

אוניברסיטת בר-אילן

מהגרות בתוך עמן

כיצד הנשים הפלסטיניות במדינת ישראל חוות את ההגירה שלהן עם הנישואין?

ליליאן אבו-טביך

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
במחלקה ללימודי מגדר
אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נכתבה בהנחית ד"ר אורנה ששון-לוי, מהמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה,
אוניברסיטת בר-אילן.

תודות

עבודה זו נעשתה ממניעים אישיים מאוד במטרה להבין מדוע אני ורבות כמוני חייבות לעבור ליישובו של הגבר עם הנישואין. עבודה זו היא עבודת בודד אך היא גם תוצר של מפגש עם נשים משמעותיות.

אני מבקשת להודות לכל הנשים שהסכימו להתראיין ולגלות יחד איתי את המניעים הגלויים והסמויים אשר מובילים אותנו מכל מקום ולכל מקום ביום הנישואין.

אני רוצה להודות למורות שלי בתוכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן, לרכזת התוכנית רחל הלל ולמנהלת המחלקה הפרופ' טובה כהן על הלמידה, הצמיחה והתובנות. התוכנית למגדר הפכה כל אבן בחיי אבל באמצעותה גם למדתי וידעתי למקם שוב כל אבן במקום הנכון. תודה לד"ר ליאת פרידמן, ד"ר אורלי בנימין, ד"ר אלישבע באומגרטן, ד"ר אילנה סטוקמן וד"ר גבי איגנטו שקראו חלקים ראשוניים מהעבודה, עודדו, כיוונו ושאלו. תודה לפרופ' דפנה יזרעאלי ז"ל על התמיכה במלגה.

תודה מיוחדת למנחה שלי ד"ר אורנה ששון-לוי על הנחיה מכבדת, רגישה, יסודית, מקשיבה, מאפשרת מרחב וחופש, מאתגרת ומלמדת. תמיד התרגשתי לקראת המפגשים איתה ואהבתי את האתגרים שהציבה בפניי. אני מודה לה על האמון, הביטחון והעידוד משך שלוש שנים מאז כתיבת הטיוטה הראשונה של הצעת המחקר.

תודה לנאיף על האהבה, הרגישות, הכבוד והתמיכה ועל כל אותן פעמים שהקשיב לניתוחים ולתובנות. אני מודה לאחיותיי ואחיי ובמיוחד להוריי האהובים על התמיכה, האהבה והעזרה ללא תנאי.

עבודה זו מוקדשת לבני ח'ליל

5	תקציר
	<u>מסגרת תיאורטית וסקירת הספרות</u>
8	על כללי נישואין ומגורים פטרילוקאליים
12	החברה הפלסטינית בישראל – רקע כללי
15	פלסטיניות בישראל
16	שום תרבות אינה לבד - הקמת המדינה והשפעתה על דפוס המגורים הפטרילוקאליים
20	מגורים פטרילוקאליים כהגירת נישואין בלתי נראית
21	מעברים של הגירה
24	נשים והגירה
28	הגירה והפלסטינים בישראל
33	מערך המחקר
	<u>ממצאים וניתוח</u>
37	כיצד הנשים הפלסטיניות מסבירות את ההגירה שלהן עם הנישואין?
37	מגורים פטרילוקאליים כאמצעי למימוש האהבה
41	כלל מגורים אחד וסיפורים שונים
42	מגורים פטרילוקאליים בשם התרבות
48	משפחה בע"מ: תפקיד המשפחה בשימור כלל המגורים הפטרילוקאליים
52	כלכלה ומדינה
55	במקום סיכום: מגורים פטרילוקאליים כהגירה כפויה באופן סמוי
59	כיצד הנשים הפלסטיניות במדינת ישראל חוות את ההגירה שלהן עם הנישואין?
61	מהגרות וזרות בתוך עמן
78	הגירה, אבטלה והגבלת הזכות לתעסוקה
89	הגירה והגבלות על תנועה ולבוש
98	סיכום
103	נספח 1 – שאלון
104	נספח 2 – נתונים על קבוצת המשתתפות
106	ביבליוגרפיה
119	תקציר באנגלית

תקציר

המחקר בנושא מנהג המגורים הפטרילוקאליים בחברה הפלסטינית בישראל מתבסס על ראיונות עומק עם 17 נשים פלסטיניות במדינת ישראל שהיגרו עם הנישואין ליישוביהם של בני זוגן. המחקר הנו פנומנולוגי שמטרתו להבין כיצד נשים פלסטיניות שנישאו ועברו לגור ביישובים ערביים בצפון מדינת ישראל מסבירות וחוות את המעבר שלהן.

ממצאי המחקר מצביעים על כך שמנהג המגורים הפטרילוקאליים אינו נקבע על פי נורמות תרבותיות בלבד, אלא זוהי עובדה חברתית שבה מתערבבים ובאים לידי ביטוי מוסדות ותנאים רגשיים, משפחתיים ותרבותיים ומשקפים אילוצים פוליטיים וכלכליים. סגנון החיים המסורתי של האוכלוסייה הפלסטינית וחשיבות מערכת השארות כמו גם תחושת המחויבות ההדדית וההזדהות של המשפחה הערבית כלפי הגבר גורמים לגברים להישאר ביישוביהם. בנוסף, פרקטיקת הירושה הדיפרנציאלית שמאפשרת לגברים להיות היורשים הבלעדיים לקרקעות ורכוש פרטי וגוזלת מנשים את חלקן בירושה מאלצת אותן לעזוב את מקום מוצאן ולהצטרף לביתו של בן הזוג שעל פי רוב ממוקם בקרבת מגורי משפחתו. למרות שמפת המגורים, גם לפני קום המדינה, מצביעה על העדפה של מגורים בקרבת המשפחה הפטריליניאלית של הגבר, פרקטיקת הבנייה מעל להורים התפתחה בעיקר כתוצאה ממחסור בקרקעות ביישובים הערביים. משטר ההפרדה הקרקעית המונהג במדינת ישראל ומתבטא בהקמה של יישובים המיועדים למגורים של יהודים בלבד; צמצום שטחי השיפוט של היישובים הערביים; אפליה ממוסדת בסיוע למגורים והיעדר תוכניות ממשלתיות לבנייה ציבורית מגבילים את זכותם של הפלסטינים והפלסטיניות לזכויות בדור וחופש במרחב.

גברים ערבים רבים בונים מעל להוריהם גם מתוך שיקולים כלכליים זאת בהתחשב בעובדה שכוח העבודה הערבי נמצא ברמות הנמוכות של הדירוג המקצועי מה שמעיד על מצבו הכלכלי הדל. תחושת הזרות של מיעוט לאומי בתוך קבוצת הרוב לרבות השלכות אירועי אוקטובר 2000 כמו גם המאבקים האלימים הפנים ערביים גורמים לגברים להעדיף לגור בצמוד למשפחותיהם ולזכות בהגנתם. כלל המגורים הפטרילוקאליים, אם כך, הינו מרובה משמעויות ותפקידים והוא נובע ממגוון של סיבות. על כן, המחקר בוחן הן את הצד החומרי של התופעה, והן את הפנומנולוגיה שלה ובעיקר כיצד שני ההיבטים האלה - מבני ופנומנולוגי - משמרים אותה בחברה הפלסטינית.

על סמך ניתוח הראיונות והספרות המחקרית על תנועות אוכלוסייה, אני טוענת שדפוס המגורים הפטרילוקאליים הנו, למעשה, הגירה בלתי נראית. ספרות על הגירה בקרב הפלסטינים בישראל לא בחנה היבטים מגדריים אלא התייחסה לאוכלוסייה הערבית כקולקטיב לאומי שבה הגבר המהגר או הפליט הוא הנורמה כאשר האירועים ההיסטוריים כמו גם היעדר הזכויות האזרחיות עומדים במרכז העניינים. על

העתקת מגוריה של האישה עם הנישואין לא מדובר והיא לא נקראת הגירה. הנשים הפלסטיניות שמהגרות עם הנישואין הן למעשה שקופות. שקיפות זו מעלימה את קולן, את מניעי ההגירה שלהן, את חוויותיהן ואת מצוקותיהן. מחקר זה, על כן, הנו תיקון להתעלמות זו ומכוון קבוצה זו של נשים כקטגוריה בעלת מאפיינים ייחודיים.

הממצאים גם מלמדים שכלל המגורים הפטרילוקאליים מייצר הגירה כפויה באופן סמוי. זו לא הגירה רצונית כיוון שהנשים לא החליטו שהאינטרסים שלהן יתממשו טוב יותר על ידי עזיבת קהילת הבית; וזו לא הגירה מאולצת כיוון שהיא לא נקבעת על ידי גורמים תרבותיים בלבד. ההגירה של נשים ביום הנישואין אינה הגירה כפויה באופן גלוי. הן מהגרות מכל מקום ולכל מקום מבלי לחשוב על סיבות המעבר או על השלכותיו שכן הנשים לומדות מגיל צעיר, באמצעות מסרים סמויים וגלויים, לקבל את כלל המגורים כדבר טבעי ומובן מאליהן. זהו, על כן, אירוע הגירה יוצא דופן בכך שאין כאן חוקים, תנאים, חישובים, או בחירות להגירה. רוב הנשים בסוף הראיון מציינות שאילו ניתנת להן היום ההזדמנות לבחור, הן לא היו בוחרות לגור ביישוביהם של בני זוגן.

בנוסף להצגת הסיבות שגורמות להגירתן של נשים עם הנישואין, המחקר מנתח את חוויותיהן של הנשים ומתמקד בשלוש חוויות עיקריות: הגירה וזרות; אבטלה והפרת הזכות לתעסוקה; והגבלות על תנועה ולבוש. ניתוח החוויות יוצא מנקודת המפגש בין: מעמדן האזרחי המנוגד והמתווך של הנשים הפלסטיניות בישראל; מעמדן כזרות בתוך החברה הפלסטינית בישראל; והניגוד והמתח הנוצרים על ידי התיחום הגיאוגרפי.

כל הנשים המשתתפות במחקר מציינות את חוויית הזרות כלפי המקום וכלפי האנשים. הנשים הפלסטיניות שמהגרות עם הנישואין אינן נקראות מהגרות על ידי המקומיים אך מכנים אותן זרות. הספרות מצביעה על כך שמהגרים נתפשים כבר בהתחלה כ"הם" מנקודת מבט תרבותית, דתית ולאומית. הייחודיות של מקרה הנשים הפלסטיניות המהגרות היא שהן הופכות להיות "הן" למרות שהן שייכות לאותה קבוצה תרבותית, דתית ולאומית. מקום המוצא השונה של כל הנשים מהווה את המכנה המשותף לכולן, הופך אותן ל"זרות" מסוג מסוים ומטשטש את ההבדלים ביניהן. הפערים בין מקום המוצא ומקום היעד מקשים על הנשים להתמצא במרחב, חושפים את זרותן ומסמנים אותן כלא שותפות בחוויות העבר או במסורת הקשורה לקבוצה החדשה. באמצעות חשיבה בינארית, האנשים המקומיים מבנים הירארכיה חברתית אלימה שמדירה את הנשים ממקומות שונים. לאחר כמה שנים של מגורים במקום החדש, הנשים מבינות שהסטטוס שלהן לא משתנה והן מתחברות לנשים "זרות" נוספות. הן בוונות קהילות של תמיכה והתנגדות ובעצם מרחב אלטרנטיבי של קיום.

תקופות האבטלה שרוב המשתתפות במחקר חוות בעקבות ההגירה וחווית השחרור שהן חשות עם היציאה לעבודה היתה חוויה נוספת משותפת. המחסומים המבניים כגון מחסור במעונות לילדים ותחבורה ציבורית מצומצמת ביישובים הערביים, כמו גם תפקידן כמטפלות העיקריות במשפחה והמרחק ממשפחות המוצא שלהן מקשים על השתלבותן בשוק העבודה. בנוסף, דפוס המגורים הפטרילוקאליים, המושפע מהתנאים הייחודיים למדיניות הקרקעות במדינה, מוביל נשים ליישובים פריפריאליים מרוחקים, כובל אותן לשוקי העבודה המקומיים ומאלץ אותן להסתפק בהזדמנויות תעסוקה מצומצמות. כתוצאה מכך, נשים בעירות פריפריאליות הן בנחיתות משולשת: הן משלמות מחיר תעסוקתי וכלכלי גבוה הן בהשוואה לנשים המתגוררות במרכזים העירוניים הגדולים, הן בהשוואה למחיר אותו משלמים גברים מאותו ישוב, והן בהשוואה לנשים שלא היגרו עם הנישואין.

מחקרים רבים על הגירה של נשים בעולם מצביעים על תהליך שיש בו שחרור ממגבלות חברתיות ומשפחתיות המכוון להשגת תעסוקה ועצמאות כלכלית. ההגירה של הנשים הפלסטיניות לעומת זאת מובילה אותן לשנים של אבטלה וחיים של הגבלות הנובעות ממאפייני המקום הגיאוגרפי והתרבות המקומית. הנשים המהגרות למעשה לכודות בין שלושה צירים של: אזרחות במדינה יהודית, מעמדן כנשים זרות בחברה שמרנית, והגירה ליישוב פריפריאלי כפרי.

13 נשים מתוך 17 המשתתפות במחקר (76%) עובדות כיום בעבודות שונות וכולן חוות את העבודה כמשחררת. מול נורמות מגדריות מגבילות, נשים רבות רואות בתעסוקה כלי להתמודדות ותמרון בין הדרישות הרבות ולעתים אף הזדמנות לשחרר את עצמן מהפיקוח המשפחתי הקרוב ומהקהילה הקרובה והמחמירה. עבור נשים רבות, העבודה משפרת את הביטחון והדימוי העצמי ומעניקה להן כוח ועוצמה לאתגר את הסדר החברתי הקיים גם אם לא תמיד באופן פתוח או רדיקלי.

חוויה שלישית משותפת לרבות מבין המשתתפות במחקר (59%) נוגעת לדפוסי התנועה והלבוש שהן מאולצות לאמץ עם הצטרפותן ליישוביהם של בני זוגן. שאר הנשים לא מדברות על הגבלות בתחומים אלה או שלא חוות אותן. סיבה משמעותית אשר מגבילה את חופש התנועה של הנשים הפלסטיניות בישראל היא הסוגיה החברתית, הנוגעת לקבלת ההחלטות במשפחה, לתפקידן המסורתי של נשים ול"היתר" החברתי לכך שהן ינועו מחוץ לבית באופן עצמאי. היציאה של נשים למרחב הציבורי ללא סיבה ברורה לעין או בשעות לא שגרתיות אינה מקובלת מבחינה נורמטיבית ולפי נשים רבות, מהווה עילה לרכילות ולפגיעה בשמן וכבודן. זאת בנוסף להיעדר מרחב ציבורי ביישובים הערביים וקשיי ניידות הנובעים מתחבורה ציבורית בלתי נגישה במידה רבה.

בדומה להגבלות שנכפות על חופש התנועה של נשים רבות, כמעט 60% מבין המשתתפות נדרשות גם לשנות את סגנון לבושן ולהתאימו לדפוס המקובל ביישוב ו/או במשפחה שהיה תמיד שמרני יותר מזה שהן

מגיעות איתנו. ללא קשר למקום ממנו הן מגיעות, הן נדרשות תמיד להאריך את השרוולים, להאריך את המכנסיים ולהתלבש בצניעות. הסטטוס שלהן כזרות ובודדות מול קבוצת הרוב אינו מאפשר לרובן בסיס שוויוני שבאמצעותו הן יכולות לנהל משא ומתן על הגבולות; וההתנגדות שהן מביעות בהתחלה לא מחזיקה מעמד. מבלי יכולת שלי להבין איזה ישוב נחשב לליברלי יותר, או שמרן יותר, הדרישה מהנשים להתלבש באופן צנוע יותר מאפיינת את כל היישובים הערביים.

מעמדן של הנשים כזרות מדגיש את מה שהוא לא משותף בינן לבין חברי הקבוצה החדשה ומתנה את ההשתתפות שלהן בשינוי הנורמות שאתן הן מגיעות – הלבוש במקרה הזה. אולם, מניתוח החוויות עולה שהדרישה של המקומיים מהנשים לשנות את סגנון הלבוש אינה מעידה על נכונות לקבל ולאמץ אותן אל לב הקולקטיב שכן הנשים הפלסטיניות שמהגרות עם הנישואין נשארות זרות לאורך השנים. ועדיין, למרות הכללים הנוקשים הנוגעים להתנהגותה וחזותה של האישה, הממצאים מראים שאין פירוש הדבר שהנשים נשארות בלתי מעוניינות בעולם החיצוני והסביבה המיידית שלהן. תחת השפעות מעצימות של השכלה ותעסוקה, נשים רבות מציינות שהגבלות אלו אינן משפיעות על הפנימיות שלהן. הן ממשיכות להרגיש חופשיות, לתמרן בין המגבלות השונות ולאתגר את הסדר הקיים תוך שימוש במשא ומתן, שיתוף פעולה והתנגדות.

על כללי נישואין ומגורים פטרילוקאליים

פיטר ג'י מורדוק (Murdock, 1949) מסביר כי יחד עם הדרישה למגורים משותפים של בני זוג נשואים, נוצרת עקירה ממגורים אחרים. האישה והאיש אינם יכולים להישאר עם משפחות המוצא שלהם ואחד מהם או שניהם חייבים לעבור. האפשרויות הקיימות הן מעטות וכל החברות אימצו כלל שהפך להיות הכלל התרבותי המועדף למגורים (שם: 16). מורדוק (Murdock, 1949, 1967, 1980) זיהה ששה סוגים שונים של מגורי בני זוג נשואים:

מגורים פטרילוקאליים¹: דפוס המגורים הינו עם או קרוב לבני המשפחה הפטריליניאליים.
מגורים מטריילוקאליים²: דפוס המגורים הינו עם או קרוב לבני המשפחה של האישה ומעיד על קיומו של מוצא מטרייליניאלי.

מגורים בילוקאליים: בני הזוג יכולים לגור עם או בקרבת ההורים של כל אחד מהם. הבחירה תלויה ביתרונות היחסיים המגוונים, כגון זמינות קרקע בכל אחד מהמשקים.

מגורים ניאולוקאליים: דפוס המגורים הינו בנפרד מבני המשפחה של שני בני הזוג.

מגורים אוונקילוקאליים: דפוס המגורים הינו עם או בקרבת קרובי המשפחה מצד האם של הבעל.

מגורים דולוקאליים: שני בני הזוג נשארים לגור עם משפחות המוצא שלהם ולא מייסדים משק בית משותף.

ניתן לאפיין את המשפחה המסורתית והמשפחה הערבית המזרח-תיכונית בפרט, כפטריליניאליית-

פטרילוקאליית (Granqvist, 1935; Kandiyoti, 1977, 1988; Barakat, 1993). מנהג המגורים

הפטרילוקאליים קיים בחברה הפלסטינית בישראל. עם הנישואין, האישה הפלסטינית מורחקת ממשפחת

המוצא שלה (Sa`ar, 2001: 730) ומקום מגוריה מועתק אל מקום מגוריו של בן-זוגה.³ על פי הסכם

הנישואין, על הגבר נופלת הדרישה לבנות ולספק בית (חי'מאסי, 1994; Lipshitz, 1991: 454).

מרשל סהלין (Sahlin, 1968) מתאר את המשפחה הפטרילוקאליית המורחבת באופן הבא:

הפטרילארך, אשתו, בניו הנשואים עם נשותיהם וילדיהם, וייתכן גם בנותיהם הלא נשואות של הזוג הבכיר.

מבנה כזה מטפח מערכות יחסים מיוחדות כגון יחסים של סולידריות בין קרובי משפחה פטריליניאליים,

כניעה של הדור הצעיר לקרובי המשפחה הבוגרים יותר, וניתוק של נשים ממשפחות המוצא שלהן למען

הולדת יורשיהם של בני זוגן (שם: 64-65).

¹ מורדוק (1981) טוען שמגורים פטרילוקאליים או וירילוקאליים עולים בכל אזורי העולם על פני דפוסי מגורים אחרים.

² מגורים וירילוקאליים ומגורים אוקסורילוקאליים דומים למגורים פטרילוקאליים ומטריילוקאליים מבחינת פרקטיקת המגורים אך השוני הוא היעדרו של מוצא פטריליניאלי או מטרייליניאלי.

³ ישנם כמובן מקרים שבהם הנשים אינן עוברות ליישובו או למעונו של הגבר אלא בוחרות ביחד עם בני זוגן מקום מגורים שלישי רחוק משתי המשפחות. ישנם גם מקרים שבהם הגברים עוברים לגור בצמוד למשפחתה של האישה או במקום המוצא שלה. על כן, אין להסיק שכל הנשים הפלסטיניות מהגרות לביתו של בן הזוג עם הנישואין.

מבין המסקנות הרבות שיוצרו על ידי מורדוק (Murdock, 1949) חשוב להדגיש שתיים מהן :

1. כאשר מערכת חברתית המגיעה לאיזון ושלווה יציבים יחסית מתחילה לעבור שינויים, שינויים אלו מתחילים באופן כללי בשינוי בכלל המגורים.
 2. התפתחות, היעלמות או שינוי בצורה של המשפחות המורחבות ובשבטים באופן כללי מתרחשים בעקבות השינוי בכלל המגורים ותמיד תואמים את הכלל החדש.
- כאמור, כלל המגורים בנישואין הנו הכלל התרבותי המועדף והפרקטיקה הממשית והמעשית אשר קובעת היכן זוג נשוי יבסס את מקום מגוריו. בחלק הבא אתייחס בקצרה למאפיינים העיקריים של כללי המגורים במיוחד אלו הפטרילוקאליים והמטרילוקאליים. ארצה לדעת כיצד התפתחו דפוסי מגורים בכלל ומדוע דפוס המגורים הפטרילוקאליים מהווה הסגנון הדומיננטי. אבדוק מה הם הגורמים אשר משפיעים על אימוץ דפוס מסוים בקרב חברות מסוימות ומה הם השינויים שהתרחשו לאורך ההיסטוריה. להלן אציג תיאוריות וממצאים שונים על דפוסי מגורים בחברות האנושיות ואדון במבנה המשפחה ובהקשרים החברתיים בהם דפוסים אלו מתרחשים.

בדרך כלל, טוען מורדוק (Murdock, 1980), כללי המגורים משקפים תנאים כלכליים, חברתיים ותרבותיים. כאשר התנאים הנתונים משתנים, כללי המגורים נוטים גם הם להשתנות. מערך השארות המקומי גם הוא ישתנה מה שיגרום לסדרה של שינויים שייצרו ארגון מחדש של כל המבנה החברתי (שם : 17). טיילור (Tylor, 1961) טוען שההתפתחות או האבולוציה של המגורים התחילה ממגורים בצד האישה. לאחר מכן התרחש מעבר למגורים עם או ליד משפחת הגבר. טיילור גם טוען שהחלוקה על פי מגורים הינה העובדה הבסיסית ביותר אשר קובעת את המוצא, הסמכות וחוקי הירושה (שם : 6-12, 252). בהתבסס על הוכחות אתנוגרפיות רבות, גם באכופן (Bachofen, [1861] 1931) הניח שמגורים מטרילוקאליים ומוצא מטרייליניאלי התקיימו לפני המגורים הפטרילוקאליים. קיומם של "שרידים מטריליניאליים" כגון מגורים אוונקולוקליים בחברות שמאופיינות כפטריליניאליות עשויים להעיד על כך שפעם חברות אלו היו מטריליניאליות (שם : 159-162).

וויליאם דייואל (Divale, 1984) הוכיח כי על ידי ידיעה של דפוס המגורים של חברה, אפשר לנבא את ההיסטוריה של ההגירה של אותה חברה. הוא יוצא מנקודת הנחה כי רוב החברות מנהיגות מגורים פטרילוקאליים או וירילוקאליים ואילו מגורים מטרילוקאליים מאומצים בתגובה להגירה אל תוך אזור מאוכלס. התיאוריה שהוא מציג מניחה שכאשר חברה - במצב של טרום מדינה - מהגרת אל אזור שמאוכלס על ידי אוכלוסייה אחרת, ישנה תגובה ללחץ שנוצר מהתגברות העומס על הקרקע והמשאבים. התגובה היא שהחברה הילידית וזו המהגרת יאמצו כללי מגורים מטרילוקאליים. עם הזמן גם ינהיגו מוצא מטריליניאלי

והחברה לאט לאט תשתנה לעבר מגורים אוונקוילוקאליים. לבסוף, החברה תחזור ותאמץ את המגורים הפטרילוקאליים והמוצא הפטריליניאלי עד שהמוצא המטריליניאלי ייעלם שוב.

אוטרבין ואוטרבין (Otterbein and Otterbein, 1965) מצאו קשר בין קבוצות המבוססות על קשרי אחווה (fraternal interest groups) לבין מגורים פטרילוקאליים. לשיטתם, מגורים פטרילוקאליים מובילים למגורים קרובים בין בני המשפחה הגברים שבמסגרתם הגברים ידאגו לרווחה ולאינטרסים האחד של השני ויפעלו כאשר קרוביהם מאוימים. דפוס המגורים המטרילוקאליים, לעומת זאת, מוביל לפיזור של חברי הקבוצה הגברים ויקשה עליהם לתמוך אחד בשני. הם מגלים גם שחברות שיש בהן קבוצות המבוססות על אחווה נוטות לסכסוכים פנימיים יותר מאשר קבוצות אחרות (שם : 1473).

אמבר ואמבר (Ember and Ember, 1971) מצאו קשר בין דפוס המגורים ושיעור האלימות. על פי המודל שלהם, חברות פטרילוקאליות מנהלות יותר מלחמות פנימיות ואילו חברות מטרילוקאליות מנהלות יותר מלחמות חוץ. אחד ההסברים לכך הוא הקושי לשמור על קהילה מאוחדת בחברה מטרילוקאלית שבה הגברים עוזבים את קהילות הבית שלהם. פירוק זה מקשה על קבלת החלטות לגבי יציאה למלחמה ומקשה על גברים שיצאו מקהילות האם שלהם לבצע את התפקידים הסמכותיים שלהם בתוך קהילות המוצא (שם : 395, 581-582).

בחברות ציד בעידן הפראות⁴, מתארת קת'לין גאף (Gough, 1971), הנשים היו בנות הזוג הניידות בתוך הסדר הפטריארכאלי. אנתרופולוגים גברים ראו בעובדה זו הוכחה לשליטה הגברית הבסיסית שהסבירה את כלל המגורים הפטרילוקאליים. גאף גם טוענת כי קיימת הסבירות שלציידים הראשונים היו משפחות מטרילוקאליות ולא פטרילוקאליות. יתכן שפרקטיקת סילוקה של האישה לביתו של הגבר התפתחה בתקופה מאוחרת יותר בחברות בהן שיתוף הפעולה בין גברים בציד היה בעל חשיבות עליונה. היא מניחה שבשבטים בהם החקלאות בלטה ושלטה, דפוס המגורים היה מטרילוקאלי וקשרי השארות היו מטריליניאליים. עם התרחבות ציד החיות וביות החיות בעידן הבארבאריות, דפוס המגורים הפטרילוקאליים צמחו ושלטו והנשים נוצלו לבריתות בין קבוצות גברים. עם המצאת תורת המתכות בעידן הציביליזציה, גברים שלטו בחקלאות ובמלאכות רבות, וניהלו פרקטיקות מגורים פטרילוקאליים עם משפחות פטריארכאליות תחת שלטון הגברים (Gough, 1971: 72-73; ראי גם מרקס ואנגלס, 1955: 141-145).

⁴ אני שותפה לביקורת של לוי-שטראוס על התפיסה של המערב המגדירה את האחר כברברי, כפראי או כאקזוטי, ומגנה את הגישה הטכנוצנטרית המגדירה וממיינת חברות לפי דרגת הקדמה הטכנולוגית שלהן. בספרו "גזע, היסטוריה, תרבות" (2006) לוי-שטראוס מקדם את תפיסת הרלטיביזם התרבותי שלפיה לא ניתן למיין ולדרג חברה לפי דרגת התפתחותה התרבותית, מכיוון שכל התרבויות האנושיות ביסודן שוות זו לזו, אך במקביל שומרות על רמה גבוהה של ייחוד ושונות.

לסיום, האנתולוג הצרפתי קלוד לוי-שטראוס (Levi-Strauss, 1960, 1969) טוען כי בכל העולם

ישנם עדיין מנהגים, מערכות שארות וכללי נישואין שאין להם בסיס טבעי ושאינן להם עדיין פרשנות מספקת. בכל חברה, טוען לוי-שטראוס (2006), ידוע שהנישואין אינם מתרחשים באופן אקראי לגמרי: גורמים מודעים או לא מודעים, כגון המרחק בין מקומות מגוריהם של בני הזוג לעתיד, מוצאם האתני, דתם ורמת השכלתם עשויים למלא תפקיד מכריע (שם: 139-140).

אין לי ספק כי אין בסיס טבעי למנהג המגורים הפטרילוקאליים וחשוב להבחין בין התרבות הערבית לבין המנהגים המונהגים בשמה. ההשלכות של הקומפלקס הפטרילוקאלי והפטריליניאלי על נשים, טוענת קאנדיוטי (Kandiyoti, 1977), כרוכות בצורות של שליטה והכנעה אשר חוצים את כל הגבולות התרבותיים והדתיים (שם: 278). החוקים והמנהגים הנהוגים בחברה הערבית מבטאים אינטרסים גבריים והבעיה ביסודה היא התנהגות משפילה ויחס מפלה כלפי האישה וזוהי לא שאלה של תרבות. שחרור האישה הערבייה לא אמור להיות תלוי בביקורת על התרבות הערבית, דחייתה או אימוץ תרבות אחרת (Ahmed, 1992: 167-168). לכן, אני לא אעמיד את התרבות הערבית לביקורת ולא אסתפק בניתוח תרבותי של מנהג המגורים הפטרילוקאליים. כל ניסיון למחקר המסתמך על ניתוח תרבותי מהותני וא-היסטורי שמשייך כל התנהגות חברתית לשורשים ולמקורות דתיים או תרבותיים ואינו קשור לתנאים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים יהיה בהכרח לוקה. על כן, אציג עתה רקע כללי על החברה והנשים הפלסטיניות בישראל ולאחר מכן אתאר את התנאים הפוליטיים, ביחוד מדיניות הקרקעות, במדינה ותפקידה בהנצחת כלל המגורים הפטרילוקאליים.

החברה הפלסטינית בישראל – רקע כללי

על פי הנתונים ב"ספר החברה הערבית בישראל (1)" מנתה האוכלוסייה הערבית בישראל בשנת 2001 יותר ממיליון נפשות – 15.2% מתושבי ישראל (כולל התושבים הערבים בירושלים ובערים היהודיות ולא כולל את התושבים במזרח ירושלים ורמת הגולן) (חיידר, 2005: 14, 28). האוכלוסייה מפוזרת בשלושה אזורים מגורים עיקריים: גליל (60.6%), משולש (22.46%) ונגב (12.3%), וכן באזורים אחרים (5.17%) (חליחל, 2005: 150). בנוסף, כ- 87% מהאוכלוסייה הערבית מתגוררת ב- 107 יישובים ערביים, 8% מתגוררים ביישובים מעורבים, והיתר כ- 5% מתגוררים ביישובים ערביים לא מוכרים. 539.8 אלף אזרחים מהאוכלוסייה מתגוררים בשבעים וחמישה יישובים ערביים ומעורבים בגליל (חיידר, 2005: 29-37). הנתונים מראים ש- 94% מהאוכלוסייה הערבית מתגוררים ביישובים עירוניים המונים 2000 תושבים ומעלה (הלמ"ס, 2005). ולמרות זאת, רוב היישובים הערביים בישראל נתפשים עד היום ככפרים, השונים זה מזה מבחינת הגודל, התפקוד, המבנה הכלכלי, המינהל המקומי והיחסים החברתיים בתוכם

(ח'מאיסי, 1998). בשל הפער בין ההגדרות הרשמיות של יישובים לבין התפיסה הרווחת, אשתמש במונח יישוב ערבי. ח'מאיסי (2000) טוען ששורשיו של המונח "כפר" הנם היסטוריים, כלכליים, חברתיים, תרבותיים, מבניים ופוליטיים. לפיו, הכפר היום שונה והוא עובר תהליך שאפשר להגדירו "עיור משובש" או עיור סלקטיבי מה שמחייב את שינוי הגדרתו. תהליך העיור המשובש אינו מלווה בתהליך מקביל של התעיירות. כלומר, לא חל תהליך משמעותי של התעיירות הקשור בשינוי נורמטיבי וערכי המבוססים על מסורתיות ושייכות חמולתית. גיל אייל (2005) טוען כי מדיניות הפקעת קרקעות ו"תכנון", היא זו שהבדילה את הכפר מסביבתו ומנעה את עיורו. לטענתו, הממשל הצבאי על ערביי ישראל עודד את הפיצולים החמולתיים וניתק אותם מהקשר רחב יותר, והתייחס למאבק החמולות כמייצג את "טבעו" של הכפר המסורתי (שם, 2005 : 120-131).

מאז המלחמה, האוכלוסייה הפלסטינית סובלת ממספר בעיות יסוד, שמשפיעות על התנהגות הפוליטית, המרחבית והקהילתית, ועל יצירת העיור הסלקטיבי. אשרטט את מרחב המחיה ביישובים הערביים ואתאר את הדינמיות של אותה אוכלוסייה.

מאז 1957 המטרה העיקרית של אגף התכנון במשרד השיכון הייתה הגבלת התפשטות הבנייה ביישובים הערביים ומניעת פיזור (ח'מאיסי, 1994ב). מאז קום המדינה לא הוקם יישוב ערבי אחד (יפתחאל, 1999 : 287). במשך השנים צומצמו שטחי השיפוט של היישובים הקיימים וכתוצאה מכך אין כמעט אפשרות חוקית לבנייה חדשה – למגורים, למבני ציבור, חינוך ותרבות וליצירת מקורות פרנסה כגון אזורי תעשייה ומסחר. חרף המגמה הכללית של שחיקת הקשר בין זמינות הקרקע לבניית מגורים, מסביר ח'מאיסי (1994ב), ממשיכים התושבים הפלסטינים בישראל לבקש פתרונות מגורים ביישוביהם (ראי גם חליחל, 2005). התפתחות שוק שכירות ומוכנות להחליף מקום דיור בשנות השמונים והתשעים הביאה לחיפוש מקום אחר להקמת מגורים רחוק מהחמולה ובניה אבל זאת רק בתוך היישובים עצמם ולא ביישובים אחרים. זמינות קרקעות פנויות בשולי היישוב, עודדה משקי בית צעירים שרבים מהם מעדיפים להמשיך ולהתגורר ביישוב, לקנות קרקעות במרחבים מעורבים אתנית כאשר הגורם המנחה אותם הוא זמינות קרקע להקמת בית מגורים.

היישובים הערביים הנם במצב של עיור משובש הבא לידי ביטוי בגידול באוכלוסייה, שטח בנוי וצפיפות בנייה (ח'מאיסי, 2000). ביישובים הערביים קיים עדיין מחסור בתשתיות ובשירותים עירוניים, בפיתוח כלכלי ובהזדמנויות תעסוקה (ח'מאיסי, 2000 ; 1998), מה שגורם לנהירה של כוח עבודה אל מחוץ לכפר (לוסטיק, 1985 : 26-38 ; שחאדה, 2004) ששיעורו מגיע ל- 50.4% (הלמ"ס, 2005). קיים מספר רב של עסקים קטנים, שעיקר העיסוק שלהם דברי מזון, חומרי בניין, כלי בית וכדומה, אבל אי אפשר לדבר על "כלכלה ערבית". כוח העבודה הערבי נמצא ברמות הנמוכות של הדירוג המקצועי ומשתלב בתעסוקות

הפשוטות יותר ובענפים היוקרתיים פחות (חיידר, 2005 : 187-197). שיעור הגברים הערבים שהשתייכו לכוח העבודה בשנת 2001 היה 59.1% (הלמ"ס, 2005).

מיקומם הפריפריאלי של הערבים בגליל, המשולש והנגב מוסיף משמעויות מבניות וגיאופוליטיות שליליות על פיתוח האוכלוסייה ויצירת הזדמנויות תעסוקה (חימאיסי, 2000). בראש טבלת האבטלה המתפרסמת מעת לעת עומדים 20-15 יישובים ערביים. חוסר התאמה באזור המגורים, חוסר התאמה ברמת ההשכלה וחוסר התאמה במבנה הענפי הן סיבות עיקריות להיווצרות אבטלה מבנית (חיידר, 2005 : 196-197). סיבות נוספות לכך הן ש"המיעוט הערבי במדינה כלוא בשוק אתני-מקומי רווי, מוגבל ותלוי במתרחש בשוק המרכזי, שבמידה רבה חסום בפניו" (שחאדה, 2004 : 42-44 ; שטרן, 2008ב). "אם כך, אדמות המדינה נתפסות לא רק כמשאב ליישובם הפיסי של יהודים, אלא אף ככלי מרכזי בטרנספורמציה הכלכלית והחברתית שלהם" (זיו ושמיר, 2003 : 90).

חיידר (2005) חושף כי עד לשנות התשעים הפעילו ממשלות ישראל מדיניות של התערבות בפעילות הכלכלית של הפלסטינים בישראל (שם, 2005 : 172). שליטת הממשלה, ההסתדרות והמוסדות הלאומיים במשאבים כלכליים במדינת ישראל אפשרה את הכוונת ההתפתחויות הכלכליות והחברתיות על ידי נקיטת מדיניות הפיתוח. מדיניות זו קובעת מה יהיו יעדי הפיתוח, תחומי הפיתוח ואזורי הפיתוח ואילו ענפים כלכליים יועדפו על פני אחרים. שליטה זו שימשה, ועדיין משמשת, כלי יעיל ביותר לקיפוחה של החברה הערבית, לעצירת התפתחותה בענפים כלכליים מסוימים ולהאטת הצמיחה של ענפים אחרים. למרות שהתערבות הממשלה בשוק ההון עם הזמן הצטמצמה, האוכלוסייה הערבית עדיין סובלת מתוצאות המדיניות שנקטה כלפיה מאז קום המדינה. תגובת הערבים אזרחי ישראל למדיניות שנקטה כלפיהם במישור הכלכלי הייתה לנצל כל הזדמנות של פעילות כלכלית כדי לאגור משאבים, לשפר את תנאי החיים ולהעצים את משאביהם האישיים בעזרת רכישת השכלה (חיידר, 2005 : 172-178).

המלחמה הפכה את הפלסטינים בישראל למיעוט במולדתם וכפתה עליהם כללי משחק גיאופוליטיים וניהוליים שהם לא היו שותפים בקביעתם ושנועדו לשרת את יהוד המרחב (חימאיסי, 2000 ; לוסטיק, 1985 : 61). לוסטיק (1985) טוען שחוסר ההתארגנות הפוליטית בקרב הערבים בישראל נובע מקיומה של שיטת פיקוח יעילה ומתוחכמת ביותר המופעלת, מאז 1948, על ערביי ישראל (שם, 1985 : 41-38). ובכל זאת, משנות השבעים ניתן ללמוד כי גברה הפעילות הקולקטיבית של הערבים בישראל למען שינוי המדיניות הממשלתית ולמען מימוש זכויות אזרחיות לטובת שינוי מעמדה של האוכלוסייה הערבית בחברה הישראלית (חיידר, 2005 : 178).

פלסטיניות בישראל

מספר הנשים הפלסטיניות בישראל לשנת 2001 מנה 470,745 אלף (חיידר, 2005 : 32). התרבות הפלסטינית בישראל אפשרה לנשים ללמוד, להיות בעלות יוזמה ומשאבים. נשים משיגות הכנסה, הגנה וייעוץ חוקי, מידע גלובלי ומשאבים אשר העלו את החופש איתן הן יכולות לנווט בין מחויבויות מנוגדות ובבירור השפיעו על יחסי המגדר (Sa`ar, 2001: 728-734). בחברה הפלסטינית בישראל יש רופאות, עיתונאיות, עורכות דין ואף חברת כנסת ודירקטורית. יש גם נשות עסקים, בעלות עסקים קטנים, מנהלות בתי ספר, חוקרות, אמניות, שחקניות, סופרות ומשוררות. נשים ערביות התפרסו כמעט על כל התחומים, אך, למעשה, הן לא מייצגות את האוכלוסייה של הנשים.

שיעור הנשים הערביות האנאלפבתיות מגיע ל- 14 אחוז. שיעור הנשים בעלות תואר ראשון נכון לשנת 2003 היה 7.1⁵ אחוזים (Working Group, 2005). המרחק הגיאוגרפי של מוסדות אקדמיים; הקריטריונים שקובעות האוניברסיטאות לקבלת חדרים במעונות המעניקים עדיפות ליוצאי צבא ומקטינים את סיכוייהן של תלמידות ערביות, מערימים קשיים ולעתים מונעים מנשים רבות להיכנס למעגל ההשכלה. זאת בצל העובדה שרוב המשפחות אינן מעודדות את בנותיהן למגורים מחוץ לסביבה המקומית שלהן וביישובים הערביים לא נהוג שנשים ישכרו דירות, אפילו למטרות לימודים (אספניולי ואחרות, 1997 : 86-73 ; מחסום, 2005). בנוסף לכך, מחסור במלגות לימודים ותמיכה כלכלית ממשרדי הממשלה השונים והישגים לימודיים נמוכים (הלמי"ס, 2005) מקשים על נשים להגיע להשכלה גבוהה.

למרות מגמות הצמיחה של שכבת נשים עובדות, שיעור ההשתתפות בכוח העבודה האזרחי בקרב בנות 15 ומעלה באוכלוסייה הערבית בישראל הגיע בשנת 2001 ל- 18.7%⁶ (חיידר, 2005 : 53). התעשייה הערבית מאופיינת בכך שהיא עתירת עבודה ומעסיקה בעיקר נשים וכוח עבודה שהכשרתו נרכשה תוך כדי עבודה. השכר נמוך ביותר, ותנאי העבודה אינם עומדים תמיד בדרישות חוקי העבודה בישראל. בשנת 2001 נמצא כי בקרב הנשים המועסקות בענף שיעור של 47.8% הועסק בתוך היישוב (חיידר, 2005 : 186). מקומות עבודה רחוקים, מחסור במעונות יום ומסגרות חינוכיות אחרות שמגבילים את שעות העבודה של נשים, מסורתיות ושמרנות שמאפיינים את החברה הפלסטינית בישראל גורמים גם הם לשיעור תעסוקה נמוך (אספניולי, 1997 : 92).

בתוך הפרויקט הלאומי נשים מודרות ומורחקות מתפקידים המקבלים ביטוי בעיקר בזירה הציבורית (חימיס, 2005 : 1) ונדרשות לשאת ב'נטל הייצוגי' כנושאות סימבוליות של הזהות והכבוד הקולקטיביים והאישיים (Yuval-Davis, 2001: 127). מחקר שבוצע מטעם "נשים נגד אלימות – נצרת"

⁵ לעומת 19% מתוך הנשים היהודיות

⁶ לעומת 59.1% מתוך הגברים הערבים (חיידר, 2005) ו- 77.3% מתוך הנשים היהודיות (ADVA Center, 2001)

(2005) הראה ש- 83% מהמשתתפות והמשתתפים מסכימים כי המנהגים, המסורת והמנטליות של הגברים הנם הגורמים המשפיעים ביותר על מעמד האישה בחברה הפלסטינית בישראל יותר מההבדלים הביולוגיים או הערכים הדתיים (Women against Violence, 2005: 236).

הגיל הממוצע לנישואין בקרב הנשים הפלסטיניות עומד על 22.2⁷ (חיידר, 2005 : 44). מאז המחצית השנייה של שנות השמונים ועד היום לא הורגש שינוי של ממש ברמת הפריור של הנשים⁸ והוא עומד על 3.5 ילדים בממוצע. ברמה החברתית, האישה הפלסטינית עודנה סובלת מאפליה ודיכוי. היא נדרשת לשמור על נורמות מוסריות והתנהגותיות נוקשות, ועמידה במגוון התפקידים אשר דורש ממנה הסדר הפטריארכלי. "הפעלתו של קודקס חוקים, אשר חל בעיקר על הנשים, קובע את התנהגותן, את פעילותן, את רצונותיהן, ואף את מחשבותיהן" (חסן, 1999 : 269 ; ראי גם זינגר-חרותי, 2008). במידה וזה מופר, העונש לא יאחר לבוא. בין השנים 1984--2004 נרצחו 83 נשים בשל היותן נשים (או מה שנקרא "כבוד המשפחה") (Women against Violence, 2005). נוסף על כך, אחת מכל ארבע נשים פלסטיניות עד גיל 18 נתקלת באלימות מינית⁹ פעם אחת לפחות ועל פי רוב, על ידי אנשים מוכרים או בני משפחה (קנדלפט ורוחאנה, 1997 : 164-160). למרות הנתונים לעיל, קיימים שלושה מרכזים בלבד לשרות הנשים הפלסטיניות בישראל. שניים לטיפול בנפגעות תקיפה מינית ומרכז אחד המגן על נשים שורדות אלימות (שם, 1997 : 168). לסיכום, המבנה הפטריארכאלי של החברה הישראלית והפלסטינית בתוכה, כמו גם היות הפלסטיניות חלק ממינועט לאומי במדינה יהודית משקף את מעגלי הדיכוי והאפליה ומשקף את הדינאמיקה בין שני המעגלים אשר ממלכדים ומגבילים את פרויקט השחרור של הנשים הפלסטיניות. בחלק הבא אציג את התנאים הפוליטיים ומדיניות הקרקעות במדינה שמשמרים את כלל המגורים הפטריארכאליים.

שום תרבות אינה לבד – הקמת המדינה והשפעתה על דפוס המגורים הפטריארכאליים

המושג פוסטקולוניאליזם בהקשר הישראלי "מבקש לחשוף את מבנה העומק של המציאות הקולוניאלית או של ההיסטוריה הקולוניאלית, כפי שהן מוטמעות בתרבות, בפרקטיקה ובתודעה של חברות רבות, בהן החברה הישראלית" (שנהב, 2004 : 9 ; 13 : Massad, 2006). מבנה שוק העבודה, אופני ארגון הכלכלה המקומית וניהול העוני, מעמדם האזרחי והפוליטי של הפלסטינים אזרחי ישראל ;

⁷ הגיל הממוצע לנישואין בקרב הנשים המוסלמיות הנו 22.1, בקרב הנוצריות הנו 24.4 ובקרב הדרוזיות הנו 21.5
⁸ בשנת 2001 היתה אישה ערבייה מוסלמית צפויה ללדת במהלך חייה 4.7 ילדים בממוצע, אישה ערבייה נוצרייה 2.6 ילדים בממוצע ואישה ערבייה דרוזית 3.1 ילדים בממוצע. פרוין הנשים הערביות בנגב מגיע ל- 8.7 ילדים בממוצע (חליחל, 2005 : 161-157 ; חיידר, 2005 : 30).
⁹ זהה לשכיחות הפגיעות המיניות בקרב האוכלוסייה הכללית בישראל.

אופני המגורים, הבנייה ומדיניות פיזור האוכלוסין במרחב הנם חלק מההיבטים אשר מאפיינים את העקרונות הקולוניאליים (שנהב וחבר, 2005 : 191).

אורי דייוויס¹⁰ (Davis, 2003) טוען כי הסכסוך הישראלי-פלסטיני הנו קונפליקט בין מדינה קולוניאלית מתיישבת שמבוססת על הצורך להדיר את האוכלוסייה הילידית לבין ההתנגדות של אותם ילידים. גרשון שפיר (2004) כותב כי המודרניזציה שיזמה התנועה הציונית, השתלבה ביחסים קולוניאליים, ויעדי הקולוניזציה היהודית כגון "כיבוש העבודה", ו"גאולת הקרקע" כמו גם המוסדות המיישבים שתמכו בהם כגון "ההסתדרות" ו"הקרן הקיימת לישראל" היו יהודיים בלעדיים. נוסף על כך, הקולוניזציה אימצה לעצמה הצדקה ופרקטיקות של מפעל קולוניאלי כאשר מטרות העלייה השנייה היו של "התיישבות טהורה" ומכוונות ליצירת אוכלוסייה הומוגנית של מהגרים-מתיישבים ועקירה של תושבים ערבים. ההפרדה היתה תוצאה של הסכסוך הישראלי-פלסטיני ולא סיבתו (שם : 463-465). לוסטיק (1985) לעומת זאת מספר על ארגון קפדני של הפרדה ובידול מרחבי בין יהודים לערבים בהכרזים על כל מידה של התקרבות כחשודה מבחינה ביטחונית. גם לאחר ביטול הממשל הצבאי ב-1966, הגופים האזרחיים אליהם הועברו סמכויותיו כגון המשטרה, השב"כ ומשרד היועץ לא הפסיקו את הבידול המרחבי או את טיפוח מאבק החמולות (לוסטיק, 1985 : 75-76). טענה אחרת מניחה כי על הציונות, כפרויקט התיישבות קולוניאלי, פעלו לחצים כלכליים חזקים שבהכרח אילצו אותה לנקוט התבדלות כלכלית, פוליטית וטריטוריאלית כדרך לשרוד (Shafir, 1989: 54). ועדיין, הטענה על התבדלות כלכלית-טריטוריאלית הנה נכונה באופן חלקי טוען גיל אייל (2005) שכן בין חלק מהיהודים והפלסטינים, במיוחד בקרב השכבה המשכילה, התקיימו קשרים של מסחר, רשתות חברתיות וגם קשרי ידידות (שם : 24-25).

לפני שאתאר את ההווה, קצת היסטוריה על הקרקעות בפלסטין :

בכל 963 הכפרים הפלסטינים בפלסטין של שנות העשרים של המאה העשרים, רווח דגם בעלות על הקרקעות שחלקן הוחזקו בבעלות של יחידים וחלקן היו בבעלות משותפת, שניתנו לחמולות הראשיות ביישוב משיקולים מנהליים ופוליטיים לעיבוד זמני. במשך שנים רבות הקרקעות בפלסטין היו בבחינת 'מושאעי', מלבד הקרקעות בערים (גביש, 1991 : 173). דגם חלוקת הקרקעות בבעלות פרטית התפתח בהתאם להוראות חוק הקרקעות העות'מאני, שנחקק בשנת 1858 ואפשר את רישומן. בשנת 1940, שלטונות המנדט הבריטי רשמו 75% מהקרקעות בכפרים מבחינת בעלות ורק 25% נשארו בבחינת 'מושאעי'¹¹

¹⁰ אורי דייוויס (2003) בספרו "Apartheid Israel" מתייחס למשמעות הצרה והטכנית של המילה אפרטהייד, כלומר, כמונח אשר מעצב תוכניות פוליטיות המבוססות על אפליה בחוק על בסיס גזעי. המבנים הבסיסיים של האפרטהייד של המשטר הישראלי קשורים לזכות לרכוש, נגישות למשאבים חומריים של המדינה כגון אדמה, והנגישות למשאבי הרווחה של המדינה.

¹¹ הבחנה חשובה לגבי הבעלות היתה בין שתי הקטגוריות הבאות :
'מפרוז' – נחלות גדורות בבעלות קבועה של יחידים
'מושאעי' – נחלות המועברות באופן תקופתי בין הכפרים לזמן מוגבל, ועשויות לשנות את צורתן ויעדן בעת ההעברה לבעלים חדשים (גביש, 1991 : 173).

(Patai, 1983). חקיקת פקודת הקרקעות ביוני 1928 הביאה לתיחום גבולות החלקות שבבעלות וקבעה את אופן הבעלות (חימאיסי, 1994: 45). הסדר רישום המקרקעין על פי פקודת הקרקעות וחוק הקרקעות העות'מאני בתקופת המנדט עיצב את מפת הקרקעות על פי בעלות פרטית, בעלות המדינה ובעלות הואקף. חלוקת הקרקע בין פרטים נעשתה באופן מובהק בהתאם לעוצמת החמולה ולמספר הגברים בישוב ובהתאם לחלוקה החברתית השיוכית של הכפרים (מחמוד, 1994: 158-159). דהיינו, רישום המקרקעין בכפרים נעשה באופן לא שוויוני בין חמולות ועדות שהיו המרכיב החברתי של היישוב. כתוצאה מכך נוצרה מפת בעלות על קרקע המבטאת את עמדות הכוח ביישוב (חימאיסי, 1994: 45).

