

"עכשיו אני כי ההוא הלך"\*

לטפלל את הפטריארכיה: ניהול מערכות ציפיות מתחרות  
בקרב אלמנות לאום דתיות בנישואים שניים

◀ אודי לבל, שושנה לוביש-עומר, חיה פאסיק

### תקציר

המאמר עוקב אחר אסטרטגיות ההתמודדות של אלמנות לאום, מי שאיבדו את בעליהן בגיל צעיר בנסיבות צבאיות או בפיגועי טרור, המשתייכות למגזר הציוני-דתי. מחד גיסא, הלא-מודע הקולקטיבי של קהילת אלמנות הלאום מניח לפתחן ציפיות התנהגות ההולמות את "הדת האזרחית": הימנעות מקשר זוגי ממוסד והקדשת חייהן להנצחת הבעל המת; מאידך גיסא, הלא-מודע הקולקטיבי של קהילת הציונות הדתית מניח לפתחן ציפיות התנהגות ההולמות את הדת היהודית: נישואים שניים על מנת לבסס משפחה לאלמנה ולילדיה. נראה כי בין שני הקטבים האלה השכילו האלמנות הנחקרות לנהל את הציפיות המתחרות באמצעות ניהול של "חלוקת עבודה" משפחתית. מצד אחד הן נישאו לבן זוג שמצאו מושך ומתאים, ללא פשרות, ומיסדו משפחה שלא קיים בה צילו של הבעל המת, משפחה שמרבה בעשיות (פרקטיקות) של בילוי, הנאה והגשמה. מצד אחר הן העתיקו את מחויבויות ההנצחה ועבודת הזיכרון אל עבר הוריו של החלל, שנתרו חלק מן המשפחה המורחבת. מדובר בשלל עשיות של טפלול (manipulation) הפטריארכיה – הן הדתית-אזרחית והן הדתית-תיאולוגית. המאמר ממחיש את התמודדותן של נשים אלו עם מערכות ציפיות מתחרות מצד קהילות שהן משתייכות אליהן בעת ובעונה אחת.

**מילות מפתח:** אלמנות לאום, זיכרון קולקטיבי, ציונות דתית, דת אזרחית, פטריארכיה, ניהול ציפיות מתחרות, שכול, צבא, דת.

### חבוא

ציפיות חברתיות, אלמנות וחקר התרבות

מדינות הלאום, הדתות ותרבויות שלל המהפכות תפסו – כל אחת בדרכה שלה – את האישה כמי שמחויבת לדרישות התפקיד (role demands), כמי שמבטאת בגופה, בנפשה ובהתנהגותה את הערכים הנעלים והרצויים לקהילה (רפפורט, פנסו וגארב, 1995). בהקשר למלחמה הדבר חל על נערות, אימהות ואלמנות, שנתבעו להלום בהתנהגויותיהן את

הציפיות המוסדיות שזוהו כ"תומכות לחימה". דוגמה אולטימטיבית של אלמנה המקבלת על עצמה ציפיות תרבותיות-חברתיות-דתיות, אמנם ללא קשר לנסיבות מלחמתיות, היא טקס הסאטי ההינדי, חלק מתרבות שאינה מוצאת זכות קיום לאלמנה מבלעדי בעלה ולכן עליה להישרף עם גופתו בטקס קבורתו (Datta, 1988).

מחקרים שונים עמדו על מערכת הכוחות הפועלת על אלמנות מלחמה בכל מיני מדינות לאום, כמי שמתעמתות, כל אחת בדרכה, עם המתח המתקיים בין רווחתן שלהן לבין התפקיד הציבורי שהתרבות הלאומית ייעדה להן. McDowell-Aoki תיארה את אלמנות המלחמה ביפן: אלמנות שזכו למעמד סמלי כמייצגות רוחו של החייל המת (אם כי לא לתגמולים פיננסיים) ואף כונו במרחב הציבורי בשמות פרחים או צמחים ("ליליות לבנות", "קני סוף יפים", "סחלבים כחולים"). אך אלמנות אלה נתבעו למציאות פטריארכלית של השתלבות במשפחתו של הבעל החלל ולמציאות חברתית שאפשרה להן לעסוק רק בתפקידי נתינה (McDowell-Aoki, 2010) (care giving). סנדה חקר את המקרה הפלסטיני ובדק את הציפיות החברתיות-פוליטיות-דתיות מאלמנות מי שמצאו מותם במהלך העימותים עם הבריטים או הישראלים. אלה, כך מלמד מחקרו, נתבעו לקחת חלק במרטירולוגיה הלאומית מתוך השתתפות בשלל פולחנים וברטוריקה הקהילתית, דבר שעמד בסתירה ליכולתן לחוות התאבלות תקינה (Sande, 1992). זאהדי בחן את השפעת האידיאולוגיה הלאומית האיראנית על סטטוס אלמנת המלחמה ומצא רכיבים רבים של הטבות שאינן ניתנות לאלמנות שלא על רקע לאומי, אך גם במקרה זה הוענקו ההטבות בד בבד עם הפקעת חירותה של האלמנה על התנהגותה, התבטאויותיה ואף תודעתה (Zahedi, 2006). למן המאה ה-17 החלה ההכרה במחויבות הקהילה לתמוך באלמנת המלחמה ולהעניק לה תגמולים (Ailes, 2006), תופעה שהתמסדה במדינת הלאום לאחר מלחמת העולם הראשונה (Smith, 2010). עם זאת, כאמור, נותרו הציפיות מן האלמנה, גם אם אינן כתובות באופן פורמלי, והמחקרים המוזכרים מלמדים על נוכחותן התרבותית של הציפיות הללו.

מן המחקר הקיים העוסק באלמנות מוקדמת, הנכפית על האישה שנים ספורות לאחר נישואיה, עולה כי מדובר בחוויית אובדן טראומטית (Roberts and Straub, 2001) הגורמת למצוקות ולפגיעות תפקוד ממושכות יותר וקשות יותר - קל וחומר כאשר מדובר באובדן עקב מוות אלים (רצח, מלחמה, טרור), אז גובר הסיכוי להתפתחות אבל פתולוגי או אבל מורכב (Rynearson, 2001). בעיקר מדובר על מחקר הממוקד בפן האינדיווידואלי של עיבוד האובדן על שלל השלכותיו הבריאותיות והפסיכו-סוציאליות. בהקשרים חוץ-פסיכולוגיים, המחקר על אלמנות בעיקרו, כפי שמלמד קוק, בוחן את המדיניות הציבורית והחברתית הננקטת כלפי קבוצה זו אך חסר ברובו את נקודת המבט של האלמנות עצמן

(Cooke, 2003). בישראל מרב ההישענות של אנשי המחקר והמקצוע היא על תובנות מחקרה החלוצי של שמגר-הנדלמן (1982) שחקרה את אלמנות המלחמה הישראליות בשנות ה-70 של המאה ה-20. מחקרה מצא כי נישואים שניים של אלמנות, אם התקיימו, התרחשו כשהאלמנה סיימה לכאורה את חובותיה לילדיה, והיא עצמה תפסה אותם כנישואים שתפקידם תיקון הנזק שנגרם למשפחה בעקבות מות האב, קרי מוטיבציה "מוסדית" (טובת המשפחה, הילדים) יותר מאישית (אושר, תשוקה, זוגיות). מחקרה עמד על כך שמדובר בנישואים מורכבים רבי קשיים ואתגרים בשל הציפייה החברתית הרחבה למחויבותה הבלעדית של האלמנה לבעלה שמת (שמגר-הנדלמן, 1982).

### מטרות ושיטות המחקר

מחקר זה לא עסק במעקב אובייקטיבי אחר אלמנות בכלים ובמזדים המקובלים בחקר השיקום. עניינו של מחקרנו היה מעקב סובייקטיבי-פנומנולוגי אחר תפיסותיהן של אלמנות לאום דתיות צעירות, מי שבעליהן נהרגו במסגרת שירות צבאי או בפיגוע טרור, את נישואיהן השניים. הדבר נעשה בכלים מתודולוגיים המקובלים בעיקר בחקר השיח והתרבות. כוונתנו הייתה לבחון את ההתמודדות של אותן אלמנות עם מערכת ציפיות מקבילות-מתחרות המופנות כלפיהן לאחר התאלמנותן: זו היהודית-מסורתית מצד קהילתן הדתית והמשפחתית, הפועלת לקידום נישואים מחודשים, וזו הלאומית-צבאית מצד קהילת האובדן הלאומית ("משפחת השכול"), המתעלת אותן לשמש סוכנות זיכרון של החלל. מובן שמדובר בקהילות מדומיינות שציפיותיהן שזורות בתרבות הקהילתית, מה שפניגסטיין ואברמס מכנים "imagined expectations of others" (Fenigstein & Abrams, 1993). באמצעות ראיונות עומק ניסה המחקר לבחון כיצד מתמודדות אלמנות אלה עם הציפיות המקבילות-מתחרות ולתהות על משמעויות "המיקוח עם הפטריארכיה" שהן מקיימות, אם הן מקיימות.

המחקר התבצע בגישה של ניתוח איכותני לפי המסורת הפנומנולוגית-הרמנויטית, המבססת את ההמשגה של מהות התופעה על התיאור ועל הפרשנות של החווים אותה (Creswell, 2013). ראיונות העומק (במפגש אחד או שניים) נערכו עם 15 אלמנות שנישאו מחדש לאחר שבעליהן הראשונים נהרגו בהיותם חיילים (2 במהלך שירות החובה שלהם, 9 היו קצינים במילואים) או אזרחים (4) בפיגועי טרור. האסטרטגיה ששימשה לגיוס נשים למחקר הייתה פנייה לשלל סוכנויות בעת ובעונה אחת, והדבר הוביל לאיתור אקראי של אלמנות שאינן מכירות זו את זו בהכרח ואינן מצויות בת-קהילה אחת - הטיה המאפיינת גדימת כדור שלג (Wejnert & Heckathorn, 2008).

כל הנשים הגדירו את עצמן דתיות השומרות מצוות, לכל הפחות. טווח הגילים שלהן נע בין 31 ל-53. 11 מהנשים היו נשואות 1-7 שנים לפני מותו של הבעל הראשון, ו-4 היו נשואות 12-20 שנה. הנשים נישאו 2-7 שנים לאחר מות בעליהן. מבין הבעלים החדשים 4 היו אלמנים, 2 גרושים, ולשאר היו אלה הנישואים הראשונים. בעת ביצוע המחקר 5 מבין הזוגות היו נשואים 2-4 שנים; 6 היו נשואים 6-9 שנים; ו-4 היו נשואים 10-24 שנה. כל הנשים הן אימהות. ל-3 נשים יש ילדים מן הבעל הראשון בלבד. לאחרות יש ילדים משני הבעלים. מטרת המחקר תוארה לפני הנשים המרואינות. המחקר אושר על ידי ועדת אתיקה אוניברסיטאית.

בראיונות ננקט ריאיון מובנה-למחצה. כל ריאיון החל בהצגה כללית של המחקר ובבקשה להיכרות ראשונית והמשיך בשאלות מפורטות על הבעל המת, הנישואים הראשונים, התקופה שמיד לאחר המוות, תהליך גיבוש מערכת יחסים אינטימית חדשה, כולל תגובות הסובבים, הבעל החדש ומקום הבעל המת והאובדן בחיים האישיים ובחיי המשפחה כיום. הראיונות מונו לקטגוריות ולתת-קטגוריות מתוך מאמץ לגעת גם בחומר שאינו תואם את התמה הכללית. לאחר מכן הורחבו הקטגוריות למושגים תיאורטיים בהתאם לספרות המחקר הקיימת. התובנות שעלו מן הניתוח שימשו לתיאור גדוש (thick description) של המשמעות שהמשתתפות ייחסו למות בעליהן הראשונים, לנישואים השניים, למקומן כסוכנות זיכרון קולקטיבי ועוד - כפי שהדבר נחוה ומתקבל אצלן (Olsen, 2007).

