

שתיקות והשתקות

עדנה לומסקי-פדר חוזרת אל מאמרה "סיפורי חיים של חיילים משוחררים: יחסי הגומלין בין זיכרון אישי לזיכרון חברתי של מלחמה" (גיליון 11, 1997)

המאמר "סיפורי חיים של חיילים משוחררים", שהתפרסם בתיאוריה וביקורת בחורף 1997, עוסק במנגנונים התרבותיים המסדירים את המפגש שבין החיילים לאלימות המובנית בחוויה הצבאית והמלחמתית. המאמר, המתבסס על ניתוח סיפורי חיים של חיילים (בני קבוצות דומיננטיות מסורתיות) שהשתתפו במלחמת יום הכיפורים, חושף כיצד זיכרון חוויות המלחמה והמשמעות המוקנית להן מובנים חברתית, וכיצד החברה הישראלית מעצבת אמות מידה תרבותיות להגדרת הזכאות לפירוש זיכרון המלחמה: מי זכאי לדבר על מחירי המלחמה, לפרשה כאירוע משברי ולטעון שחויית המלחמה היא טראומטית, ולחלופין – מי נדרש לנרמל אותה, כלומר לשלבה אל תוך חייו בלא שיזהה אותה כחוויה טרנספורמטיבית. הפיקוח החברתי הזה על גבולות ההשפעה של המלחמה הוא המכשיר שבאמצעותו החברה מבטיחה את נרמולה של האלימות הצבאית במהלך החיים האישי והחברתי ושומרת על עוצמת אתוס הלוחם ועל ההגמוניה הגברית בצבא ובאזרחות. המאמר, ובעקבותיו הספר כאילו לא הייתה מלחמה (לומסקי-פדר 1998), שהציג את המחקר בשלמותו, זכו לתשומת לב רחבה יחסית לא רק באקדמיה אלא גם במרחב הציבורי: כתבות בתקשורת, ביקורות במוספי ספרים, מכתבי קוראים. בקהילה האקדמית זכה המחקר שלי להתייחסות מפני שהשמיע קול חדש בחקר המלחמה – תחום שעד אז שלטו בו, מצד אחד, מחקרים מתחומי הסוציולוגיה, מדע המדינה, הכלכלה וההיסטוריה, שעסקו ברמה המקרו-חברתית, ומהצד האחר מחקרים ברמת המיקרו, למשל מחקר פסיכולוגי שהתמקד ביחיד (רוזנהק ואחרים 2003). המחקר המדובר שלי, לעומת זאת, בחן את היחיד אך תובנותיו לא היו פסיכולוגיות אלא תרבותיות-חברתיות. נקודת מבט זו, שבלבלה מעט את היוצרות, עוררה סקרנות אך בה בעת גם הרבה אי-נחת בקרב חוקרי המקרו והמיקרו כאחד.

חוקרי המקרו התקשו לקבל מחקר שעוסק בסיפורי חיים, לא רק בגלל ההתמקדות בפרט אלא מפני שטבעו הנרטיבי של המחקר העלה לשיטתם ספקות באשר לכשרותו המדעית. עבודה נרטיבית זו הייתה מן המחקרים הראשונים בחקר המיליטריזם הישראלי מתוך הפרדיגמה הפרשנית, שאתגרה את המודל הפוזיטיביסטי ששלט עד אז בסוציולוגיה של המלחמה ולכן עוררה התנגדות בקרב חוקרים מאסכולה זו. לצד חילוקי הדעות הפרדיגמטיים, נראה שהיה בהסתייגות הזאת גם ביטוי למאבק מגדרי: הפרדיגמה הפרשנית נתפסת כ"נשית" באופייה (ראו למשל אוקלי 2010), מה גם שבראשה עמדו בעיקר חוקרות, ולפיכך צירופם של מחקרים פרשניים לסוציולוגיה של המלחמה איים על ההגמוניה הגברית ששלטה בשדה המחקר, ובמידה רבה הם נותרו עד היום בשולי קורפוס המחקר בתחום (ראו למשל בן-אליעזר 2017).