בשנים 1948-1953 איבדו הכפרים הפלסטיניים את מרבית אדמותיהם בעקבות 34 חוקים, צווים ותקנות שהעניקו למדינה את הסמכות להשתלט על נכסי נפקדים או להפקיע אדמות פרטיות לצורכי ציבור ובכך הותירה המדינה את רישומה על עיצוב מפת הבעלויות על הקרקע ועל תפרוסת הגיאוגרפית של האוכלוסייה הערבית, כפי שהיא קיימת עד היום. תקנות וחוקים אלו פוגעים קשות בזכויותיהם הבסיסיות של האוכלוסייה הערבית, כמו הזכות למגורים, הזכות לקניין, הזכות לחיים בכבוד, והזכות לצדק ולשוויון (חמדאן, 2005: 3).

יפתחאל וקדר (2003) טוענים כי בכל הנוגע לשאלת הקרקעות, ישראל היא חברה אתנוקרטיית כאשר אחד הצירים המרכזיים של המשטר הנו ייחוד המרחב והתפשטותה של קבוצה אתנו-לאומית בטריטוריה רב-אתנית השנויה במחלוקת. קיימים שלושה מעמדות-אתניים עיקריים בחברות מתיישבים אתנוקרטיים: ה"מייסדים", ה"מהגרים", וה"ילידים". הערבים הפלסטינים מהווים את קבוצת ה"ילידים" שנושלה מרוב נכסיה הקרקעיים (שם: 18-27) שהלכה למעשה אינם יכולים לחזור או לרכוש קרקע ב-80 אחוז ויותר משטחה של המדינה (זיו ושמיר, 2003; יפתחאל, 1999). פרויקט הייחוד המרחבי כלל, בנוסף להעברה מסיבית של קרקעות לבעלות ושליטה יהודית, גם את הריסת רוב הכפרים, העיירות והשכונות העירוניות הערביות, התיישבות יהודית, הגבלה מרחבית על ההתיישבות והפיתוח של יישובים ערביים ועברות הנוף הגיאוגרפי (יפתחאל וקדר, 2003: 26-29).

אין בישראל חוק האוסר על אדם פרטי להפלות במכירה (או בהשכרה) של דירתו (האגודה לזכויות האזרח, 2004: 12-13). ומצד שני גם אין בישראל חוק יסוד, או חוק כללי אחר, המבטיח את הזכות לשוויון בכלל, ועל בסיס דת ולאום בפרט (האגודה לזכויות האזרח, 1996: 2; Sultany, 2003). המחויבות הבסיסית שבהכרזת העצמאות, להעניק שוויון זכויות מלא לערבים בישראל, לא מומשה. מאז קום המדינה הוקמו בישראל מאות יישובים חדשים עבור הציבור היהודי. לעומת זאת, פרט להקמת עיירות הבדואים בנגב,

והכרה במספר יישובים לא מוכרים, לא הוקם ולו יישוב ערבי אחד¹² (האגודה לזכויות האזרח, 1996; שטרן, 2008; אילן, 2008). ובמילים של אורי דיוויס: "בכל הנוגע לזכויות רכוש, רוב הערבים הפלסטינים אינם קיימים" (Davis, 2003: 158). לדוגמא: על פי נתוני המרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי, בפרק זמן של 5 חודשים בשנת 2004 פרסם המינהל מכרזים לשיווק קרקעות לבנייתן של כ- 1,820 יחידות דיור במחוז הצפון. רק כ- 140 מהן הוצעו לשיווק ביישובים הערביים. זאת בשעה שיותר ממחצית האוכלוסייה במחוז הצפון הם ערבים ועל אף מצוקה קשה ביותר בתחום המגורים ביישובים הערביים בצפון (האגודה לזכויות האזרח, 2005: 19).

פעולתו של משרד הבינוי והשיכון ליישום מדיניות הממשלה בדבר סגירת פערים בין יהודים וערבים היא שולית בלבד (האגודה לזכויות האזרח, 1996) והתוכניות הממשלתיות אין בהם כדי לתת מענה, ולו מינימלי, לצורכי הדיור של הציבור הערבי, כגון הקמת שכונות ויישובים ערבים חדשים, בנייה ציבורית ראויה לשמה וכיוצא באלה תוכניות סיוע (שם: 18-19; יפתחאל, 2000: 3). דוגמא נוספת: הערכה של תמ"א 35 (תוכנית מתאר ארצית) על ידי ג'בארין וחמדאן מלמדת שהתוכנית התעלמה באופן טוטלי מהצרכים המרחביים, החברתיים והכלכליים, של היישובים הערביים בארץ (ג'בארין וחמדאן, 2006: 2-7). לסיום, נטע זיו ורוגן שמיר (2003) מציינים כי משטר ההפרדה הקרקעית המונהג במדינה מאפשר הקמה של יישובים המיועדים למגורים של יהודים בלבד ולא משאיר הרבה ברירות מגורים לפלסטינים (שם: 89-91). מדיניות ההתיישבות היהודית וייהוד המרחב, מגלה הנא חמדאן (2005), עדיין קיימים ודומיננטיים גם היום בקרב מקבלי החלטות ומוסדות התכנון והקרקע, גם אם במקום הביטוי "ייהוד המרחב", החלו להשתמש במונחים כגון "משיכת אוכלוסייה" ו"שיפור איכות החיים". מצב זה גרם לשינוי בתפיסת הקרקע בקרב הפלסטינים, שהיוותה מעבר מנכס כלכלי אל נכס המבטא מעמד, ומאז הקמת מדינת ישראל הקרקע נתפסת כסמל למאבק פוליטי מקומי וארצי (ח'מאיסי, 1994: 48).

¹² שר הפנים מאיר שטרית הודיע ביום שלישי 12 בפברואר 2008 בביקור בעיר אום אל-פחם שמשדרו יגיש לאישור הממשלה הצעה להקמת עיר ערבית חדשה עוד השנה. שר הפנים שטרית סירב למסור פרטים על האזור בארץ שבו תקום העיר (שטרן, 2008). בתוכנית הבוקר של רדיו א-שמס אמר ראש המועצה ג'דידה-מכר כי מדובר על הקמה של כ- 7000 יחידות דיור ואזור תעשייה על השטח מדרום ליישוב והיא תהפוך לעיר. ביום שלישי ה-26/2/2008 חזר בו שר הפנים מההודעה.

מגורים פטרילוקאליים כהגירת נישואין בלתי נראית

אחת המטרות בעבודה זו היא להפוך את המושג פטרילוקאליות לבעייתי ולהציג פרספקטיבה חדשה על המציאות החברתית של נשים. אני מגדירה את המעבר של האישה הפלסטינית ביום הנישואין אל יישובו וביתו של בן-זוגה כהגירה בלתי נראית. הגירה, על פי הספרות, מוגדרת כתנועה ממקום אחד לאחר; שינוי מגורים קבוע או קבוע למחצה; רחוק או קרוב; רצוני או כפוי; בתוך גבולות הארץ או מחוצה לה (Ravenstein, 1885; Lee, 1966).

חוקרים עכשוויים רבים טוענים שעל מנת להבין הגירה במונחים פרקטיים ובעלי משמעות, חייבים להבין את פעילות הגומלין הדינאמית בין המימד הדמוגרפי, הכלכלי, החברתי, הפסיכולוגי ושאר גורמים רלוונטיים אשר מתכנסים בפעולה ובתהליך של ההגירה. וכך, בנוסף למשתנים הנוגעים לדמוגרפיה כגון גיל, מין, מרחק נסיעה, גזע או מוצא אתני, חינוך, תעסוקה והכנסה; מחקרים מגלים עניין רחב יותר בשאיפות, מניעים, ערכים של הזדהות קהילתית, וגורמים חברתיים ופסיכו-חברתיים וגם השפעות ממסדיות על מנת להסביר הגירה (Mangalam and Schwarzweller, 1966: 4-5; Traver, 1961: 207-213).

התנועה והאינטראקציה של אנשים היוו מבחינה היסטורית גורם חשוב בציוויליזציה של העולם, בהעשרת התרבויות ובהפצת הטכנולוגיה (Bilborrow *et. al.*, 1984:2). ההגירה גם שיחקה תפקיד חשוב בתהליך התייעוש והעיור בחלקים רבים של הגלובוס (Parnwell, 1993:3). אולם, ההגירה גם סיפקה את אבן הפינה לחלקים פחות טובים בהיסטוריה האנושית כגון, סחר בעבדים, ילדים ונשים בין אפריקה ואמריקה, וכפתה עבודה על מנת לתמוך בניצול הכלכלי של הטריטוריה הקולוניאלית (ארנרייך והוכשילד, 2006).

בפרק זה אגדיר מהי הגירה ואציין את התיאוריות והמודלים השונים. אציג את מגוון התנאים שלאורם ההגירה מתרחשת, אבחן פרשנויות מגוונות לתהליך, ולא אתעלם מהכיוונים הברורים של זרמי ההגירה על ידי התייחסות לתנאי החיים בעולם הראשון והשלישי. הגירה של נשים מרחיבה את התיאוריות הקיימות ומציעה טווח נוסף של מניעים ודחפים להגירה כאשר זו זוכה לראשונה להתייחסות בשנות השבעים למאה העשרים. הגירה של נשים בעידן הגלובליזציה ממחישה באופן ברור את הפערים בתוך ובין אוכלוסיות העולם וממחישה כיצד הגירה יכולה להיות כלי לניעות חברתית כמו גם לניצול ועבודות. מניעי ההגירה של נשים ממקומות וממעמדות שונים יזכו להתייחסות מיוחדת בפרט כשאלו מובחנים ממניעי ההגירה של גברים. בחלק האחרון אציג את ההיסטוריה של תנועות הפלסטינים בישראל מאז קום המדינה על מניעה השונים וכיווניה הייחודיים תוך התייחסות לאירועים ההיסטוריים כמו גם לעובדות עכשוויות הקובעות במידת מה את תנועתה ויכולתה ניידותה של אוכלוסייה זו.

מעברים של הגירה

המונח 'תנועות אוכלוסייה' מכיל צורות רבות ומגוונות של מוביליות, אשר מתרחשות בתגובה לטווח מגוון ורחב של גורמים, ומביאות למגוון של השלכות. לאורך ההיסטוריה, אנשים נדדו מתוך חיפוש אחר אדמה, אוכל, תעסוקה, הרפתקה ואפילו בני ובנות זוג. אין צורה אחת של תנועה שניתן להחשיב אותה אופיינית לאנשים מסוימים בנסיבות מסוימות וברגעים מסוימים של זמן (Parnwell, 1993: 9-30).

רמה גבוהה של גיוון ושונות בין האזורים גורמת לרמות גבוהות של הגירה. בכלכלה דינאמית, הזדמנויות חדשות נוצרות ומושכות אליהן עובדים, ויוזמות ישנות וחסרות תועלת נעזבות. הגיוון של האנשים גם משפיע על תדירות ההגירה. במקום שבו יש דמיון בין אנשים - בין אם מדובר במובנים של גזע או מוצא אתני, חינוך, הכנסה או מסורת - אחוז ההגירה הנו נמוך יותר (Lee, 1966: 52-54).

במאה ה-19 ראונשטיין (Ravenstein, 1885) במאמרו "חוקי ההגירה" היה הראשון לחקור את

ההגירה שמתרחשת בתוך גבולות הממלכה הבריטית ולהצביע על כמה מן החוקים אשר נראים כמושלים בה. החוקים שלו הדגישו את הדומיננטיות של המניעים הכלכליים בהגירה והנטייה לעבור מאזורים כפריים לעירוניים (שם, 1885 : 171-181 ; 197-199). גישה כלכלית נוספת על הגירה היא של סגיאסטאד המניח כי אנשים בוחרים איפה לגור ולהתמקם על בסיס ההערכה והמדידה של המחירים והרווחים בבחירה של כל מקום. התייחסות זו מתייחסת להגירה כפעילות אשר דורשת משאבים וכן כאמצעי יעיל בקידום הקצאתם (Sjaastad, 1962: 80). פולאצ'ק והורבאט (Polachek and Horvath, 1977) שיכללו את המודל של

סגיאסטאד לכדי מודל של שליטה אופטימאלית על שינוי מרחבי לאורך החיים. על פי מודל זה, היחיד מקבל על עצמו למקסם את הערך הנוכחי של רווחיו על-ידי השקעה בהון האנושי, חיפוש אחר הזדמנויות שכר אטרקטיביות במקומות אחרים והשקעה במוביליות בצורה של שינוי מקום בכל שלב משלבי החיים.

אולם, לי (Lee, 1966) סבור כי ניתוח ברמת המאקרו לעולם לא יכול לציין ולפרט את המכלול

המדויק של הגורמים אשר דוחפים ומניעים הגירה. הוא פיתח גישה סוציולוגית מיקרו-אינדיוידואלית שמתמקדת בפרט; והגדירה הגירה באופן רחב כשינוי מגורים קבוע או קבוע למחצה, ללא הבדל בין אם היא קרוב או רחוק, רצוי או כפוי, בתוך גבולות הארץ או מחוצה לה. נוסף על כך, לא משנה כמה קצרה או ארוכה, כמה קלה או קשה, כל הגירה כוללת ארבעה גורמים עיקריים הקשורים למקום המוצא, מקום היעד, מכשולים מתערבים וגורמים אישיים. קיימים גורמי "משיכה" ו"דחיפה" במקום המוצא ובמקום היעד אשר מחזיקים או מושכים אנשים להגר. גורמי 'דחיפה' כפריים כגון גידול באוכלוסייה, מחסור בקרקעות, רמות נמוכות של הכנסה וייצור חקלאי חלש דוחפים הגירה החוצה מהכפרים. גורמי 'משיכה' עירוניים כגון מניעים כלכליים, הזדמנויות תעסוקה במפעלים, בנייה, מסחר, תעשייה, בנוסף למגוון

התנאים החברתיים המנעימים מושכים את תנועות האוכלוסייה אל הערים. על כן, ההגירה מתרחשת כאשר השפעת הגורמים השליליים במקום המוצא והתנאים החיוביים ביעד הפוטנציאלי הם רבים יותר מהתנאים אשר מושכים אנשים לביתם. עם זאת, לי מציע שהגורמים שמעודדים הגירה צריכים באופן כללי לשקול הרבה יותר מאשר אלו שמדכאים את ההגירה, בשל הסירוב הטבעי של אנשים להיקלע מחוץ לסביבה המוכרת שלהם (Lee, 1966: 47-52).

מכשולים מתערבים הנם גורם נוסף שנכנס בתהליך קבלת ההחלטה לגבי הגירה. מגבלות ממשלה על תנועה, מחסומים פיסיים של חוקי הגירה, מחירי נסיעה, המרחק התרבותי בין מקומות, קשרי משפחה, פחד אישי וחוסר מידע לגבי הזדמנויות במקום אחר משפיעים על ההחלטה להגר. ישנם גורמים אישיים אשר מעכבים או מקלים על ההגירה. חלקם קבועים לאורך חיי היחיד ואילו אחרים קשורים לשלבים במעגל החיים. רגישות אישית, תבונה וקשרים אישיים נמצאו כמשפיעים גם (Lee, 1966: 47-52).

גישה נוספת בחקר ההגירה מתמקדת במשתנים ברמה הסטרוקטורליסטית ומפרשת את התרחשות ההגירה באופן שונה (Pedraza, 1991; Borawoy, 1976). גישת מאקרו זו הנה תיקון חשוב לגישת המיקרו המסורתית, אשר נכשלה בעיוורון לכך שמאז המהפכה התעשייתית כל ההחלטות האינדיווידואליות לעבור הובילו לזרמים של הגירה בכיוון אחד בלבד. אמריקה הצפונית הינה המגנט של היום כפי שהיתה גם של האתמול וממשיכה למשוך את עניי העולם. הקשר בין הגירה ודפוסים עולמיים של התפתחות לא שוויונית הפך להיות ברור יותר. הפרספקטיבה המבנית טוענת שמערכת של הגירה כלכלית התפתחה מזרם של הגירת עבודה בין אומות מפותחות ופחות מפותחות כתוצאה מהפעילות אותה מבצעת מערכת הגירת העבודה עצמה. להגירת עבודה יש סיבות מבניות והיא מבצעת תפקידים חשובים עבור האומה הקפיטליסטית המתקדמת אשר מקבלת אותה (Pedraza, 1991).

הפרשנות המרקסיסטית מזהה תלות מהותית בין הסקטור הכלכלי המתקדם יותר בערים לבין אזורים כפריים פחות מפותחים. האזורים הכפריים הפחות מפותחים נשארים במצב של תלות, וההגירה במונחים מרקסיסטים הינה תגובה למצב שהוא כפייתי בעיקרו יותר מאשר פעולה וולונטארית. חוקרים ניאו-מרקסיסטיים מפרשים את התנועה של פועלים מאזורים פחות מפותחים של העולם למקומות כמו מערב אירופה כשלב נוסף בניצול של כוח העבודה (Verma and Richmond, 1978: 6-7). פרשנות נוספת טוענת כי אזורים קולוניאליים וקולוניאליים לשעבר נשארו בכוונה במצב של תלות כלכלית ואפילו נתונים ל"התפתחות מצומצמת" (de-development) על ידי מניפולציה של השקעת ההון לפי האינטרס של המדינות האימפריאליסטיות (Myrdal, 1973: 55-57). הפרשנות הניאו-מרקסיסטית מניחה שמצב התלות

והניצול ימשיך ויחזק על ידי מנגנוני בקרה חוקיים על התנועה של האוכלוסייה והעובדים עלולים להמשיך ולעסוק רק בתעשיות שוליות, ובעבודות בזויות ומייגעות (Verma and Richmond, 1978: 8).

פארנוול (Parnwell, 1993) מסכים כי אי שוויון בדפוס ובתהליך ההתפתחות מספק את הרקע כנגדו מתרחשת רוב ההגירה בעולם השלישי (שם: 74). התקופה של השליטה הקולוניאלית הובילה לפתיחה סלקטיבית של הטריטוריה באזור העולם השלישי, ותמכה בצמיחה בטווח מוגבל של סקטורים כלכליים. הקפיטליזם באופן סימולטאני יצר ביקוש להגירת עובדים ויצר מכלול של ציוויים אשר עודדו אנשים לחפש תעסוקה והכנסה דרך הגירה (שם: 74-75).

לאור שינויים אלו בדפוס הגירה הגלובליים, פארנוול (Parnwell, 1993) תוהה באילו דרכים,

אם בכלל, תנועות אוכלוסייה בעולם השלישי שונות מאלו אשר מתרחשות במדינות המתועשות והמתקדמות כלכלית בעולם? למרות שחשוב להיות ערים לסכנה בהסתכלות על העולם השלישי כישות הומוגנית ומופרדת, ניתן לזהות כמה מההבדלים הבסיסיים במאפייני המרחב, הזמן והמוטיבציה של התנועה אשר מתרחשת בחלקים שונים בעולם. באופן כללי ניתן להסביר הבדלים אלו על ידי ההקשרים המסורתיים (נוודים, ציידים, עובדי אדמה ורועים), הסביבתיים, ההיסטוריים, התרבותיים, החברתיים והכלכליים המנוגדים בהם התנועה מתרחשת (Parnwell, 1993: 29-36).

ניתן להבחין בין סוגים של תנועה כפויה לתנועה רצונית. להגירה כפויה יש מגוון של צורות והיא מתרחשת בתגובה לטווח רחב של נסיבות, כולל בריחה ממלחמה, קונפליקט אזרחי, מהפכה, אפליה, יריבות דתית, אסונות טבע ועקירה של אנשים על ידי תוכניות פיתוח וצמיחה. הגירה רצונית כוללת צורות של הגירה בהן המהגרת/מחליט/ה שהאינטרסים שלו או שלה, ללא הבדל אם הם כלכליים, חינוכיים, חברתיים או אחרים, יתממשו טוב יותר על ידי עזיבת קהילת הבית. למרות זאת, על פי רוב קשה לעשות אבחנה ברורה בין תנועה רצונית לכפויה. צורות מסוימות של תנועה, כגון הגירה מכפר לעיר, נראות כתנועות שהתרחשו כתוצאה מבחירה חופשית, אבל יתכן והנסיבות בהם נתקלות המהגרת/ה במציאות לא השאירו לו/לה אופציה אחרת. על מנת להתגבר על קושי זה ישנה קטגוריה שלישית של תנועות מאולצות (impelled movements), בהן המהגרת/שומר/ת על קצת כוח להחליט באם לעזוב או לאו. ניתן לקטלג תנועות שנקבעות על ידי תרבות וסביבה כ"מאולצות" (impelled) מכיוון שלאנשים העוברים יש לפחות אופציה תיאורטית של הישארות במקומם. אבחנה נוספת הינה בין תנועה עצמאית לזו התלויה (individual vs dependent movement). בתנועה עצמאית ההחלטה לעבור למיקום חדש הינה הזכות המיוחדת של היחיד, ואילו התנועה התלויה הינה תנועה בה ההחלטה מתקבלת בקולקטיב (משפחת המהגר) או על ידי אדם אחר מהמהגר (Parnwell, 1993: 29-49).

לסיום, ההצעה שהגירה מייצגת פעולה רציונאלית מלאה אשר מתקבלת כתגובה לשיפוט מודע ומוסבר על התנאים במקום אחר ניתנת לערעור. לעתים רבות, אנשים מהגרים מתוך תקווה יותר מאשר מתוך ציפייה ריאליה למצוא חיים טובים יותר במקום אחר. ישנם כאלה שבסופו של דבר מסתבר שהם עברו מסביבה של עוני וניצול אחת לאחרת. הדימוי שתהליך קבלת ההחלטות מתקבל על ידי יחידים גם הוא לא מדויק במקרים רבים. החלטות על הגירה מתקבלות רק לעתים רחוקות ללא התחשבות בהשלכות הרחבות יותר על משפחת המהגר או קהילתו. לכן, כאשר ישנו הצורך להבין את הגורמים הכלליים לתנועה של אנשים, צריך לזכור את המורכבות וההטרונגניות הקיימים בתהליך ההגירה. זו מתרחשת בתגובה למגוון רחב של גורמים אשר משפיעים על אנשים שונים בצורות שונות (Parnwell, 1993: 71-72).

נשים והגירה

כיום, על פי ההערכות, מחצית מ-120 מיליון המהגרים החוקיים והלא-חוקיים בעולם הן נשים (ארנרייך והוכשילד, 2006: 12-13). לדידן, מדובר ב"פמיניזציה של הגירה" ו"מהפכת מיגדר כלל-עולמית" שכן משפחות כבר אינן צריכות לסמוך על מפרנס יחיד (ארנרייך והוכשילד, 2006; Momsen, 1999). הנג קם תאי (2006) מגלה שיותר מ-40% מהנשים וכרבע מהגברים המהגרים כיום לארצות-הברית הם מהגרי נישואים. כ-65% מכלל מהגרי הנישואים הם נשים. אין זה סוד שנשים הן הרוב בהגירה לארצות-הברית מאז שנות השלושים, ושהיסטורית, יותר נשים מגברים היגרו בעקבות נישואים (שם: 297). כזו למשל היא ההגירה של נשים מכל רחבי הרפובליקה הדומיניקנית לעבר מדינות אירופה (ברנן, 2006); מווייטנאם לארה"ב (קם תאי, 2006); מהאזורים הכפריים של ניגריה לאלו העירוניים (Watts, 1983); וההגירה הפנימית הבין-אזורית בניקאראגוה (Behrman and Wolfe, 1984).

הספרות הקיימת על הגירה מתמקדת בתנועה של גברים המונעת על ידי גורמים כלכליים, ובמיוחד בתנועה מאזורים פריפריאליים של דרום אירופה או צפון אפריקה לחברות מתקדמות יותר במערב אירופה וצפון אמריקה. אמנם, היו מי שראו בתיאוריות קונבנציונאליות אלו מוטות מגדרית כיוון שהן התבססו על החוויות של המהגרים הגברים שאינן בהכרח מסבירות באופן הולם את החלטות ההגירה של נשים ואינן משקפות את הלוגיקה והייחודיות של הגירה עצמאית של נשים (Pedraza, 1991; Takayoshi, 1998).

סטארק ולאובי (Stark and Lauby, 1988) אומרים כי גידול אוכלוסייה בערים, הנגרם בשל הגירה חיובית של גברים ונשים מקהילות כפריות, בנוסף לאחוזים הגבוהים של ריבוי טבעי, הנם מאפיינים עיקריים של שינוי כלכלי במדינות העולם השלישי (שם: 473). במדינות של אמריקה הלטינית, ובמדינות

אסיה כמו בפיליפינים, ההגירה של נשים אל הערים קיימת לפחות כמו זו בקרב הגברים ולעתים אף עולה עליה. עם זאת, הם אומרים, דפוס ההגירה הייחודים של נשים לא נבחנו בפירוט עד לאחרונה.

כאמור, רוב המחקרים על הגירה מתמקדים בתנועה של גברים, בהנחה שגברים הם המחליטים לגבי ההגירה ונשים הן מהגרות מלוות (tied movers). גם כאשר נשים היגרו לבדן, חוקרים הניחו שהן מונעות על ידי אותם מניעים ושיקולים וחוות את אותן תוצאות והשלכות כמו גברים. ממצאים חדשים על נשים מהגרות ערערו על תקפותן של הנחות אלו והתחילו להציג נשים כסובייקטים שמשחקות תפקיד הרבה יותר פעיל בהגירה ושהגירתן הינה בעלת משמעות כלכלית וחברתית בזכות עצמה. הטיעון היה כי מאחר ונשים מבצעות תפקידים שונים מגברים בחברה, כלכלה ומשפחה, אזי המניעים שלהן להגירה ייתכן ויהיו שונים. בתרבויות רבות למשל, בנות הן תחת השליטה של הוריהן במידה גדולה יותר מאשר בנים, ובהתאם לכך, דפוס ההגירה של נשים מושפע יותר מגברים על ידי שיקולים משפחתיים (Erman, 1997; Kay, 1988).

(Khoo, Smith and Fawcett, 1984; Stark and Lauby, 1988: 473-477).

מחקרים רבים על הגירה של נשים התמקדו באמריקה הלטינית היכן שרוב המהגרות אל הערים הן נשים צעירות ורווקות אשר כתוצאה מגורמי "דחיפה" כגון עוני כפרי, מגבלות חברתיות ומשפחתיות וצפיפות אוכלוסין, עזבו את הכפר והגיעו לערים בכוחות עצמן, בעיקר על מנת להשיג תעסוקה. רבות מבין נשים אלו תפסו את הגירתן כחוויה משחררת ותורמת לשיפור מעמדן ומגבירה את האפשרות לשינוי חברתי או מבני (Whiteford, 1978; Foner, 1978; Schaffer-Grabiel, 2004).

ברמן ווולף (Behrman and Wolfe, 1984) במחקרן על הגירה פנימית של נשים בניקאראגוה, מצינות גורמים הקשורים לשוק הנישואין בנוסף לגורמים הנוגעים לשוק העבודה על מנת להסביר את הגל של ההגירה הבין-אזורית של נשים. באופן מעניין, הן מצאו כי המניע להינשא לגבר בעל הכנסה גבוהה הוא הגורם הכי משמעותי אשר מסביר את הבחירה של יעדי ההגירה (שם, 1984: 138, 154-159).

כשם שהגורמים המושכים עובדות זרות לארצות עשירות אינם פשוטים כפי שהם נראים במבט ראשון, כך גם הגורמים שדוחפים אותן לצאת מארצן אינם פשוטים. גורמים לא כלכליים משפיעים גם הם על החלטתה של אישה להגר. באמצעות ההגירה יכולה אישה להימלט מסביבה המצפה ממנה לטפל בבני משפחה קשישים, לוותר על משכורתה לטובת בעל או אב, או לנהוג כבוד בבן זוג מתעלל. ההגירה עשויה גם להיות תגובה מעשית לנישואים כושלים ולצורך לפרנס ילדים ללא עזרה גברית. לכן, יש לראות בנשים הללו לא רק קורבנות אלא גם לוחמות החותרות לשפר את חייהן, לא רק עובדות אלא גם רעיות ואמהות (ארנרייך והוכשילד: 19-23).

קנט ליטל (Little, 1976) טוענת כי נשים אפריקניות מהגרות לערים מתוך מיאוס בתפקידים המסורתיים שהן אמורות למלא וכתוצאה מהמשיכה שלהן לעיר ומתשוקתן לחופש ושחרור (שם : 79). בדומה לכך, חוויות ההגירה של הנשים התורכיות אל העיר היו משחררות כיוון שהן הצליחו לאתגר את הסמכות של בעליהן, לשאת בחובות משפחתיות ולנהל קשרים עם המוסדות הציבוריים. העובדה שרבות מהן עזבו את המשפחות המורחבות בכפר ויצרו את המשפחות הגרעיניות שלהן בעיר שיחקה תפקיד משמעותי בשיפור מעמד הנשים בתוך משפחותיהן. בתוך הכפר התורכי שלהן ובדומה למקומות רבים במזרח התיכון, הן היו מדוכאות בתוך המשפחה הפטריילוקאלית המורחבת כיוון שנשים צעירות נשואות נדרשו לחיות עם משפחות בעליהן ולהיכנע לסמכויותיהם. וכך למעשה, רוב הנשים המהגרות הסירו אספקטים מסוימים של דיכוי על ידי המעבר הרחק מהשליטה של בני משפחת הבעל והנורמות הנוקשות של הכפר (Erman, 1998: 153).

נאנסי פונר (Foner, 1978), גם היא מציינת, שלמרות שחויית ההגירה של נשים מג'מאיקה ללונדון הייתה קשה, היא הייתה חיובית יותר לנשים מאשר לגברים, מאחר והיא אפשרה להן לשבור את התפקידים המסורתיים ודפוסי התלות ולתבוע חופש מסוג חדש. וכך מסכמת פונר את טענותיה: כל דיון על נשים מהגרות, חייב לקחת בחשבון דפוסים של עבודה ושליטה על משאבים כלכליים. אם הגירה לעיר מגבירה את השליטה של נשים במשאבים כלכליים על ידי שיפור הזדמנויות העבודה שלהן, מעמד הנשים במשפחה, בייחוד בקשריהן עם בעליהן, נוטים להשתפר (שם, 1978: 222). ועדיין, לא תמיד חוויותיהן של הנשים בעיר הינן מוצלחות. בין שאר הגורמים אשר משחקים תפקיד בעיצוב חוויות אלו זהו הגיל והשלב במעגל החיים, המצב הכלכלי של הבעל וההשכלה של שניהם (Erman, 1998: 161).

מחקרים אחרונים ממקמים את "הצד הנשי הלא נראה של גלובליזציה" כתהליך שבו מיליונים של נשים ממדינות עניות מהגרות לעשות את עבודת הנשים בעולם הראשון – עבודה שנשים עשירות וגם גברים אינם יכולים ואינם מעוניינים לעשות (ארנרייך והוכשילד, 2006: 9). מלבד מיצוי המשאבים הגולמיים ממדינות העולם השלישי, אומות עשירות מייבאות עובדות ועובדים אשר יעניקו טיפול טוב יותר, אהבה ומין (Schaeffer-Grabiel, 2004: 45).

ארנרייך והוכשילד (2006) מייחסות את שיעורי ההגירה והנדידה הגבוהים של נשים, בייחוד בעידן הגלובליזציה, לתהליכים של אי שוויון גלובלי משווע. נשים מהארצות העניות מהגרות בגלל עוני יחסי ומוחלט. יש מהגרות שאכן מצליחות לעבוד ולפרנס ולשפר את חייהם החומריים של ילדיהן אך ישנן אחרות שנופלות בידי מעסיקים נוכלים. אלו גונבים את דרכוניהן, כולאים אותן ומאלצים אותן לעבוד בחינם ולספק שירותי מין בנוסף לעבודה במשק בית וטיפול בילדים בבתי העשירים. הממשלות בחלק מארצות

המוצא מעודדות נשים להגר ולעבוד מתוך הנחה שאלו יהיו נאמנות יותר מהגברים וישלחו כסף למשפחותיהן. לכספים אלו יש השפעה גדולה על חיי הילדים והמשפחה כמו גם על הממשלות של מקום המוצא (שם : 8-15).

עוני יחסי ממלא בלי ספק תפקיד מרכזי, אבל למרבה העניין, המהגרות באות לא פעם ממעמדות שאינם העניים ביותר בחברתן. אדרבה, בדרך כלל הן אמידות יותר ומשכילות יותר מהמהגרים הגברים (ארנריך והוכשילד, 2006 : 19). פליסיטי שאפר-גראביאל (Schaeffer-Grabiel, 2004) טוענת כי לא ניתן להבין נשים מקסיקניות שמשתתפות "בחופשות רומנטיות", בתקווה לפגוש ואולי גם להינשא לגברים מארה"ב, במסגרת של סחר בנשים. נשים מקסיקניות אינן סחורות עבור גברים. רובן מגיעות ממעמד ביניים, עם רקע פרופסיונאלי ומושפעות מהפנטזיות של "דרך החיים האמריקאית" של שווינויות ושותפות, אהבה ותקשורת זוגית, סגנון חיים יציב, ניעות ונגישות לחינוך וקריירה. בדיוק כפי שגברים מדמיינים את הנשים כאמהות ורעיות אידיאליות, הנשים רואות את הגברים כמי שמייצגים את הדרך לקידום (שם, 2004 : 33).

דפוס נישואין גלובלי נוסף, מצינת קם תאי (2006), מתקיים בין מהגרים חוקיים בארה"ב לבין נשים מארצות מוצאם. זו קבוצה מתהווה והולכת של נשים בווייטנאם בעלות השכלה גבוהה אשר דחו את נישואיהן או נמנעו מלהינשא לגברים מקומיים. אולם, בעוד הפנייה אל מעבר לים נראית כפתרון מושלם, בקרב 90% מהזוגות הנדונים היא מולידה התנגשות לא-צפויה בין אידיאולוגיות מגדר. נשים משכילות אלו אשר קיוו שגבר החי במדינה מודרנית יכבד אותן יותר מהגברים בווייטנאם המושפעים עדיין ממסורות וייטנאמיות עתיקות, מצאו גברים המבקשים להם נשים שיקיימו איתם מסורות עתיקות שנשחקו בחיים האמריקאיים המודרניים. במקום לחמוק מחיי משפחה טרום-מודרניים, נשים אלו מוצאות את עצמן חיות אותם שוב (שם, 298-320).

לסיכום, ההגירה של נשים נובעת מתוך האינטראקציה בין גורמים יחידניים, כלכליים, סביבתיים, חברתיים, תרבותיים ופוליטיים, כגון גיל, השכלה, המעמד הכלכלי והמבנה החברתי של המשפחה, הזדמנויות תעסוקה במדינה ופערי שכר בין כפר ועיר, הזדמנויות של נישואין, נורמות ומנהגים חברתיים ותרבותיים. מגדר משחק תפקיד מרכזי בהחלטה להגר ובקומפוזיציה של זרמי הגירה. הגירה יכולה לקדם תנועה חברתית, עצמאות כלכלית ולשנות סמכות פטריארכאלית אך היא גם עלולה להשאיר את ההבדלים המגדריים שביסוד מערכות היחסים ללא שינוי ולהוביל נשים לעבודה כפויה ועבודות מינית.

הגירה והפלסטינים בישראל

כנס שהתקיים בשנת 2006 על מצב התעסוקה בגליל והסביבה הציג את הנתונים הבאים:

רוב היישובים באזור הגליל והגולן מוגדרים ברמה סוציו-אקונומית נמוכה והוא הפך למוקד המצוקה הכלכלי כמצב הגרוע ביותר בישראל – אף יותר מהנגב. באזור פועלים 172 מפעלי תעשייה מסורתית אך השכר נמוך מהממוצע. למרות בניית אלפי יחידות דיור במסגרת הרחבות הקיבוצים והמושבים, נרשמת בגליל ההגירה השלילית הגבוהה ביותר בישראל: כמעט אחוז מכל 1.000 תושבים עוזבים את האזור מדי שנה בגלל העדר תעסוקה. באזור הגליל והגולן 101 יישובים (10 עירוניים ו-91 כפריים). השכר הממוצע באזור הגליל (6.250 שקל) נמוך ב-18% מהשכר במשק. מעל 46% עובדים בשכר מינימום (עופר פטרסבורג, כלכלה, ידיעות אחרונות, שני 15.5.2006).

סקירה זו הולמת לפתיחת החלק על הגירה פנימית של הפלסטינים בישראל שכן לעומת הנתונים

לעיל שמראים על הגירה שלילית מהגליל, האוכלוסייה הפלסטינית נמצאת כמי שמהגרת אל ובתוך תחומי הפריפריה של מדינת ישראל.

ג'ורג' קוסאיפי (Kosai, 1980) טוען כי לא ניתן להסביר הגירה פנימית של הערבים בישראל על

ידי גורמים סוציו-כלכליים אלא חייבים להסביר אותה במונחים של המדיניות הקולוניאלית של ישראל. הסיבות להגירה פנימית אינן קשורות לקסם ולמשיכה של העיר במובנים של בריאות, חינוך ותעסוקה, אלא למדיניות של הפקעת קרקעותיהם של הערבים. אם כך, דפוס ההגירה משקף את התנאים הפוליטיים הייחודיים שתחתיהם הפלסטינים חיו וחיים; והמשתנה שיכול להסביר את התופעה הזו הינו בעיקרו פוליטי, משמע, המדיניות של ההתיישבות הציונית באדמות הערבים (שם: 22-36).

בחלק זה אתאר את דפוס ההגירה הפנימית בקרב הפלסטינים בישראל על מניעיהם השונים

ולאורך תקופות שונות ואחפש את מקומן של הנשים הפלסטיניות בגלים השונים של ההגירה.

לפני מלחמת 1948, היישוב הערבי הפלסטיני בארץ היה בעל מבנה הירארכי: ערים מרכזיות (יפו,

חיפה, ירושלים, עכו) קלטו הגירה מהכפרים, והיו מרכז מנהלי וכלכלי לעורף של יישובים כפריים

חקלאיים. ערים אלו ריכזו את המעמד הבינוני והמנהיגות החברתית, התרבותית והכלכלית של

האוכלוסייה (ח'מאיסי, 1998: 111; ח'מאיסי, 2000: 79-80). תהליך הגירת האוכלוסייה מהכפר לעיר נעצר

ברובו לאחר 1948 (110: 1983; Meyer-Brodnitz, 1998; Bishara, 1998). במלחמת 1948 ואחריה התרחשו

גירוש, עקירה והגירה של אוכלוסיית הערים וחלק גדול מהכפרים הפלסטינים. חלק אחר מאוכלוסיית

היישובים הערביים שנהרסו או פונו הפכו להיות פליטי-פנים או נפקדים נוכחים במולדתם. חלקם עברו

להתגורר בכפרים סמוכים ליישובי המקור שלהם (ח'מאיסי, 2000: 79, 113-115).

בנוסף, מדיניות הממשלה וריכוז האוכלוסייה הערבית במספר קטן ככל האפשר של יישובים, בעיקר

משיקולים טריטוריאליים פוליטיים (ח'מאיסי, 1998: 113; 232: 1989; Falah, 1989) והגבלות הממשל הצבאי

על נייודות הערבים, שימרו את הדגם הגיאוגרפי של פריסתם המרחבית שנוצרה בעקבות המלחמה באזורי

הפריפריה: בגליל, במשולש ובצפון הנגב ובערים המעורבות (גונן וח'מאיסי, 1992; ח'מאיסי, 1998:

111,119 ; 21 : 1980). על כן, ההגירה של הפלסטינים לעבר האזורים העירוניים או הכפריים בישראל הייתה מדורבנת בעיקר בידי גורמים פוליטיים ואירועים היסטוריים (יפתחאל וקדר, 2003 ; ח'מאיסי, 1998, 2000 ; בן-ארצי ושושני, 1986). אולם, ישנם גם גורמים נוספים שיש בהם כדי להסביר את דפוסי ההגירה או אי-ההגירה של אוכלוסייה זו כפי שאפרט בדברים הבאים.

עזמי בשארה (Bishara, 1998) מתאר כי עם הקמת המדינה ועל ידי הקמת ההתנחלויות החקלאיות והתעשייתיות כמו גם ערים יהודיות, איבד הכפר הפלסטיני, העני והשולי אשר נשאר על אדמתו, את אדמותיו החקלאיות ונכנע לשיקולים האידיאולוגיים הציוניים בתכנון ואיבוד כל רצף טריטוריאלי בעל רוב ערבי. למרות זאת, לא צמחה תופעה של הגירה מהכפר הערבי אל העיר היהודית וגידול האוכלוסייה לא לווה בהגירה מכפר לעיר ובין הכפרים, אלא נספג בתוך היישוב (ראי גם ח'מאיסי, 2000 : 79-80 ; גונן וח'מאיסי, 1992 : 8 ; 8 : 1998).

אחת הסיבות להיצמדות הפלסטינים בישראל ליישוביהם היא גישתם של הערבים לאדמה. או במילים של אמל ג'מאל "הקהילה הזו מאופיינת בעיקר בקשר הבסיסי שלה לאדמתה, שתרם להתפתחותה כקבוצה לאומית נפרדת" (ג'מאל, 2005). האדמה אינה רק נכס כלכלי אלא היא מייצגת את הקשר ההיסטורי הבלתי-נשבר של המשפחה לדורות קודמים (Lipshitz, 1991: 450-451). זאת למרות שהנתונים מראים כי היקף מחוסרי הקרקע בקרב האוכלוסייה הערבית הולך וגדל (ח'מאיסי, 1994: 49) ובסך הכול נותרו כיום רק 3.5% מקרקעות המדינה בבעלותם של הערבים אזרחי ישראל (יפתחאל וקדר, 2003 : 32).

ח'מאיסי (1998, 2000) מספק הסברים נוספים וטוען כי אזרחים פלסטינים רבים מתנגדים להגירה ליישובים אחרים כיוון שהמהגרים המועטים אינם מרגישים שייכים למקום ונתפסים כזרים. סגנון החיים המסורתי של האוכלוסייה הערבית כמו גם חשיבות מערכת השארות והתמיכה החברתית גורמים לגברים להישאר במקומות אשר בנו בהם רשתות מקומיות של חברים ומשפחה (ח'מאיסי, 1994: 118). הזכות העליונה שיש לגבר בחברה פטריארכאלית-פטריליניאלית על זו של הנשים כממשיך את זכר הדורות, פרקטיקת הירושה והבעלות הפרטית של הגבר על הקרקע אשר מאפשרת לו לבנות עליה את ביתו בעלות כלכלית נמוכה (ח'מאיסי, 1994: 118) מגבירות את הכדאיות של המשך המגורים במקום. יוקר המחיה בעיר (ח'מאיסי, 2000 : 81), זמינות התעסוקה ביישובים סמוכים ובערים הגדולות, שהביאו להתפתחות תהליך היוממות, ואפשרות של הכנסה מעבודה מחוץ לכפר, גם הם לא הגבירו את ההגירה של גברים ערבים מהכפרים (ח'מאיסי, 1998 : 119).

הניכור והזרות שבין האוכלוסייה היהודית לאוכלוסייה הערבית גם הם מסבירים את היעדר ההגירה מהכפרים הערביים (ח'מאיסי, 2000 : 81-83 ; 1994: 118). תוצאות מחקר משנת 2001 מצביעות על כך ששני שלישים מתוך האוכלוסייה היהודית שהשתתפה במחקר אינם מוכנים לחיות לצד שכנים ערבים,

לעבוד עם עמיתים ערבים או אפילו לפגוש באזרחים הערבים של המדינה (Sultany, 2003: 133). דו"ח האגודה לזכויות האזרח לשנת 2007 אינו מראה שינוי ביחס הגזעני של האוכלוסייה היהודית כלפי החברה הערבית.

גבריאלי ליפשיץ (Lipshitz, 1991) טוען גם הוא, כי אי אפשר להסביר את ההגירה של הפלסטינים בישראל על ידי גורמים סטנדרטים. האוכלוסייה הערבית אינה מהגרת לאור גורמים כלכליים כגון אבטלה גבוהה או הכנסה נמוכה. הערבים אינם משנים את מקום מגוריהם מסיבות כגון לחצי דיור, הרצון לשפר רמת חיים, קרבה לערים מרכזיות ושירותים כגון רמת חינוך גבוהה והזדמנויות עבודה. רוב הערבים שמהגרים, אינם נוטים ליעדים אורבאניים אלא ליעדי הפריפריה של מדינת ישראל (שם: 449-445). ליפשיץ מסכם ואומר כי רוב ערביי הגליל נוטים להגר ליישובים אחרים בגליל זאת למרות שיש לערביי ישראל הזכות להגר לכל מקום בישראל ולמעשה, כמה ערבים מהגליל היגרו לשכונות יהודיות בחיפה (שם: 450).

ליפשיץ, לדעתו, אינו מבחין בין הזכות החופשית הפורמלית להגר לבין חוסר הזכות המעשית והממשית לחופש במגורים. אותם מעטים מבין יושבי הריכוזים הערבים שבשולי הארץ, אשר ביקשו להתיישב במרכז היישוב, עשו זאת על פי רוב בשכונות הערביות שבערים המעורבות עכו, חיפה, תל-אביב יפו, לוד ורמלה, שם מצאו המהגרים הערבים סביבה קולטת מבחינה חברתית-תרבותית, המספקת שירותים תרבותיים ערביים, ובעיקר שירותי חינוך (גונן וחימאיסי, 1992: 5-7). ליפשיץ גם אינו מודע למציאות הפוליטית של הפלסטינים בישראל. מציאות של התנגדות מצד יישובים ומינהל מקרקעי ישראל למתן היתרי בנייה למשפחות שברשותם קרקע פרטית לבנות ביישוב יהודי כמו במקרה של היישוב כמון (עדאלה, ספטמבר 2004). זאת בנוסף למשטר ההפרדה במגורים המונהג בישראל אשר מאפשר הקמה של יישובים המיועדים למגורים של יהודים בלבד ומדיר באופן שיטתי את האזרחים הערבים מקרקע המדינה. אם כך, בעיות הקרקע והדיור של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל והפרות של סעיף 13 של ההצהרה האוניברסאלית של זכויות האדם – סעיף המבטיח את זכותו של כל אדם לחופש תנועה ולמגורים – מגבילים את זכותם של הפלסטינים והפלסטיניות בדיור ומרחב מחייה (שם: 89-91; see Univ. Dec. of Human Rights) ובהתאם לכך גם את יכולת הניעות הגיאוגרפית שלהם.

על אף הנטייה והתנאים שגורמים לאוכלוסייה הפלסטינית להיצמד למקום המוצא שלה, ניתן לדווח גם על הגירה שולית של פלסטינים אל ערים כמו נצרת וחיפה במטרה לשפר תנאי החיים והזדמנויות עבודה, ולהצביע על הגירה גדולה יותר של משפחות גרעיניות מערים אל הכפרים, שלאחדים מבניהם קרקעות שבחלקן זמינות לבנייה והם משלבים איכות חיים עם חזרה לשורשים (חימאיסי, 1998: 115). עזיז חיידר (2005) מוסיף כי מאז קום המדינה (1948) הייתה הגירה מאזור הגליל לעיר חיפה, מהעיר נצרת לנצרת-

עילית, מאזור הדרום לאזור המשולש ולערים לוד ורמלה, ומכל האזורים לעיר ירושלים, בעיקר אחרי שנת 1967, אך היא היתה קטנה מאוד, ולכן לא מילאה תפקיד משמעותי בפיזור האוכלוסייה.

חימאיסי (1998) מתאר סיבה נוספת להגירה והיא נישואין בין בני יישובים שונים (שם: 115). אלו

קבוצות של גברים אשר מתחתנים ומהגרים אל מקומות אחרים כגון נצרת, חיפה וירושלים על מנת להבטיח לעצמם איכות חיים טובה יותר ושכר גבוה יותר. למרות שעל פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה¹³ (הלמ"ס, 2005) שיעור הגברים הפלסטינים בהגירה פנימית היה 9.4 אלף ושיעור הנשים המהגרות היה 12.4, מניעי ההגירה של הנשים סובלים מהתעלמות מוחלטת. חימאיסי מטיב לתאר את המניעים השונים המובילים להגירה או להיצמדות למקום המוצא של גברים ואילו ההגירה של נשים עם הנישואין נשאת שקופה בעיניו.

הטענה כי הגירה פנימית אינה תופעה נפוצה בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל, בייחוד לא בין היישובים הערביים, מתעלמת לחלוטין מדפוסי ההגירה של הנשים הפלסטיניות. נשים פלסטיניות רבות מהגרות עם הנישואין אל יישוביהם של בני זוגן. ההגירה שלהן יכולה להתקיים בתוך אותו היישוב או בין יישובים שונים במדינה. הגבר על פי דפוס המגורים הפטרילוקאליים נשאר לגור ביישוב המוצא שלו ובמקרים רבים הוא בונה את ביתו באותו המרחב שבו גרים בני משפחתו.

לדוגמא, עזיז חידר ב"ספר החברה הערבית בישראל (1) (עמ' 36) מציג את הלוח הבא:

לוח 1: מקורות גידול האוכלוסייה הערבית לפי אזור מגורים: 2001 (במספרים מוחלטים)

אזור מגורים	אוכלוסייה בתחילת שנה	גידול טבעי	סך כל הגידול	אוכלוסייה בסוף השנה
סך הכל	941,841	29,758	30,518	972,359
הגליל	533,960	14,260	14,832	548,220

על פי הלוח לעיל ניתן לראות כי קיים פער בין הגידול הטבעי לבין סך כל הגידול ושיעורו עומד על 572 במספרים מוחלטים. עזיז חידר מעיר כי סך הגידול של האוכלוסייה הערבית גבוה במעט מסך גידולה הטבעי בגלל מאזן הגירה חיובי. מאזן ההגירה אינו מוצג בלוח.

¹³ הגירה על פי הלמ"ס נמדדת על ידי שינויי הכתובת שנרשמו במרשם האוכלוסין במשרד הפנים. הגירה פנימית מוגדרת על ידי הגירה בתוך היישוב האחד והגירה בין יישובים באותה המדינה.

אציג עתה פירוט תנועות ההגירה הפנימית בישראל, לפי גיל וקבוצות אוכלוסייה בין השנים 1999-2002:

לוח 2: הגירה פנימית בישראל, לפי גיל ואוכלוסיה

גיל	ס"כ ערבים (באלפים) 2002	ס"כ ערבים 2001	ס"כ ערבים 2000	ס"כ ערבים 1999
כולל	13.2	18.7	12.682	12.446
15-19	1.3	1.9	1.334	1.440
20-24	2.4	2.7	2.343	2.437
25-29	2.1	2.4	1.753	1.760
30-34	1.2	1.7	1.096	1.070
35-44	1.4	2.2	1.284	1.242
גיל ממוצע	22.5	21.8	22.1	22.2

מתוך למ"ס, 2002: www.cbs.gov.il/publications/in_migration02/pdf/h_mavo.pdf

על פי הלוח לעיל ניתן להסיק כי בין הגילאים 20-24 נמצא שיעור ההגירה הגבוה ביותר לאורך השנים 1999-2002. נוסף על כך, על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לשנת 2005 נמצא כי שיעור ההגירה הפנימית בקרב הפלסטיניות בישראל עומד 12.4 אלף ואילו שיעור ההגירה הפנימית בקרב הגברים הפלסטינים בישראל עומד על 9.4 אלף (הלמ"ס, 2005). ממה, אם כך, נובע הפער בין שיעור הגידול הטבעי לבין סך כל הגידול? מדוע שיעור הפלסטיניות המהגרות גדול מזה של המהגרים הפלסטינים? כיצד ניתן להסביר פער זה לאור העובדה שנתוני ההגירה הפנימית בקרב הפלסטינים הינם נמוכים? לאור הפער בין הגידול הטבעי בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל לבין סך הגידול, הפער בין שיעורי ההגירה של נשים לאלה של גברים, ובהתחשב בכלל המגורים הפטרילוקאליים אני נוטה להסיק ש-572 (או חלקו) זהו מספר הנשים אשר נישאות ועוברות לגור בבתיהם ויישוביהם של בני זוגן בגליל, זאת בנוסף לנשים אשר מהגרות לביתן של בן זוגן באותו היישוב (ראי הערה 12 עמ' 31).

מטרת המחקר, אם כך, הינה להבין באמצעות ראיונות מובנים למחצה כיצד נשים פלסטיניות שנישאו והיגרו ליישובים ערביים בצפון מדינת ישראל מסבירות וחוות את ההגירה שלהן. המחקר ינסה לענות על שאלות אלו תוך בחינה של הגורמים השונים כמו גם האינטרסים של יחידים אשר מובילים את ההחלטה של נשים להגר תוך דיון ברווחים שהצדדים השונים מפיקים ממנה.