בראשית המאמר נציג סקירת ספרות על אודות שתי קהילות שהאלמות משיכות אליהן: קהילה הציונית-דתית והקהילה הלאומית-צבאית, שתי קהילות שכל אחת מהן היא דת במובן המוסדי - תיאולוגית ואזרחית (Hammond, 1976), בהתאמה. לאחר מכן נדון באמצעות כלים עיוניים במתח הציפיות המתקיים בנוגע לנשים ודרכי ההתמודדות עמו כפי שנמצאו במחקרים רלוונטיים. בחלק השלישי יוצגו ממצאי הראיונות על פי הקטגוריות שאליהן קובצו המובאות והטיעונים שמאחוריהן. לבסוף נדון במשמעות המקומית והאוניברסלית של אותן קטגוריות.

## דתיים-לאומיים בישראל

דתיים-לאומיים, המכונים גם "ציונים-דתיים", הם חברי קהילה ששיעורה בחברה הישראלית הוא כ-15%. מדובר בקהילה שמקיימת מציאות היברידית בין המחויבות הדתית-יהודית לבין המחויבות הלאומית-ישראלית, זהות שמגדירה עצמה חלק בלתי נפרד מהישראליות מתוך שמירת ייחודיות (רפופרט, פנסו וגארב, 1995, עמ' 224). היא מקיימת אורח חיים דתי המשולב בחיי החול ובמודרנה. בעולם העבודה דתיים-לאומיים

משולבים בזירה האקדמית, הצבאית והכלכלית. אך במגורים חלק גדול מהנמנים עם הקהילה מתגוררים ב"קהילות מגודרות" (Lebela, 2015): שכונות או יישובים הומוגניים. זו קהילה שבמובהק רובם הגדול של חבריה מחזיקים בתפיסות לאומיות-רפובליקניות ומצביעים למפלגות הימין (Bermanis, Canetti-Nisim, & Pedahzur, 2004). עם קהילה זו נמנים רוב מתנחלי יהודה ושומרון, ובאזור זה שוכנים רבים ממוסדות החינוך והתרבות של הקהילה (לאון, 2010).

בעשרים השנים האחרונות הפכה קהילה זו לבולטת ביותר בהשתלבותה בצבא ביחידות הקרביות ובתפקידי הפיקוד, כולל בדרג הפיקוד הבינוני והגבוה. השתלבות זו התרחשה בד בבד עם התרחקותן של העיליות (אליטות) הישראליות המייסדות מן האתוס הרפובליקני-צבאי אל עבר אתוס ניאו-ליברלי ופוסט-הירואי (Kober, 2015). הקהילה הציונית-דתית החלה ממצבת את עצמה כמי שמחליפה את מקומה של אותה עילית חילונית וכמי שמהווה תרבות נגד לפוסט-מודרניזם ולניאו-ליברליזם (לבל ולוביש-עומר, 2012; Cohen, 2005). מכינות קדם-צבאיות, הנמצאות רובן ביהודה ושומרון, משמשות תשתית המכינה ומשלחות את בני הקהילה לקראת שירות צבאי משמעותי. הפעילות הצבאית, הסיכון, ההקרבה ואף המוות הצבאי בקרב קהילה זו ממוסגרים כהכרחיים, משמעותיים ופרודוקטיביים, הן מבחינה לאומית והן מבחינה דתית, ומשמשים בסיפורה העצמי של הקהילה הצדקה להיותה העילית הישראלית החדשה (Lebel, 2015).

מספר לא מבוטל של אלמנות, הורים שכולים ומשפחות שכולות המשתייכים לעיליות הישראליות החילוניות החלו, מאז שנות ה-80 של המאה שעברה, לבטא מודל שכול פוליטי "בתר-הירואי" שיש בו "מיליטריזם קורבני (ויקטימולוגי)", ולרתום את האובדן והטראומה למחאה כנגד הממסד (לבל, 2012). מנגד השכול על חללים שנפלו בנסיבות לאומיות בקרב הקהילה הציונית-דתית הולם את מודל "השכול ההגמוני", שיש בו מיליטריזם הירואי המאפיין מדינות לאום בראשית דרכן. מודל כזה מאופיין בהתנהגות וברטוריקה שיש בה השלמה והכרה בצדקת ההקרבה, ללא מאפיינים קורבניים וללא משברי משמעות (לבל ולוביש-עומר, 2012). לעומת זאת נוסף לו גם פן דתי שהיה חסר בשנות הייסוד של מדינת הלאום הישראלית (שם). מדובר, אם כן, בזהות מורכבת המכילה מחויבות לשתי קהילות ומיישמת שתי "דתות": מחד גיסא מה שמכונה בלשון סוציולוגית "דת אזרחית" (ובמקרה הישראלי אזרחית-צבאית) על פולחניה וערכיה (Liebman & Don-Yehiya, 1983) שהובנו כ"מסורות מוצאות" בעת בניין הלאום (Hobsbawm & Ranger, 1994), ומאידך גיסא מסורת הדת יהודית וציפיותיה התרבותיות.

## דת אזרחית בישראל וציפיותיה

ליסק, מייסד חקר הסוציולוגיה של צבא-חברה בישראל, כינה את הצבא בישראל "הרגולטור העליון של מערכת האמונות" (ליסק, תשנ"ז, עמ' 657), קרי מוסד שמעבר להספקת הביטחון משפיע ומעצב שלל סוגיות תרבותיות, משפחתיות, אידיאולוגיות ואזרחיות. בתרבות הלאום הישראלית סומנה הגבריות הצבאית כטיפוס האידיאלי של האזרחות הטובה, והצבא נתפס כמוסד "מקודש" שמעצב התנהגויות אידיאליות במרחב הפרטי והציבורי (עירן-יונה, 2013, עמ' 7). מדובר בבנייתה של דת אזרחית (דון יחיא וליבמן, 1984) שבמודע כוונה להיות "תרבות נגד", אופוזיציה בינארית לדת היהודית, שנתפסה ככזו שברוחה נוצרו גברים יהודים נשיים, פסיביים ונלעגים (משיח, 2014). הגבר הלוחם סומן בישראל כ"יהודי חדש" בעל תכונות של גבריות, כוח פיזי ותעוזה, והציפייה הייתה כי כלל מוסדות התרבות העברית-ציונית, לרבות המשפחה, יבצעו באזרחים הגברים טרנספורמציה שתהפכם מתלמיד ישיבה ללוחם (Klein, 1999). לשם כך שורטטו זהויות חדשות שבני משפחתו של הלוחם נדרשו לאמץ. כך למשל, לפני אמו של החייל הוצבה מערכת ציפיות חדשה על ידי הדת האזרחית הישראלית: להפוך מהאם היהודייה, שפעלה למען שלמותו ובריאותו של בנה, לאם הירואית, המעודדת אותו לצאת אלי קרב, להתגייס לצבא על מנת ללחום למען מולדתו ואף לסכן את חייו בעבודה (Lebel, 2014). ובדומה שורטטו ציפיות תרבותיות מאשת החייל: להיות גורם מעודד, תומך ומאפשר את התמסרותו האולטימטיבית של בעלה לעבודת המולדת מתוך התמסרותה המלאה שלה למרחב הביתי-משפחתי (עירן-יונה, 2013).

גם בנוגע לאלמנות הלאום, נתקיימה הציפייה כי תתפקדנה כסוכנות המיליטריזם התרבותי ותתמסרנה להנצחת הבעל המת ולהשתתפות בשלל פולחנים וריטואלים שיש בהם כדי לבטא את צוואתו הערכית. מאז ימי בניין האומה הוצגה אלמנת המלחמה בספרות, בתיאטרון ובקולנוע הישראלי כמי שנותרה אשת בעלה, לבושת שחורים, מתמסרת להנצחתו, שומרת על קשר עם יחידתו הצבאית, ומקבלת על עצמה שלל תפקידים ממלכתיים כמו נוכחות בטקסים ובאתרי הנצחה בתאריכים קבועים. מערכת הציפיות נטמעה בציבור והפכה לחלק מזהותן של האלמנות. אלה לא נתפסו ולא תפסו את עצמן עוד כנשים האמורות לבטא במרחב הציבורי את נשיותן, מיניותן ותשוקותיהן (פרידמן, תשנ"ח). הדבר התבטא בביקורת ציבורית חריפה, הן מצד הארגונים שייצגו את האלמנות והן מצד הציבור הרחב, בעת שעלו למרחב הציבורי סרטים שהעזו להציג אלמנות לאום שלא "בתפקיד ממלכתי", אלא תיארו אותן כשהן מנסות ליצור קשרים מיניים או רומנטיים או נמנעות בעצמן ממיסוד קשר זוגי (בן-אשר ולבל, 2010). מי שנישאו מחדש נתפסו לא אחת כבוגדות הן בבעל והן במולדת,

דבר שהוביל רבות מאלו שהיה להן קשר זוגי לקיימו בהיחבא, מתוך הותרת בן הזוג במרחב הפרטי בלבד, הרחק מעין הציבור והממסד, מבלי להינשא. הסתרה זו אף נעשתה בהשפעת החקיקה הישראלית, שעל פיה נישואים הובילו למחיקת הנשים מרשימת האלמנות הלאומיות ובשל כך להדרתן מהזירה הסמלית-פומבית של הזיכרון הציבורי וההנצחה. הן לא הוזמנו עוד לטקסים הציבוריים, וסוכני הזיכרון של הבעל המת נותרו רק הוריו או ילדיו. זאת לצד הפסקת הסיוע הכלכלי שהעניקה להן המדינה בהיותן אלמנות לאום. הדבר נעשה משום שבעיני הממסד נשים שהתחתנו מחדש נתפסו כמי שמצאו מי שיתמוך בהן כלכלית, ורשימת האלמנות הלאומיות היא למעשה רשימת זכאיות לתמיכה פיננסית שבאופן אוטומטי גם מוזמנות לשלל אירועי ההנצחה הלאומיים. לכן מלבד ויתור על זכויות כלכליות נוצרה מציאות סמלית שנכפתה על האלמנה: אלמנה שרוצה להיוותר מוכרת במרחב הציבורי-סמלי כאלמנה, אל לה להינשא מחדש (שם).

רק בעשור האחרון התפתח בשיח החברתי הישראלי נרטיב חלופי בנוגע לאלמנות הלאום. שיח ההפרטה, האינדיווידואליזם ובעיקר שיח הזכויות הובילו למאבק של רבות מן האלמנות כי מיסוד קשר מחדש לא יבטל את סימונן החברתי כאלמנות. לאחר מאבק תקשורתי ופוליטי שונה החוק, והחל משנת 2009 אלמנה שבעלה נהרג בנסיבות לאומיות, בצבא או בפיגוע טרור, נותרת אלמנה הזכאית לתגמולים פיננסיים, פסיכו-סוציאליים וסמליים גם אם היא נישאת שוב (שם). יש לציין כי משפחתית הדבר מקפל בתוכו מציאות מורכבת שבמסגרתה גם לאחר נישואיה מחדש של האלמנה - היא נותרת אלמנה במרחב הציבורי הישראלי ומצופה ממנה להמשיך ולפעול להאדרתו ולהנצחתו של בן זוגה המת. בדומה, ומתוך הפנמת אותו העיקרון, בנות זוג של חללים שלא היו נשואות להם הובילו גם הן להכרת הממסד בהיותן "חברות שכולות" המחזיקות במעמד ייחודי במרחב הציבורי (Leichtentritt, Leichtentritt, Barzilai, & Pedatsur-Sukenik, 2013).

