

## דתיות, מגדר ומעמד בעיירה מדברית

פנינה מוצפי-האלר

החיפוש הבלעדי אחר הוכחות להתנגדות של נשים רק במחאות המקבלות ביטויים ברורים, מתעלם מהאפשרות שניתן למצוא את התנגדותן בהבניה העצמית שלהן ( Lynne Phillips 1990, 101).

בעוד שלימוד נשים אינו חדש, ללימודן מנקודת המבט של ההתנסויות שלהן, כך שהן יכולות להבין את עצמן ואת העולם [מתוך נקודת מבט זו], אין כלל היסטוריה ( Sandra Harding 1987, 8).

במאמר זה אני מבקשת להתמקד בסיפורה של אשה אחת. אשה צעירה, ילידת הארץ, בת להורים ילידי מרוקו, החיה היום בירוחם. אני מבקשת לעמוד על האופן שבו מגדירה אשה צעירה זו, שבחרה לעצמה את השם מישל, את עולמה. האופן שבו היא חווה ומבניה את דתיותה יעמוד במרכז הדיון של מאמר זה. הניסיון להציג את נקודת המבט של מישל ובעיקר את האופן שבו היא חווה ומבניה את דתיותה לאור התניות חברתיות ומעמדיות ולאור דו-שיח סמוי וגלוי עם קטגוריות זהות שונות, נעשה מתוך המפגש שלי עם מישל, עקב המאמצים שלי להבין את עולמה. מאמצים אלה מתווכים, ללא ספק, על ידי נקודת המבט שלי, המאותגרת לעתים, כפי שנראה, על ידי מישל. המתח שבין נקודת המבט של מישל לבין נקודת המבט המונחת במאמץ הפרשני שלי מלווה את המאמר לאורכו. עם זאת, הטענה המרכזית שלי היא שאין להבין את עולמה הדתי של מישל, כמו את העולם הדתי של כל אשה או גבר החיים בישראל או בכל מקום אחר בעולם, במנותק מתובנות ומשיח הקשורים במיקום מעמדי ומגדרי, בזהות אתנית וביצירתיות אישית.

לנקודת מבט זו, המתבוננת בכמה צירים של זהות ושל מיקום של הסובייקט הנחקר, אין לדעתי ביטוי מספק במחקר האקדמי הנעשה בישראל, ובכלל זה המחקר הפמיניסטי. בעוד שהמחקר הפמיניסטי בישראל תיעד את מיקומן השולי של נשים במערכות פוליטיות וכלכליות, במסגרות החוק, במשפחה ובחברה בישראל, מחקר זה מיעט לעסוק בחיי הדת של נשים ובזהותן האתנית. מאידך, הספרות הענפה העוסקת בדת ובדתיות בישראל מיעטה להתמודד עם המרכיב המגדרי של תופעות אלו, כלומר ספרות זו נטתה להתעלם מהתנסותן הדתית של הנשים בחברה.<sup>1</sup> מקומן של הנשים נפקד על פי רוב גם בספרות המצומצמת יותר, זו שפנתה לחקור את עולמם הדתי של המזרחים בישראל; ספרות זו מציבה את הגבר המזרחי במרכז הדיון ותורמת אף היא להדרתן של הנשים, של התנסויותיהן הדתיות, ושל התפיסות שלהן לגבי דתיות וחילוניות.<sup>2</sup> לפיכך, ברצוני להציע מסגרת רחבה ומורכבת שממנה ניתן יהיה להבין את החוויה ואת הפרקטיקות הדתיות של מישל ובנות דורה כחלק ממארג רחב יותר של זהות. מארג זה מקפל בתוכו ארבעה צירים מרכזיים: מיקום אתני, מגדריות, מעמד ואינדיבידואליות.

עם זאת, הדיון הנפרש במאמר זה אינו מתמצה בפיתוחה של טענה אמפירית; הוא מבקש גם לפתח טענה אפיסטמית. הוא מבקש לטעון שהצבת הסיפור של מישל במרכז הדיון והניתוח של מציאות החיים המורכבת של חייה מאתגרים תפיסות מחשבתיות הגמוניות וקטגוריות מושגיות מוכרות. במקום לראות בסיפורה של מישל חומר אמפירי בלבד המוסיף תבלין אקזוטי לדיון הציבורי והאקדמי על דת וחברה בישראל, חומר אתנוגרפי המתעד קבוצות "שוליות" בחברה, אציע אפשרות לפירוק וחשיבה מחדש של הקטגוריות המקובלות של "חילוניות", "דתיות", "מסורתיות" ו"חרדיות" בישראל. סיפורה של מישל חושף את המהותנות ואת החד-ממדיות העומדות בבסיסן של ההגדרות הידיוטומיות של "חילוניות" ו"דתיות" בישראל, דווקא משום שהוא מסופר מתוך פרספקטיבה

<sup>1</sup> שני מחקריה המצוינים של תמר אלאור על נשים בחברה החרדית (1990) ועל נשים ואוריינות בקהילה של הצינונות הדתית (1998) בולטים על רקע ההתעלמות המחקרית מהתנסות דתית של נשים בקהילות אלה. סוזן סרד מסכמת את התפיסה הממוקדת בגברים האופיינית למחקר על דת וחברה בישראל ובמקומות אחרים באופן הבא: "בתוך הפרספקטיבה האנדרוצנטרית קורסות [זו לתוך זו] הנורמה הגברית והנורמה האנושית והופכות לזהות: לחקור גברים [משמע] לחקור את האנושיות" (Sered 1992, 7).

<sup>2</sup> מלבד מחקר אחד, זה של סוזן סרד (1992), לא נעשה כל ניסיון להבין את עולמן הדתי של נשים מזרחיות בישראל. מבחינה אתנוגרפית חדשנותו של המחקר המתואר פה היא בכך שהוא מבקש לתעד את עולמן של נשים מזרחיות צעירות, ילידות הארץ (מבחינה דורית נשים אלה יכולות להיות בנותיהן או אפילו נכדותיהן של הנשים המזרחיות הקשישות שעמדו במרכז המחקר של סרד).

שהוצגה כשולית. אבקש להציע אפוא, מהלך ביקורתי כפול. המהלך הראשון יבחן את מיקומן של נשים מזרחיות שוליות על ידי הצבתן במרכז כקול הדובר את עולמו ולא כעדות אמפירית לקטגוריות שנקבעו מראש, המהלך השני נועד לאתגר את ההבניות ההגמוניות של דתיות וחילוניות בישראל על בסיס המחקר בקרב נשים אלה.

בדיון ארבעה חלקים. החלק הראשון משרטט את הבעייתיות האפיסטמית והפוליטית של מחקר בקרב נשים מזרחיות השייכות לשכבות סוציו-אקונומיות נמוכות. הדיון בחלק זה יתמקד בצורך לפרק קטגוריות ומושגים הגמוניים קיימים (אלה שייצגו את נשות ירוחם המזרחיות כ"אחר" האולטימטיבי של הישראליות הנורמטיבית). זהו שלב הכרחי שחייב להיעשות לפני כל ניתוח של הקולות העולים מעבודת המחקר בירוחם. בחלק השני ייערך דיון קצר בשאלות מתודולוגיות. כיצד הופק הטקסט המקורי? מהו מעמדו האנליטי של סיפור אישי ומה הוא מלמד על יחסי הגומלין בין זהות לכוח? בחלק השלישי של הדיון יוצגו קטעים מראיון שערכתי עם מישל ואלה ישולבו עם הערות פרשניות והארות המתבססות על ידע השאוב מהמחקר האתנוגרפי הרחב. החלק הרביעי שסוגר את המאמר יציע פרשנות תיאורטית של הטקסט ודיון בסוגיות אנליטיות הקושרות את דתיותה של הנחקרת לצירים נוספים של זהות.

### שיחים שולטים

כיצד יכולה, אפוא, אשה אלג'רית לכתוב על נשים באלג'יר במצב שבו מרחב הכתיבה והחשיבה שלה הוגדר מראש, ההיסטוריה שלה רוקנה מתוכן, מושאי המחקר שלה הוגדרו באופן מהותני, ושפת הבעה שלה נבחרה עבורה? (Lazreg 1988, 95).

כל דיון שעוסק בנשים מזרחיות מירוחם ובדתיותן כלא מלכתחילה בצומת של מספר שיחים שולטים המגדירים את עולמן של נשים אלה בקטגוריות מובנות מראש הכוללות הנגדות בינאריות של מרכז מול פריפריה, נאורות מול נחשלות, מודרניות מול מסורתיות, עולם טכנולוגי מתקדם מול עוני וניוון חברתי, שוויון מגדרי מול פטריארכיה, חילוניות מול דתיות. שיח שולט זה מורכב מסטריאוטיפים, מדימויים ומסמלים ההופכים את אנשי הקבוצה חסרת הכוח לאובייקטים (Hill Collins 1990). כאובייקטים, אין לפרטים בקבוצה המוכפפת יכולת להגדיר את המציאות שלהם; זהותם מוגדרת על ידי אחרים, וההיסטוריה שלהם מצומצמת רק לאופן שבו היא מהווה חלק מההיסטוריה של אלה המוגדרים כסובייקטים-פועלים (hooks 1989).

ירוחם, עיירת פיתוח המאוכלסת ברובה במזרחים בני המעמד הנמוך, מרוחקת מהמרכז הגיאוגרפי והחברתי של ישראל. ירוחם היא סמל של ריחוק תרבותי וניוון חברתי בשיח הישראלי ההגמוני. ה"אחרות" של תושבי עיירות הפיתוח שהובנתה בשיח הציוני המדינתי בארבעת או בחמשת העשורים האחרונים, מקבלת ייצוגים מוחלטים בשיח הציבורי העכשווי כשמושא הדיבור הוא ירוחם ותושביה. כך, למשל, מסמנת ירוחם את גבולותיו של דור ההיי-טק הישראלי החדש בכך שהיא מהווה את ההיפוך, הקוטב הנגדי לשכבה החברתית-כלכלית התל-אביבית במאמרם של שני כתבי "ידיעות אחרונות" מידן וגולדמן (מוסף מיוחד ליום העצמאות 2000): "נוצרות כאן שתי מדינות", קובעים הכתבים ומפרשים, "אם יורידו כמה מאנשי הכלכלה החדשה לירוחם, הם לא ידעו איפה הם." בשיח של הכלכלנים החדשים אלה מהווה ה-"מכולת בירוחם" את הקצה הקיצוני ההפוך ל"סופר בצפון תל-אביב" (הארץ, מוסף כלכלי 27.11.1998). "תושבי ירוחם" הוא מטבע לשון שבא לציין אנשים חסרי תחכום שאליהם לא פונים ברעיונות מורכבים. כך למשל מסביר יורם בק, כתב הארץ (29.4.1996): "המזרח החדש של שמעון פרס אינו מכוון לאוזניהם של תושבי ירוחם... אלא לאוזני היצואנים".

הדימוי השולט של ה"אשה מירוחם" (בה' הידיעה) מכיל בתוכו צירים נוספים של הנגדות בינאריות. לא רק מרכז מול פריפריה, תרבות גבוהה מול תרבות נמוכה, היי-טק מול מובטלים שורפי צמיגים אלא גם נשים הראויות לתביעה לשוויון בין המינים וכאלה שאינן. כך, למשל, נכנסת ה"אשה מירוחם" לתוך השיח הפמיניסטי הציבורי בתוכניתה התיעודית של אילנה דיין, מהתוכניות היותר "אינטליגנטיות" בטלוויזיה הישראלית. התחקיר של דיין תיעד את תסכולן של נשים ישראליות בחדרי הלידהע"י מתן קול למספר נשים המתארות את חוסר הרגישות של גברים רופאים לצרכיה של היולדת. "האשה מירוחם" הוא מונח שמזכירה אחת הנשים, תל-אביבית אשכנזייה מהמעמד הבינוני, המתארת את יחסו המשפיל של הרופא המיילד שלה. כשכאב הצירים היה קשה מנשוא לפתח האשה את דפנות מיטת בית החולים מעל לראשה וזעקה בקול. הרופא, השפיל אותה, מספרת האישה באומרו: "מה את צועקת כמו איזו אשה מירוחם". כניסתה של ש"ס לזירה הציבורית

והפוליטית רק חזקה את הסטריאוטיפיזציה של נשים מזרחיות כנשים פריפריאליות מהעשירון הכלכלי הנמוך. "נשות ש"ס" מאופיינות בשיח הציבורי כנשים לא משכילות, מרובות ילדים שדתיותן מחזקת את חוסר הקדמה ואת חוסר הרציונליות שלהן.<sup>3</sup>

דימויים שולטים המגדירים נשים מזרחיות במונחים רדוקטיביים וסטריאוטיפיים נפוצים בשיח הציבורי (כך למשל הביטוי "פריחה" או השימוש המקובל בקרב אנשי תקשורת של "מסעודה משדרות"), והם מבנים גם את השיח והמחקר האקדמי (ראו Motzafi-Haller 2001). גם בשיח הפופולרי וגם בכתיבה ובמחקר האקדמי הפכו הנשים הללו לאובייקטים שזהותם מוגדרת מבחוץ. זהות זו הובנתה כקטגוריה מהותנית שהפכה נשים אלו ל"מסורתיות" ול"אחרות" של מה שהובנה כנשיות "ישראלית" אוניברסלית ו"מודרנית". לנשים אלה אין היסטוריה ואין עולם פנימי. עולמן מוגדר על בסיס של חסכים – חברתיים, תרבותיים וכלכליים; הן נשים "טעונות טיפוח" כי עולמן מוגדר בתוך קטגוריות חיצוניות, הגמוניות.

בדומה לשאלתה של מרניה לזרג (המצוטטת לעיל), עולה גם פה השאלה כיצד ניתן לתאר את עולמן של נשות ירוחם ואת האופן שבו הן מגדירות וחוות את דתיותן מבלי להיות שבויים בקטגוריות השיח האקדמי והחברתי השולטות בישראל? מטרתה של אתנוגרפיה פמיניסטית, מסבירה לזרג, היא "לראות את חייהן של נשים אלה כבעלי משמעות, לכידות ופשר, ולא כחיים החדורים 'על-ידנו' באובדן ובצער. [מטרה זו משמעה] שחייהן, בדומה ל'חינו', מובנים על ידי גורמים כלכליים, פוליטיים ותרבותיים. משמעה שנשים אלו, 'כמונו' נתונות בתהליך הסתגלות, לעתים מגבש ולעתים מתנגד, שמביא לשינוי סביבתן" (Lazreg 1988, 98).