אשר לחוקרי המיקרו – גם הם, רובם ככולם פסיכולוגים, התנגדו למחקר הזה, והתנגדותם זלגה לזירה הציבורית ולעיתים הושמעה בקולות צורמים. בתגובותיהם ניכר הקושי לקבל את התפיסה כי המשמעות שמוקנית לזיכרונות המלחמה האישיים – אם היא משמעות טראומטית ואם מנורמלת – היא תוצר של הבניה חברתית ולא דווקא נגזרת של תהליכים פסיכולוגיים. יתר על כן, את עמדת המוצא שאינה רואה בלוחמים קודם לכול סובייקטים סובלים אלא בוחנת כיצד הם מנרמלים את המלחמה אל תוך חייהם הם תפסו כעמדה מנוכרת. הרעיון של נרמול המלחמה קומם אותם, במיוחד משום שדובר במחקר על לוחמי מלחמת יום הכיפורים, שהוגדרה ציבורית כמושגים של טראומה. השיח הטראומטי שחדר באותה תקופה לציבוריות הישראלית היה מן המקורות התרבותיים הכולטים שעיצבו את תפיסת החייל הישראלי כסובייקט סובל (Bilu and Witztum 2000). הפסיכולוגים שנשאו את השיח הזה ראו עצמם, במידה רבה של צדק, כ"שוכרי השתיקה" באשר למחיר הרגשי שחיילים משלמים, מחיר שהושק לאורך השנים. לא מפתיע אפוא שהם ראו במחקר שלי התרסה יסודית כלפי עמדתם. הטענה שזיכרון טראומטי או בלתי טראומטי של המלחמה הוא מהלך מובנה חברתית וחלק ממנגנון הנרמול של המלחמה נתפסה בעיניהם כאיום מפני שנשמעה כ"גלגול חדש של הכחשת המחיר הנפשי והחברתי הכבד של המלחמות בישראל" (ברמן 1999, 58).

ההתנגדות למחקר הזה נבעה, אם כן, מחילוקי דעות קונספטואליים, פנים-דיסציפלינריים וגם אינטר-דיסציפלינריים, אבל לא רק מהם. כיום, בפרספקטיבה של זמן ומתוך התבוננות רטרוספקטיבית בתגובות הללו, בעיקר באלה שגלשו מן השיח האקדמי לזירה הציבורית, נראה שהן משקפות הלך רוח עמוק יותר בחברה הישראלית באותה תקופה. אני מבקשת לטעון שאת ההתנגדות אפשר לקרוא גם כקושי מהותי לקבל מחקר שאינו מעמיד במרכז את החייל הישראלי המוצג כקורבן. קושי זה נבע לא רק מכך שהמחקר עסק במלחמת יום הכיפורים, שנתפסה כאמור כטראומטית וכקשה במיוחד, אלא גם מהאיום על הדימוי העצמי של החברה הישראלית כחברה צודקת ועל דימוי חייליה כמוסריים. זאת מפני שהצבא אחרי מלחמת יום הכיפורים היה מעורב במלחמת ברירה שלא נהנתה מהסכמה חברתית – מלחמת

לבנון – ומפני שהיה עסוק בעיקר בתחזוקתם של שטחי כיבוש. בתנאים אלו קשה להפגין את הפן ההרואי וההגנתי של הלחימה כדי לבסס את הלגיטימציה של הצבא. ההתייחסות בשיח הציבורי לחיילים כאל קורבנות באה למסך את העובדה שהחייל הישראלי בשטחים פועל בעיקר כסוכן של אלימות מדינתית מול תושבים החיים תחת כיבוש. לכן מחקר שהצביע על המשמעות החברתית של השיח הטראומטי ועל תפקידו בנרמול המיליטריזם הישראלי עורר התנגדות. בהמשך אבסס טענה זו באמצעות קריאה רפלקסיבית של המחקר שלי לאור מחקרים חדשים על חיילים בהקשר הישראלי – לוחמי תש"ח מצד אחד וחיילים המשרתים בשטחים (משנות התשעים ואילך) מצד שני.

שתיקות וניהול רגשות

במהלך עבודת המחקר כמעט שלא נתקלתי בהתנגדות של מרואיינים לשוחח איתי על המלחמה. ההפך הוא הנכון: המרואיינים היו מעוניינים מאוד לשתף אותי בחוויותיהם, גם אם רמזו לא אחת שכאישה יקשה עליי להבין את חוויותיהם במלואן (Lomsky-Feder 1996). פתיחות זו, שהייתה אז בעיניי מובנת מאליה, מתחזרת לי ממרחק הזמן כתופעה שכלל אינה ברורה כל כך. זאת בעקבות פרסומם של מחקרים שעוסקים בדורות לוחמים אחרים, שהראו כי המרואיינים דווקא התקשו לדבר על חוויות המלחמה שלהם.

