, מציאת משפחה מאמצת בעלת רקע דתי דומה. לאחר סעיף נוסף, פתוח, "אפיונים של המועמדים לאמץ", עובר הטופס להתמקד בנכונות המועמדים לאמץ ביחס למאפייני הילדים המועמדים לאימוץ.

הקריטריון הפותח מנוסח באופן ניטרלי: מין הילד ("אין העדפה לבן או לבת / רק בן / רק בת"). זהו ניסוח מעניין, משום שבישראל יש העדפה ברורה לאימוץ בנים.⁶ הניסוח הניטרלי של הקריטריון מלמד שניסוח הקריטריונים אינו מבוסס על הביקוש בפועל (העדפות המאמצים), משום שלמרות ההעדפה הברורה לאימוץ בנים, הטופס אינו מבטא העדפה זו או מתנגד לה. מכך אפשר להסיק כי הניסוחים השליליים המופיעים בהמשך הטופס אינם מבוססים בהכרח על הביקוש בפועל, אלא על תפיסות נורמטיביות לגבי ילדים ראויים באימוץ.

הקריטריון הבא מנוסח כך שברור מהי האפשרות השלילית: מספר ילדים ("מבקשים ילד אחד בלבד / מוכנים לקבל יותר מילד אחד [אחים]") (ההדגשות שלי). לאחריו מופיע

5 את הטופס שבידי קיבלו מועמדים לאמץ בסדנת הכנה לאימוץ בחודש יוני 2019. הטופס משמש בנוסח הזה שנים ארוכות, והוא מצורף בנספח למאמר.

6 בישראל קיים פער בין הביקוש לאימוץ בנים ובין הביקוש לאימוץ בנות. בשנים 2013-2018 אומצו בישראל 280 בנים ו-252 בנות. המגמה דומה גם כשישראלים מאמצים בחו"ל: באותן שנים אומצו בחו"ל 105 בנים ו-71 בנות (התנועה לחופש המידע, 2018). גם בשאלה של בחירת מין הילוד נראה כי יש העדפה מסימת בישראל ללידת בנים (השילוני־דולב ואחרות, 2014).

הקריטריון גיל הילד. קריטריון זה מנוסח באופן פתוח ("נכונות לבחון אפשרות אימוץ ילד בטווח הגילים _____"). הטופס אינו מציין כי ילדים בני למעלה משנתיים מוגדרים בשירות כ"ילדים עם צרכים מיוחדים" ואמורים להימסר דרך התור המקוצר. בהמשך מתמקד הטופס במאפייני הילד. הניסוח כולו ממוסגר באופן שלילי – "נכונות לבחון אפשרות של קבלת ילד –":

- עם בעיה רפואית ואיחור התפתחותי
- עם שוני חיצוני (צבע עור כהה, מבנה פנים)
- במצב משפטי פתוח (שטרם הוכרז בר אימוץ)
- שיהיה צורך בהמשך קשר עם: אחיו / הוריו / בני משפחה אחרים, משפחה אומנת
- שידוע שעבר התעללות מינית / פיזית
- נכונות להמרת דת

הטופס מערב סוגיות משפטיות – ילד שטרם הוכרז בר אימוץ והמרת דת, המעכבות את תהליך האימוץ מסיבות חוקיות – עם סוגיות אחרות, רפואיות וחברתיות, וממסגר את כולן באופן שלילי. כדאי לתת את הדעת על הניסוח השלילי ביחס למוצא, שאינו עוסק בחוסר דמיון במראה באופן ניטרלי, אלא מגדיר את גון העור הכהה או תווי הפנים המלוכסנים (לכך מכוון הקריטריון "מבנה פנים") כחריגים וכבעלי ערך שלילי. ההתייחסות השלילית לשמירת קשר עם משפחת המוצא מנוגדת לדברי ועדת גרוס (גרוס, 2016; סגל ואחרות, 2020), ותואמת תפיסה של משפחה כיחידה סגורה ועצמאית. בקצרה, הטופס מעמיד קריטריונים של חריגות ומציג אותם באור שלילי, וכך מסמן מהו הרצוי.

הניסוח השלילי לאורך הטופס מראה כי ההסחרה וקביעת הערך מאורגנות על פי שלוש הנחות: המבקשים לאמץ צריכים לקבל ילד התואם לרצונותיהם כדי שהאימוץ יצלח (ולשם כך נדרש הטופס); המבקשים לאמץ מעוניינים ליצור לעצמם משפחה נורמטיבית ככל האפשר (שונות מוצגת באופן שלילי); הקריטריונים הקובעים שייכות או אחרות זהים עבור המבקשים כולם (לדוגמה, גון עור כהה – הניסוח מניח שעבור כל המבקשים לאמץ גון העור הוא גורם משמעותי בקביעת דמיון או אחרות, ומעבר לכך – שכל המבקשים לאמץ "לבנים"). שלוש הנחות אלו, ובייחוד השלישית, מעידות על קיומו של סולם מוניסטי לקביעת ערך, שהוא ממאפייני היסוד של הסחרה לפי אנדרסון (אצל דגן ופישר, 2016), הנוצרת מתוך רגולציה. הקטגוריות בטופס, שמונות תכונות חריגות בילדים המועמדים לאימוץ, מעריכות את הילדים לפי סולם השוואה מוניסטי של טובים; הן מציעות קריטריונים מדידים וניתנים לאימות של חריגות, ויוצרות היררכיה בין התכונות.

בחלק הבא של הטופס נזכרים מאפייני משפחת המוצא. כאן נבחנת "נכונות לבחון אפשרות של קבלת ילד –":

- עם רקע משפחתי של ליקוי שכלי (כן / צד אחד / לא)
- עם רקע משפחתי של ליקוי נפשי (כן / צד אחד / לא)
- עם רקע משפחתי של התמכרות לסמים
- עם רקע משפחתי של התמכרות לאלכוהול
- שאחד מהוריו בן דת: נוצרי, מוסלמי, ערבי־נוצרי, ערבי־מוסלמי, חסר דת, אחר

ההנחות העומדות בבסיס הטופס ניכרות גם כאן. הניסוח מניח שהמבקשים לאמץ רוצים ליצור לעצמם משפחה נורמטיבית ככל האפשר, אך מניח שרצונם גמיש במידת מה. הנחה זו סבירה, בהתחשב בזמן ההמתנה הממושך לאימוץ.

ניסוח הטופס יוצר מהלך כפול: ראשית, הוא מגדיר קריטריונים ממיניים, ושנית, מעצם הכללתם בטופס ומניסוחם השלילי הוא מסמן אפשרויות אלו כפחותות בערכן. כדאי לשים לב לכך שבחלק האחרון בטופס, הניסוח "שאחד מהוריו בן דת: נוצרי, מוסלמי, ערבי-נוצרי, ערבי-מוסלמי, חסר דת, אחר" מניח כי המבקשים לאמץ הם יהודים, וביחס אליהם מגדיר אחרות דתית. ניסוחו של הטופס מלמד על הסחרה הנוצרת מתוך רגולציה ועל הקריטריונים הקובעים את ערכם של הילדים המועמדים לאימוץ.

בסקירת שני כלי הסיווג האחרים – הקטגוריה צרכים מיוחדים והתור המקוצר – אצביע על מהלך המופנה כלפי המבקשים לאמץ: כלים אלו משמשים לטשטוש האפליה כלפי מבקשים לאמץ המשתייכים לקבוצות מסוימות וליצירת ביקושים מקומיים, כלומר הם יוצרים ביקושים לאימוץ ילדים שלפי המדרג שעיצב השירות הם מבוקשים פחות.

"צרכים מיוחדים" בשירות למען הילד

פרק זה עוסק בשני מבין שלושת כלי הסיווג: הכללתם של ילדים מסוימים המועמדים לאימוץ בקטגוריה של צרכים מיוחדים. הפרק עוסק בייחודה של קטגוריה זו בשירות ובחלקה בתהליך ההסחרה. לצורך כך תידון השאלה מתי ובאילו נימוקים הוכללו בקטגוריה זו או הוצאו ממנה ילדים ממוצא אתיופי.

צרכים מיוחדים בחוק

חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלויות, תשנ"ח-1998 מגדיר אדם עם מוגבלות: "אדם עם לקות פיסית, נפשית או שכלית לרבות קוגניטיבית, קבועה או זמנית, אשר בשלה מוגבל תפקודו באופן מהותי בתחום אחד או יותר מתחומי החיים העיקריים". הגדרה זו רחבה ביותר, והיא עוסקת בתיאור המצב (לקות מדיקלית) ובהשלכותיו (הגבלה משמעותית בתפקוד). דומה לה מאוד בניסוחה ההגדרה בחוק חינוך מיוחד, תשמ"ח-1988, העוסקת באוכלוסייה צעירה (3-21 שנים). ההגדרות האלה מפורשות בחוק, אך לעומתם הקטגוריה צרכים מיוחדים בשירות אינה מעוגנת בחוק, ולמעשה היא אוספת יחדיו שיקולים רפואיים, משפטיים וחברתיים תחת כותרת מדיקלית.

"צרכים מיוחדים" בשירות למען הילד

אימוץ ילדים בישראל הוסדר לראשונה בחוק אימוץ ילדים, תש"ד-1960, ובשנת 1981 הוא נוסח מחדש בחוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981. בשני הנוסחים החוק עוסק באופן מצומצם בתהליך ההתאמה בין מאמץ למאומץ (דורש פער גילים מסוים והשתייכות לאותה הדת) ונוטה להשאיר את ההחלטות בעניין בידי הדרג המקצועי בשירות (גרונס, 2016).

כך נוצר מצב שבו התשובה לשאלה מי נכלל בקטגוריה צרכים מיוחדים בשירות אינה כתובה בחוק, אינה מנוסחת כמדיניות רשמית ואינה נתונה לביקורת. במקורות העוסקים

בה, גם אם התפרסמו באותה תקופה, מופיעות גרסאות שונות (בן־דרור, 1994; מימון, 1994). לדיון משווה בשני מקורות אלו ובקטגוריה צרכים מיוחדים בשירות ראו גלבווער־אופנהיים, (2019).

בשנת 1989 התפרסמה במעריב ידיעה על אימוץ ילדים. הידיעה מתארת את מצב האימוץ בישראל: כ־600 משפחות ממתינות לאימוץ, מאה ילדים נמסרים מדי שנה וזמן ההמתנה עומד על חמש שנים. לא רק תינוקות בריאים נמסרים לאימוץ:

מדי שנה נמסרים בארץ לאימוץ גם ילדים שאינם תינוקות רכים. ב־1988 אומצו 90 ילדים עם צרכים מיוחדים, הנמסרים להורים שעברו את גבול גיל האימוץ – הורים שכבר אימצו שני תינוקות ואינם זכאים לעוד אחד; הורים ביולוגיים המעוניינים בילד נוסף; משפחות חד הוריות או אחרים המעוניינים לאמץ ילד גדול או ילד עם צרכים מיוחדים. על הילדים הגדולים יותר הנמסרים לאימוץ נמנים ילדים הסובלים מקשיים רגשיים עקב חסך הורי או טראומות שעברו בילדותם, תינוקות עם בעיה רפואית או נכות. (כצנלסון, 1989)

מן הכתבה אפשר להסיק כי בין המבקשים לאמץ יש הזכאים לקבל תינוק בריא – מבקשים שנמצאו מתאימים לפי חוק האימוץ (זוג נשוי, בגיל המתאים ומהשתייכות דתית מתאימה, וכיוצא באלה) ושאינן להם ילדים. אחרים יוכלו לאמץ ילד גדול או תינוק עם צרכים מיוחדים, כלומר ילדים עם קשיים רגשיים, בעיה רפואית או נכות. כלומר, ההבחנה בין ילדים הנכללים בקטגוריה צרכים מיוחדים ובין תינוקות "רגילים" מאפשרת למסור ילדים למבקשים לאמץ שאינם עונים לקריטריונים שקבע חוק האימוץ. כך פותח השירות בפני מבקשים אלו, שניסוח החוק כוון כך שיאמצו רק במקרים חריגים, דרך צרה – אימוץ ילדי הקטגוריה צרכים מיוחדים בלבד.

הבחנה זו מגיבה לדרישת החוק, המחייב את המאמצים לענות על קריטריונים מסוימים. אך היא גם מחזקת את הסחרת הילדים, משום שהיא מניחה ביקוש אחיד ונורמטיבי של תינוקות המאפשרים לחקות משפחה ביולוגית "רגילה". למרות שמה הטיפולי והממוקד בילדים, הקטגוריה צרכים מיוחדים בשירות אין עניינה טיפול או אבחון אלא סיווג והשמה. כדי לעקוב אחר השימוש בקטגוריה זו בשירות, אבחן את האופן שבו היא משמשת בהשמת ילדים ממוצא אתיופי.

הכללת ילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה "צרכים מיוחדים" והוצאתם מקטגוריה זו

עולה השאלה מתי החלו ילדים ממוצא אתיופי להיכלל בקטגוריה צרכים מיוחדים. בשנת 1994 פורסם ספרו של אמנון בן־דרור בנושא דיני משפחה, ופירט את השימוש בקטגוריה זו בשירות:

אימוץ ילדים בעלי צרכים מיוחדים:

1. ילדים מעל גיל שנתיים, בעלי צרכים מיוחדים.
2. ילדים מתחת לגיל שנתיים, הסובלים מבעיה בריאותית, או נתונים בבעיה משפטית קשה.

3. אימוץ ילדים הלוקים בתסמונת דאון.
4. אימוץ ילדים בעלי מום.
5. אימוץ תינוקות אתיופים. (בן-דרור, 1994, עמ' 37-38. בציטוט הובאו ראשי הפרקים בלבד)

בהתחשב בכך שאימוץ של ילדים ממוצא אתיופי החל רק כעשור קודם לכן (גלבוץ-אופנהיים, 2019), אפשר להסיק שבעשור שקדם לשנת 1994 הוחלט בשירות להכליל ילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה צרכים מיוחדים. הכללתם של ילדים הנתונים בבעיה משפטית וילדים ממוצא אתיופי ברשימה אחת מלמדת שהקטגוריה צרכים מיוחדים, שהיא במקורה הגדרה טיפולית, אינה ממוקדת בילדים אלא בביקוש לאמצים. קרוב לעשור לאחר מכן התפרסמה ב-Ynet כתבה שעסקה בעלייה בביקוש לאימוץ של ילדים ממוצא אתיופי. בכתבה נכתב שעל הכללתם בקטגוריה של צרכים מיוחדים הוחלט עקב הביקוש הנמוך לאמצים:

משרד הרווחה סיווגו אותם [כלומר ילדים ממוצא אתיופי] כ"ילדים בעלי צרכים מיוחדים" [...] בעיקר בשל חוסר הרצון שהביעו המשפחות הישראליות לאמצם. באופן סיווג זה, שויכו הילדים האתיופים ל"מסלול האימוץ הקצר" – מסלול שמאפשר למשפחות לאמץ ילד תוך פרק זמן קצר יחסית. (אדינו-אבבה ורגב, 2005)

כעת, נכתב, הביקוש עלה ומשרד הרווחה מוציא את הילדים מן הקטגוריה. אם כן, החרגת הילדים היהודים ממוצא אתיופי מנומקת בכתבה כעניין של ביקוש. נימוק זה חוזר באותה הכתבה בציטוט של אלה בלאס, שהייתה אז הממונה הארצית על שירותי האימוץ:

[לדבריה של בלאס] מאז עליית יהודי אתיופיה אומצו למעלה מ-100 תינוקות אתיופים בידי משפחות ישראליות. "בעבר נתקלנו בבעיה של אימוץ תינוקות ממוצא אתיופי, כי לא כל זוג רצה תינוק ממוצא אתיופי בשל עורו הכהה. גם משפחות כהות עור, ממוצא הודי למשל, לא היו תמיד מוכנות לקלוט ילדים אתיופים", אומרת בלאס. לדבריה, הפתיחות שחלה בשנים האחרונות בקרב משפחות ישראליות, והניסיון המוצלח של המשפחות הישראליות שקלטו ילדים אתיופים, בצירוף הרצון העז של משפחות חשוכות ילדים, הביאו לעלייה בביקוש לילדים. (אדינו-אבבה ורגב, 2005)

כשבלאס מביעה פליאה על שמשפחות כהות עור לא הביעו רצון לאמץ ילדים ממוצא אתיופי, היא מבטאת תפיסה נורמטיבית המבקשת להתאים בין מועמדים לאימוץ ובין מבקשים לאמץ באופן המחקה יצירת משפחה ביולוגית. חוסר הרצון לאמץ ילדים ממוצא אתיופי נתפס בציטוט כמצב בציבור הישראלי, שנוצר ללא קשר לקביעת ערך נמוך לילדים אלו בשירות. אולם באופן התואם את תהליכי ההסחרה שמתארות דגן ופישר (2016), הכתבה יוצרת את הרושם כי בשירות התגבשה הבנה שהכללת ילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה של צרכים מיוחדים מגיבה לביקוש, אך גם יוצרת אותו. באותה כתבה מוסבר שהסיווג צרכים מיוחדים אמנם אפשר לאמץ את התינוקות דרך מסלול האימוץ הקצר, אך גם הטיל סטיגמה שפגעה ברצון לאמץ את הילדים, ולכן היה ביטולו הכרחי: "המשימה [איתור בית חם לתינוקות] לא היתה פשוטה. התינוקות האתיופיים בעלי הסיווג המרתיע:

ילדים בעלי צרכים מיוחדים, לא בדיוק משכו את הזוגות הישראלים. גורמים במשרד הרווחה מספרים כי הפעולה לשינוי הגדרתם של התינוקות האתיופיים היתה הכרחית" (אדינו־אבבה ורגב, 2005).

כדאי לתת את הדעת על כך שהמקור המעיד על התחלת הכללתם של ילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה צרכים מיוחדים – ספרו של בן־דרור משנת 1994 – הוא ספר מקצועי שאינו פונה לקהל הרחב. אולם שנה לפני שהוכרז בעיתונות על הפסקת הכללתם של ילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה הזאת, הנושא התפרסם – כנראה לראשונה – בעיתונות היומית, בכתבה שהתראיינה אליה בלאס עצמה: "במסגרת הקדמת תור אפשר לקבל תינוק במצב משפטי פתוח, תינוק עם רקע גנטי קשה, תינוק עם בעיות בריאות, תינוק לגיור, תינוק אתיופי ועוד" (קוטס־בר, 2004). כאמור, שנה לאחר מכן התראיינה בלאס והודיעה על הפסקת ההכללה בקטגוריה, בנימוק שהיא מרתיעה מלאמץ (אדינו־אבבה ורגב, 2005).

גילוי וכיסוי: האם הוסרה ההגדרה?

הכללתם של הילדים ממוצא אתיופי בקטגוריית צרכים מיוחדים הופסקה עקב הביקוש העולה, אך גם מתוך ההבנה שהיא מרתיעה מאמצים פוטנציאליים. ההכללה התייחסה ל"אתיופיות" כאל תכונה אינהרנטית, הגזיעה את הילדים וקבעה להם ערך נמוך, ובוטלה בעיקר מתוך מניע שיווקי – ההבנה שיהיה קל יותר למסור אותם ללא התייג. ואולם למרות ההכרזה על הפסקת ההכללה בקטגוריה, מחקרי שעסק באימהות מאמצות (גלבער־אופנהיים, 2019) העלה שהכללת הילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה צרכים מיוחדים, ותיאור מסירתם דרך התור המקוצר בפגישות הכנה עם מבקשים לאמץ, נמשכו לפחות עשור נוסף לאחר השינוי שהכתבה מתארת. על פי כתבתה של לי ירון, מדיניות זו נמשכה לפחות עד שנת 2017:

לבעלי המאפיינים המיוחדים היה תור נפרד לאימוץ – ביחד עם ילדים מעל גיל שנתיים [...]. במשרד הרווחה מסבירים כי לא עמד מאחורי מעשה זה מניע גזעני, כי אם היעדר הביקוש לילדים אתיופים – ולראיה, עם העלייה בביקוש זה, לפני כעשור, הם כבר לא היו חלק מאותה הגדרה. "שינינו את ההגדרות האלה בתוך השירות למען הילד לפני שנים" [...]. ואולם, עיון במסמכים רשמיים של השירות למען הילד, הזמינים באינטרנט, מגלה מצב מעט אחר. בסקירת השירותים החברתיים האחרונה של משרד הרווחה נכתב כי יש שתי קבוצות של ילדים הנמסרים לאימוץ בישראל, לפי גילם ומצבם: "תינוקות עד גיל שנתיים ללא מאפיינים ייחודיים, וילדים מגיל שנתיים ומעלה". בקבוצה השנייה נכללים, בין היתר גם "קטינים עם קשיי השמה אחרים". מה הם אותם קשיי השמה? בין השאר מוצא אתיופי. (ירון, 2017; וראו גם גלבער־אופנהיים, 2019)

ייתכן שההודעה לעיתונות (אדינו־אבבה ורגב, 2005) על ביטול הנוהל הפסול נועדה לאפשר את המשך קיומו של הנוהל ללא חשיפה לציבור. ללא ספק, החרגת מועמדים לאימוץ ממוצא אתיופי והכללתם בקטגוריה צרכים מיוחדים ראשיתה בביקוש נמוך, אך היא גם מפחיתה את ערכם וכך מפחיתה את הביקוש. במשך הזמן התגבשו בשירות למען הילד הצדקות לקביעת הערך הנמוך, ובהן אעסוק להלן.

אימוץ עם דגל: כיצד מנומקת הכללתם של ילדים ממוצא אתיופי בקטגוריה צרכים מיוחדים?

כהשלמה למאפייני השוק הקובעים ערך נמוך לילדים ממוצא אתיופי, נימוקים טיפוליים משמשים להצדקת קביעתו של הערך הנמוך הזה. הנימוק הטיפולי נוגע לצורך המיוחד של משפחה מאמצת המתמודדת עם תגובות הסביבה. המושג "אימוץ עם דגל", הנפוץ במסמכי השירות, מתאר מצב שבו הילד המאומץ אינו נראה כצאצא ביולוגי להוריו המאמצים: "[זהו] ביטוי מעולם המושגים של האימוץ המתאר אימוץ ילד בעל מאפיינים חיצוניים שונים מאלה של הוריו המאמצים, לדוגמה: אימוץ ילד שצבע עורו שונה מצבע עורם של הוריו" (הירשפלד וסגל, 2017, עמ' 105). הניסוח הטיפולי והניטרלי "אימוץ עם דגל", המתאר צורך מיוחד של המשפחה שקשור לנראות האימוץ – ואין זה משנה אם מדובר בילד בהיר עור במשפחה כהה או בילד כהה עור במשפחה בהירה – חוזר גם בדבריה של אביגיל סגל, עו"ס ראשית לחוק אימוץ:

מעבר לזה [הדרישה החוקית להתאמה דתית], אנחנו מנסים כשירות לשמר את התרבות שממנה הילד הגיע. או לשמר, את צבע העור, אם יש אפשרות כזאת. את אורח החיים, מנסים להיענות לבקשות של הורים. [מגיבה לשאלה מהקהל]: למה צבע העור? כי אם ילד בהיר יהיה במשפחה כהה אז זה אימוץ עם דגל... האימוץ הולך אתו מבלי שהוא מחליט אם לספר אותו או לא. (בטיפולנט קהילה מקצועית,

(2019)

תפיסה זו תואמת את שינוי העמדות בשירות, העובר באופן הדרגתי וחלקי מהגדרת הילד כילד עם צרכים מיוחדים להגדרת המשפחה כבעלת הצורך המיוחד (סגל ואחרות, 2020). אולם בניגוד להגדרה הטיפולית, שלפיה "אימוץ עם דגל" משווה בין ילד כהה עור שאומץ במשפחה בהירת עור ובין ילד בהיר עור שאומץ במשפחה כהה עור, טופס הנכונות אינו יוצר השוואה כזאת. הטופס אינו שואל אם המועמדים לאמץ יסכימו לאמץ ילד השונה מהם במראהו, אלא מתייחס ל"שוני חיצוני (צבע עור כהה, מבנה פנים) – כלומר הוא מתייחס לילדים כהי עור ומלוכסני עיניים כאל החרגי, האחר. מעבר לכך, דבריה של סגל מעידים על התפיסות הנורמטיביות המעצבות את תפיסת טובת הילד בשירות: התאמה תרבותית, דמיון בגון העור, שמירת אורח החיים – בכל אלה תועדף התאמה של המבקשים לאמץ. אפשר לתהות אם הניסוח בטופס הנכונות הוא שריד מהעבר הרחוק. כאמור, ניסוח המכליל ילדים כהי עור כ"בעלי קשיי השמה" ומסמן אותם כפחותי ערך נמשך לפחות עד שנת 2017 (גלבוץ-אופנהיים, 2019; ירון, 2017).

ולעצם ההגדרה "אימוץ עם דגל", האם בעיני השירות אימוץ ילד ממוצא אתיופי במשפחה ממוצא אחר אכן מורכב כל כך? האם אימוץ כזה אכן גובה מחיר כבד מן הילד וממשפחתו? התנהלותו של השירות במקרה מיוחד מערערת על התפיסה הטיפולית שלפיה מדובר באימוץ מורכב בהכרח. מדובר בעמדת השירות בתיק שנידון בבית המשפט העליון. תינוק שנוולד לאישה ממוצא אתיופי עם מחלה נפשית נמסר למשפחת אומנה בהירת עור לצורך אימוץ; בתהליך משפטי שהגיע לבג"ץ, נאבקה דודתו לקבלו לידיה. לבסוף, בנימוק

של טובת הילד, נשאר הילד בבית המשפחה האומנת ואומץ.⁷ לא אעמיק כאן בפרשה, אלא אעסוק בשאלת ההתייחסות לקושי המיוחד העולה באימוץ הילד בידי משפחתו האומנת. המקרה רלוונטי משום שהוא מקביל בין אימוץ זר בתוך המשפחה (אימוץ בידי הדודה שהילד אינו מכיר) ובין אימוץ זר מחוץ למשפחה ולעדה (אימוץ בידי משפחת האומנה, שאינה ממוצא אתיופי).

הקושי של הילד להתמודד עם הבדלי המוצא בינו ובין המאמצים חוזר ועולה במהלך הערעורים. לדוגמה, השופטת עדנה ארבל כותבת כך: "קשיים של הבדלי צבע, זהות [...] סביר ביותר שהילד הזה, אם יאומץ על ידי משפחת האומנה, ישאל שאלות אלה ביתר שאת. ברי שהוא יצטרך להתמודד עם היותו בן מאומץ, עם השונות, עם תרבות אחרת".⁸ גם בפסק הדין בבג"ץ, שקבע כי יש להותיר את הילד בבית האומנים אותו, השופטים עוסקים בכך בהרחבה. התייחסות המשנה לנשיא, השופטת מרים נאור, המספרת כיצד התייחסו לסוגיה נציגי השירות, מציגה תמונה שונה:

עוד התייחס השירות למען הילד לאימוץ בן לעדה האתיופית במשפחה שאינה מן העדה. השירות למען הילד ציין כי מניסיונו, הגורם הקובע את הצלחתו של אימוץ מסוג זה, הוא אופי ההתקשרות בין ההורים למאומץ, וככל שההורים המאמצים משכילים ליתן למאומץ תחושה כי הוא אהוב ומקובל, יש בכך כדי להתגבר על הקשיים. מנגד, הוסבר בתסקיר, אימוץ בתוך המשפחה הוא אימוץ מורכב מהרגיל, בו ההורה המאמץ נמצא בקונפליקט נאמנויות בין צרכיו של הילד לבין צרכי המבוגר, שהוא קרוב משפחתו של המאמץ.⁹

אם כן, השירות הציג במקרה זה טיעון שלפיו אימוץ ילד ממוצא אתיופי במשפחה ממוצא אחר אינו כה מסובך. ההשוואה לאימוץ קרובים מפתיעה, משום שרוב האימוצים הפנים־ארציים הם אימוצי קרובים (סגל ואחרות, 2020). נראה שהשירות הפך את היוצרות בבית המשפט והציג תמונת ראי למסרים שהוא מעביר בהקשרים אחרים: אימוץ "רגיל", שהוא אימוץ קרובים, סבוך במיוחד, ואילו אימוץ מחוץ למשפחה ולעדה אינו כה מסובך. "אימוץ עם דגל", כך נראה, אינו מסמן תמיד קושי של ממש בעיני השירות, אולם מצדיק בנימוקים טיפוליים את הערך הנמוך שקובע השירות לילדים כהי עור.

אך למה משמש שיוך ילדים לקטגוריה צרכים מיוחדים, וכיצד קביעת הערך משמשת את השירות? כדי להשיב לשאלה זו, תיבחן כעת תמונת הראי של קביעת הערך לילדים המועמדים לאימוץ: קביעת הערך למבקשים לאמץ. זו באה לידי ביטוי בכלי המסווג השלישי – התור המקוצר.

7 במקרה זה, השירות למעשה העמיד את בית המשפט בפני עובדה מוגמרת. הילד הועבר למשפחת האומנה ימים ספורים לאחר שהדודה הצהירה שהיא רוצה לאמצו. ראו טריגר ומאסס, 2016, הערה 14.

8 בע"מ 4468/13 פלונית נ' היועץ המשפטי לממשלה – משרד הרווחה והשירותים החברתיים (2013), עמ' 60.

9 דנ"א 6211/13 היועץ המשפטי לממשלה – משרד הרווחה והשירותים החברתיים נ' פלונית (2013), עמ' 17.

התור המקוצר: יצירת ביקוש מקומי

הסיווג בטופס הנכונות עניינו העדפות המבקשים לאמץ; השייך לקטגוריה צרכים מיוחדים עניינו קביעת ערך לילדים המועמדים לאימוץ; התור המקוצר משלים את התמונה – עניינו קביעת ערך למבקשים לאמץ.

שני תיאורים ביחס לתור המקוצר

בעוד שפרסומים בעיתונות (לדוגמה אדינו־אבה ורגב, 2005) מספרים על קיומו של תור מקוצר, בפרסומים מקצועיים לרוב נמצא תיאור שונה. מאז שנת 2009 מפרסם השירות נתונים בסקירות. בסקירה הראשונה שפורסמה נכתב:

ילדים שנמסרים לאימוץ בישראל מתחלקים, על פי מדיניות השירות, לשתי קבוצות לפי גילם ומצבם:

- ילדים עד גיל שנתיים, ללא צרכים מיוחדים. תינוקות אלה נמסרים לזוגות חשוכי ילדים או הורים לילד מאומץ אחד.
- ילדים עם צרכים מיוחדים. בקבוצה זו נכללים ילדים מעל גיל שנתיים וכן תינוקות במצבים מיוחדים (כגון: מצב בריאותי לא תקין של התינוק, שייכים לקבוצת אחים, מחלות נפש של ההורים הביולוגיים וקטינים עם קשיי השמה אחרים). גם ילדים עם צרכים מיוחדים נמסרים בדרך כלל בעדיפות ראשונה לזוגות חשוכי ילדים, וכאשר לא נמצאת משפחה כזאת נמסר הילד להורים שלהם ילדים ביולוגיים ולמשפחות חד־הוריות. (גורבטוב ובן משה, 2009, עמ' 167-168; ההדגשות במקור)

בניגוד למסגור החלוקה בכותרות הטקסט, לפי תוכנו אין זה משנה אם הילד נכלל בקטגוריה צרכים מיוחדים אם לאו. בכל מקרה הוא יתמייין לפי הביקוש לאמצו, בשתי מדרגות: תחילה בקרב המבקשים לאמץ שהם ראויים יותר בעיני השירות, ולאחר מכן בקרב מבקשים ראויים פחות, כגון נשים רווקות ומשפחות עם ילדים ביולוגיים. כלומר, הטקסט מחולק כך שהוא יוצר את הרושם שיש שני תורים, אך קריאה מעמיקה תגלה שחלוקה זו חסרת משמעות. כדאי לתת את הדעת כי החלוקה בטקסט זה אינה רק לפי דרישת החוק ("איש ואשתו"), אלא מחמירה יותר: זוגות הטרונומרטיביים נשואים חשוכי ילדים. ואכן, דבריה של בלאס בוועדה לביקורת המדינה מחזקים ניתוח זה:

התור הוא כללי לכל הילדים. אין לי הפרדה מי ממתין לתינוק ומי ממתין לילד גדול. אני יכולה להגיד שמי שמחכה לתינוק בתור הרגיל מחכה חמש שנים וחצי, וזאת רק כתוצאה ממספר קטן של תינוקות, שהוא סימן לחברה מתוקנת. [...] קבוצת הילדים בני שנתיים עד חמש מיועדת לזוגות חשוכי ילדים, שעברו את סף הגיל לקבלת תינוק.¹⁰

10 פרוטוקול מס' 177 משיבת הוועדה לענייני ביקורת המדינה בנושא אימוץ ילדים בסיכון – מעקב מדוח 43 של מבקר המדינה, 4.2.1998.

אם אין חלוקה ממשית לשני תורים, מהו הרציונל להכללת חלק מהילדים בקטגוריה צרכים מיוחדים? המסר שמדובר בחלוקה של ממש מובהר שוב ושוב (אדינו־אבבה ורגב, 2005; כצנלסון, 1989; קוטס־בר, 2004; רבינוביץ', 2018), אולם במרבית הפרסומים המקצועיים עולה כי את האימוץ מכריע הביקוש, והביקוש בתורו מעוצב בידי השירות. כלומר, נראה שהשירות משתמש בקטגוריה צרכים מיוחדים כדרך לסמן לחלק מן המבקשים לאמץ אילו ילדים יוכלו לאמץ.

סיווגם של המבקשים לאמץ

במסמכים שונים נכתב כי לשני כלי הסיווג החשופים לציבור, ההגדרה צרכים מיוחדים והתור המקוצר, אין השפעה של ממש על סדר מסירת הילדים (גורבטוב ובן משה, 2009).¹¹ עם זאת, מקורות אחרים מייחסים להם השפעה (אדינו־אבבה ורגב, 2005; כצנלסון, 1989; קוטס־בר, 2004; רבינוביץ', 2018). כך או כך, נראה כי כלי הסיווג המרכזי באימוץ הוא טופס הנכונות, שהניסוחים בו מבטאים שאיפה לנורמטיביות צרה וגזענות ומתייחסים לכל חריגה מדגם של משפחה ביולוגית כאל פגם. כאמור, טופס זה מסמן עבור המבקשים לאמץ מיהו הילד הראוי, ומסחיר את הילדים.

הדירוג ההיררכי לפי ערכים נורמטיביים אינו מופנה רק כלפי הילדים המועמדים לאימוץ, אלא גם כלפי המבקשים לאמץ. כאמור, חוק האימוץ נוסח כך שבנסיבות מסוימות שיקולים של טובת המאומץ יגברו על דרישת החוק לאימוץ בידי "איש ואשתו" בלבד. כלומר, בזמן ההתאמה בין מאמץ למאומץ, שיקולים של טובת הילד עשויים להכפיף מעט את הדרישות הנורמטיביות של החוק מהמועמדים לאמץ. כפי שאראה מייד, בשירות פירשו את החוק כך שמעבר להכרעה אם אדם מתאים לאמץ אם לאו, תיפתח אפשרות לסיווגי ביניים מרובים של מבקשים לאמץ.

דוגמה לכך היא נשים רווקות. תוצאות האפליה של מבקשות רווקות ניכרות מתוך מחקר שהוזמן על ידי השירות: "משפחות חד־הוריות מאמצות בדרך כלל ילדים קשים יותר להשמה מאשר משפחות דו־הוריות, כי על פי מדיניות השירות למען הילד הן בעדיפות נמוכה יותר לקבלת ילד לאימוץ" (שורק וניג'ם־אכתילאת, 2012, עמ' xi). עם זאת, ראינו ש"קבוצת הילדים בני שנתיים עד חמש מיועדת לזוגות חשוכי ילדים, שעברו את סף הגיל לקבלת תינוק".¹² כלומר, נראה כי יועדף זוג מבוגר חשוך ילדים על פני מבקשת רווקה, גם אם החוק רואה בשני המקרים מועמדים פסולים.

דירוגים נוספים יכולים להתבסס על גילם של המבקשים לאמץ, מצבם הבריאותי, השאלה אם הם בעלי אזרחות ישראלית, מצבם הכלכלי, השאלה אם הם בזוגיות ואם הזוגיות חד־מינית. כלומר, עבור מבקשים לאמץ המסוגלים לזכות ב"רשיון ההורות" (טריגר, 2006) המיוחל, השירות מסמן נתיבים שונים מאוד, נתיבי אפליה המבוססים על קביעת ערך (גלבו־ע־אופנהיים, 2019). כך נוצר מצב שבו ילדים עם צרכים מיוחדים ממש

11 וראו גם פרוטוקול מס' 177 משיבת הוועדה לענייני ביקורת המדינה בנושא אימוץ ילדים בסיכון – מעקב מדוח 43 של מבקר המדינה, 4.2.1998.

12 פרוטוקול מס' 177 משיבת הוועדה לענייני ביקורת המדינה בנושא אימוץ ילדים בסיכון – מעקב מדוח 43 של מבקר המדינה, 4.2.1998.

נמסרים לאימוץ דווקא במשפחות שעשויות להיות חלשות יותר – זוגות מבוגרים או במצב בריאותי רופף, או אימוץ יחידני, מצב שערים לו בשירות (שורק וניג'ם-אכטילאת, 2012). אפליית המבקשים לאמץ זכתה לחשיפה תקשורתית רחבה בהקשר של ההחלטה לאפשר לזוגות חד-מיניים לגשת אך ורק לאימוץ של ילדי צרכים מיוחדים, בניגוד לחוות הדעת המקצועיות בעניין. כך הגיבה בנושא אורנה הירשפלד, האחראית על האימוץ במשרד הרווחה, מטעם השירות:

האימוץ הינו מציאות חיים מאוד מאוד מורכבת עבור הילד. היא מציאות חיים שגם חברתית מאוד קשה לקבל אותה. ולתוך המורכבות הזאת, מאוד חשוב שאנחנו נעשה את המאמץ לאפשר לילד כמה שיותר להיות בתוך סביבה שהיא פחות מורכבת ושהיא יותר עונה לצרכים שלו מבחינת המורכבות של הדברים. ולכן עמדתנו היא כזאת [למנוע אימוץ מזוגות חד-מיניים]. יש פה סוגיה חברתית מאוד מורכבת, יש פה שאלה של טובת הילד [...] שמאוד מורכב לקבוע אותה, אבל צריך לנסות בתוך המציאות המאוד קשה שילד שלא גדל במשפחתו הביולוגית, יקבל משפחה שהיא לא משפחה מורכבת ושיש לה קשיים בתוך החברה.¹³

הירשפלד מכסה על אפליית המבקשים לאמץ בנימוקים מתחום הטיפול ובנימוקים של תפיסות חברתיות. היא מדברת על טובת הילד, על קשיי השמה ועל מורכבות האימוץ, ומול מציאות החיים המורכבת של הילד המועמד לאימוץ היא מבקשת להציב חיים פשוטים ונטולי מורכבויות של מבקשים לאמץ. היא אינה מכירה בחלקו של השירות בעיצוב תפיסות חברתיות שמובילות ל"מורכבות" המתוארת. תפיסתה, המתנגדת לאימוץ של זוגות חד-מיניים בטיעונים של טובת הילד, מנוגדת למסקנות המחקר בתחום מהארץ ומהעולם (נעמן, 2017; Patterson, 2019). יתרה מזו, דבריה, המצדדים במשפחות "פשוטות", מחריגים משפחות "מעורבות" מסוגים שונים ומוציאים אותן אל מחוץ לתחום של טובת הילד. ואכן, מהתנהלות השירות בדוגמאות נוספות שאביא מייד ניכר כי השירות כופה נורמטיביות צרה ביותר, כלומר רואה בטובת הילד יצירת משפחה המחקה משפחה ביולוגית "רגילה" ככל האפשר, ובתהליך זה מסחיר את הילדים המועמדים לאימוץ ואת המבקשים לאמץ מתוך דירוגם בסולם מוניסטי של טובים. כך למשל, השירות אינו רואה יתרון בזוג המשותיך לשתי תמות שונות ואינו מאפשר לו לאמץ ילד המשותיך לאחת משתי הדתות, אלא מונע מזוגות כאלה לאמץ, למעט במקרים חריגים ביותר.¹⁴

בהקשר זה אפשר גם להבין את דבריה של בלאס, שציינה כי היו משפחות כהות עור שסירבו לאמץ ילדים ממוצא אתיופי ("גם משפחות כהות עור, ממוצא הודי למשל, לא היו תמיד מוכנות לקלוט ילדים אתיופים", אדינו-אבבה ורגב, 2005). בלאס מציינת זאת משום שבעיניה התאמה מוצלחת מחקה משפחה ביולוגית. מההערה שלה אפשר להסיק כי בעיניה (לאחר קריטריון ההתאמה של הדת, שקובע החוק) גון העור הוא הקובע אם

13 הדברים נאמרו בתוכניתו של אראל סג"ל בגלי צה"ל ביום 17.7.2017. הם אינם זמינים עוד באתר גלי צה"ל.

14 אורנה הירשפלד, פרטוקול מס' 129 של ישיבת ועדת החוקה, חוק ומשפט בנושא הצעת חוק אימוץ ילדים (תיקון – הוספת סמכות בנושא דתו של המאומץ), התשע"ג-2013, 4.2.2014.

יש דמיון או שוני שלפיהם נקבעת ההתאמה, והיא אינה מעלה אפשרות אחרת לקביעת דמיון.

בחירת השירות להחמיר בדרישות הנורמטיביות חוזרת גם בנושא הגיור. כאמור, ילדים שיש לגייר לשם אימוצם לפי חוק נמסרים לאימוץ למשפחות שיכולות לעמוד ברף הנדרש לגיור אורתודוקסי מבחינת אורח חייהן. הדבר מנוגד להנחיית בית המשפט את רשויות הרווחה משנת 2005 שלא להתנות מסירת ילדים חסרי דת בהוכחת היתכנות הגיור.¹⁵

יצירת ביקוש מקומי

ההיררכיה וההסחרה שתוארו לעיל מייצרות ביקוש מקומי באמצעות סימון מראש של היתכנות האימוץ למבקשים מקבוצות שונות. מהן ההשלכות של היררכיה זו? כאמור, אחת ההנחות של השירות היא שכדי שהאימוץ יצליח, על המבקשים לאמץ לקבל ילד התואם את רצונם. נראה אפוא שהשירות מנסה לעצב את רצון המבקשים לאמץ בתהליך האימוץ עוד לפני שהם ממלאים את טופס הנכונות, באמצעות הצגה של אפשרויות מצומצמות. הביקוש המקומי מעביר מסר כפול: עבור מבקשים לאמץ שאינם עונים לדרישות החוק, הוא מעביר את המסר – לא תוכלו לצפות לקבל תינוק "רגיל", אך יש אפשרויות אחרות. כך נוצרת היררכיה שבה רבים מבין המבקשים לאמץ אינם מצפים מלכתחילה לאמץ תינוק בריא, משום שנכנסו למערכת הקובעת מראש שתוצאה זו אינה אפשרית עבורם. האפליה מתחילה מהחוק המחייב אימוץ בידי "איש ואשתו" וקובע מהו פער הגילים המותר באימוץ, אך פרשנות החוק מרחיקה הרבה מעבר לעניין גיל המבקשים או חיי הזוגיות שלהם, הנזכרים בחוק. זוהי אפליה קשה ועמוקה, שכן היא לוחצת את המופלים לרעה להפנים את מקומם בהיררכיה ולכופף רצונם בהתאם לו. בדרך זו, המבקשים לאמץ שאינם עומדים בקריטריונים שקבע החוק יקבלו ילד התואם לרצונם; אך יש לתת את הדעת שהשירות יציב את רצונם זה, ובמקרים שעיצובו לא צלח – המבקשים לאמץ פשוט "מרצונם" מבקשתם לאמץ או שנמנעו מלפנות לשירות מלכתחילה. אפליה זו מעוצבת תחת מסווה של בחירה, וכאשר הנושא עולה לדיון מופנית אצבע מאשימה כלפי המופלים לרעה בטענה שהם מסרבים לאמץ את הילדים הזקוקים לבית,¹⁶ האשמה שמביעה פליאה על סירובם לתפוס את מקומם בהיררכיה שהסדר הנורמטיבי מציע.

ייצורו של ביקוש מקומי מסביר את התעקשות השירות להמשיך ולהפלות מבקשים לאמץ בניגוד לעמדות מקצועיות מהארץ והעולם (נעמן, 2017; Patterson, 2019). השירות מגדיר מלכתחילה אוכלוסיות מסוימות כאוכלוסיות יעד לאימוץ ילדים שהביקוש לאמצם נמוך. בפני מבקשים אלו מוגדר מראש שיוכלו לאמץ רק ילדים גדולים ותינוקות "פגומים". כך פותר השירות את בעיית ההשמה, הלוא היא בעיית הביקוש.

15 תגובה מטעם המשיב לבקשת העותר למתן פסק דין בבג"ץ 5336/03 המרכז לפלורליזם יהודי נ' משרד הרווחה – השירות למען הילד (2003). על רקע זה, את הסעיף בטופס המוכנות המיוחד מקום לדת האב אפשר להבין גם ככפיית נורמטיביות צרה ככל האפשר.

16 כדברי האחראית על האימוץ במשרד הרווחה בריאיון לגלי צה"ל (שכאמור, אינו זמין עוד באתר התחנה).

דיון וסיכום

מאמר זה בחן את השאלה כיצד מעוצבים תהליכי הדירוג וההתאמה באימוץ בשירות למען הילד, הגוף האחראי על תהליכי האימוץ בישראל. נותחו טפסים ומסמכים שהפיק השירות ומקורות המביאים מדברי בכירותיו, בגישה קונבנציונלית לניתוח תוכן. המחקר התמקד בשלושה כלי סיווג הנזכרים בהקשר של תהליכי הדירוג וההתאמה באימוץ: טופס נכונות, הקטגוריה צרכים מיוחדים והתור המקוצר. ניתוח טפסים אלו ועמדותיהן של בכירות בשירות מצביע על הסחרה של הילדים המועמדים לאימוץ ושל המבקשים לאמץ בתהליך ההתאמה ביניהם, ועל הקשר של כלי הסיווג השונים להסחרה זו. ביחס לילדים מועמדים לאימוץ ממוצא אתיופי, המאמר תיאר את השתלשלות העניינים לאורך השנים, המלמדת על הדרכים שבהן גזענות מוסדית משנה פנים ובאמצעות הצדקות שונות נעשית לחלק מן ההיגיון הממסדי. מצד המבקשים לאמץ, המאמר הראה כיצד המבקשים המדורגים במקום נמוך בהיררכיה נדרשים להפנים את מקומם בה. במסלול ההכנה לאימוץ עליהם להתאים את רצונם למיקומם החברתי כפי שהוא מוערך בשירות, ולהסכין עם אפלייתם. השימוש בגישה קונבנציונלית לניתוח תוכן אפשר להתבונן מחדש בקטגוריה צרכים מיוחדים ולהראות שאינה תואמת את הגדרתם של צרכים מיוחדים בחוק, אלא משמשת כדרך לסמן לחלק מן המבקשים לאמץ אילו ילדים יוכלו לאמץ.

המחקר מעלה תפיסה של היררכיה נורמטיבית הבאה לידי ביטוי כלפי המבקשים לאמץ, כלפי המועמדים לאימוץ ובתהליך ההתאמה ביניהם בשירות. בבסיס תפיסה זו עומדת העדפת השירות לדגם משפחתי המחקה דגם של משפחה ביולוגית "רגילה" ככל האפשר. זאת ועוד, המחקר מראה כי מעבר לדרישות החוק (השתייכות לאותה דת, הגבלת פער גילים ועוד), השירות כופה נורמטיביות צרה ביותר ומוסיף שלל התאמות ודרישות, מעין שלבים בסולם ההיררכי: בהקשר דתי, בהקשר של זוגיות (הטרנסקסואלית, חד-מינית, רווקות), בהקשר של מוצא וצבע עור, בהקשר של מוגבלות וחולי ועוד. התאמות ודרישות אלו בצד של המבקשים לאמץ שואבות את כוחן מתמונת הראי שהשירות מעמיד מצד הילדים המועמדים לאימוץ – רשימת צרכים מיוחדים והתור המקוצר, המשמשים כיסוי בדמות נימוק טיפולי המצדיק את האפליה. כך, בעוד החוק יוצר חלוקה ברורה בין מי שמתאימים לאמץ ומי שאינם מתאימים לאמץ ומאפשר חריגה ממנה בנימוק של טובת הילד במקרים נקודתיים בלבד, פרשנות החוק בשירות יצרה היררכיה מורכבת המדרגת את המבקשים לאמץ לפי ערכים נורמטיביים. מכאן נותן המאמר הקשר רחב לאפליות שונות שנסקרו במאמרים אחרים – אפליית רווקות וזוגות חד-מיניים, אפליה על רקע השתייכות דתית ועוד. מצב זה, כפי שידוע בשירות, אינו תואם את תפיסת טובת הילד, שכן ילדים עם צרכים מיוחדים של ממש נמסרים לאימוץ דווקא במשפחות שעשויות להיות חלשות יותר. כך, מחקר זה את מעשיר הידע על אודות ההסדרים הממלאים את הפער שבין חוק אימוץ ילדים ליישומם בפועל.

דגן ופישר (2016) הראו כי תיאורטית, הסחרה בילדים נוצרת גם עקב רגולציה ולא רק עקב כלכלת שוק. מאמר זה מבסס את הממצא התיאורטי שלהן באמצעות דברי בכירות בשירות למען הילד, ומצביע על הקשרים העמוקים שבין רגולציה להסחרה בתחום אימוץ ילדים בישראל ועל הדרכים שבהן רגולציה גוררת יצירת מדדים אחידים להערכה של טובים ואימוץ של קריטריונים מדידים וניתנים לאימות.

המחקר מספק מבט כולל על אפליות שונות בתהליכי אימוץ ילדים באימוץ פנים־ארצי בישראל ומציג את תפיסת העולם הנורמטיבית הפנים־ארגונית בשירות למען הילד. עם זאת, המחקר מוגבל בהיקפו וממצאיו מצריכים הרחבה וביסוס, למשל באמצעות ראיונות עם עובדות השירות וכן עם פסיכולוגיות ורופאות המאבחנות מבקשים לאמץ וילדים מועמדים לאימוץ. מעבר לכך, הבחירה להתמקד בתרבות הארגונית בשירות דרך התבטאויות של בכירות השירות ומסמכים שונים עשויה לטשטש מציאות שונה המתקיימת בפועל, למשל בשאלה כיצד ועד כמה העובדות הסוציאליות בשירות אכן מתייחסות לכלים המסווגים ופועלות לפיהם. לבסוף, המחקר מצביע על תהליכי ההסחרה בשירות, אך יש לזכור שדירוג ואפליית המבקשים לאמץ ראשיתם בלשון החוק.

מקורות

- אדינו־אבבה, דני, וודו רגב. (2005, 15 ביוני). מה לעזאזל עושה ילדה שחורה עם אישה לבנה? *Ynet*.
- בטיפולנט קהילה מקצועית. (2019, 9 בדצמבר). פאנל בעקבות הסרט 3 זרים זהים – אביגיל סגל [וידאו]. Youtube.
- בן־דרור, אמנון. (1994). אימוץ ופונדקאות. הוצאת קוק.
- גודמן, יהודה. (2008). אזרחות, מודרניות ואמונה במדינת הלאום: הגזעה ודה־גזעה בגיור מהגרים רוסיים ומהגרים אתיופים בישראל. בתוך יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), *גזענות בישראל (עמ' 381-415)*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גורבטוב, רנטה, ואליהו בן משה. (2009). חלק ד': ילדים מאומצים ומשפחות מאמצות. בתוך רנטה גורבטוב ומירי בן־שמחון (עורכות), *סקירת השירותים החברתיים 2009 (עמ' 165-180)*. משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים.
- גלבער־אופנהיים, עינת. (2019). "התגאיתי בו בבית": אימהות באימוץ בין־גזעי מדברות אימוץ ואימהות [חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב].
- גרוס, יהושע. (2016). דו"ח הוועדה לבחינת חוק אימוץ ילדים התשמ"א – 1981 והליכי אימוץ ילדים בישראל בראשות כב' השופט (בדימוס) יהושע גרוס.
- דברי ימי הכנסת. (1959, 20 בינואר). חוק אימוץ ילדים – תשי"ט (1958): קריאה ראשונה. הישיבה החמש־מאות־ושבעים ותשע של הכנסת השלישית, עמ' 927-939.
- דגן, צילי, וטליה פישר. (2016). על שווים ושווים יותר: הרגולציה של האימוץ. בתוך ישי בלנק, דוד לוי־פאור ורועי קרייטנר (עורכים), *מסדירים רגולציה: משפט ומדיניות (עמ' 93-114)*. אוניברסיטת תל אביב.
- הירשפלד, אורנה, ואביגיל סגל. (2017). חלק ב: ילדים מאומצים ומשפחות מאמצות. בתוך יקותיאל צבע (עורך), *סקירת השירותים החברתיים 2016 (עמ' 89-107)*. משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים.
- הקר, דפנה. (2005). מעבר ל"בתולה זקנה" ול"סקס והעיר הגדולה": רווקות כאפשרות חשובה לנשים ויחסו של המשפט הישראלי אליה. עיוני משפט, כח(3), 903-950.
- השילוני־דולב, יעל. (2004). מיהו תינוק רצוי? הפלות סלקטיביות בשל אנומליות בכרומוזומי מין בגרמניה ובישראל. תיאוריה וביקורת, 25, 97-122.

- השילוני-דולב, יעל, גלית הירש-יחזקאל, ולנטינה בויקו, תמר וינשטוק, אייל שיף וליאת לרנר-גבע. (2014). בחירת מין היילוד בישראל: סקר עמדות בקרב מעוניינים פוטנציאליים. *מגמות, מט(3)*, 575-555.
- התנועה לחופש המידע. (2018, 31 ביולי). בתוך חמש שנים: ירידה חדה בהיקף האימוץ בישראל.
- וודג'. (2017, 29 באוגוסט). משרד הרווחה הסיר את התנגדותו לאימוץ על ידי משפחות גאות, אך דורש שינוי חקיקה.
- טריגר, צבי. (2006). משפחות חורגות ו"רישיון הורות": מחשבות על הקשר בין הכרה בזכות להורות ובין הכרה בזוגיות בעקבות ע"א 10280/01 ירוס-חקק נ' הי"מ. *המשפט*, 22, 51-44.
- טריגר, צבי, ומילי מאסס. (2016). לקראת הצבת הילד במשפחתו במוקד סוגיית האימוץ: מפנה חיוני להרחבת האימוץ להורים להט"בים. בתוך עינב מורגנשטרן, יניב לושינסקי ואלון הראל (עורכים), *זכויות הקהילה הגאה: משפט, נטייה מינית וזהות מגדרית (עמ' 437-468)*. המכון למחקרי חקיקה ונבו.
- ירון, לי. (2016, 20 בנובמבר). בשל חילוקי דעות בוועדה הממשלתית, שקד וכץ יכריעו אם להט"בים יוכלו לאמץ כמו זוגות נשואים. *הארץ*.
- ירון, לי. (2017, 4 בספטמבר). מאמצים גישה אחרת: גדל מספר המשפחות שרוצות לאמץ ילד ממוצא אתיופי. *הארץ*.
- כצנלסון, עדנה. (1989, 8 בפברואר). אימוץ: כל האמת ורק האמת. *מעריב*.
- מאסס, מילי. (2009-2010). הכרה בילד כאישיות עצמאית: הצעה לתיקון חוק אימוץ ילדים, התשמ"א - 1981. *משפחה ומשפט*, ג-7, 139-197.
- מורג, תמר. (2010). עשרים שנה אחרי: תפיסת זכויות הילד על פי האמנה בדבר זכויות הילד. בתוך תמר מורג (עורכת), *זכויות הילד והמשפט הישראלי (עמ' 15-62)*. רמות.
- מימון, נילי. (1994). דיני אימוץ ילדים. לשכת עורכי הדין בישראל.
- נוי-שרב, דורית. (1996). הערכה ואבחון זוגות המועמדים לאמץ. *חברה ורווחה*, טז(1), 65-88.
- נעמן, מאיר. (2017, 18 ביולי). עמדת הסתדרות הפסיכולוגים - אימוץ על ידי זוגות חד-מיניים. *מכתב לשר העבודה והרווחה, חיים כץ*. הסתדרות הפסיכולוגים בישראל.
- סגל, אביגיל, טלי בורלא ורקפת עצמון. (2020). חלק ב: ילדים מאומצים ומשפחות מאמצות. בתוך *סקירת השירותים החברתיים: סקירת העשור 2009-2018 (עמ' 1-29)*. אגף בכיר למחקר, תכנון והכשרה, משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים.
- קוטס-בר, חן. (2004, 8 במרץ). מאמצים ילד. *מעריב*.
- רבינוביץ', מריה. (2018). מעקב רשויות המדינה אחר שלומם של ילדים מאומצים במשפחות מאמצות ומתן שירותי תמיכה לאחר סיום הליך האימוץ - סקירה משווה. הכנסת, מרכז המחקר והמידע.
- שורק, יואה, ופיידא ניג'ם-אכתילאת. (2012). "מאימוץ ילדים לקהילת האימוץ" - חקר מקרים: אימוץ עם קשר ואימוץ על-ידי משפחות אומנות (דוח מחקר 626-12). מאיירס-ג'וינט-מכון ברוקדייל.

- The Open University of Israel (2013, 25 ביוני). פרופ' מיכאיל קרייני - הכול במשפחה: שואה, דת, לאום ואימוץ ילדים בישראל [וידיאו]. *YouTube*.
- Ali, Suki. (2014). Multicultural families: Deracializing transracial adoption. *Critical Social Policy*, 34(1), 66–89.
- Fogiel-Bijaoui, Sylvie, & Reina Rutlinger-Reiner. (2013). Rethinking the family in Israel. *Israel Studies Review*, 28(2), vii–xii.
- Hsieh, Hsiu-Fang, & Sarah E. Shannon. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277–1288.
- Karayanni, Michael M. (2010). In the best interests of the group: Religious matching under Israeli adoption law. *Berkeley Journal of Middle Eastern & Islamic Law*, 3(1), 1–80.
- Kondracki, Nancy L., Nancy S. Wellman, & Daniel R. Amundson. (2002). Content analysis: Review of methods and their applications in nutrition education. *Journal of Nutrition Education and Behavior*, 34(4), 224–230.
- Patterson, Charlotte J. (2019). Lesbian and gay parenthood. In Marc H. Bornstein (Ed.), *Handbook of parenting (volume 3): Being and becoming a parent* (3rd ed., pp. 345–371). Routledge.
- Zelizer, Viviana A. (1994). *Pricing the priceless child: The changing social value of children*. Princeton University Press.

נספח: טופס נכונות המועמדים לאמץ



מדינת ישראל
משרד הרווחה והשירותים החברתיים
השירות למען הילד



שם העובדת: _____ תאריך: _____
 מחוז: _____ תאריך פניה: _____

נכונות המועמדים לאמץ

משפחה יקרה,

- מדובר בטופס נכונות ראשוני בלבד אשר יסייע בבחירת ילד שיוצע למשפחה, אולם מובהר כי בפועל יוצעו הילדים הפנויים לאימוץ.
- מידע מפורט אודות הילד הספציפי אשר יוצע למשפחה יימסר למועמדים לאמץ בהמשך התהליך.
- המועמדים לאמץ רשאים להיוועץ עם גורמים מקצועיים שונים טרם יביעו נכונות לקבלת הילד לביתם, ובהתאם לכך אף לשנות את עמדתם.
- על המועמדים לאמץ לעדכן את השרות למען הילד על כל שינוי בפרטיהם האישיים ובציפיות שלהם.