במאמרי זה אבחן את התנאים המיוחדים של חיי הנשים בירוחם, ועל מאבקי הכוח והכלכלה שבתוכם משוקעת העיר השולית שבה הן חיות, וכיצד הן יוצרות עולם של משמעות וערך עצמי. מעמדה המשתנה של החוויה הדתית בחיי הנשים והגברים העומד במרכזו של דיון זה הוא אם כן חלק מתהליך רחב יותר של גיבוש זהות. תהליכי גיבוש זהות בכלל והזהות הדתית בפרט של נשות ואנשי ירוחם צריך להיות מובן נוכח כישלונה של המדינה המודרנית-חילונית-ציונית למלא את הבטחותיה לשכבות הנמוכות בחברה ולאוכלוסיות השוליות המאכלסות עיירות פיתוח כמו ירוחם מחד גיסא, ונוכח האלימות של השיחים ההגמוניים שתוארו לעיל כלפי רעיונות ותפיסות עולם של אלה שהוגדרו כשוליים, מאידך גיסא.

אלימות אפיסטמית, מסבירה התיאורטיקנית הפמיניסטית והפוסטקולוניאלית גיאטרי ספיבק (Spivak 1990), היא אלימות המופנית על ידי אלה שהגדירו את עולם הידע שלהם כידע ה"אמיתי" היחיד כלפי קבוצות הטוענות למערכות אלטרנטיביות של ידע. ואכן, אני מבקשת לאתר את מערכת הידע האלטרנטיבי הזה מתוך החומר האתנוגרפי שאציג להלן. האם יש מערך ידע כזה באותם אתרים שהוגדרו כ"שוליים" החברתיים בישראל? כיצד מובנה מערך ידע כזה? מהם היחסים בין "ידע מוכפף" (subjugated knowledge) לידע הגמוני הנתמך על ידי מערכות של כוח ושליטה? מחקרים כמו זה של אלי אברהם (על האופן שבו התקשורת הישראלית מייצגת את אנשי עיירות הפיתוח בישראל) או מחקרה של אלה שוחט (Shohat 1988) (המתמקד באופן שבו מיוצג המזרחי בכלל, והאשה המזרחית בפרט, בקולנוע הישראלי) מנסים לחשוף את אופיו האלים של השיח ההגמוני בישראל. הם מבקשים לחשוף את האופן שבו שיח זה סירב ומסרב להכיר בתפיסות העולם של ציבורים כמו אלה של אנשי ירוחם כאלטרנטיבות ממשיות. במחקר זה אני מבקשת ללכת מעבר לביקורת כזו המתמקדת למעשה ב"מרכז" ובמוסדות ובשיחים השולטים, ולפנות במקום זאת לבדיקה ממוקדת של האופן שבו נשים מזרחיות בונות את עולמן במרחבים הגיאוגרפיים והחברתיים שהוגדרו כ"שוליים".

הניתוח שאציע מבקש להימנע מהמלכודת המודרניסטית אשר עשויה להציג את עולמן של נשות ירוחם כשיקוף, כסוג של תגובה פסיבית למערכת המושגים ההגמונית. השיח האנדוגני המתנהל בירוחם, כפי שנראה, אכן מאורגן ומקבל משמעות בתוך שיח ישראלי הגמוני רחב יותר, אך הוא אינו יכול להיות מובן רק כתגובה חיוורת לשיח ההגמוני.<sup>4</sup> הטענה המרכזית של הניתוח שאציג להלן היא שהאשה העומדת במרכזו של המאמר מייצרת סובייקטיביות חדשה, אלטרנטיבית, בעלת

<sup>3</sup> ראו לדוגמה שוש מולא, **ידיעות אחרונות** 28.7.2000. גזרי מאמרים אלה שצוטטו לעיל ועוד רבים אחרים מרוכזים בתיק מסודר הנקרא "ירוחם-תדמית", בארכיון הקהילתי של ירוחם הממוקם בספרייה הציבורית. תודתי נתונה לשמחה ולנירית הספרניות על העזרה שהגישו לי באתור חומרים אלה ואחרים.

<sup>4</sup> כך, למשל כותבת סנדרה הרדינג על היתרון של מיקוד המחקר הפמיניסטי בנשים חסרות כוח: "להתחיל במחשבה או בפרויקט מחקרי מנקודת המבט של חיי נשים יכול לגלות היבטים של מוסדות דומיננטיים והמסגרת המושגית שלהם. היבטים אלה אינם גלויים לעין כאשר מתחילים [לחקור] מתוך המוסדות האלו בעצמם ומתוך הדיסציפלינות האחראיות לרציונליזציה שלהם" (Harding 1998, 75).

חוקים משלה. אני נשענת על המושג "המרחב השלישי" שטבע התיאורטיקן הפוסטקולוניאלי הומי ק. באבא (Bhabha 1990; 1994) כדי לבחון את אופייה ההיברידי של זהות נשית מזרחית חדשה כזו וכדי לאתר את מוקדי ההתנגדות שזהות כזו מציבה בפני הנרטיב הלאומי הישראלי.

## סיפור חיים כדיאלוג – כמה הערות על מתודולוגיה פמיניסטית<sup>5</sup>

בינואר 2000 התחלתי עבודת שדה אינטנסיבית בירוחם. כוונתי היתה לנסות להבין ולתעד את האופן שבו מגוון רחב ככל האפשר של נשים מגדירות את עולמן ומתארות את הפרקטיקות הדתיות שלהן. בחרתי להתמקד, לפחות בשלבים הראשונים של המחקר, בנשים שלא "עברו את הגדר", אלה שלא סימנו את זהותן הדתית-חברתית על ידי לבוש ופרקטיקות מוכרות של דתיות ה"חוזרת בתשובה" או ה"מתחזקת". עבודת השדה כללה השתתפות יומיומית בחייהן של נשים רבות ככל האפשר והתמקדות מרוכזת במספר קטן של נשים איתן יצרתי קשר אישי יותר. במהלך המחקר השתתפתי באירועים ציבוריים, כמו גם באירועים פרטיים ואינטימיים. הלכתי עם אמהות חד הוריות לטיול משפחות, השתתפתי בסעודות שנערכו בבתי כנסת קטנים בשכונות, הלכתי לפגוש צדיקים מקומיים, ולקחתי חלק בפעילות של מועדוניות לנשים מבוגרות. את הנשים שאתן יצרתי קשר הדוק יותר ביקרתי בבתייהן ועם חלקן קיימתי ראיונות אישיים ארוכים שאותם הקלטתי. חלק ניכר מהשיחות שערכתי עם הנשים במשרדי שבשדה בוקר (שם עבדו כמה מהן כמנקות משרדים) או בירוחם לא הוקלט. רשמתי רשימות מפורטות של הנאמר ושל הסיטואציה שבה נאמרו הדברים קרוב ככל האפשר לאירוע. מאמר זה מתמקד בשיחה מוקלטת שערכתי עם מישל, אחת הנשים שאיתן יצרתי קשר ממושך ועמוק יותר.

סיפורה של מישל אינו בא לייצג נשים אחרות בירוחם ואינו מתעד מציאות אמפירית כללית. זהו סיפור אישי, פרטי מאוד של אשה אחת ושל יחסיה עם הגברים בחייה ועם העולם שהיא מבנה סביבה. עם זאת, בסיפורה של מישל מהדהדים תהליכים בעלי משמעות החורגת מהמעגל הפרטי; דומה שלתהליכים אלו יש משמעות חברתית והיסטורית רחבה יותר. כמו שדורותי סמית מציעה,<sup>6</sup> סיפורים אישיים מספקים נקודת כניסה להבנתם של תהליכים מורכבים ורחבים יותר. סיפורה של מישל הוא כזה. הוא מאפשר לי נקודת כניסה אל תופעות ותהליכים בעלי משמעות חברתית כוללת הן לירוחם והן לחברה הישראלית בכללותה.

החריגה מסגנון מחקר וכתובה פוזיטיביסטי נובעת מתפיסתי כי סיפור חייה של מישל, כמו סיפורי חיים אחרים שאותם תיעדתי בירוחם, אינו נרטיב מחוסר הקשר, טקסט שאותו הפיקה חוקרת בלתי נראית המאפשרת ל"נחקרת" ל"ספר", לדבר ב"מילים שלה". לאורך כל הראיון משיבה מישל לשאלות שהצגתי, לאתגרים שבחרתי להגדיר. מישל אינה מספרת את עצמה לעצמה, היא קוראת את חייה ואת יחסיה אל מול בת-השיח שלה – אני. סיפור חייה הוא תוצר של אינטראקציה מורכבת בין מישל, מושא המחקר, לביני – החוקרת. הפרשנות של הסיפור היא, בסופו של דבר, כולה שלי, לא של מישל. המתח הזה בין תפקידי כחלק אימננטי מהתהליך הדינמי וההדדי של הראיון מחד גיסא ותפקידי כמפרשת, "מתרגמת" של הנאמר במהלך הראיון מאידך גיסא אינו יכול ולדעתי, ככותבת פמיניסטית, גם אינו צריך להיעלם. להפך, מתח זה הוא מרכזי לניתוח המפותח במאמר זה. רות בהר (Behar 1993), בספרה הנפלא על אשת השוק המקסיקנית *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story* קוראת ל"מתרגמת" שמספקת את הפרשנות של הסיפור לחשוף את מיקומה שכן המראות שהיא מציבה מול המספרת מייצגות את החוקרת לא פחות מאשר את המספרת.

הטקסט הנפרש להלן הוא, אם כן, תוצר של המפגש בינינו – בין אקדמאית מזרחית פמיניסטית ילידת עיירת פיתוח לבין עובדת ניקיון ממוצא מרוקאי המתגוררת בירוחם. מישל מסבירה את עולמה בתגובה לשאלות ולאתגרים שאני מציבה לה. השאלות והנושאים שאני מעלה במהלך

<sup>5</sup> אני מבקשת להודות פה למשתתפות בפורום של ניתוח נרטיבים שאותו מארגנת פרופ' דבי ברנשטיין ולדיון הער שהוקדש לעבודתי ב-16.3.2001 על תרומתן לניתוח שאני מציעה פה. אני רוצה גם להודות לאורלי לובין, לניצה ינאי, לדבורה ברנשטיין ולתמר אלואר שהצביעו, כל אחת בדרכה, על הפער בין האתנוגרפיה לדיון הפרשני שהצעתי.

<sup>6</sup> סיפורים אישיים, טוענת דורותי סמית, התיאורטיקנית הפמיניסטית, אינם מהווים אישור להכללות, ואינם משמשים כמדגמים מייצגים סטטיסטית של אוכלוסיות רחבות. הם מספקים אתרי כניסה (entry points) לתהליכים חברתיים וכלכליים רחבים (Smith 1987, 157). אני משתמשת בסיפורה של מישל באופן דומה. על אפיסטמולוגיה של כתיבה פמיניסטית ועל השימוש בסיפורי חיים ראו, בין היתר: Sidonie Smith 1993, Camila Stevers 1993. על מיקומה של החוקרת/המתרגמת בתהליך המחקר ראו Ruth Behar 1993, בעיקר פרק 15, בספרה ומראי מקום של פרק זה.

הראיון נובעים מתחומי העניין שלי ומסוגיות שרציתי להבין. עם זאת, נקודת המבט איננה רפלקסיבית בלבד, שימוש בשיחה עם מישל כדי להשיח עם עצמי. במפגש המיוחד בינינו נוצר מרחב של זמן ושל מקום המאפשר למישל להביע את עמדותיה, לתאר את חייה ולהבנות את סיפור חייה. תפקידי כאתרופולוגית פמיניסטית הוא לא רק לאפשר לה לדבר בתוך סיטואציה של ראיון שבו יש כבוד הדדי ואמפטיה אלא גם להקשיב למה שמישל אומרת. והקשבה כזו משמעה שאין אני יודעת מבעוד מועד את התשובות, שיש למישל מה לומר, ושתגובותיה לשאלותיי הפתיעוני ואתגרו את מחשבתי לא אחת. השאלות שהצגתי למישל נבעו, כמו בכל מפגש מחקרי דומה, מקטגוריות הידע שלי. קטגוריות אלה הציבו מושגים שלא תאמו תמיד את האופן שבו בחרה מישל להביע את התנסותה ואת תפיסותיה. במהלך הראיון, מישל דחתה לעתים את המושגים שלי ופיתחה נרטיב הנובע מתוך חוויותיה ועמדותיה. אחריותי האינטלקטואלית והפמיניסטית היא לחשוף את התהליך הזה המוליך מסיטואציית הראיון אל הכתיבה והפרשנות שאני מציעה לדבריה ואת יחסי הכוח הטמונים במרכזו של תהליך זה. בברלי סקגס (Skeggs 1997) מתמודדת עם שאלות דומות במחקרה בקרב נשים לבנות בנות המעמד הנמוך באנגליה. כמו סקגס, גם אני מוצאת ש"רצוני בשליטה על ידע הובילני תחילה לייצר ייצוגים שהיו עקביים עם רצון זה יותר מאשר עם התנסויותיהן של הנשים" (שם, 39). כמו סקגס, גם אני חשה שאני צריכה להציב את הטקסט המלא של הראיון עם מישל כדי לחשוף את הדינמיקה של התהליך המחבר את הניסיון ההתחלתי שלי להשליך על מישל ועל חייה את עולם המושגים שלי ומסתיים בפרשנות החותרת לאפשר למישל להגדיר את המושגים שלה מתוך התנסות חייה. שאיפתי היא, אם כן, לחלץ את "קולה" של מישל מתוך הסיטואציה של הראיון. סקגס מסבירה: "לתיאורטיקניות פמיניסטיות יש תפקיד מוגבל אך הכרחי במתן לגיטימציה למרחבים רטוריים המיוצרים על ידי אלה הנעדרים נגישות למעגלי הפצת הידע" (שם). על ידי הבאת הראיון במלואו אני מבקשת לאפשר למישל להנכיח את אותו "מרחב רטוריי" שעליו מדברת סקגס. אני מבקשת לאתר את החידוש בדבריה של מישל (את הייחודי ב"קול" שלה) ולתרגם אותו כדי שייכנס לאותם "מעגלים של הפצת ידע" שאין לה גישה אליהם. אני טוענת שיש חשיבות תיאורטית, לא רק אתנוגרפית-תיאורית, בהבאת "קולה" של מישל אל תוך מעגלי ידע אלה.

