

תרבותיזם

דילמות של רגישות תרבותית ביחסי רוב-מיעוט

עמליה סער*

המאמר בוחן דילמה מרכזית שמתלווה לשיח על זכויות של מיעוט תרבותי, והיא המרחק הקצר שבין שימוש במושג התרבות להגברת הסובלנות כלפי השונה לבין צמצום בפועל של זכויות, והצדקת מדיניות מפלה כלפי פרטים בתוך המיעוט או כלפי נשים. הדילמה מודגמת על שני מקרים: פוליגמיה בקרב הבדווים ושילוב החרדים באקדמיה בהפרדה מגדרית. אני טוענת שרוב ההצדקות המועלות להשעיה של ערכים ליברליים לטובת ההתחשבות במיעוט הן תרבותיסטיות, כלומר משתמשות בתרבות באופן מניפולטיבי ורדוקטיבי כדי להשתיק דיון על אפליה או כדי למסך עסקאות פוליטיות עם אליטות מקבוצת המיעוט. מנגד, אני מציעה את המושג רגישות תרבותית ביקורתית. גישה זו מושתתת על הכרה בזכויות היתר השקופות של קבוצת הרוב ובריבוי הקולות המתקיים בקבוצת המיעוט. היא מאפשרת להבין שליבת המאבקים אינה "התרבות" בהא הידיעה, אלא המתח בין זכויות המיעוט לאוטונומיה בארגון חיי הקהילה שלו, לבין הזכות של פרטים בתוכו לא להיות כפופים לאוטונומיה הזו. היא מאפשרת לזהות שימוש לרעה במושג "תרבות" להחרגת המיעוט מן הפרקטיקה הליברלית של הכרעה תלויה הקשר בין ערכים מתנגשים. לבסוף, רגישות תרבותית ביקורתית מאפשרת לשוחרי הדמוקרטיה מקרב הרוב והמיעוט כאחד לנהל דיאלוג על גיוון בלי להיכנע לרטוריקה פופוליסטית, המקדשת גרסאות שמרניות של תרבות המיעוט.

מבוא

המאמר בוחן דילמה מרכזית שמתלווה לשיח על זכויות של מיעוט תרבותי, והיא המרחק הקצר שבין שימוש במושג התרבות להגברת הסובלנות כלפי השונה ולהגדלת מימוש הזכויות של בני ובנות המיעוט, לבין שימוש לרעה במושג, לצמצום בפועל של זכויות ו/או להצדקה של מדיניות מפלה כלפי קבוצות מיעוט או כלפי נשים בכלל. כמושגים אנתרופולוגיים, הכוונה למתח בין רגישות תרבותית לתרבותיזם. אציג את

* פרופסור חברה בחוג לאנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה.

המושג תרבותיזם ואשתמש בו כדי להצביע על שימושים מניפולטיביים בתרבות שנועדו לטשטש את הפן המבני והפוליטי של יחסי רוב-מיעוט. מולו אציב את מושג התרבות כפי שהאנתרופולוגיה מבינה אותו. בשונה מתרבותיזם, המתבסס על תפיסה א-היסטורית, אפוליטית, ומונוליטית של תרבות, האנתרופולוגיה יוצאת מנקודת הנחה שהתרבות – של המיעוט ושל הרוב כאחד – מתקיימת בדיאלקטיקה עם מבני הכוח החברתי ומכילה אינטרסים וקולות שונים ומנוגדים. מתוך תפיסה זו אציע את המושג רגישות תרבותית ביקורתית, כפרספקטיבה שמאפשרת הפעלה של שיקול דעת מורכב ותלוי הקשר לגבי סוגיות נפוצות ביחסי רוב-מיעוט. אטען שרגישות תרבותית ביקורתית מאפשרת לשמור על ערך ההתחשבות במיעוט, אך מכפיפה את ההחלטה האם ועד כמה להשעות למענו עקרונות מתחרים, לפרקטיקה הליברלית של הכרעה תלויה הקשר בין ערכים מתנגשים. גישה כזו מאפשרת לזהות שחלק גדול מהמצבים השנויים במחלוקת הם כלל לא תולדה של שוני תרבותי אלא של הסדרים פוליטיים בין המדינה לאליטות מקרב קבוצות המיעוט. מכאן שהיא מאפשרת "לנקות" את הבלבול המאפיין דיונים טעונים על רגישות תרבותית ולהחזיר את הגורם התרבותי לפרופורציה יותר נכונה. רגישות תרבותית ביקורתית תאפשר לשוחרי הדמוקרטיה מקרב הרוב והמיעוט כאחד להידרש לסוגיות של שוני וגיוון בלי להיכנע לרטוריקה פופוליסטית, המציגה את התרבות כמעין קופסה שחורה שלא ניתן להשית עליה פרקטיקות ביקורתיות, ושהדרך היחידה לכבדה היא לקבל כלשונו את הגרסאות השמרניות שלה.

בחלק הראשון של המאמר, אפתח בהצגת מושגי היסוד – תרבותיזם ורגישות תרבותית – ובהצגת המורכבות המלווה את הניסיון להבחין ביניהם. אצביע על נטייה פופולרית לדבר על תרבות כדי לא דבר על אתניות (או לאומיות), ואסיים בהצגת ההיגיון האנליטי שהנחה אותי בבחירת מקרי הבוחן – שתי קבוצות מיעוט בעלות מיקום שונה ביחס למבנה הכוח החברתי. בחלק השני אציג, בזה אחר זה, את סוגיית הפוליגמיה בקרב הברווים בנגב ואת המסגרות החרדיות באקדמיה, שהלימודים מתקיימים בהן בהפרדה מגדרית, ואחתום בדיון קצר על מתווכי תרבות. החלק השלישי והמסכם יוקדש לניתוח ויורכב משני ראשי פרקים. בראשון אפתח את הקשר בין תרבות לבין המיצוב הדיפרנציאלי של כל אחת מן הקבוצות במערך הכוח והזהויות שמניעים את האזרחות הישראלית, ואעמוד יותר לעומק על אופן פעולת התרבות על התודעה שלנו. משם אעבור לדיון אינטגרטיבי בשאלה האם תיתכן רגישות תרבותית שלא נופלת לתרבותיזם.

א. מושגי יסוד

רגישות תרבותית היא הפן היישומי של יחסיות תרבותית – העמדה הגורסת שמרכיבים שונים של התנהגות תרבותית (בהם טעם וסגנון, העדפות חברתיות, עמדות מוסריות, או פרקטיקות נפוצות) מקבלים משמעות בתוך הקשר כולל, ולכן אסור לשפוט אותם במנותק מאותו הקשר או על פי אמות המידה של מכלול תרבותי אחר. מקובל לחשוב על יחסיות תרבותית כעמדה הופכית לאוניברסליזם, שמחפש את הדומה בין תרבויות

ועוסק בהשוואות ובשיפוט של תופעות של לפי סולם אחיד של היגיון או מוסר חוצה תרבותיות. בדמוקרטיה מודרנית, יחסיות תרבותית בדרך כלל משמשת כבסיס לתביעה להחריג קבוצות מסוימות מעקרון החוק האוניברסלי החל לכאורה באופן שווה על כל האזרחים ללא הבדלי דת, גזע, ומין, וזאת לטובתן הן. על פי רוב כשדרישה כזו מועלית היא מכוונת להגדיל, לא להגביל, את יכולתן של קבוצות מיעוט לממש את החירויות הדמוקרטיות, כסוג של תיקון למבנה הכוח הלא שוויוני שהחוק היבש לא נותן לו מענה. אלא שהתביעה להחרגה בשם התרבות עלולה בקלות להפוך לחרב פיפיות, וזאת משתי סיבות עיקריות: האחת היא שתרבות אינה עניין מונולטי כלל ועיקר. יש בה קולות שונים, וכאשר מדברים בשמה, לעיתים קרובות הגרסה השמרנית הפטריארכלית משתלטת ומשתיקה גרסאות אחרות, שהן כמוכן "אותנטיות" לא פחות. מצב כזה פותח פתח רחב לדיכוי ואלים אחרים, נגד המוחלשות שבתוך קבוצות המיעוט. באופן אירוני, הוא גם חוסם בפני בני, ובעיקר בנות, אותה קבוצה את האפשרות להשתמש בכלים האוניברסליים שמערכות החוק והמסד מעמידים לרשותן. סיבה אחרת היא שהחרגה בשם התרבות לעיתים קרובות כרוכה בהשתקה של סוגיית הכוח, האלימות המבנית וההיסטוריה. הכחשת הפן הפוליטי של היות המיעוט מיעוט – שכן "מיעוט" הוא בראש וראשונה מצב חברתי, לא מספרי –¹ היא מאפיין אינהרנטי של אזרחות ליברלית, שמחויבת לעיקרון האוניברסלי של זכויות ללא הבדל דת, גזע ומין.² באוטופיה הליברלית, המרחב האזרחי הוא ניטרלי מבחינה אתנית, גזעית, או מגדרית, אלא שבפועל זוהי ניטרליות לכאורה בלבד, שכן הנגישות לזכויות אזרחיות מתווכת דרך מבנה חברתי לא שוויוני.³ מה שמוצג כמרחב ניטרלי הוא למעשה מרחב הגמוני, שבו זכויות היתר של הקבוצות הדומיננטיות הן שקופות או "בלתי מסומנות".⁴ הניתוח שיוצג יתמקד בתפקיד שממלא מושג התרבות במתח שבין ההכרה בצורך לתת יחס דיפרנציאלי לבני ובנות קבוצות המיעוט, לבין הכחשת יחסי הכוח המכוננים את המרחב האזרחי, המדומיין כניטרלי. כחלק מהמהלך, אתיחס להתמרה של "אתניות" (או במקרה הישראלי אתנו-לאומיות) ב"תרבות", ואטען שיש לה תפקיד בדה-פוליטיזציה של הבדלים חברתיים.

תרבותיזם הוא שיח שמתמקד בקבוצות מיעוט ומייחס תופעות שונות בהווה החברתית והפוליטית שלהן ל"תרבות". הוא נוטה להתמקד בנשים ולהיתפס לסממנים חיצוניים של דתיות ופטריארכליות, תוך המעטה במשקלם של גורמים היסטוריים, מבניים ופוליטיים.⁵ שיח הוא מכלול של מילים ודימויים פופולריים שעולים באופן ספונטני במחשבתם של חברי וחברות קהילת הדוברים כשהם נדרשים להתייחס לתופעה מסוימת, במקרה הנדון – לשונותה של קבוצת מיעוט. השיח מנחה את תפיסתם את הסוגיה, מגדיר את גבולות הדיון לגביה, ומכוון את פרשנותם לגבי מופעים קונקרטיים שלה. מאחר ששיח מייצר הבניה חברתית של מציאות, הפרשנות הזו היא לעיתים קרובות לא מודעת או מכוונת. עם זאת, האפקט שלה בעולם הוא עוצמתי. במקרה של תרבותיזם מדובר בשיח אוריינטליסטי⁶ וגזעני, המתכחש להיותו כזה, תוך ניצול (מכוון או נאיבי) של הרעיון היפה של סובלנות תרבותית. הוא נוטה להופיע כתגובה לשיחים של רב-תרבותיות,

כאשר האווירה הציבורית מסתייגת מביטויים של גזענות גלויה ובוטה. שיח תרבותיסטי נוטה לערבב בין דת, אתניות, גזע ותרבות. שיעורים גבוהים של פשיעה, עוני, נשירה מבית הספר, או אלימות מגדרית בקרב קבוצות מיעוט אתניות או גזעיות זוכים להסברים דתיים או תרבותיים, ככיכול מדובר בהתנהגויות שהן נורמטיביות לדת או לתרבות של המיעוט. לעומת זאת, אותן תופעות בקרב א/נשים בעלי פרופיל דתי וגזעי של הקבוצה השלטת מוסברות כסטייה אישית, ולא כנורמה דתית או תרבותית. גישה תרבותיסטית נעה בין גינוי מוסרי מחד גיסא, להימנעות מטיפול בכעיות בשם "קבלת האחר", מאידך גיסא, ובכך מערפלת את הצורך בתיקון מבני לתופעות החברתיות.

