"משילה לא רואים את איסלנד" – ארוע רחלים

תמר אלאור

"מה שהתחיל כמשמרת זכרון ספונטנית, לאחר הירצחם של רחלה דרוק ויצחק רופא הי"ד, היה לעובדה בנוף ההתישבות בארץ־ישראל: ברחלים קיים ישוב יהודי."

בערב ירושלמי קר וגשום של חודש פברואר 1992 התקבצו בתיאטרון ירושלים מאות נשים נרגשות. לראשן חבשו כובעים ומטפחות צבעוניות אשר חלקן הידקו אל הראש בברטים או בכתרי משי העשויים כעקל. למתבוננת מן הצד, נדמה היה כי נקלעה לשמחה לא לה: המולה, חדוות הפגישה, התרגשות. הבית הזה, המארח ארועי תרבות שמרניים כחדשניים, פינה חילונית משהו בירושלים, הכיל באותו ערב כאלף נשים, רובן דתיות, אשר שילמו כל אחת 10 שקלים כדי להשתתף בטקס היסוד של "שדולת הנשים הציוניות".

בפינה אחת הוקמה נקודת קשר לתקשורת, באחרת הוחתמו הבאות על הצהרות הזדהות, יש שעסקו באיסוף כתובות ומספרי טלפון של נשים המעוניינות להצטרף למשמרות ב"רחלים", ויש שסיפקו מידע על תכניות הלימודים במדרשה המאולתרת. פמפלטים ומניפסטים רבים חולקו באותו ערב – ובכולם הצהרת היסוד של רחלים. "אנו נשות רחלים – נציגות כל הישובים, ממוקמות כרגע בשני אוהלים על אֵם הדרך סמוך למקום הרצח, ומקיימות במקום מדרשה ללימודי ארץ־ישראל על שם יצחק רופא ז"ל. נשות הישובים מקיימות תורנות קבועה במקום מבוקר ועד חשכה בכל מזג אוויר, בחורף קשה זה, ועדיין יש מקום להצטרף לסבב התורנויות."

ערב זה היווה את שיאו של ארוע יוצא דופן – "ארוע רחלים". ראשיתו ב־27 באוקטובר 1991, ערב ועידת השלום במדריד. אז נסעו רבים מתושביה היהודים של הגדה המערבית להפגנת תמיכה ביצחק שמיר שסיסמתה היתה "את אמא לא מוכרים". בצומת תפוח בשומרון, הותקף אחד האוטובוסים ממארב. במהלך ההיתקלות נהרגו נהג האוטובוס יצחק רופא מירושלים, נשוי ואב לשלושה בנים, ורחלה דרוק משילה, נשואה ואֵם לשבעה ילדים.

המחקר החברתי, נוטה לתאר ולנתח ארועים פוליטיים לאחר זמן. טווח הימים או השנים מספק פרספקטיבה, נתונים, ותובנות שקשה להשיגם בזמן אמיתי. לפיכך תחמתי את "ארוע רחלים" לתקופה שתחילתו ראשית מיסודו – כארבעה חודשים. המישורים שבהם נגע הארוע, עשויים לעורר מוקדי עניין שונים: השפעת תהליך השלום על חיי המתנחלים, מעמדו של "גוש אמונים" ומוסדותיו בתוך ההתנחלויות, התגבשות דרכי הנצחה וזכרון לנפגעי האינתיפדה היהודיים, הקשרים הפורמליים והבלתי פורמליים של צה"ל ומוסדות המדינה עם מתיישבי השטחים ועוד. אולם ארוע רחלים שלהלן, הוא קודם כל סיפור של נשים־אמהות. הוא החל כתגובה למותה של האשה־האֵם הראשונה ממתנחלי "גוש אמונים", ובוצע על־ידי נשים – אמהות, תוך פנייה אל נשים אמהות אחרות. מרבית הנרטיווים שהוצעו הן על־ידי הפועלות והן

ברצוני להודות לגדעון ארן, שרית הלמן וניצה ינאי על הערותיהם המועילות, ולמרים ביליג, שנסעה אתי ל"רחלים".

על־ידי מי שהגיבו לפעולתן, ארוגים בשיח אודות נשיות ואימהות. מערך המניעים, המטרות והאסטרטגיות, כמו גם השפה, הדימויים והסמלים, מתקשרים כולם לשיח זה. לפיכך אבקש לתאר את "ארוע רחלים" ולנתחו בהקשרו: להביא את מירב הקולות הנשיים שנטלו חלק בהבנייתו, ולפרש קולות אלה באמצעות תיאוריה פמיניסטית על נשים־אמהות.

קריאת ארוע חברתי פוליטי המתרחש בחברה מסוימת, דרך תיאוריות שנוצרו מחוץ לחברה זו הינה בעייתית. מחד גיסא יש בכך משום כפיית הלך מחשבה חיצוני על אלה שביצעו את המעשה הנלמד. מאידך גיסא טמונה בכך אפשרות ניתוח, פירוק ביקורת. כדאי לכן, בטרם נעבור לסיפור המעשה וניתוחו לברר בקצרה את הקשר העיוני בין הלך המחשבה הפנימי (של הנחקרות) לבין כלי העבודה החיצוניים (של החוקרת).

הדת היהודית כמטה נרטיב וכתרבות מכילה בתוכה התיחסויות שונות ומגוונות למעמד האשה, לאמהות ולנשיות. בתרגומה האורתודוקסי, אין התיחסויות אלו עולות בקנה אחד עם אידיאולוגיות פמיניסטיות מודרניות שהן חילוניות במהותן (Koltun 1976, Weidman Schneider 1984, Heschel 1983, Davidmen 1991). אך העובדה שמדי פעם מתרחשות פעולות בעלות אופי פמיניסטי בתוך מחנות דתיים, מצביעה על שינויים מהותיים במעמד הנשים. פעולות אלה מתאפשרות משום שבתרבות היהודית ישנם בכל זאת מסרים פמיניסטיים מסוימים, ומשום שהקהילות מתקיימות במדינות דמוקרטיות בעלות שוק תרבותי פתוח יחסית, המעורר ומזרז שינויים אלה. אולם נדמה כי אין בארועים אלו כדי להורות בברור על מודעות פמיניסטית או על עמדות פמיניסטיות במובן המקובל של המלה. במלים אחרות, תרגום המחשבה הפמיניסטית לכלל מעשה, הינו תהליך בלתי אפשרי בתוך המערך האורתודוקסי, ולכן טעות היא לחפשו בהקשר זה. אין טעם אפוא לדבר על "שחרור האשה", כניסת נשים לתפקידים פולחניים, טשטוש הזהויות המיניות, לגיטימציה לפירוק הזוגיות והמשפחה וכד'. מכאן שהערכת פעולה נשית במחנה האורתודוקסי על־פי התיאוריה הפמיניסטית נושאת תוצאות ידועות מראש, הנובעות מן המרחק שבין שתי האידיאולוגיות. לכן אם מבקשים לפענח את המעשה הנשי מצד הפועלות, אם מבקשים לדעת מאיזה מצב קיומי הוא נבע, כיצד בא לידי ביטוי, ואיך השפיע על חיי הנשים וחיי קהילתן, יש לבחור בכיוון אחר. כדאי להבנות פיענוח מקומי, הנובע מן ההקשר הפוליטי תרבותי, ומתייחס אליו. פיענוח כזה מכיל בתוכו את שלל המשמעויות שהנשים הנחקרות מכירות בקשר לנשיותן: מן ההיסטוריה היהודית, ההיסטוריה הציונית, האידיאולוגיה של הקבוצה שלהן, אך גם היכרות עם ערכים פמיניסטיים מודרניים. בתוך מערך לוקאלי זה של משמעויות, ניתן יהיה לפענח את חשיבות הארוע לגבי הנשים ולגבי קהילתן. משמעות זו יכולה לעמוד בדיעבד לביקורת של התיאוריה הפמיניסטית, כדי לבדוק עד כמה היא קרובה או רחוקה ממנה.

לפיכך מגמת המאמר היא:

א. להבנות את ארוע רחלים כסיפור סוציולוגי, על קולותיו השונים.

ב. להעמיד את ארוע רחלים לצד התיאוריה הפמיניסטית המתרכזת בתפקיד האימהות (Chodorow 1978, Gilligan 1982, Ruddick 1989) כך שהארוע יפוענח לאור התיאוריה, אך בה בעת ישמש ככלי לביקורת ותיחום אותה תיאוריה עצמה.

ג. לברר האם העובדה שנשים רחוקות יותר מגברים ממקורות הכוח המוסדיים: צבא, פוליטיקה, ממשל וכד', הופכת אותן לערניות יותר באשר לשינויים וסכנות המאיימים על חברתן.

1. "מזל רע – מזל טוב" נשים יולדות ישוב

רחלה דרוק נקברה בישוב שבו גרה, כך ביקש בעלה, ולשם כך נכרה הקבר הראשון בבית־הקברות החדש בשילה. מיד לאחר ההלוויה, ללא תכנון והודעה מראש, פנו כמה נשים לאתר ההתנקשות בעיקול יתמא, העובר בשטח טרשי על גבעה בשומרון.

מספרת נעמי:

"עמדנו שם דוממות, התחושה היתה שזאת הייתי יכולה להיות אני, בדיוק ההרגשה ההפוכה למשפט שאנחנו מרבים כל כך להשתמש בו בישראל 'לי זה לא יקרה', אני הרגשתי, וכך הרגישה כל אחת מאתנו, שזאת פשוט הייתי יכולה להיות אני. שעכשיו באיזה בית אחר ישבו ילדים יתומים, וזה מה שהסעיר אותנו כל כך. רחל היא האשה הראשונה מההתנחלויות שנהרגה, ועבורנו זה היה הזעזוע, הבנו את המחיר שאנחנו עלולות לשלם, קלטנו את עומק הסכנה, את האחריות לילדים שלנו שנוסעים כל יום בכבישים ובעיקר את אוזלת היד. החלטנו – אנחנו נשארות. זאת היתה מעין מחאה, מעין קריאה לעולם הנה אנחנו ממשיכות לחיות, וממשיכות להקים ישובים. במקום שהיה מוות ינצנצו אורות בלילה. יהיו חיים. החלטנו לקרוא למקום "רחלים" על שם רחלה דרוק שנהרגה כאן, ועל שם רחל וייס, שנשרפה עם שלושת התינוקות שלה, באוטובוס שהותקף ליד יריחו, וכמובן על שם רחל אמנו."