מערך המחקר

מחקר זה מציג את ההסברים מאחורי מנהג המגורים הפטרילוקאליים ומתאר את חוויותיהן של הנשים בעקבות ההגירה עם הנישואין. המחקר מתמודד עם השאלות הבאות: מדוע תנועתן של הנשים אינה מוגדרת הגירה? מדוע נשים הן אלו שמהגרות? מדוע אותם אלמנטים אשר אינם מעודדים את הגברים להגר אינם רלוונטיים לנשים? האם הגירתן כפויה או רצונית? מה הן השלכותיה של הגירה כזו? מה נשים פלסטיניות חושבות על ההגירה שלהן? איך הן חשות כלפי מקום המוצא שלהן ומקום היעד? מה אפשר ללמוד מסוג זה של הגירה וכיצד ידע זה יתרום לשיפור חייהן של נשים?

כדי לענות על שאלות המחקר בחרתי בשיטת מחקר איכותנית היות והמטרה הינה לשמוע את הסיפור שלא סופר עד כה על היבטיו השונים, כאשר המרואיינת היא זו שבחרת את האופן בו היא רוצה לספר אותו ולהדגיש את האירועים הייחודיים לה. בעבודה זו נעשה שימוש בראיונות חצי מובנים שנערכו בין השנים 2005-2006 עם 17 נשים פלסטיניות במדינת ישראל בגילאים שבין 24-45 שהיגרו עם הנישואין אל יישובים ערביים בגליל, מקום יישוביהם של בני זוגן. קבוצת הנשים הינה מגוונת מבחינת המעמד הכלכלי, מקום המוצא, הגיל והדת. חלק מהנשים אני מכירה אישית ממסגרות חברתיות שונות וחלק הכרתי דרך אותן נשים כאשר הדגש בבחירת הנשים היה על שמירה על מגוון של מאפיינים אישיים. בחירת השאלות לראיון נובעת מהחוויה האישית שלי ומתוך קריאה של הספרות (ראי השאלון בעמ' 102). בניסוח השאלות לא השתמשתי בז'רגון ספרותי, זאת על מנת לא לכפות על המשתתפת מושגים שלא מעולמה וכך לגרום לה להתאים את סיפורה להגדרות אלו (Reinharz, 1992: 24). המטרה היתה לתת לה הזדמנות לנסח את חוויותיה בשפתה שלה בייחוד כאשר אותה תנועה אינה מזוהה עם סוגי הגירה אחרים. הסוציולוגית מרג'ורי דיוולט (DeVault, 1990) מסבירה כמה חשוב להקשיב למשתתפת ולהבין את דבריה עד הסוף ולא למהר לתת שם לחוויה שלה מאחר והחוויות של הנשים הן לא חלק מהשיח הציבורי והאקדמי וכן "אין להן שם" (שם, 1990: 100).

השאלה מעניינת אותי באופן אישי משום שאני חוויתי הגירה עם הנישואין. להבדיל מהנשים המשתתפות במחקר, אני היגרתי מלוד ליישוב יהודי (נצרת עילית) שהוא קרוב למקום מוצאו של בן זוגי. הבחירה שלנו בבית רחוק ממשפחתו ובבעלות משותפת של שנינו כמו גם הסירוב לבנות על אדמת המשפחה נבעו מתוך שיקולים של פרטיות, נוחות ועצמאות. למרות הדרישה המודעת שלי למגורים הרחק מהמשפחה הפטריליניאלית שלו, לא ערערתי על עצם הדרישה לעבור עם הנישואין למקום אחר. כל אותה תקופה שלפני הנישואין, חשבתי על הצדדים הטובים של מגורים במקום חדש ושונה ולא ציפיתי שהמעבר יגרום לשינויים משמעותיים בחיי. למרות שדיברתי רבות על הבדלים בין האנשים והמקומות שהכרתי לאלו החדשים לי, ניסיתי כל הזמן ללמוד את הסביבה, את האנשים ואת הנוהגים החדשים. הניסיון שלי להבין את חוויית

ההגירה ואת השלכותיה מגביר את הרצון שלי להבין כיצד נשים אחרות ורבות כל כך חוות ומפרשות את ההגירה שלהן אשר לא נקראת בכלל בשם הזה. כאישה מהגרת, אני מודעת למיקום הסובייקטיבי ולהטיה שלי, ולכן אגייס מודעות, חשיבה רפלקסיבית וביקורת עצמית במהלך עבודת הניתוח.

בתחילת הראיון הצגתי את עצמי, את שדה המחקר, היינו הנוהג שלפיו נשים עוברות למקום מגוריו של הגבר, ואת הקשר האישי שלי לנושא. הראיונות ארכו בין שעה וחצי לשעתיים והתנהלו על ידי בשפה הערבית כאשר הקטעים הרלוונטיים לניתוח ודיון תורגמו על ידי לשפה העברית. הראיונות התבצעו על פי העדפת המשתתפות בביתן, בביתי או במקום העבודה.

מנהג המגורים הפטרילוקאליים והגירתן של הנשים עם הנישואין הנה תופעה בלתי נראית ובלתי מדוברת באופן גלוי או מערער בתוך החברה הפלסטינית בישראל. לכן, חקירת הנושא יש בה כדי להפוך את התופעה לנראית ומדוברת. יותר מזה, באמצעות הראיונות ניתן להגיע להבנה עמוקה יותר בנוגע לסיבות ולגורמים ברמות השונות העומדים מאחורי הפרקטיקה של המגורים הפטרילוקאליים. על כן, זהו מחקר פנומנולוגי שלומד את התופעה של המגורים הפטרילוקאליים כפי שהמשתתפות במחקר מבינות, מסבירות, חוות ומתמודדות איתה ומנתח אותה על סמך דברים אלו. זהו מחקר אשר מתאפיין בכך שהוא מתחייב לראיית העמדות, הנוהגים והמעשים מנקודת מבטן של המשתתפות.

הותק בשנות ההגירה של הנשים נע בין שנה ל- 23 שנה. הן מגיעות מיישובים ערביים או מיישובים מעורבים ממקומות שונים בארץ אך כולן מגיעות ליישובים ערביים בגליל וגרות בדירה בתוך הקומפלקס המשפחתי של הגבר. לעתים המעבר היה בין יישובים צמודים ופעמים ההגירה היתה בין יישובים מרוחקים. למעט אישה אחת, כל הנשים עבדו או למדו בתקופה שלפני הנישואין. רובן בעלות השכלה אקדמית והשאר בעלות 12 שנות לימוד. אציג את המשתתפות בכמה מילים:

מריה¹⁴ היא המהגרת הותיקה ביותר. היא בת 45 והיא היגרה מכפר יאסיף לנצרת¹⁵ לפני 23 שנה. היא אמא לשלושה ילדים, בעלת תואר ראשון בשפה וספרות אנגלית. גיין לעומת זאת היא בת 24 והיא מזכירה רפואית בכירה. גיין היגרה מנצרת לשפרעם שנה לפני עריכת הראיון. יסמין (36), רנא (34), מאי (35), וסמירה (40) כולן מחיפה. עובדת כאחות בבית חולים פרטי, היגרה לריינה לפני 14 שנה. דאנא, כיום מורה בתיכון בחיפה, היגרה לקאבול לפני עשר שנים. מאי היגרה לנצרת לפני עשר שנים. היא מנהלת חשבונות במקצועה אך עברה הסבה מקצועית לגננות בשל אילוצים מקצועיים ומשפחתיים. סמירה היגרה לראמה לפני 17 שנה. כיום היא מוכרת בחנות במרכז הקניות של כרמיאל. אפנאן, נדין ולמיה מגיעות מערים מעורבות. אפנאן, ספרנית ומורה לשפות היגרה מעכו לכאוכב לפני עשר שנים. היא עובדת כספרנית בבית ספר תיכון ורכזת מידע במרכז העשרה במשגב. נדין, סייעת לרופא שיניים במקצועה ואמא לארבע

¹⁴ כל השמות של המשתתפות הנם בדויים.

¹⁵ המעברים בין המקומות כפי שהם מדווחים בעבודה אינם משקפים את המקומות האמיתיים.

בנות ובן. היא היגרה מלוד לנצרת לפני יותר מ- 15 שנה. שנים ארוכות היא היתה מובטלת ולפני שנתיים היא הצטרפה לתוכנית ויסקונסין שבה היא מבלה שמונה שעות ביום. למיה, מורה לאנגלית ואמא לשלושה ילדים, היגרה מעכו לנצרת לפני 9 שנים. לפני שנתיים היא עזבה את ההוראה והשלימה תואר שני במנהל חינוכי ויעוץ ארגוני באוניברסיטת תל-אביב. השבוע היא קיבלה תעודת הצטיינות. אלין ואמאני אחיות מנצרת. אלין (35) מנהלת אדמנסטרטיבית במשרד גדול ואמא לחמשה בנים. היא היגרה לריינה לפני 16 שנה. אחותה, אמאני, אמא לשלושה ילדים, ללא השכלה אקדמית או מקצועית. היא עובדת לעתים כממלאת מקום בבתי ספר שונים בשפרעם. סוהא מפיקה ומעצבת פנים גם היא מנצרת. היא היגרה לפני חמש שנים לעין מאהל. ערין, מורה בבית ספר בנצרת, היגרה לפני חמש שנים מעילבון לעוספיה. רימה (40) אמא לשני ילדים היגרה מעוספיה לנצרת לפני עשר שנים. היא בעלת שני תארים אקדמיים ופעילה חברתית. פאתן (38) בעלת תואר במתמטיקה ומחשבים, למדה גם חינוך תעבורתי וגרפיקה ממוחשבת. היא מלמדת בתיכון ביפיע, מדריכה צוותי מורים וקבוצות הורים. פאתן היגרה מריינה ליפיע לפני 15 שנה. נוהא במקור מנצרת שהיגרה לריינה לפני 19 שנה. לאחר שנים של אבטלה, היא למדה הוראה ושפה ערבית והשתלבה באחד מבתי הספר היסודיים ביישוב. היא פעילה חינוכית וזוכה להערכה רבה במקום העבודה. גיטה של נוהא היא אחותה שנישאה לפנייה בשנים רבות לאחיו של בעלה והיא גרה בבית פרטי לידה בשטח המשפחתי. סמאח חוצה את המרחק הגדול ביותר והיא מגיעה מירושלים לשפרעם. סמאח פעילה פמיניסטית, מדריכה קבוצות של נשים ובעלת תואר אקדמי במדעי החברה. היא הפסיקה את הפעילות החברתית שלה ואיבדה את מקור פרנסתה מאז הגיעה לשפרעם ועד היום (ראי נספח עמ' 103).

המטרה העיקרית של המחקר וכפי שמעידה על כך כותרתו היתה לתאר את חוויותיהן של הנשים המהגרות עם הנישואין כאשר השאלות האחרות בראיון היו למען עיגון החוויה בתוך הקשר. אולם, בשלב של מיפוי הנתונים זיהיתי כמה קטגוריות מרכזיות המתחברות ביניהן על ציר אופקי כאשר לכל קטגוריה מרכזית ישנן כמה תת-קטגוריות שמתחברות על ציר אנכי. הקטגוריות המרכזיות, כפי שעלו מדבריהן של הנשים הן: היעדרה של שיחה מקדימה בין בני הזוג לפני הנישואין על מקום המגורים; הסיבות למעבר עם הנישואין; החוויות של הנשים במקום החדש; ומאפיינים של בחירת מקום מגורים עתידי. כל קטגוריה מרכזית כללה תת-קטגוריות שהחיבור ביניהם מבהיר ומסביר את שאלת המחקר באופן שלם יותר. בשל אילוצים טכניים מיקדתי את הניתוח בשתי קטגוריות מרכזיות: הסברים למנהג המגורים שכוללים חמש תת-קטגוריות וחוויות של נשים מהגרות שכוללות שלוש תת-קטגוריות. השמות של תת-הקטגוריות שאובים מהשפה של המשתתפות. לאחר מיפוי וקטלוג הנתונים לפי תמות שעלו בכל הראיונות השתמשתי בתיאוריות שונות להסבר התופעה ולפרשנות החוויות. התיאוריה לעתים התאימה לקטעים המופיעים בראיונות ולעתים דברי המשתתפות סתרו או הרחיבו את התיאוריות הקיימות.

המחקר הפמיניסטי, מעל לכל, שם את הנשים במרכז. לאמור, הוא לא גורם לניכור, לא נצלני, ויש בו פוטנציאל לשחרור (Scully, 1990: 2-3). אחד ממאפייני המחקר הפמיניסטי הנו ההצגה של הבעייתיות מנקודת המבט של חוויותיהן של נשים (Harding, 1987: 7). בעזרת הדיון בחוויותיהן הפרטיות של נשים, פמיניסטיות מגלות כיצד בעיות "פרטיות" הן תוצאה של אי שוויון מובנה על בסיס מגדרי (Kennedy - Bergen, 1993: 200). זורייק (2003) במאמרו על "שיקולים תיאורטיים ומתודולוגיים בלימודי החברה הפלסטינית" טוען שמחקר על הפלסטינים הנו מחקר על חברה בקונפליקט ומעבר. חלק מבנות ובני החברה הפלסטינית ממשיכים לחיות במולדתם, כפי שהמצב בישראל, כמיעוט (Zureik, 2003: 1). מיעוט שחלקים ממנו הינם פליטי פנים או נפקדים נוכחים; זמן, מקום, מרחב, וזיכרון לבטח משחקים תפקיד בכינון של קולקטיב זה (שם: 7). המחקר הבא, אם כך, לא יסתפק בגילוי אי-השוויון המגדרי במדינת ישראל או הדפוסים הפטריארכאליים בתוך החברה הפלסטינית אלא הוא גם יתחשב בהיסטוריה של העם הפלסטיני כמיעוט לאומי ילידי מדוכא ויחשוף את מבנה העומק של אי השוויון המעוגן בהגדרות ובפרקטיקות ברמה הלאומית והפוליטית של המדינה.

המחקר הבא הוא מחקר מכוון שינוי כיוון שהוא עושה דה-מיסטיפיקציה. אני מאמינה כי המעשה של השגת ידע או חשיפה של ידע יוצר את הפוטנציאל לשינוי. המיעוט במחקר על קבוצת הנשים מדגיש ומנציח את החולשה שלהן מאחר והצרכים והדעות שלהן אינן ידועות, והשקפותיהן הן בעלות השפעה קטנה יותר על התנאים בצילם הן חיות. לכן, למידה על קבוצת הנשים המהגרות הינה פוליטית משום שהיא מגלה את הסיבות, המניעים והכוחות הסמויים. יותר מזה, המחקר הפמיניסטי מתעניין בדרכים בהם נושאים מסוימים נעדרים ומהן ההשלכות של היעדרות זו. מלמידה על הגירה בחברה הערבית, הנשים הפלסטיניות שנישאות ומהגרות עם הנישואין הינן נעדרות ברמה כפולה:

א. תנועת ההגירה שלהן אינה נחשבת כשאר התנועות בכלל ובקרב האוכלוסיה הפלסטינית בפרט.

ב. התופעה של מנהג המגורים הפטריארכאליים בחברה הפלסטינית לא זכתה עד כה למחקר.

המחקר, על כן, ינסה לענות על שאלות אלו תוך בחינה של הגורמים השונים כמו גם האינטרסים של יחידים אשר מובילים נשים למקומות שונים. ידיעת החוקים החבויים תספק שיטה לשינוי התודעה ומשם לשינוי תנאי החיים.

כיצד הנשים הפלסטיניות מסבירות את ההגירה שלהן עם הנישואין?

המשפחה הפלסטינית היא פטריליניאלית-פטרילוקאלית. עם הנישואין, האישה מורחקת ממשפחת המוצא שלה (Sa'ar, 2001: 730) ומקום מגוריה מועתק אל מקום מגוריו של בן-זוגה. בן הזוג, על פי הסכם הנישואין, נדרש לבנות ולספק בית (חימאיסי, 1994; Rosenfeld, 1974: 150; Lipshitz 1991:454). בפרק זה אציג כיצד הנשים הפלסטיניות, אשר נישאו ועברו אל מקום מושבם של בני זוגן, מסבירות את הפעולה שלהן. כלל המגורים הפטרילוקאליים הנו נוהג תרבותי מובן מאליו בחברה הפלסטינית בישראל וזהו אירוע קונבנציונלי ורגיל בקרב בנות ובני החברה ורק לעתים נדירות הנשים נדרשות לתת הסברים לפרקטיקה זו. או כפי שמספרת יסמין: "גם אם יהיו ויכוחים על מקום המגורים זה לא יעזור וזה לא ישנה". זהו, אם כן, נוהג "מושרש" כפי שמעידה רנא, וקשה מאוד לשנות אותו וככזה הוא הפך לפרקטיקה טבעית שהנשים אפילו לא שואלות ולא חושבות על סיבותיה או השלכותיה. על כן, בשל המאפיינים הייחודיים של תנועה זו, אני רואה חשיבות בהשמעת הסיפור של הנשים. פרק זה מחולק לחמש קטגוריות - שלעתיים חופפות או משלימות ולעתיים סותרות אחת את השנייה - בהתאם להסברים ולפרשנויות שנמסרו על ידי משתתפות המחקר: הסבר רגשי, תרבותי, משפחתי, כלכלי ופוליטי. לבסוף אוסיף פרשנות נוספת על פי מודל ההגירה ואתאר את הייחודיות של תנועתן של הנשים עם הנישואין.

מגורים פטרילוקאליים כאמצעי למימוש האהבה

מאז המאה ה-18, בנות ובני-אדם בעולם המערבי זכו בחופש לבחור את בנות ובני-זוגם על בסיס מעלות מוסריות ו"אישיות", במקום על בסיס מעמד חברתי או הון משפחתי. בניגוד לנישואין המסורתיים ייצגה האהבה הרומנטית את "הקשר חסר האינטרסים" המובהק ביותר. היא גם ביטאה כמיהה ושימשה מודל אוטופי לריבונות הפרט, מעבר לתביעות הקבוצה ולעתיים בניגוד להן (אילוז, 2002). האהבה הרומנטית של המערב מצאה את מקבילתה באל-חוב אל-עודירי (אהבה אפלטונית) בקרב הערבים. ההפרדה בין אהבה ומין הייתה כה קיצונית עד כי הערבים כרו גם תהום עמוקה בין אהבה ונישואים שכן הגבר לא הורשה לשאת את האישה שאהב. הטרגדיה של אל-חוב אל-עודירי היא תמה שכיחה מאוד בספרות ובשירה הערבית. בכל התקופות ביטאו הערבים בשירה ובפיוט את ייסורי האהבה, ואת הכאב המתוק של הפירוד והערגה בין אוהבים שהגורל חצץ ביניהם (אס-סעדאוי, 1988: 183-184). התשובה הראשונה שכל המשתתפות במחקר נתנו כשנשאלו כיצד הן מסבירות את המעבר שלהן ליישוביהם של בני זוגן ביטאה את ההשקפה שמאפיינת את האהבה הרומנטית: "האהבה היא הדבר החשוב ביותר בעולם, שלמענו יש להקריב כל שיקול אחר, כולל שיקולים חומריים" (אילוז, 2002: 16). אלן

היגרה לפני 16 שנה מנצרת לריינה והסכימה לגור בחדר אצל הורי בן זוגה עד אשר יסיימו את בניית הבית על אדמת משפחתו ליד בית הוריו. וכך היא מסבירה את סיבת המעבר שלה :

כאשר ישנו קשר של אהבה בין גבר ואישה אני חושבת שהדבר הראשון שאישה מרגישה זה הנכונות להקריב למענו.. כך לפחות בעיניי... זאת אומרת.. אני אהבתי אותו, רציתי להקריב למענו והייתי מוכנה לגור איתו אפילו בחדר.

גם סמירה, שהיגרה לפני 17 שנה מחיפה לראמה, נזכרת בעוצמת האהבה שלה כלפיו כסיבה שדחפה אותה לעבור אליו :

אני כבת 21, 22 אהבתי אותו מאוד ואני עדיין אוהבת אותו מאוד.. הקרבת למענו והסכמתי לגור אצל אימו.. זו הייתה הקרבה למענו ... אני הקרבת כיוון שאני אהבתי אותו.. חוצמזה, ידוע שהאישה כל חייה מקריבה.

רנא, מורה במקצועה ואמא לשני ילדים, עברה לפני 11 שנה מחיפה לקאבול. אפנאן, ספרנית ואמא לשלושה ילדים, עברה מעכו לכאוכב לפני 10 שנים. שתיהן מסבירות כמעט באופן זהה את הסיבה שלהן למעבר עם הנישואין. ההסבר שלהן מחזק את ההשקפה שלפיה האהבה הרומנטית היא בלתי-רציונלית, חסרת-תביעות ואינה מכוונת לרווח (אילוז, 2002 : 16).

לא היה משנה לי איפה.. העיקר להיות ולחיות איתו.. זאת אומרת, מבחינתי לא היה אכפת לי כאוכב או עכו. העיקר לגור ביחד איתו.. כי מאוד אהבתי אותו וראיתי שזהו.. איפה שהוא יחליט לגור בין אם בחיפה, בעכו או בכאבול הייתי מסכימה. אהבתי אותו עד כדי כך שלא חשבתי על כל העניינים האחרים. העיקר להיות איתו ולא משנה איפה.

בניסיונם לקבוע נורמטיבית מה צריכה להיות האהבה, הבחינו פילוסופים בין האהבה הריאליסטית, המבוססת על ההיגיון, לבין האהבה האידיאלית, שאין לה כל קשר להיגיון, והיא נובעת מלבנו בטבעיות. האהבה האידיאלית גם איננה מונעת מכוחו של אינטרס אישי ולפעמים אף בניגוד לו. האהבה האידיאלית נראית, אם כן, שייכת לתחום הקשרים החברתיים שאינם מכוונים לתועלת או להגשמת העדפות אישיות, אלא כוללים ויתור מופגן והקרבה עצמית (אילוז, 2002 : 200). דבריה של סמירה מעידים במדויק על מעבר בעקבות האהבה שכוללת ויתור והקרבה עצמית :

סמירה : אין לנו אינטרס.. לא, אין לנו אינטרס. להפך, אין לנו אינטרס בכלל. שאלה : אז מדוע אנחנו עושות את זה?
סמירה : זו שאלה שיש לשאול את כל הנשים. את כל הנשים. הוא בשום פנים ואופן לא יעזוב. הוא עוזב רק כשיש לו אינטרס ורווח ודאי ואנחנו אפילו לא חושבות, לא שואלות ולא מבצעות שום חישובים. הולכות ומפסידות הרבה בדרך.. מפסידות ומקריבות הרבה.

שדה מטאפורי רחב מתקשר למודל של האהבה והוא האהבה ככוח עז ומאכל המצביעה על כוחה הסוחף והמסתורי של האהבה. לדוגמה : אהבת-אמת מלאת תשוקה יכולה להפוך אותנו בדרך קסם לבני אדם שלמים ועשירים יותר (אילוז, 2002 : 183). מריה נזכרת כיצד לפני 23 שנה, כאשר היגרה מכפר-יאסיף לנצרת, היא אפילו לא חשבה על העניין, לא תהתה ולא שאלה. היא כל כך אהבה אותו שכל השאלות הללו נעלמו. כך במילים שלה :

אני כשהכרתי את אדם לא ידעתי שהוא מנצרת. ואף פעם לא חשבתי לא להגיע לגור במקום שלו. אף פעם לא התווכחתי או דיברנו. אף פעם לא שאלתי אותו איפה הבית שלו. היינו ביחד תקופה של שלוש שנים לפני שהתחתנו ובאותה תקופה לא התווכחנו על מקום המגורים או על מאפייני הבית. זאת אומרת, גם אם היה אומר לי לגור בתל-אביב הייתי מסכימה כי אני כל כך נמשכתי אליו וזה היה לי הרבה יותר חשוב מהמקום שאני הולכת לגור בו.

תפיסה נוספת רואה באהבה כגורם עצמאי הפועל מכוח עצמו באופן שאינו תלוי ברצונו או בשליטתו של האדם האוהב. מן הבחינה הדקדוקית והסמאנטית נתפסת האהבה כישות עצמאית המנותקת מהאדם ופועלת מכוח עצמה: מה שמצית את האהבה הוא מעבר לתודעה או להבנה רציונלית ומשום כך אין לצפותה מראש (אילוז, 2002: 184). כך יסמין, שנישאה בגיל 18 ועברה מחיפה לריינה, מתארת את סיפור ההתאהבות שלה בבחור, שהוא גם קרוב משפחה:

שאלה: איך הכרת אותו?

יסמין: הכרתי אותו דרך שידוך.. ממש פרימיטיבי ביותר. אני הכרתי את היישוב שלו – ריינה – לפני שהכרתי אותו כי הייתי מגיעה לכאן בחופשות לבית של סבא וסבתא שלי.. וכל הזמן אמרתי שאם אני אתחתן למישהו מהיישוב, זה יהיה בלתי אפשרי לבוא לגור כאן. לא רק ששללתי את הרעיון של להתחתן עם מישהו מריינה אלא גם לא רציתי להתחתן עם מישהו מאותה המשפחה. מבחינתי זו היתה יכולה להיות קטסטרופה. להתחתן עם מישהו מהמשפחה ועוד לגור בכפר? לא רציתי לחיות בחברה כפרית וחשבתי שאם הוא מריינה אז הוא בטח יהיה אדם מרובע. כשהייתי בגיל 16, אבא שלי בא וסיפר לי שיש בחור שמעוניין להכיר אותי ואני כל הזמן סירבתי לקבל את הרעיון ולא הסכמתי להיפגש איתו. אבל כשהוא הגיע אלינו בסוף וראיתי אותו אהבתי איך שהוא נראה. ישבנו ודיברנו וזהו! התאהבנו אחד בשני ומאותו רגע כל הדברים שחשבתי עליהם מקודם נעלמו ונשכחו.

בניגוד לשיח הקודם, חלק מהנשים הציגו גם שיח של אינטרסים. "חדירת הערכים הקפיטליסטיים לתחומי התרבות והאהבה חושפת את היחס השכלתני לא רק ליחסים בין-אישיים אלא גם לאני" (אילוז, 2002: 186). וכך, רחוק מלהיות מעל לתחום הייצור הקפיטליסטי או מחוצה לו, שיח האהבה המודרני חדור ביטחון עצמי, אינדיבידואליזם והשקפה תועלתנית השאובים מתחום זה. "האתיקה הרומנטית", על כן, תואמת במלואה את האמונה הקפיטליסטית שיש להעריך יחסים באמצעות אותה לוגיקה של רווח והפסד הרווחת בעולם העסקים (שם).

לאחר שרימה מסבירה כי היא עברה מעירה האהובה עוספיה לנצרת בשל אהבתה לבחיר ליבה, ולצד המחיר שהיא שילמה ומשלמת על כך, היא גם מציינת שהיא לא עשתה זאת רק למענו ובגללו אלא גם למענה. כך לדבריה:

למען האמת, אני לא האמנתי שאוכל למצוא אדם שאהיה כל-כך קרובה אליו כמו שאני עם נדים.. להיות אני עצמי בצורה כל כך טוטאלית.. וזה היה המחיר ששילמתי כדי להיות איתו. זאת אומרת, אני הרווחתי אותו אבל גם שילמתי מחיר.. המחיר היה שעזבתי את היישוב שכל כך אהבתי כדי לבוא ולחיות איתו כאן ביישוב שלו.. אני חושבת שאנחנו לפעמים משלמות על דברים שאנחנו רוצות וזה המחיר שאני שילמתי. אבל שוב, אני הרווחתי את רגשותיי ומימשתי את התשוקה להיות איתו..אני לא הלכתי בגללו.. אני הלכתי בגללי.

נדין, שהיגרה מלוד לנצרת לפני 15 שנים, מוכיחה את קיומה של האהבה הרומנטית לצד הרווח האישי:

אני חיפשתי אדם לחיות איתו. לא חיפשתי מה יש לו. אני רציתי גבר.. לא רציתי בית או מכונית. חיפשתי אדם שיגן עליי.. מבחינתי לא הייתה לי התנגדות לבוא לגור כאן איתו. מלכתחילה אני רציתי לעזוב את לוד ולבוא לגור בנצרת. אני אוהבת את נצרת..לא חשבתי על הקשיים שיהיו.. מה שעניין אותי והיה חשוב לי זה לגור בנצרת ולעבור לחיים חדשים.

דבריה של נדין מעידים על מציאות נוספת. נשים שרוצות לגור במקום אחר ממקום המוצא שלהן יכולות לעשות כך רק על ידי נישואין לגבר מאותו היישוב למעט העיר חיפה. בעיר חיפה ניתן למצוא נשים רווקות רבות שעזבו את מקום מוצאן ושכרו דירה בעיר בשל אפשרויות הלימודים והעבודה שהעיר מציעה. לכן, הרצון של נדין לחיות בנצרת יכול להתממש רק במידה והיא מתחנתת עם גבר מאותו היישוב. יותר מזה, במידה והיא לא מעוניינת לגור ביישוב מסוים זה גם אומר שהיא לא תתחתן עם גבר מאותו היישוב. גיין שנישאה בגיל 24 והיגרה מנצרת לשפרעם מוכיחה שהפעולה החברתית מונעת על ידי אינטרסים ושיקולים כלכליים גם כאשר למראית עין הפעולה נראית חפה מכוונות חומריות. היא טוענת, בין השאר, שהיא עברה ליישוב שלו כיוון שיש לו חלקת אדמה שתוכל לבנות עליה את בית חלומותיה. כך לדבריה:

אני לא אוהבת לגור בבניין דירות. אני אוהבת לחיות בבית פרטי משלי.. בו אני ארגיש בנוח. אלה דברים שהם יותר חשובים לי מאשר להסתגל לאנשים במקום חדש... זאת אומרת מה שגרם לי להגיע לגור בשפרעם זה היה חלקת האדמה שיש לו ושעליה יכולתי לבנות בית כאוות נפשי.. כנראה שהבית מבחינתי הוא הכל.

כך גם אפנאן שהיגרה מעכו לכאוכב. העובדה שיש לבן זוגה חלקת אדמה משכה אותה למקום שלו. כך היא תוכל לבנות בית צמוד קרקע עם גינה ולהגשים את הפנטזיה שלה:

אני רציתי לעבור למקום שהוא כפרי.. יש משהו בפנטזיה שלנו.. היה לי חלום לבנות בית פרטי את יודעת.. פרטיות.. לבנות כמו שאני רוצה ולחיות חיים זוגיים מאושרים.. זו פנטזיה שחלמתי להגשים ואני חושבת שלרבות מאיתנו יש את הפנטזיה הזו.

יש האומרים כי האהבה הרומנטית מייצגת אידיאולוגיה המשעבדת נשים (אילוז, 2002: 15-19).

נואל אס-סעדאוי (1988) טוענת כי אחד העקרונות הראשוניים של כבוד ואהבה הוא שאדם אחד לא ישעבד את רעהו. אם האישה היא קניינו של הגבר, היחסים ביניהם לא יוכלו, מעצם טבעם, להיות יחסי כבוד. כבוד הוא צדק ושוויון בזכויות אנוש. אהבה אמיתית לא תוכל לפיכך להיות מבוססת על יחסים המאופיינים בניצול מכל סוג שהוא (אס-סעדאוי, 1988: 92).

ההסברים על אהבה כפי שהם מובאים על ידי המשתתפות במחקר ניתן ליחס להם אלמנטים של תעוזה ומרדנות בחברה שנחשבת עד היום מסורתית שהקבוצה ולא הפרט הוא במרכזה; ובחברה שבה קיימים עדיין נישואים אנדוגמיים שמונעים מהפרט את הזכות וחופש הבחירה בנישואין. ועדיין, אני טוענת, זוהי מרדנות נגד הסדר החברתי-רגשי הקיים אשר בה בעת שומרת על הסמלים והערכים של החברה

הפטריארכאלית ומשמרת את הסדר הקיים מבחינת כלל המגורים הפטרילוקאליים. לפיכך, הקישור בין אהבה לתרבות בהקשר של כלל המגורים מראה כיצד התרבות והאהבה, לצד שחרור הרגשות, משתקפים ומשמרים את חוסר השוויוניות ומבני הכוח הקיימים. רגשות האהבה במקרים האלה המשיכו לכלוא את הנשים בתוך הנורמות החברתיות, והנשים הפכו להיות שותפות בשימור כלל המגורים הפטרילוקאליים.

כלל מגורים אחד וסיפורים שונים

פרגמנטציה בשיח מעידה על כך שעבור כל הירארכיה אשר מעצבת את חוויותינו ישנו יותר מסיפור אחד המיוצר בתוכנו (Benjamin, 2003: 4). כנשים, למשל, אנחנו מסוגלות להתבונן בעולם ולחוות אותו מפרספקטיבה של אימוץ וקבלה של הפרשנות המבנית ההירארכית, כאשר בד בבד – ובמיוחד תחת תנאים מיוחדים – להתייחס לעולם דרך פרשנות מבנית פמיניסטית עם נקודת המבט המתגרת שלה. ניתן לתאר את ההירארכיות אשר מעצבות את חיינו באמצעות סיפורים שונים, ואנחנו מסוגלות לספר סיפורים מנוגדים בכל רגע. יותר מכך, לפעמים אנחנו מפרשות הירארכיות בתוכן אנו ממוקמות כ"אחרות" כ-טבעיות וכבלתי ניתנות לשינוי, ולפעמים אנו מפרשות את אותן הירארכיות כ-מדכאות (שם). גריפית' (Griffith, 1995), דיויס והאר (Davies and Harre, 1990) מציעות תמונה דינאמית יותר שבה הניעות קדימה ואחורה בין עמדות הינו אפשרי כיוון שיותר מסיפור אחד נראה סביר.

פרק זה, כאמור, בוחן את הסיבות המובילות למעבר של נשים עם הנישואין מנקודת ראותן של המשתתפות. הפרשנות הראשונה שנתנו כל הנשים למעברן הייתה, כפי שהראיתי בחלק הקודם, אהבה. מבחינתן, המעבר שלהן למקום מושבו של האיש שאהבו היתה אמצעי למימוש האהבה. אולם, במהלך הראיון כאשר סיפרו הנשים על חוויית המעבר ועל החיים אחרי המעבר הן הוסיפו הסברים נוספים שלעתים השלימו אחד את השני ולעתים ביטלו הסבר אחד לטובת אחר. כל הנשים גם ציינו כי הן לא חשבו על המעבר, סיבותיו או השלכותיו לפני הנישואין. וגם אם היו להן מחשבות, הן התבטלו או נעלמו אל מול גל הרגשות שהציף אותן. על כן, ההסברים הבאים חושפים את התובנות של הנשים, על סיבות המעבר שלהן עם הנישואין, לאור החוויות האישיות שלהן לאורך השנים.

חלק מהנשים מחלקות את ההסברים לשתי תקופות: לפני ההתפכחות ואחרי ההתפכחות. כך רנא למשל, שהיגרה מחיפה לקאבול בגיל 22, שואלת אותי בתחילת הראיון: "את מעוניינת לשמוע על סיבות המעבר כפי שפירשתי אותם בעבר או כפי שאני מפרשת אותם כיום?" "לפני החתונה, היא מספרת, בכלל לא לקחתי את העניין ברצינות.. אהבתי אותו כל כך שכל מה שהיה לי חשוב זה להיות איתו ולא משנה איפה.. ובכלל הייתי גם בחורה צעירה. בתקופה הראשונה של אחרי הנישואין כאשר התחילו השאלות לעלות שכנעתי את עצמי שזה טבעי וכולן עושות כך.. ויותר מזה, הרי הוא כבר בנה בית וגם המצב הכלכלי לא

מאפשר לחשוב על אופציות אחרות". ואז עם חלוף השנים וצבירת חוויות נוספות היא מספרת על שלב ההתפכחות שבו היא התחילה לראות את המציאות בעין אחרת. אחרי כמעט 10 שנים של מגורים ביישוב היא מגלה שהסיבה העיקרית שמובילה למעבר של נשים עם הנישואין היא הקשר של הגבר עם משפחתו וליישובו.

כאמור, רנא מצביעה תחילה על הסבר רגשי ולאחר מכן מוסיפה הסבר תרבותי. בעקבות חוויית ההתפכחות היא תולה את המעבר שלה במניעים כלכליים ומשפחתיים אבל מוצאת את עצמה סותרת ומבטלת את אלו הכלכליים ונשארת עם המניע המשפחתי כסיבה העיקרית אשר גורמת לגבר להיצמד למקום מוצאו ובכך לגרום לאישה לעבור אליו. את ההסבר המתייחס למשפחתו של הגבר כמניע להגירה של נשים אני נוטה להגדיר כפרשנות פמיניסטית כיוון שהוא מאתגר את ההסברים האחרים ומצליח לפרק את המבנה החברתי לאלמנטים המרכיבים אותו תוך כדי הבנת הקשרים ביניהם.

קבוצה אחרת של נשים הצביעה על מכלול של הסברים שמסלימים אחד את השני כאשר הצירוף של כולם יחד גורם, לדעתן, למעבר של נשים עם הנישואין. ניתן להצביע על סתירות רבות גם בתוך ההסברים הללו אולם הנשים מצליחות ליישב סתירות אלו ולשלבן יחד. מריה מדגישה כי היא לא חשבה על נושא המעבר או על סיבותיו לפני הנישואין. היא כל כך אהבה אותו שלא היה לה משנה איפה לגור. בן זוגה אף פעם לא דיבר איתה על מקום המגורים ולא שאל אותה. בשלב מתקדם בראיון, היא טוענת שזהו נוהג חברתי בחברה הערבית שלפיו נשים נישאות ועוברות לביתו של הגבר. בשלב הזה היא מוסיפה שני הסברים: האחד קשור לעניין הבית שהוא קיבל בירושה ולא אפשר לשניהם לבחור בית אחר ובמקביל היא מזכירה את הירושה שהיא לא קיבלה ושמנעה ממנה להציע, אולי, אלטרנטיבה. הסבר נוסף נוגע לקשר של בן זוגה עם אמו ומשפחתו. הקשר שלו עם אמו ומשפחתו, היא מבינה אחרי כמה שנים, לא אפשר לה בשום שלב לחשוב על בית אחר. מבלי לנסות ולמצוא את הסיבה האחת והעיקרית אשר גרמה למעברן, הנשים פורסות את מגוון ההסברים, כפי שהן מבינות אותם כיום, שהובילו למגורים בבתיהם של בני זוגן. להלן אציג את ההסבר התרבותי.

מגורים פטרילוקאליים בשם התרבות

האתנולוג הצרפתי קלוד לוי-שטראוס (Levi-Strauss, 1960, 1969) ואתנולוגים נוספים מסכמים שאחת הסטרוקטורות הבסיסיות ואף החשובה בהן היא כלל המגורים (שם : 150). 'מבנים' (סטרוקטורות) על פי התיאוריה של גידנס מתייחסים לכללים (הניתנים לשינוי מטבעם) ומשאבים כפי שהם באים לידי ביטוי בייצור ובייצור מחדש של מערכות חברתיות (Giddens, 1984: 185). ההסברים שנתנו הנשים במהלך

הראיון מעידים על ידע שיש להן על מבנים חברתיים ועל תפקידים המוקצים, באופן שניתן לזיהוי, עבורן בתוך אותם מבנים (Davies and Harre, 1990: 7).

הדואליות של כלל המגורים הפטרילוקאליים והבעלות על הקרקע

בחלק זה אתאר כיצד נשים תופשות את עניין הבעלות על הקרקע או הבעלות על הבית כגורם המשמר את מנהג המגורים הפטרילוקאליים מצד אחד ומהווה תוצר של כלל המגורים הפטרילוקאליים מצד שני. הן מתארות את פרקטיקת הירושה הדיפרנציאלית לגברים ולנשים¹⁶ ומראות כיצד מערכת הפוליטיקה של הירושה תורמת לייצור, שימור והנצחה של מעברן עם הנישואין. התיאוריה על הסטרקטורות מחברת מבנה ופרקטיקה באופן הדוק. מבנה תמיד עולה מהפרקטיקה והוא מכונן על ידה ולא ניתן להעלות על הדעת אחד ללא השני (Giddens, 1984: 94). בנוסף, סטרקטורות כוללות "כללים ומשאבים" ולא ניתן להמשיג כללים במנותק ממשאבים (Giddens, 1984). על כן, סטרקטורה הינה מכלול של כללים בעלי קיום "וירטואלי" כאשר הפרקטיקה הינה הביצוע והמימוש של אותם כללים בזמן ומרחב. כך כלל המגורים הפטרילוקאליים הופך להיות ממשי באמצעות העברת ההון הקרקעי דרך הגברים בלבד וגורם להנצחת המבנה ולשעתוק ההגירה של נשים עם הנישואין. כך לדברי אלין (נצרת-ריינה):

אלין: כשיש חלקת אדמה הרבה יותר קל וזול לבנות עליה. וכשיש כבר בית מוכן אז אין מה לעשות. יותר מזה, הרי בדת מורשיים לבת חצי מהזכות שיש לבן ונהוג שנשים יוותרו על חלקן בירושה. כאשר אבא שלי נפטר, מיד הלכנו אחיותיי ואני וחתמנו על ויתור על הבתים, המגרשים, המחסנים, המכוניות... לא יודעת... לא שאלנו... למרות שלכל אחד מהם יש בית ולנו הבנות אין בתים. **שאלה:** מדוע חתמתן?

אלין: חתמנו כי לא רצינו להראות להם שאנחנו חומדים ברכוש שלהם... לא יבוא יום ונאמר שאנחנו רוצות את הבית של הורינו... כך המנטליות שלנו... מפגרת... וכששאלנו מדוע הוא (האח) כל כך ממהר לטפל בענייני הירושה ולבקש מאתנו לחתום על ויתור, הוא כעס וגם אמא שלי כעסה ואמרנו שאנחנו לא מתביישות ושנאנחנו חומדות ברכוש שלהם. על פי השריעה, מגיע לבת חצי מהבן. לא רק שזה לא צודק אלא גם את זה האישה לא מקבלת... זו המנטליות שלנו בכל הקשור לרכוש... ובמידה והאישה מעזה לדרוש אז אחיה והוריה מגנים אותה, כועסים עליה ומנתקים איתה קשר... זה עצוב.

לפי החוק של השריעה, זכותה של הבת לרשת חצי מהרכוש המוענק לבן. על פי הדת הנוצרית והדרוזית, חלוקת הרכוש בין בנים ובנות הינה שוויונית. אולם, נשים נמנעות מלקבל את חלקן בירושה או שמאולצות לוותר עליה תמורת הגנה ממשפחתן. במילים אחרות, במידה והיא דורשת את חלקה בירושה הקשרים שלה עם אחיה מיד נקטעים והיא לא יכולה יותר לבקש את תמיכתם ועזרתם (חסן, 1999: 276; Tucker, 1993: 197; Stauth, 1990: 37-38).

¹⁶ בחודשים פברואר ומרץ, 2007 יצאה עמותת "נשים ואופקים" בקמפיין תקשורתי הקורא בזכות הנשים לירושה ולחלוקה שווה בין המינים. בנוסף, בחודש מרץ, 2008 יצאה עמותת "סנד" - לאמהות וילדות בקמפיין תקשורתי הקורא להורים לא למנוע מבנותיהם את חלקן בירושה מתוקף הזכות ולא החסד.

משנת 2001¹⁷ מערכת המשפט האזרחית לענייני משפחה הפכה להיות אחראית (במקום בתי דין דתיים) ליישום חוק הירושה בחברה הפלסטינית שמורה על חלוקה שווה בין המינים; אלא שאכיפתם של חוקים אלה על ידי הרשויות עודנה חלשה. חוק הירושה האזרחי במקרה של אלן ושאר המשתתפות לא שינה את הפרקטיקה המסורתית והאחים ממשיכים לגזול את חלקן של אחיותיהם בירושה. יותר מזה, לחוק האזרחי אין קדימות על צוואה, ובמצב עניינים כזה, האבות ימשיכו לכתוב צוואות עבור הבנים, והנשים לא ייהנו מההגנה של החוק האזרחי.

בנוסף, גידנס (Giddens, 1984) מחלק את המשאבים לשני סוגים: משאבים אנושיים ומשאבים של הקצאה (לא-אנושיים). מכוח הנורמות התרבותיות-חברתיות הגבר הערבי הוא בעל הכוח באמצעות המשאבים החומריים והאנושיים כאחד. הגבר הערבי, על פי רוב, הוא היורש הבלעדי של הקרקעות והבתים; וזוכה, לעתים קרובות, לסולידריות, תמיכה ומחויבות ללא תנאי מבני המשפחה. הנשים ברוב המקרים, נמנעות מלקבל את זכויותיהן במשאבים חומריים ואינן זוכות, במקרים רבים, ליחס של תמיכה, ביטחון ומחויבות מהמשפחה (Mincis, 1980: 14-21; Sa'ar, 2001: 728).

אמאני (נצרת-שפרעם) שטענה בתחילת הראיון כי המעבר של נשים הוא מנהג תרבותי וגורל שיועד לנשים, חושפת בשלב מתקדם יותר בראיון את פרקטיקת הירושה כמו גם את תפקיד משפחתה של האישה כגורמים המובילים למעבר של נשים עם הנישואין:

ההורים שלך לא יתמכו בך במידה ותנגדי לעבור אליו. חוצמזה, אם את רוצה לסרב לעבור אליו את חייבת שיהיה לך מה להציע, שתהיה לך חלקת אדמה כדי שיבוא לגור איתך.. ההורים שלנו גם לא מורשים לנו קרקע.. הם מורשים לבן.. ההורים שלנו לא בונים לנו בית.. הם בונים לבן ומוכרים את כל מה שיש להם ומקריבים את הכל למען להכין לו בית.. אז כשיהיה לך בית, תהיה לך האפשרות להציע אלטרנטיבה ולגרום לו לעבור אליך... אבל כשאינן לך, את חייבת ללכת אליו. חשוב לומר שמעט מאוד הורים היום מעניקים ירושה לבת שתוכל לבנות בית ולהציע לגבר לבוא לגור איתה..

וממשיכה:

כשבת נולדת אז מגיל צעיר מכינים אותה לעובדה שהיא הולכת להתחתן ולעבור לביתו של הגבר.. לא מכינים אותה כפי שמכינים את הבן.. אותו מכינים מגיל צעיר לבנות בית.. לכן היא נאלצת לעבור אליו. גם לא התרגלנו שהאישה תביא את הגבר לביתה. כשנגיע למצב שבו הבת מקבלת ירושה כמו הבן ולבת יהיה רכוש פרטי כמו לבן.. כשנגיע למצב שבו מכינים לבת כפי שמכינים לבן.. כשנגיע למצב שבו הבת תקבל תמיכה מההורים כפי שמקבל הבן ויפסיקו לגרום לה להרגיש שהיא אורחת בבית שלהם, רק אז יתחולל השינוי.

על כן, כלל המגורים הפטרילוקאליים הינו תוצר של ירושה של קרקעות באותה מידה שהקרקע

הינה התוצר של כלל המגורים.

¹⁷ למרות שהתיקון עבר בשנת 1995, החקיקה הפרלמנטרית השאירה את ענייני האישות הקשורים לקהילה הפלסטינית תחת הסמכות של בתי המשפט הדתיים עד שנת 2001 בשל התפישה כי אלו עניינים שהם בבסיס התרבות והמנהגים "המסורתיים" הפלסטיניים. בשנת 2001 קמפיין שנוהל על ידי קואליציה של ארגוני הנשים הפלסטיניות וארגונים למען זכויות האדם העבירה את התיקון לחוק בתי המשפט של המשפחה. תיקון זה אפשר למערכת המשפט למשפחה לדון בענייני אישות למעט ענייני נישואין וגירושין. תיקון זה גם מבטיח גישה למערכת משפט שהיא יותר רגישה לצרכים של הנשים ועדיפה בבחינת קידום השוויון בין המינים (Working Group, 2005).

הסטרוקטורות, מדגיש גידנס (Giddens, 1984), משקפות את הדואליות של המבנה והסוכנות (שם: 162). הסטרוקטורות מעצבות את הפרקטיקות של האנשים, אבל אלו גם הפרקטיקות של האנשים אשר מכוננות ומייצרות מחדש את הסטרוקטורות. הסוכנים, במקרה הזה, הם ההורים אשר חוזרים וממשיכים להאמין בעליונות הבן על הבת ומייצרים מחדש, על ידי פרקטיקת הירושה, את התנאים אשר הופכים את מעברה של האישה לאפשרי ובעצם לודאי.

לסיום, יש הטוענים כי הפקעת הקרקעות של הערבים, מסחר מצומצם מאוד בקרקעות, הריבוי הטבעי לעומת ההקפאה בשטח הקרקעות הביאו לצמצום הקרקע שבבעלות האוכלוסייה הערבית והשפיעו באופן מהותי על תרבות הירושה ועל בחירת מקום המגורים (חימאיסי, 1994ב). אינני מסכימה עם הטוענים הקושרים את תרבות הירושה להיסטוריה הקרקעית בלבד ומתעלמים מהפרקטיקה של גזילת זכותן של נשים לירושה. על פי סקר שנערך על ידי עמותת "נשים ואופקים"¹⁸ בפברואר 2007, נמסר כי 90% מהנשים "מוותרות" על חלקן בירושה לטובת הזכרים שבמשפחה למרות ש- 79% מהנשים דורשות חלק שווה בחלוקת הירושה. 95% מהמקרים של חלוקת הירושה והעזיבון נידונים בבתי הדין השרעיים, ו- 95% ממגישי הבקשות הם גברים. על פי תוצאות הסקר, 55% מהגברים הביעו תמיכה בחלוקה שוויונית של הירושה בין נשים וגברים לעומת 84% מקרב הנשים שהיו בעד חלוקה שווה. 84% ממשותפי הסקר טענו כי לשלילת זכותן של נשים בחלוקת הירושה יש השפעה שלילית על חייהן (עתאמנה, 2007).

על מנת להבין את הסיבות לשימור כלל המגורים הפטרילוקאליים, חשוב להבין את התפקיד של המשאבים קרי, הבעלות של הגבר על הקרקע. חשוב להבין את קשרי הגומלין הקיימים בין ירושה כפרקטיקה חברתית, רכוש ומאזני כוח בין המינים אשר משעתקים את ההגירה של נשים. הפוליטיקה של הירושה בבעלות גברית מצביעה על כך שהאי-שוויון אינו בלתי נמנע. הוא תוצר של היחסים החברתיים הספציפיים אשר מארגנים אותו. נשים עדות לפרקטיקות מגוונות ומשוכללות תחת המסכה והמרמה של הגנה אשר כוללים תחתיהם נשים ואדמה כתחום של גברים (Rubin, 1975: 117-119; Young, 1992: 174). הוויתור של הנשים על חלקן בירושה היא גם בחירה וגם הכרח, ובשני המקרים זהו תהליך הכרוך ביחסי כוח. אם כך, שלילת הירושה מהנשים ממשכה להנציח את דפוס המגורים של הגברים ליד קרובי המשפחה, ומונעת את זכות הבחירה שלהן במגורים. המגדר הוא מרכזי בקבלת ההחלטות לגבי חלוקת הרכוש והרכוש הוא מרכזי בהחלטה של נשים לציית ולהגר.

¹⁸ קמפיין שהושק על ידי עמותת "נשים ואופקים" בתקשורת הערבית היתה מטרתו להביא לידיעתן של הנשים הערביות את זכויותיהן בעיני ירושה ועזיבון. בטרם יצא הקמפיין לדרך זכתה קריאה זו למתקפה קשה מטעם אנשי דת, בעיקר מהפלג הצפוני של התנועה האיסלאמית. בין השאר פרסם השייח' כמאל ח'טיב מאמר התקפה נגד הקמפיין והעמותה. המתנגדים טוענים כי נשים אלו מבקשות לשנות את הוראות הדת ונוגעות בתחום "האסור". לטענתם, הטקסט הדתי הוא קדוש ואסור לשנות אותו, וכי בעניין הירושה הטקסט הדתי ברור ואין סיבה לחלוק עליו (עתאמנה, 2007).

השליטה של גברים על משאבים חומריים וההגירה של נשים עם הנישואין יש בהן כדי להצביע על מערכת של סחר חליפין. בחלק זה אציג הסברים נוספים למנהג המגורים כפי שהם נמסרים על ידי המשתתפות ואנסה לנתח אותם תוך שימוש ב"מסה על המתנה" מאת מרסל מוס ו"הסטרוקטורות האלמנטריות של יחסי השארות" מאת קלוד לוי-שטראוס.

