

שרה הלמן ותמר רפופורט

## **"אלה נשים אשכנזיות, לבד, זונות של ערבים, לא מאמינות באלוהים, ולא אוהבות את ארץ-ישראל": "נשים בשחור" ואתגור הסדר החברתי**

*"הנשים בשחור הן אור במציאות הישראלית השחורה" (משתתפת במשמרת)*

באחד מימי שישי, בשתיים בצהריים, היינו בדרכנו חזרה לבתינו בירושלים בתום משמרת המחאה השבועית של "נשים בשחור" נגד הכיבוש. הולכות לאטנו מן הכיכר שבה התקיימה המשמרת, כשעל ראשינו הכובע הכפול של משתתפות במשמרת וחוקרות אותה (ראו נספח מתודולוגי, עמוד 189), שאלנו את עצמנו שוב מה צפון באירוע ציבורי-פוליטי זה שהופך אותו למשמעותי בחברה הישראלית; מהו סוד המשיכה של משמרת מחאה מצומצמת בהיקפה – המשחזרת במדויק מדי שבוע, במשך כמה שנים, כללי פעולה מינימליסטיים – כלפי המשתתפות בה וכלפי הציבור הישראלי בכללו. אלא שלא הסתפקנו בשאלות אלה. ברור היה לנו שלא ניתן להבין את פשר התופעה מבלי להתייחס לעובדה שמדובר במשמרת מחאה של נשים בלבד, המגיבה לענייני שלום וביטחון במרחב הציבורי הישראלי.

תהיות אלה, אשר צמחו תוך כדי עמידתנו השגרתית במשמרות "נשים בשחור", הן המניע לעבודה זו. מטרתה היא לברר את פרקטיקת המחאה של התנועה מבחינת סוג ההתארגנות והביטויים המחאתיים; את משמעותה של פרקטיקה זו בשביל המשתתפות בה, ואת השתמעויותיה ביחס לחברה ולפוליטיקה בישראל. וביתר פירוט, השאלה המרכזית היא אם התנועה יצרה פרקטיקת מחאה חדשה ומקורית, בכל הנוגע לניסוח של תבניות זהות קולקטיבית בחברה הישראלית. בלשון אחר, נתעכב על הזיקה בין פרקטיקת המחאה לסדר החברתי, הפוליטי והמגדרי בחברה הישראלית. אנו מעמידות אם כן במוקד המחקר את פענוח פרקטיקת המחאה, ופרקטיקה זו תשמש כפריסמה שדרכה ננסה לברר סוגיות מרכזיות הקשורות במבנה, בתכנים ובמטרות של תנועות מחאה, במימד הקונטקסטואלי שלהן ובדרך שבה הן מכוונות זהות קולקטיבית.

שאלות מסוג זה הן, בעיקר, עניינה של הספרות העוסקת ב"תנועות חברתיות חדשות". ה"חידוש"

\* המחקר התאפשר הודות למימון שקיבלנו ממכון לוי אשכול לחקר הכלכלה, הפוליטיקה והחברה בישראל שעלייד הפקולטה למדעי החברה, וממכון טרומן לחקר השלום באוניברסיטה העברית בירושלים. תודתנו נתונה לענת פנסו ולאבא אחימאיר על עזרתם בביצוע המחקר. לעמיתינו אייל בן-ארי, אבנר בן-עמוס, דון הנדלמן, אלכס ויינגרוד, נעמי חזן, ניצה ינאי, טל כוכבי, אנדרה לוי, מרי לויין-רוזליס, ג'ין סימונס ומיכאל פייגה תודה מקרב לב על ההערות המאירות והרעיונות המועילים שנתנו בשלבים השונים של הכנת המאמר. ולבסוף, הוקרה ל"נשים בשחור" שהקדישו מזמנן למחקר ושיתפו אותנו במחשבותיהן, ובעיקר על כך שלימדו אותנו פרק חשוב בתחום של "נשים ופוליטיקה". שמות המחברות מופיעים לפי סדר אלפביתי.

שב"תנועות החברתיות החדשות" טמון – על-פי ספרות זו – בהתמקדותן בחיפוש אחר משמעות ובכינון זהויות קולקטיביות חדשות.<sup>1</sup> האתגר שבהן הוא בעיקרו סמלי, קרי: תנועות אלה מדגימות לחברה בכללותה, באמצעות תבניות הארגון שלהן, אופני פרשנות חדשים של החוויה האישית והקולקטיבית (Melucci 1989, 29). ייחוד נוסף של תנועות אלה הוא בכך שהן בונות מרחבים פוליטיים חדשים בחברה האזרחית, המשמשים כאתרים שבמסגרתם נוצרות, מנוסחות ומגולמות זהויות קולקטיביות חדשות. אולם, בהבדל ממאמר זה, הספרות הנזכרת כמעט שאינה שואלת על טיבן של פרקטיקות המחאה; והיא אף אינה בוחנת את האופנים שבאמצעותם הן יוצרות מרחבים פוליטיים, שבמסגרתם מתנסחות זהויות קולקטיביות חדשות.

יתר על כן, על אף שמחקרים אחדים עסקו בתנועה הפמיניסטית,<sup>2</sup> הם לא שאלו על הזיקה בין מין המשתתפות לבין הסגוליות של פרקטיקות מחאה ותפקידיהן בסביבות חברתיות-תרבותיות ופוליטיות שונות. הספרות הרלוונטית גילתה התעניינות מועטה בשאלה כיצד פרקטיקות מחאה מקוריות של תנועות נשים מאתגרות, או לחלופין משחזרות, קטיגוריות חברתיות קיימות, ואם הן מנסחות דפוסי זהות חדשניים בחברה שבה הן פועלות. יוצאים מן הכלל הם המחקרים על מחנה השלום של ה"גרינהם קומון" (Greenham Common),<sup>3</sup> והמחקרים על "האמהות מכיכר מאיו" (Las Madres de la Plaza de Mayo).<sup>4</sup> מחקרים אלה עסקו לרוב בפענוח הזיקה שבין התנועות לבין ההקשר הפוליטי והחברתי שבו הן צמחו. ואולם, הם מיעטו לבחון את פרקטיקות המחאה וסגנוןן, ואת האופן שבו פרקטיקת המחאה עצמה מגבשת משמעויות חדשות, או משעתקת משמעויות קיימות, בהקשר שבו היא צומחת.

המשמרת הירושלמית של "נשים בשחור" משמשת בשבילנו מקרה-מבחן, שבאמצעותו אנו מנסות לברר שאלות הנוגעות לאופן שבו המבנה, המטרות והתכנים של המחאה מאתגרים את הסדר החברתי בישראל.

### "נשים בשחור" – תיאור התופעה

תנועת "נשים בשחור" הוקמה בירושלים על-ידי קבוצה קטנה של נשים, בינואר 1988 (חודש לאחר פרוץ האינתיפאדה).<sup>5</sup> והתקיימה כשש שנים רצופות – עד שהתפרקה באופן רשמי ביוני 1994.<sup>6</sup> הפעולה המרכזית והכמעט יחידה של התנועה היתה משמרת שבועית, שהתקיימה בכל יום שישי בין אחת לשתיים בצהריים, במקומות קבועים בארץ – וכך היא נחרתה בתודעה הציבורית. מטרתה היתה למחות נגד הכיבוש ומעגל האלימות הישראלי-פלסטיני, ולא לאפשר לו לרדת מסדר היום הציבורי. כפי שהתריעו כרוזי התנועה, ההתנגדות לכיבוש היתה כפולה: להתריע על הדיכוי של העם הפלסטיני, ובאותה עת גם על ההשחתה המוסרית של החברה הישראלית. הלבוש השחור נועד לסמל את הטרגדיה של שני העמים, הישראלי והפלסטיני.

המשמרת הירושלמית היתה לאורך השנים הגדולה, הסטגונית והמתמידה ביותר מבין כל המשמרות שהרכיבו את התנועה, והיא עיצבה את סגנון המחאה שנעשה מודל-חיקוי למשמרות האחרות בארץ ולקבוצות נשים שמאליות בחו"ל.<sup>7</sup> במשך שנות קיומה מנתה המשמרת הירושלמית

1. ראו Offe 1985; Cohen 1985; Melucci 1989
2. ראו Cohen 1985; Cohen and Aratto 1993, 548–555; Taylor and Whittier 1992
3. ראו Young 1990; Cresswell 1994
4. ראו Radcliffe 1993; Guzman Bouvard 1994
5. באותה תקופה התעוררו מחדש לפעולה תנועות השלום, שדרשו את הפסקת הכיבוש (כשהבולטת ביניהן "שלום עכשיו") ושהתריעו על השלכותיו המוסריות על החברה הישראלית (השנה ה-21). בין אלה בלטה תנועת "נשים בשחור" בגין סוג המחאה הדרמטית ועקביותה.
6. דעיכת המשמרת קשורה ישירות לתמורות בסכסוך הישראלי-פלסטיני. חתימת הסכמי אוסלו (ספטמבר 1993), ותחילת הנסיגה הישראלית מעזה ומיריחו והובילו להתפרקותה בקיץ 1994. לאחר מכן התחדשה המשמרת הירושלמית פעמים אחדות, בכל פעם לתקופה קצרה, בעקבות אירועים שהתפרשו כמחבלים בשלום. הניסיון האחרון היה בסתיו 1996, בעקבות פתיחת "מנהרת הכותל". בתקופות אלה הנוכחות במשמרת היתה מצומצמת, הסיסמאות שונו והבגדים השחורים היו פחות מחייבים.
7. בהשראת המשמרת הירושלמית קמו 25 משמרות נוספות, קטנות יותר, שנקטו פרקטיקת מחאה זהה. משמרות אלה ניצבו בצומתי תנועה מרכזיים בארץ. כל משמרת התנהלה בעצמה, כשבמשך

350–400 משתתפות. מדי שבוע נכח בכיכר מרכזית בעיר גרעין קבוע של מפגינות, 40–60 נשים, שאליהן הצטרפו אחרות באופן סדיר למדי. כשהנוכחות היתה בשיאה, השתתפו במוצע במשמרת 100–120 נשים, ואילו כשהיא היתה בשפל – מ־30 עד 65, או אף פחות מכך. בכל המשמרות השתתפו נשים מספקטרום רחב של מחנה השלום הישראלי: כאלה שהגדירו את עצמן כאנטי-ציוניות או כשייכות לשמאל הציוני; כאלה שהגדירו את עצמן כקומוניסטיות, טרוצקיסטיות או אנרכיסטיות; כאלה שהשתייכו לתנועה לזכויות האזרח וכאלה שבאו כ"אזרחיות". חלק מן המפגינות אפיינו את עצמן כפמיניסטיות, ואחרות התנגדו, ברמת תקיפות זו או אחרת, להגדרה זו. בצד נשים מבוגרות עמדו צעירות – בחלק מן המקרים בנותיהן של המבוגרות – ולעתים הצטרפו למפגינות היהודיות מספר קטן של נשים פלסטיניות ותיירות, שביקשו להביע תמיכה. אך באופן כללי מדובר בקבוצת נשים הומוגנית, יהודית-ישראלית.

בדיקת הפרופיל השכיח של "אשה בשחור" מגלה כי מדובר בנשים עתירות משאבים אישיים ובעלות רקע אתני-מעמדי דומה, כך שאפשר לשייך אותן לאלטיה החברתית-תרבותית בישראל: ה"אשה בשחור" חילונית (90 אחוז), ממוצא אשכנזי (99 אחוז), בעלת אזרחות ישראלית (93.9 אחוז), משכילה (85.7 אחוז; השכלה אקדמית גבוהה, רובן במדעי הרוח), מבוגרת יחסית (חציון הגיל: 47) ועובדת לפרנסתה (85 אחוז, מהן 64.8 אחוז שכירות, והשאר במקצועות עצמאיים). 55 אחוז מן הנשים חיות ללא בני זוג (מסיבות שונות), ול-25 אחוז מהן אין ילדים. בצעירותה היתה ה"אשה בשחור" חברה בתנועת נוער (72 אחוז), והיא מעורבת פוליטית ברמה גבוהה. נשים מסוג זה – טוענת הספרות המחקרית העוסקת בתנועות מחאה – קל יחסית לגייס לפעילות פוליטית, והן מהוות את הגרעין הקשה של תנועות כאלה.<sup>8</sup>

ואמנם, הרקע האישי של חברות "נשים בשחור" דומה מאוד לזה של המשתתפים/ות בתנועות החברתיות החדשות (Eder 1985; Offe 1985). בדומה להם/ן, בהיותן עתירות משאבים, הן מודעות לכוחן להבנות זהויות חברתיות חדשות (Cohen and Aratto 1993, 511). חברות "נשים בשחור" אכן תפסו את עצמן כאליטה, והגדירו את יתרוןן על הקהל שצפה בהן (מקרוב ומרחוק), ועל נשים אחרות, במונחים של כושר התמדה, נחישות, יושר פנימי ובעיקר במושגים של מצפוניות מפותחת ורמה מוסרית גבוהה. "אנחנו מייטב הנשים", התבטאה אחת מהן.