מתי, אם כן, ההצדקה של שונות כמונחים של תרבות, בעיקר שונות הכרוכה בפגיעות חברתית וכלכלית, היא תרבותיזם ומתי היא רגישות תרבותית ראויה? כפי שנראה, התשובה לשאלה זו אינה חד-משמעית. בין היתר משום שמעורבים בה אינטרסים פוליטיים ועסקאות של נציגי תרבות מטעם עצמם. אבחן את השאלות הללו לאור שני מקרים מישראל: ריבוי מקרי הפוליגמיה בנגב ופתיחת מסגרות ייחודיות לחרדים בתוך האקדמיה, הכרוכות בהפרדה מגדרית.

הצימוד של שני מקרי הבוחן מחדד מורכבות נוספת בכל הנוגע לדרישות לגלות רגישות תרבותית כלפי מייעוטים, שכן לכל אחת משתי הקבוצות מיצוב שונה הן ביחס למדינה והן ביחס לקבוצת הרוב היהודית-ציונית.⁷ הברווים הם חלק מהמיעוט הפלסטיני בישראל. אף שרבים מהם משרתים בכוחות הביטחון, הם נמצאים בתחתית הסולם בכל הנוגע להשכלה, לתעסוקה, לעוני ולתשתיות מגורים, אפילו בהשוואה לחברה הערבית.⁸ כמו יתר האזרחים הפלסטינים, הם סובלים משיעור גבוה של גזענות מצד הציבור היהודי,⁹ ונתפסים כשותפים לא לגיטימיים לממשלה.¹⁰ על פי הטיפולוגיה של גרשון שפיר ויואב פלד,¹¹ האזרחים הפלסטינים נהנים מאזרחות ליברלית, המקנה להם זכויות אינדיבידואליות בדומה לבעלי האזרחות היהודים (ובשונה, למשל, מפלסטינים בגדה המערבית), אך מודרים מהשתתפות בליכה הסימבולית והפוליטית של המדינה והחברה הישראלית. החרדים, לעומת זאת, שייכים לקבוצת הרוב הלאומית וככאלה הם נהנים ממה ששפיר ופלד כינו אזרחות אתנו-לאומית, המקנה להם זכאות אוטומטית מעצם שייכותם לקהילת הלאום היהודי. בו בזמן, משום שהם לא משרתים בצבא ומשתתפים מעט מאוד בשוק העבודה, הם לא נכללים בקבוצה הפריבילגית ביותר של בעלי האזרחות הרפובליקנית, הנתפסים כבעלי זכויות יתר בשל תרומתם האקטיבית לטוב הקולקטיבי של החברה והמדינה. הם מייעוט משום שהם עניים יחסית, מתנהגים אחרת ונראים שונים, ומעורים מעט מאוד בחברת הרוב. מנגד, הם שותפים קבועים בממשלה, ובגלל מיצובם כלשון מאזניים יש להם כוח פוליטי לא מבוטל ויכולת גבוהה לנהל משא ומתן על מה שהם תופסים כאינטרסים של קבוצתם. לענייננו, ההבדלים בין שני מקרי הבוחן מחדדים את העובדה, המוכחשת לעיתים קרובות, שהתרבות אינה מנותקת כלל ועיקר ממבנה הכוח החברתי, נקודה שאשוב אליה בדיון.

למרות השוני ביניהם, בשני המקרים בשיח הציבורי מרבים להשתמש ברעיון של רגישות תרבותית. במקרה הראשון אציג עמדות מנוגדות כלפי פוליגמיה וכלפי עצם השימוש בתרבות, הן בתוך קבוצת המיעוט והן מחוצה לה. נראה שלמרות חילוקי הדעות, כל הצדדים מציבים במרכז הסוגיה את הנשים הברויות, שהן החוליה הפגיעה בתוך קבוצת המיעוט. במקרה השני הוויכוח נסוב על הלגיטימיות של מרחבים מופרדים מגדרית בתוך הקמפוסים המעורבים. גם כאן הצדדים עסוקים בפגיעותן של נשים, אך הפעם אלה הן נשים מקבוצת הרוב ההגמונית, הסטודנטיות שעלולות להיפגע אם וכאשר נורמת ההפרדה המגדרית תגלוש גם למרחבים נוספים, והמרצות, שבשונה ממרצים שיכולים ללמד נשים וגברים כאחד, כבר נפגעות משום שאינן מורשות ללמד גברים. באופן משני, קיים ויכוח גם בשאלה האם הנשים החרדיות עצמן נפגעות מקיום המסגרות הנפרדות, שמנתבות אותן למסלולי לימוד שבהם ההיצע קטן והרמה נמוכה מאשר במסלולים המעורבים. מבחינת השימוש בתרבות, במקרה הראשון הוויכוח נסוב על השאלה האם אוטונומיה תרבותית תועיל או תזיק לנשים הפגיעות בקבוצת המיעוט; התרבות של קבוצת הרוב נותרת לחלוטין מחוץ לוויכוח. לעומת זאת, המקרה השני מאתגר יותר, שכן "התרבות" מופיעה בו ביחס לקבוצות המיעוט והרוב כאחת. מצדדי ההפרדה מדברים בשם התרבות/הדת של המיעוט, ואילו מתנגדיה מדברים בשם התרבות (אך לא הדת) של הרוב. בגלל המיצוב השונה של החרדים ביחסי הכוח החברתיים והפוליטיים, התביעה שלהם ליחס מיוחד "בשם התרבות" למעשה מאלצת את קבוצת הרוב ההגמונית להכיר בכך שהמרחב הציבורי שלה אינו ניטרלי מבחינה תרבותית כפי שמצטייר באוטופיה של האזרחות הליברלית. במילים אחרות, הוויכוח מסמן את המרחבים שעד כה היו בלתי מסומנים.

ב. שני מקרי הבוחן

1. המקרה של פוליגמיה בקרב הברווים בנגב

אסקור להלן את הוויכוח שהתגלע בציבוריות הישראלית בנושא פוליגמיה בקרב הברווים בנגב, מוסד שמתקיים למרות איסורו בחוק המדינה, תוך התמקדות בשימושים שעושים הצדדים השונים לוויכוח במושג תרבות. אציג מנעד רחב של עמדות בנושא פוליגמיה, מתוך החברה הפלסטינית ומחוץ לה, כולל הבחנה בין תמיכה עקרונית במוסד לבין גינוי האופן שבו הוא מיושם בפועל מצד גורמים דתיים בתוך החברה, וטענות של אקטיביסטיות לגבי פערים בהתנהלות המדינה, שמצהירה על התנגדותה לפוליגמיה ואף מעגנת זאת בחוק, אך נמנעת מלמגר אותה. כמו כן, אציג סקירה קצרה מן הספרות האנתרופולוגית על האופן שבו פוליגמיה נתפסת בהקשרים שונים כמועילה לנשים. המטרה הכוללת של הצגת ריבוי העמדות המנוגדות היא לייצר הרחקה מסוימת מן הטון המוסרי האופף את השיח הציבורי, ולהציג קיומם של קולות שונים בתוך אותה תרבות

ואת ריבוי ההגיונות התרבותיים האפשריים כלפי התופעה, כדי לחדד את ההבדל בין ההבנה האנתרופולוגית של תרבות לבין שימושים פופוליסטיים במושג.

בעשורים האחרונים, שיעורי הפוליגמיה – ריבוי רעיות – בקרב בדווים בנגב הוא גבוה מאוד, כולל בקנה מידה אזורי ועולמי.¹² מחקרים מעריכים כי בין 23% ל-35% מן הנשים הבדוויות בנגב נשואות בנישואין פוליגמיים.¹³ המנהג משגשג למרות חוק מדינה מפורש שאוסר על ביגמיה,¹⁴ ולמרות עלייה עקבית בשיעורי ההשכלה של בנות ונשים צעירות.¹⁵ הפוליגמיה בקרב הבדווים בנגב זוכה לביקורת קשה מתוך החברה הפלסטינית ומחוצה לה, אם כי הקולות מורכבים. מחוץ לחברה וגם בתוכה יש דעה מקובלת שפוליגמיה רעה לנשים. היא מחזקת את המבנה הפטריארכלי בכך שהיא מקצינה את עליונות הגבר במשפחה: למרות הנורמה הדתית המחייבת הוגנות מצד הבעל, בפועל גבר יכול לשאת אישה נוספת בלי להיוועץ באשתו, הוא יכול להפלות בין רעיותיו, הוא מקבל לגיטימציה לחפש לו שותפות חדשות ליחסי מין – זכויות יתר שלא מוקנות לאישה. פוליגמיה מעורדת נישואי קטינות ויבוא של נשים חסרות מעמד אזרחי (בעיקר מרצועת עזה), שהרי על מנת שגבר יינשא לכמה נשים ועדיין יימצאו מספיק רעיות לכל הגברים יש להגדיל באופן משמעותי את מאגר הכלות. היא מגדילה את הסיכוי לעוני, בהתחשב בכך שרוב הנשים הבדוויות לא מתפרנסות באופן עצמאי ורמות השכר של רוב הגברים הן נמוכות או בינוניות לכל היותר. והיא דנה נשים וילדים רבים, בשל אי-רישום הנישואין, לחיים מתחת לרדאר הממסדי, מה שמפחית את הנגישות שלהן לשירותי הבריאות והרווחה.¹⁶ בשל כל אלה, אפשר לראות בפוליגמיה הסדר שמבזה נשים, פוגע בילדים, ומסיג לאחור את הישגי המודרניזציה.