#### המסורת היהודית וציפיותיה

בחברה היהודית המשפחה היא מוסד מקודש שהקמתו ותחזוקתו הן מן המטרות הנעלות של כל יהודי (בוקק-כהן וולצברג-בלאק, 2012). נוסף על כך היהדות מצפה מן האישה להשתייך לספירה הביתית-משפחתית, למצוא שם את סיפוקה ולממש עצמה (Berkovitz, 1990). שם עליה למצוא ייעוד שיש בו דאגה לאחר מתוך הצנעת עצמה בבית (רפפורט, פנסו וגארב, 1995). שני הדברים יחד מתבטאים בציפיות הנורמטיביות המופנית כלפי האלמנה: להשתקם ולהמשיך את החיים וההוויה המשפחתית. לשם כך עליה לשאוף לנישואים שניים, שהרי המשפחה היא המוסד המרכזי שיש לכוון את המאמצים על מנת לקיימו ולשמרו

(Schlesinger, 1974). בכל הקשור לאלמנים ואלמנות אף קיימים במגזר הדתי שדכנים המתמחים באיתור בני זוג למי שאיבדו את בעליהן או נשותיהם על רקע לאומי. שלל טקסטים ופסיקות של רבנים בציונות הדתית מלמדים על המשמעות של המשפחה, ובמיוחד של העומד בראש, כאחראית להמשכיות, להספקת בית גידול לילדים ולקיומה של דמות אב (בלזר, 2012). וכשאלמן או אלמנה שאיבדו את בן או בת הזוג על רקע לאומי נישאים מחדש - הדבר זוכה לסיקור תקשורתי במגזר הדתי-לאומי, והחתונה היא על פי רוב טקס שמברכים בו רבנים בכירים המציינים שהם רואים במעשה הישג בעל משמעות וחשיבות דתית ממדרגה ראשונה.

גם רבנים צבאיים, או רבנים העומדים בראש מוסדות חינוך שתלמידיהם משולבים ביחידות הקרביות בצבא, ממליצים בשלל פסיקותיהם לזוהמים המתייעצים עמם להעדיף את שלמות המשפחה על ההתמסרות לקריירה צבאית, אף שקריירה זו נתפסת כבעלת ערך הלכתי-מוסרי גבוה בעיניהם (פרץ, 2011). בשנים האחרונות אל מול מגמות הדעה-קונסטרוקציה בנוגע למשפחה המתקיימות בקרב הציבור החילוני במצבו הבתר-מודרני (Walker, 2006), וגם הלגיטימציה החילונית לאורחות חיים שאינם מתקיימים במסגרת המסורתית של מושג המשפחה, החלה הקהילה הדתית-לאומית להעלות על נס ולהדגיש אף יותר מבעבר את חשיבות קיומה של המשפחה בקרבה כמסמן זהות - והדבר נעשה בשלל מבצעים ותכניות הסברה (מורג, 2010)

בעקבות מגמה זו נתפסת הציונות הדתית בקרב הציבור הרחב יותר ויותר כסוכן תרבות המחויב לערכי המשפחה בדומה לתפיסתו כמחויב לשירות צבאי (ביליג ולבל, 2013). בשל כך מערכת הציפיות "היהודית" מן האלמנה הדתית, בניגוד לציפייה "הלאומית" של הדת האזרחית ממנה, היא לא להתמסר לעבודת האבל או אף להנצחת החלל, אלא להתמקד בהווה ובעתיד משפחתה כמוסד שיש לייצבו באמצעות נישואים מחודשים מוצלחים. יש לציין כי ככלל הדת היהודית, בניגוד לדת האזרחית הישראלית, ממזערת את העיסוק במוות למינימום ההכרחי, ובשל כך עוד בימי בניין הלאום היו עימותים ופולמוסים רבים בין הרבנים לבין מעצבי התרבות הישראלית על עצם הבלטת המוות והשכול הלאומי בהווה התרבותית (עזריהו, 1996).

מערכות ציפיות מתחרה: דת, לאום, מגדר

לאחר התאלמנותן הופכות הנשים הדתיות הצעירות למי שמופנות כלפיהן ציפיות משתי קהילות מדומיינות (Anderson, 2003), בין שהן נתקלות בהן באופן ממשי ובין שהן "מדמיינות" אותן מצד קהילותיהן באמצעות "הלא מודע הפוליטי" (Jameson, 1981),



שהרי זהות קהילתית אינה תובעת תקשורת רציפה או תדרוך ממשי עם נציגים של קהילתו אלא השתייכות שהיא פרשנית. זו עוצמתה של "הקהילה האפיסטמית": חבריה חולקים אופני פיענוח דומים של המציאות ופרשנותה, וגוזרים מסקנות, ציפיות וציוויי התנהגות דומים. מצד הקהילה הדתית-מסורתית הציפייה היא לאיתור קשר זוגי ונישואים מחודשים, ומצד הקהילה הצבאית-לאומית הציפייה היא להפוך לדמות ציבורית המזוהה עם הנצחת הבעל המת והיוותרות כרעייתו במרחב הציבורי.

ברי תיאר את אסטרטגיות ההתמודדות של פרטים במפגש בין שתי ציפיות תרבותיות מתחרות והראה כי מדובר בהכרעה דרמטית של הפרט, המלמדת על התמקמות (Positioning) והשתייכות (Belonging) קהילתית ותרבותית. זו הכרעה שיש בה ממד של משחק סכום אפס, קרי הכרעה דיכוטומית, שהרי אימוץ ציפייתה של הקהילה האחת עשוי להיתפס ככזה שיוביל ל"בגידה" ובהכרח להרחקה מן הקהילה האחרת (Berry, 1990). גם אחרים מצאו כי הכרעות שיש בהן סימון זהות מאופיינות בשל כך במידה גבוהה של לחץ (Kroger, 2000), דרמה וחרדה בין השאר בשל העובדה שהינתקות מזהות קהילתית היא ויתור, ישיר או עקיף, על תגמולים, תמיכה חברתית וסטטוס (Andres & Moelker, 2011).

יש לציין כי אין הציפיות המתחרות הנדונות במאמרנו הולמות את שנכתב ונחקר בספרות הסוציולוגית בהקשר לתחרות בין ציפיות מסורתיות לבין המודרנה המערבית. התרבות המערבית המודרנית מסמנת תהליכי ניתוק והיפרדות ככאלה המלמדים על הבראה והעצמה - תהליכים הנתפסים כמעידים על פרט שמסוגל לספק לעצמו בעצמו ביטחון, נחמה ומקורות חוסן. מאמרים ומחקרים העוסקים בנשים הנדרשות להכריע בין ציפיות קהילתן השמרנית לבין יישום תשוקותיהן ה"מערביות" הממוקדות הגשמה עצמית מעמידים מתח זה - בין השמרנות למערביות - כמארגן ומסביר את קונפליקט הנאמנויות (Lambert, 1994).

אך לענייננו, עיסוקנו הולם את כתיבתן של צ'ודורו (Chodorow, 1978, 1989) ודוויירי (Dwairy, 2006, p. 52) על כך שנשים לא אחת לכודות בתוך מבנים, וגם כאשר מתאפשרת להן בחירה - תהיה זו בחירה בין הגדרות שונות של ה"עצמי" ביחס ל"אחר" ללא שקילת אופציה של היפרדות. שהרי הן הקמת משפחה חדשה, ודאי במרחב הדתי המותר את האישה בספרה הביתית, והן היציאה למרחב הציבורי מתוקף היותה רעייתו של חלל - הן שתי אפשרויות דכאניות המותירות את האלמנה הדתית-ישראלית כפופה ומוגדרת ביחס לאחר, אם חי (בעל חדש) ואם מת (החלל שנפל), ומממשת ציפיות קהילתיות. על כן אין לתפוס את הסיטואציה כעימות בין תרבות דכאנית למשחררת אלא כבחירה בין תלות ושזירות אחת לתלות ושזירות אחרת.

על פי ג'וזף גם בהקשר כזה, אף שההכרעות שעמן מתמודדות נשים בחברות מסורתיות-

שמרניות הן בהגדרה הכרעות על מימוש השתייכות קהילתית ולא היפרדות מאותן קהילות, עדיין יש מקום לדבר על שלל אסטרטגיות חדשות הנתפסות בעיני אותן נשים כמובילות לקידום משאלות ורצונות פרטיים. אולם בניגוד לחברות מערביות ליברליות מדובר בקידום המוסיף להיות ממוסגר, רטורית, במעטפת קולקטיביסטית (Joseph, 1999, Joseph and Slymovich, 2001).

לשיתנו מחקרנו זה, ואולי אף כל מחקר, אינו יכול לקבוע אם הבחירה של נשים, גם כשתוסבר כמקדמת שאיפות אישיות, נושאת אופציה אינדיווידואלית אמיתית או שהיא בהגדרה דיכוית הנתפס כשחרור רק בשל "תודעה כוזבת", שהרי מדובר על שיפוט אידיאולוגי. כמו כן ניתן להסכים כי ככל הכרעה שיש בה כדי להשליך על מעמדה של האישה, מדובר על מה שקנדיוטי מכנה "התמקחות עם הפטריארכיה" (Kandiyoti, 1988). במחקרנו מדובר בפטריארכיה הלאומית-צבאית או בפטריארכיה הדתית-יהודית.

אבו-לוג'וד זיהתה כיצד הנשים שחקרה בחברה הערבית השכילו לייצר פתרונות ביניים לניהול ציפיות מתחרות מהן באמצעות מבנים ייחודיים ושלל התנהגויות המשדרות נאמנות, בעת ובעונה אחת, לשתי הקהילות הפועלות בה בעת למשטר את הכרעותיהן (Abu-Lughod, 1986). אף קנדיוטי עצמה, בפתחה את המושג, לא ביקשה ללמד על מאבק נאו-ליברלי נשי בשמרנות, אלא המחישה באמצעותו כיצד נשים בחברות שמרניות מצליחות לעצב שלל אופנים של מיקוח עם הציפיות התרבותיות מהן בלי שפועלן ייתפס כשבירה של המוסכמות (Kandiyoti, 1988, p. 286). בהמשך לכך נוכל לטעון כי אותן מתמקחות "חדשות" הן למעשה נשים שמועמסת על כתפיהן מטלה נוספת - מלבד אחרים המשמעותיים המסורתיים הן מעוניינות לרצות בד בבד אחרים חדשים, קרי מדובר בריבוי ולא בהפחתת הסמכויות האפיסטמיות המעצבות את התנהגותן.