ממחקרים שעסקו בלוחמי תש"ח עולה כי הם דיברו על המלחמה בעיקר בינם לבין עצמם, במפגשי לוחמים, אך לא הרבו לשתף בחוויותיהם "זרים" וגם לא בני משפחה. כאשר דיברו בפומבי על חוויות המלחמה, עשו זאת במאופק. הם נזהרו מלהביע רגשות ותיארו תמונה כמעט פלקטית, שתאמה את אתוס הצבר החסון השולט ברגשותיו. לטענתם, אין מקום לבטא במרחב הציבורי רגשות כמו פחד, כעס וכאב על אובדן, וגם אין לחשוף התלבטות מוסרית וביקורת. הם גם לא עסקו ישירות במוות, ואם התייחסו אליו עשו זאת באמצעות הומור מקאברי. לדידם עיסוק רגשי במלחמה הוא ביטוי של חולשה, ומי שביטאו רגשות נחשבו "מתבכיינים" (ספקטור-מרזל 2008; בן-זאב ולומסקי-פדר 2016). איפוקם הרגשי מעמיד באור שונה ומיוחד את לוחמי יום הכיפורים. ממחקר המשווה בין האחרונים לדור האבות עולה כי יוצאי מלחמת יום הכיפורים ביטאו במידה רבה יותר רגשות קשים ביחס למלחמה, והם רפלקסיביים יותר באשר להשפעתה על חייהם. יתר על כן, הבעת רגשות לא נתפסה בעיניהם כחולשה אלא בעיקר כפריבילגיה השמורה למי שבלחימתם מיצו את אתוס הלוחם (בן-זאב ולומסקי-פדר 2016).

קושי לדבר על חוויות הלחימה עולה גם במחקר על חיילים המשרתים בשטחים. כך למשל עבודתן של איריס אגם ודורית טובין (2009), המבוססת על ראיונות עם קצינים (גברים) קרביים על שירותם הצבאי, מראה כי המרואיינים עסקו בעיקר בסוגיות של קידום בהיררכיה הצבאית ובמשמעות החינוכית של הפיקוד על חיילים. הם נמנעו מלדבר על חוויות הלחימה בשירותם ולא דנו בכל דרך שהיא באלומות הצבאית שהיו חשופים אליה.

העבודה של דבורה מנקין (2014), שראיינה גם היא גברים בתפקידים קרביים, מעניינת כאן אף יותר: היא חקרה ישירות את האופן שבו גברים מדברים על האלימות הצבאית שנחשפו אליה במהלך שירותם בשטחים, ומצאה פרקטיקות שונות שבאמצעותן החיילים ממסכים את האלימות, ובהן מה שהיא מכנה "פרקטיקה של הסתרה", כלומר הימנעות מלדבר על חוויות הלחימה בשטחים גם עם אנשים קרובים ביותר (משפחה, חברים שלא לחמו, בנות זוג); המרואיינים דיברו עליהן רק עם חבריהם ליחידה.

מכאן שהדיבור החופשי של לוחמי יום הכיפורים על חוויותיהם במלחמה ותיאוריהם רוויי הרגש אינם מובנים מאליהם. ייתכן שאת התיאורים הללו אפשר להסביר כהיענות אליי, החוקרת שיזמה את הריאיון בנושא, ואילו בשגרת חייהם התקשו גם הם לדבר על המלחמה עם האנשים הקרובים להם. עם זאת, חשוב להדגיש שמרביתם לא דיווחו על קושי כזה (כפי שדווח אצל דורות אחרים של לוחמים). יתרה מזו, הם הרבו לעסוק במחאת הלוחמים שפרצה אחרי המלחמה, שכללה עדויות אישיות על שהתרחש במלחמה. לכן גם אם אפשר להסביר את הפתיחות של המרואיינים ולתלות אותה בנסיבות שבהן סיפרו על המלחמה, לטענתי ההבדל בין דורות הלוחמים מהותי יותר ויש להבין תרבותית את המשמעות המסתתרת מאחורי הדיבור והשתקה.

לשתיקתם של בני דור תש"ח ושל חיילי השטחים משמעות שונה לגמרי, משום שהם עומדים בעמדה שונה לחלוטין ביחס לאתוס הלוחם: לוחמי תש"ח, בני דור קנוני שנדרש לייצג את אתוס הלוחם, גזרו על עצמם שתיקה שהיא מרכיב טבוע באתוס הזה ובקוד הגבריות הנלווה לו. לשיטתם הם נתבעו להשתיח את קולם הפרטי, לנטרל את רגשותיהם ולהבליע את ביקורתם (בן-זאב ולומסקי-פדר 2016). לעומתם, חיילי הכיבוש גוזרים על עצמם שתיקה מפני שאינם מצליחים לממש את האתוס שחונכו על פיו ולכן הם מרגישים צורך להסתיר את מעשיהם.