מנגד, ישנם קולות בתוך החברה הפלסטינית ומחוצה לה שסבורים שפוליגמיה אינה פסולה, מוסרית או חברתית. בתוך החברה נשמעים קולות של גברים, בהם שיח'ים ומשפטינים, הגורסים שפוליגמיה, הגם שיש ויכוח האם היא הלכה נבואית (קרי, הלכה שניתן ליחסה לנביא) או נוהג, היא לגיטימית בתנאי שהיא נעשית בהתאם לדין האסלאמי, ללא כפייה, ובאופן שמכבד נשים. התנאי הוא שהגבר ינהג בשוויון מוחלט כלפי כל הנשים שלו, כולל ביחסי המין, יוכל לפרנס אותן ואת ילדיהן בכבוד, וידאג לכך שנישואין לאישה שנייה לא יפגעו באישה הראשונה.¹⁷ המחזיקים בעמדה זו בדרך כלל מותחים ביקורת על הפוליגמיה כפי שהיא מתקיימת בפועל, אך דוחים את הסטיגמה המושחתת על המוסד עצמו.¹⁸ עוד נשמעות טענות שמוסד הפוליגמיה נותן פתרון לבעיות של נשים שחיות ללא גברים, אם משום שנותרו רווקות עד גיל שבו גברים אינם מעוניינים לשאתן, אלא אם כן הן כלות שניות, או משום שהתאלמנו. רווקות מבוגרות נתפסות כפגיעות, כי הן לא יכולות ללדת ולאחר מות הוריהן עשויות להיות לא רצויות בבית אחיהן. אלמנות הן פגיעות במיוחד, משום שאם יינשאו מחדש יפסידו את ילדיהן למשפחת הבעל שנפטר, אלא אם כן הבעל החדש הוא אחיו. ומכאן שגבר שנושא כאישה שנייה את אלמנת אחיו עושה מעשה נאצל כלפיה וכלפי ילדיה. וכפי שאמר לי שיח' שראיינתי בסוף שנות התשעים, גם אתם היהודים מקיימים פוליגמיה. הוא התכוון לרומנים מחוץ

לנישואין. אבל אצלנו, הוא אמר, זה ממוסד וגלוי, ואילו אצלכם זה בסוד. ולכן אצלנו הנשים יותר מוגנות.¹⁹

גם הספרות האנתרופולוגית מספקת הצצה לתועלת שנשים במצבים חברתיים שונים יכולות להפיק מפוליגמיה, או במינוח הדיסציפלינרי המדויק יותר לריבוי רעיות, פוליגיניה. בחברות שבהן נשים מבלות קודם כול בחברת נשים אחרות וילדים, משק בית מורחב של כמה רעיות מקל על עבודתן, מספק להן חברה ואינטימיות, ומאפשר להן לתמרן טוב יותר את הבעל.²⁰ ישנן עדויות שפוליגיניה מסייעת לנשים לתאם את יחסי המין כך שיוכלו לרווח את ההריונות שלהן ולצמצם את המספר הכולל של הילדים שילדו.²¹ וכן, כמו שטוענים השיח'ים, במקרים רבים היא עוזרת לנשים להיחלץ מגורל קשה יותר. אישה עקרה, למשל, יכולה להישאר נשואה אם בעלה ייקח לו רעיה נוספת. היא גם יכולה להתייחד עם האישה החדשה, לעזור לה לטפל בילדיה, ובתמורה לקבל משפחה תומכת. בלי אופציה של פוליגיניה היא תאלץ לחזור לבית הוריה, או אחיה, ושם מעמדה צפוי להיות נמוך יותר. רעיה מבוגרת עשויה לפטור עצמה מרוב עבודות משק הבית אם תיכנס רעיה צעירה יותר. אלמנה, כאמור, עשויה להצליח להישאר עם ילדיה אם אחד מאחי בעלה יינשא לה. רווקה בדויות מבוגרת שהכרתי באחד ממחקריי, אישה כבת ארבעים בעלת תואר ראשון, עשתה מאמץ פעיל להינשא כאישה שנייה. מי שעודדה אותה לכך הייתה אישה נשואה מבוגרת ששכנעה אותה להתחתן עם בעלה ולהצטרף למשק ביתה. מה שמשך את הידידה שלי, לדבריה, הייתה בעיקר האישה. "רמינתי אותה כמו אמא". לצערה הרב, אחיה של האישה טרפדו את יוזמתה להינשא. באותו זמן אביהם היה מבוגר וסניילי, והאישה הרווקה טיפלה בו. באופן לא מפתיע, אך למגינת ליבה הרבה, גם הגיסות שלה, שחלקו איתה את משק הבית המורחב, לא עמדו לצידה. אחיה אמרו לה "אם את צריכה לטפל בגבר מבוגר, טפלי באבא שלך". היא מצידה חשבה בדיוק להפך: אם כבר לטפל בגבר מבוגר, לפחות שיהיה לה בית משלה, וחברה של אישה אוהבת. בעבודתה של סראב אבו רביעה-קוויידר מובאות עדויות נוספות של נשים משכילות שבחרו באופן מודע בנישואין פוליגמיים.²² גם אם אלה לא היו מבחינתן הנישואין האידיאליים, הרי שבכל מקרה לגופו הנשים העידו שזה היה הסידור המועדף מתוך המבחר שהיה פתוח בפניהן.

ולמרות כל אלה, לא קשה להבחין שבחשכון הכללי, פוליגמיה, ודאי בהיקפים שבהם היא מתקיימת בנגב, פוגעת קשות בנשים, בילדים, ולמעשה גם בגברים.²³ מספר לא קטן של ארגונים פמיניסטיים פלסטיניים בתוך ישראל פועלים זה כמה שנים, ביחד ובנפרד, למיגור תופעת הפוליגמיה.²⁴ בשנת 2011 אף קמה קואליציה שמאגדת את הארגונים הללו ועוד כמה ארגוני זכויות (כגון עדאלה או האגודה לזכויות האזרח) תחת השם "ועד הפעולה לשוויון בענייני המעמד האישי" במטרה להילחם בפוליגמיה ובנישואי קטינות, ובעוד כמה נורמות משפחתיות שפוגעות בנשים. הפעילות טוענות שהפוליגמיה הגיעה לממדיה הנוכחיים בעקבות הפקרה של המדינה את הנשים, ובחירתה לעודד את

המרכיבים השבטיים והפטריארכליים של החברה הברווית במטרה לייצר שקט תעשייתי, לרכא חשיבה ביקורתית, ולהשאיר את החברה במצב של נחשלות.

בלי להיכנס לסוגיית הכוונות של המדינה ונציגיה, כלומר לשאלה האם הימנעות מאכיפת החוק משקפת מדיניות מכוונת לשימור הנחשלות בחברה הפלסטינית, האם היא תוצאה לא מתוכננת של ברית נוחות של ממשלות שונות עם הפטריארכיה הדתית, האם היא נובעת מהזנחה תקציבית, או האם היא תולדה של אמונה בקרב שוטרים ופקידים בפרקליטות שאי-התערבות היא עמדה ראויה של רגישות תרבותית – אין חולק על כך שבמבחן התוצאה המדינה לא אכפה במשך שנים את החוק נגד ביגמיה שמופיע בספר החוקים שלה עצמה.²⁵ בנקודה זו ייתכן שמסתמן שינוי, שכן בשנים האחרונות נשמעות הצהרות של פוליטיקאים יהודים בכירים, מתוך הממשלה ממש, על כוונתם למגר את התופעה. במסגרת ממשלת ישראל ה-34, איילת שקד, שרת המשפטים, הייתה אחת הדוברות הקולניות נגד פוליגמיה. בהתבטאויות ציבוריות שונות הכריזה שקד על כוונתה להטיל סנקציות פליליות על משפחות פוליגמיות ולשלול מהן קצבאות ילדים. היא צוטטה בהרחבה בעיתונות דוברת העברית והערבית כמי שרואה בפוליגמיה בנגב "חתייה תחת הסדר התקין בחברה נאורה" וכתופעה ש"פוגעת בראש וראשונה בנשים הברוויות, ומערערת על ערכיה ויסודותיה של המדינה כמדינה דמוקרטית".²⁶ השרה הצהירה על כוונתה להקים צוותים רב-מערכתיים שיטפלו בתופעה ברמת הענישה, הרווחה והחינוך. ואכן, לאחר שנים של היעדר אכיפה כמעט מוחלט, בשנת 2015 הוגשו שלושה כתבי אישום כנגד גברים שנשאו יותר מאישה אחת.²⁷ לכאורה, אם הצהרותיה של שרת המשפטים על הקמת צוות רב-מערכתי למיגור התופעה יקרמו עור וגידים, יש מקום לברך על שינוי בגישתה של המדינה. אלא שבאופן מפתיע – או לא מפתיע – הארגונים הפמיניסטיים שמשוועים כבר שנים לסיוע במיגור הפוליגמיה לא בירכו על הצהרותיה של שקד. למעשה, הם ראו בעמדה שלה איום וגזענות.

להלן מבחר קטן מן התגובות: רפאה ענבתאווי, מנהלת הארגון הפמיניסטי כיאן, מדגישה את המחויבות העמוקה של הארגון שלה למאבק בפוליגמיה, שפוגעת בזכויות הנשים, מעמיקה את האפליה נגדן, ומייצרת השלכות נפשיות, חברתיות וכלכליות קשות על אימהות וילדים. בו בזמן, למרות התנגדות חברות ארגון כיאן לתופעה והתביעה שלהן מן המסד להתגייס נגדה, היא דוחה מכול וכול את התוכנית של שקד, משום שהיא מתייחסת לפוליגמיה כאל סכנה ביטחונית ודמוגרפית לחברה הישראלית, ומשום שהיא מתמקדת בסנקציה של שלילת קצבאות, שרק תעצים את ההשלכות הנפשיות והחברתיות הקשות של התופעה על נשים וילדים.²⁸ המשפטנית ראויה אבו רביעה מדגישה שהפוליגמיה אינה מתרחשת בחלל ריק אלא בתוך הקשר כלכלי-פוליטי קונקרטי הכולל מנגנוני השתקה ממסדיים ופנים-חברתיים, שמחלישים את הנשים ומשמרים את שקיפותן, וגורסת שהטענה לרגישות תרבותית היא כסות למדיניות הקולוניאלית של הפרד ומשול וכלי לחיזוק הגורמים השמרניים הפטריארכליים, שמרוויחים מן ההסדר עם המדינה.²⁹ על פי חברת הכנסת עאידה תומאסלימאן, תוכנית האכיפה של השרה

שקד חוטאת למטרה ונוצרה כחלק ממסע ההסתה והדה־לגיטימציה נגד הציבור הערבי הברדווי. במקום אכיפה דורסנית שרק תחריף את הבעיות החברתיות, תומא־סלימאן קוראת להעניק תנאים להתפתחות נורמטיבית, תוך הכרה בכפרים הערביים והכנסת שירותים לחיזוק האוכלוסייה המקומית, למימוש תוכניות להעצמת נשים ולהעלאת מודעות כללית בחברה. "ארגוני הנשים" היא מוסיפה, "נאבקו בשטח והובילו קמפיינים ועבודה סיועית בתוך הציבור לשם הוקעת התופעה. יכול להיות שאנחנו מסכימים על הכותרת של התוכנית, אך ברור לנו שהמטרות שלנו ושל הממשלה אינן תואמות".³⁰ לסיום, עורכת הדין אנסאף אבו שרף מארגון הזכויות הפמיניסטי את־מעכי – משפטניות לצדק חברתי, סבורה כי המדינה מתייחסת לנשים בנישואין פוליגמיים כאל בלתי נראות. "יש רעש וצלצולים, אך בסופו של יום כל מה שנותרנו עמו הוא מה שרע לנשים: תוכנית ענישה וקיצוצים". גם היא סבורה שהרצון המוצהר של השרה שקד למגר את התופעה הוא אמתלה בלבד, שהתוכנית מונעת משיקולים פוליטיים ורצון לבוא חשבון עם החברה הפלסטינית בישראל, והנשים הן המטרה הקלה ביותר.³¹

כיצד אפשר להבין את תגובת האקטיביסטיות הפלסטיניות להצהרת שרת המשפטים על כוונתה לבצע מה שהן עצמן דורשות כבר שנים? ההתנגדות, להבנתי, נובעת משני טעמים שלובים. האחד הוא חוסר אמון מתמשך בנכונות של מוסדות אכיפת החוק במדינה להגן על האזרחים הפלסטינים, נשים, גברים וילדים. במשך שנים הובילו ממשלות ישראל מדיניות של הדרה והפקרת הביטחון של האזרחים הפלסטינים, מדיניות שהלכה והסלימה מאז שנות האלפיים. בין היתר, הדבר מתבטא בחקיקה דרקונית שמטרתה לפחת את מעמד האזרחי,³² ובעלייה מסחררת בהיקפי הפשיעה ותפוצת הנשק ביישובים הערביים, בצד שיעורים נמוכים מאוד של איתור הפושעים והבאתם לדין.³³ בצד הטענות על כך שהמדינה מפקירה את ביטחון האזרחים הפלסטינים, אקטיביסטיות פלסטיניות מעבירות ביקורת נוקבת על הצגת המצוקות החברתיות כתולדה של פתולוגיה תרבותית, כביכול התרבות הערבית דכאנית ואלימה באופן אינהרנטי. הביקורת שצוטטה על אי־מניעת פוליגמיה היא חלק משיח מקומי מקיף יותר התוקף את ההבניה "התרבותית" – וליתר דיוק התרבותיסטית – של מצוקות חברתיות. הדוגמה הבולטת ביותר של הבניה זו היא הביטוי "רצח על כבוד המשפחה", המשמש כהצדקה להעברת הטיפול באיומים על חיי נשים מהמשטרה ובתי המשפט למוסד הסולחה הפטריארכלי.³⁴ הטעם השני לכעסן של האקטיביסטיות על נאומי שרת המשפטים הוא המיקוד שלה במערכת הרווחה ובענישת הקורבנות, בעיקר שלילת קצבאות הילדים, תוך שהיא מתעלמת לחלוטין מהיעדר האכיפה ארוך השנים. המיקוד בחינוך וברווחה מהדהד בבירור את רעיון ה"תירבות" (אקולטורציה), קרי התפיסה שהמיעוט זקוק לחינוך מחדש משום שתרבותו לא מכינה אותו כראוי לחיים במדינה מודרנית. זאת בשעה שלב הבעיה הוא שיתוף הפעולה האינטרסנטי בין מוסדות אכיפת החוק לפטריארכיה הדתית ותת־תקצוב של מערך השירותים החברתיים. כמילים אחרות, הבעיה היא פוליטית־כלכלית ולא תרבותית.