לאסטרטגיה של כתיבה מסוג זה יש מחיר רב. סיכון אחד הוא ששפע העובדות והפרטים המופיע בטקסט הבלתי ערוך יסיט את תשומת הלב מהמוקד שבחרתי לבחון במאמר זה. כפי שיתברר להלן, הראיון מכיל עושר אתנוגרפי רב המשקף את מורכבות עולמה של מישל, את פעולותיה, את בחירותיה, את העדפותיה ואת האופן שבו היא מעצבת את חייה מתוך שברי הזהויות הנוגדות שלה. אפשר היה לנתח את הראיון בכיוונים שונים. בחרתי להתמקד בשאלת הדתיות/חילונית/מסורתיות בעולמה של מישל, וזאת תוך ידיעה ברורה שדיון בשאלה זו הוא חלקי ואינו ממצה את כלל הנושאים העולים מתוך הראיון שנערך עמה. בחירה זו יוצרת פער בלתי נמנע, חוסר איזון פנימי, בין הפרק האתנוגרפי של הראיון לבין הדיון העיוני בדת ודתיות. סיכון נוסף בהבאת דבריה של מישל במלואם הוא שהצגה זו מאפשרת לקורא לפרש את דבריה של מישל באופן שונה מזה שהצעתי. זהו סיכון מחושב שבא להפחית, לצמצם את כוחי כמפרשת, כזו שכותבת את דבריה של מישל. אין זו הצטנעות מזוייפת. אני מותירה אפשרות לדבריה של מישל לערער על הפרשנות שאני מציעה ולקוראים לפתח פרשנות אלטרנטיבית. ערכו של המערך הפרשני שאציג ותקפותו נשענים על חיבורים שאני מאתרת בין עולם המושגים של מישל לבין הרקע החברתי, הפוליטי, והתיאורטי שבתוכו הוא מעוגן.

הטענה המרכזית המנחה את המבנה הפרשני שאציג לאחר פרישתו של טקסט הראיון היא שהנרטיב של מישל, חלקי ככל שהנו, מלא ניגודים וסתירות, ומאופיין בשתיקות שאותן צריך לאתר – הוא בסיס הכרחי לתובנות תיאורטיות העוסקות בקשר שבין פרקטיקות דתיות לבין מיקום אתני-מעמדי, מגדרי ומרחבי. פיתוח מפורט יותר של הטענות המתודולוגיות והאפיסטמיות של העמדה התיאורטית שאני מפתחת במאמר זה יצטרך להופיע במסגרת אחרת.

### **"איזה חיים יש לה זאתי": ייצורו של הטקסט האתנוגרפי**

מישל מקשיבה לי בחצי חיוך בשביל המוליך אל משרדי. היא לבושה חלוק כחול שכל עובדות הניקיון במכון חייבות לעטות. אני לבושה ברישול שאימצתי לעצמי בימים שבהם אני נמצאת במשרדי בשדה בוקר: מכנסיים קצרים רחבים וחולצת טריקו רחבה מעל בקיץ, ג'ינס וסוודר גדול בימים קרים יותר. הדקות שאנו מבלות בשיחה הן תמיד לחוצות. היא חייבת ל"היראות עובדת" בכל רגע. מישל אמנם מפקחת על ה"בנות" אך היא חייבת לדווח ל"בוס", קבלן הניקיון המעסיק את מנקות המשרדים.

מישל מקשיבה לתיאור שלי את עבודתי בירוחם בהבעה משועשעת. היא מבקשת לדעת את מי בדיוק כבר ראייתני ואיפה הייתי בירוחם. על כל שם שאני מזכירה היא מעירה: "מה זאת? מה יש לה ולדתיים?... מי זאת? זאת גחבה רצינית זאת, מה יש לך ממנה". "את לא יודעת למי ללכת", היא מזהירה אותי בקול סמכותי חצי מלגלג, "אני אגיד לך את האמת. את צריכה ללכת לחרדיות. הם מה זה. טובות וטהורות". במבט ראשון נראה לי שמישל אינה שייכת לקטגוריה ה"טובות והטהורות" שאליהן היא מפנה אותי: היא לבושה בג'ינס צמוד וחולצה עם מחשוף נדיב מתחת לחלוק המדים הכחול שלה. שעה צבוע בלונד ושורשים שחורים מציצים על ראשה ובצדעיה. היא מחזיקה סיגריה דלוקה באופן שרק מעשנים כבדים פיתחו לעצמם. מישל בת עשרים ושבע, היא אם לשלושה ילדים קטנים. בצבא שירתה כנהגת בוס. אחרי שאני מסבירה שאני רוצה להבין את הדתיות לא רק של החרדיות, מישל מתרצה ומסכימה שאבוא לבקרה בביתה. "יום שבת יהיה בסדר. תתקשרי קודם". אני מגיעה לביתה של מישל באותה שבת ואנו יושבות בחצר. בשיחה שאני מקליטה משתתפים גם משה, אחיה של מישל, ודויד גיסה (אחי בעלה). מאוחר יותר מצטרפת אלינו בת-שבע חברתה של מישל. כמה ימים לאחר פגישה זו נכנסת מישל למשרדי עם ניקול, אחת מעובדות הנקיון. "איזה צחוקים הלכו ביום שבת", משתפת מישל את ניקול. "פנינה, מה עשית עם ההקלטה של השטויות שאמרנו לך?" מישל מאתגרת אותי כל הזמן: "אני רוצה את העבודה שלך, איזה חיים יש לה זאת, כל הזמן נוסעת לחו"ל". אני מתגוננת: "אבל עכשיו אני לא בחו"ל, רק בירוחם. וזה בכלל לא שטויות מה שהלך אצלך בבית. את רוצה לראות מה כתבתי על הפגישה אצלך?", אני אומרת ושולפת את הרשימות שלי באימפולס בלתי נשלט. אני מגישה את הדפים המודפסים למישל. מישל מרצינה. היא קוראת בשקיקה. "מזל שבעלי לא בא בתחתונים, עוד היית כותבת גם על זה", היא זורקת לעברי כשהיא מגיעה לתיאורי הלבוש של הנוכחים. בסוף היא מתרצה. "לא, באמת, זה לא שטויות. בחיי כתבת הכל".

מישל מופיעה במשרדי תכופות. היא רוצה להבין את מהות עבודתי ואני שמחה להסביר. השיחות שלנו הופכות לדיאלוגים ארוכים שעוסקים בין היתר בחיי הנישואים, בחינוך הילדים, בחוויות מהצבא, ובעבודה שלה ושלי. היא בוחרת לעצמה את השם מישל, השם הפיקטיבי שבו רצתה שאספר את סיפורה.

את הראיון המוקלט ערכנו לאחר שיחות רבות, לא מוקלטות. מישל רצתה שיהיה לי הסיפור "מההתחלה" כדי שיכנס לספר (שאותו אכתוב) בצורה מסודרת. לא היה קל למצוא זמן מתאים, שעתים של ראיון ללא הפרעות של ילדים או חברים בביתה של מישל. הגעתי, כמו שקבענו, ביום שבת בארבע אחר הצהריים. הבית הבריך מניקיון השבת. הכל מסודר. מישל התכוננה לבואי, כך חשבתי. היא סידרה שבעלה יקח את הילדים לבית אחיו למשך זמן הראיון. כשהגעתי הילדים עדיין ישבו מול הטלוויזיה ובעלה של מישל חיכה עד שסיימו לראות סדרה שאהבו. כשכולם הלכו התמקמנו בחדר הטלוויזיה הצדדי. מישל הגישה משקה קריסטל ירוק בכוסות זכוכית עם תחתית עבה.

### "יש לי שתיים-עשרה שנות לימוד"

אני בת 27, נשואה ואמא לשלושה ילדים. נולדתי בסורוקה [בית חולים בבאר-שבע], יש לי 12 שנות לימוד ב"אורט". אני נולדתי השלישית. מעלי שני בנים. כולנו נולדנו בסורוקה. אנחנו בסך הכל עשרה אחים. גרנו פה. בכניסה לירוחם. האמא שלי עדיין גרה בבית הזה. לפני שנולדתי הם גרו בטרומיים. אבא שלי, זיכרונו לברכה, נפטר לפני שלוש שנים. הוא נפטר בגיל 54. אמא שלי היום בת 52. היא עובדת אצלכם, בשדה בוקר. במטבח. כבר עשרים שנה. אני נולדתי שאמא שלי כבר עבדה אצלכם. היא עבדה עשר שנים ויצאה לחופש וחזרה עוד פעם. אבא שלי עבד במוקד במועצה. הוא היה פקיד. הוא למד. היה לו השכלה ממרוקו. היה לנו תמיד טוב מבחינה כלכלית. לא היה חסר כלום אף פעם. זה כמו היום ששני ההורים עובדים לא חסר אף פעם.

בפיסקת פתיחה זו מציגה מישל את עצמה במשפטים קצרים ולאקוניים. ברור שמישל מודעת למכשיר ההקלטה ולסיטואציה של "סיפור חיים" רשמי משהו. היא בוחרת להציג את עצמה לפי גילה ומצבה המשפחתי (אמא לשלושה ילדים). חשוב לה לציין את שנות ההשכלה שלה, כמו גם את העובדה שאביה היה משכיל במרוקו ועבד בפקידות ולא בעבודת כפיים בישראל. בולטת העובדה שמישל בוחרת לא לדבר על האופן שבו היא מתפרנסת כחלק מהגדרת הזהות שלה. בהקשר זה,

אני משויכת לאותם אחרים ש"אצלנו" עובדת אמה של מישל, כמו הרבה אנשים אחרים מירוחם. מישל פורשת כבר בהתחלה הלקונית הזו את הפער בינינו – ביני העובדת וחיה בשדה בוקר לבינה ולבין בנות משפחתה הבאות לעבוד כטבחיות ומנקות משרדים "אצלנו".

### "זה טוב להיות דתי"

אני למדתי בפנימייה חרדית. טוב קודם הייתי ב"תורת משה" ומשם המליצו לי ללכת לפנימייה. הייתי בת 12. מהבית ספר המליצו לי. הלכתי לשם. רציתי לנסות. זה גיל שאת רוצה לצאת מהבית. אבל מה זה שנאתי את זה. אני זוכרת שיום חמישי הייתי מגיעה לתחנה מרכזית, מחליפה למכנסים וחולצה. שם הייתי חייבת גרביים, חצאיות ארוכות. והמנהל תפס אותי בתחנה מרכזית ואז הוא לגמרי סילק אותי.

האמת, לא כמו עכשיו שיש ברירה בתיכון, אז לא היו איזה אופציות, כלום. היה "אלי כהן" ו"תורת משה". לא כמו עכשיו. אז הייתי בכיתה ו'. אמרתי: מה, טוב לנסות. מה אכפת לי. לוקחים אותי, מסייעים אותי, מחזירים אותי.

פ. היית לבד שם? לא היתה עוד אף בת מהכיתה שלך?

היתה אחת. בת של חבר של אבא שלי. לכן הוא הסכים. היא עכשיו מה זה חרדית. היא נשואה שם וחיה שם. בירושלים. היא יותר גדולה ממני בהרבה.

פ. אז למה אבא שלך שלח אותך לשם? ההורים שלך הם היו דתיים יותר מאחרים?

לא, בכלל. הם היו רוצים. אבל הם לא עומדים בזה. נכון, זה טוב להיות דתי. גם אני מעדיפה דתי. שלא תביני. רק אני לא עומדת בזה.

פ. אז מה היתה הבעיה בפנימייה? למה לא רצית להישאר שם?

אל תשאלו. רציתי רק לעזוב. הייתי מגרדת את עצמי. אומרת להם שיש לי מחלות. שיש לי גרדת. הייתי פוצעת את עצמי מרוב גרודים כדי ללכת הביתה. הם היו קשים שם. (מראה לי צלקת בזרוע ימין שנשארה מהגרודים שעשתה לעצמה) אחרי מה שעברתי שם אמרתי להורים שלי עכשיו בכלל אני לא רוצה דתיים. הלכתי ישר ל"אורט". מה זה שיגעון. הם לא מוכנים. זה פעם בחודש ללכת הביתה. רק בנות. היינו לומדים תפירה. תלמוד תורה. האמת שאני הייתי בקליניקה רוב הזמן. הייתי שותה אפר סיגריות שיעלה לי חום. הייתי עושה להם את המוות. עד היום אני עקשנית. אם אני לא רוצה. אף אחד לא יגיד לי מה לעשות. וישר הלכתי ל"אורט". היה רק "אורט". הדתי היה "תורת משה". זה מה שהיה. האמת שלא הייתי חושבת על זה הרבה. בדור שלי -- לא הייתי חושבת מה אני רוצה לעשות בחיים. היה לי חבר. תגיד, את עכשיו פנינה, אם יש לך חבר... את הולכת ללמוד, או הולכת לחבר? לא היה לי בראש כלום. רק הולכת לחבר. דווקא עשיתי מסלול שם. היה לנו הרבה מסלולים: ספרות לא כל כך עניין אותי. אז עשיתי מזכירות. ואז שגמרתי לא מצאתי עבודה. אז הלכתי לצבא לקד"ץ נהגות. הייתי כולי בת שבע עשרה.