על רקע שתי השתיקות הללו מתבהר פשר הדיבור של לוחמי יום הכיפורים. בניגוד לדור תש"ח, הם כבר נחשפו לשינויים התרבותיים והחברתיים, הגלובליים והמקומיים שהביאו לתמורות בדימויי הגבריות בכלל ובדימויי הלוחמים בפרט. הם בני הדור שבישר את "הגברים החדשים", גברים שרשאים לחשוף את רגשותיהם, ולכן הלוחמים רשאים לדבר על מחירי המלחמה. ואילו בהשוואה לחיילי השטחים, יוצאי מלחמת יום הכיפורים – שהשתתפו במלחמה המזוהה ציבורית כמלחמת אין ברירה – עמדו ככלל בדרישות אתוס הלוחם וטוהר הנשק, ולכן מבחינתם אין סיבה לשתוק ואין להם צורך להסתיר.

הניתוח הבין-דורי המשווה הזה חושף לא רק הבדל בשתיקה או בדיבור על המלחמה אלא גם הבדל באופן הדיבור. כבר במהלך המחקר התברר שרפרטואר הרגשות שמאפיין כל אחד מהדורות הללו שונה. אני מצטטת מהמאמר המקורי:

הטון הדומיננטי אצל בוגרי יום הכיפורים אינו אכזבה וגעגועים (לוחמי תש"ח), הוא אינו התיסרות מוסרית נוסח "יורים ובוכים" (לוחמי ששת הימים) או רגשות אשם וחרטות (לכונן

והאינתיפאדה). הטון הוא של האשמה. הקול אינו של תוקפן אלא של קורבן. ה"אחר" שעומד אל מול הלוחם של מלחמת יום הכיפורים, המתבונן באופן רפלקסיבי על מלחמתו, אינו אויב אלא המנהיג שלו (לומסקי-פדר 1997, 72).

עם זאת, הגם שהייתי מודעת להבדלים שבין קבוצות הלוחמים השונות, נראה לי כעת, ממרחק הזמן, שלא חידדתי די את הבעייתיות הטמונה ברפרטואר הרגשות שהפגינו חיילי מלחמת יום הכיפורים. את הרגשות שביטאו – בעיקר כעס, אכזבה והאשמה – ייחסתי לאופן ניהול המלחמה ולשיח הציבורי שרווח באותן שנים, אשר התמקד במחדל ובמשבר האמון בהנהגה. לטענתי, קולות החיילים שיקפו את השיח הזה וגם היו אחד המקורות שעיצבו אותו. הניתוח שלי התמקד ברגשות שנכחו בטקסטים, אך לא הייתי קשובה מספיק למה שנעדר מהם. מובן מאליו היה בעיניי היעדרם של רגשות אשם, בושה והתלבטויות מוסריות, תחושות המלוות כמעט תמיד את פעולות ההרג במלחמות, צודקות ככל שתהיינה. את ההיעדרות הזאת אפשר להסביר בכך שמתקפת הפתע בסיני וברמת הגולן, תחושת החירום, הסכנה הקונקרטיה לכיבוש הגליל, קרבות הישרדות ברמה ובסיני (מול צבאות ולא מול אזרחים או מחבלים) – כל אותם מרכיבים של מלחמת אינ ברירה הרואית – ריככו את הפן התוקפני שיש בכל מעשה לחימה; הסבר זה מעוגן באופייה הייחודי של מלחמת יום הכיפורים. אך יש לזכור שהמרואיינים סיפרו על המלחמה ממרחק של זמן וזיכרונותיהם הובנו גם בהשפעת ההקשר החברתי שבתוכו סופר הסיפור. לכן את היעדר ההתלבטויות המוסריות והרגשות הנלווים להן יש לקרוא גם מתוך ההקשר הזה.

הראיונות נערכו בשנים 1987-1990, עם פרוץ האינתיפאדה הראשונה, בדיוק כאשר הפעילות בשטחים נעשתה אינטנסיבית וקשה במיוחד. בתקופה זו עוצב חייל מסוג חדש, חייל שעיקר עיסוקו אינו פעילות מול צבא סדיר אלא עבודות שיטור בקרב אזרחים ולחימה בחוליות טרור. זהו חייל שאופי הפעילות שלו שונה מאוד מסיפורי הלחימה של המרואיינים, והוא מייצג מודל חיילות שהוא אנטי-תזה לחיילות ה"מסורתית" שמייצגים יוצאי מלחמת יום הכיפורים. הפעילות בשטחים נעדרת תהילה והיא מושא לביקורת רצופה מבית ומחוץ. זוהי פעילות הפוגעת בדימוי העצמי של החיילים כלוחמים מקצועיים והיא חותרת תחת הערכים של צבא מגן, של הקרבה ושל טוהר הנשק שאפיינו את אתוס הלוחם הישראלי (Ben-Ari 1989; Grassiani 2013).