לוי-שטראוס (2006) מגיע למסקנה כי בכל העולם ישנם עדיין מנהגים, מערכות שארות וכללי נישואין שאין להם בסיס טבעי ושאינן להם עדיין פרשנות מספקת. ודאי הדבר שעל מנת להסביר כללים אלו ואחרים, הוא טוען, צריך להבין ולפרש את מערכות השארות וחוקי הנישואין כמגלמים וממחישים את הכלל אשר מסביר את סחר החליפין בנשים על ידי גברים (Levi-Strauss, 1960: 283). חליפין, כתופעה טוטאלית, כוללים אוכל, אובייקטים של ייצור, והקטגוריה היקרה ביותר בין הסחורות, נשים. אחת הספרות של חליפין היתה העברה של נשים על ידי גברים שבלעדיה לא יכלו להתחתן. לוי-שטראוס תיאר את החליפין של נשים בין קבוצות של גברים והתייחס אליו כמה שמכונן את החברה עצמה (לוי-שטראוס, 2006 : 60-61).

על פי לוי-שטראוס (Levi-Strauss, 1969), הנתונה, ובמיוחד נתינה של נשים, נהפכת לחלק בלתי נפרד ממערכת רחבה יותר, מחלחלת ובלתי מודעת, של חליפין. ליחסים אלה יש חוקים משלהם. מתנות נמסרות ומתקבלות, אבל בשקט, ללא משא ומתן, וללא הבעה של רצון או תואנה, וללא כל קשר ברור ובהיר בין מה שהוצע לבין מה שנרכש (שם : 67). נשים במקרה הזה, נחלקות לשתי קטגוריות : מצד אחד, האישה היא אחות או בת, אישה נמסרת, ומצד שני, היא אישה, אישה מתקבלת (Levi-Strauss, 1960: 138-139). לוי-שטראוס תופש את מערכת השארות ככפייה של ארגון תרבות על עובדות ההולדה הביולוגית. זהו תיאור של חברה אשר אינה מניחה את קיומו של סובייקט אנושי אבסטרקטי וא-מגדרי. להיפך, הסובייקט האנושי על פי העבודה של לוי-שטראוס הוא תמיד או גבר או אישה ועל סמך זה הוא מתאר את הייעודים השונים של שני המינים.

ההסברים כפי שהם נמסרים על ידי המשתתפות מרחיבים את התיאוריה של לוי-שטראוס שכן נשים אלו אינן נמסרות או נסחרות בידי איש. הנשים המשתתפות במחקר בחרו את בני זוגן מתוך אהבה ובחירה חופשית. ועדיין, תפקיד המשפחה של האישה והפרת זכותה בירושה כמו גם הבעלות של הגברים על הבית מצביעה על יחסי חליפין שלפיהם הנשים מוסרות את עצמן בתמורה לבית שהן קיבלו מהגברים. כפי שניתן ללמוד מהשיחה הבא :

שאלה : מדוע בחרתם לגור בנצרת?
מאי : כי אני לא רציתי לגור בשכירות. אם הייתי מבקשת להמשיך לגור ביישוב שלי זה היה אומר שהייתי מתחנתת וחיה בשכירות... ואני לא רציתי לגור בדירות שכורות

שאלה: היה לו בית?
מאי: לא היה לו בית משלו אבל היתה דירה פנויה בבניין של המשפחה שיכולנו לגור בה עד שנבנה או נקנה בית משלנו. ואילו אם הייתי מבקשת להישאר ביישוב שלי אז הייתי גרה בשכירות ואני נגד מגורים בשכירות.
שאלה: קיומו של הבית הוא למעשה מה שהכריע?
מאי: לא היה משנה לי באיזה מקום לגור. מה שהיה לי חשוב זה לא לגור בשכירות.

על פניו נשמע סידור טוב ופשוט. מין סחר חליפין שבו הגבר דואג לבית והאישה דואגת לעזוב הכל ולעבור אליו. אולם, סיפורי המשתתפות במחקר מעידים על מציאות קצת אחרת ומהר מאוד מסתבר שסחר חליפין זה אינו פשוט ומעשי החליפין האלה אינם ממש חופשיים או שווים. מהראיונות עולה שהנשים לא יכלו להציב תנאים בנוגע לבית שבו יגורו. חלק מהגברים היתה רק חלקת אדמה שניתן לבנות עליה בית כאשר הבנייה עצמה נעשתה במאמצים של בני הזוג. חלק אחר מהגברים לא הכינו בית אלא גרו בבית שהיה פנוי בבניין המשפחתי. במקרים אלו גם הנשים וגם הגברים היו שותפים בבניית הבית המשותף. חלק אחר מהגברים הכין שלד של בית כאשר השלמת בנייתו נעשתה אחרי הנישואין באמצעות תשלומי השכר של שניהם.¹⁹ כאמור, על פי הסכם הנישואין על הגבר נופלת הדרישה לבנות ולספק בית, אולם, במקרים רבים, הגבר לא מילא את חובתו. הנשים, בכל מקרה, מילאו את חובתן ועברו אליהם בלי להציב תנאים כלשהם הקשורים לבית. בעיניי, זהו סחר חליפין שבו האישה מוסרת את עצמה במחיר ששווה חלקת אדמה ונכנסת אל בית שבו הגבר ממשיך להיות בעל הרכוש ובעל השליטה. על בסיס מתנה לא מושלמת, הגבר יכול להצדיק את מעברה אליו והנשים במקרה דנן נכנסו לעסקה מבלי להכיר את פרטיה.

מרסל מוס בספרו "מסה על המתנה" (1924 [2005]) השכיל להגיע לתגלית יסודית, וחשף, באמצעות המתנה, את "אחת מאבני היסוד האנושיות שעליהן בנויות החברות שלנו". צורה של חליפין המונעת באמצעות מנגנון של שלוש חובות שמנציח את עצמו: החובה לתת, לקבל ולהחזיר. בהתאם לכך ועל סמך ניתוח הראיונות אציע לראות בבית שהגבר מכין לקראת חתונתו כמתנה שכוללת שלוש חובות. מצד אחד חלה על הגבר החובה לתת ומצד שני חלה חובה על האישה לקבל. לא ניתן לסרב למתנה משום החובה לקבלה וגם משום המחיר שהסירוב גובה. נשים פלסטיניות אשר מסרבות לעבור לביתו של בן הזוג מסתכנות בגינוי חברתי ופרידה מהחתן המיועד כדברי סמירה: "ברגע שאת עומדת על שלך ומנסה לשכנע אותו אחרת, הוא יאמר לך שאת לא מתאימה לו ושהוא מחפש אישה שתבוא לגור איתו ועם משפחתו". על כן, מאחר וחלה גם חובת ההחזרה, מוצאת האשה את עצמה מהגרת לביתו של הגבר בתמורה למתנה שהיא קיבלה. אולם, מהר מאוד יסתבר שהמתנה היא רק סעיף אחד בחוזה מורכב הרבה יותר.

הסיפור הבא ממחיש את חשיבות הרכוש הפרטי ומצביע על ההשלכות של אתגור הנורמה על-ידי

הנשים:

¹⁹ במקרה של אפנאן למשל הסתבר שהקרקע מופקעת. היא לא ידעה זאת לפני הנישואין. היא התגוררה במשך כמה שנים בבית הוריו של בן זוגה בתקווה שהאדמה תושב לבעליה. וכשזו לא הוחזרה, נאלצה היא וכן זוגה לבנות בית מעל לביתו של אחד מאחיו של בן זוגה.

בשיחה ספונטנית שהתקיימה עם קבוצת נשים שנכחה אצל אמאני לפני הראיון, העליתי את נושא המחקר בפניהן ושאלתי לדעתן. לאחר שהסברתי את נושא המחקר, כל אחת מהנשים ציינה רשימה ארוכה של נשים מאותו היישוב שהיגרו ליישובים אחרים, רבים ומגוונים. הן גם ציינו את ה'זרות', אלו שהגיעו ליישוב. בין שאר הסיפורים על בנותיהן ואחיותיהן הזכירו גם את הנשים אשר הצליחו לעשות אחרת. אלו נשים כפי שהן מכנות "חזקות" שהצליחו להישאר ביישוב המוצא שלהן ולשכנע את הגבר להצטרף אליהן. במקרים דן הנשים זכו לתמיכה חזקה מהמשפחה שכוללת הענקה של חלקת אדמה או בית. כך, ידעו ההורים של הכלה, יותר קל לשכנע את הגבר להצטרף. ומצד שני, נשים אלו וגם הגברים שלהן לא נתפסו בעין יפה בעיני החברה.

באמצע הראיון נזכרה רנא לספר לי את הסוד הבא :

אחרי שהתחתנו התוודה בפניי בעלי שאם אני לא הייתי במקור מחיפה הוא היה מתחתן וגר בחיפה... אבל הוא החליט לגור בכפר כיוון שהיה לו קשה לגור במקום שלי... כדי שלא יגידו שהיא "לקחה" אותו אליה. הוא לא סיפר לי את הדברים האלה לפני החתונה. אבל הוא תכנן והתכוון לחיות בחיפה.

הגבר, אם כך, מעניק מתנה מתוך חובה אבל הוא משמר את החובה גם מתוך אינטרס. על האישה מוטלת החובה לקבל את המתנה וגם להחזיר את המתנה על ידי הגירה אליו. זו מתנה שהיא גם בחירה וגם אילוץ אבל בעיקר זו עסקה שמבוצעת בין שני צדדים לא שווים והניתוח שלה יהיה לוקה אם לא נתייחס לפערי הכוח בין הצדדים השותפים לעסקה.

משפחה בע"מ: תפקיד המשפחה בשימור כלל המגורים הפטרילוקאליים

A woman is a woman. She only becomes a domestic, a wife, a chattel, a playboy bunny, a prostitute, or a human dictaphone in certain relations (Rubin, 1975: 158).

ניסיונות לפענח את המבנה חברתי בדרך כלל מתחיל על ידי ניתוח של מוסדות (Connell, 1987: 92). גייל רובין מתארת את היחסים המגדריים ומתמקדת במוסד השארות כבסיס חוצה תרבויות של אי שוויון מיני (Rubin, 1975). אם לוי-שטראוס תיאר את מערכת החליפין של נשים בין קבוצות של גברים והתייחס אליה כמה שמרכיבה ומכוננת את החברה עצמה (לוי-שטראוס, 2006 : 60-61) הרי שעבור רובין חליפין של נשים בין גברים הוא הבסיס והיסוד של ההכנעה של נשים (Rubin, 1975). בחלק זה אתאר כיצד הנשים תופשות את תפקיד המשפחה ותרומתה במעבר שלהן עם הנישואין. הן מתארות את מעמדן שלהן בתוך משפחתן ואת מעמדן של בן הזוג בתוך משפחתן. הן מסבירות כיצד הן הבינו שהרכוש היה למעשה סעיף אחד בחוזה מורכב הרבה יותר. על כן, בחינה של היחסים הקיימים בין הנשים ומשפחותיהן, הגברים ומשפחותיהם, המבנה של יחסי השארות והמעמד של נשים בתוך המבנה

המשפחתי תספק אמצעי נוסף שבעזרתו נוכל לבחון את התנאים והתהליכים שדרכם הגישות הערביות המסורתיות קיימות וממשיכות את מנהג המגורים הפטרילוקאליים.

"עברתי כי ככה חינכו אותי": האשה ומשפחתה

הורים ומערכות חינוך משלמים מס שפתיים לערכים אנושיים, לערכי שוויון, חופש ועבודה. אך בפועל, הרוב הגדול של המשפחות מקדיש מעט מאוד תשומת לב לערכים האלה בבוא השעה להחליט על נישואיה של הבת. כאן השיקולים המכריעים הם המסורת, המנהג, המעמד והכסף (אס-סעדאוי, 1988 : 66). רובין (Rubin, 1975) טוענת ששארות הינה ארגון, וארגון מעניק כוח. אולם, מאחר והנשים הן אלו המועברות, אזי אלו הם הגברים אשר נותנים ולוקחים אותן. "סחר החליפין בנשים", מוסיפה גייל רובין וכפי שניתן לראות בפרקים הקודמים, אינה הגדרה של תרבות ואינה מערכת בפני עצמה. "חליפין של נשים" הינו ניסוח מקוצר המעיד על כך שהיחסים החברתיים הקיימים במערכות השארות מעידים שלגברים יש זכויות מסוימות על נשים קרובות משפחה, ושלנשים אין את אותן זכויות על עצמן או על קרוביהן הגברים. החליפין בנשים מיטשטש אם נסתכל עליו כהכרח תרבותי, וכאשר משתמשים בתרבות ככלי היחיד לניתוח מערכות שארות מסוימות (שם : 177-205). בניגוד לתיאוריה של רובין, הנשים המשתתפות במחקר אינן מובלות או מנוהלות במערכות היחסים אלא הן שותפות בהן. אולם זו שותפות מתוך כורח שכן ההגירה שלהן עם הנישואין וניידותן בין המקומות לעומת ההיצמדות של הגברים למקום מוצאם וזכויותיהם הבלעדיות בקרקעות מצביעה על השותפים האמיתיים בחליפין ועל הכוח שהם מפיקים מהרשתות המשפחתיות-חברתיות. דבריה של אמאני מהווים דוגמא לתפקיד המשפחה במערכת החליפין ומצביעים על הפקעת הזכויות מנשים על עצמן :

אמאני

לזה אנחנו נולדנו..את הבת מחנכים מגיל צעיר שהיא תתחנך ותעזוב את הבית אז מגיל מסוים הם מתחילים להתייחס אליה כאל נטל בבית ובאופן מסוים לא רצויה.. היא כבר עברה את גיל 22, 23 ומתחילה להרגיש שהמקום הזה הוא לא נכון בשבילה..הם יאפשרו לה ללמוד וישקיעו בה אבל הם כל הזמן יספרו לה שהיא אורחת בבית הזה.. גם אם תהיה רופאה הם ימשיכו לרמוז לה שהיא אורחת בביתם עד גיל מסוים ושהם מצפים ממנה לעזוב את הבית בגיל המתאים.. הם מבחינתם מתחילים לדבר על העברת הבית על שמו של הבן הצעיר וכך את מקבלת את הרושם שאת לא רצויה ושאיך לך מקום.. כך הם יודאו שהבית יישאר לבן..הם לוקחים ממך את החדר ולוקחים לך את המרחב.. ומספרים לך שזה הבית של האח הצעיר..לפעמים גם כשהבת עוד גרה אצלם הם מתחילים לתכנן להעביר את הבית על שם הבן הצעיר ומבהירים לה שאין לה זכויות בו.

ועוד דוגמא :

סמירה :

ההורים מבחינתם מגדלים את הבן בידיעה שהוא יישאר איתם ומחנכים את הבת בידיעה שהיא לא תישאר איתם.. ההורים הרי מגיל צעיר מכניסים לבנות את הדברים האלה ואת מתחנת ועוברת בדיוק כמו שאמא שלך וסבתא שלך ששתה.. ההורים מעבירים לבנות הצעירות מסרים על כך שאי אפשר לדעת באיזה

מקום בסוף הן יגורו ואומרים להן ש"אף אחד לא יודע מה מחביא להן הגורל"...
אמא שלי אמרה לי פעם שהיא לא רצתה לשלוח אותי לכפרים אבל אני הייתי
חייבת..

על מנת לגלות את התפקיד המכריע של המשפחה, טוענת ג'ודית טאקר, אנחנו צריכות ללמוד את ההיסטוריה של מוסד המשפחה ולחקור אותה בצורות שמשתלבות עם העניינים הקשורים להיסטוריה של הנשים. המשפחה במזרח התיכון אינה מוסד א-היסטורי. היא היוותה יחידה של יחסים כלכליים, פוליטיים וחברתיים הממוקמת בתוך הקשר היסטורי ספציפי (Tucker, 1993: 197). הניסיון לדה-קונסטרוקציה של המשפחה בניסיון להבין את החשיבות עבור נשים חייב לקחת בחשבון את הדרכים בהם נשים משתלבות בתוך המערכת הכלכלית הקיימת כיחידת של ייצור וצריכה, בתוך המערכת החברתית הקיימת ככלי של סוציאליזציה ושליטה, ובתוך המערכת הפוליטית כאמצעי לגיוס תמיכה ויצור בריתות. המחויבות המשפחתית בחברה הפלסטינית בנויה על פי עקרונות מגדריים (Sa`ar: 2001). בתוך המודל של המשפחה, הנשים ממוקמות בעמדה חלשה בתוך המשפחה (Tucker, 1993: 198). בקיצור, לדעתו של שאראבי (1990), הבת יכולה להיות נאהבת כמו הבן, רק שהיא שייכת לקבוצה אחרת. הבן מהווה רווח למשפחה, והבת היא נטל עליה. המשפחה דוחפת את הבת מגיל צעיר להרגיש שהיא מיותרת ולא רצויה (שם: 31). ישנם לחצים תרבותיים מכיוונים רבים אשר פועלים מכל הצדדים על מנת לרתק ולהגביל נשים לתפקיד המסורתי שלהם בנישואים וגידול ילדים, והדרתן מההשתתפות בחיים הציבוריים (חאג' יחיא, 2005; Youssef, 1978: 330).

חמידה קאזי טוענת שבנוסף לשתי הבעיות החמורות איתן נשים פלסטיניות מתמודדות – המאבק הלאומי והמאבק נגד דיכוי חברתי – בעיה שלישית קשורה לפיזור החברה הפלסטינית בעקבות מלחמת 1948, ומה שהתלווה מכך מבחינת מחסור במדינה עבור הערבים הפלסטינים. תחושת חוסר היציבות שמתלווה לכך גרמה למבנה המשפחה הפלסטיני למלא חשיבות גדולה, כאשר האישה הפלסטינית היא זו אשר נושאת באחריות שימור המשפחות של הערכים התרבותיים בכל מקום (in Khazan, 1991: 82). מרואן דוירי (2004) מחזק את הטענה כי ההשתייכות השבטית-משפחתית בחברה הפלסטינית בישראל הינה חזקה. למרות שהאזרחים הערבים חיים במדינה דמוקרטית, אין הם סומכים מספיק על שירותי המדינה בגלל האפליה נגדם. הצעירים הערבים סומכים על משפחותיהם המורחבות שישפכו להם עבודה ומגורים יותר מאשר הם סומכים על לשכות העבודה או על משרד השיכון של המדינה. מציאות זו לטענתו, מחזקת את ההשתייכות המשפחתית והחמולתית.

"אני עברתי כי הוא לא יעזוב את המשפחה שלו" - הגבר ומשפחתו

למרכזיות של המשפחה בעולם הערבי יש השלכות חשובות על יחסי המגדר, כיוון שהמשפחות הערביות הינן פטריארכליות במידה גדולה. הפטריארכיה מעניקה פריבילגיות לגברים ולבוגרים (גם לנשים בוגרות), ומצדיקה את הפריבילגיה הזו במונחים של שארות (Joseph, 1996: 195, 201). לאחר שדיברה על אהבה, תרבות ומנהגים, מגיעה אלן, נצרת-ריינה, למסקנה הבאה:

האמת היא שהגבר בוחר לגור היכן שההורים שלו נמצאים כי במצב שלנו אכן היו אדמות במקומות אחרים יותר רחוקים מבית הוריו אבל האב החליט לבנות על הקרקע שצמודה לבית שלו כדי שבניו יהיו לידו. וחוצמזה, חמי הוא טיפוס שאוהב שבניו לידו ושלא יזוזו .. לא הם ולא נשותיהם מבלי שידע לאן הולכים.

השיקולים שהנחו את משק הבית הערבי הכפרי בישראל בקביעת מיקומו של המבנה היו בעיקר שיקולי בעלות על הקרקע וזמינות מגרש בנייה, שעשויה להוריד את העלות באופן משמעותי (ח'מאיסי, 1994א). בשנים האחרונות, הבעלות על הקרקע כגורם הקובע את מיקום הבית הולכת ומאבדת את משמעותה. השיקול המשפחתי, לעומת זאת, עדיין חזק, ובמקרה שאין קרקע לבנים, בונים ההורים מבנה של מספר קומות, שבו מצויות יחידות דיור שמספרן תואם את מספר הבנים הזכרים במשפחה (שם: 122). כאמור, הקרקע קובעת את מיקום המגורים של הגבר ובמידה ואין קרקע אזי הוא מוזמן לבנות את ביתו מעל לבית המשפחה ובשני המצבים הגבר הוא בעל הבית - בעל השליטה.

עזמי בשארה (Bishara, 1998) מייחס את המשך קיומם של המבנים המסורתיים להקמת מדינת ישראל. המיעוט הפלסטיני איבד את העיר הפלסטינית ונשאר בחברה כפרית אשר חיה על העבודה בעיר היהודית שלא מקבלת אותו או מכילה אותו. בנוסף, דילול החקלאות בכפרים הערבים והפיכתם ליישובים לא כפריים ולא עירוניים יצרה את הערבי הישראלי. הערביות הישראלית, לטענתו, אינה מהווה זהות ולכן יש צורך למילוי הריק וכאן תפקידם של המבנים הקבוצתיים כגון החמולה. השייכות אל החמולה מכילה רגשות של נאמנות, גאווה וקשר רגשי אשר חסרים בזהות הישראלית (שם, 53-82). בסך הכול, אומרת גרנקוויסט, הנישואין רק קושרים את הגבר קרוב יותר למשפחתו (Granqvist, 1935: 141-142).

אל-חאג' (Al-Haj, 1995) מצביע על שינויים ותהליכים אשר הביאו לעליה של סוג חדש של שארות בקרב החברה הפלסטינית בישראל והוא קורא לה "שארות אינסטרומנטלית". זו רואה בחמולה קבוצה חברתית המתפקדת על בסיס פרגמאטי-אינסטרומנטלי יותר מאשר על מחויבות אידיאולוגית. מבנה השארות החדש מרוכז סביב הפרט ובו הקבוצה מנוצלת על ידי חבריה למען מוביליות פוליטית, חברתית וכלכלית. מערכות השארות אורגנו מחדש והשתלבו בתוך המערכת המודרנית ובה בעת אימצו מאפיינים של משפחה גרעינית בעניינים של מגורים, תפקוד כלכלי וצריכה (שם: 79-83).

על סמך דברים אלו, אני טוענת שהשינויים שחלו במערכת השארות הינם סלקטיביים ובאופן
סיסטמטי אינם כוללים או חלים על נשים. שימור רבים מהערכים התרבותיים וההתנהגות המסורתית הנו
במטרה להמשיך וליהנות מהיתרונות האופייניים והייחודיים אשר פרטים ממוגדרים מסוימים מפקים
מהרשתות המשפחתיות.

דבריה של סמירה שעברה מחיפה לראמה לפני 17 שנה מתארים את תפקיד המשפחה באופן הבא:

תראי אני כבת 21-22 אהבתי אותו מאוד והקרבתי הרבה מאוד למענו.. אני
עברתי בגללו ולמענו הוא...חוץ מזה, את רואה מסביבך את האחיות שלך, את
החברות שלך ואת השכנות שלך וכל אחת מהן עוברת למקום אחר.. מגיל צעיר מלמדים
אותך שאישה ממערב סופה במזרח ואף אחד לא יודע לאן תגיעי בסוף.. יש לי אחות אחת
שהתחתנה למיעיליה והשנייה לשפרעם והשלישית לנצרת ואני לראמה ורק אחת נשארה
בחיפה. אנחנו לא שואלות. זהו ברור ומובן מאליו. אני הסכמתי לעבור אליו. הייתי
מוכרחה... גבר שאני בחרתי בו אני חייבת לעבור למקום שלו.. כך ההורים מחנכים אותנו
הגבר לא יכול לעזוב את המקום שלו ואת היישוב שלו.. הוא קשור להוריו ואחיו.. לאדמה
שלו.. לאנשים ביישוב.. ואותנו לימדו לקבל את הדבר הזה מגיל צעיר עד כדי כך שאנחנו
כבר לא שואלות את השאלות האלו. הגבר הערבי לא ישתחרר.. מאוד נוח לו כאן והוא
יסבול אם יעבור ליישוב אחר.. הם מרגישים שהם סובלים מחוץ ליישוב.. כאן נוח להם
והם מאושרים. למה שיעזבו?

נשים, אם כך, חייבות להגר עם הנישואין. הן מחונכות מגיל צעיר לקבל את המנהג וללכת על פיו.
הגברים יודעים שהם לא עוזבים את מקום מגוריהם אלא מביאים את הנשים לחיות אתם ועם משפחתם.
חלק מהנשים מנסות לערער על מנהג המגורים ומציעות אופציות אחרות. אולם, ניסיונות אלו לרוב נכשלים
ומסכנים את מערכת היחסים של האישה עם הגבר. אם היא אינה מסכימה לתנאי המגורים, היא מוזמנת
לעזוב.

כלכלה ומדינה

בנוסף לגורמים הרגשיים, התרבותיים והמשפחתיים, הנשים גם הוסיפו הסברים כלכליים
ופוליטיים שלדעתן משפיעים על פרקטיקת המגורים בצמוד למשפחתו של הגבר. על כן, בהתחשב במציאות
הפלסטינית-ישראלית ניתן להבין כי נוהג בניית הבית לקראת הנישואין מקפל בתוכו גם צורת התמודדות
עם מגוון המוסדות והתנאים הכלכליים והפוליטיים.

אס-סעדאוי (1988) טוענת כי המשפחה הפטריארכאלית קמה והושתתה על בעלות על קרקע,
ירושה, קשרי שארות מצד האב ודיכוי עבדים ונשים. ההיסטוריה מלמדת אותנו בבהירות רבה שלאב היה
חשוב לדעת מי היו ילדיו האמיתיים, אך ורק כדי להוריש להם את קרקעותיו. מכאן שהמשפחה
הפטריארכלית התגבשה בעיקר מסיבות כלכליות. במקביל נדרשה החברה לכוון מערכת של ערכים
מוסריים ודתיים, בנוסף על מערכת משפטית, המסוגלת להגן על האינטרסים הכלכליים הקיימים. בניית
סופי נוכל לומר בביטחון כי מנהגים תרבותיים שנאכפו על האישה הם ביסודם תוצאה של אינטרסים
כלכליים השולטים בחברה (שם: 13-58). לטענתי, המניע הכלכלי כפי שהוא בא לידי ביטוי במנהג המגורים

הפטריולוקאליים שונה מזה המתואר על ידי אס-סעדאוי. במציאות הפלסטינית בישראל ובהסתמך על אחוז הקרקעות הקטן שבבעלות פרטית של הערבים לא הייתי מתארת את מערכת הירושה כזו שמסוגלת להגן על אינטרסים כלכליים או לצבירה של הון כלכלי. בנייה על קרקע פרטית בצמוד למשפחה או מעל לבית ההורים הנה במקרים רבים גם אקט הנובע מתוך אילוץ כלכלי כפי שהדברים באים לידי ביטוי על ידי אלן (נצרת – ריינה לפני 16 שנה):

אלין: לא היה לו כלום.. הדבר היחיד שהיה לו זה חלקת אדמה שאפשר לבנות עליה בית. מבחינה כלכלית מאוד קשה לעזוב אותה וללכת לקנות קרקע או דירה במקום אחר.

מצד אחד בנייה על אדמה פרטית הינה אקט חסכוני ויעיל ומצד שני המצב הכלכלי החלש של הערבים במדינה (חיידר, 2005), לרבות האפליה הממוסדת בסיוע כלכלי למגורים (האגודה לזכויות האזרח, 2005) לא משאיר להם הרבה ברירות (ראי עמ' 11-18).

דבריה של רנא מתארים את המצב הכלכלי של בן זוגה לקראת הנישואין.

רנא: כאשר הקשר התחיל להיות רציני זה היה טבעי שהוא כבר בנה והכין בית מעל לבית הוריו והוא מתכוון לחיות בו. זו גם הוצאה גדולה ללכת ולקנות בית. זה לא דבר פשוט ומאחר ויש בית אז מה זה משנה? ואם תגידי לו שאת לא מקבלת את הבית אז את תעמיסי עליו עומס כלכלי גדול. חוצמזה, גם לא ראיתי שיש לו אפשרות כלכלית לקנות בית אז לא התעקשתי.

שאלה: הוא צריך לקנות את הבית?

רנא: כן, ככה אנחנו יודעות וכך גדלנו.. שהגבר מביא את הבית. אבל אם המצב היה ששינוי משלמים עבור הבית אז המצב היה שונה.²⁰

אחת המגרעות הבולטות ביותר בחברה הערבית היא העובדה שלא הורגלנו להרהר בערכים שירשנו מאבותינו ולהעמידם במבחן הביקורת, במיוחד אותם ערכים המתייחסים לנשים, מין ואהבה. רבות סבורות שערכים אלה ירדו אלינו משמים, בעוד שלאמתו של דבר אין הם אלא השתקפויות של חברה מעמדית פטריארכאלית, שבה מעמד אחד שולט באחר והגבר שולט באשה (אס-סעדאוי, 1988 : 92). מהדברים מעלה עולה שהנשים הפגינו ידע על מבנים תרבותיים-חברתיים אבל גם פעלו בהתאם להוראותיו תוך לקיחת אחריות מלאה על ביצוע תפקידן בהתאם לציפיות. הן מכירות את זכותן לבית ואת חובתן לעבור אליו ולכן הן שותפות פעילות. ומצד שני, הן גם יודעות שבתוך הסדר המגדרי, חובתן לציית וגם לוותר על חלקן בירושה. לכן, ניתן לראות את השותפות הפעילה שלהן גם ככפייה, אילוץ והכרח. כך במילותיה של אמאני, נצרת-שפרעם:

אנחנו עוברות אליהם כי אנחנו שייכות לגברים. אנחנו סובלות מזה אבל ממשיות לעשות את זה. ממשיות מכוח ההמשיות שאין לנו בלעדיה.

יותר מזה, בנייה מעל לדירה של ההורים היא אופציה כלכלית זולה עבור הזוג הצעיר שתסתבר כחסכון שיעלה ביוקר. גברים ערבים שחושבים למכור או להשכיר את דירתם ביישובים ערביים לעתים

²⁰ ניתן להצביע על מגמה הולכת ומתרחבת בשנים האחרונות לפיה ההורים של הכלה משתתפים בהוצאות של הבית של הזוג הצעיר. ישנם הורים שמציידיים את הבת בנדוניה שכוללת מטבח, סלון, חדר שינה ומוצרי חשמל.

קרובות אינם יכולים או אינם מוצאים קונים. מיקומו של הבית בתוך השטח המשפחתי מגביל את האפשרויות והופך להיות "נכס מת" במילותיה של נוהא. נוהא גרה בבית בן שלוש קומות ומושקע מאוד. בתקופה שבה היא חשבה לעבור למקום אחר היא הבינה שיש בידיה נכס יקר אך נכס מת ואין לו קונים, עובדה שהקשתה עליה להשקיע בקנייה של בית נוסף במקום אחר.

לסיום, "הידיעה הממוקמת" שלנו, אשר צומחת ומשתנה לאורך ההבנה המתחדדת וגדלה שלנו לדברים, אינה ליניארית, ואנחנו עשויות לנוע קדימה ואחורה בין הבנות ממוקמות מבלי למקם הבנה אחת במקום האחרת (Griffiths, 1995: 60-61). לכן, באמצעות האינטראקציות החברתיות שלנו עם קהילות מדומיינות או אמיתיות אשר מציגות שפה חדשה, טרמינולוגיה או רשת חברתית, אנחנו מפתחות ריבוי של הבנות ממוקמות הנוגעות לכל הירארכיה חברתית אשר מעצבת את חיינו (Benjamin, 2003: 4). במפגש עם ההבנות החדשות, עולה תהליך המעיד על יחסי כוח בין הצורות השונות של הבנות אלו הנוגעות לעצמנו (שם). הדברים שעלו בראיון עם רנא מעידים על ריבוי של הבנות הנוגעות להירארכיה שמעצבת את חייה ושגרמה לה לעזוב את חיפה:

כשהכרתי אותו אני הייתי צעירה ואהבתי אותו עד כדי כך שכל העניינים האחרים הפכו להיות לא משמעותיים ובלתי חשובים. מה שהיה לי חשוב זה להיות איתו ולא היה אכפת לי איפה. זה גם נראה לי מין דבר טבעי ורגיל וכולן עושות כך. זה מין המשך היסטורי למה שהיה כל הזמן.

אולם, לאט לאט כשאנחנו מתקדמות בראיון ותוך שהיא מספרת על החוויות שלה, היא חוזרת לסיבות המעבר ומוסיפה:

נראה לי שזה בעצם נובע משיקולים כלכליים.. זאת אומרת כשיש חלקת אדמה הרבה יותר קל וזול לבנות עליה מאשר ללכת ולקנות בית במקום אחר.. ואל תשכחי שהחיים בכפר הם זולים.. וגם יש את הקשר לאדמה, וליישוב, ולאנשים ביישוב, ולמשפחה.. כן, אלו הן שתי הסיבות אשר משלימות אחת את השנייה: הסיבה הכלכלית והקשרים המשפחתיים. יותר מכך, אל תשכחי שההורים גם לא מורשיים לבת קרקע או בית. למרות שעל פי השריעה מגיע לה חצי מהבן, נהוג שהנשים יוותרו על החלק שלהן לאחיהן, כך כשגבר יש בית ולאישה אין אז ברור שהיא תצטרך לעבור אליו. תראי, אני בטוחה שישנן שתי סיבות: מניעים כלכליים ומניעים משפחתיים ואם אני מנתחת רגע, אני יכולה להגיד לך, שזה גם קשור לתודעה של הגבר ולצורך שלו בשליטה. מבחינתו, הוא השולט והוא המחליט להביא את האישה ליישוב שלו. גבר שלא מצליח להביא את האישה שלו, נתפס בעיני החברה בצורה שלילית.

רנא היגרה אל יישובו של בן זוגה כי היא אהבה אותו. אולם, לאחר עשר שנים היא מסבירה שישנם משתנים נוספים שגרמו לה להגר. היא מספרת שהאהבה לא חייבת להיות קשורה למעבר של נשים עם הנישואין ורואה את תפקידם של תנאים כלכליים ומניעים משפחתיים בהגירתה שלה.

כך רימה (עוספיה-נצרת לפני 10 שנים) משלבת בדבריה בין המניעים המשפחתיים, הכלכליים

והפוליטיים:

שאלה : מדוע עברת לגור ביישוב שלו?

רימה : זהו אחד הדברים שמוכיחים כמה אנחנו תלויים במשפחה המורחבת למרות שאני עברתי בגלל הנוהג (שלפיו גברים מכינים בית לפני הנישואין). אז הוא כבר הכין בית מעל להורים שלו והיה ברור לשנינו שבמצב כלכלי של זוג בתחילת הדרך אנחנו מוכרחים לחיות בדירה הקיימת. חוצמזה, האופציה האחרת היא מגורים בעיר חיפה²¹ ושם הארנונה ותשלומי השכירות הם גבוהים בהרבה מאשר החיים כאן. אז בהתחלה, לפני שחוויתי את המעבר, הבנתי שהמצב הכלכלי לא משאיר לנו ברירה וכעבור זמן מה, ובעקבות אירועים לא נעימים עם משפחתי, החלטנו לעזוב את הדירה שלו ולשכור דירה בנצרת עילית. אבל אז התחילו הבעיות עם השכנים וכל המשפחה החליטה לעבור לבניין חדש בכפר סמוך. למרות ששנינו כבר החלטנו לעבור למקום אחר, הבנתי שהקשר שלו למשפחה הרבה יותר חזק משחשבתי והוא החליט להצטרף לבניין המשותף. חוצמזה, אירועי אוקטובר 2000 לא עודדו אותי להתקש לעבור לגור בנצרת עילית.

מלבד הדברים שמובאים על ידי רימה בנוגע לאירועים האלימים שהיו באוקטובר 2000 על רקע לאומי, תפקיד המדינה היה נפקד בדבריהן של הנשים. נשים הזכירו את מצוקת הקרקעות ביישובים הערביים ואת העובדה שהורים בונים לבנים מעל לבתיהם בשל מחסור בקרקע אך לא הזכירו את המדינה. יתרה מזאת, מקום המגורים האלטרנטיבי היחיד שעלה בשיחות היה העיר חיפה, זאת מבלי לשים לב למצב הפוליטי שגורם להן לבחור בעיר כאלטרנטיבה היחידה לחיים בכפר. כאמור, לפלסטינים ולפלסטיניות אין הרבה ברירות. ההחלטה מס' 1015 של מועצת מינהל מקרקעי ישראל המבקשת מבני זוג לעבור הליך קבלה למגורים ביישובים קהילתיים מיושמת לגבי כ- 697 יישובים. יישובים אלו מהווים כ- 68.5% מסך כל היישובים במדינת ישראל, ו- 85% מכלל היישובים הכפריים בישראל. יחד עם זאת, אחוז האוכלוסייה המתגוררת ביישובים אלו מגיע אך ורק לכ- 5.2% מכלל אוכלוסיית אזרחי המדינה שחולשת על 81% משטח המדינה (עדאלה, ספטמבר 2007). בנוסף, על פי מחקר שערכו אגודת "הגליל" וארגון "מדה אל-כרמל", צפוי המחסור בדיוור ביישובים הערביים להחמיר במהלך העשור הקרוב. כ- 61% מן המשפחות יזדקקו ליחידת דיור אחת נוספת לפחות במהלך העשור הקרוב, בעוד 44% סברו כי לא יתאפשר להם לבנות או לרכוש בית חדש, אם בשל חוסר משאבים ואם כתוצאה ממחסור בקרקעות לבנייה (סולטאני, 2005א).

במקום סיכום: מגורים פטרילוקאליים כהגירה כפויה באופן סמוי

לסיים, אני מבקשת לטעון שהמעבר של נשים עם הנישואין זו למעשה הגירת נישואין בלתי נראית. הנשים הפלסטיניות אינן מכנות את המעבר שלהן הגירה. רבות מהן לומדות לקבל את המנהג ואינן מערערות עליו. מבחינתן, זהו אירוע שגרתי ומובן מאליו בחברה מסורתית שנשענת על קשרים חזקים בין

²¹ מהראיונות ניתן ללמוד כי בתודעה של הפלסטיניות העיר חיפה מהווה האלטרנטיבה היחידה למגורים ביישוב זאת בשל המציאות שמעידה על כך שההגירה הפנימית בקרב הפלסטינים בישראל היא נמוכה מאוד ולא נהוג שגבר יעזוב את יישוב המוצא שלו ויהגר ליישוב ערבי אחר. בתקופה האחרונה יש עלייה בקרב הערבים לדוגמא מנצרת שקונים קרקעות בשפרעם או כפר קנא בשל מחירים הזול. נוסף על כך, בתודעה של הפלסטיניות גם אין מגוון של סגנונות דיור. סגנון הדיור המועדף הוא בניית בית על קרקע פרטית.

בני המשפחה. וגם כאשר הן מנסות לדבר עליו, הן מוצאות את עצמן מושתקות על ידי החברה, המשפחה ובני הזוג. הנשים הפלסטיניות מהגרות כיחידות. אבל רובן – מהגרות. לכן, זוהי תופעה קולקטיבית. זהו אירוע הגירה יוצא דופן בכך שאין כאן חוקים, תנאים, חישובים, או בחירות להגירה הזו. כפי שמתארת אותה רנא שהיגרה מחיפה לקאבול לפני 14:

עם הזמן, אני שכנעתי את עצמי שזו הייתה הבחירה שלי אבל כמו שאמרתי לך באותה תקופה אף פעם אבל אף פעם לא חשבתי מדוע אני צריכה לשנות את מקום המגורים ולא הצעתי לגור במקום אחר.. כי הרגשתי שזה דבר טבעי ורגיל ולא ממש משנה לי.

זו לא הגירה כפויה באופן גלוי וגם לא ממש רצונית. זו גם לא הגירה מאולצת כיוון שהיא לא נובעת משיקולים תרבותיים בלבד ולנשים אלו אין ממש אופציה תיאורטית לסרב. ולכן, זו הגירה כפויה באופן סמוי. כדברי מריה שהיגרה מכפר-יאסיף לנצרת לפני 23 שנה:

אני שכנעתי את עצמי שזו הייתה הבחירה שלי ואני יכולתי לסרב לעבור למקום שלו אבל אז, הייתי גם מפסידה אותו. כך חשבתי באותה התקופה, שהגבר והמקום, קשורים אחד בשני. כך כולנו חושבות.

ההגירה של הנשים הפלסטיניות אינה מונעת על ידי מניעים כלכליים והיא אינה נוטה לעבר הערים. היא נוטה לעבר היישובים הערביים שמאפייניהם קרובים לאלו הכפריים, מה שמערער במידה רבה על קיומם של מניעים כלכליים, הזדמנויות עבודה או רצון לשיפור תנאי החיים. למרות המחסור בקרקעות ביישובים הערביים, צפיפות אוכלוסין ומחסור בהזדמנויות עבודה, הנשים נדרשות להגר מכל מקום ולכל מקום. קיומו של המנהג אינו מאפשר להן בסיס של הערכה ומדידה של המחירים והרווחים בבחירה של מקום. בדפוס ההגירה שלהן אין חיפוש של מקום יעד או השוואה של שכר במקומות שונים, אפילו לא בין היישובים הערביים. מקום היעד נקבע על פי מקום מוצאו של בן-הזוג. המשתתפות במחקר לא מהגרות למען הנישואין אלא הן נישאות ומהגרות. הן אינן בוחרות את מקום היעד אלא בוחרים אותו עבורן. הן מהגרות למענם. זהו מעבר שמטרתו לאפשר לגבר להמשיך לחיות עם המשפחה המורחבת שלו, על הקרקע שלו, ביישוב שלו, בסגנון המסורתי שלו, ובתוך אותה רשת חברתית-תרבותית שהוא רגיל אליה. חוקרים פלסטינים טוענים שאין להסביר הגירה פנימית של פלסטינים במונחים של גורמי 'דחיפה' ו'משיכה' אלא במונחים של המדיניות הקולוניאלית של ישראל (Kosaifi, 1980; Bishara, 1998). לאור הדברים לעיל, אני מבקשת לטעון שעל מנת להסביר הגירה פנימית של פלסטיניות בישראל יש לקחת בחשבון את המדיניות הקולוניאלית אבל גם את הנורמות החברתיות והמנהגים התרבותיים. מנהג המגורים הפטריילוקאליים שמקפל בתוכו הגירה בלתי נראית וכפויה באופן סמוי, מונע מנשים את הזכות לחופש בחירה במגורים. זהו מנהג אשר יוצר מציאות המתעלמת מן העובדה שיחסי הכוח הממוגדרים כמו גם הסדר המגדרי וההירארכיה של הכוח בתוך משק הבית, הנם גורמים דומיננטיים בהגירה של נשים

ובחוסר מימוש זכות הבחירה שלהן לבית. זו פרקטיקה שבאמצעותה הגברים מנכסים לעצמם את המרחב, במסווה של מנהגים תרבותיים, ובכך ממשיכים להגדיר מרחב שייכות עבור עצמם, שעתידים לתבוע עליו בעלות בלעדית.

בעקבות העבודה על המחקר גם אני הבנתי שההגירה שלי לא הייתה מונעת על ידי גורמים תרבותיים בלבד. עצם הידיעה שלא היתה כאן בחירה יצרה הכרח לשינוי המצב והחלטתי לעזוב את המקום. מאותו הרגע לא הייתי צריכה לגייס שום שיקולים של טובת הילד שלנו. אנחנו עוברים בגללי ולמעני. אנחנו לא בנינו את הבית שלנו על קרקע פרטית אלא גרנו בבניין דירות מה שהקל עוד יותר על ההיבטים הטכניים של המעבר. כיום אנחנו גרים בחיפה במקום ובבית ששנינו בחרנו.

הנשים המשתתפות במחקר שונות מבחינת מקום המוצא, מקום היעד, הגיל והדת אך רובן אקדמאיות ובעלות מקצוע. הקבוצה הזו לא התנגדה להגר, בין השאר, כיוון שהן לא חשבו על ההשלכות של אותה תנועה. בשונה מאותן נשים, ישנן נשים אחרות שמתנגדות להגר עם הנישואין. משיחות ספונטניות שלי עם נשים שונות במסגרת העבודה, הלימודים או החברה, אני לומדת שיש נשים שעושות אחרת. אביא כמה דוגמאות:

קרולין חיפאית במקור שנישאה והיגרה בעקבות בן זוגה לעכו. אחרי כמה שנים היא שכנעה אותו להגיע לגור בחיפה – מקום מוצאה. קרולין הציגה בפני עלאא את תנאי החינוך הירודים בעכו והשוותה אותם לאלו הקיימים בחיפה. תוך הדגשת היתרונות והחסרונות של שני המקומות, ובייחוד השפעתם של אלו על חינוך ילדיהם, היא הצליחה להגר שוב לעיר מוצאה – חיפה. בשונה מקרולין, חנאן במקור מנצרת שהתחתנה עם בחור חיפאי והגיעה לגור איתו בעיר. אחרי שנים בודדות הם לא יכלו לשאת בנטל הכלכלי וחזרו לגור על פי בקשתה מנצרת עילית – קרוב להוריה. מנאל, היא אדריכלית במקצועה שנישאה לאיש חינוך מפקיעין. שניהם החליטו לקנות דירה מנצרת עילית. מנאל, היא אדריכלית במקצועה שנישאה לאיש הסמוכים.

פאדיה - במקור מלוד – הגיעה לגור עם בן זוגה בעכו. לפני כמה ימים היא ביקשה ממני לעזור לה למצוא דירה בחיפה. גם פאדיה גייסה את הביטחון האישי, המסגרות החינוכיות המגוונות בעיר בהשוואה לאלו של עכו כדי לשכנע את האני לעזוב את העיר. בחיפה, ישנם זוגות רבים שמגיעים ממקומות שונים בארץ. בחלק מהמקרים ההחלטה התקבלה על ידי שניהם תוך מודעות לתנאי העבודה והלימודים שהעיר מציעה. מקרים אחרים מספרים על גברים שסיימו לימודים והמשיכו לגור ולעבוד בעיר. הנשים, במקרים הללו הצטרפו לגברים. נשים רבות שחיות בחיפה נהנות מהמנעמים והפרטיות שהעיר מציעה.

אולם, לא כל חוויותיהן של הנשים בעיר הינן מוצלחות. נרמין למדה איתי בתיכון ביפו. היא נישאה לבחור מראמה שהתגורר בחיפה וקנו דירה בעיר. באחד הימים גילינו שילדינו לומדים באותה הכיתה בבית

הספר בחיפה. משיחה על סיבות המגורים בעיר למדתי שהחוויה שלה היתה קשה במיוחד בשל המרחק מאמא שלה. גם היום, שמונה שנים אחרי, היא מספרת שהמעבר בעקבות הנישואין זו החוויה הקשה ביותר שהיתה לה.

קבוצה אחרת של נשים מצביעה על מגמה נוספת. זוהי קבוצה של נשים משכילות ועצמאיות אשר מודעות לתנאי החיים ביישובים השונים. הן יודעות את ההגבלות בנוגע לתנועה ולבוש שיוטלו עליהן במקום החדש ומודעות לכוח שיהיה למשפחתן של הגבר על חייהן. נשים אלו מספרות כמה קשה לשכנע גברים לעזוב את מקום מגוריהם. הן יודעות שהן משלמות מחיר ומצד שני, לא מוכנות להתפשר. במקרים רבים, הן נאלצות לנתק קשרים עם גברים כיוון שהם לא מוכנים לחיות במקום אחר ממקום מוצאם. לא רק שנשים אלו מסרבות לגור ביישובו של הגבר אלא הן גם מסרבות לגור בבית שהוא כבר הכין עבורן. הן מחפשות בן זוג שאיתו הן יתחילו את החיים המשותפים כשוויים שנושאים בנטל הכלכלי יחד. ישנם, כאמור, רק הסברים מורכבים למעבר של נשים עם הנישואין. לכן, יש לשלב ולכלול את כל האספקטים של חיי הנשים על מנת להבין את ההסברים העומדים מאחורי מנהג המגורים הפטרילוקאליים. המפגש של החברה הפטריארכאלית השמרנית והמדינה הגזענית כולא ומדכא את הנשים, מציב מכשולים מבניים, מגביל את זכותן בדיור ובבחירה של מרחב מחיה.

כיצד הנשים הפלסטיניות במדינת ישראל חוות את ההגירה שלהן עם הנישואין?

הסיסמה 'האישי הוא פוליטי', משמעותה שיחסי הכוח שמתחילים במישור האישי, האינטימי, המשפחתי קשורים ליחסי הכוח במישור הפוליטי, החברתי והמוסדי. החשיבה הפמיניסטית עשתה שימוש בחוויות האישה והתייחסה אליהן כמקור אמפירי ותיאורטי ונתנה להן תוקף כדרך לגילוי סוגיות מחקר, העלאתן ובחינתן, בהיותן אינדיקטור של המציאות (שדמי, 2007: 19-21). המונח חוויה חברתית אינו מתייחס רק לאספקט הפרסונלי. כאשר החוויות המדוברות הן סיסטמאטיות, חוזרות ונשנות, אזי הן ניתנות להכללה ועל ידי כך מאפשרות התייחסות לאספקט הפוליטי (Herzog, 2004a: 58). החוויה החברתית של נשים מבוססת על נדבכים רבים של דיכוי כמו גם על נדבכים רבים של הכלה; ולכן יש לבחון את יחסי המגדר, אי-השוויון והדיכוי בתוך ההקשר של חברה פוליטית, מסורתית ופטריארכלית, מגדרית וגזענית (Herzog, 2004b).

החלק הנוכחי משתמש בחוויות של נשים ככלי על מנת לתאר את העולם החברתי של נשים פלסטיניות בישראל אשר היגרו עם הנישואין למקום יישוביהם של בני זוגן. כך אלין שהיגרה מנצרת לריינה לפני 16 שנה נזכרת ביום של החתונה:

באותו היום של החתונה בכיתי כל הדרך לבית שלו.. הרגשתי שזהו.. אני לא אחזור לנצרת יותר. כאילו שזו הפעם האחרונה שלי.. היו לילות שהייתי בוכה ומתאבלת על השינויים הרבים שקרו בחיי. בשנה הראשונה של הנישואין, כשהייתי חוזרת ליישוב מבילוי אצל המשפחה שלי, הייתי מרגישה דופק חזק בלב.. בכניסה ליישוב, הייתי מרגישה שאני לא שייכת למקום הזה. כשהייתי צריכה להיפרד מבני המשפחה כדי לחזור הביתה, הייתי מרגישה שגוזלים ממני משהו.. התחושה היא שמקומי הטבעי הוא בנצרת וכשהייתי חוזרת ליישוב הייתה לי מצד אחד תחושה של זמניות אך מצד שני תחושה שזה משהו שלא ניתן להיפטר ממנו.

הכל יודעים שנשים פלסטיניות רבות עוזבות את מקום מוצאן ועוברות למקום יישוביהם של בני זוגן. אך אנו לא יודעות כלום על החוויות שעוברות אותן נשים מאז ההגירה ולאורך השנים. יותר מכך, מאחר וההגירה של הנשים היא בלתי נראית, ונושא תנועתן אינו מדובר אזי גם החוויות שלהן בעקבות ההגירה למקום אחר אינן מדוברות. כך בתמציתיות סמירה, שהגירה מחיפה לראמה לפני 17 שנה, מתארת את החוויה:

פעם אחת סיפרתי לעלאא ואמרתי לו שאני עזבתי את הכל ובאתי לגור בחדר שלו שהוא ישן בו מאז שהיה קטן. אמרתי לו שאני הגעתי לגור בחדר שלו, לישון בפניה שלו כשהוא מצד שני אפילו לא החליף את הכרית שלו. אמרתי לו שאצלו כלום לא השתנה ואילו חיי שלי השתנו הרבה מאוד. ביום אחד כל עולמי השתנה ואילו הוא ממשיך לישון בפניה שלו, על המיטה שלו ועל הכרית שלו שהוא רגיל אליהם מגיל חמש.

סמירה מוכיחה כי רק עבור האישה יש לנישואין משמעות של שינוי גדול. היא מוצאת מתוך המשפחה והסביבה שלה וממוקמת בתוך אווירה שונה – הבית של משפחת בן זוגה – היכן שהיא חייבת לסגל את עצמה למעמד חדש ביחס לחברים של אותו בית חדש.