המשמרת הירושלמית התקיימה בכיכר פריס הממוקמת בצומת תחבורה סואן, סמוך למרכז העיר ובמרחק הליכה או נסיעה קצרה מן השכונות המוגדרות כלב האליטה החילונית הירושלמית (רחביה, המושבה הגרמנית ובקעה). את הכיכר מקיפים בניינים מרכזיים בעיר, ובעיקר סופרמרקט גרונן, בניין האוניברסיטה הישן שבעבר הרחוק יותר שימש כמנזר (טרה סטנה), ומלון המלכים. בטווח הליכה קצרה ניצב שער יפו, הכניסה הראשית לעיר העתיקה. במשך כל שעת המשמרת היו מגיעות לכיכר נשים לבושות שחור, כששעת השיא של הנוכחות היתה אחת וחצי בצהריים. התנאי היחידי להשתתפות במשמרת היה הלבוש השחור. בבואן, נטלו הנשים שלטים שחורים מתוך שק שהונח על המדרכה, השתהו לשיחה קצרה עם חברותיהן, ואחר טיפסו על מעין במה עגולה מאולתרת, חלולה מבפנים, שבה היה לכל אחת מקום פחות או יותר קבוע. הטיפוס על מעקה הכיכר סימל את תחילת העבודה המחאתית ויצר חיץ סמלי בין הנשים למרחב הציבורי הישראלי. בעת העמידה היו חלק מן הנשים משוחחות חרש עם שכנותיהן על נושאים פוליטיים ואחרים, וחלקן שתקו. לעתים רחוקות דיברו הנשים עם הקהל – בדרך-כלל נשמר הכלל של "מחאה אילמת". הנשים הצדיקו את אי-ההידיברות עם הקהל בנימוקים כמו "אין טעם" או "ממילא זה לא יעזור" – הנמקות שהגישו את המרחק בהשקפות הפוליטיות בינן לבין הציבור הישראלי. חלק מן הנשים תיארו את חוויית העמידה במלים כמו קושי, איום, התשה וחשיפה, וחלק אחר תיארו אותה

השנים התקיימו כמה כינוסים של חברות כל המשמרות, שכללו קבוצות דיון, פעולות תרבותיות ודיונים פוליטיים. במקביל, הוקמו משמרות קטנות של "נשים בשחור" בבירות ובערים מרכזיות בחו"ל (לונדון, ניריורק, בולוניה, ברלין, סידני ועוד). חלקן קמו כתמיכה במאבק הנשים הישראליות, ואחרות אימצו את סגנון המחאה כדי להביע התנגדות למצב הפוליטי בארץ (לדוגמה, בוסניה-הרצגובינה). "נשים בשחור" נהפכו לתופעה מוכרת לא רק בזירת המחאה בארץ אלא גם בחו"ל (בין השאר עקב סיקור תקשורתי נרחב) – דבר שהקנה להן, לדוגמה, את "פרס אכן לשלום" בגרמניה, בקיץ 1991.

8. ראו Boulding 1962; Kendrick 1991; Klandermans 1987; Swerdlow 1990.

כהתנהגות שאינה מעוררת בהן תגובה רגשית מיוחדת. כולן תיארו את פעולת המחאה כחוויה מיוחדת במינה וחשובה, שהכרחי לקיים אותה כדי להתריע על המצב הפוליטי הקיים ולנסות לשנותו.

במשך המשמרת, כל אשה, במקומה, הניפה שלט בתבנית סימן התנועה "עצור", שבו נכתבה בלבן הסיסמה "די לכיבוש" – בעברית, בערבית ובאנגלית, ומאוחר יותר גם ברוסית. נשים אחדות הסתובבו בין החברות והודיעו הודעות שונות, או הציעו את מרכולתן הפוליטית (עיתונים בלתי ממסדיים, מנשרים על הפגנות שמאל, כפתורים ועוד). בחלק מן ההפגנות חולק לעוברים ושבים כרוז שנוסח על-ידי כמה משתתפות, ושהיתה לגביו הסכמה כללית בקרב הנשים. יתר על כן, הכרוז שימש מעין תעודת זהות של התנועה:

אנו "נשים בשחור", אזרחיות מדינת ישראל, עומדות במשמרת מחאה מדי שבוע מאז ראשית האינתיפאדה. אנו נשים בעלות עמדות פוליטיות שונות, שהקריאה "די לכיבוש" מלכדת אותנו. כולנו דורשות כי הממשלה תפעל באופן מידי לתחילת משא ומתן להסדר שלום. רבות מאתנו חושבות כי אש"ף הוא השותף למשא ומתן לשלום, המבוסס על העיקרון של שתי מדינות לשני עמים – בעוד אחרות מחזיקות בדעה כי לא עלינו להחליט מי הוא השותף הפלסטיני למשא ומתן, וכן לא מה הוא הפתרון המדויק שעליו יתבסס השלום. אנו מאוחדות באמונתנו כי המסר שלנו הוא בעל עוצמה וצודק, ולבסוף יביא שלום... אנו קוראות לכל אשה להצטרף למחאתנו המתמדת, התקיפה אך הלא אלימה.

מסביב למשמרת נע קהל רב ומגוון. נהגים מזדמנים – בעיקר נהגי אוטובוס ומוניות – ופחות מזדמנים שחלפו בכבישים המקיפים את הכיכר, עוברי אורח עמוסי סלים שאצו לסיים את ההכנות לשבת, תיירים סקרנים ונציגים של אמצעי תקשורת מהארץ ומחול. כמו כן נכחו שם שוטרים, שהופקדו על שמירת הנשים והסדר הציבורי. לעתים, בעיקר לאחר פיגוע, התייצבו בצדו השני של הכביש קבוצות קטנות של אנשי ימין קיצוני – להפגנת-נגד. קבוצות אלה הניפו שלטים בגנות הנשים ותכני מחאתן, ובכך ניסו להפקיע מידיהן את שעת ההתרחשות ואת האתר. סמוך יותר לנשים נעו גברים המצודדים בהפסקת הכיבוש – בני משפחה של הנשים, חברים ואוהדים מחול, שבאו להביע תמיכה במפגינות וביצעו מטלות שונות, בעיקר חלוקת משקאות בימים החמים. במיוחד בלט גבר שחילק מדי שבוע, במשך חודשים ארוכים, ורד אדום לכל אשה – ורד שנהפך בהדרגה למעין סימן היכר וקמיע של המשמרת.

הקהל המגוון, שצפה במפגינות, התקשה להישאר אדיש. חלק קטן מן המתאספים הביע תמיכה בעמדה הפוליטית של הנשים, וכן הערכה לאומץ הפוליטי והאישי שלהן, אך רוב התגובות היו של קללה וגידוף. פעמים אחדות אף היתוספו לקללות התקפות פיזיות, כמו זריקת חפצים ויריקות. בלטו בתגובתם הקולנית נהגי המוניות,<sup>9</sup> שרבים מהם נחשפו למשמרת הנשים תוך כדי נסיעות חוזרות ונשנות בצומת המרכזי שבו עמדה. בין רמזור לרמזור הם האטו את מהלך נסיעתם, כדי להרעיף קריאות מייניות לעבר המפגינות ולגדף אותן. כך, מדי יום שישי, נוצר לשעה חיזיון דרמטי רבי-עוצמה שהפך את ההפגנה לאירוע ציבורי, אשר הדיו נשמעו בכיכר והרחק ממנה – בירושלים, בישראל, בשטחים הכבושים ואף בחול. העקביות של ההפגנה – שחוזרה השבועי במתכונתה המקורית, במשך שש שנים; הבגדים השחורים הקבועים והעמידה הדוממת של הנשים – העצימה הדים אלה. האירוע הציבורי נתפס כמפגן של כוח, המשרד מסר פוליטי רבי-עוצמה.

המשמרת התקיימה בכל מזג אוויר, גם כששיעור הנוכחות היה קטן יחסית וכשהקהל היה אלים במיוחד.<sup>10</sup> יתרה מכך, על אף שבשנות קיומה של המשמרת התרחשו אירועים פוליטיים רבי משמעות בחברה הישראלית – והבולטים מביניהם: מלחמת המפרץ (ינואר 1991), שיחות מרדיד

9. נהגי המוניות היו המגיבים הקולניים והעקביים ביותר למשמרת. לעתים קרובות מתייחסים לקולם כמייצג את "קול העם", ודעותיהם משמשות כברומטר למדידת הלך הרוחות הפוליטי בישראל.  
10. במהלך מלחמת המפרץ הפסיקה המשמרת זמנית את הופעתה בכיכר, למשך שלושה שבועות. התחושה של סיכון אישי (עקב התקפות הטילים), והתמיכה של אש"ף והפלסטינים בסדאם חוסיין, עוררו ויכוח מהותי בקרב הנשים לגבי הרציונל ודרכי הפעולה של המשמרת, וכמעט גרמו להתפרקותה.

(סתיו 1991) ושינוי השלטון (יוני 1992) – בצד אירועים שוטפים של טרור ומוות בקרב הישראלים והפלסטינים כאחד, המשמרת דבקה בפרקטיקת הפעולה שלה, ולא ערכנה את עמדותיה, את סגנון פעולתה, או את סיסמתה. במשך כל השנים המשמרת היתה הפעולה היחידה של תנועת "נשים בשחור", ובכל שבוע היא נוצרה והתפרקה מחדש בתוך שעה.

הדבקות בכללי פעולה ברורים – לאורך זמן – מעניינת לנוכח היעדר מבנה ארגוני מגובש. התצפיות שערכנו לימדו על ארגון רופף מאוד, שסימניו היו: חסרונם של מוסדות לליבון בעיות שוטפות או מזדמנות; קיום רשת קשר חלשה למדי, היעדר חלוקת עבודה בין משתתפות למנהיגות, ואיקיומם של הסדרים לחיזוק המחויבות והסולידריות של משתתפות ותיקות. כמו כן, התנועה לא השקיעה מאמצים בהפצת עמדותיה בציבור, לא פיתחה מערכת דוברות והסברה ממוסדת ולא הקימה מנגנון מסודר לצורך גיוס כספים.

הקיום המתמשך-ברציפות של משמרת מחאה, תוך שימור פרקטיקת המחאה המקורית, יוצא דופן בחברה הישראלית; והעובדה שמדובר במחאה פוליטית של נשים בלבד מגבירה את חשיבות בדיקתה של תופעה מקורית וייחודית זו. עניינו של המאמר הנוכחי הוא לפענח את פרקטיקת המחאה של תנועת "נשים בשחור", כפי שהיא מתגלמת ביסודות המבניים והסמליים של המשמרת. ההנחה היא שפרקטיקת המחאה וסוג הזהות הקולקטיבית, המאפיינים את התנועה, כרוכים זה בזה. קרי, פרקטיקת המחאה היא חלק בלתי נפרד מתהליך הגיבוש של הזהות הקולקטיבית של התנועה: היא בעת ובעונה אחת מייצרת את הזהות, ומשקפת אותה. יתרה מזו, פרקטיקת המחאה מכוננת את הזהות הקולקטיבית, מחדדת אותה, ואף מבצרת אותה. טענתנו במאמר זה היא כי פרקטיקת המחאה של "נשים בשחור" טומנת בחובה קריאת תיגר על תפיסות של נשיות בישראל; היא מציגה ומקדמת פרשנות חלופית למקומן של נשים בפוליטיקה ובחברה הישראלית.