בדיעבד ברור שכאשר המרואיינים הדגישו את המרכיב הקורבני בתיאור חוויות הלחימה שלהם, הם הגיבו – לא בהכרח באופן מודע – לתהליכים ששחקו את אתוס הלוחם, ועל ידי כך עשו מהלך פרשני כפול ופרדוקסלי במידת מה: מצד אחד הם הבחינו עצמם מחיילי השטחים ובכך שמרו על הדימוי המוסרי של המלחמה שלהם, ומצד שני הם נענו לשיח התרבותי המבקש לחזק את הדימוי הקורבני של החברה הישראלית בכלל (גן 2014) ושל החיילים בפרט (Lomsky-Feder and Ben-Ari 2010). דימוי זה מטשטש את יחסי הכוח שבין הפלסטינים לישראלים וכך מאפשר תפיסה של לחימה הוגנת יותר, שהצדדים בה שווים משקל.

מתוקף תפיסתם העצמית כקורבנות של המלחמה, המרוויינים לא עסקו כמעט בהתלבטויות מוסריות. לעומת זאת, הם ביטאו ביקורת חריפה ביותר נגד הצבא והמדינה. הגם שזו ביקורת פוליטית ולא ביקורת מוסרית, היא הושמעה בקול רם ונמרץ והיא חלק מרכזי בהגדרת זהותם הדורית. בניגוד לבני דור הוריהם הצייתנים, לוחמי תש"ח, הם יצאו נגד המנהיגות המוסרית וביקשו לטהר את השורות בצבא ובאזרחות (בן-זאב ולומסקי-פדר 2016). המרוויינים הרחיבו בדברי ביקורת שנתפסו בעיניהם – וגם בעיניי, החוקרת – כזכות מובנת מאליה. היום, ממרחק הזמן, ברור עד כמה הייתה זו שאננות של קבוצה פריבילגית. הבנים של לוחמי יום הכיפורים, ששירתו ומשרתים בשטחים, מרגישים פחות בטוחים להשמיע את קולם ומפעילים יותר צנזורה עצמית (בר-טל ואחרים 2008). מי ששוכרים את השתיקה סופגים התנגדות ודה-לגיטימציה. הפער הבין-דורי הזה כתחושת הזכאות להשמיע ביקורת מלמד לא רק כי הקבוצות הדומיננטיות המוסריות (שאותן חקרת) מאבדות מכוחן החברתי – הוא מלמד גם על שינוי מהותי יותר בחברה הישראלית, המגלה פחות ופחות סובלנות כלפי ביקורת והתלבטות מוסרית בקרב חיילים (Weiss 2011), ועל התחזקות של מנגנוני השתקה סביב האלימות הצבאית.

מנגנוני השתקה

הדיון הרפלקסיבי במאמר מחדד את הבנת האופן שבו החברה הישראלית מנהלת את המפגש שבין החיילים ובין האלימות הצבאית, ובעיקר מלמד על מנגנוני ההשתקה שמתווכים את המפגש הזה. במונח "מנגנוני השתקה" כוונתי לדרכים שבאמצעותן החברה מבקשת לצמצם את השיח הציבורי על אלימות צבאית. אלו מנגנונים שבאמצעותם חיילים ואזרחים לומדים שלא לדבר על האלימות הצבאית, בעיקר לא באופן ביקורתי. ההנחה היא שהשתקה אינה פרקטיקה פסיבית שמקורה באדישות או בכורות, אלא תוצר של מהלכים אקטיביים – מנגנונים תרבותיים וחברתיים שמחזקים אותה ותומכים בה (הרצוג ולהד 2006). במאמר המקורי עסקתי בהבניה החברתית של הזכאות לדבר; בניתוח הרפלקסיבי עולים שני מנגנונים נוספים – מנגנון "הכשרה של האלימות" ומנגנון של "סנקציות" על המפירים את השתיקה. ייתכן ששני מנגנונים אלו היו חבויים גם בדברי המרוויינים במאמר המקורי ולא זיהיתי אותם, וייתכן שהם תוצר של התפתחויות מאוחרות יותר וקשורים בעיקר ללחימה בשטחים אחרי האינתיפאדה הראשונה. קשה לי להכריע בשאלה זו, והיא דורשת מחקר מעמיק ושיטתי יותר.