לאחר שהנשים מגיעות למקום שחשבו שהוא מוכר, הן עוברות חוויות רבות אך מתקשות לשתף אחרים/אחרות. חלק מהנשים סיפרו על התמיכה, העידוד וההקשבה לה זכו מבני זוגן. חלקן סיפרו על חברות שגם הן מהגרות שהיו שותפות לחוויות שלהן. ואף על פי כן, עבור רובן, הראיון היה הזדמנות ראשונה לספר על החוויות שלהן במקום החדש. בתחילת הראיון נשים היססו ולא ידעו מה לספר ומה חשוב לספר ולאט לאט הן נפתחו וסיפרו. בסוף הראיון כולן דיברו על תחושה גדולה של הקלה. קבוצת הנשים היתה מגוונת. הן מגיעות ממקומות שונים ומגיעות למקומות שונים. חלקן מהגרות חדשות ואחרות מהגרות ותיקות. מתוך הראיונות עולות חוויות רבות הייחודיות לכל אישה ולעתים נראה שמדובר בשבע עשרה סיפורי הגירה שונים. אולם, קריאה מעמיקה יותר חשפה שגם כאן 'האישי הוא פוליטי'. גם כאן מתברר שיש דמיון בין החוויות ה"אישיות" של כל אחת ואחת מהן, והדמיון בין החוויות נובע, בעיקר, מההגבלות הזהות ומהציפיות הדומות שיש לחברה מנשים. על כן, בעמודים הבאים אתמקד בשלוש חוויות עיקריות שעלו מתוך הראיונות:

- הגירה וזרות.

- אבטלה והגבלת הזכות לתעסוקה.

- הגבלות על תנועה ולבוש.

כאשר הנשים סיפרו על החוויות שהן חוו משך השנים, הן כרכו יחדיו את ההגבלות החברתיות ואלו המבניות ושיקפו בכך את הקשר בין המשטר החברתי הפטריארכלי והמסורתי לבין המדיניות הגזענית של המדינה. על כן, ניתוח האירועים יצא מנקודת המפגש בין:

א. מעמדן האזרחי והלאומי המנוגד והמתווך של הנשים הפלסטיניות בישראל.

ב. מעמדן כמהגרות בתוך החברה הפלסטינית בישראל.

ג. ההגבלות והציפיות מנשים פלסטיניות החיות ביישובים ערביים בישראל.

אטען שהחוויות של הנשים מעוצבות על ידי חוויית ההגירה שמובילה אותן, נטולות רכוש, למגורים בבתיים וביישוביהם של בני זוגן ועל ידי הניגוד והמתח הנוצרים על ידי התיחום הגיאוגרפי המגביל את מרחב חייהן. חוויות אלו מלוות במניעה ובהגבלה של אפשרויות קיום מצד החברה והמדינה כמו גם באמביוולנטיות, שיתוף פעולה והתנגדות מצדן.

מהגרות וזרות בתוך עמן

את יודעת איך הדגים חוזרים לחיים כשמכניסים אותם למים? כך אני מרגישה כשאני מגיעה לשכונה שלי, לעיר שלי. ככה זה חיפה בשבילי. חוויה קשה מאוד מאוד מאוד. במיוחד כשאני מגיעה לשכונה, לבית של הוריי, לחדר שלי... את מרגישה שזהו... עקרו אותך מהבית ושמו אותך בבית אחר... טוב ונוח לי... וזה הבית שלי ואני בניתי אותו והוא יפה והכול... אבל עדיין... הזיכרונות. בהתחלה היה לי מאוד קשה והייתי אומרת משוגעת מי שמתחתנת, עוזבת את המקום ועוברת למקום אחר. כאן מאוד קשה... והמנטליות של האנשים מאוד שונה מהמנטליות של האנשים בחיפה (מאי, חיפה-נצרת לפני 11 שנה).

אנגליקה באמר (Bammer, 1994) מגדירה עקירה כמצב של היפרדות וניתוק של אנשים

מהתרבות הילידית שלהם על ידי הזזה פיזית (Physical Dislocation) (כגון פליטות, הגירה, גירוש, גלות);

או כמצב של עקירה בתוך התרבות הילידית על ידי הטלה וכפייה של תרבות ותהליכים של קולוניזציה פנימית או חיצונית.

בהתחשב במציאות הפלסטינית-ישראלית האפקט המצטבר של המדיניות הקולוניאלית – הפקעת

האדמות מהפלסטינים במדינה; חקיקה אשר שולטת, מסדירה ומגבילה את אופציות המגורים ומרחב

המחייה שלהם; הנוכחות של כוח שולט זר אשר שיבשה ומשבשת את התרבות המקומית, הביאה, בין

השאר, לעקירות מסיביות של אנשים ילידים בכלל, ומנציחה את עקירתן של הנשים הפלסטיניות עם

הנישואין, בפרט. חוויה זו מכוננת את הנשים כזרות ומהגרות בתוך עמן שהופכות לקבוצה בעלת מאפיינים

ייחודיים.

כך אלין (נצרת-ריינה לפני 16 שנה) מתארת את החוויה:

בשנה הראשונה המשכתי לעבוד בנצרת וכשהייתי חוזרת הביתה לריינה התחושה שלי הייתה שאני חוזרת אליה בעל כורחי. למרות שאני אוהבת את חאתם, כל הזמן הרגשתי זרה. כשהוא עבד תקופה באילת, הלילות היו עוברים עלי כאילו שאני חיה במדבר... במקום שאני לא שייכת אליו... והייתי שואלת מה אני עושה פה. הרגשתי שחזרתי 100 שנה אחורה בזמן... רק בבית ועם ההורים שלו. לא מכירה אף אחד – משך שמונה שנים לא הכרתי אף אחד. שמונה שנים שהיו אמורות להיות השנים היפות ביותר היו השנים הגרועות ביותר... חסרת אונים... אם הייתי נשארת בנצרת בטח שהחיים היו נראים אחרת.

מעברן של הנשים הפלסטיניות עם הנישואין מזוהה כדוגמא הקלאסית לרגשות של זרות כמו גם

לשיח הזרות. כל הנשים המשתתפות במחקר דיברו על חוויה של זרות כלפי האנשים ומקום היעד. רגשות

של זרות היו משותפים לנשים שאך נישאו והגיעו ליישובים חדשים וגם לאלו שחיות במקום כבר למעלה

מעשרים ושלוש שנה. חלק מהנשים הרגישו זרות עם כניסתן למקום היעד וחלקן התחילו להרגיש זרות

לאחר שהן שמעו שמכנים אותן "זרות".

בחלק זה אנתח את חוויותיהן של הנשים הפלסטיניות המהגרות עם הנישואין ואתאר את דרכי

ההתמודדות שלהן בתוך המרחב של הזרות באמצעות תיאוריות על הבניות תרבותיות של רגשות ובהתבסס

על תיאוריות של 'הזר' (פוקו, 2005א; פוקו, 2005ב; ; Diken, 1998; Lutz, 1988; Abu-Lughod, 1999;

Abu-Lughod and Lutz, 1990; Rosaldo, 1984; Lutz and White, 1986; hooks, 1990, 1992;

(Derrida, 1976). המקום וקבוצות היעד כמו גם המשותף והשונה בין הנשים המושפעים מהמיקום והייצוג שלהן בקבוצה נמצאו כמאפיינים אשר מרחיבים את התיאוריות הקיימות.

בניגוד לגישה המסורתית שרואה ברגשות כוחות לא-רציונליים, מחקרים משנות השמונים של

המאה העשרים הדגישו את החשיבות העיקרית של מערכות המשמעות התרבותיות בחוויה הרגשית

והצביעו על ההבניה התרבותית-חברתית של רגשות (Lutz and White, 1986; Abu-Lughod and Lutz, 1990).

(1990). בנוסף, מאחר ורגשות הנם תופעה חברתית, אזי השיח הנו מכריע בהבנה של האופן בו רגשות הנם

מובנים (Abu-Lughod and Lutz, 1990: 7-11).

דבריה של רנא (חיפה-קאבול, לפני 11 שנה) מראים את ההבניה החברתית-תרבותית של האישה

הזרה המהגרת בעקבות מנהג המגורים הפטרילוקאליים:

עוד משהו היה לי מוזר.. זה הסיפור על ה'אשה הזרה'. זה היה מושג מאוד זר לי ורק כעבור זמן גיליתי שככה מדברים על כל הנשים הזרות. ברגע שבחור בוחר אישה מחוץ ליישוב כולם מתחילים לרכל ולהגיד למה הוא היה צריך לבחור אישה מחוץ ליישוב.. ושהוא יותר יפה ממנה.. והיה יכול למצוא אישה יותר יפה ממנה מתוך היישוב וכו'. זו לא שנאה אבל יש התמרמרות והתרעמות על כך.. במיוחד אם הוא בחור טוב ונראה יפה בעיניהם.. גבר שבחר לעצמו אישה מחוץ ליישוב או אפילו מחוץ למשפחה גורם לאנשים לרכל על האישה עוד לפני שהם ראו אותה או הכירו אותה. הם מיד קובעים שהוא יותר טוב ממנה ושווה הרבה יותר ממנה. אם מגיעה אישה מחוץ ליישוב ויש לה אופי חלש, או שהיא לא מיוחדת, לא יפה, לא עובדת – היא אוכלת אותה.

שיח הזרות כלפי הנשים הפלסטיניות מצביע על האופן שבו גישות ותפיסות תרבותיות וחברתיות

מעניקות לרגשות את האופי הקיים ומובילות נשים להבנות פרשנויות רגשיות מסוימות עבור החוויות

שלהם במסגרת מבני השיח. לאמור, רגשות של זרות מצביעים על השיח שבאמצעותו מפורשת מערכת

היחסים של רנא עם הסביבה המקומית אבל גם על השיטה לפיה רגשותיה מובנים על ידי ובתוך אותם

יחסים ומוכיחים את הבנייתם.

כל הנשים סיפרו כי בעיני תושבי המקום, אישה מחוץ ליישוב שנישאת ומגיעה לגור במקום נקראת

"זרה" – ע'ריבה (בערבית). הן ידעו גם להסביר כי המונח הזה טומן בחובו גם משמעות והקשר שליליים

כיוון שאותה אישה נחשבת כמי שגזלה את סיכוייה של אחת מהנשים המקומיות להתחתן. על פי רוב, היא

זוכה לציוני הערכה נמוכים עוד לפני שהזדמן לאנשים לפגוש אותה.

ניתוחים פמיניסטיים וביקורתיים מוסיפים כוח כגורם מכריע בכינון של הסובייקטיביות

(Foucault, 1982; Rosaldo, 1984). השימוש במונחים של רגש - זרות במקרה הזה - כולל מאבקים ומשא

ומתן על מבחר שלם של נושאים, אירועים, זכויות ושליטה במשאבים הנוגעים לקבוצות אנושיות

(Lutz, 1988). על סמך דבריהן של הנשים, אני מסיקה שזהו מאבק על גברים, על טריטוריה, על מקומות עבודה ואפילו על השפה.

מאבקן של הנשים על הגברים בא לידי ביטוי בקושי שלהן למצוא גברים שמתאימים להן. נשים אלו מדברות על המחיר שהן שילמו בעזיבת מקום המוצא שלהן אך גם מדגישות את הרווח שיש במציאת בן זוג מתאים. המאבק אינו על גברים בכלל, אלא על גברים פתוחים, משכילים, מכילים וקשובים. אפנאן למשל מצרה על כך שלא קל למצוא גברים פתוחים בחברה שלנו. בן הזוג שלה היה פתוח מספיק כדי להכיל את ההסטוריה הפרטית שלה כאשה גרושה. נדין היתה נחרצת כאשר סיפרה שהיא לא הייתה מוכנה להתחתן עם גבר כפרי. היא רצתה גבר עירוני. בן הזוג שלה הוא מנצרת. רוב האוכלוסייה הערבית היא כפרית וזה מקשה על נשים רבות למצוא גברים עירוניים. יותר מזה, ידוע למשל שהנשים החיפאיות מסרבות על פי רוב להינשא לבחור כפרי. ההעדפה שלהן היא להתחתן עם בחור מהעיר כדי להמשיך ולחיות בה. ישנן נשים שמצליחות לשכנע גבר מחוץ לעיר לעזוב את היישוב שלו ולהגר לחיפה. הפיזור הגיאוגרפי של האוכלוסייה הפלסטינית גם כן מצמצם את האפשרויות. נשים מהגליל יעדיפו להינשא לגברים גליליים כמו שרוב הנשים מהמשולש נשואות לגברים מאותו האזור. כנ"ל גם לגבי האוכלוסייה בלוד, רמלה ויפו. מעט נשים מאזורים אלה נשואות לגברים מהגליל או המשולש, בין השאר בשל ההבדלים התרבותיים שמאפיינים כל אזור.

השימוש בשיח ורגש הזרות כלפי הנשים משקף מאבק גם על משאבים. למשל, משכשלו ניסיונותיהן למצוא עבודה ביישוב, פתחו סוהא ורנא עסקים פרטיים קטנים ביישוב. פעם זו הייתה חנות מזון ופעם חנות הלבשה. פעם אחר פעם הן נאלצו לספוג את ההפסדים ולבסוף לסגור את העסק. אמאני ניסתה להתקבל לעבודה באחד מבתי הספר של היישוב. כשהבינו הממונים שהיא אינה בת המקום, הם סירבו להעסיק אותה בתואנה שהם מעדיפים להעסיק את בנות היישוב. גם אלון ניסתה לעבוד כמזכירה באחד מבתי הספר של היישוב. היא לא הצליחה כיוון שהייתה זרה ולא שייכת לאחת המשפחות המזוהות עם השלטון המקומי. האם הבניית הנשים כזרות מצביעה על מבנה חברתי שאינו מעודד נישואים פטרילוקאליים שבהם גברים מצרפים למקום נשים מחוץ ליישוב? האם היא מצביעה על בלעדיות הזכויות לתושבי המקום המקוריים?

כך אמאני מתארת את המאבק על השפה:

כאן אני מרגישה זרה. כאן השפה היא שונה. את מרגישה אבודה בשפה. כשאת מדברת הם מיד מזהים שאת לא בת המקום. כשהגעתי לכאן אמרתי להם שאני לא מתכוונת לשנות את השפה שלי – סגנון הדיבור שלי.. ואנשים היו מיד מזהים שאני מנצרת.. אבל עם הזמן התחלתי לאהוב את השפה שלהם ושיניתי .. גם בעלי רצה שאני אשנה. הם מאוד סגורים בפני זרים ודרוש הרבה זמן כדי להצליח להשתלב. אם את מחפשת עבודה הם ישאלו מאיפה את ויעדיפו להעסיק את בת המקום. למרות שיש לך ילדים ואת חיה איתם ואת תורמת ליישוב בצורה כלשהי, הם ממשיכים להתייחס אלייך לא כאל בת המקום.

באמצעות אינטראקציות לשוניות ייחסו בני המקום לאמאני את הזרות ובאמצעות אותם היחסים היא חוותה זרות. מצד אחד, הקושי של אמאני אשר נגרם בשל הבדלי שפה, שכוללים את הקודים המקומיים, הקשה עליה להתמצא במרחב וכוון את הזרות שלה. ומצד שני, השפה השונה השגורה בפיה של אמאני חשפה את זרותה וסימנה אותה כמי שלא שותפה לקבוצה החדשה. לאמור, השפה השונה שמדברת אותה אמאני (מילים, דיאלקט אופייני למקום גיאוגרפי מסוים) מסמנת ומכוננת אותה כזרה בתוך הקבוצה החדשה וככזו גם מדירה אותה ממקומות מסוימים, כמו מקום עבודה למשל. החוויות שעברו אמאני ואלן מלמדות שהפרקטיקות החברתיות המקומיות של שימוש במונח "זרות" כוללות מאבק על זכויות ושליטה במשאבים תרבותיים וכלכליים – שפה ומקום עבודה – ומשרתים מטרות כלכליות וחברתיות. כך סמירה מתארת את החוויה:

המעבר היה מאוד קשה. לא קצת... עם האנשים.. בכל דבר, בכל דבר, בכל דבר. מה אני אגיד לך? בכל דבר. את שלוש השנים הראשונות אני אפילו מעדיפה לשכוח. לא רוצה להיזכר בהן... שכחתי אותם ולא רוצה לחזור לתקופה ההיא של שלוש השנים הראשונות. אם אני אשחזר את הימים ההם, אני אצטער מדוע לא עשיתי אחרת. אני אצטער מדוע לא שיניתי. מדוע הרשיתי לעצמי להעביר שלוש שנים כדי להתרגל. הייתי חייבת לשנות ולהשתנות בשלוש השנים הללו. זו מציאות שאת נאבקת בה יום יום.. זה מאבק, זה מאבק שקיים ואנחנו חיות אותו.. אלה חיים במאבק.

סמירה מציינת שאלו חיים של מאבק אך אינה מפרטת מה הם הנושאים, האירועים או המשאבים מושאי המאבק. היא גם אינה מציינת את מי משרתים קשיים אלו שחוות אותן הנשים. ההגדרה התרבותית של רגשות מבנה את תחושת האנשים בנוגע לאופן בו הם צריכים או חייבים להתנהג ובכך עוזרת גם להבנות את ההתנהגות החברתית שלהם. הכוח של רגש (Rosaldo, 1984) הנו במידה רבה תחושה של כפייה מוסרית או פרגמטית; תחושה שאדם חייב לעשות מה שהרגש "אומר" שהאדם יעשה (Lutz, 1988: 213). כך סמירה ממשיכה לתאר:

אני נאבקת עם האנשים על בסיס יומיומי. את נלחמת להבין ולדעת לדבר אפילו עם בעל המכולת. את צריכה ללמוד לדעת איך לומר שלום ולקנות את המצרכים שלך מבעל החנות. ביום יום אני משקיעה מאמצים רבים מאוד.

אם כך, ביטוי הזרות אינו לשוני בלבד אלא הוא פרקטיקה ואירוע חברתיים הפועלים ומיושמים בתוך השיח. לאמור, רגש הזרות וכוחו קובע את ההתנהגות החברתית של סמירה כאישה זרה שצריכה ללמוד פרקטיקות יומיומיות אלמנטאריות.

לסיכום, הזרות, יותר מאשר תווית המתארת מצבים פנימיים בעלי טבע או מהות אוניברסליים, מכוננת על ידי מבנים תרבותיים-חברתיים ובו בזמן משרתת מטרות תרבותיות וכלכליות מורכבות. הפרשנות שהמשתתפות במחקר מעניקות לזרות שלהן מושפעת מהשיחים הזמינים להן כאשר בו בזמן שיחים אלו קובעים את חוויותיהן. חשוב להבין את המורכבות של שיח הזרות והפרקטיקה שלו כיוון

שמורכבות זו משקפת את הערכים התרבותיים של האנשים בנוגע לשארות ונישואין, ומתארת את הנסיבות הפוליטיות-כלכליות כמו גם את היחסים החברתיים הנפוצים במקום.

"כשאת זרה, את שונה ואת נמצאת תחת פיקוח" השלכותיה של הזרות על נשים

אתאר עתה את ההשלכות של שיח ורגש הזרות על חוויותיהן של נשים שכוללות הדרה, פיקוח וביקורת, זרות כפולה ובדידות. על סמך ראיונות העומק, הנשים הפלסטיניות אינן מכנות את התנועה שלהן הגירה והיא לא נקראת הגירה בשום מקום. היחס אל נשים אלו אינו קולקטיבי, ומצד שני, מקום המוצא השונה של כל הנשים מהווה את המכנה המשותף לכולן והופך אותן ל"זרות" מסוג מסוים.²² כך אמאני מתארת את חוויית הזרות שלה:

כשאת זרה, את שונה. את לא מרגישה בנוח כי את גם נמצאת תחת פיקוח. כשאת מגיעה ממקום שונה את פוגשת אנשים שונים ממך. בהתחלה את לא ממש מבינה את זה ורק מאוחר יותר את מבינה שיש משהו משותף לכולם ואת שונה. כל דבר שאת מספרת נשמע כאילו שאת נחתת מכוכב אחר! לא מעיר אחרת! מכוכב אחר! את מרגישה שכל מילה שאת אומרת היא לא במקומה. וכבר שום דבר לא ספונטאני. כל מילה שאת אומרת צריכה לעבור את הביקורת שלהם. אני נמצאת תחת ביקורת בכל מילה שאני מוציאה מהפה ובכל דבר שאני עושה. אנחנו חברה סגורה עדיין. לא מקובל שגברים מהיישוב ישאו אישה מחוץ ליישוב. כאילו שאת גרמת לכך שעוד אישה ביישוב לא תתחתן – קלקלת למישהי ביישוב.

כאמור, רגש הזרות הוא לא רק פרקטיקה דיסקורסיבית אלא גם פעולה פרגמטית. יותר מזה, העולם החברתי כפי שהוא מצטייר בדבריה של אמאני מצביע על הבחנה כפולה: היא זרה למשפחה של הגבר וגם לתושבי המקום החדש. הבחנות אלו מעצבות את רגשותיה של אמאני וגם קובעות את התנהגותה.

פרקטיקות שיחיות וחשיבה באמצעות קטגוריות בינאריות על ה"אחר" מגדירות מראש את תפקידי הסובייקט לפני שהוא בא במגע עם האחר או חווה אותו. שיח המבוסס על ניגודים בינאריים מכונן מערכת יחסים הירארכית ומדירה. הבינאריות של הזרות והמקומיות תוחמת ומגבילה את התוצאה של הקירבה ולעתים אף מונעת אותה על ידי הגדרת המציאות מראש לפני המפגש (Diken, 1998: 40). כך למשל, סטריאוטיפים שיש על הנשים מחיפה או מנצרת הגדירו מראש את אופי האישה המהגרת ותחמו את החוויה בגבולותיהם. מאי ואמאני נזכרות בסטריאוטיפים שנשמעו כלפיהן. מאי, חיפה-נצרת:

הייתה תקופה שעבדתי כגננת בגן ילדים בנצרת. אחרי שההורים היו יודעים שאני לא מקומית (לפי שם המשפחה שלי) ושאיני חיפאית הייתי מרגישה שהיחס אלי היה משתנה.. הייתי שומעת את הסטיגמות על הנשים החיפאיות שהן "קוואיא"²³ ("חזקות") ללא קשר למציאות. אז בהתחלה זה מאד הפריע לי כי לא הבנתי במה אני כל כך שונה מהם אבל היום כבר לא אכפת לי. מי שרוצה להתקרב ולהכיר אותי ברוכה הבאה ומי שלא אז לא צריך.

אמאני, גם היא מגיעה מעיר-נצרת לשפרעם:

²² בשיח המקומי כשרוצים לדבר על אישה שהתחתנה מחוץ ליישוב אז אומרים למשל: "אמאני התחתנה לשפרעם".

²³ "קויה": על נשים חזקות בחברה הפלסטינית בישראל" ראי עמליה סער, 2007.

ההשתלבות כאן קשה. קשה להשתלב בתוכם בקלות. גם שנה אחרי שהגעתי לכאן.. כשהייתי נפגשת עם אנשים אז היו אומרים לי שהם לא חשבו שנשים מנצרות הן כאלה.. מה חשבו על הנשים מנצרות? הייתי תוהה! שהן יזלזלו בסגנון החיים שלהם.. הם לא יודעים שאם הם עובדים בחקלאות אז אני מוכנה להצטרף אליהם.. ואם הם אוכלים מאכלים מסוימים אז אני יכולה ללמוד מהם.. ואפשר להשוות וללמוד אחד מהשני.. אין לי בעיה.. הם היו סגורים, לא היו מקבלים דברים חדשים ולא היו מוכנים ללמוד מאחרים.

הנשים, אם כך, הפכו להיות קטגוריה המסומנת כ"לא מקומיות". הנשים "הזרות" הופכות להיות

שלם לא מובחן (an undifferentiated whole) ומשם הן הופכות להיות "הן" שמגיעות מהחוץ אל תוך הטריטוריה "שלנו". ספרות על הגירה מצביעה על כך שמהגרים נתפסים כבר בהתחלה כ"הם" מנקודת מבט תרבותית, דתית ולאומית (Diken, 1998: 41-43). הייחודיות של מקרה הנשים הפלסטיניות המהגרות היא שהן נתפשות כ"הן" למרות שהן שייכות לאותה קבוצה תרבותית, דתית ולאומית של "המקומיים". הזרות שלהן מבוססת על אידיאולוגיה של שארות וגיאוגרפיה.

יתרה מזאת, הייחודיות של מקרה הנשים הפלסטיניות היא שהן הוזמנו למקום על ידי הגברים שבחרו בהן. הזמנתן אל מקומותיהם של הגברים אמורה להצביע על כך שהן אורחות רצויות במקום היעד. אולם, במקרים רבים הן מודחקות הצידה ומחוץ לקולקטיב המשפחתי והחברתי. ההגדרה שלהן כ- "זרות" פועלת בתוך זהויות הירארכיות והומוגניות, הממוקמות מהמרכז החוצה: "מקומיים", "נשים זרות" ו"פליטים פנימיים". מאגיד אל-חאג' חושף שהפליטים הפנימיים בישראל ממוקמים בסטאטוס של מיעוט גם ברמה הלאומית וגם ברמה הקהילתית. להיות 'פליט בבית' יוצר קונפליקט מתמיד כתוצאה מהחלוקה מחדש של מערכת הכוח שבה פליטים עולים כקבוצה מקופחת גם ביחס למקבילים שלהם אשר נשאו ביישובי האם שלהם (Al-Haj, 1988: 149). כך רנא (חיפה-קאבול) מתארת את השלכות המעבר:

לפני שבאתי לכאן הייתי יותר שמחה. צחקתי יותר. לקחתי את החיים בקלות. סגנון הלבוש שלי היה מאוד שונה. כשהייתי באוניברסיטה הייתי מאוד לא שגרתית וכאן הפכתי להיות מאוד טיפוסית. הדיבור שלי הפך להיות הרבה יותר מאופק. לא צוחקת יותר מדי. למדתי עם מי מותר לדבר ואיך. לדעתי, זה מאוד קשור לסביבה שאדם גדל בה. מי שגדלה בעיר רואה את הדברים בצורה מאוד מאוד שונה. אף פעם לא התנהגתי או חשבתי מה האחרים חושבים עלי. אם אני רואה שהדברים שאני עושה הם נכונים אז אני עושה אותם. הייתי חופשייה לעשות ולחשוב כאוות נפשי. בכפר זה עניין אחר. אם את רוצה לעשות משהו את חייבת לחשוב, קודם כל, מה האנשים בכפר יחשבו ויגידו על זה.

גם נדין מתארת את חייה לפני ואחרי ובעיקר מתגעגעת לעצמה:

כן איבדתי המון. הפסקתי.. הפסקתי להיות שמחה כמו מקודם.. כבר אין לי חוש הומור כמו בעבר.. היום הפכתי להיות מאוד רצינית וכשאני מנסה ליהנות אני מגלה שלא כל כך מצליחה.. אני מאבדת את היכולת הזו.. היא הולכת ממני.. כשאני עם קבוצה של אנשים אני לא כל כך משתפת כמו שהייתי בעבר. בעבר הייתי יותר אנרגטית.. פלפלית.. את מבינה.. זה בגלל החברה כאן ובגלל בעלי.. ככה הוא רוצה כי אני אישה נשואה. הוא כפה עליי להתנהג ככה וגם החברה כפתה עליי. החברה הרי בוגדת בך.

אחד הקשיים שהנשים חוות עם המעבר ליישובו של הגבר היה חוסר ההכרות שלהן עם המקום. רבות מהנשים ביקרו פעמים בודדות ביישוב עצמו וחלקן הגדול לא הכירו את מאפייני המקום, התושבים והאפשרויות שהוא פותח או סוגר בפניהן. אלו דבריה של רנא, חיפה-קאבול:

אחד הדברים שלקחתי מאוד קשה היה ביקורי הפתע של האנשים. אנשים היו מגיעים אלי מבלי להודיע מראש. מאוד הפריעה לי גם הכמות הגדולה של החתונות שהייתי צריכה להשתתף בהן. האירועים החברתיים כמו למשל אבל או הולדת של תינוק... והכי חשוב שאני צריכה לדאוג לשכנים.. כדי להיות מקובלת את חייבת ללכת לבקר את השכנים, לרצות אותם ולדבר איתם. דרך אגב, בחודש הראשון ראיתי בזה משהו יפה..מוזר!

סוהא שהיגרה מנצרת לעין-מאהל לפני חמש שנים הייתה היחידה שהבינה עוד בתחילת הקשר שלה עם הבחור שהמקום אליו היא עוברת שונה מאוד ממקום מוצאה. בשיחות עם אמא שלה, הן דיברו על אסטרטגיות של התמודדות ותיאמה ציפיות עם בן זוגה. הקושי שהיא חוותה במפגש עם המקום היה קל יותר מאשר זה של המשתתפות האחרות. ועדיין זו הייתה חוויה לא קלה. אחרי כמה שנים של מגורים מעל לבית משפחתו של בעלה החליטה לעבור לבית אחר, רחוק יותר.

בניגוד לטיעונים הפוסט מודרניים על האופי המרובה של כל "מקום" שמערער על ההנחה שלמקומות יש טבע אינהרנטי ומהותני (Massey, 1994: 118-119), תחושת השייכות של רוב הנשים למקום המוצא שלהן אופיינית לאלו הנוטים להאמין שאנשים שייכים רק לקהילה אחת, מוגדרת מבחינה אמפירית ואפילו גיאוגרפית. לכן, על אף ההבניה של "הקהילה המקומית", לפעמים, הכרחי לאפיין את המקום במונחים הייחודיים לעבר שלו ויותר מכך בגישה שרואה לעתים את "המהות של המקום" כמשהו שהתפתח דרך היסטוריה שנקראת כרצף של אירועים שקרו רק בתוך המקום עצמו (Massey, 1994: 111). מאי מתעקשת תמיד להגיד שהיא חיפאית. ההזדהות שלה עם מקום המוצא רוצה לספר על ההיסטוריה של המקום ושל אנשיו. בכך היא למעשה מתארת ויוצרת מציאות ופועלת, בלא משים, להבחנה בין שתי הקבוצות:

אני לא יודעת למה אני מתעקשת להגדיר את עצמי חיפאית.. אולי בגלל שההורים שלי הם תושבי חיפה המקוריים ויש להם את הזיכרונות שלהם.. אני גם גדלתי על הסיפורים של סבא וסבתא שלי על תקופת המלחמה ושמעתי מאבא שלי על הקשיים שהם חוו כשחיפה "נפלה" וכיצד גירשו אותם מבתיים. לא יודעת.. אולי זו הסיבה.. ההיסטוריה הזו משחקת תפקיד כשאני מתעקשת להמשיך ולספר שאני חיפאית מתושבי חיפה המקוריים.. אני לא יודעת אם זה משפיע על הנפש של הבן אדם.. יכול להיות.. אלו סיפורים מרגשים שחודרים ללב ובכך מקשרים את האדם למקום ממנו הוא בא ושאסור לוותר עליו כפי שלא ויתרו עליו בזמן המלחמה.

משפחתה של מאי לא ויתרה ונשארה בחיפה והיא גאה בכך. היא גם אומרת שאסור לוותר על המקום ומתעקשת להזדהות כחיפאית. להבדיל ממשפחתה, מאי ויתרה על המקום, ולא מרצון. זו החוויה המכוננת שגורמת לה לא לאבד את ההיסטוריה של מוצאה החיפאי ולהמשיך לזכור את המקום. מאי, כפי שצינתי מוקדם יותר, מתאכזבת כאשר האנשים מנצרת מזהים אותה כלא מקומית ואינה מבינה במה היא שונה מהם (ראי עמ' 65). מצד אחר, היא שותפה פעילה בכינון עצמה כזרה שמגיעה ממקום בעל זהות והיסטוריה

מסוימת שגורמת לה להזדהות עמו ולהציג את עצמה באמצעותו. מאי גם מתרעמת על כל אותם זוגות צעירים שמהגרים לחיפה וקוראים לעצמם "חיפאים". חיפאים, לשיטתה, הם ילידי חיפה המקוריים וקובעת שאנשים שמגיעים מהכפרים השונים לא יכולים לקרוא לעצמם "חיפאים".

בעקבות ניתוח הראיונות, ניתן להניח שמוצא המלה "זרה" נח בהבדלים הקיימים בין היישובים הערביים מבחינת מנהגים, מנטליות וניבים לשוניים אשר עלו במפגש בין הנשים המגיעות ליישוב לתושבי המקום והדגישו את מה שהוא לא משותף. היישובים הערביים שונים זה מזה ואי אפשר לדבר על "הכפר הערבי". החברה הכפרית הערבית לפני קום המדינה, מעיד בני מוריס (1991 [2005]), העדיפה התגבשות סביב הכפר הבודד על פני מסגרת מחוזית או ארצית. הכפרים בדרך כלל היו מסווגים מבחינה חברתית ופוליטית, ומבחינה כלכלית סיפקו בעצמם את צורכיהם הבסיסיים. כל כפר וכפר פעל למעשה כיחידה אוטונומית. הפילוג בין האנשים היה מוגדר הן מבחינה גיאוגרפית והן מבחינת ההשתייכות למשפחות ולחמולות (שם: 23-31). כך איש מבוגר שהשתתף בסרט "נאזק"²⁴ מתאר את ההבדלים בין היישובים הערביים כיום: "החברה שלנו כאן באום-אלפחם שונה מעילבון זאת אומרת אם תשווה בינינו לבין תושבי עילבון, תושבי עילבון בשבילנו הם כמו האירופאים! אנשים פתוחים, אנשים שונים. אנחנו פרימיטיביים במנהגים ובמסורות שלנו".

לסיכום, מניתוח הראיונות עולה שמקום המוצא השונה של הנשים הופך להיות בעיני המקומיים המכנה המשותף לכולן והמבחין אותן מהמקומיים. הבחנה זו מבנה הירארכיה כוחנית ובו בזמן מטשטשת את ההבדלים בין הנשים. ההגירה שלהן אין לה שם ו"הנשים הזרות" לא נתפשות כיחידות אלא כזרות מסוג מסוים, כלא-מקומיות. במקום היעד שהוזמנו אליו, הן יהיו מודרות, עצובות, מוגבלות, חיות במאבק יומיומי, ונתונות לביקורת ופיקוח על ידי הקהילה המארחת.

"הם נולדו ככה ואנחנו נולדנו ככה" כינון של שיח נגדי

הבחנה נוספת שאני מעוניינת לעשות היא החשיבה וההתייחסות וכינון השיח של הנשים המהגרות אל עצמן כ"אנחנו" אל מול תושבי הישוב ה"הם". ההבחנה שלהן נעשית בהקשר של התבדלות ובמיוחד כאשר הנשים מגיעות ממקום שנחשב לטוב יותר, כגון חיפה ונצרת, מיישוב היעד. כך סמירה, חיפה-ראמה לדוגמא: "אנחנו לא הופכות להיות דומות.. לא הופכות להיות דומות לאף אחד.. אין מה להשוות בכלל.. הם נולדו ככה ואנחנו נולדנו ככה". במילים אחרות, המעמד של הזרות נשמר ומופעל לעתים גם על ידי השתתפות פעילה של הנשים עצמן. יסמין, חיפה – ריינה, מהווה דוגמא נוספת:

²⁴ הסרט "נאזק" בבימוי ראמוז קזמוז מספר על מצב הנשים בתוך הקו הירוק ומביא את סיפורה של נאזק – אשה מאום-אלפחם שהתנגדה למסורת ובחרה לעבוד כחוקרת משטרתית, עבודה שמוזהה עם גבריות.

אני לא מרגישה שייכות וכששואלים אותי בעבודה מאיפה את, אני אומרת מריינה ומיד אומרת אבל במקור מחיפה. אני שמחה שאני לא מכאן. שאני לא מהכפר. אני מהעיר. ידוע שאנשים שמגיעים מהעיר הם ברמה יותר גבוהה..הם גם נותנים לי הרגשה טובה..הם מסתכלים עליי בהערצה. גם בחברה וגם בעבודה. כל הזמן העניין הזה שאני מהעיר, מחיפה, פועל לטובתי...ברור שיש מחיר.. מי שעוזבת את העיר ומגיעה לגור בכפר משלמת מחיר ומי שעוזבת את הכפר ועוברת לגור בעיר נהנית מזה. בסך הכל, אני לא סובלת אבל אני לא נותנת לאף אחד להתקרב אליי ואני לא רוצה להתקרב אליהם.

הנשים, אם כך, כוננו שיח נוסף שהווה נקודת התנגדות ונקודת מוצא של אסטרטגיה שכנגד.

בציטוט מעלה, יסמין חותרת תחת הדיכוטומיה של הם/אנחנו כמו גם תחת השיח הקושר קהילה למקום, מבנה ומציג אותה בצורה קוהרנטית. יסמין מצליחה לפרק את ההבחנה בין היא/אנחנו המבוססת על מקום המגורים חיפה/ריינה – זרה/מקומיים. היא לא אישה זרה בקרב בני המשפחה כיוון שהיא נשואה נשואים אנדוגמיים אשר ממקמים אותה למעלה בהירארכיה של השייכות המשפחתית. היא גם אינה אדם שולי בחברה כיוון שהיא חיפאית, בעלת דפוסים תרבותיים שזוכים להערכה בקרב בני המקום החדש. יסמין גם יודעת שהיא שייכת לחיפה ולא מטילה בכך ספק. היא מבחינתה בוחרת בזרות. היא מוכיחה את השבירות של התפישה הבינארית, פעם באמצעות דפוס הנישואים האנדוגמיים ופעם באמצעות מקום המוצא העירוני שלה. אולם, בעוד היא מצליחה להראות את המלאכותיות שבהבניות חברתיות, היא, אולי בלי משים, מבנה דיכוטומיה נוספת. לאמור, מצד אחד היא חותרת תחת השיח שמבנה את קבוצת היעד כקבוצה קוהרנטית ומשבשת את הדיכוטומיה של "הם" ו"אנחנו", אך מצד שני, היא מכוננת את קבוצת המוצא שלה כקהילה המאופיינת על ידי המקום ומתארת אותה באופן מהותני שמצביע על ראייה אקסקלוסיבית של האופי החברתי של המקום.

לסיום, בדיון המיינ-סטרים על הגירה מניחים שהשפה שאדם משתמש בה רק "משקפת" מציאות קיימת מחוץ לאדם או לאנשים הדוברים או הכותבים. דייקן, לעומת זאת, טוענת שהאופן שבו אדם מדבר למעשה מבנה ויוצר את המציאות על ידי תיאור מסוים ובכך חוסם אפשרויות לראות אותה בצורות אחרות (Diken, 1998: 36). במובן כוללני, באמר טוענת (Bammer, 1994), כולנו, כאנשי המאה ה-20, מסומנים

על ידי חוויות העקירה. זוהי אחת החוויות המעצבות של המאה. לכן, לא מפתיע הדבר שעקירה לעתים מופיעה כמאפיין המגדיר באופן שווה את שתי התקופות – מודרניזם ופוסטמודרניזם – תקופות שמייצגות את ההיסטוריה התרבותית של המאה הזו. הפרדיגמה הבינארית של הם/אנחנו אותגרה וזכתה להתנגדות ביקורתית בספרות. הטענה היא שהמסורת אליה "אנחנו" כביכול מתחברים באופן הגיוני מעולם לא הייתה יחידה והומוגנית, אלא היא תמיד היתה תערובת של חלקים הטרוגניים ושונים (Diken, 1998). התיאורים שמספקות הנשים במחקר על ההבדלים בין המקומות השונים מצביעים על הטרוגניות בין הקבוצות אך הן גם מתארות כל קהילה באופן קוהרנטי והומוגני. דברים אלו בסופו של דבר מוכיחים שקבוצת המוצא או היעד שהנשים מדמיינות כהומוגניות מורכבות למעשה ממסורות מרובות ואינטראקציות מורכבות

ומשתנות וזו הצורה האמיתית של מה שהן מדמיינות כקהילת מוצא קוהרנטית, יציבה ומוצקה. על כן, תיאור מקום היעד ומקום המוצא על ידי יסמין ומשתתפות אחרות מצביע, בעיניי, על האופן הפוליטי שבאמצעותו הן בוחרות לתאר מקומות. הפוליטיקה נחה לא רק במאפיינים הייחודיים המיוחסים למקום אלא באופן עצמו שבו הדימוי של המקום מובנה.

ניתוח פוסט-מודרני לזרות ומוגבלות

סמירה ויסמין כוננו שיח נגדי מתוך רצון להתבדל. נשים נוספות הראו את הבדוי והדמיוני של האופי המובנה כניגוד בינארי על ה"אחר", פירקו את הזהות הקוהרנטית של "אנחנו" מול "הן" וניפצו את הדימויים על כל אחת מהקטגוריות של הדיכוטומיה. אולם, לצד ההצלחה של נשים אלו, דברי רוב הנשים מראים את המוגבלות של אותה פעולה דה-קונסטרוקטיבית ואת עוצמתה של אותה זרות שמכוננת את חוויותיהן של כל הנשים המשתתפות במחקר. חוויית הזרות בקרב רוב הנשים מעידה על מוגבלותו של ניתוח פוסט-מודרני ומוכיחה שזרותן של הנשים הינה בלתי ניתנת לריפוי והיא בעיקר משפחתית וחברתית. הנשים הפלסטיניות עקורות מקהילות הבית שלהן, מהגרות אל מקום חדש שבו הן יגלו שהן יהיו זרות. על סמך החוויות של חלק מהנשים, תחושת הזרות שלהן מתפתחת גם כלפי מקום המוצא שלהן ובכך הן הופכות להיות זרות בשני המקומות. תחושות אלו באות לידי ביטוי בכך שהן לא בוחרות לחזור למגורים במקום המוצא. סמירה שסיפרה בערגה ונוסטלגיה על מקום המוצא ושהנסיעות לבית הוריה היו כמו אויר לנשימה בתקופה הראשונה לאחר ההגירה, מספרת כך כעבור כמה שנים של הגירה:

הזרות היא לא זרות של מקום אלא זרות של אנשים. את מרגישה זרה בין האנשים. אחרי עשר שנים, לפני שעברנו לדירה חדשה, חשבנו לעבור לגור בחיפה. אבל כשהייתי מבקרת את המשפחה בחיפה ראיתי שהפכתי להיות זרה גם שם. כמו שאומרים: "אל-בועוד ג'פא" (המרחק מחליש את הקשר). לא יודעת...המרחק גרם לפער במחשבות ביני לבין אמא והאחיות שלי. התחלתי להרגיש שאני לא שייכת לא לכאן ולא לשם. היום אני לא אבחר לגור בחיפה.

סמירה חווה זרות כפולה בכמה רמות. היא אישה מהגרת זרה²⁵ ביישוב היעד והיא גם חלק מעם שחוה זרות במולדתו.²⁶ היא זרה למשפחתו של בעלה והתושבים במקום החדש אך היא גם הפכה להיות זרה במקום מוצאה ובין בנות משפחתה. אולם, אותן רמות כפולות של זרות עושות פעולה נוספת. דבריה של רנא מפרקים את הדואליות של 'בית' ו'זרות' כיוון שהדימוי של מקומות מוכרים הופך בעצמו להיות זר ומוזר. עקירה של העצמי ושל ההקשר החיצוני הנה קונסטרוקטיבית בייחוד בשל האופי הדה-קונסטרוקטיבי שלה; היא מצביעה על כך ש"הנוקשות של הדברים הלא-עקורים, כמו העצמי שלא חווה עקירה, יכולה להיות הגדולה שבאשליות" (Sennett, 1996: 173-174).

²⁵ אלבום שירי עם שיצא בביצוע הזמרת אמל מורכוס כולל שירים על נשים זרות (להבדיל מנשות המקום) וכלות שיוצאות מבית האבא לבית השכנים (החתן).

²⁶ השיר של תאופיק זיאד "זר במולדתי" אשר זכה לביצוע מחודש על ידי להקת הראפ הערבית DAM, מתאר את חיי הפלסטינים בארץ אחרי המלחמה וכיצד הזרות כבשה את ביתם.

ספרות על "לימודי קהילה" מתארת כיצד הקשר הצמוד והאינטגרלי בין קהילה לבין מקום לוקאלי

הפך להיות קשה לשימור, גם בעולמן של קהילות וגם בתיאוריה (Massey, 1994: 110-111). ישנם "מקומות" רבים בהם היחסים החברתיים הפנימיים חסרים את סוג הקוהרנטיות שכביכול מונחת ביסוד הרעיון של קהילה. הזרות שחווה סמירה במקום המוצא ומקום היעד, כמו גם מול המשפחה שלה מחזקת את הטענה בדבר חוסר הקשר בין קהילה ומקום. בהבניה הגיאוגרפית וההיסטורית של המקום, סמירה, "האחר", הינה כבר בפנים. הגלובלי הוא בכל מקום וכבר, בצורה זו או אחרת, מעורב במקומי. ה"אנחנו", אם כך, הינו בהכרח מובנה על ידי השימוש באלמנטים "אחרים". הנשים המהגרות חושפות את האשליה של הנוכחות המלאה ומראות כיצד הן חלק אינטגרלי בקטגוריה של "אנחנו" אבל גם חלק אינטגרלי בפעילות אשר מבנה זהויות במונחים מהותניים. זרות הינה הבנייה חברתית: "אנחנו" כשלמים הינה גם כן הבנייה חברתית כמו גם ההפך שלה "הן".

ביקורת פוסט מודרנית על תפישות מהותניות ביחס למקום, כאמור, טוענת שכל המקומות הינם תיאורים. לכן המהגר אינו עובר אל- ואינו עובר מ- מקום "טהור" (Massey, 1994). הזהות של מקום הינה בהכרח פתוחה ולא סגורה כי אותם יחסים עצמם הינם דינאמיים. לא רק שהם לא סטטיים בפעילות היומית/שבועית/שנתית שלהם, אלא גם הם יכולים לעבור שינויים גדולים והבניה מחדש. לא רק שההווה מאופיין ומעוצב על ידי האינטראקציות עם העולם החיצון, אלא גם שההיסטוריה של מקום מוכיחה שאין מקור יחיד. אין עבר מהותני אחד לשום מקום פשוט בשל העובדה שתמיד יהיו פרשנויות שונות אפילו לכל רגע בעבר (שם: 115-116).

האירוע המרכזי בהיסטוריה המודרנית של הפלסטינים בישראל ובמיוחד האירועים בין 1949-

1947 גרמו להגירה, גירוש, עקירה, ופליטות של פלסטינים רבים (מוריס, 2005; Al-Haj, 1988 ;

Zureik, 1979). עובדה, שבעיניי, משבשת את המקור הגיאוגרפי של האנשים והטבע האינהרנטי של מקומות החפים מהשפעות חיצוניות. האירוע המכונן של עקירה מסיבית של פלסטינים רבים מפרק את אותה זהות "טהורה" ומקורית שהמקומיים בונים לעצמם, ומוכיחה שבמציאות, כל צד מהבינאריות של "הן" ו"אנחנו" או "אנחנו" ו"הם" הוא בהכרח תוצר של אינטראקציה עם האחר שלו. האופי של היישובים הערביים השתנה, לא רק על ידי מה שקרה ואירע בתוך האזור עצמו, אלא גם על ידי היחסים המשתנים תמיד עם העולם הסובב כולל הגירתן של הנשים הפלסטיניות והפיכתן לחלק מאותה קהילה מקומית. דבריה של רנא (חיפה-קאבול) מוכיחים את הדינאמיות של המקום:

שמונה אלף איש מכירים אותי במיוחד לאחר שהצלחתי לרכוש את אמונם והבינו שאני אישה טובה. אין אישה חולה או יולדת שלא ביקרתי אותה. אני שומרת על הדברים האלה ועל הקשרים האלה... תמיד הולכת לחתונות... האהבה והתמיכה שאני מקבלת מהאנשים עוזרת לי להתמודד בתקופה קשה כי אני שומעת שמספרים עליי דברים טובים.. חשוב שאדם יהיה מקובל בחברה שבה הוא חי.

רנא מצביעה על האשליה של "שתי תרבויות" מוצקות ולכן ישויות "בלתי פגיעות" ו"בלתי חדירות" (Diken, 1998: 125). רנא הפכה את המוכרות של "אנחנו" ליחסית והראתה את האופי המדומיין של הגבולות שאנחנו פועלים בתוכם (Bauman, 1991: 54). היא סימנה את חוסר האפשרות להיות ממוקם רק בקטגוריה מוגדרת אחת. ממקומה כזרה היא הזיזה את הגבולות המצויירים כברורים והוכיחה שהמקום הנו חלק מרשת של יחסים חברתיים מגוונים ודינאמיים. ההשתלבות שלה במקום השפיעה על ההיסטוריה וההווה שלו והוכיחה את השבירות של הזהות היחידנית והמוצקה של היישוב. ההנחה כי הקהילה במקום היעד הינה יציבה בעלת הנחות תרבותיות ואמונות סגורות ותחומות נשברה עם ההצלחה של רנא לרכוש את אמונם ולזכות באהבתם של שמונה אלף אישה ואיש מהיישוב. אף-על-פי-כן ולמרות הכל, חוויותיה של רנא ובמידה דומה גם יסמין (ראי עמ' 68-69) מהווים רק שני סיפורים של הצלחה מבין 17 ראיונות שמספרים סיפור אחר.

זרות שלא ניתנת לריפוי

על פי רוב ניסיונותיהן השונים של הנשים להשתלב בחברה נכשלו. כשלו זה הפך את הזרות שלהן ליותר חריפה ומציקה, מטרידה ומעצבנת. היא חשפה שהזרות היא בלתי ניתנת לריפוי (Said, 1990) והקבוצה לא מאמצת את הנשים. הן תמיד תישארנה זרות. כאילו הובטח לנשים ששינוי של מנהגים ואימוץ חדשים יעניק להן את כרטיס הכניסה לתרבות המקומית. הבלוף של הבטחה זו התגלה באותו רגע שהנשים לקחו את ההצעה ברצינות והתאימו את התנהגותן לזו הרצויה. המחסומים האמיתיים ששומרים על הכניסה נחשפים עתה, ומעל הכל, הם מתגלים כמחסומים משפחתיים וחברתיים. סמירה כבר החליטה שהיא בחוץ – מצב הביניים של 'גם בפנים וגם בחוץ' הטריד אותה. כך היא מסכמת 17 שנים של חיים במקום:

כשאת מגיעה לכאן בעקבות בעלך את תישארי במעמד הזה. את לא מכאן וכל חיך תמשיכי לומר ולשמע זאת. אולי בעוד שנה או שנתיים אני אתחיל להרגיש שייכת ואתחיל לומר שאני מראמה. אבל עד עכשיו אני לא מרגישה שייכת. יש לנו כאן משפחות עקורים – פליטים מאיקרית שחיים פה מיליון שנה ועד היום הם נקראים בני איקרית. התושבים המקוריים של ראמה לא יחשבו אותם לקבוצה משלהם. הם נחשבים לזרים – פולשים. עד היום הם מתארים נשים זרות שכבר חצו את גיל ה-80 כמסכנות כי הן לא מפה... גם אחרי שיזקינו וימותו, הם ימשיכו להגיד זאת.

על כן, למרות האשליה של הגבולות והעקירות המאפיינת את כולם בתקופה הפוסט-מודרנית, הגבולות בחייה של סמירה ושל נשים נוספות הנם ברורים. סמירה חווה זרות בשני המקומות. היא כבר לא מרגישה שייכת למקום המוצא שלה, היא חווה זרות במפגש שלה עם אמה ואחיותיה והיא גם לא שייכת למקום שהיגרה אליו. מנקודת מבטן של כל המשתתפות במחקר, המונחים "לוקאלי" ו"קהילה" הולכים

ביחד. הקהילות הנן מקומיות ומעוצבות במקום. הממשות של פרדיגמה זו של הם/אנחנו בחוויותיהן של הנשים המהגרות הינה חזקה.