למישל ברור שלו נשארה בפנימייה הדתית שאלה נשלחה היא היתה הופכת, כמו חברתה מירוחם שסיימה שם את לימודיה, לאשה חרדית המנהלת חיים שונים מאוד מאלה שהיא מנהלת היום. מישל מבנה את הסיפור של פרק זה בחייה כאקט של התנגדות. היא סירבה להיות חלק מסגנון החיים שנכפה עליה. היא מסרבת להתלבש ולהתנהג בקודים הדתיים שאותם היא אמורה למלא ועושה כל מה שביכולתה כדי לא להיות חלק מהפעילות הלימודית של הפנימייה הדתית (רוב הזמן בילתה בקליניקה). היא מעידה על עצמה שהיא "עקשנית" – מישהי בעלת רצון ומאוויים משלה שאינה נכנעת לתכתיבים חיצוניים. אולם ברור שהתנגדותה לתכתיבים הקשיחים של החיים הדתיים בפנימייה אינם מאיימים על יחסה של מישל לדת או לדתיות. או במילותיה: "נכון, זה טוב להיות דתי. גם אני מעדיפה דתי. שלא תביני. רק אני לא עומדת בזה". בהמשך הדברים תתברר יותר עמדתה החיובית של מישל כלפי המצב של "להיות דתי" והמשמעות של הטענה שלה שהיא "אינה עומדת בזה". בשיחות אחרות הסבירה לי מישל בכנות שהיא "עושה מה שנוח לה". כך, למשל, לגבי הפרקטיקה של הדלקת נרות שבת. כשהיא בבית מישל מדליקה נרות, אבל אם היא מחוץ לבית ביום שישי והיא רואה שהיא לא תגיע בזמן להדלקת נרות אז היא "לא תהרוג את עצמה בשביל זה". המתח הפנימי הזה עובר כחוט השני בחייה. סתירות פנימיות אלה וחוסר היכולת או חוסר הרצון לפתור אותן אינן מציגות אמת יחודית למישל: הן אינדיקציות המאפשרות קריאה של סתירות

"הצבא זה הדבר הכי יפה שיש"

רציתי מאוד ללכת לצבא. תמיד הייתי בעד לנסות דברים. החבר שלי התגייס שנה לפני. אז התגייסתי ושנינו משתחררים ביחד. וככה זה היה. הצבא זה הדבר הכי יפה שיש. שירתנו אחד ליד השני. הוא היה אחראי רכב בקציעות ואני הייתי באוגדה. היינו לוקחים ג'יפ ומסתובבים ובורחים.

פ. ובצבא הכרת אנשים חדשים? שונים מאלה שהכרת בירוחם?  
האמת? לא! אני הייתי נהגת. בשש שבע לא תראי אותי בבסיס. אם כבר הייתי חוזרת הבנות היו ישנות בחדר. נהגתי סגן אלוף אחד מדימונה. היום הוא בפוליטיקה. מאוד נהנית מהצבא. היו אתי עוד איזה שתי ירוחמיות. הייתי נפגשת רק אתם. האחרים, לא הייתי נפגשת אתם כי לא היה לי את הזמן. תביני. הייתי נוהגת את המפקד שלי לדימונה ובאה ישר לירוחם. כמעט אפילו לא הגעתי לבסיס.

פ. ואת לא הרגשת שמסתכלים עליך ככה... כמו מדברים... זאתי מירוחם?  
גם אם מסתכלים. אני תמיד חושבת שאני הכי טובה. את מכירה את זה? ומי שרוצה לדבר הוא רק מקנא. אף פעם לא התייחסו אלי ככה. כי אני, ישר הייתי עונה. את מכירה אותי. פעם הייתי מרותקת חודשיים בגלל זה. עניתי לו. ממש ככה. היו אתי עוד בנות, כולם מרוקניות. אחת מבאר-שבע, אחת מנתיבות ואחת מאופקים. לא היו בכלל אשכנזיות.

פ. את לא נפגשת באשכנזים בצבא?  
בכלל לא. לא היה לי מה לעשות אתם. רק פה בירוחם יש זוג אחד שאני מכירה. הוא מהנדס פה ב"אקרשטיין". עכשיו הוא עבר לחולון, ליד ההורים שלו. בעלי עבד אתו. אני משתלבת אתם. גם ב"מכון" אני משתלבת אתם. תראי, התפקיד שלי זה לשאול "הכל בסדר?" והם אומרים לי "כן". מה יש לי עוד אתם. אני משתווה לכולם. את רואה, אין פה אשכנזים שאני יכולה להתחבר אתם. לא מפריע לי בכלל אשכנזי, מרוקני.

פ. אז את לא מרגישה את זה שיש דעות קדומות על אנשי ירווחם?  
מה יש לי אתם? זה השם "ירוחם" שכאילו עושה את האנשים נמוכים. וכאילו תל-אביב זה גבוה. הם בכלל יודעים איך אנחנו חיים? אנחנו חיים יותר טוב מהם. יש את השכן, יש את האבא, יש את האמא, כל מי שתדפקי בדלת שלו יעזור לך. להם? הם לא יודעים אפילו מי גר בקומה השנייה. אין להם את החיים הנוחים האלה של לשבת עם השכנה בחוץ. עושה לך: אין לי ויש לי ואין לי ויש לי. ופה? את נותנת לה מאתיים שקל ואומרת לה שתחזירי לי כשתסתדרי.

פ. את נוסעת לתל-אביב, לירושלים? יש לך חברים, משפחה שם?  
בטח. אנחנו גם נסענו ליום כיף מטעם המפעל. ליפו. אחלה. גיסתי בבאר-שבע. חברים באילת...

פ. וחברים אשכנזים יש לך?  
אין לי אשכנזים. אחד. אולי.

פ. אז איך את מסבירה את זה? איפה פה מיזוג גליונות?  
מאיפה לי לדעת. אני לא יודעת איפה האשכנזים. הם לא באזור. או שאני לא מבדילה ביניהם. אני לא רואה אותם. עוד הפעם. אני אגיד לך. זה לא מפריע לי האשכנזים האלה. אני חושבת שזה מה שהבן אדם מרגיש. אני חושבת שאני חיה יותר טוב מהם.  
פ. אבל את לא יודעת איך הם חיים.

למה לא? יש לי מלא דודים בנתניה. אני רואה את הקשיים שלהם. אני פה חיה ברמת-אביב. תאמיני לי. מה יש לו שאין לי. הוא נוסע שעתיים לעבודה, אני עשרים דקות. מסעדה? עשרים דקות אני יש לי מסעדה. ואחלה מסעדות בבאר-שבע.

פ. את הולכת הרבה למסעדות?

כן. הרבה בשישי בערב וזה. אני חיה יותר טוב מהם.

פ. אז את חושבת בעצם שיש לך חיים טובים?

כן. אני לא חושבת, אני בטוחה.

<sup>7</sup> התיאורטיקנית הפמיניסטית הפוסטקולוניאלית קמאלה ויזוואראן (Kamala Visweswaran 1994) מציגה טענה דומה בניתוח שהיא עושה לטקסטים של נשים הודיות בספרה *Fictions of Feminist Ethnography*. כך למשל טוענת ויזוואראן (שם, 50) ש: "הקטגוריה של התנסות משמשת [בניתוחים פמיניסטיים] לא כדי לאתר את האמת על פרט מסוים בחברה, אלא כאמצעי לזיהוי סתירות אידאולוגיות". היא מוסיפה: "[התנסות] מאפשרת למדוד את התהליכים של הבניית האני של הפרט כהבעה הדדית (articulation of) של הפרטי ושל הנרטיב השולט".



בעוד שמישל מבנה את החוויה הצבאית שלה כתקופה של כִּיף, אני מתעקשת לבדוק עד כמה היתה היציאה מירוחם משמעותית בעיצוב הזהות שלה כאשה מזרחית מירוחם. אני שואלת שוב ושוב על מגעים עם "אנשים אחרים", על ה"אשכנזים" שהיא פגשה בצבא, על היחס אליה כבת ירוחם. השאלות שלי נובעות מהמקום שבו אני עומדת, מהזכרונות הצורבים שלי מתקופת השירות הצבאי כשהתעמתתי לראשונה בצורה הברוטלית ביותר בדימוי השלילי שלי כאשה מזרחית ממגדל העמק. בקריאה חוזרת של קטע זה של הראיון אני מגלה עד כמה השאלות שאני מציגה למישל מעוצבות מתוך העניין שלי, מתוך מה שאני רואה כמשותף להיסטוריה האישית של שתינו כנשים מזרחיות. בחלקים הראשונים של השיחה שמרתי על ריחוק גדול יותר. שאלותי היו שאלות של הבהרה. למרות שגם אני נשלחתי לפנימייה בשנות לימודי בתיכון, זו לא היתה פנימייה דתית. סיפורה של מישל על ההתנגדות הנואשת שלה לסגנון החיים הדתי שנכפה עליה לא מצא הדים בביוגרפיה שלי כמו ההתייחסות שלה לשנות שירותה הצבאי.

בשיחות שהיו לנו מאז הראיון חזרתי לדבר עם מישל על החוויה המזרחית של שתינו – על המפגש עם האשכנזים במערכת הצבאית, המערכת היחידה הפתוחה לכל שכבות האוכלוסייה בישראל, נשים וגברים, בעלי השכלה וחסרי השכלה, אנשי המרכז והפריפריה. סיפרתי למישל שכשאני הייתי בצבא רוב הקצינים היו אשכנזים ונהגי המשאיות והטבחים היו מזרחים ושהקצינים יצאו רק עם החיילות האשכנזיות, בעיקר עם בנות הקיבוצים. מישל חזרה על הטענות שהעלתה במהלך השיחה המוקלטת: היא לא חשה בכך. היא לא פגשה "בהם", באשכנזים שאני, כך נראה, התעקשתי להזכיר שוב ושוב. בנקודה מסוימת היא אפילו הציעה ש"אולי זה היה בדור שלך?", דוחה בכך את הרלוונטיות של ההתנסות שלי לחוויה הצבאית שהיא ביקשה להבנות.

האם אני כופה על מישל קטגוריות ומושגים חברתיים שאינם חלק מעולמה? בקריאה חוזרת של הראיון אני רואה שהשאלות החוזרות שלי לגבי ה"אשכנזים" כ"אחרים" שהסתכלו עליה "ככה מלמעלה" כי היא מירוחם והדחיה העקשנית של מישל את הפרשנות של שלי פרק זה בחייה מלמדות על השאלות המטרידות אותי כאינטלקטואלית מזרחית המתחבטת בשאלות של זהות וכוח. יחד עם זאת, האופן שבו מישל מתמודדת עם השאלות שהצגתי מלמד לא מעט על האופן שבו היא מבנה את זהותה האתנית כהתנגדות לנראטיבים הגמוניים. ברובד אחד אפשר לראות בדחייה של מישל את הקטגוריות של השיח השולט שאני מציגה בפניה כסופו של הסיפור. אולי אפשר היה להסתפק בהצהרותיה שהיא לא "נתקלה באשכנזים" בצבא. אני מציעה פה קריאה מורכבת יותר שאינה מסתפקת ברובד ההצהרתי של דבריה. אני מציעה לאתר את הפעולה האקטיבית (agency) של מישל ואת ההתנגדות שלה לקודים של השיח השולט דווקא בגלל הסירוב שלה לדבר. קמאלה ויזוואראן (Wisweswaran 1994, 51) מוסייעת בבורדיי (Bourdieu) כשהיא מבדילה בין "what goes without saying" המצוי בראיון זה לבין "what cannot be said". מתברר שמישל אכן נתקלה בהתייחסות מזלזלת למרות ההכחשות שלה ש"אף פעם לא התייחסו אלי ככה". מתברר שולא התעקשתי לדחוק אותה לחשוב בצורה רפלקסיבית על מיקומה השולי כאישה מזרחית, נהגת בוס בצבא, מישל היתה מעדיפה לא לדבר על החוויה. הסירוב הזה לדבר על הנושא הוא החלטה פעילה, אקטיבית של מישל. ויזוואראן מגדירה זאת כ-"refusal to say that which is willfully not spoken" ומוצאת באקט כזה של שתיקה מתוך החלטה את הבעת החתרנות של אישה כמו מישל. ואכן, לא קשה לקרוא את דבריה של מישל כאקט של סירוב לדבר על חוויה של השפלה ושל הדרה שהיא חוותה בצבא. כשאני ממשיכה ללחוץ על אותה נקודה מתברר שמישל סבלה ריתוק צבאי כאשר "ענתה" לאותו אדם שדיבר אליה "ככה". היכולת שלי לקרוא את דבריה של מישל מתאפשרת כשאני ממסגרת את השתיקה שלה בתוך העובדות שהיא כן מסוגלת להביע. הסירוב שלה לדבר על ההתנסות שלה של מגע עם האשכנזי בעל הכוח בצבא מבטא את הסטיגמה הקשורה לדיבור כזה בישראל (זה מציב אותה מיד בקטגוריה של "המזרחית הדפוקה") ומרמז אולי את המחיר הרגשי הרב שהיא צריכה לשלם לו אימצה מיקום כזה. בכך שהיא דוחה את הקטגוריות האתניות-מעמדיות ואת המשמעות של יחסי הכוח הבלתי שווים שקטגוריות אלה מציננות, מישל מאפשרת לעצמה מרחב של פעולה, של הגדרה עצמית. "הם" – אותם אשכנזים שלא הגיעו מעולם לירוחם – אכן היו שם בצבא בעמדות של כוח, "הם" ריתקו אותה לבסיס כשהיא העזה "לענות", אבל היא בוחרת להתמקד בעולם שהיא יצרה לעצמה בשולי המרחב הצבאי. בעולם שבו "כיף" לקחת ג'יפ צבאי ולהסתובב. היא יצרה לעצמה עולם שלתוכו "הם" לא נכנסו. היא הסיעה בוס מזרחי ושהתה מעט בבסיס. חברותיה היו נהגות אחרות, מזרחיות מעיירות פיתוח בדרום. היא יצרה לעצמה עולם שבו, כמו שהיא מצהירה, "לא היה לה מה לעשות אתם", עם האשכנזים. מישל, אם כן, מתנגדת

לשיח ההגמוני שהציב אותה בקוטב של האחרות כשולית ונחותה בכך שהיא מסרבת לדבר במושגי השיח, היא מסרבת להיות מיוצגת במונחים השלייליים שמבנה השיח הזה מזמן עבורה. הדיבור של מישל מאתגר את השיח ההגמוני בכך שהוא שובר את גבולותיו ומגדיר לעצמו מרחב חדש. מצומצם ומוגבל ככל שיהיה, זהו מרחב שבו הדוברת יכולה להגדיר את עצמה ואת עולמה.

