

יעל עצמון (עורכת) התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית  
ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2001. 447 עמודים.

"זהות" הינה אחת מאותן מילים שכל מאן דבעי משתמש בה. אנחנו שומעים על זהות ברמה גלובלית, לאומית, מקומית ואישית. מיתון, אבטלה ושינויי תעסוקה מעלים שאלות הקשורות לאיבוד זהות או לחיפוש זהות; שינויים קיצוניים בתוך המשפחה עלולים ליצור "משבר זהות"; והותה של המשפחה משתנה ומשפיעה על זהותו של היחיד; וההות המינית ניתנת לפירושים שונים, ורבים פונים לעזרה בתקווה למצוא מזור לשאלה הכואבת "מי אני?". בתחום הגלובלי נשאלות שאלות על זהויות לאומיות ותרבותיות הקשורות לאזרחות, שפה, דת, חוק, השתייכות, ניכור, "זכות אבות היסטוריות" וכדומה. והיות מיוצרות ומופנמות בכל רמות החיים, והן מווסתות ויוצרות משמעות דרך מערכות סמליות של דימויים.

ספר רחב-יריעה, מעמיק ומעניין זה כולל מאמרים של עשרים ושלוש חוקרות, המצטרפות, מחברות ורוקמות – כמו בפסיפס המורכב מאבנים רבות או בשמיכה העשויה טלאים בשלל צבעים – את זהותן של הנשים בחברה הישראלית, בעיקר היהודית (רק מאמרה של ח'אולה אבו-בקר עוסק במנהיגות פוליטיות ערביות). כמו קליידוסקופ עשיר של דימויים וייצוגים, הן משרטטות, נדבך על-גבי נדבך, את זהותה של האישה היהודית בישראל מבעד לפריזמה האקדמית של מדעי הרוח והחברה: היסטוריה, ספרות השוואתית, פילוסופיה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה. כל המאמרים עוסקים בדרך שבה מערכות סמליות מעבירות בהצלחה רעיונות לגבי השוני המגדרי בין גברים ונשים, המתבטאים דרך לשון, דת, גוף או ציפיות.

בספר ארבעה שערים, המתייחסים לנושאים שונים הקשורים לנשים: נשים בתקופות מעצבות של הציונות; גוף האישה: ניכוס הגוף הנשי כרעיה ואם ויחסי גוף ותודעה; נשים בשיח הציבורי; נשים והתרבות ההגמונית הגברית בקבוצות מוצא שונות. המבוא, הכתוב ברוח פוסטמודרנית, כולל ארבע פתיחות שונות, מאת ארבע כותבות שונות (עורכת הספר יעל עצמון והמחברות רות גינזבורג, רחל אליאור ושולמית ברזילי), שכל אחת מהן מציגה היבט מסוים העוסק בעיקר בכוחה של השפה לייצג נשים בתרבות העברית.

ברזילי, במאמרה "להגדיר את הגוף: תהפוכות בפדגוגיה של מין/מיגדר" (ע' 83 – 92), מבררת בצורה רפלקסיבית כיצד השאלות שנשאלו למן שנות השבעים לגבי מין ומגדר השפיעו על דרכי ההוראה והמתודולוגיה הביקורתית שלה, על קריאת טקסטים, על התייחסות הגומלין המקצועית עם תלמידיה ועמיתה, ועל היחס כלפי עצמה "כגוף המצוי בתוך הקשר חברתי-תרבותי מסוים". אבל תהייתה העיקרית של ברזילי היא אם ההבחנה בין מין ומגדר, הנעשית בלהט כה רב, הינה אכן חשובה כל-כך. שנים דנה החוקרת בקורסים שלה בשתי המימרות המפורסמות: זו הטרומ-מודרנית והטרומ-פמיניסטית של פרויד – "אנטומיה היא גורל" – הרואה במגדר חלק בלתי-נפרד מן המין, לעומת זו של סימון דה-בובואר (2001 [1949]) – "אינך נולדת אישה, אלא נעשית אישה" – המפרידה ביניהם לחלוטין.