פרטי המועמדים לאמץ

מועמד 2	מועמד 1	
		שם
		תאריך לידה
		כתובת
		שנת לידה של הילדים
		עיסוק
		דת
		אורח חיים

אפיונים של המועמדים לאמץ





מדינת ישראל
משרד הרווחה והשירותים החברתיים
השירות למען הילד



הקף בעיגול:

מין הילד:

- אין העדפה לבן או בת
- רק בן
- רק בת

מספר ילדים:

- מבקשים ילד אחד בלבד
- מוכנים לקבל יותר מילד אחד (אחים)

גיל הילד:

- נכונות לבחון אפשרות אימוץ ילד בטווח הגילים: _____

מאפייני הילד:

נכונות לבחון אפשרות של קבלת ילד -

- עם בעיה רפואית ואיחור התפתחותי
- עם שוני חיצוני (צבע עור כהה, מבנה פנים)
- במצב משפטי פתוח (שטרם הוכרז בר אימוץ)
- שיהיה צורך בהמשך קשר עם: אחיו / הוריו / בני משפחה אחרים, משפחה אומנת
- שידוע שעבר התעללות מינית / פיזית
- נכונות להמרת דת

מאפייני משפחת המוצא

נכונות לבחון אפשרות של קבלת ילד -

- עם רקע משפחתי של ליקוי שכלי (כן, צד אחד, לא)
- עם רקע משפחתי של ליקוי נפשי (כן, צד אחד, לא)
- עם רקע משפחתי של התמכרות לסמים
- עם רקע משפחתי של התמכרות לאלכוהול
- שאחד מהוריו בן דת: נוצרי, מוסלמי, ערבי-נוצרי, ערבי-מוסלמי, חסר דת, אחר

בקשות מיוחדות

חתימה

חתימה

מהתנחלות בשטחים להתנחלות בלבבות: אתנו-ג'נטריפיקציה בעיר המעורבת

יעל שמריהו-ישורון, דניאל מונטרסקו*

תקציר. ההתנתקות מרצועת עזה נחוותה כמשבר עמוק בתנועת ההתיישבות הדתית-לאומית, והובילה לשינוי פרדיגמה – מהתנחלות בשטחים מעבר לקו הירוק ל"התנחלות בלבבות" באמצעות הקמת גרעינים תורניים. גרעינים אלו מבקשים להרחיב את פרויקט "חיזוק הזהות היהודית" לתחום הערים המעורבות בלב הארץ. מאמר זה מתבסס על סדרת ראיונות שנערכו ביפו בחורף 2020, כחמישה חודשים לפני פרוץ אירועי 2021. הניתוח פורש את ההקשר הסוציולוגי שבו פועל הגרעין התורני ביפו מאז הקמתו ב-2007. אנו טוענים כי השחקנים הפעילים מהווים טיפוס חברתי חדש – ג'נטריפיקטור לאומי, המובחן הן מן הג'נטריפיקטור הליברלי הן מן המתנחל ביישובים מחוץ לגבולות הקו הירוק. חברי הגרעין התורני מאמצים מרפרטואר ההתחדשות העירונית את העמדה הניאו-ליברלית הרואה בשולי העיר מרחב הזדמנויות מגוון של מעורבות חברתית והגשמה עצמית, אבל ממלאים אותו בתוכן א-ליברלי של ריבונות יהודית מדירה. דפוס כלאיים זה משקף תהליכי הפרטה ומסחור של המרחב העירוני ומגמות של רדיקליזציה לאומית הרווחות בחברה היהודית בישראל. מילות מפתח: גרעינים תורניים, התנחלויות, ערים מעורבות, ג'נטריפיקציה

גם לציבור הדתי ביפו מגיעה יוקרה! בסמוך לישיבת יפו ברחוב הפסטורלי יפת, מתהווה קהילה דתית לאומית איכותית... מרפסת סוכה בכל דירה. הנחה ניכרת לעומת מחיר השוק. מרחק הליכה מטיילת הים שם השקט והרוגע נפגשים. (פרסומת לפרויקט המגורים פנינת יפת, מצב הרוח, 2014)

גרים פה אנשים שרוצים מקום מגוון. אני חושב שיפו היא שמורת טבע נדירה. בלוד, היהודים הדתיים והערבים הרבה פעמים גרים בנפרד. פה זו ממש עיר מעורבת. אתה יושב עם אנשים באותו הבניין. (ברק ליבוביץ', חבר גרעין, עג'מי. בתוך מלקי-בודה, 2021)

* ד"ר יעל שמריהו-ישורון, המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו פרופ' דניאל מונטרסקו, בית הספר לממשל וחברה, המכללה האקדמית תל אביב-יפו; המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה המרכז-אירופית המחברים מבקשים להודות למרואיינים ששיתפו בחוויותיהם. תודה למכון וולטר ליבך באוניברסיטת תל אביב על התמיכה במחקר, למערכת סוציולוגיה ישראלית, ולרועי פביאן על הכנת התרשים.

מבוא

בגל האלימות שפרץ בחודש מאי 2021 בלט מקומן של ה"ערים המעורבות" כזירת התרחשות מרכזית.¹ אחד האירועים הבולטים שקדמו למאורעות כבר בחודש אפריל התרחש כאשר שני צעירים ערבים תושבי יפו תקפו את הרב אליהו מאלי ומנכ"ל ישיבת שירת משה, שביקשו לקנות נכס לישיבה המתרחבת ביפו. מקרה זה העלה לשיח הציבורי את תופעת הגרעינים התורניים בערים המעורבות (פלג, 2021). הישיבה הוקמה ביפו ב־2007 כחלק מהתיישבות אידיאולוגית של גרעין תורני שמטרתו חיזוק הזהות והנוכחות היהודית בעיר. בריאיון עימו אמר מנכ"ל הישיבה משה שנדוביץ, "התקיפה קשורה לקרקע אבל אי אפשר לנתק אותה מהחזות הדתית שלנו" (בלומנטל, 2021). בהפגנה שערכו תושבים ופעילים למחרת האירוע הם מחו נגד מצוקת הדיור בעיר על רקע תהליכי ג'נטריפיקציה המשתלבים עם דחיקה אתנו־לאומית בעקבות כניסתו של הגרעין התורני.² תחת הסיסמאות "יפו לא למכירה" ו"עטרת כהנים חרא של שכנים",³ החריפה המחאה בשבועות העוקבים ולוותה באלימות בין־קהילתית ומשטרתית חסרת תקדים.

השילוב בין תהליכים כלכליים ואתנו־לאומיים מועצם ביפו, שבה, לעומת ערים מעורבות אחרות, הג'נטריפיקציה הכלכלית נתפסת כאיום קיומי (מונטרסקו, 2020). עם השנים הוקמו ביפו מתחמי יוקרה בינלאומיים כגון גבעת אנדרומדה ופרויקט צדף על הים, ואלה גובלים בדיר ציבורי של אוכלוסייה מוחלשת יהודית וערבית. זה שלושה עשורים העלייה הדרמטית של ערך הנדל"ן בעיר מגבירה את הלחץ הכלכלי ואת מצוקת הדיור של תושבים ממעמד סוציו־אקונומי נמוך, ובפרט של תושבים ערבים (מונטרסקו ופביאן, 2003), אך תופעת התיישבותם של הגרעינים התורניים ביפו טרם נחקרה, אף שהיא נחקרה בערים המעורבות עכו ולוד (שמריהו־ישורון, 2020). חקר המקרה המובא כאן נערך בדצמבר 2020, כחמישה חודשים לפני פרוץ אירועי מאי 2021, ולכן הוא אינו עוסק בהם. עם זאת, הוא מקבל משנה חשיבות לנוכח הסלמת האלימות ביפו והג'נטריפיקציה המואצת לאורך השנים.

מאז התבססות הגרעין התורני בעיר ב־2007 הוחרפו המתחים בין חברי הגרעין לתושבים. בשנת 2009 זכו חברי הגרעין התורני בשני מכרזים על קרקע ביפו והקימו בהם

1 המונח "ערים מעורבות" מתייחס לערים שיש בהן רוב מכריע של אוכלוסייה יהודית אבל מיעוט גדול של ערבים (בין 10% ל־30% מהאוכלוסייה). ערים אלו נחלקות לשתי קבוצות: ערים מעורבות ותיקות (יפו, חיפה, עכו, רמלה, לוד) וערים מעורבות בהתהוות (מעלות־תרשיחא, נצרת עילית/נוף הגליל כרמיאל ובאר שבע) (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2019).

2 כפי שאמרה יארה גראבלה, פעילה חברתית ותושבת יפו במהלך ההפגנה: "אנחנו כאן הערב כדי לבטא סולידריות עם תושבי יפו המקוריים שנדחקים החוצה על ידי גרעינים תורניים עם אידיאולוגיה קולוניאלית מוצהרת של ייחוד מצד אחד ובעלי הון פרטיים מצד שני. אלו מקבלים רוח גבית מעיריית תל אביב, ממשרד השיכון וממשטרת ישראל ומממשים מדיניות גורפת שדוחפת לייחוד מקסימלי של העיר והפיכתה למחוז השייך לעשירון העליון הלבן והשבע. [...] אנחנו כאן כדי לדרוש שינוי במדיניות: להקפיא את פינוי הדיירים המוגנים לאלתר [...] לבטל את חוק נכסי נפקדים ולהוביל חלוקה צודקת של המשאבים והנכסים" (Beitari, 2021).

3 עטרת כהנים היא ישיבה בעיר העתיקה בירושלים. ממנה יצאו הרב אליהו מאלי ורבנים נוספים שהקימו את הגרעין התורני ביפו.

מבני מגורים המיועדים למשפחות מהציונות הדתית. כשנתיים לאחר מכן קיימו חברי ישיבת שירת משה צעדה בשדרות ירושלים בעיר. העניינים הסלימו כאשר מול מסגד אלנוזהא התחולל עימות בין תושבים מוסלמים ובין הצועדים. בתגובה ערכו התושבים כנס חירום והחליטו לצאת למאבק ב"פרובוקציות ובגזענות" (מטר, 2011).

הפרקטיקה המרחבית של תהלוכות דתיות בעיר היא חלק משגרת החגים ביפו, בעידן אלפיטר המוסלמי ובחג המולד הנוצרי; החידוש הוא בכניסתם של שחקנים חדשים לעיר. במאמר זה אנו מזהים טיפוס חברתי חדש ותנועה חברתית שנעה מן הפריפריה אל המרכז, או ליתר דיוק – מן הספר הטריטוריאלי (ההתנחלויות) אל הפריפריה של המרכז (לוד ויפו). כעשור וחצי לאחר ייסוד הגרעין התורני ביפו אנו בוחנים את דפוסי הפעילות והזהות של הג'נטריפיקציה הלאומית, שנכנה במאמר אתנו-ג'נטריפיקציה. אנו טוענים כי לאור ההיסטוריה של תנועת ההתיישבות ומשבר ההתנתקות מרצועת עזה ב-2005, מתנחלים צעירים ויוזמים אתניים החלו לחפש אפיקי "משמעות" חדשים. מהלך זה מבטא שילוב של כוחות השוק עם מוטיבציה דתית-לאומית ל"חיוקן הזהות היהודית".

בשיח הציבורי הביקורתי והאקדמי, חברי הגרעין התורני מוחרגים מתהליכים חברתיים כלכליים בעיר ומתקיים ניתוק בינם ובין תופעת הג'נטריפיקציה. כך למשל בסדרה המדריך לג'נטריפיקציה⁴ משנת 2021 לא תועד הגרעין התורני ביפו, והוא נתפס כפרויקט לאומני חיצוני שמנותק מההקשר העירוני המקומי. באופן דומה, ספרות המחקר העוסקת בג'נטריפיקציה מדגישה את הג'נטריפיקטור האינדיווידואל ואת המוטיבציות הכלכליות והתרבותיות שלו (Ley, 1986; Smith, 1982; Zukin, 2012). ספרות זו לרוב ממסגרת את הג'נטריפיקציה כמהלך כלכלי-ליברלי של פיתוח עירוני, והיא מתקיימת כגוף ידע מנותק מספרות פוליטית העוסקת באתנו-לאומיות ובפרויקט מדינת הלאום. במאמר נראה כיצד ההבחנות האלה מיטשטשות בעיר המעורבת, וכיצד המוטיבציות של הג'נטריפיקטור החדש נשזרות בסדר יום לאומי וקבוצתי רחב יותר, הקשור למאבק המרחבי בין רוב ומיעוט אתנו-לאומי בחברה אתנוקרטית. אנו מציעים להרחיב את היריעה ולראות את תהליכי הג'נטריפיקציה בעיר המעורבת כתהליך שאינו דיכוטומי אלא אינטגרלי לכלכלה הפוליטית של ההדרה העירונית. במובנים רבים, האתנו-ג'נטריפיקציה אינה שונה במהותה מהג'נטריפיקציה הליברלית-כלכלית, הן ביחסה אל כוחות השוק הן בדמיון העיר ההטרוגנית כמרחב לביטוי עצמי ולמימוש פרויקטים אישיים וקהילתיים. תובנה אנליטית זו אינה מתעלמת מן המוטיבציות האתנו-לאומיות והאידיאולוגיות המבחינות בין חברי הגרעין לג'נטריפיקטורים הכלכליים ביפו. אנו טוענים כי תופעה זו נובעת מתהליכים מבניים בחברה הישראלית המצביעים על טשטוש קטגוריות פוליטיות ומרחביות משני צידי הקו הירוק (בן-עמוס, 2017; שנהב, 2010), ועל השפעה הולכת וגוברת של תנועת ההתנחלות על העירוניות הישראלית.

במאמר זה מוצג המחקר הראשון המנתח את התיישבות הגרעין התורני ביפו ואת עמדת חבריו כלפי תושבי העיר (ערבים, יהודים ליברליים ממעמד הביניים ויהודים ותיקים). שאלות המחקר הן: ראשית, כיצד נוסדה והתפתחה התיישבות הגרעין לאורך השנים,

4 המדריך לג'נטריפיקציה (בבימוי קרן שעיו ולביא ונונו) היא סדרה דוקומנטרית המתעדת את תהליכי הפרטת הקרקע ומצוקת הדירור ביפו.

מבחינת כמות חברים והמיקום במרחב העירוני? שנית, כיצד חברי הגרעין התורני מתארים את מטרות התיישבותם בעיר? ושלישית, כיצד מתארים חברי הגרעין את היחסים שנוצרו במרחב עם הקבוצות השונות? המחקר נערך בשיטה איכותנית בגישת חקר מקרה, והוא מתבסס על ראיונות עומק עם חברי הגרעין התורני ועם תושבים יהודים וערבים בעיר וכן על ניתוח מסמכים. המאמר נפתח בסקירה תיאורטית של תופעת הג'נטריפיקציה והשחקנים השונים הלוקחים בה חלק. לאחריה מוצגת הספרות על המדיניות האתנוקרטית בערים המעורבות במסגרת כינון מדינת הלאום. בהמשך מתואר מקרה הבוחן, התפתחות תהליכי הג'נטריפיקציה ביפו לאורך השנים. לאחר הצגתה של שיטת המחקר מתוארים הממצאים, ובהם התפתחות הגרעין התורני ביפו לאורך השנים, פרופיל חברי הגרעין התורני בעיר, מטרותיהם ופיזורם הגיאוגרפי, תפיסותיהם ביחס לתושבי העיר השונים והיחסים הנרקמים עימם. המאמר נחתם בדיון בהמשגת האתנו־ג'נטריפיקציה ביפו ביחס לספרות המחקר על ג'נטריפיקציה בעולם.

לקראת תיאוריה של אתנו־ג'נטריפיקציה

ג'נטריפיקציה מתוארת בספרות האורבנית כתהליך כפול פנים. מחד גיסא, זהו תהליך שבו אוכלוסייה ממעמד בינוני וגבוה מהגרת למרחב עירוני מוזנח ומקדמת בו השקעה מחודשת באמצעות שיפוץ מבנים, פתיחת בתי עסק, שיפור תשתיות ומיתוג חיובי. מאידך גיסא, ההתפתחות העירונית מביאה לסגירת עסקים קטנים, לנסיקת מחירים ולעליית ערך הנדל"ן באזור, ואלה מאלצות תושבים מקומיים מהמעמד הנמוך לעזוב את מקום מגוריהם שכבר אינו בר השגה (Smith, 1982). מבחינה היסטורית, ג'נטריפיקציה מתחוללת במרחבים עירוניים שסבלו מהידרדרות תשתית בעקבות תת־השקעה (disinvestment) מוסדית שהובילה לפיחות בערך הנכסים במרחב. אחד מתוצרי הלוואי של ההזנחה התכנונית הוא היווצרותו של פער בין הפוטנציאל הרווחי של הקרקע ובין מימושו בפועל. פער הרנטה (rent gap) מסמן פוטנציאל יזמי ומזמין משקיעים שמקדמים התחדשות עירונית בתמיכת רשויות התכנון העירוניות. לעומת חוקרים מרקסיסטיים כגון ניל סמית, שהדגישו את הכלכלה הפוליטית של ה"היצע", חוקרים ובריאניים כגון דייוויד ליי (Ley, 1986) הדגישו את "צד הביקוש". לשיטתם, הג'נטריפיקציה אינה רק תהליך כלכלי אלא גם התפתחות תרבותית המשקפת העדפות צרכניות ואידיאולוגיות וחיפוש אחר סגנון חיים אלטרנטיבי, וכל אלה מתאפשרים באמצעות החזרה אל העיר. הכלכלה הסימבולית של הג'נטריפיקציה מציעה אסתטיקה מרחבית אורבנית שנוהה אחר ערכים תרבותיים כגון הטרוגניות חברתית ומובחנות זהותית (Zukin, 2012). היא מגלמת ניכוס מרחבי המונע לא רק על ידי אינטרס כלכלי, אלא גם על ידי סגנון חיים וייצוגים סמליים של מעמד הביניים. כך, הג'נטריפיקציה מייצרת בשדה הכוח האורבני תנועה שמפגישה בין עמדות וסוכנים הנאבקים על הון כלכלי, תרבותי וסימבולי (Bourdieu, 1977). הג'נטריפיקטורים ממעמד הביניים מונעים אפוא מהרצון לחיות במרחב בעל משמעות וערך היסטורי, ובה בעת לקיים אורח חיים עדכני ומובחן תרבותית ואסתטית (Bridge, 2001, p. 94).

העניין המחקרי בהיבטים התרבותיים של הג'נטריפיקציה הוביל לזיהוי שחקנים שונים, חלקם מונעים על ידי סדר יום פוליטי־חברתי. הג'נטריפיקציה מאפשרת מרחב פעולה

לשלל שחקנים חברתיים: תיירים בכפרים ובעיירות נופש המבקשים איכות חיים וסדר יום אקולוגי (touristification), סטודנטים (studentification), היסטורים ואמנים שמבקשים לחיות במרחב מרגש ומגוון, פעילים פוליטיים שמרחב השוליים משמש להם הזדמנות למימוש ערכים חברתיים (Smith & Phillips, 2001). למוטיבציות התרבותיות והאידיאולוגיות שהניעו את הג'נטריפיקטורים להתיישב במרחב יש משמעות מכרעת על אופי האינטראקציה הנוצרת בינם ובין התושבים המקומיים. במקרים רבים, ג'נטריפיקטורים ליברליים מודעים לטביעת הרגל החברתית-כלכלית שלהם במרחב המוחלש ומנסים להתמודד עם השלכותיה באמצעות פעולה חברתית ופוליטית, ולכן הם מכונים ג'נטריפיקטורים מצפוניים (mindful gentrifiers) (Coley & Adelman, 2021). הג'נטריפיקטור האקטיביסט (activist gentrifier) (Kaddar, 2020) נוטה להשתלב בקהילה המקומית ולהשתתף בפעילות פוליטית הכוללת מחאות ומאבקים, החל בבעיות דיור וביטחון וכלה בזכויות עירוניות ומחאות פוליטיות רחבות יותר. סוכן זה, שמכונה גם ג'נטריפיקטור רדיקלי (Monterescu, 2013), מוצא עצמו חלק מתהליך הג'נטריפיקציה שהוא מתנגד לו. המפגש עם האחר העירוני (למשל קהילות אתניות בארצות הברית וערבים בישראל) מספק לג'נטריפיקטור מצע להתבוננות פנימית ולגיבוש מובחנות זהותית.

הספרות מתארת ג'נטריפיקטורים ליברליים שמבקשים לקדם דו-קיום עם אוכלוסיות אתנו-לאומיות אחרות במרחב, אך מתעלמת מסוכני ג'נטריפיקציה פוליטיים שאינם ליברליים הפועלים ממוטיבציות לאומיות (Kent-Stoll, 2020). סוכנים אלו מוחרגים מתהליכים חברתיים-אורבניים, וכך מתקיים ניתוק מוחלט בין המתיישבים האידיאולוגיים ובין תופעת הג'נטריפיקציה. לטענתנו, תהליכי פיתוח עירוניים ניאוליברליים, ובמסגרתם ג'נטריפיקציה, אינם ניטרליים מבחינה פוליטית ואתנו-לאומית, אלא משמשים מצע לדחיקת מיעוטים מהמרחב. ג'נטריפיקציה ודחיקות (displaceability) בערים מעורבות מונעות על ידי כוחות שאינם רק ניאוליברליים אלא גם קשורים בזהות לאומית, שליטה ביטחונית והדתה מרחבית (Yiftachel, 2020). במסווה של תהליך כלכלי ניטרלי של התחדשות עירונית המועילה לכלל, הג'נטריפיקציה מקדמת שליטה אתנו-לאומית בעיר המעורבת. בין היתר, מהלך זה נעשה באמצעות עמותות התיישבות המשמשות כסוכניה של המדינה, ולכן הוא תואר כאתנו-ג'נטריפיקציה מוסדית (Shmaryahu-Yeshurun, 2022; Shmaryahu-Yeshurun & Ben-Porat, 2021).

הפרויקט הלאומי והעיר האתנוקרטית

במסגרת פרויקט מדינת הלאום, בני הרוב האתנו-לאומי מקדמים שליטה מרחבית ודחיקה של קבוצת המיעוט (Elkins & Pedersen, 2005; McGarry, 1998; Morland, 2014; Veracini, 2010). בישראל, המדיניות המרחבית כוללת מוטיבציות אתנו-לאומיות שקשורות להקמת מדינת הלאום היהודי במציאות של מאבק גיאופוליטי בין רוב למיעוט. מדיניות זו כוננה היררכיות בין ערבים ויהודים בישראל וכונתה דמוקרטיה אתנית (Smootha, 1990), אתנוקרטיה (Yiftachel, 1997) וקולוניאליזם התיישבותי (סבאע' ח'ורי, 2018; Shafir, 1989). המשטר המרחבי בישראל מובל על ידי הקבוצה היהודית ולמענה, והוא מבסס התיישבות יהודית בפריפריה (Yiftachel, 1997) ובהתנחלויות (Allegra & Maggor, 2022).

בערים המעורבות, ה"אתנוקרטיה העירונית" (Yacobi, 2009) קידמה אף היא את ייחוד המרחב ויצרה מרחב המבחין בין יהודים לערבים ומדיר את קבוצת המיעוט מהמשאבים העירוניים. ערים אלו, שהיו מרכז חיים מודרני עבור האוכלוסייה הפלסטינית טרם 1948, עברו תמורות מהותיות תחת ריבונות יהודית בשנים הראשונות לאחר הקמת המדינה. מרבית האוכלוסייה הערבית שהתגוררה בהן, ובייחוד קבוצת האליטה, נאלצה לעזוב או גורשה במהלך המלחמה, והמדינה הלאימה את אדמותיה ובתיה על פי חוק נכסי נפקדים, תש"י-1950. בד בבד, יהודים מאירופה ומהמזרח התיכון היגרו אל הערים המעורבות (מונטרסקו, 2020). עם הקמת המדינה רוכזה האוכלוסייה הערבית הנוותרת במרחבים מוגבלים בערים המעורבות, והוטל עליה ממשל צבאי שניהל את חייה ואת תנועתה במרחב. באמצעות פעולות צבאיות מנעה המדינה חזרה והסתננויות של פליטים אל הערים (לוסטק, 1985). לאוכלוסייה הערבית ניתנו אזרחות וזכויות פוליטיות מוגבלות, והיא לא הוכרה כקולקטיב לאומי (סבאע'ח'ורי, 2018). מאוחר יותר, במטרה לייחד את הערים המעורבות, שיכנה בהן המדינה כדיור ציבורי מהגרים יהודים ודאגה לפתח בתוכניות המתאר את השכונות היהודיות אך הזניחה את צורכי הקהילות הערביות (Yacobi, 2009). במהלך השנים פעלו קובעי המדיניות לחיזוק צביון היהודי של הערים המעורבות, בין היתר באמצעות מדיניות עידוד הגירה יהודית לעיר והגבלת קליטתה של אוכלוסייה ערבית (Shafir, 2018).

יפו בין ג'נטריפיקציה כלכלית לג'נטריפיקציה אתנו-לאומית

אוכלוסיית יפו (یافا, יפא) מונה כ־40,000 תושבים יהודים וכ־20,000 תושבים ערבים. במחצית הראשונה של המאה העשרים הייתה יפו מטרופוליין פלסטיני קוסמופוליטי והשער שדרכו נכנסו המתישבים היהודים לארץ. במהלך מלחמת 1948 עזבו את יפו האליטה האינטלקטואלית, המנהיגות העירונית ומעמד הביניים הפלסטיני. התושבים הערבים שנותרו בעיר רוכזו במה שנקרא אז "גטו עג'מי". בשנת 1950 סופחה יפו לתל-אביב, והקהילה הערבית הפכה למיעוט לאומי בעיר היהודית. מתוך 70,000 תושבים ערבים שהתגוררו ביפו טרם המלחמה נותרו 3,900 איש בלבד. מנגד, נקלטו בה בשנים אלו עשרות אלפי מהגרים יהודים במעמד סוציו-אקונומי נמוך מבולגריה, רומניה וצפון אפריקה. אליהם הצטרפו אחר כך מהגרי עבודה ומשתפי פעולה פלסטינים שהועברו מהשטחים מסיבות ביטחוניות. תהליכים דמוגרפיים אלו יצרו בעיר בעיות חברתיות ובהן אבטלה גואה, שיעורי פשיעה גבוהים ושימוש בסמים, ואלה פגעו במרקם החברתי בעיר (מונטרסקו, 2020).

המאבק הדמוגרפי והשליטה על הקרקע ביפו שזורים בתהליכים כלכליים של פיתוח ותכנון. ההזנחה השיטתית ותת-ההשקעה של הרשויות בעיר מאז שנות החמישים, לצד הפוטנציאל התיירותי והנדל"ני שלה, הכשירו את הקרקע לתהליכי ג'נטריפיקציה (Kaddar, 2020). הקמת "צוות תכנון יפו" בעיריית תל אביב ב־1985 ומסחור הנדל"ן קידמו כניסה מואצת של תושבים יהודים מבוססים אל העיר. פרויקטים רבים קודמו, ובהם שיקום העיר העתיקה, פרויקט שיקום שכונות, פרויקט נמל יפו, פרויקט הצדף, פרויקט גבעת אנדרומדה ופרויקט מדרון יפו (מונטרסקו ופביאן, 2003). אלה לוו בדחיקת התושבים הערבים הוותיקים, באופן שקידם הלכה למעשה את ייחודה. ב־1996 פרצה "אינתיפאדת

הדירור", שבמסגרתה "פלשו" תושבים לבתים שנאטמו על ידי חברת עמידר. בעקבות זאת השיקה הרשות לפיתוח כלכלי בעיריית תל אביב יפו את פרויקט "בנה דירתך" לדירור בר השגה, אך הוא כשל מסיבות שונות. מצוקת הדירור והיחס בין הדירור הציבורי לכוחות השוק הפרטי ממשיכים להוות מוקד של מאבק חברתי על הזכות לעיר. כפי שנראה, כניסתו של הגרעין התורני ליפו היא המשך ישיר של התהליכים האלה, המציבים את יפו כפריפריה של המרכז העירוני.

גרעינים תורניים: המתנחלים בלבבות

"גרעינים תורניים" הוא שם כולל להתיישבות קהילתית של משפחות מהציונות הדתית המאוגדות תחת עמותה או ארגון גג התיישבותי שפועלים לקידום מטרות אידיאולוגיות. הגרעין התורני הראשון הוקם בקריית שמונה בשנת 1968, ובשנת 2022 היו כ-135 גרעינים תורניים. כמעט בכל עיר בישראל יש גרעין, ובחלקן פועל יותר מגרעין אחד. התיישבויות אלו נתמכות על ידי משרדי ממשלה, רשויות מקומיות, קרנות וארגוני גג שונים ותרומות פרטיות (שמריהו-ישרון, 2020). על פי מחקר עדכני, תקציבן השנתי גדול מאוד ומגיע למאות מיליוני שקלים (כהן, 2021).

הגרעינים התורניים נחלקים לשלושה מודלים, לפי אופי מטרותיהם ומיקומם הגיאוגרפי. המודל הראשון הוא גרעינים הפועלים בערי הפריפריה או בשכונות שאוכלוסייתן במעמד סוציו-אקונומי נמוך, למשל בנתיבות וירוחם, בעיקר ממניעים חברתיים. המודל השני הוא גרעינים הפועלים בערים המעורבות ממניעים לאומיים וכן ממניעים חברתיים ודתיים. ולבסוף, יש גרעינים הפועלים בשכונות מבוססות במרכז הארץ, למשל ברמת השרון, ועוסקים בעיקר בהפצת יהדות (שמריהו ישרון, 2020).

תופעת הגרעינים התורניים צברה תאוצה לאורך השנים בשל כמה מגמות היסטוריות. בשנות השבעים, עם עליית השיח החברתי על מצבה של הפריפריה והשסעים העדתיים, ביקשו משפחות מהציונות הדתית להתערות בפריפריה ולחזק את הערים ואת תושביהן. בניגוד להתבדלות של קבוצות מהציונות הדתית בהתנחלויות, הגרעינים התורניים ייצגו שאיפה להתערות בחברת הרוב החילוני (דומברובסקי, 2015). תופעה זו תוארה כמפנה בציונות הדתית, ממשמת ההתיישבות בשטחים למשימה חברתית בגבולות הקו הירוק; אולם היא אינה מנותקת מהפרויקט הטריטוריאלי. מטרת ה"התנחלות בלבבות", כפי שתיארו אותה מייסדי הגרעינים התורניים, התעצמה לאחר כל גל אירועים פוליטיים, החל בנסיגה מסיני, עבור בהסכמי אוסלו וכלה בהתנתקות מרצועת עזה וצפון השומרון. אלה הובילו את הציונות הדתית לתחושת אכזבה מהחברה הישראלית ורצון לגייסה לטובת חזון ארץ ישראל השלמה. תפיסה זו בוטאה היטב במאמרו של הרב יואל בן-נון "לא הצלחנו להתנחל בלבבות" (בן-נון, 1992). מאוחר יותר כתב נשיא ישיבת הר המור, הרב טאו: "התיישבנו ביהודה ושומרון, עשינו מעשים יפים וגדולים אך לא העמקנו את היסוד, לא הכנו את הלבבות ולא הכשרנו את עם ישראל לאמונה שלימה ולהבנת היסוד הפנימי של קישורנו לארץ וענייננו כעם" (טאו, 2005, עמ' 115).

לצד מטרות אלו, תנועת ההתיישבות ראתה גם במשימה הדתית זרז להקמת גרעינים תורניים. השסע בין דתיים לחילונים, שהיה בשיאו בשנות התשעים לאחר רצח רבין,

והתחושה כי החברה הישראלית מנותקת מערכי היהדות, הובילו צעירים מהציונות הדתית להתיישב בערי המרכז. גרעינים אלו ביקשו לקדם פעילות הסברתית בקרב הציבור המסורתי והחילוני כדי לקרב אותו אל הזהות היהודית. מצבן הדמוגרפי של הערים המעורבות, שידעו הגירה שלילית של אוכלוסייה יהודית, תרם למוטיבציה לחזק את הנוכחות היהודית בהן ואת הצביון היהודי. הגרעין הראשון בערים מעורבות הוקם בשנת 1994 בלוד, ולאחריו הוקמו גרעינים בעכו (1997), רמלה (2003), נצרת עילית/נוף הגליל (2004), יפו (2007), חיפה (2009) ומעלות-תרשיחא (2014).⁵

שיטת המחקר

המחקר נערך בשיטה איכותנית תיאורית בגישת חקר מקרה (Yin, 2003), והוא מבוסס על ניתוח ראיונות עומק עם שחקנים שונים בעיר ועל ניתוח מסמכים. נערכו 27 ראיונות עומק מובנים למחצה עם 10 חברים בגרעין התורני ו-17 תושבים ערבים ויהודים. הדגימה נעשתה באסטרטגיית כדור שלג (Noy, 2008) כדי למצוא פעילים מרכזיים בכל קבוצה. הראיונות נערכו פנים אל פנים בעיר יפו, במקום שבחרו המרואיינים (בבית המרואיין, בבית קפה או במשרדי הגרעין והישיבה התורנית). רוב הראיונות נמשכו בין 45 ל-90 דקות, וריאיון אחד נמשך כשלוש שעות. הראיונות הוקלטו בהסכמת המרואיינים ותומללו, והטקסט שימש מסד לנתוני המחקר. שמות המרואיינים נשמרו חסויים. הראיונות עם חברי הגרעין התורני נערכו בחודש דצמבר 2020, ולמעט ריאיון אחד (שנערך בשיחת וידיאו) כולם התקיימו ביפו. ראיונות עם תושבים שאינם חברי הגרעין נערכו בין אוקטובר לדצמבר 2021. הראיונות עם התושבים הוותיקים שימשו רקע להבנת היחסים עם חברי הגרעין בעיר ובסיס להרחבה עתידית של המחקר, אולם במאמר זה, בשל קוצר היריעה, יעמדו חברי הגרעין התורני במרכז הניתוח. הראיונות היו מובנים למחצה וכללו כ-30 שאלות שנגעו להתפתחות העיר מבחינה דמוגרפית וחברתית כלכלית, למהלך התיישבותו של הגרעין התורני בעיר, למטרות ההתיישבות, ליחסים הפנים-קהילתיים והבין-קהילתיים בעיר, לאתגרים בהתיישבות ועוד.

נוסף על הראיונות, המחקר התבסס על ניתוח מקיף של מסמכים ובהם מסמכי מדיניות ממשלתיים (חוקים, פסקי דין, מכרזים של רשות מקרקעי ישראל), מסמכי הגרעין התורני ועמותות הפועלות בחסותו (מסמכי תקציב ואתרי אינטרנט), ומדיה (אתר גיידסטאר, כתבות מן העיתונות, שיווק מתחמי המגורים, כתיבה אישית ברשתות החברתיות וטורי דעה). המסמכים נאספו באופן עצמאי מן האינטרנט ומהמרואיינים. הם סיפקו מידע לגבי התפתחותן של ההתיישבות ושל פעילות הגרעין התורני בעיר, ולגבי תפיסותיהם את מטרות ההתיישבות.

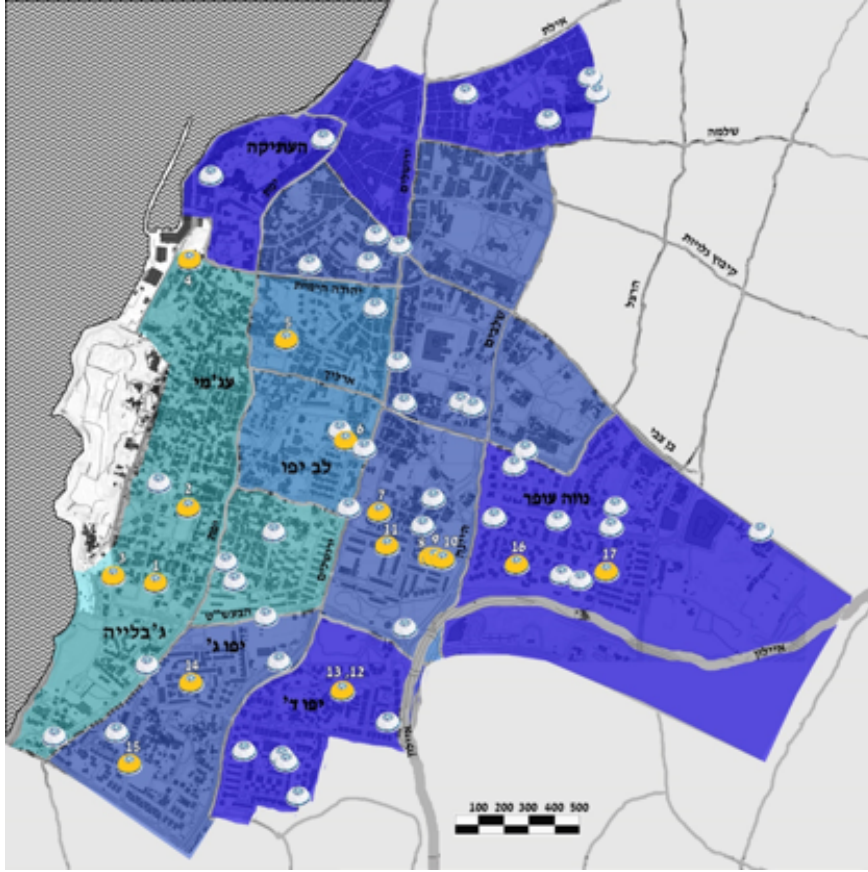
5 המידע מבוסס על אתרי האינטרנט של הגרעינים התורניים. במקרים שבהם אין אתר רשמי התבססנו על הצלבת מידע מאתר גיידסטאר ומספרו של אלישיב רייכנר (2013), וכן על מידע שעלה מראיונות עם מייסדי הגרעינים.

ממצאים

התבססות הגרעין התורני ביפו

הגרעין התורני ביפו נוסד בשנת 2007 על ידי שמונה משפחות מהציונות הדתית ובתמיכת ארגון ראש יהודי. באותה שנה הוקמה גם ישיבת ההסדר והישיבה הגבוהה לבחורים "פעמי יפו – שירת משה" בבית הכנסת אור ישראל בשכונת גבעת עלייה (ג'בלייה). אף שהגרעין התרחב בשנים הראשונות להקמתו ומנה כ־50 משפחות בשנת 2011, עליית מחירי הנדל"ן הובילה לעזיבה הדרגתית של משפחות הגרעין. עם זאת, במהלך השנים הוקמו ביפו פרויקטים התיישבותיים נוספים, ובהם שתי מכינות קדם־צבאיות לבנים, כפר סטודנטים של תנועת בני עקיבא ומדרשות ללימודי יהדות לבנות ("מאירים ביפו" ו"גרעין חברתי יפו"). בשנת 2021 מנתה הקהילה כ־350 חברים – 30 משפחות של אברכים (הלומדים בישיבה) ו־15 משפחות חברי הגרעין התורני המתגוררות דרך קבע ביפו, והשאר פעילים, רובם צעירים שמשתתפים בפרויקטים שונים ומתגוררים בעיר באופן זמני (שנתיים בממוצע; ראו נספח 1).

חברי הקהילה מתגוררים בכמה מוקדים במרחב העירוני (ראו תרשים 1). משפחות הגרעין התורני הוותיקות יותר מתגוררות בשכונת לב יפו (דקר יפו א) ובעג'מי, חלקן בדירות בבעלותן, ואילו רוב משפחות האברכים, הצעירות יותר, מתגוררות בשכירות בשכונת גבעת עלייה וביפו ג. בשנת 2013 התרחבה ההתיישבות הגרעין מזרחה, לשכונת נווה עופר (תל כביר). הישיבה מנהלת מבנים אחדים בכמה מוקדים בעג'מי (ברחוב טולוז וברחוב קדם) ומספר הולך וגדל של בתי כנסת ששירתו בעבר את האוכלוסייה היהודית של ותיקי יפו.



מוקדי פעילות מרכזיים של הגרעין התורני		מקרא
<ul style="list-style-type: none"> ענימי וגבליה: <ol style="list-style-type: none"> 1. ישיבת שירת משה ועמותת "מאירים ביופי" – רח' טולוז 2. מתחם האתרונג למשפחות הגרעין – רח' שטרנהארץ 3. מכינה קדם־צבאית "ארוזי הלבונון" (בית כנסת עץ יעקב) – רח' קדם 4. בית אחבה ותפילה "אור החיים" – רח' החדץ לב יפו: <ol style="list-style-type: none"> 5. פנימייה לתלמידי ישיבת "שירת משה" – רח' ציונה תגיר 6. עמותת גרעין חברתי יפו (מדרשת יפעת, מדרשת יפו לתיירות וכו') – רח' ציהתל"י 7. מתחם משפחות הגרעין בקבוצת רכישה – רח' גר צדק 8. גן ממלכת־ידיתי לילדים – רח' נחל שורק 9. פרויקט "העצמה נשית לנערות" במרכז קהילתי ויצ"ו אטילה – רח' נחל שורק 10. בית ספר ממלכת־ידיתי "יפה נוף" – רח' נחל שורק 11. מדרשת יפו לנשים – רח' סגירה יפו ג' ויפו ד': <ol style="list-style-type: none"> 12. כפר סטודנטים בני עקיבא וגמי"ח במתנ"ס בית רק"ע – רח' רובינשטיין 13. פרויקט "פעילויות במעגל השנה" בבית רק"ע – רח' רובינשטיין 14. מכינה קדם־צבאית "ילדת למעלה" – בית הכנסת רש"י, רח' ערית 15. פרויקט "פעילויות במעגל השנה", בשיתוף מרכז קהילתי בני ברית – רח' אייזיק חרף נווה עופר: <ol style="list-style-type: none"> 16. גן ילדים ממלכת־ידיתי – רח' שז"ר 17. פרויקט "בר מצווה" במרכז קהילתי נווה עופר – רח' שז"ר 	<ul style="list-style-type: none"> מוקד פעילות של הגרעין התורני בית כנסת לא שיוך תורני <p>אוכלוסייה ערבית:</p> <ul style="list-style-type: none"> 20% ומטה 20-40% 40-60% 60-80% 	

תרשים 1. מוקדי פעילות מרכזיים של הגרעין התורני (מקור: המחברים)

לצד הפרישה המבוזרת ברחבי העיר התפתחו גם ריכוזי מגורים לחברי הגרעין והישיבה. בשנת 2009, שבע משפחות מהגרעין התורני התארגנו כקבוצת רכישה (ראו תצלומים 1-2) וקנו מגרש שהוצע במכרז של רשות מקרקעי ישראל ברחוב גר צדק 6 בשכונת דקר.⁶ תהליך הבנייה כלל פינוי של מה שעמידר מכנה "פלישה" של תושבים מחלקה סמוכה לצורך בניית בניין מגורים חדש שיועד למשפחות מהציונות הדתית בלבד. תחת הכותרת "התנחלויות עליך יפו" נכתב, "הנה, בלב שכונת עג'מי המעורבת, עומדים יהודים דתיים לאומיים להקים פרויקט מגורים ובו, במפורש, תימכרנה דירות ליהודים דתיים בלבד". מנכ"ל חברת הנדל"ן "באמונה" – דיור לציבור הדתי לאומי ויו"ר עמותת ראש יהודי, ישראל זעירא, הצהיר: "אנחנו נעשה את זה הרבה יותר טוב, כי אנחנו למודים כבר שנים בהתנחלות, ובהתנחלות בלבבות" (פורטל יפו, 2009).

באותה שנה פרסמה רשות מקרקעי ישראל מכרז לרכישת שני מגרשים ברחוב שטרנהארץ בשכונת עג'מי (פרויקט האתרוג).⁷ חברת "באמונה" הקימה קבוצת רכישה לציבור הדתי לאומי וזכתה במכרז. היא הקימה מתחם מגורים של שלושה בניינים ובהם 20 יחידות דיור ששווקו למשפחות דתיות (ראו תצלום 3). מבחינה תכנונית ואדריכלית, המבנים דומים ליתר הבניינים בעלי ה"סגנון היפואי" שנבנו לאחרונה במסגרת ההתחדשות העירונית (מונטרסקו ופביאן, 2003). הפרויקט עורר התנגדות עזה של תושבים יהודים וערבים ושל ארגונים שונים ביפו, שהגישו עתירה משפטית לביטול הסכם החכירה בטענת אפליה.⁸ ב-2010 דחה בית המשפט את העתירה בטענת "מעשה עשוי", מכיוון שהפרויקט היה מצוי בשלבים מתקדמים,⁹ וב-2020 הוא אוכלס על ידי משפחות הגרעין. הפרויקט הביא לפינוי שוק הירקות ביפו (שוק האתרוג), שפעל במקום מאז שנות השישים.

מלבד המתחם הזה הוקמה בצפון עג'מי, ברחוב ציונה תג'ר 15, גם פנימיית תלמידי ישיבת שירת משה. את המבנה, המוגדר כנכס נפקדים, רכשה בשנת 2012 תושבת חוץ מארגנטינה, וזו תרמה אותו בשנת 2016 לישיבה. שיפוץ המבנה ההיסטורי המיועד ל"שימור חמור" עורר התנגדות רבה בקרב תושבים ופעילים למה שהם הגדירו "פלישה של גורמים עוינים" (הרצברג, 2016). ולבסוף, בשנת 2018 הוקם בעיר גם כפר הסטודנטים של תנועת הבוגרים של בני עקיבא. הפרויקט הוקם בשכונת יפו ד, ובשנת 2020 התגוררו בו כ-30 סטודנטים המשלבים לימודים ופעילות קהילתית בתמורה למלגת מגורים.

6 מכרז עמידר 729/2009 מיום 31.12.2009.

7 מכרז פומבי 54/2009 מיום 16.3.2009.

8 עת"מ 2002/09 סבא ו-27 עותרים נוספים נ' מינהל מקרקעי ישראל ואח' (2009).

9 עע"ם 1789/10 סבא ו-27 מערערים נוספים נ' מינהל מקרקעי ישראל ואח' (2010).

י.ש.י יוזמה ופיתוח

גם לציבור הדתי ביפו מגיעה יוקרה!
בסמוך לשיבת יפו ברחוב הפסטוראלי - יפת
מתהווה קהילה דתית לאומית איכותית

פנינת יפת

מתארגנת קבוצת רכישה
דירות 3-4-5 חדרים,
דירות גן ופנטהאוזים
החל מ 1,364,000 ₪

מפגש התרשמות יתיקיים במקום
ביום שני כ"ו בשבט (27.1.14)

לפרטים והרשמה התקשרו: 03-6173050

- סטנדרט בניה גבוה וללא פשרות עם מכרז דירה עשיר במיוחד.
- הנחה ניכרת ממחיר הדירה לעומת מחיר השוק המהווה תיסכון משמעותי של מאות אלפי שקלים ממחיר השוק.
- מיקום באזור מרכזי ואיכותי.
- מרחק הליכה מטיילת הים שבו השקט והרוגע נפגשים.
- מרפסת סוכה בכל דירה.
- מעלית שבת.
- תחבורה ציבורית נוחה באזור.

תצלום 1. פרסום הקמת קבוצת רכישה של הגרעין התורני ביפו (מצב הרוח, 2014)

מתארגנת קבוצה תורנית לרכישת דירות
במכרז בסמוך לשיבת ההסדר החדשה ביפו

ירושלים, ארמון המצויץ
חומת שמואל / אבן שמואל
אלול / יד בנימין / יקנות
נבו / פתח תקווה / טריאל

באמונה
ועל אמונת ישראל

תרומות לשיבה
054-6748662

1-700-500-555
www.bemuna.co.il

תצלום 2. פרסום הקמת קבוצת רכישה לקראת מכרז (פורטל יפו, 2009)



תצלום 3. פרויקט האתרוג (צילום: יעל שמריהו־ישרון)

מגמות בשיח האתנו-ג'נטריפיקציה: בין לאומיות, דת וגיוון

הראיונות עם חברי הגרעין התורני העלו כי הם רואים עצמם כזימים המניעים פרויקט בעל שלושה קודקודים: לאומי, דתי וחברתי-כלכלי. מן השיח של פעילי הגרעין מתגלה תמונה של ג'נטריפיקציה המשלבת בין השיח הניאו-ליברלי של שוק חופשי וחיפוש משמעות אישית ובין ערכים קולקטיביים המשרתים את טובת הלאום והאתנוס.

הפרויקט הלאומי: "הערבים יכולים לחיות פה, אבל יפו לא שייכת להם"

מקורותיה האידיאולוגיים של ההתיישבות בערים המעורבות הם בתנועת גוש אמונים ובפרויקט ההתנחלות מעבר לקו הירוק. ה"התנתקות" מגוש קטיף נתפסה בשיח הפנים-מגזרי ככישלון גיוסה של החברה הישראלית לחזון ארץ ישראל השלמה, וכעבור שנתיים הובילה למשימה החדשה – ההתיישבות ביפו. חברי הגרעין מבקשים לחזק את הנוכחות היהודית במרחב המעורב, לקדם משילות וריבונות ולחזק את זהותה היהודית של העיר. כפי שהסביר מייסד הגרעין התורני, הרב יובל אלפרט:

אנו ביפו כדי לחזק את הזהות היהודית של תושביה. השינוי אצלי הגיע בעקבות חווית הגירוש מגוש קטיף. אז הבנו שהמערכה האמיתית היא על עם ישראל, והחלטנו שמשפחתנו צריכה לפעול בנושא הזה. הציבור הכללי בארץ לא מכיר את תורת הרב קוק, לא יודע לענות על השאלה למה בכלל אנו נאבקים על ארץ ישראל. החלטנו להתחבר לגרעין תורני, ובשלב מסוים הציעו לי להנהיג את הגרעין ביפו [...] נטלתי על עצמי את המשימה (אבניאל, 2020).

ההתיישבות בעיר המעורבת מתוארת כהמשך וכחלק מהמשימה הכללית של ייחוד המרחב, במטרה לבסס ריבונות בכל שטחיה של מדינת ישראל. לפי תפיסה זו, דור מייסדי ההתנחלויות מעביר לדור הצעיר את משימת ההתנחלויות, הפעם בפריפריה העירונית, כפי שתואר נעם – רב במכינת ארזי הלבנון, בן 68 ומתגורר בהתנחלות בשומרון:

כשהבן שלי היה בן 16 הוא אמר לי "אבא, אתם בניתם התנחלויות, הייתה לכם רוח, אש בעיניים, רצתם על הגבעות, הקמתם משהו. אנחנו – אין לנו משימה, אין לנו אש. אבא, תגדיר לנו את המשימה הבאה, אני והחבר'ה – אנחנו הופכים את העולם" [...]. אנחנו חברה אידיאליסטית, מחפשים לחיות משהו... אחרי ההתנתקות המחשבה הייתה להתנחל בלבכות [...]. הייתה הבנה שאנחנו שם למעלה [...] אנחנו באמת התנתקנו, אבל לא הייתה ברירה. אז עכשיו אוקיי, נגמרה המשימה, בהתנחלויות אין את מי לשכנע. המשימה הבאה היא לשמור על הזהות היהודית, מדינת ישראל מאבדת את הזהות היהודית שלה, זה המאבק האמיתי [...], יש לנו אחריות כלפי עם ישראל כולו [...]. באתי לפה כי רוב עם ישראל נמצא פה. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

בשיח חברי הגרעין אפשר לזהות חיקוי של השיח האידיאולוגי ושל פרקטיקות האחיזה הטריטוריאלית שזוהו עם תקופת הזוהר של ההתנחלויות בשנים הראשונות להקמתן. בה בעת הוא מבקר את המשך פרויקט ההתנחלויות ומתאר אותו במונחים של מיצוי,

התברגנות, ניתוק מ"עם ישראל" ואובדן משמעות, ומציב כאלטרנטיבה את ההתיישבות בעיר המעורבת. באופן פרדוקסלי, ביקורת זו התעצמה לא רק עם התבססות ההתנחלויות אלא גם עם פניוין. למשימה הלאומית מייחסים חברי הגרעין חשיבות יתרה בעיר המעורבת, שלמרות היותה מרחב שלכאורה אינו שנוי במחלוקת (בניגוד לסוגיית הגבולות הבינלאומיים בהתנחלויות), הלך ונחלש בה הפרויקט הלאומי לאורך השנים. כך הסבירה הודיה, בת 32, חברה בגרעין משנת 2009:

לפני שהגענו מלא יהודים עזבו את יפו. בריחה מטורפת [...] וערבים קנו. יפו עוברת תהליכים מאוד טובים מאז שאנחנו הגענו, היא משנה את פניה. הרבה ערבים יוצאים [...], זה מאוד חשוב. אם העיר הייתה הופכת להיות ערבייה זה קשה ברמה הלאומית, כאילו ויתרנו על חלק מהמדינה. זה יפו, לב הארץ. מה נסגר? למי מסרתם את זה בדיוק? [...] זה לא ההתנחלויות [...]. הערבים יכולים לחיות פה, אבל יפו לא שייכת להם. ברוך ה', יפו ממש מתייהדת. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

התיישבות הגרעין התורני ביפו מסמנת את התרחבות הפרויקט הטריטוריאלי ליעדים חדשים. לאחר התבססות ההתנחלויות, הערים המעורבות הופכות לסֶפֶר פנימי חדש. הן מזוהות אצל חברי הגרעין כזירת מאבק על צביון, נוכחות יהודית, ריבונות ומשילות, וכל אלה מצריכים "חיוזוק" באמצעות המתיישבים האידיאולוגיים. עם זאת, הם מבקשים גם להיות חלק מהנוף המקומי ה"תל-אביבי", כמו ג'נטריפיקטורים ליברליים. בדבריה של הודיה מיטשטש הקו המפריד בין הג'נטריפיקטור הליברלי ללאומי:

זה תמיד מצחיק שקוראים לנו "המתנחלים". מתי אני אזכה לתואר הנכסף "תל-אביבית"? [צוחקת] תכלס אני גרה בתל אביב! מבחינתם לראות זוג שהגיע מההתנחלות ובא ליפו זה נוסך באנשים המון תקווה, יפו הייתה כזה באיזשהו איבוד של זהות. משהו ערבי שהלך והתרבה פה, אז זה נסך הרבה תקווה שהנה באים לפה יהודים שלא מפתחים, שזה בעיניי מדהים אבל לא עשיתי כלום בשביל זה, כאילו פשוט באתי [...]. זה מצחיק התואר הזה. אנחנו פה כבר 11 שנים! למה אני לא יכולה להיקרא תל-אביבית כמו כל אחת שמסתובבת פה? (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

הודיה ממשיכה ואומרת כי לצד מימוש ערכים אידיאולוגיים סיפק להם המרחב העירוני, כמו לג'נטריפיקטורים הליברליים, גם רווח כלכלי בעקבות עליית ערכי הנדל"ן: "באנו לפה כי בעלי מצא פה עבודה והתחברנו לרעיון של הגרעין [...] והנדל"ן קפץ פה פלאים [...]. כשהגרעין הגיע מי שהיה חכם קנה דירה, כמה משפחות בודדות, וכעבור 5 שנים המחיר הרביע את עצמו ויותר" (ריאיון, יפו, 6.12.2020).

הפרויקט הדתי: "להפריח את השממה הרוחנית"

חיוזוק הערכים הדתיים היהודיים בעיר המעורבת והחזרת הדת לערי המרכז מתוארים כמשימה לאומית, "ציונות חדשה" הדוחה את ההפרדה בין דת ומדינה, כפי שאמר ראש הישיבה אליהו מאל: "העיר ריקה מתוכן יהודי [...]. יש כאן בעיה רוחנית מואצת, והתפקיד שלנו הוא להחיות מחדש את התורה ואת התפילה. [זה חלק] ממהלך כללי להחזיר את רוח

היהדות לערי המרכז [...] המפעל החדש של הציונות צריך להיות ציונות רוחנית" (קשתי, 2016). חברי הגרעין מסבירים כי כאשר תתחזק הזהות הדתית אצל תושבים יהודים, ממילא תתחזק גם זהותם הלאומית. כך עולה מדבריו של יונתן, בן 45, ממייסדי הגרעין:

אני מאמין במעגלים: לחזק את האדם היחיד, לחזק את המשפחתיות, את הקהילתיות, את הזהות היהודית, ואז נוכל לעשות שלום. [...] אם אתה מנסה לעשות שלום מתוך חינוך של שטטוש זהויות, זה רק מוביל לבלגן, כי יש לך חוסר ודאות בעצמך. [...] הילדים היהודים פחות לומדים ומכירים את הזהות שלהם מרוב הזהירות של רק לגעת במכנה המשותף הנמוך. בציבור יש רצון אדיר ללמוד, ומצד שני בורות אדירה. במערכת החינוך הממלכתית יש פחד מהדתה וחזרה בתשובה. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

חברי הגרעין מתייחסים בביקורת למערכת החינוך הממלכתית שמקדמת תוכני למידה משותפים לערבים ויהודים, ורואים בהם "מכנה משותף נמוך" שבא על חשבון זהות פרטיקולרית ולמידת תכנים דתיים. הביקורת מופנית גם אל קובעי המדיניות ופעילים בעיר שמקדמים רב-תרבותיות וזהות משותפת לערבים ויהודים, במה שהם תופסים כשטטוש זהויות. מורן, בת 34, חברת גרעין ופעילה בעמותת "מאירים את יפו" מאז 2017, הסבירה:

אני רוצה לבנות זהות משותפת, אבל שלא מוחקת אותי ואותו. שהמסורת של כל אחד יש לה מקום. לא צריך להתבלבל או להיבהל מזה. אם אני אומרת שאני לא רוצה שהילד שלי יתחתן עם ערבייה, זה בסדר גמור [...]. אני באה ועושה פה בלגן לזהות של יפו שהיא רב-תרבותית [...]. אני בעיקר בזה לה כי היא שקר. כי אם אני ארצה כל דבר שמתכתב עם זהות דתית קשה להם [...]. איפה הרב-תרבותיות פה אם לי אין מקום, אם יש לכם פחד היסטרי מכל מה שקשור לדת, או לזהות, או למסורת? אז זה לא אמיתי. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

עבור מורן, כתוצאה מהרב-תרבותיות העירונית והחינוך החילוני-ממלכתי, יפו הפכה למרחב של "שממה רוחנית" שמקשה על קיום אורח חיים דתי. בין היתר, חברי הגרעין מבקרים את תופעת ההתבוללות בעקבות נישואים בין יהודים וערבים ואת הזנחתם של בתי הכנסת ומיעוט המתפללים בהם. לתפיסתם, תפקידם הוא להנגיש את הדת עבור תושביה המסורתיים והחילוניים של העיר, המתוארים כ"צמאים" לתכנים אלו.