ברור לי שמישל ואני נמצאות בנקודות שונות מול אותו "אחר" אשכנזי. בשביל מישל הוא "נוכח-נפקד". בשבילי הוא/היא נוכח/ת מאוד. השיחה בינינו מעמתת אותי עם שאלות של מיקומי המעמד והאתני במערך החברתי שבו מתנהלת השיחה בינינו. ואכן, השיחה בינינו גולשת מעבר לחוויה הצבאית. היא בודקת את יחסה של מישל לאשכנזים בחיי היומיום שלה, בירוחם, ובמקום עבודתה בשדה בוקר. היא חוזרת ואומרת לי ש"אין לי מה לעשות אתם" או בהתייחסה לאנשים במכון לחקר המדבר שם שתינו עובדות: "אני משתלבת אתם". "ההישתלבות" של מישל עם אותם אשכנזים שאת חדרי המשרדים שלהם היא מנקה היא, כמו ההתעלמות מהמפקדים האשכנזים בצבא, אקט של ניתוק. המגע אתם הוא מנומס ומינימלי כמו סיסימה של גבול ששני הצדדים מקיימים. היא שואלת: "הכל בסדר?" והם עונים "כן". הניתוק מתבטא בשאלה הרטורית של מישל: "מה יש לי עוד אתם?"

בשיחה מוקלטת אחרת מספרת מישל על התגובה של מספר אנשים במכון לעובדה שהיא מנשקת את מזוזות הדלתות כשהיא יוצאת או נכנסת לחדר. "מה זה מישל? מה זה צריך להיות? את לא נראית לי דתייה?" היא מחקה חיקוי מהתל את האנפוף האשכנזי שבו נשאלה השאלה המרגיזה. "מה הבעיה שלה? מה זה מזוזות? זה ברכה. ככה אני רגילה. גדלתי ככה!" גם כאן דוחה מישל את ההגדרה החיצונית המושלכת עליה, במקרה זה על ידי עובדת המשרדים האשכנזיה. היא אינה מקבלת את ההפרדה הקשיחה בין אשה דתייה שמנשקת מזוזות לאשה חילונית (לפי לבושה) שאינה אמורה לנשק מזוזות, הפרדה המונחת בבסיסה של השאלה המתגרת. מישל מסרבת לראות את עולמה או להסביר את ההיגיון הפנימי שלו במערכת המושגים של האשכנזייה השואלת. ה"בעיה" היא שלה, של האשכנזייה, לא של מישל. מישל אינה מסבירה ואינה מתרצת את מה שמוצג כפתיחה הפנימית האימננטית לעולמה. היא קובעת: "ככה אני רגילה. גדלתי ככה".

בעוד אני חוזרת למושגים הציוניים המוכרים של אידיאולוגיית כור ההיתוך בנוסח "מיזוג גלוי", ומביעה תסכול וזעם נוכח ההבטחה לשוויון שלא קוימה, מישל מסרבת, באופן אקטיבי ונחרץ, לדבר במושגים אלה. "מאיפה לי לדעת?" היא פוטרת אותי ואת עולם המושגים "המודע" כל כרשלי. מישל בוחרת בדרך של הדרה מכוונת של אלה שעשויים להתייחס אליה "ככה" (כאילו היא "נמוכה"). או במילים שלה: "גם אם מסתכלים, אני תמיד חושבת שאני הכי טובה". הם, האשכנזים בעלי הכוח והעמדה, קיימים כמובן בעולמה – כאנשים שבשבילם אמא שלה מבשלת זה עשרים שנה ויותר, כאנשים שמישל מנקה את משרדיהם, כמנהלי המפעל שבו עובד בעלה – אבל הם לא קיימים כחלק מעולמה החברתי, כאנשים שהיא "יכולה להתחבר אליהם". יותר מזה. מישל מציינת לי את עולמם של אותם אשכנזים במרכזים העירוניים של ישראל כעולם של בדידות חברתית הנוגד את עולמה שבו כל שכנה או אדם בצרה יכולים להישען על נדיבות של מערכת חברתית תומכת. היא בוחרת להגדיר את עולמה ואת חייה כשלמים. לפחות בנקודה הזו של הראיון מישל מצהירה שהיא בטוחה שיש לה "חיים טובים". היא מסרבת לראות את עולמה בעיניים שלהם. היא מתעקשת שהיא "חיה יותר טוב מהם". נחרצות זו, כמו שנראה בהמשך, אינה נמשכת לכל אורכו של הראיון. בקטע הבא מישל מתמודדת עם הגדרת מיקומה המעמדי.

### "את יודעת כמה כמוני יש?"

התחנתני בחופשת השחרור שלי. הייתי בת תשע-עשרה. התחלתי את השירות בגיל שבע-עשרה וחודשיים. כי גייסו אותי צעירה. קד"צ נהיגה תמיד מגייסים צעיר. וכשהשתחררתי עבדתי במפעל לברזלים שלוש שנים, ב"פניציה" שנה, ב"נגב" שנתיים...

פ. זה את רצית לעזוב? או שפיטרו אותך?

מה פתאום פיטרו. אני רציתי לעזוב. מה, את לא אוהבת שינוי? אז כשהתחתנו קנינו את הבית הזה. אח של בעלי הלווה לנו את הכסף. הבית עלה אז מאה עשרים אלף שקל. היום הוא שווה רבע מיליון.

אחרי שהתחתנתי, תשמעי אותי טוב, כמה התאמצתי, הייתי הולכת לקורסים. והיו לי שני קטנים והייתי רצה בצהריים מהעבודה ישר רצה לקורס. וזה להביא מטפלת או לדאוג שבעלי יהיה בבית. ומה זה התאמצתי. למה תלכי רחוק. לפני שהתקבלתי לעבודה בניקיון באוניברסיטה, לקחתי מבחן לקדם-הנדסאים ועברתי את הבחינות והכל. אבל מה, לכי

תמצאי עבודה בזה. ואני, לא רציתי לחיות על אבטלה. אז איך שמצאתי עבודה עזבתי את הכל ולקחתי אותה. אני לא יכולה להמשיך ללמוד בלי לקבל תשלום עם שלושה ילדים קטנים. כל עוד שאני עובדת אני חושבת על משכורת. אין מה להתעצבן וללכת לראש המועצה וזה. את יודעת כמה יש כמוני? שיש להם תעודות והכל ואין להם עבודה במקצוע? הם לא מבטיחים לך עבודה. רק קורסים אם את ממשיכה לקבל דמי אבטלה.

פ. ובשדה בוקר לא יכולת לקבל עבודת מזכירות?

תעזבי. אני לא רוצה לדבר. רק מי שקרוב לצלחת מקבל עבודה. תעודות לא עוזרות. אם אני הולכת לבאר-שבע אני מבטיחה לך שאני אמצא. משכורת יותר טובה. מה אנחנו פה? מקבלים שכר מינימום? אבל מה, טוב לי, יש לי שלוה. אני משלימה על ידי עבודה במשק בית ומגיעה ל-3,500 ש"ח. יש לי קטנים ויש לי בעל שעובד עד מאוחר. זהו. אני פספסתי את זה. מה אני יגיד לך? יש לי חברות גם כאלה שגמרו בגרות ורובם גמרו מזכירות ורובם מובטלות. חלק יש להם הבטחת הכנסה.

פ. והגברים?

איך אני יכולה להשתוות לגבר? גבר יכול לפתוח עסק. נשאר עד שתיים שלוש בלילה. איפה אשה יכולה לעשות את זה?

פ. ומהחברות שלך, אין כאלה שהגיעו להיות מורות? אחיות? משהו שזה לא במפעלים או בניקיון?

אני מכירה אחת. היא למדה אחות. עכשיו היא עזבה את ירוחם. לא יודעת איפה היא. כולם כאן מובטלות. עכשיו מה שמעניין אותך זה לא מקצוע. מה שמעניין אותך זה אם יש משכורת.

בקטע זה של הראיון יש ביטוי מרתק לאופן שבו משתלבת ההבניה המגדרית של מישל במכלול הזהויות המרכיבות את עולמה ואת זהותה. מרתקת לא פחות היא היכולת של הקול הנשי הזה העולה מירוחם לחשוף את מוגבלות השיח הפמיניסטי ההגמוני בישראל. הדיון בהתנסות המורכבת של מישל מציע חשיבה מחדש של שיח פמיניסטי שהציג עצמו כשיח אוניברסליסטי. שיוך מגדרי, טוענת האנתרופולוגית תמר אלאור (1998, 152), "צריך להתפענח בהקשרו הקהילתי-תרבותי. כסיבה בסיסית המשותפת אולי לנשים בכלל, אך כתופעה שפניה משתנות מקהילה לקהילה". הדיון בסיפורה של מישל מנכיח את המורכבות של המאבקים של נשים שוליות הכלואות בתוך מסגרות מעמדיות שהן, כמו הוריהן בדור הקודם, אינן מסוגלות לפרוץ. מישל אינה נלחמת על שוויון לעומת הגברים בעלי שיוך אתני ומעמדי דומה לזה שבתוכו היא חיה, אלא לעומת מנגנונים אתנו-מעמדיים מדכאים. כשאני שואלת את מישל על הסיכוי של נשים בעיר למובילות היא מציינת בעבורי תמונה קודרת של חוסר תקווה. גם לנשים בעלות תעודת בגרות, שהשלימו לימודים שהכשירו אותן לעבודת מזכירות אין עבודה בירוחם, רובן מובטלות. האם מצבם של הגברים בעיר טוב יותר? מישל מגיבה לשאלה שלי בציון הפער בין נשים לגברים בעיר: גבר יכול לפתוח עסק ולאשה זה יהיה קשה הרבה יותר. חודשיים אחרי קיומו של הראיון, כשסכנת הפיטורין ריחפה מעל ראשה<sup>8</sup> מישל סיפרה לי על תוכניתה לפתוח דוכן בגדים בשוק. מישל סמכה על תמיכתו הלוגיסטית והארגונית של גיסה שהוא בעל דוכן בשוק והבטיח לעזור לה להתחיל את הפרויקט העצמאי שלה. במהלך השיחות הממושכות שערכנו, שיבחה מישל את בעלה על עזרתו בעבודות הבית ועל האופן שבו הוא, במילים שלה, "מפנק" אותה. ברור שהמאבקים של מישל אינם מתרכזים בציר המגדרי. היא חייבת לחבור לבעלה או לקרובי משפחה גברים אחרים כדי לעצב לעצמה מסגרת חיים משמעותית ותומכת. הסתכלות צרה המנסה להבין את עולמה של מישל במסגרות השיח הפמיניסטי הבורגני אינן עושות צדק לעולמה ולפמיניזם הנובע מתוך ההגדרות האנדוגניות של חייה.

### "יש לי מטרות בחיים"

לקום ולעזוב את ירוחם? חושבים על זה כל הזמן. זה לא עתיד פה. אנחנו דור צעיר. אבל משתלם לגור פה כשהילדים קטנים. את מבינה? אני יכולה לקבל עבודה. הייתי מנהלת מחסן טכני. הייתי מנסה לנסות וללמוד. פנינה, אני אחת שאם היא רוצה, היא קמה ולוקחת. חבל על הזמן. אני עקשנית. אם אני יש לי מטרה כלשהי, אני אלך. אבל מה אני אגיד לך, אני באה מהעבודה, אני צריכה לטפל בילדים. אם בעלי היה מרוויח עשרים אלף שקל. הייתי לוקחת

<sup>8</sup> מישל אכן פוטרה לפני שמלאו תשעה חודשים לעבודתה במכון. קבלנים מפטרים את העובדות לפני שאלה השלימו תשעה חודשים הנחוצים לפי החוק להפוך אותן לעובדות קבועות. מישל רקמה את תוכניתה לפרויקט של עסק עצמאי בשוק בשיתוף עם עובדת נוספת במכון, תושבת דימונה. השתיים סיפרו שהבעלים שלהן תמכו ברעיון ובטחו ברצינות הכוונות של שתי הנשים.

מטפלת, לומדת. בשבילי זה עדיין לא מאוחר ללמוד. אם אני רוצה, אני אומרת לך, אני יכולה לעשות הכל. להשכיר את הבית שלי וללכת לגור במקום אחר. אף אחד לא עוצר אותי.

פ. אבל תסכימי אתי שיש אנשים שמצליחים על ההתחלה...

(מהסט) זה, מה אני אגיד לך, זה אנשים שהיתה להם תמיכה מההתחלה. אני עשיתי כל מה שאני יכולה. אני, עוד פעם, לא מעניין אותי אם יש מקצוע אין מקצוע. אני טוב לי. ככה אני חושבת עכשיו. אני עכשיו יעבוד קשה ואחסוך להם כדי שהם ילמדו ויתקדמו וילכו לאוניברסיטה והכל. אל תחשבי, אני חוסכת בשבילהם. אני לא אומרת שאני אחסוך להם 90,000 שקל. אני אפילו עשר אלף זה טוב להם. ההורים שלי לא יכלו לחשוב על זה. הם עשו מה שהם יכולים. בחתונה הם עזרו לנו. אבי קנה לי מקרר ותנור. חמי קנה לי מיקרוגל ומכונת כביסה. עוד הפעם, זה המזל יותר משכל. בן אדם צריך רק מזל. אני יכולה כל היום ללכת ללמוד ולהוציא תעודות והוא שלא למד יהיה מנכ"ל ואני לא. אבל אני אעשה הכל שהבת שלי תלמד. שתיסע כל יום לבאר-שבע. שתמשיך לבגרות. הכל אני אנסה. אני עובדת בשביל זה. אני רוצה שהבת שלי תעשה מה שאני לא הצלחתי לעשות. יש לי תוכניות, בעזרת השם. אני רוצה עד גיל שלושים עוד שני ילדים. ואז לגמור עם זה. ואחר כך להפסיק להשקיע בבית ולקחת את הילדים ולנסוע לחו"ל, איפה שאני לא הייתי. אני חוסכת בשביל כל הדברים האלה. שהבת שלי מגיעה לבת מצווה אני לוקחת אותם, את כולם לשבוע שבועיים לצרפת. יש לי מטרות בחיים.

פ. מה עוד המטרות שלך?

אני רוצה להחליף ארונות מטבח... יש לי לקנות לילדה מחשב... לגמור את המקלחת פה... לעשות גדר. אין לי עוד הרבה.

פ. ואז? כשתגמרי את כל הדברים האלה, מה תעשי?

הכל יכול להיות. בסופו של דבר לא אני מחליטה. עשר שנים, אני אמרתי לעצמי, ואני גומרת עם הלידות. ואחר כך אני יספיק ללמוד קצת, לעשות מה שהחסרת.

פ. מה היית רוצה ללמוד עכשיו? אם היית יכולה?