לראיה, מחקר של סטולר משנות השבעים קבע שזהות מינית (למשל, של

טרנסקסואלים) נרכשת על-ידי גורמים סביבתיים, ולא ביולוגיים, ולכן אנטומיה אינה גורל. מחקר זה האיץ את פריחתם של מחקרים אחרים, בעיקר של חוקרות כגון צ'ודורו, מילט, דינרסטיין גרייר ועוד, שבהם ניסו כולן להוכיח שאפילו אם על פניו נראה שמין ומגדר קשורים זה לזה, הם אינם "קשורים בהכרח זה לזה ביחס של אחד לאחד" (ע' 85), ואפשר להשפיע ולשנות את המשמעות של היות "אישה" על-ידי חינוך מחדש. להבדיל ממגדר, היחס למין מטופל במסגרת המחקר וההוראה כבר שנים רבות, עד שחוקרים (למשל, גאטנס, 1983; מופיע במאמר בע' 86) התחילו לשאול שאלות ביחס לקשר הסימביוטי ולאפשרות של רצף, ולא נתק, בין אופני קיום גשמיים (כגון גוף) לבין אופני קיום נפשיים (כגון תופעות של היסטריה או הדרך שבה נשים חוות את המחזור החודשי). יש קשר בין הגוף-המין לבין הנפש-המגדר והסדר הסמלי, כפי שהם מתבטאים בשפה ובתרבות. בהקשר זה מעניינת הערת-השוליים במאמרה של ברזילי, המספרת שבמאה השלוש-עשרה האמינו אנשים רבים שבעקבות צליבתו של ישו על-ידי היהודים, "כל הגברים היהודים, בדומה לנשים, סובלים ממחזור חודשי". אמונה זו בנחיתותם הצדיקה את קיפוחם.

בשלב זה, בעיקר בהשפעת פוקו וממשיכיו, כגון ג'ודית בטלר ותומס לָקור, המין נשזר ונטווה בתוך המגדר. הגוף נתפס כתוצר של השיח האנושי ולכן יש לו היסטוריה ופוליטיקה. אף-על-פי שחלו שינויים ותהפוכות בחיפוש אחר הקשר בין מין לבין מגדר, ולמרות הנימה החיובית, קיימות עדיין בנושא זה בעיות לא-פתורות.

בשער א - "נשים בתקופות מעצבות של הציונות" - בוחנת אלכזים-דרור, במאמרה "האישה הציונית האידיאלית" (ע' 95-115), את ייצוגי הנשים בטקסט האוטופי הציוני. התבוננות זו מאפשרת בחינה של רחשי-הלב והמאוויים הגבריים לעומת אלה של הנשים. השינויים הדרמטיים שחלו במאה התשע-עשרה בחינוכה ובוהותה של האישה היהודייה, בעיקר זו מהמעמד הבינוני-הגבוה, מחיי בית ומשפחה מסוגרים לחינוך מודרני השפיעו על הכתיבה הגברית. השינוי ניכר במעבר ממודל שלילי שמוקיע את האישה הגלותית אל מודל שמאדיר את הנשים הלאומיות המעודנות, היפות והרוחניות. בטקסטים אלה מודגש הפער בין ההצהרה על מתן זכויות שוות לנשים במדינה היהודית החלומה לבין אי-העידוד לממשן בפועל. ההצהרה לגבי שוויון זכויות הינה רק "כסות חיצונית של משטר ליברלי שאינו פוסח על הנשים, אולם אין מתכוונים ברצינות למימוש" (ע' 99).

מצב זה בלט בהצהרות בקונגרס הציוני הראשון. אף שהיו שבע-עשרה נשים בקונגרס הראשון, נוכחותן שיוותה לו רק "חן מיוחד". הרצל כתב באלטנוילנד שאישה היוצאת לתחום הציבורי ונעשית מעורבת בחיי החברה הלאומית החדשה הינה טיפשה. המודל הרצוי של האישה הלאומית הוא האישה האוריינטלית העסוקה באושרה הפרטי ומקדישה את עצמה לאימהות. במסגרת זו ביקשו כמעט כל האוטופיות הציוניות להפקיע את חינוך הילדים מידי הנשים ולהופכו למכשיר פוליטי מרכזי בעיצוב "היהודי החדש". ככולן קיים הרצון לקטוע את המששכיות היהודית הגלותית ולגרום באמצעות החינוך לשינוי רדיקלי שיעמיד את החברה במרכז, ולא את היחיד. ברוב האוטופיות, גם תפקידיה המסורתיים של עקרת-הבית עוברים מהפך. חדרי-אוכל המשרתים את כל הקהילה יחליפו את מקומן המסורתי של הנשים במטבח, וכך "האישה נשתחררה מאוויר המטבח ומהרגליו המטמטמים את המוח" (ע' 104). היחס האי-שוויוני של אבות הציונות ומחברי האוטופיות כלפי הנשים בכל מסלולי החיים בלט בסתירות הפנימיות: החינוך השונה בין המינים, מקומם המרכזי