### "נשים בשחור" כאירוע ציבורי מינימליסטי

במשך שש שנות קיומה דבקה תנועת "נשים בשחור" בשישה כללי מינימום, שכל אחד מהם וכולם יחד ארגנו מחדש את המשמרת מדי שבוע: זמן הפגנה, מקום הפגנה, מחאה אילמת, בגדים שחורים, הרכב חד-מיני והשלט "די לכיבוש". השכפול השבועי של ששת מאפייני היסוד, לאורך זמן, יצר גבולות בין המשמרת לבין סביבתה, וכך נוצר אתר סמלי מותחם. במלים אחרות, ארגון הסמלים והמשתתפות במסגרת ידועה של זמן ומקום כונן אתר סמלי, אשר באמצעות הברירה, הריכוז והמיקום המחודש של נושאים וסמלים הפזורים בחיי היומיום של החברה הישראלית שידר גירסה ייחודית של הסדר החברתי. אתר סמלי זה מכונה על-ידי הנדלמן "אירוע ציבורי" (Handelman 1990, 15–16). אופן העיצוב והארגון של "רעיונות, אנשים ודברים" הוא מרכזי להבנת סוג העשייה שהאירוע הציבורי מחולל, וכן להבנת פוטנציאל השינוי הטמון בו. בהבדל מאנתרופולוגים אחרים של אירועים ציבוריים ומייצגים תרבותיים, המתמקדים בגילום או בעשייה, ומניחים כי כל גילום מסדר או מארגן מחדש את הסמלים, את האנשים ואת התסריט, ומחולל פרשנות מחודשת של הסדר החברתי<sup>11</sup> – הנדלמן מבכר להתמקד בלוגיקת העיצוב (שם, 17). לוגיקות עיצוב שונות – קרי: דפוסי ארגון ושילוב שונים של אמצעים סמליים, תסריטים, שחקנים ופעילויות – יכולות לחולל עשיות שונות; ואלה האחרונות משעתקות את הסדר החברתי הקיים, הופכות אותו או מחוללות סדר חברתי חדש (שם, 23–62).

ניתן לאפיין את פרקטיקת המחאה של "נשים בשחור" כאירוע שהופך את הסדר החברתי וחותר תחתיו. אירועים כאלה מכונים על-ידי הנדלמן "אירועים המייצגים את עולם הנחווה" (events that represent the lived-in-world) (שם, 49). הם משדרים היגדים והיגדיינגד בנוגע לעולם החברתי. ההמחשה של היגדים סותרים מברצת על-ידי הצמדה של ניגודים. לנוכח עושר האמצעים הסמליים, שמתארת הספרות האנתרופולוגית בדיונה על אירועים ציבוריים המייצגים עולם חברתי,<sup>12</sup> ולנוכח השלבים המורכבים והתאוצה שאירועים מסוג זה צוברים בין תחילתם לסופם –

11. ראו 1984 Myerhoff; 1982; 1984; MacAloon 1982; Turner 1974.

12. למשל, קרנבלים. ראו 55–50 Handelman 1990; Da Matta 1984.

מצטייר האירוע הציבורי "נשים בשחור" כמינימליסטי וחטבני. במלים אחרות, דלות האמצעים הסמליים והטקסט המצומצם, הקבוע ("די לכיבוש"), ואירוע שאינו מתפתח ואינו צובר תאוצה, כל אלה הופכים את האירוע, השטוח והסטטי לכאורה, ל"רזה" ומיוחד במינו.

ואולם, היעדר מורכבות ארגונית אינו גורר אחריו משמעות רדודה (שם, 62). העיצוב הארגוני של האירוע מצביע על אופן פעולתו. המשמעויות הטמונות באירוע, והחוויות והרגשות שהוא מעורר, מתפענחים בהקשר התרבותי-חברתי. לטענתנו, זיהוי מאפייני הפרקטיקה המחאתית אינו מסייע, לבדו, בהבנת מקורות המינימליזם והחסכנות של האירוע, אלא רק מתאר אותם. כך, שלא כמקובל במחקר – המתאר בדרך-כלל את הדינמיקה של העשייה, את האמצעים הסמליים ואופן עיצובם, ואת תפקודיו של האירוע הציבורי – אנו מניחות שהאירוע הציבורי אינו תופעה מגובשת מלכתחילה אלא תופעה דינמית. לגירסתנו, יש לפענח את לוגיקת העיצוב או את מבנה העומק הייחודי של האירוע הציבורי, אשר מבטיח את הפקתה ואת הישרדותה של המשמרת במשך שנים. הבנת המינימליזם מחייבת אם כן בחינה של תהליך ההפקה המתמשך של דפוס המחאה, ובדיקה של הבניית "נשים בשחור" כתנועה חברתית. יש לבחון את אופן הייצור של פרקטיקת המחאה, המתגבשת תוך כדי משא ומתן שמקיימות ביניהן חברות המשמרת ביחס לגירסת הסדר החברתי שה"אירוע הציבורי" משדר.<sup>13</sup> לצורך ברור זה נראה תחילה כיצד הפרשנויות האידיאולוגיות האינדיווידואליות של הנשים, והקשרים החברתיים שהמשתתפות מקיימות ביניהן, מכוננים את פרקטיקת המחאה המינימליסטית ומשמרים אותה לאורך זמן. בהמשך ננתח את המשמעות של היפוך קטיגוריות תרבותיות ונטרולן, המוצפנת באירוע.

### מקורות המינימליזם: פרשנות אינדיווידואלית ורתיעה מליבון אידיאולוגי

התצפיות המתמשכות על חיי המשמרת הראו, כי שני עקרונות השתתפות הקשורים זה בזה מכוננים את פרקטיקת המחאה המינימליסטית ואת הזהות הקולקטיבית של הקבוצה: מוטיבציה אינדיווידואלית חזקה להציע פרשנות אישית בענייני שלום וביטחון, ובמיוחד בסוגיית הכיבוש, בצד רצון להימנע מליבון אידיאולוגי בין-אישי וקבוצתי של תכני המחאה. את העיקרון הראשון נכנה בקיצור כ"פרשנות אינדיווידואלית" של השרה הפוליטי, ואת השני כ"רתיעה מליבון אידיאולוגי". הראשון מתכוון למצב שבו כל משתתפת עומדת בכיכר כשהיא מביעה, על-פי תחושתה, אך ורק את הפרשנות הפוליטית הפרטית והייחודית שלה בנושאי ביטחון, שלום וכיבוש. העיקרון השני מתכוון למצב שבו המשתתפות חוסמות, מלכתחילה, כל ניסיון למשא ומתן אידיאולוגי מעמיק וליצירת אידיאולוגיה קבוצתית ותנועתית מגובשת. בעוד שהעיקרון הראשון מתייחס למוטיבציה אישית, השני מתייחס למישור האינטראקטיבי, הבין-אישי והקבוצתי. שני העקרונות גם יחד מתייחסים לזיקה שבין כל משתתפת למסגרת המחאה. זיקה זו קשורה בפרשנות של כל משתתפת ביחס לאופי הפעולה הפוליטית הנדרשת, ולגבי טיבו של השרה הפוליטי-החברתי בישראל. פרשנויות אלה שואבות מן המסורת הפוליטית האישית, שצברו הנשים לפני ואחרי הצטרפות לתנועה. הן נבנו תוך כדי היחשפות לפרקטיקות פעולה שונות, בארגונים ובקבוצות פוליטיים וחברתיים מסוגים שונים (Melucci 1989).

העיקרון הראשון – פרשנות אינדיווידואלית – מתמצה בהסתרותה של כל משתתפת מאחורי השלט "די לכיבוש". הסתרות זו אפשרה לכל אחת מן הנשים לשמור בקנאות על תפיסתה את הכיבוש – את סיבותיו, את תוצאותיו ואת פתרוננו. בלשון ציורית ניתן לומר ששלט ה"עצור" שימש כמעין מסיכה, שאפשרה למפגינה להגן על זהותה הפוליטית הייחודית ולדבוק בה. הדבקות להביע פרשנות פוליטית פרטית, ולא קולקטיבית, נשמעת בדבריה של דבורה (כל השמות בדויים). כמו חברותיה, גם היא מספרת שאינה יודעת ואינה מעוניינת לדעת איזו משמעות נותנות האחרות למסר "די לכיבוש". היא מודעת למגוון הפרשנויות, אבל מתעלמת כמעט במופגן מן הזהות הפוליטית של הנשים האחרות. אני, היא אומרת, עומדת:

בגלל הבנים [שלא ישרתו בשטחים הכבושים]. מה אכפת לי [אם] זאת עומדת בגלל פמיניזם, זאת רוצה להוכיח לטביבה הגברית שהנה נשים יכולות וגברים לא יכולים [לעמוד ולהפגין]

13. ראו Benford 1992; Melucci 1989; Sassoon 1984.

לאורך זמן] ושהרחוב האלים הזה מסמל, כאילו, את הצד הגברי, וזאת שהיא אוהבת את הפלסטינים כי הם בני אדם, והיא רוצה שיחיו כמונו. מה אכפת לי למה הן עומדות... ובאמת אני אף פעם אפילו לא ניסיתי יותר מדי לברר את זה.

לדבורה, כמו למרבית המשתתפות, חשוב שתקיים מסגרת שתאפשר לה לעמוד. הקשר בין המסר האישי שלה למסרים האישיים של האחרות נרקם בחלל שבין ה"מסיכה", קרי השלט, לפנים. בחלל זה מתהווה הזהות הקולקטיבית של הקבוצה חסרת הפנים האינדיווידואליות, כפי שמתארת שושנה: "הלבוש השחור יוצר דימוי של קבוצה אחת, במידה מסוימת חסרת פנים ועם דעה אחת נוקשה, אבל אנחנו קבוצה אחת של נשים עם מגוון רחב של דעות".

פרדוקסלית, כוחה של המסיכה בכך שהיא יוצרת, בעל כורחן של המשתתפות, זהות אחידה שהן דוחות. ברמת האיירוע הציבורי דוחקת המסיכה את הזהות והקול הפוליטיים של הנשים כלפי פנים – זהות אשר כל אשה שומרת עליה בקנאות רבה – כאשר כלפי חוץ מכוננת המסיכה זהות קולקטיבית. כך, האחידות והקולקטיביות של המשמרת, שאותם קורא ה"חוץ", אינם משקפים את המוטיבציות ואת החוויות האישיות של הנשים, המתעקשות לקיים את ההפרדה הזהותית ביניהן.

שמירת המרחב האישי מתאפשרת בשל היעדר מכוון של מסגרת מוסדית ומגננוני הסדרה, הלוחצים בדרך-כלל לקונפורמיות אידיאולוגית. הניסיונות המעטים להטיל פיקוח (למשל, שעה מדויקת של ההגעה למשמרת) וליצור משמעת נתקלו בהתנגדות נחרצת של הנשים, והורדו מיד מסדר היום. במונח זה, הדינמיקה הפנימית של התנועה והלוגיקה שלה סותרות לחלוטין את האופי הקולקטיבי של הזהות ה"ישראלית" – את התביעה החברתית להתחברות, ליבוש ולחשיפה עצמית, תוך כדי הכפפת מאוויים אישיים לצורכי הקולקטיב (Katriel 1991). דינמיקה זו גם שונה מאוד מזו שבה התנסו, באופן אינטנסיבי, רבות מן הנשים, כאשר השתתפו במסגרות חברות בלתי רשמיות ובמסגרות פוליטיות אחרות בשמאל הישראלי. נראה שה"נשים בשחור", העייפות מהתביעה לקולקטיביות חברתי ורעיוני ולסולידריות, דבקות בעיקרון של פעולה ללא ארגון. הן מעדיפות פעולת מחאה מינימלית. כלשונה של אלונה: "זוהי פעולה פסיבית מאוד. זה לעמוד שעה וחצי בשבוע ובצורה זו להביע את הדעה הפוליטית שלי, כי אני לא צריכה לדבר או לזום או להנהיג – שום דבר".

בשבילה, כמו בשביל רבות אחרות, להיות חלק מ"נשים בשחור" פירושו להופיע בכיכר – אני והמחאה שלי, וזהו. האירוע האמיתי הוא הנוכחות הפיזית העיקשת, בכיכר, של הגוף הקולקטיבי המוחזק (Young 1990, 35). ואלונה מסבירה:

זה [הנעשה במשמרת] פרוטסט נקי, מחאה נטו, וזה אני אוהבת... את יכולה לבוא, את יכולה לא לבוא, את אפילו לא צריכה להגיד מי את, את יכולה לבוא לשם, לעמוד ולשתוק, שום שאלות לא שואלים, אין שום התחייבות מעבר לעניין הזה, חוץ מה שמחזיק את הנשים. ברגע שלא תהיה הפעולה, אין שום דבר אחר. זאת אומרת, ש"נשים בשחור" זאת הפעולה עצמה. אין לזה קיום מעבר לעמידה אחת לשבוע במשך שעה בכיכר, זה מה שיש, וזו המשמרת.