המושג תרבותיזם מאפשר לדייק את הקשר בין הביקורת הפוליטית של האקטיביסטיות לבין ההתנגדות האינטואיטיבית שלהן לשימוש במושג תרבות. פוליגמיה היא אכן מוסד חברתי-תרבותי שמעוגן בפטריארכיה, אולם ההנצחה שלו וודאי היקפיו הנרחבים הם תולדה של היחסים הדיאלקטיים בין התרבות לבין מבנה הכוח הפוליטי. בחברות רבות, כולל החברה היהודית בישראל, המוסד מוגר באמצעות הזון חוזר בין חקיקה ואכיפה, התחזקות מעמדן הכלכלי של נשים, ושינוי נורמטיבי בסוגיות מגדריות ומשפחתיות. מכאן שהמרכיב התרבותי (הנורמות והערכים המנחים אותן), אינו סטטי אלא משוקע במכלול כלכלי-פוליטי-היסטורי דינמי וקונטינגנטי. דוגמה לכך אפשר למצוא במקרה של פוליגמיה בקרב המורמונים במדינת יוטה, ארה"ב, שלא נעלמה לחלוטין אך ירדה משמעותית בעקבות התערבות נחושה של בית המשפט הפדרלי. בעוד שאין ספק שלפוליגמיה בחברה הפלסטינית יש גם מרכיב תרבותי. הבעיה בעמדתה של שרת המשפטים – מה שהופך אותה לעמדה תרבותיסטית – היא השימוש ברטוריקה של הצלת הנשים הברוויות מציפורני תרבותן הפטריארכלית, תוך התעלמות מהפקרתן המתמשכת על ידי המדינה כתוצאה משיתוף פעולה ארוך שנים בינה לבין הפטריארכיה הדתית. בדומה למצב בחברה החרדית, שאליה אעבור להלן, כוחה הרב של הפטריארכיה הדתית-מסורתית הפלסטינית לא נובע מהיותה הנציגה האותנטית הבלעדית של התרבות, אלא מהסדרים כלכליים-פוליטיים ארוכי שנים בין המיעוט לבין המדינה.

2. המקרה של הפרדה מגדרית באקדמיה כחלק משילוב חרדים בהשכלה גבוהה
 סוגיה נוספת שמעסיקה את הציבור הישראלי בשנים האחרונות היא יצירת מרחבים של הפרדה מגדרית באקדמיה למען שילוב חרדים בהשכלה גבוהה. בשנת 2012 הכריזה המועצה להשכלה גבוהה על תוכנית חומש רב-שנתית שנועדה למסד מסגרות חרדיות (מח"ר) שיפעלו בסמוך לאוניברסיטאות או למכללות ובאחריות המלאה.³⁵ התוכנית נועדה לתת מענה לבעיה מתמשכת של שיעורים נמוכים ביותר של השכלה אקדמית בקרב חרדים וחרדיות,³⁶ כחלק ממטרה רחבה יותר להגביר את שילוב החרדים בהשכלה גבוהה ובשוק העבודה. היעד שהוצב לתוכנית החומש היה גידול של כ-140% בהיקף הסטודנטים והסטודנטיות החרדיות תוך חמש שנים, מ-6,000 ל-14,500. לצורך כך נפתחו עשר שלוחות חרדיות בחסות מוסדות קיימים. בחלק מן המוסדות אף נפתחו מכינות אקדמיות. אף שהיעד המספרי שהוצב בתוכנית החומש לא הושג, עד שנת 2014 נרשמה עלייה משמעותית במספר הסטודנטים החרדים שהתקבלו למכללות. כחמש שנים ושתי עתירות לבג"ץ מאוחר יותר התעוררה מחלוקת ציבורית קולנית ומתוקשרת היטב,³⁷ בעיקר סביב השאלה האם ההפרדה המגדרית הנהוגה בהן הכרחית והאם היא לגיטימית? באופן משני הוויכוח הציבורי עוסק גם בשאלה האם המסגרות החרדיות מצליחות לשמור על רמה אקדמית זהה לזו של הקמפוסים המעורבים. בשתי הסוגיות הללו, כפי שנראה מייד, דאגת המתנגדים למח"ר מתמקדת בפוטנציאל הפגיעה שלהן במערכת ההשכלה הגבוהה בכלל, ובנשים הלומדות ומלמדות בה בפרט.

המצדדים במסגרות החרדיות הנפרדות טוענים שבלעדיהן חרדים לא יגיעו ללימודים גבוהים, ומי שמפריעה להם ההפרדה המגדרית צריכים להביא חשבון שהאלטרנטיבה היא הנצחת הבערות בקרב החרדים והנצחת היעדרותם מכוח העבודה. גלעד מלאך ולי כהנר טוענים כי ההפרדה חשובה בעיקר ברמת התואר הראשון, שבו מתקיים המחסום העיקרי. הם מעריכים כי בוגרים של המסגרות הנפרדות שירצו להמשיך לתואר שני כבר יוכלו להשתלב בתוכניות מעורבות. ייצוג "מבפנים" של עמדה זו ניתן למצוא בדבריה של עדינה בר שלום, בתו של הרב עובדיה יוסף ומי שהקימה את המכללה הראשונה לנשים חרדיות. בהתבטאויותיה הרבות בנושא, בר שלום מדגישה שאביה בשעתו תמך בהשתלבות הנשים החרדיות במכללה שהקימה כדי לאפשר להן לרכוש מקצוע מפרנס, דבר שמתחייב ממצבו הכלכלי הקשה של הציבור החרדי, אך סבר שהלימודים צריכים להתקיים בהפרדה.³⁸ מלבד ההנחה שרוב גדול של חרדים וחרדיות לא יסכימו להגיע לקמפוסים מעורבים, בר שלום ודוברים חרדים נוספים סבורים שהסביבה האקדמית החילונית פוגענית עבור החרדים, משום שמופרות בה נורמות התנהגות יסודיות בתרבות שלהם.³⁹ בהקשר זה מעניין לציין שלעומת בר שלום וטרכטינגוט הסבורים שהדרך הנכונה, הרגישה תרבותית, לשילוב סטודנטים וסטודנטיות חרדיות במכללות ובאוניברסיטאות היא מסגרות לימוד נפרדות, יונה גודמן מציע לאו דווקא הפרדה אלא מנגנונים מחזקים כגון בית מדרש לסטודנטים שבו יתקיימו לימודי תורה, חי חברה מותאמים לתרבותם, קבוצת תמיכה, לצד העלאת תודעה לסכנות שבמגע עם החברה החילונית, וכד'.⁴⁰

לעומת מצדדי ההפרדה בשם זכותם של החרדים, כמיעוט תרבותי, ללמוד בסביבה שלא תפגע ברגשותיהם ותצמצם את המגע שלהם עם תרבות הרוב הזרה, המתנגדות טוענות שההפרדה תפגע בקבוצת הרוב, ובעיקר בנשים, כולל בנשים חרדיות. יופי תירוש מזהירה מפני השלכות ההפרדה על השוויון התעסוקתי של המרצות, ומצביעה על קשר בין תביעות להפרדה מגדרית בשם הצניעות באקדמיה, בצבא, באוטובוסים, ובמרחבים ציבוריים נוספים כהוכחה לכך שגם כאשר ההפרדה מוצגת ככלי ניטרלי לכאורה, רבים הסיכויים שהיא תשמש לקידום כפייה דתית. "הפרדה בין המינים במקום שהשוני אינו רלוונטי לעולם אינה ניטרלית".⁴¹ נזיה רימלט כותבת:

הפרדה בין נשים לגברים בקהילה הדתית שואבת ברוב המקרים מתפיסות פוגעניות ביחס לנחיתותן של נשים בהשוואה לגברים. בחלק גדול מן המקרים פרקטיקות מן הסוג הזה אינן משרתות במידה שווה את צורכיהם ואת האינטרסים של נשים וגברים בקהילה זו, והן תורמות למעשה לקיומו ולהנצחתו של סדר מגדרי הייררכי שביסודו שליטה של גברים בנשים.⁴²

ואסתי רידר, חרדית המתנגדת להפרדה באקדמיה מטעמים פמיניסטיים, אומרת בהרצאה מוקלטת:

אני אישה חרדית, אקדמאית, פמיניסטית, ובאתי להשמיע את הקול שלי – קול של אישה חרדית שלא רוצה שימכרו לחברים ולחברות מהקהילה שלה "אקדמיה",

אבל יתנו להם כיתות שבהם לא שואלים את כל השאלות, לא לומדים את כל החומרים, ולא שומעים את כל הקולות. קול של אישה חרדית שדואג מאפליית מרצות, כיום מרצות חילוניות ובעתיד חרדיות, כי איפה בדיוק אני אלמד?⁴³

בהמשך לדבריה של רידר על מרחב אקדמי שמצנזר שאלות ונושאי לימוד מטעמי תרבות, טענה נלווית של מתנגדות ההפרדה היא שהיא תפגע ברמה האקדמית של הלימודים במסגרות החרדיות וזאת בעיקר מסיבות כלכליות: המח"ר בהכרח יתמקדו בתחומים שיהיה להם הביקוש הגבוה ביותר. כמו כן, הלחץ לאייש את הכיתות יביא להורדה בלתי נמנעת של סף הקבלה ללימודים. אכן, על פי איתן רגב, בשנים 2000-2014 אחוז הסטודנטים החרדים הגברים במכללות הפרטיות שהתקבלו ללא פסיכומטרי וללא בגרות עמד על 79% לעומת 36% במכללות הציבוריות.⁴⁴ מעניין שהלחץ להנמכת סף הקבלה לא חל על נשים חרדיות; ל-95% מהמתקבלות יש בגרות ו/או פסיכומטרי, ככל הנראה בגלל לימודי ליבה ובחינות סיום תיכון שתואמות בגרות.⁴⁵