בעיות ההסתגלות שלהן בקהילות המארחות הנן בעיקר חברתיות והן בעיות האופייניות גם לפליטי הפנים. למרות שרוב הפליטים חיים כבר עשרות שנים ביישוב המארח, 'תחושת הפליטות' שלהם בתוך הישוב עודנה חזקה. ביישובים בהם קבוצת פליטים גדולה, הפליטים רואים את עצמם כמתחרים פוטנציאליים או אמיתיים למערכת הכוח המקומית וזוכים לתגובות שליליות בקרב המקומיים. חשוב לומר שהיתה מוביליות כלכלית בין דורית ניכרת בקרב הפליטים. ההיבט החברתי של ההסתגלות בקרב הפליטים, ברמה החברתית והקהילתית, לעומת זאת, נשאר הבעייתי ביותר. הקושי משתקף, למשל, בדחייה של המקומיים את הפליטים, בנושאים של חתונה. יותר מזה, הפליטים על פי רוב אינם מצליחים להיכנס ולחדור לקבוצות המקומיות החשובות. ברוב המקרים הם מבודדים, בייחוד בקהילות הומוגניות, בהן החלוקה בין מקומיים לפליטים מהווה את החלוקה החברתית העיקרית (Al-Haj, 1988: 161-162). למרות שראייה אחרת של מקום הינה אפשרית ושחשוב לדון ולבקש ראייה אלטרנטיבית, המקומות אליהם היגרו הנשים הפלסטיניות הנם בעלי מאפיינים ייחודיים כפי שדבריה של רנא מספרים:

אני חשבתי שקאבול הוא כפר רגיל כמו כפר מכר שאני רגילה אליו אבל הבנתי שהכפרים הערביים שונים אחד מהשני ויש הבדלים גדולים ביניהם. לא תיארתי לעצמי שכך יהיה. כאן היישוב שונה מאוד מהיישוב מכר שהכרתי כמו שמיים וארץ. רק השם דומה. הקשרים בין האנשים, המנטליות, המנהגים והמסורת, הלבוש, סגנון החיים שונה לחלוטין.. כאן הם מאוד מאוד סגורים עד כדי כך שמעט מאוד גברים מתחתנים עם נשים מחוץ ליישוב.

אחד ההסברים להבדלים בין היישובים הערביים הוא שבתרבות הגמונית של תבוסה, ותחושות של ניכור שהתלוו לתבוסה, המיעוט הפלסטיני התפצל לקבוצות מופרדות ומפוזרות, חסרות בסיס משותף שיחבר אותן יחד. לתושב הגליל אין מכנה משותף עם תושב הנגב שיגרום לשניהם להרגיש בשותפות הגורל. המיעוט הפלסטיני הפך להיות לחברה שמתארגנת על בסיס שלילי כגון אפליה, מחסור בתקציבים, אבטלה, פשיעה וכו' ולא על בסיס של מכנה משותף חיובי (Women against Violence, 2005: 84). הסבר נוסף הוא שהחברה הערבית, כמו כל חברה, מכילה ריבוי של מעגלי השתייכות: מעגלים לאומיים, אזרחיים, פוליטיים, דתיים, אזוריים, חמולתיים ועוד. חלק ממעגלים אלה חופפים, כך שהפרט יכול להשתייך למספר מעגלי השתייכות בעת ובעונה אחת. מעגלים אלה מהווים מעין שכבות אשר מרכיבות את זהותו, כאשר סדר החשיבות משתנה מאדם לאדם (דורני, 2004: 1; ראי גם מוריס, 2005). כך זה היה במשפחה שהצטרפה אליה נוהא לפני 19 שנה:

היום יש עדיין קצת קשיים.. במיוחד הזרות שאני מרגישה במשפחה. הם לא אוהבים זרות. גיסתי היא מאותה המשפחה (נישואין אנדוגמיים) והיא יותר מקובלת ממני ואם היא היתה גם מהמשפחה וגם מהיישוב זה היה נחשב למצב האידיאלי.

לוסטטיק (1985) מסביר את ההבדלים הגדולים הקיימים בין הכפרים הערביים ותולה אותם במערכת הפיקוח,²⁷ הבידול, יצירת התלות והקואופטציה אשר שימשה את הערביסטים מאז שנות הארבעים בשליטה באוכלוסייה הערבית הכפרית. במקביל לריכוז הסמכות בדמות אחת, הערביסטים ארגנו את בידולה ואת פיצולה הפנימי של האוכלוסייה הפלסטינית לכלל קבוצות אתניות ודתיות שונות – נוצרים, דרוזים, בדווים וכו' – וגם את הפיצול הפנימי לחמולות בתוך כל כפר וכפר (אייל, 2005 : 98).

הפיצול והפערים בין הכפרים עלו בדבריה של רנא :

כשהתחנתני היה לי מאוד קשה. כשהגעתי לכאן הרגשתי וראיתי עולם שונה לגמרי. היחסים בין האנשים מאוד שונים. סגנון החיים מאוד שונה. התפישה לעניינים הכלליים מאוד שונה. היתה תקופה מאוד קשה אבל תמיד ניסיתי להכחיש. זו הייתה טראומה.

הסטטוס של הנשים המהגרות עם הנישואין מובנה על ידי ארגון חברתי בעל עקרונות ייחודיים. לאמור, סימון הנשים כ"זרות" עומד, בעיניי, כאסטרטגיה המשקפת ומגדירה את סוג הארגון החברתי המועדף על הקבוצה המקומית. במקרה של הנשים הפלסטיניות, זרות כרגש מהווה מרכיב פעיל במבנים החברתיים ואפילו דפוס של פעולה. היישובים הערביים שונים זה מזה, אך היחס אל הנשים הזרות הנו משותף לכולם. האנשים המקומיים קובעים את הדחייה שלהם כלפי מערכת הנישואין הפטרילוקאליים באמצעות שיח רגשי נפוץ ומדיר של זרות. לא רק זאת, שכיחותו של רגש זה מצביעה על בעיות בקשר בין הנשים לבין הקהילות המארחות כמו גם על נקודות המתח המיוצרות על ידי המבנה החברתי וכלל המגורים.

כך רימה חווה את המציאות שלה כיום – עשר שנים אחרי :

אני לבד. אני בחוץ. אני לא בפנים. אני לא איתם, ואני לא רוצה להיות, את מבינה? תמיד ניסיתי להיכנס ורציתי לאמץ את המשפחה שלו ורציתי שהם יאמצו אותי אבל היום כבר ויתרתי על זה. אני לא רוצה להיות בפנים. כי ה-בפנים הזה כופה עליי דברים ומגביל אותי. חוץ מזה, אני זרה. אני אף פעם לא אהיה בפנים וכבר בעצם אני לא רוצה להיות בפנים.

האישה, אם כך, מוצאת מתוך המשפחה והסביבה שלה וממוקמת בתוך הבית של בן זוגה. וכך למעשה, הנישואין והמגורים עם משפחת בן זוגה, שהיא לעתים "סביבה עוינת" (Kandiyoti, 1977: 72), החיים בין אנשים אשר היא תמיד תישאר בקרבם אלמנט זר ואשר הם לרוב אינם מרשים לה לשכוח את העובדה הזו (see also Granqvist, 1935: 141-145; Al-Haj, 1987), הופכים את מצבה לקשה יותר.

דחייתן של הנשים על ידי משפחות הגברים וההתייחסות הממושכת אליהן כזרות הינה בעצם סוג של סנקציה חברתית המצביעה על עקרון וחוק פנימי. לכן, "זרות" זוהי דרך לשמור על הנורמות התרבותיות ועל הסדר החברתי. זרות כסנקציה הינה קשורה לדפוס החברתי בחברה אשר דואגת מכניסתן של נשים זרות לטריטוריה שלהם וחוסר הרצון של תושבי המקום בהמשכיות המנהג. הזרות הופכת לצורה חברתית הירארכית אשר יוצרת עולם שבו חוות הנשים אילוץ ומוגבלות. כך הדברים באים לידי ביטוי על ידי רימה :

²⁷ שיטת הפיקוח מיושמת גם היום. ראי רדיפת פעילי מפלגת בל"ד בידי השב"כ ואת המאבק המשפטי שמנהל ארגון 'עדאלה' נגד חקירות אלה (עדאלה, אפריל 2008).

בוודאי. הם לא מרשים לנו. הם מרשים לנו להיכנס עד לנקודה מסוימת. כי אני זרה ואני לא דוברת את אותה השפה שלהם או את השפה הרגשית שלהם.. לאחר זמן מה הרגשתי והבנתי שאני לא רוצה את זה. אני אשתו של הבן שלהם. אני לא הבת שלהם. ואני לא יכולה להיות הבת שלהם. וכדי להיות הבת שלהם זה ידרוש ממנו דברים נוספים שאני לא בטוחה שאני יכולה למלא. וכבר לא רוצה למלא. אחרי השנים הללו, היום כבר הפסקתי לדבר. זהו, אני לא שייכת למקום. אני מכירה את החסרונות. אני לא שייכת למקום. זה לא הבית שלי. לא המקום שלי ואני לא יכולה לומר שאני נצרתית. אני לא שייכת.

גם אני חוויתי זרות במקום היעד והיא הייתה בעיקר גיאוגרפית. משך שנים רבות לא הצלחתי להתרגל לנוף הכפרי וההררי, לחורשות, לציפוי הקירות הגבוהים והמאובנים, לכבישים הארוכים ולמרחק בין המקומות. למרות המרחק הגדול בין לוד לנצרת, חיי החברתיים המשיכו להתנהל במקומות שונים על אמצע הדרך. החיים הרחק מהמשפחה שלו ובתוך שכונה מעורבת של יהודים וערבים בנצרת עילית שבה כולנו היינו זרים לא ייחדה את הזרות שלי או שלא הייתי מודעת אליה עד שחקרתי את הנושא. מקריאה של החומרים הבנתי את מקומי כזרה וזיהיתי את הפרקטיקות הסמויות אשר כוננו אותי כזרה. מקריאה של המציאות הבנתי שהסטטוס הזה לא ניתן לשינוי ועל כן העדפתי להגר למקום ששנינו, בן זוגי ואני, נהיה בו זרים. חיפה היא מקום מצוין מהבחינה הזו כיוון שרוב התושבים הינם מהגרים זרים, עובדה שמקשה על הבניה של דיכוטומיה הירארכית ומדירה.

עקירה והתמקמות מחדש כמו גם ניסיונות להשתלב ולהתקבל לעתים מתוארת כחוסר מקום. אותה הרגשה של אלמנט זר אינה נוחה לנשים ולא מהווה עבורם בית. רנא שאך סיפרה ששמונה אלף אישה ואיש מכירים אותה מתארת את ההמשך הבא:

שאלה: את למדת ואימצת לך את המנהגים המקומיים, הרגלת והתאמת את עצמך אליהם?
רנא: כן, אבל לא הייתי מאושרת.. זאת אומרת היה לי מאוד קשה ולא הייתי מרוצה.. הרגשתי שהשתניתי 180 מעלות ולא אהבתי את מה שנהייתי.. אחרי 4-5 שנים – בעקבות אירוע מסוים – שמת לי לב כמה השתניתי. זה היה בתקופה שלימדתי כמורה ממלאת מקום בבית הספר. שם פגשתי מורה שלמדה איתי באוניברסיטה. אחרי כמה ימים היא פנתה אליי וביקשה להגיד לי משהו. היא אמרה לי שמי שהכיר אותי באוניברסיטה ורואה אותי היום לא יאמין שזו אני. השינוי היה מאוד מאוד גדול.. המורה הזאת אמרה שאני השתניתי המון ולא לטובה. מאותו הרגע הלכתי הביתה והתחלתי לחשוב על העניין. התחלתי לחשוב באמת למה כל כך השתניתי ואם זה היה נכון לעשות. אין ספק שידעתי שאני השתניתי ושעברתי שינויים גדולים אבל תמיד הייתי אומרת שזה לא דבר רע – הייתי חייבת לחיות עם זה.. החלטתי שאני מפסיקה עם התירוצים והתחלתי לחשוב מדוע לא לחזור כפי שהייתי ולעשות את הדברים הנכונים לי ולהפסיק לדאוג לרצות את האנשים. רצייתי להתמרד אבל לא ידעתי איפה ואיך. התחלתי לחשוב על דברים רציניים כדי לצאת מכל המצב הזה שאני נמצאת בו.

רנא רוצה לחזור למצב הקודם. למצב שבו היא עושה את הדברים הנכונים לה מבלי לדאוג לרצות את האחרים. ממקומה שלה היא פיתחה ראייה ייחודית. מקום שאפשר לה מבט מבחוץ פנימה ולהפך. היא הבינה את שניהם וחווה את שניהם. יש בה דחף לצאת אך ללא מוצא ברור וללא יציאה מסומנת. כאישה שחווה הגבלות, היא מחליטה, ממקומה השולי, להמשיך להתנגד ולהיאבק נגד השינוי שעוד עלול להתחולל בה.

והיא ממשיכה :

אז חשבתי על משהו רציני כדי לצאת מהמצב שאני נמצאת בו כי אני לא מאושרת ולא ייחלתי לחיים כאלה. הייתי צריכה להחליט ולעשות משהו שימצא חן בעיני. אז הדבר הראשון שעשיתי היה שהלכתי למורה שגם היא מחוץ ליישוב, פניתי אליה וביקשתי שתהיה החברה שלי.

הדרתן של הנשים, התנגדותן למצב, והבחירה-אילוץ שלהן לעזוב ולצאת מהקהילה ובעצם לבחור

בזרות הנה עמדה של הדרה אך גם עמדה של כוח והתנגדות (Foucault, 1982: 212; hooks, 1992: 342)

פוקו, 1996: 66-76). בעזרת הכוח שלהן, הנשים מבנות שיח נגדי, מתנגדות לסדר שיועד להן ובחורות בסולידריות עם נשים זרות אחרות. בל הוקס מגדירה שוליות כמרחב של יצירתיות וכוח; מרחב מכיל שבו ניתן להחלים ולבנות קהילות של התנגדות והתחדשות אשר חוצה גבולות וחוצה באופן כפול את הבינאריות של גזע, מגדר, מעמד וכל קטגוריות ה"אחר" הדכאניות (hooks, 1992: 341-343).

ממקומן השולי, גם הנשים המהגרות יוצרות שיח והוויה נגדיים. כמו המורה 'הזרה' שרנא ביקשה

ממנה להיות לה לחברה, גם סמירה הכירה קבוצה של נשים מהגרות שמעניקות לה הכוח להתנגד. סוהא הכירה לקרוב משפחה של בעלה את החברה הטובה שלה כדי שגם היא תתחתן ותגיע לגור ביישוב קרוב אליה. מאי סיפרה על חברתה הטובה ביותר שגם היא מחיפה ושתייהן חולקות היסטוריה משותפת מבית הספר התיכון שבעיר. כל הגיסות של אפנאן, שבע במספר, גם הן זרות. היא מתחברת לכמה מהן. גם אחותה של אבתיסאם מראענה²⁸ בסרט "פרדיס – גן עדן אבוד" היגרה מפרדיס לזלפה. באחת הסצנות רואים אותה בוכה ומספרת על הבדידות שהיא חווה במקום החדש. היא מציעה לאבתיסאם להתחתן ולבוא לגור איתה ביישוב.²⁹ החברה הטובה ביותר של אמא שלי – במקור מיפו וכיום בלוד – גם היא במקור מיפו. הן חברות כמעט ארבעים שנה. החברה שלי היא צ'רקסית מכפר קמא שהגיעה לגור בנצרת עם בעלה. היום היא בונה בית בכפר וחוזרת לגור על-יד המשפחה שלה. על כן, כמעט כולנו בונות קהילות של תמיכה, התנגדות והתחדשות שיהיה בכוחן לחצות ולהתגבר על קטגוריית "האישה הזרה" הדכאנית ועל תחושות הבדידות. ביחד אנחנו יוצרות מרחב שהוא תערובת מכל, המתורגמת לשפה משלנו. מקום בשוליים שהוא מיקום של יצירה וכוח, מקום כוללני שבו אנחנו נעות מתוך סולידאריות כדי למחוק את הקטגוריה של הן/אנחנו.

בהתבסס על 17 ראיונות עומק עם נשים פלסטיניות שהיגרו עם הנישואין ליישוביהם של בני זוגן, אני

מסיקה שהן חוות הגירה, עקירה, זרות ומיקום בשוליים של החברה הפלסטינית בישראל. חלקן מנסות

לאתגר את המקום שיועד להן ומנסות להשתלב בחברה המארחת. זו אינה מרשה להן וממשיכה לסמן אותן

²⁸ בסרט "בדל" של אבתיסאם מראענה מופיעה מרוות עומרי פעילה פמיניסטית וממקימות ארגון "נשים ואופקים" לפרשנות פמיניסטית של הקוראן. מרוות היגרה עם הנישואין מנצרת לפרדיס.

²⁹ סרטים מומלצים נוספים שמראים, בין השאר, את השלכות ההגירה בעקבות נישואין הם: "אש", בימוי: דיפה מהטה; "חמוצים", בימוי: דלית קימור; "עץ לימון", בימוי: ערן ריקליס; "שאדיה", בימוי: רועי ווסטלר. "שלוש פעמים מגורשת", בימוי: אבתיסאם מראענה.

כזרות. בסוף הנשים הפלסטיניות מואסות במצב הביניים שבו הן 'גם בפנים וגם בחוץ' ומחליטות ליצאתי ובעצם לבחור בחיים של זרות בתוך עמן. כפי שדבריה של רנא ממחישים :

אולי כי התחלתי לראות את הבית כמקום שבו אני רק ישנה והוא הפסיק להיות מקום חשוב.. הפסקתי להיות קשורה בסביבה..אני לא מבקרת את השכנים ולא רואה הרבה את המשפחה של בעלי ומבקרת את הגיסות שלי רק כשיש צורך... סדר העדיפויות שלי השתנה.. זה הפך להיות אני .. התחלתי לדאוג יותר לעצמי ולעשות דברים שמעניינים אותי.. כבר לא אכפת לי..אני מתלבשת מה שבא לי, הולכת לאן שבא לי ומתי שבא לי.. השיקול הזה של מה אנשים יגידו כבר לא מעניין אותי.

הן חוות זרות כמצב קיומי אך הן מצליחות לבנות קהילה אלטרנטיבית של שייכות. ביחד עם קבוצת

הנשים המהגרות הן יוצרות מרחב אלטרנטיבי של קיום ושל התנגדות.

הגירה, אבטלה והגבלת הזכות לתעסוקה

קבוצה אחת של זכויות הנובעות מכבוד האדם היא משפחת הזכויות הנקראות "זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות" (ועדת האו"ם לזכויות כלכליות, חברתיות, תרבותיות).³⁰ מכלול הזכויות החברתיות באות לספק את אותם צרכים חיוניים של קיום אנושי כגון: הזכות לחינוך, הזכות לעבוד ולהשתכר והזכות לתנאי עבודה צודקים שבלעדיהם לא ניתן לממש אזרחות פעילה. כדי לממש את הזכויות נחוצים כלים משני סוגים: כלים חוקיים וכלים כלכליים. להקצאת המשאבים חשיבות ראשונה במעלה, שכן כדי לממש את הזכויות החברתיות מוטלת על המדינה חובה להתערב ולנקוט צעדים שיבטיחו לאזרחיה ותושביה קיום בכבוד. לשם כך מוטלת חובה על המדינה להבטיח תעסוקה ושכר הוגן, להקצות משאבים לקיום שירותי רווחה, בריאות וחינוך. חובה נוספת המוטלת על המדינה היא החובה להגן על קבוצות חלשות (קשישים, ילדים, נשים, קבוצות מיעוט לאומי ועוד), מפני פגיעה בזכויותיהן (ישובי, 1997). אולם, במדינת ישראל אין חוק יסוד אשר מבטיח את הזכות לעבודה או כל זכות חברתית כלשהי (האגודה לזכויות האזרח, 2007).³¹ תשע נשים (53%) מתוך קבוצת המשתתפות במחקר דיברו על תקופות האבטלה שהן חוו לאורך כמה שנים אחרי ההגירה אל יישובי היעד ותיארו את חוויית השחרור שהן חשו עם היציאה לעבודה. שוק הכלכלה הדואלית המחולק לשוק מרכזי ופריפריאלי (שחאדה, 2004) כמו גם הכלכלה הניאו-ליברלית הגלובלית (רם, 1999; גוטוויין, 2000; פוגל-ביזאוי, 2005) מפרים את התנאים ההכרחיים להשתתפות נשים בכוח העבודה. יותר מזה, המרחק ממשפחות המוצא כתוצאה ממנהג המגורים הפטרילוקאליים מהווה מכשול נוסף מול היציאה של הנשים הפלסטיניות לשוק העבודה. על כן, אתאר קשיי התעסוקה שחוו הנשים כפי שהם עולים מדבריהן ואתמקד בסיבות שגורמות לכך בהתחשב ב:

- המבנה הכלכלי, הלאומי והמגדרי של המדינה בכל הקשור לזכויות חברתיות והשלכותיו על אפשרויות התעסוקה ביישובים הערביים.
- המבנה החברתי-מגדרי של החברה הפלסטינית בישראל. אעמוד על הקשר בין האבטלה של נשים לבין ההגירה שלהן עם הנישואין ליישובים בגליל.

לבסוף, אתאר את השחרור כפי שהנשים חוו אותו עם היציאה שלהן לעבודה והכוח שהיא העניקה

להן בהחלטה להתנגד לסדר החברתי הקיים.

³⁰ במהלך המאה ה-20 התפתחה מערכת ענפה של מסמכים בינלאומיים בדבר זכויות האדם, שמטרתם להגדיר מערכת של נורמות וסטנדרטים שלגביהם קיימת הסכמה רחבה בקהילייה הבינלאומית. ביניהם: האמנה בדבר זכויות אזרחיות ופוליטיות 1966. האמנה בדבר זכויות חברתיות וכלכליות 1966. האמנה בדבר ביטול כל סוגי ההפליה נגד נשים 1979.

³¹ ב-2/7/2003 דחתה כנסת ישראל הצעת חוק היסוד: "זכויות חברתיות" (אלון, 2003). את ההצעה יזמו ח"כ אופיר פינס (עבודה), חיים אורון (מר"צ), עמיר פרץ (עם אחד) ומוחמד ברכה (חד"ש-תע"ל). הניסיונות להביא לאישור חוק יסוד: זכויות חברתיות נמשכים זה 11 שנים, מאז חוקקה הכנסת את חוק יסוד: כבוד האדם וחיקתו של חוק יסוד: חופש העיסוק.

על מנת לנתח את הגורמים לאבטלה של נשים מהגרות עם הנישואין, אתאר תחילה ובקצרה את שוק הכלכלה בישראל. אחד התהליכים החשובים והמשפיעים כיום בעולם לטענת חוקרים שונים הוא תהליך הגלובליזציה. הקפיטליזם נעשה קפיטליזם גלובלי המבוסס על מעבר חופשי של הון, סחורות, טכנולוגיות, ידע וכוח עבודה בין מדינות שונות הממוקמות באזורים שונים על פני הגלובוס (פוגל-ביזאוי, 2005; גוטוויין, 2000; רם, 1999; קרתי, 1997). בשני העשורים האחרונים השתלבה כלכלת ישראל בהצלחה לא מבוטלת בכלכלת הכפר הגלובלי. בתהליך זה מדיניות הרווחה הצטמצמה וכלכלת ישראל היתה לכלכלה ניאו-ליברלית, זו הרואה בתחרות עיקרון יסוד לסדר הכלכלי-חברתי; דוגלת בהפרטה של שוק העבודה, כלומר בהסרה של חוקים, מגבלות ומנגנונים המגנים על העובדים ועל זכויותיהם בשוק העבודה הלאומיים. תהליכי הגלובליזציה מארגנים מחדש את שוק העבודה ואת הנורמות והדפוסים הנהוגים בו ויוצרים מדרג ומבנה ריבודי מסוג חדש בין הקבוצות הנחשפות לתהליכים אלה. בשיח הניאו-ליברלי, מראה פוגל-ביזאוי, יש פרקטיקות חדשות של הכללה ושל הדרה, ואלה משפיעות השפעה שונה מבעבר על מעמדן של קבוצות גיל, מגדר, עדה, לאום, דת, אזור מגורים ועוד בשוק העבודה (פוגל-ביזאוי, 2005: 184).

שחאדה (2004) מוסיף וטוען, שקשיי התעסוקה בישראל בכלל, ובקרב המיעוט הערבי בפרט, אינם תופעה כלכלית גרידא. הם משקפים במידה רבה את יחסה של המדינה לאוכלוסיית המיעוט, ואת חלוקת העוצמה והתפקידים במדינה. על כן, תיאור השפעתן של תמורות אלה יהא לוקה בחסר אם לא ישולבו עם תנאי היסוד של שוק העבודה במדינת ישראל, והבנת התנאים שעוצבו כבר עם קום המדינה כדי לשמר את נחיתותו של המיעוט הערבי. לשם כך, הוא מציע לראות בשוק העבודה בישראל שוק המחולק פעמיים. פעם אחת בין שוק עבודה מרכזי לשוק עבודה פריפריאלי; ופעם שנייה בין שוק עבודה ארצי לשוק עבודה מקומי המתבטא בקיומה של מובלעת כלכלית ומובלעת תעסוקה לאוכלוסייה הערבית (שם, 2004: 8-9).

לויין-אפשטיין וסמיונוב (Lewin-Epstein and Semyonov, 1993) טוענים כי הכלכלה היהודית ההגמונית ומדיניות האפליה של הממשלה, אשר מדירה את החברה הפלסטינית בישראל וממשיכה את תלותה בה, הנם גורמים דומיננטיים הקובעים את דפוסי ההעסקה וההרכב התעסוקתי של המיעוט הערבי בישראל לגברים וגם לנשים. חיידר (1991) מוסיף כי ההיבטים הכלכליים של המדיניות הממשלתית הביאו לפיתוח כלכלי מהיר בישראל וליצירתה של שכבה של יזמים ומשקיעים יהודים, אולם, אותה מדיניות ממשלתית גרמה לסטגנציה של כלכלת הכפר הערבי. מדיניות זו התאפיינה בהפקעת משאבים כלכליים של האוכלוסייה הערבית (רכוש ורקעות), שהשפיעה כמעט על כל תחומי החיים. היישובים הערביים הוצאו בדרך כלל מרשימת היישובים שתקצובם ניצב גבוה בסדר העדיפויות הלאומי, וכך נגזלו מהם מקורות לפיתוח התשתיות. לכך תרמו גם העדר תוכניות מתאר והמעמד המוניציפאלי של היישובים הערביים.

רוב הנשים (12 מתוך 17) (ראי נספח מצורף) המשתתפות במחקר עבדו לפני הנישואין במקצועות כגון הוראה, הפקה, הנהלת חשבונות ועבודות פקידות שונות. ארבע נשים נוספות היו סטודנטיות במוסדות שונים להשכלה גבוהה. שמונה נשים מתוך כלל המשתתפות המשיכו לעבוד באותה העבודה אחרי הנישואין ואילו השאר (9 נשים) יצאו משוק העבודה מכמה סיבות כגון, מרחק בין ישובי המוצא והיעד, מחסור בתחבורה ציבורית, הריון ולידה, ומחסור במקומות עבודה. אני עבדתי בבתי ספר שונים להוראת האנגלית והכנתי תלמידים לבחינה הפסיכומטרית. לא סבלתי מאבטלה אבל גם לא נהייתי מעודף הזדמנויות. על כן, חלק מהנשים השתלבו בשוק העבודה מיד עם ההגירה בעיקר במשרות של הוראה ופקידות, אחרות חוו כמה שנים של אבטלה, ורק בודדות המשיכו לעבוד, על פי רוב, באותו המקום שבו עבדו לפני הנישואין. לתקופה זו של אבטלה שותפים כמה גורמים.

אבטלה של נשים בין הגבלות המדינה להגבלות בגין טיפול במשפחה

שבע נשים מתוך קבוצת המשתתפות ציינו את הטיפול בילדים כאחד הגורמים העיקריים שמנע מהן לעבוד.

שאלה: אחרי כמה זמן יצאת לעבוד?
אמאני: 5-6 שנים. אבל זה היה גם הזמן שבו ילדתי, בניתי את המשפחה, והייתי עסוקה עם הילדים. גם זו עבודה שגוזלת ממך זמן. זו תקופה לחוצה. את יולדת, מניקה, ומגדלת את הילדים.. את יודעת.. כשהילדים הפכו להיות יותר עצמאיים ופחות תלויים בי ובמיוחד בגוף שלי נהיה לי קצת זמן פנוי ואז התחלתי להשתחרר לאט לאט.

סילביה וולבי (Walby, 1994) מצביעה על הקשר בין הארגון החברתי של העבודה הביתית והטיפולית לבין מידת הנגישות לשירותי תעסוקה. המבנה המגדרי של המדינה יוצר מתח בין המיקום של נשים כמטפלות במשפחה לבין מימוש הזכות החברתית שלהן לתעסוקה (שם: 389-391). ובכן, עבודת ההולדה והטיפול בילדים ובמשפחה הגבילה את יכולתה של אמאני ושל נשים נוספות לצאת לעבוד והפירה את זכותן החברתית והכלכלית כאזרחיות במדינה שמבנה את האזרחות על פי מודל גברי ואינה מכירה או מתגמלת את עבודת הטיפול במשפחה שנשים עושות בבית.

יותר מזה, מימדי התעסוקה בקרב הנשים הפלסטיניות מושפעים מהמציאות הכלכלית-פוליטית-חברתית בתוכה הן חיות. מחסור בתשתיות חיוניות כגון מעונות לילדים זמינים מהווה מחסום בפני הנשים שרוצות לצאת לעבוד ומגביל את האופציות הפתוחות בפניהן (אספניולי, 1997; פוגל-ביזאוי, 2005). מרכזים חינוכיים לילדים מהווים גורם חשוב ביותר המשפיע על היכולת של נשים לצאת לעבודה במיוחד כשמדובר בקבוצות גיל בין 0-3 שנים. נתונים של משרד הרווחה מראים כי במדינת ישראל ישנם 1600 מעונות יום לילדים כאשר רק 25 מתוכם נמצאים בכפרים ובערים ערביות (בולוס, 2003). למרות שהילדים הפלסטיניים מהווה 26% מכלל הילדים בישראל, הם מהווים רק 5.25% מבין הילדים שמגיעים למעונות הממשלתיים.

במונחים פרקטיים זה אומר שאמהות רבות לילדים קטנים נאלצות להישאר בבית כתוצאה מהכישלון של המדינה לספק מעונות לילדים (Women against Violence, 2005: 126-127).

בנוסף, המטרה של ארגון נעמ"ת – אחד הארגונים הגדולים בהסתדרות ואחד הגדולים בארגוני הנשים בישראל – היא לשפר את מעמד הנשים בישראל ולהגן על זכויות הנשים העובדות. הארגון מקיים קורסי הכשרה לנשים, מקים ומנהל מעונות וגני ילדים, מציע שירותים בתחומים של בריאות ורווחה כמו גם עזרה ושירותים של ייעוץ חוקי לנשים (אספניולי, 1997). אף על פי כן, נעמ"ת מציעה שירותים מוגבלים מאוד בחברה הערבית ולנשים הפלסטיניות, בהשוואה לחברה היהודית. לדוגמה, מספר החברות מנעמ"ת מקרב הנשים הפלסטיניות מנצרת מונה כ- 10,000 חברה. אולם, הארגון מנהל אך ורק גן ילדים אחד בעיר הערבית הגדולה ביותר.³² הארגון מנהל ומספק 24 מעונות לילדים עבור 468 ילדים ערבים מתוך 828 מעונות לגיל הרך המשרתים 22,224 ילדים בארץ (איברהים, 1993 בתוך אספניולי, 1997: 103). זאת למרות שהן משלמות את אותן דמי חברות לארגון כמו הנשים היהודיות (אספניולי, 1997: 103).

נאדיה חיגי'אב במאמרה "Arab Women in the Workforce" (1988) מציגה שלושה תנאים הכרחיים להשתתפות מלאה של נשים בשוק העבודה. היעדרותו של אחד התנאים בהכרח תוביל להקטנה במספר הנשים העובדות. תנאים אלו חייבים להתקיים ברמה של המדיניות הכללית של המדינה וברמה של המשפחה. תנאים אלו כוללים: צורך; הזדמנות; ויכולת (Hijab, 1988: 73-74).

- ❖ 'צורך' ברמה של המדיניות הכללית מוגדר כדרישה שיש למדינה לכוח אדם. אם נמצא הצורך אזי על פי רוב הוא משתקף בחקיקה של חוקים תומכים לנשים בעבודתן. ואילו 'צורך' ברמה של המשפחה מוגדר כשדרישה של היחיד או המשפחה בהכנסה נוספת.
- ❖ 'הזדמנויות': זהו תנאי הכרחי והוא כולל את המאמצים הרשמיים שהמדינה עושה ליצירה של סביבה הולמת של תעסוקה, באמצעות תכנון וחקיקה. 'הזדמנות' ברמה של המשפחה תלויה בהיעדר המכשולים התרבותיים והחברתיים העומדים מול הדרישה של נשים לעבוד.
- ❖ 'יכולת' ברמה של המדינה מצביעה על המאמצים של הממשלה להכשיר אנשים במיומנויות חיוניות והכרחיות. 'יכולת' ברמה של המשפחה מוגדרת כשליטה של הנשים בכישורים הנכונים.

על סמך התנאים שמציגה נאדיה חיגי'אב, קיימת הפרה של תנאי 'ההזדמנויות' ברמת המדיניות הכללית. במילים אחרות, הזדמנויות העבודה באות לידי ביטוי באמצעות בנייה של ארגון תומך המאפשר לנשים לצאת לעבודה מחוץ לבית, כגון מעונות וגני ילדים, והמדינה במקרה הזה אינה משקיעה מאמצים מספקים ליצירת תנאים הולמים שיאפשרו לנשים לצאת לשוק העבודה. לא זו בלבד, לאחר שנים של אבטלה, אלין (נצרת-ריינה) מגיעה למסקנות הבאות:

אם הייתי מתחנתת וממשיכה לגור בנצרת לא הייתי מפסיקה לעבוד במשך שמונה שנים..

³² מספר הנשים מנצרת-עילית החברות מנעמ"ת פחות מזה שבנצרת וקיימים שם 10 גני ילדים.

שם הייתי יכולה לעבוד בתחומים אחרים..פעם התקבלתי לעבודה כקלדנית בבית המשפט
בנצרת-עילית.. התקבלתי גם לעבודה כמזכירה באורט עמל נצרת.. והייתי יכולה להתקדם
הרבה בעבודה כי בנצרת, לפחות, אין בעיה של תחבורה...הכל נמצא קרוב. בתקופה הזו של שמונה
שנים יכולתי לעבוד כי גם יש שם מעונות שאפשר להשאיר את הילדים.. יכולתי גם להשאיר את
הילדים אצל אמא שלי, אחיות שלי, גיסות שלי.

אלין רואה במגורים הרחק מהמשפחה שלה כהחמצה של 'הזדמנות' הנובעת ממכשולים תרבותיים
(הגירה עם הנישואין) העומדים מול הדרישה שלה לעבוד. אלין מתייחסת למגבלות השונות אשר מנעו ממנה
לעבוד ומציינת כמה גורמים חשובים כגון, מחסור במקומות עבודה בישוב החדש, מחסור באמצעי תחבורה,
ומחסור במעונות לגיל הרך.

אלין וכמוה גם אמאני, נדין ומאי מצביעות על הקושי להתנייד ועל המחסור בתחבורה ציבורית
כגורם אשר הקשה עליהן להצטרף למעגל העבודה. מחקרים מצביעים על כך שמחסור בתחבורה תכופה
מכפרים קטנים למרכזי ערים הופך את אפשרויות העבודה מחוץ ליישוב לבלתי אפשריות. שיפור מערכות
התחבורה הציבורית יכול להוביל נשים נוספות להצטרף לעולם העבודה, דבר שיביא להעצמתן, לשיפור
מעמדן בחברה הערבית ולחיזוק מצבה הכלכלי של האוכלוסייה הערבית (דו"ח כיאן, 2007 : 33).

הסבר נוסף שנדין (לוד-נצרת) מעלה והוא שותף גם לרימה, אלין, מאי, אמאני ומריה זהו המרחק
מהמשפחה שלה ובמיוחד מהאמא. בהיעדר מעונות לילדים שיאפשרו לנשים לצאת לעבוד, נשים רבות
מתארות את העזרה שיכלו לקבל מאמותיהן אילו המשיכו לגור לידן. על כן, הקושי של כמה מן הנשים
בשנים הראשונות לצאת לעבודה לא נבע רק ממגבלות מבניות, אלא גם מסיבות תרבותיות ומשפחתיות.
כך נדין (לוד-נצרת) מתארת את החוויה:

שנה ראשונה אחרי החתונה הכל היה מצוין.. רגיל.. לא היו ילדים.. חיי היו ממש
כיף.. הייתי עובדת חצי יום והייתי מרוצה מאוד מהעבודה שלי.. ההורים לא היו חסרים
לי.. היינו מטיילים.. וכל סופשבוע הייתי נוסעת לבקר את המשפחה בלוד.. עכשיו..
כשכנסתי להיריון וילדתי את הילדה הראשונה התחלתי להרגיש שאני לבד.. התחלתי
להרגיש את הזרות.. מי יעזור לי עם הילדה? אני לבד! הייתי צריכה להיות תמיד בקשר
טלפוני עם אמא שלי.. באותו הרגע התחילה אצלי הטראומה והתחילו הקשיים.. רציתי
לגור ליד אמא שלי ולהיות ליד אמא שלי.

וכך אלין (נצרת-ריינה) מתארת את החוויה:

היה לי טוב כאן במיוחד שיכולתי להשאיר את הילדים אצל סבא וסבתא שלהם ולצאת
לעבודה אבל הם לא רצו. הם לא רצו שאני אצא לעבוד בתקופה שגרת אצלם.. כי אני
והילדים למעשה הצלנו אותם מהשעמום שהם היו נתונים בו. בן הזוג שלי עבד באותה
התקופה באילת ורציתי במובן מסוים לרצות אותם כי גרתי אצלם.. חששתי שאם לא יהיו
מרוצים ממני היחסים בינינו עלולים להתדרדר.. המשפחה שלו גם התחילה להגיד שהם
יעזרו לנו בפרנסה והם ידאגו לכסף ולמה אני צריכה לעבוד וממילא המשכורת שלי לא
הייתה גבוהה אז אמרתי לעצמי שכשהילד ייכנס למעון אני אצא לעבוד.

בעודה מציינת את הנוחות הקיימת במגורים לצד המשפחה של הגבר מבחינת הטיפול בילדים, אלין

מגלה שהמשפחה היא שמנסה להניא אותה מלחפש עבודה בשכר. המגורים בבית המשפחה הגבילו את
עצמאות הפעולה שלה וגרמו לה להיכנע להצעותיהם ודרישותיהם. במקרה שלה לא מדובר בהגבלה

מטעמים של נורמות תרבותיות שמייצגות את הנשים לבית ולגידול הילדים. הנתונים מראים שהנשים הפלסטיניות מרוויחות את המשכורות הנמוכות ביותר, וזה למעשה הטיעון שמשמש את המשפחה נגד היציאה שלה לעבודה. מול אופציות מוגבלות של מקומות עבודה ושכר נמוך, אלן מתרצה וממשיכה להישאר בבית. המקרה של אלן אינו מאפיין את מצבן של כלל הנשים. קיימים גם מקרים שבהם המשפחה של הגבר מעודדת את הנשים לצאת לעבוד או ללמוד ומציעה את שירותיה המלאים לטיפול בילדים. למעשה, אחד-עשר נשים נעזרות רבות במשפחתו של הגבר כולל אני. שנה אחרי הלידה החלטתי לצאת שוב לעבודה בידיעה שיש לי תמיכה מלאה ממשפחתו של בן זוגי. ואכן כך זה היה לאורך השנים עד שהחלטתי לעזוב ולגור בחיפה.

השכר הנמוך אותו מרוויחה אלן ונשים נוספות הנו כתוצאה מהדרישה המוגבלת לעובדים בכפרים הפלסטיניים ושמוביל לעתים גם לניצול הנשים בכוח העבודה. מעבידים רבים מציעים לנשים תנאי עבודה בלתי הולמים וללא הבטחה של תנאים סוציאליים. מחקר שנערך ב-1998 בנצרת, העיר הפלסטינית הגדולה ביותר, מצא ש-61% מתוך הנשים העובדות הרוויחו מתחת לשכר המינימום שנקבע בחוק (3.191) (האגודה הערבית לזכויות האדם, 1998; ראי גם סיני, 2008). האירוניה היא שבמקום שבו המדינה קובעת חוקים המגנים על זכויות עובדיה מבחינת תנאי העסקה ושכר מינימום, זוהי החברה הפלסטינית אשר מפרה את זכויות הנשים הפלסטיניות שבתורן אמורות לפנות למדינה ולתבוע ממנה הגנה על זכויותיהן. מצב שהוכח כלא מציאותי והנשים לא תובעות את מעסיקהן על הפרות אלו.

שחאדה (2004) טוען, ובהתבסס על תיאוריות הכלכלה הדואלית, ששוק העבודה במדינת ישראל מחולק למרכז ופריפריה, חלוקה הנעשית בעיקר על בסיס אתני גזעני (שם: 12). גישת הכלכלה הדואלית מציעה הסברים מבניים לתופעות אי-השוויון בשוק העבודה. גישה זו מניחה שמבנה ההזדמנויות העומד בפני יחידים בחברה תלוי בעמדה ובמיקום שלהם במבנה החברתי ובשוק העבודה, ברם אינן שוללות את חשיבות מאפייני הפרט. כלכלה זו פוגעת בעיקר באוכלוסיות שוליים כגון נשים, יהודים יוצאי ארצות ערב והמיעוט הערבי במדינה. אצביע על כמה נתונים:

למרות מגמות הצמיחה של שכבת נשים עובדות, הנתונים משנת 2001 מראים ששיעור הנשים הינו 18.6% מכוח העבודה הערבי (חיידר, 2005, 186). עד תחילת שנות התשעים היה שיעור הנשים הערביות העובדות נמוך, כמעט זניח: כ-12% בלבד מהנשים בגיל העבודה.³³ בשנת 1995 נסקה רמת ההשתתפות לשיא ונשקה ל-19%. מאותה שנה התהפכה מגמת ההשתתפות בכוח העבודה, ומשנת 2000 התייצבה ברמה

³³ שיעור הנשים היה 40%.

של 18.6%.³⁴ נתונים אלו מצביעים על אי-השוויון בחברה ומבהירים מי נושא בנטל האבטלה. העלייה הדרסטית של אחוז הנשים המועסקות בשנת 1995 מוכיחה שקיים 'צורך' להכנסה נוספת בקרב המשפחות הפלסטיניות וקיימת היענות מצד הנשים ורצון לעבוד. אולם, מיעוט ב'הזדמנויות' מצד המדינה ושנים ארוכות שלאורכן מעט נשים הצליחו להשתלב בשוק העבודה מוכיחות שהאבטלה פוגעת בקבוצות מסוימות ומטילה על המדינה את האחריות לכך.

קו מדיניות נוסף שנועד לשפר את כושר התחרות של ישראל בשוק הגלובלי הוא צמצום מדיניות הרווחה, שכאמור נתפסת במונחי הכלכלה הניאו-ליברלית כנטל המנוצל לאי-תעסוקה, משמע 'מייצרת אבטלה'. קו מדיניות זה מקפל בתוכו דרישה מהמדינה לצמצום ההעסקה במגזר הציבורי. מקור תעסוקה חשוב בשוק העבודה האתני-מקומי הוא המינהל הציבורי המקומי, בעיקר הרשויות המקומיות ושירותי החינוך, הרווחה והבריאות. השירותים הציבוריים בישראל ובעולם הם מקור תעסוקה עיקרי לנשים (פוגל-ביזאוי, 2005 : 202). אולם, נתונים משנת 1995 מראים שרק 13.6% מבין הנשים הפלסטיניות הועסקו בשירות הציבורי (Swirski *et al*, 2001). האחוז הנמוך של נשים עובדות בשירות הציבורי אינו מפתיע כיוון שרוב השירותים הציבוריים אינם זמינים בכפרים הפלסטיניים. כך לדוגמה, רק 3.2% מתוך אזורי התעשייה הנתמכים על ידי המשרד לתעשייה ומסחר ממוקמים ביישובים ערביים (W.Group, 2005: 58). בשנת 2004, המשרד הקצה רק 10% מהתקציב שמיועד לפיתוח אזורי תעשייה ליישובים הערביים (Sikkuy Report, 2004). מדבריהן של הנשים, אם כך, עולה צורך לעבוד אך המדיניות הממשלתית ממשיכה להתעלם מהאזרחים והאזרחיות הפלסטיניים בישראל במטרה להדיר אותם ולהכריח אותם להתלות ולהישען כלכלית על השוק היהודי (אספניולי, 1997 : 104-105).

יש המצביעים על כוחה של ההשכלה כמנוף ליציאת נשים לעבודה בשכר. השינויים במבנה התעסוקה מאמצע שנות התשעים, וביתר שאת מתחילת האלף השלישי, אינם מותירים הרבה הזדמנויות לבעלי השכלה נמוכה (שחאדה, 2004 : 30). מתוך 17 הנשים המשתתפות במחקר, ל-11 נשים יש תואר אקדמי. שלוש נוספות הינן בעלות תעודה מקצועית כגון עיצוב פנים, סיוע לרופא שיניים ומזכירות רפואית בכירה. השאר הינן בעלות 12 שנות לימוד. אף על פי כן, 53% מתוך הקבוצה הזו חוו שנים ארוכות של אבטלה.³⁵ בשנת 2000 השתייכו 45% מהנשים, שלמדו 13 שנים לפחות, לכוח העבודה (יפה והוכמן-כהן בתוך פוגל-ביזאוי, 2005). באותן שנים השתלבו נשים ערביות גם במקצועות הפרופסיונאליים היוקרתיים ביותר כמו עריכת דין, רפואה, תקשורת, ניהול בתי ספר והוראה במוסדות להשכלה הגבוהה. אחרות עבדו ב'סמי-פרופסיות נשיות' – סיעוד, הוראה, עבודה סוציאלית, בעיקר בסקטור הציבורי וביישובים הערביים

³⁴ בקרב הנשים היהודיות הרמה התקרבה ל-55%

³⁵ על אבטלה של נשים פלסטיניות משכילות ראי סאוסן תומא-שוקחה ויאסר עוואד. הוצ' נשים נגד אלימות' – נצרת.

(איברהים, 1997 ; ברהם, 1997). ועדיין, טוענת פוגל-ביזאוי, תהליכי ההכללה של הנשים הערביות במשק הישראלי בעידן הגלובלי היו מצומצמים ביותר בהיקפם ובאיכותם.

מחסור במעונות ילדים ופיקוח הולם על שירותי המעונות משך שעות העבודה של ההורים, לא רק משפיע על היכולת של נשים לצאת לעבוד אלא גם משליך על הקשר בין האפשרות של נשים לעבוד לבין ההסכמה של הגבר ומשפחתו. לכן, אישה עובדת נאלצת לחפש סידור אלטרנטיבי לטיפול בילדים, ולעתים האלטרנטיבה היא המשפחה שלו. מצב זה פותח מקום למשפחות להתערב ולהביע דעה בנוגע לסוג העבודה של האישה (Women against Violence, 2005: 127). הסכמה כזו הייתה נחוצה לאלין שנאלצה לגור משך ארבע שנים בבית הוריו של בן זוגה ואי ציות מצדה היה עלול לגרום לבעיות משפחתיות. למרות שהתערבות המשפחה או חוסר הרצון שלה לעזור בטיפול בילדים לעתים מנעה מנשים לצאת לעבודה, חשוב לומר שמצב זה אינו מאפיין את כלל הנשים כפי שהזכרתי מוקדם יותר.

היעדר המדינה במצב הזה אינו היעדר השולט הרע אלא זוהי היעדרות אקטיבית הנעשית באמצעות הפקעת האפשרויות לשינוי במעמד החברתי של נשים (Women against Violence, 2005: 206). האמנה לזכויות חברתיות שישראל חתומה עליה מטילה חובה על המדינה להבטיח את מימוש הזכויות החברתיות; לנקוט צעדים של העדפה מתקנת על מנת לתקן אי שוויון קיים, להשיג שוויון מהותי ולמנוע פגיעה בהן. כל פגיעה ביכולתן של נשים ערביות להצטרף לשוק העבודה מנציחה ומעמיקה עוד יותר את העוני בקרב הפלסטינים בישראל, ולעוני הזה השלכות ברמה האישית, הקהילתית והלאומית (שטיר ולוין, 2002 : 30).

המימד המשחרר של תעסוקה

כל הנשים המשתתפות במחקר חוו את העבודה כמשחררת. תעסוקה של נשים פלסטיניות זוכה לתמיכה רחבה בקרב הנשים עצמן וגם בקרב גברים. ממצאים מצביעים על אחוזי תמיכה עם הבדלים מגדריים בעמדות כלפי תעסוקה של נשים נשואות. הנתונים מראים ש- 83.8% מבין הנשים הביעו הסכמה או הסכמה מלאה עם הטענה שעבודה של נשים תורמת למעמדן בתוך המשפחה ו- 72.4% מבין הגברים הסכימו לכך (Women against Violence, 2005: 124). כך אמאני מתארת את החוויה:

כשהתחלתי לעבוד כממלאת מקום בבית ספר, התחלתי להכיר את ההורים דרך הילדים שלהם וכך הכרתי אנשים שונים.. מגוונים שונים.. כבר לא רק השכנים והקרובים של בן הזוג שלך.. את מתחילה להכיר אנשים ומתחילה להשתלב .. מעין לידה חדשה.. דמייני לעצמי אישה מבוגרת שעוברת לידה חדשה? זו ממש היתה לידה חדשה.

בתיאוריה הפמיניסטית הסטרוקטורליסטית המוקדמת, בשנות ה-70 וה-80, טענו שישנה חלוקה של כללים חברתיים לתחומים פרטיים וציבוריים. ההגבלה של נשים לתחום הפרט הסבירה את ההכנעה שלהן

על ידי גברים (Rosaldo, 1974: 23-25). החוויה של אמאני אינה מציינת את חוויית הכניעה שלה בתחום הביתי אולם היא בוודאי מוכיחה את השחרור והשמחה שהביאה איתה היציאה לעבודה. להבדיל מאמאני, החוויה של אלן ממחישה את אלמנט הכניעה והשעמום שמתלווים לחיים במרחב הפרטי בלבד:

בשמונה השנים הראשונות ישבתי בבית – ארבע שנים מתוכם גרתי אצל הוריו של חאתם. חייתי בשעמום.. חייתי כמו אישה מסורתית.. יולדת, מנקה את הבית, מבלה עם המשפחה, מתלווה לחמותי לאירועים מקומיים וחתונות. כשהבנות שלה היו מגיעות אלינו או כשהייתי נוסעת להורים שלי הייתי מאוד שמחה כי זה הדבר היחיד ששבר את השגרה – בשאר הזמן לא הייתי עושה כלום. עד שהתחלתי לעבוד.

על פי הדואליות של התחום הציבורי והפרטי, ועל סמך ניתוח הראיונות, ההכנעה של נשים מתפרשת כתוצר של הימצאותן בתחום הפרטי של פעילויות ההולדה; וההדרה היחסית שלהן מהספירה הציבורית של הפעילות היצרנית.

מול הנורמות המגדריות המגבילות, נשים רבות רואות במכללה או באוניברסיטה הזדמנות לשחרר את עצמן מהפיקוח המשפחתי הקרוב ומהקהילה הקרובה והמחמירה ורואות בתעסוקה כלי להתמודדות ותמרון בין הדרישות הרבות. כך מספרת נוהא:

השינוי התחיל כשהתחלתי ללמוד וגם לעבוד כממלאת מקום בבית ספר. כשהתחלתי לעבוד ולצאת מהבית אז מטבע הדברים גם לא היה לי הרבה זמן.. וחמותי – למרות שהיא רואה שאני עסוקה - הייתה מבקרת (מהמלה ביקורת) אותי ומבקשת שאני אמשיך לעזור לה. הייתה מרכלת עליי בכל מקום שיוצאת אליו. בהתחלה זה פגע בי אבל עם הזמן זה הפסיק להפריע לי. שתגיד מה שהיא רוצה העיקר שהאיש שלי תומך בי והוא אומר לי לעשות מה שנוח לי. אז אני חושבת שבגלל העבודה והלימודים הפכתי להיות יותר עסוקה ופחות נמצאת בבית ופחות אכפת לי ממה שמספרים עלי.