כך למשל, בהקשר אחר, נוצרו בציונות הדתית בישראל אמצעים ליישוב ציפיות מתחרות בין הדת היהודית לדת האזרחית בדמות המכינות קדם-צבאיות או ישיבות הסדר: מוסדות שבהן המועמדים הדתיים לגיוס צבאי מקיימים שנות הכנה לצבא ומתנסים במהלכן הן במיומנויות פיזיות והן בלימוד היהודי-הלכתי. צוות המדריכים מורכב מרבנים שבעברם היו מפקדי צבא. לאחר הגיוס שומרים חניכי מוסדות אלו על קשר עם רבניהם, והללו אף מעורבים במידה זו או אחרת בהכרעות שיבוצם בצבא ודואגים כי ישרתו ביחידות שתאפשרנה להם לממש את אורח חייהם הדתי. פתרון מוסדי נוסף הוא תפקודה של הרבנות הצבאית, שבראשה עומד רב דתי-לאומי בדרגת תת-אלוף, שבעברו היה מפקד קרבי בצבא, והוא בעל סמכויות רבות בכל הקשור לשימור הסביבה הדתית של החיילים הדתיים-לאומיים ונגישותם של שירותי דת עבורם (Cohen, 2005). עם זאת יש לציין כי אלה פתרונות

לגברים, וגם הם מבטאים את העובדה שניהול הציפיות המתחרות אינו מוביל לשחרור אלא לעומס יתר: נאמנות מלאה למוסד הצבאי מתוך כיבוד זה התורני (מכינות קדם-צבאיות) או ההפך (בישיבות ההסדר).

## תמצאים

בחרנו לחלק את הממצאים לחמש תת-קטגוריות:

1. "לא רק אשתו של": הבניית זהות חדשה מנותקת מן החלל.
2. "השנה אני לא אבוא לבית העלמין": הימנעות מתפקיד הנצחה וזיכרון, וחלוקת העבודה של הזיכרון ועבודת האבל.
3. "להרגיש מאוהבת": הנישואים השניים כאדיאל ולא כפשרה.
4. "הציונות תמשיך בלעדיי": תפיסה חוץ-אידאולוגית של הנישואים השניים.
5. "זאת הדתיות שלי": עיצוב עצמי של עוצמת ודפוסי הדת והמסורת היהודית.

1. "לא רק אשתו של": הבניית זהות חדשה מנותקת מן החלל  
הנשים מבהירות שהן אינן מגדירות עצמן בשום אופן כאלמנות החלל. הן אינן מוחקות את קיומו אך אינן מעוניינות כלל להיתפס כמי שזהותן היא "אלמנתו של". כך נעמה נזכרת בפעם הראשונה שניסתה ליצור קשר עם גבר:

"אני ממש זוכרת שזה יצא ככה, שהיה איזה חבר טוב של מיכאל שהוא רווק, ובאותו זמן התחלתי להרגיש שאכפת לי אם יש גברים מסביבי, ופניתי אליו. מבחינתי זה היה טבעי ונורמלי אבל הוא אמר לי 'את תמיד תהיי אשתו של מיכאל'. לא הבנתי את זה. כאילו לא הצלחתי להבין את זה. אמרתי לו: 'אני גם בן אדם בפני עצמי! אני לא רוצה להיות רק אשתו של מיכאל'. מה אני אגיד לך? עובדה שידעתי לענות לו, ולעצמי, שאני באמת לא רק אשתו, אחרת לא הייתי ממשיכה מאותה נקודה הלאה. אז לשמחתי מצאתי מי שהתאהב בי בגללי, בגלל שאני לא רק אשתו של מיכאל".

על מנת לשפר את מערכת היחסים הנוכחית שלהן, רבות מן הנשים אינן מרבות כלל להנכיח את הבעל ההרוג בבית ואף אינן משתפות פעולה עם תהליכי האידאליזציה הנהוגים בתרבות הישראלית כלפי חללי הלאום. כפי שמבטאת זאת נעמי:

"האמת? הוא לא גיבור כזה גדול. נכון, עשה מה שעשה אבל התכוון למות? ממש לא. אז נכון, בעלי דאו נהרג על קידוש ה'. מבחינת הילדים ומבחינת כל המשפחה זה מין "עילוי" ופתאום להיכנס לנעליים של מישהו שנהרג ככה זה לא פשוט [לבעל

*החדש]. מבחינתו [של הבעל השני] זה היה מעמד לא פשוט. אבל לי זה בכלל לא היה סיפור ולכן זה ירד מהר מהפרק. האמת? יש עילויים רבים. רופאים, אחים, מהנדסים... בלעדיהם נוכל להסתדר כאן? מה שאבגר [הבעל הנוכחי, יועץ ארגוני] עושה זה לא עילוי? לא קידוש השם? בלי שהכול יעבוד כמו שצריך - תהיה כאן מדינה?"*

הנשים מגייסות את קולה של היהדות כדי לנמק מדוע עליהן להשאיר את הזיכרונות מהנישואים הראשונים מאחור. לשיטתן מדובר בציווי יהודי של צעידה קדימה אל עבר משפחה מחוזקת ומועצמת. לשם כך אם נדרשת אי-התייחסות להירואיזציה והאידיאליזציה של השכול הצבאי הישראלי - כך מוטב. אביגיל, למשל, נמנעת מלהעלות את נסיבות המוות ההירוואיות של בעלה הראשון, שזיכו אותו לאחר מותו בעיטור ייחודי, ולשוחח עליהן. לשיטתה זה חלק מהעבר ולא מההווה, לא משהו שהיא תהפוך למשאב תרבותי:

*"שאני אהיה כל הזמן להיות הקול שמזכיר את אברהם [בעלה הראשון]? ואיך ירגיש עם זה אוריה [הבעל הנוכחי]? יהיה לו נוח? לי - אם אני הוא - לא יהיה עם זה נוח. ואני זו שחיה אתו ואני זו שצריכה אותו אתי, או שלא יהיה לו נוח? בסדר, היה לי אברהם. עשה - אין מה לומר - משהו ברומו של עולם, אבל חתכתי. מספיק. הוא לא עשה את זה בגללי, נכון? בכלל - אם הייתי יודעת שיגיע אוריה - גם לא הייתי הולכת אז לטלוויזיה, שכל שנה פתאום יצוץ המשדר הזה שלי עם אברהם בתמונה מאחורה".*

ניכר כי הנשים מסמנות את האושר שלהן, את העובדה שהן לא נותרו לבד, שמצאו בן זוג חדש, כהישג משמעותי. הן מגייסות את היהדות לא רק כדי להתנתק, עד כמה שניתן מהעבר, אלא כדי לקבל לגיטימציה לחוות חיים מאושרים ומספקים, ובוודאי נהנתניים יותר מאלו שחוו עם בן הזוג הראשון. היהדות משמשת לגיטימציה להתעלמות מהמודל הלאומי-צבאי המורגל באלמנות שמבטאות את יגונן ואינן הופכות לנשים מאושרות המרבות לבלות ולנפוש. כך רחל:

*"צריך לעבור תהליך מאוד גדול ולהרשות לעצמך לשמוח, ולהרשות לעצמך להיפרד מכן הזוג ולדעת שזה היה הזמן שלו כנראה, אין שום היגיון להישאר לבד בגיל 29 ... זה טרגי שבן אדם נהרג בגיל 29 אבל זה יהיה פי שתיים טרגי שאנשים יישארו לבד ... הרי מהילדות מלמדים אותנו שהיהדות אומרת שמצווה לסייע לאלמנה וליתום. לא מדברים על לסייע לחלל, למת. החלל מת. שאף אחד לא יגיד לי שאני מורדת. אני הולכת עם היהדות".*

לדברי אביגיל:

"גם בחייו ידענו שכל השירות הזה הוא, איך אמר הרב? כל עוד זה לא פוגם בחיים של המשפחה. הרי התייעצנו עם הרב והוא הכי תמך בזה שיצא שנתיים ללימודים. את שואלת אותי? לא היה חוזר לצבא. היה נשאר בבית. נכנס לעסק של אחיו. אז להפוך אותנו עכשיו למשפחה צבאית?"

מודגשת גם העובדה שהבעל החדש הוא בן הזוג והשותף לעיצוב האקלים החינוכי-ערכי בבית, מבלי לתת לבעל הראשון מעמד של מי שעדיין חי ומצווה כיוון כזה או אחר. אביגיל:

"מבחינת מעורבות של דוד [הבעל הנוכחי] זה בעיקר בא לידי ביטוי בחיים של הילדים... נכון, פה ושם יש דברים שבוודאי היו משמחים את צבי [הבעל הראשון] אבל מבחינת השפעה? אני כבר נשואה, אני כבר במקום אחר, יש לי בעל... החיים משתנים אך יש המשך בעיקר דרך הילדים... ומי שבבית ומי שמחנך זה דוד, מי יחנך בעצם? ... פעם הייתי אומרת לעצמי "צבי היה מגיב אחרת"... עם השנים והנישואים החדשים זה אחרת, אני כבר לא שואלת את עצמי את זה... אני כבר לא חיה את העוצמות של הזיכרון. אי-אפשר לחיות את העבר כל הזמן, זה מה שהיה והיה מצוין, אבל זה היה, והקב"ה מזמן לנו ניסיונות ודברים שאנחנו לא יודעים וצריך לחיות את מה שיש. אני שמחה היום וטוב לי ואני לא כל הזמן שואלת את עצמי "מה היה יכול להיות אז?"

הנשים מרגישות כי התנהגותן ונישואיהן אינן בגידה בבעל הראשון, שהרי אין אפשרות לשיטתן לבגוד בו. הוא חלק מהעבר, מי שהתנהג על פי העדפותיו ובחירותיו, ואין שום ציפייה לטענתן שתהפוכה לממשיכות דרכו או למחויבות להתנהגויות שלכאורה היו זוכות לברכתו. אסנת:

"זו הייתה הבחירה שלו. עכשיו תורי. איך אומר השיר? "עכשיו אני כי ההוא הלך" אז חלילה וחס הוא לא "ההוא", הוא בעלי הראשון, אב ילדי... ושלא יהיה כאן טיפה זלזול, אבל אלוהים החליט מה שהחליט, נכון? ככה אנו אומרים בדת, נכון? ריבונו של עולם ביקשו לעצמו אותו מעלה, והקציב את חייו כאן והותיר אותי. ואם הוא הלך, נלקח ואני כאן - אז כעת, כאן, במקום הזה - עליי לחיות את עצמי. הוא הלך. היהדות לא עובדת את המתים. היא מדברת על גשמת החיים. יש אפילו איסורים על המגע והעיסוק עם המתים".

הציפויים היהודיים משמשים רבות מן הנשים אף שלא לשתף פעולה עם עשיות הנצחה וזיכרון למיניהן אם הן פוגמות, לשיטתן, בחיי המשפחה הנוכחית. ממשכה אסנת:

"למה? למה שנתחיל כל חודש להשתתף בכל הטקסים האלה, בגלל שאת רוצה לקדש את הזיכרון? להרגיש נאמנה? אז תדעי לך שזה לא מובא ביהדות בשום מקום. גם ר' [רב צבאי] אמר לנו, עוד באזכרה הראשונה, שזה משהו מאוד יהודי שיש זמן לאבל, אבל אחרי זה אומרים לך ללכת קדימה. לא אומרים לך תישאר שם מאחורה בזיכרונות. הוא הסביר שהיהדות היא בכלל כל הזמן מדברת על ללכת קדימה, קדימה, היא בכלל לא משאירה אותך שם מאחורה. כל רגע צריך לחשוב: אולי מה שאני עושה זה ללכת אחורה? לא טוב. צריך קדימה. רק קדימה. והנישואין והילדים זה הקדימה שלי".