הפרויקט החברתי: "איזה כיף שבאתם, תביאו עוד"

המעבר מהחיים בהתנחלויות לעיר המעורבת תואר לא רק כמעשה לאומי ודתי, אלא גם כמעשה חברתי של עזיבת "מגדל השן" והחיים המתבדלים במרחב ההומוגני בהתנחלויות לשם "חיבור לעם ישראל" המצוי במרחב המעורב. בשיח חברי הגרעין, ההתיישבות מחזקת את האוכלוסייה המוחלשת באמצעות אספקת שירותים ומתן צדקה, ומקדמת סדר חברתי ומשילות במרחב שנתפס כרווי פשיעה ומוסר קלוקל. חגי, בן 35, חבר הגרעין התורני מאז 2012, אמר כי לעומת החיים האליטיסטיים והבורגניים בהתנחלויות, ההתיישבות ביפו היא מעשה של הקרבה ומשמעות חברתית:

כשהרב רפי פרץ הגיע אלינו בשמינית לשכנע אותנו לבוא לגוש קטיף, הוא אמר: "אתם רוצים לבוא לסיירת, להיות בקדמת העשייה? תבואו לגוש קטיף" [...]. היום בהתנחלויות יש דיבורים של התברגנות [...], על דירות, ויש רשימות המתנה בכל מיני יישובים [...]. חברה שלי התחילו לצלם את הגינה שלהם עם פינת מנגל [...]. אני שמח שאני לא שם [...]. פה יש אנשים שכבר מחפשים את השלב שמעבר [...]. הרב מאלי פעם אחת הגיע לבית אל, ואמר "עכשיו בית אל צריכה לתת מעשר ליפו, עשירית מבית אל צריכים לבוא ליפו". רצינו מקום שנהיה יותר משמעותיים בו [...], שאני לא גר בבועה שלי [...]. שכל אחד חי עם עצמו, אלא מקום משמעותי, שתורם לעם ישראל [...]. יש מה שנקרא המקומות הרגילים, ויש את הסיירות – הגרעינים התורניים [...]. באנו לעולם, ככה אנחנו מאמינים, כדי לתת מעצמנו. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

תמר, בת 32, חברה בגרעין מאז 2010, מציגה את המפגש הבין-תרבותי והאינטגרציה החברתית במונחים של גיוון עירוני, פלורליזם ואהבת חנינם:

באידיאל, רציתי לגור במקום שהוא לא רק דתי [...], שפוגשים את כל חלקי עם ישראל, לא להיות באיזה מגדל שן שכולם אותו דבר, אותו שטנץ. להיות במקום שהוא מעורבב, ויפו היא ממש כל עם ישראל. מהמסורתיים היהודים, הערבים, הנוצרים, העולים מבולגריה, העולים מרוסיה, האפריקאים, האתיופים [...]. אני חושבת שרוב מי שבא ליפו, זה הראש שלו, רוצה להיות עם כל עם ישראל, הגיוון הזה מאוד חשוב לו, שתהיה תקשורת עם האוכלוסייה [...], שיהיו חיבורים, בלי לפחד אחד מהשני, הרבה עשייה משותפת, עם שיח וחשיבה [...]. תקשורת בין אנשים והיכרות היא מאוד משמעותית כדי לא להדביק תוויות. בשביל ההתפתחות של עם ישראל [...], כדי שלא יהיו פילוגים ושנאה. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

כמו הג'נטריפיקטורים הליברליים ביפו, גם הג'נטריפיקטור הלאומי מונע מהשאפה לחיים במרחב מגוון דתי, חברתית ותרבותית. אך בה בעת הוא מבקש להשפיע על האוכלוסייה המקומית ולשמור על מסגרת פנים-קהילתית ועל שייכות לקבוצת השווים לו, באמצעות יצירתם של מוסדות חינוך ותרבות נפרדים המאפשרים "גיוון בטוח". לצד תרומתה של ההתיישבות לאינטגרציה חברתית, איתמר – בן 36, חבר גרעין מאז 2012 – הסביר כי היא מחזקת את האוכלוסייה המוחלשת הוותיקה:

הרב מחייב את כל התלמידים בישיבה לתת כמה שעות התנדבות בשבוע. חלק הלכו לשפץ בתים של קשישים, חלק ליוו בני נוער מהעדה האתיופית, חלק סלי מזון וביגוד... עבודה סוציאלית לייט כזה. יש בעם ישראל הרבה צרות וכשאתה מתחיל לעזור באופן טבעי אתה הופך להיות גורם רווחה לסביבה. כי גורמי רווחה מאוד מוגבלים בתקציבים וביכולות שלהם, וברגע שמישהו רק מעז, האנשים הפשוטים ניגשים אליו, כאוטוריטה שתעזור להם [...]. [התפיסה היא] נבוא לאזורים שהם חלשים מבחינה סוציו-אקונומית ונרים את המקום [...]. אנשים שהם בדרייב הזה של עשייה והגשמה והתנדבות, עם הרגשה של שליחות. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

חיזוק האוכלוסייה המוחלשת ביפו תואר במונחים של פיתוח תרבותי ודוגמה אישית, כמו שהזכירה הודיה: "כשהגענו ליפו הייתה אוכלוסייה חלשה בעיקר, מסורתית, מבוגרת, כשהגענו והיינו הולכים ברחוב היו אומרים לנו 'איזה כיף שבאתם, תביאו עוד', אלו היו התגובות". כך גם מתארת מורן:

אני מאמינה שברגע שהנוער, ילדים, אנשים, פוגשים אותי או שכמוני, זה משפיע. אני נוכחת? יש לזה משמעות. גם אם זה נגמר בזה שהם קיבלו ממני עזרה לימודית, שהבאתי להם ארגון מזון הביתה. מדהים. גם אם פתחתי להם עולם אחר [...], האנשים כאן ביפו גדלים למצב של הישרדות, אתה רואה איך אתה גומר את היום והשאפה שלך בחיים היא להיות קופאית בסופר, או למכור סמים [...]. עצם המפגש שלהם עם אנשים שהולכים לאוניברסיטה, יש עולם, יש מקום אחר, יש שיח אחר, יש שפה. מבחינתי, זה ערך מטורף. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

מעבר לחשיפת האוכלוסייה המקומית לתרבות אחרת, חברי הגרעין מייחסים להתיישבותם חשיבות בקידום סדר חברתי ומשילות במרחב שנתפס כרווי פשיעה. הודיה הסבירה:

עצם החיים שלנו פה בעיניי – זה הגרעין התורני. אני לא צריכה לעשות פעולות [...] פשוט להיות פה [...]. בכל מקום שגרנו בו היינו נעימים ומשמעותיים לשכנים [...], הבאנו מנגינה אחרת [...]. ברור לי שעשינו שינויים גדולים ונגענו בהמון מעגלים פשוט כי אנחנו חיים ביפו [...]. אני זוכרת כשהגענו ראינו את האור של האנשים בעיניים, "למה באתם? אתם לא מפחדים?". אמרתי להם: לא, ממה אני צריכה לפחד? זה עשה טוב לציבור היהודי שיושב פה, שלא שכחו אותו. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

שיח חברי הגרעין מדגיש את החשיבות שבקידום ביטחונם האישי של התושבים היהודיים הוותיקים מול מעשי פשיעה של תושבים ערבים, כפי שהסביר חגי:

זה לא שאנחנו באים לגרש את הערבים, וכל מה שחושבים עלינו. אנחנו באים לחזק את היהודים... שיוכלו להסתובב פה ברחובות... אתה לא יכול להסתובב כי ערבים עושים מה שהם רוצים, גם בכביש, אופניים חשמליים וטרקטורונים [...]. יש פה עניין של חוסר משילות, וחוסר שלטון החוק, שהוא לא תקף פה [...]. בגלל שמפחדים להתעסק איתם. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

יחסים בין חברי הגרעין לתושבי העיר הוותיקים

יחסים עם תושבים ערבים: "מי שרוצה לחיות תחתיי, סבבה"

חברי הגרעין התורני מתארים יחסים קונפליקטואליים עם תושבים ערבים. הם מבחינים בין תושבים ערבים המתוארים כנורמטיביים ובין בני נוער, המתוארים כעבריינים "ערסים ונדליסטים" שמונעים בחלקם מלאומנות ומאנטישמיות. עם תושבים ערבים מהקבוצה הראשונה מתוארים יחסי שכנות טובים הכוללים עזרה, שיח ושיתוף פעולה בהשגת יעדים משותפים מול העירייה. חלק מחברי הגרעין אף תיארו שינוי בתפיסתם את החברה

הערבית, מתפיסה מתנחלית של ערבים כ"אויבים" ו"מחבלים" לראייה מורכבת יותר המפרידה בין "ערבים טובים" ל"טרוריסטים" ובין אזרחי ישראל לפלסטינים מעבר לקו הירוק. באופן פרדוקסלי, ההתיישבות האידיאולוגית ביפו הפכה את חלק מהמתיישבים ללאומניים פחות, גורס איתמר:

אני חושב שבאופן עקרוני, כל מי שעבר ליפו התמתן מבחינה פוליטית ונהיה קצת יותר שמאלני [...], טיפה יותר ריאלי ביחס לדברים ומחפש פתרונות קונקרטיים [...] גם כי הם צריכים להיות שכנים וגם כי יש הרבה ערבים שהם סבבה. החיים המשותפים והעבודה המשותפת, מאלצת אותם לשתף פעולה [...]. למשל, הרב מאלי, אם הוא רוצה לקדם דברים שקשורים לדת מול העירייה, אז הוא יעדיף לשתף פעולה עם השייח' של התנועה האסלאמית הצפונית כדי לחזק את העמדות שלו מול העירייה [...]. זה יכול להיות שיתוף פעולה תועלתני אבל זה לא משנה. זה קורה [...], יש יחסי שכנות טובים [...]. הערבים הפלסטינים זה ממש לא כמו ערביי יפו. זה שמים וארץ [...]. אלה שנשארו ביפו, הם ברמה סוציו-אקונומית מאוד גבוהה. יש לזה גם משמעות כלכלית מסוימת. ואז מבחינת חויית המשתמש, הנה ערבי, רואים שהוא בן אדם, הוא רהוט, הוא משכיל, הוא נחמד והוא אומר פה טענות מוצדקות וכולם מרוצים מההצגה הזאת. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

גם מורן הסבירה כיצד השפיעו החיים בעיר המעורבת על התפיסה של חברי הגרעין ביחס לחברה הערבית, תפיסה ששזורים בה אדנות ויחסי שכנות:

לאנשי הגרעין יש הבנה של חיים מורכבים [...]. כשאתה גר ביישוב מעבר לגדר ויש הפרדה ברורה בינם לבינך זה קל לשנוא ערבים. כשאתה גר איתם בבניין, אתה חייב לפתוח את הראש, לחשוב אחרת. אתה לא יכול להישאר במרחב הזה [...]. אני עדיין ימנית. יחד עם זאת, אני מאוד לא אסכים עם תפיסות מסוימות של הציבור שלי [...]. כי הוא מבחינתו, ערבים יימח שמם מחבלים, שאגב גם אני אגיד את זה, יימח שמם, יוצא לי אוטומטית מהפה. זה לא סתירה, אבל השכנים שלי מתוקים, שגרים דלת ליד, הם ערבים. בסדר, אני לא מתכוונת אליהם כשאני אומרת את זה. [...] מי שמוכן לחיות תחת שלטון יהודי יש לו זכויות כמו שלי, מבחינתי הוא שווה לי. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

הודיה, שהתגוררה בילדותה בקריית ארבע, תיארה את השינוי שעברה ביחסה לחברה הערבית בעקבות ההתיישבות ביפו. בדבריה אפשר לזהות ביקורת סמויה על מפעל ההתנחלויות, שהציב יהודים וערבים זה מול זה כאויבים, בשעה שהחיים בעיר המעורבת מקדמים מפגש והכרה, גם אם מסויגת, בנוכחותם של ערבים במרחב:

כשהגעתי ליפו זה היה לי שוק. מבחינתי ערבי זה אויב. גדלתי ביישוב שמי שנכנס אליי בא להרוג אותי [...]. ואז הסתובבתי פה ברחוב [...], נשים עם כאפיות, יום שישי קריאות של "בנדורה בשקל, בנדורה בשקל", כאילו איפה אני? בעזה? ואז למדתי לעשות את ההפרדה הזאתי [...]. יש פה ערבים לאומניים אבל יש גם ערבים שרוצים לחיות איתך [בפליאה] וזה תהליך שלי כמתנחלת, למדתי את ההפרדה.

לשבת בגינה בספסל עם אישה שהיא כולה מכוסה ברעלה, את יודעת, זה הזיהו. הייתי רואה אותם דרך האוטובוס הממוגן ירי כשהיינו נוסעים לקריית ארבע [...]. אבל היא באמת רוצה לחיות כמוני, יש לי שכנה שילדתי איתה, פעמיים [...]. אנחנו מדברות על החיים, אישה לכל דבר, זה מדהים. וזה תהליך [...]. אני לא בסכסוך הזה פה [...]. השנים פה ממש שחקו את המקום הזה של "ערבי" ו"יהודי" ואת המקום הזה של קריית ארבע. זו תיבת פנדורה לפתוח. התהליך ביפו הוא בריא כשלעצמו. כי כל עוד אין להם שאיפות לאומיות אין לי בעיה עם ערבים, מי שרוצה לחיות תחתיה וסבבה לו והוא רוצה לחיות פה בשלום תפדל, שב איתי [...]. יש הלכות מאוד ברורות בהלכות שכן גוי – כבדהו וחשדהו, על התקן הזה אני בקשרים עם הערבים, לא יותר מזה. ההפרדה היא מאוד מאוד ברורה. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

לצד יחסי שכנות המתוארים כטובים ורצון לכוונן יחסים אחרים עם ערבים בהשוואה לחוויית החיים בהתנחלויות, מדבריהן של הודיה ומורן עולה עדיין הפרדה ברורה בינן ובין התושבים הערבים. הפליאה שבה הודיה מתארת את שכנתה כ"אישה לכל דבר" מוכיחה בדיוק את הדבר שביקשה להפריך: הזהות האתנו-לאומית היא הצפויה, הוודאית, המאפילה על כל זהות אחרת, מגדרית או יחסי שכנות. יתר על כן, יחסים אלו מותנים בכך שהתושבים הערבים יקבלו את החיים כאוכלוסייה מוכפפת. היחסים עם התושבים הערבים מתוארים ככורח מציאות שבה אי אפשר לבטל את אזרחותם של ערביי יפו, כפי שהסביר איתמר:

המתנחלים שבאו ליפו לא כל כך מוטרדים מהערבים. הם באו כדי לפגוש את החילונים. הם לא באו לדחוק את הערבים, כי אין לאיפה לדחוק אותם. יש לו תעודת זהות כחולה. אין לו ארץ אחרת, פה הוא גר, מה אפשר לעשות איתו? אז תעביר אותו מיפו לרמלה. ואז מה? כאילו, סליחה על הדיבור הגס – זה כמו איזה פריט שיש לך בבית, אין לך איפה לשים את זה. זה סתם ייפול. אין מה לעשות. אז זה לא הכוונה שלהם. הם רוצים להשפיע על השיח בתוך החברה הישראלית, לקדם ערכים שהם מאמינים בהם. (ריאיון, יפו, 22.12.2020)

החברה הערבית מוצגת ככזאת שאינה זכאית לשאיפות לאומיות, והיא מוחפצת ומתוארת כנטל על החברה הישראלית. לכן, הסביר יונתן, יחסי השכנות נותרים ברמה האישית ואינם נמנים עם מטרות הקבוצה: "ברמה הפרטית, האישית, יש יחסי שכנות טובים. ברמה של העמותה – הפעילות שלנו היא זהות יהודית, לא מוכוונת לדו-קיום ושיחות שלום" (ריאיון, יפו, 6.12.2020). מול יחסי שכנות טובים עם "ערבים גורמטיביים", חברי הגרעין מתארים יחסים מתוחים עם מי שהם רואים כאוכלוסייה עבריינית. כפי שציינה הודיה:

יש המון הצקות [...], יש מתח עם הנערים שיכולים להציק לזרוק הערה, לקלל [...], עבריינים [...]. לא נעים לומר, כמו שיש ערסים יהודים אז כאילו ערסים ערבים, שרוצים את הבלגן, האקשן, יכולים גם להציק למבוגרים שמסתובבים פה [...]. יכול להיות שאני יותר מדליקה אותם כי אני המתנחלת עם הכיסוי ראש ומלא ילדים [...]. אבל איך אמרה לי ערבייה פה, "גם אנחנו לא יודעים מה לעשות איתם". כשהם באים לגינה היא אומרת לי "יאללה, בואי נתחפף לפני שיעשו פה בלגן".

היא ערבייה בעצמה [...]. אתה לא יודע בדיוק על מה זה יושב – ונדליזם, לאומני, גם וגם. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

חברי הגרעין אמרו כי במיוחד בשנים הראשונות להתיישבותם בעיר הם היו קורבן לאלימות בשל חזותם הדתית וזיהויים כמי ש"מייהדים את העיר". כך למשל הם סיפרו כי נזרק רימון הלם לחצר הישיבה והתנהלו הפגנות בסמוך לישיבה ולמגורי התלמידים. עם זאת, בראיונות שקוימו עימם בחודשים שלפני אירועי מאי 2021 הם הדגישו כי המתח שהיה בינם ובין תושבים ערבים בשנים הראשונות להתיישבותם נרגע. הרב נעם תיאר מצב של מודוס ויונדי ורגיעה יחסית:

כשהישיבה הגיעה לפה היו גם מהומות, עשו לישיבה בעיות [...]. היום זה נרגע, הם ראו שאנחנו אנשים נחמדים, אין שום כלום, כשאני אומר כלום – אפס, אפס. לפעמים עובר איזה ילד, צועק לי איזה צעקה [...], אבל זהו [...]. לא מזמן התחילו הפגנות, הערבים שרפו פחים. אני מבין שיש פה מתחת לשטח, יכול להיות שתהיה איזו התעוררות [...]. לסמוך עליהם שהם נאמנים למדינה, ברמה הלאומית? ודאי שלא, אני גם מבין אותו [...], יש לו את הרגשות הלאומיים שלו, הוא רוצה שתהיה פה מדינה ערבית. כשזה יבוא לעימות, אנחנו נהיה שם 100% [...]. לא מפחדים, אין לנו שום בעיה, אנחנו לא מתכננים, את הסליקים, את הטנקים והכול השארנו מתחת לבלטות. יש מדינה, ויש משטרה, ואם יהיו עימותים, אנחנו נבחר בצד היהודי. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

החרפת היחסים בין חברי הגרעין לתושבי העיר הערבים התגלתה במלוא עוצמתה בתקיפת ראש הישיבה אליהו מאלי ומנכ"ל הישיבה משה שנדוביץ ב-18 באפריל 2021. התקיפה והאלימות הבין-קהילתית והמשטרית שבאה בעקבותיה חשפה כי יחסי השכנות עומדים על כרעי תרנגולת.

יחסים עם תושבים יהודים ותיקים: "השד העדתי קופץ"

בהמשך לשיח הנורמליזציה של האידיאולוגיה ההתיישבותית העירונית, חברי הגרעין התורני מתארים יחסים טובים עם תושביה היהודים הוותיקים של יפו. הם מספרים כי התושבים הוותיקים, בייחוד אוכלוסיות מוחלשות, שמחו לקראת בואם לעיר. שירה, בת 27, חברה בגרעין מאז 2015, סיפרה:

הרבה תושבים רק מחכים לעזוב, יש הרבה פשע, וזה משפיע [...]. וברגע שיש מישהו שאומר "אני רוצה לגור כאן", זה נראה אחרת [...]. מולנו יש שכנה חמה כזאת, ספרדית, אנחנו בקשר ממש ממש טוב, היא מבוגרת, וכשהיא ראתה שהגענו זוג צעיר אמרה ואו, איזה כף, המון שנים היו לי פה אנשים ממש מוזרים, אנשים שעשו בלגנים, ופתאום יכולים להיות יחסי שכנות נעימים. ואנשים אמרו שטוב להם שמגיעים אנשים מהקהילה הדתית כי מכניסים אווירה אחרת לשכונה. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

עם זאת, היחסים שתוארו אינם הדדיים. חברי הגרעין תיארו מערכת יחסים שבה חברי הגרעין הם היוזמים את הפעילות הקהילתית, ואילו התושבים פסיביים – נעזרים או משתתפים בפעילות. משה, חבר גרעין בן 37, הסביר:

יש פער. יש להם איזו ציפייה קבועה מאיתנו ומהעירייה, ואני לא במקום הזה [...]. זה דיבור כזה, חוויית חיים כזאת, שאתה לא יכול לתת, זאת אומרת הוא חי רק בשביל לקבל [...]. הם אוכלוסייה מוחלשת והם רוצים לקבל. בוא תעשה! זה קרה גם בבית ספר, מי ייכנס לוועד? הרוב המוחלט מהגרעין [...]. אני לא נכנס למי אשם, זאת המציאות. יכול להיות שגם לנו יש חלק בזה. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

חברי הגרעין מתארים הבדלים בינם ובין תושבים ותיקים בתפיסות העולם, בשפה, בתרבות ובסטטוס הסוציו-אקונומי, הבדלים שמונעים חיבור הדדי ואף יוצרים מתחים. כך סיפר משה:

יש גם מתחים מול היפואים המקומיים, שלפעמים זה משתלב ולפעמים פחות. יש פערי מנטליות שקשה לגשר עליהם. אם ילד גדל בבית שבו ההורים כחלק משגרת הלשון שלהם מקללים, הם מדברים ככה [...]. ויש משפחה אחרת, שלא מקללים בה, אז הם מזדעזעים מזה. מה? איך אתה מדבר? אז כן יש רצון להתערב, אבל גם יש רצון לשמור על האיכות, אז לפעמים יש כאלה שזה יותר הצליח להתערב, יש כאלה שזה יותר נהיה בדלני [...]. וזה מאוד קשה לכולם [...]. יפואים מול חרד"לים, נקרא לזה ככה. זה לא עובד ביחד. יחסים מורכבים. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

חברי הגרעין מתארים אמביוולנטיות בתפיסת האינטגרציה עם תושבים ותיקים יהודים ביפו: מחד גיסא הם מבטאים רצון לקשר עם ה"אחר", ומאידך גיסא הם מבקשים לשמור על מה שהם תופסים כחינוך איכותי ודתי יותר. שיח זה ממצב את התושבים הוותיקים בעמדת נחיתות כאשר הם מוצגים ככלי להגשמת יעד האינטגרציה, ובוודאי כאשר הם מוצגים כאוכלוסייה שאינה "איכותית". לצד הבדלים אלו, היו חברי גרעין שהעלו גם את נושא ההבדל העדתי בין הקבוצות וציינו כי הוא מקשה על האינטגרציה, כפי שאמרה הודיה, חברת גרעין מזרחית בת 32:

ברור לי שיש כאן איזו הפרדה טבעית של יפואים שפחות התחברו לסגנון. זה מצחיק שתמיד אומרים לנו שאנחנו אשכנזים. אני אומרת להם: תסתכלו עליי, אני נראית לכם אשכנזייה? זו סטיגמה כזאת, שמתנחלים אשכנזים. מישהי אמרה לי, "נכון קיבלתם כסף לקנות דירה?" אמרתי לה לא, יש לי משכנתא מאוד יפה... יש איזושהי הפרדה שבעיניי היא מבאסת, אבל יש דברים שהם לא בשליטתנו [...]. לא הכול אתה יכול לשנות. באת, רצית לעשות הרבה טוב, יש אנשים יפואים מקומיים, שהם אוהבים אותך אבל הם לא שייכים אליך. זה קבוצה אחרת, סגנון אחר. זו התחושה שלהם. שהם לעולם לא יהיו חלק, זה משפט ששמעתי ממישהי [...]. השד העדתי קופץ פתאום. זה לא קשור אליי, זה הקפיץ משהו שקיים שם בפנים. חלאס, אני ממש משהחלטתי. לא באתי לתקן עולמות, באתי לחיות פה, מי שזה עושה לו טוב, תפדל, ומי שלא, מחילה, לא התכוונתי להפריע. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

לבסוף, הוזכרו גם מתחים מסוימים בין חברי הגרעין לתושבים על רקע פעילותם וניסיונות השתלבותם בבתי הכנסת המקומיים, שהתושבים הוותיקים תופסים אותם כהשתלטות, כהתנשאות וכניסיון לשנות את צביון העיר. כך הסביר איתמר:

הרבה בתי כנסת עומדים ריקים והם מחזיקים מעמד בזכות גבאי זקן ושני מתפללים עקשנים שנאבקים על קיום המקום, והם תקועים ולא מתפתחים, בגלל שהם מנסים להחזיר את מה שהיה להם בזיכרון והם דוחים את האנשים שמגיעים. בדרך כלל הציבור הזה, המסורתי, העממי, אנשים בני שבעים ומעלה, מאוד שמחים מנוכחות של צעירים דתיים. מבחינתם זה נס, הצלה [...] אבל יש גם מחלוקות [...] ששכנים שחשבו שיש להם בית כנסת חצי נטוש מתחת הבית, פתאום גילו שעושים להם רעש [...]. כשהגעתי ליפו סרקתי כל בית כנסת שאפשר להיכנס אליו. לקחנו מהמועצה הדתית רשימה של כל בתי הכנסת. וראיתי המון בתי כנסת ריקים ומאובקים. בסוף הגעתי לבית כנסת ששייך למשפחה מקומית, שפשוט עמד נעול. אמרתי, הנה זה מקום ריק, לא נפריע לאף אחד, נוכל להשתלב. אבל בראש הפירמידה המשפחתית עמד זקן, לא היה מוכן שאף אחד יתקרב לבית הכנסת, כי התפיסה שלהם, תפיסה מזרחית, זה שזה סלון משפחתי [...]. ונורא ניסיתי להשתלב שם אבל הוא לא רצה, אמר "זה בית כנסת של עולי לוב, אל תעשה לי פה קרליבך, שירים וריקודים". (ריאיון, יפו, 22.12.2020)

חברי הגרעין רואים את פעילותם בבתי הכנסת כמעשה של חיזוקם והצלחתם מפני סגירה, אבל מספרים שתושבים מקומיים אמביוולנטיים לפעילות זו ושחלקם מתנגדים לה. חברי הגרעין מתארים קושי להתחבר לאוכלוסייה המקומית ומציינים את הפער בין השאיפה האידיאולוגית להשתלבות חברתית ובין הצורך בקשר עם הדומים להם. כפי שהסבירה תמר:

יש תחושות של תושבים שהגרעין מתנשא. ואנחנו מאוד מנסים לשבור את זה [...] ההתנשאות זה בא ממקום שבגינה יותר נוח לי לדבר עם מישהי שהיא יותר קרובה לי בהשקפה, ואז אנחנו מדברות אחת עם השנייה ופחות מדברות עם מישהי שנראית קצת שונה. זה דורש איזו שהיא אקטיביות. [...] שהרבה לא יעשו את זה, וחבל [...]. זה חלק מהאידיאל של לבוא לגור פה ולהתחבר לאנשים שלא דומים לי. אבל לפעמים זה קשה, הוא כל כך שונה ממני, ומחפשים את המקום הבטוח. הרבה מסורתיים לא שומרים שבת [...], מעשנים בספסל בגינה. השפה היא פחות נקייה... את שומעת דברים שנאמרים, קללות, שצריך לדעת איך להתמודד איתם. זה מורכב. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

יחסים עם חילונים ליברלים: "תרבות שוליים שמוקסמת מחברת המרכז"

יחסים אמביוולנטיים מתוארים גם עם תושבים חילונים ליברלים בעיר. מחד גיסא, הם אוכלוסיית יעד במשימה הדתית לאומית ושותפים פוטנציאליים לעשייה החברתית; מאידך גיסא, חברי הגרעין מתארים מתחים וביקורת הדדית בין הקבוצות על רקע היחס לסוגיות של רב-תרבותיות, זהות יהודית והחיים במרחב מעורב. כך אמר יונתן:

אם לא מכירים זה כר לשנאה [...]. יש יותר בריאות נפשית לחיות עם כל הגוונים בעם ישראל. אנחנו צריכים הפריה הדדית וככה נגיע לתפיסה השלמה [...]. לא כל האמת אצלנו. כמובן, משה אמת, תורתו אמת, פסיק מהשולחן ערוך לא ייפול ארצה, אבל אתה מכיר עוד גוונים. המטרה היא לייצר חיים, שמכירים אחד את השני, לייצר עולם מחשבתי שהוא לא חייב לטשטש זהויות או שאני בא לשנות אותך – "בוא תראה איך זה שבת". אני לא רוצה לגייר אדם חילוני או להחזיר אותו בתשובה, זה לא העניין [...]. ראיתי איך אני מתחיל מחברותא חילונית, ועובר ממקום של "בוא אני אלמד אותך", למקום ש"בוא נלמד ביחד" [...], וזה היה ממש פלא גדול. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

הג'נטריפיקטורים הליברליים אינם מתוארים רק כמושא להשפעה, אלא גם כגורם המשפיע בחזרה על חברי הגרעין. בעיני חברי הגרעין, החיים במרחב מגוון מבחינה דתית נתפסים לא רק כשלמים יותר מבחינה אידיאולוגית אלא גם כאטרקטיביים ו"חופשיים" יותר מהמרחב הדתי ההומוגני. הודיה אומרת: "אני לא מתחברת לדוסיות, טוב לי עם החברה מכאן וחברה מכאן, לא דתיות, בכיף. ממש אוהבת את זה... מרגישה חופשייה ומאושרת להיות אני". שיח האינדיווידואליזם של חברי הגרעין ניזון מהמפגש המפרה עם האחר הקרוב ולובש צורה של תרבות שוליים, כפי שמסביר איתמר:

באופן אישי, מאוד רציתי כל השנים ללמוד תורה עם אנשים שלא גדלו כדתיים [...]. יכול להיות שבכל דתי מסתתר בפנים מיסיונר קטן, צריך להתוודות [צוחק]. אבל גם הוקסמתי מהתרבות החילונית וזאת הייתה מבחינתי הזדמנות להתקרב אליה [...], כמו כל תרבות שוליים שמוקסמת מחברת המרכז. רציתי לראות אותה מבפנים. (ריאיון, יפו, 22.12.2020)

כתמונת ראי של "הברית האשכנזי-פלסטינית" (טובי טהרלב, 2013), ובניגוד לאוכלוסייה הוותיקה ביפו, ג'נטריפיקטורים ליברליים נתפסים כשותפים לעשייה החברתית בעיר. חברי גרעין מתארים כיצד עם השנים נרקמו פרויקטים משותפים בינם ובין קבוצות שונות של פעילים יהודים בעיר. עם זאת, לצד שיתופי הפעולה עולים גם מתחים בין הקבוצות, והפעילים החילוניים מתוארים כליברלים המבקרים את האג'נדות הלאומיות של חברי הגרעין. כפי שסיפרה מורן:

כשהגעתי ליפו נראיתי דוסית אולטימטיבית, וכל המוסדות שאנחנו עובדים איתם שאלו, באתם לעשות בלגן ביפו? ליהד את יפו? ישר היה צורך להבין מה זה. היום אנחנו חד וחלק העמותה הכי מבוקשת פה שעושה הכי הרבה שיתופי פעולה ואחת המוערכות ביותר. רוב הגורמים ביפו זה אנשים שהם בדיוק בקצה השני של האג'נדה שלנו. אנחנו יכולים לא להסכים על המון דברים, אך אנחנו יכולים הרבה יותר להסכים. יש לי פה חברים מדהימים לעבודה שכיף לעשות פרויקטים ביחד. בסוף יפו, כולנו רוצים שהיא תצליח. יש את המרכיב הנוסף שחשוב לנו – הזהות ויהדות. במרחב שיש יכולת ועניין, נכניס את זה כי זה חשוב לנו ואנחנו לא מטייחים את זה. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

לצד תחושת שותפות, חברי הגרעין גם מבקרים את האוכלוסייה החילונית-ליברלית הצעירה שהגיעה לעיר על כך שהיא מבקשת להשתלב עם האוכלוסייה הערבית ולקיים מוסדות חינוך ואירועי תרבות מעורבים, במה שנתפס כשטוש זהות. כך עולה מהמשך דבריה של מורן:

נכנסות לפה הרבה אוכלוסיות [...], חבר'ה צעירים, חילונים אשכנזים, שמאלנים מאוד, פתחו פה את "יד ביד" בית ספר שמלמד קוראן, ובאים עם האג'נדות החזקות שלהם [...]. הם "הנאורים הטובים הצודקים, היפים והחכמים", אנחנו הרסנו להם את מרקם החיים [...]. את ה"ביחד", ואת הזהות הייחודית של יפו, שהיא רבת-תרבותית. אני באה ועושה פה בלגן [...]. יש לנו ביקורת כלפי שטוש הזהות של העירייה [...], משהו יפואי חסר זהות. [...] לדוגמה בחנוכה: בואו נעשה חנוכה כריסמס. אני משתגעת [...], מה אתם מוחקים לי את חנוכה? מה אתם מוחקים לו את הכריסמס? זה החג שלו. [רק] כשיהיה לכל אחד את המקום הבטוח שלו, יהיה אפשר ליצור איזה שהוא בסיס. (ריאיון, יפו, 24.12.2020)

המתחים בין הקהילות עולים על רקע פעילותם הדתית של חברי הגרעין ויחסם לתושבים הערבים, כפי שסיפרה תמר:

השכנים שלנו שולחים את הילדים לחינוך משותף ערבי-יהודי [...], בית ספר "יחד", גן "השלום" וכאלה. בבניין שלנו, אנחנו הדתיים של הבניין. [זה] מספיק מפחיד אותם ככה. אנחנו מרגישים את זה בכל מיני נקודות. נגיד, קלטנו שאין מזוזות למחסן. ואמרנו אנחנו מזמינים מזוזות, אם מישהו רוצה להצטרף [...]. ממש כעסו עלינו "מה אתם מזמינים בלי לשאול אותנו, צריך להעלות את זה לאספת דיירים" [...]. חנוכה עכשיו, אני מפחדת להיות זאת שמציעה הדלקת נרות בבניין. לא נעים להיות זאת שמביאה את היהדות [...]. האוכלוסייה פה, הצעירה, החזקה, היהודית, לא רוצה את זה. (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

התושבים היהודים החדשים, המתוארים כ"יפי נפש", משקפים לחברי הגרעין את יחסם לתושבים הערבים. כפי שמספרת הודיה:

הייתי בגינה עם חברות, תל-אביביות, לא דתיות, מהאלה שקונים דירות ליד הים. יפות נפש כאלה. והמואזין השמיע את הקול שלו, אז אחת הבנות שלי אמרה "הנה האויבים שלנו". והן התפוצצו, אמרו "למה את מכניסה להם שנאה לערבים?" אמרתי "אני לא מכניסה להם שנאה לערבים, ואין לי בעיה עם השכן, אבל אם הילד שלו כל הזמן מציק, את לא יכולה לצפות שילד יצליח לעשות את הפרדה שאנחנו כמבוגרים עושים". (ריאיון, יפו, 6.12.2020)

מסקנות: תיבת הפנדורה של האתנו-ג'נטריפיקציה

הספרות על ג'נטריפיקציה מציעה רצף רחב יחסית של טיפוסים סוציולוגיים: מג'נטריפיקטורים "קלאסיים" המונעים מאינטרס כלכלי, תיירים, סטודנטים, היפסטרים ואמנים המבקשים איכות חיים וגיוון עירוני, ועד פעילים פוליטיים ואקטיביסטים שמרחב השוליים מספק להם הזדמנות לממש ערכים חברתיים. עם זאת, המחקר על ג'נטריפיקציה מדגיש מוטיבציות כלכליות ותרבותיות וערכים אינדיווידואליים-ליברליים המניעים את הטיפוסים השונים, ומתעלם מאג'נדות פוליטיות ואתנו-לאומיות (Adelman, 2021; Smith & Phillips, 2001; Zukin, 2012).

חקר הג'נטריפיקציה בעיר המעורבת יפו מציג התגבשות היסטורית של הכלאה בין ג'נטריפיקציה כלכלית והתארגנות אתנו-לאומית. כפי שהראינו, תהליכי ההתחדשות העירונית ביפו, על פניהם הכלכליים, התכנוניים והמוסדיים, שזורים ברדיקליזציה פוליטית ובסוג חדש של גיוס חברתי. חקר תהליכים אלו מקבל משנה חשיבות ביפו, שבניגוד לערים מעורבות אחרות בישראל, מתרחשת בה ג'נטריפיקציה כלכלית מואצת הנתפסת כאיום קיומי עבור תושבים מוחלשים.

לאורך השנים ידעה יפו כמה גלי ג'נטריפיקציה של שחקנים חברתיים שגילו את העיר מחדש: חלוצים עירוניים ואמנים, יזמים ובעלי הון, בורגנים בוהמינים (bobos), יאפים, היפסטרים, סטודנטים, פעילי שמאל וקומונות שיתופיות (כגון תנועת הנוער סדאקה-רעות). בעשור האחרון הגיע אל העיר המעורבת שחקן פוליטי חדש שאנו מכנים ג'נטריפיקטור לאומי. שחקן זה הוא תוצר של תהליך מתמשך, שבו תנועת ההתנחלות הרחיבה את פרויקט הטריטוריאליזציה מהשטחים אל הֶסְפֶר הפנימי במרכז הארץ וביקשה ל"התנחל בלבבות". מיצובה של יפו כפריפריה של המרכז ותהליכי הג'נטריפיקציה בה שימשו תשתית למימוש יעדים אתנו-לאומיים במעטפת ניאו-ליברלית של פלורליזם עירוני ורבות-תרבותיות. חברי הגרעין הקימו מיזמים ופרויקטים כמו "בית אהבה ותפילה על הים", "לגעת ברוח", "מאירים את יפו" ו"לרדת למעלה", המשלבים בין שיח של גיוון תרבותי ומעורבות חברתית ובין שיח לאומי של זהות יהודית, ריבונות, דת וחינוך.

כפי שהראו ממצאי המחקר, טיפוס סוציולוגי זה מגבש הביטוס מובחן בשדה חברתי חדש. הג'נטריפיקטור הלאומי מאס בהתנחלות הבורגנית המבוססת (כגון אפרת בגוש עציון), ואינו מוצא את מקומו ב"התיישבות הצעירה" במאחזים על הגבעות בספר המרוחק (כגון חוות יאיר בדרום הר חברון).¹⁰ כמו הג'נטריפיקטור הליברלי, גם הג'נטריפיקטור הלאומי מבקש הטרוגניות וגיוון תרבותי ונתע מהחיים עם הדומים לו. אולם בה בעת הוא רואה עצמו כשליח של תנועה פוליטית, ומבקש להרחיב ולנרמל את פרויקט ההתיישבות האידיאולוגית בלב השכונות המעורבות במרכז הארץ. פרויקט ההתיישבות העירוני ושיח המובחנות החברתית יוצר שפה של ערכים שמסמנת גבולות ברורים בין ערבים ליהודים. בהמשך למגמת התבססותן של ההתנחלויות וטשטוש הקו הירוק (בן-עמוס, 2017);

10 "ההתיישבות הצעירה" היא תנועה הפועלת מ-2018 להסדרת המאחזים בחוק הישראלי. בניגוד ליישובים ביהודה ושומרון, למאחזים אין מעמד חוקי בישראל. מבחינת המשפט הבינלאומי מעמדם של המאחזים זהה למעמדן של שאר ההתנחלויות, דהיינו הם אינם חוקיים.

שנהב, 2010), העיר המעורבת מספקת מרחב הזדמנויות למימוש אידיאולוגי ולסימון משימה לאומית חדשה. מתוך כך היא מציעה אלטרנטיבה וגם חיקוי של פרויקט ההתנחלות ההיסטורי. חברי הגרעין התורני מאמצים מרפרטואר הג'נטריפיקציה את התפיסה הניאו-ליברלית הרואה בשולי העיר מרחב הזדמנויות למעורבות חברתית, גיוון תרבותי והגשמה עצמית, אבל ממלאים אותה בתוכן א-ליברלי של ריבונות יהודית מדירה. המתנחל העירוני החדש מגבש נרטיב שמבסס אותו כסובייקט נאו-ליברלי ופרו-אורבני המבקש לממש "ערכים" (יהודיים) בהקשר "מאתגר". יצור הכלאיים הסוציולוגי הזה משקף תהליכים כלכליים ותרבותיים רווחים בחברה הישראלית היהודית ומגמות של רדיקליזציה לאומית.

תהליכי האתנו-ג'נטריפיקציה בעיר המעורבת, השזורים באג'נדות לאומיות ובמוטיבציות אתנוקרטיות, מאתגרים את הסוציולוגיה העירונית ובפרט את המחקר על ג'נטריפיקציה, שפותחו במנותק מהספרות הפוליטית על לאומיות, קולוניאליזם התיישבותי ופרויקט מדינת הלאום. המשגת האתנו-ג'נטריפיקציה קוראת אפוא לחקור את ההיבטים הפוליטיים והלאומיים של הג'נטריפיקציה בערים שסועות. מאמר זה מרחיב את גבולות חקר הג'נטריפיקציה הכלכלית שהתבסס במחקר הגלובלי. הצבנו בלב הדיון את השקנים האידיאולוגיים, את המבנים החברתיים ואת היחסים המרחביים בין תושבים ומתיישבים בעיר המעורבת.

מקורות

- אבניאל, נחום. (2010, 16 בינואר). הולך בין הטיפות. שבת כשבתו. בלומנטל, איתי. (2021, 19 באפריל). "התקפה קשורה לקרקע - ולחזות שלנו": הרב אליהו מאלי חזר לישיבה ביפו. *Ynet*.
- בן-עמוס, אבנר. (2017, 26 בפברואר). משרד החינוך מציג: טשטוש הקו הירוק. העוקץ. בן-נון, יואל. (1992). "לא הצלחנו להתנחל בלבבות", נקודה, 158.
- דומברובסקי, מטי. (2015). מארץ ישראל לעם ישראל? הגרעינים התורניים כמסמנים מפנה בציונות הדתית. בתוך משה רחימי (עורך), עמדו"ת (ז): היבדלות וסולידריות (עמ' 41-59). מכללת אורות ישראל.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. (2019, 11 בנובמבר). יישובים בישראל 2018 (הודעה לתקשורת).
- הרצברג, יואל. (2016, 30 בספטמבר). העמותה לייחוד יפו. המקום הכי חם בגיהנום. טאו, צבי. (2005). סולו המסילה: התודעה הלאומית כיסוד בהלכות ציבור - שיחות מפי הרב צבי ישראל טאו. חוסן ישועות.
- טובי טהרלב, איתמר. (2013). הברית האשכנזו-פלסטינית, ארץ האמורי. כהן, עדי. (2021, 2 ביוני). הגרעין הקשה: כך הכיס של כולנו עוזר לתדלק את המתיחות בערים המעורבות. דה-מרקר.
- לוסטיק, איאן. (1985). ערבים במדינה היהודית: שליטת ישראל במיעוט לאומי (בתרגום אורה גרינגרד). מפרש.
- מונטרסקו, דניאל. (2020). עיר שסועה לה יחדיו: דו-לאומיות כחיי היומיום ביפו. בבל.

- מונטרסקו, דניאל, ורועי פביאן. (2003). "כלוב הזהב": ג'נטריפיקציה וגלובליזציה בפרויקט גבעת אנדרומדה, יפו. *תיאוריה וביקורת*, 23, 141-178.
- מטר, חגי. (2011, 20 בינואר). ערביי יפו מוחים: עשרות צעירים יהודים תקפו מתפללים במסגד. *מקור ראשון*.
- מלק' בודה, רחלי. (2021, 1 במאי). שער ליפו: המשפחות היהודיות ומוסלמיות שמוכיחות שאפשר אחרת. *מקור ראשון*.
- מצב הרוח. (2014, 24 בינואר). מצב הרוח - השבועון לציבור הדתי לאומי, 23, 268.
- סבאע' ח'ורי, אריז'. (2018). קולוניאליזם התיישבותי, נקודת המבט הילידית והסוציולוגיה של ייצור ידע בישראל. *תיאוריה וביקורת*, 50, 391-418.
- פורטל יפו. (2009, 9 במאי). התנחלויות עלייך יפו.
- פלג, בר. (2021, 18 באפריל). עימותים בין תושבים לשוטרים ביפו לאחר תקיפת ראש ישיבה: שלושה נעצרו. *הארץ*.
- קשתי, אור. (2016, 30 בספטמבר). "לעצור את ההתבוללות": מתרחב המאמץ לייחד את יפו. *הארץ*.
- רייכנר, אלישיב. (2013). *דווקא שם: סיפורם של אנשי ההתיישבות החברתית. ידיעות אחרונות*.
- שמריהו-ישורון, יעל. (2020). מדיניות התיישבות גרעינים בפריפריה ובערים מעורבות בישראל: בין לאומיות ונאו-ליברליזם [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב].
- שנהב, יהודה. (2010). במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית. עם עובד.
- Allegra, Marco, & Erez Maggor. (2022). The metropolitanization of Israel's settlement policy: The colonization of the West Bank as a strategy of spatial restructuring. *Political Geography*, 92, Article 102513.
- Beitari, Rachel. (2021, April 24). [Live video]. Facebook.
- Bourdieu, Pierre. (1977). Cultural reproduction and social reproduction. In Jerome Karabel & A. H. Halsey (Eds.), *Power and ideology in education* (pp. 487-510). Oxford University Press.
- Bridge, Gary. (2001). Estate agents as interpreters of economic and cultural capital: The gentrification premium in the Sydney housing market. *International Journal of Urban and Regional Research*, 25(1), 87-101.
- Coley, Julian, & Robert M. Adelman. (2021). Gentrification in the "city of good neighbors": Race, class, and neighborhoods in Buffalo. *Sociological Inquiry*, 91(4), 824-848.
- Elkins, Caroline, & Susan Pedersen (Eds.). (2005). *Settler colonialism in the twentieth century: Projects, practices, legacies*. Routledge.
- Kaddar, Merav. (2020). Gentrifiers and attitudes towards agency: A new typology - evidence from Tel Aviv-Jaffa, Israel. *Urban Studies*, 57(6), 1243-1259.
- Kent-Stoll, Peter. (2020). The racial and colonial dimensions of gentrification. *Sociology Compass*, 14(12), 1-17.

- Ley, David. (1986). Alternative explanations for inner-city gentrification: A Canadian assessment. *Annals of the Association of American Geographers*, 76(4), 521–535.
- McGarry, John. (1998). “Demographic engineering”: The state-directed movement of ethnic groups as a technique of conflict regulation. *Ethnic and Racial Studies*, 21(4), 613–638.
- Monterescu, Daniel. (2013). Radical gentrifiers: The changing landscape of social action in Jaffa. *Jadal*, 18, 1–9.
- Morland, Paul. (2014). *Demographic engineering: Population strategies in ethnic conflict*. Ashgate.
- Noy, Chaim. (2008). Sampling knowledge: The hermeneutics of snowball sampling in qualitative research. *International Journal of Social Research Methodology*, 11(4), 327–344.
- Shafir, Gershon. (1989). *Land, labor and the origins of the Israeli-Palestinian conflict, 1882–1914*. Cambridge University Press.
- Shafir, Gershon. (2018). From overt to veiled segregation: Israel’s Palestinian Arab citizens in the Galilee. *International Journal of Middle East Studies*, 50(1), 1–22.
- Shmaryahu-Yeshurun, Yael. (2022). Rethorizing state-led gentrification and minority displacement in the Global South-East. *Cities*, 130, Article 103865.
- Shmaryahu-Yeshurun, Yael, & Guy Ben-Porat. (2021). For the benefit of all? State-led gentrification in a contested city. *Urban Studies*, 58(13), 2605–2622.
- Smith, Neil. (1982). Gentrification and uneven development. *Economic Geography*, 58(2), 139–155.
- Smith, Darren P., & Deborah A. Phillips. (2001). Socio-Cultural representations of greentrified Pennine rurality. *Journal of Rural Studies*, 17(4), 457–469.
- Smootha, Sammy. (1990). Minority status in an ethnic democracy: The status of the Arab minority in Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 13(3), 389–413.
- Veracini, Lorenzo. (2010). *Settler colonialism: A theoretical overview*. Palgrave Macmillan.
- Yacobi, Haim. (2009). *The Jewish-Arab city: Spatio-politics in a mixed community*. Routledge.
- Yiftachel, Oren. (1997). Israeli society and Jewish-Palestinian reconciliation: “Ethnocracy” and its territorial contradictions. *Middle East Journal*, 51(4), 505–519.
- Yiftachel, Oren. (2020). From displacement to displaceability: A southeastern perspective on the new metropolis. *City*, 24(1–2), 151–165.
- Yin, Robert K. (2003). *Case study research: Design and methods* (3rd ed.). Sage.
- Zukin, Sharon. (2012). Whose culture? Whose city? In Jan Lin & Christopher Mele (Eds.), *The urban sociology reader* (pp. 363–371). Routledge.

נספח 1. התיישבות חברי הגרעין התורני ביפו

מספר חברים	אופי המגורים ומיקום	שנת היווסדות		מתיישבי קבע
כ־15 משפחות	בעלות על דיור התיישבות מבוזרת (בשכונת לב יפו (דקר יפו (א ובעג'מי) לצד מוקדי התיישבות (קבוצת רכישה גר צדק, פרויקט האתרוג-רחוב שטרנהארץ 1)	2007	משפחות הגרעין התורני	
כ־30 משפחות	שכירות התיישבות מבוזרת (שכונת גבעת עלייה ויפו ג)	2008	משפחות אברכים (ישיבת שירת משה)	
כ־120 תלמידים במסלולים של הסדר וישיבה גבוהה לפני צבא, כולל אברכים (30)	מוסד לימודי - רחוב טולוז 16 פנימייה מרכזית - רחוב ציונה תגר 15 (40 תלמידים)	2008	תלמידי ישיבת שירת משה (מוסד לימודי ופנימיית תלמידים)	מתיישבים זמניים (1-3 שנים)
כ־25 תלמידים	פנימייה ומוסד לימודי בבית הכנסת עץ יעקב, רחוב קדם 110	2019	מכינה קדם-צבאית ארזי הלבנון	
כ־50 תלמידים	פנימייה ומוסד לימודי בבית הכנסת רש"י, רחוב עירית 6	2019	מכינה קדם-צבאית "לרדת למעלה"	
כ־25 סטודנטים	יפו ד	2018	כפר סטודנטים בני עקיבא	
כ־5 בנות שירות לאומי	רחוב ציה"תלי 24	2009	מדרשת יפעת לבנות	
כ־80 בנות שירות לאומי	רחוב הבעש"ט 6	2012	מדרשת יפו לנשים	
כ־350				סה"כ מתיישבים

* המידע מתבסס על הצלבת נתונים מאתרי הפרויקטים השונים וממידע שהתקבל ממייסדי הגרעין וחבריו בראיונות.

מה שבין בחירתה של אישה להגדיל את שדיה באמצעות שתלי סיליקון ובין בחירתה להתנתח להוצאתם

תמר פרידמן, סמדר נוי, אורלי בנימין*

תקציר. הערת מחקר זו עוסקת בטווח הזמן בחייהן של נשים מעת שבחרו לעבור ניתוח להגדלת שדיים באמצעות שתלי סיליקון ועד בחירתן להתנתח להסרת השתלים, החלטה שקיבלו על רקע הצטרפותן לקבוצת פייסבוק המיועדת לשיתוף, לתמיכה ולהעברת מידע בין נשים שעוברות תהליך דומה. מחקרנו מבוסס על אתנוגרפיה דיגיטלית שנערכה על שיח קבוצתי בפייסבוק ועל ראיונות עם חברות הקבוצה. ממצאינו עולה שהשיח בקבוצה עודד את הנשים להפוך לסוכנות של ידע עבור עצמן ועבור אחרות, ואף סייע להן להפנים את הסיכונים הכרוכים בניתוח להגדלת שדיהן. בדרכן אל הניתוח להסרת השתלים אימצו הנשים עמדה המכוונת להגנה על בריאותן, על רווחתן ועל האוטונומיה שלהן, ואף הרחיבו את מערך שיקוליהן בבחירת המנתח להסרת השתלים. ממצאנו שהמרואיינות אימצו שיח של אחריות אישית על תוצאות החלטתן להגדיל את שדיהן. עוד ממצאנו שלצד תחושת ההעצמה שחוו הנשים בעקבות התהליך שעברו, הן חשו גם אמביוולנטיות רגשית עמוקה שעוגנה בפרידתן מנראות רצויה. מילות מפתח: ניתוח להגדלת חזה, ניתוח להסרת שתלי סיליקון, אמביוולנטיות רגשית, נראות, העצמה

ניתוחים להגדלת חזה באמצעות שתלי סיליקון החלו בשנות השישים של המאה ה-20 (Champaneria et al., 2012). סטטיסטיקה גלובלית מלמדת שזהו ניתוח קוסמטי פופולרי, אם כי בשנים האחרונות ניכרת מגמת ירידה מסוימת בשכיחותו. הניתוחים להוצאת שתלים נתונים במגמת עלייה (International Society of Aesthetic Plastic Surgery, 2022). גם בישראל המצב דומה, הן באשר לניתוח להגדלת חזה עם שתלי סיליקון הן באשר לניתוח להקטנת חזה (אלמסי, 2022, עמ' 7), אף שאי-אפשר להבין מהאחרון את שיעור הניתוחים הכוללים הוצאת השתלים. לאורך השנים הוצגו ניתוחים להגדלת חזה כנתיב מקובל

* תמר פרידמן, דוקטורנטית במחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן
ד"ר סמדר נוי, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה והחוג הרב-תחומי, המכללה האקדמית אשקלון
פרופ' אורלי בנימין, המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן
ברצוננו רוצות להודות למנהלות קבוצת הפייסבוק ולמשתתפות המחקר על נכונותן להיתרם לטובת מחקרנו ועל שיתפו את חוויותיהן עימנו. עוד אנו מודות מקרב לב לעורכת היוצאת של סוציולוגיה ישראלית, אלכסנדרה קלב.
הערת מחקר זו מבוססת על מאמר קודם. ראו Friedman et al., 2024.

ובלתי מזיק יחסית לשיפור המראה ולהשגת תחושת רווחה (Davis, 1995), אך הם גם עוררו ביקורת פמיניסטית על הצורך של נשים לתקן את גופן כדי לעמוד ב"תווי תקן" של נראות נשית (וולף, 2004; Young, 1992). מאוחר יותר, פרקטיקת ההתנתחות להגדלת חזה נבחנה מפרספקטיבה של סוכנות, שדוחה השקפה המצמצמת את אותן נשים לרובד פסיבי המוכפף לנורמות יופי מקובלות (Davis, 1995), ומפרספקטיבה צרכנית, שלפיה התייחסותן של נשים אל שדיהן דומה להתייחסותן לבגדים ולמוצרים אחרים (Taylor, 2012). תיאוריה המחברת בין השקפות מנוגדות כדי להמשיג את טבעו של משטר היופי מסבירה כי נשים שמגדילות את שדיהן הן סוכנות פעילות ובוחרות, אך בחירתן כפופה לכבלי אידיאל היופי ההגמוני, שכן הן מפנימות את המבט הגברי המעצב באמצעות מוסדות רפואיים ונורמות נראות, אך עם זאת אפשר למצוא דוגמאות של נשים שהשיגו לאורך השנים שליטה, כוח והשפעה חברתיים בעת שגילמו את האידיאל ההגמוני של יופי נשי (Gagné & McGaughey, 2002). גם התכנים המשמשים לשיווק הניתוחים משתמשים במונחי פועלות וצרכנות. כך, מחקר שנערך בניו-זילנד ובחן את האופן שבו ניתוחי הגדלה מוצגים באתרי אינטרנט של קליניקות הראה כי גוף האישה ממוסגר כפרויקט רפלקסיבי, והנשים מוצגות כמי שמעצבות את גופן (Hopner & Chamberlain, 2020). מחקר אמריקאי שסקר עלוני קליניקות לאסתטיקה הראה כיצד המדיקליזציה של היופי משלבת שיח רפואי עם שיח תרפויטי (Merianos et al., 2013).

לצד נקודות המבט השונות על נושא שינוי הגוף והפועלות, התברר כי ההשלכות הרפואיות של הניתוחים מורכבות. עוד בשנות התשעים החל להתפרסם מידע על השלכותיהם הבריאותיות של שתלי סיליקון (ילום, 1999). אולם למרות הפוטנציאל לבעיות בריאות, מידע על הסיכון הטמון בניתוח הגדלה באמצעות שתלי סיליקון מוצג בדרך כלל באופן מעורפל (Palma et al., 2016; Boulton & Malacrida, 2012). העמימות לגבי סיכונים בריאותיים היא מקור לדאגה מתמשכת עבור מנהל המזון והתרופות האמריקאי, ה-FDA (Christensen, 2021). לפי מידע המתפרסם באתר המנהל, בעקבות השתלים ייתכנו כאבים בחזה, התכווצות קפסולרית, שינויים בפטמות ובתחושתיות בהן, קרעים במעטפת השתלים, ירידה בנפח השתלים ומחלה ברקמת העור המחברת, ולאחרונה קושרו השתלים גם לסרטן מסוג לימפומה ממושטת. המנהל גם מדגיש כי על המועמדת לניתוח הגדלה להביא בחשבון שהכנסת השתלים היא זמנית, ושכעבור שנים אחדות יש להחליפם או להסירם (להרחבה ראו US Food & Drug Administration, 2022). היעדרו של מידע זמין ועדכני בנוגע לסיכון הגלום בניתוח להגדלת החזה מאתגר את היכולת של הנשים לרכוש ידע רלוונטי (knowledgeability) (Giddens, 1984) ולבסס סוכנות. לצד היעדר המידע בעת קבלת ההחלטות לגבי ניתוח להגדלת החזה, שני הגיונות תרבותיים רווחים מאתגרים עוד יותר את תהליך רכישת הידע – האחד הוא אידיאל היופי, והשני הוא האמונה בפרופסיה הרפואית.

אנתוני גיידנס רואה ברכישת ידע תהליך שיש בו פוטנציאל לשינוי שגרות פעולה מקובלות (Giddens, 1984), כזה שבאמצעותו הסוכן האנושי רוכש הבנה של סיכונים צפויים (Beck, 1992). לצד זאת, ראוי לסייג ולומר כי תהליך רכישת הידע והסוכנות הבאה בעקבותיו אינם אוניברסליים. במקרה שלנו, ברי כי בתהליך הצבר הידע של הנשים השוקלות ניתוח אין די כדי לשקלל את כל הסיכונים העומדים בפניהן. כך למשל, ניתוח להוצאת שתלים כרוך בסיכונים שאינם קשורים בהכרח למומחיותו של הכירורג המבצע –

קושי בסילוק מוחלט של שאריות סיליקון משתל שנקרע, היצמדות הקופסית לרקמות הגוף,¹ או אופן הצטלקות אינדיווידואלי לאחר הניתוח להוצאת השתלים. במחקרנו ביקשנו לבחון את חווייתן של נשים שבחרו להתנתח להגדלת חזה ואחר כך נסוגו מהחלטתן, ואת האופן שבו השיח הקבוצתי בפייסבוק משפיע על תהליך הצבר הידע שלהן ומשנה את משמעות החלטתן הראשונה.

מערך המחקר

קבוצות בפלטפורמת פייסבוק מציעות מרחב סגור למשתמשים בעלי תחומי עניין משותפים, שבו הם יכולים לערוך דיונים ולשתף מידע (Pi et al., 2013). כך הוקמו קבוצות שיח ייעודיות לנשים המבקשות לדון בהיתכנותן של בעיות בריאותיות הנובעות משתלי הסיליקון. אחת מהן היא הקבוצה נשוא מחקרנו, שהוקמה בדצמבר 2019. מערך המחקר התבסס על אתנוגרפיה דיגיטלית של השיח הקבוצתי, ועל ראיונות מובנים למחצה עם 12 נשים שעברו ניתוח להגדלת חזה באמצעות שתלי סיליקון ובחרו להתנתח להסרתם. קבוצת הפייסבוק היא קבוצה פרטית, ורק החברות בה נחשפות לתכניה (אם כי אפשר לצלם מסך ובו תכתובות בקבוצה או להפך את פרטיותה בדרכים אחרות). עם זאת, הקבוצה גלויה ואפשר לאתרה באמצעות חיפוש מילות מפתח בפייסבוק. הקבוצה מנתה בעת כתיבת שורות אלו כ-3,700 חברות. היא נבחרה למחקר בשל היענות חיובית מצד מנהלת הקבוצה, הרואה בהעברת מידע בין נשים שליחות ואף הסכימה להתראיין למחקרנו. הקשר עם המרואיינות נוצר באמצעות פנייה שפרסמנו בקבוצה, והובטחה להן אנונימיות. הראיונות הוקלטו ותומללו. כאמור, כל המרואיינות בחרו להתנתח להסרת שתלי סיליקון; מרואיינת אחת טרם התנתחה להסרת השתלים, אך אמרה שהחליטה להסירם בהקדם. שתי מרואיינות סיפרו ששילבו השתלת שומן (פרוצדורה המאפשרת את שמירת נפח החזה) במסגרת הניתוח להסרת השתלים, וחלקן אמרו כי הן שוקלות להשתיל שומן בהמשך. מבחינה סוציו-דמוגרפית, המרואיינות היו בשנות השלושים והארבעים לחייהן, ואת הניתוח להגדלת חזה בחרו לעבור בשנות העשרים לחייהן. מרביתן היו בזוגיות בעת המחקר, ולכולן יש ילדים. חלקן בעלות השכלה על-תיכונית. המעמד הכלכלי של מרביתן יציב; שתיים מן המרואיינות ציינו כי הן חוות קשיים כלכליים. לפי שיטת תיאוריה מעוגנת בשדה, הנתונים שנאספו – חומרי הראיונות וניתוח השיח הקבוצתי – פורקו, שובצו מחדש על פי הקידוד הראשוני ועובדו ברמה התמתית (איילון וצבר-בן יהושע, 2010). הקידוד הראשוני העלה תמות הנוגעות לתהליך המתארגן סביב הממד הטמפורלי שחוו המשיבות: דימוי הגוף שלהן לפני הגדלת החזה, קבלת ההחלטה להתנתח, דימוי הגוף שלהן אחרי הניתוח, בעיות רפואיות שהתעוררו בהמשך, קישור הבעיות הללו לשתלי הסיליקון – אצל מרביתן הקישור הזה נעשה בסמיכות להצטרפותן לקבוצת הפייסבוק, ההחלטה להתנתח להוצאת השתלים, והחוויה של המשתתפות לאחר הניתוח. במהלך העיבוד חולצו תמות משותפות נוספות: אינטראקציה עם מנתחים, חוויית סולידריות בקבוצת הפייסבוק ושיח של לקיחת אחריות אישית.

ממצאים

ממצאינו מובאים כאן לפי הרצף הנרטיבי של משתתפות המחקר. אחריהם אנו מציגות ניתוח של השיח הקבוצתי ושל הביטוי הפרפורמטיבי בקבוצה, ומתארות שיח של לקיחת אחריות אישית.

כל המרואיינות סיפרו שלא היו מרוצות ממראה שדיהן לפני הניתוח להגדלתם. אי-הנחת נקשרה בתחושה שהחזה קטן מדי או לא מאוזן. היו שחוו את שדיהן באופן שלילי כבר בנעוריהן, וחלקן סיפרו על התנהגות מכונסת ושימוש באסטרטגיות לבוש שמטרתן הסתרה ועמעום. את ההחלטה להתנתח להגדלת שדיהן תיארו המרואיינות כממוקדת, ללא היסוסים וללא בירורים מעמיקים לגבי סיבוכים וסיכונים. החלטתן זכתה לתמיכתם של קרובים שהן בחרו לשתף. מרביתן פנו לקליניקות פרטיות, ואחדות פנו דרך קופות החולים לקליניקות שאפשרו הנחה.

האינטראקציה עם המנתח להגדלה תוארה כאינטראקציה צרכנית, קצרה וממוקדת. השיח עימו עסק בצורת השדיים הרצויים ובגודלם. המרואיינות אמרו שלא זכרו שדנו עם המנתח בסיכונים, וכמחציתן ציינו שלא ידעו כי השתלים זמניים ושהכנסתם כרוכה בהתפתחותה של קופסית. הן סיפרו שהוחתמו על טופסי הסכמה מדעת שמצוינות בהם אפשרויות לסיבוכים, אך התהליך היה פורמלי ובירוקרטי מעיקרו. כך סיפרה רעות:

הם [הרופאים] לא מספרים, הם מחתימים אותך על מסמך. את לא תשבי עכשיו ותקראי עכשיו סיפור שלם. את חותמת על מה שכולן חותמות עליו, כאילו מה יכול להיות? אם זאת חתמה וזאת חתמה, מה הסיבה שאני לא אחתום. אז את חותמת, בלי לחשוב, בלי לדעת, כמו שאת נכנסת ללידה וחותמת על האפידורל. מעניין אותך באמת מה הסיכונים? כולן עברו את זה וגם את תעברי את זה.

בהלימה לטענתה של קאתי דייוויס על כך שמושאות מחקרה שאפו לנשיות נורמטיבית (Davis, 1995), המרואיינות כמהו להיות "רגילות" או "נורמליות". הן סיפרו שבקשתן העיקרית, אם לא היחידה, הייתה חזה שייראה טבעי, כפי שאמרה למשל יפעת: "לא רציתי משהו שנראה fake, לא רציתי... ואמרת לי [למנתח להגדלה] אני לא רוצה שיהיה לי כמו של [ידוענית] שהם עומדים, כאילו היא לא יכולה לנשום. אני לא רוצה". המונח "טבעי" אינו מתפרש במשמעותו הביולוגית, שהרי דווקא לפני ההגדלה החזה היה טבעי; זהו מונח שמוטען בהבניות התרבותיות של המראה ה"נכון", והרופא נתפס כמומחה לגביו. הנשים הסמיכו את רופאיהן להחליט עבורן איזה סוג שתל להכניס לגופן, ובאיזה גודל.

בטווח הקצר, ניכר שהנשים היו שבעות רצון מן הניתוח להגדלת שדיהן. חלק מהמרואיינות התגאו בתוצאה לאחר הניתוח. כך למשל, אלה דימתה את שדיה המנותחים לקולב שיכול לייפות אביזרי לבוש: "הייתי קונה חולצות בעשרה שקלים, זה היה נראה מיליון דולר. כולם היו אומרים לי: וואי, מה זה הגופייה הזאת? והייתי אומרת: ב-10 שקלים... זה לא החולצה, זה הקולב". אולם בטווח הארוך יותר, מרביתן חוו בעיות רפואיות. היו שתיארו בעיות אקוטיות, כמו פגיעה בתפקודי הכבד, אך בעיקר תוארו בעיות נשימה ועור, תשישות וכאבים. הקו המחבר בין תיאורי המרואיינות את מצבן הבריאותי המתדרדר הוא שהן לא ייחסו זאת לשתלי הסיליקון, גם לא בשיחה עם רופא משפחה - פרט למרואיינת אחת,

שבעקבות שיחה עם רופאה קרובת משפחה שיערה שהבעיות הרפואיות שלה קשורות לשתלים בגופה.

חלק מהמוראיינות נחשפו להיתכנותן של בעיות רפואיות בעת צפייה בריאיון בתוכנית בוקר. אחרות סיפרו שחוויות שנשים שיתפו בפייסבוק הן שעוררו אצלן את ההבנה שייתכן כי שתלי הסייליקון הם המקור להתדרדרות בריאותן. את הגילוי בדבר סבלן של נשים נוספות עם הכניסה לקבוצות הפייסבוק תיארו המוראיינות כחוויה עוצמתית. רעות, למשל, אמרה: "ואז איכשהו קפץ לי קבוצה של הסרת שתלים בפייסבוק. נכנסתי ואני רואה את כל אחת כותבת את כל התסמינים שלה. וואלה, אני מתחילה... מסמנת וי על כל אחת שכותבת, מסמנת וי. וואלה, זה גם אצלי".