בני הזוג של נשים אלה, לא היו שותפים להחלטה ולמעשה. תפקידם הצטמצם לעניינים הטכניים הכרוכים בהכנת ציוד בסיסי שיאפשר להישאר בלילה בשטח הבעייתי. הממסד הצבאי והפוליטי התנגד להתמקמות הנשים שם: הוא ערם בדרכן קשיים טכניים ומנהליים במטרה לשכנען לחזור לבתיהן. סוכם שהנשים תישארנה כמשמרת זכרון עד תום שבעת ימי האבל. בפעילות פרלמנטרית וחוץ־פרלמנטרית תוך משא ומתן עם הצבא ומשרד הבטחון, הוארך השבוע לחודש, והחודש לחודשיים, עד שהוסכם שברחלים תוקם מדרשת לימודים לנערות ונשים על שם יצחק רופא והתישבות (בינתיים היאחזות נח"ל) בשם רחלים. אוהל צבאי גדול הובא לאתר לשימוש הנשים, אוהל צבאי נוסף הוצב ממול, לשימוש חיילי האבטחה. נערות ונשים מכל רחבי הארץ עלו לבקר את היושבות באוהל. חלקן באופן ספונטני ואחרות בצורה מאורגנת. אלה ואלה העבירו את זמנן בלימודים שאירגנו מורות, מורים ורבנים, מן האיזור. הנשים הִרבו לשוחח עם המבקרים מבחוץ, סיפרו שוב ושוב את השתלשלות העניינים, עד מצבן הנוכחי, ואת הציפיות שיש להן לגבי העתיד לבוא. בשבוע הראשון נותרו הנשים במחנה יום ולילה, אחר כך החלו להתפנות לעת ערב כשהן מותירות את השמירה בידי הבעלים הבנים והאחים שלהן.

לאחר "ארוע רחלים" התרחשו עוד שני מקרי רצח של יהודים בשטחים, שהולידו דפוס תגובה דומה של "ישובי־אנדרטה" במקום הארוע. להבדיל מ"רחלים", שתי היוזמות שבאו אחריהן לא החזיקו מעמד.

2. בדרכן שלהן: ניכוס* נשי של הפעולה הפוליטית

שגרה

בימים הראשונים, היו ברחלים כעשרים נשים. רובן בנות 35–45, אמהות לשבעה ילדים בממוצע, ומתגוררות בגדה המערבית זה למעלה מעשר שנים. נשים אלה, המשתייכות ברובן לקהילת "גוש אמונים", הינן בעלות השכלה על־תיכונית, עובדות בבית ומחוצה לו, וחלקן אף פעילות במשרות קהילתיות. את עיקר הזמן עשו בוויכוחים עם הצבא ורשויות השלטון, בנסיון להסדיר את הסערה שיצרו. הקפידו להתפלל, לשמור על כשרות המזון שהגיע לאוהל, וללמוד. הלימוד המיוחס באורח מסורתי ביהדות לגברים, עובר מזה זמן ניכוס על־ידי הנשים. (אלאור 1992, Weissman 1976, El-Or 1993). נשים אורתוקסיות אינן לומדות בדרך כלל את התלמוד, שהוא לב הדעת ביהדות. אולם הן מעמיקות במקרא, מדרש, משנה וספרי מוסר ופילוסופיה יהודיים. רבנים מקומיים באו אל הנשים כדי ללמדן, אולי כמו שנשים היו באות להתנחלות של גברים, כדי לבשל ולכבס.

מספרת אביגיל חיים בעתון המתנחלים נקודה, נובמבר 1991:

"מי שהיה עובר במקום היה מתפלא בוודאי לראות קבוצה של נשים עייפות ותמהוניות, לבושות בחצאיות ובשביסים, ישובות מסביב לרב ושומעות שיעור. החיילים שהגיעו למקום כדי לשמור על הנעשה לא ראו מחזה כזה מימיהם. מסכנים עמדו שם בקור הנוראי. אבל הנשים ניגשו אליהם, הציעו להם עוגות ממאפה בית שהמשפחות שלחו להן. הזמינו אותם לבוא ולהתחמם ליד התנור הקטן."

לאורחים שאינם מן הקבוצה הפוליטית שלהן (כמוני למשל), סיפרו, שחיילים, מקיבוצי "השומר הצעיר", ששירתו במקום, השאירו מכתבים חמים לנשים בספר האורחים. הן דיווחו על פקידי ממשל וקצינים גבוהים שגילו סימפטיה לדבקות ולאומץ שלהן. הנשים, הודו לאלה בכל הזדמנות תוך איזכור שמותיהם הפרטיים – ספק כדי למנוע חשיפתם של נושאי תפקידים אלו, ספק הפגנת פמיליאריות, והכרת תודה על הקשר האישי שהן משכילות לקיים עם כל אחד – גם אם הוא נמצא מן העבר השני של המתרס. כאשר הגיעו למקום עתונאים ומבקרים, קיבלו אותם הנשים על־פי דפוסים העונים על הסטריאוטיפ הנשי: אירות, סבר פנים יפה, כיבוד במזון. הן דאגו לייבש ולחמם את בגדיהם של אלה שבאו מבחוץ. באוהל נכחו ילדים: תינוקות שהובאו לביקור אימהות נישאו על הידיים, אחרים התרוצצו סביב, ונערות מבקרות חיפשו כיצד להביא תועלת. השיחות שהתנהלו בתוך האוהל היו ממין אלה של "חדר נשים". בנות המקום הכתיבו את הטון והתוכן. כל מי שהרכין ראש ונכנס לאוהל, צריך היה קודם כל לדבר על עצם העובדה שהן נשים ואימהות, על ילדים, על דאגה, על הגברים שנותרו מאחור. דברים אלו הכילו לא מעט ביקורת, אשר

* אפרופריאציה – הפיכת משאב לנכס.

ביקשה לערוך קריאה מחודשת של הפוליטיקה הדומיננטית. ברפלקסיוויות וסרקזם שפיתחו כנשים וכמיעוט פוליטי שסר חינו, עסקו גם בהופעתן החיצונית.

"אנחנו יודעות (אומרת מירי) שקוראים לנו 'דוסיות שלוכיות', שלא רגילים לתחפושת שלנו, שעושים תמיד צחוק מהמתנחלת הג'אברית. עתונאית אחת מתל־אביב עשתה את כל הדרך עד לכאן, כדי לספר לקוראים משינקין שהכל כאן מסביב בוץ, ושנורא מסריח בשירותים. אבל את רואה (מוסיפה גאולה) שזה לא המצב. דווקא חשוב לנו להיראות יפות ומטופחות. אין לי שום צורך להצטייר כג'דה על ההרים, הכוח שלנו יפה ושקט."[1] בכנס שקיימו בתיאטרון ירושלים בבירה, הופיעו נשות רחלים בתלבושות מהודרות; אשר בלטו מיתר המשתתפות. הן חבשו כובעים אופנתיים, ענדו עגילים, התאפרו. נדמה כי רצו להראות שאין בפעילותן הפוליטית משום סתירה כלשהי לטיפוח החיצוני של הופעתן, אולי אף להיפך.

בשלל מאמרים שהופיעו בעתון נקודה (את כולם כתבו נשים), תואר מעשה רחלים בנרטיב "נשי": רחוק מהירואיות ואלימות וחסר ניכור בין פורצות החוק לשומרי החוק. תחת זאת הודגשה הזהות שבין עייפותן של הנשים ועייפותם של החיילים. הנשים שחוללו ותיארו את מעשה ההתקוממות הזה, העדיפו להציגו דרך האינטראקציה שנוצרה בין המשתתפים ולא באמצעות הקונפליקט הטמון בו. תמונת המתנחלת הצועדת עשרה מטרים לכיוון החיילים האמורים לפנות אותה, מגישה להם תה חם ופרוסת עוגה ממאפה ביתה, מבקשת למחוק את הפער הפעור ביניהם. מחווה זו נעשית בין האנשים שמאחורי התפקידים (והיא אמנם חלק מן הרפרטואר של כל חברי "גוש אמונים").

למעשה בחרו הנשים לשמוט את המאבק הפוליטי בצורתו המקובלת, "הגברית", ולהדגיש תחתיו את התקשורת האפשרית בין הצדדים היריבים. ביקשו להבנות יריבות – ליריבות לכאורה, ולהבליט את ההיבטים הכלל־אנושיים המשותפים כמו רעב וקור מצד אחד, או עצם ההימצאות בשטחים הכבושים בין כחייל או פקיד ממשל, ובין כאזרחית הגרה באיזור.

פרץ של יצירתיות

ארוע רחלים עורר כנראה תחושות שהיו חבויות אצל נשים רבות מקרב היושבות בשטחים והאוהדות אותם. זרם של שירים הוקדש לנשות רחלים. חלק ממנו פורסם בעתון נקודה, וחלק נתלה על קירות האוהל במקום. בהקשר זה אין טעם לנתח את איכות השירים, אתייחס לפיכך לתוכנם של שניים מהם.

1 אפשר היה להשוות את "מקרה רחלים" להתנחלות הנשים בגרינהם קומן, אנגליה. שם התנחלו נשים סביב למחנה צבאי שבו הוחזקו טילי שיוט אמריקניים בעלי ראש נפץ גרעיני. אולם לכך תקצר היריעה. עם זאת, במאמר המנתח את הכיסוי העתונאי לו זכו נשות גרינהם (שהופיע בעתון הפמיניסטי. Spare Rib, May 1984, p. 21), נטען שעתוני בריטניה, שמרנים וליברלים כאחד, הקפידו לתאר בפרוטרוט את הבוץ והלכלוך ששררו במקום, ואת הנשים זנוחות המראה.

הראשון נקרא "תפילת אשה בימי ועידה", נכתב על־ידי רבקה שמעון מירושלים, המפנה את דבריה לאלוהים.

א־לי, היושב במרומים,
זאת אני, אשה מישראל
דוברת אליך.
אֵם, רעיה ונערה.

לאחר הזהות והקול הכל־נשי הזה, מתארת הכותבת את המצב הקשה שבו נתונה המדינה. היא מונה לפני האֵל את כל מה שעשו הנשים, את ההתישבות, הבניה והמאבק – כל זאת ללא הועיל. ומוסיפה:

רק אתה יודע ענות לבנו, קשיי
חיינו.
לידות, הריונות, צער גידול ילדים
ולפעמים גם בעלים...
וחברותינו נהרגות בדרכים,
מתאלמנות, משכלות ילדים חפים
ורכים...
בעצם, נתונות אנו לחסדי הגברים,
רבנים, פוליטיקאים, וגבירים,
לפעמים – ביניהם האיש שלנו...
הם, הם מנהלים לנו פה את החיים,
וקובעים.
(נקודה, גליון 155, טבת תשנ"א)

השיר ממשיך ומספר שהנשים אינן מוכנות לוויתורים והסדרים, הכרוכים בהחזרת שטחים. הן בטוחות שהכל יכול להשתנות. נסים שאיש לא האמין שיתכנו כמו קץ הממשל הקומוניסטי ועליית רבבות יהודים לישראל, אכן מתרחשים. השיר מסתיים בפנייה נואשת בלשון נקבה רבות לאלוהים – שישמע את תחינתן.

שיר זה, מעמיד את הנשים מול האלוהים ללא מתווכים. הן עשו את שלהן, הלכו בדרך שהיטוו להן הגברים כפי שהמסורת מצווה עליהן. עתה נמאס להן. הן מרגישות לכודות בפוליטיקה של גברים (חלקם בעליהן שלהן) שאין לה תכלית.