של יופי האישה וגילה, עבודה ותנאי שכר לא־שווים. לעומת הגבר, שגואל את גבריותו באמצעות גאולה לאומית, אל האישה התקיים יחס א־מיני. יתר על כן, לאוטופיסטים לא היה ברור לאיזה דגם של אישה עליהם לחתור: אף שהאוטופיות הציוניות שאפו לדגם של אישה לאומית המציגה "עולם אמיץ חדש", בסופו של דבר גָּבַר וניצח הדגם המסורתי היציב של האישה – הבת־זוג והאם היהודייה.

במאמר אחר באותו שער, "קולות מן הגרעין הקשה – מסיפוריהן של צעירות העלייה השנייה" (ע' 116–133), מתייחסת דבורה ברנשטיין למסקולניזציה בחלוקת התפקידים וביצירת הדימויים בקרב החלוצים. המאמר מבוסס על זכרונות ורשימות שכתבה שרה מלכין, שעולים מהם יאוש וקושי רב בחיי היומיום, אבל בעיקר תקוות שנכזבו לגבי מקומן השווה של הנשים בבניית החברה החדשה וחוסר ההתחשבות המוחלט של החלוצים כלפי החלוצות. ברנשטיין כבר כתבה בעבר ספר נפלא (אישה בארץ־ישראל, 1987) על הנושאים הקשורים לקיפוחן של נשים על־ידי האיכרים היהודיים, כמו גם על־ידי החלוצים, שלא ידעו כיצד להתייחס לנשים עובדות וייחסו להן א־מוסריות ופריצות. כל חטאן של הפועלות היהודיות היה שהן חרגו מנשות המעמד הבינוני היהודי המוכר, ורצו לעבוד בעבודה גופנית קשה וכך למרוד בתפקיד הנשי הידוע ולבנות יחד עם הגברים חברה שוויונית וצודקת. החוקרת חושפת סיפורים קורע־לב, למשל, על מנהל חווה שגער בפועלות היהודיות על כך שהן עובדות מהר מדי, כי "תפוקתן השיגה את תפוקת הבחורים הפועלים... לא הבינו את רצינותן [של הפועלות], את מחויבותן לעבודה" (ע' 123). כך גם הסיפור שלפיו התנגדה שרה מלכין לקבל שכר גבוה מזה של הגברים תמורת עבודתה כמבשלת, בטענה שנשים וגברים צריכים לעשות עבודה שווה בתנאים שווים; או שתי האספות בדגניה, שעל־פי החברים "הצליחו מאוד" ועסקו בשאלות חשובות, אבל "רק משאלה אחת התעלמתם, כאילו איננה קיימת: שאלת החברות". כל מבוקשתן של החברות הייתה להצטרף לחוות לימוד חקלאי לנשים צעירות בחוות כנרת (ע' 123).

שער ב – "גוף האישה: ניפוס הגוף הנשי כרעיה ואִם ויחסי גוף ותודעה" – נוגע לדעתי באחת הסוגיות המרתקות: הגוף כצומת למאבקים פוליטיים וחברתיים. המשמעות המגדרית של להיות גבר או אישה הינה תוצר של הגדרה חברתית־תרבותית. הפרדיגמות הסוציולוגיות והפסיכולוגיות, כמו גם הקביעות שלנו הקשורות לדימוי הגוף – יפה או מכוער, שמן או רזה, נשי או גברי וכדומה – אינן מתקיימות בחלל ריק. הן נוצרות מתעצבות ופועלות בתוך שדות כוח כלכליים וחברתיים הקשורים לזמן היסטורי. הספרות המחקרית בנושא זה (דה־בובאר, 2001 [1949]; Wolf, 1992; Foucault, 1980) מתמקדת בעיקר בגוף כסביבה פיזיולוגית המכילה את התרבות. כזו היא, למשל, פעולת האכילה: מחד גיסא, היא צורך הישרדותי, אך מאידך גיסא, התפריט, הזמן והדרך שבה אנו אוכלים מתעצבים בהקשר תרבותי. כזו היא גם ההבחנה בין הגוף כאובייקט פרטי לבין הגוף כחלק מהקולקטיב, למשל, במשפט הידוע "הנה מונחות גופותינו" או הז'רגון הסמלי השכיח הרואה באומה "גוף" בשר־ודם. וכך גם ההבחנה בין היחיד־הנפש לבין הגוף, או תפיסת הגוף כמשקף מאבק פוליטי מתמיד הנשלט על־ידי תקנות והסדרים חברתיים הקובעים מה מותר ומה אסור.