כפי שתארתי במאמר המקורי, מנגנון "הפיקוח החברתי" על הזכאות לדבר פועל באמצעות הבניה של אמות מידה תרבותיות המגדירות למי הזכות לדבר על האלימות. פיקוח כזה מאפשר להוציא ממעגל זכאי הדיבור את מרבית החיילים בצבא, ובעיקר את הנשים. בהקשר של מלחמת יום הכיפורים, זכות זו הוקנתה למי שהשתתפו באירועים המרכזיים שמזוהים עם הזיכרון הטראומטי של המלחמה. ההשתתפות הבטיחה לדוברים שני מקורות

סמכות עיקריים: הסמכות של עדות "מיד ראשונה", כלומר מתוקף העובדה שהעד ראה וחווה את האירועים בעצמו; והסמכות המושגת מתוקף הסבל הכרוך בהשתתפות הישירה בלחימה. ההישענות על מקורות סמכות כאלה ניכרת גם היום בדיווחיהם של חיילי השטחים המוסרים עדויות לארגון שוברים שתיקה (Shavit and Katriel 2009); ניתוח עדויות של נשים ששברו שתיקה מלמד עד כמה מקורות הסמכות הללו ממוגדרים. לכן גם אם יש נשים שקיבלו את הזכות להעיד, הטקסטים שלהן שונים באופיים מאלה של הגברים: הן מגלות פחות ביטחון בעדותן, נעות בין ידיעה ובין אי-ידיעה על האלימות, ואינן תופסות את עצמן כקורבנות של המדינה (Lomsky-Feder and Sasson-Levy 2017).

מנגנון "הכשרת האלימות" בולם התלבטות מוסרית באמצעות הבניה של תמונת עולם שלפיה הלחימה הוגנת. פרקטיקה בולטת לעיצוב תמונת עולם כזאת היא הטמעה של תפיסת החיילים כקורבנות של האלימות הצבאית. השיח הקורבני עוסק בעיקר במחיר שהחיילים עצמם משלמים ומטשטש את ההבחנה שבין הקורבן למקרבן. זהו שיח המסיט את הדיון על הלחימה מהחברתי אל האישי, מהקוד האתי אל הסבל הפרטי, ומנטרל את הדיון הפוליטי והמוסרי סביב הכיבוש (פרידמן-פלג 2014; Lomsky-Feder and Ben-Ari 2010). חשוב להדגיש ששיח קורבני הוא רק אחת מהדרכים לבלום התלבטות מוסרית, ולצידו פועלים אמצעים נוספים כמו אימוץ של שיח משפטי ושיח של זכויות אדם. שיחים אלו, שאייל בן-ארי (Ben-Ari 2009) מכנה "שיחים מרסנים" (restraining discourses), לחלוטין גם לצבא בדרכים שונות והם נותנים גיבוי אתי, רגשי וחוקי לפעולות הצבא, וממילא גם מבקשים להכשירן.

מנגנון הסנקציות על המפירים את השתיקה כולל אמצעי הרתעה המלמדים את החיילים שלא כדאי לדבר על האלימות הצבאית מפני שהדיבור גורר סנקציות ועונשים. פיקוח חברתי ישיר מצד חבריהם ליחידה, למשל, ממחיש לחיילים כי ייטיבו לעשות אם לא ידברו (אליצור וישי-קרין 2012; Lomsky-Feder and Sasson-Levy 2017). בהיבט אחר, ניסיונם המצטבר של החיילים מלמד אותם ששתיקה תחסוך מהם את הצורך להסביר ולהצדיק את פעולותיהם בפני מי שלא היו "שם": לטענתם, מי שלא נלחם בשטחים אינו יכול להבין את מורכבות המצב ואת האופן שבו פעלו (מנקין 2014). ולבסוף, החיילים מפנימים את היעדרה הכמעט מוחלט של סובלנות לביקורת על האלימות הצבאית ברמה המקרו-חברתית – הלך רוח ההולך ומתעצם בחלוף השנים. קיץ 2014 היה נקודת מפנה מבחינה זו, אז הותקפו קשות המפגינים נגד מבצע צוק איתן בעזה. הניסיון השיטתי לערוך דה-לגיטימציה לביקורת ציבורית נגד האלימות הצבאית מומחש באופן ברור ביותר בהתנגדות המאורגנת מלמעלה לפעילותו של ארגון שוברים שתיקה, ובכלל זה האיסור על פעילותו במסגרות מערכת החינוך והצבא.