שיר אחר, מתחבר לדמותה של "רחל אמנו", ולרחל שנהרגה במקום שבו עומד האוהל. רחל, אשתו האהובה של יעקב, שמורה בזכרון כדמות רכה וחלשה. בסיפור האגדי, היא מתקשה לגול את האבן מעל פי הבאר. בדמותה המקראית בולטת העובדה שהביאה לעולם רק שני ילדים, בעוד אחותה והשפחות ילדו ליעקב עשרה ילדים. רחל מתה מקשיי המסע בארץ־ישראל ונקברה ליד בית־לחם. קברה משמש מוקד לעלייה לרגל לנשים יהודיות גם עתה (Sered. S. 1989).

השיר שכתבה זהבית גרוס מאלקנה, מציע עיצוב מחדש לדמותה של רחל ומסתיים כך:

אַל דמי לך!
דורות של רחל
ואֵם שבעה
כמהים
לאינסוף של עוצמה משתלחת
רחמים
ומצפן.

די לרחל הכנועה, לדמות הקרבן (הנשי היהודי). הגיע הזמן לעוצמה. במקום רחל התנ"כית – אֵם לשניים, מדברת הכותבת על רחל שנהרגה במקום והיא אֵם לשבעה ילדים. במקום רחל החלשה שמתה במסעותיה בארץ־ישראל, מבקשת הכותבת אשה עם עוצמה כמו נשות ההתנחלויות. אבל, עוצמה שיש בה חמלה, מצפן, מצפון, וכיוון.

הנשיות הרחלית התנ"כית, המשוכפלת בהיסטוריה כמופת, מוצגת בשיר כאסטרטגיה של קרבן. עתה אומרת הכותבת יש ליצור רחל חדשה, רחל חזקה.

ברוח זו הציגו נשות רחלים גם "קול קורא" לנשים האחרות בשטחים ובישראל.

"אנו נשות יש"ע התארגנו למשמרת זכרון.

אנו תובעות שיינתן לנו להקים במקום זה ישוב 'רחלים'. בגבעה זו שבה ארבו הרוצחים, יש די אדמות מדינה להקמת ישוב קבע.

אנו ישובות במקום זה בתביעה להקים ישוב, כי זאת התשובה הציונית היחידה לרצח הנפשע.

אנו ישובות במקום זה, ונמשיך לשבת, בתקוה שממשלת ישראל תחליט להקים ישוב אזרחי רחלים במקום שממנו נורו היריות. כך נוכיח לאלה המבקשים לעקור אותנו, כי חפצם לֹא יעלה בידם לעולם, ואנו לא רק שלא ניעקר, אלא נעמיק להכות שורש.

אנו קוראות לכל אשה ואֵם בישובים (בשטחים ת.א.) וכל אשה ואֵם בישראל, לבוא ולהזדהות עמנו במשמרת הזכרון.

וכמובן שגם הגברים, בעלים ובנים, מוזמנים.

בבניין הארץ ננוחם."

קריאה זו, אשר זכתה תוך ימים מספר לתהודה גדולה בין המתנחלים כונתה בפי נשות רחלים "המניפסט הפמיניסטי", והפכה לפוסטר ענק בתוך האוהל. כל המסמך כתוב בלשון נקבה רבות. בשפה העברית, יש לכך נוכחות צלילית חזקה מאוד, ההולכת ומתעצמת עם התקדמות הקריאה. סוף המסמך, המכליל לפתע את הגברים, מביא לשיא את ההתנסחות הנשית. הפנייה לגברים נפתחת ב... וכמובן גם. ה"כמובן גם" הזה, איננו כל כך מובן במסמך עצמו, להיפך. הבחירה להתארגן על בסיס נשי באופן ספונטני, מקבלת כאן ניסוח רשמי. המסמך מכיל פנייה לתושבי השטחים, לתושבי ישראל, לממשלה, וכולו מפי נשים ואל נשים. המסמך נחתם בפנייה לכל הנשים והאמהות בישראל לבוא ולהזדהות, ונדמה כאילו שנייה לפני שנחתם, אמרה אשה אחת לרעותה "בואי נשים גם איזה משפט לגברים שלא ייעלבו." אולי היה שם ויכוח אידיאולוגי קטן, אולי

לא, אך לבסוף החליטו בעלות הבית להזמין גם את הגברים.

חווית ההתנסחות הנשית בנושא ציבורי – להבדיל מתחומי "נשים", שם יש דווקא למגזר הדתי נסיון פעולה על סמך הפרדה מינית – הינה חדשה. לכל אורך התרחשותה היא לווּתה בנסיונות של הפועלות עצמן להבינה, לתת לה פשר, ולחפש לה לגיטימציה.

כנס היסוד בירושלים נפתח בדבריה של שרה גל:

"מדוע דווקא נשים מרימות את הדגל הציוני, אנחנו לא 'קוטריות', לא באנו לספור מחדלים. אבל השאלות מנסרות בחלל ואי־אפשר לשבת בבית. הציונות התעייפה, נרדמה. מפלס הציונות ירד. השדות חרבים. יש המחפשים מים בשדות זרים. יש הזורקים אבן אל הבור הריק. אנחנו הנשים באות להמריץ את הדם בציונות. אנחנו באות לעורר. ואנחנו קוראות לבעלינו, ילדינו, חברינו, מנהיגינו – שובו אל הציונות."

נשות רחלים מבקשות להציג את העת הנוכחית כ"עת נשים". בעתות כאלה הרציונל לפעולה נגזר מן ה"הגיון הנשי". מתוך אינונטר הנשיות המוכר לנשים אלה (מן ההיסטוריה היהודית ופיענוחה בכתובים הדתיים), נשלפות דמויות ונשלפים דימויים המסייעים לנשים לעצב את אותו רציונל, ולחזק את הלגיטימציה לאקטיוויזים נשי מתוך ההיסטוריה היהודית, כפי שנראה להלן.

ההִגיון שבשגעון: בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים

נשים מתוארות כמי שפועלות מתוך אינסטינקט ורגש. הרציונליות ויישוב הדעת שמורים לפעולה הגברית (Harding 1986, Orther 1974). נשות רחלים משתמשות בקונוונציה הזאת כדי להופכה על פיה. הן קוראות אותה מחדש, מפרקות אותה, וגוזרות ממנה את הלגיטימציה הדרושה להן לפעולתן החדשנית. הן גאות לתאר את פעולתן כמונעת מצרור של רגשות נשיים־אמהיים, משוחררות מחשיבה מופשטת וממוסדת של הקבוצה הדומיננטית הגברית. עם זאת הן מתארות את הפעולה הספונטנית, כאפשרות היחידה לחולל מעשה הגיוני. כך הן מטשטשות את ההגדרה המקובלת בין מה שהגיוני (גברי) ומה שחסר הִגיון (נשי).

במאמר בעתון נקודה מנובמבר 1991, מתייחסת אמונה אלון לספונטניות של מעשה רחלים, דרך סיפור במדרש, שכל ילדה וילד יהודים־דתיים מחזיקים בזכרונם. המדרש מייחס את שחרור העם העברי מן העבדות המצרית, ליוזמת הנשים העבריות שהיו צדקניות. פרעה מלך מצרים גזר מוות על כל התינוקות העברים ממין זכר. המדרש רומז שעובדה זו גרמה לגברים להימנע מקיום יחסי מין עם נשותיהם. אולם הנשים העבריות יצאו אל השדות, פיתו את הגברים שעבדו שם והתעברו. הרחק מעין המצרים, בשדה, ילדו כחיות והסתירו את התינוקות. אלוהים סייע בשרשרת נסים ליוזמת הנשים, סיפק להן אוכל ומסתור, ואיפשר את גידול התינוקות. נשים "משוגעות" אלה, הן שהעמידו את הדור הצעיר שאיפשר את גאולת ישראל ממצרים. הן השתמשו בכוח הפיתוי, בתאוות ההתעברות וההולדה, באופטימיות הנשית האומרת שניתן לגדל ילדים בכל מצב. הגברים לעומתן – פחדו, נשמעו לרשויות, ביקשו לנהוג על־פי מידת ההגיון.

אמונה אלון, משווה את נשות המתנחלים לנשות דור מצרים. הגברים שהיו פעם גם הם רדיקליים (בזמן שלטונה הקודם של מפלגת העבודה), התמסדו. מאז 1977, השתלבו במערך השלטוני וניסו לקדם את רצונם דרך הצינורות המקובלים. הנשים העדיפו לצייר עצמן כמי שאינן מרגישות חובה כלפי המוסדות, הן חופשיות לנהוג ב"שגעון".

הרבנית יהודית שיל"ת, אשר אמורה היתה לתת את "ההכשר" ההילכתי להקמת השדולה בערב הפינוס, עלתה לבמה כשספר בידה. קהל הנשים ציפה לשמוע ממנה את קריאתה שלה לפעולת רחלים, והיא הציעה:

"יש כאן באולם נשים ראויות ממני, ואינני מתכוונת לתת שיעור תורה (מעבירה את הספר אל מאחורי גבה). אבל צריך להצדיק את התופעה של פעולות בניגוד לעקרונות הפנימיים של מה שגדלנו עליו – כתפקידיה של האשה. זה לא קל המתח הזה בין הקריירה לבית, לא קל מעשית ובטח לא קל מוסרית. ואני חשבתי לעצמי בבית, אני לא הולכת עוד פעם לדבר על 'בזכות נשים צדקניות', די, לא הפעם. אבל מה אפשר לעשות, זה הדימוי הטוב ביותר, זה החיבור הנכון ביותר. לאמר את האמת לא חשבתי שיהיו כאן גברים, ואני קצת נבוכה עכשיו (המדרש מתאר סצנת פיתוי והולדה פרועים למדי. ת.א.) אבל כולנו מבינות שלא מדובר פה בתאווה לשמה, אלא באחריות לגורלו של עם. בכל דור נשים צריכות להיכנס לתמונה בקסם, בעדינות, ובנחישות. לא נלחמים באיש, ובטח לא באיש שלנו. כיצד אנו מתפקדות בשעת סכנה עם ילדינו, מביאות תינוקות למקומות מסוכנים? כמו במדרש, בכוח האמונה. גם הילדים גדלים מכוח זה, הם מתמודדים בתנאים המיוחדים ובונים דור המכין את כסא מלכותו של דוד."

הסיטואציה שבה נשים אלה עם ילדיהן חיות מזה שנים וביחוד מאז תחילת האינתיפדה, מורגשת, מובנת ומוצהרת כ"לא נורמלית". נדמה כי הנשים קצו במשחקי השגרה והדיווחים על החיים השקטים בשומרון. זה לא הזמן לנהוג ב"הִגיון", זהו מצב חרום שבו יש לנהוג ב"טרוף". את זה יודעות, לטענתן, רק הנשים. הן תזעזענה את המערכת, ואחר כך תולכנה אחריהן את הגברים והנשים כאחד. בדבריה של אלון, הופך המעשה הלא־רציונלי לכאורה, לאסטרטגיה הכרחית והגיונית. מה שהגברים הדומיננטיים, המגושמים אינם יכולים להרשות לעצמם, יכולות לעשות הנשים. אלון מתארת במאמרה את הפרקטיקה האמהית עצמה, כטרוף. "יד אחת מערבבת את המרק, השנייה חובשת ברך פצועה, השלישית מדברת בטלפון, והרביעית מגבירה את מקלט הרדיו לשמוע חדשות." נשים עם ארבע ידיים יכולות לעשות כל דבר.