באופן מטפורי, אפשר לומר שיש כאן שני מחנות שמניחים שהערבוב בין חרדים ללא חרדים טומן בחובו סכנה של זיהום סימבולי ומוסרי, כאשר כל צד רואה באחר את מקור הזיהום. מבחינת החרדים, הסביבה האקדמית, על ההגמוניה החילונית שבה, מוצגת כסביבה בולענית שעלולה להדיח אותם לקולקול מידות, אם בצורה של מפגשים חוצי מגדר, אם בצורה של היקסמות מנושאים שאין להם נגיעה לעולמם החברתי, ואם דרך אימוץ של חשיבה ביקורתית. כחברה שהסגירות היא אחד ממאפייני היסוד שלה, עצם המפגש עם חברה שונה הוא מאיים. אצל החילונים מודגש החשש שוויתור לחרדים בשם רגישות תרבותית יוביל להשתלטות עוינת שלהם על הסביבה האקדמית ויחולל בה שינוי עמוק. דגש מיוחד מושם על הפן הפטריארכלי של התרבות החרדית ועל הפגיעה הפוטנציאלית בנשים. בניסוחה של רימלט: "יש קושי ליישב בין תפיסה ליברלית של רב-תרבותיות לבין מתן הגנה לפרקטיקות פוגעניות מסוג פרקטיקת ההפרדה בין נשים לגברים שאוכפות קהילות מיעוט תרבותיות על חבריהן".⁴⁶

3. מתווכי תרבות

חלק פעיל בהתמרה של השיח הפוליטי בשיח תרבותי נזקף לתפקידם של מומחי תרבות. בציבורים רבים, כולל באקדמיה, העיסוק בקבוצות מיעוט מעורר חוסר ביטחון משום שלכאורה ההתנהלות שלהן נטועה ברציונליות "אחרת", שלא ניתנת לפענוח באמצעות השכל הישר, אלא דורשת תיווך של מומחים. אלה הם לרוב גברים, לעיתים גם נשים, שמחזיקים בתארים פורמליים ובעלי סמכות בקהילתם: רבנים, שיחים, פרופסורים. לחלופין, אלה יכולות להיות נשים (בעיקר) שנתפסות כגילומים אותנטיים של התרבות. תנאי חובה על מנת שאדם יהפוך למתווך תרבות הוא השילוב של אישור ויזואלי או פרפורמטיבי להיותו/היותה/אותנטי/ת, עם שליטה רהוטה בשפת התרבות הדומיננטית, נאמר עברית או אנגלית, והיכולת ללהטט בין הקודים התרבותיים הללו.

במקרה של החרדים, מתווכי התרבות הם מגוונים. הם כוללים דוברים ודוברות חרדיים השואבים את סמכותם מהשילוב של אורח חייהם, אמונתם, והיכרותם עם האקדמיה. לדוגמה, הצגתי לעיל עמדות מנוגדות לגבי קיום מסגרות נפרדות מדוברות ודוברים (בר שלום, טרכטינגוט, גורמן, רידר) שכולם נשענו בדבריהם על זהותם החרדית. אחרים הם רבנים, שסמכותם בדיון נעוצה בשילוב בין מעמדם הפנים-קהילתי כפוסקים ובמסורת הפוליטית הקיימת בישראל של היוועצות ברבנים בזירות מוסדיות חילוניות כגון הצבא, מערכות הבריאות ועוד.⁴⁷ וישנם גם חברי כנסת ופוליטיקאים נוספים המשתתפים דרך קבע בזירות לא חרדיות, שמתגייסים אד הוק לסוגיות כגון זו שהצגתי כדוברים וכפרשנים של קהילות המוצא שלהם.

במקרה של הברדווים בנגב, כפי שכותבת ראויה אבו רביעה,⁴⁸ מדינת ישראל נתנה לשיחיים מסוימים גישה מועדפת לפקידי הרשות המטפלת, ובאופן זה כוננה אותם כמתווכים עבור האזרחים מן השורה, שחסרו את רשת הקשרים הדרושה כדי לקדם עניינים אדמיניסטרטיביים שונים. הפקידים, מצידם, קיבלו את השיחיים כנציגים האוטנטיים של הברדווים והעדיפו לדבר רק איתם. מתווכים מסוג זה נוטים לעבוד בהרמוניה מסוימת עם הממסד המדינתי, שכן הם חולקים איתו אינטרס מובנה לשמר ואף לחזק את המבנה האתנו-פטריוארכלי.⁴⁹ עם זאת, חשוב לסייג ולומר שלמרות הכוח הרב שמביא איתו ערוץ התקשורת הישיר עם מוסדות השלטון, החברה הברדווית בנגב, והחברה הפלסטינית בישראל בכלל, כן הצליחו להצמיח במהלך השנים מנהיגות אוטונומית שאינה בת טיפוחיו של הממסד המדינתי. מנהיגות זו, הכוללת קאדר רחב של משכילים, בכללם אקטיביסטיות פמיניסטיות, מייצרת ערוצי השפעה נוספים, בין היתר דרך ועדת המעקב על שלווחותיה ודרך חברי וחברות הכנסת. באופן מעניין, הפמיניסטיות הפלסטיניות שנאבקות למגר את הפוליגמיה גם הן "מתווכות תרבותיות", אלא שהן מופיעות בלבוש לא מוכר: בעוד שכמו מתווכות "קלאסיות" הן דוברות באופן רהוט את שפת קבוצת הרוב ההגמונית, הן לא מגלמות ילידיות אותנטית. להיפך, בגלל הרצון שלהן בשינוי פנים-חברתי, הן מגלמות את הדינמיות, את הרב-קוליות, ואת הניגודים העמוקים של התרבות. בשונה ממתווכי תרבות קלאסיים, הן לא עוסקות בתרגום תרבותי בין "השפה הברדווית" לשפת המערכת. אותן מעניין תרגום אחר – זה של שיח הפמיניזם הפוסט-קולוניאלי, אשר צורם את הרגישויות של כל הצדדים גם יחד. אל מול המדינה הן מציבות שיח של זכויות קולקטיביות וילידיות, ואל מול החברה שלהן הן מקדמות שיח של שוויון מגדרי וזכויות הפרט. בדומה לרבנים, הן תובעות לעצמן בכך תפקיד של מייצגות ומנהיגות. אבל בשונה מהם, הן דמויות קשות לעיכול הן מצד הממסד המדינתי והן מצד החברה שלהן עצמן. על פי רוב, מתווכי התרבות הם אנשים ששואבים לגיטימציה ממה שהסוציולוגים מכנים "בסיס סמכות מסורתית" (המקרה של שיחיים או רבנים), או "בסיס סמכות רציונלי" (למשל מומחים מן האקדמיה).⁵⁰ מאחר שהקבוצות ההגמוניות מייחסות לקהילת המיעוט תכונה של מסורתיות ולעצמן תכונה של רציונליות, הן נוטות להאמין שאנשי דת ומנהיגים מסורתיים הם נציגים אותנטיים של המיעוט, ושמומחים מהאקדמיה מתרגמים אותם בצורה

נכונה. בקרב המתווכים "המסורתיים" ו"הרציונליים" כאחד יש נטייה מוגברת להבליט גרסאות שמרניות ופטריארכליות ולדבר בשם ציבורים רחבים תוך השתקת הקולות שלא מתאימים להם. בדוגמאות שהובאו, ההבדל בין שיח'ים ורבנים או מי שנתלים בסמכותם של הללו, לבין האקטיביסטיות הפמיניסטיות הנאבקות בפוליגמיה או בהפרדה המגדרית, הוא שהראשונים נוקטים עמדות פסקניות בשם התרבות, בהא הידיעה, בעוד שהאחרונות חושפות קולות של התנגדות בתוך קבוצת המיעוט גם כאשר הן טוענות שהן מדברות בשמה של הקבוצה, ובכך קוראות תיגר על ייצוגים חד-ממדיים שלה. הבדל נוסף הוא שהראשונים נוטים למוטט זו לתוך זו את הקטגוריה הסוציולוגית מיעוט (לדוגמה, "ברווים" או "חרדים") ואת הקטגוריה תרבות. בכך הם מחזקים את הבניית התרבות הערבית או היהודית כסטטיות והומוגניות, ואת השכחת התהליכים המבניים-פוליטיים שיצרו את המיעוט ככזה. לעומתם, האקטיביסטיות הביקורתיות עושות מהלך הפוך של חשיפת ההקשרים הפוליטיים – חשיפת האינטרסים והבריתות ההיסטוריות שבבסיס התופעה שבה הן נאבקות – ושל התנגדות לשימוש הגורף והמהותני במושג תרבות.⁵¹

ג. ניתוח

1. אם הכול פוליטי, מדוע התרבות מסרבת להיעלם מן הדיון?

שני המקרים שהוצגו שונים זה מזה לפחות בשלושה מובנים רלוונטיים: במיצוב של הקבוצה המדוברת במערך יחסי הכוח המדינתיים; במיקום שלהם בתוך תסביך הזהות של המדינה היהודית; ובאדוות הסמנטיות של השימושים שהם עושים במושג "תרבות". כאמור, החרדים שייכים לקבוצת הרוב היהודית ונציגיהם נמצאים כלשון מאזניים בממשלה באופן כמעט רציף, ומכאן שלמרות היותם מיעוט יש להם כוח פוליטי בלתי מבוטל. המיקום שלהם בסדר הסימבולי המדינתי נשען על תסביך העליונות-נחיתות של הרוב החילוני, תסביך שניזון מהמתח בין זהות מודרנית ליהודית. מחד גיסא החרדים, על משפחותיהם מרובות הילדים, מדדי העוני הגבוהים שלהם, ואורחות חייהם הבדלניים, מגלמים את האחר "הלא מודרני" הנחות. מאידך גיסא, מאחר שהם נתפסים כשומרי הגחלת היהודית עבור הרוב החילוני שלא מקיים מצוות, הם מגלמים עליונות מוסרית, ונוכחותם נתפסת כחיונית בדיוק בשל אחרותם. האזרחים הפלסטינים, להבדיל, נמצאים דרך קבע בשוליים הרחוקים של מעגלי ההשפעה הפוליטית. בדומה לחרדים, גם הם נתפסים כ"לא מודרניים" אולם בשונה מהם, הם מגלמים את "האחר" האולטימטיבי שלא יוכל לעולם להיטמע במדינת הלאום היהודי. באופן מעניין, שתי הקבוצות מקבלות תפקיד גם במרכיב המשלים של תסביך הזהות של המדינה היהודית – זה של המושא הראוי להגנה על פי המרכיב "הליברלי-דמוקרטי", מרכיב שברגע הניאו-ליברלי הנוכחי מאוד פופולרי לנסחו במושגים של רב-תרבותיות.