החשיפה לשיתוף בשיח הקבוצתי איששה למוראיינות את חווייתן הפרטית, כפי שאמרה לאה: "בלילה נכנסתי לקבוצה. קודם כול אנחת רווחה, מה שנקרא. אני לא לבד". השיתוף הקבוצתי סיפק להן פרספקטיבה לגבי מצוקתן כפרט. ממצא זה עומד בהלימה לדבריה של אריקה סאמרס-אפלר במאמרה על פוטנציאל לשינוי חברתי (Summers-Effler, 2002), שבו היא טוענת כי ברית רגשית מניעה נשים להשמיע את קולן ולחבור לאחרות, וכך בעיה של אישה אחת מפסיקה להיות אישית והופכת להיות הבעיה של כולן.

המוראיינות תיארו בפירוט ובאסירות תודה את הנתנה של נשות הקבוצה: "היו שמה [בקבוצה] שתי נשים שדרכנו אותי ממש, נתנו לי מהזמן שלהן בוואטסאפ ודרכנו אותי בטוויטר באישי. והחלטתי שאני הולכת על הניתוח [להסרת השתלים]", סיפרה מירי. דינמיקת הצבר הידע של המוראיינות התעצמה עם חשיפתן לשיח הקבוצתי, והיו שסיפרו כי לאחר שהצטרפו לקבוצה לקחו על עצמן משימה לחקור ולהפיץ לנשים אחרות מידע על נזקי השתלים, קריאות recall שהוציא מנהל התרופות האמריקאי על שתלים, ומידע על מומחים לניתוחי הסרת שתלים. השיתוף הקבוצתי אף הניע את נשות הקבוצה להפוך לסוכנות של ידע גם עבור אחרות, כפי שעולה מדבריה של רווית: "אני אומרת להן [למצטרפות חדשות] לבוא לפרטי, נותנת להם את המספר. אומרת לה מי שרוצה שתתקשר. לא כל דבר אפשר להעביר את זה בכתב... כשאתה יודע את התמונה הכוללת זה עוזר לך יותר".

בניגוד לתהליך המצומצם של מציאת מנתח להגדלה, מרבית המוראיינות תיארו את תהליך הסרת השתלים כחקרני, מודע וספקני: הן פנו לכמה מנתחים, שאלו שאלות על ההליך ועל הסיכונים הכרוכים בו, ודרשו להוציא את הקופסית. לצד זאת, מהתצפית שערכנו בקבוצה עולה כי קיימת נורמה של נשים המצטלמות לצד המנתח מייד לאחר הניתוח להסרת השתלים. ייתכן שפרקטיקה זו משקפת אמון וביטחון שהמוראיינות חשות כלפי הרופא שבחרו בו להוצאת השתלים. מאחר שבצילומים אלו מופיעים מנתחים מעטים וקבועים, ייתכן גם שתצלומים אלו פורסמו בעידודם מתוך אסטרטגיית שיווק.

מרבית המוראיינות סיפרו שלאחר הסרת השתלים חשו הקלה בסימפטומים הגופניים. עם זאת, את הניתוח להסרת השתלים הן תיארו כמורכב, ואת ההחלמה ממנו – כתהליך מתמשך. לקראת החלטתן להתנתח להסרת השתלים העמיקו להבין את פרידתן מנראות מוערכת, ומכאן שאת הניתוח להסרה חוו המוראיינות כאירוע מכונן, כפי שמדגימים דבריה של איה:

בתאריך ה-11.11.2019 בשעה 11:00 עברתי ניתוח [להסרת השתלים]. בחתונה שלי לא היה לי [תאריך] כזה... וזה היה מבחינתי כמו מקום כזה של להתחייב עבורי ועבור בורא עולם שהנה אני פה, אני מתחברת בחזרה לגוף שלי, זה לא סתם קורה לי. ואני מוכנה לקחת על עצמי את הדבר הזה.

לצד תחושת הגאווה על שפיתחו קשב לגופן והתחברו לגופן הבריא, חלק מהמרוויינות סיפרו כי חשו אמביוולנטיות כלפי גופן לאחר שהתנתחו להסרת השתלים. הן סיפרו שהשדיים התכערו, הצטלקו והצטמקו. היו שאמרו כי הן מתקשות להסתכל על גופן, והיו שחששו מלהיחשף בפני בן זוגן. יעל, למשל, המשילה את רגשותיה לפרידה מאהוב:

זו הייתה בשבילי תקופה קשה [...] שאני פשוט באבל עצמי, של איך אני הולכת לחיות בלי שתלים בגוף, מה אני הולכת לעשות עם עצמי [...]. אני אומרת לך, יום יום בוכה, בוכה את נשמתי באמת. זה היה בשבילי וואו [...], אני מאוד מתגעגעת אליהם [...]. זה משהו שהופך להיות חלק בלתי נפרד ממך.

כאבן של מרוויינות אלו, המעוגן בפרידתן ממראה מוערך תרבותית שזכו לו בעקבות הניתוח להגדלה, מתיישב עם תחושת שביעות הרצון שחשו לאחר הניתוח להגדלה.

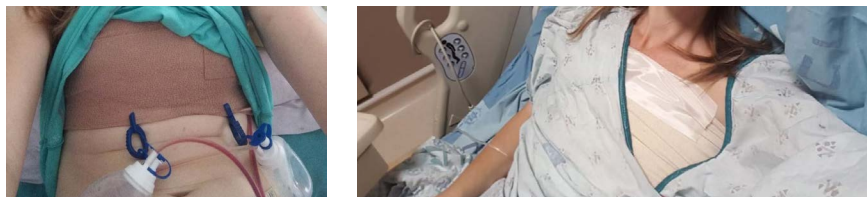
שיח קבוצתי וביטוי פרפורמטיבי

חוקי קבוצת הפייסבוק, שכל מי שמבקשת להצטרף אליה נדרשת להסכים להם לפני שתאושר הצטרפותה, מציינים: "ביקורת ושיפוטיות - לא בקבוצה שלנו". לצד השיח האינסטרומנטלי שנועד לקדם בחירה מושכלת, הנרטיב הקבוצתי הוא של תמיכה הדדית בלתי מסויגת בחברות הקבוצה. כך למשל כאשר אחת החברות, לאחר שעברה ניתוח להסרת השתלים, כתבה "אז מקלחת לבד, התארגנות לבד, יש! הצלחתי!", התגובות של חברות הקבוצה היו בין היתר "כל הכבוד לך, אלופה", אמוטיקונים של מחיאות כפיים ולבבות. התכנים בקבוצה הולמים את הייעוד שהגדירו מייסדותיה. היעדר השיפוטיות בשיח הקבוצתי ניכר מתוך הדיון בקבוצה, שמלבד עניין הסרת השתלים הוא עוסק גם באלטרנטיבות שיאפשרו שמירה על נפח השדיים - השתלת שומן, הזרקת חומצה היאלורונית ואף הכנסת שתלים איכותיים יותר.

זאת ועוד, נשות הקבוצה מעלות בקבוצה קישורים לפרסומים בעיתונות היומית ודנות בהם, באופן שמתקף עבורן את מה שחוו בשל השתלים בגופן והופך אותן לסוכנות של ידע. לדוגמה, אחת מחברות הקבוצה העלתה קישור לכתבה בישראל היום שכותרתה "נמצא קשר בין שתלי סיליקון לפגיעה במערכת העצבים". הפוסט שלה עורר תגובות רבות, ובהן בקשות לקישור למאמר האקדמי שעליו נסמכה הכתבה.

נראה שבמסגרת השיח וההכרה בתהליך שעברו משתתפות הקבוצה, נוצרה בה נורמה טקסית פרפורמטיבית - לאחר הניתוח להוצאת השתלים מעלות חברות הקבוצה תמונות המציגות את שדיהן החבושים ונקזים לצידם. נראה כי השדיים החבושים מוצגים כסמל לשחרור מן הבעיות הרפואיות הכרוכות בשתלי הסיליקון, כאות למחיר הגבוה שהנשים מוכנות לשלם כדי לזכות בחייהן מחדש כשהן בוחרות בבריאות על פני נראות. קבוצת הפייסבוק נחווית כקהילה תומכת נטולת שיפוטיות, והיא משמשת אתר מרכזי להכרה

בשינוי הפנימי שעברו. הצגת התמונות בקבוצה יכולה להתפרש כחלק מטקס מעבר פרטי-ציבורי – מה שניסן רובין ועמיתותיו ממשיגים כטקס מעבר פרטי, שיש בו גם ממד ציבורי עבור מי שחל בהם שינוי גופני בעל היבט זהותי ושלא זכו לטקס מעבר ממוסד (רובין ואחרות, 1994). כך, פרסום התמונות הוא מעין טקס מעבר שיש בו דמיון מבני ופונקציונלי לאותו טקס מעבר פרטי-ציבורי המתרחש במרחב קבוצת הפייסבוק הסגורה, שמאפשרת שיתוף אינטימי ודיסקרטי.



תצלומים 1א, 1ב. תצלומי סלפי לאחר הניתוח להוצאת שתלים

ראוי לציין שטקסיות פרפורמטיבית זו, של נשים המציגות את חזן החבוש לאחר ניתוח להסרת שתלים, הופיעה גם אצל ידועניות בישראל שעברו תהליך דומה. כך למשל פורסמה במעריב תמונה של הדוגמנית נטלי דרון לצד פוסט ציבורי שהעלתה לאינסטגרם: "תודה על הבריאות שלי ותודה שזאת חיצוניות ודי!" (בראון, 2017); ותמונתה של כוכבת הילדים מיכל הקטנה פורסמה בישראל היום לצד מילותיה "שוב בחדר התאוששות, אך הפעם עם דמעות של אושר בעיניים ובלי תחושה שעשיתי טעות. קיבלתי את הגוף שלי בחזרה, קיבלתי את הגוף שלי באהבה" (סויסה, 2020).

אימוץ שיח של ניהול סיכונים ואחריות אישית

מן הראוינות עלו מוטיבים של ניהול סיכונים ואחריות אישית. מוטיבים אלו טיפוסיים לשיח ניאוליברלי, המתאפיין בתפיסה אינדיווידואליסטית ורציונלית שמכוונת לניהול סיכונים (הלמן, 2014). את הצורך לנהל סיכונים ביטאה יפעת כשאמרה, "מראש [אנחנו] צריכות לנהל סיכונים ולומר אוקיי, אם זה [בעיות בריאותיות] לזאת קרה ולזאת קרה ולזאת קרה, רוב הסיכויים שיהיה גם לי".

המרוואינות, במבט רטרוספקטיבי, אינן מפנות אצבע מאשימה כלפי גורם רפואי או מוסדי כלשהו – יצרני השתלים, המנתחים או הממסד הרפואי – אלא לוקחות אחריות אישית על חווייתן. כך למשל, עינת תיארה את המנתח שהכניס את השתלים לגופה כ"פרופסור מקסים מקסים", וכעבור שנים, לכשנתגלה קרע בשתל, היא שבה ובחרה באותו מנתח לשם הוצאת השתלים: "הלכתי אליו. הוא אמר לי: אל תדאגי, אל תלחצי, זה קורה. אנחנו נטפל בך". בהמשך הריאיון הסבירה כי על השתלים שהוצאו הייתה קריאת recall. בסופו של דבר עינת לקחה אחריות אישית ומוחלטת על חווייתה ועל השלכותיה, ואמרה "את יודעת, הדחקתי את זה [בדיקת שד תקופתית]. טעות שלי וחוסר אחריות שלי". לקיחת אחריות אישית עלתה גם אצל מרוואינות אחרות, בדמות הלקאה עצמית על התנהלות לא מושכלת. חוסר היכולת להשלים עם התנהלות לא מחושבת בעברן לבשה

צורה של נזיפה עצמית על שלא ייחסו רצינות מספקת לניתוח רב סיכונים, כפי ממחישים דבריה של מיכל: "זה [ניתוח להגדלה] תהליך ממש מורכב. ממש... אני כועסת על עצמי שאני לא ביררתי מספיק לעומק [אודות סיכונים] [...] ואני אומרת איך הכנסתי את הדבר הזה לגוף שלי".

מוראיינות השתמשו בשפה של ניהול עצמי לאחר שעברו תהליך שבו התבססה תפיסתן את השתלים כסיכון, ואף המחישו זאת כשהתייחסו למסירותן כנשות משפחה. כך למשל אמרה ליאן לגבי בחירתה להתנתח להוצאת השתלים: "אני יכולה להגיד שזה [הניתוח להסרת השתלים] עוד הקלה. אני נשואה, יש לי שני ילדים. בעלי, את יודעת, לשמחתי אמר 'הבריאות קודמת לכול'. זה [נראות] לא מעניין אותי". מילותיה של ליאן מדגימות חשיבה המשקללת את מחיר הנראות בניתוח להסרת השתלים מול תחושת רווחה במקומה כאשת משפחה. גם בשפתה של איה עלו מוטיבים ניאורליברליים המשלבים מונחים של בחירה, התנהלות מושכלת ולקייחת אחריות אישית:

את צריכה לעשות שינוי תודעתי [...] איך את מנהלת את עצמך בעולם הזה. אם את מוציאה את השתלים ואת עדיין ממשיכה להקשיב לקולות של אחרים, את עדיין כנועה, ואת עדיין מרגישה שאת לא שלך, אלא של מישהו אחר. אז את באותה תודעה, אותה תודעה של חוסר, וזה מה שמשפיע על הגוף שלנו [...] ויש לנו בתור נשים בחירה. אנחנו בוחרות! בוחרות את בן הזוג שלנו, בוחרות את הרופאים שלנו, בוחרות את הגינקולוגים שלנו, בוחרות איפה ללמוד ואיפה לשים את הכסף שלנו.

מדבריה של איה עולים בבירור רעיונות של ניהול עצמי, בחירה אישית ולקייחת אחריות עליה. שפת הניהול העצמי מתלווה למודעות מוניטרית והישמרות מעמדה פסיבית.

סיכום תובנות ראשוניות

ממחקר זה נראה כי הנכונות של הנשים שהתראיינו לשנות את גופן כרוכה בהיגיון תרבותי של אי-נחת מהגוף הנשי, וכי היגיון זה, וכן ההיגיון התרבותי של אמון בממסד הרפואי, עמדו ברקע הבחירה בעבודת תיקון גוף כדי לעמוד בתנאים של מה שנתפס כנראות נשית רצויה. מן הממצאים עולה כי הנשים שהתראיינו קיימו אינטראקציה מצומצמת עם המנתח שבחרו בו לביצוע ניתוח הגדלת החזה, ונסמכו על שיקול דעתו של מומחה הרפואה. לאחר שהחלו לחוות בעיות רפואיות ונחשפו לשיח השיתופי בקבוצת הפייסבוק הייעודית, התחולל אצלן שינוי במשמעותו של הניתוח להגדלה, והן החלו לתפוס אותו כסיכון. שינוי תפיסתי זה ביסס אצלן עמדה ספקנית מול מומחי הרפואה כאשר החלו לשקול להוציא את השתלים. הקבוצה הווירטואלית שימשה כמושא המנגיש להן ידע, מאפשר להן לחוות אחווה הדדית והופך אותן לסוכנות ידע עבור עצמן ועבור אחרות. הסוכנות הנשית עברה מפעולת שינוי הגוף על פי נורמות של נראות אל פעולת שינוי הגוף על פי נורמות של בריאות.

תחושת האמביוולנטיות העמוקה שנתלוותה לבחירתן של המוראיינות להוציא את השתלים מגופן, המעוגנת בכאב בשל פרידתן מנראות רצויה, מתיישבת עם אותו ההיגיון שעמד מאחורי בחירתן להגדיל את שדיהן – היגיון תרבותי רב עוצמה הנסמך על תרבות שמאדירה אידיאל יופי ספציפי. לאחר נקודת המפנה בחייהן, הסוכנות שלהן התבטאה

בבחירתן בבריאות על פני נראות. מניתוח הרטרופקטיבה של הנשים המרואיינות נראה כי הסוכנות מוסברת במונחים שמתכתבים עם היגיון תרבותי בולט נוסף – היגיון ניאוליברלי שנשען על פילוסופיה אינדיווידואליסטית המעודדת את הפרט להיות אחראי להשגת אושרו. אנו מציעות אפוא שסוכנות נשית, גם לאחר שהוכוונה להחלפת נראות בבריאות, עודנה מתוחמת לגורמים שנתפסים כנתונים לשליטתו של הסוכן האנושי. מוטיבים של סוכנות כזאת נראים למשל גם בשיח ה"נוסחה לאושר" שהפסיכולוגיה החיובית מקדמת ורואה בו "השקעה בעצמי". ייתכן שיש בשיחים אלו כדי להסביר את מיעוט השיח הביקורתי-פמיניסטי אצל משתתפות המחקר בהתייחס לנראות נשית נדרשת. הדבר מתיישב עם האופן שבו לקחו אחריות אישית על החלטותיהן בעבר.

במחקרנו התמקדנו בנקודה מדוברת פחות בתעשיית תיקון הגוף, ניתוח להוצאת שתלי סיליקון. אולם כפי שהחלטתן של נשים להכניס שתלים לגופן אינה מסמנת את תחילתו של תהליך, שהרי קדם לכך דימוי גוף מעורער, אנו מתרשמות כי בחירתן של נשים להתנתח להוצאת השתלים מגופן אינה מסמנת סוף של תהליך, שכן מגמת הטיפוח העצמי מתעצמת והטכנולוגיות המתקדמות המשולבות בתרבות הצריכה מאפשרות זאת. מנקודת מבטנו, מקרה בוחן זה דורש פיתוח תיאורטי לגבי תהליכי הצבר ידע והאופן שבו הם מחזקים את מודעותן של צרכניות עתידיות לסיכונים הגלומים בתעשיית תיקון הגוף.

מקורות

- אילון, יעל, ונעמה צבר-בן יהושע. (2010). תהליך ניתוח תוכן לפי תיאוריה מעוגנת בשדה. בתוך לאה קסן ומיכל קרומר-נבו (עורכות), *ניתוח נתונים במחקר איכותני (עמ' 382-359)*. אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- אלמסי, אוריאה. (2022, 17 בינואר). נתונים על ניתוחים פלסטיים בישראל. מרכז המחקר והמידע של הכנסת.
- בראון, אורית א'. (2017, 17 באפריל). נטלי דדון בפוסט חשוף: "נאלצתי להוציא את השתלים מהחזה". מעריב.
- הלמן, שרה. (2014). כיצד קופאיות, מנקות ומטפלות סיעוד הפכו ליזמות: סדנאות מרווחה לעבודה וכינון העצמי הניאו-ליברלי. *סוציולוגיה ישראלית*, טו(2), 335-312.
- וולף, נעמי. (2004). מיתוס היופי: על שימושים בייצוגים של יופי נגד נשים (בתרגום דרור פימנטל וחנה נוה). הקיבוץ המאוחד.
- ילום, מרילין. (1999). *ההיסטוריה של השד* (בתרגום צילה אלעזר). כינרת-זמורה ביתן.
- סויסה, ערן. (2020, 9 ביוני). "נשבר לי": מיכל הקטנה הוציאה את השתלים. ישראל היום רובין, ניסן, כרמלה שמילוביץ ומאירה וייס. (1994). השמן והרזה: טקסי הגדרה אישיים של שינוי זהות אצל שמנים שרוזו לאחר ניתוח לקיצור הקיבה. *מגמות*, לוי(1), 5-19.
- Beck, Ulrich. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- Boulton, Tiffany N., & Claudia Malacrida. (2012). Women and cosmetic breast surgery: Weighing the medical, social and lifestyle risks. *Qualitative Health Research*, 22(4), 511-523.

- Champaneria, Manish C., Wendy W. Wong, Michael E. Hill, & Subhas C. Gupta. (2012). The evolution of breast reconstruction: A historical perspective. *World Journal of Surgery*, 36(4), 730–742.
- Christensen, Jen. (2021, October 27). FDA adds boxed warning to breast implants. *CNN Health*.
- Davis, Kathy. (1995). *Reshaping the female body: The Dilemma of cosmetic surgery*. Routledge.
- Friedman, Tammar, Smadar Noy, & Orly Benjamin. (2024). Differential knowledgeability: the case of the chosen breast. *Journal of Gender Studies*, 33(3), 286–298.
- Gagné, Patricia, & Deanna McGaughey. (2002). Designing women: Cultural hegemony and the exercise of power among women who have undergone elective mammoplasty. *Gender & Society*, 16(6), 814–838.
- Giddens, Anthony. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Polity Press.
- Hopner, Veronica, & Kerry Chamberlain. (2020). Commodifying femininity: The on-line offering of breast augmentation to New Zealand women. *Journal of Gender Studies*, 29(6), 651–663.
- International Society of Aesthetic Plastic Surgery. (2022). *ISAPS international survey on aesthetic/cosmetic procedures performed in 2021*.
- Merianos, Ashley L., Rebecca A. Vidourek, & Keith King. (2013). Medicalization of female beauty: A content analysis of cosmetic procedures. *The Qualitative Report*, 18(46), 1–14.
- Palma, Adrian Fernando, Grzegorz Zuk, Dimitri Aristotle Raptis, Sophia Franck, Gertraud Eylert, Florian Samuel Frueh, Merlin Guggenheim, & Maziar Shafiqhi. (2016). Quality of information for women seeking breast augmentation in the internet. *Journal of Plastic Surgery and Hand Surgery*, 50(5), 262–271.
- Pi, Shih-Ming, Chen-Huei Chou, & Hsiu-Li Liao. (2013). A study of Facebook groups members' knowledge sharing. *Computers in Human Behavior*, 29(5), 1971–1979.
- Summers-Effler, Erika. (2002). The micro potential for social change: Emotion, consciousness, and social movement formation. *Sociological Theory*, 20(1), 41–60.
- Taylor, Jacqueline Sanchez. (2012). Buying and selling breasts: Cosmetic surgery, beauty treatments and risk. *The Sociological Review*, 60(4), 635–653.
- US Food & Drug Administration. (2022, September 8). *Breast implants*.
- Young, Iris Marion. (1992). Breast experience: The look and the feeling. In Drew Leder (Ed.), *The body in medical thought and practice* (pp. 215–230). Springer Science.

סימפוזיון לזכרו של ברנו לאטור (1947-2023)

המהפכה הלאטוריאנית ש(עדיין) לא התרחשה: פתח דבר

תמר ברקאי*

בתשעה באוקטובר 2022 נפטר ברנו לאטור כשהוא בן 75. הידיעה על מותו הכתה גלים בקהילה האקדמית העולמית. בין מספידיו הרבים שררה אחדות דעים ש"לאטור הוא הכי" – הפילוסוף הצרפתי הכי מפורסם; בין ההוגים החשובים והמצוטטים ביותר של זמננו, ובין הכותבים הכי לא מובנים; האינטלקטואל הצרפתי בעל ההשפעה הגדולה ביותר; ההוגה הכי מנוכס לצורכי הגנה על עמדות שונות בתכלית ואף סותרות; ועוד ועוד. לאטור, הנחשב לאחד הכותבים השנונים יותר וגם השנויים יותר במחלוקת, הוא לבטח ההוגה המזוהה ביותר עם תיאוריית השחקן-רשת (ANT) וממובילי התחום של לימודי טכנולוגיה וחברה (STS).¹ במהלך חייו פרסם לאטור מאות מאמרים ועשרות ספרים. בשנת 2013 זכה בפרס הולברג, המוענק על תרומה יוצאת דופן למחקר בתחומי מדעי הרוח והחברה, תיאולוגיה ומשפט, ובשנת 2021 זכה בפרס קיוטו לאמנויות ופילוסופיה. בעשייתו האינטלקטואלית הוא מימש את אהבתו לפילוסופיה דרך התעמקות בטווח רחב של צורות ותחומי ידע, החל בסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, היסטוריה ותיאוריה פוליטית, עבור במדע, טכנולוגיה ואקולוגיה וכלה באמנות, תיאטרון וספרות. הוא תואר כבלתי ניתן לסיווג וכמי שבמחקריו קרא תיגר על עצם הרעיון של גבולות דיסציפלינריים, אך לרוב הוגדר כפילוסוף, אנתרופולוג וסוציולוג. בתחילת דרכו, מתוך רצון לתעד את אתרי ייצור האמת המכוננים את הציוויליזציה המודרנית, הוא פנה מהרעיון הפילוסופי אל מחקרים אתנוגרפיים. אחר כך פיתח עם עמיתיו את תיאוריית השחקן-רשת ואת הסוציולוגיה של ההתחברויות, והעמיד אותן כאלטרנטיבה למסורת הסוציולוגית הדורקהיימית. ואז הוא יצא למסע בזמן. הוא איתר את גבריאל טארד, יריבו המובס והנשכח של דורקהיים, בסוציולוגיה של סוף המאה התשע-עשרה, והכריז עליו כאב המייסד של תיאוריית השחקן-רשת. בדברים הבאים אתחקה אחר תנועתו על הצייר שנמתח בין הפילוסופיה ובין הסוציולוגיה העכשווית וה"קלאסית". אבקש לטעון כי מסע השורשים של לאטור, שנדחק לשולי הדיון עליו, הוא הזדמנות לדמיין איך תיראה מהפכה לאטוריאנית, ואיך הייתה נראית הסוציולוגיה אילו היה טארד חלק מהקנון שלה.

דרכו האקדמית של לאטור החלה במחלקה לפילוסופיה ותיאולוגיה באוניברסיטת בורגון שבחבל דיוון. במהלך לימודי הדוקטורט עשה לאטור את צעדיו הראשונים בחקר הזיקה בין פרשנות לאונטולוגיה באמצעות השוואה בין מאמרו של שארל פֶגֶי "קליאו: דיאלוג בין ההיסטוריה לנפש הפגאנית"² ובין טקסטים מהברית החדשה (Latour, 1975).

* ד"ר תמר ברקאי, החוג ללימודים רב-תחומיים, המכללה האקדמית תל-חי

1 STS משמש כקיצור הן של "לימודי מדע וטכנולוגיה" והן של "מדע, טכנולוגיה וחברה". אף שבספרות אמנם קיימות הבחנות בין השניים, לא אחת נעשה בהם שימוש כדי לסמן את אותו גוף מחקר וידע (Martin et al., 2012).

2 התרגומים לעברית לאורך המאמר הם של הכותבת.

בהמשך הפכה זיקה זו לאחד מעמודי התווך של מחקריו. בשנים 1973-1975, עת כתב את עבודת הדוקטור, התגורר באביג'אן שבחוף השנהב, ושם, במסגרת שירות לאומי, שימש כמורה בתיכון מקצועי וכחוקר במשרד הצרפתי למחקר מדעי קולוניאלי. משימתו המחקרית הייתה לבחון מדוע חברות צרפתיות מתקשות לגייס מנהלים קומפטיביים מקומיים. בעקבות המחקר הוא הבין כי השימוש שנעשה בִּנְיִגוּד בין מודרניות לפרה־מודרניות כדי להסביר את ההבדל בין המנטליות הצרפתית לזו האפריקאית מסווה יחסי כוח וסנטימנטים קולוניאליים גזעניים, ואינו מאפשר להבין ידע מדעי כתוצר של נסיבות היסטוריות מטריאליות קונקרטיות (Kofman, 2013). לדבריו, הבנה זו, וההיחשפות שלו לצורות הדורסניות ביותר של הקפיטליזם, שלחו אותו לחפש את דרכו במדעי החברה ולהתנסות בשיטות חקירה אתנוגרפיות (Latour, 2013; Latour & Crawford, 1993).

את מחקרו האתנוגרפי הראשון ערך לאטור במעבדה נירון־אנדוקרינולוגית במכון סאלק ללימודים ביולוגיים באוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו. מטרתו הייתה להתחקות אחר הנסיבות הטמפורליות והחומריות הכרוכות בייצור עובדות מדעיות, לפענח צופן אחר צופן את הדרך הנסתרת שמסמכים מדעיים עושים לעבר ממלכת האובייקטיביות. לצורך כך הוא צפה במשך שנתיים, 12 שעות מדי יום, בשגרת העבודה של מדענים. מחקר זה התפרסם בספר המשותף לו ולסטיב וולגר *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*³. הספר נתפס כחדשני ופרובוקטיבי כי, שלא כמו במחקרים אתנוגרפיים אחרים, לאטור ווולגר חדרו לאינטימיות של שבטים שמצויים בקרבה גדולה אליהם (Latour & Woolgar, 1986, p. 17), חתרו תחת "אשליית" השוני האונטולוגי בין האנושי ללא אנושי וייחסו סוכנות לשחקנים לא אנושיים (Haraway, 1988; Hacking, 1988; Latour, 2013; Sayes, 2014). בזכות המהלך האתנוגרפי והאונטולוגי שהוצע בו, הפך הספר לטקסט מכונן של תיאוריית השחקן־רשת (Law, 2009; Michael, 2016). עם זאת, הוא עורר לא מעט ביקורות נוקבות שנגעו בעיקר – אך לא רק – לפרספקטיבה הסימטרית ביחס לתפקידיהם של שחקנים אנושיים ולא אנושיים ולקונסטרוקטיביזם החברתי והרלטיביזם האפיסטמולוגי⁵ שעולה, לטענת המבקרים, מההתמקדות בתהליכי הצפנה והפצה של מסמכים מדעיים (Bloor, 1999; Collins, 1983; Shapin, 1995). עוד נטען כי התיאור הנוקדני של פרקטיקות מקומיות במעבדה – המשאים ומתנים, הוויכוחים, הפשרות ואי־ההסכמות היומיומיים – נעדר התייחסות להשפעתם המכרעת של מבני כוח ותהליכי ריבוד בין ובתוך קהילות אקדמיות על הבנייתן של עובדות מדעיות (Keller, 1988; Swidler & Arditi, 1994). לבסוף, חוקרות פמיניסטיות טענו כי בעמדה רלטיביסטית כמו זו שנקטו לאטור ווולגר טמונה סכנה הן למדע הן לפרויקט הפמיניסטי, שכן שלילת התוקף

3 על תרומתו של הספר לעיצוב התחום של לימודי מדע ראו את מאמרה של ענת לייבלר בסימפוזיון זה.

4 יובל יונאי במאמרו בסימפוזיון זה מרחיב על התפיסה של לאטור את הסוכנות של שחקנים לא אנושיים.

5 המושג רלטיביזם אפיסטמולוגי מתאר את התפיסה שלפיה אין בנמצא ידע או אמת אוניברסליים, שכן מה שנתפס כידע או כאמת הוא תמיד תלוי הקשר היסטורי, מרחבי, חברתי, תרבותי או קונספטואלי (Siegel, 2011).

העובדתי של המציאות, ובכלל זה האלימות והדיכוי המופעלים כלפי נשים, מסווה את המציאות ומונעת את האפשרות לשנותה (Walbi, 2001).⁶ במענה לביקורות התנער לאטור ממרבית העמדות שיוחסו לו. באירוניה האופיינית לו טען כי השימוש שעשה במונחים "חברתי" ו"הבניה חברתית" כדי לתאר את "הרפתקאותיהם של לא אנושיים", שבגינה יוחסה לו עמדה רלטיביסטית, נבע אך ורק מ"בורותו הסוציולוגית" (Latour, 2013, p. 292). ב-1986, במהדורה השנייה של הספר, השמיטו לאטור ווולגר את המלה social מהכותרת (Latour, 2003a). ואולם למרות מעמדו של הספר (או אולי דווקא בגללו), המחלוקת סביבו לא שככה (Havstad, 2020), ויחסו המורכב והאמביוולנטי של לאטור כלפי הסוציולוגיה הלך והתחדד.

בשובו לפריז ב-1977 הצטרף לאטור למכון לסוציולוגיה של החדשנות (CSI), שהקמתו ב-1967 הייתה חלק מההתפתחות של STS בשנות השישים באירופה ובארצות הברית כתחום ידע ושדה מחקר מובחנים מהסוציולוגיה של הידע המדעי (SSK) ומהפילוסופיה של המדע. המאמץ המשותף של הקהילה הבינלאומית של STS, שאופיינה מראשיתה בשנות דיסציפלינרית וקונספטואלית, היה (ועודנו) לקרוא תיגר על תפיסות א-היסטוריות וא-פוליטיות של מדע, המבוססות על הבחנות דיכוטומיות בין עובדות ובין ערכים וידע ואמונות, ולפתח גישות הבנייתיות לבחינה של גורמים "חיצוניים" למדע המהווים חלק אינטגרלי מתהליכים ו"עובדות" מדעיים (Martin et al., 2012). ב-CFI, לאטור, לצד מישל קאלון, ג'ון לואו וחוקרים נוספים שחברו אליהם במהלך השנים, פיתחו גישות וכלים לחקר הייצור של ידע מדעי וטכנולוגי. על בסיס הנחת המוצא המשותפת שלפיה שחקנים אנושיים ולא אנושיים, קולקטיבים, טכנולוגיות, מסמכים וסוגים שונים של תופעות וידע הם תוצרים של יחסים ואינטראקציות הטרוגניים באופיים, הם חקרו טווח רחב מאוד של נושאים (Law, 2008). בתחילת הדרך כונתה גישתם "סוציולוגיה של תרגום", מונח שהדגיש את תפיסתם כי מדע, כמו מוסדות אחרים, הוא תהליך טרנספורמטיבי שכורך יחדיו מגוון רכיבים מזירות חברתיות, קונספטואליות, טכניות וטקסטואליות המצטלבים ומצטרפים לרשת הטרוגנית שבמסגרתה דברים מסוימים מסמנים דברים אחרים, כלומר מתורגמים אליהם (Law, 1992). בשנות השמונים נטבע המושג תיאוריית השחקן-רשת, שהפך לשם המקובל לגישת המחקר שלהם. בהמשך, בהתייחסו לחוסר ההתאמה של המונח לגישה, יכתוב לאטור כי "ארבעה דברים לא עובדים בתיאוריית השחקן-רשת: המילה שחקן, המילה רשת, המילה תיאוריה והמקף!" (Latour, 1999, p. 15). התיאוריה הפכה לאחת הגישות המובילות ב-STS מבחינה אנליטית ומתודולוגית (Lynch, 2019). רבים מהחוקרות והחוקרים בקבוצה הזדהו כסוציולוגים, ותובנות ומתודות חקירה שפותחו במסגרתה יושמו במחקרים סוציולוגיים רבים. עם זאת, נראה כי התיאוריה לא מצאה את מקומה בסוציולוגיה של הזרם המרכזי.

הבורות הסוציולוגית שייחס לעצמו לאטור בתחילת דרכו במדעי החברה הפכה עם השנים לביקורת חריפה ועיקשת על התייחסותה של הסוציולוגיה ל"חברתי" כאל מקור להסבר של חברה או של "מצרפים חברתיים" (social aggregates) אחרים (Latour, 2005, p. 3).

6 להתייחסות נרחבת יותר לביקורת של חוקרות פמיניסטיות ב-STS על לאטור ראו מאמרה של טליה פריד בסימפוזיון זה.

במאמר משותף שכתב עם מישל קאלון טענו השניים כי בחשיבה הסוציולוגית נפוצות שתי טעויות: האחת, שעל בסיס האמונה בקיומם של שחקני מְקָרו, סוציולוגים חוזים את כוחם של שחקנים שהם עצמם תרמו להתעצמותם; והשנייה היא ההתכחשות לקיומם של שחקנים מסוגים אחרים והדרתם משדות המחקר. לדידם, שתי הטעויות גם יחד היו נמנעות אם במקום להניח ששחקנים יכולים להיות זהים או שונים בכוחם, הייתה הסוציולוגיה מאמצת את ההבנה שההתעצמות של שחקנים מתרחשת דרך התחברויות (associations), ומסיקה כי ההתחברויות הן מה שיש לחוקרו (Callon & Latour, 1981). הסוציולוגיה של ההתחברויות מבית מדרשה של תיאוריית השחקן־רשת מציעה הגדרה פרפורמטיבית של חברתי, שלפיה מְצַרְפִּים חברתיים הם תוצאים (effects) של התגבשויות שבירות וזמניות המתקיימות רק כל זמן שהן מבוצעות. לפיכך משימתה של הסוציולוגיה היא להתחקות אחר ההרכבה החוזרת ונשנית של החברתי, ובאמצעות תיאורה להופכה לניתנת לצפייה (Latour, 2003b). נטישת הקטגוריה האנליטית הבסיסית של "החברתי" וההתמקדות האתנוגרפית בפרפורמטיביות של רשתות סוציו-טכנולוגיות היו אכן דרך בהתפתחות תיאוריית השחקן־רשת, או במילותיו של לאטור: "צעקנו את זה מהגנות אם זה התאים ואם לא. בוודאי היינו בלתי נסבלים, אך אחרי ככלות הכול, היינו צעירים ונלהבים. וחוץ מזה, צדקנו! ההיסטוריה עמדה להוכיח זאת - [...] ההיסטוריה שהאקולוגיה הכריחה את האנושיים והלא אנושיים להביא בחשבון" (Latour, 2013, p. 294).

המפנה האפיסטמולוגי והאונטולוגי הגלום בגישה של תיאוריית השחקן־רשת אמנם הציב אותה במרחב קונספטואלי אחד עם פוקו, באטלר והוגים אחרים מתחומי המחשבה הפוליטית, הגיאוגרפיה ולימודי תרבות, אבל בה בעת הרחיק אותה מהשדה הסוציולוגי (Law, 2008). ההצעה כי הסוציולוגיה של ההתחברויות תחליף את "הסוציולוגיה הקונבנציונלית של החברתי" תרמה אף היא למיקומה של התיאוריה מחוץ לגבולות הזרם המרכזי בסוציולוגיה, ולחיוזוקה של העמדה האמביוולנטית ממילא כלפיה מצד חלקים מהדיסציפלינה הסוציולוגית (Latour, 2005). בתחילת שנות האלפיים, אם מתוך תקווה להיחלף מהמיקום האקס־דיסציפלינרי שאליו נקלעה גישתו הסוציולוגית אם מתוך רצון דווקא לבסס מיקום זה, נקט לאטור מהלך מרתק של המצאת מורשת סוציולוגית חדשה: הוא בישר כי התיאוריה היא נצר לאילן יוחסין סוציולוגי מכובד שנוסד על ידי גבריאל טארד בשלהי המאה התשע־עשרה ואין היא עוד עומדת יתומה בשולי התיאוריה החברתית (Latour, 2002).⁷ במהלך זה הוא אף הצמיח למתח בין התיאוריה ובין הסוציולוגיה של החברתי שורשים במחלוקת החרפה שהתגלעה בין דורקהיים לטארד באשר לדרך שבה יש להסביר חברה. דורקהיים, הצעיר מבין השניים, שכידוע נחשב לאחד האבות המייסדים של הדיסציפלינה, ביטל את עמדותיו של טארד בתואנה שהוא אינדיווידואליסט, פסיכולוגיסט ומטפיזיקאי; ואילו טארד, שהפסיד במחלוקת, הפך לרוח רפאים סוציולוגית (Candea, 2010). על בסיס האימוץ של טארד כסב הסוציולוגי של תיאוריית השחקן־רשת, לאטור טען כי אילולא נגדעה המסורת הסוציולוגית שלו באיבה, יכלה הסוציולוגיה להימנע

7 יצוין כי כבר בסוף שנות השמונים עסק ז'יל דלז בתיאוריה החברתית של טארד. עם זאת, העניין בשדה הסוציולוגי והתרגום של כמה מעבודותיו לאנגלית היו תוצאת הדיון של לאטור (King, 2016).

מהטעויות שביסודה (Latour, 2005). כך, בעת ובעונה אחת הוא המציא ל-ANT מסורת סוציולוגית וכוונן לטארד מורשת סוציולוגית.

אם כן, כיצד חשב טארד שיש להסביר חברה?

בדמיון מפתיע ללאטור, טארד דימה את החברה לנוזל שההתחקות אחריו מצריכה שיטות חקירה חדשות. הוא טען שדורקהיים אינו מבקש להסביר מהי חברה, אלא עוסק בפרויקט פוליטי שמטרתו הנדוס חברתי. מכיוון שתפס את החברתי כעיקרון של חיבורים ולא כתחום מובחן וייחודי של המציאות, הוא לא ראה כל סיבה להפריד את החברתי מהתחברויות של אורגניזמים ביולוגיים או של אטומים ולהבחין את מדע החברה מהפילוסופיה ומהמטפיזיקה, ואף לא חשב כי ההבחנות בין טבע לחברה ובין מיקרו למקרו תורמות להבנה של אינטראקציות אנושיות ושל אופני ההיווצרות של חברה (Latour, 2005). הנחת המוצא האונטולוגית שלו הייתה שהמציאות החברתית מתכוננת מתוך ריבוי של רכיבים הטרוגניים שנמצאים בתנועה מתמדת. הוא סבר שדורקהיים טעה טעות יסודית בראותו את השונות כמעטפת דקה המכסה על מבנה חברתי אחדותי וקוהרנטי, שקודם לה, מתנה אותה, ושבו הסוציולוגיה צריכה להתמקד. הוא עצמו ביקש להימנע כליל ממושג המבנה. טענתו הייתה כי ההבדל בין המבנה לרכיביו הוא אך סימפטום של המחסור שיש לנו במידע על הרכיבים. לכן, לדידו, על הסוציולוגיה להשקיע מאמצים בהשגת מידע מדויק ומרבי על הרכיבים, ולא לנסות להסביר את המבנה, שאינו אלא תוצר של מגבלותיה. הוא תיאר את העבודה הסוציולוגית כהתחקות אחר תנועה כפולה – התגבשות ריבוי הפעולות הבודדות לכדי מה שנתפס כדפוסים וכמבנים יציבים, והתפרקותם של אלה בחזרה לפעולות בודדות (Latour, 2010; Tonkonoff, 2017). הוא האמין כי בזכות השיפור הצפוי ביכולת הסטטיסטית לספק מידע מקיף במהירות ובקביעות, אפשר יהיה לייחס ערך מספרי לכל אירוע חברתי, ולתעדו ולהפיצו לציבור באופן ויזואלי.

לאטור הציג את החזון הסטטיסטי הזה כהוכחה ניצחת לתפיסתו את טארד כנביא סוציולוגי שהקדים את זמנו במאה שנים – הוכחה שהתקבלה רק כשהרשתות במרחב הווירטואלי עתיר הנתונים החלו להצית את דמיונם של חוקרות וחוקרים במדעי הטבע והחברה (Latour, 2010). שני העיקרים המשותפים לו ולטארד – דחיית ההבחנה בין הטבעי לחברתי, והתובנה כי "השלם אינו מצוי מעל החלקים, אלא הוא רציף [להם]" (לאטור ולנטון, 2023, עמ' 251) – היוו תשתית אונטולוגית לגישתו הסוציו-אקולוגית, שלה הקדיש את מרב תשומת הלב המחקרית והפוליטית שלו בשני העשורים האחרונים לחייו. לאטור היה אולי הראשון שהבין כי יש להעמיד את משבר האקלים במרכז סדר היום של המחשבה החברתית. בה בעת, לנוכח הארגומנטציה הקונסטרוקטיביסטית והרלטיביסטית של מכחישי משבר האקלים, הוא חש צורך דחוף לחדד את עמדתו ביחס לזיקה בין אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה ולנסח מחדש ובמדויק את התפקיד העכשווי של המתודה הקונסטרוקטיביסטית (Latour, 2004). הוא גרס כי כל עוד מדעני האקלים מחזיקים באפיסטמולוגיה פוליטית זהה לזו של מכחישי המשבר, המבוססת על הנגדה בין "המדעי העובדתי" ובין "הפוליטי האידיאולוגי והאינטרנסנטי", הם אולי יצליחו להנחיל ידע לקהל רחב יותר, אך לא להניע אותו לפעולה. הוא טען כי בנסיבות האקולוגיות החדשות, שבהן שאלת הסוכנות כרוכה יותר מתמיד בשאלות פוליטיות, המדע ולימודי המדע נדרשים להסיט באחת את המבט מעניינים עובדתיים שאין עליהם מחלוקת (indisputable matters)

of fact) ולהתמקד בעניינים הטורדים המצויים במחלוקת (of fact matters of concern to be) (disputed) (Latour, 2015). בקריאה זו של לאטור מקופלת טענה אונטולוגית שלפיה עניינים עובדתיים הם אך תרגומים פוליטיים של עניינים טורדים, ולא מה שמגדיר את המציאות. ואולם העניינים הטורדים, אלה שאמורים להיות במוקד החשיבה והמחקר, מצריכים כלים תיאוריים חדשים, כאלה שלא יחשפו או יפרקו אותם אלא יגנו עליהם. קונסטרוקטיביזם במובנו החדש מחייב אותנו אפוא לנהוג במציאות בעדינות ובהירות, שכן תוצרים מוכנים הם שבריריים וזקוקים להגנה (Latour, 2004, p. 246).

החלוציות והחדשנות שאפיינו את לאטור מעוררות את השאלה מה תרומתה של החשיבה הטארדיאנית למפעלו האינטלקטואלי. תשובה לשאלה זו עשויה להאיר כיוונים שאליהם יכלה הסוציולוגיה להתפתח אילו במחלוקת עם דורקהיים הייתה דווקא ידו של טארד על העליונה, ובה בעת היא יכולה לסמן שבילים סוציולוגיים שאפשר כי הם נעלמים מעינינו היום. כך או כך, עבודותיו של לאטור הן לבטח כר פורה לעיון ולמחקר רב-תחומי והזמנה לחשוב מחדש מה יש להסביר ואיך.

* * *

אין ספק שלאטור הוא בין ההוגים היצירתיים, פורצי הדרך, מעוררי ההשראה והפרובוקטיביים של זמננו. פטירתו הותירה אותנו עם טווח רחב ומאתגר של שאלות אונטולוגיות, אפיסטמולוגיות, מתודולוגיות ופוליטיות, שאותן הוא התמיד והיטיב לגלגל לפתחה של הסוציולוגיה. עם זאת, אף שקריאות התיגר שלו על הנחות היסוד, מושאי החקירה, דרכי החקירה ואופני ההסבר הסוציולוגיים עוררו דיון ער והשפיעו על חלקים לא מבוטלים בשדה הסוציולוגי, יחסיו עם הסוציולוגיה נותרו בלתי פתורים. הסימפוזיון שלפנינו מציע שלוש נקודות מבט על הדיאלוג המורכב של לאטור עם מדעי החברה. בשלוש המסות מפנים הכותבים מבט אל תובנות אנליטיות ומתודולוגיות שעלו במחקריהם בעקבות גישתו ומורשתו. ענת לייבלר דנה בביקורת שלאטור הפנה אל הסוציולוגיה. לטענתה, תרומתו המכרעת לייסוד התחום של לימודי מדע נשענה על אתנוגרפיה של ייצור עובדות מדעיות ועל פירוק יסודות החשיבה הסוציולוגית. כפי שהיא מראה, לצורך מהלך זה הוא ייסד שפה ותפיסה אפיסטמולוגית חדשות של "החברתי", המבוססות על הנחות יסוד שונות מאלה של הסוציולוגיה. יובל יונאי מצביע על המשמעות הרדיקלית שנושאים לאטור ותיאוריית השחקן-רשת עבור הסוציולוגיה. לצורך כך הוא מתחקה אחר המהפך האפיסטמי שחוה בעקבות הקריאה בספרו של לאטור *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (1987), ואת ההשפעה של התיאוריה על מחקר על מדע הכלכלה. לבסוף, טליה פריד דנה בביקורות של תיאורטיקניות פמיניסטיות על הגישה הסמיוטית החומרית של תיאוריית השחקן-רשת ובמושגים החלופיים שהן הציעו אגב הדיאלוג שניהלו עם לאטור. היא מראה את הכוח ההסברי של מושגים אלו באמצעות השימוש שעשתה בהם בעבודת הדוקטור שלה, המציעה היסטוריה ואתנוגרפיה מרובת אתרים של ניהול פסולת ביתית בישראל. יחדיו הם פורשים את עושר הרעיונות והתובנות העולים מעבודתו וממורשתו של לאטור ואף חושפים את המקורות, ההומור, הנדיבות והרגישות שאפיינו את אישיותו. נוח על משכבך בשלום, ברוננו לאטור.

מקורות

- לאטור, ברוננו, וטימותי לנטון. (2023). הרחבת תחום החירות, או: מדוע קשה כל כך להבין את גאיה. *תיאוריה וביקורת*, 57, 235–257.
- Bloor, David. (1999). *Anti-Latour. Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 30(1), 81–112.
- Callon, Michel, & Bruno Latour. (1981). Unscrewing the big Leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so. In Karin Knorr-Cetina & Aaron V. Cicourel (Eds.), *Advances in social theory and methodology: Toward an integration of micro-and macro-sociologies* (pp. 227–303). Routledge & Kegan Paul.
- Candea, Matei. (2010). Revisiting Tarde's house. In Matei Candea (Ed.), *The social after Gabriel Tarde: Debates and assessments* (pp. 1–24). Routledge.
- Collins, Harry M. (1983). The sociology of scientific knowledge: Studies of contemporary science. *Annual Review of Sociology*, 9, 265–285.
- Hacking, Ian. (1988). The participant irrealist at large in the laboratory. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 39(3), 277–294.
- Haraway, Donna. (1980). Book review of “Laboratory life: The social construction of scientific facts”. *Isis*, 71(3), 258–259.
- Havstad, Joyce C. (2020). Forty years after “Laboratory Life”. *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, 12(3).
- Keller, Evelyn Fox. (1988). Feminist perspectives on science studies. *Thesis Eleven*, 21(1), 65–81.
- King, Anthony. (2016). Gabriel Tarde and contemporary social theory. *Sociological Theory*, 34(1), 45–61.
- Kofman, Ava. (2018). Bruno Latour, the post-truth philosopher, mounts a defense of science. *The New York Times Magazine*, October 25, 2018.
- Latour, Bruno. (1975). *Exégèse et ontologie: Essai philosophique sur des textes de résurrection* [PhD Thesis, Université de Tours].
- Latour, Bruno. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (1999). On recalling ANT. *The Sociological Review*, 47(1), 15–25.
- Latour, Bruno. (2002). Gabriel Tarde and the end of the social. In Patrick Joyce (Ed.), *The social in the question: New bearings in history and the social sciences* (pp. 117–132). Routledge.
- Latour, Bruno. (2003a). The promises of constructivism. In Don Ihde & Evan Selinger (Eds.), *Chasing technoscience: Matrix for materiality* (pp. 27–46). Indiana University Press.

- Latour, Bruno. (2003b). What if we talked politics a little? *Contemporary Political Theory*, 2, 143–164.
- Latour, Bruno. (2004). Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225–248.
- Latour, Bruno. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, Bruno. (2010). Tarde's idea of quantification. In Matei Candea (Ed.), *The social after Gabriel Tarde: Debates and assessments* (pp. 145–162). Routledge.
- Latour, Bruno. (2013). Biography of an inquiry: On a book about modes of existence. *Social Studies of Science*, 43(2), 287–301.
- Latour, Bruno. (2015). Telling friends from foes in the time of the Anthropocene. In Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, & François Gemenne (Eds.), *The anthropocene and the global environmental crisis* (pp. 145–155). Routledge.
- Latour, Bruno, & T. Hugh Crawford. (1993). An interview with Bruno Latour. *Configurations*, 1(2), 247–268.
- Latour, Bruno, & Steve Woolgar. (1986). *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton University Press. (Original work published 1979)
- Law, John. (1992). Notes on the theory of the actor-network: Ordering, strategy, and heterogeneity. *Systems Practice*, 5(4), 379–393.
- Law, John. (2008). On sociology and STS. *The Sociological Review*, 56(4), 623–649.
- Law, John. (2009). Actor network theory and material semiotics. In Brian S. Turner (Ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory* (3rd ed., pp. 141–158). Blackwell.
- Lynch, Michael E. (2019). The sociology of science and social constructivism. In Miranda Fricker, Peter J. Graham, David Henderson, & Nikolaj J. L. L. Pedersen (Eds.), *The Routledge handbook of social epistemology* (pp. 220–229). Routledge.
- Martin, Ben R., Paul Nightingale, & Alfredo Yegros-Yegros. (2012). Science and technology studies: Exploring the knowledge base. *Research Policy*, 41(7), 1182–1204.
- Michael, Mike. (2016). *Actor-Network theory: Trials, trails and translations*. Sage.
- Sayes, Edwin. (2014). Actor-Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency? *Social Studies of Science*, 44(1), 134–149.
- Shapin, Steven. (1995). Here and Everywhere: Sociology of Scientific Knowledge. *Annual Review of Sociology*, 21, 289–321.
- Siegel, Harvey. (2011). Epistemological relativism: Arguments pro and con. In Steven D. Hales (Ed.), *A companion to relativism* (pp. 199–218). Wiley-Blackwell.

- Swidler, Ann, & Jorge Ardit. (1994). The new sociology of knowledge. *Annual Review of Sociology*, 20, 305–329.
- Tonkonoff, Sergio. (2017). *From Tarde to Deleuze and Foucault: The infinitesimal revolution*. Palgrave Macmillan.
- Walby, Sylvia. (2001). Against epistemological chasms: The science question in feminism revisited. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 26(2), 485–509.

כיצד ברוננו לאטור שינה את חיי: על ההומניזם של הוגה פוסט-הומניסטי

יובל יונאי*

אנחנו כנראה צריכים גורואים, מורי הלכה שיסדרו לנו את העולם, את הראש, יפקחו לנו את המבט לכיוונים חדשים וייתנו לנו השראה.

לפני חודשים אחדים נפטר הגורו שלי, ברוננו לאטור, ואני חושש שהוא לא היה אוהב את הפתיחה הזאת. לא מטעמי צניעות – אני לא יודע אם הוא היה אדם צנוע; הוא לא הרשה לעצמו אף פעם להצטנע ולהצניע את המסר שלו, כי הוא תמיד חשב בגדול; הוא תמיד רצה להפוך את העולם למקום טוב יותר דרך האופן שבו אנו מסתכלים ומבינים את המציאות מסביבנו. הוא כמעט הצליח. הרבה חוקרים באירופה הושפעו ממנו, אבל המהפכה התפיסתית שהוא קידם לא התרחבה לזרם המרכזי בסוציולוגיה. באופטימיות אפשר לומר שהיא עדיין לא פרצה לזרם המרכזי.

לאטור לא היה אוהב את הפתיחה שלי כי הוא לא אהב את הנטייה לארגן את ההיסטוריה האינטלקטואלית ברובריקות ולקבוע גבולות בין אסכולות של הוגים דגולים; הוא לא האמין שאפשר לסכם את הידע של דיסציפלינה מסוימת בספר לימוד קוהרנטי, כי הידע משתנה כל הזמן, כי החוקרות והחוקרים בכל תחום מפרשים קביעות ישנות לפי צרכים חדשים, והגבולות בין גישות שונות מיטשטשים והולכים. לכן הוא גם לא האמין בדיסציפלינות, וחשב שמחקר טוב מערב כלים ומושגים משטחים שונים. לאטור גם ידע שאדם אחד, גדול ככל שיהיה, אינו יכול לשנות את העולם. הוא היה מודע לכוח של רשתות, של חיבורים בין שחקנים, ארגונים, כלי מחקר ואינטרסים שונים, שיחד יכולים לייצר משהו חדש. הוא עצמו כתב עם הרבה שותפים, ויזם כנסים שאפשרו לקדם את החשיבה ולשפר מסגרות מושגיות. לאטור גם היה נדיב מאוד במפגשים אישיים ובמתן קרדיט לעבודות של עמיתים ותלמידים. המרכז שהוא ומישל קאלון ניהלו במשך עשורים בבית הספר למכרות בפריז היה המרכז של "אסכולת פריז" – חממה של יצירתיות ששיחק לי המזל לבלות בה חודשיים ב-1995.

לא הייתי מקורב ללאטור; הקשר שלי היה דרך מישל קאלון, שעזמו בייליתי שנה בפרינסטון, ושהיה כאמור שותף מלא של לאטור בניהול המרכז לסוציולוגיה של חדשנות ובכתיבה של כמה ממאמרי המפתח המוקדמים של תיאוריית השחקן-רשת (ANT) (Callon & Latour, 1981, 1992). גם לא הייתי מהנאמנים האדוקים ביותר; לא צמחתי בבית גידול לאטוריאני, לא בלימודי המוסמך בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב ולא בדוקטורט, שנכתב באוניברסיטת נורתווסטרן. בהמשך נסחפתי למחקרים בריבוד עם ורד קראוס ו"ל ולמחקר היסטורי על המשגות של נטייה מינית ועל היסטוריה של הומואים. בתור ה"סוכן" של מפעל ה-ANT בישראל, לא הצלחתי לקדם את החשיבה הלאטוריאנית בארץ, אף שהסימפוזיון הזה והעבודה של עוד מתי מעט סוציולוגים ישראלים שנדבקו

* פרופ' יובל יונאי, החוג לסוציולוגיה, אוניברסיטת חיפה

המחבר מודה לתמר ברקאי ולעוז גורה על הערותיהם, אף שלא את כל תובנותיהם השכיל להכניס למסה.

בוירוס הלאטוריאני אולי עוד יפיחו חיים בגחלת. בינתיים אני רוצה לחזור לעבר ולספר על המפגש שלי עם לאטור ותיאוריית השחקן-רשת, ולספר כיצד הם השפיעו על עבודתי. בזמן לימודי לתואר ראשון ושני בתל אביב (1978-1986), אני ושאר התלמידים של יונתן שפירא, של אבי קורדובה ושל סשה ויטמן הושפענו מהמחשבה הניאו-מרקסיסטית, מהחיבור של מקס ובר והשיח המרקסיסטי על אידיאולוגיה. הרעיון כי האידיאולוגיה היא מרכיב בסיסי במערך השליטה המעמדי קסם לי ולרבים מחברותי וחבריי לספסל הלימודים. הוא אפשר לנו להתנער מהמיתוסים הדומיננטיים של החברה הישראלית שהופצו תחת ההגמוניה של מפלגת העבודה בתוכניות הלימודים בבתי הספר, בסדרות חינוך בצבא ובתקשורת ההמון הישראלית. כבוגר החוג לכלכלה קסמה לי במיוחד הביקורת של קארל מרקס, שראה בכלכלה הפוליטית מדע בורגני שנועד להסוות את הניצול הכלכלי ולהצדיקו. עבודת המוסמך שלי עסקה בשיח העיתונאי בישראל על התוכנית הכלכלית של 1985 וחשפה את האופן שבו פרשני הכלכלה בעיתונות תלויים בכלכלנים באקדמיה (יונאי, 1986).

בדוקטורט החלטתי להמשיך באותו כיוון. מכיוון שהבנתי את חשיבות השיח האקדמי בעיצוב השיח בעיתונות, החלטתי לחקור את ההיסטוריה של מדע הכלכלה ולהסביר מזווית ניאו-מרקסיסטית איך המדע הזה גיבש את תורתו. מובן שבמסגרת החשיבה המרקסיסטית הנחתי שההסבר מצוי בסופו של דבר בשירות שהידע נתן לשליטה של המעמד הקפיטליסטי. במילים פחות מנומסות וביהירות של צעירים, רציתי להראות איך הכלכלנים הגיעו לתיאוריות המופרכות שלהם, שאנחנו, הסוציולוגים הנאורים והחכמים, הבנו עד כמה הן לא מציאותיות. אני מקווה שהאירוניה העצמית ברורה.

באמצע שנות השמונים, הסוציולוגיה המרטוניאנית של המדע – שעסקה בכל מה שקורה במוסדות מדעיים מלבד הידע המדעי עצמו: ריבוד של מוסדות מדעיים ושל מדענים, תהליכי קידום, זכייה בפרסים יוקרתיים, הונאה וענישה על תרמיות מדעיות וכדומה (Merton, 1973; Zuckerman, 1988) – הפכה לסוציולוגיה של ידע מדעי (SSK, *Sociology of Scientific Knowledge*). את המהלך הובילה קבוצת חוקרים בריטים מאדינבורו ומבאת' שהציעו את מה שמכונה "התוכנית החזקה", תפיסה מרקסיסטית למחצה שחיפשה אינטרסים של קבוצות בעלות כוח מאחורי כל רעיון מדעי (ראו למשל Barnes, 1977; Bloor, 1976, 1984; Shapin & Schaffer, 1985). זה התאים בדיוק למה שרציתי לעשות ביחס לכלכלה. קיוויתי שאוכל להראות איך מימון מעורב ביצירת ידע באמצעות חשיפה קשרים בין קרנות פרטיות לחוקרים בכלכלה.

בינתיים הווארד בקר – עוד גורו בפנתיאון האישי שלי – חזר מפריז לנורת'וסטרן נלהב מפגישתו עם לאטור והחליט ללמד סוציולוגיה של מדע, תחום שחרג משטחי התעניינותו הקודמים. ברשימת הקריאה בקורס לתלמידי תואר ראשון היה ספר אחד בלבד: *Science in Action*, ספרו של לאטור שיצא רק שנה אחת קודם לכן (Latour, 1987). הסטודנטים מרטו את השיעור בחוסר הבנה, אבל אצלי נבט מהפך אפיסטמי.

הקשר בין בקר ללאטור צריך להיות מובן למי שמכיר את העבודות שלהם. הסירוב לקבל ראיפיקציות מקרו-חברתיות והעיסוק בניתוח תהליכים חברתיים קונקרטיים ניכר באופן שבו לאטור וסטיב וולגר עקבו מקרוב אחר מה שמתרחש במעבדה אחת (Latour & Woolgar, 1979), ובאופן שבו בקר עקב אחר סטודנטים לרפואה (Becker, 1961), מעשני

מריחואנה (Becker, 1963), מוזיקאים ואמנים אחרים (Becker, 1982). מעבר לדמיון במחקר היה גם דמיון בחוש ההומור, בחוסר הנכונות להתנהל על פי הנורמות המקובלות באקדמיה ובהתנגדות לכל ידע קנוני שמתיימר להכריז כי התיאוריה הסוציולוגית סגורה (ראו למשל (Becker, 1998; Latour & Weibel, 2002).