הנשים האלה, לא מיהרו בעבר להשתחרר ממידת ההגיון. הן הלכו שעל אחר שעל לצד הגברים לפי החזון שטוו הם, ועמדו בכבוד בכל המשימות שפינו להן הגברים. מעורבות פעילה זו לא מנעה מנשות רחלים לאמר לכתב עתון חדשות: "בזבזנו את הזמן, ללדת וללטפח בתים זה לא מספיק. צריך היה להשמיע את הקול הנשי גם במערכת הפוליטית." הקול הנשי לא הושתק עד עתה, אך צליליו היו קונוונציונליים. שנים רבות שימשה אשה (דניאלה וייס), כמזכירת "גוש אמונים", הנשים אף הקימו את אל"י: אמהות למען ישראל, וחיפשו תמיכה מעבר לקו הירוק על בסיס הדאגה לשלום ילדיהן. אולם בעקבות הארוע הרדיקלי של רחלים, תיארו הן את מה שעשו בעבר, תוך ציניות וביקורת עצמית על הנסיון להיות "ילדות טובות".

"באנו לחוגי בית, אחרי שהילדים אכלו ושכבו לישון, אחרי שתלינו את הכביסה, ורחצנו את הכלים.

עשינו כינוס באולם גדול בירושלים, כולם מחאו כפיים לנאומים היפים ונסעו הביתה. אנחנו נשארנו על הכבישים המסוכנים, המשכנו ללדת ילדים חדשים, להיות בשמירת הֵריון, לסעוד בעל חולה שפעת."

אמונה אלון. נקודה, גליון 154, נובמבר 1991, עמ' 44.

הפוליטיקה התפורה על־פי מידותיהם של הגברים, לא התאימה לפרקטיקת החיים של הנשים. ב"מעשה רחלים", הן התחילו מן הפרקטיקה. מן המעשים ולא מן הדיבורים, מהחיבור הישיר אל הדאגה לילדים אשר הגברים מתרגמים לאידיאולוגיה. הן לא פחדו מהקיטש ומהרגשנות שממילא מייחסים אותם לנשים. הן ניכסו לזמן מה את קידמת הזירה הפוליטית בדרכן שלהן, אשר ניתן לסכמה בשני מהלכים: אימוץ ופמיניזציה.

אימוץ: הנשים בחרו להיאחז בנקודת קרקע סְמלית. זוהי דרך מקובלת בהיסטוריה הציונית. הן בישוב שטחים המזוהים היסטורית כמקומות ישוב יהודי קדום, והן ביישוב נקודות מריבה, שהיוו סיכון לישוב המתחדש. מבחינה זו רואה עצמו "גוש אמונים" (גברי ונשי כאחד) כממשיך הקו החלוצי־ציוני שהיה פעם בדומינציה של התנועה הסוציאליסטית. "גוש אמונים" ערך כבר באמצע שנות השבעים אפרופוריאציה אידיאולוגית ומעשית לפוליטיקה הציונית (Aran 1991). אם "גוש אמונים" מציג עצמו כמפרש האותנטי של הציונות וכמיישמה, ביקשו הנשים להצביע על עצמן כמי שנושאות את הדגל שהגברים התעייפו מלשאת. מה ש"גוש אמונים" עשה לציונות, רצו נשות הגוש לעשות לגברים שלהן.

פמיניזציה: ניתן להגדיר פעולה פמיניסטית, כנושאת המאפיינים הבאים: התארגנות על בסיס נשי בלבד, קביעת המניע לפעולה כמניע נשי־אמהי, תיאור מטרת הפעולה כטיפול בבעיה בעלת השלכת־יתר לגבי נשים וילדים, שאיפה לבניית הזדהות רחבה עם נשים וילדים מעבר לקבוצה הפועלת, עריכת ביקורת על הפוליטיקה הגברית, בניית שדות יצירה ותגובה נשיים (Duffy 1985). ארוע רחלים אכן מתאפיין במגמות הנ"ל, וכולל כפי שנראה להלן, התיחסות לנשים בישראל שמחוץ לשטחים, רפלקסיוויות מסוימת הנוגעת לנשים הפלשתינאיות ולנשים יהודיות שמאלניות, קריאה מחודשת של ההיסטוריה של "גוש אמונים", עיצוב חיי יומיום נשיים במקום: שירה, כתיבה, כיסוי עתונאי – נסיון לשנות את דימוי המתנחלת, והגברת ה"קול הנשי" בשיח הפוליטי המקומי והכלל ישראלי.

האימוץ והפמיניזציה, נשענו על עולם בעל תוכן מורכב שמתייחס לאלמנטים מן ההיסטוריה היהודית, נכסיה הכתובים ופרשנותם, ההיסטוריה והפוליטיקה הציונית, זאת תוך משא ומתן מתמיד עם המחשבה, הביקורת והאידיאולוגיות החילוניות העדכניות. חלק ממחשבה זו קשור בוודאי לפמיניזם.

3. המניע האמהי בשיח רחלים

ארוע רחלים שהתחיל מן המעשה, ותואר על־ידי העושות כפעולה נשית־אֵמהית, מזמין ניתוח ופרשנות בעזרת כלים תיאורטיים הנגזרים מן המחשבה הפמיניסטית על אודות אֵמהות. ניתוח זה של התיאוריה הפמיניסטית, הינו המשך לתיאוריות כינון האני המעניקות משקל רב ליחסי הפרט עם האחרים. יחסים אלו הם המסייעים לסובייקט להבדיל עצמו/ה מן הסובבים. זאת בהבדל מתיאוריות המחשיבות את האינדיווידואל וכוחו האוטונומי כמכונני סובייקט, או מנגד אותן תיאוריות המדגישות את כוחה הבלעדי של החברה כמעצבת את הפרטים (Code 1991).

שאלת כינון האני תוך מערך יחסיו עם האחר, קיבלה תנופה מחשבתית מחודשת עם פרסום עבודותיהן של הפסיכולוגיות הפמיניסטיות צ'ודורו וגיליגן. הן העניקו ליחסי האֵם וילדיה משקל מרבי, ותיארו, כל אחת בדרכה, כיצד יחסים אלה בהקשרם התרבותי, קובעים למעשה את זהותם המינית ותפישתם החברתית של הסובייקטים.

קביעות אלו, ושפע המחקרים שבאו בעקבותיהם, עוררו דיון נוקב וקשה בתוך השיח הפמיניסטי. עיקרה של הביקורת נגע לנושא האסנסיאליזם, כלומר לייחוס תכונות אימננטיות (ביולוגיות, "טבעיות") לנשים גברים וילדים. זאת ראוי לציין, לאחר שנים רבות של מאמץ פמיניסטי לערער את היסוד האימננטי המגדיר את הזהות המינית, תוך חיזוק חשיבותם של הגורמים התרבותיים־פוליטיים. מי שהרחיקה לכת יותר מכולם ביחס לכוחה של האֵמהוּת וחשיבותה החברתית־פוליטית, היא שרה רודיק.* מתוך מחשבה ניאו־מרקסיסטית, ציירה את האֵמהות כפרקטיקה, ואת חווית הטיפול בילדים (Care), ככזו המצמיחה (כמו כל פרקטיקה אחרת) מחשבה, ומודעות. טענותיה הסדורות בספרה "המחשבה האֵמהית", מציירות ציר ברור המוליך מגידול הילדים ועד לשינוי סדרי עולם. חדותה של התיאוריה הזו מקילה עלי להתבונן בסיפור רחלים לאורך ציר זה, ומאפשרת בדיקה מעניינת של התיאוריה הפמיניסטית האסנסיאליסטית, על אֵמהות דרך הארוע הלוקלי הזה.

בתוך האוהל הצבאי, ביום גשום וקר מאוד יושבת קבוצת נשים סביב שולחן מאולתר, תנור גז קטן מנסה לחמם את האוהל. מירי, אשה בת ארבעים וארבע, אומנית טקסטיל ומורה למלאכה מספרת לי:

"קודם כל אני חייבת לילדים שלי. וכולנו חייבות לילדים שלנו, אני אמא לשבעה ילדים ברוך השם, ואני חייבת לדאוג לבטחון שלהם. הילדים נוסעים כל יום באוטובוס לבית־הספר, לחוגים אחר־הצהריים, הם באים הביתה ושואלים: למה לא עושים כלום? למה לא יורים עליהם? למה לא גומרים עם הערבים האלה? אלה שאלות טבעיות שילד שואל כשמתקיפים אותו. האוטובוס שלו מלווה על־ידי חיילי צה"ל, ומה הוא רואה? הוא רואה שכאשר זורקים עליו אבנים החיילים בורחים, או שהם לא עושים כלום. אנחנו הרי מחנכים אותו להעריץ את החיילים, והילדים שלנו הולכים למיטב היחידות בצה"ל, אז מה אני אגיד לו? איך

* Sara Ruddick פירסמה בשנת 1989 את ספרה "חשיבה אֵמהית", שקבע קשר ישיר בין חווית הטיפול (care) ופציפיזם. רודיק מלמדת ב־New School of Social Research בניו יורק.

אני אחנך אותו? אני גם צריכה לחנך אותו שלא ישנא ערבים נכון? וגם שלא ירצה להרוג אותם, גם את זה אני צריכה להעביר לו, מה אני אגיד? אז הנה התשובה שלי: אני בונה התישבות. ככה בשלום בחיים. לא בהרג לא במלחמה, ביצירה.

– כן, אני מפסיקה אותה, אבל ההתישבות הזאת כאן מסוכנת, והיא רק מגבירה את הסיכונים.

– גם לידה מסוכנת. לא? חשבת על זה שלידה מסוכנת? אשה נכנסת להֵריון היא לוקחת סיכון. אז מה, נשים מפסיקות ללדת? ישנם עדיין מקומות בעולם עם 40% סיכויי תמותה בלידה אצל נשים, אז מה, הן מפסיקות ללדת שם? לידה זו התחלה גדולה, עם סיכון מסוים, את זה רק אנחנו יודעות לעשות. ותדעי לך שההתישבות שלנו כאן, נתנה לילדים הרבה כוח, והרבה משמעות. הנה עושים משהו, לא יושבים בחיבוק ידיים ומחכים שהערבים יזרקו אבנים. אני יכולה לספר לך סיפורים שהעור שלך יצטמרר על מקרים שעברנו כאן בחמש שנים של אינתיפדה. איך בעלי ואני עם תשעה ילדים (שניים של חברים שלי), נקלענו לכפר אחד בטעות ואיך נשים סגרו עלינו. כן, כן, נשים סגרו עלינו וחסמו את הדרך, ואני כבר ראיתי את המוות מול העיניים. קראתי במכשיר קשר לצה"ל אבל לא ענו לנו. בסוף לא היתה ברירה, בעלי יצא מהאוטו וירה כמה יריות באוויר. הנשים פינו את המחסום, צה"ל הגיע, וככה ניצלנו. והילדים שלנו חזרו כבר המון פעמים מבית־הספר בליווי מטחי אבנים, ואף פעם לא שמעתי מהם "אמא, אני לא רוצה לסוע אני מפחד." אני צריכה לחשוב על הילדים שלי, זהו.