באשר ל"תרבות", אפשר לומר שבכל אחד משני המקרים שתוארו, המושג מסמן נקודת עוגן שונה בשדה הסמנטי הרחב של יחסים בין קבוצות חברתיות. בוויכוח על

הפוליגמיה בקרב הברווים, "תרבות" משמשת כמילת קוד מרוככת לאתגור לאומיות ואילו במקרה של הפרדה מגדרית באקדמיה היא מתייחסת לדתיות. כמו במקרים נוספים מתחום החינוך, הבריאות ועוד, "תרבות" משמשת כמסמן צף – מושג המשמש במשמעויות שונות ואף סותרות בתוך אותה קהילת שיח –⁵² שתפקידו המרכזי הוא למסך את יחסי הכוח בין ובתוך הקבוצות. בדומה למושג "חברתי", שאף הוא מסמן צף המאפשר להימנע מדיבור מפורש על מעמד או על יחסי מזרחים-אשכנזים, המושג "תרבות" מופיע בהקשרים שבהם המדינה נמנעת מאכיפה של זכויות נשים או סוטה בדרך זו או אחרת מסטנדרטים אוניברסליים שנקבעו בחוק (כמו, למשל, לימודי ליבה בבית הספר). ואכן, השימוש ב"תרבות" כמכשיר לדה-פוליטיזציה הוא אחת הסיבות לכך שאנשים פרוגרסיביות מקבוצת המיעוט נוטות להתנגד בחריפות למה שהן מכנות "הסברים תרבותיים" (שאני טוענת שראוי יותר לקרוא להם "הסברים תרבותיסטיים"). אלא שכאן מתרחש מעין טוויסט בעלילה, משום שאם התרבות היא בסך הכול גורם משני ביחסים בין הרוב למיעוט, מדוע בכל זאת היא מסרבת להיעלם מן הדיון? במידה מסוימת, הסירוב של התרבות להיעלם מהדיון נעוץ בפופולריות הגבוהה של ייצוגים מהותניים של תרבות בשיחים עממיים רבים, במיוחד אם כי לא רק, בשיחים של פוליטיקת הזהויות וזכויות קולקטיביות.⁵³ אני סבורה שהסיבה לכך נעוצה, לפחות חלקית, באופן שבו התרבות נתפסת ונחווית על ידי האנשים הנושאים אותה. בעוד שבספרות האנתרופולוגית תרבות מוצגת כמכלול מורכב, תהליכי, היסטורי, ורב-קולי, בתודעת האנשים הנושאים אותה התרבות היא מעין קופסה שחורה: "משהו" שניתן להזדהות איתו ולקעוס עליו בו בזמן, לבעוט בו ולהתרפק עליו מתוך ידיעה חושית ודאית שהוא קיים כמהות שאינה דורשת הסבר; "משהו" שהוא בעת ובעונה אחת איתן וחובק כול, אך גם פגיע ולכן דורש הגנה; נוסף לכך, בהקשרים מסוימים התרבות נחווית על ידי נשאים כסוג של משאב, "משהו" שפשוט עומד לרשותם ומעניק להם תחושת זכאות, או מתפקד ככרטיס חברות במועדון. סיבה נוספת לכולטות של תרבות בתביעה לזכויות קולקטיביות היא שלקבוצות מיעוט יש לעיתים קרובות שפה משלהן. ומאחר ששפה היא מנגנון ההסמלה המרכזי של התרבות, אנו נוטים להניח שדוברי שפה מסוימת מסוגלים לראות את העולם רק דרך משקפיים תרבותיים ספציפיים, גם אם רבים מהם דוברים את שפת הרוב על בוריה ושולטים היטב גם במכלול הקודים ההתנהגותיים הנלווים אליה. סיבה שלישית, כבדת משקל לא פחות, להישארותה העיקשת של "התרבות" בדיונים על זכויות של קבוצות מיעוט היא שהמאבקים הפוליטיים הכרוכים בהם הם רוויי אינטרסים. האינטרסים בעד או נגד השימוש ב"תרבות" הם לא סטטיים ולא מתחלקים באופן קוטבי בין אלה ששייכים לקבוצת המיעוט לאלה ששייכים לקבוצת הרוב הבלתי מסומנת. כאן וכאן יש מי שהדיבור "בשם התרבות" משרת אותם ואחרות שהאפקט עליהן הוא הפוך.

2. האם תיתכן רגישות תרבותית שלא נופלת לתרבותיזם?

בשיח הליברלי של אזרחות, הרעיון של רגישות תרבותית מייצג תגובה מדוללת לאי־שוויון מבני. בצד הכרה מסוימת בקיומם של פערים שפוגעים ברגישות לזכויות של קבוצות מיעוט, הוא מסיט את הפוקוס מן הרמה המבנית והפוליטית לרמת מבנה־העל, התרבות. ניסיונות להטמיע רגישות תרבותית בזירות מוסדיות כגון השכלה, בריאות, משטרה, משפט ועוד, מתאפיינים לכן במהלך כפול של הכרה באי־שוויון והכחשת ההקשר המבני והפוליטי שלו. באופן מיוחד, הם כרוכים בהכחשת הפריבילגיות של קבוצות הרוב ונקיטת עמדה פטרנליסטית כלפי המיעוט. כפי שהיא מיושמת כיום, רגישות תרבותית מייצרת כיסים של אוטונומיה שבהם המדינה משעה התערבות משטרתית או אכיפה של החוק, מכשירה סגרגציה מגדרית במרחבים ציבוריים, או מאצילה סמכות קבלת החלטות למתווכים קהילתיים על חשבון האוטונומיה של פרטים. המהלכים האלה מסמנים קהילות מיעוט כ"אחרות" הומוגניות, בעלות גבולות ברורים ואג'נדה מאוחדת, ונשענים על הנחה אינטואיטיבית שאפשר לנהל אותן באמצעות קטגוריות ביורוקרטיות מובחנות. במקביל, הם חותרים לדכא את הפוטנציאל הנפיץ של המבנה האתני (או האתנו־לאומי או הגזעי) – את הכעס ואת התביעה העיקשת לצדק היסטורי – באמצעות כמה מנגנונים שלובים: א) אינדיבידואליזציה של הבעיות ופריטתן לפרוצדורות טיפוליות;⁵⁴ ב) התמרת המושג הפוליטי "אתניות" (לאומיות, גזע) במושג המכובס "תרבות"; ג) מיקוד לא פרופורציונלי בדיכוי הפנימי של נשים, שמאפשר לסמן את קבוצות המיעוט כפטריארכליות, מסורתיות, או שבטיות ובכך להציבן כהיפוך האולטימטיבי של הקטגוריה הבלתי מסומנת שהיא "אנחנו" – המתקדמים, השוויוניים, והדמוקרטיים. הסימון של "האחרים" מאפשר לקבוצות ההגמוניות להישאר בלתי מסומנות ולפריבילגיות שלהן להישאר שקופות. מכאן שבצד ניהול השונות האתנית, להטמעה של רגישות תרבותית לתוך זירות מוסדיות בחסות המדינה יש אפקט פרדוקסלי של שימור עיוורון התרבות של הליברליזם.

להבדיל, תפיסת התרבות שהוצגה כמאמר מניחה קשר דיאלקטי הדוק בין התרבות למבנה החברתי. בחברות מרובדות ורב־אתניות כמו ישראל, על מנת שרגישות תרבותית לא תיפול לתרבותיזם עליה להביא בחשבון את השיקוע של תרבות ביחסי כוח, את הדינמיות שלה, את ריבוי הקולות המתקיימים בה בכל רגע נתון, ואת האינטרסים שהייצוגים השונים שלה משרתים. בין היתר, הקבוצה ההגמונית וקבוצת המיעוט כאחת צריכות לאמץ עמדה של רפלקסיביות תרבותית, קרי להרפות מאשליית הניטרליות של המרחב האזרחי הליברלי, להפנות מבט חקרני אל האופנים שבהם הוא מעוצב על ידי תרבות וכוח, ולבחון ביושר את האופן שבו דיבור על תרבות המיעוט משמש למיסוך של עסקאות פוליטיות.

בדוגמה של הפוליגמיה ראינו סוכנות וסוכנים מתוך קבוצות המיעוט, על קשת רחבה בין שמרנות לרדיקליות. במצטבר, סוכנים וסוכנות אלה מייצרות טקסט תרבותי שנשען על שילובים לא שגרתיים של הגיונות ומוסר, מדברות בעת ובעונה אחת בשם, נגד,

ולמרות התרבות, ומייצרות מנעד רחב של ייצוגים על הרצף שבין מהותנות לחתרנות. בשונה ממצדדי הפוליגמיה שמדברים "בשם התרבות", המתנגדות לתופעה מדברות על הזכויות הפוליטיות של המיעוט, כולל הזכות לתרבות (למשל הזכות לשפה הערבית), תוך שהן מקיימות מאבק בתוך אותה תרבות. לדידן, העובדה שתחת שלטון ישראל שיעור הפוליגמיה עלה פלאים והגיע הרבה מעבר להיקף התופעה במדינות בעלות רוב מוסלמי,⁵⁵ חותרת תחת הנחת "התרבות האותנטית" ומדגישה את האינטרסים הפוליטיים שבבסיס התופעה. כאזרחיות, עומדת לנשים הערביות הזכות לגייס את המדינה במאבקן בפטריארכיה הפנים-פלסטינית במקביל למאבקן בגזענות הפטריארכלית של המדינה עצמה. למרות הדמיון הרגעי בין עמדתן לבין עמדת שרת המשפטים, ההתנגדות שלהן אליה היא התנגדות להתמרת הפוליטי בתרבותי ולשימוש הפטרנליסטי במצוקת הנשים הערביות לאישוש הדימוי העצמי של המדינה כנאורה. בסוגיית הפוליגמיה, אם כן, גישה לא תרבותיסטית מצד המדינה צריכה לאכוף את חוק איסור הביגמיה באופן לא אמביוולנטי בשם הערך הליברלי של שוויון מגדרי. עליה להביא בחשבון קולות מגוונים מתוך קבוצת המיעוט ומחוצה לה, ולהיות חשדנית כלפי קביעות מהותניות ההודפות את עקרונותיה "בשם התרבות". עליה להחיל על המיעוט את הפרקטיקה התרבותית הליברלית של הכרעה נסיבתית בין ערכים הנתונים בקונפליקט (למשל בין הזכות לשוויון מגדרי לזכות למימוש אמונה דתית), מתוך הבנה שגם בקרבו יכול וראוי שיתקיים משא ומתן בין עקרונות וערכים סותרים. המדינה לא צריכה לנסות לקבוע איזון מן העמדות היא האותנטית או הנכונה מבחינה תרבותית – שכן אין כזו; תחת זאת, עליה להישאר נאמנה לעקרונות החוק שלה עצמה.

בדוגמה של שילוב חרדים באקדמיה, הפוטנציאל הנפיץ של המבנה האתנו-לאומי נחשף מכיוון אחר, קרי הכשל הפנימי של השילוב בין דמוקרטיה לאתנוקרטיה. בעוד שבמקרה של העלמת העין הממסדית מהפוליגמיה, המרכיב הדמוקרטי (הגנת זכויות הנשים בנישואין) מוקרב לטובת המרכיב האתנוקרטי (מערכת שליטה אפקטיבית במיעוט על ידי חיזוק הגורמים השמרניים בתוכו), במקרה של שילוב חרדים באקדמיה המרכיב האתנוקרטי מאיים על זה הדמוקרטי מתוך הקבוצה הדומיננטית עצמה. לא/נשים מקבוצת הרוב, הנזעקות לשמר את נגישות הנשים למרחב ואת הלגיטימיות של תביעותיהן לשוויון, לא נותר אלא לנסות להפוך את מנגנון הנטרול על ראשו, דרך התביעה להחזיר את הדיון מתרבות לכוח ואינטרסים. למעשה, השאלה למה חרדים לא זוכים לרכוש השכלה נעוצה בכשל של המדינה להנגיש השכלה שווה ברמתה הרבה לפני שלב האוניברסיטה, ובכך שלשומרי הסף יש יכולת לנעול כמעט הרמטית את הגישה של חרדים להשכלה כללית נאותה ברמת היסודי והתיכון. התרבות בהקשר זה כמעט אינה ממין העניין. עמדה אנטי-תרבותיסטית במקרה של המח"ר צריכה להפריד בין אמונות לאינטרסים בלי להתבלבל מקביעות גורפות של מתווכי תרבות פטריארכליים. רגישות תרבותית ביקורתית, במקרה זה, תכניס לדיון באופן בלתי מתנצל את הערך הליברלי של הזכות האוניברסלית להשכלה ושל מחויבות המדינה לספק אותה, מחויבות שהמדינה כשלה

בה באופן גורף. היא תסיט את המוקד מן התרבות או מהאמונה של המיעוט לכישלון של המדינה לממש את אחד מערכי היסוד שלה עצמה. היא תחייב את המדינה למקד את מאמצי השילוב ההשכלתי והתעסוקתי של החרדים בהכשרה אקדמית ראויה, במסגרת מכינות לבוגרי התיכונים והתערבות מקיפה בחינוך החובה, בלי להתפשר על מדדי המצוינות באוניברסיטאות ובמכללות עצמן. הדיון במסגרות חרדיות נפרדות בתוך האקדמיה, אם ימשיך להתקיים, יצטרך להידרש לסוגיה הפוליטית שעומדת בבסיסו – הרחבת הסטטוס קוו לזירה מוסרית חדשה (האקדמיה) – ולא יוכל להמשיך להסתתר מאחורי מסיכת התרבות.