במאמר של פנינה שירב, "דם הוא דיו: גוף וכתובה בסיפוריהן של יהודית הנדל ורות אלמוג" (ע' 169–185), נעשה ניסיון לבדוק, באמצעות ניתוח יצירות של סופרות אלה, את הקשר בין נשיות, הנחווית דרך הגוף, לבין היכולת לכתוב, ליצור ולכונן שיח מול

הייצוגים המקובלים על נשים. הכותבת עושה זאת תוך שימוש בשני סיפורי מיתולוגיה. האחד מספר על ארכנה הצעירה, שהעזה למרוד באלה אתנה, ובעיקר להתחרות עימה במלאכת אריגה. זו, כנקמה על העזה חצופה זו, הופכת אותה לעכביש שירקום לעולמי-עד מהקורים המופרשים מגופו. הסיפור השני עוסק בפרוקנה, אשת טראוס (הגיבור שהציל את אתונה), שביקשה לראות את אחותה האהובה פילומנה. טראוס נשבה בתשוקה בלתי-נשלטת לאחות, אונס אותה, וכדי שזו לא תפצה את פיה, הוא חותך את לשונה. פילומנה אורגת את "סיפור האונס בחוט ארגמן המסמל את הדם, עם חוטים לבנים" (ע' 171). פרוקנה, המבינה את המשמעות המזוועה של הכתיבה-אריגה, מבשלת לבעלה את איברי בנם האהוב. בשני הסיפורים הכתיבה הנשית הינה תוצר של מחאה נגד עריצות גברית. ייתכן שסיפורים אלה לא היו מקור השראה לסיפורה של יהודית הנדל "כסף קטן" (1988) ולסיפורה של רות אלמוג "תיקון אמנותי" (1993), אבל הקשר הסמוי קיים. התמה של משבר, שנקשר לאשמה ולחטא, והניסיון להשתחרר מלפיתה אדיפית חזקה גוררים כתיבה סמלית (בסיפור "כסף קטן" הכתיבה נעשית על-ידי דם הווסת על קיר חדר המעצר, ובסיפור "תיקון אמנותי" הגיבורה משליכה את הבגד המוכתם בדמה לאחור שהתלבטה אם להטליאו לאחר שנעשתה בו "קריעה"). בשני הסיפורים נעשה ניסיון ליצור שפה שונה מזו שהכתיב וסימן האב, ולהתיר את הכבלים שלא אפשרו לשתי הגיבורות לצמות.

במאמר "נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט" (ע' 213-225) עוסקות החוקרות ניצה דינאי ותמר רפופורט במשמעות התרבותית של דיני נידה המופיעים בספר "ויקרא", ובעיקר ברטוריקה, בהצדקות, בהוספות, בפירושים ובהוראות שהרבנים מצמידים להם. "זוהמה אינה תכונה כשלעצמה, עוצמתה טמונה במבנה של הרעיונות" (ע' 218). תפיסת נידה כביטוי פיזי של זוהמה מופיעה בחוברות-הדרכה לנשים המופצות על-ידי "המרכז הארצי למען טוהרת המשפחה בישראל" שמרכזו בירושלים. החוקרות זיהו שלושה מנגנוני כוח השולטים בריטואל הנידה: פרטנות - שפע של פרטים הקשורים לנוהג הנידה; עמימות - חרף הפרטים הרבים, יש הנחיות עמומות בלבד לגבי אופני הפעולה; שרירותיות - אין קנה-מידה אובייקטיבי וחד-משמעי שבאמצעותו ניתן לקבוע מתי האישה נידה. כאשר יש ספק, הרב הוא הפוסק האחרון.