2. "השנה אני לא אבוא לבית העלמין": הימנעות מתפקיד הנצחה וזיכרון

וחלוקת העבודה של הזיכרון והאבל

הנשים מבהירות שאין בכוונתן להפוך לסוכנות זיכרון של הבעל הראשון ולמלא את חייהן וחיי ילדיהן באירועים ובמטלות הנצחה כמצופה ממשפחות שכולות בתרבות השכול הישראלית. מסיבה זו חלקן אף מתרחק מארגונים פורמליים, שכן לשיטתן ארגונים אלה משרתים את הבעל המת ולא אותן. כך למשל הסבירה זאת נעמה:

"ארגון האלמנות חושב שאני איזו אנדרטה מהלכת. מבררים אם אני באה לטקס הזה, לטקס ההוא, אם אני רוצה תקציב להוציא ספר זיכרון, אולי דיסק, אלבום תמונות שלו מהילדות, מהנישואין, משהו לתרום בשמו לחטיבה... אני אומרת להן: 'תגידו לי השתגעתי? אתן ארגון האלמנות או ארגון החללים? אם אני אוציא אלבום אז זה שלי ושל המשפחה בצימר בצפון? זה ארגון בשבילי או בשבילי? למה בכלל קוראים לזה ארגון האלמנות? זה ארגון המנציחות? ועוד שיסתכלו עליי שם כמי שלא באה לכאן או לשם? מה אתן עובדות בשביל צה"ל או בשבילי? כמה מכן בכלל הכירו מישהו? התחתנו איתו? הרי אין לכן זמן לזה עם כל הטקסים שלכן".

בעבור האלמנות הדתיות הורי החלל הם האמונים על הנצחה והזיכרון שלו, ומסיבה זאת הם גם חלק בלתי נפרד מיחידה משפחתית מורחבת שהן משתייכות אליה. יחידה משפחתית המקיימת בתוכה חלוקת עבודה: ההורים הם המנציחים והאלמנה, בעידוד הורי החלל, אמורה לשוב לחיי זוגיות ואף להינשא מחדש ולקיים קשר זוגי בריא שבו לא תאיים דמותו של החלל על איכות הנישואים. רוב האלמנות טוענות כי הורי החלל אינם תופסים

אותה כלל כבוגדת בדמותו של בנם. מדובר במערכת מורחבת שבאופן אורגני יש בה דאגה להנצחת החלל וגם דאגה לספק בית, משפחה, דמות אב ואחים נוספים ליתומים - כל זאת מתוך חלוקת עבודה בין ההורים השכולים לאלמנה. תפיסה כזו מאפשרת לאלמנה לצאת לאיתור זוגיות מאושרת הכוללת התנהגויות שמבחוץ עשויות להיתפס כמחללות את זכר הבעל המת, אך אין מדובר במשחק סכום אפס, שהרי בד בבד עם הרגעים שבהם היא נהנית ומתרגשת, הנצחתו של החלל מתבצעת על ידי הוריו, והם גם שאמונים על שימור דמותו בקרב ילדיו. בכך אין האלמנה נדרשת להיות הגשר שבין הבעל המת לילדים, תפקיד שהיא מעבירה לסבא ולסבתא. מסבירה צרויה:

"שהסבא והסבתא ישמרו גם על הילדים החדשים, אדרבה - אקבל עוד יום חופש... לא באמת, תראי, הם באמת דואגים שהם יכירו אותו [הבעל הראשון], הרי מישוהו צריך לעשות את זה, נכון? מתי שהוא הרי הם ירצו לשמוע, לראות תמונות, אז שיהיה ברור שזה קורה שם. והרי לא אני ולא מאור [הבעל הנוכחי] ובטח לא הקטנים [הילדים מהבעל השני] נמצאים שם, נכון? הם הרי שם לבד, וככה זה טוב לכולם... תראי - לא העלמנו אותו, שמנו תמונה אחת שלו בחדר שלהם, של הילדים, בין כל התמונות של כולנו שם. לי זה קצת קשה, אבל בסדר, ככה ההורים שלו יודעים שזה לא שכאן הוא נעלם למרות שהם לא באים, כן?"

הנשים מודעות לנוהג הישראלי להפוך את ביתו של החלל, ולכלל הפחות את אחד מחדרי הבית, לסוג של חדר הנצחה הגדוש בחפציו ותמונותיו של המת, אך הן מתנגדות לכך ומסרבות לכך לחלוטין. כך נחמה:

"הבית הוא לא אתר הנצחה... זה לא דבר יהודי בכלל לקדש את הזיכרון. יש זמן לאבל, יש את השלושה ימים ראשונים, יש את המצב של האונן עד הקבורה, שלושה ימים, שבוע, שלושים, שנה. לא אומרים לך מעכשיו: תנציחי, תתלי תמונות. להפך, אומרים ללכת קדימה... לכל ילד יש תמונה קטנה שלו ליד המיטה אבל אם עברנו בית ורננה [הבת של החלל] לא תלתה זאת שוב - אז לא אמרתי לה כלום. בבית הקודם עוד עשיתי קיר עם כל מיני תמונות, אבל אחרי שהתחתנתי ועברנו לכאן חשבתי שזה לא לעניין. בטח ובטח לא ליד חדר השינה אבל אפילו לא בסלון. מה כל מי שבא ישאל מי זה?"

גם איריס שומרת תמונת הנצחה קטנה של בעלה הראשון בחדר העבודה שלה:  
 "שאלתי אותם [את הילדים] איפה הם רוצים תמונה שלו, והם אמרו לי: "מה - אצל

סבא וסבתא?" , את מבינה - שם הבית מלא תמונות שלו. אמרתי להם "לא, כאן אצלנו", אז הם בחרו את החדר שלי, איפה שאני כותבת דו"חות לעבודה. את מבינה? זה נראה לי נכון. כדי לפגוש אותו [את הבעל שמת] אז זה או רק איתי פעם ב... או אצל ההורים שלו. זה בטח לא חלק מהבית."

איריס גם נמנעת מלהגיע לשלל טקסי הזיכרון וההנצחה. לשיטתה החשש הוא "להתמכר" לזה וגם בהקשר זה היא שמחה, כרוב המרואיינות, שהורי החלל הם מי ש"מייצגים אותו" בטקסים:

"תראי, זה לא שאני לא עוזרת בארגון או מגיעה מדי פעם בשביל הילדים, כן? אבל האמת שאני כבר ממש מחכה לרגע בו הם כבר יהיו מספיק גדולים להגיע לזה לבד. הם כבר מכירים כמה יתומי צה"ל והם ממש לא צריכים אותי שם. בינתיים לרוב ההורים שלו נוסעים איתם לשם, אני אומרת להם שאני אלך באותו יום לשיעור או משהו אחר שאעשה לזכרו. או שאני עושה או שלא."

גיתית, שילדיה מהבעל המת כבר בגיל העשרה, נזכרת כיצד ניתקה עצמה מהטקסים: "באיזה שהוא שלב אמרתי לילדים שאני לא רוצה יותר ימי זיכרון ושאם הם רוצים שהם יארגנו, ייסעו, ילוו את סבתא... האמת שאמרתי להם שזה מעיק עליי. כל שנה החל מפסח צריכה להתחיל לנבול? אז החלטתי שבמקום האזכרה השנה נעשה טיול ג'יפים ככה באזור של מדבר יהודה, אחר כך נעשה על האש, משהו פרוע באיזה ג'יפים כיפיים ואחר כך גם לאכול ארוחה טובה בשירת וזה לא שלא נזכרתי וחשבתי שאולי זה לא הכי תקין אבל שנה אחרי זה עשינו ככה שוב ושוב, גם סביב יום השנה וגם ביום העצמאות ובערב לקחנו אותם מהסבתא וככה זה גם השנה יהיה. זה לא ממש פיצול, זו חלוקה."

גם נעמה מבהירה כי "קיבלה אישור" מילדיה לפרוש מהטקסים השנתיים: "וזכרת ששאלתי אותם (את הילדים) אם יפגע בהם שאני לא אבוא לבית קברות, הרגשתי שאני נורא נורא בשמחה, בגלל שנולד לי נכד השנה, כאילו נהייתי סבתא אמיתית. הייתה לי השנה שנה נורא שמחה ואמרתי להם תשמעו אין לי כוח לבית קברות, אני לא רוצה, מספיק לי חודש טבת, לא רוצה גם אייר. ושאלתי אותם אם זה מפריע להם שאני אלך עם [...] לסיור והם ייסעו לבית קברות... בסוף נסענו לסיור והיינו שם בטקס אבל זה היה טקס כללי ... אני שם לא כאלמנה אלא סתם בקהל, והאמת? לא הרגשתי כל כך יום הזיכרון, אני חייבת להגיד ... הרגשתי שגם הילדים



כשלים לזה. אז הנה, אפשר גם בלי בית העלמין. אין בית עלמין. זה משהו של הילדים כשהם רוצים. אבא שלו כל השנים היה הולך קבוע ויצא שזה גם הזיכרון שלהם מהסבא - ללכת לקבר של אבא - אבל היום, כשגם הוא נפטר, אז זה כבר לא שייך. זאת המילה: לא שייך. למקום שלי עכשיו, למשפחה שלי, לבעל שלי - זה לא שייך."

עם זאת, כיתר המרואיינות, היא מבהירה שהנוכחות של נציגות המשפחה ושל ילדי החלל בטקסים משמעותית לה:

"אם לא היו ההורים שלו? כן, הייתי כנראה מגיעה לשם עם הילדים. זה חשוב ... זה הכבוד גם של המדינה וגם שלנו על מה שהוא עשה... אני לא נגד זה, ואפילו הייתי אומרת שפעם בשנה זה גם חשוב לי שהילדים יהיו חלק מזה, אבל בזכות העובדה שיש את הוריו - אז יש לי את האפשרות לקבל 'פטור'."

3. "להרגיש מאוהבת": הנישואים השניים כאידיאל ולא כפשרה  
הגשים מבהירות כי הן לא נישאו בגלל הציפייה שיקימו משפחה ויבנו מסגרת, ציפייה שייטכן שהייתה מובילה אותן להתפשר על בן הזוג, אלא הגשימו כמיהה פנימית לחוש נאהבות, מאושרות ואף מדגישות כי בניגוד לנישואים הראשונים - ידעו על מה להקפיד. חלקן אף מטעימות כי מדובר בפיצוי על הנישואים הראשונים שלא היו מושלמים, ובכך חותרות תחת האידיאליזציה של החלל והרומנטיזציה או הנוסטלגיה שלא אחת אלמנות קושרות לנישואיהן הקודמים. כך נזכרת צרויה:

"רציתי נורא להתאהב ולא להתפשר. הפעם הראשונה הייתה פשרה. מה ידעתי אז? עכשיו - זה בול בשבילי. כבר שראיתי אותו הבנתי שהלב שלי נפתח הרבה יותר ממה שבכלל הייתי מוכנה לדמיין... כבר דמיינתי לי חיים אפורים כאלה מאוד ... עם גבר שיהיה כמו עמירם [הבעל הראשון], קצת כרס קטנה כאילו בגילאים שלנו שכבר עוברים כל מיני דברים ומן הסתם מישוהו שאני מאוד יעריך... לא חשבת שאתה אוהב מישוהו, כלומר - ממש אוהב, שהלב שלי יכול להכיל עוד מישוהו... רק אחרי שראיתי אותו בבית והלב שלי החסיר פעימה אמרתי לעצמי "את מאוהבת"... ובאמת צ'יק צ'ק אחרי זה תוך חודש ארגנו חתונה ועשינו דברים מאוד מהר כי לא ראינו טעם למשוך את זה, גם הילדים דרך אגב, היו מאוד מאוד בעד, הם מאוד אוהבים אותו."