נעמי, גם היא ממקימות המחנה, שעמדה בצד, נכנסה כאן לדבריה של מירי.

– ועל הילדים הערבים את גם חושבת? על ילד שמעירים אותו חיילים בלילה, בקור, כדי לעשות חיפוש, עליו את גם חושבת?

– ברמה האנושית אני חושבת עליו, בטוח שאני חושבת עליו, אבל זה ההורים שלו שלא חשבו עליו. הם היו צריכים לדאוג שלא תהיה סיבה לחפש אצלם. כמו שהם לוקחים אותו להפגנות ומתפלאים אחר כך שהוא נפצע.

נעמי, כמו קראה את מה שנמנעתי מלאמר:

– אין להם טנקים ורובים להביא להפגנות, אז הם מביאים נשים וילדים.

– את האשה הפלשתינית אני באמת מאוד מעריכה. את הדבֵקות שלה, היא יודעת שמי שתהיה יותר חזקה תשאר כאן. יש לי הרבה כבוד והערכה אליה – היא עושה.

– ו"נשים בשחור" אני מציעה?

– הן? הן עקרות. לא עושות כלום רק עומדות ומדברות. אני מעריכה את הדבֵקות שלהן, אבל לא את הביצוע ולא את היחס. הן יודעות יפה מאוד לספר את הילדים הפלשתינים שנהרגים בשטחים, אבל לא את היהודים. למה הן לא הביעו צער על הרצח כאן? מה יש? כשהן נסעו לנשק את חנאן אשראווי לפני שנסעה למדריד, היו יכולות בדרך, לא במיוחד, לעצור אצל גב' רופא (אשת הנהג הירושלמי) ולהביע צער. אבל לא, על זה הן לא חשבו.

– בעצם (אומרת נעמי) אין לי בעיה עם הנשים הפלשתיניות. במישור האֶמהי אני מבינה אותן. הבעיה היא שהמנהיגים שלהן והמנהיגים שלנו לא עושים את מה שצריך לעשות. אז הן על הכבישים ואנחנו פה.

"זאת באמת הנקודה," הסכימה מירי, "זה לא הבעיה הרגשית שאין לי כלפי הילדים והנשים האלה, זה הוויכוח הפוליטי שיש לי אתם על מי צריך להיות פה הבעל־בית."

הפרקטיקה האֶמהית

על־פי רודיק, ישנן שלוש תחנות בפרקטיקה האֶמהית, ואת כולן ניתן לאתר בשיח האֶמהי של נשות רחלים.

א. דאגה לחייהם ולשלומם הפיזי של הילדים בסביבתם המיידית.

ב. טיפוח אישיותם של הילדים.

ג. אימונם החברתי של הילדים.

א. נשות רחלים, נשים מזדהות הבאות לבקרן, וכתבות שפורסמו על־ידי הנשים, הדגישו קודם כל את נושא הבטחון הפיסי של הילדים.

בקול ברור, ללא כל הסוואה או חשש מריטוריקה של בכיינות, הן מצביעות על הסכנה הנשקפת ישירות לילדים, ועל הסכנה הנשקפת להם בעקיפין אם אחד מהוריהם ייפגע. הנשים מתארות בפרוטרוט, מקרה אחר מקרה – שבו עמדו חייהן וחיי הילדים מנגד. לאחר חמש שנות אינתיפדה, הן אינן חסרות ארועים שכאלה. זריקות אבנים יומיומיות על זגוגיות החלונות של האוטובוס הצהוב המוליך אותם לבתי־הספר, מחסומי דרכים מאולתרים, ועתה התקפות בנשק חם.

"מה עוזר לי הבית המקסים שבניתי במו ידי, אם אני לא יכולה לצאת ממנו?" שואלת חנה, "נכון שהילדים לא פוחדים, אבל אני מאוד מודאגת, אי־אפשר להמשיך ככה."

השאלה הראשונה והבסיסית, מדוע בכלל אנחנו כאן? איננה עולה לדיון. הנוכחות של משפחות אלה בשטחים, נתפשת על ידן כמובנת מאליה, גם ובעיקר לנוכח האפשרות לביצוע נסיגה מלאה או חלקית משטחים אלה. ברמה זו של טיעון והנמקה, נמנעות הנשים מדיון אידיאולוגי, והן בוחרות לדבוק דווקא במישורי הפרקטיקה של בטחון הילדים. נדמה כי הן מבקשות להשהות לרגע את הדיון הפוליטי הבלתי ניתן לגישור (בינן לבין פלגים חברתיים אחרים), ולהיאחז ברמה האֶמהית. בתוכה, כך הן חשות, תוכלנה ליצור בסיס הזדהות רחב. בדברן על בטחון הילדים, הן דוחקות במאזינים לקבל הגדרת מצב ראשונית שהילדים שם (בתמיכת הממשלה כמובן) ועתה יש לדאוג לשלומם.

כשהן נדרשות לרמה האידיאולוגית, הן מנסות להתאים אותה למכלול השאלות המוטחות בתושבי השטחים על־ידי מתנגדיהם, ולסך הספקות והערעורים העולים לעתים מבית. כל אלה עטופים באמונה כי חובה על הישראלים להיאחז בכל חלקי ארץ־ישראל. בצורה הפשוטה ביותר, הן אומרות, כי עצם הישיבה בשטחים הינה הסתפנות חלקית בזמן הווה, למען בטחון מלא בעתיד.

בנקודה זו מפתה לנתח את השיח המובנה בין הנשים לסביבתם, כמשחק בין פרקטיקה אֶמהית לרטוריקה אֶמהית. בין דאגה ישירה לשלום הילדים, המחייבת הסתלקות מיידית מן המקום, לבין שימוש ציני בחיי

הילדים ובניית שיח מדומה של אִמהוּת, שאיננו אלא חלק משיח אחר לחלוטין על אודות לאומיות ובעלוּת לגיטימית על קרקע. אולם, כדי לברר איזו מבין הפרשנויות השונות מתאימה לארוע זה, כדאי ללכת הלאה עם היזומה של "רחלים" כפי שהיא מבקשת להציג את עצמה, תוך הבלטת האלמנטים הנשיים ה"אחרים" שביזומה זאת.

החידוש הבולט בנושא בטחון הילדים וכלל המתנחלים הוא שהנשים אינן מתביישות לדבר בגלוי על פחד ממוות. הן עשו מעשה שנבע לטענתן מחרדה עמוקה לשלום ילדיהן, הן העלו את הפחד אל תוך השיח של תושבי השטחים. נושא אשר נדחק מן השיח האידיאולוגי הגברי והביא להכחשת החרדה. ההודאה של הנשים בפחד מן המוות, גרמה להזדהות. נכון הוא שאין הן מבקשות לגיטימציה לפחד זה, כמו "נשים בשחור". את הדי החרדה הן מבקשות לרתום חזרה לחיזוק בטחונן בשטחים, ומיגור הפחד.

כ. טיפוח אישיותם של הילדים. Nurturance for Personal growth:

יחד עם החינוך הדתי לאומי קיבלו נשות רחלים חינוך חילוני מודרני. האתוס המערבי של "טיפוח ילדים" אינו זר להן. לצד אתוס זה (הבא לידי ביטוי מעשי בהקמת חוגים למוסיקה, מחשבים, אומנות, תנועה וכד'), הן פעילות בטיפוח האתוס היהודי לאומי של ילדיהן. כשהן שוטחות את ה"אני מאמין" של רחלים הן מתחילות כאמור עם הבטחון. אבל מיד לאחריו עולים טיעונים הנוגעים לאחריות האישית של כל אם ביחס לאישיותו של כל אחד מילדיה הרבים.

בציטוטים לעיל טענה מירי שיש לה חובות חינוכיות לילדיה. היא צריכה לדאוג לאיזושהי הלימה בין הערכים לבין המציאות. בין הערצת הצבא לאי־שביעות רצון מתגובותיו. בין רצונו של ילד לנקמה בערבים לבין הוקעת השנאה הכוללת. אשה אחרת שנכחה במקום סיפרה שבנה העומד להתגייס לצבא, השתתף אתה בהתנחלות אחרת בניגוד להוראות הממשלה. כשבא הצבא לפנות אותם, קיימו המתנחלים את הנוהל המקובל שלהם "לא לעשות לצבא חיים קלים, אבל לא להתנגד בכוח." הילד שעבר אתם את חווית הפינוי על־ידי הצבא, אמר לה בשובו הביתה שהוא איננו מוכן לעבור דבר כזה שוב.

"הבנתי אותו, הוא לא יכול לעמוד בזה, הוא עומד לפני גיוס, אמרתי לו שיעשה מה שהוא חושב, שהוא בחור גדול ויכול להחליט בעצמו. הוא גם יצטרך להחליט אם להמשיך להיות דתי או לא, אנחנו לא מגדלים פנטים כאן. הילדים שלנו כל הזמן חושבים."

אנשי "גוש אמונים" בונים את עולמם הערכי מפרגמנטים יהודיים ולאומיים, בתוך הקשר דמוקרטי מודרני ואוניברסלי. בין הטקסט הפנימי שלהם לקונטקסט הישראלי מערבי נפערים פערים ההולכים ומעמיקים. הנשים מודעות לקשיים שפערים אלו יוצרים במעשה החינוך היומיומי, ומבקשות לעשות מעשה המקפל בתוכו את שני הצדדים גם יחד. מחד גיסא אקט פוליטי מובהק של לאומיות (בניית ישוב בגדה המערבית), מאידך גיסא הבניית האקט הזה ופירושו כיצירה לא אלימה. כך הן מקוות לעזור לעצמן ולילדיהן לפענח את חוסר הקוֹהֶרֶנטיות הערכית שחברתם חווה, ואולי אף להחזיר לעצמן ול"גוש אמונים", חלק מן ההילה החברתית שהעניקה להם פעם החברה הישראלית.

ג. אימוץ להתאמה חברתית

אמהות, כך טוענת רודיק, שואפות לגדל ילדים שיהפכו למבוגרים, שאתם היו רוצות לחיות בחברה אחת.