אם נדמה לרגע שהעמימות מאפשרת חופש פעולה ופרשנות אישית עצמאית, בפועל כוחם של הרבנים גדול, חזק ומאיים כל-כך, שרעיון החופש הינו אשליה רטורית בלבד. מנגנוני השליטה, כפי שהם באים לידי ביטוי בכללים, הינם אמצעים שנועדו לכונן משמעת וצייתנות שאין אפילו צורך לנסות להצדיקן. מחברי החוברות, הרוצים לנסות לשכנע נשים חילוניות בצורך בחוקי הנידה, מפארים ומאדירים את המשפחה היהודית ומוסיפים שני סוגי הנמקה לצורך בנידה: האחד קשור לעונג, והאחר מהווה איום. את העונג אפשר להבין - "כדי שתהא חביבה על בעלה כבשעת כניסתה לחופה", אבל האיום הינו פסקני וחד-משמעי. נשים שאינן מקיימות את מצוות הנידה לא רק "מקלקלות את תולדותיהן... [אלא] עונשן] כרת!!... [ש]מוזכר בתורה על אכילה ביום הכיפורים... הטומאה של יחידים מכוננת את טומאתה של אומה שלמה... לשמירת טהרת העם כולו... פוגם הוא בעם כולו". הנורא מכל זו הנקמה הנגזרת על נשים כאלה בשם העם כולו - "בתוך חבלי לידה צריך לזכור כי הטהרה הנפגעת מתנקמת בשעת הלידה, וגם לידת הגאולה בכלל" (ע' 220-221). הנשים אחראיות אם כן לא רק ללידה, אלא לעם כולו.

הציות לכללי הנידה, שנותרו כמות שהם על-פני דורות, דרך הריטואל הפוליטי העכשווי, אינו עוד עניין אינטימי בין בני-הזוג, אלא בין האישה לבין עמ-ישראל וארץ-ישראל. וכך, "ריטואל הנידה... מגויס עתה ליצירת שיח של תחייה לאומית וטריטוריאלית" (ע' 224).

שער ג - "נשים בשיח הציבורי" - עוסק בהדרת נשים מן המרחב הציבורי הממשי והסמלי. במאמרה "חתרנות בתוך דיכוי: כינון זהויות מיגדריות של חיילות בתפקידים 'גבריים'" (ע' 277-302), משתמשת אורנה ששון-לוי בשדה הצבאי כדי לבחון מחדש את מקומן של הנשים במוסד מדרגי, מינני ודכאני זה. האם נשים שפועלות בצבא "כמו גברים" אינן מחזקות ומאשרות את העובדה שהמודל הגברי הינו המודל האוניוורסלי והנורמטיבי? ששון-לוי תוהה אם כדאי בכלל לנשים להתגייס לצבא, מכיוון ש"במתכונתו הנוכחית [הצבא] מעמיק ומחריף את פערי הסטאטוס החברתיים" (ע' 302). עדיף אולי לבטל את חובת השירות הצבאי על-ימנת לאון במעט את קיפוח המאוחר יותר של נשים במשק-הבית ובשוק העבודה. אבל החוקרת אינה יכולה לתת תשובה פסקנית, שכן כך תונצח השוליות שלהן. זוהי איפוא לולאה בלתי-פתירה. לדעתי, למן ספרם של Metcalf & Humphries משנת 1985 - מיניות גברית - מתקיים שיח השואל מהי גבריות: האם קיימת גבריות אחת בלבד, זו המציגה את הדמות הגברית הסטריאוטיפית, או שמא יש גם גבריות אחרת, המתאפיינת בעומס רגשי המטיל על גברים חרדות, ניתוק רגשי ויחסים עכורים עם דמות האב? התשובה היא שגבריות הינה בלשון רבים; כשם שאין "האישה", כך גם כדאי לבחון אם קיים "הגבר". למרות מרכזיותו של הצבא בישראל, גם שם מתחוללים שינויים לא-מעטים, שבאים לידי ביטוי בסרטים, בתמונות, בדימויים הספרותיים ובתקשורת.