"ואז הכרתי את יוני, צעיר ממני בתשע שנים, וגם נראה צעיר מגילו, והוא גם היום הוא עם קצת זקן אז הוא נראה קצת יותר מבוגר, אבל עדיין לגמרי צעיר. אני נזכרת שכשפעם הכירו לי מישהו ואני עניתי שהוא ממש לא הטעם שלי, הייתה מי שאמרה לי 'אל תשכחי שאת אלמנה בת 35 עם שלושה ילדים', כלומר - שאין לי מקום להיות בררנית. את קולטת איזו שטות? היה לי ברור שאני לא מתפשרת. הרי מדובר במי שקמים אתו כל יום."

חלק מהנשים מדגישות שהן נישאו לרווקים ורומזות שהן מעוררות קנאה מצד חברותיהן שעדיין נשואות לבן זוגן הראשון. מחצית מהמראיינות נישאו לגברים שאלו נישואיהם הראשונים.

כך נורית:

"פתאום הבנתי שזה מגיע לי להיכנס למערכת יחסים עם בן זוג חדש. להיכנס להיריון. הבנתי שאני לא רוצה יותר לברוח מהחיים. ועכשיו אני חיה. וסוף סוף טוב לי. מה זה טוב לי? אושר, אהבה, סוף סוף, ועוד אתו כן? שכולן מביטות עליו."

הנשים מדגישות כי על הנישואים השניים להיות מספקים ומרגשים יותר מהראשונים; על בן הזוג החדש להיות מתאים יותר מבחינת אישיותו, אורח חייו, הקריירה שלו, אופיו, מראהו והתנהגותו הזוגית לעומת הבעל הראשון שממנו התאלמנו.

צרויה:

"זה עבורי ולא עבור הילדים. רק עבורי. לא נישואין פרק ב ולא נישואין סוג ב. התחתנתי רק כשידעתי שאני רוצה אותו לעצמי. הכול קרה לגמרי מהרצון שלי. גם מבחינת המצב שהייתי, אלמנה עם ילדים, היה לי משפט שאמרתי כל הזמן: "להתפשר אני לא מוכנה ... אחרי הכול מתחתנים פעם אחת [צוחקת], בדרך כלל פעם אחת."

נורית:

"והכי היה חשוב לי להתאהב ולדעת שגם הוא התאהב. זה מה שרציתי בוגיות הזו. להרגיש מאוהבת. כלומר רציתי להרגיש את הריגושים האלה של גיל 16, שפתאום אתה מחכה כל הזמן לראות אם קיבלת SMS קיבלת טלפון, אתה רואה ומרגיש את זה בלב והמתנות הקטנות. רציתי גורא להרגיש את זה שהוא הכי יפה והכי טוב ובא לך להשוויץ בו, כאילו רציתי את התחושה הזאת, אמרתי כשאני ארגיש את התחושה הזאת אני אדע שזה זה. אני מאוד חיפשתי את ההתאהבות, מאוד מאוד, כאילו

הקריטריון שלי היה שאני ארגיש כמו בגיל 16. ולא שאז זה היה ככה. אז זה אפילו סוג של מאוהבת פעם ראשונה."

חלק מהנשים אף מגמדות את הנישואים הראשונים לעומת השניים. חלקן עושה זאת באמצעות רמיזות שהבעל הנוכחי מוצלח יותר מהקודם מבחינות מסוימות. כך למשל נורית: "איזה אידיאל? על אידיאל אימא שלו [של הבעל הראשון] תספר. הוא היה בעלי והיה בסדר, טוב, מה זה טוב? כן, טוב ככה כל אחת חושבת על בעלה. מה ידעתי אז? אבל את יודעת, היום, לאחור - די בושה היה לצאת אתו מהבית, עדיף שהיה במדים, לא ידע להתלבש ובכלל - חשב שכולנו כאן חיילים ומה בכלל יכול היה לרצות בגיל שבו נישאנו? הכיר רק צבא וישיבה. רק בנים. לא ידע מה זו אישה בכלל."

אחרות עושות זאת על ידי הדגשה שמספר השנים שהן נשואות בפעם השנייה גדול יותר מזה שהיו נשואות בפעם הראשונה, או שמספר הילדים מנישואיהן הנוכחיים רב יותר - אמצעי נוסף להענקת משקל יתר לנישואים הנוכחיים. כך נעמה:

"ברור שהפרק המשמעותי דווקא בנישואים השניים. נכון, הייתי נשואה [לבעל הראשון] והיה קשר אבל תראי, יש לי שני ילדים ממיכאל [הבעל הראשון] ושני ילדים מאורי [הבעל השני] ואני עכשיו בתחילת הריון שלישי מאורי.. לכן אני אומרת לאורי יש לך איזושהו "פור" (יתרון. הכותבים), גם שנות הנישואים עכשיו, כשבוגרים יותר, שחיים יותר יחד זה משהו אחר ממה שהיה לי פעם עם מיכאל... זה משהו שאף פעם לא היה, הוא צודק, שנות נישואים כשבוגרים ובשלים יותר משמעותיות מכמה שנות נישואים צעירים."

גם שרון עושה השוואה, ואף היא מפחיתה בערך של הנישואים הראשונים בשל הזמן הקצר יחסית שנמשכו:

"בעצם היום אנחנו נשואים יותר שנים ממה שהייתי נשואה, בנישואין הראשונים נראה לך שהיית נשוי המון שנים, היינו חברים זאת אומרת שלוש שנים היינו 12 שנים ביחד. שאתה בן 28 ואתה אומר 12 שנים זה בערך כמעט חצי מהחיים שלך. אחר כך שאתה מסתכל ואתה אומר בסך הכול תשע שנים זה, זה לא הרבה בכלל ולכן אין סיבה שזה יאפיל או יקשה או ייכנס בכלל באיזו שהיא דרך לנישואין הנוכחיים. זה משהו אחר, גדול, רחב, ההוא לעומת זה - זו תקופה קצרה. תקופה כן? אבל קצרה."

4. "היציונות תמשיך בלעדיו": תפיסה חוץ-אידיאולוגית של הנישואים השניים

רבות מן הנשים מבהירות כי נישואיהן השניים הם גם עידן שלא יאופיין בתרומה לכלל, באימוץ ערכים קולקטיביים או ביוזמות וולונטריות. אף על פי שהדבר מאפיין הן את קהילתן הדתית והן את הקהילה הלאומית-צבאית, הן תופסות עצמן כמשוחררות מערכים מארגנים אלה. כך למשל עולה הדבר באשר לאזור המגורים. המשתתפות במחקר החלו את חייהן הבוגרים כציוניות דתיות חדורות אידיאלים, דבר שהוביל רבות מהן להתגרר לפני ואחרי נישואיהן הראשונים בהתנחלויות בגדה המערבית. חלקן נישאו לגברים שבחרו לחתום קבע מסיבות פטריוטיות. ההחלטות הללו דרשו מהנשים להקריב קורבנות, ובסופו של דבר היה להן גם חלק בעובדה שהבעל הקריב את חייו. כשנקרתה בדרכן ההזדמנות לשנות את חייהן בעקבות מות הבעל, בחרו רבות מהנשים לחיות בסגנון חיים תובעני פחות. כך מתארת שלומית:

"ותדעי לך שמגורים זה רק שיקולי כף. נפרדתי, ממש נפרדתי מהעולם הקודם שלי של המושב הקטן והאינטימי, עזבתי ונפרדתי מכל החברים שלי. הצטרפתי לחברים שנראה לי שהם סגנון אחר לגמרי. אז נכון אפשר לומר עליי 'מה זה כל הבורגנות, מה זה בתי קפה והמוון חילונים וחנויות בגדים'? אבל זה מה שטוב לי וממש הספיק לי משם, כל החיים במין קיבוץ קטן."

שלי:

"פעם [בנישואים הראשונים] לא היה דבר כזה לחיות במקום שלא יורים שם, שאין סכנה ממשית. אם אין סכנה אז מה בעצם עושים שם? זאת הייתה התפיסה. היום זה מצחיק אבל אני מפחדת לחזור למקומות האלה שפעם היו הבית שלי... גם לגבי הילדים שלי אני מקווה שיגורו במקומות בטוחים, מוכרים. אימא שלהם כבר חיה את הפרק הזה בשבילם מספיק [צוחקת]."

יש אף שמבהירות כי המעבר למקום עירוני הוא רווח המפצה על שלל המשברים שחוו ומכנות את היישוב הקהילתי שחיו בו "שם", השונה מאוד ממה שהן מעוניינות בו "כאן". מתארת יערה:

"אומרים לי הילדים מסתובבים במרכז, ראינו אותם קונים ממתקים. שיקנו ממתקים. מה? כל היום שבת ארגון? אוכל לאביונים? מסכנים האביונים, אבל אנחנו לא משנים את החיים שלנו לפי זה שרע לאביונים. אין יותר כל היום מה עושים ומה תורמים. את יודעת - גם שם לא דיברו כל היום על החפץ חיים או על הרב קוק וכאן בטח שלא, רק מה - כאן גם אף אחת כמעט לא עם שביס ובטח שזה יופי לקבוע אחר הצהריים במרכז לכוס קפה בלי שירימו גבה - אז... במאון הרחב יותר הרווחתי. חיים זה חיים בשבילי,

כשביל המשפחה. יש דברים שעושים למדינה, אני יודעת? פה ושם? אבל לחיות?  
היכן לחיות? זה כבר לפי מה טוב לי גם אם לא מקבלים על זה צל"ש.

גם בהקשרים אלה הנשים מזכירות רבנים והלכות מן היהדות שמאפשרות להן להתמקד  
בחיים טובים שאינם מגויסים אידיאולוגית. כפי שממחישה סמדר:

"תראי, מבחינת הרב שחיתן אותי, הוא הרי חרדי כן? שלא אעמוד בצפירה. לא כי הוא  
נגד הנופלים אבל את יודעת, הם נגד צה"ל והמדינה וכל זה. לי זה לא איכפת. הוא  
חיתן אותי? טוב, אמר לי שמה שחשוב זה לפרנס את הבית ולדאוג לילדים? טוב. אז  
הוא הרב שלי. הוא לא שאל איפה אני גרה ואם את החגים אנו עושים בבית או בחוץ  
לארץ. לא אמר מילה על לגייס את הילדים לצבא ואם בכלל הייתי מעלה את זה היה  
מגדף. אז אם הוא הרב שלי אז בסדר. אצלו בני ברק טוב כמו התנחלות, אין עדיפות.  
ואנחנו לא רחוק מבני ברק."