סיכום

אחת התרומות של האנתרופולוגיה למיתון התרבותיזם בשיח הציבורי היא לקדם הבנה של תרבות כתופעה תהליכית ומבוזרת.⁵⁶

המאמר בחן דילמות המלוות יישום של רגישות תרבותית כלפי קבוצות מיעוט במרחב האזרחי הליברלי, דרך שני מקרים שבהם מתקיימת השעיה של זכויות אוניברסליות: הפוליגמיה בנגב ומסגרות חרדיות באקדמיה. טענתי כי בשני המצבים ההצדקה הנשמעת כיום בשיח הציבורי להשעיית הזכויות בשם התרבות אינה משקפת רגישות תרבותית אלא תרבותיזם. "תרבותיזם" הוא שיח שמשמש כמושג תרבות באופן מהותני ורדוקטיבי, שמסיט את הדיון מן הפן הפוליטי והמבני של אי-שוויון חברתי. הכוונה אינה בהכרח להשתקה מודעת או מכוונת של יחסי כוח. למעשה, האפקטיביות של השיח התרבותיסיטי נובעת מכך שהוא מהדהד תפיסות פופולריות ואינטואיטיביות של "האחר" כנחות ופטריוארכלי. טענתי שבניגוד לאינטואיציה התרבותיסיטית הפופולרית, מצבים מורכבים שבהם נדרש איזון בין מנגנונים מפצים להבטחה של נגישות אוניברסלית לזכויות, הם לרוב לא תולדה של שוני תרבותי כלל ועיקר, אלא של הסדרי כוח בין המדינה לאלויות מתוך קבוצת המיעוט. ליבת המאבק במצבים אלה אינה "התרבות" בהא הידיעה, אלא המתח בין זכויות המיעוט לאוטונומיה בארגון חיי הקהילה שלו, לבין הזכות של פרטים בתוכו לא להיות כפופים לאוטונומיה הזו. אדגיש כי הקריאה שלי להחזיר את הוויכוחים מתחום התרבות לתחום יחסי הכוח לא נועדה לכטל רגישות תרבותית אלא להחזירה לפרופורציה נכונה. רגישות תרבותית היא ערך ליברלי ראוי וחשוב. הדיון בה צריך להתנהל תוך שקילה נסיבתית של התועלת והנזק שביישומה ביחס לערכים ליברליים אחרים. רגישות תרבותית לא תרבותיסיטית תלויה בהבנה שתרבותו של המיעוט מורכבת ורוויית ניגודים לא פחות מתרבות הרוב. גישה זו, שקראתי לה רגישות תרבותית ביקורתית, מאפשרת שיקול דעת מורכב והרבה פחות דטרמיניסטי.

במקרה של הפוליגמיה, עמדה אנטי-תרבותיסיטית אין פירושה שהמדינה לא צריכה להתערב ולהגן על נשים בתוך משפחותיהן. נהפוך הוא, היה עליה להתערב כבר מזמן ובאופן נחוש בהרבה. אך ההתערבות לא צריכה להתמקד בשינוי תרבותי, בה במידה שאין מקום להציג אי-התערבות כ"רגישות תרבותית". המדינה צריכה להגן על אזרחיותיה

באופן שוויוני דרך אכיפת חוק על הגברים שנישאים ליותר מאישה אחת, בלי להעניש את הנשים והילדים שכבר נמצאים בסיטואציה פוליגמית. את השינוי התרבותי עליה להשאיר לתהליכים ולמאבקים בתוך החברה הפלסטינית, שבין היתר יושפעו מסוגיית האכיפה. במקרה של המסגרות החרדיות, רגישות תרבותית ביקורתית תאפשר להכיר בכך שהיעדרות החרדים מהשכלה לא נובעת מתרבות או אמונה, אלא מהסדרים פוליטיים שמונעים מהם נגישות מלאה ללימודי ליבה בשלב שלפני האקדמיה.

ההבחנה בין תרבותיזם לרגישות תרבותית ביקורתית נועדה לייצר מרחב שיחני שיוכל להכיל מינונים שונים של פוליטיזציה. הבחנה כזו תתרום להטמעה של גיוון בזירות מוסדיות כגון הזירה המשפטית או האקדמיה דרך הכרה בערכו של הידע המקומי וקיום דיאלוג מורכב עם הקולות המגוונים המתקיימים בו, במקום להמשיך להתייחס אל "התרבות" כאל מכשול סתום שאפשר רק לקבלו או לדחותו בשלמותו. היא יתן כלים טובים יותר לנציגי הממסד לשאת ולתת עם נציגי המיעוט שמציבים תביעות "בשם התרבות" מעמדה פחות מתנצלת, ותאפשר לנציגי המיעוט לתת שם למופעים של גזענות בזירות השונות מבלי להפסיק לשתף פעולה עם הממסד. היא גם תאפשר להם להמשיך להשתמש במושג התרבות בתוך השיח הפוליטי, בלי חשש מהפיכתה של התרבות לחרב פיפיות.

הערות

- 1 מיעוט סוציולוגי הוא קטגוריה של אנשים שבשל תכונות היסטוריות, פיזיות, או תרבותיות, נתפסת כנבדלת מן הקבוצה השלטת וזוכה ליחס לא שוויוני. להרחבה: Hans Van Amersfoort, 'Minority' as a Sociological Concept, 1 ETHN. & RACIAL STUD. 218 (1978).
- 2 קיים ויכוח ער בשאלה האם מוצדק לקרוא לישראל "דמוקרטיה ליברלית" (Mazie), או שמא יש לסייג ולומר דמוקרטיה אתנית (Shafir & Peled; Smootha), אתנוקרטיה (Yiftachel; Ghanem, Rouhana), משטר הפרדה שהוא גרסה של אפרטהייד (אזולאי ואופיר) או קולוניאליזם התיישבותי (Rouhana & Sabbagh-Khoury). בלי להיכנס לוויכוח, שהוא מעבר לגבולות המאמר הנוכחי, השימוש שלי ברעיון של אזרחות ליברלית בהקשר הישראלי נשען על העובדה שבצד זכויות היתר המוענקות ליהודים, ישראל שבתוך גבולות הקו הירוק מעניקה לכל אזרחיה, כולל הפלסטינים, זכויות אישיות לא מבוטלות המושתתות על עקרונות ליברליים. להרחבה ראו STEVEN V. MAZIE, ISRAEL'S HIGHER DEMOCRACY IN THE JEWISH STATE (2006); As'ad Ghanem, Nadim N. Rouhana & Oren Yiftachel, *Questioning "Ethnic Democracy": A Response to Sammy Smootha*, 3 ISR. STUD. 253 (1998); OREN YIFTACHEL, ETHNOCRACY: LAND AND IDENTITY POLITICS IN ISRAEL/PALESTINE (2006); GERSHON SHAFIR & YOAV PELED, BEING ISRAELI: THE DYNAMICS OF MULTIPLE CITIZENSHIP (2002); Sami Smootha, *The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State*, 8 NATIONS & NATL. 475 (2002).
משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הנהר לים (2008).
- 3 ראו CAROLE PATEMAN, THE DISORDER OF WOMEN (1995).
- 4 המושג "בלתי מסומן", הלקוח מתחום חקר הלשון, מתייחס לנורמליזציה של קטגוריות דומיננטיות עד כדי הפיכתן לשקופות.
- 5 Marguerite Van den Berg & Willem Schinkel, 'Women from the Catacombs of the City': Gender Notions in Dutch Culturalist Discourse, 22 INNOVATION 393 (2009).

- 6 המושג אוריינטליזם, שנטבע על ידי אדוארד סעיד, מתייחס לשיח שליווה את הקולוניאליזם האירופי ומילא תפקיד מפתח ביצירת סמכותו אל מול החברות שבהן שלט. באמצעות הבחנה דיכוטומית בין האוריינט לבין המערב, השיח הבנה את האוריינטלי כאובייקט הנעדר פעולה ומחשבה עצמאית, וכך אפשר לאירופי לכונן את עצמו כסובייקט וכעליון מבחינה תרבותית ומוסרית. להרחבה ראו אדוארד סעיד **אוריינטליזם** (עתליה זילבר מתרגמת, 2000).
- 7 גליה שטופלר "המיעוט הערבי, המיעוט החרדי והתיאוריה הרב-תרבותית במדינה יהודית ודמוקרטית" **משפט, חברה ותרבות – משפט, מיעוט וסכסוך לאומי** 11 (ראיף זריק ואילן סבן עורכים, 2017).
- 8 נוגה דגן-בוזגלו **הכפרים הברואים המוכרים (יישובי אבו בסמה): עשור של תת-פיתוח** (מרכז אדוה – מידע על שוויון וצדק חברתי בישראל, 2014).
- 9 רמי יונס "מרד הגזענות 2018: כל 66 שניות פוסט גזעני נגד ערבים" **שיחה מקומית** 14.3.2019; כן ראו הדו"ח השנתי של היחידה הממשלתית לתיאום המאבק בגזענות. **דו"ח פעילות לשנת 2018** (משרד המשפטים, 2018) www.bit.ly/2UbnRj7.
- 10 ראו דנה בלאנדר "המפלגות הערביות – מחסימה להעצמה" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, נייר עבודה, 21.12.2014).
- 11 .Gershon Shafir & Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship* (2002)
- 12 לנתונים השוואתיים ראו J. Chamie, *Polygyny among Arabs*, 40 *Popul. Stud.* 55 (1986)
- 13 שירי ספקטור-בן ארי **פוליגמיה בקרב האוכלוסייה הברואית בישראל – עדכון** (הכנסת, מרכז מחקר ומידע, 2013). בסקר שערכו צוויקל וברק ובו השתתפו 200 נשים בדוויות בנגב, דיווחו 35% מהנשאלות שהן חלק מנישואין פוליגיניים, ו-49% דיווחו שגדלו במשפחות כאלה. Julie Cwikel & Nurit Barak, *Health and Welfare of Bedouin Women in the Negev* (2002) במדגם אקראי שערכו דאווד ושותפות עם נשים בדוויות בנגב, 23% דיווחו שהן חלק מנישואין פוליגמיים. Nihaya Daoud et al., *Polygamy and Poor Mental Health among Arab Bedouin Women: Do Socioeconomic Position and Social Support Matter?*, 19 *Ethn. & Health* 385 (2014)
- 14 סימן ח' לחוק העונשין, התשל"ז-1977 ("ריבוי נישואין"). ס' 176 לחוק קובע כי "נשוי הנושא אישה אחרת, ונשואה הנישאת לאיש אחר, דינם מאסר חמש שנים". לדיון בהיעדר אכיפה ראו ספקטור, לעיל ה"ש 13.
- 15 איתי וייסבלאי **גינור בחברה הברואית בנגב: תמונת מצב** (הכנסת, מרכז מחקר ומידע, 2017).
- 16 מחקרים על משפחות פוליגמיות בנגב חושפים מצוקות חברתיות בכמה מדדים, כולל רמות גבוהות יותר של אלימות מגדרית, מדדים נמוכים יותר של בריאות פיזית ונפשית, עוני והימנעות מרישום הנישואין. לעדויות של נשים בנישואין פוליגמיים על מצוקות, אפליה ועוני, וכן נישואי קטינות ראו שני ליטמן "האם מישהו יטפל בתופעת הפוליגמיה בחברה הברואית?" **הארץ** 19.7.2017.
- 17 Amira Mashhour, *Islamic Law and Gender Equality: Could There Be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt*, 27 *Hum. Rts. Q.* 562 (2005)
- 18 "ריבוי נשים בנגב – בין החוק הדתי וזכויות האישה" **Panet** 9.10.2016 www.bit.ly/3gPQf4h (ערבית); "ריבוי נשים הופך מפתרון בעיה לבעיה ללא פתרון" **בואבה אלשרק** 23.3.2015 www.bit.ly/2AASmbo (ראיון עם אימאם ממצרים) (ערבית).
- 19 Amalia Sa'ar, *Maneuvering Between State, Nation, and Tradition: Israeli-Palestinian Women Make Creative Applications of Polygyny*, 63 *J. Anthropol. Res.* 515 (2007)
- 20 Salman Elbedour et al., *The Effect of Polygamous Marital Structure on Behavioral, Emotional, and Academic Adjustment in Children: a Comprehensive Review of the Literature*, 5 *Clin. Child & Fam. Psychol. Rev.* 255 (2002)
- 21 Sangeetha Madhavan & Caroline H. Bledsoe, *The Compound as a Locus of Fertility Management: The Case of the Gambia*, 3 *Cult. Health & Sex.* 451 (2001); Shuji Sueyoshi & Ryutarō Ohtsuka, *Effects of Polygyny and Consanguinity on High Fertility in the Rural Arab Population in South Jordan*, 35 *J. Biosoc. Sci.* 513 (2003)