כלומר האימון החברתי אמור לפתח יצורים חברתיים ההולמים את תפישתה החברתית של האֵם – עם או בניגוד לשותפיה המחנכים בחברה. "לעתים, האם אמביוולנטית ביחס לערכי קבוצתה וחשה מנוכרת ומאוימת על־ידי הדרישות שמציבה הקבוצה לילדיה. אמהות הן בדרך כלל נשים, ולנשים פחות כוח (אמנם בדרגות שונות) מאשר לגברים בקבוצה.

נקודה זו משמעותית ביותר במקרה של נשות רחלים. כושר ההזדהות שלהן עם עולם הערכים, אינו נופל מזה של הגברים. יתר על כן – היום, כך הן טוענות, הן המאמינות הדבֵקות בה בעת שהגברים כבר החלו להתפשר. לפיכך חובה עליהן להקפיד יותר מבעבר על האימון החברתי של ילדיהן, משום שהתנאים הסביבתיים (הפיסיים והפוליטיים) הפכו לעוינים יותר. הן עושות זאת ללא ניכור, הסתייגות או משמעות כפולה. הן ברורות, וחד־משמעיות. ההתישבות ברחלים היא חלק מן הפרקטיקה האֵמהית הזאת, והרחבה מטפורית שלה. היא רצון להוות דוגמה אישית למחויבות חברתית. "הנה" אמרה מירי, "זאת התשובה שלי לילדים שלי, אני עונה על מוות ביצירת חיים חדשים, אנחנו הולדנו ישוב." הרצון להגן על הילדים, בתוך ההקשר התרבותי שלו, הוליד ישוב. עתה יש לברר אם המחויבות הנוצרת, היא כלפי פרקטיקת האֵמהות, קרי הילדים, או כלפי "התינוק החדש" כלומר הישוב. נדמה כי נוצר כאן מעגל פרדוקסלי שבו אותו מוטיב אמהי־מסורתי שהניע אותן, עומד בסתירה מסוימת למשימה שלקחו על עצמן. הנשים עזבו את בתיהן. הן עזבו ילדים, בעלים, עבודות, מטבחים, ומשק בית – והלכו. למען האמת לא היתה זו העדרות טוטלית. האיזור קטן, והתנועה מרחלים לישובי הקבע לא עולה על שעה לכל היותר. אולם, "מעשה רחלים" לפחות במהלכו הראשון הספונטני, אמר ניתוק מן הבית ומן התפקידים השוטפים של הנשים.

הגברים שנותרו בבית תומכים בדרך כלל בקאדר הנשי ומבטאים הערצה להירואיקה הנשית. אולם עתה, נשמעו גם קולות ביקורת או זלזול, מעט תחינה, הודאה בחוסר אונים, ואולי הפרה בכוח הנשי – אך באלה בלט הצליל הפטרנליסטי. "נו," הם אומרים, "הטלוויזיה צילמה אתכן, כל עם ישראל ראה אתכן, כתבו בעתונים, יאללה הביתה." הנשים שקופצות הביתה לשעה קלה, חוזרות לאוהל נרגשות. "הילדים מסתדרים, השכנות עוזרות, המקרר קצת ריק – אז מה, לא קרה שום אסון." אפשר להבחין אולי בטרוניה עצמית אך גם בלא מעט סיפוק וגנדרנות. הנשים מגלות תוך כדי ההליכה הביתה והחזרה למחנה, את מעמדן הריאלי הנורמלי שאיננו חדש, אך היה מוסתר משהו תחת תפקידיהן המסורתיים. הן מגלות את האמהות שאיננה חלק מן השיח המאדיר, המשוכפל בכרטיסי הברכה ליום האם. מבצבצת הכרה במעמדן כנשים לוחמות. כנשים היכולות להתגבר על רגשות האשם המופנים אליהן מכל עבר. הן נהנות לסלק את רגשות החובה כלפי הבעלים והילדים, ולהמשיך במשימה שקבעו לעצמן.

שינוי דימויי הנשיות שלהן, הוא בהחלט תהליך מודע. הן נעות בין דימויים מסורתיים לבין דימויים רדיקליים. עצם הישיבה באוהל שהינה ביטוי לשינוי שעבר עליהן, מבנה ומפרשת מחדש את השינוי עצמו. היותן ברשות עצמן, היא אשר אפשרה את השיח המורחב על נשיות, אמהות ופעולה פוליטית.

הכנת הילדים לבוגרים, היתה ללא ספק פרויקט משותף של הגברים והנשים. בעקבות מעשה רחלים, ביקשו הנשים להישען על הקרדיט הרב שצברו בעבר, תוך שיתוף פעולה עם הגברים – כדי להגביר את קולן החברתי. איכותו של הקול הזה, נובעת מן העמדה הפוליטית שגיבשו לעצמן.

4. פיתוח וגיבוש עמדה פמיניסטית

אמהות, כך טוענת רודיק, צריכות כל הזמן לחשוב. זה הופך אותן לרפלקטיוויות. ראינו בציטוט לעיל, שהדיסציפלינה האמהית, גורמת לנעמי לשאול את מירי, אם היא חושבת גם על הילדים הפלשתינים או על האמהות שלהם. במישור הרגשי של הדיסציפלינה האמהית, יש להם מקום, השיבה לה מירי. צריך לבדוק עתה, מדוע כולן מסכימות, שאין להן מקום פוליטי. מעשה רחלים תואר כאפרופריאציה של הפוליטיקה מידי הגברים לידי הנשים, ובהרחבה של הפרקטיקה האמהית. עתה יש לבדוק איזו עמדה פוליטית מצמיחה החוויה הנשית הזאת, וכיצד היא מתפתחת במישור הארגוני והפוליטי.

התנחלות הנשים, הפכה במשך הזמן למעין מעבדה לפיתוח תודעה נשית. בזמן שהגברים שָׁהו בעבודה, בבית, או בישיבה, ישבו נשות רחלים באוהל וחשבו את נשיותן. במשא ומתן בינן לבינן, בינן לבין יתר האוכלוסייה בשטחים, בינן לבין הרשויות, הצבא והממשלה, והתקשורת – התפתח בעצם משא ומתן על נשיותן, דתיותן ועל נשיות רדיקלית. במסגרת חשבון נפש קבוצתי נערכה קריאה מחדש של ההיסטוריה של "גוש אמונים", סלקציה והבלטה של מקום הנשים בהצלחת ההתישבות בשטחים, עד לרֶדוקציה המייחסת את כל הסאגה של ארץ־ישראל השלמה, לכוח הקנאות והדבקות של הנשים. בראיונות שהעניקו הנשים לכתבים שונים בימים הראשונים, נמנעו מלהשתמש במלה "פמיניזם".[2] וכשהציעו להן את המושג, העדיפו להחליפו ב"אמהות", או "בנות ישראל". אולם בחלוף הזמן, נשמעו התנסחויות חדשות. לאחר שעות דיבור ומחשבה, ועם ההצלחה היחסית שיכלו לזקוף לעצמן, הן בעובדה שנשארו במקום, והן בכך שקבוצות אחרות נשאו אליהן עיניים – העיזו. להלן לקט התבטאויות בנושא:

"לא באנו מתוך שעמום או מרידה במוסכמות, הרי אנחנו יצרנו אותן, אנחנו בנינו כאן את החברה."

"הגברים צריכים לעבור תהליך ולהבין שגם אנחנו שותפות, הרי חמישים אחוז מהתושבים הם נשים. איך אדם יכול לבוא ולהגיד לי תשבי בבית. זה אבסורד. הנשים יכולות לצאת ולדאוג לפרנסתן ולבטחונן, כבר מזמן יצאנו מהמטבח."

"שואלים אותנו איך מקבלת החברה הדתית מסביב, שרוצה לראות באשה 'עזר כנגד' את הפעילות שלנו. על זה אני אומרת שלא באתי לרחלים כ'פורצת גדר', לא באתי כאשה הרוצה להראות לגברים שגם אני מסוגלת. זה כבר ברור. המרחק ביני לבין סבתי רחוק כימי הביניים. פעם הנשים הלכו אחרי הגברים ואפילו הצטנעו, היום זה שונה."

"אני לא מתלהבת מכל הפעולות האלימות שעשו גברים בזמן האחרון, זה משחרר שד מהבקבוק, ומי ערב לי שגופים קיצוניים לא יקפצו על העגלה וידרדרו אותה. אנחנו הנשים לא מאמינות בכוחניות, אלא במחאה שקטה ובהסברה."

מסכמת נעמי את התיזה הנשית של רחלים שהניעה לפעולה ומשמשת מעין אידיאולוגיה:

2 נשים ישראליות בכלל, ממעטות לזהות עצמן כ"פמיניסטיות". זאת מעבר להשקפותיהן ולאופן ביטויין. על כך אצל: Swirski, B. 1992, פרידמן, שריפט, יזרעאלי. תשמ"ב.

"בישיבה כאן אנו מבטאות את הרעיון שהחיים עבורנו ביהודה ושומרון, אינם הפגנה פוליטית, אלא רצון פשוט ויומיומי לחיות. אנו אומרות שהחיים נמשכים ושהתשובה שלנו למוות – היא חיים! התארגנו על בסיס נשי משום שנשים נותנות גושפנקא רגשית ואורגנית לכל הרעיון ההתישבותי. לגבי הממסד הפוליטי, יש בינינו שחושבות שצריך להסתפק בהשפעה על מקבלי ההחלטות, ויש שחושבות שצריך ממש להיות שם (בכנסת). כך או כך בזבזנו הרבה זמן, ויש הרבה מה לעשות."

ואכן, במרס 1992, יסדו נשות רחלים בתמיכת מזדהות רבות את שדולת הנשים הציוניות. הפעילות הספונטנית החלה ללבוש צביון מאורגן, הרעיונות התנסחו והופצו על גבי פמפלטים, והממשלה הבטיחה להקים ישוב קבע ומדרשה ברחלים. זה השלב שבו בחרתי לקטוע את ארוע רחלים ולבדוק לאיזו מודעות הגיעו הנשים, ומהן ההשלכות הפוליטיות שלה.

רודיק מגדירה עמדה פוליטית כ"תפישת עולם, ומעורבות חברתית המתנגדים והולכים מעבר לדרכי החשיבה הדומיננטיים."

לפי הגדרה זו, נשות רחלים עסקו בנסיון לגבש לעצמן עמדה ממין זה.

עמדה פוליטית פמיניסטית לפי אותה תיאוריה הינה:

הכלת הפעולה הנשית – כמו, למשל, מלאכת הטיפול – למישורי פעולה אחרים בחברה כולה.

כוונות כאלה מובעות בשיח רחלים.

כדאי לברר את הקשר בין הפעולה הנשית, החוויה הנשית והתודעה הפמיניסטית שצמחה מתוכן, לבין מסקנות פוליטיות כוללניות, ובעיקר החתירה לשלום.

אצל רודיק, חווית ה־Care, מכוננת בני אדם רודפי שלום.

האם נשות רחלים גלשו מציר ההתפתחות התיאורטי שציירה? האם ציר זה פתלתל ולא הולם? או שיש כאן ארוע מקומי, שניתן ללמוד אותו דרך התיאוריה כמו שניתן ללמוד על התיאוריה דרכו.