מאמרה של חנה נווה, "החוויה הישראלית וחוייתה של הישראלית - גירסת בית הקברות הצבאי, או איפה שולה מלט", הינו מרתק במיוחד. נווה בוחנת במאמרה, בעזרת ספרה של יהודית הגדל הר הטועים, את "היחסים המוכללים" המתקיימים בין שפת הלאום המוסכמת - המתבטאת בטקסט חסר "פרקטיקה אינטימית" שנעזר בשפה גברית, ניטרלית, אובייקטיבית ולא-אישית, ואשר מאמץ ומדיש את שייכותם של גופות הבנים הפרטיים לאומה - לבין השפה הפרטית הסובייקטיבית, האכפתית, האינטימית והגמישה של משפחות הבנים. בספר הר הטועים מושקת שפת האבל אל ההיגיון המטרנליסטי ואל הקשרים הפרימורדיאליים שבין גוף הבן (התינוק, הילד, האדם) לבין אמו. השפה מחלצת את גוף המת מ"קלישאותה וקלישותה... והיא ממשמעת-מחדש את ייצוגו במסגרת שפה מטרנלית" (ע' 306-314).

השפה הינה נשית לא משום שנשים דוברות אותה, אלא כי היא מופעלת ומתקיימת מול הכוח הלאומי ההגמוני. שפה זו נמצאת במקום אחר במדרג הכוחני מבחינת ערכה, תקפותה ותכניה. היא מבטאת היא-סטוריה שולית. היא פרטית וחלשה, ובשל ההעזה שבה היא נתפסת כחסרת אחריות לאומית, כמשובשת ואפילו כמטורפת. השפה המטרנליסטית מבטאת קונפליקט פוליטי בין כוחה במרחב הגברי, המתקיים בתוך האתוס הציוני המשתקף בבית-הקברות המנופס והממוגדר, לבין חוסר הכוח הפוליטי של נשים. בספרה של הגדל, ריק זה מאפשר לאימהות לבנות mater dolorosa - סירוב מוחלט להכניע את הכאב הפרטי האישי והאימהי לסיפורי הגבורה או המפלה.

בבחירת שם הספר "הר הטועים" השתמשה הסופרת בשפת הלכות: "אבן טועים היתה בירושלים, כל מי שאבדה לו אבידה נפנה לשם." משמעותה של מטפורה זו היא שחרף

העובדה שהחללים אינם בין החיים, כדי למצוא את אשר אבד לעד, אימותיהם ממציאות מחדש את השפה הפרטית שאינה בשימוש של הלאום הציבורי והקולקטיבי. "עניינו של קול זה אינו באינדיווידואליות שלו אלא בטיבו האימהי" (ע' 319).

שער ד - "נשים והתרבות ההגמונית הגברית בקבוצות מוצא שונות (מיגדר ורב-תרבותיות)" - עוסק באחת הסוגיות המרתקות ביותר בנושא של זהות. זהות היחיד שזורה במגוון של קבוצות ייחודיות, ולב-ליבה של זהות זו הוא המקף המחבר בין הזהויות, ההופך את הזהות האישית והקבוצתית למורכבת ומלאה סתירות פנימיות. המאמר הפותח של החוקרת ח'אולה אבו-בקר, "מנהיגות פוליטיות ערביות: האומנם תופעה של שינוי חברתי?" (ע' 343-354), מאיר פן לא ידוע של פעילויות פוליטיות של ארגוני נשים פלסטיניים, שהצמיחו לאורך כל המאה העשרים דורות של מנהיגות. אולם פעילותן הפוליטית של הנשים הערביות (כמו גם של היהודיות) סוככת עדיין סביב הדברים הבסיסיים: נגד הפטריארכיה, למען שוויון זכויות לנשים ולמען הטבת חיי הערבים בכלל. במציאות ההפכפכה והקשה בחלק זה של העולם, פעלו הנשים הערביות לצד הגברים במאבק נגד הבריטים ואחר-כך נגד הדיכוי הישראלי. הנשים פעלו בעבר ופועלות בהווה במסגרת ארגונים רבים, כגון "ארגון הנשים האורתודוקסיות", "אל-נהדה אל-נסאאיה", "ארגון הנשים המתקדמות", "תנועת הנשים הדמוקרטיות", "אל-ארד", וכן במסגרת ארגוני נשים יהודיים, דוגמת "נעמת".