- 22 סראב אבו רביעה-קוויודר מודרות ואהובות: סיפוריהן של נשים בדוויות משכילות (2008).
- 23 לפרטים ראו Alean Al-Krenawi, Vered Slonim-Nevo & John R. Graham, *Polygyny and its Impact on the Psychosocial Well-being of Husbands*, 37 J. COMPAR. FAM. STUD. 173 (2006); Nihaya Daoud et al., *Polygamy and Poor Mental Health among Arab Bedouin Women: Do Socioeconomic Position and Social Support Matter?*, 19 ETHN. & HEALTH 385 (2014).
- 24 הארגונים המרכזיים הפעילים בעניין הם כיאן, מרכז אלטופולה, נשים נגד אלימות נצרת, מען – הפורום לארגוני נשים ערביות בנגב, עמותת אלסיואר לטיפול בנפגעות תקיפה מינית, נע"ם – נשים ערביות במרכז, ואתר-מעכי – משפטניות למען צדק חברתי.
- 25 ראו למשל אלמוג בן זכרי "בחסות משרד המשפטים בתי הדין המוסלמים מכשירים פוליגמיה" *הארץ* 7.7.2019.
- 26 טובה צימוקי וחסן שעלאן "שקד והיועמ"ש נגד פוליגמיה – מה אומרים במגזר?" *Ynet* 20.8.2015.
- 27 שני ליטמן "האם מישוהו יטפל בתופעת הפוליגמיה בחברה הבדואית?" *הארץ* 19.1.2017.
- 28 "ישראל נלחמת בפוליגמיה ממניעים גזעניים" *Aljazeera* 5.2.2017 www.bit.ly/3gREAS1 (ערבית).
- 29 Rawiya Abu Rabia, *Redefining Polygamy among the Palestinian Bedouins in Israel: Colonialism, Patriarchy, and Resistance*, 19 AM. U. J. GENDER SOC. POL'Y & L. 459 (2011).
- 30 יאסר עוקבי "נשואים פלוס: הבדווים נגד יוזמת מיגור הפוליגמיה של איילת שקד" *מעריב* 2.2.2017.
- 31 שם.
- 32 לסקירה מפורטת ראו Barhoum Jaraysi, *The 20th Knesset Report on Racist, Discriminatory, and Occupation- and Annexation-Supportive Laws and Bills; Summer Session 2015 – Summer Session 2018*, MADAR CENTER (Ap. 19, 2018).
- 33 נוהאד עלי ורות לויין-חן אלימות, פשיעה ושיטור ביישובים הערביים – מדד הביטחון האישי והקהילתי 2018 (יוזמת אברהם ומוסד שמואל נאמן למחקר מדיניות לאומית, 2019); שיטור בחברה משוסעת (אורי גופר וגיא בן-פורת עורכים, 2013). אומנם חשוב לציין שממשלות ישראל תחת נתניהו קידמו גם מדיניות של שילוב כלכלי של האזרחים הערבים, אך זו מתקיימת בצד מדיניות הדרתם האזרחית והפקרת ביטחונם האישי. לניתוח הפרדוקס של שילוב כלכלי והדרה אזרחית, ראו Amalia Sa'ar, *Economic Citizenship at the Intersection of Nation, Class and Gender: The Case of Palestinian Women in Israel* (לא פורסם).
- 34 ראו למשל מנאר חסן "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה" מין, מיגדר, פוליטיקה (דפנה יורעאלי ואח' עורכות, 1999). לעצם השימוש של מערכת החוק הישראלית בהסכמי סולחה ראו Nurit Tsafir, *Arab Customary Law in Israel: Sulha and Israeli Courts*, 13 ISLAMIC L. & SOC. 76 (2006) רון שפירא "הגיעה העת לסולחה" *הפרקליט* מח 433 (תשס"ו).
- 35 גלעד מלאך, לי כהנר ואיתן רגב "תכנית החומש של מל"גות"ת לאוכלוסיה החרדית לשנים תשע"ב-תשע"ו" (2016).
- 36 בשנת 2014 שיעור בעלי התואר האקדמי המוכר במועצה להשכלה גבוהה בקרב צעירים שהתחנכו בגיל תיכון במערכת החינוך החרדית בישראל עמד על 2.4% אצל גברים (לעומת 28.3% מהגברים החילונים) ו-8.3% אצל נשים (לעומת 43% מהנשים החילוניות). באשר לשיעור בעלי ובעלות תעודת בגרות, באותה שנה רק 5% מהגברים החרדים בגילי 19-35 ו-16% מהנשים החרדיות באותם גילים היו בעלי תעודת בגרות. איתן רגב "אתגרים בהשתלבות חרדים בלימודים אקדמיים" *דוח מצב המדינה: חברה, כלכלה, ומדיניות* 186 (מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל, 2016) (להלן: רגב); מלאך, כהנר ורגב "תכנית החומש", שם.
- 37 לפירוט הכרונולוגיה של ההתנגדות למח"ד ראו www.haredimedu.wordpress.com/batikshoret/.
- 38 עדינה בר שלום "תנו לנשים החרדיות לבחור" *הארץ* 28.4.2018.
- 39 ראו למשל יצחק טרכטינגוט "רגישות תרבותית – המפתח לשילוב חרדים באקדמיה" *מדיניות ציבורית* 11, 13 (2013); יונה גודמן "ההלם התרבותי (על ההתמודדות התרבותית והחברתית של

- www.bit. הסטודנט הדתי באקדמיה) " אסיף, שנתון איגוד ישיבות ההסדר ה (ללא תאריך פרסום) .ly/2A1N7BE
- 40 לטיעונים דומים מצד קובעי דעה לא חרדים בתוך האקדמיה ראו www.haredimedu.files.wordpress.com/2017/05/d792d793d7a2d795d79f-d7a1d7a4d799d7a8.pdf
- 41 יופי תירוש "זכור את השוויון לקדשו" הארץ 23.3.2018, 68; יופי תירוש "היינו רוצים שחרדים ילמדו את הקורס המצוין שלך – חבל שאת אשה" המקום הכי חם בגיהנום 9.8.2018; יופי תירוש "הסיפור של המאבק בהפרדה בין המינים באקדמיה: גילוי, מיפוי, הנעת שינוי" מעשי משפט י 107 (2019); נופר גואטה "המטרה: שילוב חרדים באקדמיה. האמצעי: הדרת נשים מהאקדמיה" Onlife 17.2.2018; נטע ברקיקורן "החברה החרדית והאקדמיה הישראלית: בחינה מחודשת של עמדות הציבור החרדי כלפי לימודים אקדמיים" משפטים מט 675 (התשע"ט).
- 42 נויה רימלט "הפרדה בין גברים לנשים כהפליה בין המילים" עלי משפט ג 99 (2003). ראו גם נויה רימלט "תוכניות אקדמיות נפרדות לחרדים: בין הנגשה ושילוב למדיניות מעודדת הפרדה" משפט, חברה ותרבות א 363 (2018).
- 43 הרצאתה של רידר זמינה בערוץ "חרדים להשכלה" YouTube (7.2.2018) www.youtube.com/watch?v=aKsGE6zcL7I
- 44 ראו גם אור קשתי "לא רק הפרדה: בניסיון לרצות חרדים, האקדמיה מתפשרת על איכות הלימוד" הארץ 27.7.2018.
- 45 רגב, לעיל ה"ש 36, בעמ' 186.
- 46 ראו רימלט, לעיל ה"ש 42, בעמ' 123.
- 47 דוגמאות למעורבות רבנים בזירות מוסדיות חילוניות אפשר לראות ברפואת הפריון, Tsipy Ivry *Kosher Medicine and Medicalized Halacha: An Exploration of Triadic Relations among Israeli Rabbis, Doctors, and Infertility Patients*, 37 AM. ETHNO. 662 (2010) ביחידות נפרדות לחרדים בצבא (משרד הביטחון, "גיוס נוער חרדי לצה"ל" www.bit.ly/2XVGrNm) ובהעסקת נשים חרדיות בהייטק Wasserman Varda & Michal Frenkel, *The politics of (in)visibility displays: Ultra-Orthodox women manoeuvring within and between visibility regimes*, HUMAN RELATIONS 1 (2019).
- 48 ראו Abu Rabia, *Redefining Polygam*, לעיל ה"ש 29.
- 49 להרחבה על "עסקאות" בין אליטות של קבוצות מיעוט להגמוניה המדינית ראו "עסקה פטריארכלית" אצל Deniz Kandiyoti, *Bargaining with Patriarchy*, 2 GENDER & SOC. 274 (1988); ו"עסקה אתנית" אצל CYNTHIA COCKBURN, *THE LINE: WOMEN, PARTITION AND THE GENDER ORDER IN CYPRUS* (2004).
- 50 על המושג בסיסי סמכות ראו ברוך קימרלינג *מבוא לסוציולוגיה* 10-11 (2002).
- 51 מהותנות היא רדוקציה של תופעה מורכבת למרכיב אחד מתוכה, שכביכול מייצג את המהות שלה. תפיסה מהותנית של תרבות מתעלמת מהעובדה שתרבות היא דינמית ורב-קולית, תלויה הקשר היסטורי ושזורה במבנים של כוח.
- 52 Jeffrey Mehlman, *The 'Floating Signifier': From Lévi-Strauss to Lacan*, 48 YALE FR. STUD. 10 (1972).
- 53 Ralph D. Grillo, *Cultural Essentialism and Cultural Anxiety*, 3 ANTHROPOL. THEORY 157 (1999); Unni Wikan, *Culture: A New Concept of Race*, 7 SOC. ANTHROPOL. 57 (2003).
- 54 מנגנון זה מאפיין בעיקר את הטיפול בקבוצות מיעוט מוחלשות (מתוך הרוגמאות שנדונו במאמר – הברווים). הוא פחות מצוי במפגש עם קבוצות מיעוט חזקות שם שומרי הסף תובעים לעצמם מונופול על טיפול בבעיות הפרט.
- 55 ראו אבו רביעה-קווידר, לעיל ה"ש 22.
- 56 Steven Vertovec, *The Cultural Politics of Nation and Migration*, 40 ANNU. REV. ANTHROPOL. 241 (2011).