את מכלול המנגנונים הללו אפשר לראות כחישוקים של השתקה הלוכדים את הפרט בחברה הישראלית ומקשים עליו לא רק להתנגד לאלימות הצבאית אלא לראות אותה

נכוחה ולהתמודד עימה רגשית, קוגניטיבית ומוסרית. אלו מנגנונים המבנים את מה שמייקל טאסיג (Taussig 1999) מכנה "סוד פומבי", כלומר ידע שהכול יודעים שאין לדבר עליו. ידע זה מתערבן ומשתנה עם הזמן, ולעיתים מה שהיה סוד ציבורי הופך לגלוי ומדובר. רלוונטיות הדיון הזה לשיח הציבורי הישראלי נחשפה לעינינו במלוא עוצמתה בדיון הציבורי בפרשת אלעזר אורון, שעלתה לסדר היום הציבורי במרץ 2016 והדיה טרם שככה. הדיון הזה, שעניינו חייל שירה במחבל אזוק, ערטל את כל מנגנוני הפיקוח החברתיים וחשף כיצד גם הימין וגם השמאל שותפים לרצון לערער – גם אם משני כיוונים הפוכים – את "הסוד פומבי": היחס לאלימות הצבאית הננקטת בשטחים ולאופן ההפעלה שלה. מה שמשותף לכל הצדדים הוא הדרישה העולה מתוך החברה האזרחית להגדיר מחדש את היחס לאלימות הצבאית ולנסח אחרת את החוזה שבין הצבא לחיילים ולמשפחותיהם (Levy 2012). גם בימין וגם בשמאל מסרבים להמשיך ולמסך את האלימות בשטחים ומתנגדים לפעילות שם בתנאים שאינם מאפשרים לחיילים להיות מקצועיים ומוסריים. "אתוס הלוחם" כמו תובע להשיב את כבודו, והוויכוח הוא על הדרך לעשות זאת. התביעה מימין היא לשנות את ההגדרה החברתית למשמעותה של לחימה מוסרית ומוצדקת, ומכאן המחאה נגד מפקדי הצבא, שאינם מגבים את הלוחמים ואף מפקירים אותם; הביקורת על היעדר רוח לחימה וכרסום באתוס ההקרבה; והיציאה נגד מה שנתפס ככניעה לביקורת חיצונית אגב ויתור על שיקולים ביטחוניים בקבלת החלטות. השמאל, לעומת זאת, מביע התנגדות לפעילות צבאית לא מוסרית המנוגדת לזכויות האדם של תושבי השטחים הפלסטינים ולהיעדרו של אופק מדיני ותובע לשנות את ההקשר הפוליטי – כלומר לסיים את הכיבוש, להגיע להסדר שלום ולהשתחרר ממצב המאלץ חיילים לפעול באופן בלתי מוסרי, על פי אמות מידה אוניברסליות. במילים אחרות, גם השמאל וגם הימין מבקשים להפסיק להתבייש באלימות הצבאית בשטחים, אלא שהדרך שהם מציעים הפוכה בתכלית. הימין תובע להגדירה כצודקת ובכך להכשירה ולהפסיק להתבייש בה, ואילו השמאל מבקש להפסיק את הפעולות המביישות את הצבא ואת לוחמיו. בעוד הימין מבקש לנסח מחדש את האתיקה של הלחימה בשטחים, השמאל מבקש לשנות את המצב הפוליטי המייצר אותה.

ביבליוגרפיה

- אגם, איריס, ודורית טובין, 2009. "קצינים קרביים ושירות צבאי: הזדהות והתפכחות", סוגיות חברתיות בישראל 7, עמ' 168-192.
- אוקלי, אן, 2010. "לראיין נשים: סתירה פנימית", תמר ליבס, מוטי רגב ודוד לוין (עורכים), שיטות מחקר איכותניות: מקראה, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 194-216.
- אליצור, יואל, ונופר ישי-קרין, 2012. "כיצד יכול לקרות מצב? מחקר נרטיבי על מעשי עוולה של חיילי צה"ל באינתיפאדה", יואל אליצור (עורך), כתם של עננה קלה: חיילים, צבא וחברה באינתיפאדה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 39-76.

בן-אליעזר, אורי, 2017. "סוציולוגיה של 'אין מלחמה' בישראל", *מגמות נא*(2), עמ' 115-142.

בן-זאב, אפרת, ועדנה לומסקי-פדר, 2016. "דור קנוני: בין הלאומי לבין הפרטי בזיכרונות של לוחמי תש"ח ויום כיפור", *מגמות נ*(2), עמ' 7-28.