על פי דיווחי החוויות של הנשים הפלסטיניות המהגרות, תעסוקה היוותה מפלט אל מקום טוב ומשחרר יותר. התעסוקה של הנשים הפכה להיות הכלי שבאמצעותו הן משיגות עוצמה, אשר בתורה פותחת בפניהן הזדמנויות לעסוק בדברים חדשים ולהוביל לשינויים חברתיים. זה מה שקרה עם רנא:

אחד הקשיים היו שלא עבדתי.. התחלתי לעבוד בבית ספר כממלאת מקום אחרי ארבע שנים. כשאדם לא עובד אז הוא נמצא בדיכאון ובמצב לגמרי לא פשוט.. גם כלכלית וגם חברתית.. הוא מרגיש שהוא לא תורם. העבודה שינתה אותי, לדעתי. היא נתנה לי בטחון עצמי גדול יותר ואפשרה לי לחשוב מחדש על דברים שהייתי עושה. כשנהיה לי בטחון עצמי התחלתי להתמרד על העניינים שלא מצאו חן בעיניי והתחלתי לעשות דברים שמוצאים חן בעיניי ושאינו רואה לנכון לעשות גם כשזה לא מצא חן בעיניי אחרים – העבודה יש לה חשיבות גדולה מאוד והיא עזרה לי להבין שאני לא מרוצה מעצמי.

העבודה, ותחושת ההעצמה שבצידה, התחילה לשחק תפקיד מכריע בקבלת ההחלטות הקשורות לחייה האישיים של רנא. העבודה שיפרה את הדימוי העצמי שלה וחיזקה את ביטחונה העצמי. מועצמת על ידי העבודה היא החליטה לפלס את דרכה בתוך המגבלות השונות שהיא נתונה תחתן כאישה זרה ביישוב. הבחירות האישיות שלה אפשרו לה מיקומים חדשים אשר אתגרו את הסידורים הקיימים הנחשבים למובנים מאליהם.

מחקר על "עמדות האוכלוסייה הערבית כלפי סוגיות הקשורות למעמד הנשים הפלסטיניות בישראל" (Women against Violence, 2005) גילה שנשים רבות רוצות עבודה בשכר כיוון שהיא מאפשרת ומספקת להן עצמאות וכוח מתוגבר בתוך מערכת הנישואין והמשפחה הפטריארכאלית. העניין המרכזי בבחינה של השפעת המדינה על שחרור הנשים מתלות כלכלית, אם כך, הינו המידה שבה נשים יכולות להשיג זכות זו. אצל הנשים הפלסטיניות, בחינה זו צריכה להיעשות מול המדינה שמפלה נגדן כמיעוט לאומי וגם מול החברה והמשפחה.

לסיום, בנוסף למגבלות שמעמידה האזרחות הממוגדרת בפני נשים, ההגירה של נשים עם הנישואין היא בסיס ליצירת בעיות וקשיים נוספים עבורן. בהתחשב בתרומה של העבודה באתגור הנורמות ובתרומה לביטחון העצמי של הנשים – האבטלה לא תורמת לשיפור מעמדן או מצבן של הנשים המהגרות. התשוקה של נשים לעבוד מעוכבת על ידי גורמים כלכליים, פוליטיים, מבניים ומשפחתיים אשר אינם רואים בנשים כקבוצה לגיטימית עבור התוכניות שלהם. בשל השייכות שלהן למיעוט מדוכא, נשים פלסטיניות מושפעות בראש ובראשונה מהמדיניות הדכאנית של המדינה והפרקטיקות שבאות לידי ביטוי בעשורים של הבטחות ללא כיסוי.

במקום סיכום: מגורים פטריארכאליים כגורם לאבטלה

לסיום אראה תרומה נוספת של דפוס המגורים הפטריארכאליים לאבטלה של נשים שלא עלה מדבריהן של המשתתפות ואצביע על מוגבלותו של השחרור שהנשים חוות עם השתלבותן בשוק העבודה. אני מבקשת לטעון שהנשים המשתתפות במחקר שהיגרו עם הנישואין והתגוררו בישובים פריפריאליים מרוחקים, כבולות יותר לשוקי העבודה המקומיים ונאלצות להסתפק בהזדמנויות תעסוקה מצומצמות. כתוצאה מכך, נשים בעירות פריפריאליות הן בנחיתות משולשת: הן משלמות מחיר תעסוקתי וכלכלי גבוה הן בהשוואה לנשים המתגוררות במרכזים העירוניים הגדולים, הן בהשוואה למחיר אותו משלמים גברים מאותו ישוב, והן בהשוואה לנשים שלא היגרו עם הנישואין.

ספרות על תעסוקה מלמדת שהערים הקטנות והפריפריאליות מהוות מכשול עיקרי לתושביהן להגיע להישגים תעסוקתיים כלכליים. לפיכך, הבדלים במבנה השוק המקומי יוצרים חשיפה בלתי שוויונית להזדמנויות תעסוקתיות ולא תמיד מאפשרים להמיר כישורים ומיומנויות לתגמולים כלכליים בצורה יעילה. המגבלות הנובעות מפריפריאליות שוק העבודה המקומי חמורות במיוחד בקרב נשים (סמיונוב, 1997: 191). הספרות הסוציולוגית מדגישה כי נשים מעדיפות מקומות עבודה הקרובים ככל האפשר לביתן כדי להפחית את הקונפליקט עם תפקידים מסורתיים במסגרת המשפחה. ואכן, בהשוואה לגברים, נשים

פחות ניידות במרחב ועקב כך השפעת מבנה ההזדמנויות המקומי על ההישגים ואי השוויון משמעותית יותר עבור נשים מאשר עבור גברים.

ההגירה של נשים בעקבות מנהג המגורים הפטרילוקאליים כמו גם ההפרדה הגיאוגרפית במגורים הנהוגה במדינה ממקמים את הנשים ביישוב כפרי פריפריאלי שמציע אפשרויות תעסוקה מוגבלות מאוד. עניין זה קשה עבור נשים רבות כפליים בשל הידיעה שאילו המשיכו לגור במקום מוצאן הן לא היו יוצאות ממעגל העבודה. החיים לצד משפחתו של הגבר אשר לא עודדה חלק מהן לצאת לעבודה לעומת העזרה שהן יכלו לקבל מהמשפחה שלהן מעצימים את חוויית ההחמצה.

13 נשים מתוך 17 המשתתפות במחקר עובדות כיום בעבודות שונות. העבודה של כמה מהן לא הופסקה עם ההגירה והנישואין. אחרות נאלצו לספוג כמה שנים של אבטלה עד שמצאו עבודה שהן חוות כמשחררת. ועדיין, נשים אלו לא ישיגו עצמאות כלכלית מעבודות אלו. כולן מרוכזות בעבודות 'נשיות', מעוטות הכנסה ומעוטות יוקרה, בעיקר בהוראה ופקידות בשוק המקומי. תהליכי השוק הנוכחיים ינציחו את מצבן הנמוך בשוק העבודה.

תהליכי הגלובליזציה בישראל מעמיקים את הפערים בין קבוצות אוכלוסייה מובחנות על פי לאום, דת ועדה. לפי תפיסת העולם הניאו-ליברלית, כוחות השוק והיד הנעלמה הם שיקבעו בסופו של דבר את הסדר החברתי-כלכלי שייקבע בו מקומו של הפרט. החברה אינה מתערבת לטובתו של הפרט אלא במקרים קיצוניים כמו חולי או נכות, בדרך של צדקה ונדבה ולא מתוך התייחסות לזכויות יסוד חברתיות שיש לו כאדם וכאזרח במדינה (פוגל-ביזאוי, 2005). פוגל-ביזאוי ואחרות מרגיעות ואומרות שבכל המדינות המערביות הדמוקרטיות קיימים מנגנוני ויסות ובלמים לניאו-ליברליזם. המדינה כן מתערבת, בהיקף כזה או אחר, בעיקר באמצעות מדיניות הרווחה, כדי לא לתת לכוחות השוק לבדם לכוון את הסדר הכלכלי-חברתי. המדינה מתערבת לא רק כדי ליצור חברה הוגנת (פחות או יותר), אלא גם כדי ליצור שוויון הזדמנויות (פוגל-ביזאוי, 2005 : 208). במקרה של הנשים הפלסטיניות, המדינה אכן מתערבת. על סמך הנתונים לאורך הפרק, היא מתערבת בהנצחת הפערים בין האוכלוסייה היהודית והערבית על ידי מדיניות רווחה דיפרנציאלית, תקציבים נבדלים ומערכות כלכליות נפרדות. הפוליטיקה של ההתערבות שלה היא אקטיבית במובן הזה שאין היא מתגייסת לשיפור התחבורה הציבורית, שיפור התשתיות בכפרים הערבים ועירום, הקמה של אזורי תעשייה או השקעה בהון האנושי על ידי שיפור מערכות החינוך. אותם מנגנונים של ויסות ובלמים לניאו-ליברליזם פוסחים גם הפעם על האוכלוסייה הפלסטינית במדינה ומשליכים את תוצאותיהם בעיקר על ציבור הנשים.

הגירה והגבלות על תנועה ולבוש

המשטר הפטריארכלי הגברי מבוסס על חלוקה מגדרית של הספירה החברתית. התחום החברתי מחולק לשניים, לספירה ציבורית הקשורה לעולם הגברי, ולספירה פרטית הקשורה לנשים (Rosaldo, 1974). חלוקה בינארית זו מהווה כלי תרבותי אשר מארגן את היחסים בין המינים. מחקרים מראים שהדיכוטומיה של הנחות תרבותיות אלו יוצרות ומעניקות כוח ויוקרה חברתית לא שוויוניים (Herzog, 1988: 62). הגבולות הממוסדים המחלקים את החברה מביעים בזאת הכרה בכוח של חלק אחד על חשבון האחר. כל הפרה או חצייה של הגבולות נחשבת סכנה לסדר החברתי כיוון שבחצייה זו יש התקפה על ההקצאה הידועה של כוח (Mernissi, 1985: 137).

בנוסף, המשטר הלאומי-אתני המופרד והמדיר במדינת ישראל, טוענת הרצוג (Herzog, 2004b)

שעתק ואפילו חיזק את השליטה והפיקוח של הגברים הפלסטינים על נשים. הדפוס החמולתי כפה על הנשים הפלסטיניות אזרחות ישראלית "מתווכת", אשר מוכפפת לעקרון הפטריארכלי המקומי, ומשאירה אותן על השוליים האזרחיים והמשפחתיים. הזכויות והחובות של הנשים כאזרחיות תלויות לא רק על "העצמי" שלהן אלא גם על "המשפחתי" שלהן – תפקידיהן כבנות, רעיות, אמהות והנוכחות או ההיעדרות של בני משפחה (Swirski, 2000: 314).

ראודה כנאענה בספרה "Birthing the Nation" (2002) מגלה שעל מנת שהשבט יוכל לעבוד כקטגוריה

מארגנת, ולקבוע את דפוס הילודה של חבריו, נשים אשר נישאות ומצטרפות לשבט חייבות לאמץ את ההעדפות של בן הזוג ולקבל על עצמן את האוריינטציה והמסורת של השבט בכל הנוגע לתכנון המשפחה. נשים לוקחות על עצמן, ברמות שונות, חובות אלו, כולל שירות וקידום האינטרסים של השבט אליו הצטרפו. לעתים הן מצליחות לתמרן בין חובות אלו בדרכים חדשות (Kannaneh, 2002: 131).

בדברים הבאים, אתאר את חוויות הנשים בכל הנוגע לדפוס התנועה והלבוש שהן אולצו לאמץ עם הצטרפותן ליישוביהם ולמשפחותיהם של בני זוגן. רוב הנשים במחקר ציינו את המגבלות שהוטלו עליהן בכל הקשור לחופש התנועה שלהן כאשר בו בזמן קשיי הניידות ביישובים הערביים מבחינת תחבורה ציבורית הערימו קשיים נוספים. נשים רבות גם אולצו לשנות את סגנון לבושן ולהתאימו לדפוס המקובל ביישוב ו/או במשפחה שהיה תמיד שמרני יותר מזה שהן מגיעות איתן. שאר הנשים לא דיברו על הגבלות בתחומים אלה או שלא חוו אותן. אנתח חוויות אלו במסגרת הדיון על זכויות יסוד והיכולת להגן על זכויות אלו בתחום הפרטי ואתאר את הדרך שלהן להתמודדות.

בלב המשטר התרבותי, טוענות אנתיאס ויובל-דיויס (Anthias and Yuval-Davis, 1989), עומדים הערכים, המנהגים, המסורות והייצוגים שמטרתם לשמר את יחסי הכוח הבלתי שוויוניים בין נשים וגברים, כאשר גוף האישה מייצג תחום שדרכו התרבות מעבירה מכניזמים של חקיקה חברתית וכניעה, וצורתו הופכת להיות מרחב לשעתוק הגבולות הלאומיים של האומה.

עשר מתוך 17 הנשים המשתתפות במחקר חוות הגבלה ופיקוח על התנועה שלהן בכמה רמות. אחרות, ואני איתן, סיפרו על תנועה חופשית ללא שום הגבלה משום צד או גורם. ניתוח החוויה של המשתתפות ייעשה בתוך ההקשר של היותן נשים מהגרות וזרות בתוך יישובים ערביים. על כן, הפרה של זכותן לחופש תנועה מתרחשת תוך שילוב בין הגורמים הבאים: א. תחבורה ציבורית לקויה ביישובים הערביים. ב. תשתיות ורחובות שלא מיועדים להולכות רגל ג. נורמות חברתיות אשר מגבילות אותן למרחב הביתי.

הסעיף החמישי של חוק היסוד "כבוד האדם וחרותו" מצייין ש: "אין למנוע או להגביל את החופש של אדם באמצעות מאסר, כליאה, הסגרה או באמצעים אחרים". החוק, טוענת ברברה סבירסקי (Swirski, 2000), מתייחס לפגיעה בחופש היחיד בתחום הציבורי של מוסדות המדינה כגון המשטרה ובתי הכלא ואינו מתייחס לתחום הפרטי. נשים זקוקות להגנה בתחום הפרטי כיוון שזה המקום והמוקד של רוב ההפרות של זכויותיהן לכבוד וחופש אישי (Swirski, 2000: 327). מצד שני, זכויות של אזרחות הינן מובנות על בסיס מגדרי ולאומי. לכן, הגבלת התנועה של הנשים הפלסטיניות אינה מבוצעת בידי הבעל, המשפחה או החברה בלבד אלא גם באמצעות ההתערבות או חוסר ההתערבות האקטיבית של המדינה ורשויותיה כגון, תחבורה ציבורית נגישה ואכיפת זכויות לחופש אישי בתחום הפרטי.

תחבורה ציבורית היא מצרך יסוד בסיסי שעל המדינה לספק בתנאים ובעלות סבירים. על פי עקרונות הצדק הטבעי, הזכות לניידות היא זכות יסוד, והפגיעה בזכות זו יכולה להיחשב כפגיעה בחירותו של הפרט.³⁶ אלן שהיגרה מנצרת לריינה מציינת את קושי הניידות שנובע ממחסור בשירותי התחבורה הציבורית. יש לציין שהיישוב ריינה גובל בעיר נצרת אך מי שאין בבעלותה רכב תתקשה להגיע בתחבורה ציבורית הנדירה הקיימת באזור.

כאן הבעיה היא שאני גרה בריינה.. אפילו אין אוטובוס שיגיע לנצרת היכן שהוריי גרים.. אם אני אקח אוטובוס, הוא יוריד אותי בלב נצרת ואני צריכה לחכות למישהו שיאסוף אותי או לקחת מונית. אין תחנת אוטובוס ליד הבית של ההורים שלי.. אין קו אוטובוס ישיר שאני יכולה לנסוע בו מריינה לנצרת.

ניידות באמצעות תחבורה ציבורית אפשרית באופן מוגבל בלבד. מערך התחבורה הציבורית ביישובים הערביים לקוי מיסודו. כלומר, רוב קווי האוטובוס כלל אינם נכנסים ליישובים והאוטובוסים שכן נכנסים,

³⁶ בשנת 2003 נדחתה הצעת חוק זכויות חברתיות, ש"הפורום למען תחבורה ציבורית" עמל לשלב בו את עקרון הזכות לניידות ולנגישות. כיום הזכות לניידות אינה מעוגנת בשום חוק (אסידון, 2004 בתוך דו"ח כיאן).

עושים זאת בתדירות נמוכה (דו"ח כיאן, 36; סרור, 2007; שטרן, 2007). לא זו בלבד. סמירה חושפת תנאי נוסף שאינו מעודד אותה לצאת מהבית:

אנחנו לא יכולות ללכת ביישוב. המצב של היישוב מאוד רע מבחינת רחובות ותשתיות. ברחוב הראשי יש ערימות של מאה מזבלות.. ריחות לא נעימים ולא נעים ללכת.. רוב הנשים בכפר עושות הליכה ברחובות כרמיאל.. לא שהאוויר שם יותר נקי.. יש הרבה מפעלים מזהמים אבל פשוט העיר נקייה. חוץ מזה, המראה של הכפר, המבנה שלו, הכבישים הקטנים והסמטאות הצרות מפריעים לי.

תוצאות סקר במרוקו הצביעו על כך שכאשר גבר כפרי צעיר מבקר בעיר, הוא מניח שכל אישה

שהולכת ברחובות העיר הינה זמינה מינית. נשים במרחבים גבריים נחשבות לפרובוקטיביות ודוחות

(Mernissi, 1985: 143). על אף שמרניסי מדברת על ארצה – מרוקו, המצב בחלק מהיישובים הערביים

בישראל לא כל כך שונה: כך יסמין, שהיגרה מחיפה לריינה, חווה את המגבלות על חופש התנועה שלה:

לא יודעת מה הם חושבים.. אבל לא נוח לי. לא נוח בכלל ללכת כאן ברחוב. אם אין לי רכב, אני לא יוצאת מהבית. ממש לא יוצאת מהבית.. כי קשה.. הרחובות כאן לא מיועדים להולכי רגל.. אין איפה ללכת.. ואם אני רוצה ללכת אז זה בין הבתים.. או ברחוב הראשי איפה שיש מלא מכוניות.. כל הרחובות מלאים בגברים.. אנשים כאן מפגרים.. הם מסתכלים בצורה.. לא נוח לי.. ככה הם הכפריים.. חסר להם.. אז פתאום כשרואים מישהי הולכת בכביש וזה.. בכל זאת אני חושבת שגברים תמיד יסתכלו.. יש להם עיניים גדולות.. אין להם סיפוק.. למרות שלא אכפת לי מה יגידו – חשוב לי שיהיו מרוצים ממני כי אני הולכת לחיות אתם וביניהם לכל החיים.

סיבה משמעותית נוספת אשר מגבילה את חופש התנועה של הנשים הפלסטיניות בישראל מגלה דו"ח

כיאן – העמותה הפמיניסטית הערבית בחיפה - היא הסוגיה החברתית, הנוגעת לקבלת ההחלטות במשפחה,

לתפקידן המסורתי של הנשים ול"היתר" החברתי לכך שנשים ינועו מחוץ לבית באופן עצמאי. חומרתה של

סוגיה זו משתנה בין יישוב אחד לאחר (שם: 37; ראי גם לב-ארי, 2006; ניצן, 2007). היציאה של נשים

למרחב הציבורי ללא סיבה ברורה לעין או בשעות לא שגרתיות אינה מקובלת מבחינה נורמטיבית ולפי

נשים רבות, מהווה עילה לרכילות, הכלי בעל הכוח הרב ביותר של הפיקוח החברתי (Herzog, 1988).

חברה שמביעה גישות חיוביות כלפי זכויות ספציפיות כגון הזכות לחינוך או לעבודה אין זה בהכרח

שהיא גם תביע עמדות ליברליות בנושאים הקשורים לקודים תרבותיים מרכזיים שעליהם מבוססת החברה

הפטריארכלית, ובמיוחד לא כלפי אותם קודים אשר חצייתם נחשבת להתקוממות ומרד כנגד המשטר

והמערכת הפטריארכלית, כגון הכבוד. מידת התנועה והחשיפה של סמירה במרחב הציבורי נקבעת על פי

הנורמות של המשטר הפטריארכלי הכפרי. ללא קשר למטרת היציאה שלה מהבית, היא צריכה לציית

לנורמות אלו, אחרת, היא תסתכן בפגיעה בכבודה:

כאן אני לא הולכת ברגל. ציפיות האוכלוסייה שיש כאן גורמת לך להיות בולטת.. אם אני נוסעת פעמיים ברכב אני בולטת.. ויודעים שעברתי בכביש הזה כמה פעמים.. אין פתיחות. יש חופש תנועה אך הוא מוגבל ותחת פיקוח כל הזמן...אף פעם לא חששתי לשמי-לכבוד.. תמיד עשיתי מה שרציתי.. שומרת על שמי.. וכדי לשמור על שמך את חייבת לשמור על גבולות ולא להגזים. אם את מגזימה ביציאות שלך ברכב.. גם כשאת צריכה וחייבת לצאת

כמה פעמים.. אפילו דיבור של ילד קטן שמרכל עם החבר שלו ומספר לאמא שלו ומגיע לאבא שלו יכול לפגוע בשמך.. אז את מתחילה לפחד.

המערכת התרבותית-חברתית המסורתית באה להנציח את עליונות הגבר על האישה, כך שהמרחב הפרטי שייך לאישה והמרחב הציבורי לגבר. סטריאוטיפים חברתיים מנציחים את חלוקת התפקידים ואת אי-מתן ההזדמנויות לאישה. היות ואדם בונה את הדימוי העצמי שלו בהתאם למסרים הגלויים והסמויים שהוא מקבל, נוצר תהליך של נבואה המגשימה את עצמה (אספניולי, 2006 בתוך דו"ח כיאן : 36). סמירה אומרת שהיא עושה מה שהיא רוצה ובו בזמן שומרת על שמה. זו הרכילות של אותו ילד קטן שעלול לספר שראה אותה במרחב הציבורי של רשות הכלל אשר קובעת בסופו של דבר את מה שהיא רוצה. היא לא חוששת לשמה כיוון שהיא נוהגת על פי הנורמות המצופות ממנה. סמירה אמורה ללמוד את הגבולות שמציבה לה החברה הגברית, להיזהר מילדים-זכרים קטנים ולהתאמן בלא לחצות את הגבולות. לנשים הוענקה המשימה לשימור והעברה של התרבות וסמירה הפנימה את התפקיד שלה והיא מעבירה את המסרים לילדיה. סמירה, כאישה זרה, גם חוששת לשמה וכבודה. היא לומדת את הנורמות של המקום ומנסה לפעול על פיהם כדי להשתייך ובעיקר כדי לא לפגוע בשמה. האבסורד שבעניין הוא שהבן שלה, פטריארך בפוטנציה, לומד על המערכת התרבותית-מסורתית מאמא שלו והופך להיות שותף בדאגה שלו לשמה ושומר על החברה ממנה. לא רק זאת, הוא לומד מאמו על אותה מערכת תרבותית של קודים הקשורים לתנועה של נשים והוא עתיד לדרוש מאמו, אחותו, אשתו ובתו ללכת על פיה.

כן, הרבה פעמים הייתי מסיעה את הילדים פעמיים שלוש וכשהיו מבקשים ממני לבוא לאסוף אותם הייתי אומרת להם שזו הפעם השלישית שאני יוצאת.. מה יגידו האנשים.. עייב (בושה).. התחלתי לדבר בצורה הזאת.. אז גם הילד שלי התחיל להגיד לי שאני לא צריכה לבוא לאסוף אותו.. ושהוא יבוא ברגל. תארי לעצמך איזה חשיבה.

לנשים הפלסטיניות, אם כך, נקבעו משימות מנוגדות. מצד אחד מעמידים את האישה הערבייה בעמדה מרכזית, פעילה ואחראית לשימור ההמשך התרבותי והלאומי. מצד שני, היא נדרשת לקבל ולהפנים ערכים תרבותיים אשר מפלים נגדה וכוללים את נחיתותה עצמה (Shaloufeh Khazan, 1991: 82-83). תעסוקה והשכלה, כאמור, משפיעות על המיקום של נשים באמצעות שינויים בתודעה ומעניקות להן יכולת לערער על המשטר הפטריארכלי. הדברים של נוהא מצביעים על כך שתנאי החיים מעניקים פרשנויות חדשות לחופש התנועה של נשים:

כן.. כל הזמן עשיתי חשבון. כן במיוחד בהתחלה.. כשקיבלתי רישיון.. הייתי שמה לב כמה פעמים אני יוצאת מהבית. נוהרת כדי שלא ידברו. היום לא אכפת לי. בהתחלה כשהייתי יוצאת פעמיים וחייבת לצאת פעם שלישית לא הייתי יוצאת כי פחדתי מה יגידו. הם ירכלו עליי כמה פעמים אני יוצאת ובאה. אבל אולי תנאי החיים עצמם שינו את פני הדברים וכבר לא אכפת לי. עכשיו בשמונה השנים האחרונות הגעתי למצב שאני עושה מה שנוח לי.

נדין שהיגרה מלוד לנצרת מודעת טוב מאוד לנורמות המקומיות ולקודים ההתנהגותיים המצופים ממנה אך היא לא נכנעת. היא שמרה על זכותה לחופש תנועה מאז הגיעה למקום:

יש כאן הרבה רכילות... זאת אומרת אם את יוצאת מהבית פעמיים.. אז הם ירכלו. אם את נאלצת ללכת לשוק 3-4 פעמים.. אני יודעת שהם רואים אותי ותוהים לאן אני הולכת כל כך הרבה פעמים. מבחינתי, שידברו כמה שהם רוצים. אני רוצה ללכת לשוק עשרים פעם ושיתפוצצו.

הגירה והגבלות על לבוש של נשים פלסטיניות

כל המשתתפות במחקר מרגישות זרות במקום היעד. הזרות נובעת בחלקה מההבדלים הקיימים בין היישובים, אולם, בכל הקשור ליחס כלפי נשים, היישובים הערביים נראים דומים מאוד. המסקנה היא שהמשתתף לכלל היישובים הערביים אלו הם הדרישות המחמירות, הקודים התרבותיים והערכים החברתיים הקשורים והמופנים כלפי נשים שחצו את כל ההבדלים החברתיים, הלשוניים, הדתיים והמנטליים המאפיינים את היישובים הערביים.

בדומה לדרישות שנכפו על נשים מבחינת הגבלת התנועה, עשר מתוך 17 הנשים גם נדרשו לשנות את סגנון לבושן. ללא קשר למקום ממנו הן מגיעות, הן נדרשו תמיד להאריך את השרוולים, להאריך את המכנסיים ולהתלבש בצניעות. מבלי יכולת שלי להבין איזה ישוב נחשב לליברלי יותר, או שמרן יותר, הדרישה מהנשים להתלבש באופן צנוע יותר, הייתה חוויה משותפת לרוב הנשים המשתתפות במחקר. לעתים המזהירים היו הבעלים ופעמים היתה החמות. יש פעמים שהחם התערב וגייס לטענותיו פרשנות דתית. לעתים אלה עשו זאת בשליחות הציבור הרחב של היישוב ובדרישה לכבד את תרבותו. הנשים תמיד צייתו גם כשלא הסכימו. הן הרי בעמדת מיעוט. הדרישות והגישות בנוגע ללבוש לפעמים היו סותרות בין הסוכנים השונים ולעתים השתנו עם חלוף הזמן. למרות שלא חוויתי הגבלות על הלבוש שלי, אני זוכרת חוויה אחת בתקופה שבה הייתי מורה לספורט בבי"ס יסודי. כמנהג המורה לספורט שהגיע בבגדי ספורט קצרים בקיץ לבית הספר, נהגתי גם אני להגיע ללמד במכנסיים קצרים. המנהל ניסה לברר את העניין איתי אולם השיחה הסתיימה תוך שניות אל מול הטיעון שלי לשוויון מגדרי.

נדין שהיגרה מלוד לנצרת, לא התייחסה לנורמות המגבילות את חופש התנועה אך צייתה לדרישות של בן זוגה בכל הקשור לסגנון הלבוש:

הפסקתי ללבוש כמו שאני רוצה.. אני לא לובשת מכנסיים קצרים לא בקיץ ולא בחורף.. לא לובשת צמוד.. לא לובשת חולצות בלי שרוולים למרות שאני אוהבת.. כי בן הזוג שלי לא מסכים ואני מכבדת את הרצון שלו.. אני עושה מה שהוא מבקש.

בנוסף לדרישות המגבילות הטמונות בזהויות הלאומיות כלפי נשים, ישנן תוצאות מסוכנות עבור נשים כאשר זהויות תת-לאומיות כגון משפחה, קהילה ושבת מכריעות בנושאים של התחום הפרטי של נשים. כך אמאני מתארת את היחס של התושבים ללבוש שלה:

אני מגיעה מבית וממשפחה לא דתיים. העניין הראשון היה הלבוש. הלבוש שלהם שונה מסגנון הלבוש שלי למשל. את לא תאמיני כמה ביקורת הייתה. לא ניסיתי לרצות בעניינים האלה. המשכתי להתלבש כמו שאני רגילה.. עד שאני התחלתי לשנות.. זאת אומרת לא בגללם.. כבר לא

היה לי נוח להיות איתם בלבוש הזה...הבעיה היא שאני הייתי שומעת. כל פעם שהייתי הולכת לבקר משפחה כשאני לבושה חצאית...היו מיד מביאים לי שמיכה..מיד מביאים לך שמיכה גם כשלא רואים כלום מהגוף שלך.. אם הברכיים שלך חשופות אז הם מביאים שמיכה.. לכל מקום שאת לא תגיעי.. הם מביאים לך שמיכה.. אני אומרת להם שאני לא רוצה שמיכה.. הם ממשיכים להביא.. את רואה שלא נוח להם לשבת איתך.. אז את מעדיפה כבר ללכת לאנשים האלה בלבוש שמתאים להם.. הרגשתי שכולם מסתכלים עליי.. עימאד לא היה אומר כלום אבל הרגשתי שהוא לא מרוצה.. ואני לא רציתי להכעיס אותו.. זאת אומרת ידעתי שהוא יהיה יותר מרוצה אם אשנה את הלבוש שלי.. זהו.. הבנתי שזה לא מקובל.

המיקום של אמאני כזרה ביישוב החדש מדגיש את מה שהוא לא משותף בינה לבין חברי הקבוצה החדשה ומתנה את ההשתתפות שלה בשינוי הנורמות שאתן היא מגיעה – הלבוש במקרה הזה. המעמד שלה כזרה אינו מאפשר לה בסיס שוויוני שבאמצעותו תוכל לנהל משא ומתן. ההתנגדות שהיא מביעה בהתחלה לא מחזיקה מעמד במיוחד לאור התגובות הכוחניות שהיא זכתה להם מצד האנשים – כשהיו מביאים לה שמיכה. הם דורשים ממנה לכבד את הנורמות של המקום ללא התחשבות בנורמות שהיא מגיעה איתם למקום. הדרישה שלהם לשנות את סגנון הלבוש שלה אינה מעידה על נכונות מצדם לקבל ולאמץ אותה אל לב הקולקטיב שכן כפי שהראיתי בחלק על "הזרות", הנשים הפלסטיניות שמהגרות עם הנישואין, נשארות זרות לאורך השנים. האם ניתן לטעון שהאנשים משתמשים בלבוש כאמצעי כדי לסמן את הנשים שוב כ"הן" וכ"זרות" ובכך לבנות הירארכיה אלימה נוספת שיש בה הדרה מהקולקטיב?

ובאשר לבן הזוג. העובדה שלגברים הוענקה האחריות לשמור על כבודן של הנשים בחברה הפלסטינית נותנת לגיטימציה לשליטה ולכוח שמפעילים הבעל, המשפחה או הנשים המבוגרות במשפחה על נשים. במהלך הראיונות נשים רבות תארו את בן הזוג כדמות תומכת שליוותה אותן לאורך הימים הבודדים והלילות העצובים. ולמרות זאת, אי אפשר להתעלם מהתפקיד הכפול שגברים רבים משחקים במציאות ההגירה של נשים. גברים ונשים לא ניהלו שיחות לפני המעבר ולא תיאמו ציפיות בנוגע לשינויים שעומדים להתרחש. גברים לא הכינו נשים לבאות ולא הביעו עמדה ברורה בעניינים השונים.³⁷ במקביל לתמיכה שהם העניקו לנשים שלהם, גברים רבים גם ציפו מהנשים להתאים את עצמן לנורמות של המקום החדש. לעתים ציפייה זו היתה מעין שתיקה אילמת. שתיקה שיש בה מסר ברור שנשים צריכות לשנות הרגלים. בלי שום התחשבות במקום שממנו מגיעה האישה; הגבר, המשפחה והחברה מצפים ממנה להתאים את עצמה ולעתים רבות ללא גמול. הגבר, לעתים, לא היה צריך לומר מלה. המשפחה והחברה עשו את העבודה בשבילו. וכשהוא התבקש להביע עמדה, אז המסר שלו היה ברור: עדיף לנהוג על פי הרוב. כך למשל נהג בעלה של נדין לאחר שעברה לגור איתו בנצרת:

אני מסוג האנשים שאוהבת לצחוק ואני מאוד חברותית.. הוא ביקש ממני לבטל ולשכוח מכל אלה.. או. קיי אז ביטלתי.. אסור לך לצחוק עם אנשים ואם אני חוצה את הגבולות אז הוא בא ומבקש ממני להיות רצינית.. לשבת נכון ולהתנהג בכבוד.. הסכמתי והפסקתי לצחוק.. כי כאן זה ערבים.. את חייבת להבין מה זה ערבים בנצרת.. כן השתכנעתי.. כן השתכנעתי.. אמרתי הוא צודק

³⁷ סרטו של רועי ווסטלר 'שאדיה' הוא דוגמא מצוינת, בין השאר, לחוסר הבהירות בעמדות של הגבר לפני הנישואין בנוגע לעניינים הקשורים לתפקידי מגדר. שאדיה – הגיבורה של הסרט – מהגרת מטמרה אל דבוריה.

כי עכשיו אני אשתו ואני שייכת לו ואני נושאת את שמו אז אני חייבת לכבד את שמו.. את הרי אשתו של ודיע עכשיו ולא בתו של יוסף.. כאן האנשים לא יודעים הבת של מי את אלא יודעים שאת אשתו של פלוני ואני חייבת להיות רצינית ולדבר ברצינות ולא לצחוק כל הזמן.. רצינית רצינית.

גוף הנשים מכונן כמו מפה, מוצפן ומקודד למען הלאומיות וגבולות הקולקטיב, וכאינדיקטורים

לאותנטיות ושימור הזהות (Yuval-Davis and Anthias, 1989). ובמקרה של הנשים המשתתפות במחקר, ההתנהגות שלהן מקבלת עיצוב מחדש כאמצעי להוכחת השייכות שלהן לקהילה במקום היעד. בהתאם לכך, נחה על כתפיהן העובדה שהן צריכות לזכור תמיד לשמור על המסורות והמנהגים ולקיים אותן. הנשים הפלסטיניות שמהגרות עם הנישואין מגיעות מיישובים ערביים שמרניים ומסורתיים. הן אינן נציגות של המערב ואינן מגיעות לאתגר את הסדר הקיים או לסכן את היחסים בין המינים. ובכל זאת, כל ישוב, כל גבר וכל משפחה מאפשרים לעצמם להתייחס לגוף האישה כמפה, ולקודד אותו למען גבולות הקולקטיב.

תיאוריה פמיניסטית מצביעה על ההכנעה של נשים במרחב הפרטי של המשפחה, שלפי התיאוריה הליברלית, אמור להיות חופשי מההתערבות של המדינה (Pateman, 1988). אולם, וכפי שציינתי בחלקים קודמים, גם כשהיא בלתי נראית, למדינה יש תפקיד במתרחש בתחומיה. באמצעות הענקת זכויות יתר למנהגים והפרטה של הזהויות האזרחיות מחזקת המדינה את השליטה שלה באוכלוסייה הפלסטינית בישראל ומעניקה כוח לכוחות המסורתיים שאינם מעוניינים בשינוי ובכך משמרים את התרבות המסורתית והמנטליות הכפרית (ראי גם חסן, 1999; אייל, 2005; נשים נגד אלימות, 2005). בעוד המדינה משמרת את היישובים הערביים במצב של 'עיוור אצור' (Meyer-Brodnitz, 1983), נראה שהמצב הזה הולם את המנטליות הכפרית שהחברה הפלסטינית דואגת לשמר ושמשדירה את המוסר של הנשים. למרות הדיכוי הגזעני שהגברים חווים במציאות חייהם, אני מסיקה שהדיכוי של נשים על ידיהם מעניק להם כוח, גם אם לא אבסולוטי, וכאן אני רואה את שיתוף הפעולה בין הגברים. הגברים הערבים אמנם לא שווים לגברים היהודים בתחום הציבורי אך הם שותפים מבחינת ההתערבות האקטיבית שלהם בחיי הנשים. כאן טמונה האחוה שלהם.

חיים במשפחה ובחברה אשר מציבה כללים נוקשים להתנהגותה וחזותה של אישה אין פירושה שהאישה נשארת בלתי מעוניינת בעולם החיצוני והסביבה המיידית שלה ושתמיד היא מציינת לחוקים שלהם. תחת השפעות מעצימות של השכלה ותעסוקה, היא עשויה להתחיל לאתגר את הכללים הללו, אם כי לא תמיד באופן פתוח או רדיקלי. נשים רבות מציינות שלמרות שהן אולצו לשנות את סגנון הלבוש, הגבלות אלו לא השפיעו על הפנימיות שלהן. הן ממשיכות להרגיש חופשיות ולא אתגר את הסדר הקיים בדרכים שונות. נשים מתמרנות בין המגבלות השונות תוך שימוש במשא ומתן, שיתוף פעולה והתנגדות. כך אמאני מתארת את ההתמודדות שלה עם ההגבלות שהוטלו על הלבוש שלה:

אני שיניתי כדי להיות במצב מסוים.. הלכתי כמה צעדים כדי לפגוש אותם אבל לא שיניתי את חיי עד הסוף.. זאת אומרת אם בא לי ללכת לים לשחות בגד ים אני עושה את זה אבל אם אני נמצאת עם אנשים דתיים אני לא לובשת בגד ים כי את לא חיה לבד. את צריכה לרצות אנשים. זו רק התחשבות ברגשות של אחרים לא יותר מזה.. זה לא שינוי פנימי מהותי.

סיכום:

החברה הפלסטינית בישראל מפירה זכויות יסוד של נשים רבות בטענה שהיא מספקת להן קורת גג ומגינה עליהן מפגיעה בשמן ובכך מגדירה היטב את מרחב המחיה שלהן. גם בתנועה וגם בלבוש, נשים נדרשות להוכיח את חפותן ולשמור על כבודן. תיחום של הגבולות נוטה ליצור בינאריות מובחנת של עולם הנשים והגברים, הפרטי מול הציבורי, המקומיים מול הזרות, האישי והקולקטיבי. החוויות של הנשים במחקר מפרקות את המסגרות הבינאריות הללו. הראיונות מצביעים על דפוסים מגוונים של יחסים דיאלקטים בין הנשים, הבעל, משפחתו, אנשי היישוב, והמדינה. יחסים דיאלקטים אלה מעצבים את חוויותיהן של הנשים ברמות המעשיות והסמליות, דורשים מהן לתמרן בין הזכויות ולהתמודד עם אלה המפרים אותן.

חוויותיהן של הנשים בעקבות הגירתן עם הנישואין ליישוביהם של בני זוגן מפרקות את ההזדהות של הפרטי עם התחום של המשפחה והפוליטי עם התחום הציבורי. חוויותיהן, למעשה, מושפעות ממעמדן רב הנדבכים כאזרחיות שחוצים את הבלעדיות של המדינה על המעמד האזרחי של תושביה. מציאות האבסורד של הנשים המהגרות מצביעה על תשוקה לממש את האזרחות שלהן היכן שהגזע/אתניות והמגדר עומדים להן כמחסום.³⁸

מנהג המגורים הפטרילוקאליים משמש, בעיניי, כאזיקים מטאפוריים ופיזיים של פרקטיקה

דכאנית שנשים יכולות להיפתר ממנה רק עם מותן.

יסמינ: דרך אגב אני סיפרתי לראמי שכשאמות אני לא רוצה להיקבר בריינה. אני רוצה בחיפה ליד הים.. זו הבקשה שלי.. כי זו העיר שלי.. אני לא מרגישה שייכת לכאן.. אני שייכת לחיפה גם אם זה בין הקברים.

גם סמירה אומרת שהיא תוכל להשתחרר מהמקום ומהזרות רק עם מותה:

אני ממשכיחה להגיד אני והם.. והם אומרים אנחנו ואנחנו.. והן זרות ולא זרות... זה קיים וזה לא עובר.. תראי לפעמים אני חושבת שאחרי שהם [הילדים] יתחננו או ילכו לאוניברסיטה.. אולי נחליט לעבור לחיפה.. ככה ביני לבין עצמי אני אומרת את זה.. אולי לעת זקנה או אם אשאר לבד.. אבל אין התלהבות לחיפה כמו קודם.. אני אומרת לעצמי לחזור לחיפה בשביל מי.. עם מי אני אהיה.. ללכת לחיפה ולהיות לבד.. אחי ואחיותיי יהיו כבר מבוגרים והוריי אולי לא יהיו בין החיים.. אז למה ללכת לשם? בגלל העיר? העיר יפה, אוהבת אותה, מתה עליה אבל הסיבה היותר חשובה היא המשפחה.. לפעמים אני אומרת זהו! הקבר שלי יהיה בחיפה!

³⁸ אמאני דעיין בספר "נשים פלסטיניות תחת עול כיבוש לאומי וחברתי" (דעיין, 2007) מתארת את השלכותיו של חוק האזרחות על נשים פלסטיניות בישראל. היא מראה, בין השאר, כיצד המוסד לביטוח לאומי נוהג לשלול את אזרחותן ומכאן את זכויותיהן הסוציאליות והרפואיות של נשים פלסטיניות, אזרחיות המדינה או תושבות מזרח ירושלים, אשר נשואות לבן זוג פלסטיני מהשטחים הכבושים. התנהגות זו מבוססת על התפיסה הפטריארכאלית לפיה אישה עוברת לגור בביתו של בן זוגה עם הנישואין. במובן זה, טוענת דעיין, עושה המוסד לביטוח לאומי שימוש בחוקיה של הפטריארכיה על מנת להסוות את מדיניות הטרנספר המתבצעת כלפי פלסטיניות החיות בישראל, במיוחד אלה המתגוררות במזרח ירושלים ובנגב. במקום אחר היא מצביעה על החבירה בין הפטריארכיה לבין מוסדות המדינה והטרור הנפשי, הרגשי והפיזי שהם מפעילים על נשים פלסטיניות מהשטחים הכבושים שנישאו לפלסטינים אזרחי המדינה בכל הקשור למעמדן האזרחי במדינה.

סמירה מבינה שהדרך היחידה לצאת מהמצב היא העזיבה. מצד שני היא כבר לא מתלהבת לחזור לחיפה, אולי כשתישאר לבד. סמירה גם יודעת שהיא לא יכולה לעזוב את המקום. באין מוצא, היא מציעה ומבקשת להיקבר בחיפה. גם יסמין ביקשה מבן זוגה להיקבר בחיפה, מול הים. אלין התוודתה לראשונה בפניי שמחשבות אלו מלוות אותה תקופה לא קצרה והיא שוקלת לספר לבן הזוג שלה. היא רוצה להיקבר בנצרת.

יש בי דאגה. דאגה לנשים ובעיקר לזמן שלהן. זו ההחמצה לעשות דברים חשובים ובזבוז של זמן על עניינים שהן בבחינת זכויות אדם בסיסיות. אני דואגת לנשים שמתמודדות עם הגבלות שמסיטות אותן מהעיקר. מעשייה משמעותית שתוביל אותן למקומות של קידום תעסוקתי וחופש מחשבותי ויצירתיות. עשר שנים רנא נאבקה נגד המקום, האנשים, המנטליות והמנהגים שניסו לכפות עליה עד שהצליחה למצוא את מקומה:

היום הגעתי למצב שאני מרוצה מעצמי כי אני עושה דברים שאני משוכנעת בהם גם כשזה לא מוצא חן בעיניי האחרים.. האחרים שהיה חשוב לי בעבר לרצות.. זה לקח לי הרבה זמן אבל בסוף הגעתי.. היום כבר לא אכפת לי. אני קובעת לעצמי מה הדברים שאני רוצה ומצאתי את שביל הזהב. גם הרווחתי את עצמי וגם דאגתי לא לאבד את הסביבה. כמובן שהשינוי לא קרה בבת אחת אלא בשלבים עד לשלב שבו אני מעוניינת בו.

מחקר זה בוחן את תופעת המגורים הפטרילוקאליים בחברה הפלסטינית בישראל: הוא שואל על הסיבות אשר מובילות נשים לעבור ליישוביהם של בני זוגן עם הנישואין ומתאר את חוויותיהן במקום החדש. הממצאים שעלו מהראיונות הצביעו על כך שאי אפשר לדבר על מנהג המגורים הפטרילוקאליים כעל מנהג הנקבע על פי נורמות תרבותיות בלבד, אלא זוהי עובדה חברתית שבה מתערבים ובאים לידי ביטוי מוסדות ותנאים רגשיים, תרבותיים, משפחתיים, כלכליים ופוליטיים.

ריכוז האוכלוסייה הפלסטינית בישראל בשלושה מוקדים בפריפריה של ישראל מתוך שיקולים גיאופוליטיים, והפרות של זכויות אדם וזכויות אזרחיות בכל הקשור למשאבים ורכוש, הגבילו את חופש התנועה של האזרחים והאזרחיות הפלסטינים וקיבעו אותם במקומם לאורך עשרות שנים. מאפיינים חברתיים ומשפחתיים אלה עודדו היצמדות של גברים ליישוביהם ומנעו מנשים חופש בחירה במגורים. בנוסף, מבנה שוק העבודה כמו גם הטלת הגבלות על פיתוח כלכלה ערבית משמרים את נחיתותו של המיעוט הפלסטיני מבחינה כלכלית ותורמים לבחירה של גברים במגורים ביישובים כפריים בהם עלות המחיה קטנה. הפרדה במקומות תעסוקה ושכר נמוך מצמצמים את תנועתה של האוכלוסייה הפלסטינית ובו בזמן מונעים אינטראקציה בין אנשים ובין תרבויות שיש בה כדי לתרום לניעות האוכלוסייה ברמות שונות. במילים אחרות, לשימוש הבלעדי של יהודים ברוב קרקעות המדינה וזכויות לדיור וחופש במרחב יש השלכות כלכליות וחברתיות. על כן, המבנה הפטריארכלי-פטרילוקאלי של החברה הפלסטינית, כמו גם היות הפלסטיניות חלק ממיעוט לאומי במדינה יהודית משקף את הדינאמיקה בין המדינה והחברה אשר מנציחים את מגוריה של האישה בקרבת המשפחה הפטריליניאלית של הגבר.

כל הנשים במחקר חוו זרות במקום החדש ובמפגש עם האנשים המקומיים. חוויה זו של זרות הובנת באמצעות שיח הזרות הנפוץ ביישובים הערביים שגם כונן את תחושותיהן ואת התנהגותן. למרות ניסיונותיהן להשתלב בתוך הקהילה המקומית, מעמדן כזרות לא השתנה לאורך השנים והנשים החליטו לצאת מהמצב האמביוולנטי של גם בפנים וגם בחוץ ולבחור בזרות בתוך עמן. כדרך להתמודד עם הזרות והבדידות, הנשים התחברו לנשים זרות אחרות ובנו קהילות של תמיכה, התנגדות ומרחב אלטרנטיבי.

בנוסף לזרות המתמשכת, רוב הנשים חוו גם שנים של אבטלה והגבלות על חופש התנועה והלבוש. מניתוח החוויות ניתן ללמוד שמעמדן של הנשים כזרות בחברה שמרנית וסגורה, מגורים הרחק ממשפחת המוצא שלהן ומחסור במעונות לילדים תרמו להדרתן ממקומות עבודה. הממצאים גם הראו שמצב הנשים השתפר עם היציאה ללימודים וההשתלבות בשוק העבודה. עבודה בשכר העצימה אותן וסיפקה להן כוח ועצמאות מתגברים בתוך המערכת המשפחתית והקהילה המקומית ואפשרה לחלקן לאתגר את הסדר החברתי הקיים, אם כי לא תמיד באופן פתוח ורדיקלי.

רוב הנשים דיווחו על הגבלות בנוגע לחופש התנועה שלהן ועל הדרישה להתלבש באופן שמרני יותר.

הנשים הזרות למדו שעל מנת לשמור על שמן הן לא צריכות לנוע מחוץ לבית יותר מאשר הסדר הפטריארכלי מרשה, גם לא לצורך אסיפת הילדים מהחוגים. ההגבלות על חופש התנועה של הנשים נגרמו גם כתוצאה ממאפייני המקום הגיאוגרפי שמקשה מצד אחד להתנייד ללא תחבורה ציבורית ומצד שני אינו מציע שירותים אלה. רוב הנשים גם נדרשו לכבד את תרבות המקום ולהתלבש באופן צנוע יותר. הדרישות מצד המקומיים לשנות נוהגים לא העידו על כוונה מצדם להפוך את הנשים המהגרות לחלק מהקהילה שכן הנשים נשארות זרות לאורך השנים.

על סמך ניתוח הראיונות והספרות המחקרית, אני מבקשת לטעון שכלל המגורים הפטרילוקאליים

מייצר הגירה בלתי נראית וכפויה באופן סמוי. ספרות על הגירה בקרב הפלסטינים בישראל לא בחנה היבטים מגדריים ועל העתקת מגוריה של האישה עם הנישואין לא מדובר והיא לא נקראת הגירה. בדיווחים השונים על זרמי ההגירה בישראל,³⁹ הנשים הפלסטיניות הינן שקופות. שקיפות זו מעלימה את קולן, את מניעי ההגירה שלהן, את חוויותיהן ואת מצוקותיהן. על כן חשוב לכלול קבוצה זו של נשים שמהגרות בעקבות הנישואין ולכונן אותן כקטגוריה בעלת מאפיינים ייחודיים. זהו אירוע הגירה יוצא דופן בכך שאין כאן חוקים, תנאים, חישובים, או בחירות להגירה. הנשים היגרו מכל מקום ולכל מקום מבלי לחשוב על סיבות המעבר שלהן או על השלכותיו. רוב הנשים בסוף המחקר ציינו שאילו ניתנת להן ההזדמנות היום לבחור, הן לא היו בוחרות לעבור ולגור ביישוביהם של בני זוגן.

ההגירה של נשים עם הנישואין מייצרת גם הגירה כפויה באופן סמוי. זו לא הגירה רצונית כיוון שהנשים לא החליטו שהאינטרסים שלהן יתממשו טוב יותר על ידי עזיבת קהילת הבית; וזו לא הגירה מאולצת כיוון שמניעיה אינם תרבותיים בלבד ולנשים אלו אין ממש אופציה תיאורטית של הישארות במקום. זו גם לא הגירה כפויה באופן גלוי ולכן אני קוראת לה הגירה כפויה באופן סמוי.

בשונה מתנועות אוכלוסייה בעולם שמצליחות לקדם תנועה חברתית ועצמאות כלכלית; ההגירה של המשתתפות במחקר הביאה על פי רוב להרעה במצבן הכלכלי והחברתי ולא שינתה את הסמכות הפטריארכלית. בדפוסי הגירה של נשים נשואות בעולם יש אתגור לנורמות המסורתיות שמגבילות נשים, ואפשרות לשחרור ממשפחתו של הגבר ובנייה של משפחה גרעינית עצמאית. דפוסי הגירה ומגורים ניאולוקאליים הביאו לשיפור תנאי החיים הכלכליים, המשפחתיים והרגשיים והשפיעו על מעמדן של נשים ועל תפקידי המגדר במשפחה הגרעינית. ההגירה של הנשים הפלסטיניות, לעומת זאת, הובילה אותן ליישובים כפריים ומגורים לצד המשפחה הפטריליניאלית של הגבר ולא שחררה אותן מנורמות חברתיות-

³⁹ ראי הלמ"ס, ו"ספר החברה הערבית בישראל 1" – בעריכת עזיז חיידר ובהוצאת ון-ליר והקיבוץ המאוחד.

תרבותיות מגבילות או לצבירה של משאבים כלכליים. למרות הוויתורים שהנשים עשו כדי להתאים את עצמן למנהגים המקומיים ועל אף הניסיונות שלהן להשתלב, רובן נשארו זרות, מוגבלות ותחת פיקוח. בהצגה של הגורמים השונים אשר משמרים את כלל המגורים הפטרילוקאליים כפי שהם מופיעים לאורך המחקר יש כדי להצביע על הדרך לשינוי דפוס זה. אולם, אחד המאפיינים החזקים שעלו בניתוח גורמים אלה היה האופי הדואלי של מבנה וסוכנות, כללים ומשאבים, תרבות ומדינה. מעגליות זו מקשה על שינוי המצב ומצביעה על מורכבותו של דפוס המגורים אך בו בזמן גם מכוונת לפעילות במישורים מקבילים ומגוונים.