5. "זאת הדתיות שלי": עיצוב עצמי של עוצמת ודפוסי הדת והמסורת היהודית  
רובן המכריע של הנשים, למרות הסיפור המתואר בפיהן של העדפת הדת היהודית על זו  
הלאומית-צבאית, מרמזות בדבריהן על כך שבפועל גם מידת האדיקות הדתית הפכה אצלן  
לגמישה יותר, והן אף חיפשו בני זוג שיכלו לחבור אליהן לאורח חיים זה. אמירות מעין אלו  
עלו בעיקר בראיונות שביצע החילונית שבצוות המחקר. כך למשל אושרת:

"תראי, בואי נגיד שאם ההורים שלו [הבעל הראשון] אומרים כל הזמן - שטוב שהנכדים  
שלהם, שאיבדו אבא, נותרו במשפחה יהודית דתית טובה, שגם אם האמא, אני כן? לא  
עוסקת בהנצחות ובטקסיות, לפחות נישאתי לאיש תורה ואני מקיימת עבורם בית טוב.  
אז אם הם, נגיד, יבואו לכאן לכמה ימים, מה שלא קורה כמעט - אז הם יהיו די בהלם  
ובשוק, כן? לא שיש כאן בשר טרף חלילה וחס, אבל איך לומר? זה יותר ייראה להם  
כמו בית של חילונים מסורתיים. מה אני אגיד לך? כן, השתניתי גם בזה. אני מוצאת את  
הדרך שלי גם כאן. די, למה התחנתני שוב? כדי להיכנס עכשיו לאולפנה? היה לי מזה  
מספיק. אני התחנתני כדי להשתחרר, כדי לקבל את עצמי חזרה. ו... כן, החברות שלי  
כעת הן ברובן לא ממש דתיות. לדתיות לא נוח כאן אצלי ולא בגלל שאני אלמנה, גם הן  
בחלקן אלמנות, אלא כי הן חושבות שאנו לא מספיק דתיים, מתפשרים. שיהיו בריאות.  
חוה מתארת כי כבר שהחלה לאתר את בעלה הנוכחי בחנה כיצד יגיב אם תוביל לקו יותר  
פלורליסטי מבחינה דתית:

"תראי, הייתי אומרת לו [לבעלה הנוכחי טרם נישואיהם] - 'נכון שזו שמלה יפה? נכון

שזו חולצה יפה?" ובכוונה הייתי מצביעה על הבגדים הכי לא צנועים בעולם. חצאית מעל הברך. משהו שדומה יותר לגופיה מאשר לחולצה. והוא היה מתלהב והייתי ממשיכה לבדוק אם זה טוב מבחינתו שככה נסתובב, ולמרות שיהיו מי שיגידו שזה לא צנוע, ובודקת שהוא באמת מבין שצניעות זה משהו פנימי ושמותר לפרגן בשופינג ושכלל לא צריך לשמור כל דבר אם כבר עולה תשוקה... אז כן, אלה החיים שקיבלתי מתנה? אני חיה אותם."

חוה, כמו אחרות שרואיינו, מדגישה כי אלמנותה מאפשרת לה להפוך לפלורליסטית יותר מבחינה דתית ולהדוף ביקורות:

"תראי, הם לא אוהבים את זה, הם יודעים שכאן זה דתי, כן? אבל איך לומר - לכאן הרב לא יבוא לעשות השגחה. אבל הם גם יודעים מי אני ומה עברתי וממי התאלמנתי ובאלו נסיבות - אז הם עוזבים אותי. אין לי בעיה עם זה. אם זה יאפשר לי את ה-space - אז אין לי בעיה עם זה."

## סיכום הממצאים

בממצאים שהוצגו לעיל במסגרת חמש תת-קטגוריות יש כדי לערער על ציפיות מודל השכול ההגמוני מן האלמנה הלאומית כאישה המתאבלת ומתמסרת להנצחת בעלה המנוח. הנשים מודעות לצורות המחשבה והביטוי העצמי המשוחררות שלהן, והן חשו נוח לחלוק עמדות אלו עם המראיית או המראיין. יש לציין כי לא כל המרואיינות נקטו את העמדות שהוצגו לעיל: שתיים מהנשים היו נאמנות לחלוטין למודל ההגמוני של האלמנה המתאבלת לעד ומושקעות בעשיות זיכרון למיניהן גם בעת נישואיהן השניים. נוסף על כך, ברבים מן הראיונות היה ברור כי כאב האובדן קיים ואף מחלחל אל תוך חיי המשפחה החדשים. עם זאת "הייצוגים המשוחררים" (Moscovici, 2001) שהראינו, השונים כאמור מן המודל ההגמוני, נמצאו דומיננטיים בקרב המרואיינות ומשותפים כמעט לכולן. המובאות שהובאו מייצגות אמירות רבות נוספות דומות המבהירות את המסרים שציטטנו.

מדובר בנשים בעלות תשוקה לחיים חדשים שיהיו מנותקים, ובמקרים מסוימים טובים יותר, מנישואיהן הקודמים. הן חשות שהנישואים החדשים משחררים אותן מעול ההנצחה ומחובות הזיכרון הקולקטיבי. נוסף על כך נעשה שימוש בערכים דתיים כדי להעניק לגיטימציה לעמדות ולאורחות חיים אלה, ובה בעת נעשה לעתים שימוש בהתאלמנות כדי לפטור עצמן מביקורת חברתית על התגמשותן מבחינה דתית.

## סיכום המאמר

### א. חלוקת עבודה משפחתית

המרוויינות איתרו את האופנים שבאמצעותם יקוימו ציפיות חברתיות ותרבותיות רבות מבלי שייאלצו להשתתף בהפקתם. הדבר נעשה על ידי העדפתן לשמר את המשפחה המורחבת, לרבות הורי הבעל הראשון. ממצא זה מנוגד למחקרים רבים שמצאו כי אלמנות רבות מצויות במתחים עם הורי הבעל המת ואף נוטות שלא לתפסם כחלק מהמשפחה. באמצעות שימור המשפחה המורחבת מנהלות המרוויינות חלוקת עבודה פנים-משפחתית: פולחני האבל והזיכרון לזכר החלל מתקיימים בנוכחות נציגות משפחתית, אך האמונים על ייצוג המשפחה שם, לרבות הבאת ילדי החלל לטקסים, הם הוריו. לא מדובר במשפחה מורדת המתנכרת לתרבות הלאומית, וגם לא ניתן פטור מנוכחות בפולחני ההנצחה לאלמנה. הורי החלל ולא היא יהיו מי שיכירו לילדיו את אישיותו, עברו וערכיו של אביהם. בכך הורי החלל הם האמונים על הדת האזרחית, והיא לשיטתה אמונה על מסורות הדת היהודית. עובדה היא כי המרוויינות הדגישו את החשיבות של הטקסים הלאומיים ואת העובדה שלא הורי החלל היו הן מביאות את ילדיו לטקסים, אלא שבזכות חלוקת העבודה המתאפשרת הן פטורות מכך.

### ב. בתר מיליטריזם

מן הבחינה התרבותית ניתן לתפוס את המחקר ככזה שעשוי להוביל להבנה מעודנת יותר של כמה אמיתות אתנוצנטריות שדבקו במגזר הדתי-לאומי. זה מספר שנים מסומנת, מחקרית וציבורית, הקהילה הדתית-לאומית כמי שמקיימת בתוכה מיליטריזציה תרבותית, לרבות אזהרות בדבר מידת הנציזיות והאקטיביזם הצבאי שהיא תכפה על מערכת הביטחון ככל שתעמיק ותשתלב בה (לוי, 2008; בן-אליעזר, 2013). והנה, אל מול הטיפוס הסמלי של האלמנה הישראלית, כפי שעוצב בדת האזרחית הישראלית, מצאנו כי מדובר בקהילה שבה קיימת האפשרות להבניית תפקיד משחרר, המעניק לאלמנה את הלגיטימציה לחיים שאינם מולאמים ואינם תחת עינה הפקוחה של ההגמוניה. ייתכן שבשל כך הנשים אינן משדרות קורבנות, הן לא הפכו את אלמנותן לטבע שני, מה שבן-דוד מכנה "קורבן-קריירה" (בן-דוד, 1989), וכי מדובר בנשים מאושרות שזכו בצמיחה בתר-טראומטית מבלי להשתעבד לעבודת האבל (Shannon-Klein, 2013).

### ג. טפלה את הפטריארכיה: ה"דתי" בשירות ה"לאומי-צבאי" ולהפך

הנשים מזהות כי מתוך הזהות הדתית-לאומית הציפיות של הדת היהודית נוחות יותר לטפול לטובת רווחתן ואושרן האישי. לשם כך הן מציגות את בחירותיהן כחובה יהודית מתוך זניחה והתרחקות מציפיות הדת האזרחית, לרבות טקסיה ופולחניה. ברור כי שיח

המגדר זר להן, וכמובן שהוא בהגדרה גם קונפליקטואלי הן לדת תיאולוגית והן לזו האזרחית, אך הן מזהות כי היהדות גמישה יותר ומאפשרת מתן לגיטימציה לאורחות חייהן יותר מהפולחנים הלאומיים. חלקן גם במודע כמו סימנו את נישואיהן הראשונים ככאלה שהוקדשו ל"לאומי" וכעת הנישואים השניים יהיו לכאורה מוקדשים ל"דתי", כאשר הדתי הוא למעשה, כפי שעולה מתיאוריהן, שחרור ומיקוד בעצמן. במובן זה הנשים יוצרות מעין דיכוטומיה בין הדתי ללאומי - הן מפרקות זהות שבהגדרה טוענת שיש היברידיות בין שני רכיבים אלה.

בד בבד יש לציין כי הנשים הפכו לפחות דתיות ומצאו בני זוג שיהיו שותפים לדתיות פלורליסטית יותר ואדוקה פחות. ואם הדבר מייצר הסתייגות חברתית כלשהי, הן חשות כי לא ננקטת כלפיהן ביקורת מצד קהילתן הדתית בשל עובדת היותן אלמנות לאום. קרי, הנשים מאתגרות את החיים הדתיים בכך שהן בוחרות את אופני הדת הנוחים והמאפשרים את אורח חייהן הפרטי הממוקד בהן עצמן, והן עושות זאת אגב שימוש בפן הצבאי-לאומי בד בבד עם התרחקות מהגשמת ציפיות הדת הלאומית-צבאית באמצעות הלגיטימציה של מסורת הדת היהודית.

גרסון כתבה כי נשים, גם בעת שהנן מביעות ומקדמות את שאיפותיהן הפרטיות, הן עושות זאת באמצעות דאגה לאחרים ולא לעצמן; שאיפותיהן הפרטיות הן תמיד שאיפות קהילתיות, ובעיניהן הן רצונותיהן האותנטיים (Gerson, 2002). כך גם צ'ודורו (Chodorow, 1978, 1989) ודוויירי (Dwairy, 2006, p. 52) מצאו כי גם בעת נקיטת עמדות עצמאיות נשים לכודות בתוך מבנים. אך מן הראיונות השתכנענו כי הנשים באמת הפכו את אושרן הפרטי לערך לגיטימי ומצאו את הדרך להתנהל כך שה"דתות" שלכאורה יכלו להיות עול עליהן הפכו להיות משאב ללגיטימציה להשגת המיקוד הפרטי באושרן האישי. הדבר מחזק את כתיבתם של אבו-לוג'וד (Abu-Lughod, 1986) ושל קנדיוטי (Kandiyoti, 1988). נראה שבאמת נמצאה בידי המרואיינות הדרך לבצע התמקחות עם הפטריארכיה באמצעות שלל פתרונות ביניים, התנהלות מתוחכמת, אסטרטגיות וטקטיקות ייחודיות-נשיות שבסופו של דבר תאפשרנה לנשים למצוא את אושרן מבלי שמססדים שפועלים למשטר את התנהגותן יחושו נבגדים וימסגרו אותן כבוגדות. בניגוד לציפיותינו שהמרואיינות החיות תחת שתי דתות מתחרות שכל אחת תובעת נאמנות תהיינה בעומס יתר, הן הצליחו להפוך את קיומן של הציפיות המתחרות למשאב - כל אחת מהן משמשת, בעת הצורך, בסיס לגיטימציה לחילון (secularization) מן האחרת ולדפוסים המבטאים את ה"אני" האותנטי שלהן.