Science in Action שבה את ליבי, אבל בחלקים מסוימים היה נראה לי שלאטור הגזים; שהוא הלך רחוק מדי. זה היה הספר הראשון שבו לאטור הכליל ממחקרים קודמים שלו ושל אחרים והציג מודל מקורי לאופן שבו ידע נצבר במדע באמצעות גיוס בעלי ברית מסוגים מסוימים, לאופן התנהלותם של מבחני כוח (trials of strength), ולאופן שבו טענות ופיסות ידע מסוימות הופכות למוסכמה ("קופסה שחורה") כאשר רוב מכריע של מי שעוסק בתחום מקבל אותן.¹ לאטור הדגיש שפיסות ידע אלו אינן עומדות בפני עצמן, אלא מקבלות את התוקף שלהן מהחיבור לרשת של פיסות ידע אחרות, למתודולוגיות שהפיקו אותן ולשימוש בהן בייצור ידע נוסף ובטכנולוגיה. עוד הוא הדגיש שההסבר לאופן התקבלותו של ידע חייב לעקוב אחר המאבק שהוביל לכך ולא להסתמך על "נכונותו" בעיני אלה שכבר קיבלו אותו כנתון. זה מה שנקרא "עקרון הסימטריה": צריך להבין את מערך הטיעונים כפי שהוא היה בעת המאבק בין טיעונים מנוגדים ואת המשמעויות שהשחקנים השונים ייחסו לבעלי הברית השונים בעת המאבק. צריך להתייחס באופן סימטרי גם למי שניצח וגם למי שהפסיד. אי אפשר לטעון שגישה מסוימת ניצחה כי היא הייתה "נכונה", כי עצם הנכונות שלה (בעינינו, בדיעבד) היא התוצאה של המאבק, ובמקרים רבים היא גם ננטשת מאוחר יותר לטובת גישה אחרת או לטובת ידע שכולל גם מרכיבים של הגישות שהפסידו. ידע שהתקבל אינו בהכרח נכון; הוא רק נראה משכנע בעיני מי שקיבלו אותו בנקודת זמן מסוימת, ובהמשך הוא עשוי להשתנות, אך ככל שהוא משולב ומשוקע בפריטי ידע וטכנולוגיה רבים יותר כך קשה יותר לערער עליו. אלה הן כמה נקודות עיקריות בגישת השחקן-רשת, אבל קשה להתחרות עם לאטור, ועדיף לקרוא את *Science in Action* כדי להבין אותה לעומק.

ההסתכלות של לאטור מזכירה במידה רבה את הטענות של תומאס קון (1977), אך היא אינה מוגבלת רק לגישות-על, "פרדיגמות"; אפשר להחיל אותה על תהליכי ייצור ידע בכל הרמות והמסגרות, מוויכוח על מבנה של מולקולה או התאמה של מבחן אישיותי מסוים ועד תיאוריות חובקות כול. למעשה, כפי שלאטור הראה בעבודותיו בהמשך, היא גם אינה מוגבלת לייצור ידע מדעי, ואפשר ליישם אותה להבנה של תהליכים חברתיים אחרים (יונאי, 1998; Latour, 2004, 2005, 2010, 2013). מדוע חשתי שלאטור מרחיק לכת? עם כל ההתלהבות האינטלקטואלית שלי מספרו הטרי התקשיתי לקבל את התנגדותו להסברים מקרו-חברתיים של ידע מדעי. הבנתי את ההתנגדות שלו להפשטות מרקסיסטיות למחצה, שמסבירות בדיעבד איך הידע המדעי בדיסציפלינה כלשהי משרת את האינטרסים של בעלי ההון והעוצמה, אבל סברתי שלסוציולוגיה צריך להיות אותו כוח שיש למדעי הטבע ליצור מושגים מופשטים כדי להסביר מציאויות מורכבות. לאטור לא חשב שיש הבדל

1 מהו "רוב מכריע"? במחשבה של לאטור לא יכולה להיות לכך תשובה מדויקת. בפועל, בשלב מסוים מתעלמים מחוקרים שאינם מקבלים את דעת הרוב; הדבר תלוי במשאבים ששחקנים שונים מצליחים לגייס וביכולתם הדיפרנציאלית לשכנע בעלי ברית חזקים.

מהותי בין מדעים שונים, ולכן לא הבנתי למה מדעני חברה אינם יכולים, אליבא דלאטור, להמציא מושגים כמו "מעמד" ו"אינטרס" כדי להסביר באמצעותם מציאויות ותהליכים חברתיים, כפי שפיזיקאים המציאו מושגים כמו "אטום", "אנרגיה" ו"כוח" כדי להסביר התנהגויות של גרמי שמים וגופים בליסטיים. כאמור, "אינטרסים" היו ליבת ההשערה שלי לגבי התפתחות הידע במדע הכלכלה במהלך המאה ה־20.

כשכתבתי את הצעת המחקר שלי התייחסתי ללאטור כאל אחד החוקרים המובילים בסוציולוגיה של מדע באותה תקופה, אך לא ראיתי איך אוכל להיעזר מעשית בעבודותיו הראשונות, ו־*Science in Action* רק יצא לאור באותה שנה. אבל הדוקטורט שלי השתנה ביום שבו התחלתי את המחקר בפועל. כדי להבין כיצד מדע הכלכלה הפך במהלך המאה ה־20 למדע דדוקטיבי, שהבסיס שלו הוא בדיקה מתמטית של שינויים היפותטיים במשתנים כלכליים בסיסיים, החלטתי לקבל תמונה בלתי אמצעית על מצב הידע הכלכלני לאחר מלחמת העולם הראשונה. שלפתי אפוא את הכרכים של ארבעת כתבי העת העיקריים בתחום שהתפרסמו באנגלית בשנות העשרים, ובתוך שעות מספר הבנתי שהתמונה שהייתה לי לגבי מדע הכלכלה במחצית הראשונה של המאה ה־20 – תמונה שגובשה על בסיס עשרות ספרים בהיסטוריה של חשיבה כלכלנית – שגויה לגמרי. הבנתי שמה שקראתי באותם ספרים מסופר דרך עיני המנצחים, ושגם המפסידים – בעיקר הכלכלנים המרקסיסטיים והמוסדיים – כתבו את ההיסטוריה של הדיסציפלינה שלהם מתוך מודעות להגמוניה העולמית של הגישות הניאו־קלאסיות המתמטיות שעלו לגדולה אחרי מלחמת העולם השנייה.

ההבנה הזאת הבהירה לי שלפני שמחפשים קשרים בין אינטרסים כלכליים לידע כלכלני חייבים לזהות מה באמת קרה במדע הכלכלה, ולכן הדוקטורט שלי עסק בסופו של דבר במאבקים על נפש הכלכלה, ככותרת ספרי (Yonay, 1998). כלומר, תיארתי את הוויכוחים שנתגלעו בדיסציפלינה הכלכלנית בין שתי מלחמות העולם לגבי מטרותיה ושיטותיה. זה אולי נשמע מעניין, אבל הייתה בעיה אחת: זו הייתה היסטוריה של רעיונות ולא סוציולוגיה. ארבעת הפרקים הראשונים שכתבתי זכו לתגובות פושרות מהוועדה שלי, וגם אני לא אהבתי אותם, והחלטתי להתחיל מחדש.

אבל איך? לשמחתי, המפגש עם לאטור בקורס של הווארד בקר עזר לי לחלץ טיעון סוציולוגי מתוך ההיסטוריה של החשיבה. הרעיון ששאלתי מלאטור ומחבריו היה המרכזיות של התרגום, אולי עקרון המפתח בתיאוריית השחקן־רשת. באופן כללי, עיקרון זה מבטא את ההבנה שבכל טענה שלנו אנו מתרגמים – "מפרשים", אם תרצו – ממצא מהתצפית או מהסקר שלנו, משמעות של מחקר קודם, טענה של תיאורטיקנית, תוצאה של גרסיה ליניארית וכולי וכולי, כדי לקדם אמירה שלנו. "העובדות אינן מדברות בעד עצמן" – זה היה אחד המשפטים שוברי המוסכמות של לאטור, משפט פשוט אבל משנה תודעה. המציאות זקוקה למדעניות שיגידו מהי, וכשמדענית אחת נשענת על ממצא של מדענית אחרת, היא בהכרח מפרשת ומתרגמת את הממצא לטענה שהיא בונה. בכל מהלך שאנו עושים, מתודולוגית, עובדתית, ארגונית, פוליטית – אנו יוצרים עוד חוליה ברשרת של תרגומים, והחזק של הטענה שלנו, כלומר הקושי להחליף אותה בטענה אחרת – או במילים אחרות, הביטחון שלנו שהיא "האמת" – תלוי בחזק של כל חוליה.

ניתוח של שיח מתודולוגי לא היה אולי הדבר שהמחקר בגישת השחקן־רשת הציב בראש מעייניו. בתצפיות הממושכות שערכו לאטור ועמיתיו על העשייה היומיומית של

מדענים, תצפיות שמהן צמח תחום לימודי מעבדה (laboratory studies) והיה לגישה חדשנית למחקר ב־SSK, הם רצו להראות מה מדענים עושים (Latour & Woolgar, 1979). אבל למרות הדגש על המעבדה בכינוי של מסורת זו, לאטור הדגיש שסוציולוגיה של מדע צריכה לעקוב אחרי כל מה שהמדענים עושים, כולל הגשת הצעות מחקר, מפגש עם נציגים של התעשייה והגופים הרגולטוריים, גיוס תלמידי מחקר ועוד ועוד (Latour, 1987, Chapter 4). כתיבה על מטרות הדיסציפלינה ומהותה היא פעילות שמדענים בכל התחומים מקדישים לה מחשבה מעמיקה וזמן רב; היא חלק אינהרנטי מדיונים בכל הדיסציפלינות, היא משפיעה על סטודנטיות שצריכות להחליט איפה להתמחות, והיא משפיעה על האופן שבו חוקרים ניגשים למחקר. לפיכך מוצדק לחקור אותה גם במסגרת המסורת של לימודי המעבדה. הקריאה בכתבי העת של הכלכלנים וניתוח הוויכוחים התיאורטיים והמתודולוגיים ביניהם המחישו לי את הטענה הזאת, וניתוח זה הפך להיות הצייר המרכזי בדוקטורט שלי ואחר כך גם בספרי.

גם כלכלנים מוסדיים וגם כלכלנים ניאוקלאסיים – הבחנה שגם עליה ערערתי בספרי, אבל נתייחס אליה לרגע כאל עובדה – טענו שהם ממשיכים את דרכו של אדם סמית; שני המחנות טענו שאם סמית היה חי במאה ה־20, הוא היה מצטרף אליהם. הם תרגמו אותו בדרך שחזקה את הרשת שהם כוננו. גם כלכלנים מוסדיים וגם כלכלנים ניאוקלאסיים תרגמו עקרונות מדעיים שהצליחו בפזיקה ובביולוגיה כדי לבסס את הטענה שלהם שהם עושים "מדע". גם כלכלנים מוסדיים וגם כלכלנים ניאוקלאסיים תרגמו את המשבר הכלכלי הגדול כך שהיה "ברור" שהוא הוכיח את עמדתם, ושני המחנות אמרו שהם יודעים איך לחלץ את הכלכלה מהמשבר. במקום לומר שהשפל הגדול הוכיח שהתיאוריה הניאוקלאסית לא נכונה, למדתי לומר שהכלכלנים המוסדיים שכנעו אנשים רבים יותר בטענה שהשפל הכלכלי הגדול מראה שהכלכלה אינה יכולה להסתדר מעצמה. זו לא עובדה! זה תרגום מסוים של המציאות, תרגום שקנה לו יותר מאמינים מהתרגום שג'וזף שומפטר וכלכלנים אחרים בהרווארד, למשל, הציעו באותן שנים, כשטענו כי המשבר דווקא מוכיח את הנזקים שגרמה התערבותה של הממשלה בכלכלה בשנות העשרים (Brown et al., 1934). למה התרגום הזה הצליח יותר? התשובה מחייבת מחקר שמתחקה אחר אנשים, קשרים, כספים ורעיונות. התוצאות אינן נתונות מראש בשל יחסי כוח, אלא תלויות באופן שבו שחקנים שונים מתרגמים את כל המרכיבים הללו.

הדוקטורט שלי נשאר בתחום של ניתוח ויכוחים בכתב, אבל הקריאה הנרחבת של הוויכוחים שהתנהלו אז ושל הספרות המשנית עליהם הבהירה לי שטענות פשטניות על קשר בין רעיונות הגמוניים במדע הכלכלה ובין אינטרסים קפיטליסטיים אינן מספקות הסבר טוב דיו להתגבשותם ולניצחונם של רעיונות אלו. את האגודה הכלכלנית האמריקאית ייסדו בתקופה הפרוגרסיבית של סוף המאה ה־19 מי שהתנגדו נחרצות לתפיסות שמרניות ולשליטה של הברונים השודדים. אבות מדע הכלכלה בארצות הברית היו חלוצים בקידום הסדרי רווחה במדינות כמו ויסקונסין וניו יורק, ובזמן הנזיל דיל הם הרחיבו אותם לזירה הפרדלית. ג'ון מיינרד קיינס נלחם כל הזמן בְּדוגמות של האוצר הבריטי, שהיו מקובלות על בעלי ההון הבריטים. יותר מכול אהובה עליי הדוגמה של הקריאות להחרים את ספר הלימוד של פול סמואלסון (Samuelson, 1951) – הספר שלימים הפך לשגריר מדע הכלכלה האמריקאית ה"קפיטליסטית" בכל העולם, גם בישראל (סמואלסון, 1962) – בטענה שהוא

מקדם שלטון קומוניסטי, שכן הספר הזה הכניס לראשונה את הכלכלה הקיינסיאנית ללימודי כלכלנות בארצות הברית וקרא למעורבות ישירה וקבועה של הממשלה בוויסות הפעילות הכלכלית הכוללת.

אבל הדבר העיקרי שהבנתי הוא שגם הקפיטליסטים וגם המדינה, גם העובדים וגם "הציבור הרחב" – אף גורם אינו יכול לחשוב על האינטרס שלו, ובעצם גם לא לדעת שהוא "גורם", בלי שני תהליכים מהותיים. התהליך האחד הוא הגדרת האינטרס, כלומר ארטיקולציה של הרצונות לכדי מושג מופשט שאפשר לפעול למענו בטענה שזה מה ש"הם" רוצים – הקפיטליסטים, או העובדים, או "הציבור", או כל גורם אחר שאנו מדברים בשמו; התהליך השני הוא איסוף עובדות ופרשנותן כדי לענות על השאלה מה מקדם את האינטרס כפי שהוגדר. אינטרסים אינם יכולים לשמש הסבר אובייקטיבי חיצוני של ידע כלכלני (או מדעי באופן כללי), כי מישו צריך לקבוע מהם האינטרסים של גורמים שונים, וקודם לכן צריך בכלל לקבוע מי הם "הגורמים", מי הקבוצות שיש להן אינטרס נבדל. וכאשר קבוצה מסוימת משתכנעת שהיא ממשית ושיש לה "אינטרס", היא צריכה להבין (כלומר, לחשוב שהיא מבינה) איך הדברים עובדים "באמת" כדי לקדם את האינטרס הזה. היא חייבת לברר מה תהיינה ההשלכות של צעדים שונים, או מה יקרה אם לא נעשה כלום. כדי לדעת איך הדברים עובדים "באמת", השחקנים צריכים מדענים – כלכלנים, במקרה שלי – שיחקרו את זה. מה פירוש "צריכים"? לפי גישת השחקן-רשת, פירוש הדבר שהם שוכנעו שכלכלנים מבינים בכך יותר מהם. וזה כמובן קשור לכך שכלכלנים כמו קיינס וסמואלסון הצליחו לשכנע את השחקנים האלה שיוכלו לקדם את מטרותיהם בעזרת המודלים הכלכליים שלהם.

זה לא אומר שהמחקר מתנהל בחלל ריק וששחקנים בעלי כוח מחוץ לעולם הכלכלה האקדמית אינם מנסים להשפיע על התוצאות לפי מה שהוא, לדעתם, האינטרס שלהם. אבל אם השחקנים הפוליטיים מפעילים כוח רב מדי, הכלכלה עלולה לא להישמע להם, והם עצמם עלולים להיפגע ממשברים כדוגמת השפל הגדול של 1929 או המשבר הפיננסי של 2008.

אני חושב שבשלב זה הבנתי כי הדברים שהרגשתי שלאטור הגזים בהם ב-*Science in Action* הם בעצם הדרך שלו, של גישת השחקן-רשת, לצאת מהמלכוד של דיונים קודמים בסוציולוגיה ובפילוסופיה של מדע. לאטור היה שותף לרעיונות SSK באשר להבניה חברתית של ידע מדעי, שהדגישו כי העובדות אינן מכתובות הכרעות מדעיות מפני שהפרשנויות של העובדות תלויות בגורמים חברתיים. אבל הוא התנגד ל"תוכנית החזקה" (strong programme) של אסכולת אדינבורו (ויש המוסיפים אסכולת באת'; דייוויד בלור, בארי בארנס, דונלד מקנזי, הארי קולינס ואחרים), שלפיה את ההכרעות במאבקים מדעיים צריכים הסוציולוגים להסביר רק באמצעות אינטרסים חברתיים. לכן בשלב מסוים הוא הפסיק את השימוש במושג "הבניה חברתית" ועבר לדבר על "הבניה"; ידע מדעי הוא מובנה, וההבניה עצמה היא כמובן תהליך חברתי, אבל הידע מובנה לא רק על ידי שחקנים אנושיים אלא גם על ידי שחקנים לא אנושיים.

המהלך של לאטור היה מהפכני. קודם אליו, סוציולוגים ופילוסופים של מדע התווכחו אם ידע מדעי – בניגוד לכל סוג ידע אחר – מתפתח כתוצאה מהסתמכות על עובדות ועל לוגיקה בלבד (internalism, הסבר על ידי גורמים פנימיים לתהליך המדעי) או שיש

גם השפעות "חיצוניות", השפעות של גורמים מחוץ למדע, כמו אינטרסים ויחסי כוח (externalism). רוב הפילוסופים הפוזיטיביסטיים והריאליסטיים התנגדו לתוכנית החזקה, וטענו שהרלטיביזם הנובע ממנה מערער את התוקף של המדע ונותן לגיטימציה לכל מיני תיאוריות מופרכות; "הכול הולך" (Laudan, 1990). האקסטרנליסטים בנו על מקרים היסטוריים שהראו בצורה משכנעת (גם בעיני רבים ממתנגדיהם) שהידע המדעי הושפע לא פעם מאמונות דתיות, מאינטרסים פוליטיים, מתפיסות מעמדיות, מגזענות ומסקסיזם, אבל המסקנות שלהם הטרידו את כל מי שראה במדע מכשיר לקביעת מדיניות רציונלית. בכלכלה המחלוקת הייתה ברורה: האם הכלכלנים מצביעים על עובדות ומתווים מדיניות רציונלית לטובת החברה כולה, או שהם מספקים לבעלי הכוח כלים לממש את האינטרסים שלהם ולהצדיק את עושרם וכוחם?

המהלך של לאטור היה מהפכני כי הוא דחה את עצם הניגוד בין גורמים פנימיים למדע ובין גורמים חיצוניים לו. כל שיקול, כל טענה, כל "עובדה" שבה אנו כסוציולוגים משתמשים בשביל להסביר תהליכים חברתיים הם משהו שהובנה באופן חברתי, תרגום שסוכן אנושי נתן לאלמנט מסוים במציאות. עם זאת, לא הכול הולך! הצגות מסוימות של הטבע עלולות להתנגש במציאות ולהתנפץ. גם לטבע יש סוכנות, קבע לאטור בטענה שעוררה הרבה אי-הבנה והתנגדות. מתיאוריה על רשת של actors עברה האסכולה הפריזאית לדבר על רשת של actants, פעלנים - שחקנים אנושיים ולא אנושיים גם יחד.

הרעיון של שחקנים לא אנושיים אינו שצדפות או מעצור לדלת - שתי דוגמאות מפורסמות מהמאמרים של לאטור וקאלון (Callon, 1986;² Johnson, 1988) - חושבים איך לפעול כמו בני אדם, אלא שהם פועלים. הטענה שיש להם סוכנות נועדה להבהיר שלשחקנים אנושיים אין כוח בלתי מוגבל, גם אם הצבא, המפלגה או בעלי ההון עומדים מאחוריהם ומפעילים את כל הכוח שבידיהם. הסוכנות של החיטה שהשלטון הסובייטי ניסה לטפח בשנות השלושים באופן סביבתי בשל התנגדותו לגנטיקה ה"בורגנית" לא שיתפה פעולה: היבולים לא גדלו מספיק (Joravsky, 1986). החלקיקים התת-אטומיים לא התנהגו על פי המודלים שהפיזיקאים הגרמנים פיתחו תחת השלטון הנאצי במקום תיאוריית היחסות ומכניקת הקוונטים ה"יהודיות" (Walker, 1995; Beyerchen, 1977; Ball, 2014). ההשקעות בכלכלה לא גדלו, אף שהריבית ירדה - בניגוד למה שהתיאוריה הכלכלית צפתה ב-1929 (קיינס, 2006).

הסוציולוגים הבריטים טענו שלאטור חוזר לתיאוריות הישנות, שלפיהן ידע מדעי תלוי בעובדות ותו לא (Collins & Yearley, 1992a, 1992b), אבל זה ממש לא הסיפור. לאטור וחבריו התעקשו - וזו לדעתי אחת התרומות העיקריות של לאטור לסוציולוגיה של ידע - שאין תיאוריות "נכונות" הנשענות רק על עובדות "נקיות" ותיאוריות מוטעות הנובעות מהתערבות של אינטרסים אנושיים "זרים" למדע. הידע שלנו - בסוציולוגיה כלכלית, בריבוד חברתי, בסוציולוגיה של מיניות, בפיזיקה, בתורת המשפט ובתיאולוגיה, ובעצם בכל דבר - צבוע באופן בלתי נמנע באנושיות שלנו ובחברתיות שלנו. זה לא פוסל

2 המאמר הזה של לאטור התפרסם תחת השם הבדוי ג'ים ג'ונסון לאחר שעורכי כתב העת הציעו ללאטור להחליף את שמות המקומות והאירועים במאמר למקומות ולאירועים המוכרים לקוראים אמריקאים. להסבר הפרקטיקה המאוד לא אופיינית הזאת ראו הערה 2 במאמר.

אותו, פשוט מפני שאין ידע אחר; הידע הוא חברתי במהותו. אבל החברה כוללת בתוכה גם אלמנטים לא אנושיים, ואי-אפשר להשאיר אותם מחוץ להסבר של הידע (Callon & Latour, 1992). הידע המדעי חזק יותר מצורות ידע אחרות, ויש לו כיום ביקוש רב³ כי הוא מתמודד עם הטבע, עם המציאות, ומתפתח תוך כדי מבחני כוח מול המציאות. בשל כך הוא עוזר לגורמים שונים להשיג את מטרותיהם.

המאבק סביב ההתחממות הגלובלית גרם ללאטור להכות על חטא שלא חטא. הוא חשש שהביקורת המוצדקת של כל השותפים למסורת ה-SSK על הפוויטיביזם נוכסה על ידי גורמים אינטרסנטיים, שהכחישו את ההתחממות וגייסו טענות "פוסט-מודרניות" כדי למנוע מדיניות שנשענה על מסקנות של המדעים הרלוונטיים ופגעה באינטרסים של תעשיות הקשורות לאנגריה פולטת פחמן (כפי שראשי התעשיות הללו הבינו את האינטרס שלהם). אני רוצה לחזור ולצטט מלאטור משהו שכבר תרגמתי וציטטתי בעברית:

הסכנה אינה נשקפת מטיעונים אידיאולוגיים שמתחפשים לטענות עובדתיות – סכנה שבה למדנו להילחם כה טוב בעבר – אלא מחוסר אמון מופרז בדברים עובדתיים המתחפשים לטענות אידיאולוגיות. הקדשנו שנים כדי לגלות את הדעות הקדומות החבויות מאחורי טענות אובייקטיביות כביכול; האם עכשיו אנחנו צריכים לגלות את העובדות האמיתיות המסתתרות מאחורי האשליה של דעה קדומה? (יונאי, 2011, עמ' 203; במקור Latour, 2004, p. 227)

כתבתי את זה בסוף סקירה על ספרם המצוין של דניאל ממן וזאב רוזנהק על בנק ישראל. ממן ורוזנהק (2009) עושים היטב את מה שרבים מאיתנו אוהבים לעשות: להציב סימני שאלה סביב טענות של מומחים ומעצבי מדיניות, שיש להם אולי אינטרסים שאינם זהים לאינטרס הציבורי כפי שאנו מפרשים אותו (אולי גם בגלל האינטרסים של עצמנו). אנו חוששים מטיעונים אידיאולוגיים על "כוחות השוק" המתחפשים לטענות עובדתיות. "סוציולוגיה של חשד" היא הבסיס של הסוציולוגיה. "הקדשנו שנים כדי לגלות את הדעות הקדומות" החבויות מאחורי מודלים של התנהגות רציונלית ושוקיים תחרותיים. אבל מה לגבי העובדות האמיתיות? הנחות לגבי "שוקיים" שמגיעים לשיוי משקל באופטימום של רווחה חברתית ("יעילות פארטו") משמשות אולי להצדקת מדיניות שמקדמת רווחים של בעלי הון וחלוקה לא שוויונית ולא צודקת של עושר, אבל יש היצע של מוצרים שיצרנים מציעים, יש ביקוש לאותם מוצרים, והמחירים מגיבים על שינויים בהיצע ובביקוש. למרות כל החשדנות שלנו כלפי הידע הכלכלני, אנחנו צריכים לגלות את העובדות – הביקוש, ההיצע, הגורמים המשפיעים עליהם ועל המחיר, הרווחה של פרטים שונים בחברה וכיוצא באלה – המסתתרות מאחורי האשליה של האידיאולוגיה הניאו-ליברלית. אנחנו לא רוצים לקבל כל מה שכלכלנים אומרים לנו כתורה מסיני, אבל אנו גם לא רוצים לזרוק לפח ידע על הכלכלה שהלך והתחזק ככל שכלכלנים התעמתו זה עם זה, בחנו את הרעיונות שלהם מול עובדות חדשות, הגיבו על ביקורות והגיעו להסכמות – ידע שיכול לעזור לנו לקדם את הטוב הציבורי (בעינינו).

3 כתבתי בהתחלה שיש לו השפעה גדולה יותר מאשר סוגי ידע אחרים, אבל זו טענה שמחייבת בדיקה, מחשבה והגדרות ברורות, ולא ברור שהיא נכונה. לאטור היה בוודאי מסתייג ממנה, או לפחות מזהיר מפני הנחה מוקדמת שזה המצב.

המשמעות של תיאוריית השחקן־רשת היא רדיקלית עבור הסוציולוגיה. המודלים שלנו מניחים את קיומם של שחקנים חברתיים, וההסברים שלנו בנויים על אינטרסים שאנו מייחסים להם כאילו האינטרסים הללו ברורים ונתונים (בורדייה, 2005). למדנו על הבניה חברתית, אבל אנו מסתכלים על קבוצות אתניות ועל מגדר, על מיניות ועל מעמדות כאילו הם נתונים; ושוב ושוב אנו מופתעים כשהפועלים לא מצביעים כמו שרצינו, כשהמיליארדרים תומכים במופרע כמו טראמפ, כשהשנאה להומואים גברה דווקא לאחר ש"הבינו" (כלומר הבנו) שמשיכה מינית היא עניין ביו־רפואי ולא ניוון מוסרי (ובהזדמנות זו הצמידו להומואים גם את הלסביות וקבעו כי הן סוטות מיניות המאיימות כמוהם על הסדר החברתי), כשההומופוביה הארסית של שנות השבעים הפכה לחיבוך של המיינסטרים ולנייר הלקמוס של הליברליות בשנות האלפיים. יש אינסוף דוגמאות.

בגישת השחקן־רשת אין הפתעות, כי מלכתחילה הכול יכול להיות. אי־אפשר להבין משהו עד שלא חוקרים את התהוותו. הגמישות הזאת היא אולי הסיבה לכישלון המהפכה הלאטוריאנית.⁴ בינתיים. לנו הסוציולוגים קל יותר לבנות סיפור של אינטרסים ולהסביר למה הרעיונות השולטים הם תוצאה של יחסי כוח. תיאוריית השדה של פייר בורדייה תפסה הרבה יותר בסוציולוגיה האמריקאית, ובעקבותיה גם בישראל, כי במשחק התיאורטי של בורדייה (לפחות ביישומים המקובלים שלו) צריך לקבוע מהו השדה, מי השחקנים, ולהסביר שמי שניצח הצליח להגדיר לטובתו את ההון הסימבולי. במשחק של בורדייה השדות מוגדרים וברורים מראש, וכך גם השחקנים והאינטרסים שלהם, או לפחות מניחים אותם כאילו הם ברורים. אצל לאטור וחבריו המאבק בין רעיונות שונים כרוך בתהליכים המביאים להבניה של שדות, שחקנים ואינטרסים; אפשר להרחיב ולצמצם שדות, לחבר ביניהם או ליצור שדות חדשים, וכך גם לגבי שחקנים.⁵ כולנו יודעים ש"מזרחים" ו"אשכנזים", "מסורתיות" ו"ליברליזם" הם הבניות חברתיות, אבל כשאנו מבקשים לנתח תהליכים חברתיים אנו נוטים לשכוח זאת ולכתוב כאילו המזרחים הם במהותם מסורתיים והאשכנזים ליברליים. תיאוריות "קוויריות" שמניחות מראש שזהויות הן נזילות ומתגבשות תוך כדי פרקטיקה חברתית מקובלות בתחומים שוליים של הסוציולוגיה (למשל בסוציולוגיה של מיניות), אבל רחוקות מהמיינסטרים הסוציולוגי. ההשוואה בין הסוציולוגיה של בורדייה לחשיבה של תיאוריית הפעלן־רשת היא חיונית כדי להבין את המוגבלות של ניתוחים סוציולוגיים רבים שנשענים על בורדייה, אך במסגרת זו לא אוכל לפתח אותה, ואסתפק במה שכתבתי כדי להציע השוואה כזאת ככיוון שיש בו פוטנציאל לחשיבה תיאורטית בעתיד.

לסיים אחזור אל ברונו לאטור, האיש שאת מותו אנו מציינים כאן. כשהייתי במרכז לסוציולוגיה של חדשנות ב־École nationale supérieure de mines הרציתי על רעיון

4 גם במדע הכלכלה אפשר להצביע על כך שגישה שהציעה כלים מעטים וחזקים – הכלכלה הקיינסיאנית – דחקה הצידה גישה שהציעה ראייה רחבה יותר אבל כתוצאה מכך גם קשה יותר ליישום, הכלכלה המוסדית. מאמר יפה שנשכח שלא בצדק דן באפשרות שזו הסיבה להיעלמות הכלכלה המוסדית ולניצחון הקיינסיאניזם בארצות הברית שלאחר מלחמת העולם השנייה; ראו Trachtenberg, 1983.

5 איני מדבר על סוציולוגיה צרפתית, כי במערך המבני של האקדמיה הצרפתית, "סוציולוגיה" בת זמננו מוגדרת על ידי המורשת של בורדייה.

שפיתחתי באותה עת. חשבתי להציג את השדה הכלכלני כשדה שמבוסס על סימביוזה בין התיאוריה הכלכלית – המאוד מופשטת, מתמטית ו"לא ריאלי", אבל עם הרבה יוקרה אקדמית – ובין מיומנויות פרקטיות מתמטיות וסטטיסטיות שנרכשות במחלקות לכלכלה במוסדות אליטיסטיים כמו הרווארד, MIT ושיקגו. סימביוזה כזאת היא בהחלט ברוח החשיבה של לאטור, אבל הטענה שהתיאוריה היא "לא ריאלי" הייתה חריגה גסה מכללי הניתוח של גישת השחקן־רשת, מכיוון שבמקום לשאול איך השחקנים בשדה קובעים מה ריאלי ומה לא, היא יצאה מההנחה שלי, חוקר שאינו שחקן בשדה, שהתיאוריה אינה ריאלי. אמרתי זאת מראש והצגתי את זה כתרגיל, אבל הקהל סירב להתיישר עם התרגיל שלי וקרע אותי לגזרים. בכל חיי האקדמיים לא הייתי קרוב יותר לבכי, וחזרתי למשרד שהועמד לרשותי עם הזנב בין הרגליים. כעבור כמה דקות שמעתי דפיקה בדלת; ברונו לאטור, הגורו בכבודו ובעצמו, נכנס, ביקש רשות לשבת ופתח בשיחת ניהומים. גם הוא בכה, כך הוא סיפר לי, בפעם האחרונה שהציג באותו פורום, וגם אותו קרעו לגזרים. היה לי קשה לדמיין שכך ינהגו כלפי מנהל המרכז והכהן הגדול של ה־ANT, אבל כך או כך, התרגשתי שהוא בא לנחם אותי ואולי גם המציא את הבכי שלו כדי להקל עליי.⁶ יהי זכרו ברוך; יהי זכרו בעבודתו שתחלחל לליבה של הסוציולוגיה ותעזור לנו להבין את המציאות שסביבנו.

מקורות

- בורדייה, פייר. (2005). *שאלות בסוציולוגיה* (בתרגום אבנר להב). רסלינג.
- יונאי, יובל. (1986). *האמנם אין מנוס? הבניית המציאות הכלכלית כמנגנון שליטה הגמונית* [חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב].
- יונאי, יובל. (1998). *הדין בדבר נטייה חד־מינית: בין היסטוריה לסוציולוגיה. משפט וממשל*, 7, 586-531.
- יונאי, יובל. (2011). *בנק ישראל: כלכלה פוליטית בעידן ניאוליברלי* [ביקורת ספר]. *סוציולוגיה ישראלית*, יג(1), 203-200.
- ממן, דניאל, וזאב רוזנהק. (2009). *בנק ישראל: כלכלה פוליטית בעידן ניאוליברלי*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- סמואלסון, פול א. (1962). *תורת הכלכלה* (בתרגום מ' אטר). סטימצקי.
- קון, תומס ס'. (1977). *המבנה של מהפכות מדעיות* (בתרגום יהודה מלצר). המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה.
- קיינס, ג'ון מיינרד. (2006). *התיאוריה הכללית של תעסוקה, ריבית וכסף* (בתרגום יצחק טישלר). מאגנס.
- Ball, Philip. (2014). *Serving the reich: The struggle for the soul of physics under Hitler*. University of Chicago Press.
- Barnes, Barry. (1977). *Interests and the growth of knowledge*. Routledge and Kegan Paul.

6 בהתכתבות עם מישל קאלון שנערכה תוך כדי כתיבת דברים אלו, הוא אימת שאכן היה אירוע שבו לאטור פרץ בבכי בעקבות ביקורת שהוטחה בו בסמינר סגל במרכז.

- Becker, Howard S. (1961). *Boys in white: Student culture in medical school*. Transaction Books.
- Becker, Howard S. (1963). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. The Free Press.
- Becker, Howard S. (1982). *Art worlds*. University of California Press.
- Becker, Howard S. (1998). *Tricks of the trade: How to Think about your research while you're doing it*. University of Chicago Press.
- Beyerchen, Alan D. (1977). *Scientists under Hitler*. Yale University Press.
- Bloor, David. (1976). *Knowledge and social imagery*. Routledge and Kegan Paul.
- Bloor, David. (1984). The strengths of the strong programme. In James R. Brown (Ed.), *Scientific rationality: The sociological turn* (pp. 75–94). Reidel.
- Brown, Douglass V., Edward Chamberlin, Seymour Harris, Wassily Leontief, Edward Mason, Joseph Schumpeter, & Overton Taylor. (1934). *The economics of the recovery program*. Whittlesey House.
- Callon, Michel. (1986). Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuç's Bay. In John Law (Ed.), *Power, action and belief: A new sociology of knowledge* (pp. 196–229). Routledge & Keagan Paul.
- Callon, Michel, & Bruno Latour. (1981). Unscrewing the big Leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so. In Karin Knorr-Cetina & Aaron V. Cicourel (Eds.), *Advances in social theory and methodology: Toward an integration of micro-and macro-sociologies* (pp. 227–303). Routledge and Kegan Paul.
- Callon, Michel, & Bruno Latour. (1992). Don't throw the baby out with the Bath school! A reply to Collins and Yearley. In Andrew Pickering (Ed.), *Science as practice and culture* (pp. 343–368). University of Chicago Press.
- Collins, Harry M., & Steven Yearley. (1992a). Epistemological chicken. In Andrew Pickering (Ed.), *Science as practice and culture* (pp. 301–326). University of Chicago Press.
- Collins, Harry M., & Steven Yearley. (1992b). Journey into space. In Andrew Pickering (Ed.), *Science as practice and culture* (pp. 369–389). University of Chicago Press.
- Johnson, Jim. (1988). Mixing humans and nonhumans together: The sociology of a door-closer. *Social Problems*, 35(3), 298–310.
- Joravsky, David. (1986). *The Lysenko affair*. University of Chicago Press.
- Latour, Bruno. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (2004). *Politics of nature: How to bring the sciences into democracy* (Catherine Porter, Trans.). Harvard University Press.

- Latour, Bruno. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, Bruno. (2010). *The making of law: An ethnography of the conseil d'état* (Marina Brilman & Alain Potage, Trans.). Polity.
- Latour, Bruno. (2013). *An inquiry into modes of existence* (Catherine Porter, Trans.). Harvard University Press.
- Latour, Bruno, & Peter Weibel (Eds.). (2002). *Iconoclasm: Beyond the image wars in science, religion and art*. MIT Press.
- Latour, Bruno, & Steve Woolgar. (1979). *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. Princeton University Press.
- Laudan, Larry. (1990). *Science and relativism: Some key controversies in the philosophy of science*. University of Chicago Press.
- Merton, Robert King. (1973). *The Sociology of science: Theoretical and Empirical Investigations* (Norman W. Storer, Ed.). The University of Chicago Press.
- Samuelson, Paul A. (1951). *Economics: An introductory analysis*. MacGraw-Hill.
- Shapin, Steven, & Simon Schaffer. (1985). *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton University Press.
- Trachtenberg, Marc. (1983). Keynes triumphant: A study in the social history of economic ideas. *Knowledge and Society*, 4, 17–86.
- Walker, Mark. (1995). *Nazi science: Myth, truth, and the German atomic bomb*. Harper Collins.
- Yonay, Yuval P. (1998). *The struggle over the soul of economics: Institutional and neoclassical economists in America between the wars*. Princeton University Press.
- Zuckerman, Harriet. (1988). The sociology of science. In Neil J. Smelser (Ed.), *Handbook of sociology* (pp. 511–574). Sage.

מה עושות עם לאטור בלימודי מדע פמיניסטיים?

טליה פריד*

בעבודת הדוקטורט שלי, שעסקה בניהול פסולת ביתית בישראל, התבססתי על הכתיבה בתחום של STS (מדע, טכנולוגיה וחברה) ועל לימודי מדע פמיניסטיים (feminist science studies) בפרט – שניהם שדות מחקר שצמחו מתוך הגותו של ברוננו לאטור וביחס אליה. בדברים הבאים אני מבקשת לשרטט קווים של חשיבה פמיניסטית שהתפתחה בעקבות לאטור ותיאוריית השחקן-רשת (ANT), לצידם ובביקורת עליהם, ולתאר כיצד חשיבה זו תרמה למחקר שלי.

לתיאוריית השחקן-רשת וללימודי מדע פמיניסטיים הרבה מן המשותף. היבטים רבים בתיאוריית השחקן-רשת ובהגותו של לאטור בכלל משמשים מצע פורה למחקר פמיניסטי טכנו-מדעי, ובהם הביקורת על "החזון והפרקטיקות הצרים והמטעים של המודרניות" (Harding, 2008, p. 30); ההבנה כי המדע הוא תמיד תוצר של נסיבות היסטוריות ספציפיות; האופן שבו לאטור מסמן הבחנות בינריות מקובלות שעומדות בבסיס המחקר החברתי ונחלץ מהן; תשומת הלב לחומרים הן כמייצרים הן כתוצרים של יחסים פוליטיים; והפיתוח של כלים אנליטיים המאפשרים לנו להבין כוח כאפקט של יחסים ולשאול כיצד הבדלים באשר הם מתהווים בעולם. בנקודת המבט הרדיקלית על האופן שבו נוצר "החברתי" העולה משלל ההיבטים הללו נעוצה הזיקה ההדוקה בין עבודתו של לאטור ובין הסוגיות המעסיקות חוקרות טכנו-מדע פמיניסטיות וחוקרות בתחומי הידע הניזונים מהם: אנתרופולוגיה פמיניסטית, פילוסופיה פמיניסטית, הגות פוסט-קולוניאלית ועוד.

ואולם לאורך השנים המחקר הפמיניסטי על מדע וטכנולוגיה הביע תסכול עמוק ביחס לתיאוריה זו. חוקרות פמיניסטיות שואלות, למשל, כיצד שפה כה רבת עוצמה לתיאור הבעיות המעסיקות אותן יכולה להיות כה חסרת עניין בדרכים שבהן המדע המערבי מדייר אחרים או בקטגוריות החברתיות שהמדע מייצר. שוב ושוב עולה השאלה מדוע תיאוריית השחקן-רשת אינה עומדת במפורש על ההשלכות הפוליטיות שלה עצמה. שילה ג'זנוף כתבה שהתיאוריה מתעמתת עם טבעו של הכוח, אך בה בעת מתחמקת מהשאלות הפוליטיות הבערותיות ביותר (Jasanoff, 2004, p. 23) – איזה תפקיד ממלאים זיכרונות, אמונות, ערכים ואידיאולוגיות בדיונים על מדע וממשל; מה חשיבותם של הבדלים תרבותיים ודילמות מוסריות בסוגיות מדעיות-פוליטיות; והשאלה החשובה מכול – מי מפסיד ומי מנצח בשעה שרשתות נוצרות או מתפרקות.

סמיוטיקה חומרית (material semiotics), גישה שמושפעת מלאטור והתפתחה מתוך דיאלוג איתו, היא אחת מגישות המחקר הדומיננטיות בתחום ה-STS כיום. המושג סמיוטיקה חומרית, שאותו טבעה דונה הרוואי (Haraway, 1991, p. 195), מסמן את גישות המחקר שחולקות את האונטולוגיה הלאטוריאנית. פירושו "המשפחה המגוונת של כלים, רגישויות

* ד"ר טליה פריד, עמיתת פוסט-דוקטורט, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

עבודת הדוקטורט נכתבה בתמיכת מלגת נשיא לדוקטורנטים מצטיינים מטעם אוניברסיטת בר-אילן

ושיטות ניתוח חומריות-סמיוטיות, המתייחסת לכל הדברים הנמצאים בעולמות החברה והטבע כאל אפקטים מתמשכים, הנוצרים מתוך רשתות היחסים שבהן הם ממוקמים" (Law, 2008, p. 141).

ג'ון לואו, כפי שעולה מדבריו אלו, מתייחס לגישה החומרית-סמיוטית כאל משפחה רחבה של פרספקטיבות ושיטות מחקר שתיאוריית השחקן-רשת היא אחת מצאצאיה (שלואו עצמו עוזר לפתח, לצד לאטור). על בסיס הבנה זו, לואו טוען כי החשיבות של לאטור היא לאו דווקא בפיתוח תיאוריית השחקן-רשת בגרסה הצרה המופיעה בדרך כלל בספרי הלימוד, אלא בהתפשטותן של גישות חומריות-סמיוטיות שהתפתחו איתה ואחריה. עוד טוען לואו כי בשל השונות המאפיינת את משפחת הגישות החומריות-סמיוטיות, אי אפשר לראות בה מודל – הוא מציע להתייחס אליה כאל פרספקטיבה שרגישה לאי-סדר ביחסים בין אובייקטים וסובייקטים בעולם, וכאל ארגז כלים שמאפשר לספר סיפורים מעניינים (Law, 2004, 2008):

[...] גישת השחקן-רשת אינה תיאוריה [...]. תחת זאת, היא מספרת "כיצד" יחסים מתהווים או שאינם מתהווים [...]. מוטב להבינה כארגז כלים שמאפשר לספר סיפורים מעניינים על היחסים האלה ולהתערב בהם. באופן מעמיק יותר, זוהי רגישות לפרקטיקות הסבוכות של יחסיות העולם וחומריותו. (Law, 2008, pp. 141–142)

בשנים שלאחר התקופה "הקלאסית" של התיאוריה, עת התפרסמו ספריו של לאטור *Science in Action* (1987) ו-*The Pasteurization of France* (1988), חוקרות פמיניסטיות השתלבו בשדה הצומח של STS ותרמו לו – לעיתים קרובות בדיאלוג עם הגותו של לאטור ובביקורת עליה. עבודותיהן של חוקרות כמו אדל קלארק, סוזן לי סטאר, דונה הרואי, סנדרה הרדינג ואחרות עיצבו את השדה והפכו לחלק משמעותי מהזרם המרכזי של STS¹. מפאת קוצר היריעה לא אוכל להביא סקירה, אפילו שטחית, של הכלים שפותחו ב-STS בדיאלוג בין חוקרות פמיניסטיות ללאטור. תחת זאת אתמקד בשני כלים שהיו שימושיים במיוחד במחקר שלי: גישת העולמות החברתיים (social worlds) שפיתחה אדל קלארק, ומושג אובייקט הגבול (boundary object) שפיתחה סוזן לי סטאר.

אדל קלארק, שפיתחה את גישת העולמות החברתיים (Clarke & Star, 2007; Clarke, 2008) וחוקרת טכנולוגיות רבייה, היא אחת התיאורטיקניות החשובות ב-STS. את המונח "עולמות חברתיים" מעדיפה קלארק על פני המונח "רשת" (network) של לאטור. רשת, לפי קלארק, אינה יכולה לייצג באופן מספק את "העולם" בניתוח סוציולוגי, מכיוון שהרשת מורכבת, מעצם הגדרתה, מקשרים הנארגים בין שחקנים דומיננטיים, אך מתעלמת משחקנים שבשוליים. עוד היא טוענת כי תכליתה של הסוציולוגיה של המדע אינה מתמצה במעקב אחר המדענים או השחקנים החזקים ביותר, ולא זו בלבד, אלא שלאף שחקן באשר הוא אין ראייה כוללת של העולם החברתי שהוא פועל בתוכו. על כן, קלארק רואה בהתמקדות של תיאוריית השחקן-רשת במדענים ובשחקנים בעלי כוח טעות מתודולוגית

1 ההכרה בחשיבותן ובמרכזיותן של החוקרות הללו ב-STS באה לידי ביטוי בזכייתן במהלך השנים בפרס ברנאל, שנחשב לפרס החשוב ביותר שמעניקה האגודה למחקר חברתי של המדע (Society for the Social Study of Science), ושללאטור היה אחד מזוכיו המוקדמים.

ואנליטית שמניחה מראש כיצד כוח מתנקז בצמתים ברשת. לעומת זאת, בגישת העולמות החברתיים שקלארק פיתחה, חלוקת הכוח היא שאלה אמפירית שדורשת בחינה:

ניתוח מבוסס רשת מדגיש את התגייסותם של בעלי ברית במקום שידגיש את ההדדיות שבמשא ומתן או את שקלולי המחיר הניכרים לעיתים קרובות בניתוח מבוסס עולמות חברתיים. [...] מחקרים רבים של שחקן־רשת מתארים מעין "צומת מנהל" שאחראי על הפעולה באופן כלשהו. במחקרי עולמות חברתיים, שאלת חלוקת הכוח היא שאלה אמפירית יותר שיש להתמודד איתה. (Clarke, 1998, p. 268)

במסגרת גישת העולמות החברתיים, קלארק ביקשה לבחון את התפקיד של מי שהיא כינתה "שחקנים מרומזים" (implicated actors) – אנשים שנוכחותם נסתרת מן העולם החברתי או נמחקת ממנו. עבורה, תשומת לב לשחקנים מרומזים אינה רק אקט אתי של ייצוג קולות מוחלשים, אלא מהלך חיוני לניתוח. שקיפותם של שחקנים מרומזים היא, לתפיסתה, תכונה מבנית של המערכת, ולכן היא מלמדת משהו מהותי על ההיגיון השולט בה.

בעבודת הדוקטור שלי הצעתי היסטוריה ואתנוגרפיה מרובת אתרים של גיהול פסולת ביתית בישראל (Fried, 2020), בהקשר של המאמץ היקר של המשרד להגנת הסביבה להתאים את הטיפול בפסולת בישראל לסטנדרטים אירופיים, פרויקט שכונה "מהפך המחזור". בין השחקנים המרומזים במחקרי נכללו בין השאר פלסטינים בשטחים הכבושים, שסופגים את העלויות הסביבתיות והבריאותיות של מפעלי מחזור וקומפוסטציה, ופועלים – מהם רבים מבקשי מקלט – שעובדים במפעלים למיון אשפה ולטיפול בה, עבודה סיופית, קשה ואף מסוכנת. קיומם של אותם אנשים כמעט אינו מוזכר בשיח הסביבתי בישראל על הטיפול בפסולת. שקיפותם מתאפשרת בזכות שנים של הסתרת הכיבוש ויחס המדינה למבקשי מקלט ומחיקתם מהתודעה הציבורית. במונחים של עולמות חברתיים, השקיפות הזאת מלמדת על הפוליטיקה הרעיונית של עולם הפסולת. שקיפותם של אותם שחקנים מרומזים הכרחית לדה־פוליטיזציה, לכאורה, של סוגיות הטיפול בפסולת והבנייתה הנלהבת כמטרה קונצנזואלית ולאומית. עולם הפסולת, במודע או לא במודע, מבצע עבודה סמיוטית אינטנסיבית כשהוא מבקש לצקת משמעויות של קדמה ואהבת הטבע בפעולות לטיפול באשפה, לתחזק את השיח הרגשי הנלהב סביבה ולהגן עליו מפני ערעור. גישת העולמות החברתיים מאפשרת לחשוף ולנתח מאמצים אלו.

בשעה שקלארק התמקדה בהיסטוריה של טכנולוגיות רבייה, עמיתתה הקרובה – סוזן לי סטאר, אף היא סוציולוגית של המדע – תרמה בין השאר לתיאורטיזציה של תשתיות, סטנדרטים וקלסיפיקציה. כמו קלארק, גם סטאר נמנית עם ההוגות המשפיעות והמוערכות ביותר בעולם ה־STS. אף שמתה בגיל צעיר יחסית בשנת 2010, היא הותירה חותם עמוק הן ברמה האינטלקטואלית, הן בניסוח שהציעה למחויבויות הפוליטיות והאתיות של STS. בדברים הבאים אתייחס למושגים כוח מעקם (torque), אקולוגיה ואובייקט גבול – שלושם כלים אנליטיים מרכזיים בתחום שפיתחו על ידי סטאר וממשיכים להעשיר את המחקר בכלל ואף את מחקרי שלי.

העניין של סטאר בהיבטים הפוליטיים והחברתיים של מערכות טכנו־מדעיות הוביל אותה לשאול מיהם אלה שעושים את העבודות השקופות הנדרשות לתחזוק מערכות כאלה, אילו מחירים משלמים אנשים שאינם הולמים את הקטגוריות של מערכות קלסיפיקציה,

ומה נעשה עם אותם מקרים חריגים שאינם משתלבים בקלות בתוך מערכת. כדי להצביע על פעולות ההדחקה או ההדרה של מקרים לא תואמים שכאלה פיתחה סטאר את המושג כוח מעקם או כוח מפתל (Bowker & Star, 1999). המחקר שלי כיום מתמקד בהפרעת קשב וריכוז ובקטגוריית החינוך המיוחד שנקראת "מוגבלות רגשית-התנהגותית", שפעמים רבות נכללים בה ילדים שקשייהם אינם מוגדרים בקלות דרך קטגוריות האבחון של ה-DSM, המדריך הפסיכיאטרי להפרעות נפשיות. ההתמודדויות של אותם ילדים ומשפחותיהם – מרתון הטיפולים וניסיונות האבחון, חוסר הוודאות המתמשך, וחויית הסטיגמה והבושה שנלווית לקשיים שאינם זוכים לפרשנות ביו-מדיקלית מובהקת – הם דוגמה לחוויות סובייקטיביות של מצבי העיקום או הפיתול שסטאר הצביעה עליהם.

הרצון לבחון לעומק את ההשלכות הפוליטיות של מערכות מידע הוביל את סטאר להבנה שחקר המדע חייב להכיר בתפקידים המכריע של שחקנים לא אנושיים בעולם החברתי – למשל טפסים, סטנדרטים וקטגוריות. את ההבנה הזאת היא חלקה עם לאטור, שפעל אף הוא להרחבתו של מנעד השחקנים הלגיטימי לניתוח סוציולוגיה ולביטול ההבחנה המאולצת בין גורמים "חברתיים" ובין גורמים שנתפסים כטכניים בלבד, אלה שהסוציולוגיה הפרה-לאטוריאנית תפסה כרקע דומם ולא רלוונטי להמשגת העולם החברתי. כמו לאטור, גם סטאר החזיקה בעמדה כי על הסוציולוגיה להתייחס למדע כאל פעילות אנושית מאורגנת ומבוססת פרקטיקות, כזאת שאינה שונה מהותית מכל פעילות חברתית אחרת. עם זאת, כמו קלארק, גם סטאר ביקרה את המונח "רשת". היא התייחסה אליו כאל מטפורה מפתה אך מצמצמת, המדמה את העולם למישור שטוח, חצוי בקווים שחותרים אותו לחללים ריקים כביכול. לדידה, השטחה זו היא אקט של מחיקה, לעיתים אפילו אקט אלים. על כן, סטאר הציעה לדבר על "אקולוגיות" במקום על רשתות (Star, 1995; Star & Strauss, 1999).

בין הרעיונות שסטאר תרמה לפיתוחם היה המושג אובייקט גבול (boundary object) – נושא או אובייקט מדעי שסביבו מצטלבות קבוצות. בעבודת הדוקטור שלי אובייקט הגבול היה פסולת ביתית, והעולם החברתי כלל את היועצים הסביבתיים, הפקידים הממשלתיים, אנשי החינוך הסביבתי, חובבי קומפוסטציה, חברות תברואה ומחזור ועוד, שהתאספו סביב פסולת ביתית וראו בה נושא לדאגה, לטיפול ולעשייה משותפת. במכניקה של שחקן-רשת, מונחים כמו גיוס (enrollment), תרגום (translation) והצפנה (inscription) מתארים כיצד אובייקטים מסוימים מתגבשים ונעשים עמידים, וכיצד שחקנים צוברים כוח ביחס לאובייקטים הללו. לעומת זאת, המונח אובייקט גבול משמש את סטאר כדי להפנות את תשומת הלב לאופנים שבהם מתנהל משא ומתן מתמשך על כוח, ולעמוד על הגמישות הפרשנית של שלל השחקנים כלפי אובייקט משותף. תיאוריית השחקן-רשת מתמקדת בתרגום שמקבע צורה אחידה לאובייקט בתוך הרשת; אובייקט הגבול, לעומתה, הוא כלי אנליטי לתיאור האופן שבו קבוצות יכולות לחלוק אובייקט משותף ששחקנים שונים תופסים אותו בדרכים שונות.

הגישה הסמיוטית-חומרית (שאותה אפשר לכנות לאטוריאנית) אפשרה לי אפוא לחקור את הטיפול בפסולת מפיון הפוך מהמקובל במחקרים החברתיים על פסולת בישראל, שכמעט תמיד מניחים כי קיימת חשיבות ערכית וסביבתית לטיפול בפסולת ואינם מציבים סימן שאלה ביחס אליה. במחקרים מסוג זה לא נשאלות השאלות מהי פסולת וכיצד היא

נבנית. עבורי, לעומת זאת, גבולות האובייקט שנקרא פסולת והמשמעות המוסרית של הטיפול בפסולת היו שאלות המחקר. רציתי להבין כיצד החומרים הבנליים המושלכים מדי יום לפח הביתי – "סתם אשפה", כלשונו של אחד האינפורמנטים – עוברים טרנספורמציה והופכים ל"פסולת", אובייקט פורמלי, מקצועי, מנוהל ובעל חשיבות לאומית מובהקת.

לא היה לי קשה להשעות את האמונה בחשיבות הסביבתית של מחזור. הבסיס האמפירי למדיניות הטיפול בפסולת נדמה רעוע בחומרי המחקר, וגיליתי שהטיפול בפסולת ביתית הוא בעיה סביבתית חשובה פחות מכפי שנהוג לחשוב בציבור, בפרט בהשוואה למקורות רבים אחרים של פסולת מוצקה מסוכנת יותר.

עקבתי אחר האשפה באתרים שונים (כנסים מקצועיים, מפעלי טיפול, אגפי שפ"ע עירוניים, מטמנות ועוד) בניסיון לתאר כיצד השחקנים השונים פועלים ביחס אליה ומייצגים אותה, מה משותף להבנתם של השחקנים, ומה בעולם הפסולת נתון במחלוקת. במשך תקופה מסוימת הייתי עובדת מן המניין במשרד לייצוץ סביבתי המתמחה בפסולת, ושם ליוויתי פעולות סיקור אשפה ותכנון תברואתי.

עבודת השדה לצד יועצי סביבה סיפקה לי הזדמנויות להתבוננות אינטימית ביחסי אדם-אשפה וגילתה לי את ממדי העבודה הנדרשים כדי לשמור על סדר הפסולת – הן בפרקטיקות מקצועיות פורמליות הן בעבודה נסתרת ולא פורמלית – וכדי לתחזק את המשמעויות הרצויות שלה ולהדוף הפרעות אידיאולוגיות מטרידות. הראיתי כיצד התכונות החומריות של האשפה – המטפטפת ונדבבת, מתפזרת, נעלמת ומופיעה שוב במקומות לא צפויים – מקשות על עבודת היועצים ולעיתים הופכות אותה לבלתי אפשרית. הגישה הסמיוטית-החומרית הפנתה את תשומת ליבי לחומריות האשפה, לאי-הוודאות המתמשכת המאפיינת את העיסוק בה, ליחסים הנרקמים סביבה וגם לשבריריותם של היחסים הללו. כל אלה הובילו אותי להמשגת האשפה וסוגיות הטיפול בה כבעיה פוליטית-אונטולוגית. אצל האינפורמנטים בעולם הפסולת שפגשתי, מוטיבים מוכרים בספרות החברתית על פסולת כמו משמוע, שליטה וגועל לא היוו בעיות מרכזיות; מה שהטריד את חברי עולם הפסולת, כך מצאתי, היה שאלת חשיבותו של העיסוק באשפה והקושי למצוא לה תשובה אחידה ומספקת. תעלומה זו העסיקה רבות את היועצים שליוויתי, ובפינות אחרות של עולם הפסולת השאלה הייתה רגישה מאוד ואפילו בגדר טאבו.

התברר כי אידיאולוגיית הטיפול באשפה שברירית ביותר, ומשם יכולתי לאפיין את המשאבים התרבותיים שנאספו כדי לתחזק אותה ואת המטרות השונות שאליהן מגויס הטיפול בפסולת, שהעצימו לכאורה את חשיבותו. למשל, אחד המאפיינים העיקריים של שיח הפסולת בישראל הוא המידה שבה הפסולת מנוצלת להתמודדות עם סוגיות של תדמית וזהות לאומית. הדבר מתבטא בעניין מתמשך בייחודיות הפסולת הישראלית מבחינת הכמויות וההרכב החומרי שלה בהשוואה למדינות אחרות. ביטויים נוספים הם האתוס הדומיננטי של דאגה לפסולת (במקום, למשל, "מלחמה" בה) והמאמצים ליצור סביבה חויות קולקטיביות חיוביות.

שבריריות העולם החברתי הובילה לבדיקה של הסדרים הקודמים שאותו עולם ניסה או מנסה להחליף. מבדיקה היסטורית גיליתי שבעבר נקטו דרכים שונות להמשיג ולארגן את הפסולת ואת השחקנים הרלוונטיים לטיפול בה. כיום הגישה הדומיננטית היא מחזור, אך בתקופות קודמות שלטו בכיפה גישות הניקיון, הקומפוסטציה וההטמנה. גישות אלו

נבדלות זו מזו בפרקטיקה המרכזית של הטיפול בפסולת, בחומרי פסולת שנתפסים כבעייתיים או כחשובים, בסוג המומחיות המוסמכת להוביל את ההתמודדות עם פסולת ואפילו במשמעות הסמלית שלה. לדוגמה, גישת הקומפוסטציה ייחסה לאשפה תפקיד של תרומה קולקטיבית או מפרה לשטחים חקלאיים, בין השאר בהמשך לתפיסה הקולוניאלית שראתה באדמת פלסטין אדמה צחיחה ומוזנחת. לעומתה, הרטוריקה הרווחת כיום, בתקופת המחזור, מטשטשת את התפיסה השלילית של אשפה כלכלוך או כמטרד באמצעות הקניית משמעות כלכלית לאשפה והבניית הציפייה לרווח ממנה.

לסיכום, הגישה הסמיוטית החומרית – המזמינה את החוקרת לעקוב אחר אובייקט ולהשעות הנחות קודמות על מהותו, על גבולותיו, על הדיסציפלינה המוסמכת לדבר בשמו ועל הסקאלה או הזווית הנכונות להתבונן בו – אפשרה מסע צבעוני ומפתיע והביאה לשאלות ולהערות שלא היו מתפתחות בגישות סוציולוגיות אחרות.