האמהות והשלום, מוגבהים בשיח הסנטימנטלי, ומבוזים במעשה החברתי־פוליטי. החברה המערבית, יודעת לטפח את האחד לצד השני ואף לגייס תוקף ולגיטימציה ממישור אחד למשנהו. כך קורה שכל חייל היוצא לקרב, להרוג ואולי להיהרג, יוצא גם ל"הביא את השלום". כך אמהות, אלמנות פוטנציאליות, או מגדלות יתומים, נרתמות למעשה המלחמה. הסתירה העובדתית בין מעשה המלחמה לגידול ילדים, נדחקת תחת השיח המאדיר את המטרה. שיח היוצר אינטרס משותף: "אנו נלחמים למען שלום ילדינו ושלמות בתינו." כל מלחמות ההווה, מבטיחות שלום עתידי שלא יושג אלמלא המלחמה, בחברות החוות מצבי מלחמה מתמשכים, כמו החברה הישראלית, מתחזק מעמד הלוחמים־המגינים־הגברים (Izraeli D.N., 1991). קבוצת המוגנים: נשים וילדים בעיקר אך גם זקנים וגברים שאינם נלחמים, מפתחת מערכות מורכבות של הכרת תודה, והענקת משמעות לסבל הנגרם להם. החיים נתפשים בשיח החברתי כמותנים במעשה המלחמה, תפישה המשפיעה על גברים ונשים כאחד. ממילא קשה מאוד להשתחרר מן המתח שבין השאיפה "הטבעית" לשלום והצדקת המלחמה. באופן פרדוקסלי, שאיפה זו עשויה לקבל ביטוי הולך וגובר ככול שיתמעטו מצבי המלחמה. אך היכולת להפסיק את מצב המלחמה תלויה אף היא בעוצמת התביעה למימוש השאיפה לשלום.

החברה הישראלית נמצאת עתה בשלב ביניים. לאחר שנים ארוכות של מאבק מזוין במדינות ערב ובפלשתינים, מסתמן סיכוי כלשהו להסדר שלום. הקולות המתארים את אפשרות החיים בישראל כתלויי מלחמה מתמדת – נחלשים, חוזה השלום עם מצרים מעמיד אלטרנטיווה שבירה ובעייתית אך קיימת. נראה כי מוקד השיח סובב עתה סביב אופי ההסדר, מחירו ותנאיו יותר מאשר סביב עצם קיומו. מצב זה, משפיע על הדינמיקה של "מעשה רחלים" כמו גם על האפשרות לפענח אותו.

"גוש אמונים" שנשות רחלים הן חלק ממנו, מבקש להשמיע את הקול הנחלש בשיח הישראלי. הקול הרואה את הקשר בין ישראל לשכנותיה כמצב של מלחמה או כניעה. בתוך הקול הזה, מנסות נשות רחלים להשמיע אימפרוביזציה נשית.

הן ישבו באוהל ולמדו תורה, בזמן שבעליהן (ונשים אחרות) עקרו עצי זית ממטעי הפלשתינים, חסמו צירי תנועה, והפגינו עם נשק חם מול בתי מנהיגי האינתיפדה. את מעשיהן הפוליטיים העדיפו לתאר בטרמינולוגיה מוכרת ב"גוש אמונים" של: הולדה, יצירה, חיים, המשכיות וחינוך – במקום המילון הרגיל: אחיזה, מאבק, בנייה, התנגדות. לטענתן, בחרו בדרך לא אלימה להישאר בשטחים, ואין לזלזל בכך שהן מבקשות לתאר את מעשיהן במונחים אלה, תוך שהן מבדילות עצמן מן האלטרנטיוות הגבריות. לנרטיב זה ישנה חשיבות, גם אם בעצם הוא איננו מציע חלופה למטרות שהגברים חותרים אליהן.

אין ספק שהווריאציה שלהן, קרובה למודל של "חשיבה אֵמהית" ומכילה רבים מִן המרכיבים שהצביעה עליהם רודיק. יתר על כן, מבחינתן הן מגיבות למעשי אלימות של הפלשתינים. אם היו מתדיינות עם התיאוריה של רודיק, היו אולי מדגישות את אמירתה של רודיק שלעתים יש להימנע משפיטת מעשי אלימות למיניהם, הנעשים על־ידי מי שהופעלה כלפיהם אלימות.

נשות רחלים טוענות שעד עתה עמדו מאחורי הגברים ולידם. עכשיו בזמן חרום, אינן יכולות להסתפק בכך. בקשתן היא לעמוד במקום הגברים או בעצם לפניהם. האכזבה מהרדיקליזם הגברי מביאה אותן להציע אלטרנטיווה נשית. חלופה זו כפי שנראה להלן, הינה סוג של רדיקליזם נשי.

משילה לא רואים את איסלנד: סיכום

נשות רחלים כמו גם הגברים והנשים המזדהים אתן אידיאולוגית ופוליטית, מודעות לעובדה שישיבתן בשטחים מהווה שיאו של מאבק פוליטי בין ישראל לפלשתינים. לכן הן רואות עצמן כלוחמות, כמי שעומדות בראש מחנה קטן ורדיקלי. ברור להן שהנתק בינן לבין החברה הישראלית מעמיק והולך. במעשיהן הן מבקשות להשמיע את קולן בתוך המחנה שלהן ומחוצה לו, מתוך תקוה ש"הקול הנשי" יוכל לגשר על הפערים. הן חדורות בתחושת בטחון ושלמות במעשיהן, ומתארות את המאבק הנוכחי כהבטחה היחידה לשלום עתידי, שהינו המטרה המיידית של אלה המתנגדים להן.

הבניית שיח מאדיר לשלום תוך כדי הצדקת המלחמה איננה כאמור עניין חדש. נשים ישראליות תמכו ותרמו בעבר כמו גם בהווה למאמץ המלחמתי. אלא שהפעם התמיכה במאבק ובמטפורת השלום שונה. לא

עוד "סריגת כובעי גרב", אלא ביצוע המטרה כולה על־ידי נשים בדרך "נשית". רוב הנשים הישראליות הלא־דתיות, מבקשות עדיין להשתתף במשימות הלאומיות "כמו גברים". ללכת לצבא, לבצע בו תפקידים לא סטנדרטיים וכו'. נשות רחלים הבאות מן הסקטור הדתי, שבו ישנה הפרדה ממוסדת בין גברים לנשים, אמונות על פעילות של נשים. קל להן יותר ללכת כללית בדרכן שלהן.

חידוש זה ניתן להסבר משני כיוונים תיאורטיים מנוגדים בתוך המחשבה הפמיניסטית: הראשון, נשען על אותן גישות אסנסיאליסטיות בתיאוריה הפמיניסטית שהוזכרו לעיל, המניחות כי ישנן נטיות אימננטיות בנשים כאמהות כמו, למשל, רדיפת שלום. ההסבר השני נובע ממחשבה פמיניסטית שכולה תלויית הקשר, ואיננה מקבלת נטיות אַ־פריוריות בנשים. לפי הגישה האחרונה, אין קשר הכרחי בין החוויה הפמיניסטית לבין הנטייה לעשיית שלום. להיות אשה זוהי בעיקר חוויה המובנית חברתית (De-Beauvoir. S. 1988), ולפיכך לא טמונים בה ערכים טרומיים.

הדבֵקים באפשרות הראשונה (התיאוריה של רודיק) ייאלצו לאמר כי משהו בתהליך שבו החלו נשות רחלים השתבש. הן צעדו לאורך נתיב הפרקטיקה האמהית, אבל לא הגיעו ל"תחנת השלום". בבחינת לא הניחו לעצמן ללכת עד הקצה.

אך ניתן להציע גם דרך אחרת, המעניקה משמעות וכוח לחווית ה־Care, ולפוטנציאל השלום שבה, אך עם זאת, מפרשת אותם בהקשרם התרבותי המקומי. דרך כזו מעלה ביקורת על התיאוריה הכמו־אוניברסלית של רודיק, באמצעות הארוע הלוקלי ומשמעויותיו.

נשות רחלים, מקבלות אַ־פריורי את הפרשנות הציונית־דתית שהתגבשה בקרב הקבוצות הדתיות־לאומיות החל מראשית שנות השבעים. שורשיה של פרשנות זו, רחוקים מן הפרקטיקה האֵמהית, ונעוצים ברבדים שונים לחלוטין של המציאות החברתית בישראל, אשר לא רק הרדיקליים אוחזים בה.

תפישת מהות האמהות, האחריות על שלום הילדים, הדאגה לטיפוחם ואימונם החברתי צריכה להתפענח בהקשרה. הפרקטיקה וחווית ה־Care, מהווים אכן, דיסציפלינה מיוחדת בעלת עוצמה רַגשית ושִׂכלית, שהיא אימננטית לפרקטיקה, ומבוצעת כרגע בעיקר על־ידי נשים.

אך האפשרות לפרש פרקטיקה זו, איננה מתממשת בתוך רֵיק ביתי־טיפולי, אלא במסגרת מבנה תרבותי מורכב ועָשִׁיר.

מימוש שלם של חווית האמהות היה אומר להסתלק מן השטחים, או לפחות להכיר בסתירה שבין השאיפה לבטחון הילדים והסכסוך הלאומי. נשים אחרות בישראל מתמודדות עם בעיה דומה. ניתן לטעון שגם אֵם בתל־אביב, נוטלת על עצמה סיכונים מיותרים, למען מימוש מטרה חברתית כלשהי (חיים במדינה יהודית עצמאית). אולם אם אֵם זו איננה מאמינה בנרטיב לאומי טוטלי, היא יכולה לחוות את הניגוד שבין שתי המשימות שלה, ולהכיר בעובדה שחייה בישראל מהווים סיכון מתמשך לילדיה ולעצמה. זוהי אפשרות קשה ותובענית, אך ממשית. נשות רחלים אינן יכולות לחיות אם המתח התמידי הזה, המהווה איום על החלום המשיחי השלם. לכן במקום להילחם בסיכון, הן מטפחות מטפורה, שבה הסיכון הופך לסיכוי.[3]

3 מצב דומה מתואר בעבודתה של ורד לבנה, תשנ"ב, על נשים פלשתיניות. השיח הפמיניסטי לטענתה, מתקיים מתוך בתוך ובהתייחס לשיח המכליל שהוא לאומי.