ברטל, דניאל, עירן הלפרין, קרן שרביט, נמרוד רוזלר ועמירם רביב, 2008. "כיבוש מתמשך: היבטים פסיכולוגיים-חברתיים של חברה כובשת", *סוציולוגיה ישראלית ט*(2), עמ' 357-379.

ברמן, עמנואל, 1999. "בריאות הנפש: של החיל או של הצבא?", *שיחות יד*(1), עמ' 57-58.

גן, אלון, 2014. *קורבנותם אומנותם: משיח קורבני לשיח ריבוני, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.*

הרצוג, חנה, וכנרת להד, 2006. "מבוא: ידע-שתיקה-פעולה ומה שביניהם", חנה הרצוג וכנרת להד (עורכות), *יודעים ושותקים: מנגנוני השתקה והכחשה בחברה הישראלית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 7-22.*

לומסקי-פדר, עדנה, 1997. "סיפורי חיים של חיילים משוחררים: יחסי הגומלין בין זיכרון אישי לזיכרון חברתי של מלחמה", *תיאוריה וביקורת 11* (חורף), עמ' 59-79.

_____, 1998. *כאילו לא הייתה מלחמה: תפיסת המלחמה בסיפורי חיים של גברים ישראלים, ירושלים: מאגנס.*

מנקין, דבורה, 2014. "שיח לוחמים: כיצד חיילים מדברים על אלימות", הרצאה שנישאה בכנס "מדברים שלום, עושים מלחמה" באוניברסיטה העברית בירושלים, 13 בינואר.

ספקטור-מרזול, גבריאלה, 2008. *צברים לא מזדקנים: סיפורי חיים של קצינים בכירים מדור תש"ח, ירושלים: מאגנס.*

פרידמן-פלג, קרן, 2014. *העם על הספה: הפוליטיקה של הטראומה בישראל, ירושלים: מאגנס.*

רוזנהק, זאב, דני ממון ואיל בן-ארי, 2003. "הסוציולוגיה של חקר צבא, צבאיות ומלחמה בישראל: מרכזיות מקומית ושוליות עולמית", מאג'ד אלחאג' ואורי בן-אליעזר (עורכים), *בשם הביטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה, חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס, עמ' 185-214.*

- Ben-Ari, Eyal, 1989. "Masks and Soldiering: The Israeli Army and the Palestinian Uprising," *Cultural Anthropology* 4(4), pp. 372-387.
- _____, 2009. "Between Violence and Restraint: Human Rights, Humanitarian Consequences, and the Israeli Military in the Al-Aqsa Intifada," in Ted van Baarda and Desirée Verweij (eds.), *The Moral Dimension of Asymmetrical Warfare: Counter-Terrorism, Democratic Values and Military Ethics*, Amsterdam: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 231-246.
- Bilu, Yoram, and Eliezer Witztum, 2000. "War-Related Loss and Suffering in Israeli Society: A Historical Perspective," *Israel Studies* 5(2), pp. 1-32.
- Grassiani, Erella, 2013. *Soldiering Under Occupation: Processes of Numbing Among Israeli Soldiers in the Al-Aqsa Intifada*, New York: Berghahn Books.

- Levy, Yagil, 2012. *Israel's Death Hierarchy: Causality Aversion in a Militarized Democracy*, New York: New York University Press.
- Lomsky-Feder, Edna, 1996. "A Woman Studies War: Stranger in a Man's World," *The Narrative Study of Lives* 4, pp. 232–242.
- Lomsky-Feder, Edna, and Eyal Ben-Ari, 2010. "The Discourse of 'Psychology' and the 'Normalization' of War in Contemporary Israel," in Gabriel Sheffer and Oren Barak (eds.), *Militarism and Israeli Society*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 280–304.
- Lomsky-Feder, Edna, and Orna Sasson-Levy, 2017. *Women Soldiers and Citizenship in Israel: Gendered Encounters with the State*, London and New York: Routledge.
- Shavit, Nimrod, and Tamar Katriel, 2009. "We Have Decided to Speak Out: The Testimonial Project of Breaking the Silence as Counter-Discourse," *Israel Studies in Language and Society* 2(2), pp. 56–82.
- Taussig, Michael T., 1999. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford: Stanford University Press.
- Weiss, Erica, 2011. "The Interrupted Sacrifice: Hegemony and Moral Crisis among Israeli Conscientious Objectors," *American Ethnologist* 38(3), pp. 576–588.