המהמורות שפעילות פוליטיות ערביות צריכות לעבור בחברה שלהן כדי לפעול ברמה המקומית או ברמה הארצית מסובכות וקשות יותר עשרות מונים לעומת אלה של הגברים הערביים הנכנסים לזירה זו. למרות העובדה שהמחברת מחלקת את הגורמים המשפיעים על פעילותן של נשים ערביות בפוליטיקה לשניים - מעצורים פנימיים ומעצורים חיצוניים - אני חושבת ששניהם קשורים לתכונות שהתרבות והסביבה מייחסות לנשים, ושניהם מוכנים באמצעות מנגנונים ומוסדות בהקשר של נשים בכלל, ובחברה מסורתית על אחת כמה וכמה. מנגנונים אלה ממשיכים את אי-השוויון בתוך המשפחה, בחינוך ובכלי-התקשורת. ההגבלות והאיסורים שנכפו על הערבים למן קום המדינה הקשו גם הם התארגנויות פוליטיות של גברים, ובוודאי של נשים. אם יש נשים מנהיגות, הן בדרך-כלל אלה שזכו בתמיכה מצד המשפחה ובן-זוגן.

אף-על-פי ששנים ערביות ספורות בלבד מגיעות להיות מנהיגות, אלה שמצליחות מחוללות שינוי בסדר-היום ובמפת החברה הערבית בארץ. המאמר מעלה אצלי שאלות כגון: מדוע לא צירפה שום מפלגה ערבית נשים ערביות לתפקידי הנהגה ולו משיקולים של יחסי-ציבור? מדוע חברות-הכנסת הערביות נבחרו עד כה רק מטעם מפלגות יהודיות? מדוע רוב פעילותן של המנהיגות הערביות מתרחשת במועצות המקומיות? מיהן הנשים המנהיגות/המקצועיות באליטה הערבית שפעילותן בארגונים חוץ-פרלמנטריים? כיצד נשים יכולות לקדם את החינוך לשוויון בקרב שני המינים בתנאים הקיימים? לשאלות אלה ואחרות צריך עדיין לתת את הדעת.

מאמרה של חנה קהת, "מעמד הנשים ולימוד תורה בחברה האורתודוקסית" (ע' 355-364), מקיים לכאורה דו-שיח עם מאמרה של אבו-בקר ובוחר את ערכו של ההון הסמלי בלימוד תורה בקרב נשים יהודיות אורתודוקסיות. גם מאמר זה מצביע על השפעתם של ערכים כשוויון, זכויות פרט וכדומה, ועל מקומו של החינוך בשינוי חברתי. בעקבות ספרה של תמר אלאור בפסח הבא, שבו היא מייטיבה להראות כיצד לימוד תורה

בקרב בנות מהווה זרז לשינוי, בדקה קהת את עמדותיהן של נשים צעירות אחרות כלפי הלימוד המסורתי. רובן, אף שהן אינן חלק מן הקבוצה האוונגרדית, הפנימו ערכים הומניסטיים, כגון שוויון בין המינים, אוטונומיה וחירות אישית. הבעיה נעוצה אם כן לא בדור החדש של הצעירות, אלא אצל מנהיגי החברה האורתודוקסית, הנאחזים עדיין בערכים שמרניים לגבי מקומן של הנשים במאה העשרים ואחת ולגבי צדק והגיונות בכלל. בשני המחקרים האחרונים, האמצעי הברור לשינוי חברתי הוא חינוך שיגביר את המודעות לאי־שוויון ואת הרגישות והסולידריות החברתית. אני ממליצה בחום על ספר זה לכל אלה ששוויון בין המינים חשוב להם ולאלה הרוצים ללמוד את החברה הישראלית מנקודת־מבט אחרת. העורכת יעל עצמון, שספרים אחרים בעריכתה זכו בהד עזום ותרמו לשיח הפמיניסטי בישראל, עשתה עבודה קשה ויסודית בליקוט מגוון הנושאים המופיעים בספר, המציג פנים רבים לדימויה של האישה הישראלית.

## מקורות

ברנשטיין, דבורה (1987). אישה בארץ־ישראל – השאיפה לשוויון בתקופת היישוב. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

דה־בובואר, סימון (2001 [1949]). המין השני (כרך ראשון: העובדות והמיתוסים). הוצאת בבל.

Foucault, Michelle (1980). *Herculine Barbin: Being the recently discovered memoirs of nineteenth-century French hermaphrodite*. Brighton.

Metcalf, A. & Humphries, M. (Eds.) (1985). *The sexuality of men*. London: Pluto.

Wolf, N. (1992). *The beauty myth: How images of beauty are used against women*. New York: Doubleday.

פנינה פרי

מכללת "לוינסקי" לחינוך