[בקול רך, חולמני] ... אני הייתי רוצה להיות גננת. לא צריך לזה הרבה. גם לא בגרות. אני התחלתי עם זה כשהייתי בהריון. לקחתי קורס של סיעות לגננת. אבל סתם, כי רציתי שיהיה לי אישור של לימודים ואז מקבלים צ'ק כמו חד-הורית כמו הכל. אבל אחר כך אמרתי להם שאני יולדת והפסקתי את זה. אני, לא היה לי סיכוי שם. תביני, עכשיו אני משלמת שש מאות שקל על הקטן. שנה שעברה שילמתי גם ארבע מאות על כל ילד גדול. זה עניין של שנתיים שלוש של לחץ כספי ואז זה עובר. זה הכל בראש. אני מתכננת את הכל. רק מה? התשלומים, זה לא נגמר. זה ארנונה, זה משכנתא, זה ביטוח רכב, זה טיטולים, זה בקבוקים, זה לא נגמר. תשמעי אני רוצה לגמור עם זה. השיקול שלי הוא כזה. אני אהיה אמא צעירה. אני אגמור עם זה בגיל שלושים. שאני אהיה בת ארבעים הבת שלי תהיה בת עשרים ותעזור לי עם הקטנים. אני למדתי דבר אחד או שתיים יותר מאמא שלי. אני, הכל עשיתי עם האחים הקטנים שלי. אמא שלי היתה עובדת ואני עשיתי הכל. קילחתי אותם, האכלתי אותם, הכל. אבל היא המשיכה עם הילדים עד גיל ארבעים. אני לא רוצה להיות כמוה. אני בעד עד גיל שלושים להביא את כל הילדים. אחר כך שקט.

בקטעים אלה מתגלה יחסה המורכב של מישל לסיפור חייה ובעיקר להישגים המקצועיים שלה. בקטע הראשון מביעה מישל תסכול עמוק מהמצב המקצועי שלה. "תשמעי אותי טוב", היא מבקשת ממני לפני שהיא מתארת את מאמצי הרבים לשפר את סיכוייה המקצועיים. היא לקחה קורסים, עברה בחינות, יש לה תעודות – כל הדרישות המוגדרות על ידי המערכת הכלכלית-ליברלית שהיו אמורות לאפשר לה להשיג משרה טובה יותר. אך כישורים אלה אינם מניבים תוצאות בירוחם: "לכי תמצאי עבודה". בשלב זה של הראיון מישל מצהירה בפשטות "זהו, אני פספסתי את זה". מישל מבינה את הסיפור שלה כחלק ממערך חברתי רחב יותר. אין זה סיפור של כישלון אישי, של חוסר רצון או חוסר יכולת להצליח, להתקדם. מישל מודעת לנסיבות החברתיות-פוליטיות שהיא לכודה בהם.<sup>9</sup> זה מצב כללי: "את יודעת כמה יש כמוני?"

האופציה היחידה למחאה הפתוחה לאנשים כמו מישל (אנשים שהמוביליות שלהם חסומה למרות מאמצייהם לרכוש את הכלים הדרושים בשוק העבודה הישראלי) היא פנייה לראש העיר. בשיחות רבות שהיו לי בירוחם הביעו גברים ונשים רבים את הטענה שהבעיות של ירוחם נובעות מחוסר יכולתו של ראש העיר לנהל את העיר כראוי, לתבוע משאבים מהממשלה. ראש העיר ומשרדו הופכים לכתובת לתסכול של כל מובטל, חסר דיור, ומוכה גורל בעיר. אפיק זה של מחאה אינו מקובל

<sup>9</sup> במילים אחרות, ברור שאין למישל "תודעה כוזבת". בסמינר שבו הצגתי חלקים מעבודה זו התעקשה אחת השומעות לפרש את סיפוריה של מישל במושג הזה של "תודעה כוזבת". אני מבקשת לטעון פה שהסיפור מורכב הרבה יותר.

על מישל: "אין מה להתעבן וללכת לראש המועצה וזה". מישל מציעה ניתוח רחב יותר של הבעיה. היא מצביעה על מיקומה השולי של ירוחם, כמו גם על כישלונה של מערכת הרווחה החברתית הפועלת במקום כאלמנטים מרכזיים במצב הכללי הירוד של האוכלוסייה המקומית. מערכת זו, היא מסבירה, אינה מבטיחה לה ולכמותה עבודה גם אם הן סיימו קורסי הכשרה שונים. קורסים אלה רק מנציחים את תלותו של האדם בדמי אבטלה. לנשים לא נשואות, גם למשכילות שבהן, יש הבטחת הכנסה. במציאות כזו עצם השאיפה ל"מקצוע" כבר אינה ריאליות, "מה שמעניין אותך זה אם יש משכורת".

אך מישל אינה מפתחת פה מערך הסברי רציף. בחלקו של הראיון, המופיע לעיל תחת הכותרת "יש לי מטרות בחיים", חוזרת מישל אל הנרטיב ההגמוני המבטיח קידום ותעסוקה לאלה שלומדים. האשה שהצהירה "זהו, אני פספסתי את זה" מצהירה פה "בשבילי זה עדיין לא מאוחר ללמוד. אם אני רוצה אני אומרת לך אני יכולה לעשות הכל". מישל מנהלת פה שיחה פנימית עם הקול ההגמוני, שמציע לה לקום ולעזוב את ירוחם, להשכיר את הבית שלה, להמשיך ללמוד. ההיגיון הקפיטליסטי הליברלי, הטוען לכל אחד יש הזדמנות לרכוש השכלה ועבודה, מתורגם במילים שלה ל: "אף אחד לא עוצר אותי". במקומות אחרים יש עבודה. אפשר ללמוד. היא מנסה לשכנע את עצמה: "אם אני רוצה אני קמה ולוקחת". אבל התרחיש הפשוט הזה (שמוטח שוב ושוב על ידי יושבי המרכז המציעים פתרונות "רציונליים" ל"בעיה הירוחמית") אינו מציאותי בתנאי חייה של מישל. והיא מודעת לכך. מישל ממשיכה לדבר אל עצמה. "אבל תביני", היא אומרת לי ומשקפת את מה שהיא משערת שאני וכמותי היינו אומרות לה. כאן מופיע המלכוד של מישל בצורתו המפורשת ביותר: הכל אפשרי אבל לא עכשיו, לא לה. מישל מנהלת שיח פנימי עם טענות הגמוניות שאותן היא מציגה פה בעצמה. אין פתרונות לקונפליקט האינהרנטי הזה של מצבה. למרות שהשיח ההגמוני טוען לשוויון הזדמנויות, היא לא הצליחה להגיע להישגים למרות שעשתה כל מה שביכולתה כדי לרכוש את הכלים הדרושים למוביליות חברתית. הקונפליקט אינו פתור. הוא בנוי אל תוך עולמה. מצד אחד היא מביעה הסתייגות מן הקשר ההכרחי שבין השכלה למוביליות חברתית וטוענת כי: "זה המזל יותר משכל. בן אדם צריך רק מזל. אני יכולה כל היום ללכת ללמוד ולהוציא תעודות והוא שלא למד יהיה מנכ"ל ואני לא", ומצד אחר מדגישה "אבל אני אעשה הכל בשביל שהבת שלי תלמד". המתח הזה, בין אמונה בקשר שבין השכלה למעמד לבין כפירה בקשר הזה מלווה את דבריה. לא פחות חשוב, המתח בין השלמה עם מיקומה המעמדי לבין חוסר הרצון להשלים עם מיקום כזה מאפיין, אפוא, לא רק את ההתמודדות של מישל עם זהותה האתנית אלא גם עם מיקומה המעמדי. אל תוך הסתירות הפנימיות והמאבקים האלה המתנהלים בעולמה של מישל נשזרת הפרקטיקה הדתית שלה.

### "זה טוב, גם אני הייתי בזה, בדת"

מישל מראה לי בגאווה לא מוסתרת את החומרים שהיא מקבלת מהגן של הילדים. תיקיות צבעוניות מצופות פלסטיק שקוף. מספר הטלפון של הגננת כתוב על הכריכה בתוך איור של פרח גדול. "זאת מחברת קשר", היא מסבירה. כל שבוע הם מקבלים שיעורים ומוסיפים דף למחברת הקשר.

בגן הם שולחים שיעורים ואומרים לילדה לא לעשות את זה בשבת. אתמול בצהריים באתי ועשיתי אתם את הכל. אני מקפידה.

פ. אני רואה פה בדפים שהראית לי שהם מלמדים אותם תפילה והכל כתוב בס"ד, איך את מסתדרת עם זה?

זה טוב. גם אני הייתי בזה. בדת. אבל לבוא לזה בכיתה ו' ולהגיד "קחי תלמדי תורה", זה לא ככה. צריך טיפין-טיפין. אני לא רוצה שתהיה חרדיה. אבל קצת. כמונו: להדליק נרות שבת. להרגיש שהיא יהודייה. וזה בגן רגיל כלום. הם לא לומדים כלום. תשאלו אותנו: מה למדנו, מה עשינו? כלום. את מבינה פנינה? בגנים הם צריכים ללמוד לדבר. שפה. הנה לפני יומיים היא באה, עושה לי: "אמא תביני". בגני עירייה היא לא היתה עושה את זה. הנה אתמול בחיי היא אומרת לי: "אמא, אתמול הייתי אמא של שבת". זה כיף. והיא מסבירה לי איך היא הדליקה נרות וכל הילדים ענו לברכה שלה. זה חינוך. זה ערכים.

פ. אני רוצה לבוא לבקר בגן שלה. את תקחי אותי יום אחד?  
בטח. תשמעי זה מה זה יפה. עוד מעט, בחגים. בטח הגננת תודיע לי במחברת קשר. אבל תשמעי, תלבשי חצאית ככה ארוכה.

פ. ואת לובשת חצאית כשאת לוקחת אותה לגן בבוקר?

אני? מה פתאום. אני באה איך שאני. מה, הם צריכים להגיד לי תודה שאני מביאה להם את הילדה שלי. הייתי יכולה לשלוח אותה לגן אחר. עכשיו עשו חוק בירוחם שכל הגנים זה מאה שקל לחודש ואפילו אומרים שזה יהיה חנים. אבל תבואי. הם יסבירו לך הכל. על הדת והכל.

### "אני לא תמיד הייתי בלונדינית"

משתררת שתיקה. כמעט סיימנו את הראיון. אנו שומעות את בעלה של מישל בחצר. הוא חזר עם הילדים מהביקור אצל אחיו. אני מחליטה לשאול את השאלה ישירות. פוחדת שזה יפגע בה. מישל מפתיעה אותי בתגובתה.

פ. מתי התחלת לצבוע את השיער?  
מגיל תשע-עשרה. אבל הפסקתי שהייתי באבל. השורשים גדלו לי עד פה. ואחר כך חזרתי לצבוע.  
פ. אבל למה? ראיתי הרבה נשים בירוחם שצובעות לבלונד. למה בלונד?  
אני לא הייתי תמיד בלונדינית. הייתי דבש, הייתי פסים פסים. היה לי אגוז. היה לי הכל. ושעשיתי בלונד אז כולם: "איזה יפה לך, איזה יפה לך". אז המשכתי.  
פ. לא, אני אגיד לך מישל, זה מעניין אותי. כאילו, למה כל כך הרבה נשים בירוחם צובעות לבלונד? זה כדי להראות כמו אנגלייה, או צרפתייה, או אשכנזייה?  
מה פתאום. זה להיראות טוב. היה לי פעם שחור. זה לא תלוי. לי זה התאים. מה, אין מרוקאיות בלונדיניות? אני אוהבת להיות מטופחת. אומרים שאם את מתחילה מטופחת זה עובר לבית. אבל מה, יש עומס. יש כאלה שלא מספיקות. בשבילי זה עובד. אני מנסה אבל לפעמים גם אני אין לי כוח. תראי אותי בעבודה ככה בלי צבע, בלי טיפוח.

הקלטת נגמרה בקליק חד. אנו מחייכות זו לזו. אנו יושבות בחדר ישיבה נעים. ספות מעור ושתי כורסאות. שולחן עם מסגרת ברזל מעוטרת ומשטח של זכוכית ניצב בין שתי הכורסאות שלנו. טלוויזיה צבעונית גדולה מוצבת בקצה החדר. כדי להגיע לחדר הטלוויזיה הצדדי עברתי דרך חדר אורחים רחב ידיים הפתוח אל מטבח מאובזר היטב. ליד ספות תואמות מעור ניצב אקווריום גדול עם תאורה חשמלית ודגים צבעוניים. על החלונות וילונות תחרה שקופים. לאורך הקירות שולחנות דמויי שיש מעוצב. שולחן קפה מזכוכית וסידור פרחים יבש על השידה. חדר הג'קוזי, הנמצא בין המטבח לחדר הטלוויזיה, עדיין לא בשימוש, מסבירה לי מישל. רוב הבית כבר עבר שיפוץ. במקור היה זה בית חד-קומתי קטן והם הרחיבו את הקומה הראשונה כדי ליצור את חדר האורחים המרווח ובנו קומה נוספת. גרם מדרגות רחב עם מעקה מתפתל מעץ מוליך לקומה השנייה. בקומה השנייה שלושה חדרי שינה נוחים וחדר מקלחת. בחדרי השינה של הילדים מיטות אופנתיות וסטים חדשים של סדינים. על הוילונות הדפסים מספרי ילדים. בחדר השינה של ההורים מיטה זוגית ושדות תואמות. תצלומים של מישל בלבוש כלה וסידרה של תמונות שצולמו ערב החתונה המראות את הזוג הצעיר מחייך ליד מזרקות ופסלים בגן ציבורי ירוק. חדר השינה הזוגי מוביל למרפסת קטנה שבנייתה עוד לא הסתיימה. הבית מרוצף כולו במרצפות לבנות גדולות מבהיקות מניקיון. אני מבחינה שאין אצל מישל תמונות של צדיקים, כמו שראיתי בבתי רבים אחרים בירוחם.