על האופי השברירי של הקשר בין פרשנות אישית עיקשת, לבין זהות קולקטיבית מגובשת, אפשר ללמוד מהתייחסות הנשים לשאלה מה עשוי לגרום להן לעזוב את המשמרת. מרביתן שללו את האפשרות שיעזבו את המשמרת אם ישתנו הכללים של שמירה על חרמיניות והופעה בבגדים שחורים.<sup>14</sup> תשובה זו מעידה, לכאורה, על אי-דבקות בסמלים מובהקים של הזהות הקולקטיבית.

14. חשיבות הסמלים הריטואליים, קשרי החברות והמסר כגורמים להישארות/נטישת משמרת המחאה (התפלגות באחוזים לשאלה: "באיזה תנאים היית עוזבת את המשמרת?"):

שינוי המסר		קשרי חברות		סמלי הריטואל	
הוספת סיסמאות (206 = N)	עזיבת חברות (198 = N)	ביטול הרכב החרמיני (200 = N)	ביטול הבדים השחורים (198 = N)	0	1
85.5	11.6	13.5	9.1	0	0
14.6	88.4	86.5	90.9	0	1

0 – היו עוזבות; 1 – לא היו עוזבות.

אלא שהנשים רחו את סמלי הזהות הקולקטיבית במשמעות המאחדת והמשטחת שלהם, ואימצו אותם כל עוד הם אפשרו לשמור על הפרשנות האישית. לדוגמה, מחוץ לכיכר, בהזדמנויות שונות, פוליטיות ולא פוליטיות, הן השתמשו בביטוי – “אני אשה בשחור” – כזיהוי פוליטי-חברתי. לפיכך, אין להסיק מן התשובות שהנשים זלזלו בסמלים, או שהסמלים הם משניים בעיניהן. ברור להן שללא הסמלים, הטוים את האירוע, המשמרת מאבדת את ייחודיותה ואת כוח המשיכה שלה.

אל מול החשיבות המצומצמת שהנשים ייחסו לבגדים השחורים ולעמידה החד-מינית, כגורמים אפשריים לעזיבה, בלטה הרבקות החד-משמעית שלהן במסר היחיד – “די לכיבוש”. הן ציינו שהיו עוזבות את המשמרת אך ורק אם המסר היה משתנה, ואם היו מיתוספות סיסמאות שאינן מבטאות את השקפותיהן.<sup>15</sup> ואמנם, במשך שנות קיומה של המשמרת גם אם נוספו סיסמאות – למשל, “שתי מדינות לשני עמים” או “משא ומתן עם אש”ף” – הן לא שרדו, והיו תמיד זמניות ומשניות ביחס למסר המזוהה עם המשמרת. גם ניסיון של כמה פעילות להעביר שאלון בכיכר, במטרה לאפשר לנשים להוסיף סיסמאות – נכשל. נשים אחדות אכן הציעו סיסמאות, אך אלה לא התקבלו כחלק מן המצע של המשמרת; הן נתפסו על-ידי רוב המשתתפות כיוזמה של נשים יחידות, וכמייצגות אותן בלבד.

הצורך בשימור המסר, כדרך לשמירת חווייה אינדיווידואלית של מחאה, עמד גם ביסוד ההתנגדות ליוזמות יחידניות של נשים לקדם פרשנות סקטוריאלית – פמיניסטית או אנטי-ציונית – לחזית הבמה. צורך זה אף עמד ביסוד ההתנגדות להרחבת פעילותה של המשמרת מחוץ לכיכר, ולקיום פעולות מטעמה או בשמה (למשל, הוצאת פרסומים של המשמרת, עריכת כינוס בינלאומי).<sup>16</sup> פעילויות מסוג כזה נתפסו כעלולות לסכן את הסימטריה שבין הפרשנויות האינדיווידואליות לבין החזות הקולקטיבית של אנונימיות פוליטית. המסר האחד, הסטטי והמקבע כביכול – “די לכיבוש” – הוא שאפשר אם כן לשמור על הדינמיות של המשמרת ולהבטיח את הישרדותה.

היה ניתן לשער שהרבקות במסר אחד ומוסכם נבעה מן העובדה, ש“נשים בשחור” נהפכו במשך השנים לקהילה דיסקורסיבית (Cheal 1992; Habermas 1987, 43–111). נראה, שדיון רציונלי וביקורתי בין המשתתפות היה יכול להביא אותן להסכמה על מסר מסוים, תוך התעלות מן החוויה והגישה האישית. היווצרותן של קהילה ודיון מסוג זה היתה אפשרית, עקרונית, לנוכח הרקע ההומוגני של המשתתפות, שגרת המפגש שלהן בכיכר, ואף לנוכח האופן שבו התנהלו מפגשים ספורים מחוץ לכיכר. אלה האחרונים התבססו על סבב דעות, שהעניק לכל מתדיינת קול שווה בנושאים כמו רענון השורות, שינוי דרכי הפעולה או עדכון הסיסמאות. כך, למשל, בישיבה שהתקיימה בתקופת מלחמת המפרץ (פברואר 1992), שנועדה לקבוע את דרכי הפעולה בעתיד, ניתנה אפשרות הבעת דעה לכל משתתפת. אך המציאות היתה שונה: הנשים נמנעו מלקיים ביניהן משא ומתן אידיאולוגי על המשמעויות שהן מייחסות למסר הפוליטי, ולמשמרת בכללה. בדיון זה, כמו באחרים, הקשיבו המשתתפות זו לדברי זו בנימוס ובסבלנות, ונמנעו מוויכוח ומביקורת משמעותיים. לא הובילו להשגת קונסנזוס, מחויבות קולקטיבית או סולידריות קבוצתית.

שינויים בנסיבות הפוליטיות (לדוגמה, לאחר פיגועים קשים בשני הצדדים ותחילת תהליך השלום) חיידו את העמדות האידיאולוגיות של המשתתפות, ובמקביל העלו תביעות להוספת סיסמאות ולחזיון הסולידריות. אך במשך הזמן ההימנעות מליבון אידיאולוגי התמסדה, ואף התקשחה. שכן, הנחת היסוד של הדיונים היתה שחשיפת ההבדלים האידיאולוגיים, פירושה: פירוק מהיר של המשמרת. החשש מפרישת מפיגנות, בגין אי-הסכמתן להחלטות חדשות, גבר אם כן על כל ניסיון

15. חוסר הפירוט של המסר וההסתפקות בסיסמאות כלליות אינם ייחודיים ל“נשים בשחור”. אלא שתנועות אחרות נמנעות מספציפיקציה של המסר, על מנת לגייס מקסימום משתתפים. כמו כן, בהבדל מ“נשים בשחור” גם אם הסיסמאות הראשוניות נשמרות לאורך זמן, אחרות מיתוספות להן בהתאם לשינויים חברתיים ופוליטיים. וכן, בתנועות האחרות מתנהלים מאחורי הקלעים ויכוחים ומאבק כוח על טיבו של המסר, כאשר המסר המוצג לראווה הוא פרי של פיקוח של מנהיגים ופעילים השוקדים על ניסוחו ושינויו (Benford 1992).

16. בדצמבר 1994 התקיים כינוס בינלאומי רב-משתתפות בנושא “נשים ושלום”, ביוזמת כמה משתתפות פמיניסטיות בתנועה. הוויכוחים סביב קיום הכינוס היו סוערים, אולם לא הוטלה סנקציה על קיום הכינוס שהתפרש כיוזמה פרטית של כמה פעילות במשמרת אך לא כמייצג התנועה.



להשתית סדר דמוקרטי בתנועה. מכאן שהדבקות המתמשכת במסר אחד אינה פרי של יצירת קהילה דיסקורסיבית, או תוצאה של הסכמה רעיונית שהושגה בדיון רציונלי וביקורת. דווקא הגאווה על קיומה של המשמרת, והאמונה בערכה, בייחודה ובשבריריותה (בין השאר בשל צמצומה המספרי), מנעו דיון אידיאולוגי. העובדה שנשים הצטרפו למשמרת, ועזבו אותה, לא ערערה את המבנה הבסיסי שלה – ואולי אף חיזקה אותו, כיוון שאי-יציבות זו מנעה התהוותן של קבוצות אינטרסים. טענתנו היא כי, באורח פרדוקסלי, ההתעקשות לשמור על הפרשנות האישית ולהימנע מהחלפת דעות היא שכוננה את הזהות הקולקטיבית של התנועה.

גם אם אפשר לטעון שהפער בין מוטיבציה אישית לזהות קולקטיבית מאפיין כל קבוצה פוליטית (או אחרת), אנו סבורות שבתנועת "נשים בשחור" הוא התחדד באמצעות מנגנוני הסתרה של הקול האינדיווידואלי. דווקא זהות הקולקטיבית היא ששימרה את המרחב האישי המובהק, שבלעדיו לא היו הנשים משתתפות במשמרת. זהות הקולקטיבית, שהבליטה את השוני שבין המשמרת לעולם שמחוצה לה, ובין הנשים שבמשמרת לאחרות, שימשה תמריץ להמשך הפעולה. זהות זו עיצבה את תפיסתן העצמית של המשתתפות כאוונגרד, וכמיטב הנשים.

חשוב לציין כי הזהות הקולקטיבית לא היתה תוצאה של יצירת רשת חברתית צפופה או של התגבשות חברתית. הנשים נמנעו מהתחברויות משמעותיות במסגרת התנועה והמשמרת: 93.8 אחוז מן הנשים העידו כי אין הן מקיימות קשרים קרובים עם חברותיהן למשמרת, וכי העמידה המשותפת כמעט לא הצמיחה קשרים חדשים. טענתנו לא-היווצרותה של רשת חברתית צפופה אף מתחזקת בעקבות דיווחן של 88.4 אחוז מן הנשים, כי בשיקולי העזיבה שלהן לא הכלילו את הישארותן או עזיבתן של משתתפות אחרות. החשיבות של נוכחות מפגינות אחרות בכיכר הוגדרה על-ידי הנשים כמכשירנית בעיקרה: כך מתאפשר קיום המשמרת, ו"זה נעים לעמוד עם נשים אחרות". סיפרה יעל: "אני לא יודעת עליהן הרבה. זה לא מפריע לי וזה לא יועיל לי אם אני כן אדע... אני רואה 70 נשים, 120 נשים, וזה עושה לי חם בלב, ואני אומרת לעצמי איזה דבר נהדר".

ממצאים אלה סותרים את ההנחה של הספרות הרלוונטית, כי קבוצות קטנות ורשתות חברתיות ממלאות תפקיד מרכזי בהבניית זהות פוליטית קולקטיבית.<sup>17</sup> התמיכה הבין-אישית והקבוצתית ב"נשים בשחור" נוצרה מעצם הנוכחות של הנשים באתר אחד – נוכחות שמינתה את תחושת הברידות אל מול קהל לא אוהד. אך התנועה והמשמרת לא יצרו "קהילת נשים", או "אחוות נשים" (sisterhood), למגינת לבן של הפמיניסטיות המוצהרות. "זו לא קהילה, אלא אוסף של יחידות", אמרה שולמית על המשמרת. טקס הספירה השבועי של המשתתפות חיזק את דעתן של הנשים, כי הצלחת המשמרת תלויה בהיקפה ולא בטיב היחסים ביניהן.