## מקורות

- בוקק-כהן, י' וזלצבר-בלאק, ס' (2012). תובנות על פעילותם של שדכנים בציבור הדתי-לאומי. בתוך מ' רחימי (עורך), *ספר עמדו"ת: עם, תורה, מדינה* (כרך ד) (עמ' 37-53). אלקנה ורחובות: מכללת אורות ישראל.
- ביליג, מ' ולבל, א' (2013). דעת הקהל בישראל על ההתיישבות ביהודה ושומרון (מדד מס' 04). *מחקרי יהודה ושומרון*, 22, 11-22.
- בלזר, מ' (2012). נוכחות האב במשפחה: חשיבות הקשר בין אב ובנו המתבגר. *ספר עמדו"ת: עם, תורה, מדינה* (כרך ד) (עמ' 55-64). אלקנה ורחובות: מכללת אורות ישראל.
- בן-אליעזר, א' (2013). *מלחמותיה החדשות של ישראל*. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- בן-אשר, ס' ולבל, א' (2010). ייצוגים מתחרים של שיח סוציו-פוליטי בחברה הישראלית: תפיסת אלמנות צה"ל הבונות קשר זוגי כמקרה בוחן. *חברה ורווחה*, (2), 289-310.
- בן דוד, ש' (1989). קורבן קריירה: גורמים ותהליך. *עבריינות וסטייה חברתית*, 17, 5-17.
- דון יחיא, א' וליבמן, י' (1984). הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות ב"דת האזרחית" של ישראל. *מגמות*, (4), 461-485.
- לאון, נ' (2010). פוסט אורתודוקסיה כזרימה חדשה ביהדות בת זמננו: המקרה הציוני-דתי בדור ההתנחלויות. *מחקרי יהודה ושומרון*, 19, 19-223.
- לבל, א' ולוביש-עומר, ש' (2012). "לחזור למה שהיינו": חובשי "הכיפות הסרוגות" בצה"ל כאופוזיציה שמרנית לצבא פוסט-מודרני. בתוך ר' גל ות' ליבל (עורכים), *בין הכיפה לכומתה: על יחסי דת וצבא בישראל* (עמ' 151-204). תל-אביב: מכון כנרת למחקרי ביטחון והוצאת מודן.
- לבל, א' (2012). גבולות הוויקטימולוגיה הישראלית: דעיכתו ותקומתו של שיח השכול הרפובליקאני ועיצוב ההיררכיה של החללים. *תרבות דמוקרטית*, 14, 153-200.
- לוי, י' (2008). אלימות כמבחן תחרותי: השפעת השינוי בהרכב החברתי של הצבא על החלשת מנגנוני הריסון של הפעלת אלימות באינתיפאדת אל-אקצה. *סוציולוגיה ישראלית*, ט(2), 322-325.
- ליסק, מ' (תשנ"ז). אתוס אופנסיבי או תרבות מיליטריסטית? *עיונים בתקומת ישראל*, 7, 651-661.
- מורג, ד' (2010). חינוך לחיי משפחה בעידן האינטרנט. *אתרוג*, 45, 32-35.
- משיח, א' (2014). השפעת האתוס האופנסיבי על ההלכה האורתודוקסית במאה העשרים: הרהורים ראשוניים. *לעת*, 7, 231-258.

- עזריהו, מ., 1996, *פולחני מדינה, הוצאת אונ' בן גוריון בנגב*, באר שבע עירן-יונה, מ' (2013). ארגון ישן אבות חדשים? קצינים לוחמים בין הקריירה הצבאית לאבהות. *מגדר*, 2, 1-26.
- פרידמן, מ' (תשנ"ח). בין שתיקה לגינוי: המדיום הקולנועי ואלמנת המלחמה הישראלית. בתוך נ' גרץ, א' לובין וג' נאמן (עורכים), *מבטים פיקטיביים: על קולנוע ישראלי (עמ' 33-42)*. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- פרץ, ר' (2011). האמון המשפחתי - מאבני היסוד לבית הלאומי, אוחר מתוך: <http://www.kipa.co.il/jew/pash/69/45190.html>
- רפופרט, ת', פנסו, ע' וגארב, י' (1995). "זה דבר חשוב בארץ-ישראל לתת לציבור" נערות ציוניות-דתיות תורמות ללאום, *תיאוריה וביקורת*, 7, 223-234.
- שיטריט, מ' (מילים) ודוכין, א' (לחן) (1994). עכשיו אני [החברים של נטאשה]. בתוך רדיו בלה בלה. ישראל: הד ארצי.

- Abu-Lughod, L., " Modest Women, Subversive Poems: The Politics of Love in an Egyptian Bedouin Society", *Middle Eastern Studies* 13(2), 1986, 159-168
- Adler, E. & Haas, P. (1992). Epistemic communities, world order and the creation of a reflective research program. *International Organization*, 46(1), 367-390.
- Ailes, M. E. (2006). Wars, widows and state formation in 17<sup>th</sup> century Sweden. *Scandinavian Journal of History*, 31(1), 17-34.
- Andres, M.D., and Moelker, R., "There and Back Again: How Parental Experiences Affect Childrens' Adjustments in the Course of Military Deployments", *Armed Forces and Society* 37(3), 2011, 418-447.
- Anderson, B. (2003). *Beyond imagined communities: Reading and writing the nation in nineteenth-century Latin America*. New York: Woodrow Wilson Center Press.
- Berkovitz, E. (1990). *Jewish women in time and torah*. New Jersey: Ktav.
- Bermanis, S., Canetti-Nisim, D., & Pedahzur, A. (2004). Religious fundamentalism and the extreme right-wing camp in Israel. *Patterns of*

- Prejudice*, 38(2), 159–176.
- Berry, W. (1990). Psychology of acculturation: Understanding individuals moving between cultures. In R. W. Brislin (Ed.), *Applied cross-cultural psychology* (pp. 232–253). Thousand Oaks, CA: Sage publications.
- Chodorow, J. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender* (pp. 92–110). California: University of California Press.
- Chodorow, J. (1989). *Feminism and psychoanalytic theory*. New Haven: Yale University Press.
- Cohen, S. (2005). The changing Jewish discourse on armed conflict: Themes and implications. *Terrorism and Political Violence*, 17(3), 353–370.
- Cooke, M., "Australian War Widows", *Australian Journal of Social Issues*, 38(4), 2003, 465-475
- Creswell, J. (2013). *Qualitative research inquiry and design: Choosing among five approaches*. Lincoln: University of Nebraska.
- Datta, V. N. (1988). *Sati: A historical, social and philosophical enquiry into a hindu rite of widow burning*. New Delhi: Manohar.
- Dwairy, M. (2006). *Counseling and psychotherapy with Arabs and Muslims: A culturally sensitive approach*. New York: Teachers College Press.
- Fenigstein, A. & Abrams, D. (1993). Self attention and the egocentric assumption of shared perspectives. *Journal of Experimental Social Psychology*, 29, 287–303.
- Gerson, K. (2002). Moral dilemmas, moral strategies and the transformation of gender: Lessons from two generations of work and family change. *Gender and Society*, 16(1), 8–28.
- Hammond, P. E. (1976). The sociology of American civil religion. *Sociological Analysis*, 37(2), 169–182.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1994). *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, F. (1981). *The political unconscious*. New York: Cornell University Press.

- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender & Society*, 2(3), 274–290.
- Klein, U. (1999). Our best boys: The gendered nature of civil-military relations in Israel. *Men and Masculinities*, 2(1), 47–65.
- Kober, A. (2015). From heroic to post-heroic warfare: Israel's way of war in asymmetrical conflicts. *Armed Forces and Society*, 41(1), 96–122.
- Kroger, J. (2000). *Identity development: Adolescence through adulthood*. Thousand Oaks, CA: Sage publications.
- Lambert, K., 1994, *Analysis, Repair and Individuation*, Karnac Books, London
- Lebel, U. (2013). The "Grief Regime" gatekeepers: "Victimological militarism" and the symbolic bargaining over national bereavement identity. In Z. Bialas, P. Jedrzejko, & J. Szoltysek (Eds.), *Culture and rites/rights of grief* (pp. 73–99). Cambridge: Cambridge Scholars Publishers.
- Lebel, U. (2014). War opponents and proponents: Israeli military mothers from Rivka Guber to "Four Mothers". In: C. Phelan & D. Cooper (Eds.), *Motherhood and war: International perspectives*. New York: Palgrave MacMillan.
- Lebel, U. (2015). Settling the IDF: The pre-military academies revolution and the creation of a new security epistemic community. *Israel Affairs*, 21(3) (forthcoming).
- Leichtentritt, R., Leichtentritt, J., Barzilai, Y., & Pedatsur-Sukenik, N. (2013). Unanticipated death of a partner: The loss experience of bereaved girlfriends of fallen Israeli soldiers. *Death Studies*, 37(9), 803–829.
- Liebman, C. S. & Don-Yehiya, E. (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley: University of California Press.
- McDowell-Aoki, D. (2010). *Widows of Japan*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Moscovici, S. (2001). Why a theory of social representations?. In K. Deaux & G. Philogene (Eds.), *Representation of the social: Bringing theoretical traditions* (pp. 8–35). Oxford: Blackwell.
- Olsen, D. (2007). A quantitative research method in reception theory in

- international theatre. *Caribbean Quarterly*, 53(1), 181–203.
- Roberts, J. and Straub, J., "Fear of death in widows", *Omega* 43, 2001, 41-25
- Rynearson, E. K., "The Clergy, the Clinician, and the Narrative of Violent Death", *Pastoral Psychology* 59, 2010, 179-189
- Sande, H. (1992). Palestinian martyr widowhood: Emotional needs in conflicts with role expectations?. *Social Science and Medicine*, 34(6), 709–717.
- Schlesinger, B. (1974). The Jewish family and religion. *Journal of Comparative Family Studies*, 5(2), 27–36.
- Shamgar-Handelman, L. (1982). The concept of remarriage among Israeli war widows. *Journal of Comparative Family Studies*, 13(3), 359–372.
- Shanon-Klein, H. (2013). Parental bereavement. In S. Kreitler & H. Shanon-Klein (Eds.), *Confronting dying and death*. New York: Nova Science Publishers.
- Smith, A. (2010). Discourses of mortality and truth in social welfare: The surveillance of british widows of the first world war. *Social Semiotics*, 20(5), 519–535.
- Suad, Joseph, (1999). "Intimate Selving in Arab Families". Syracuse: Syracuse University Press.
- Suad, Joseph, and Slyomovics, Susan (Eds.) (2001). "Women and Power in the Middle East". Philadelphia: University of Philadelphia Press
- Walker, A. (2006). Families and social change. *Journal of Marriage and Family*, 68(4), 779–780.
- Wejnert, C. & Heckathorn, D. (2008). Web-based network sampling efficiency and efficacy of respondent-driven sampling for online research. *Sociological Methods and Research*, 37(1), 105–134.
- Woodman, R., Sawyer, J. and Griffin, R., "Toward a Theory of Organizational Creativity", *The Academy of Management Review* 18(2), 1993, 293-321
- Zahedi, A. (2006). State ideology and the status of Iranian war widows. *International Feminist Journal of Politics*, 8(2), 267–286.

## הערות

\* המשפט משירם של שיטרית ודוכין (1994) "עכשיו אני" צוטט בפי אחת המרואיינות במחקר.

תורמים שווים, השמות מופיעים בסדר אלף-בית.

עד למילניום הנוכחי היה מדובר באלמנה שכן זוגה הוכר כחלל צה"ל. בעקבות התרחשויות תרבותיות ופוליטיות גם מי שבעליהן נרצחו בפיגועי טרור החלו נכללות בקהילה זו (לבל,

2013)