מישל גאה לערוך לי את הסיור המודרך בביתה. "בית זה הדבר הכי חשוב. אני עובדת בשביל הבית", היא אומרת לי. והיא לא היחידה הלוקחת תפקיד פעיל בעיצובו של הבית כאתר של גאווה וזהות. באחת השיחות שהיתה לנו אני שואלת מדוע אחת הנשים שאנו מכירות מירוחם מתעקשת לעבוד כל כך קשה למרות שיש לבעלה הכנסה יפה בעבודתו והם, לכאורה, אינם זקוקים למשכורת נוספת. מישל מסבירה לי שאם האשה רוצה לקנות משהו נוסף לבית, סדינים יפים או מפות שולחן, למשל, אז הבעל יאמר שאין לזה כסף. האשה עובדת "בשביל הבית". מישל יוצרת את הבית שלה כמרחב בטוח, מרחב של משמעות והעצמה בתוך מעגל החיים החסום בירוחם. אל מול מוביליות חסומה ומערכת חברתית-כלכלית חוסמת מציעה מישל עולם משמעות וערך עצמי. היא עובדת כדי לטפח עולם זה של בית ושל משפחה. היא עובדת כדי לטפח עולם זה של בית ומשפחה. היא מתמקדת באופן פעיל בהשגת כסף שיצטרף למשכורתו של בעלה כדי לאפשר לה להשלים את "המטרות שלה בחיים". המטרות שלה בחיים מעוגנות בהשקעה ביופיו ובנוחותו של הבית וביצירת משפחה רחבה דיה ("חמישה ילדים זה אור מסביב לשולחן בחגים", היא מסבירה לי בהזדמנות אחרת). היא מתכננת להשקיע עשר שנים מחייה כדי לבסס משפחה ובית ורק אחר כך היא שואפת לנסוע לחו"ל, שם עוד לא היתה. זהו חו"ל שאנשים במעמדי צורכים. אני היא זאת "שנוסעת כל הזמן

לחול"ל". מישל, לעומתי, משלימה את המטרות החשובות יותר: לא נשאר לה הרבה כדי ליצור את "הבית המושלם".

### דתיות חדשה, היברידיות כאלטרנטיבה, כינון העצמי כהתנגדות

שתי טענות עומדות במרכזו של הניתוח הפרשני שאני מבקשת להציע לסיפור החיים המורכב הנפרש במפגש שנערך ביני ובין מישל. הטענה הראשונה היא שאי-אפשר להבין את יחסה של מישל לדת ואת דתיותה ללא הבנה כוללת של המארג הרחב יותר של מיקומה האתני, המעמדי, המרחבי והמגדרי. טענה כזו המצביעה על הצורך לנתח מגוון מיקומים חברתיים של נשים עומדת במרכזו של השיח של מה שנקרא "הגל השלישי" של השיח הפמיניסטי בשני העשורים האחרונים, שיח שאיתגר את החד-ממדיות של הפמיניזם הלבן.

ברצוני לטעון עוד, שיחסה של מישל לדת ולדתיות הוא מרכזי ואינו רק ציר נוסף של זהות בתוך מערך רב-צירי של מיקומים חברתיים. בהיותה יסוד מרכזי בכינון זהותה החתרנית מאפשרת דתיותה המאוד מסוימת של מישל חיבור בין רסיסים נוגדים של זהותה. חתרנותה של מישל, בעקבות דבריה של לין פיליפס המוזכרים בפתיח למאמר, אינה מתבטאת בשיח מפורש, מודע וברור של התנגדות אלא בעצם התהליך של הבניית הסובייקטיות שלה. לדתיותה תפקיד מרכזי במהלך כזה. מתוך דבריה של מישל מתבררת חוויה דתית המסרבת להתיישר בהתאם לקטגוריות קשיחות המוצעות לה על ידי שני קצות השיח הסגורות, של חילוניות אשכנזית הגמונית מחד גיסא וחרדיות מזרחית (כמו זו של ש"ס) מאידך גיסא. היא גם לא כפופה למאפיינים של דתיות המוכרת בציבוריות ובמחקר כדתיות "מסורתית". מצד אחד, מישל מתארת את התנגדותה למסלול חיים שהיה יכול להוליך אותה לחיים של חרדיות. תיאור זה עולה מדבריה על תקופת חייה בפנימייה הדתית שאליה נשלחה בילדותה. מצד אחר, מישל מתעקשת שלא להזדהות עם המודל החילוני הקשיח שאותו מייצגות עובדות המשרד האשכנזיות המתאגרות, לדוגמה, את הפרקטיקה של נישוק המזוזות שלה. היא גם מסרבת לקבל את הקוהרנטיות של ההיגיון שאומר שאם היא שולחת את בתה לגן של ש"ס היא אמורה להתלבש בבגדים התואמים את הציפיות של השיח הדתי-חרדי. מישל מדגישה "שהיא עושה מה שנוח לה" בכל הקשור לקיומן של פרקטיקות דתיות קשיחות כמו הדלקת נרות שבת ולבוש צנוע, אך אינה מוותרת על נישוק מזוזות. במרחב החדש, ההיברידי הזה, שהיא יוצרת, אין ליסודות אלה אותה משמעות שהם מקבלים בתוך מערכי השיח הבינאריים שאותם היא מפרקת. "זה טוב להיות דתי", אומרת מישל, אך המשמעות של "להיות דתי" היא חדשה, ומוגדרת בתוך המרחב החדש של חייה בשולי החברה הישראלית.

כאן יש להרחיב את הדיון על האופן שבו מישל מאתגרת לא רק את האפשרויות הקיצוניות של חילוניות לעומת חרדיות, אלא גם את אפשרות הביניים לכאורה, כלומר את האופציה המזרחית, היינו "מסורתיות", כפי שהיא מתפרשת במחקר האנתרופולוגי ובדיון הציבורי בישראל.<sup>10</sup> המחקר האנתרופולוגי האיר מחדש את שאלת שמירת המצוות החלקית אצל יהודי המזרח. במקום למדוד אותה לאור המודל האשכנזי האבסולוטיסטי ולראות בה דתיות חלקית ורפויה הנמצאת בתהליכי חילון מתקדם – כפי שנהוג היה לקרוא את ההתנסות המזרחית במחקר הסוציולוגי של שנות החמישים והשישים – האנתרופולוגים שהחלו לפעול בארץ בסוף שנות השישים הציעו להבין את תופעת הדתיות של המזרחים בראייה של יחסיות תרבותית. שוקד (Shoked 1984), למשל, הדגיש כי הדתיות של המזרחים אחוזה כבר בארצות המוצא במוסדות המשפחה והקהילה והיא מקדשת את אותם חלקים במסורת הקשורים לחיי המשפחה והקהילה. יהדות, על פי גישה זו, אינה נבחנת בקיום תרי"ג המצוות אלא דרך ביטוי המסורת המשפחתית. בדומה לשוקד גם דשן (1994, 51) מדגיש את דתיות המזרחים מתוך הגיונה הפנימי ולאור מה שמייחד אותה, ולא לאור קני המידה של דתיות וחילוניות אשכנזית. הדתיות של המזרחים, טוען דשן, כשהוא מתייחס בעיקר לשנות השמונים והתשעים, מתאפיינת בשתי תכונות עיקריות: "הידלדלות בנהגי המסורת יחד עם דבקות נמשכת באמונות יסוד". הוא ממשיך ואומר שהציבור המזרחי יוצר, כתוצאה מכך, שורה של נוהגים דתיים "קלים לביצוע ויחד עם זה בעלי עוצמה רבה על פי תפיסה עממית. עשייה כזאת תואמת את מצבו של מי שמאמין, אך עם זאת רוצה לחיות חיים מנוערים במידה רבה מההכוונה המדוקדקת של חיי

<sup>10</sup> על דתיותם של מזרחים כתבו בהרחבה שלמה דשן (1974; 1978; 1980) ומשה שוקד (1979; 1985); ודשן ושוקד (1999). חוקר הפולקלור דוב נוי (Noy 1980) בחר להציג את אופייה של דתיות מזרחית זו כדת עממית (folk religion).

תורה מסורתיים". דוגמה בולטת לכך היא פריחתן של ההילולות לכבודם של הצדיקים ובראשם ההילולה השנתית בל"ג בעומר במירון (שם).

אנתרופולוגים אלה מצביעים אפוא על הסלקטיביות המאפיינת את המזרחים. הם אף מצביעים על עקרונות בולטים המסבירים והמכוונים את הסלקטיביות הזאת. הדתיות המזרחית אוהזת בחיי משפחה וקהילה, מדגישה אמונות יסוד (תוך שמיטה של מצוות ונוהגי מסורת) ובראשן פולחן קדושים היוצר נוהגים חדשים סביבו. לכאורה סלקטיביות זו מסבירה את הדתיות של מישל, ומשבצת אותה במסגרת המוכרת של דתיות מזרחית מעין זו. על פניו נראה כי דתיות מסורתית שכזו אכן מספקת קרקע נוחה יחסית לדתיות המתאפיינת במתן בחירה אישית. ואולם לדעתי קריאה כזאת מחמיצה את הדתיות של מישל. בסופו של דבר, גם כאשר דשן ושוקד עורכים רלטיביזציה של הדתיות המזרחית ומפקיעים אותה ממשקפי הראייה של האשכנזיות (חרדית וחילונית כאחת), הם מציעים את מה שמיחד את "הדתיות של המזרחים" כמאפיין של קולקטיב הומוגני. בשיחות עם מישל, בייצוגה ובניסיון להשמיע את קולה במאמר זה, יש משום מאמץ לפרק הומוגניות זאת. מישל עצמה מבטאת למעשה התנגדות לאפיונים תרבותיים כוללים של קבוצת המזרחים. עקרון הבחירה שמישל משתמשת בו אינו נובע מתוך עקרון בחירה משותף למזרחים בכלל, אלא הוא נובע מאישיותה. לעתים היא מצדיקה פרקטיקות דתיות מתוך הרגל ("כי גדלתי ככה") ולעתים היא מבליטה את הבחירה האישית ("אני עושה מה שנוח לי"). דתיותה ההיברידית של מישל, דתיות העשויה טלאים-טלאים, אינה יכולה להיות מפורשת כקבלה של מסגרות נתונות המבטאות המשכיות בין דורית הכלולה בקטגוריה של ה"דתיות המסורתית" המזרחית.

מישל יוצרת את המרחב החדש הזה של דתיותה בצורה אקטיבית ומתוך התנאים המשתנים של חייה. דוגמה מוחשית לסובייקטיות הפועלת של מישל המעצבת את הפרקטיקות הדתיות שלה אפשר לראות ביחסה המשתנה לשיח הדתי שניסה להשליט עצמו על חייה. כך למשל מבדילה מישל בין החוויה שלה בגיל שנים-עשרה כשנלחמה להיחלץ מהפנימייה הדתית שאליה נשלחה, לבין החוויה הדתית של בתה בגן הילדים של ש"ס. את הבת צריך לחשוף לדתיות "טיפין-טיפין", בקצב שמישל רוצה ומתוך הדגשים שהיא קובעת. ניסיון קשוח להשליט דתיות המוגדרת על ידי מוסדות הפנימייה מעורר בה התנגדות כי הוא אינו מעובד לתוך עולמה והיא אינה מצליחה לעצב אותו לצרכיה. לביא וסווינדברג (1995, 74) מצטטים את מרסר (Mercer 1988) המדברת על "הדגשים מחודשים" או "הטיות אסטרטגיות" המאפיינים תהליכים כאלה של התכה של קודים תרבותיים הנפגשים בסיטואציות של כוחות בלתי שווים. מישל מסרבת להיות מוגדרת במונחים של החרדיות הממוסדת של הפנימייה שאליה נשלחה, במערך המוגדר של מזרחיות דתית המוצגת במוסדות החינוך של ש"ס, ולא במערכת הקואורדינטות של ה"מסורת". כשמסגרת אחת כופה את עצמה עליה (כמו למשל היכולת ללבוש מכנסים ולא חצאיות ארוכות) היא מתנגדת למסגרת. את המסגרת הדתית של ש"ס היא מקבלת, אך רק בתנאים שלה.

מרחב חדש כזה שבו מעוצבת דתיותה של מישל יכול להתפענח במושג "מרחב שלישי", שאותו פיתח, כאמור, התיאורטיקן הפוסטקולוניאלי הומי ק. באבא. לפי באבא המרחב השלישי אינו מקובע, הוא תמיד אמביוולנטי. במרחב השלישי נעשה תהליך של משמוע מחדש של מושגים וסימנים. או במילים של באבא: "המרחב השלישי, למרות שאינו ניתן לייצוג בעצמו, מכונן את תנאי השיח באורח המבטיח שלמשמעות ולסמלים של תרבות לא תהיה אחדות וקיבעון פרימורדיאלי; אפילו סימנים זהים יכולים להיות מנוכסים, מתורגמים, מוכנסים להקשרים היסטוריים מחודשים ולהיקרא, אפוא, מחדש" (Bhabha 1994b, 37).

מרחבים שלישיים נוצרים בסיטואציות רוויות כוח ומכאן החשיבות התיאורטית לאתורם. האמביוולנטיות הבנויה לתוך מרחבים שלישיים מכילה איום על הייצוג המסודר והקוהרנטי של מערכות הידע ההגמוניות. המרכז מנסה לקבע את האנשים חסרי הכוח כ"אחרים" על ידי הבניות מקובעות וחד-משמעיות. בהקשר הישראלי, כמו שראינו בתחילת המאמר, מנסה המרכז למקם את אנשי ירוחם בקטגוריה מוכרת, שלמרות פתיחותה לכאורה, היא עדיין מאופיינת בקיבעון – הדתיות המסורתית. הקשבה לדיבור של מישל באופן היוצא מתוך המסגרות המקובעות, המתנות את החשיבה ההגמונית, מגלה יצירה של דתיות מסוג אחר שאינה מייצגת המשכיות מסורתית אלא היא תוצר של סובייקטים, יחידים הפועלים ומתמודדים בתנאים כלכליים, פוליטיים וחברתיים דינמיים ומשתנים.