כל עוד שלטו במשמרת העקרונות של פרשנות אינדיווידואלית והיעדר ליבון אידיאולוגי, הובטחה שרירותה של התנועה. שכן, עקרונות אלה חסמו כל יוזמה פנימית לשינוי, וכן את השינויים שהתבקשו עקב התמורות המהירות בתנאים החברתיים-פוליטיים של ישראל. שני העקרונות התבטאו בהימנעות מדיון ישיר ומפורש על המסר עם הקהל – הימנעות שהתגלמה בעמידה האילמת. עמידה זו – שהנשים כינו אותה לעתים "אוטיסטית" – סייעה להתמקדותה של תשומת הלב הציבורית בזהות הקולקטיבית של המשמרת. כל אשה, בעמידתה במשמרת, גילמה בגופה מסכת זהה של ניגודים שהוצפנו בסמלים הפוליפוניים (למשל, הלבוש השחור והמסר) של הקבוצה כולה. הניגודים מתפענחים במפגש שבין האירוע הציבורי להקשר החברתי-פוליטי שהצמיח אותו (Handelman 1990). ובמלים אחרות, הזיקה בין המשמרת לבין הסדר החברתי והניגודים החברתיים שהיא מחדדת, מתבהרת במפגש שבין האירוע הציבורי לקהל המגוון שלו, בהקשר של הסדר החברתי, התרבותי והפוליטי שבו מתרחשת המחאה. ברצוננו לברר מה הם הניגודים שמגלם האירוע של "נשים בשחור" בהקשר הישראלי, ומה מלמד האירוע ביחס לאופיו של הקשר זה.

### "נשים בשחור" כ"אחר": מבט מבחוץ

פרקטיקת המחאה של תנועת "נשים בשחור" אתגרה את הסדר החברתי והמגדרי הישראלי, העמידה אותו בסיומן שאלה והציעה לו אלטרנטיבה. האירוע הציבורי פירק קטיגוריות תרבותיות-

17. ראו Mac-Adam 1986; Klandermans 1987; Gamson 1992.

חברתיות מרכזיות של החברה הישראלית, וחשף את הקונפליקטים העמוקים ביניהן. פירוק הקטיגוריות התרחש בנקודות המפגש, או בגבול, שבין המשמרת לבין ההקשר הישראלי (שם, 54). את העוצמה החזקה של הניגודים והקונפליקטים הצפונים במשמרת, ואת יכולתה לקרוא תיגר על ה"מובן מאליו" הישראלי, יש להבין על רקע תקופת האינתיפאדה. שכן, תקופה זו שינתה מושגים לגבי מחיר הכיבוש והישגיו, חידדה קונפליקטים בחברה הישראלית והעלתה אותם על פני השטח. המפגש בין הנשים האילמות לבין הקהל, בתקופה ההיא, חייב את שני הצדדים לחדד את גירסת המציאות הפוליטית שלהם.

המחאה הנחושה והעיקשת של הנשים סתרה את התרבות הפוליטית של החברה הישראלית, שעד סוף שנות השמונים נמנעה מלחשוף את חולייה כלפי חוץ ובפומבי. גישה זו הוצדקה בסיכון הרב הטמון בערעור הקונסנוס הלאומי וב"מה יחשבו עלינו הגויים". החריגה מעקרונות אלה נתפסה כמעין בגידה לאומית: "אתן מכניסות סכין בגב האומה, גם אם אתן צודקות" – הטיח אחד הנהגים כלפי הנשים. כלומר, לדעת הנהג, סולידריות לאומית באשר היא חשובה יותר מחילוקי דעות אזרחיים. גישה זו מסבירה מדוע נתפסו ה"נשים בשחור" כמייצגות קיצוניות פוליטית, של "שוליים סהרוריים": קרי, מדובר ב"הפגנה משונה" של נשים לא מציאותיות, שאינן מציינות לכללי המשחק של הדמוקרטיה הפורמלית הישראלית (שפירא 1993). ההדלגטימציה של התופעה התחזקה אם כן לנוכח העובדה, שחוסר הציות הוא של נשים. קודם לכן לא נראו בזירה הציבורית הישראלית הפגנות בלעדיות, ומתמשכות, של נשים.

פענוח גירסת המציאות הישראלית, המגולמת באירוע, מסתמך כאן בעיקרו על הקללות, שרובן שיקפו את היסודות הלאומיים והמגדריים של האירוע. רוב הקללות שהוטחו לעבר הנשים, במשך השנים, לא התייחסו באופן ענייני למסר הפוליטי. הקללות היו מינניות במהותן, וכרכו זה בזה מגדר וקונפליקט לאומי. שילוב זה בלט בהתנהגות המילולית הבוטה, החודרנית והאלימה של הנהגים, שהשתמשו בביטויים כמו "צריך לדפוק את כולכן בתחת"; "צריך לזייץ אתכן, ואז להרוג אתכן". התבטאויות אלה לוו בתנועות ידיים תוקפניות (אגרופ קפוצ) ומינניות (תנועה באצבע, המסמלת חזירה).<sup>18</sup> התייחסות מיננית, בעלת משמעות לאומית ישירה עוד יותר, התגלמה בקריאות: "זונות של ערבים" ו"שוכבות עם ערבים". הטחות נוספות באו להדגיש שהנשים לא משרתות "סתם" פלסטיני, אלא את מנהיג הפלסטינים: "זונות של ערפאת" – צעק נהג, בהדגישו את הבוגדנות. חלק מן המקללים לא הסתפקו בהצמדת תווית הזנות, אלא אף שלחו את הנשים למכור את שירותיהן המיניים לאויב בתעריף זול: "לכי תודייני בשער יפו (שער הכניסה הראשי לעיר העתיקה) עבור עשרה שקלים". המקללים גירשו את המפגינות מן המרחב הישראלי ונידו אותן מן הקולקטיב היהודי-ישראלי. הגירוש התבטא גם בקריאה: "תחזרי לארץ שממנה באת" – קריאה שסימנה את המפגינות כעולות חדשות, ולא כילידות הארץ.

הקישור האוטומטי בין לאומיות למגדר, המגולם בקללה, מתעלם במכוון מהשתייכותן של הנשים לאלוהיות חברתיות ונובע מהחפצה שלהן (Berger 1992). בניסיון להפקיע מן הנשים את זכותן על גופן, ממקמים המקללים את הנשים בעמדה של עוברות מיד ליד והופכים אותן לסחורה העוברת לסוחר. העמדתן של הגוף בכיכר, והצגתן לעין העוברים והשבים שלא על מנת לפתות גברים, התפרשה במושגים של מתירנות מינית – ולכן כהפקרות. הפיכת הנשים לזולות ול"מטורפות" לא נועדה רק לפגוע בהן ולהעליבן, אלא גם לבטל את תביעתן הפוליטית לשלום ולשחרור העם הפלסטיני; ובמלים אחרות, לערער מן היסוד את תמצית קיומה של המשמרת. המקלל מנסה להשתיק את התביעה המוסרית של הנשים באמצעות שלילה מוחלטת של שיקול דעתן, של שפיותן ובעיקר של מוסריותן ה"נשית" – קולן של נשים מופקרות טמא, ולכן הוא חסר חשיבות. הגברים זועמים על התנגדות הנשים לניסיונם להגן עליהן מפני האויב, ולנכס כך את גופן. באמצעות הקללה הם מוחים על כך, שעלידי הצגת הגוף לראווה בזירה הציבורית הנשים מנסות להחזיר לעצמן את השליטה על גופן ולהפקיעו מן השליטה הגברית. באמצעות החשיפה של הגוף בכיכר, הנשים מוחות על ניסיונם המתמיד של החברה והגברים בישראל לעצב את זהותן-גופן. כך הן יוצרות משמעות חדשה של זכות האשה הישראלית על גופה, ושל הזיקה בין זכות זו לפוליטיקה מגדרית.

18. לשם השוואה, התגובות האוהדות היו ברובן לא מילוליות והתבטאו בצפירה קצרה או בסימון המקובל V.

הזיקה בין נשים ללאומיות משוקעת בסוג אחר של קללות. הבגדים השחורים, שלובשות נשים יהודיות לאות הזדהות עם השכול של נשים פלסטיניות, הופכים את השכול מערך לאומי לקללה. האפשרות שהנשים לבשו שחור כדי להתריע על חוסר ההיגיון של הסכסוך היהודי-פלסטיני המתמשך, המביא לאבל מיותר, הכעיסה את הנהגים תומכי הימין. הנשים, על-פי תפיסתם, בגדו בסמל האבלות, ולכן מגיע להן להיענש, כדברי הקללה: "שמחבל יהרוג אותך ואת המשפחה שלך". הקללה הנפרצה, ואולי האכזרית מכולן, היתה: "הלוואי שכל החיים תלבשי שחור". קללה זו "מאחלת" לנשים להיות לנצח אלמנות או אימהות שכולות. היא הופכת על פיה את המשמעות שמקנה האתוס הישראלי-לאומי לשכול של נשים – אתוס המציב גיבורה טרגית, המאבדת לנצח את בעלה או את בנה, במאבק הלאומי הצודק. נוסח אחר של "איחול" לאבל נצחי טמון בקללה "הלוואי שהבן שלך ימות ולא תוכלי לבקר בקבר שלו". חוסר האפשרות לעלות לקבר הבן שנפל בקרב נתפס בחברה הישראלית כשיא סבלה של המשפחה, ובעיקר של האם השכולה.

הופעת הנשים במרחב הציבורי מעוררת כעס ואי-נוחות, המתבטאים בקריאות ציניות המנסות לפגוע ולעלוב בנשים עקב "חריגותן" המשפחתית-נורמטיבית; קריאות מסוג "מה, אין לך בעל?", או "לכי תכיני שבת", היו שכיחות ביותר. בעיני הנהגים המקללים, עמידת הנשים ברחוב ביום שישי אחר הצהריים מפרה את חלוקת העבודה המגדרית, ואת הסדר הטבעי-קוסמי המכונן חלוקה זו. הם מוכיחים לאשה שתפקידה להיות בבית ולא בזירה הציבורית, ושהיא שייכת לבעלה ולילדיה ולא עומדת ברשות עצמה. הקריאות מציגות את פעולת המחאה של האשה כצעד של אין ברירה – אין לה מקום אחר ולכן היא בכיכר. עמידתה בכיכר אף מוסברת באי-אטרקטיביות נשית – "לכי לעשות דיאטה"; "אם היית נראית אחרת, לא היית צריכה לעמוד". הנהגים מנסים למחוק את ה"נשיות" של הנשים – אין להן בית, הן חיות בלי בעל, הן לא מבשלות לכבוד השבת או מדליקות נרות (מסורת יהודית הנובעת מכך שאסור להדליק אש בשבת), נשיותן פגומה ושום גבר לא חושק בהן. הערעור על הנשיות נועד לעשות דה-לגיטימציה של המחאה כפעולה פוליטית מכוננת ומודעת, וכן להפריך את תקפות הטענות שבשמן ניצבות הנשים ברחוב.

דברי הנהגים מלמדים אם כן שהנשים נתפסות כנטע זר במרחב הציבורי, ככאלה שמנסות להשמיע קול בזירה שמלכתחילה לא נועדה להן. משה, למשל, מתקומם מפורשות נגד נוכחותן העיקשת של הנשים במרחב לא-להן:

א.ו.קיי. מותר [להפגין] אבל לא, בתדירות של שנה, שנתיים, שלוש או ארבע, או חמש שנים. נו טוב, אם זה רק פעם, פעמיים, שלוש. מה זה, הם חתמו קבע [מושג השאלו מהזרזון הצבאי]? זה שלהם הכיכר, שלהם? זו כיכר ציבורית מרכזית. והם דווקא עומדות ומזכירות לנו את זה כל יום שישי. זה מזכיר לנו שחור.

רוגזו של משה יוצא על כך שהנשים מנסות לנכס מרחב ציבורי לא-להן בשעת יום המסמלת רגיעה ומעבר מ"חול לקודש", ולא מאפשרות לו ולחבריו להרחיק את הסכסוך הישראלי-פלסטיני. קיום המשמרת בשעת התפר שבין שישי לשבת מפר את התחושה הקולקטיבית-הרמונית של התכנסות פנימה לקראת השבת (מתוקף חוק ומסורת) בארץ בכלל, ובירושלים בפרט. הנהג נאלץ להתמודד גם בשבת עם תזכורת למציאות הפוליטית היומיומית הקשה. עם ישראל, מציע הנהג, אינו רוצה לזכור "שחור" – אינו רוצה לפחד; רוצה לסלק את התחושה שהקיום כאן אינו בטוח, רוצה להימלט מסכנה ומוות – והן אינן מאפשרות לשכוח. ה"נשים בשחור" מערערות על המאמץ לנהל חיים שגורתיים.