חוסר היכולת לערער על הנרטיב השלם, איננה רק עניין דתי, יש לה גם היבט סוציולוגי ברור. נשים הלוקחות חלק פעיל ברבדי החיים האחרים מעבר לרובד האמהי, ביחוד כאלה שהאפשרות לשיתופן בחיים החברתיים היא חדשה (כמו נשים אורתודוקסיות אלה) נוטות להצדיק ולהאדיר מציאות זו שהכירה בנחיצותן. רק בתוכה הן יכולות למצוא טעם למכסת הילדים הגדולה שילדו (שבעה עד שלושה־עשר), לעומת מספר הילדים שילדו אמותיהן (שניים שלושה). רק מציאות זו מסבירה את ישיבתן הממושכת בשטח עוין, בתנאים פיסיים קשים, לאחר שהיטלטלו מישובים ארעיים לישובי קבע. מציאות זו ומקורותיה הפוליטיים והאידיאולוגיים מעניקה לנשים פשר ועוצמה בעת ובעונה אחת. במהלך ארוע רחלים, נדמה כי הנשים פוחדות, דואגות, כועסות, קוראות תיגר, ואולי אפילו מתקוממות – אולם כל זאת כדי לחזק ולהעצים את המסד שעליו נבנה המצב הקיים.

במאמר סיקור בעתון נקודה על ארוע רחלים ומקורותיו, תיארה אביגיל חיים את התרשמותה מחוויית האבל בשני בתי הרוגי הארוע. תחילה ביקרה בבית משפחת רופא ברחוב איסלנד שבירושלים. שם אמרה, לא מבינים מדוע נרצח יצחק רופא. אֵם האלמנה אמרה לה: "אל מסע המוות בישובים לא היה איציק יוצא אילולא פוטר מ'אגד'. אנחנו לא מבינים איך המתיישבים ביהודה מסוגלים להמשיך לנסוע ולחיות באיזור עם כל הסיכונים."

ואילו בבית משפחת דרוק שבשילֹה, כותבת אביגיל חיים, הכל אחרת. מבעד לשפופרת הטלפון היא שומעת רעש רב, שבעה ילדים ושמרטפית. "אבא איננו," אומרת אחת הילדות, "הוא לומד." מסיימת אביגיל חיים את מאמרה במשפט הבא: "ורחוב איסלנד, ממרומי שילה, נטול אידיאולוגיה, כמעט מקום של סתם (ירושלים, ת.א.). מבחינת עולמם המנטלי של אנשי הישובים הוא ארץ שכוחת אֵל, ארץ להד"ם" (גליון 154, עמ' 12).

לפיכך הנשים הללו מבקשות לעשות את הבלתי אפשרי. לממש חלום משיחי טוטלי, דתי ורדיקלי, באמצעות פרקטיקה נשית. הן זכו להרבה תשומת לב, משום שהפרקטיקה שלהן רעננה ויחודית. יש משהו אטרקטיווי בחיבור שבין רדיקליות דתית ואקטיוויזם נשי.[4] אולם מכיוון שהקשר בין הפרקטיקה הנשית שממנה החל הארוע הנדון כאן – לעשיית שלום הינו מלאכותי, חל ערעור גם על מהות הפרקטיקה האמהית – בבחינת האחרון המעיד על הראשון. השלום הסנטימנטלי של נשות רחלים המופיע אצלן כמעין מטפורה, כחלום שיהפוך ממש רק בימות המשיח – הופך גם את האמהות למטפורה סנטימנטלית. כך הן יכולות להתחמק מן החובה הנשית־אנושית שלהן לבטחון ילדיהן, או זה של אמהות וילדים פלשתינים, ולהמיר אותה בחובת המתגוששים בזירה (הרצון להחזיק מעמד ולנצח). האמהות והילדים הפלשתינים מתוארים על

4 החיבור בין נשיות מודעת והקשר דתי פונדמנטליסטי ורדיקלי, מסקרן. מחד נדמה כי חברה פונדמנטליסטית היא ריאקציונית וממילא יורע בתוכה מעמד האשה. מאידך מחקרים רבים מלמדים על תהליכי העצמה (empowerment) של נשים בחברות פונדמנטליסטיות בעידן הנוכחי. מחקרים אלה מבקשים ללמוד על סיכויי המיסוד של תהליכים אלה ועל אפשרויות קיומם לאחר הפרק המהפכני והרדיקלי. Macleud 1992, EL-Guindi F. 1981; Williams J. 1979.

ידן כאויבים ראויים, המובנים כבעלי מניעי פעולה זהים לאלה שלהן. המאבק בין יהודים לערבים, הופך אצל נשות רחלים למאבק בין נשים וילדים מצד אחד לנשים וילדים מצד שני. בסיס ההזדהות הופך לבסיס המאבק.

כך הן מזמינות כתבות בעתונים הביקורתיים בישראל, המתייחסים בסקפטיות וציניות לנשיות שלהן, לאמהות שלהן ולפמיניזם שלהן. הפרקטיקה עצמה – השואבת את כל כוחה מאקזיסטנציאליזם נשי ואמהי אותנטי, אינה יכולה לבוא לידי ביטוי, בשל היותה שבויה בתפישת עולם פונדמנטליסטית דתית, שבה השלום הינו חלק משיח עתידני משיחי.

המחקר הפמיניסטי היונק מן הרעיונות של "מחשבה אמהית", צריך לבדוק את ההקשר המקומי של כל קבוצת נשים, את העושר התרבותי, את תפישות ההיסטוריה, את הרבדים החברתיים הגלויים והסמויים שבהם מתקיימת חווית האֵמהות. רק בתוך מכלול זה, ניתן להבין את עיצוב המשמעות המקומית של החוויה האוניברסלית של Care. אין ספק שהעובדה שנשות רחלים מבקשות לְטוות פתרון נשי משלהן לבעיה כלל־ציבורית – מהווה חידוש, משפרת ומעצימה את מעמדן כנשים. אולם מן ההיבט של עשיית שלום – אין כאן חיבור מיידי ואף לא אבולוציוני.

חיבור כזה יתאפשר רק כאשר נשים וגברים יחדיו, ישכילו להבנות חברה שבה חווית הטיפול והחתירה לשלום, יחולצו מן המשמעות המאדירה הפרטיקולריסטית, והלאומית.

ולבסוף: מעשה רחלים התרחש כתשעה חודשים לפני חילופי השלטון בישראל ביוני 1992, לפני ששיחות השלום הועמדו בראש סדר העדיפויות הפוליטי, לפני שהחזרת שטחים בעבור שלום החלה לקבל לגיטימציה אידיאולוגית מעבר לפרגמטית ולפני התעצמות המרי בשטחים בחורף 1992/3. נדמה כי תחילת הטלטלה העוברת עתה על מתיישבי השטחים תומכיהם ובעיקר "גוש אמונים" באה מכיוון "עזרת נשים". האם יש בכך משום סימן כי נשים הנמצאות בדרך כלל רחוק ממרכזי השליטה והכוח, ומחוץ לתפקידים הפוליטיים המשמעותיים – מסוגלות לאתר ולהגיב ראשונות לסכנות קיומיות? האם נשים המכוננות ישירות על־ידי חווית ה־Care, הינן קבוצה בעלת פוטנציאל הִשְׂרדות גבוה יותר, האם פוטנציאל זה יקבל ביטוי ממשי כאשר המציאות הפוליטית תעוצב גם על־ידי אלה המפנים מקום לחווית ה־Care?

על שאלות אלה כדאי לתת את הדעת בתוך התיאוריה הפמיניסטית, בהקשריה המקומיים והכוללים גם יחד.

בינתיים גם הגברים וגם הנשים לא רואים את איסלנד משילה.

ביבליוגרפיה

° אלאור, תמר, תשנ"ג. משכילות וכורות – משולמן של נשים חרדיות. תל־אביב, עם עובד.

° דרור, שלמה, "מתנחלות בקו העימות". חדשות, 2.2.1992.

° לבנה, ורד, תשנ"ב. פמיניזם פלסטיני – שאלה של גבולות. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך. החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה. אוניברסיטת תל־אביב.

° לבנה, נרי, "בנות אתן עושות אותי מאושרת". חדשות, 31.10.1991.

° נקודה, גליונות 154, 155, 156, תשנ"ב.

° פלדמן, בתיה, 1991. "נשות רחלים". העיר, 13.12.1991.

° פרידמן, אריאלה, שריפט, רות, יזרעאלי, דפנה, תשמ"ב. נשים במילכוד. תל אביב, הקיבוץ המאוחד.

* Aran G. 1991. "Jewish Zionist Fundamentalism", in: M.E. Marty & R.S. Appleby (eds.) *Fundamentalisims Observed*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 265–344.

* Codorow N., 1974. "Family Structure and Feminine Personality". in: M. Rosaldo, L. Lamphere (eds.) *Women Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press. pp. 43–67.

* Code L., 1991. *What Can She Know*. Ithaca: Cornell University Press.

* Davidman L., 1991. *Tradition in a Rootless World*. Berkeley: Univesity of California Press.

* De-Beauvoir S., 1988. *The Second Sex*. (trans. H.M. Parshley), London: Picador Classics, Pan Books.

* Duffy M.A., 1985. "A Critique of Research: A Feminist Perspective", in: *Health Care Women Int*. Vol. 6, pp. 341–352.

* El-Guindi F., 1981. "Veiling infitah with Muslim Ethic: Eguptis Contemporary Islamic Movement". in: *Social Problems*. Vol. 28.

* El-Or T. 1993. "Are they like their Grandmothers – Literacy and Modernity among Ultraorthodox women in the Hassidic sect of Gur". *Anthropology and Education Quarterely*. Vol. 15, March.

* Gilligun C., 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

* Harding S., 1986. *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes: Open University Press.

* Heschel S., (ed.) 1983. *On Being a Jewish Feminist*. New-York: Schocken Books.

* Israeli D.N., 1991. "Culture, Policy and Women in Dual-earner families in Israel". in: S. Lewis, D.N. Izraeli, H.M. Hootsman (eds.) *Dual-earner Families International Perspective*. New-York: Sage Pub.

* Koltun E., (ed.) 1976. *The Jewish Woman*. New-York: Schocken Books.

* Kruse D. & Sowerwine C., 1986. "Feminism and Pacifism: Women's Sphere in Peace and War" in: N. Grieve & A. Burns (eds.) *Australien Women: New Feminist perspectives*. Melbourne: Oxford University Press. pp. 42–59.

* Macleud A.E., 1992. "Hegemonic Relation and Gender Resistance: The new Veiling as Accommodating Protes in Cairo." *Signs*. pp. 533–557.

* Ortner S., 1974. "Is female to male as nature to culture?" in: M. Rosaldo & L. Lamphere (eds.) *Woman Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press. pp. 67–88.

* Ruddick S., 1989. *Maternal Thinking*. New-York: Ballantine Books.

* Sered S., 1989. "Rachel's Tomb: Social Liminality and the Revitalization of a Sharine". in: *Religion*. Vol. 49, pp. 27–40.

* Swirski B., Safir M.F. (eds.), 1991. *Calling the equality Bluff*: Women in Israel. New-York: Pergamont Press.

* Wiidman-Schneider S., 1985. *Jewish and Female*. New-York: Simon & Schuster, Inc.

* Weissman D., 1976. "Bais Yaakov – A Historical Modell for Jewish Feminists" in: E. Kolton (ed.) *The Jewish Woman*. New-York: Schocken Books. pp. 139–149.

* Williams J.A., 1979. "A return to the Veil in Egypt". *Middle East Review*. (3) 49–54.