אם נחזור לשאלה מה עושות עם לאטור, התשובה שלי אולי כבר ברורה. עבודתו של לאטור הביאה לדיונים מעמיקים ופורצי דרך בין תחומי מחקר פרשניים וביקורתיים ובין תת-דיסציפלינות בהיסטוריה, סוציולוגיה ופילוסופיה של המדע שלא דיברו זה עם זה קודם לכן. דיונים אלו עיצבו והרחיבו את שדה המחקר שנקרא היום STS. באחד ממאמריו המפורסמים ביקר לאטור את התיאוריה שפיתח ודימה אותה למפלצת של פרנקנשטיין. לדבריו, הפתרון היחיד שנותר הוא "לעשות את מה שוויקטור פרנקנשטיין לא עשה, כלומר לא להפקיר את היצור לגורלו, אלא להמשיך ולפתח ככל האפשר את הפוטנציאל המזור שלו":

כן, אני חושב שיש חיים אחרי תיאוריית השחקן-רשת. מרגע שתקענו היטב יתד בליבו של היצור הקבור לבטח בארונו – ובתוך כך נטשנו את מה ששגוי כל כך בתיאוריה הזאת, דהיינו את "תיאוריה", "שחקן" ואת "רשת", ובל נשכח את המקרה! – עשוי לקום תחתיו יצור אחר, קליל ויפה: ההישג הקולקטיבי העתידי שלנו. (Latour, 1999, p. 24)

על בסיס העבודות של חוקרות פמיניסטיות של מדע וטכנולוגיה אני רואה את הגותו של לאטור לא רק כהישג מפעים של חוקר יחיד, אלא אף כחלק יסודי בלתי נפרד מקהילה אינטלקטואלית שצמחה איתו ומוסיפה לחדש ולהתחדש. לאטור הותיר אחריו מורשת אינטלקטואלית ומחקרית שיכולה לשמש אותנו כקרקע פורייה גם לאתגור גבולותיה והנחות המוצא שלה וגם להמשך חקירה והתנסות.

מקורות

- Bowker, Geoffrey C., & Susan Leigh Star. (1999). *Sorting things out: Classification and its Consequences*. MIT Press.
- Clarke, Adele E. (1998). *Disciplining reproduction: Modernity, American life sciences, and "the problems of sex"*. University of California Press.
- Clarke, Adele E. (2007). Social worlds. In George Ritzer (Ed.), *The Blackwell encyclopedia of sociology*.

- Clarke, Adele E., & Susan Leigh Star. (2008). The social worlds framework: A theory methods package. In Edward J. Hackett, Olga Amsterdamska, Michael E. Lynch, & Judy Wajcman (Eds.), *The handbook of science and technology studies* (pp. 113–137). MIT Press.
- Fried, Talia. (2020). *"It's not just garbage — it's waste": Conceptualizing the social, historical and epistemic grounds of municipal solid waste treatment in Israel* [Doctoral thesis, Bar Ilan University].
- Haraway, Donna. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.
- Harding, Sandra. (2008). *Sciences from below: Feminisms, postcolonialities, and modernities*. Duke University Press.
- Jasanoff, Sheila. (2004). *States of knowledge: The co-production of science and social order*. Routledge.
- Latour, Bruno. (1999). On recalling ANT. *The Sociological Review*, 47(1), 15–25.
- Law, John. (2004). *After method: Mess in social science research*. Routledge.
- Law, John. (2008). Actor network theory and material semiotics. In Bryan S. Turner (Ed.), *The new Blackwell companion to social theory* (pp. 141–158). Blackwell.
- Star, Susan Leigh. (1995). Introduction. In S. L. Star (Ed.), *Ecologies of knowledge: Work and politics in science and technology* (pp. 1–37). SUNY Press.
- Star, Susan Leigh, & Anselm Strauss. (1999). Layers of silence, arenas of voice: The ecology of visible and invisible work. *Computer Supported Cooperative Work*, 8(1), 9–30.

ברונו לאטור: האיש שחבק עולם

ענת לייבלר*

ברונו לאטור, אחד האבות המייסדים של תחום הידע לימודי מדע (Science Studies) או מדע, טכנולוגיה וחברה (STS), נהג להציג את עצמו כסוציולוג נוסף על היותו פילוסוף ואנתרופולוג. אבל עד סוף שנות התשעים ספריו עוסקים בפירוק יסודות המחשבה הסוציולוגית, בעיקר בשל מחויבותה לתפיסות מבניות ולתיאוריה של מקרו. לביקורת זו היו שותפים סוציולוגים נוספים, ובהם קארין קנור-סטינה ומייקל לינץ' (Knorr-Cetina, 1981; Lynch, 1979, pp. 143–178).¹ ביקורת זו היתה חלק מתהליך של שינוי ביחס אל המדע, שהחל בשנות השישים ובא לראשונה לידי ביטוי בספרו פורץ הדרך של תומס קון (Kuhn, 2012) *The Structure of Scientific Revolutions*.² מטרתה של מסה זו היא לבחון היבטים בעבודתו של לאטור בשנות השבעים והשמונים. תחילה אסקור שלושה מספריו הראשונים והמשפיעים ביותר אשר כוננו את השדה הבינתחומי של לימודי מדע. לאחר מכן אדגים את הגישה של לאטור המובחנת מזו של הסוציולוגיה, דרך הקדמה שכתב לספרו של מייקל פאוור (Power, 1994) שכותרתה "The Flat-Earthers of Social Theory" (Latour, 1994, pp. xi–xvi).

בשנת 2021 זכה לאטור בפרס קיטו היוקרתי לאמנויות ופילוסופיה, על תרומתו למדע ולאנושות. הימים ימי קורונה, ומחלתו של לאטור מנעה ממנו לעזוב את ביתו. בטקס המפואר שהתקיים בקיטו, יפן, הוא נשא הרצאה מצולמת מביתו שבחבל בורגונדי. באותה עת, באוניברסיטת קליפורניה סן דייגו, ג'ון אוונס מהמחלקה לסוציולוגיה אירח את צ'נדרה מוקרג'י (Mukerji) מהתוכנית ללימודי מדע לשיחה על עבודתו של לאטור.³ מוקרג'י מתארת את התרומה הבולטת של ספרו הראשון, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* שאותו כתב עם סטיב וולגר (Latour & Woolgar, 2013), לעיצוב ולגיבוש של תחום הידע "לימודי מדע". הספר מבוסס על עבודת אתנוגרפיה שערך לאטור במעבדה למחקר אנדוקריני במכון סאלק בסן דייגו, ובמרכזו שלוש טענות או טענה ולה שלושה חלקים: חקר המדע צריך לעסוק א. בתצפית על מדענים בעבודה ובכתיבה, ב. בתיאור מנגנון האוניברסליזציה של הידע, וג. בתיאור תהליך ההבניה של עובדות מדעיות.

* ד"ר ענת לייבלר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן

חלקים במסה הזו לקוחים מתוך ההספד שכתבתי על ברונו לאטור "על מדע והשראה – מחקריו והשפעתו של ברונו לאטור" שפורסם באתר בחברת האדם באוקטובר 2022.

1 אחד הספרים הראשונים שבהם מנוסחת ביקורת זו הוא קובץ מאמרים בעריכתם של קנור-סטינה ואהרון סיקורל משנת 1981 בשם *Advances in Social Theory and Methodology*, הכולל מאמרים של לאטור וקאלון, בורדייה, גידנס, הברמאס, קנור-סטינה וסיקורל. כולם דנים בהסרת ההפרדה בין ניתוח חברתי של מקרו למיקרו (Knorr-Cetina & Cicourel, 1981).

2 לסקירה של השינוי הפרדיגמטי בתפיסת המדע ראו (Cutcliffe, 2002; Hess, 2013; Sismondo, 2010).

3 להרצאתו של לאטור ולשיחה של מוקרג'י עם אוונס על עבודותיו במסגרת אירועי פרס קיטו לשנת 2021 ראו (University of California Television UCTV, 2022).

אסביר את הטענות וחשיבותן. הטענה הראשונה מתודולוגית - נקודת המוצא היא שהמדע לא נוצר במגע בלתי אמצעי עם הטבע, אלא במגע עם אובייקטים סטרייליים שעברו סטנדרטיזציה במעבדה. לכן יש להתבונן במדענים, בסביבת עבודתם ובעת שהם עוסקים בכתיבה מדעית. הטענה השנייה עוסקת בתיאור מנגנון האוניברסליזציה של ידע: יש לבחון כיצד פרקטיקה מעבדתית מסוימת, למשל ידע שנוצר במעבדה האנדוקרינית במכון סאלק, נוסע למקומות שונים בעולם והופך לחלק מהידע האוניברסלי של מדע האנדוקרינולוגיה. מהו מנגנון הנסיעה ומה מאפשר אותו? תשובתם של לאטור ווולגר היא במושג immutable mobiles - פְּלִי מוביל שאינם משתנים, מושג שיופיע בספריו הבאים וישפיע על האופן שבו חושבים על תהליכי אוניברסליזציה של ידע. האובייקטים הם הרשת, ותנועתם ממקום למקום נעשית תוך כדי שמירה על יציבות ונייחות (Law, 2002).

ידע שמוצא במעבדה מסוימת, עם חומרים ואנשים מסוימים, עובר תהליך של הפשטה באמצעות מכשירי הצפנה (inscription devices) כמו ויזואליזציה, קידוד וכימות של ממצאים וטענות. הידע נע ממקום למקום תוך כדי התרחקות ממקום ייצורו במעבדה אל הפוסטר בכנס, אל מושבים של כנסים שבהם הוא מוצג ברחבי העולם, ולבסוף אל פרסום בכתב עת. כך הוא גם נותר מקומי, מזוהה עם המעבדה ועם החוקרים שייצרו אותו, וגם הופך אוניברסלי. בזכות תנועה זו הוא מוטמע ומשוכפל בידעים אחרים שנוצרים במקומות רחוקים זה מזה. הטענה השלישית של הספר גורסת שעובדות מדעיות נבנות דרך רשתות המורכבות משחקנים אנושיים וארטיפקטים לא אנושיים, ובאמצעותן מושגת מהימנות מדעית (scientific credibility) שהיא תמיד חברתית. שלוש טענות אלו היוו את התחלת התחום לימודי מדע.

בספרו השני *The Pasteurization of France* (Latour, 1988), שראה אור בצרפתית ב-1984, מציג לאטור את המקרה ההיסטורי של לואי פסטר, הידוע בגילוייו המדעיים. באמצעות מקרה היסטורי זה הוא מדגים את השימוש בתפיסה של רשתות ושחקנים - הפיכתו של פסטר לשחקן מקרו המזוהה עם המצאת תהליך הפסטור הקרוי על שמו. לאטור שאף לתפוס את הרגע שבו עדיין אין הבחנה בין ההקשר החברתי ובין פעולותיו והצלחותיו של פסטר; לתפוס את הרגע שבו החיידק עדיין לא נראה, עדיין לא מבחינים בו, עדיין לא מוגדר כחיידק - רגע שבו גם ה"חברתי" עדיין אינו מובחן מהטבעי והמדעי. תיאור הרגע הראשוני הזה, נקודת זמן נטולת הפרדות ודיכוטומיות, אינו מתיר שימוש באוצר המילים מעולם המדעים, שבו לחיידק יש נוכחות אונטולוגית חזקה, וגם לא מהסוציולוגיה, השקועה כולה בהפרדה בין המדעי לחברתי, בין תופעה לתנאים חברתיים ולסביבה משפיעה. בהיעדר שאיפה לתיאור רגע זה, הסוציולוגיה אינה יכולה ללמוד את המדע. לאטור טען כי יש לפתח שפה שתבטל את ההפרדה בין המדעי, האוניברסלי והרציונלי ובין החברתי, הפוליטי והיסטורי, ותכיל את אפשרות קיומם של היברידיים. על כך הוא הרחיב בספרו החשוב ביותר *We Have Never Been Modern* (Latour, 1993) אשר נכתב בתגובה לספרם של סטיבן שייפין וסיימון שייפר שדן בעימות בין תומס הובס, הפילוסוף הפוליטי המודרני הראשון, ובין רוברט בויל, המדען האמפירי הראשון, באנגליה של אמצע המאה ה-17 (Shapin & Schaffer, 1985).

ספרו השלישי של לאטור, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Latour, 1987) הוא ביטוי בשל ושלם יותר של הרעיונות שהוצגו בשני

ספריו הראשונים, ולכן ראוי להתעכב עליו. בתחילת הספר עורך לאטור חלוקה מתודולוגית של עולם המדע לשני הפנים של יאנוס, המייצגים שני מצבים: הפן הצעיר הוא המדע המתהווה, בתהליך העשייה (science in the making), והפן הזקן הוא המדע המוכן לשימוש (ready made science), זה שאת תוצריו וקביעותיו אנו מקבלים כמובן מאליו, כְּמָה שהוכח ואין צורך לערער עליו. זהו הקול הסמכותי של המדע. אבל כדי להבין את המדע יש ללמוד אותו תוך כדי עשייתו ולא לאחר שתוצריו הפכו לעובדות, לקופסה שחורה.

הטענה הלאטוריאנית על פתיחת קופסאות שחורות בהקשר המדעי ובזה של המחקר החברתי היא פופולרית, לא תמיד באופן שנאמן לכוונת המחבר, אולי משום שלפתיחתה של קופסה שחורה יש לפחות שני הקשרים. האחד הוא זרם לימודי המחלוקת שהתגבש בשנות השמונים, ולפיו הדרך לפתוח קופסה שחורה היא באמצעות איתור מחלוקת שבה פוליטיקאים, מדענים, מהנדסים ופטרונים כלכליים המעורבים בעשייה המדעית מציעים לחוקר המדע חומר רב להבנת הטרנספורמציה של פעולות ודעות אל העובדתי או הבדיוני. התבוננות במחלוקת תאפשר לנו לראות כיצד מומחים הופכים את טענות המתנגדים לבדיוניות, ואת טענותיהם שלהם הם מגדירים כעובדות. על פי גישה זו, יש לעקוב רטרופקטיבית אחר הטרנספורמציה שבה מדע צעיר ועתיר רטוריקה, המיועדת לגייס בעלי ברית חיצוניים כדי לתמוך בטענותיה, הופך למדע ממוסד המנצל משאבים רטוריים כמו אותם מכשירי הצפנה (inscription devices) שהוזכרו לעיל כדי להציג את הנתונים באופן ניטרלי ובשפה נקייה מכל רמז לפוליטיקה. השימוש של המדע הצעיר ברטוריקה גלויה מחליש את המהימנות המדעית (credibility) שלו, ואולם כשהמדע בוגר וממוסד המדען מציג עצמו כדובר של העובדות, כנציגן בלבד. על החשיבות של מחלוקות כאמצעי להבנה של התהוות ידע מדעי הצביעה אסכולת אדינבורו בסוציולוגיה של ידע מדעי (SSK) כבר בסוף שנות השבעים עם ניסוח עקרון הסימטריה של התוכנית החזקה (Bloor, 1991), אפיון שונה מזה של לאטור המבוסס על קשרים ופעולות תרגום.⁴

ההקשר השני של פתיחת קופסאות שחורות הוא זה שניסח לאטור – פירוקה ומיקום חלקיה במקומות אחרים. כלומר, יש להבין את חלקי הקופסה כשהיא מפורקת, שהרי תכונותיה ומאפייניה של עובדה אינם מהותיים ופנימיים לדבר עצמו אלא נטמעים בטענות, בתהליכים אחרים ובחלקי מכונות. ייצוב העובדה תלוי בכל אלה ובהגדרה שונה של סיבתיות. לאטור מבקש לפרק את הנטייה להסביר דבר באמצעות הנחת המבוקש: איכויות של עובדות הן תוצאה של פעולה קולקטיבית ולא הגורם לעובדות, ולכן כדי לקבוע אם טענה היא אובייקטיבית או סובייקטיבית עלינו להסתכל בכל הטרנספורמציות שהיא עברה, בידיהם של אחרים, מרגע היווצרותה. לפי אותו היגיון הוא מנתח את ההבחנה בין רציונלי ללא רציונלי: כאשר טענה תוגדר כלא רציונלית, לא יהיה זה משום שהיא שוברת את חוקי ההיגיון אלא משום שהיא נטוית תוך כדי בניית רשת קשרים שעושה שימוש ציני בדיכטומיות הידועות, בשפה בינרית שהחלה להתפתח במאה ה-17, הבאה להאשים מתנגד ולהופכו ללא רלוונטי. כך גם לגבי הגדרת הדיכטומיה בין "חברה" ל"טבע", שבה הוא דן בספרו השני: ייצוב מושג החברה כמושג אוטונומי וקהרנטי הוא תוצאה של יישוב

4 בין חבריה בלטו דייוויד בלור, בארי ברנס, הארי קולינס, דונלד מקנזי, סטיבן שייפין וסימון שפר. לסקירה על אסכולת אדינבורו ראו 47–56, pp. Sisondo, 2010.

מחלוקת, ועל כן לא נוכל להשתמש בו כדי להסביר כיצד יושבה המחלוקת; מושג ה"טבע" בנקודת זמן מסוימת גם הוא תוצאה של יישוב מחלוקת ולא הגורם לה.

הספר *Science in Action* מלמד את הקורא להבין מצבים, מבנים, טענות ועובדות חזקות כמכלול של קשרים חלשים וחזקים, של אסטרטגיות ופעולות תרגום מסוגים שונים שנועדו לגייס פטרונים. הוא יוצר מערך מושגים חדש של עולם המדע – תפיסה שאיננה נשענת על מוסדות פוליטיים ומדינתיים, על מושגים כמו עוצמה, כוח, על הקשר חברתי או על אינטרס של יחידים או קבוצות כמשתנים שמסבירים תופעות, אלא גורסת כי כל אלה הושגו במהלך מחלוקת וייצוב רשת של קשרים חזקים. בהיפוך שבין משתנה תלוי (explanandum) לבלתי תלוי (explanans), לאטור קורא תיגר על המושגים הסוציולוגיים הבסיסיים.

הפרק השישי של הספר עוסק במרכזי חישוב (centres of calculation), ולטעמי הוא החשוב ביותר מבין הפרקים. במרכזו הטענה שכדי לקבוע מהו ידע וכיצד הוא מצטבר ונע ממקום למקום עלינו לשמוט קטגוריות כמו ידע אוניברסלי, כוח, רווח, קפיטל, אינטרס ומרכז ופריפריה, שנהוג לראות בהם הסברים אקסוגניים לתנועה, ותחת זאת להתייחס לאותה רשת של כלי מוביל בלתי משתנים (immutable mobiles), המשמשים מעין מסילת רכבת שמחברת בין אתרים מקומיים של ייצור ידע מקומי. מרכז עיסוקם של מרכזי חישוב הוא מטרולוגיה, מדע הסטנדרטיזציה, המייצר קטגוריות כלליות וספציפיות ויחידות מדידה שבאמצעותן ממיינים ומסווגים תופעות. זהו מפעל ענק שבו העולם החיצוני מוכנס לתוך החדר והופך דו-ממדי, כך שאפשר לבטא אותו על גבי נייר שנישא ממקום למקום וחוצה גבולות גיאוגרפיים ולאומיים. אפשר לדמותו למפעל שמייצר מסילות ברזל, מרכיב אותן ברחבי העולם ומאפשר לעבור ממקום למקום בקלות. כלי העבודה של מרכזי חישוב הם פרקטיקות הצפנה כמו קידוד, כימות והפשטה של נתונים לכדי דימוי חזותי מצומצם. הם מתרגמים את השפה המקומית לשפה שעברה סטנדרטיזציה לשם הפצה מהירה של הידע הרחק ממקום היווצרו. מעבדות קטנות במכוני מחקר מקומיים לצד יחידות של מחשבי על מהוות מרכזי חישוב העוסקים בפעולת הסטנדרטיזציה. לשכה מרכזית לסטטיסטיקה היא מרכז חישוב הבונה מודלים אבסטרקטיים שמאורגנים באמצעות קטגוריות ממיינות ומסווגות על בסיס נתונים אמפיריים זעירים שנאספו במקומות שונים. לאחר שהמודלים מושלמים והקטגוריות מיוצבות, הם משמשים אמצעי להגדרת האוכלוסייה ופעילותה. ניקח למשל את המספר העצום של אינדיקטורים בינלאומיים שמייצרים ארגוני חברה אזרחית בינלאומיים (INGOs) כמו OECD. העולם כולו, כל היבט שלו, עובר תהליך של הצפנה וכימות כדי שאפשר יהיה למדוד את התנהלותן (conduct) של המדינות ולדרגן האחת ביחס לאחרת.⁵ כשהקטגוריות מתקבלות, מתייצבות והופכות לחלק מהמובן מאליו, הרשת מתרחבת. אם הקטגוריות נדחות, הרשת נחתכת והמסילה הופכת בלתי עבירה.

הסטנדרטיזציה של הזמן הבינלאומי היא דוגמה מרתקת שלאטור מציג בפרק זה כדי להמחיש את כמות העבודה והמשאבים שהלשכה לזמן בינלאומי משקיעה בתחזוקה ובתיאום כדי שהזמן הבינלאומי יפעל באופן "טבעי" על פני כל העולם:

הזמן אינו אוניברסלי; הוא הולך ונעשה כזה מדי יום דרך התרחבותה של רשת בינלאומית הקושרת יחדיו, באמצעות קשרים נראים ומוחשיים, את כל שעוני הייחוס של העולם ואז מארגנת שרשרות ייחוס שניוניות ושלישוניות כל הדרך עד לשעון הלא מדויק שעל פרק היד שלי. (Latour, 1987, p. 251)

חקר הזמן האוניברסלי אינו מטפיזי או פיזיקלי.⁶ הוא כולל מעקב אחר קשרים נראים ומוחשיים, רשימות, טפסים, קווי טלפון, כל מה שמחבר שעונים יחד. הם אלה המגדירים את הזמן, את השעה, ונדרשת תחזוקה בלתי פוסקת כדי שאותו זמן יישאר קבוע, בלתי משתנה:

יש נתיב רציף של קריאות, רשימות, טפסים, קווי טלפון, שקושר יחדיו את כל השעונים. ברגע שעזבת את הנתיב הזה אתה כבר לא בטוח מה השעה, והדרך היחידה להשיג מחדש ודאות היא לשוב אל הקשר עם השרשרות המטרולוגיות. פיזיקאים משתמשים במילה הנחמדה קבוע כדי לתאר את המשתנים הבסיסיים הנדרשים כדי לכתוב במעבדות את המשוואה הפשוטה ביותר. אבל אותם הקבועים כל כך בלתי קבועים עד שלפי המשרד הלאומי לסטנדרטיזציה, ארצות הברית משקיעה שישה אחוזים מהתוצר הלאומי הגולמי שלה – כלומר פי שלושה ממה שהוציאה על מחקר ופיתוח [...] – רק כדי לשמור על יציבותם! (Latour, 1987, p. 251)

למרות העושר המחקרי של לאטור, הברק האינטלקטואלי, רוחב ועומק ההשכלה שלו ויכולתו לנתח תופעות במקוריות וחדות, ולמרות הספרים הרבים שפרסם ושתורגמו לשפות רבות (הספר מעולם לא היינו מודרניים תורגם לכשלושים שפות), עד סוף שנות התשעים נדמה שההיכרות של הסוציולוגיה בישראל עם הגותו הייתה מוגבלת, עבודותיו לא נלמדו ולא היו חלק אינטגרלי מהכתיבה הסוציולוגית. כשניסיתי להבין את הסיבות לפער זה בזמן שכתבתי הרצאה, נזכרתי בתחנת הדרך הראשונה שלי כחוקרת ובתפקיד המרכזי שהיה ללאטור בה. את עבודת התזה שלי כתבתי על ההיסטוריה של הקמת הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בישראל בשנת 1948 ועל הסטטיסטיקן רוברטו בקי שעמד בראשה. במרכז המחקר עמדה הסתירה בין יוקרתה של הלשכה כמוסד מדעי, אובייקטיבי ואפוליטי ובין מעורבותה בפעולות פוליטיות כמו מפקד האוכלוסין הראשון, שהיו לו השלכות מכריעות על מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל. במחקר הארכיוני שארך שנים אחדות אספתי חומר רב על תקופת ההקמה של המדינה. המסמכים סיפרו סיפור על יחסים מורכבים בין מדענים, אנשי מנגנון ופוליטיקאים, אבל לא הייתה לי מסגרת קונספטואלית לארגון הסיפור, העובדות, המשמעויות וההבנות שהשגתי תוך כדי העיון בהם. ההכשרה הסוציולוגית שלי הנחתה אותי לזהות את הכוח במקומות הפוליטיים, המדינתיים, ולחפש את הדרכים שבהן המדינה ומנהיגיה מנצלים את המדע. זיהיתי יחסי "ניצול" הפוכים – של הסטטיסטיקאים את המדינה – בלי שהיו לי את הכלים לתאר אותם. נקודת המפנה היתה המלצתו של דניאל ברסלאו, מי שהיה המנחה שלי בעבודה, לקרוא את *Science in Action*. הספר, שהיה כתוב באופן שונה לחלוטין מספרי הסוציולוגיה, משך

6 על מטרולוגיה, מרכזי חישוב וסטנדרטיזציה של הזמן הבינלאומי ראו Tal, 2016; Latour, 2005.

אותי בשל ההיפוכים שהציע ופתח בפניי דרך חדשה להתבונן על תופעות בשדה של מה שקראנו בזמנו "סוציולוגיה של הידע". התיאור העשיר של פעולתם של מדענים בהרחבת הרשת שלהם וייצובה אגב שמירה על אוטונומיה מדעית הזכיר לי את פעולתו של בקי המדען ויחסיו עם בן-גוריון הפטרון (Leibler, 2004).

הספר מציע לזהות חמישה סוגי תרגום המשמשים ליצירת בעלי ברית, הכוללים חמש אסטרטגיות שונות לגיוס תמיכתם של פטרונים במדענים (Latour, 1987, pp. 103–120). גישת התרגום התאימה מאוד לסיפור שראיתי במסמכים: בקי הסטיטיסטיקאי הציע לבן-גוריון, המגה-פוליטיקאי, להצטרף אליו ולעשות איתו מעקף קצר כדי להגיע למטרה שבן-גוריון שאף לה – הקמת בירוקרטיה מדינתית שתהיה מנוטרלת מהלחצים של אנשי המנגנון המפלגתי⁷. אסטרטגיות הגיוס התאימו לפרקטיקות של בקי כמו כפפה ליד. בשלב הראשוני של קריאת הספר משכו את עיני שני חוקים מתודולוגיים מתוך שישה שלאטור ניסח:

חוק 3. מכיוון שיישוב מחלוקת הוא הגורם של ייצוג הטבע, ולא התוצאה שלו, לעולם לא נוכל להשתמש בתוצאה זו – הטבע – כדי להסביר כיצד ומדוע יושבה מחלוקת. [...]

חוק 4. מכיוון שיישוב מחלוקת הוא הגורם ליציבותה של החברה, איננו יכולים להשתמש בחברה כדי להסביר כיצד ומדוע יושבה מחלוקת. עלינו לשקול שווה בשווה את המאמצים לגייס משאבים אנושיים ולא אנושיים. (Latour, 1987, p. 258)

שני עקרונות אלו מבטאים את ההיפוך הלאטוריאני בין משתנה תלוי לבלתי תלוי, המהווה את הדג"א של כתיבתו ומערער על מושגים סוציולוגיים בסיסיים. העקרונות האלה נראו לי בתחילה חסרי פשר קונקרטי, אבל ככל שהתקדמתי בקריאה התגבשה בי טענה (הפוכה מזו הסוציולוגית) שאפיינה ביתר דיוק את היחסים בין פוליטיקאים למדענים בספרה של המדינה. הסטיטיסטיקאים שפעלו בשנת 1948 היו חלק מהותי מעיצוב הסדר הפוליטי של החברה הישראלית; באמצעות פעולות סטיטיסטיות כמו מפקד ורישום אוכלוסין הם כוננו את מושגי האזרחות הבסיסיים של התושבים. ובה בעת, ביססו את הקרדביליות המדעית שלהם תוך כדי ניצול כוחה של ה"מדינה". מאוחר יותר, בעבודת המחקר ההשוואתי שעשיתי בדוקטורט, יכולתי לטעון טענה כללית יותר – סטיטיסטיקאים הם אלה המכוננים את המדינה המודרנית הרציונלית, והם מגדירים את גבולותיה ואת האפיסטמולוגיה האזרחית שלה באמצעות יצירת קטגוריות כלכליות ודמוגרפיות (Leibler, 2008).

7 השאיפה של ממלאי תפקידים כמו סטיטיסטיקן ראשי או נגיד בנק ישראל לזכות באוטונומיה פרופסיונלית ולנתק את עבודת המומחים מהדרג הפוליטי נחוצה מאוד כדי ליצור למוסדותיהם מוניטין של מוסד מדעי אמין שחף מלחצים פוליטיים. משנת הקמתה של הלמ"ס ועד השנים האחרונות היו ניסיונות מעטים להתערב התערבות של ממש בעבודת הלשכה. המקרה הראשון של התערבות גסה בעבודת הלמ"ס אירע בדצמבר 2012 כאשר משרד ראש הממשלה פיטר באימיל את הסטיטיסטיקן הראשי, פרופ' שלמה יצחקי, משום שהעז לטעון כי נתוני העוני שהממשלה וביטוח לאומי מספקים ללמ"ס גורמים להטיה של הנתונים (פילוט, 2012). המקרה השני הוא הניסיון האחרון של ראש הממשלה נתניהו למנות את ראש לשכתו לשעבר לעמוד בראש הלמ"ס במקום הסטיטיסטיקן הראשי.

בשנים הראשונות שבהן קראתי את העבודות של לאטור לא זיהיתי את הביקורת שלו על הסוציולוגיה, שהתבהרה מאוחר יותר. על יחסו לסוציולוגיה למדתי מדבריו על סוציולוגים, צרפתים בעיקר, שנאמרו בפורום מצומצם של סטודנטים בשנתי השנייה ללימודי הדוקטורט בתוכנית Science Studies Program. באותה שנה ניתנה לנו הזכות להזמין הוגה לבחירתנו ולארחו במשך שבוע שלם, במימון הקרן הלאומית למדעים (NSF). בחרנו פה אחד בלאטור, ולהפתעתנו הוא נענה להזמנתנו. בשבוע שבו התארח אצלנו התקיימו לכבודו אירועים רבים ובהם סדנה לסטודנטים, ארוחות חגיגיות, הרצאה בקולוקוויום והרבה מפגשים ברחבי הקמפוס, שהיה ביתו האינטלקטואלי בעבר. אחת הארוחות התקיימה במועדון הפקולטה של האוניברסיטה – חמישה סטודנטים נרגשים התכנסו לסעוד עם מושא הערצתם, מי שנחשב האב המייסד של לימודי מדע. האוכל היה משובח, השיחה איתו הייתה משוחררת, ואיכשהו היא גלשה ליחסו כלפי סוציולוגים. "הוא לא אוהב סוציולוגים", לחש לי אחד הסטודנטים. "אבל למה אתה לא אוהב אותם?", שאלתי את לאטור ישירות. האורח הגבוה קם ממושב, נעמד במנח של סטנדאפיסט והדגים בידי צורה של דבר עגול. "בגלל דימוי החברה כדלעת, the pumpkin argument", אמר. "ראיתם פעם חברה בצורת דלעת?" הוא הפנה אותנו לקרוא את ההקדמה שלו לספרו של מייקל פאואר *Accounting and Science* (Power, 1994).⁸ הספר יצא בתקופת פריחתו של תחום ידע צעיר יחסית שעסק בפילוסופיה והיסטוריה חברתית של סטטיסטיקה וסטטיסטיקאים, כלכלנים וידע כמותי בכלל. לצד מייקל פאואר וברונו לאטור נמנו עם הכותבים ההוגים החשובים בתחום זה: תיאודור פורטר, פיטר מילר, ג'ון לואו, מדליין אקריץ', פיליפ מירובסקי וסטיב פולר.

הטענה העוברת כחוט השני בין המאמרים בספר היא שהבנה נכונה של פעולת המדע ופרקטיקות חשבונאיות צריכה לכלול התייחסות אל היחסים ההדדיים בין שני התחומים וכן אל רקע מורכב הכולל קהילות מומחים, מוסדות מממנים ודרישות פורמליות ולא פורמליות לשקיפות ציבורית. ההקדמה של לאטור מהללת את תחום המחקר של פאואר ואחרים, העוסק בחקר צורות "אפורות" של ידע כמו טפסים, תיקיות, קופות רושמות, טבלאות, גרפים, תרשימים, טורים חשבונאיים, מרחבים משרדיים, סקרי שוק ודעת קהל, ומשבח את הפרשנות החדשה שהם מציעים לכל אלה. לאטור מדגים את טענתו הביקורתית על הסוציולוגים בטקסט היתולי למחצה שבו הוא מכנה את אנשי הסוציולוגיה אנשי תלת-ממד שמתלוננים כי החוקרים בלימודי מדע הם מאמיני הארץ השטוחה. הוא שם טענות וטרוניות בפי סוציולוג מדומיין ומשיב עליהן בהגזמה ובאופן היתולי. הסוציולוג המדומיין רוטן:

אי אפשר לדבר עם השטוחנים האלה, כולם יודעים זאת. כשאנחנו נעזרים בתנועות ידיים רחבות כדי לתאר את החברה שבה הכול כלול, את התמונה הגדולה שאותה צריך להזכיר לנבערים בכל פעם מחדש, הם, השטוחנים, חושבים שאנחנו מתארים משהו דומה לדלעת! אני אומר לך, זה באמת ילדותי. אני לא יכול להחליט מה גרוע יותר: חוסר האמון שלהם במתודה המדעית או הספק שלהם בדבר קיומה של

חברה. כאילו שעבורם שני הדברים – חברה ומדע – קשורים זה בזה כמו תאומות סיאמיות.

[...] האם הסטטיסטיקות האלה [של מחקרי שוק] מודדות את הדרישה למוצר זה או אחר? האם התרשים הארגוני מייצג נאמנה את המבנה התאגידי? ודאי שלא [עונים השטוחנים, אנשי לימודי מדע]. וזה מה שכל כך נורא איתם. [הם טוענים ש]אותם מכשירים לא מודדים דבר. הם [המכשירים] יוצרים את הדברים שאותם הם מודדים. הם "פרפורמטיביים". זאת המילה החמה שלהם היום... צרכנים? נוצרו על ידי רשתות סטטיסטיות, שאלונים וסקרי דעת קהל. הוון? הומצא על ידי הטור החשבונאי הכפול, תיקיות, טפסים ואטבי נייר. השורה התחתונה איננה מטפורה כלל. היא באמת, במלוא מובן המילה ובאופן שטותי, השורה התחתונה [של הפרקטיקה החשבונאית]. (Latour, 1994, pp. xv–xii)

מעבר למוזיקה של הדברים, שאותה אפשר לייחס לשוכבות הידועה שלו, לאטור מציע להפנות את המבט הסוציולוגי מהקונסטרוקציות הגדולות, המשמשות לסוציולוגים אובייקטים למחקר חברתי, אל מה שנמצא בשטחים האפורים של הפעולה היומיומית. טענה זו הייתה רגע מכונן עבורי באותו שבוע בלתי נשכח, רגע שבו הפניתי את מבטי אל אותם שטחים אפורים בשדה המחקר שלי. זה קרה בסדנה שבה הצגנו בפניו את עבודותינו, את המחשבות שהיו לנו על הדוקטורט באותו שלב. הכנתי תקציר של הצעה למחקר על הכלכלה הישראלית וכלכלניה. ישבנו בחדר קטן, הקרבה אליו הייתה אינטימית, ואני, מוצפת מהתרגשות, קראתי את ההצעה בקול רם וברוב פאתוס, כיאה לעניינים שעוסקים ב"מדינה" ובפוליטיקאים. אינני זוכרת את הערותיו, כל כך נרגשת הייתי, פרט לדבר אחד שאמר: "אני לא הייתי עושה על זה עבודה". ההערה לא נועדה להקטין את המציגה, אלא לייעץ לסטודנטית בתחילת דרכה במחקר. באותה נקודת זמן לא יכולתי להבין את הלוגיקה של הטענה. כיצד ייתכן שחקר המדינה איננו משימת מחקר ראויה? הייתי שיפוטית כלפי עמדתו, ושאלתי – אז מה כן היית חוקר? "פייפר-קליפס ופייפר סליפס", ענה. "אני מבלה ימים ארוכים בבית המשפט כי אני רוצה להבין את תפקידם של אטבים בדבר הזה שנקרא חוק".⁹ כך, בדיוק כפי שכתב כחמש שנים קודם לכן על "מאמיני הארץ השטוחה" שמבקשים להסביר את הדברים הגדולים ביותר כמו מדינה ומשטר באמצעות המינורי, הזעיר, האפור:

הם לא עוצרים [אותם שטוחנים, אנשי לימודי מדע]. אתה אומר להם "מה עם בריטניה וצרפת וגרמניה? האם הן לא קיימות לצמיתות, גם אם הכלכלה שלהן לא שורדת? האם אינן סוכנויות שבאות לידי ביטוי במנהגים, בתרבויות ובנורמות?" אבל הם לא מוותרים, המוזרים האלה. הם יענו לך שרשת אחרת, דיסציפלינה אחרת, מכוננת את הגבולות הלאומיים, ושבלעדי העבודה של גיאוגרפים והיסטוריונים, סוקרי שטחים, מהנדסים אזרחיים ושומרי גבולות, אף אחד לא היה מצליח לחשוב על גבולות אנגליה, צרפת וגרמניה, ולא היה יכול לפקח עליהם בעיניו. סוכנות הופכת להיות תוצאה של האופן שבו מסופר הסיפור. בעיני אנשי לימודי מדע,

9 באותה שנה יצא הספר (Latour, 2010) *The Making of the Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat*, שמסכם את האתנוגרפיה שעשה על בית המשפט.

מתלונן הסוציולוג, הארץ היא שטוחה, דו־ממדית, ואילו הסוציולוגים רואים אותה בתלת־ממד. זהו פער שכמעט שאינו ניתן לגישור. (Latour, 1994, p. xiii)

הפער שבין הדו־ממדי לתלת־ממדי נובע מההבדל בין המיקוד בפרקטיקות מקומיות, במטריאליות ובקונטינגנטי ובין המחויבות לתאוריות רחבות שיסבירו את העקרונות המארגנים של המציאות החברתית. אני מוצאת דמיון בין ההבחנה בין שתי הגישות ובין הבחנתו של לאטור בין מושג האמת ובין "ידע אובייקטיבי" שהוא אונטולוגי:

המדע מפיק ידע אובייקטיבי, כמו מדע האקלים, וכדי לעשות זאת הוא זקוק להגנה נגד ביקורת חיצונית. האמת אינה צריכה להיות באותה עמדה, להיבחן דרך אותה קטגוריה. "אמת" היא תיאולוגיה. יש כאלה שמרחיבים את תחומי ההחלה של המדע ורואים אותו ככול [...]. אני מעוניין להגן על המדע מפני התרחבות זו, מפני המשקל העודף שמעמיסים עליו. הדבר היחיד שהמדע עושה היטב הוא לייצר ידע על העולם, וגם את זה קשה לו לעשות כי הוא זקוק למימון, להגנה, למוסדות, לאנשים מתאימים שעברו הכשרה. יש תחומים רבים בחיים הקולקטיביים שלנו שבהם המדע אינו נוגע. הוא אינו מייצר חיים, חוק או מוסר וגם אינו צריך לעשות זאת. אז בואו נגן על המדע שהוא כן יודע לעשות. בואו נגן עליו מפני הנטייה להחיל עליו אפיסטמולוגיה, וגם מפני הביקורת [החיצונית] עליו. (Universitetet i Bergen, 2013)

לאטור לא היה פלורליסט בטרמינולוגיה שלו ולא היה סובלני כלפי מבנים לוגיים מגוונים של שפה הנוגעים לחברה וטבע וליחסים סיבתיים, ושל חלוקות אנליטיות דיכוטומיות מטוהרות מכל היברידיות. הוא ייסד שפה חדשה הנשענת על הנחות יסוד שונות מאלו של הסוציולוגיה. אבל אי־פשרנותו לא פגעה בזולת שמולו אלא באה לידי ביטוי בתשוקה לשכנע, לאתגר את בן שיחו, להזמין לטיול קצר של פירוק והרכבה של קונבנציות מחשבתיות כדי להבינן טוב יותר. למרות מוצאו האליטיסטי (בן למשפחת יינגים בבורגונדי, בעלת היקב Maison Louis Latour), לאטור לא התנהג ככוכב בעבודתו או כלפי סביבתו. הוא היה מעורב בפרויקטים של סטודנטים במעבדת המדיה וביחידה לאמנות שבאוניברסיטת Science Po, פרויקטים תקשורתיים, טכנולוגיים ואומנותיים חדשניים, והרכיב איתם מיצגים ומיצבים שמוצגים במקומות ציבוריים בכל רחבי אירופה. היו לו שיתופי פעולה עם אמנים ומעצבים בארצות אירופה איתם הוא יצר עולם מושגים חדש של אמנות.¹⁰ אדם שהיה פעיל כל כך עד שבועיים לפני מותו לא רק שלא היה יהיר ונישא מעם, נדרשה ממנו צניעות כדי להיות בעמדה כזאת. פועלו המגוון כל כך, הכתיבה העשירה, הטיטוטות שהשאיר, הראיונות שנתן בחודשים האחרונים לפני מותו על הדחיפות הקיומית לטפל במשבר האקלים, כל אלה היו ביטוי של ברק ויצירתיות אינטלקטואליים יוצאי דופן, אבל גם של הנדיבות העצומה שהייתה בו – נדיבות אינטלקטואלית של מחשבה שלא פוסקת, לא נותנת מנוח למקשיב, עם מבט מיוחד, תמיד מיוחד. לאטור היה אדם שנגע באנשים ורבים אהבו אותו; לא העריצו, אלא העריכו והוקירו את חלקו בחייהם.

מקורות

- פילוט, אדריאן. (2012, 31 בדצמבר). הסטטיסטיקן הראשי בלמ"ס פוטר היום בהודעת אי-מייל: "לא כך מסיימים יחסי עבודה של 11 שנה". גלובס.
- Bloor, David. (1991). *Knowledge and social imagery*. University of Chicago Press.
- Cutcliffe, Stephen H. (2002). The historical emergence of STS as an academic field in the United States. *Argumentos de Razón Técnica*, 5, 281–292.
- Hess, David J. (2013). Neoliberalism and the history of STS theory: Toward a reflexive sociology. *Social Epistemology*, 27(2), 177–193.
- Knorr-Cetina, Karin. (1981). *The manufacture of knowledge*. Pergamon Press.
- Knorr-Cetina, Karin, & Aaron Victor Cicourel (Eds.). (1981). *Advances in social theory and methodology (RLE social theory): Toward an integration of micro-and macro-sociologies*. Routledge.
- Kuhn, Thomas S. (2012). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Latour, Bruno. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (1988). *The pasteurization of France*. Harvard University Press. (original work published 1984)
- Latour, Bruno. (1993). *We have never been modern* (Catherine Porter, Trans.). Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (1994). Foreword: The Flat-Earthers of social theory. In Michael Power (Ed.), *Accounting and science: Natural inquiry and commercial reason* (pp. xi–xvi). Cambridge University Press.
- Latour, Bruno. (2005). Trains of thought: The fifth dimension of time and its fabrication. In Anne Nelly Perret-Clermont (Ed.), *Thinking time: A multidisciplinary perspective on time* (pp. 173–187). Hogrefe. (original work published 1996)
- Latour, Bruno. (2010). *The making of the law: An ethnography of the Conseil d'etat* (Marina Brilman & Alain Potage, Trans.). Polity.
- Latour, Bruno, & Steve Woolgar. (2013). *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton University Press.
- Law, John. (2002). Objects and spaces. *Theory, Culture & Society*, 19(5–6), 91–105.
- Leibler, Anat E. (2004). Statisticians' ambition: Governmentality, modernity and national legibility. *Israel Studies*, 9(2), 121–149.
- Leibler, Anat E. (2008). *Nationalizing statistics: A comparative study of the development of official statistics during the 20th century in Israel-Palestine and Canada* [Doctoral Thesis, University of California San Diego].
- Leibler, Anat E. (2019). The emergence of a global economic order: From scientific internationalism to infrastructural globalism. In Markus J. Prutsch (Ed.), *Science, Numbers and Politics* (121–145). Palgrave MacMillan.

- Lynch, Michael. (1979). *Art and artifact in laboratory science: A study of shop work and shop talk in a research laboratory*. Routledge Kegan & Paul.
- Power, Michael (Ed.). (1994). *Accounting and science: Natural inquiry and commercial reason*. Cambridge University Press.
- Shapin, Steven, & Simon Schaffer. (1985). *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton University Press.
- Sismondo, Sergio. (2010). *An introduction to science and technology studies*. Wiley-Blackwell.
- Tal, Eran. (2016). Making time: A study in the epistemology of measurement. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 67(1), 297–335.
- Universitetet i Bergen. (2013, June 4). Bruno Latour: The Relativist [Video]. Youtube.
- University of California Television UCTV. (2022, April 7). Bruno Latour – 2021 Kyoto Prize Laureate in Arts & Philosophy [Video]. YouTube.

עדנה לומסקי-פדר. כאילו לא הייתה מלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים. מאגנס. 1998. 238 עמודים

נרמול, סרבנות פוליטית, סרבנות נסגנית ופרישה

לבנת קונופני דקלב*

התחלתי לכתוב את הדברים הבאים במאי 2023, על רקע מתקפה אווירית נוספת על רצועת עזה. קולות בשמאל התרעמו על כך שטייסי חיל האוויר, שחודשים אחדים קודם לכן הצהירו כי יסרבו להתייצב למילואים במחאה על ההפיכה המשטרית, לא היסטו להפציץ את עזה במחיר מותם של בלתי מעורבים (משגב, 2023). האכזבה מהטייסים נבעה גם מההבנה שלמרות השסעים וחילוקי הדעות הקשים שחשפה עליית הממשלה ה-37, מצב לחימה נותר האמצעי האולטימטיבי, האוטומטי כמעט, לאיחודה של החברה היהודית-ישראלית. תוכנות אלו עולות גם מספרה של עדנה לומסקי-פדר, וגם היום, במלאת 25 שנה לפרסומו של הספר ו-50 שנה לפרוץ מלחמת יום הכיפורים, יש עניין רב בממצאי הספר, וחשוב לדון במסקנותיו מחדש ולחשוב דרכו על תופעות עכשוויות ועל ההתנגדות להן.

בספר מכונן זה בוחנת לומסקי-פדר סיפורי חיים של גברים ישראלים מקרב הקבוצה ההגמונית בישראל שלחמו במלחמת יום הכיפורים בעת השירות הסדיר, ומבקשת להבין מהם הקריטריונים החברתיים המעצבים את הבניית המלחמה ואת השפעתה על הפרט. הגברים המרואיינים במחקרה הם בנים לדור תש"ח והיו נערים בזמן מלחמת ששת הימים, כלומר התחנכו על ערכי דור מקימי המדינה והתבגרו לתוך האופוריה ותחושת הניצחון והשאננות שאפיינו את החברה הישראלית לאחר ששת הימים. כעבור שנים, בהיותם חיילי מילואים, הם גויסו גם למלחמת לבנון ולקחו חלק בדיכוי האינתיפאדה. לומסקי-פדר מצביעה על כך שבניגוד להנחות המחקר הרווחות, מרבית הגברים הישראלים שהשתתפו במלחמת יום הכיפורים ורואיינו למחקר לא ראו במלחמה אירוע משברי, אלא נרמלו אותה אל תוך מהלך חייהם. לטענתה, הסיבה לכך היא שהמלחמה הובנתה כאירוע שהפרט אינו רשאי להיות מושפע ממנו בחייו האישיים. כלומר, המחקר מראה שההבניות החברתיות מעצבות לא רק את המשמעות הקולקטיבית של המלחמה אלא אף את גבולות השפעותיה על הפרט. לטענת לומסקי-פדר, הקוד התרבותי בישראל ואתוס הלוחם תובעים מהחייל לשלוט ברגשותיו ובמעשיו במהלך המלחמה, ולאחריה נדרשים הלוחמים לחזור אל שגרת חייהם "כאילו לא הייתה מלחמה".

המעטים (כרבע מהמרואיינים) אשר פירשו את המלחמה כאירוע משברי הם, לטענת לומסקי-פדר, אלה שבמהלך המלחמה הוכיחו שליטה על גופם ועל רגשותיהם ולכן קיבלו הרשאה חברתית להציג את המלחמה כאירוע שהשפיע על מהלך חייהם. לתפיסתם, האירוע

* ד"ר לבנת קונופני דקלב, המכון ליחסים בינלאומיים ע"ש לאונרד דיויס, האוניברסיטה העברית בירושלים

קטע את תחושת הרצף בחייהם והביא לשינוי בתפיסת עולמם, בערכים ובאידיאולוגיה שהחזיקו בה. לומסקי־פדר מכנה את הקבוצה הזאת "הקול האחר", ובוחנת את מאפייניה. ה"קול האחר", לטענתה, הוא זה של מרואיינים שהביעו תחושות אכזבה וכעס כלפי הצבא ובעיקר כלפי הפיקוד העליון. תחושות אלו נבעו מהפקרה של פצועים ונעדרים, מהלם קרב שלא טופל, משליחת חיילים למשימות התאבדות אגב התעלמות מהמחיר בחיי אדם. על רקע ההשוואה למלחמת ששת הימים והסגידה לצה"ל ולמפקדיו בציבוריות הישראלית, חיילים המשתייכים ל"קול האחר" איבדו לאחר מלחמת יום הכיפורים את האמונה כי צה"ל הוא צבא מוסרי, חזק, מתוחכם ואחראי, והעידו שבעקבות המלחמה עברו תהליך ביקורתי של ערעור פוליטי והתפכחות מהתפיסות המיליטריסטיות המאפיינות את החברה הישראלית. אצל חלקם, התהליך המתמשך של ערעור פוליטי בא לידי ביטוי בהצטרפות לפעילות בשמאל הרדיקלי, באימוץ עמדה אנטי־ציונית ובסרבנות גיוס.

לומסקי־פדר מזהה בקרב "הקול האחר" שני סוגים של סרבנות, שאותם היא מכנה "סרבנות פוליטית" ו"סרבנות נסגנית". סרבנות פוליטית מלווה בפעולות של מחאה והתרסה בניסיון לשנות את הסדר החברתי, למשל פעילות בתנועת "השנה ה־21" שפעלה לסיום הכיבוש וההכרה באש"ף, או סירוב להתגייס שממוסגר כפעולה פוליטית. סרבנות נסגנית, לעומת זאת, היא פעולה אינדיווידואלית ונסיגה ממעורבות חברתית ומהשתתפות אזרחית. סרבנות כזאת בדרך כלל אינה גלויה ואינה הצהרתית; המרואיינים הציגו את הסירוב להתגייס כתולדה של פחד וחוסר מחויבות לחברה, וכביטוי לפרישה מחובות אזרחיות.

אם כן, הספר מעלה שלושה סוגים עיקריים של תגובה לאלימות מדינית. התגובה העיקרית היא נרמול המלחמה, כלומר הטמעתה בזיכרון האישי "כהתנסות שהשתלבה בסדר חייהם הרגיל והממוסד של הלוחמים ללא רעש וזעזוע" (לומסקי־פדר, 1997, עמ' 63). אפשר להוסיף כאן את ההערה הרפלקסיבית של לומסקי־פדר במאמר שבו היא חוזרת אל ספרה כעבור עשרים שנה, משווה את לוחמי יום הכיפורים ללוחמי תש"ח ולמשרתים בשטחים, ועומדת על מנגנוני ההשתקה שמופעלים על לוחמים ואינם מאפשרים להם מרחב דיון ביקורתי לעסוק בו בחוויותיהם וברגשותיהם (לומסקי־פדר, 2018). מלבד התגובה המשולבת של נרמול או הדחקה, הספר מציג כאמור גם שתי תגובות של סרבנות – סרבנות פוליטית וסרבנות נסגנית. אני מבקשת להוסיף תגובה רביעית שאני מכנה "פרישה".

בניגוד למחקרה של לומסקי־פדר, שהתמקד באזרחי ישראל, המחקר שלי (קונופני־דקלב, 2021) התמקד בישראליות. ים יהודיות. ים ש"פרשו", דהיינו עזבו את ישראל מסיבות פוליטיות בעקבות התנגדותן. לשליטתה של ישראל בשטחים ובאוכלוסייה הפלסטינית. ההתנגדות לאופייה המיליטריסטי של ישראל עמדה בליבו של מחקר זה, ורבים מהמרואיינים ומהמרואיינות עזבו את ישראל בעקבות מלחמה או מבצע צבאי. ראייתי גם לוחמים שעזבו את ישראל בעקבות מלחמת יום הכיפורים ואכזבה מהמחאה שלאחריה. הגם שמדובר בקבוצה קטנה (10% מכלל המרואיינים) שעזבה את ישראל לפני כחמישה עשורים, לא נמצאו הבדלים משמעותיים בין הנרטיבים של לוחמי יום הכיפורים ובין מרואיינים ומרואיינות מהדור הצעיר יותר. לא נמצא גם כי פרק הזמן שעבר מאז העזיבה השפיע על אופן תיאורה של פעולת ה"פרישה".

לוחמי יום הכיפורים ששוחחתי עימם, ושאר המרואיינים והמרואיינות, השתתפו במחאה ובפעילות אקטיביסטית לשינוי החברה הישראלית – כלומר נקטו את מה שלומסקי־פדר

מכנה סרבנות פוליטית – אבל התאכזבו מחוסר האפשרות להביא לשינוי והרגישו שקולם לא נשמע. מבחינתם, המחאה לאחר המלחמה, ההפגנות והפעילות האקטיביסטית נגד הכיבוש או האפרטהייד אינן מצליחות לפרוץ את גדרות השיח ההגמוני ולחולל שינוי משמעותי. במובנים רבים, עמדתם כלפי מחאות השמאל ומסגרות האקטיביזם שפעלו בהן מהדהדת את הביקורת שמעלה לומסקי־פדר באומרה שרוב המרואיינים הביקורתיים – "הקול האחר" – לא הביעו ביקורת מוסרית אוניברסלית, אלא ביטאו בעיקר משבר אמון בסיסי בנושאי האידיאולוגיה ההגמונית ואכזבה עמוקה ממבצעה. לכן היא רואה בקבוצת "הקול האחר" שומרי גדר יותר מאשר פורצי גדר. עם זאת, בניגוד למרואיינים של לומסקי־פדר שבחרו במה שהיא מכנה סרבנות נסגנית, המרואיינים והמרואיינות במחקרי הרגישו שלמרות אכזבתם מהפעולה הפוליטית ומהאקטיביזם הם אינם יכולים לוותר על אלה, לסגת מכל מעורבות חברתית או אזרחית ולהמשיך לחיות בישראל, היות שמבחינתם החיים במרחב שבין הנהר לים מעניקים להם פריבילגיות על חשבונם של הפלסטינים – פריבילגיות שעל אף מאמציהם הם אינם יכולים להתנער מהן. לכן מבחינתם דרך הפעולה היחידה היא לעזוב את האקטיביזם ואת המדינה, לנטוש אותם – לפרוש.

מתוך הנרטיבים של המרואיינים והמרואיינות במחקרי, אני מגדירה פרישה כפעולה פוליטית הבאה לידי ביטוי בהרגשת ניכור והסתייגות מהמהלכים הפוליטיים של המדינה. פרישה אינה מחייבת פעולה פוליטית במובנה הקלאסי. היא באה לידי ביטוי בפעולות שיכולות להיות אינדיווידואליות ומבקשות לחמוק מהמבנה הפוליטי ומהאקטיביזם, להתרחק מהם ולנטוש אותם. בניגוד להתנגדות, המאופיינת כפעולה שמצביעה על הכשלים בסדר הקיים אבל גם מציגה תביעות לשינוי – כלומר פעולה הנובעת מתוך דמיון פוליטי לגבי עתיד שהמתנגדים תופסים אותו כטוב יותר – פרישה אינה מחייבת קיומו של דמיון כזה. נהפוך הוא, היא מאופיינת ב"סוכנות של נטישה", מצב שבו הפורשות אינן רואות עוד אפשרות לשינוי ואין לנגד עיניהן חזון שהן רואות דרך להתממשותו; ועם זאת הן אינן יכולות להשלים עם המציאות הפוליטית ולקבל את האלימות והכוח הריבוני השוכן, לתחושתן, גם בגופן ונפשן, ולכן הן מתרחקות מהם ומרחיקות מהם את היקרים להן. לאור ההקצנה הפוליטית המתרחשת בימים אלו, המנכיחה באופן גלוי ומוצהר את הלא מודע הציוני והאלימות המדינתית, נשאלת השאלה אם תתעורר תגובה מסוג חדש – כזאת שמבקשת לפרוץ את הגדר בלי לנטוש, כזאת שמשווה לנגד עיניה דימוי של עתיד שבו מתאפשר שינוי מהותי מבפנים, ולכן היא נאבקת על חזון אלטרנטיבי.

מקורות

- לומסקי־פדר, עדנה. (1997). סיפורי חיים של חיילים משוחררים: יחסי הגומלין בין זיכרון אישי לזיכרון חברתי של מלחמה. תיאוריה וביקורת, 11, 59-79.
- לומסקי־פדר, עדנה. (2018). שתיקות והשתקות. תיאוריה וביקורת, 50, 93-102.
- משגב, אורי. (2023, 10 במאי). הטייסים מתנגדי הפיכה היו צריכים לסרב לתקוף בעזה. הארץ.
- קונופני־דקלב, לבנת. (2021). חיים מחוץ לריבונות? פרישה, גלות והתנגדות [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב].

הנכבה כ"כאילו מלחמה"

תום פסח*

חלק מרכזי במחאה המתמשכת של השנה החולפת, לפני שבעה באוקטובר, היה הדין בתפקידו של הצבא בחברה הישראלית. כך למשל התרבו הקריאות לגיוס נרחב יותר של חרדים, "שריונרים להגנת הדמוקרטיה" ערכו מצעד אל הכנסת, וקצינים מיחידות רבות הודיעו שיסרבו להגיע למילואים אם הרפורמה תפגע בעצמאות מערכת המשפט ותחשוף אותם לתביעות בחו"ל על מעשיהם בצבא. מאז מתקפת חמאס עבר הציבור הישראלי לתמוך כמעט ללא סייג בפעילות הצבא בעזה.

הספר כאילו לא הייתה מלחמה נותר רלוונטי גם כעבור כמעט שלושה עשורים, משום שהוא מלמד על התנאים החברתיים המאפשרים חשיבה ביקורתית על המיליטריזם ועל מרכזיותו של הצבא בחברה הישראלית. עדנה לומסקי-פדר ראינה 42 חיילים שלחמו במלחמת יום הכיפורים. על פי פרשנותה, מרביתם לא השתתפו ישירות ב"קרבות המפורסמים" ולכן הם חשים שאין להם הכשר חברתי לחוות משבר אישי בעקבות המלחמה. "רק מי שהוכיח ללא עוררין במהלך המלחמה שליטה על גופו ורגשותיו, רשאי שהיא תחדור לחייו מבלי לערער את אתוס הלוחם ברמה החברתית ולאיים על דימויו העצמי" (עמ' 191). לצד אלה היא מתארת קבוצה זעירה של אנשים שנחשבים כמי שנכשלו בעמידה באתוס הלוחם – הלומי הקרב (עמ' 192).

לומסקי-פדר מציינת, גם במאמרים מאוחרים יותר, שמנגנון הפיקוח החברתי על הזכאות לדבר מתנה בלחימה לא רק הבעת רגשות, אלא גם התלבטויות מוסריות. למי שהיו במוקד הלחימה ו"הוכיחו את עצמם" התאפשר בכל זאת להביע התלבטויות כאלה, וזהו מאפיין דורי של בני התקופה. לעומתם, בני דור תש"ח חשו ברובם כבני "דור קנוני" המחויבים לייצג את אתוס הלוחם ללא ביקורת או ספקות (בן-זאב ולומסקי-פדר, 2015; לומסקי-פדר, 2018).

המחקר שלי (פסח, 2019), שנערך בשנים 2011-2012, עסק גם הוא בלוחמים מדור מסוים (לוחמי 1948), אבל ניסיתי להבחין בין חוויות מלחמה שונות. ראינתי 28 אנשים שנלחמו ב-48' והיו מפקדים או חוגרים מתשע חטיבות (מתוך 12 שפעלו בזמן המלחמה). את המרואיינים איתרתי דרך פעילותם בעמותות הנצחה רשמיות או בעזרת מכרים. שאלת המחקר שלי הייתה כיצד הם תיארו את כיבושם של יישובים פלסטיניים, בניסיון להבין כיצד תוארה הנכבה בחברה הישראלית.

לא ביקשתי מהמרואיינים תשובה ישירה לשאלה, אלא ביקשתי מהם לתאר לי את מהלך המלחמה מנקודת מבטם, מתחילתה ועד סופה. כמו המרואיינים של לומסקי-פדר, גם הם נטו להתמקד ב"קרבות המפורסמים", או מה שהם כינו "קרבות קשים", אפילו אם לא השתתפו בהם בעצמם. בקרבות אלו חוו הלוחמים וחבריהם אלימות רבה, וזו עוררה לפעמים ביקורת כלפי המפקדים, הגיעה לידיעת המשפחות והציבור הרחב יותר והציבה

* ד"ר תום פסח, המכללה האקדמית הערבית לחינוך בישראל – חיפה

בפני השורדים את הדרישה להנציח את חבריהם שנהרגו. גם מקרים של כמעט מוות, פציעה או נס שמנע פגיעה זכו לתשומת לב רבה.

בראיונות היו גם סימנים להסתרה של אירועים שעוררו מבוכה או בושה, למשל סיפורים שהמרוויינים קטעו בפתאומיות ועברו לנושא אחר, כשידוע לי שבאתר שעליו סיפרו התרחש טבח של עשרות אזרחים.