נהג אחר מרחיק לכת אף יותר. הוא מנדה את הנשים מן הקולקטיב היהודי-ישראלי, וכך הוא מנסה ליישב בתוכו מצב בלתי נסבל בעבורו – נשים המזניחות, לדעתו, את הביטחון הלאומי ואת הקולקטיב, ואף מסכנות אותם. את הזרות בינו לבין הנשים, ובינו לבין הקולקטיב הישראלי, הוא יוצר באמצעות התייחסות צינית למוצאן האתני-מעמדי, לוותק שלהן בארץ ולמגדר. הדובר קובל על זכות היתר שנטולות לעצמן נשים, השייכות לאליטה האשכנזית:

אלה סוג של אנשים [הכוונה לנשים] שלא חיו במדינת ישראל לפני קום המדינה. אלה אנשים שלא מכירים את הבעיה האמיתית של עם ישראל, של המלחמות של עם ישראל – אלה, לדעתי, אנשים שבאו מאירופה. הם באו למדינה, כשהמדינה כבר היתה קיימת, כשאת העבודה השחורה עשו כבר. קודם כל כולם לבנות, אשכנזיות. אני חושב גם שהנשים האלה הם ברמה

ממוצעת ומעלה. אנשים שיושבים טוב. רציתי להגיד שלדעתי אם היו עושים סקר, מעל 70-80 אחוז מהם גרים ברחביה (שכונה המסמלת את האליטה האשכנזית). שיש להם הכל. והחיים יקרים להם. החיים שלהם והילדים שלהם יקרים להם עד כדי כך, שהם מוכנים שהילדים שלהם יחזרו הביתה גם אם יהיה סיכון למדינת ישראל בשנים הקרובות. והוויתור שלהם הוא, לדעתי, מחוסר הכרת הבעיה האמיתית של עם ישראל. אני לא מאמין שיש שם אשה אחת שעומדת שגרה בקטמונים, מרוקאית, כורדית או עיראקית... מדובר בסוג של אנשים שלא מכירים את הבעיה האמיתית של העם היהודי.

בניסיונו לקעקע את המחאה, הדובר טוען שלנשים אין זכות להביע את דעתן והן גם לא מבינות את המצב, כי לא היו כאן – הן באו למדינה לאחר הקמתה, ואחרי הדובר. האמונה שהמשתתפות בתנועת "נשים בשחור" הן "עולות חדשות" רווחת בציבור, אולם אין לה סימוכין.<sup>19</sup> באמצעות הערה זו מנסה הדובר לשלול מן הנשים את הזכות הבסיסית להשמיע את קולן כאזרחיות המדינה; הן זרות לאתוס היסודי של מדינת ישראל, המדגישה את הכורח המתמיד להילחם על הקיום, ולכן הן אינן מבינות את המתרחש כאן ואסורה עליהן פעילות פוליטית. באמצעות הפקעת הנשים מן הזכות להביע את דעתן מנסה הדובר לעצמו את האתוס ההגמוני של החברה הישראלית, וממקם את עצמו במרכז, כחלק מקבוצה שנאבקה על הקמת המדינה ושיש לה "זכות ראשונים". מוטיב זכות הראשונים שימש את הקבוצות הציוניות הדומיננטיות – האשכנזים – להרחקת קבוצות אחרות אל שולי החברה, עקב אי-השתתפותם במעשה הקמת המדינה (כרמי ורוזנפלד 1979). הדובר, ממוצא אתני מזרחי, מנסה להפוך את הסדר המעמדי-אתני, כשהוא מרום את עצמו מעל נשים אשכנזיות. מעשה ההיפוך חושף במלואו את השטע האתני בישראל, ואת זיקתו לוותק בארץ ולתביעות הבעלות על המעשה הציוני (שוחט 1993; Shaffir 1989).

המראיין גם טוען שלנשים אין זכות להשמיע את קולן, משום שהן מרוחקות מן האתוס הלאומי של "הקרבת הבנים". בעצם הבחירה שלהן להגן על חיי ילדיהן כמעט בכל מחיר הן מעדיפות, לדעתו, את טובת הפרט על טובת הכלל, וכך מסכנות את שימור הישגי העבר הכרוך בהקרבה מתמשכת של חיי הבנים. אתוס הקרבת הבנים בישראל מקשר בין אשה-אימהות-קולקטיב (אלאור 1993; Lloyd 1986). הנהג כועס לכן על המפגינות המעוזות לקטוף את פירות המאבק וההקרבה של גברים, שבזכותם קמה ומתקיימת המדינה, מבלי שהן מבינות את המחיר הכבד שקיום זה גובה. הגירתן המאוחרת לישראל ורמתן הכלכלית הגבוהה אפשרה להן, לדעתו, לקטוף פרי בשל ולהעדיף את החיים הנוחים.

כנגד ה"נשים בשחור", העצמאיות, ש"לא שייכות לאף אחד", מעמיד הדובר אידיאל נשי אחר, המגולם באשה המזרחית שמוכנה להקריב את חיי בניה למען הקולקטיב. בכך הוא עושה רומנטיזציה של האשה המזרחית, מציג אותה כנאמנה למולדת ומגייס אותה לצורך טיעונו. נהג מונית נוסף משתמש ברטוריקה הגורסת את עליונותן של נשים מזרחיות על אשכנזיות, ומבטל כך את ערכן ופנימיותן של ה"נשים בשחור", האשכנזיות. גם דבריו משקפים את הרמה האתנית שמחוללת עמידת הנשים בכיכר. שיר ההלל, שהוא שר לנשים מזרחיות, מתקשר לדבוקתן במסורת היהודית:

הנשים האלה, כשהן עומדות, הפרצוף החרא שלהם כבר מביא לך את העצבים. הזיגיות האלה [מלת סלנג שלועגת לאינטלקטואליות האשכנזית, שמוצאה בגרמניה, באמצעות שימוש בשם פרטי ממוצא גרמני – זיגמונד, זיגפריד] עם המשקפיים, כולן אשכנזיות קודם כל שאומרות "אוי שלום" [הכוונה לטון דיבור מתייפיף ומזויף]. אני עובד אתם, אני יודע מה זה. אני מכיר את הסטייל הזה. אלה לא מאמינים בדת. אם היה להם טיפ-טיפונת דת, כמו של ערות המזרח, הם לא היו מפגינות. הם לא מאמינים בדת, הם פוגעים במדינה, הם פוגעים בארץ-ישראל. אלה נשים שמשעמם להם, בלי הבעלים, בלי כלום בחיים, אין להם מה לעשות והם מחפשים תשומת לב.

בדברים אלה נשמע הד לחוסר ההפרדה בין דת, מדינה וטריטוריה, שהיא לב לבו של הקיום הלאומי בישראל (קימרינג 1994). ה"נשים בשחור" מוצגות כאן כחסרות ערכים בסיסיים

19. ממציאו מלמדים, כי כמחצית מן הנשים הכלולות במדגם הן ילידות ישראל ומחציתן ילידות חו"ל. מתוך ילידות חו"ל 61.3 אחוז היגרו לישראל עד 1973.

וכמתכחשות למסורת – ולכן כנשים ריקות, בלי כלום בחיים, שמחפשות תשומת לב. ריקנות זו מקושרת לחלל נוסף בחייהן: היותן לא נשואות, או "חופשיות" – "לא שייכות לאף אחד" (למלה "חופשי" בעברית הוראה כפולה: אדם שאינו דתי ואדם משוחרר). אשה לבד, בלי גבר שמעניק לה משמעות וסטטוס חברתי, נתפסת כחסרת ערך וכחלולה מבחינה פנימית ומבחינת תכליתה בחיים.

החיבור בין מוצא, דתיות, מעמד אישי ולאומיות מוביל את הדובר להצגת אידיאל נשי הפוך לאשה "חופשייה": אשה מסורתית המוגדרת על-ידי בעל-גבר, או על-ידי שייכותה לו. הדובר מצייר בדמיונו אשה מזרחית החרדה לגורל ארץ-ישראל, דבקה בדת ובבעלה וכפופה לבעלותם. הטיפוס הנגדי הוא ה"אשה בשחור", הבוגדת בלאום. הוא אומר למעשה כי הנשים האשכנזיות המודרניות אינן שייכות לעם, ולכן גם אין להן זכות לייצג אותו; ואילו הנשים המזרחיות, המסורתיות והשקטות, ראיות לייצג את העם ולשרתו.

באמצעות החיבור בין אשה ללאום מנסים הגברים להחזיר לעצמם את הבעלות על גוף האשה, ודרך הגוף – גם את כפיפותן ללאום ושירותן אותו. העובדה שמדובר בנשים יהודיות אליטיסטיות, הפועלות בתוככי הקולקטיב הישראלי, רק מגבירה את הבלבול והמבוכה: הכיצד ייתכן שנשים יהודיות, המופקדות במסורת היהודית על המעבר מחול לקודש ועל המרחב הפרטי, מבכרות לזנוח את עיסוקיהן המסורתיים, לצאת מן הבית ולעמוד בפרהסייה? הרי בכך הן כופרות בתפקידן, ב"טבען האמיתי", ובמסורת (ינאי, בדפוס). מעשה המחאה מאתגר את דמות "האשה היהודייה הטובה" ומסכן את שליטתם של הגברים על הגדרתה וכינונה.

מאחר שהמשמרת ממוקמת בקו התפר – בתוך הסדר החברתי ומחוצה לו בעת ובעונה אחת – קשה למקם אותה, ואת הנשים המשתתפות בה, בסדר הקיים (Handelman 1985). קושי זה גורר תגובה חזקה, ולעתים אף אלימה. תגובה זו אינה אמנם נחלתם הבלעדית של הגברים העוברים באתר ההפגנה, אך היא מתגברת כתנאים של "מראה עיניים". הדחייה של תוכן המחאה, קרי "די לכיבוש", מובילה את הצופים לתגובות לעגניות, לשלילת הצלם הנשי של המפגינות, ותוך כדי התייחסות למינן ולמיניותן – גם לביטול זהותן האנושית. כל אלה – באמצעות הטלת ספק ברמתן המוסרית (זנות ובוגדות), ביהדותן (מרוחקות מן הדת), בהיותן אזרחיות ישראליות, נאמנות למדינה (לא שירתו בצבא); ותוך כדי ייחוס ערך שלילי למוצאן האתני (אשכנזיות) ולתכונותיהן (עצמאות), ופקפוק בשפיות דעתן ובכושרן להיות אימהות (אימהות לא טובות).

המוטיבציה של הנהגים להפעיל פיקוח חברתי על הנשים התמססה באתר ההפגנה – דבר שחידד את הפערים בין קטיגוריות חברתיות בישראל, ואף העלה אותם לתודעה. תגובות הנהגים יצרו אצל הנשים תחושות של כעס, אכזבה ותסכול, ובעיקר חיזקו את הרגשתן שיש לדבוק בפרקטיקת המחאה הדוממת ושאינן סיכוי ל"הידברות עם העם". דחייתן את הזהות הישראלית הקולקטיבית האחרת, שניסו לכפות עליהן מבחוץ, הוסיפה מרכיב פמיניסטי למרכיב הפוליטי של המחאה. מרבית הנשים אמנם סירבו לפרש את פעולתן כפמיניסטית, אך אחרות, כמו ניצה למשל, אמרו: "אנחנו נשים, ולכן יש לנו שתי ציפורים במכה אחת – המסר הפמיניסטי והמסר הפוליטי. אני עומדת במשמרת, כי זו דרך אפקטיבית מאוד להגיד לקהל הישראלי שאי אפשר להמשיך עם הכיבוש, וזה אפשרי בגלל התיאטרליות של העמידה".