הראיון חושף דינמיקה מרכזית שבה מישל חוזרת ומבטלת את כל הניסיונות שלי להגדיר את עולמה בתוך מסגרות מוכרות וממוסדות של זהות ומיקום חברתי. מישל מפרקת את ההגדרות שאני מציעה לגבי זהותה האתנית והנגזרת המעמדית של זיהוי כזה. היא דוחה את העניין שלי



ב"אשכנזים" כקטגוריה משמעותית בסיפור חייה. "איפה הם האשכנזים, אני לא רואה אותם", היא הצהרה המבטאת את הסירוב שלה להבין את עולמה מתוך הקטגוריות החיצוניות שאני מציבה לה. כמו שראינו, מישל פוגשת אשכנזים בעבודתה כמנקה משרדים, בצבא, ובדימוי הטלוויזיוני של "רמת-אביב". אך היא מתעקשת לתת משמעות חדשה ליחסים הבינאריים שאני מציבה בפניה. היא מתעקשת ש"אין לה מה לעשות אתם" עם האשכנזים. היא מפרקת את הקטגוריות אשכנזי-מזרחי ומסרבת לחשוב במונחים שימקמו אותה בקוטב הקיצוני, האחר, של "אשכנזיות". "זה לא מפריע לי בכלל אשכנזי, מרוקאי", היא מסכמת את המיקום האמביוולנטי שהיא בוחרת לפעול מתוכו. במרחב השלישי שהיא יוצרת היא "לא מבדילה ביניהם" (בין אשכנזים ל"לא-אשכנזים" – מישל לא השתמשה במונח "מזרחיות" במהלך כל הראיון) כי היא מבנה מחדש את העולם שלה, שם היא תמיד "הכי טובה" ושם מה שחשוב זה "מה שהבן אדם מרגיש". הסתירות הבנויות אל תוך הבניה כזו אינן נפתרות בנרטיב של מישל.

מישל גם מפרקת את ההבניות ההגמוניות שהדגישו את הריחוק ואת הבידוד הגיאוגרפי והחברתי של ירוחם, מקום מגוריה. המרחב של ירוחם מתרחב ומתכווץ בהתאם לצרכים של מישל ובלי יחס למיקום הגיאוגרפי שלו. מצד אחד, ירוחם רחוקה מבאר-שבע. ריחוק זה בא לביטוי כשמישל שוקלת עבודה בבירת הנגב. מצד שני ירוחם קרובה ונגישה מאוד. נגישות וקרבה מתבטאות בהתעקשותה על אפשרויות הבילוי הפתוחות בפניה, בדיוק כמו בפני תושבי המרכז. ירוחם אינה מנותקת ואינה שונה בגלל בידודה הגיאוגרפי, להפך: המרחב הרלוונטי הוא רמת-אביב. בירוחם אפשר לחיות "יותר טוב מהם". למרות שהיא חושבת לעזוב את ירוחם (כמו כולם) הארעיות של חייה בעיירה המדברית מתקיימת במקביל לשורשיות ולטיפוח של המרחב הביתי, הפרטי.

האופן שבו מישל מעצבת את ביתה מעיד על ההפך מארעיות וריחוק. הבית הוא עוגן של משמעות ושל העצמה. הבית הוא ההשקעה הכלכלית והרגשית המרכזית בחייה של מישל. וטיפוחו של הבית נעשה על ידי חיקוי יצירתי של הבורגנות המדומיינת של "רמת-אביב".<sup>11</sup> גם בעיצוב הפנים של הבית, כמו בבחירה שלה בצבע השיער, מישל אינה מחקה באופן פסיבי את הקודים התרבותיים השולטים, היא עושה זאת מתוך בחירה טקטית ויוצרת מכלול חדש של משמעות. כך, למשל, מפרקת מישל את המשמעות שאני מציעה לבלונד ("כמו אשכנזיה או אירופית") ומציעה משמעות חדשה המעוגנת בבחירות שלה – את הבלונד היא בחרה אחרי שהתנסתה בשורה של צבעים אחרים (דבש, אגוז, פסים) וזה הצבע שהכי התאים לה.

גם כשהיא מבנה את מעמדה הסוציו-אקונומי ממישיה מישל ליצור את המרחב השלישי האמביוולנטי שבתוכו היא חיה, מרחב הנותן משמעות לפעולות שלה. גם פה מסרבת מישל להגדיר את עצמה בתוך קוטב ניח של זהות. היא תמיד יכולה ללמוד, היא יכולה לקום ולעבור למקום אחר, היא יכולה להתנייד ולהשתנות. בעולם המושגים של מישל אין קטבים, יש עמימות. אין בינאריות, יש ציר שעליו היא נעה. מישל מציגה פה ריבוי של שברי זהויות ובכך מאתגרת את התפיסות הסטריאוטיפיות שהשיח המרכזי השולט מנסה לכפות עליה. היא מסרבת ל"ספר את עצמה" באופן ליניארי. היא אינה מנסה לאחד את כל הרסיסים של זהותה לסיפור אחיד. "עכשיו טוב לי" היא אומרת על הבחירה שלה לקחת עבודה כמנקה, למרות הכישורים שיכלו להבטיח לה עבודה מכניסה יותר ובעלת סטטוס גבוה יותר. הסתירות בנויות אל תוך עולמה. היא לא יכולה להיות חלק מסיפור קפיטליסטי-ליברלי-חילוני שאתו היא מנהלת משא ומתן פנימי מתמשך. האפשרות היחידה לפתור את הסתירות הפנימיות של הסיטואציה שבה היא נמצאת היא לעצב דתיות חדשה אלטרנטיבית, סוג של חיבור בין זהויות. היא מכוונת זהות היברידיית המאפשרת לה להתנגד לנרטיבים הסגורים של דתיות, חילוניות, חרדיות ומסורתיות, וזאת לא מתוך ריאקציה אלא מתוך יצירתיות וניסיונות להבניה חדשה.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> בביטוי "חיקוי יצירתי" אני מדגישה את הסובייקטיות של מישל גם פה, גם בתהליך של חיקוי האחר השולט. במאמרו "On Mimicry and Man" משתמש באבא בתובנות של פרנץ פאנון המדגיש את האקטיביות הפועלת (agency) של האדם המחקר ומפתח אותן. תהליך החיקוי מחזק, ובעת ובעונה אחת מערער, את העמדה השולטת בכך שהוא חושף את חוסר השלמות של השיח השולט הטוען להומוגניות.

<sup>12</sup> בהקשר זה מעניין להזכיר תופעה מקבילה של היברידיזם יהודית אשר חרגה גם היא מהחשיבה הדיכוטומית המאפיינת את השיח על דתיות וחילוניות בישראל – את ההיברידיזם ה"לא-קוהרנטי" המאפיינת חלקים מהשיח היהודי האמריקני בכלל ואת הקבוצה המתקראת אורתודוקסים מודרניים בפרט. יהודים אמריקנים אמידים אלה, המהווים לפי הערכות מסוימות כחמישה אחוז מכלל יהדות אמריקה של היום אינם מקפידים על סממנים יהודיים חיצוניים של לבוש והתנהגות אבל שומרים שבת באדיקות (אורנה קזין, **הארץ**, 15.8.2000, ד1). יאיר שלג בספרו על **הדתיים החדשים** (2000) מתאר דתיים חדשים אלה ש"אינם חשים סתירה בין דפוסי התנהגות הנחשבים בירור כחילוניים לבין התודעה העצמית שלהם כדתיים שומרי מצוות", וטוען שהם מיעוט אליטיסטי. גרינפלד, המצוטטת על ידי קזין (2000, ד2) מוצאת ששילוב כזה של פרקטיקות ואמונה דתית לא קרה בישראל, כי "אין כאן חברת רוב ליברלית-דמוקרטית, ואין סובלנות כלפי קבוצות מיעוט". מחקרי בירוחם מחזק את הטענה שאין סובלנות כלפי קבוצות מיעוט בישראל. אבל, אני גם מבקשת באמצעות ייצוגם של הקולות הללו מירוחם ללכת

יותר לקטגוריה שלביא וסווידנברג מגדירים כ"התנגדות יצירתית". מישל יוצרת לעצמה עולם לביא וסווידנברג המצטטים את עבודתה של צלה סאנדובל (Sandoval 1991) מבדילים בין ארבעה סוגים של תודעת התנגדות: תודעה של שוויון זכויות; של מהפכנות; עליונות; או בדלנות. המשותף להם הוא שכולם נובעים מתוך תגובה לשיח ההגמוני. תודעות של התנגדות שעניין הוא להשיג שוויון זכויות מרכזיות לקבוצות רבות הפועלות היום בירוחם. דוגמה בולטת לכך היא הפרויקט של "כל אחד יכול" שמטרתה להעלות את אחוז מקבלי הבגרות בקרב תלמידי התיכון בירוחם אותה הגה ויישם בירוחם ובמקומות נוספים בארץ הסוציולוג החינוכי נסים כהן (1991). אסטרטגיית התנגדות זו מעוגנת בשאיפה לשוויון שאינה מערערת על מערכת המושגים והקטגוריות שהשיח השולט הבנה. מכיוון שתעודת הבגרות היא המפתח לרכישת השכלה גבוהה ולמוביליות חברתית וכלכלית, המאמץ הוא לאפשר למספר גדול ביותר של תלמידי ירוחם להשיג תעודות בגרות. הפרויקט בנוי אל תוך המערך ההגמוני ואינו מערער עליו. אסטרטגיית ההתנגדות של מישל מתאימה של משמעות הנותן לה העצמה אישית יומיומית. זוהי טקטיקה חתרנית מכיוון שהיא מעצבת אחרות מחוץ למרחבים הנשלטים על ידי השיחים ההגמוניים. זוהי צורה של חתרנות בעלת תוצאות אפקטיביות מאוד. היא מצליחה לערער את האוטוריטה של השיח השולט בעצם זה שהיא משתמשת בידע שהלגיטימיות שלו נשללה, או "ידע נדחה" (denied knowledge), כפי שבאבא מגדיר (1994). כאשר נחשף הידע הזה על ידי עבודה פרשנית כמו זו שאני מציעה פה, הוא מאפשר לבחון את הסתירות של ההגדרות המהותניות של דתיות וחילוניות בישראל. השיח האנדוגני המתנהל בירוחם מציב, אם כן, סימני שאלה בפני הטענה ההגמונית המשותפת ל"דתיות", ל"חילוניות", ל"מסורתיות" ול"חרדיות" גם יחד באשר לחד-ממדיות של הגדרותיהם. כאשר הקולות הבאים מאזורים שהוצגו כשוליים מוצבים במרכז, כאשר מציאות החיים המורכבת של הנשים העומדות במרכזו של המחקר נבחנת כמקור לתיאוריה חברתית ולא כחומר אתנוגרפי המתעד קבוצות "שוליות", נפתחת אפשרות לאתגר דיכוטומיות מחשבתיות הגמוניות.

## ביבליוגרפיה

- אברהם, אלי, **התקשורת בישראל: מרכז ופריפריה**, אקדמון, ירושלים.
- אלאור, תמר, 1990. **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**, עם עובד, תל-אביב.
- , 1998. **בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית**, עם עובד, תל-אביב.
- בן-סימון, דניאל, 2000. "ארון קבורה לאולמות הייצור", **הארץ**, גליון שישי, 24.3.02, עמ' 6.
- לביא, סמדר, וטד סווידנברג, 1995. "בין ובתוך גבולות התרבות", **תיאוריה וביקורת** 7 (חורף): 86-67.
- קזין, אורנה, 2000. "מחיצה בלתי נראית: יהדות אורתודוקסית מודרנית, עניין חברתי, ולא רק דתי", **הארץ**, 15.8.00, עמ' ד1, 2.
- שוקד, משה, ושלמה דשן, 1999. **דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה**, מכון בן-צבי, ירושלים.
- שלג, יאיר, 2000. **הדתיים החדשים, מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל**, כתר, ירושלים.
- Behar, Ruth, 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press.
- Bhabha, Homi K., 1990. "The Third Space: Interview with Homi Bhabha," Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, pp. 207-221.
- , 1994a. "Of Mimicry and Man," *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 85-93.

---

צעד נוסף כדי להצביע על התעלמות מאלטרנטיבה דינמית של דתיות שנראית מפתה ומשמעותית רק כשהיא עטופה ברבדים של כוח ויוקרה.

- , 1994b. "The Commitment to Theory," *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 19-40.
- , 1994c. *Signs Taken for Wonders. The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp.102-123.
- Deshen, Shlomo, 1974. "The Varieties of Abandonment of Religious Symbols," Shlomo Deshen and Moshe Shoked (eds.), *The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 173-189.
- , 1978. "Israeli Judaism: Introduction to the Major Patterns," *International Journal of Middle East Studies* 9: 141-169.
- , 1980. "Religion Among Middle Eastern Immigrants in Israel," Asher Arian (ed.), *Israel: A Developing Society*. Assen: Van Gorcum, pp. 235-246.
- Harding, Sandra (ed.), 1987. *Feminism and Methodology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- , 1998. *Is Science Multi-Cultural? Postcolonialism, Feminism, And Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hill Collins, Patricia, 1990. *Black Feminist Thought*. London: Routledge.
- hooks, bell, 1989. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. London: South End Press.
- Mercer, Roberta, 1988. "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination," Mbye B. Cham and Claire Andrade-Watkins (eds.), *Black Frames: Critical Perspectives on Black Independent Cinema*. Cambridge, Mass.: MIT University Press, pp. 40-61.
- Motzafi-Haller, Pnina, 2001. "Scholarship, Identity and Power: Mizrahi Women in Israel," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 26(3).
- Noy, Dov, 1980. "Is there a Jewish Folk Religion?," Frank Talmage (ed.), *Studies in Jewish Folklore*. Cambridge, Mass.: Association for Jewish Studies.
- Leach, Edmund, 1968. *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Falk, Nancy, and Rita Gross (eds.), 1980. *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*. San Francisco:Harper and Row.
- Lazreg, Marnia, 1988. "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria," *Feminist Studies* 14(1): 81-107.
- Phillips, Lynne, 1990. "Rural Women in Latin America: Directions for Future Research," *Latin American Research Review* 25: //pp//.
- Sandoval, Chela, 1991. "U.S. Third World Feminism," *Genders* 10: 1-24.
- Sered Starr, Susan, 1992. *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Shoked, Moshe, 1979. "The Decline of Personal Endowment of Atlas Mountains Religious Leaders in Israel," *Anthropological Quarterly* 52: 186-197.
- , 1985. "The Religiosity of Middle Eastern Jews," Moshe Shoked and Charles Liebman (eds.), *Israeli Judaism*. New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 213-237.
- Skeggs, Beverley, 1997. *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. London: Sage.
- Smith, Dorothy, 1987. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology," Sandra Harding (ed.), *Feminism and Methodology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp.84-97.
- Smith, Sidonie, 1993. "Who's Talking / Who's Talking Back? The Subject of Personal Narratives," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18(2): 392-407.
- Spivak, Gayatri, 1990. *The Post-Colonial Critic*. London: Routledge.
- Stevens, Camila, 1993. "Reflections on the Role of Personal Narrative in Social Science," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18(2): 408-425.
- Wisweswaran, Kamala, 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.