הממצא המעניין יותר, בעיניי, נוגע למקרי האמצע, אלה שהמרוויינים כינו "קרבות לא קשים". אלה היו אירועים שהכוחות הפעילו בהם אלימות מסוימת אך חוו מעט מאוד ממנה בתגובה, ומשום כך הם לא נחשבו ראויים להתייחסות. מרבית ההשתלטויות על יישובים פלסטיניים תוארו כך, והם כללו לרוב הפגזה חסרת הבחנה שהביאה לבריחתם של מרבית התושבים המקומיים (והנותרים לרוב גורשו או נהרגו לאחר הכיבוש). לומסקי־פדר מצאה כי לוחמים שלא השתתפו בקרבות קשים נחשבו כמי שאין להם זכות להשמיע ביקורת; ואילו אני מצאתי כי יש אירועים שאינם מעוררים ביקורת רבה – לא מעשים מבישים של טבח המוני, אלא אירועים שנחשבים קרבות, אך לא קרבות קשים. לרוב, כאשר המחיר היה נמוך, כלומר הלוחמים לא חוו אלימות רבה, לא הועלתה ביקורת על אירועי הכיבוש הללו והם לא נחשבו משמעותיים, אף שהביאו בסופו של דבר להגליית מרבית האוכלוסייה הפלסטינית מן השטח שהפך להיות מדינת ישראל. הראיונות אמנם נערכו כעבור שנים רבות, אבל גם מחומרים כתובים בני התקופה (למשל ביומנים ובדיווחים בעיתונות) עולה הבחנה דומה בין קרבות קשים לקלים, והאחרונים זכו לתשומת לב מועטה מאוד.

לומסקי־פדר הדגישה את המאפיינים התרבותיים של כל דור לוחמים (כגון המחויבות של דור תש"ח לאתוס הלוחם), אולם ההבחנה בין קרבות קשים לקלים העלתה בעיניי מחדש את הצורך בניחות מטריאליסטי יותר של התנאים שגרמו לקרב ב־1948 להיחנות כקל או קשה. אחד התנאים האלה הוא הנשק המועט שהיה בדרך כלל בידי האוכלוסייה הפלסטינית, על רקע המדיניות הבריטית הנוקשה בעניין מאז המרד הערבי, בניגוד לצבאות ערב שהיו מצוידים יותר והצליחו לגרום לאבדות ניכרות בקרב הלוחמים הישראלים (הגם שסבלו אף הם מן האמברגו שהטילו מדינות המערב, שישראל הצליחה לעוקפו בעזרת ברית המועצות וצ'כיה). מניחות השוואתי שערכתי על חברות מתיישבים אחרות (ארצות הברית, אוסטרליה וניו זילנד במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה, והמלחמות שהתרחשו שם בין מתיישבים לילידים), עלה שמחיר נתפס גבוה של פעולות לוחמה – בחיי אדם ובמשאבים – חיזק את מעמד המבקרים מבין המתיישבים, ואילו מחיר נתפס נמוך הקל על ההתעלמות מהם. לשם השוואה, ההפגנות הגדולות בארץ לאחר הטבח בסברה ושתילה ב־1982 התקיימו גם על רקע מותם של חיילים ישראלים רבים במלחמת לבנון הראשונה והחשש ממותם של רבים נוספים.

בעשורים האחרונים, מאז מלחמת לבנון הראשונה, המחיר ששילמה ישראל על עימותים עם מדינות ערב היה נמוך, וגם הכיבוש תחזק מרבית הזמן במחיר נמוך יחסית. בהתאם לכך פחתה עוצמת הביקורת המוסרית על הצבא, ביחס לתקופה שמתארת לומסקי־פדר. בעיניי, ההיבט המטריאליסטי הזה הוא השלמה חשובה לניתוח שלה.

מקורות

בן־זאב, אפרת, ועדנה לומסקי־פדר. (2015). דור קנוני: בין הלאומי לבין הפרטי בזיכרונות של לוחמי תש"ח ויום כיפור. *מגמות*, נ(2), 7-28.

לומסקי־פדר, עדנה. (2018). שתיקות והשתקות. *תיאוריה וביקורת*, 50, 93-102.

פסח, תום. (2019). "קרבות לא קשים": איך הגדירו חיילים ישראלים את גירוש הפלסטינים ב־1948. בתוך *דפנה הירש (עורכת), מפגשים: היסטוריה ואנתרופולוגיה של המרחב הישראלי־פלסטיני (עמ' 147-175)*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

מלחמה היא שלום: מחשבות מאוחרות בעקבות ספרה של עדנה לומסקי-פדר "כאילו לא הייתה מלחמה"

יולי נובק*

בעמוד התודות בפתיחת ספרה מעירה עדנה לומסקי-פדר הערת אגב שנועדה לנמק אסירות תודה למרואייניה על שאפשרו לה להכיר עולם שהיה זר עבורה. היא מדמה את החקירה של נושא גברי, חוויית המלחמה, בידי אישה ל"מסע אל ארץ זרה". במאמר מאוחר יותר בוחנת לומסקי-פדר מצב "זרות" זה ביתר מורכבות ומזהה את התהליך שעברה, של הכרה בזרות הזאת ואימוצה לטובת עבודת המחקר שלה (Lomsky-Feder, 1996). בשנת 2012, עת מונית לנהל את ארגון שוברים שתיקה – ארגון פוליטי שאוסף ומפרסם עדויות של לוחמי צה"ל על הפעילות הצבאית בגדה המערבית ובעזה – גם אני מצאתי עצמי צועדת באותה ארץ זרה. זו הארץ שיש לה שפה משלה, שפת הלוחמים, מנהגים תרבותיים משלה ונורמות משלה. אבל הארץ הזאת, שתחילה אכן נדמה כי היא זרה לחלוטין למי שלא הייתה "שם", "איתם", "בשטח", מתגלה עם הזמן כפחות ופחות זרה. עבורי, זו הייתה תובנה מבעיית עד כמה השפה, התרבות והנורמות של "שם" בעצם מוכרות לי. נוכחתי לדעת שכמו שאת האחריות לפעולות המבוצעות "שם" נושאת כלל החברה הישראלית, כך גם מרכיבי החוויה זולגים ומתפשטים אל היומיום האזרחי הישראלי. גם אם היינו מעדיפות שלא להכיר, וגם אם אננו מעדיפות להאמין שמעולם לא הכרנו – אנחנו דווקא מכירות היטב את ה"ארץ" הזאת. אני רואה ב"מוכרות" הזאת, המפתיעה, סימפטום של מה שלומסקי-פדר מתארת כמאפיין מרכזי של תפיסת הלוחמה העולה מתוך סיפוריהם של הלוחמים ששוחחה עימם: העובדה שהמלחמה היא חלק אינטגרלי מחוויית החיים הישראלית. בהמשך למסקנותיה של לומסקי-פדר ובהתבסס עליהן, אני רוצה להציע שלמאפיין הזה יש משמעות פוליטית עמוקה.

בספרה עושה לומסקי-פדר את הפעולה המאתגרת של התבוננות מחקרית אובייקטיבית כביכול על חוויה שטבולה כולה בפוליטי. מתוך סיפורי הלוחמים שהשתתפו במלחמת יום הכיפורים היא מבקשת לזהות את "המרכיב התרבותי המבנה את משמעות המלחמה ומעצב את השפעותיה" (עמ' 10). היא מזהה מנגנון חברתי מורכב הנוגע לעניין זה ופועל בשירות המשטר הישראלי. כוחם הפוליטי של מנגנונים משטריים נובע בין היתר מכך שהם בלתי נראים, מכך שהם נתפסים כמובנים מאליהם, טבעיים והכרחיים. במובן זה, פעולת החשיפה של המנגנון המשטרי, עצם ההארה עליו, כפי שעושה לומסקי-פדר, היא כשלעצמה פעולה מערערת שמפריעה לו לפעול.

המנגנון התרבותי שמזהה לומסקי-פדר מסמן, מחד גיסא, את מלחמת יום הכיפורים כאירוע חריג, חיצוני לחיים הרגילים, כזה שנתפס כ"חוויה זרה למהלך החיים הנורמאלי" (עמ' 9). כך, אף שמדובר באירוע שמעורר תחושות קשות בקרב יחידים, הוא מוכל אצל

* יולי נובק, עורכת דין ופעילה פוליטית, מנכ"לית ארגון בצלם

היחיד והחברה באופן נפרד מהחיים עצמם, ועל כן הוא אינו נושא השלכות חברתיות משמעותיות. מאידך גיסא ובמקביל, המלחמה מזוהה כחלק אינטגרלי והכרחי – ואפילו חיובי, במוכנים מסוימים – מהחיים הישראליים; המלחמה היא מצב שאין אפשרות של ממש להתנגד לו בלי לערער על הנרטיב שעליו מתבסס הקיום הלאומי בישראל. הדואליות הזאת מאפשרת לבקר את המלחמה ובה בעת לוודא שהביקורת, והפעולה הפוליטית הנגזרת ממנה, אינן מערערות על האתוס המשטרי הבסיסי.

כלי הכרחי לקיומו של המגנון הזה, לפי לומסקי-פדר, הוא "נרמול המלחמה": מצב המלחמה, כפי שעולה מן המחקר, נתפס בעיני הישראלים שלקחו בה חלק כמצב הנורמלי והמוכן מאליו, עד כדי כך שהאלטרנטיבה – כלומר, הפרתו במצב של שלום – הופכת לאפשרות המאיימת. כדי לתאר את המצב התודעתי-חברתי הזה משתמשת לומסקי-פדר במושג שטבע הסוציולוג ברוך קימרלינג, מיליטריזם קוגניטיבי (עמ' 161). "נרמול המלחמה" באופן זה משרת הן את המשטר הן את היחיד: עבור המשטר, "הבנייה של חווית המלחמה כחוויה מנורמלת מבטיחה את מחויבותם וגיוסם של בני החברה תוך פיקוח על הפוטנציאל הטרנספורמטיבי הקיים במצב מלחמה" (עמ' 162). עבור היחיד, "נרמול החוויה הוא אמצעי להיענות לדרישה התכופה להשתתף במלחמה, אך בו בזמן גם להמשיך את החיים כאילו לא הייתה" (עמ' 162).

למצב תודעתי מורכב זה יש השלכות על המציאות הפוליטית, ובפרט על היכולת להביע מחאה והתנגדות: הוא מאפשר לצמצם את המתח המתקיים בין הביקורת הפוליטית ובין הפעולה הפוליטית הנגזרת ממנה. כאשר הביקורת על המלחמה, נוקבת ככל שתהיה, מופנית כלפי ממשלה ספציפית ומדיניותה באירוע ספציפי ולא כלפי המגנון המשטרי כולו, הפעולה הפוליטית הנגזרת מן הביקורת נותרת מצומצמת. למשל, הביקורת גזרת את הסירוב לשרת במלחמה מסוימת שאינה ראויה, אך לא את הסירוב לשרת בצה"ל, גוף שהוא מגנון משטרי מרכזי.

במאמר משנת 2018 מבקשת לומסקי-פדר להשוות בין ההתייחסות של לוחמי יום הכיפורים למלחמה ובין זו של לוחמי תש"ח ושל לוחמים ששירתו בשטחים (בגדה המערבית וברצועת עזה). הפער בין הנכונות ל"דיבור חופשי" של לוחמי יום הכיפורים ובין הימנעות מדיבור כזה בקרב מי ששירתו בשטחים, מסבירה לומסקי-פדר, גובע מהמידה שבה הלחימה התיישבה עם אתוס הלוחם הישראלי וטוהר הנשק. לעומת מלחמת יום הכיפורים, שנתפסה כמלחמת אין-ברירה ולכן הדיבור עליה לא ערער את האתוס הישראלי, השירות בשטחים, לטענתה, אינו מתיישב עם אתוס הלוחמה ולכן הוא נתפס כביקורתי כלפיו ומוביל להימנעות. נוסף על כך היא מזוהה הבדל בין האופן שבו החברה הישראלית קיבלה והכילה את הביקורת על מלחמת יום הכיפורים ובין הדה-לגיטימציה והיעדר הסובלנות כלפי ביקורת על מדיניות צה"ל בשטחים, שמובילים לצנזורה עצמית של הלוחמים (לומסקי-פדר, 2018).

בהמשך להבחנות ולתובנות אלו אני רוצה להציע הבחנה נוספת, הנוגעת להבדל בתהליכי הנורמליזציה של מצבי הלחימה השונים האלה ולמשמעותם הפוליטית. כמו אצל החיילים שהשתתפו במלחמת יום הכיפורים, גם סיפוריהם של החיילים שהשתתפו בפעילות צה"ל בגדה המערבית ובעזה יוצאת מאותה נקודת מוצא של מיליטריזם קוגניטיבי ומחויבות גבוהה לאתוס הלוחמתי. במובן זה, המרכיב האחד של המגנון החברתי – זה שהופך את

מצב הלחימה למצב טבעי – מתקיים באופן דומה בשני המקרים. לרוב נזהה בעדויותיהם של אלה וגם אלה את מוטיב ה"טבעיות" ו"המובנות מאליה" של הגיוס והשירות הצבאי. אולם המרכיב האחר במנגנון – זה שמשמר את הלחימה ביום הכיפורים כחיצונית וחרוגה לחיים – אינו מתקיים כאשר המלחמה היא שגרה שמתמשכת ברצף במשך עשורים. בעשורים האחרונים, עם העמקת מפעל ההתנחלות ודחיקת האפשרות הפוליטית הריאלית לחלוקת הארץ לשתי מדינות, הולכת ונעלמת היכולת להסביר את הכיבוש כמצב "חריג", כזה שנגזר מצורך ביטחוני דחוף שמייצר מצב זמני וחיצוני למציאות הישראלית. השירות בשטחים, בניגוד לשירות במלחמה, אינו יכול להיחשב מצב "משברי" או "חריג".

בניגוד למלחמת יום הכיפורים, שבה היה נרטיב ביקורתי להישען עליו (כישלון ההנהגה) שלא רק שלא ערער את האתוס הלאומי אלא אף חיזק אותו, לגבי הכיבוש לא קיים נרטיב כזה. על כן, ה"דרישה" החברתית ביחס לשטחים היא טוטלית ואינה משאירה מרחב לביקורת. כל ביקורת על מצב הלחימה בשטחים היא יציאה נגד האתוס שמבסס את המצב הפוליטי הכללי. ולכן התנגדות למצב הצבאי המתקיים בשטחים שקולה להתנגדות למשטר הישראלי.

במובן זה, גם ממרחק השנים, זיהוי המכניזם הסוציולוגי שמציעה לומסקי־פדר מסייע לנו להבין משהו על מכניזם סוציולוגי פוליטי עכשווי: מתנגדי הכיבוש, גם בהיותם חיילים ששירתו בצה"ל, מסומנים בקלות כבוגדים מאחר שהביקורת שהם מעבירים אינה יכולה "להתנרמל", על דרך החרגה, אל תוך האתוס הלאומי. השליטה הישראלית בפלסטינים אינה עניין זמני, אלא אמצעי של המשטר הישראלי להבטיח את המשכיותו. במובן זה, המלחמה התמידית והשליטה התמידית בפלסטינים הם המציאות הקבועה שמאפשרת את הקיום הישראלי. זוהי מציאות שבה, לאחר שמונה עשורים של הפנמת המיליטריזם הקוגניטיבי ואחרי כמעט שישה עשורים של כיבוש צבאי פעיל ומתמשך, המלחמה הופכת לשלום שייחלנו לו.

מקורות

- לומסקי־פדר, עדנה. (2018). שתיקות והשתקות. תיאוריה וביקורת, 50, 93-101.
- Lomsky-Feder, Edna. (1996). A woman studies war: Stranger in a man's world. In Ruthellen Josselson (Ed.), *Ethics and process in the narrative study of lives* (Vol. 4, pp. 232-242). Sage.

אלון קונפינו. חוף טנטורה: חורבנו של כפר פלסטיני, 1948. פרדס
הוצאה לאור. 2023. 244 עמודים

רטוריקה של הכחשה

חנן חבר*

"אם אין עקבות אין סוד"
(מאיר שניצר)

ספרו של אלון קונפינו חוף טנטורה: חורבנו של כפר פלסטיני, 1948 מספר את סיפור הטבח שביצעו חיילי צה"ל מחטיבת אלכסנדרוני ב-22-23 במאי 1948 בכפר הפלסטיני טנטורה. הספר אמנם תורם רבות לביורר העובדות על הטבח בטנטורה, אך בעיקרו של דבר הוא מאתגר את הפרדיגמה ההיסטוריוגרפית הפוזיטיביסטית, שמשמיתה היא לחקור את מקומותיהם וזמניהם המדויקים של אירועי הנכבה ואת מספרם וזהותם של המעורבים, המגורשים והמגרשים, ההורגים והנהרגים וגם הטובחים והנטבחים. אלא שקונפינו מציב במרכז סדר יומו המחקרי שאלה שכמעט לא נשאלה: מהם מנגנוניה הרטוריים של הכחשה הנכבה, ובפרט אלה המכחישים את הטבח בטנטורה.

אין ספק שבאמצעות חשיפת העובדות תורמת הפרדיגמה הפוזיטיביסטית תרומה חיונית להתמודדות עם ההכחשה המתמדת של מדינת ישראל את עצם התרחשותה של הנכבה - במערכת החינוך, בספר החוקים ובכלל השיח הציבורי. ואולם קונפינו מוסיף נדבך חשוב ביותר למסורת ההולכת ומתרחבת של כתיבת ההיסטוריה של הנכבה, שתכליתה לנסות ולספק תמונה מלאה שתאפשר לשחזר את נרטיב אירועי הנכבה ואת תודעת הזיכרון שלהם. דיונו של קונפינו ברטוריקה של הכחשת הטבח הוא דיון בפעולה לשונית מטריאלית הפועלת על עמדות נמעניה ועל התנהגותם.

קונפינו בוחן את פרשת עבודת המוסמך שהגיש תדי כ"ץ לאוניברסיטת חיפה במרץ 1998, עבודה שחוללה מפנה דרמטי בהתמודדות עם הכחשת הטבח. על סמך ראיונות שקיים כ"ץ עם חיילי חטיבת אלכסנדרוני שכבשו את הכפר, הוא קבע כי כוחות צה"ל טבחו בפלסטינים תושבי טנטורה. כ"ץ עורר את זעמם של חיילי חטיבת אלכסנדרוני, שהאשימו אותו בסילוף הראיונות שערך איתם ואף הגישו נגדו תביעת דיבה. קונפינו מתחקה אחר מנגנוניה המוסדיים של ההכחשה שנקטה אוניברסיטת חיפה, שהביאו לפסילת עבודתו של כ"ץ ולסילוקה מספריית אוניברסיטה. בדיונו בתביעת הדיבה של אנשי אלכסנדרוני הוא משרטט את הדרכים העקלקלות שבהן תרמה מערכת המשפט להכחשת הטבח, ומתחקה אחר האופנים שבהם ייצרה הרטוריקה של השיח המשפטי עובדות הפועלות בשירות ההכחשה. לעומת האמת המשפטית, שעליה הסתמכו חיילי אלכסנדרוני כדי לחתום אחת

* פרופ' חנן חבר, המחלקה לספרות השוואתית והתוכנית ללימודי יהדות, אוניברסיטת ייל

ולתמיד את הוויכוחים סביב עצם התרחשותו של הטבח, קובע קונפינו כי "אין הסדר טיעון עם העבר, אלא ירידה, עד כמה שאפשר, לחקר האמת. מטרת ההיסטוריה היא לספר סיפור בעל אמיתות, גם אם הוא אינו האמת וכל האמת. מטרת השופטת, לחרוץ דין בהתאם לחוק באותו זמן נתון; מטרת ההיסטוריונים, להבין ולפרש את העבר" (עמ' 78).

את הצעדים הנוקשים שנקטה אוניברסיטת חיפה מציג קונפינו כעימות מוסרי ופוליטי סביב שאלת ההכחשה, עימות רווי אמוציות שבו כל אחד מן הצדדים מגייס את מיטב כישוריו כדי להתמודד עם רגשות מועצמים של אשמה ובושה. הוא בוחן את תבניתה העקרונית של רטוריקת ההכחשה, שאותה הוא מאתר במה שהוא מכנה "הדיסוננס הציוני" – למשל בהתקפה הסמנטית של המושג "טבח" אל ההסכמה שהצבא הישראלי אמנם הרג פלסטינים, אבל ההרג היה מוצדק ולכן אין מקום לנקיפות מצפון (עמ' 69).

ממחקרו של קונפינו עולה שלמעשה, רטוריקת הכחשת הטבח בטנטורה מכוננת את מעמדן של העקבות שנותרו ממנו כמקור למידע על התרחשותו. מול רטוריקת ההכחשה, השוללת את עצם קיומן של עקבות לטבח, הוא מציב מתודת מחקר דיאלקטית שמערערת על הבינריות המאפשרת את שלילת העקבות כמקור מידע אמין. המהלך הפרשני שקונפינו נוקט הוא מהלך אנטי־פוזיטיביסטי של ביקורת דיאלקטית, המיוסדת על דינמיקה שמייצרת סתירה באמצעות הסירוב להשלים עם מצב עניינים נתון ושליטת קיומו. שימתה לעל (sublation) של הסתירה כרוכה גם בשימור חלקים ממצב העניינים שנשלל. הדיאלקטיות הדינמית המדריכה את שלילת ההכחשה שנוקט קונפינו חותרת תחת הסטיות הבינרית של העימות בין המכחישים את קיומו של הטבח ובין אלה הקובעים כי אירע. הדיאלקטיות הדינמית בשימתה לעל של שלילת ההכחשה משמרת את העקבות ששרדו את השלילה. דווקא חלקיות המידע של העקבות מחלצת אותן משלילה בינרית סוחפת, ומתוך כך גם מביטול עדותן.

די בעקבות פרגמנטריות – בעדותו של מי שנכח במקום, בעדותו של מי ששמע על הטבח, בהשכחה, בחרטה, בשקרים, בבדיות, בשתיקות, בנימת דיבור ובייפוי עובדות – כדי לערער את הבינריות של "אירע או לא אירע". אצל קונפינו העקבות הפוכות לעדויות, חלקיות ככל שהיו, המכוננות את עצם קיומו של הסוד המוכחש. הוא מראה כיצד בסופו של דבר הרטוריקה של הכחשת הטבח, שכוללת בתוכה את החתירה תחת מעמדה המוחלט של ההכחשה, חושפת, מאשרת ומכוננת את קיומו של הטבח.

על תרומתן של עקבות שמסמנות את הדרך לחשיפת הסוד המוכחש דווקא באמצעות ההיעדר עומד קונפינו כשהוא מתעד את הביקור שערך בשרידי הכפר עם סלימאן מוחסן עאמר, שנולד בטנטורה ב־1928:

סלימאן הזקן נע בהתרגשות במושבו. כאן מצד ימין היה ביתו. הוא הביט מבעד לחלון, מתאמץ לזכור את מה שהיה, לזהות את מה שאיננו. "אין באר מים, הרסו אותה", מלמל [...] כשמוסטפא [כבהא] שאל אותו על הגירוש. "די", אמר סלימאן, ועשה תנועת ביטול בידו, עד כאן. "לא היינו צריכים לעזוב", אמר והחל לבכות, "היינו צריכים להתעקש ולהישאר. היהודים באו אלינו לאכול ולשתות, ומה הם עשו? גרשו את האנשים. למה לדבר על זה, הכל אבד". (עמ' 22, 26)

התמקדותו של קונפינו באקטיביות של העד המשתיק את עצמו מאפשרת לו להפיק מעצם פעולת ההשתקה ראייה לגירוש שבא בעקבותיו של הטבח. ההשתקה העצמית של העד הפלסטיני, העקבות שנשללות בעדות, חושפות את קיומו של המוכחש.

קונפינו מותח ביקורת על היסטוריונים הנאחזים בהיעדרם של מסמכים שמתעדים את הטבח וכך מייצרים בינריות שתורמת להכחשתו. לטענתו, היסטוריונים אלו, המקדשים את המסמכים, מתעלמים "מתרבויות, חברות ואירועים, שהעדר מסמכים כתובים – בהקשר שלהם – הוא חלק מן העבר, מן התרבות ומן החיים, אותו חלק שעל ההיסטוריונים להסביר ולהתמודד אתו בהבניית העבר"; התעלמות זו תורמת להכחשתו של הטבח, שכן "העובדה שלא נכתב דו"ח על טבח אין פירושה שהוא לא התרחש" (עמ' 7). הוא מדגיש את חשיבותה של ההיסטוריה שבעל-פה, שאף כי העקבות הכלולות בה חלקיות בלבד הן עדיין יכולות לפרוץ את חומת ההכחשה, שהתממשה כאן בהריסת בתיה של טנטורה, בהקמתו של קיבוץ נחשולים על אדמתה ובסלילת מגרש החנייה של חוף דור – המכונה עד היום חוף טנטורה – על קבר האחים של קורבנות הטבח. הוא משתמש בסדקים, הפרעות, סתירות ואי-התאמות בסדר ההתרחשויות, ומוצא חשיבות בקיומן של גרסאות שונות לאירועי הטבח. על פי אחת העדויות, לאחר שנכבש הכפר לקחו החיילים אל חוף הים את מי שראו ברחובות, הפרידו את הגברים והנערים מן הנשים, הילדים והזקנים, לקחו אותם למקום מרוחק והוציאו אותם להורג. לעומת זאת, עדות אחרת מתארת כיצד החיילים לקחו איתם קבוצה של 7-10 צעירים למרכז הכפר ליד המסגד, העמידו אותם מול הקיר וירו בהם (עמ' 48). דווקא הסתירה בין הגרסאות מעניקה למעמדן כעקבות חשיבות מיוחדת. היא מאפשרת להתמודד עם ההכחשה הבינרית של "אירע או לא אירע" ומרחיבה את מנעד האפשרויות לייצור הסוד. הקריאה הלא-בינרית של רטוריקת ההכחשה מאפשרת להשתמש בעקבות כדי לייצר את סוד הטבח. גם אם הטבח אינו משוחזר במלואו באמצעות האשליה הפוזיטיביסטית, העקבות מייצרות בוודאות את העובדה שיש דברים בנו, ושהם חמורים ביותר. כך מאפשרת קריאתן הלא-בינרית והדיאלקטית של העקבות להעלות בתוקף את השאלה המוסרית.

העובדה שהרטוריקה של הכחשת הנכבה התפתחה והתעצמה בשל האיום שהנכבה מציבה על מהות קיומה של מדינת ישראל מתחוורת מדבריו של קונפינו על "קשר הדוק בין תכנית הישוב להקים מדינה יהודית דמוקרטית לבין קיומם של פחות פלסטינים באותה מדינה: מאחר שהפלסטינים היו רוב מכריע בארץ, מדינה דמוקרטית איתם לא תהיה מדינה עם רוב יהודי או רוב יהודי מוצק. דמוקרטיה יהודית וגירוש היו שני צדדים של אותו מטבע" (עמ' 109, ההדגשה במקור). בקביעתו זו כי מדובר בשני צדדי של אותו מטבע הוא חושף את כישלון מאמציה של רטוריקת הכחשת הנכבה ליצור תבנית סמנטית שתנתק את הטיהור האתני שחוללה הנכבה מכינונה של מדינת ישראל כיהודית ודמוקרטית. הדמוקרטיה שרוב אזרחיה הם יהודים מיוצגת באמצעות האוקסימורון הפטישיסטי "מדינה יהודית-דמוקרטית", שמדחיק – ובכך גם מנסה ליישב – את הסתירה בין זהות אזרחית "דמוקרטית" ובין הפרטיקולריזם האתני-דתי של הזהות היהודית. כינונה של הדמוקרטיה בישראל באמצעותו של טיהור אתני עונה לקביעתו הנודעת של ולטר בנימין כי "לא קיים מסמך של התרבות שאינו בו-בזמן מסמך של ברבריות" (בנימין, 1996, עמ' 313), קביעה שהאפרטהייד שבחסותו של הכיבוש הפך אותה לרלוונטית במיוחד.

קונפינו מפרק גם את המניפולציה הרטורית של הטענה שמה שבוצע בטנטורה לא היה טבח אלא פעולה צבאית. שלילתה הדיאלקטית של רטוריקת ההכחשה מאפשרת לו לשלול את היותו של הטבח פעולה צבאית וגם לשמר את עובדת קיומו כדי להתקדם לקראת הגדרתו מחדש כפעולה שתכליתה הייתה להבטיח רוב יהודי במדינת ישראל, שנוסדה כעשרה ימים לפני האירוע. עמדתו הדיאלקטית של קונפינו מאפשרת לו להראות כיצד הרטוריקה נכשלת בהכחשת המוטיבציה הדמוגרפית של ריקון הכפר מתושביו הפלסטינים. תחילה הוא מציג דוח מודיעין שקובע כי כמות הנשק ברשותם של תושבי טנטורה מועטה, וכי אם יוצב לאנשי הכפר אולטימטום והם יידרשו למסור את הנשק בתמורה ליחס הוגן, אפשר יהיה לוותר על כיבושו הצבאי; אך בהמשך הוא מצביע על סתירה ברטוריקה של הדוח ומראה כי הדוח עצמו שולל את ההערכות הצבאיות המופיעות בו, וכי התכלית הדמוגרפית עולה בו ממשפט המציע "אפשרות לגירוש התושבים במסגרת האינטרס הכללי של ריקון הארץ מתושביה הפלסטינים" (עמ' 33).

דווקא הסתירה הזאת בדוח המודיעין היא המאפשרת לקונפינו ללמוד כיצד העקבות מייצרות את סוד הטבח, ובעיקר את תכליתו. רולן בארת כתב במיתולוגיות כי בטקסטים שבהם "הסימן פועל בהגזמה יתרה, הוא פוגע באמינות עצמו בכך שהוא חושף בפנינו את תכליתו". ואכן, חוסר הסדר והאסימטריה של העקבות מייצרים ספקנות ואי-אמון שמאפשרים להצביע עליהן כמייצרות את הסוד המוכחש:

אך סימנים אלה הם מופרזים ומגוחכים כאחד: הם מניחים את קיומו של "טבעי" שאין להם אפילו לכבדו עד תום: הם אינם "כנים". [...] הסימן הוא דו-משמעי: הוא נשאר על פני-השטח, אך אין הוא מוותר על הניסיון להיחשב כנובע ממעמקים; הוא מבקש לעשות את הדברים מובנים (וזה ראוי לשבח), אך בה-בעת משים עצמו ספונטני (וזה מעשה רמיה), בעת ובעונה אחת הוא מציג עצמו כמכוון וכבלתי ניתן לריסון, כמלאכותי וכטבעי, כתוצר וכממצא. (בארת, 1998, עמ' 35)

הרמייה ממומשת באמצעות העובדה שה"טבעי" מופיע על פני השטח של דוח מודיעין שגרתי מבלי לוותר על הניסיון להיחשב כנובע ממעמקים. קונפינו מסתייע בכפילות רטורית זו כדי להראות שתכליתן של העקבות הטבעיות-כביכול היא לייצר את הסוד כמוכחש, שדווקא חשיפתו כתוצר של רמייה היא זאת שחושפת את תכליתו הדמוגרפית. הכפילות מדריכה את קונפינו גם כשהוא מראה כיצד במשך שנים רבות אירועי הטבח לא העסיקו את תושביה היהודים של מדינת ישראל, וחופו של הכפר הפך לאתר תיירות מבוקש שבו "משפחות של מטיילים חסו בהנאה בצל השמשיות, וילדים פיזו על החוף בצהלות עונג ובנו ארמונות חול", בשעה ש"מנגד, גלויים לעין, ניצבו עד סוף שנות החמישים בתי הכפר העזובים. בשנות הששים, לאחר הריסתם, נותרו בבירור קווי המתאר של הכפר" (עמ' 17). כלומר, עקבות הגירוש (והטבח שקדם לו) גלויים לעין ומחבלים ברטוריקה של ההכחשה באמצעות אנלוגיה הכוללת ניגוד בין הרס הכפר לבניין ארמונות בחול. הכפילות של ההסתרה והחשיפה מתממשת באמצעות ייצוגו של החוף כטבע, ייצוג שמסתיר את הטבח ואת ההרס וגם מייצר וחושף אותם כסוד מוכחש. בסופו של דבר חושפת האנלוגיה בין ההרס והטבח ובין בנינם של ארמונות החול על החוף את הניגוד המזעזע המתקיים ביניהם.

דוגמה בולטת לעקבות שמייצרות וחושפות את הסוד כמוכחש מוצא קונפינו בעדותו של חיים גורי, שנודע כמשורר של מלחמת 1948. הוא מצטט את עדותו של גורי על פרויקט "תיקי הכפרים", נתונים שארגון ההגנה ריכז לשם כיבוש הכפרים הפלסטיניים במלחמה העתידה לפרוץ. גורי מספר כיצד לפני המלחמה התחזו לוחמי הפלמ"ח לאוהבי טבע והוליכו שולל את הפלסטינים הכפריים. אהבת הטבע, שהייתה למעשה סיפור כיסוי להכנות צבאיות לקראת כיבושו העתידי של הטבע, אפשרה ללוחמים להציג את האלימות הצבאית כתופעה טבעית ואורגנית. מנגנון ההטעיה, שניכר באמביוולנטיות של העקבות שעדותו של גורי מפזרת לאחר שנים, מעורר את סקרנותו של קונפינו. הוא עומד על הרטוריקה המגומגמת שבה מנסח המשורר את עדותו על המשמעות הצבאית שהייתה לרשמים של מי שהכינו את תיקי הכפרים:

כאן נעצר שטף הדיבור של גורי, הוא מהסס, מחפש את המילים הנכונות בטון ובמבט המעידים על מבוכה, שתיקות מלוות את ההפוגה בין המילים – "... ובזמן שהכינונו את זה היינו באים ואוכלים בכפר חומוס ומדברים איתם ו... זה היה מין דבר כזה, הרבה יותר מסובך". (עמ' 25)

גם מעדותו של גורי אפשר ללמוד על התפקיד המכריע שמייחס קונפינו לרצונם של מחוללי הטבח לשכוח, ועל טענתו כי הרצון שלהם לרמות ולשנות את הגרסה שמסרו מוכיח כי דיברו אמת (עמ' 76).

קונפינו משתף את קוראיו בבחירתו להעדיף את סיפור המעשה על פני הראיות והפרשנויות (עמ' 42), כדי שיוכל להציב בחזית את חשיפת הרטוריקה של ההכחשה ובכך גם לתרום לקריסתה. כדי להתחקות אחר תפקידן של העקבות בתהליך ההתמודדות עם הכחשת הטבח הוא מספר על יוסי עופר, היסטוריון חובב בעל ידע רב בנושא "שואה ותקומה". כשנפגש איתו קונפינו ב־2011 פסל עופר את דבריו על הטבח, האשים אותו במניפולציה פסיכולוגית וכפר בעדויות, מפני שלדבריו הן לא כללו אמת אחת וברורה (עמ' 58). אבל התמשכות הדיאלוג ביניהם העניקה לקונפינו הזדמנות לערער את התנגדותו של עופר, והוא התחיל להטיל ספק בגרסתם של אנשי אלכסנדרוני (עמ' 44). בקיץ 2018 עופר כבר האמין שהתרחשו בטנטורה מעשי זוועה, אך עדיין גרס שהמונח "טבח" אינו הולם את מה שאירע במציאות.

עניינו המיוחד של קונפינו בהתערערות הכחשת הטבח אצל עופר ניכר גם בדרך שבה הוא פועל מול הרטוריקה של המכחישים מתוך רגישות לנקודת המוצא של הכחשתם: הפרגמנטריות של העקבות מקלה עליהם להקשיב לו. ההתרכזות בדיון על העקבות מערערת ומשבשת דיבור סטראוטיפי שבנוי על מטבעות לשון חד־משמעיות ובינריות, וכך הוא מתמודד גם עם הסטראוטיפים הגזעניים שנועדו לשלול את אנושיותם של הפלסטינים (עמ' 40).

הקריאה בספרו של קונפינו מבהירה היטב שאת סיפור הכחשתו של הטבח בטנטורה הוא מספר מנקודת המוצא של היסטוריון ישראלי־יהודי שרואה עצמו שותף לאחריות המוסרית לאסון שהמיטו בני עמו על העם הפלסטיני במלחמת 1948. באמצעות עיסוקו ברטוריקה של הכחשת הטבח בטנטורה הוא מכוון פרדיגמה פרשנית שמתמודדת בדרך חסרת תקדים עם השאלה הנוקבת בדבר אחריותה של ישראל לאסונם של הפלסטינים במלחמה. גילוי

הדפוסים הנסתרים של רטוריקת ההכחשה של הטבח משמש אותו להתוויית דרכים חדשות להתמודדות עם שאלה זו. חשיפת מנגנוניה הרטוריים של הכחשת העוול חותרת תחתם, ויש לקוות שהיא גם מקדמת את הכרתה של מדינת ישראל באחריותה לנכבה.

מקורות

בארת, רולאן. (1998). *מיתולוגיות* (בתרגום עידו בסוק). בבל.
בנימין, ולטר. (1996). *כתבים - כרך ב: הרהורים* (בתרגום דוד זינגר). הקיבוץ המאוחד.

ניסן רובין ושלמה גוזמן כרמלי (עורכים). כוחן של מילים: אנתרופולוגיה של טקסטואליות יהודית. כרמל. 2022. 321 עמודים

יורם בילו*

ב-1999 נוספו לארון הספרים היהודי שני ספרים פרי עטם של אביעזר רביצקי ורחל אליאור, חוקרים בעלי שם מהחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית. למרבה המבוכה, הכותרים של שני הספרים שהופיעו בסמיכות היו זהים: *חירות על הלוחות*. למען הסר ספק, שני הספרים עסקו בעולמות תוכן לא חופפים, אבל שונות זו רק מגבירה את הסקרנות לגבי הבחירה הבלתי תלויה באותה כותרת. מן הסתם יש לייחס בחירה זו לבולטות הקוגניטיבית של המדרש היפהפה ממסכת אבות, "אל תקרא חרות אלא חרות", הפותח את תורת משה החרותה על הלוחות למרחב חופשי של פרשנות. הכותרת המשותפת מהדהדת את המהלך שבו המסורת ההרמנויטית הפוסט-מקראית הפכה את התורה מציווי אלוהי מוגדר ומקובע למפעל מתמשך של פרשנות אנושית, המרחיבה ומעשירה את המבט והמחשבה הדתיים על היקום, בוראו וברואיו. אמרות של חז"ל כמו "לא בשמים היא", "דיברה תורה כלשון בני אדם" ו"שבעים פנים לתורה" חוזרות ומהדהדות מהלך זה. בעגה אנתרופולוגית, הפרשנות הפתוחה של הטקסט היהודי היא אפוא מסורת אמית (emic) מבוססת, הזוכה להבלטה ולהעצמה בעבודותיהם של רביצקי ואליאור ברמה האתית (etic) ומתמצתת בכותרת הזוהה.

מסורת זו היא במידה רבה גם נקודת המוצא של הקובץ שלפנינו. מכיוון שהרוב המכריע של התורמים לו הם אנתרופולוגים (אם כי אחדים מהם יעדיפו אולי להתמקם על קו התפר שבין אנתרופולוגיה לסוציולוגיה), נזכיר כי בהגותו של קליפורד גירץ, שהיה אולי האנתרופולוג המשפיע ביותר במחצית השנייה של המאה העשרים, המטפורה של תרבות כטקסט היא המסד האפיסטמולוגי של מה שמכונה "המפנה הפרשני" באנתרופולוגיה. גירץ טען כי אפשר להתייחס אל התרבות כאל מקבץ מורכב של טקסטים המכוננים יחדיו רשת של משמעויות. אלה מופרות ל"ילידים" כחלק מהידע המקומי שלהם, ועל החוקרים לפענח ידע זה בתוך ההקשרים שבהם הוא מתכונן ומתבטא, באופן דומה לזה שבו מבקרי ספרות מפרשים יצירה כתובה. ניסן רובין ושלמה גוזמן כרמלי מעוררים במסורת הפרשנית מבית מדרשו של גירץ, וחלק מהתרומות המחקריות בקובץ שערכו מתבססות על "תיאור גדוש" פרי עבודת שדה אתנוגרפית ברוחו. אבל מה שבאנתרופולוגיה פרשנית הוא מטפורת מפתח – תרבות כטקסט – הופך לממשי מכל ממש במסורת שקיומה ניזון מספר הספרים שהוא, בלשונו של אבי שגיא, מהתורמים לקובץ, "טקסט מנחה-חיים". לא רק שהתורה היא טקסט מקיף-כול, המעצב את חיי היחיד והקהילה ביהדות המסורתית; המציאות כולה גנוזה בה, כיאה למה שהדמיון הדתי (ובמיוחד המיסטי) מציב כתוכנית הפעולה האלוהית

* פרופ' יורם בילו, המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה והמחלקה לפסיכולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

לבריאת העולם. הספר עומד במרכז הוויית החיים של "עם הספר". הוא לא רק "תורת חיים", הוא נתפס כישות חיה. הוא נולד בטירה כתינוק, יש לו גוף המולבש במעיל ומעוטר בכתר; מנשקים אותו, שותים ממנו (בטקס המים המאירים), אוכלים ממנו (בטקס חגיגת האותיות בכניסה לחדר), ובבוא יומו קוברים אותו (בגניזה).

לנוכח המרכזיות והבולטות של הספר בעולם היהודי המסורתי, אין זה מפתיע שהמפגשים מסביב לטקסט (כשם ספרו הראשון של גוזמן כרמלי) מקיפים מכלול עשיר ומגוון של הגות ופעילות, פרשנות וביצוע, המעוצבים על ידי התרבות היהודית ובה בעת מכוננים אותה. עניינו של הקובץ שלפנינו הוא במכלול זה, שאפשר אולי לכנותו "עבודת הספר", על משקל "עבודת התרבות" שטבע האנתרופולוג גנת אובייסקרה (Obeyesekere) (בעקבות עבודת החלום והאבל הפרוידיאנית). הקובץ מצביע על המהלכים והאופנים הדיאלוגיים שבהם קהילות יהודיות – לא מוגזם לכתותן קהילות טקסט – מקנות לספרי הקודש חיים חברתיים ומייצרות משמעויות תרבותיות חדשות באמצעות ארגון כלים שנלקח מהרפרטואר היהודי המסורתי. יפה עשו העורכים אפוא בדברם על אנתרופולוגיה של טקסטואליות יהודית, להבדיל מאנתרופולוגיה של טקסטים, כדי לאפיין את רוחב היריעה של עבודת התרבות היהודית המיוצגת בקובץ. השילוב של טקסט, טקס וקונטקסט, המובלע בכותרת הפרק של ניסן רובין, מאפיין מנעד רחב זה, גם אם אינו ממצה אותו. האופי האינקלוסיבי של המושג טקסטואליות מציב אותו לצד מושג השיח של פוקו, המתייחס לפרויקט רחב של מערכת ידע/כוח הכוללת מוסדות, תפקידים חברתיים ופעילויות מקצועיות.

השער הראשון בקובץ כולל שלושה פרקים. הראשון שבהם, של אבי שגיא, משמש הקדמה נאותה לקובץ כולו ומציג תיאוריה הרמנויטית מקיפה על משמעות הטקסט ביהדות. הדגש של שגיא על הדיאלוג המתמיד בין הקוראים לטקסט, המעצב את חיי הקהילה, חוזר ונשנה בפרק היחיד שתורגם מאנגלית, "קולות מסביב לטקסט" של ג'ונתן בויראין. בויראין מדגים באמצעות תצפית משתתפת בקבוצת לימוד לא פורמלית בישיבה במנהטן כיצד התהליך הרב-קולי של הלומדים, המטשטש את ההפרדה המקובלת בין טקסט ודיבור, בין "בכתב" ו"בעל-פה", משמש שיח פורה המאפשר כינון זהות קהילתית דינמית ביוצרו רצף מרצד של תשובות לשאלה איך להיות יהודי. הפרק של ניסן רובין, החותם את השער הראשון, מציג ניתוח מדוקדק של גלגוליה של ברכת בתולים (טקסט), ועומד על יחסיה לריטואל של הצגת הבתולים לאחר ליל הנישואים (טקסט) ולמציאות החברתית המשתנה בתקופות שונות (קונטקסט). באמצעות הניתוח התלת-מישורי הוא מסביר מדוע חדל הטקסט הקדום מלהתקיים בארץ ישראל בתקופה הרומית וקם לתחייה בימי הביניים בבבל, עד שנעלם סופית מן העולם ביוזמת הרמב"ם.

השער השני, "בין ליתורגיקה לביצוע", כולל שני פרקים. בראשון שבהם ממשך חזקי שוהם במיפוי התרבות הפופולרית ביישוב ובמדינה ומתמקד במעמדו של סדר פסח בבתים חילוניים, שם הקריאה הטכנית, הרזה והבהולה של ההגדה תכליתה היחידה היא להוביל את המשתתפים "משעמום לגאולה". שוהם טוען כי הממד הטקסי במופעים אלו טמון בעצם ההגחכה והשיבוש המכוונים. דומה כי מופעים כאלה, המרוקנים את הטקסט ממשמעות (אני מתקשה לראות בפרודיזציה שלו ממד חתרני), הם תמונת הראי של "טקסט מנחה חיים". בפרק השני משרטטים שמעון קופר ושלמה גוזמן כרמלי קווי מתאר למה שהם מכנים דקדוק תרבותי יהודי. באמצעות דוגמאות מפתח – קידוש, הבדלה, שבירת

הכוס בחתונה ועוד – הם מנסים לגבש מערכת כללים ליצירת הלכות ולגיבוש מנהגים חדשים. זהו פרויקט יוצא דופן בקובץ, שכן הוא יוצא מהפרדיגמה הסטרוקטורליסטית המהלכת בגדולות והאופנתית פחות, אבל אין בכך כדי לגרוע מערכו.

השער השלישי מוקדש לסוכנות היצרית של סוכני שינוי בשלוש קבוצות דתיות המעצימות את מעמדן באמצעות ניכוס שליטה על הטקסט. נסים ליאון עומד על הדינמיקה המורכבת בעיצוב סידור התפילה הספרדי הפופולרי – דינמיקה הנובעת ממשחק הכוחות שבין "מסורת גדולה", שנישאת על כתפי חוגים חרדיים הדוחפים למיסוד, ומסורות "קטנות" שמתפחות על ידי חוגים עדתיים. ליאה טרגין זלר מראה כיצד מתקיים ומתעצם "פריון מרובד" בקהילה החרדית: האליטה החרדית בעלת ההון התרבותי הגבוה יודעת כיצד לנצל את משאביה (למשל באמצעות הכרת היתרים הלכתיים) כדי לשמר רמת פרוין נמוכה יותר מאשר מעוטי המשאבים, וכך מעמיק אי-שוויון בין הקבוצות. רבקה נריה בן שחר שופכת אור על הדרכים המתוחכמות שבאמצעותן נשים חרדיות מתמרנות בין התפקידים המנוגדים אך המשלימים של שומרות סף וסוכנות שינוי בשדה התקשורת.

השער הרביעי עוסק בתרבויות ספרים בין מסורתיות למודרניות. הרווי גולדברג בוחן את השלכות זמינותם המוגבלת של ספרים מודפסים בלוב עד תחילת המאה העשרים על חיי היהודים שם, וכיצד תרמה זו לדומיננטיות של שינון והעתקה בהעברת ידע וכן לפיצול בשימוש בספרות רבנית בין דיינים, שהתמקדו בספרות הפוסקים, ובין תלמידי חכמים שעסקו בש"ס ובמפרשים, ולהתהוות מסורות מקומיות שאינן מעוגנות בספרות ההלכה. אסף שרעבי עומד על ההבדלים בין תנועת התשובה החרדית-ספרדית לתנועת התשובה הציונית-דתית הנוגעים ל"חוויות טקסטואליות": בתנועה הספרדית הדגש הוא על דרשות אוראליות המבנות את תהליך החזרה בתשובה כחוויה טקסטית, וניכר מאמץ לגשר בין הטקסט המסורתי והאמיתות המדעיות, ואילו בתנועה הציונית-דתית הדגש הוא על לימוד טקסטים מארון הספרים היהודי, והפער בין התורה למדע אינו עניין לענות בו. לדעת החוקר, הבדלים אלו נובעים ממידות הביטחון השונות של התנועות במעמדן האינטלקטואלי מול המודרנה.

השער החמישי והאחרון מציג את פרשנותן החרדית של שתי קהילות שוליים במרחב הדתי בישראל לטקסטים מסורתיים. אלעזר בן לולו מראה כיצד מאתגרים בקהילה רפורמית את הנרטיב ההלכתי המקובל כדי להעצים נשים ולהט"בים ולהקנות אישור והכרה לזכויותיהם; ורחל ורצברגר מציגה את הבריקולאז' התרבותי בקבוצות העידן היהודי החדש, המאגד בטקסט אחד מסורות יהודיות, תורות של העידן החדש, מגוון משנות פילוסופיות ועקרונות הגזורים מתרבות הפסיכותרפיה המערבית.

הקובץ שלפנינו מעלה תרומה עדכנית וחשובה להכרת שדה הפעילות הדתית-רוחנית הרוחש סביב הטקסט המקודש. פרקי הקובץ מאירים חלק מהאופנים שבהם קהילות יהודיות שונות נפגשות ומתעמתות עם הטקסט, מבארות ומתקנות אותו לפי עולמן התרבותי וצורכיהן האידיאולוגיים העכשוויים, ואגב כך מכוננות את עצמן כקהילות פרשניות בעלות זהות מובחנת. הדויד הטקסטואליות היהודית זורמים מלמעלה למטה אך גם להפך, במהלך שהעורכים מכנים "פעלנות מבוזרת", שבקבוצות מחוץ לזרם המרכזי (נשים, רפורמים, להט"בים, אנשי העידן החדש) יכול להפוך חתרני; בקהילות ממוסדות השינויים מתונים בדרך כלל, ומוצגים כהמשכיות המותאמת לרוח הזמן. חשוב לציין,

לסיום, כי מודל הידע הפתוח של "חירות על הלוחות" ו"שבעים פנים לתורה" שביסוד שדה הפעילות המגוון המתואר בקובץ הוא רק חלק מהתמונה. מבט מקיף יותר חייב להיות דיאלקטי באופיו ולהתייחס גם למודל הידע הסגור של הממסד הדתי-חרדי, הנשען על כללי הברזל של "כל המשנה ידו על התחונה" ו"חדש אסור מן התורה".

חזקי שוהם. למה בר מצווה ובת מצווה? חניכה, מגדר וראווה בתרבויות יהודיות. האוניברסיטה הפתוחה. 2023. 340 עמודים

אלעזר בן לולו*

בספרו החדש מבקש חזקי שוהם לפענח את הסיבות ההיסטוריות והנוכחיות לשימור, לאימוץ ולביצוע מחדש של טקסי בר מצווה ובת מצווה. שוהם, שבמחקריו עוסק בהיסטוריה האנתרופולוגית היהודית המודרנית, מספק הצצה לאחד הריטואלים המעניינים בחקר מעגל החיים היהודי. התיאוריה האנתרופולוגית לחקר טקסי מעגל החיים, ובמיוחד טקסי חניכה שמעבירים את הפרט בין סטטוסים שונים במהלך חייו, משמשת את שוהם כתורת התייחסות אנליטית לנוכח מציאות תרבותית משתנה. הוא מתבסס על הסברים סוציו-היסטוריים כמו התארכות גיל הילדות ותופעות של השפעת תרבות הצריכה כדי לטעון כי טקסי בר ובת המצווה אמנם הפכו שכיחים, אך איבדו כל צביון של חניכה.

לאחר מבוא שסוקר את הכתיבה על טקסי חניכה, עורך דיון הגותי ער במושג החמקמק "תרבות יהודית" ומבהיר כי צירי הזמן והמרחב חיוניים למיפוי הביצועים של הריטואל, מובאים שמונה פרקים: פרק ראשון – טקסי צריכה וזמניות; פרק שני – יום ההולדת; פרק שלישי – בר המצווה מן התרבות הרבנית לעולם האמנציפציה – בין טקסי חניכה לאירוע חברתי; פרק רביעי – טקסי חניכה לבנות בתרבות האמנציפציה, מטקסים קבוצתיים לבת מצווה; פרק חמישי – בר המצווה בארץ ישראל; פרק שישי – בת המצווה בארץ ישראל; מסיבה ללא חניכה; פרק שביעי – בת מצווה – אין בר מצווה? טקסי זמניות נשיים וטקסי חניכה גבריים בתרבות הישראלית; ופרק שמיני – גשר צר מאוד מעל האוקיינוס האטלנטי. הפרקים מאורגנים באופן לוגי שמסנכרן היטב בין הממצאים ובין הטענות החוצה את הקריאה.

הספר אמנם מציג מחקר הנוגע לאחת השאלות הקלאסיות באנתרופולוגיה – מהי משמעותו של ריטואל בחיי הפרט והקהילה – אך ההישענות על פרדיגמה היסטורית-אנתרופולוגית מעניקה מורכבות לשאלה זו. היא מסייעת להבחין בין תרבויות עממיות בתוך התרבויות היהודיות, ובר בוד להכיר במשמעות הטקסים בעיני עושיהם ומתוך התייחסות לדינמיקות ההיסטוריות המלוות אותם. כלומר, שוהם מתרחק מקריאה מהותנית ומצמצמת של היהדות, או "המסורת היהודית", ומכיר בפלורליזם שביצירה היהודית.

הקריאה שופכת אור על שלושה מושגים: זהות, ביצוע וקהילה. כל אחד מהמושגים ה"יהודיים" הללו הוא מעין קודקוד במשולש בהיסטוריה היהודית בארץ ישראל ומחוצה לה. פרקי הספר מסמנים את התגובות המשתנות ביחס לריטואל ואת הטרנספורמטיביות שהוטמעה בו מעת לעת. משיטוט בין הזמנים ניכר עד כמה הסוכנים החשובים בחייו של האינדיווידואל, בני משפחתו וחברי קהילתו, היו (ועודם) נוכחים קיימים בהתוויית הטקס, בעיצובו ואפילו בחובת ביצועו. מנגד, יש רגעים שבהם הביצוע הטקסי נעשה סוכן שינוי,

* ד"ר אלעזר בן לולו, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת אריאל

נאחז בתרבות המתחלפת או המתחדשת ומציע מעטפת אחרת מהמארז ה"מקורי", לעיתים מנותקת ממנו, והכול בחסות משוואה חישובית פשוטה לציון הגיל. אם סטנלי פיש טען כי תפיסת הריבונות כלפי הטקסט משקפת ומכוננת "חירות פרשנית" (Fish, 1980), אזי שוהם מוכיח את "ריבונות" הפרט על הטקסט, ובה בעת מראה את פרדוקס החילוץ ממנו.

בניתוחו העשיר קושר שוהם בין עובדות היסטוריות, מקורות מגוונים ועיון אנתרופולוגי. גישתו האינטר-דיסציפלינרית של שוהם, המתבטאת גם בכתיבתו הקולחת, מודגמת היטב באמצעות השחקנים המופיעים בין נקודות הציון ההיסטוריות, המהווים סוכני שימור ושינוי להצדקת ביצוע הריטואל. הדבר בולט יותר מכול בעצם ההחלטה לפתוח את הספר בעדות של נערה אלמונית שמתארת את בת המצווה שלה בהתרגשות רבה. הצגת קולה הנרגש קושרת מלכתחילה בין האישי לחברתי, וגם בין הנעשה בחוץ המערבי של ארצות הברית לנעשה במזרח התיכון.

לאורך הקריאה מורגש המתח, המוצהר בראשיתו של הדיון, בין זמניות ובין חניכה – הבחנה חשובה ששוהם דורש לעמוד עליה. כאמור, טקסי חניכה כוללים בדרך כלל מוטיב דרמטי סביב ביצוע מוקצן וחד-פעמי המוצב כתנאי למעבר סטטוס. לעומת זאת, שוהם טוען כי טקסי הזמניות חוגגים ציון זמן לעצם קיומה של הישות החוגגת. כאמור, אם מדובר בפרט, טקס הזמניות חוגג את חברותו בקבוצה מעצם הופעתו עלי אדמות, ולכן הטקס אינו חונך והחוגג אינו נדרש לעשות דבר כדי לעבור את הטקס. זו מערכת טקסית שמבטאת תפיסה קוסמולוגית המשעבדת הכול לזמן, שהכול נעים בתוכו ללא יכולת לחמוק ממנו.

לטענתו של שוהם, ההבחנה בין טקסי חניכה לטקסי זמניות עשויה להנהיר את השינויים שהתחוללו בטקס בר המצווה בעידן התעשייתי. טקסי החניכה איבדו לכאורה את תוכנם כאשר המשימות שבהם הפכו לא רלוונטיות. למעבר בין גילים מיוחסת חשיבות שאינה מיוחסת למעברים ספציפיים בין סטטוסים חברתיים: העיקר הוא עצם הזמן החולף, ציון העובדה שהנה חלפה לה שנה לקיום היחיד או הקולקטיב או המוסד. לפיכך, שוהם רואה בטקסי בר המצווה ובת המצווה בני זמננו טקסי זמניות – מופעים פוסט-דרמטיים ועל כן חסרי כוח טרנספורמטיבי, בניגוד לטקסי מעבר קלאסיים כמו טקסי החניכה. ומכיוון שהטקס אינו ממלא תפקיד של מעבר בין סטטוס אחד למשנהו, המשימה שהוא ממלא אינה דרמטית במיוחד ואין בה כל ייחוד בהשוואה למשימות חינוכיות ולימודיות אחרות (עמ' 333-334).

אבל האם אכן כך הדבר? אני תוהה אם הנחה חותכת זו שוות ערך לשני המגדרים. למותר לציין שנשים חוות זמן באופן שונה לחלוטין מגברים, בייחוד בהקשרים גופניים; האם נערות אינן מסמנות את הווסת הראשונה כנקודת זמן קריטית עבורן? ומה בדבר חוויותיהן של נשים – אלו הנשמעות ואלו המושקקות – בגיל הבלות? אלה רגעים דרמטיים לא פחות, גם אם הם אינם זוכים למסגור טקסי או לתפאורה פומבית פורמלית. לטענתי, ראוי לקיים לא רק הפרדה אנליטית תיאורטית בין חניכה לזמניות אלא גם הפרדה בין המגדרים המבצעים את הטקס. בהקשר הזה הגוף הוא שחקן מרכזי שיכול להצדיק את רגע ההתרחשות הדרמטי, דוגמת קולו המתחלף של נער נבוך, גובהו המפציע לפתע, בצבוץ שיערותיו הראשונות, שינוי גופה של נערה מתבגרת ומופעים גופניים-מגדריים נוספים הם אירועים דרמטיים שיש בהם כדי לטשטש את הקריאה הבינרית המבחינה בין קוטב החניכה לקוטב הזמניות. אדגיש כי אין מדובר בהכרח בסוגיה פוסט-מודרנית קווירית;

סוגיות של מיניות ומגדר עניינו גם נערים בימי הביניים, ולתלמוד יש קבלות רבות על כך (לוינסון, 2022).

כמו כן, לנוכח תפיסתו של שוהם את ממד הזמן כקריטריון מפתח בניחוח הטקס המסורתי, אני תוהה אם הוא מעניק משמעות גם לטראומה. הזמן והאופן שבו אנו חווים אותו נאמדים לא פעם מול קטגוריות של זיכרון ושכחה. אם כן, האם התיאוריה המשמשת לחקר טקסי זמניות תקפה רק לאירועים שמחים שברצוננו לזכור או להזכיר, או שמא היא עשויה להיות רלוונטית גם לתיאור רגעים כואבים? האם אין בהתבגרות גם רגעים של מבוכה שהפרט, ואולי אף בני משפחתו, מבקשים להסתיר מהכלל? טקסי ראשית החיים יכולים להתעכב עקב סיבוכים או דילמות אתיות בנוגע למין היילוד,¹ ומכאן שביצוע טקס מעגל החיים היהודי עשוי להיות בחירה או אילוץ פוליטי, והוא עשוי לערער או על מוקדי הסמכות התרבותיים, הדתיים והמגדריים או לאשרר אותם, ואולי במיוחד במרחב בלתי מאפשר (Ben-Lulu, 2021).

יתר על כן, הטקסים הללו, ואולי בייחוד טקסי יום ההולדת (הזוכים לעיון נרחב בפרק השני), שופכים אור לא רק על הריטואל היהודי אלא גם על המקום (הבית) ועל התרבות החומרית היהודית (תכשיטים, למשל). לשתי הקטגוריות הללו יש תפקיד חשוב בזיהוי יסוד ההמשכיות, בהמשך ליניארי למוטיב הזמניות המגולם בניחוחו המוקפד של שוהם, הדבק בנסיגת החניכה. לבית ולסמלים חומריים-תרבותיים יש גם הקשר אתני, הנעדר מן הדיון (ההקשר המעמדי כן זוכה להתייחסות). למשל, משפחות לא מעטות של יוצאי צפון אפריקה עורכות טקס חניכה גם בטקס בר המצווה; בעל השמחה מקבל תשמישי קדושה ומצווה (כגון טלית ותפילין) או חפצים צרכניים או תיירותיים (בגד חדש או כרטיס טיסה ליורודיסני), אך לצד זאת מתקיים טקס מעבר רב-דורי שמובל בעיקר על ידי נשים ובו הוא מקבל שרשראות, טבעות ותכשיטים נוספים שעוברים במשפחה מדור לדור. גם למחוות בלתי פורמליות אלו, אף שהן שכיחות פחות, יש מקום חשוב בסמליות הטקסטית של המעמד והן מוסיפות זווית התבוננות חדשה על מושג החניכה. זהו רגע של חיבור הדורות, שגם בלי תשמישי קדושה או מצווה יכול לסמן קשר דתי-אתני בין הפרט לסבותיו ולסבתותיו. דיונים בהיבט הזה נעדרים מהניתוח לאור הקביעה כי אפקט החניכה נגזר.