## **"נשים בשחור" ואתגור הסדר הפוליטי והמגדרי: מבט מלמעלה**

*"כשאני עומדת ככוכב, אני מרגישה כאילו אני למעלה והגברים למטה" (גיין, משתתפת במשמרת)*

מתחת לקונסנוז המתייחס ל"סכנה הקיומית", שישראל נתונה בה, רוחש שפע של שטעים וקונפליקטים. ה"נשים בשחור" מאיימות לערער על הסכמה זו, וכך לסכן את המשך הקיום החברתי-הפוליטי שהן אינן שותפות בכינונו. תוך כדי חשיפת שסעי החברה הישראלית, האירוע הציבורי מציע ומדגים גירסה שונה, ואף חדשה, של הסדר החברתי בכלל ושל הסדר המגדרי בפרט. חשיבותה המרכזית של תנועת "נשים בשחור" היא באתגור קטיגוריות חברתיות מושרשות היטב בישראל, הנוגעות למיקומן של הנשים בקולקטיב היהודי-ישראלי ולתפקידן במדינה הנתונה בקונפליקט לאומי מתמשך – קונפליקט המהווה, במידה רבה, עיקרון מארגן של היחסים החברתיים בישראל (הלמן 1993). העובדה, שתפקידן של הנשים בפתרון הקונפליקט הלאומי-צבאי

אינו משמעותי, ממקמת אותן בשולי החברה (Bar-Yosef and Padan-Eisenstark 1974). הגדרת המציאות הישראלית במונחים של מצב מלחמתי מתמשך ואיום ביטחוני מאפשרת לחוקר באופן מתמיד את הנשים לשוליים, ולהגדיר את האינטרסים שלהן כמשניים. לנוכח חוסר ההשתתפות שלהן בהגנת המדינה ובשמירה על ביטחונה הן מצופות להתרחק מן הזירה הציבורית, ולהימנע מהשתתפות בעיצובה. זכות העיצוב שמורה לגברים בלבד, ובעיקר ללוחמים. יתר על כן, בשל היעדרותן של נשים מן המעשה הצבאי, דרישתן להפסיק את הכיבוש ואת הפעילות האלימה של הכובש נתפסת כבגידה. הסימטריה שהן גוזרות בין הסבל והקורבנות של שני הצדדים מתפרשת כחצייה של גבולות שייכות לאומיים. השילוב בין הבגדים השחורים למסר "די לכיבוש" משמש מעין ראייה לכך שמחויבותן של הנשים נתונה למקום אחר; שהן משתייכות ל"טיפוס אחר של אשה" – אשה המסיטה את נאמנותה אל "אחרים" שמעבר לביתה הפרטי/לאומי. המשמרת נתפסת אם כן כחוצה את הקווים האסורים של הקונסנווס לאומי – קונסנווס שעיקר תפארתו בימים של סכנה ומכאוב.

פלישתן של הנשים לזירה הציבורית, ומיסוד מתחם סמלי בתוכה, מאתגרים את המונופול על המרחב הציבורי, שהגברים תובעים לעצמם, ואת החלוקה המגדרית בין הפרטי לציבורי (שדמי 1992). תוך כדי העמידה בכיכר מנסות הנשים, באמצעות גופן, להפריך את החלוקה המגדרית הפטריארכלית, והמעשה שלהן נתפס כחוצפני ומתגרה. הנשים מסרבות לעמוד בצל הגברים, בצד או מאחוריהם, ומנסות לחדור למרכז הבמה. באמצעות הפיכת גופן לכלי נשק הן אף מפקיעות, באופן סמלי, את המלחמה מן הגברים. באמצעות הנכחת הגוף במרחב הציבורי הן חותרות לשנות את סדר היום הציבורי, ששימורו או שינויו תלוי בכלי נשק לגיטימי אחד בלבד – זה שהגברים משתמשים בו. לדעת מתנגדים ותומכים כאחד, זהו מעשה אמיץ המתאגר את מה שמתפרש כאומץ לב גברי, השמור בדרך-כלל לשדה הקרב. כך משנות הנשים קטיגוריות חברתיות: הן נהפכות מנכבשות פסיביות למשתתפות אקטיביות, ומאזרחיות סוג ב' לאזרחיות סוג א'. בזכות אומץ הלב שלהן מקבלים המושגים "מלחמה" ו"שלוש" משמעות חדשה (כוכבי, 1997). גיזין מנסחת רעיון זה במושגים קונקרטיים של "כיבוש" ו"כוח":

אני לא יכולה לסרב לשרת בשטחים כי הם לא יקראו לי לצבא, הם לא רוצים אותי בצבא. אז נשאר לי לעמוד ב"נשים בשחור", שם אני מרגישה הרגשה של גאווה. אני חושבת שאחת הסיבות שאני מרגישה כך זה בגלל שבחברה הישראלית נשים הן אזרחיות סוג ב'. בחברה הישראלית אני מרגישה כאילו אני למטה והגברים למעלה, וכשאני עומדת על הקיר [בכיכר] אני מרגישה כאילו אני למעלה והם למטה.

אם נמשיך את רעיונה של גיזין, הרי שהאירוע הציבורי יוצר וממסד מרחב שבמסגרתו מבקשות הנשים לכוון את עצמן כסוכנות פוליטיות אוטונומיות, תוך ניסוח מחדש של מיקומן בסדר החברתי-הפוליטי והעמדת סימן שאלה על הלוגיקה הביטחוניסטית של היחסים החברתיים. תביעתן של הנשים להשמיע את קולן בתחום השלום והביטחון, תחום של מונופול גברי, כאזרחיות שוות ערך לגברים – לא כלוחמות, ולא כאימהות או כרעיות של חיילים – מאיימת לערער על לוגיקה זו. הנשים מפלטות דרך במרחב הציבורי לא על בסיס של משא ומתן ופשרה; הן מנצלות את אופיו התחרותי של מרחב זה – מקום שבו נוצרים אתרים שונים המתחרים ביניהם – להחדרת פרשנותן. במרחב הציבורי מתנהל מאבק בין קבוצות חברתיות שונות (Mouffe 1992a) על מקומן ועל הגדרת הלוגיקה המארגנת את היחסים ביניהן (Mouffe 1992b; Arendt 1973). על-פי עיקרון זה, המשמרת אינה מבקשת להחזיר את הסדר החברתי על כנו ולאזנו, אלא לבנות טיפוס חלופי של אשה, ולכן גם של סדר מגדרי. הניסיון לנסח זהות נשית חלופית מאיים על נשים וגברים כאחד, ולפיכך חוצה את הדיכוטומיה הפשטנית גברים-נשים. הטקסט המגדרי, שעניינו כינון זהות נשית חדשה, עוצר את העוברים והשבים מלהתקרב ולהזהרות, ומנכר את מרביתם. זואת, בנוסף למסרים הטמונים בבגדים השחורים, בשתיקה ובשלט ה"עצור". ה"אשה בשחור" בונה אם כן תבנית סמלית, המשנה ומחדשת קטיגוריות תרבותיות (Handelman 1985). בכך כוחה כמו גם האיום הטמון בה.

במקביל, מעשה המחאה מציע חלופות לרפואי ההשתתפות הפוליטית הממסדיים של נשים (עניין שלא יידון בהרחבה במסגרת זו), ובעיקר לשני דפוסי השתתפות לא ממסדיים בחברה הישראלית: הראשון קשור בכך שלעתים קרובות המיקום והתפקידים של נשים בקבוצות מעורבות הם משניים

– הנשים אחראיות בעיקר על הלוגיטיקה שמאחורי הקלעים, בעוד שעמיתיהן הגברים מייצגים את הקבוצה כלפי חוץ, בתוקף התפקיד שהם לוקחים לעצמם כמנסחים וכמעצבים של האידיאולוגיה ושל סוג המחאה (Sasson-Levi 1995). דפוס ההשתתפות השני, שהמשמרת מציעה לו תחליף, הוא של נשים היוצאות למחאה פוליטית כאימהות וכרעיות של הגברים הלוחמים. למחאה זו, במקרה הטוב, משמעות מצומצמת יחסית מכיוון שהיא מסתפקת בהרחבת תפקידי האשה המסורתיים. כשנשים מגייסות לפעולת מחאה את תפקיד האם ואשת הלוחם, המוקצה להן ממילא בסדר חברתי מיליטריסטי, מקבלת המחאה לגיטימציה מלאה<sup>20</sup> או חלקית (צוקרמן-בראלי ובנסקי 1989). מאחר שהיא אינה מאתגרת את הסדר המגדרי הקיים ותומכת למעשה בסדר הלאומי. הלגיטימציה ניתנת גם כאשר הנשים קוראות תיגר בגלוי על פועלה של המדינה (Radcliffe 1993; Femenia 1987). עד הופעתן של "נשים בשחור" תנועות אלה לא חרגו מגבולות ומקטיגוריות מקובלות ומוסכמות. המשמרת מדגימה ומקדמת אם כן דפוס מחאה ופעילות פוליטית אלטרנטיביים לאלה הקיימים בישראל, ולא רק בה.

לסיכום, העשייה המחאתית של "נשים בשחור" יוצרת טיפוס חדש של אשה, שונה מזה שהגמוניה הגברית כוננה בעבורה. המשמרת, האירוע הציבורי, מכוננת אשה הנאבקת על מקומה בזירה הציבורית במונחים חדשים: לא במונחים שמוזחים אותה עם "בית", ולא במונחים של זהויות אחרות שלה. קבועות מראש מחוץ למשמרת – אלא במונחים זהותיים הקשורים לאירוע עצמו.<sup>21</sup> בלשון אחר, האירוע הציבורי אינו מבטא זהות נשית הקשורה ביישות קודמת שלה, שמחוץ למשמרת, אלא מכונן קשר חדש אשה-פוליטיקה-לאומיות. באמצעות פרקטיקת המחאה אתגרה המשמרת קטיגוריות מקובלות של יחסים חברתיים ופוליטיים בישראל, הציעה להן חלופות וכוננה דפוס חדש של זהות קולקטיבית "נשית". הזהות הקולקטיבית, החתרנית והחדשנית, תגמלה את המשתתפות ומשכה אותן לכיכר: הן ביקשו להיות חלק ממרחב נשי חדש, המאתגר את מיקומן השולי של נשים בישראל.

**המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים**

## נספח מתודולוגי

המחקר על המשמרת החל בנובמבר 1990 ונמשך עד ספטמבר 1993. המסגרת המתודולוגית של המחקר מוגדרת כ"ניתוח מקרה" (case study). מתוך מגוון האפשרויות הקיימות במסגרת אסטרטגיה זו, סוג התופעה הנחקרת הוביל לשילוב בין שתיים מהן: ניתוח ה"מקרה הלא טיפוסי" (deviant case analysis) וניתוח ה"מקרה הפרשני" (interpretative case analysis). ניתוח המקרה הלא טיפוסי מתייחס לעובדה שמשמרת המחאה של "נשים בשחור" היא תופעה יוצאת דופן מבחינת דפוס הפעילות ומשכה, סוג המשתתפות וכו', בישראל, כמו בחברות אחרות. ככזו מגלמת המשמרת סוגיות הקשורות לאופן פעולתן של תנועות חברתיות בכלל, ותנועות מחאה בפרט.<sup>22</sup> ההגדרה המתודולוגית של התופעה במושגים של מקרה פרשני נובעת מן הגישה האומרת, שיש להבין את התופעה הנחקרת במונחים של ההקשר התרבותי-חברתי שבו היא מתרחשת, ולהפך. החיבור בין התופעה להקשר משמש כצורה של הסבר – גישה שאנו נוקטות כאן.

### שיטת החקירה

הנתונים נאספו באמצעות שלוש שיטות: תצפיות משתתפות; ראיונות עומק עם הנשים ועם סוגי הקהל המרכזיים של המשמרת (נהגי מוניות ומפגיני ימין) ושאלון סגור.

20. ראו אלאור 1993, על תופעת "נשות רחלים" המנסות לממש חלום משיחי באמצעות השימוש באינסטינקט אימהי.

21. ראו 1994 Honig; 1994 Collin; 1973 Arendt.

22. ראו 1989 Yin; 1992a; 1992b Hamel; 1983 Mitchell; 1975 Campbell; 1979 Halfpenny.

1. תצפיות משתתפות: התצפיות השבועיות שימשו בעיקר לבחינת ההיבטים המעצבים והסמליים הקשורים במשמרת, ולבדיקת הדינמיקה של היבטים אלה במשך הזמן: מרחב, זמן, צורת מחאה, סוג המסר וכו'. בסוגיית ההקשר, התמקדנו בתצפיות על דפוסי האינטראקציה בין המפגינות בכיכר לסוגי הקהל השונים (נהגים, שוטרים, צלמים, מחלקי המים וכו'). על מנת לבחון את הנעשה במשמרת מפרספקטיבה משלימה צורפה חוקרת שלישית, שעמדה כמה פעמים עם המתנגדים הפוליטיים מן הימין, ראייה אותם וצפתה במשמרת מבחוץ. היא גם עשתה רישומים כרונולוגיים של הנעשה במשמרת בשעה שבין אחת לשתיים.

היינו מודעות לכך שעובדת היותנו, בעת ובעונה אחת, משתתפות מן השורה וחוקרות, מעלה שאלה לגבי תפקיד המשתתף כחוקר (Thorne 1979) – שאלה הנוגעת לסוגיית האובייקטיביות של המחקר. עם שאלה זו התמודדנו באמצעות שילוב מודע ומתמשך בין הידע הסוציולוגי שלנו לבין החוויה האישית והמידע, שהצטברו תוך כדי ההשתתפות. שיטה זו חייבה אותנו לבחון לאורך זמן את הפרשנות שלנו לנעשה במשמרת, ולא להיצמד לפרשנות אחת ולהתייחס אליה כמובן מאליו.

2. ראיונות עומק: קיימנו עם שלושים נשים בגילים שונים. הנשים הגדירו את עצמן כנמנות עם תת-זרמים פוליטיים שונים בשמאל ובפמיניזם הישראלי. הן מאופיינות ברמות שונות של התמדה, של פעילות ושל מחויבות. כל ראיון ארך כשעתיים, בשיטה של שיחה מונחית (Denzin 1970), בבתיהן של הנשים. למראיינות ניתן חופש רב לכונן את מהלך הראיון, אם כי בתוך הגבולות הרחבים של הנושאים שעניינו אותנו. כל הנשים שפנינו אליהן שמחו להתראיין, וחלקן אף ביקשו זאת.

הנשים שהשתתפו בראיונות העדיפו פעמים רבות לנתח את תופעת המשמרת, יותר מאשר לדבר על ניסיון וחוויותיהן בה. כך, במשך הראיון הן עברו מדיבור בגוף ראשון ("אני") לדיבור בגוף שלישי ("המשמרת", "הנשים"). הרקע ההשכלתי-תעסוקתי של הנשים (רבות מהן עובדות סוציאליות, פסיכולוגיות וכדומה), המודעות הפוליטית-חברתית החזקה וההתנסות המוקדמת של חלק מהן בקבוצות של העלאת תודעה – כל אלה תורמים ליצירת הרגל של ניתוח חברתי. ניסוח כזה הביא שזר טקסט שהשיק לזה של חוקרת במדעי החברה. על רקע זה יש להבין את השימוש הכפול שלנו בחומר הראיונות: להמחשה ולחזוק הטענות שאנו מביאות, ולבנייה של פרשנות על סמך הראיונות.

הראיונות עם עשרת נהגי המוניות נערכו על-ידי סטודנט-גבר, והתמקדו ביחסם אל המשמרת ואל הנשים. כל ראיון ארך כשעה וחצי. הנהגים הכירו היטב את המשמרת מתוך כך שחלפו על פניה בתדירות גבוהה.

3. שאלונים סגורים: השאלון כלל שאלות בשבעה תחומים: התנהגות ועמדות פוליטיות, דפוסי השתתפות במשמרת, זיקה למשמרת, קשרים חברתיים, משמעות החד-מיניות של המשמרת, פעילות חברתית-פוליטית (בעבר ובהווה) ושאלות רקע. השאלון הועבר בתקופת הגאות של המשמרת, אחרי מלחמת המפרץ (אביב 1991). רוב השאלונים נשלחו בדואר על בסיס רשימות-קשר, שנכללו בהן גם שמות של נשים שעזבו את המשמרת. חלק מן השאלונים חולק בזמן המשמרת. קיבלנו בחזרה 219 שאלונים, שהם 73 אחוז מן השאלונים שנשלחו (350 שאלונים).

בעוד שהראיון הפתוח העניק למראיינות אפשרות להציג את גירסתה האישית להשתתפות במשמרת, ולמשמעות של המשמרת בשבילה, השאלון הגביל אותה לתבניות סגורות של התייחסות שהחוקרות הגדירו מלכתחילה. התצפיות מאפשרות בחינה כפולה, מבפנים ומבחוץ כאחד.

שלוש שיטות איסוף הנתונים תומכות זו בזו להבנת התופעה.



- אלאור, תמר, 1993. "משילה לא רואים את איסלנד" – אירוע רחלים", אלפיים 7: 59–81.  
הלמן, שרה, 1993. הסיור לשרת בצבא כניסיון להגדרה מחודשת של האזרחות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.  
ינאי, ניצה, ברפוס. "שנאה בקונטקסט לאומי", שונאה, ערך א. בן זאב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב: כוכבי, טל, 1997. "לעמוד נחושות באמצע: נשים בשחרור", הרצאה בטקס חלוקת פרס על-שם יונינה טלמון בתאריך 31.3.97, במחלקה לסוציולוגיה ואתרופולוגיה חברתית, האוניברסיטה העברית בירושלים.  
כרמי, שולמית, והנרי רונפלד, 1979. "ניכוס אמצעים ציבוריים ומעמד בינוני תוצר המדינה", מחברות למחקר ולביקורת 2: 43–84.  
צוקרמן-בראלי, חיה, וטובה בנסקי, 1989. "הורים נגד שתיקה: תנאים ותהליכים לצמיחת תנועות מחאה", מגמות ל"ב, קימרינג, ברך, 1994. "דת, לאומיות ודמוקרטיה בישראל", זמנים 13: 50–51; 116–130.  
שדמי, אראלה, 1992. "פוליטיקה בדלת האחורית", נשים בשחרור 2: 9.  
שוחט, אלה, 1993. "לדובב את השתיקות: ייצוג האשה והמזרח בקולנוע הישראלי", החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ערך אורי רם, הוצאת ברירות, תל-אביב, עמ' 242–255.  
שפירא, יונתן, 1993. "המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית: מפא"י כמפלגה דומיננטית", החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ערך אורי רם, הוצאת ברירות, תל-אביב, עמ' 40–53.
- Arendt, Hannah, 1973. *The Crisis of the Republic*. London: Penguin Books.  
Bar-Yosef, Rivka, and Dorit Padan-Eisenstark, 1974. *Roles under Stress*. Jerusalem: Work and Welfare Institute, The Hebrew University of Jerusalem.  
Benford, Robert D., 1992. "Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power," *Sociological Inquiry* 62(1): 36–65.  
Berger, John, 1992. *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Corporation.  
Boulding, Elise, 1962. *Who Are These Women?* Ann Arbor, Michigan: Institute for Conflict Resolution.  
Campbell, D. T., 1975. "Degrees of Freedom and the Case Study," *Comparative Political Studies* 8(2): 178–192.  
Cheal, David, 1992. "Ritual: Communication in Action," *Sociological Analysis* 53(4): 363–374.  
Cohen, Jean L., 1985. "Strategy and Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements," *Social Research* 52(4): 663–716.  
Cohen, Jean L., and A. Aratto, 1993. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.  
Collin, Francoise, 1994. "Plurality, Difference and Identity," *Women: A Cultural Review* 5(1): 12–24.  
Cresswell, Tim, 1994. "Putting Women in Their Place: The Carnival at Greenham Common," *Antipode* 26(1): 35–58.  
Da Matta, R., 1984. "Carnival in Multiple Planes," in *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, ed. J.J. MacAloon. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp. 208–240.  
Denzin, Norman, K., 1970. "The Sociological Interview," in *The Research Act in Sociology*. London: Butterworths, pp. 122–143.  
Eder, Klaus, 1985. "The New Social Movements: Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?" *Social Research* 52(4): 869–890.  
Femenia, Nora, A., 1987. "Argentina's Mothers of Plaza de Mayo: The Mourning Process from Junta to Democracy," *Feminist Studies* 13(1): 9–18.  
Gabriel, Ayala, 1992. "Grief and Rage: Collective Emotions in the Politics of Peace and the Politics of Gender in Israel," *Culture, Medicine and Psychiatry* 16: 311–335.  
Gamson, William A., 1992. "The Social Psychology of Collective Action," in *Frontiers in Social Movements Theory*, ed. A. Morris and C. McClurg-Mueller. New Haven: Yale University Press, pp. 53–76.  
Guzman Bouvard, Marguerite, 1994. *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources.  
Habermas, Jurgen, 1987. *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, Mass.: MIT Press.  
Halfpenny, Peter., 1979. "The Analysis of Qualitative Data," *Sociological Review* 27(4): 799–828.  
Hamel, Jacques, 1992a. "The Case Method in Sociology: New Theoretical and Methodological Issues," *Current Sociology* 40(1) (Spring): 1–15.  
—, 1992b. "On the Status of Singularity in Sociology," *Current Sociology* 40(1) (Spring): 99–119.  
Handelman, Don, 1985. "Charisma, Liminality and Symbolic Types," in *Comparative Social Dynamics*, ed. E. Cohen, M. Lissak, and U. Almagor. Boulder, Colorado: Westview Press., pp. 346–359.  
—, 1990. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.  
Honig, Bonnie, 1994. "Towards an Agnostic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity," in *Feminists Theorize the Political*, ed. J. Butler and J. Scott. New York: Routledge, pp. 215–235.  
Katriel, Tamar, 1991. *Communal Webs*, Albany: SUNY Press.

- Kendrick, Richard J., 1991. "Meaning and Participation: Perspectives of Peace Movement Participants," *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 13: 91-111.
- Klandermans, Bert, 1987. "Potentials, Networks, Motivations and Barriers: Steps Towards Participation in Social Movements," *American Sociological Review* 52: 519-531.
- Lloyd, Genevieve, 1986. "Selfhood, War and Masculinity," in *Feminist Challenges*, ed. C. Pateman and E. Gross. London: Allen and Unwin, pp. 63-76.
- MacAdam, Douglas, 1986. "Recruitment to High Risk Activism: The Case of Freedom Summer," *American Journal of Sociology* 82: 64-90.
- MacAloon, John J., 1982. "Sociation and Sociability in Political Celebrations," in *Celebrations: Studies in Festivity and Ritual*, ed. V. Turner. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 255-271.
- Melucci, Alberto, 1989. *The Nomads of the Presents*. London: Hutchinson Radius.
- Mitchell, Clyde J., 1983. "Case and Situation Analysis," *Sociological Review* 31(2): 187-211.
- Mouffe, Chantal, 1992a. "Democratic Politics Today," in *Dimensions of Radical Democracy*, ed. C. Mouffe. London: Verso, pp. 1-14.
- , 1992b. "Democratic Citizenship and the Political Community," in *Dimensions of Radical Democracy*, ed. C. Mouffe. London: Verso, pp. 225-239.
- Myerhoff, Barbara, 1984. "A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama," in *Rite, Drama, Spectacle*, ed. J. J. MacAloon. Philadelphia: Institute for the Study of Social Issues, pp. 149-178.
- Offe, Claus, 1985. "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics," *Social Research* 52(4): 817-868.
- Radcliffe, Sarah, 1993. "Women's Place/Lugar de Mujeres: Latin America and the Politics of Gender Identity," in *Place and the Politics of Identity*, ed. M. Keith and S. Pile. London: Routledge, pp. 102-116.
- Rapoport, Tamar, Anat Penso, and Yoni Garb, 1994. "Contribution to the Collective by Religious-Zionist Adolescent Girls," *British Journal of Sociology of Education* 15(3): 375-388.
- Sassoon, Joseph, 1984. "Ideology, Symbolic Action and Rituality in Social Movements: The Effects of Organizational Forms," *Social Science Information* 23(4-5): 861-873.
- Sasson-Levi, Orna, 1995. *Radical Rhetoric, Conformist Practices: Theory and Practice in an Israeli Protest Movement*. Jerusalem: Hebrew University, Shaine Working Papers 1.
- Shaffir, Gershon, 1989. *Land, Labor and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swerdlow, Amy, 1990. "Motherhood and the Subversion of the Military State: Women's Strike for Peace Confronts the House Committee," in *Women, Militarism and War*, ed. J. B. Elshtein and S. Tobias. Savage, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 7-28.
- Taylor, Verta, and Nancy Whittier, 1992. "Collective Identity in Social Movement Communities," in *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. A. D. Morris and C. Mac Clurg Muller. New Haven: Yale University Press, pp. 104-128.
- Thorne, Barrie, 1979. "Political Activist as Participant Observer: Conflicts of Commitment in a Study of the Draft Resistance Movement of the 1960s," *Symbolic Interaction* 2(1): 73-88.
- Turner, Victor, 1974. "Social Dramas and Ritual Metaphors," in his *Drams, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 23-59.
- , 1982. "Introduction," in *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, ed. V. Turner. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 12-20.
- , 1984. "Liminality and Performative Genres," in *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, ed. J. J. MacAloon. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp. 19-41.
- Yin, Robert, 1989. *Case Study Research*. Newbury Park, California: Sage Publications.
- Young, Allison, 1990. *Femininity in Dissent*. London: Routledge.