השינויים ההיסטוריים-תרבותיים בביצוע הטקסים מעלים את השאלה אם בתקופת שונות הצליחו הטקסים הללו לייצר "אותנטיות" זמנית, או שמא עצם השתנותם מערערת על קטגוריה אנליטית זו בחקר התרבות היהודית. לטענתי, ההפרדה בין חניכה לזמניות והקריאה לחיסול הסמליות בשמם של משתנים בלתי תלויים כמו גיל וזמן מונעים דיון מקיף בשבריריותה של האותנטיות. ואולי, במחשבה שנייה, המאמץ של שוהם לפיצוח הריטואל מתחקה אחר אותנטיות צמודת טקסט ולא צמודת טקס? שוהם אינו מהסס לפנות בניתוחו לארון הספרים היהודי ולערוך בירור מעמיק בתנ"ך ובמגוון מקורות חז"ל, ואין ספק שזהו מהלך רציני וראוי. עם זאת, הטקסט אינו רק סמכות שמפרשת את הפרקטיקה של האתמול – הוא גם בורא את הפרקטיקה של המחר.

1 די להזכיר את מחקרה של לימור מעודד-דנון (Meoded Danon, 2015) על אינטרסקס ועל האופן שבו תורת הסוד מהלכת אימים על הכרה במינו האחר של התינוק, בכסות הפיקוח הדכאני והנרמול הרפואי.

אין ספק שבניגוד לחוקרים אחרים שהשתלחו בתרבות הצריכה והשמיעו קול גלוי וסמוי בחקר ביטוייה התרבותיים, שוהם דווקא מבקש להשיב לה, בלי פומפוזיות מכבידה, את הכבוד האינטלקטואלי האבוד שלה, ומצהיר כי הדיון בתרבות הצריכה מוסגר כ"יחידת ניתוח נבדלת" (עמ' 40). ואכן, תרבות הצריכה אפשרה בעשורים האחרונים גם "צריכה" דתית וחילופי רעיונות בין הפרט לקהילה הדתית (Bielo, 2009).

לסיכום, ספרו של שוהם הוא מסמך חשוב בארון הספרים הסוציולוגי-אנתרופולוגי היהודי והוא מספק הבנות תיאורטיות חשובות בחקר טקסי מעגל החיים בכלל, ולא רק בחקר בר ובת המצווה. בתיאור קוהרנטי, גדוש ומבוסס מקורות שוהם מציג ניתוח מקיף לחקר אחד הריטואלים השכיחים ביותר בימינו. הוא מאפשר לחוקרת, לקורא ולחוגגים עיון בביצוע המובן מאליו, שזוכה לא פעם לפרודיות ולרפרודוקציות. ובנימה רפלקסיבית, מאנתרופולוג לאנתרופולוג, לא יכולתי לסיים את הקריאה בלי מחשבות פולשניות על בר המצווה של שוהם עצמו. תוהה אני אם היה מארגן לעצמו טקס אחר אחרי כתיבתו של ספר מעמיק זה. לסוכריות אני מבטיח לדאוג. הלא עוד לא מאוחר, וגיל הוא רק מספר.

מקורות

- לוינסון, איל. (2022). ויגדלו הנערים: מגדר ומיניות באשכנז בימי הביניים. מכון ליאו בק ומרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי.
- Ben-Lulu, Elazar. (2021). Performing gender and political recognition: Israeli reform Jewish life-cycle rituals. *Journal of Contemporary Ethnography*, 50(2), 202–230.
- Bielo, James S. (2009). The "emerging church" in America: Notes on the interaction of Christianities. *Religion*, 39(3), 219–232.
- Fish, Stanley E. (1980). *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*. Harvard University Press.
- Meoded Danon, Limor. (2015). The body/secret dynamic: Life experiences of intersexed people in Israel. *SAGE Open*, 5(2), Article 2158244015580370.

Yuval Feinstein. Rally 'Round the Flag': The Search for National Honor and Respect in Times of Crisis. 2022. Oxford University Press. 280 pages

יואב פרומר*

בשנת 1901, בעת דיון בפרלמנט הבריטי בנושא רפורמות בצבא, הזהיר חבר פרלמנט צעיר בשם וינסטון צ'רצ'יל מפני אופיין המסוכן של המלחמות המודרניות, שהשתנה בשל כוחה ההרסני של פוליטיקת ההמונים הלאומנית והמהפכה התעשייתית. "דמוקרטיה נקמנית יותר מקבינטים", הבחין. "המלחמות של העם יהיו נוראות יותר מאלה של המלכים" (Churchill, 1901). בספרו החדש מראה יובל פיינשטיין מדוע בעצם צ'רצ'יל צדק.

הספר שואף להסביר תופעה פוליטית שכיחה, ומובנת לכאורה, בהתנהלות כל אומה – במיוחד אומה עם מבנה שלטון דמוקרטי – בעת משבר חירום ויציאה למלחמה: גל הפטריוטיזם הנלהב ששוטף אותה והתמיכה, הבלתי מסויגת לעיתים, בהנהגה – מה שידוע כאפקט "התאגדות סביב הדגל" ("rally 'round the flag").

פיינשטיין מבקש לספק הסבר חדש ומקורי לאפקט הזה. אין מדובר ב"תגובה פבלובית" של אזרחים שתומכים אינטואיטיבית בהנהגה בעת צרה מתוך מחויבות פטריוטית, כפי שנטען עד כה בחלק מספרות המחקר; אין מדובר גם בבחירה רציונלית בלבד או בשיקולי ריאליזם של ביטחון לאומי, שמנחים את מקבלי ההחלטות והאליטות. כדי להסביר את הזינוק החד שחל לעיתים בתמיכה הציבורית בהנהגה בעת מלחמה, הספר בוחן את ה"תשתית האמוציולוגית של התפיסות הפוליטיות", ובמילים אחרות – הוא מתמקד ברגשות, וגורס כי הצורך להשיב את הכבוד הלאומי הוא המניע העיקרי לאפקט ההתאגדות.

במוקד המחקר נמצאת הדמוקרטיה החזקה בעולם – ארצות הברית, שגם, במפתיע או לא, יצאה למלחמות רבות יותר מכל מדינה אחרת בעת המודרנית. הספר סוקר כמעט את כל המבצעים הצבאיים שבהם הייתה מעורבת ארצות הברית מאז 1950 ובוחר את תגובות הציבור להחלטות הנשיאים, מהארי טרומן ועד דונלד טראמפ, להתערב צבאית: במלחמות כוללות (כמו בקוריאה ובעיראק) ובמבצעים נקודתיים (בלוב, בפנמה), בפעולות שיטור והתערבויות הומניטריות (בלבנון, בגרנדה ובסומליה) ואף בתקריות גבול נשכחות (בצפון קוריאה) ובפיגועי טרור וחטיפה. בסך הכול סוקר המחקר 80 מקרים.

כדי להבין עד כמה תמך הציבור האמריקאי ברצף הבלתי נגמר של פעולות אלו, פיינשטיין מנתח את "התאגדות סביב הדגל" באופן מורכב יותר ומגדיר אותה כתנועה משמעותית, גם אם זמנית, בדעת הקהל בקרב אזרחים שביקורתיים כלפי הנשיא ואינם תומכים בו (או בקרב אלה שהיו נייטרלים כלפיו או לא התעניינו בפוליטיקה), ומנסה להבין מתי ומדוע שינו את דעתם ותמכו בנשיא ומתי לא. המסקנה מפתיעה: אפקט ההתאגדות, שבו מתנגדי

* ד"ר יואב פרומר, החוג לספרות אנגלית ולימודים אמריקניים ובית הספר למדע המדינה, ממשרד יחסים בינלאומיים, אוניברסיטת תל אביב

הנשיא "חצו את הקווים" ותמכו בו, התרחש רק באחוז מזערי יחסית מהמקרים – פחות מתריסר. המשמעות היא שההתאגדות נפוצה הרבה פחות מכפי שהיה אפשר לחשוב, והיא מתרחשת רק בהינתן מכלול של תנאים צרים ונדירים יחסית שתלויים באופיים הפרטני של העימותים, ברקע ההיסטורי, ובאופן שבו הנשיא והתקשורת מתייחסים אליהם. בכל עימות פיינשטיין בוחן את תגובת הנשיא והתקשורת ושואל אם הצליחו לשכנע את רוב הציבור שיש לנקוט פעולה צבאית כדי "לשמר או להשיב את הכבוד הקולקטיבי ולהשיג כבוד ממדינות אחרות". ברמה האלמנטרית, הוא טוען שאפקט ההתאגדות מתקיים "מכיוון שרוב הציבור מחויב באופן מהותי לשימור הערך הסימבולי החיובי של האומה" (עמ' 40). מהם התנאים המיוחדים להשגת אפקט ההתאגדות? ובכן, פיינשטיין טוען כי שלושה גורמים משתלבים יחד: כמיהה לבסס מחדש את כבוד האומה האבוד שמדינות או אויבים פגעו בו, אמונה כי התוכנית הצבאית של הנשיא תאפשר להשיג זאת, וכתוצאה מאלה – "רגשות חיוביים" נלווים של כבוד לאומי וסיפוק שמעצימים את התמיכה בנשיא (עמ' 50). הוא גם מזהה שורה של תנאים נסיבתיים שצריכים להתקיים כדי לאפשר לאפקט לצאת אל הפועל: עימות צבאי או בינלאומי משמעותי, סיקור תקשורתי נרחב במסגור מסוים, אליטה מאוחדת יחסית, וציבור רחב שבתחילת העימות אינו מחזיק בדעות חיוביות לגבי הנשיא. כאשר המסגור התקשורתי והרטוריקה הנשיאותית מצליחים לצייר את העימות כ"מאבק סימבולי על הכבוד וההערכה הלאומיים", אפקט ההתאגדות עשוי להתקיים.

לצד בדיקה השוואתית מתודית של המגמות בדעת הקהל האמריקאית לפני ואחרי היציאה לפעולות צבאיות לאורך השנים, המתודולוגיה של פיינשטיין משלבת היטב מקורות היסטוריים ראשוניים כגון מכתבים, נאומים וקטעי עיתונות, הממחישים את תחושות הציבור בעת מלחמה. הספר פורש יריעה דיסציפלינרית מרשימה ומגוונת שמשלבת בין היתר מחקר ותיאוריות של דעת קהל, אליטות, תקשורת ורטוריקה פוליטית ויחסים בינלאומיים. בכך תורם ספרו של פיינשטיין תרומה חשובה ומפתיעה להבנת היכולת של ארצות הברית בפרט, ושל מדינות דמוקרטיות בכלל, לצאת למלחמה בעידן המודרני. הספר רלוונטי לחוקרי יחסים בינלאומיים, אסטרטגיה וביטחון, היסטוריה צבאית, דעת קהל, תקשורת, וכמובן לכל מי שמתעניין בארצות הברית. הוא כתוב בשפה נגישה ומארגן היטב, ולכן הוא מזמין ומתאים לא רק לקהל הקוראים האקדמי כי אם גם לציבור הרחב.

לצד זאת, עולות כמה שאלות לגבי המסקנות בספר. ראשית, לא תמיד משכנע הניסיון לייחס את הפגיעה בכבוד הלאומי לכל עימות צבאי כמעט ולהציגו כגורם מכריע. כך למשל, נדמה שמקרה הבוחן של המלחמה בעיראק ב-2003 דווקא מוביל למסקנות הפוכות: החשש הציבורי בארצות הברית מטרור לא קונבנציונלי ומשיתוף פעולה בין עיראק לארגון אל-קאעדה, גם אם הופרך מאוחר יותר, ועקרון "מלחמת המנע" שעמד בבסיסה של דוקטרינת בוש היו שיקולים ריאליסטיים גרידא שהביאו לתמיכה ציבורית רחבה. גם אם יצר הנקמה והרצון להשיב את הכבוד הלאומי בעקבות פיגועי 11 בספטמבר השפיע על גיוס הציבור לטובת המלחמה, היה זה פקטור משני בחשיבותו לשיקול הרציונלי הקיומי של הגנה על האומה מפני פיגועים נוספים.

שנית, חסרה בספר התייחסות להקשר היסטורי ופוליטי חשוב שהשפיע מאוד על נכונות הציבור האמריקאי להתאגד (או לא) סביב הדגל ולתמוך בפעולות צבאיות מאז סיום המלחמה הקרה. הספר אינו מבדיל באמת בין הקונצנזוס הפוליטי של המלחמה הקרה –

שהעניקה לכל הנשיאים, דמוקרטים ורפובליקנים כאחד, מעין גושפנקא מתמדת לפעול צבאית בשם המאבק בקומוניזם – ובין המציאות המורכבת שנוצרה אחרי קריסת ברית המועצות והותירה את ארצות הברית ללא אויב מרכזי ברור. גם הקיטוב הפוליטי ההולך ומשתק את הפוליטיקה האמריקאית מאז שנות התשעים הוא משתנה חשוב שיש להביאו בחשבון: נשיאים דמוקרטיים כמו קלינטון ואובמה התקשו לזכות לתמיכה ציבורית רחבה מהאופוזיציה בעת ההתערבויות הצבאיות הומניטריות שלהם בבלקן ובלוב לא רק מפני שהעימותים לא עמדו בכל התנאים שפיינשטיין הציב, אלא גם בגלל הקיטוב הפוליטי החריף שגרם לחלקים מן הציבור ולנבחריו בקונגרס להתנגד נחרצות למדיניות החוץ שלהם ללא קשר לנסיבות או למטרות.

לבסוף, הספר אמנם מסתיים בניסיון לקשור בין המודל האמריקאי לחברות דמוקרטיות אחרות, אך לא ברור עד כמה ארצות הברית מתאימה לשמש מקרה בוחן אוניברסלי לאפקט ההתאגדות סביב הדגל. את יחסה למלחמה ולאלימות הממוסדת עיצבו תנאים מבניים היסטוריים, גיאוגרפיים, כלכליים ותרבותיים ייחודיים (למשל התיקון השני לחוקה שמבטיח את הזכות לשאת נשק, או השפעתה הניכרת של תעשיית הנשק וזרועותיה הלוביסטיות על הפוליטיקה האמריקאית). כפי שכתב הסופר רוברט קייגן (Kagan, 2007), ארצות הברית הייתה מיסודה, ועודנה, "אומה מסוכנת" בעלת נטיות אימפריאליסטיות ואגרסיביות. במילים אחרות, המלחמה היא חלק אינטגרלי מהחוויה האמריקאית. לכן כאשר הציבור האמריקאי מתאגד סביב הדגל לצאת למלחמה, הוא עושה זאת מתוך מודעות היסטורית לאומית ייחודית ואלימה, שאינה באמת בת השוואה לאף דמוקרטיה מודרנית אחרת. ואולי טוב שכך.

מקורות

- Churchill, Winston. (1901, May 13). *Speech in the House of Commons*. International Churchill Society.
- Kagan, Robert. (2007). *Dangerous nation: America's foreign policy from its earliest days to the dawn of the twentieth century*. Vintage.

ניצן רותם. מתאבדים במדים: בחירה, מחויבות ואשמה בחברה הישראלית. אוניברסיטת תל אביב. 2019. 300 עמודים

קֶרן פֶּרִידְמָן-פֶּלֶג*

בשני העשורים האחרונים נבנה מדף ייחודי בארון הספרים הישראלי, ענף צעיר ורך הצומח כמעין ייחור מענף ותיק ורחב יותר. מתוך המפגש המוכר כל כך בין מיליטריזם ובין זהות גברית נוצרה בחינה מפוכחת של הפגיעות והפגיעות שהוא מחולל. בשדה התרבות המקומי הפציעו יצירות רבות בנושא ובהן הסרט בופור (יוסף סידר, 2007), המבוסס על ספרו של רון לשם אם יש גן עדן (2005) ומתאר את סיפורו של צוות לוחמי חי"ר המשרת במוצב הבופור בשנתיים האחרונות לשהייתו של צה"ל בלבנון, והסרט ואלס עם כאשיר (ארי פולמן, 2008), המבוסס על זיכרונות אישיים מהטבח בסברה ושתילה. חוקרות וחוקרים ביקשו אף הם להרחיב את המבט על אתוס ההקרבה הצבאי ולשכלל אותו, ותחת העיסוק בתמת הגבורה של לוחמים בשדה הקרב לבחון מקרוב את הטראומה שהם נושאים עימם, במובנה הקליני והחברתי-תרבותי. ספרה של ניצן רותם מתאבדים במדים: בחירה, מחויבות ואשמה בחברה הישראלית הוא תרומה חשובה למדף החדש הזה. בעבר נבחנו המאמץ לנרמל את חוויית המלחמה בשגרה של אזרחי ישראל באמצעות הקטגוריה האפוליטית לכאורה של הטראומה (Lomsky-Feder & Ben-Ari, 2011), והפצתה של הטראומה כקטגוריה בעלת משמעות לאומית בידי יזמים מוסריים כעמותת נט"ל (Friedman-Peleg & Bilu, 2011). רותם מוסיפה לכך את אופני המסגור של מעשה ההתאבדות של לובשי המדים, ובמרכז ספרה עומד האופן שבו מעשה זה מקבל פשר ופרשנות בזירות טקסטואליות שונות – משפט, מנהל בירוקרטי, ספרות, קולנוע ועיתונות.

אלא שכוחו של המחקר של רותם חורג מגבולותיה הצרים של תרומה לגוף מחקר הולך וגדל, שכן המהלך הפרשני שדורש מעשה ההתאבדות מורכב הרבה יותר מזה שמציבה בפנינו חוויית הטראומה למשל. בהינתן האפשרות לדובב ולדבר את הנושאים בעול הנפשי, ועימה ההזדמנות להשיג הקלה וריפוי במידה מסוימת, השלימה החברה הישראלית בשנים האחרונות מהלך שאפשר לכנותו הלאמה של הטראומה. את הסבל הנפשי של חיילים מיקמו המוסדות החברתיים, ועוד קודם לכן הספרות והקולנוע, במרכז השיח הציבורי, ובכך הרחיבו את אתוס ההקרבה והתרומה; דמותו של הגיבור הישראלי הבלתי מנוצח עברה הרחבה ושכלול והוא היה ל"גיבור הפגיע". אלא שבניגוד לטראומה, העיסוק בהתאבדות מזמין אותנו, ואולי דוחק אותנו, אל מה שנתפס כחצר אחורית: מעשה של המיעוט שבמיעוט, שנעשה בהיחבא, אפוף במסתורין הבלתי מופענח של הרגע מעורר האימה שבו אדם נוטל את חייו. מעשה המתקיים בין קצוות מנוגדים שהמתח ביניהם רב: ויתור מתוך פעולה, כניעה מתוך פעולה הרואית, צמצום ונסיגה פנימה מתוך פריצה

* ד"ר קרן פרידמן-פלג, ביה"ס למדעי ההתנהגות והחוג לפסיכולוגיה, המסלול האקדמי – המכללה למינהל

נועות קדימה. כאשר השחקנים החברתיים השונים נדרשים למעשה ההתאבדות הם פוגשים מציאות חדה, סופית, חותכת, שאינה מאפשרת את הכמיהה המיידית ל"גדילה" או ל"צמיחה אישית", בלא הזדמנות לדיבור או לדיבוב, בלא אפשרות לריפוי או לתיקון. היה אדם ואיננו. כפי שרותם מיטיבה להראות, סביב החצר האחורית נפרש מארג צפוף של מהלכים פרשניים מבית היוצר של מגוון שחקנים חברתיים – המדינה, יוצרי קולנוע, סופרים, בני משפחה – והמארג הזה מחורר; פרשנויות שביניהן מתקיימים יחסי שותפות בלתי מתוכננים וגם חוסר עקביות וסתירות.

כבר בראשיתו מנסח הספר מטרה שאפתנית: למפות את ההסברים שמציעים שחקנים חברתיים למעשה ההתאבדות המתרחש בעת השירות הצבאי, ולהגביה עוף מעליהם. להתבונן בהם מקרוב, בסבלנות, ולבחון איזו משמעות הם מציעים למי שחווים את ההתאבדות – בני המשפחה, החברים, החברים לנשק, ההורים שילדיהם עומדים רגע לפני שירות צבאי ואלה שילדיהם עמוק בתוכו, הציבור כולו. את המטרה הזאת משיגה רותם באמצעות התבוננות בתוצרי מחקר ותרבות שנקשרו במעשה ההתאבדות ובחינת הסתירות המאפיינות את פרשנויותיהם: מחד גיסא הם מרחיקים את ההתאבדות מאתוס הגבורה ותוחמים אותה בגבולותיו של חולי נפשי שאינו תלוי בהקשר החברתי, ומאידך גיסא הם מטשטשים את ההבדל בין אקט פעיל של הקרבה ובין מוות פסיבי לכאורה, ומציגים את ההתאבדות כביטוי לכוחה הכולע־כול של החברה.

המושג "ביות", המשמש את רותם לבחינת אופני המסגור של מעשה ההתאבדות, הוא מדויק ויעיל להפליא, שכן הוא מתאר את המוטיבציה המשותפת של השחקנים החברתיים השונים העוסקים, מכורח או מבחירה, בהענקת פשר להתאבדות, ובה בעת מסמן את ההבדלים ביניהם. שלושה מהלכי ביות דומיננטיים מתארת רותם, ובסבלנות רבה, ברגישות ובשיטתיות הם נפרשים בפני הקוראים, כל אחד בשער נפרד. השער ראשון עוסק בפרשנות שבה היחיד הוא יחידת הניתוח המשמשת לפענוח מעשה ההתאבדות, ובמילים אחרות: הסברים שעניינם הפסיכולוגיה של ההתאבדות. במיוחד מדגישה רותם את צמיחתו של מושג האובדנות, שעוצב והופץ על ידי מומחים בתחום בריאות הנפש וממקם את ההתאבדות בגבולותיה הסוערים אך הצרים של הנפש. בשער זה נסקרים סוגי המחקרים והפרשנויות המתייחסים לאובדנות ונוגעים בשלל נושאים – תכונות אופי ודפוסי התנהגות, משפחה, האופן שבו מועמדים לשירות צבאי משתמשים באובדנות כבאמצעי להשגת שחרור משירות צבאי, ניתוח דמות הקב"ן בספרות. היבטים סוציו־פוליטיים, מעמדיים ואתניים נדחקים הצידה.

השער השני מתבונן בביות מעשה ההתאבדות באמצעות הצגת ההתאבדות כביטוי מקומי ונקודתי (ולכן גם זמני ובהכרח בר תיקון) של כשל ארגוני. הסבר זה מסיט את הדגש מהאינדיווידואל – החייל וסערת הנפש המתחוללת בו – אל המערכת על שלל מאפייניה, ובראשן ההיררכיה הארגונית הנוקשה ודפוסי המשמעת והענישה המקובלים בצבא. כפי שרותם מראה, הסברים המתמקדים במאפייניה של המערכת הצבאית נוטים לתחום את מה שמזוהה ככשל ארגוני בגבולות מערכת היחסים הבינאישית שבין המפקד לחיילים. מעניין לציין שדווקא הטענה כי כשליה הארגוניים של המערכת הצבאית מאיצים את מעשה ההתאבדות מבוססת על ניתוח פרשני של טקסטים שנוצרו בספרות שונות מאוד מזו הצבאית – אלה של הספרות והקולנוע. על בסיס קריאה קרובה בהם מסיקה רותם כי

הביות המוצע כאן למעשה ההתאבדות הוא פוליטי, או במילותיה היפות – זהו כתב גינוי לחזון צבאי הנושא אופי מפקפק, לצעדי החיילים הרועדים, לשורות המחלקה הסתורות, ללהט הקבוצתי המדולדל ולצווי המפקד הפסולים ואף המרושעים (עמ' 118).

השער שלישי עוקב אחר מסע הביות של מעשה ההתאבדות ברמה הלאומית-תרבותית. כאן, כפי שמראה רותם, התאבדות חיילים ממוסגרת כמופע נוסף של אתוס ההקרבה שעוצב בחברה הישראלית הקולקטיביסטית. בכתיבה של דמויות מפתח ומעצבי דעת קהל כמו משה דיין, מאיר יערי ונתן אלתרמן בטור השביעי מוצגת ההתאבדות כביטוי של גבורה בנסיבות בלתי אפשריות של שבי או כחלופה הירוואית לכניעה בקרב. כך עולה גם מטורי דעה ומדיווחים בעיתונים כמו למרחב ועל המשמר, הקושרים מעשי התאבדות של חיילים בנסיבות כאלה לתמות קולקטיביות רבות עוצמה כמו נאמנות, חירות ורעות. טקסטים ספרותיים בעלי מעמד קנוני כמו הוא הלך בשדות למשה שמיר (1947), "דרך הרוח" לעמוס עוז (1965) ואישה בורחת מבשורה לדוד גרוסמן (2008) משמשים את רותם כדי לנוע בין שתי תקופות: מות נצורים ומעשה ההתאבדות הטרגי במלחמת העצמאות ובשנות החמישים, והייסורים הפוליטיים בראשית שנות האלפיים.

בשער האחרון, הרביעי במספר, רותם בוחנת את תרומת החקיקה ומערכת המשפט לביות מעשה ההתאבדות. מבט זה למעשה סוגר מעגל ומשיב אותנו אל חיקו של השיח הפסיכולוגי שעמד במרכזו של השער הפותח. רותם מראה כיצד שופטים נעזרים באוצר המילים של הפסיכולוגיה ובחוויות דעות פסיכיאטריות כדי לצלוח את משימת הביות של ההתאבדות. הם מאמצים את רעיון האובדנות, הממקם את ההתאבדות עמוק בנפשו המיוסרת של החייל וממצב אותו כביטוי של פתולוגיה אישית, ובחסותו הם הודפים הצידה הסברים בעלי אופי מוסדי וחברתי שהמשפחות מבקשות לא אחת לקדם. במילותיה של רותם, "בחסות הפסיכולוגיה, הפסיכיאטריה ומערכת המשפט, מטשטש ההיבט הצבאי שפגשנו ביצירות הספרות: הלחץ החברתי המופעל על החיילים להשתמש בנשק, להפעיל אלימות, לבטא גבריות ולהעמיד תרומה לאומית" (עמ' 242).

באחרית הדבר לספר רותם מבקשת, ומצליחה, לחבר בין השערים. "למעשה", היא כותבת, "הפרשנויות השונות שמוענקות למעשה ההתאבדות מייצרות קואליציות נוספות, ומציעות מספר פרספקטיבות על החברה הישראלית ועל ההתאבדות" (עמ' 248). היא בוחנת את המפגש בין מערכת המשפט לרעיונות פסיכולוגיים ואת המפגש בין הפרשנות הפסיכולוגית לזו המוצעת בשדה הספרות. על בסיס מהלך זה מצליחה רותם לערער את התפיסה הרווחת שלפיה ההתאבדות היא מוות מודחק. מותר לדבר על התאבדות, היא מסבירה, אך תחת תנאי שיח מסוימים: במופעה כאובדנות. מהלך זה מאפשר למזער את האפשרות של בחירה חופשית ואת המשמעות המוסרית, המעמדית והאתנית של מעשה ההתאבדות (עמ' 249). ההתאבדות כאקט חברתי של התרסה – קריאת השכמה מהדהדת, צלצול שעון שאינו חדל ואנו נידונים לשמוע אותו שוב ושוב – נדחקת הצידה, מושטקת ומודחקת.

דווקא מתוך ההכרה במורכבות שרותם נכונה להתמודד עימה, במידות האומץ, האחריות והרגישות שתבע ממנה נושא מחקרה, מתחייבת התייחסות למתודולוגיה שבה היא עושה שימוש – התייחסות שחסרה בספר, לטעמי. מול אפשרות של קרבה בלתי אמצעית אל שדה המחקר – באמצעות ראיונות, למשל, או תצפיות בכנסים מקצועיים – בחרה רותם

באפשרות המרוחקת יותר של הספרייה. כל שערי הספר נסמכים על מתודולוגיה של ניתוח טקסט. היא נדרשת למגוון רחב של טקסטים: "ניילון" לאתגר קרת (1992), התגנבות יחידים ליהושע קנז (1986), הנפשיים לעמיחי שלו (2010), עם, מאכל מלכים ליצחק לאור (2013), הקורבן ליוסף אלגזי (2006), נסיעה ליאיר אסולין (2011) וורד הלכנון ללאה איני (2009), ולצידם טורי עיתונות, סרטי קולנוע (למשל מסע אלונקות של ג'אד נאמן, 1977), פרסומים באתרי אינטרנט, פרוטוקולים של ועדות כנסת, פסיקות בג"ץ, תיקונים לחוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולים ושיקום), תש"י-1950 ועדויות של פסיכיאטרים שהובאו בפני בית המשפט. עשרת עמודי הנספח המתודולוגי מעידים על העושר הטקסטואלי של הספר. כפועל יוצא מכך, הכתיבה של רותם, ואיתה הקריאה שלנו, נעות בין סדרי שיח והגינות טקסטואליים: המשפט מתערבב בספרות, הלשון הבירוקרטית היבשה בפואטיקה של דימויים ומטפורות. יש שיח, אין שיחה.

אלא שרגע לפני שהספר נחתם באחרית דבר מגיחה שפה משוכללת יותר המציעה התבוננות עדינה ורגישה, ניואנסית, במעשה ההתאבדות ובמערך הפרשנויות שנארג סביבו: "מה מאפיין את ההורים שמוזמנים להרצות על התאבדות בבתי ספר, להתראיין לעיתון ביום הזיכרון, או להצטרף לוועד המנהל בעמותות?", שואלת רותם. "מה מאפיין את ההורים שמקבלים סיוע מעורכי דין, ואת ההורים הבודדים אשר פונים לעיתונאים ומספקים פרשנויות פוליטיות להתאבדות ילדיהם, תוך שהם מעידים על תרומתם לחברה הישראלית? האם לכל ההורים השכולים יש מגוון דומה של הסברי התאבדות לבחור מתוכם?" (עמ' 255). באמצעות העמדתן הרגישה של השאלות הפתוחות הללו מצליחה רותם לגעת באופן אינטימי יותר ומרוחק פחות בפער הבלתי נסבל בין ה"היה" ל"אינו", ולקרב מעט בין השניים. ואולי די בכך.

מקורות

- Friedman-Peleg, Keren, & Yoram Bilu. (2011). From PTSD to "national trauma": The case of the Israel trauma center for victims of terror and war. *Transcultural Psychiatry*, 48(4), 416–436.
- Lomsky-Feder, Edna, & Eyal Ben-Ari. (2011). Trauma, therapy and responsibility: Psychology and war in contemporary Israel. In Aparna Rao, Michael Bolling, & Monika Böck (Eds.), *The practice of war: Production, reproduction and communication of armed violence* (pp. 111–132). Berghahn Books.

Moshe Shokeid. Can Academics Change the World? An Israeli Anthropologist's Testimony on the Rise and Fall of a Protest Movement on Campus. Berghahn Books. 2020. 214 pages

עמליה אוליבר, גילי דרורי*

מהו תפקידם של אנשי אקדמיה, ובייחוד אנשי מדעי החברה ובהם סוציולוגים. ואתרופולוגים, בעשייה חברתית? האם יש לנו מקום כאנשי מדע בפעילות שמטרתה לשנות את העולם? השאלות האלה בוערות בנו בימים אלו בישראל יותר מתמיד, וזה הרגע לקרוא את עדותו של מורנו ועמיתנו משה שוקד על התקופה שבה עמד בגרעין ההקמה וההובלה של ארגון "עד כאן", תנועת שלום של סגל האוניברסיטאות בישראל שפעלה נגד הכיבוש בשנים 1987-2015, בתקופה שבתחילתה פורצת האינתיפאדה הראשונה ובמהלכה נחתמים הסכמי אוסלו.

למרות הצהרתו על סלידתו מנוסטלגיה, שוקד מתאר באריכות כיצד פתח את קופסת המסמכים של "עד כאן" שהועברה אליו עם פרישתה לגמלאות של אורה סלונים, ששימשה הרכות הלא רישמית של פעילות הארגון. הקופסה עמדה חתומה ומאובקת בפתח משרדו בחוג לסוציולוגיה ואתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב, ועם פתיחתה מצא בה שוקד אוסף פוסטרים, גזרי עיתונות, רשימות פעילים ותורמות, דוחות בנק, דפי עמדה ודעה ומסמכים דהויים אחרים של ארגון שאינו מאורגן, שפעיליו הם אנשי אקדמיה "תמים", כדבריו. אף שהתיאור הזה פותח את הפרק השישי בספר, לאחר חמישה פרקים של דיון כללי והקשר היסטורי, כאן מתחילה ונפרסת ליבתו של החיבור, שחלקו ספר זיכרונות שסוקר היסטוריה אישית ודיסציפלינרית וחלקו נייר עמדה, שמציב את אותן היסטוריות שזורות כדוגמה וכבסיס לעמדה אינטלקטואלית ופרופסיונלית. ואותה ליבה היא השאלה לגבי התפקיד החברתי של אקדמאים.

התפקיד החברתי של האקדמיה ושל אקדמאים. הוא נושא שעולה לדיון שוב ושוב לאורך ההיסטוריה בת אלף השנים של מוסד האוניברסיטה ולאורך ההיסטוריה בת 450 השנה של המדע המודרני. הדיון מחייב בחינה וגם נקיטת עמדה לגבי המתח המובנה במוסד: מחד גיסא הנורמות המקצועיות של עשייה מדעית חסרת הטיות המוגנת מלחצים שאינם ממהות העניין המדעי, ומאידך גיסא חובתם האזרחית של מוסדות ציבור ושל אנשיהם להיות מעורבים בחברה ובמדינה, שמעמידות אותם ומכלכלות אותם ומגנות עליהם, ולהשפיע עליהן לטובה. הדיון מקפל בחובו מגוון שאלות: מהם היעדים חברתיים שעבורם ראוי שאקדמאים יפעלו בחברה שמחוץ לאקדמיה? האם על מוסדות אקדמיים להכיר בעשייה חברתית כפעילות אקדמית נלווית להוראה ולמחקר, וכיצד עליהם לעשות

* פרופ' עמליה אוליבר, המחלקה לסוציולוגיה ואתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

פרופ' גילי דרורי, המחלקה לסוציולוגיה ואתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

זאת? כיצד להגן על המדע והאקדמיה מפני לחצים "חיצוניים" כאשר אנשי האקדמיה הם הפורצים את גבולות מגדל השן? בשאלות אלו ובדומות להן עסקנו גם אנחנו, בספר שלנו משנת 2021 (Oliver-Lumerman & Drori, 2021). בספר טענו שבמהלך ההיסטוריה הוסיפו אוניברסיטאות לרשימת היעדים שלהן תפקידים שונים שאותם הן הגדירו כממשק עם החברה או כתרומה לחברה. בשחר הקמתן התמקדו האוניברסיטאות בהוראה בלבד, בתחילת המאה התשע-עשרה הן הוסיפו את ייעוד המחקר, ובחלקה השני של המאה העשרים נוסף להן הייעוד של העברת טכנולוגיות וידע לשימוש תעשייה ולמסחר – ואת אלה הן הגדירו כערוצי הפעילות שלהן עם החברה ולמענה. בעשור האחרון עולה ומתגבר הקול הקורא לאוניברסיטאות להוסיף גם ייעוד רביעי, והדורש מהאקדמיה לקדם חברה ומדינה ולהוביל לפתרון בעיות חברתיות. בליבו של ייעוד רביעי זה עומדות תפיסות שלפיהן על האקדמיה להיות מעורבת בחברה ובמדינה, להשפיע עליהן ישירות ולהפגין מחויבות אקדמית להוגנות חברתית. מחויבות זו באה לידי ביטוי בירידה ממגדל השן אל הכיכר, בתרגום של תחומי ידע ומיומנויות של האקדמיה ושל המדע למצבו ולצרכיו של הציבור. מן הספר שלנו, ומן הפעילות הצומחת באוניברסיטאות ברחבי העולם, עולה כי הגורם לשינוי בתפיסה האקדמית העכשווית הוא תחושת הדחיפות והמצוקה הנובעת מהאתגרים הקיומיים של האנושות – מאי־שוויון ועד מצוקה קיומית, מהפרת זכויות אדם ועד אלימות ומלחמה, ממשבר אקלימי ונוקי טבע ועד הגירה כפויה.

שוקד, מעצם הביוגרפיה שלו, ממקד את הדיון הרחב הזה ברמה האישית והקבוצתית של אנשי האקדמיה (ולא ברמת המוסדות האקדמיים והמדיניות) ובפעילות של מחאה פוליטית מכוונת שלום בישראל (ולא במגוון אתגרי האנושות). לאור פעילותו ב"עד כאן", הוא אינו מטיף בבטנות אלא משתף אותנו בהתלבטותו לגבי השאלה אם אקדמאים.ות אכן יכולים לשנות את העולם, כפי שניסח גם בכותרת הספר.

הספר הוא עדות אישית, אך הוא קושר את הסיפור האישי להתפתחות הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה בישראל, וממשיך וקושר בין התפתחות דיסציפלינות אלו בישראל ובין הגישות האנתרופולוגיות התיאורטיות והמתודולוגיות למשקעות בחברה. לשם כך שוקד סוקר את טיעוניהם של אנתרופולוגים כגון פרנץ בועז ומרגרט מיד, שלא היססו לחשוף את עמדותיהם ועצותיהם על נושאים קריטיים, וגם את הפרויקט האנתרופולוגי של "אנתרופולוגיה ציבורית" או "אתנוגרפיה ציבורית" שאפשר תרגום של ידע אקדמי לאוריינטציות פרקטיות. האישי והדיסציפלינרי שזורים יחדיו בהגדרה שנותן שוקד לספר: אוטו־אתנוגרפיה, אוטוביוגרפיה אנתרופולוגית, או זיכרונות במשולב. יש בכך מידה רבה של צניעות, בעיקר סביב תפקידו המתמשך של נותן העדות בהתפתחותה של "אנתרופולוגיה מקומית", ועם זאת יש כאן רצון כן ומעמיק להבין את סוגיית פעילותם של אקדמאים.ות במרחבים הקהילתיים ובזירות פוליטיות במובהק.

לספר 17 פרקים, עטופים בפתוח ובאפילו. הוא מתחיל בדיון בנושא זיכרון ובסיפור האישי של החוקר-המשתתף, שלאורך התפתחותו המקצועית לומד מהקהילות שאותן הוא חוקר ועימן הוא חי. בהמשך, על בסיס תיאור ההקשר ההיסטורי של האינתיפאדה הראשונה, שוקד ממשיך לדיון מעמיק במעורבותם של אינטלקטואלים ואקדמאים בפורומים חברתיים בישראל באופן כללי, וספציפית במעורבותם הפוליטית לפני האינתיפאדה הראשונה ובחשיפתם התקשורתית בתקופה זו. בכך מניח שוקד תשתית לתיאור מפורט

של הקמת ארגון "עד כאן" ושל פעילותו לאורך השנים. עדות זו מרתקת וחושפת סיפורים סמי-אנקדוטליים חשובים: על דיון בסנאט של אוניברסיטת תל אביב בעקבות הקריאה של חברי סנאט לגנות את הסגר הצבאי על מוסדות אקדמיים בשטחים הכבושים, על התרחבות הנוכחות של אש"ף בקמפוס אוניברסיטת תל אביב, ועל השתלשלות האירועים מהקמת "עד כאן" ועד סיום פעילותו. לאורך כל הספר שוקד מזכיר אנשים בשמותיהם ומביא (בייחוד בפרק 14) עדויות של פעילי ופעילות הארגון. הספר מסתיים בחזרה לבחינת החברה בישראל מזווית אנתרופולוגית ובאפילוג אישי, העוסק בביקור במחנות ההשמדה כאנתרופולוג ציבורי ובתפקידם של אינטלקטואלים פלסטינים בפעילות המחאה הפוליטית, ומעלה שאלה אישית מרירה וכואבת – האם אזכה לראות חדשות טובות מארץ הקודש?

שאלה זו והספר כולו טעונים רגשית, גם כאשר הרגשות האלה עטופים בהמשגה מהמחקר ומההגות האקדמיים. הגם שמרבית עדויות המשתתפים בפעילות "עד כאן" וסיפוריו של שוקד מבטאים תחושה עגומה של כישלון, העדויות גם חושפות את עומק תחושת הסולידריות והמחויבות ההדדית של חברי הסגל שהתגייסו למאבק של "עד כאן" נגד הכיבוש. לדוגמה, אריאלה פרידמן מספרת עד כמה הארגון שימש לה כבית בקמפוס, כמו ה-*communitas* של טרנר, שעיקרו הקשרים האינטימיים המבשילים בקבוצה של מי שחלקו ניסיון יוצא דופן להביא לשינוי חברתי. לעדותה זו מצטרפות עדויות אחרות המתארות תחושה של מחויבות נועזת ואומץ רב וקשורות בפעילות החתרנית והלעומתית של הקבוצה. מנגד, דן יעקובסון, אף שהוא מתאר את תחושת הלכידות של הקבוצה ואת השפעתה עליו גם לאחר פרישתו ומציין כי המשיך תמיד בפעילות התנדבותית חברתית ופוליטית, מביע תחושה של כישלון ברור ומשתמש במושג *learned helplessness*, חוסר אונים נרכש – מושג ששואל מן הפסיכולוגיה. אקדמאים וותאחרים.ות מספרים כיצד הצלקות שצרב בהם הכישלון המהדהד של הסכמי השלום הותירו אותם בתחושה שחבל שנשארו בישראל. התיאור הכורך בין הכישלון לחוויה האישית מעיד כי שוקד הוא אנתרופולוג מיומן לעילא, עם קשב ופתיחות למחשבות ולזיכרונות של חבריו וחברותיו לתנועה וגם לאלה שלו עצמו.

הספר הוא מסע אישי וציבורי שמונע ממחויבות עמוקה לפעילות על יסוד ערכי המעורבות הציבורית של אקדמאים.ות. גם אם הכישלון של "עד כאן" מהדהד, המסע הזה היה חשוב מאין כמותו והתיעוד שלו מבהיר עד כמה חשוב שאקדמאים.ות יפעלו בשדות חברתיים, פוליטיים וציבוריים ויובילו באופן אישי וקבוצתי פעילות לטובת החברה והמדינה. בימים שבהם נכתבות שורות אלו – ימים שסחופים בהפיכה משטרית, בפילוג חברתי, במשבר משילות, באלימות ובמלחמה – הספר עומד כקול קורא: הוא מצביע על המחיר שמשלמת חברה עיוורת לתהליכים בה, על הפוטנציאל לשינוי חברתי שטמון באקדמאים.ות, ועל מקומם הייחודי של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה להמשיג, לנתח ולשאת תרומה לשינוי חברתי.

מקורות

Oliver-Lumerman, Amalya, & Gili S. Drori. (2021). *From "ivory tower" to "academic commitment and leadership": The changing public mission of universities*. Edward Elgar Publishing.

Israeli Sociology

A Journal for the Study of Society in Israel

English Abstracts

Volume 25 No. 1 • February 2024

Posthumous Reproduction (PHR) in Israel: The Alliance between Familism, Pronatalism, Bereavement, Militarism, and Patriarchy

Zvi Triger and Yael Hashiloni-Dolev

Abstract. This article asks what enabled the sociolegal consensus around posthumous reproduction (PR) in Israel and the establishment of a new family model in Israel, which we called “The Extended Family of Choice.” This model was created either when a young man died without a surviving partner, or when the surviving partner did not want to become pregnant using his sperm. In the second scenario, the parents seek to have a grandchild with a woman who did not know their deceased son. Our argument is based on analysis of the official discourse around PR, including caselaw published between 1997-2022, the Attorney General’s directive, recommendations of a public committee, 5 bills, and parliamentary protocols. Our exploration of the legal rules’ evolution shows that while the early bills focused on soldiers’ sperm, the latest bill (from September 2022) applies to all Israeli citizens, with a unique framework for soldiers embedded within the inclusive language of the bill. The article argues that the Israeli covenant between familism, pronatalism, bereavement, militarism and patriarchy opened a wide gate to the revolutionary family model, and to a certain extent has also made this model mandatory in the context of soldier’s deaths.

Keywords: posthumous reproduction, family, patriarchy, bereavement, militarism

Indecisiveness about Motherhood: A Sociology of Deliberation

Orna Donath, Nitza Berkowitz and Dorit Segal-Engelchin

Abstract. This article explores women in a state of indecision about motherhood, based on a study focusing on a group specifically designated for women who are deliberating about motherhood. It illustrates how they navigate between conflicting cultural principles advocating for decision-making: linear time and individualism, versus pro-natalism and familial values. Data was collected through

pre-meeting questionnaires, transcripts of the ten group meetings, and reports on participants' deliberative state four years later. The findings reveal diverse self-definitions regarding women's decisions on motherhood, surpassing those found in literature. Additionally, they indicate that while deliberation on motherhood draws on neo-liberal rhetoric, it simultaneously rejects it. It opposes the pronatalist rhetoric of the "natural transition" to motherhood, the temporal linear discourse on the biological clock; and the post-feminist ideal of the "woman who chooses". While some women sought liberation from indecision, others perceived it as an expansion of autonomy within a constraining society.

Keywords: neoliberalism, pronatalism, indecisiveness in the realm of reproduction, motherhood

A Suitable Match: Commodification, Normative Perceptions, and the Best Interests of the Child in the Adoption Process in Israel

Einat Gilboa-Oppenheim

Abstract. The adoption of children in Israel has been drawing a lot of public, political and academic attention. This research is innovative in its analysis of the organizational normative world-view in the Israeli Child Welfare Services (ICWS), as it offers a comprehensive interpretation of the various biases in the ICWS. This essay addresses the question of how the processes of matching in Israeli adoption are designed while using in the conventional approach to content analysis and focusing on three classification tools in relation to the processes of matching in adoption: the willingness form, the special needs category, and priority queues. Among the research findings an interpretation that presupposes a demand for the adoption of certain children and prioritizes the normative family structure. This research points to the deep connections between regulation and commodification in the field of child adoption in Israel.

Keywords: child adoption, normativity, commodification, child's best interests

From Settling in the Occupied Territories to ‘Settling in the Hearts’: Ethno-Gentrification in the Mixed City

Yael Shmaryahu-Yeshurun and Daniel Monterescu

Abstract. In 2007, the Urban Religious Settlements project in Jaffa was established. Against the Israeli disengagement from Gaza, which was experienced as a deep crisis in the national-religious settlement movement, we point to new sites of political, social and spatial action. The paradigm change from settling in the Occupied Territories to “Settling in the Hearts” seeks to expand the Judaization project to mixed cities in the heart of the country. This article is based on a series of interviews and observations conducted in the winter of 2020, about five months before the outbreak of the violence events of May 2021. The analysis details the sociological and geographical context in which the Garin Torani operates in Jaffa and shows that these active actors represent a new social type, distinguished from both the liberal gentrifiers and the settler movement beyond the Green Line. The Garin Torani members adopt from the repertoire of urban renewal the neo-liberal vision that sees the marginalized city as a space of opportunity for social engagement and self-fulfillment but fill it with the illiberal content of exclusionary Jewish sovereignty. This sociological hybrid configuration reflects both processes of privatization and commodification of space as well as trends of nationalist radicalization prevalent in the Jewish society in Israel.

Keywords: Jewish settlements, mixed cities, ethno-gentrification, nationalism

Between a Woman’s Choice to Augment her Breasts and her Choice to Surgically Remove the Implants

Tammar Friedman, Smadar Noy and Orly Benjamin

Abstract. Our paper follows a timeline that begins with women’s choice to undergo breast augmentation surgery with silicone implants until they decide to remove the implants surgically. The latter is taken alongside joining a Facebook group dedicated to sharing, supporting, and transferring information between women

undergoing similar processes. Our findings, based on digital ethnography of the group discourse and interviews with group members, show that the group discourse encourages women to become knowledge agents for themselves and others. It also helped them to understand the risks entailed in augmentation surgery. As the research participants went ahead to remove the implants from their bodies, they expanded their set of considerations in choosing the surgeon, adopting a stance that prioritized their well-being. Further findings pertain to developing a sense of empowerment alongside emotional ambivalence anchored in their separation from a culturally appreciated appearance.

Keywords: breast augmentation surgery, explant surgery, emotional ambivalence, appearance, empowerment

علم الاجتماع الإسرائيلي

مجلة علمية لأبحاث المجتمع في إسرائيل

الملخصات بالعربية

الانجاب ما بعد الموت: العائلة، الإنجاب، الشكل، النزعة العسكرية والابوية

تسفي تريجر، ياعيل هاشيلوني-دوليف

ملخص: يناقش هذا المقال حالة الإنجاب ما بعد الموت في إسرائيل والتي باتت امرا متاحا وشرعيا اجتماعيا وقانونيا لتأسيس نموذج عائلي جديد، أطلقنا عليه نموذج "الأسرة الممتدة الاختيارية" وذلك عند رحيل مبكر لشاب عازب، أو حين لا ترغب الزوجة بالحمل من شريكها المتوفي، على عكس والدي المرحوم اللذان يرغبان بمجيء حفيد عبر امرأة أخرى. تبحث الدراسة بالأسباب التي سمحت للأباء بتجاوز صلاحية امرأة ابنهما الأرملة بهدف إنجاب حفيد. تستند ادعاءاتنا إلى تحليل الخطاب الرسمي للولادة بعد الموت في العقدين الأخيرين، والذي يشمل الأحكام المنشورة في الأعوام 1997-2022، وإرشادات المستشار القضائي، وتوصيات اللجنة العامة، وخمسة اقتراحات قانونية ووثائق لجلسات لجنة الكنيست. على الرغم من أن اقتراحات القوانين الاولية حول هذا الموضوع ركزت على جنود الجيش الإسرائيلي، إلا أن الاقتراح الأخير يشير إلى جميع المواطنين، مع أولوية فريدة للجنود. نحن ندعي ان التقاطع بين النزعة العائلية والإنجابية والفقدان والعسكرة والأبوية أدى الى نشوء نموذج عائلي جديد، بل احيانا إلزامي في سياق رحيل الجنود.

كلمات مفتاحية: الإنجاب ما بعد الموت، الأسرة، الأبوية، الشكل، النزعة العسكرية

عدم الانجاب الطوعي وسوسولوجيا الالتباس

أورنا دونات، نيتسا بركوفيتش، دوريت سغال-إنجلتشتين

ملخص: تتناول الدراسة حالة عدم الإنجاب الطوعي لدى النساء من خلال التركيز على عدة مبادئ ثقافية متضاربة تدفعهن لاتخاذ هذا القرار: الساعة البيولوجية والفردانية والبرو-نتاليزم (الانجابية) والقيم الأسرية. لقد جمعنا خلال الدراسة الحالية بيانات من عدّة مصادر علمية أولها استبيانات مُرّرت قبل بداية المقابلات الجماعية، ومن ثم تحليلات لعشر جلسات؛ وأخيرا اطعنا على تقارير تتعلق بقرار النساء بعد أربع سنوات من انتهاء المقابلات الجماعية. تكشف نتائج الدراسة عن مجموعة واسعة من التعريفات الذاتية الجدلية التي تفوق بكثير تصريحات النساء المتعارف عليها في الأدبيات العلمية فيما يتعلق بعدم الانجاب الطوعي. فعلى الرغم من الخطاب النيوليبرالي السائد، إلا أنهن يتحدّين هذا الخطاب. كما يرفضن حتمية الخطاب المؤيد للإنجاب والأمومة كحالة طبيعية مقبولة، بالإضافة إلى معارضتهن للخطاب الزمني المتمثل "بالساعة البيولوجية"، وخطاب ما بعد النسوية المتعلّق بحرية الخيار. كما كشفت الدراسة الحالية ان بعض النساء كان لديهن الرغبة في اتخاذ قرار حاسم ونهائي بشأن الانجاب، والبعض الآخر اعتبرن هذا الالتباس آلية لتعزيز استقلاليتهن داخل مجتمع مقيد.

كلمات مفتاحية: النيوليبرالية، البرو-نتاليزم، التردد في الإنجاب، الأمومة

التصوّرات المعيارية لعملية التبني في إسرائيل: ما بين الملائمة والتسويق ومصحة الطفل

عينات جلبوع-أوبنهايم

ملخص: تشغل عملية تبني الاطفال الرأي العام السياسي والأكاديمي. حيث كشفت الدراسات السابقة عن تحيزات في عمليات التبني. خصوصية وأهمية هذه الدراسة البحثية تكمن في تحليل النظرة العالمية داخل منظمة خدمة الطفل، فيما يتعلق بضمان مصلحة الاطفال، وتقديم تفسير واسع لمختلف التحيزات داخل المنظمة. بناءً على تحليل النماذج والوثائق الناتجة عن منظمة خدمة الطفل والمصادر التي تُنقل على لسان رؤسائها، يسعى هذا المقال للإجابة على سؤال يتعلق بكيفية ملائمة عملية التبني في إسرائيل باستخدام المنهج التقليدي لتحليل المحتوى، وذلك من خلال تحليل استمارة الاستعداد التام للتبني، وفئة الاحتياجات الخاصة، وقوائم الانتظار ذات الأولوية. تكشف هذه الدراسة عن وجود فجوة بين قانون تبني الطفل وتطبيقه الفعلي في منظمة خدمة الطفل، كما يبحث في الترتيبات التي يمكنها سد هذه الفجوة. حيث يفترض القانون مسبقاً الحاجة إلى تبني أطفال معينين، ويعتبر نموذج الأسرة المعياري هو النموذج الأمثل لهما. كما تشير الدراسة إلى الروابط العميقة بين القوينة والتسويق السائدة في عملية تبني الأطفال في إسرائيل.

كلمات مفتاحية: تبني الأطفال، المعيارية، التسويق، رعاية الطفل

الاستطباق العرقي وحركة الاستيطان القومية الدينية في المدينة المختلطة

ياغيل شمرياهو-يشورون، دانيال مونتريسكو

ملخص: أدت أحداث إخلاء قطاع غزة من المستوطنين إلى أزمة عميقة داخل حركة الاستيطان القومية الدينية ونقله نوعية تتمثل في إنشاء نواة توراتية جديدة تعمل على "تعزيز الهوية اليهودية" في المدن المختلطة. يستند هذا المقال إلى سلسلة مقابلات أُجريت مع بعض النشطاء في مدينة يافا في شتاء عام 2020، أي قبل نحو خمسة أشهر من اندلاع أحداث عام 2021. وتشير الدراسة إلى السياق الاجتماعي الذي تعمل فيه النواة التوراتية في يافا منذ تأسيسها عام 2007. نحن ندعي أن هؤلاء النشطاء يشكلون نمطاً اجتماعياً جديداً - ما يُسمى بالاستطباق القومي أو العرقي، المختلف عن الاستطباق الليبرالي والاستيطاني خارج الخط الأخضر. يتخذ أعضاء النواة التوراتية ضواحي المدينة المختلطة كمساحة للقيام بنشاطهم الاجتماعي الليبرالي وتحقيق ذاتهم، لكنهم يمارسون فيها طقوس وفعاليات غير ليبرالية ذو سيادة يهودية اقصاصية. يشير هذا النمط الهجين إلى عمليات خصخصة وتسويق الفضاء الحضري وتساعد التطرف القومي السائد داخل المجتمع اليهودي في إسرائيل.

كلمات مفتاحية: نواة توراتية، المستوطنات، المدن المختلطة، الاستطباق

العمليات الجراحية التجميلية لدى النساء: ما بين حرية القرار والشعور بالمسؤولية

تمار فريدمان، سمدار نوي، أورلي بنيامين

الملخصات بالعربية

ملخص: تسلط هذه الدراسة الضوء على حياة النساء اللواتي اجرين عملية جراحية بهدف تكبير الثديين عن طريق زرع حشوات السيليكون ومن ثم قررن إزالتها على خلفية انضمامهما إلى مجموعة رقمية للنساء اللاتي مررن بعملية تجميلية مماثلة عبر منصة فيسبوك. يعتمد بحثنا على الأثنوجرافيا الرقمية من خلال محادثة جماعية عبر منصة فيسبوك ومقابلات مع أعضاء المجموعة. كشفت نتائج الدراسة ان النقاش الرقمي الذي حصل داخل هذه المجموعة شجع النساء بالتعرف على أنفسهن أكثر، وعلى استيعاب المخاطر التي تنطوي عليها العملية الجراحية. لقد اتخذت النساء موقفًا يهدف إلى حماية صحتهم ورفاهيتهن واستقلاليتهم، بل وقمن بالتفكير مليًا في اختيار الجراح المناسب لإزالة تلك الحشوات. كما وجدنا أن النساء تحملن مسؤولية تداعيات قرارهن بإجراء العملية التجميلية. حيث شعرن أيضًا بتناقض عاطفي عميق بسبب اضطرارهن بالتخلي عن المظهر المرغوب به.

كلمات مفتاحية: جراحة تكبير الثدي، جراحة لإزالة حشوات السيليكون، التناقض العاطفي، الرؤية، التمكين

Israeli Sociology

Founded in 1998, Israeli Sociology is published in Hebrew twice a year. The journal serves as a platform for local research that maintains a dialogue with sociological scholarship around the world. The journal invites manuscripts from a variety of theoretical and methodological approaches, in line with the heterogeneity of the discipline, as well as review essays and research notes, all subject to a peer review process. The journal also includes an extensive book-review section that offers a wide-range view of the Israeli social science scene. Israeli Sociology was founded by the Department of Sociology and Anthropology at Tel-Aviv University and is supported by the Institute for Social Research (established by the Department of Sociology and Anthropology at Tel Aviv University), by the David Horowitz Institute for Social and Economic Research and by the Israeli Sociological Society.

Editors: **Adriana Kemp, Talia Shiff, Rami Kaplan**

Book Review Editor: **Ramez Eid**

Editorial Assistant: **Dana Shay**

Instructions for Authors:

- Israeli Sociology invites submissions of manuscripts, from a variety of methodologies and with distinct theoretical and empirical contributions to Israeli sociology in particular and to sociology in general.
- Israeli Sociology will consider publishing only manuscripts that have not been published and are not under review elsewhere, in any language.
- The journal uses an anonymous peer review process.
- Manuscripts should include a cover page with the title of the manuscript in Hebrew and English, authors' name in Hebrew and English, address, phone number, e-mail address, and their academic or professional affiliation.
- Submissions should not exceed 9,000 words in length, including footnotes and bibliography and should include a 150-word abstract in Hebrew and English detailing the research question, method, findings and contribution.
- Manuscripts will be submitted in Word, font David, size 12, double space.
- Tables and graphs should be attached in the body of the manuscript where they should appear, and in an editable format. Pictures that appear in the body of the manuscript should also be attached in a separate image format.
- For manuscripts accepted for publication, it is the authors' responsibility to add internal links to in-text references, and to write the bibliography according to the APA rules, with full names of the authors of the sources.
- Manuscripts must be written in Hebrew. Manuscripts in English will only be accepted in exceptional cases. If the manuscript is accepted for publication, the authors must then submit a version in Hebrew.
- Manuscripts should be submitted by email to: socis@tauex.tau.ac.il

علم الاجتماع الإسرائيلي

مجلة علم الاجتماع الإسرائيلي هي مجلة علمية نصف سنوية، تأسست عام 1998 ومخصصة بالكامل للمقالات التي تتناول مجال علم الاجتماع باللغة العبرية. المجلة عبارة عن منبر للأبحاث العلمية المحلية التي تتواصل مع الأبحاث العلمية العالمية في مجال علم الاجتماع. تستقطب المجلة عددًا كبيرًا من المقالات العلمية المتنوعة من حيث المناهج البحثية والتوجهات النظرية التي تعكس التنوع في مجال علم الاجتماع. بالإضافة إلى ذلك، تُخصّص المجلة حيزًا واسعًا لمراجعات نقدية للكتب العلمية، حيث تُعرض فيه نظرة موسّعة لمشهد علم الاجتماع الإسرائيلي. أُسّست مجلة علم الاجتماع الإسرائيلي على يد قسم علم الاجتماع والانثروبولوجيا في جامعة تل أبيب، بدعم من معهد البحوث الاجتماعية (الذي أنشأه قسم علم الاجتماع والانثروبولوجيا في جامعة تل أبيب)، معهد دافيد هوروفيتس للبحوث الاجتماعية والاقتصادية ورابطة علم الاجتماع الإسرائيلية.

المحررون/ات: ادريانا كامب، طاليا شيف ورامي كابلان

محرر قسم الكتب: رامز عيد

مساعدة التحرير: دانا شاي

تعليمات للمؤلفين/ات:

- تضمّ مجلة «علم الاجتماع الإسرائيلي» مقالات إمبريقية من مختلف المناهج البحثية ذات الإسهام النظري والإمبريقي الخاص بعلم الاجتماع الإسرائيلي، المحلي والعالمي.
- تُشرف هيئة تحرير المجلة على نشر مقالات لم تُراجعها أو تنشرها مجلات علمية أخرى بالعبرية أو بأي لغة أخرى.
- تخضع المقالات إلى تحكيم أكاديمي سرّي من قبل قراء مختصّين.
- يجب ألا يتجاوز عدد كلمات المقال المقدم للتحكيم ٩,٠٠٠ كلمة بما في ذلك الهوامش، قائمة المراجع الكاملة وملخص يحوي على 150 كلمة باللغتين العبرية والانجليزية، يشمل سؤال البحث، منهجية البحث، استنتاجات البحث وإسهامه.
- يجب كتابة المخطوطة في ملفّ Word بخطّ David، بحجم ١٢ وفراغ مزدوج بين السطور.
- إضافة صفحة العنوان باللغتين العبرية والانجليزية، وإدخال التفاصيل التالية: عنوان البحث، اسم المؤلفين/ات باللغتين العبرية والانجليزية، عنوان البيت، رقم الهاتف، عنوان البريد الإلكتروني والاختصاص الأكاديمي أو المهني.
- وضع الجداول والرسوم البيانية في مكانها الصحيح بحسب سياق البحث وبصيغة يمكن تعديلها. كما ويجب أدرج الصور الموجودة في البحث وإرفاقها بصيغة صورة منفصلة.
- في حال تمّ قبول المقال، على الكاتب/ة أو الباحث/ة إضافة المصادر داخل البحث وكتابة قائمة المراجع وفقًا لقواعد الـ APA، مع كتابة الأسماء الشخصية الكاملة لمؤلفي المصادر.
- كتابة المقالات باللغة العبرية فقط. حيث يمكن قبول المقالات باللغة الإنجليزية في حالات استثنائية فقط، مع إلزام المؤلفين/ات بترجمتهما إلى اللغة العبرية.
- يجب إرسال الورقة البحثية إلى البريد الإلكتروني التالي: socis@tauex.tau.ac.il