אתאר בקצרה שתי מערכות דואליות שמשעתקות את דפוס המגורים הנפוץ:

המדיניות האקטיבית והמפלה של משרדי הממשלה השונים גורמים למשפחות למלא את הריק ולהעניק לבני המשפחה תנאים חומריים ורגשיים כגון עבודה, דיור והגנה ובכך מחזקת את הסולידריות המשפחתית. משפחה חזקה ומלוכדת מאפשרת לגבר להשתלב בחברה ביתר קלות אך מצד שני מגבירה את תלותו בה והיקשרותו אליה. אחת התוצאות של תלות זו היא שהבן גדל בהרגשה כי חובתו ואחריותו הראשונה והעיקרית היא כלפי המשפחה. סולידריות זו משמרת דפוסים של מגורים קרובים שגם הם מעצימים את תחושת הקרבה והדאגה ההדדית.

דפוס המגורים הפטרילוקאליים משועתק גם על ידי האופי הדואלי של הכללים והמשאבים. מצד אחד, פרקטיקת הירושה הדיפרנציאלית מעניקה זכויות בקרקעות לגברים בלבד ומונעת מנשים זכויות ברכוש פרטי וגורמת להגירתן עם הנישואין. מצד שני, קיומו של כלל המגורים **לכאורה** גורם לאבות להעניק זכויות חומריות לבנים ובכך להצדיק את פרקטיקת הירושה הלא-שוויונית. יותר מזה, נגישות מוגבלת לזכויות במקרקעין של המדינה גם היא משמרת ומנציחה את דפוס המגורים של הגברים ליד משפחותיהם. זוגות רבים אשר מנסים לגור ביישובים יהודיים או לרכוש קרקעות פרטיות מתמודדים עם בירוקרטיה אכזרית ותקנות המונעות מהם חופש בחירה במגורים (ראי לדוגמה תביעות המיוצגות על ידי קואליציה של ארגונים ובראשם 'עדאלה' בשם של זוגות צעירים הדורשים מגורים ביישובי משגב, כרמיאל, קציר, צפת, כמון, מצפה אלון ועוד). פסקי דין תקדימיים של בג"ץ אשר עוקפים את אותן תקנות אינם מספקים כדי לממש את הזכות הבסיסית לדיור הולם וחופש בחירה במגורים. ניתן לחשוב כי בצמצום המשאבים המשפחתיים יש כדי לגרום לשינוי בכלל המגורים הפטרילוקאליים. אולם, על מנת ששינוי כזה יקרה יש צורך בשינוי מדיניות הקרקעות של מדינת ישראל.

אני מסכימה עם מורדוק (Murdock, 1949, 1967, 1981) שטען ששינויים במערכת החברתית מתחילים באופן כללי בשינוי כלל המגורים; ושינוי במבנה של המשפחה או השבט מתרחש בעקבות השינוי בכלל המגורים ותואם אותו. במגורים ניאולוקאליים שבהם הזוג חי בנפרד מבני המשפחה של שני בני הזוג

יש כדי להצהיר על חשיבות המשפחה הגרעינית על פני המשפחה המורחבת. דפוס מגורים כזה מטיל את האחריות לטיפול במשפחה על שני בני הזוג ומצמצם את פערי הכוח ביניהם. הכוח שהגבר נהנה ממנו בשל מגורים לצד משפחתו וההגבלות המוטלות על האישה מעמיקים את הפערים ומשפיעים על היחסים הבינאישיים והמשפחתיים. על כן, מגורים הרחק מהמשפחה עשויים לתרום לשיפור תנאי החיים של הנשים ולהשפיע על תפקידי המגדר.

מצד שני, מורדוק גם טען, וממצאי המחקר הוכיחו זאת, שכלל המגורים משקף תנאים כלכליים, חברתיים, תרבותיים ופוליטיים. כאשר התנאים הנתונים משתנים, כלל המגורים נוטה גם הוא להשתנות. מערך השארות המקומי גם הוא ישתנה ויביא לסדרה של שינויים שייצרו ארגון מחדש של כל המבנה החברתי. על כן, גישה נוספת טוענת שכלל המגורים ישתנה רק אם ישתנו, בין השאר, התנאים הכלכליים והפוליטיים שמשמרים אותו.

הפרשנות המרקסיסטית מזהה תלות מהותית בין הסקטור הכלכלי המתקדם יותר בערים לבין אזורים כפריים פחות מפותחים. האזורים הכפריים נשארים במצב של תלות, וההגירה במונחים מרקסיסטיים הינה תגובה למצב שהוא כפייתי בעיקרו. הייחודיות של שוק העבודה בישראל היא שהשוק המקומי-פריפריאלי בכפרים הערביים תלוי בשוק הכלכלי המרכזי והמתקדם מצד אחד; אך מצד שני הוא חסום בפני ערבים ואינו מעודד הגירה ותנועה של עובדים ועובדות פלסטינים. מצב התלות הכלכלית המאפיין את מובלעת התעסוקה בחברה הפלסטינית מעיד אם כך על מניפולציה של השקעת ההון לפי האינטרס של המדינה השלטת. על פי הפרשנות הניאו-מרקסיסטית ובהתאם לעקרונות הפעולה הקולוניאלית, המדינה עלולה להמשיך ולחזק את מצב התלות הזה על ידי מנגנוני בקרה על התנועה של האוכלוסייה והעובדים הערבים, ועל ידי ניצול כוח האדם הערבי בתעשיות שוליות ובעבודות בדרגים נמוכים.

על כן, המציאות בישראל מעידה על כך שקשיי התעסוקה מהם סובלים הפלסטינים והפלסטיניות בישראל אינה תופעה כלכלית גרידא. תנאי היסוד של שוק העבודה בישראל ורמתה הירודה של מערכת החינוך שתקבע לאחר מכן את הרכב ההשכלה של כוח העבודה, עתידים להנציח את הפגיעות של האוכלוסייה ואת דחיקתה מכוח העבודה המודרני. אי לכך, כל עוד לא יחול שיפור במצבה הכלכלי של האוכלוסייה הפלסטינית ולא תחול ירידה במדדי האבטלה בקרב הנשים אני מניחה שזוגות צעירים לא ימהרו לוותר על התמיכה והפריבילגיות שהם מקבלים מהמשפחות המורחבות מבחינת דיור, עבודה, ועזרה בטיפול בילדים.

כל הנשים שהשתתפו במחקר דיברו בתחילת הראיון על הסיבה הרגשית שגרמה להן לעבור לבתיהם של הגברים. אולם, במהלך הראיון הנשים הציגו הסברים נוספים והראו את המניעים השונים

שמובילים להגירתן עם הנישואין. כאן הייתה בעיניי הפעולה הפוליטית של הראיונות. מעצם הדיבור על הנושא, הנשים גילו שאין בהכרח קשר בין הרגש לבין ההגירה שלהן ואין מנהגים תרבותיים שאין בהם רווח לצדדים מסוימים. אף על פי כן, השינוי אינו עתיד לבוא מהקבוצה של הנשים שהשתתפו במחקר. נשים שחיות בבית על קרקע פרטית לא יעזבו ויהגרו למקום אחר מסיבות רגשיות, חברתיות, כלכליות ואחרות. יסמין, שהיגרה מחיפה לריינה, סיפרה לי במהלך הראיון שמנהג המגורים הנפוץ בחברה הפלסטינית בישראל הוא נוהג מושרש וקשה מאוד לשנות אותו. ואילו רנא, שהיגרה מחיפה לקאבול, שאלה לכוונות שלי בסוף הראיון והוסיפה: "אם את רוצה לשנות את מנהג המגורים, זה אומר לשנות את מבנה המשפחה. וזה קשה מאוד מאוד לעשות". ואכן, בסיום כל ראיון שאלתי את הנשים איך הן ינהגו בעתיד לרגל נישואי בנם או בתם. כל הנשים אמרו שחשוב שהבן יבחר מגורים במשותף עם בת הזוג אולם הן גם סיפרו על הקושי להיפרד מהבן. הנשים גם סיפרו על הקושי להיפרד מהבת אולם, אותו הקושי לא לווה בהצעות של מתן זכויות למגורים לבת כמו לבן אלא בתקווה שהבת תינשא לבחור מהישוב כדי שתמשיך לגור קרוב אליהן.

לסיום, מנהג המגורים הפטרילוקאליים הנו מרובה תפקידים, סיבות, משמעויות והשלכות. לכן שינוי במנהג צריך לבוא על ידי שינוי בגורמים אשר מעצבים ומשמרים אותו. ועדיין, אני טוענת ששינוי במקום המגורים יכול להיות הצעד הראשון שעשוי להשליך לטובה ובאופן מיידי על המצב הכלכלי והחברתי של הנשים הפלסטיניות. במילים אחרות, אני רואה בדפוס המגורים גורם שיש בו הכוח לשנות מבנה משפחה ודפוסים חברתיים-מגדריים וטוענת לכוחה של הפעולה האישית (agency). השגת השכלה ובחירה של מקום מגורים ניאולוקאליים באזורים (כגון חיפה וירושלים) שיש בהם אמצעי תחבורה יעילים, נגישות למקומות עבודה ומרחק מבני המשפחה של בני הזוג יש בהם אלמנטים של עצמאות, העצמה ושחרור עבור הנשים הפלסטיניות.

נספח 1

ראיון חצי מובנה – פלסטיניות מהגרות בתוך עמן

פרטים אישיים: שם, השכלה, גיל, שנות נישואין, ילדים, מקום מגורים ישן, מקום מגורים חדש

שיחה כללית מקדימה

1. איפה בחרתם לגור ומה היו השיקולים?
2. האם מקום מגוריו היוו שיקול בקבלת ההחלטה להינשא לו?
3. האם הייתה לך אפשרות להסכים או לסרב (משא ומתן) לעבור למקום מגוריו? אילו אופציות היו לך?
4. האם היה לך קשה לעזוב את מקום המגורים שלך? אם כן, ספרי.
5. האם נתקלת בקשיים במעבר למקום אחר?
6. איך הרגשת במקום החדש יום לאחר הנישואין?
7. האם רכשת הרגלים חדשים והתנהגויות מסוימות וויתרת על אחרים?
8. ספרי לי על אפיוני הבית שלו.
9. ספרי לי על אפיוני היישוב שלו.
10. מה הן לדעתך היתרונות והחסרונות במעבר למקום אחר?
11. אם היית מתחתנת היום, האם ההחלטה לעזוב את מקום מוצאך והמעבר למקום שלו הייתה משתנה?
12. ספרי לי על חייך ביישוב ברמה היומיומית.
13. אם ניתנת לך היום זכות לבחור מקום לגור, היכן היית בוחרת לגור?

נתונים על משתתפות:

שם	גיל	שנות הגירה	מקום מוצא – מקום יעד	השכלה	עבודה לפני ההגירה	מצב התעסוקה אחרי ההגירה
ערין	28	6	עילבון - עוספיה	תואר ראשון בביולוגיה + זהירות בדרכים	מורה בבי"ס יסודי בנצרת	מורה בבי"ס יסודי בנצרת
נדין	37	15	לוד - נצרת	סייעת לרופא שיניים	סייעת לרופא שיניים	סייעת לרופא שיניים במשך שנה. ילודה ואבטלה עד היום. נכנסה לתוכנית ויסקונסין
מאי	35	11	חיפה - נצרת	חשבונאות + תואר ראשון לגיל הרך	מנהלת חשבונות	אבטלה של כמה שנים. הסבה מקצועית, מורה בגן
סמירה	40	17	חיפה-ראמה	12 שנות לימוד	עבודות פקידות	אבטלה של כמה שנים. מוכרת בחנות לטקסטיל
למיה	30	10	עכו - נצרת	תואר ראשון + אנגלית + תואר שני ייעוץ ארגוני	סטודנטית	מורה בבי"ס יסודי
אלין	35	16	נצרת - ריינה	12 שנות לימוד	פקידה בעיתון בנצרת	אבטלה של שמונה שנים. פקידה במשרד.
אמאני	38	12	נצרת - שפרעם	12 שנות לימוד	עבודות פקידות	אבטלה של כמה שנים. מורה מ"מ
רנא	34	11	חיפה - קאבול	תואר ראשון בשפה וספרות ערבית	סטודנטית	אבטלה של כמה שנים. מורה מ"מ. מורה בחיפה
רימה	40	10	עוספיה – נצרת	תואר ראשון בערבית והוראה, תואר ראשון נוסף בסוציולוגיה	הוראה + עבודה בדואר	עבודה בחיפה. עבודה בארגון פמיניסטי
גיין	24	1	נצרת - שפרעם	מזכירה רפואית בכירה	מזכירה רפואית	מזכירה רפואית
מריה	45	23	כפר יאסיף – נצרת	תואר ראשון בשפה וספרות אנגלית	סטודנטית	אבטלה של שנים רבות. עבודה בתיירות. מורה בתיכון
יסמין	30	12	חיפה – ריינה	תואר ראשון בסיעוד	סטודנטית	אחות בבי"ח
נוהא	37	19	נצרת – ריינה	תואר ראשון בשפה הערבית	לא עבדה	אבטלה של שנים רבות. מורה מ"מ. מורה בבי"ס יסודי
סמאח	38	4	ירושלים – שפרעם	תואר ראשון בסוציולוגיה	פעילה ועובדת בארגון פמיניסטי	אבטלה של שנים רבות
סוהא	32	5	נצרת – עין מאהל	לימודי תעודה בעיצוב פנים	הפקה	הפקה

מורה + מדריכה במשרד החינוך	מורה	תואר ראשון + במתמטיקה + הוראה + מנחה קבוצות + הורים + גרפיקה + ממוחשבת + חינוך + תעבורתי	נצרת - יפיע	20	38	פאתן
אבטלה של כמה שנים. עבודה כספרנית בבי"ס	ספרנית	תואר ראשון בשפה ערבית וספרנות	עכו - כאוכב	10	36	אפנאן

ביבליוגרפיה

- איברהים, אבתסאם. 1997. "האישה הערבית בעבודה". עמ' 238-246 בתוך ענת מאור (עורכת). *נשים הכוח העולה – קידום נשים בעבודה וניפוץ תקרת הזכוכית*. ספריית פועלים : קיבוץ דליה.
- אייל, גיל. 2005. *הסרת הקסם מן המזרח*. מכון ון ליר בירושלים/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- אילו, אוה. 2002. *האוטופיה הרומנטית: בין אהבה לצרכנות*. חיפה : הוצ' אוני' חיפה ; זמורה-ביתן.
- אילן, שחר. 2008. "העיר המרחפת בין הגליל לירח". הארץ 25 לפברואר : חלק א, 5.
- אלון, גדעון. 2003. *הכנסת דחתה הצעת חוק זכויות אזרחיות, וואלה חדשות*. (<http://news.walla.co.il/?w=1/408071>)
- אס-סעדאוי, נוואל. [1980] 1988. *מאחורי הרעלה : נשים בעולם הערבי*. גבעתיים : מסדה.
- אספניולי, האלה, ערבייה, מנסור וערין אוסאמה הווארי. 1997. "השכלה". עמ' 71-86 בתוך דו"ח הארגונים הלא-ממשלתיים : מעמד הנשים הפלסטיניות אזרחיות מדינת ישראל. נצרת : מרכז אל-טופולה. (ערבית).
- אספניולי, נבילה. 1997. "הנשים הפלסטיניות והעבודה". עמ' 89-114 בתוך דו"ח הארגונים הלא-ממשלתיים : מעמד הנשים הפלסטיניות אזרחיות מדינת ישראל. נצרת : מרכז אל-טופולה. (ערבית).
- ארנרייך, ברברה וארלי ראסל הוכשילד. 2006. "מבוא". עמ' 7-23 בתוך ברברה ארנרייך וארלי ראסל הוכשילד (עורכות). *האישה הגלובלית*. תל-אביב : הוצאת בבל.
- בולוס, סוניה. 2003. "השתלבותן של נשים ערביות בשוק העבודה הישראלי : מכשולים והצעות לפתרון". ירושלים : האגודה לזכויות האזרח. (<http://www.acri.org.il/hebrew-acri/engine/story.asp?id=1304>)
- בן ארצי, יוסי ומקסים שושני. 1986. "ערביי חיפה 1972-1983 : שינויים דמוגרפיים ומרחביים". עמ' 7-31 בתוך ארנון סופר (עורך). *דפוסי מגורים והגירה פנימית בקרב ערביי ישראל : סוגים בגיאוגרפיה חברתית*. אוניברסיטת חיפה : המרכז היהודי-ערבי, המכון לחקר המזרח התיכון, ע"ש גוסטאב היינמן.
- ברהם, איריס. 1997. "מעמדה של האישה הערבייה בעבודה". עמ' 228-237 בתוך ענת מאור (עורכת). *נשים הכוח העולה – קידום נשים בעבודה וניפוץ תקרת הזכוכית*. קיבוץ דליה : ספריית פועלים.
- ברנן, דניז. 2006. "סקס תמורת ויזות : תיירות המין כקרב קפיצה להגירה בינלאומית". עמ' 199-217 בתוך ארנרייך והוכשילד (עורכות). *האישה הגלובלית*. תל-אביב : הוצאת בבל.
- גביש, דב. 1991. *קרקע ומפה : מהסדר קרקעות למפת ארץ-ישראל 1920-1948*. ירושלים : יד יצחק בן-צבי.
- גוטוויין, דניאל. 2000. "הדיאלקטיקה של כשל השוויון : השמאל הישראלי בין נאו-ליברליזם לסוציאל-דמוקרטיה" *מקוב* (3) : 30-57.
- גונן, עמרם וראסם ח'מאיסי. 1992. *מגמות בתפרוסת האוכלוסיה הערבית בישראל*. ירושלים : מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- גימאל, אמל. 2005. "על מוסריות הזכויות הקולקטיביות של הערבים בישראל". גיליון עדאלה האלקטרוני, אפריל 2005.
- דו"ח כיאן – ארגון ערבי פמיניסטי - על ניידות בקרב נשים ערביות בישראל. 2007. (<http://www.adalah.org/newsletter/heb/mar07/kayan.pdf>)
- דוירי, מרוואן. 2004. "על רב תרבותיות/לאומיות : הפנימי (המערבי) והחיצוני (החוקתי)". גיליון עדאלה האלקטרוני, נובמבר 2004.

- דעיף, אמאני. 2007. נשים פלסטיניות תחת עול כיבוש לאומי וחברתי. חיפה: פרדס הוצאה לאור.
- האגודה לזכויות האזרח בישראל. 1996. "אפליית המיעוט הערבי. מדינה יהודית ו/או דמוקרטית?". בתוך זכויות האדם בישראל – תמונת מצב, 1996.
- www.acri.org.il/hebrew-acri/engine/story.asp?id=89
- האגודה לזכויות האזרח בישראל. 2004. "לבטל המדיניות המונעת מערבים להשתתף במכרזים לשיווק קרקעות קק"ל".
- www.acri.org.il/hebrew-acri/engine/printfactory.asp?id=946
- האגודה לזכויות האזרח בישראל. 2005. "עמדת האגודה בנושא הרפורמה במבנה מינהל מקרקעי ישראל".
- www.acri.org.il/hebrew-acri/engine/printfactory.asp?id=929
- האגודה לזכויות האזרח. "זכויות האדם בישראל - תמונת מצב 2007".
- <http://www.acri.org.il/pdf/tmunat2007.pdf>
- האגודה הערבית לזכויות האדם. "חיים בשוליים - הדו"ח השנתי של הפרת זכויות המיעוט הערבי פלסטיני בישראל לשנת 2005".
- www.arabhra.org
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. אוכלוסיה ערבית בגל 15 ומעלה, לפי תכונות כוח העבודה האזרחי, צורת יישוב, מגורים, מחוז ונפת מגורים, דת ומין. 2005.
- http://www.cbs.gov.il/y_labor/2003/08_01.pdf
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. נישאים לפי גיל, מצב משפחתי קודם ודת. 2005.
- http://www1.cbs.gov.il/shnaton56/st03_05.pdf
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. מבחר נתונים דמוגרפיים מתוך השנתון הסטטיסטי מס' 56. 27 ספטמבר 2005. ירושלים
- http://www1.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=200501217
- "האמנה לזכויות חברתיות" www.unhchr.ch/html/menu6/2/fs16.htm#2 (ועדת האו"ם לזכויות כלכליות, חברתיות, תרבותיות)
- (<http://www.unhchr.ch/html/menu6/2/fs16.htm#2>).
- הארץ. 2007. "מדינה יהודית וגזענית". 2 ביולי: חלק ב.
- זיו, נטע ורונון שמיר. 2003. "בנה ביתך: פוליטיקה גדולה ופוליטיקה קטנה במאבק נגד אפליה בקרקע". עמ' 84-112 בתוך יהודה שנהב (עורך). *מרחב, אדמה, בית*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- זינגר-חרותי, רוני. 2008. "בבוקר ידעתי שבצהריים אמות". הארץ 15 בפברואר: השבוע, 5.
- חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו.
- <http://www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod3.htm>
- חיידר, עזיז. 1991. *האוכלוסייה הערבית בכלכלת ישראל*. תל אביב: המרכז הבינלאומי לשלום במזרח התיכון.
- חיידר, עזיז. 2005. "הקדמה". עמ' 145-148 בתוך עזיז חיידר (עורך). *ספר החברה הערבית בישראל 1*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- חיידר, עזיז. 2005. "הכלכלה הערבית בישראל: מדיניות יוצרת תלות". עמ' 171-200 בתוך עזיז חיידר (עורך). *ספר החברה הערבית בישראל 1*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד

- חליחל, אחמד ס'. 2005. "שינויים דמוגרפיים באוכלוסייה הערבית בישראל מאז שנות החמישים". עמ' 149-170 בתוך עזיז חיידר (עורך). *ספר החברה הערבית בישראל I*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- חימאיסי, ראסם. 1994א. "גורמים צנטריפוגלים וצנטריפטלים והשפעתם על עיצוב המבנה של היישוב הערבי". עמ' 114-127 בתוך דוד גרוסמן (עורך). *היישוב הערבי בישראל: תהליכים גיאוגרפיים*. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן; באר-שבע: הוצאת הספרים של אוני' בן-גוריון; ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.
- חימאיסי, ראסם. 1994ב. "הבעלות על הקרקע כגורם מעצב מרחבים ביישובים הערביים" *אופקים בגיאוגרפיה* 41-40 : 56-43.
- חימאיסי, ראסם. 1998. "היישובים הקטנים בישראל: מכפר לפרבר" *אופקים בגיאוגרפיה* 48-49 : 130-111.
- חימאיסי, ראסם. 2000. "משהו השתבש בדרך אל העיר" *פנים* 13 : 83-78.
- חמדאן, הנא. 2005. "מדיניות ההתיישבות ו"ייהוד המרחב בנגב". גיליון עדאלה האלקטרוני, מרץ 2005.
- חמדאן, הנא ויוסף ג'בארין. 2006. "הצעה לייצוג נאות של המיעוט הערבי במערכת התכנון הארצית בישראל". גיליון עדאלה האלקטרוני, מארס 2006.
- חימיס, סמר. 2005. "קיפוח כפול: מעמד האישה הערבייה כפרט בקהילה וכחלק מהקולקטיב הלאומי הלוחם על זכויותיו". גיליון עדאלה האלקטרוני, נובמבר 2005.
- חסן, מנאר. 1999. "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה". עמ' 267-305 בתוך *מין מגדר פוליטיקה*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- יפתחאל, אורן. 1999. "יום האדמה" *תיאוריה וביקורת* 13-12 : 290-279.
- יפתחאל, אורן. 2000. "קרקעות, תכנון ואי-שוויון: חלוקת המרחב בין יהודים וערבים בישראל". מרכז אדוה. www.adva.org/ivrit/land.htm
- יפתחאל, אורן ואלכסנדר קדר. 2003. "על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי". עמ' 19-51 בתוך יהודה שנהב (עורך). *מרחב, אדמה, בית*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- ישובי, נעמה. 1997. "מהן זכויות חברתיות". ירושלים: האגודה לזכויות האזרח בישראל. <http://www.acri.org.il/hebrew-acri/engine/story.asp?id=101>
- לב-ארי, שירי. 2006. "צעד קדימה, שניים אחורה". הארץ 15 באוקטובר: גלריה, 5.
- לוי-שטראוס, קלוד. [1952, 1971] 2006. *גזע, היסטוריה, תרבות*. תל-אביב: רסלינג
- לוסטיק, אין. 1985. "ערבים במדינה היהודית". חיפה: מפרש הוצאה לאור בע"מ.
- מארקס, קרל ופ. אנגלס. 1959-1955. *כתבים נבחרים*. מרחביה: ספרית פועלים.
- מוס, מרסל. [1923-1924] 2005. *מסה על המתנה*. תל-אביב: רסלינג.
- מוריס, בני. [1991] 2005. *לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947-1949*. תל-אביב, עם-עובד/ספרית אפקים.
- מחסום. 2005. *אוניברסיטת חיפה מפלה לרעה את הסטודנטים הערבים בקבלה למעונות, מחסום*, www.mahsom.com 17.10.2005
- מחמוד, סעיד. 1994. "השתכנות פליטי פנים בכפרים ערביים בצפון הארץ". עמ' 150-165 בתוך דוד גרוסמן ואבינועם מאיר (עורכים). *היישוב הערבי בישראל: תהליכים גיאוגרפיים*. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

- ניצן, דנית. 2007. "הולכות רחוק". הארץ 9 ביולי: גלריה.
- סולטאני, נימר (עורך). 2005. ישראל והמיעוט הפלסטיני. חיפה: מדה אל-כרמל – המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי.
- סיני, רותי. 2008. "אין מנוצלות יותר מעובדות ערביות: בתלוש 19 שקל לשעה, בארנק – 8". הארץ 2 בפברואר: חלק א.
- סמיונוב, משה. 1997. "הזדמנויות לתעסוקת נשים בפריפריה". עמ' 190-198 בתוך ענת מאור (עורכת). נשים הכוח העולה - קידום נשים בעבודה וניפוץ תקרת הזכוכית. ספריית פועלים, קיבוץ דליה.
- סער, עמליה. 2007. "קויה": על נשים חזקות בחברה הפלסטינית בישראל". עמ' 369-393 בתוך חנה הרצוג, טל כוכבי ושמרון צלניקר (עורכים). דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- סרור, סאוסן. 2007. "32% מתוך הנשים הערביות לא יוצאות מביתה". אמואג' חיפה (עיתון בערבית). 23.3.07
- עדאלה. 2004. ערר נגד הסירוב למתן היתר בנייה למשפחה ערבית המתגוררת על אדמותיה בקרוואן המוקף בוילות יהודיות ביישוב כמון, עדאלה, ספטמבר 2004.
- עדאלה. 2005. למרות שהיועץ המשפטי הסכים, על פי הפרסומים, עם דרישת העתירות הספציפיות, עדאלה יתנגד להעברת קרקע מהמנהל לבעלות קק"ל משום שמדובר בגוף שמדיניותו מתבססת על הפרדה גזעית, עדאלה, ינואר 2005.
- עדאלה. 2005. עדאלה לבג"ץ: להקפיא את החלטת הממשלה שלא נשענה על קריטריונים שוויוניים בעניין המענקים לרכישת דירות בגליל ובנגב, עדאלה, יוני 2005.
- עדאלה. 2005. עדאלה לממשלת ישראל: אישור עסקת חילופי הקרקע עם קק"ל פוגע בזכויות חוקתיות. עדאלה, יוני 2005.
- עדאלה. 2006. אחרי שבע שנים של מאבקים משפטיים: ועדת הערר המחוזית החליטה לתת למשפחת סואעד היתר בנייה ביישוב היהודי כמון, עדאלה, ינואר 2006.
- עדאלה. 2007. עתירה לבג"ץ בדרישה לבטל ועדות הקבלה האזוריות: קיומן אינו מתיישב עם זכותו של האזרח לבחור את מקום מגוריו, עדאלה, ספטמבר 2007.
- עדאלה. 2008. רדיפת פעילי מפלגת בל"ד בידי השב"כ היא מסוכנת ולא חוקית. עדאלה, אפריל 2008.
- עתאמנה, נוואף. 2007. "ב-90% מהמקרים מוותרות הנשים הערביות על חלקן בירושה". מחסום, פברואר 2007.
- פוגל-ביזאוי, סילביה. 2005. "אם טוב כל כך אז למה רע כל כך? ההיבטים המגדריים של הניאו-ליברליזם בשוק העבודה בישראל". עמ' 183-216 בתוך ראלי אבי ואחי' (עורכים). עיונים בתקומות ישראל – סדרת נושא חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי. באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- פוקו, מישל. [1976] 1996. תולדות המיניות I: הרצון לדעת. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פוקו, מישל. [1969] 2005. הארכיאולוגיה של הידע. תל-אביב: רסלינג.
- פוקו, מישל. [2002] 2005. סדר השיח. תל-אביב, בבל.
- פטרסבורג, עופר. 2006. "אזור הגליל והגולן – במצב הכלכלי הגרוע ביותר בישראל". ידיעות אחרונות 15 למאי: כלכלה.

- קם תאי, הג. 2006. "חלומות מתנגשים: כלות משכילות מעבר לים ובעלים מעוטי שכר בארצות הברית". עמ' 296-326 בתוך ברברה ארנריך וארלי ראסל הוכשילד (עורכות). *האישה הגלובלית*. הוצאת בבל.
- קנדלפט, אימאן והודא רוחאנא. 1997. "אלימות נגד נשים". עמ' 151-174 בתוך דו"ח הארגונים הלא-ממשלתיים: מעמד הנשים הפלסטיניות אזרחיות מדינת ישראל. נצרת: מרכז אל-טופולה. (ערבית)
- קרת, זוהר. 1997. "זימות עסקית – אתגר לנשים בפריפריה". עמ' 198-210 בתוך ענת מאור (עורכת). *נשים הכוח העולה - קידום נשים בעבודה וניפוץ תקרות הזכוכית*. קיבוץ דליה: ספריית פועלים.
- רם, אורי. 1999. "בין הנשק והמשק – ישראל בעידן העולמקומי" *סוציולוגיה ישראלית* ב (1) 99-145.
- שדמי, אראלה. 2007. *לחשוב אישה: נשים ופמיניזם בחברה גברית*. ירושלים: צבעונים הוצאה לאור.
- שחאדה, מטאנס. 2004. *אבטלה והדרה: המיעוט הערבי בשוקי העבודה בישראל*. חיפה: מדה אל-כרמל.
- שטר, חווה ועליזה לוי. 2002. "השפעתה של תעסוקת נשים על עוני בישראל" *ביטחון סוציאלי* 62: 28-48.
- שטרן, יואב. 2007. "דרוזית גרושה – יותר גרוע מאלמנה". הארץ 28 ביוני: גלריה.
- שטרן, יואב. 2008א. "דרישה לשתף ערבים בתכנון העיר החדשה". הארץ 13 בפברואר: חלק א, 5.
- שטרן, יואב. 2008ב. "מהפכת הערבים הצעירים – השכלה גבוהה". הארץ 30 במרץ: חלק א, 1, 4.
- שנהב, יהודה. 2004. "קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי". עמ' 9-21 בתוך יהודה שנהב (עורך). *קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- שנהב, יהודה וחנן חבר. 2004. "מגמות במחקר הפוסטקולוניאלי". עמ' 189-200 בתוך יהודה שנהב (עורך). *קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- שפיר, גרשון. 2004. "הקדמה למהדורה החדשה של קרקע, עבודה והסכסוך הישראלי-פלסטיני 1882-1914". עמ' 461-469 בתוך יהודה שנהב (עורך). *קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי*. מכון ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- שראבי, הישאם. 1990. *מבוא ללימוד החברה הערבית*. בירות: דאר א-טליעה. (ערבית)

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

Abu-Lughod, Lila and Catherine Lutz. 1990. "Introduction: Emotion, discourse, and the Politics of Everyday Life." Pp. 1-23 in Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod (Eds.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge [England]: Cambridge University Press

ADVA Center. 2001. *Participation in Civilian Labor Force of Person Aged 25-54 by Population Group and Gender*. www.adva.org

Ahmed, Laila. 1992. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press

Al-Haj, Majid. 1987. *Social Change and Family Processes: Arab Communities in Shefar-A`m*. Boulder and London: Westview Press

Al-Haj, Majid. 1988. "The Arab Internal Refugees in Israel: The Emergence of a Minority within the Minority." *Immigrants & Minorities* 7(2):149-165.

- Al-Haj, Majid. 1995. "Kinship and Modernization in Developing Societies: The Emergence of Instrumentalized Kinship." *Journal of Comparative Family Studies* 26 (3): 311-328
- Arab Association for Human Rights. 1998. *The Conditions of Women Workers in the Private Sector in Nazareth*. Nazareth
<http://www.arabhra.org/publications/shortreports/shortreports000105.htm>
- Bachofen, Johann J. [1861] 1931. *The Making of Man*. V.F. Calverton, ed. New York, Modern Library, Pp. 157-167.
- Bammer, Angelika. 1994. "Introduction." in Angelika Bammer (Ed.), *Displacements: cultural identities in question*. Bloomington, Indiana University Press
- Barakat, Halim. 1993. *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Behrman, Jere R. and Barbara L. Wolfe. 1984. "Micro Determinants of Female Migration in a Developing Country: Labor Market, Demographic Marriage Market and Economic Marriage Market Incentives." *Research in Population Economics* 5: 137-166.
- Benjamin, Orly. 2003. "The Power of Unsilencing: Between Silence and Negotiation in Heterosexual Relationships." *Journal for the Theory of Social Behavior* 33 (1)
- Bilsborrow, R.E., A.S. Oberai and Guy Standing (Eds.). 1984. *Migration Surveys in Low Income Countries: Guidelines for Survey and Questionnaire Design*. London: Croom Helm.
- Bishara Azmi. 1998. *The Ruptured Political Discourse and Other Studies*. MUWATIN – The Palestinian Institute for the Study of Democracy. Ramallah – Palestine. (Arabic).
- Burawoy, M. 1976. "The Functions and Reproduction of Migrant Labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States." *American Journal of Sociology* 81: 1050-1087.
- Campbell, J.K. 1970. *Honor, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Connell, R.W. (1987). *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.
- Davis, Uri. 2003. *Apartheid Israel: Possibilities for the Struggle Within*. Laudium, Pretoria: Media Review Network.
- Davies, Brown and Rom Harre. 1990. "Positioning: The Discursive Production of Selves." *Journal for the Theory of Social Behavior* 20 (1): 43-63.
- DeVault, Marjorie. 1990. "Talking and Listening from Women's Standpoint: Feminist Strategies for Interviewing and Analysis." *Social Problems* 37: 96-116

- Derrida, Jacques. 1976. "...That Dangerous Supplement...." Pp. 141-164 in Derrida J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Diken, Bulent. 1998. *Strangers, Ambivalence and Social Theory*. London: Ashgate Publishing Ltd.
- Divale, William. 1984. *Matrilocal Residence in Pre-Literate Society*. UMI Research Press.
- Ember, Melvin and Carol R. Ember. 1971. "The Conditions Favoring Matrilocal versus Patrilocal Residence." *American Anthropologist* 73: 571-594.
- Erman, Tahire. 1997. "The Meaning of City Living for Rural Migrant Women and their Role in Migration: The Case of Turkey." *Women's Studies International Forum* 20 (2): 263-273.
- Erman, Tahire. 1998. "The Impact of Migration on Turkish Rural Women: Four Emergent Patterns." *Gender & Society* 12 (2): 146-167.
- Falah, G. 1989. "Israeli Judaization Policy in Galilee and its Impact on Local Arab Urbanization." *Political Geography Quarterly* 8: 229-253.
- Foner, Nancy. 1978. *Jamaica Farewell: Jamaican Migrants in London*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michele. 1982. "The Subject and Power." Pp. 208-226 in H. Dreyfus and P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press
- Gough, Kathleen. 1971. "The Origin of the Family." *Journal of Marriage and the Family* 33 (November): 760-771
- Granqvist, Hilma Natalia. 1931-35. *Marriage Conditions in a Palestinian Village II*. Helsingfors: Akademische Buchhandlung.
- Griffiths, Morwenna. 1995. *Feminisms and the Self: The Web of Identity*. London; Routledge.
- Harding, Sandra. 1987. "Introduction: Is There a Feminist Method?" Pp 1-14 in Sandra Harding (Ed.), *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Bloomington: Indiana University Press.
- Herzog, Hanna. 1988. "Homefront and Battlefield: The Status of Jewish and Palestinian Women in Israel." *Israel Studies* 3 (1): 61-84.
- Herzog, Hanna. 2004a. "'Both an Arab and a Woman': Gendered Racialized Experiences of Female Palestinian Citizens of Israel". *Social Identities* 10 (1): 53-82.
- Herzog, Hanna. 2004 b. "Absent Voices: Citizenship and Identity Narratives of Palestinian Women in Israel." in A. Kemp, D. Newman, U. Ram, O. Yiftachel (Eds.), *Israelis in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex Academic Press

- Hijab, Nadia. 1988. *Women Power: The Arab Debate on Women at Work*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 63-93.
- hooks, bell. 1990. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. London: Turna Round.
- hooks, bell. [1990] 1992. "Marginality as Site of Resistance." Pp. 341-343 in Russell Ferguson et. Al (Ed.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. New York, N.Y.: New Museum of Contemporary Art.
- Joseph, Suad. 1996. "Gender and Family in the Arab World." Pp, 194-202 in Judith E. Tucker (Ed.), *Arab Women: Old Boundaries New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kannaneh, Rhode. 2002. *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. Berkeley, California. California University Press.
- Kandiyoti, Deniz. 1977. "Sex roles and social change: A comparative appraisal of Turkey's women." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3: 57-73.
- Kandiyoti, Deniz. 1988. "Bargaining With Patriarchy." *Gender & Society* 2 (3): 274-290.
- Kay, Diana. 1988. "The Politics of Gender in Exile." *Sociology* 22 (1): 1-21
- Kennedy-Bergen, Raquel. 1993. "Interviewing Survivors of marital rape: doing Feminist Research on Sensitive Topics." Pp. 190-211 in Claire Renzetti and Raymond Lee (Eds.), *Researching Sensitive Topics*. London: Sage.
- Khoo, Siew-Ean, Peter C. Smith and James T. Fawcett. 1984. "Migration of Women to Cities: the Asian situation in comparative perspective." *International Migration Review* 18 (4): 1247-1263
- Kosaifi, George. 1980. "Demographic Characteristics of the Arab Palestinean People." Pp. 13-46 in Khalil Nakhleh and Elia Zureik (Eds.), *The Sociology of the Palestineans*. London: Croom Helm.
- Lee, E.S. 1966. "A Theory of Migration." *Demography* 3(1): 47-57
- Levi-Strauss, Claude. 1960. "The Family." Pp, 261-285 in Shapiro, Harry L. (Ed.), *Man, Culture, and Society*. New-York: Oxford University Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre & Spottiswoode.
- Lipshitz, Gabriel. 1991. "Ethnic Differences in Migration Patterns – Disparities among Arabs and Jews in the Peripheral Regions of Israel." *Professional Geographer* 43 (4): 456-464.
- Little, K. 1976. "Women in African Towns South of the Sahara: The Urbanization Dilemma." Pp. 78-87 in Tinker I. And M.b. Bramsen (Ed.), *Women and World Development*. Washington, DC: Overseas Development Council.

- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions: everyday sentiments in a Micronesian atoll & their challenge to western theory*. Chicago: University of Chicago Press
- Lutz, Catherine and Geoffrey White. 1986. "The Anthropology of Emotions." *Annual Review of Anthropology* 15: 405-436
- Lewin-Epstein, Noah and Moshe Semyonov. 1993. *The Arab Minority in Israel's Economy: Patterns of Ethnic Inequality*. Boulder: Westview Press
- Mangalam J.J. and Harry K. Schwarzweller. 1966. "General Theory in the Study Of Migration: Current Needs and Difficulties." *The International Migration Review* 3: 3-18.
- Massad, Joseph. 2006. *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians*. London: Routledge
- Massey, Doreen. 1994. "Double Articulation." Pp. 110-121 in Angelika Bammer (Ed.), *Displacements: cultural identities in question*. Bloomington, Indiana University Press.
- Mernisi, Fatima. 1985. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* London: Al-Saqi Books.
- Meyer-Brodnitz, Michael. 1983. "Rural-Urban Migration of Arabs in Israel: A Case Study of Residential Choice and Planning Policy." Ph. D. Dissertation, University of London.
- Minces, Juliette. 1980. *The House of Obedience: Women in Arab Society*. London: Zed Press.
- Momsen, Janet-Henshall. 1999. *Gender, Migration and Domestic Service*. London: Routledge.
- Murdock, George P. 1949. *Social Structure*. New York: The Free Press.
- Murdock, George P. 1967. "World Ethnographic Sample." Pp. 195-220 in Herbert Barry III (Ed.), *Ethnographic Atlas: Ethnology*, University of Pittsburgh.
- Murdock, George P. And Suzanne F. Wilson. 1980. "Settlement Patterns and Community Organization: Cross-Cultural Codes 3." Pp. 75-99 in Barry Herbert III and Alice Schlegel (Eds.), *Cross Cultural Samples and Codes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh in Cooperation with Ethnology.
- Myrdal, Gunnar. 1957. *Economic Theory and Underdeveloped Regions*. London: G. Duckworth.
- NGO Alternative Pre-Sessional Report on Israel's Implementation of the United Nations Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW). Submitted in January 2005 to the Pre-Sessional Working Group
<http://wavo.org/arabic/index.asp?f=sadaw-arabic.htm>
<http://www.wavo.org/english/ngo21-6.doc>
- Otterbein, Keith and Charlotte S. Otterbein. 1965. "An Eye for an Eye: A Tooth for a Tooth: A Cross-Cultural Study of Feuding." *American Anthropologist* 67: 1470-1482

- Parnwell, Mike. 1993. *Population Movements and the third world*. London: Routledge
- Patai, Raphael. 1983. *The Arab Mind*. New York: Scribner.
- Pateman, Carole. 1988. *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Pedraza, Sylvia. 1991. "Women and Migration: The Social Consequences of Gender." *Annual Review of Sociology* 17: 303-325
- Polacheck, Solomon W. and Francis W. Horvath. Vol. 1 (1977). "A Life Cycle Approach to Migration: Analysis of the Perspicacious Perigrinator." in R. Ehrenberg (Ed.), *Research in Labor Economics*. Greenwich, Connecticut: JAI Press.
- Rosenfeld, Henry. 1974. "Non-Hierarchical, hierarchical and masked reciprocity in an Arab village". *Anthropological Quarterly* 47 (January): 139-166.
- Ravenstein, E.G. 1885. "The Laws of Migration." *Journal of the Royal Statistical Society* 48 (2): 167-235.
- Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Richmond Anthony H, and Ravi P. Verma. 1978. "The Economic Adaptation of Immigrants: A New Theoretical Perspective." *International Migration Review* 12 (1): 3-39.
- Rosaldo, Z. Michelle. 1984. "Toward an Anthropology of self and feeling." Pp. 137-157 in Richard A. Shweder, Robert A. Levine (Eds.), *Culture Theory: essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview." Pp. 17-42 in Michelle Rosaldo Z (Ed.) *Women, Culture and Society*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women." Pp. 157-210 in Rayna Reiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Sa'ar, Amalia. 2001. "Lonely in Your Firm Grip: Women in Israeli-Palestinian Families." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (4): 723-739.
- Sabbagh, Suha. 1996. "Introduction: The Debate on Arab Women." In Suha Sabbagh (Ed.). *Arab Women: Between Defiance and Restraint*. New York: Olive Branch Press.
- Sahlins, Marshall. 1968. *Tribesmen*. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice-Hall.
- Said, Edward. [1990] 1992. "Reflections on Exile." Pp. 357-366 in Russell Ferguson et. Al (Ed.), *Out there: marginalization and contemporary cultures*. New York, N.Y.: New Museum of Contemporary Art.
- Schaeffer-Grabiell, Felicity. Feb. 2004. "Cyberbrides and Global Imaginaries: Mexican Women's Turn From the National to the Foreign." *Space and Culture* 7 (1): 33-48.

- Scully, Diana. 1990. "A Glimpse Inside." Pp 1-31 in Diana Scully, *Understanding Sexual Violence: A study of convicted rapists*. Boston: Unwin Hyman.
- Sennett, Richard. 1996. "The Foreigner." Pp. 173-199 in Paul Heelas and Scott Lash (Eds.), *Detraditionalization. Critical reflections on authority and identity* Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
- Sewell, William H. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation." *American Journal of Sociology* 98 (1): 1-29.
- Shafir, Gershon. 1989. *Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict: 1882-1914*. Berkeley: The University of California Press.
- Shaloufeh Khazan, Fatina. 1991. "Change and Mate Selection Among Palestinian Women in Israel." Pp. 82-89 in Barabara Swirski and Marilyn Safir (Eds.), *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*. New York: Pergamon Press.
- Sikkuy, Annual Report, 2004. http://www.sikkuy.org.il/reports_heb.html
- Sjaastad, Larry A. 1962. "The Costs and Returns of Human Migration." *Journal of Political Economy* 70 (Supplement 5 Part 2): 80-93.
- Stauth, Georg. 1990. "Women, Properties, and Migration: Access to Land and Local Conflicts in Rural Egypt." *Zeitschrift der Deutschen Morgen* 140 (2): 32-50
- Stark, Oded and David Levhari. 1982. "On Migration and Risk in LCDs." *Economic Development and Cultural Change* 31: 191-196.
- Swirski, Barbara. 2000. "The Citizenship of Jewish and Palestinian Arab Women in Israel." Pp.314-344 in Suad Joseph (Ed.) *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.
- Swirski, Shlomo, Ety Konor-Attias, Barbara Swirski and Yaron Yecheskelv. 2001. *Women in the Labor Force of the Israeli Welfare State*. ADVA Center.
- Takayoshi, Kusago. 1998. "Individual Aspiration or Family Survival: Rural-Urban Female Migration in Malaysia." *Asian and Pacific Migration Journal* 7 (4): 483-519.
- Traver, James. D. March 1961. "Predicting Migration." *Social Forces* 39: 207-214.
- Tucker, E. Judith. 1993. "The Arab Family in History." Pp, 195-206 in Tucker, E. Judith (Ed.), *Arab Women: Old Boundaries New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press
- Tylor, Edward. [1889] 1961. "On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent." Pp. 1-25 in Frank Moore (Ed.), *Readings in Cross-Cultural Methodology*. New Haven, HRAF Press.
- Universal Declaration of Human Rights. *Adopted and proclaimed by General Assembly resolution 217 A (III) of 10 December 1948*
<http://www.un.org/Overview/rights.html>

- Walby, Sylvia. 1994. "Is Citizenship Gendered?" *Sociology* 28: 379-395.
- Watts, Susan J. 1983. "Marriage Migration, A Neglected Form of Long-Term Mobility: A Case Study From Ilorin, Nigeria." *International Migration Review* 17 (4): 682-698.
- Whiteford, Michael B. 1978. "Women, Migration and Social Change: A Colombian Case Study." *International Migration Review* 12 (2): 236-247
- Women Against Violence. 2005. *Attitudes Towards the Status and Rights of Palestinian Women in Israel*. Nazareth: Women Against Violence.
<http://www.wavo.org/arabic/research190705.doc>
- Working Group on the Status of Palestinian Women in Israel. 1997. NGO Report: The Status of Palestinian Women Citizens of Israel. Nazareth: Al-Tufula Center.
- Yiftachel, Oren. 1991. "Industrial development and Arab-Jewish economic gaps in the Galilee region, Israel." *The Professional Geographer* 41(2): 161-177.
- Young, Elise G. 1992. *Keepers of the History: Women and the Israeli-Palestinian Conflict*. New York, NY: Teachers College Press.
- Youssef, Nadia. 1978. "Cultural Ideals, Feminine Behavior and Family Control." *Comparative Studies in Society and History* 15: 326-347.
- Yuval-Davis, Nira and Floya Anthias. 1989. "Introduction." Pp. 1-15 in Yuval-Davis, Nira and Floya Anthias (Eds.), *Woman-Nation-State*. New York: Martin's Press.
- Yuval-Davis N. 2001. "Nationalism, Feminism and Gender Relations." Pp. 120-141 in Montserrat Guibernau and John Hutchinson (Eds.), *Understanding Nationalism*. Cambridge: Polity press.
- Zureik, Elia. 1979. *The Palestinians in Israel: a study in internal colonialism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Zureik, Elia. 2003. "Theoretical and Methodological Considerations for the Study of the Palestinian Society." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 23 (1-2): 152-162.

Abstract

The study on Patrilocal Residence in the Palestinian Society in Israel is based on in-depth interviews of 17 Palestinian women in the State of Israel, who moved to their husbands' communities upon their marriage. The study is phenomenological, the aim of which is to understand how Palestinian women who married and moved to Arab communities in the north of Israel explain and experience their moving.

The custom of patrilocal residence is a social fact, in which emotions and cultural and familial institutions are involved and manifested, and it reflects political and economic constraints. The traditional life-style of the Arab population; the importance of the kinship system; and the sense of mutual obligation and identification of the Arab family and the male son; all combine to cause the men to remain in their home communities. Moreover, the practice of differential inheritance, which allows men to be the sole inheritors of land and private property and robs women of their portion of inheritances, maintains the practice of living near the husband's extended family.

The custom of patrilocal residence is also enshrined by political and economic factors. The State of Israel's policies of land separation, manifested by the establishment of settlements for Jews only, the limitation of land under the jurisdiction of Arab settlements, institutionalized discrimination in providing assistance in obtaining dwellings and the absence of government plans for public buildings in Arab communities, limit the rights to housing and freedom concerning living space for both male and female Palestinians. Many Arab men build apartments above those of their parents, due to economic considerations. The fact that the Arab work force is at the bottom of the professional scale is evidence of its low economic status. Thus, the study examines both the material facet of the phenomenon and its phenomenological aspect, and primarily how both aspects – structural and phenomenological

– contribute to maintaining the practice of patrilocal residence in the Palestinian society in Israel.

Based on an analysis of the interviews and the research literature, I maintain that the custom of patrilocal residence is, in essence, invisible migration. Literature on the migration of Palestinians in Israel has not examined gender aspects, instead relating to the Arab population as a national collective, in which the migrant male or refugee is the norm, with historical events and the absence of civil rights as the central issues. The movement of women upon their marriage is not mentioned, and is not called migration. The majority of Palestinian women learn to accept this custom, and for the most part do not make an issue of it. This paper offers a corrective to this problematic oversight and suggests gender analysis to patrilocal residence.

The study also describes the experiences of the women in the target community and focuses on three principal experiences: migration and foreignness; unemployment and violation of their right to work; and limitations on their movement and dress. The analysis of these experiences takes as its point of departure the encounter between: the contradictory and mediated Palestinian women's civil status [the patriarchal society limits their fulfillment of their rights, and mediates between them and the authorities] their status as migrants within the Palestinian society in Israel; and the opposition and tension resulting from geographic delineation.

All of the women who participated in the study noted the alienation and foreignness they experienced towards their new communities and its people. The Palestinian women who migrate upon their marriage are not called migrants by the locals, but are called strangers, even though they belong to the same cultural, religious and national group. Utilizing binary thinking, people build a violent hierarchical society, that excludes the women who have moved there from other places. After a number of years of living in the new community, the

women understand that their status has not changed, and they form relationships with other "foreign" women, building a supportive community in opposition to the prevailing one; in effect, they find an alternative space in which to exist.

The movement of women as a result of patrilocal residence often compels women to relinquish employment in their places of origin. Their move to rural, peripheral communities, with very limited and frequently saturated local job markets, forces them into unemployment. Furthermore, the lack of institutions in Arab communities, e.g. the dearth of day care for young children and limited public transportation, as well as the distance from the woman's family of origin, constitute additional obstacles to her entering or re-entering the workforce after her move. The migrant women are in fact trapped on three counts: as citizens of a Jewish state, by their status as foreign women in a conservative society, and by their migration to peripheral rural communities. Considering the contribution of working for a salary in challenging norms, unemployment does not contribute to improving the status of migrant women.

The third experience that was shared by most of the women interviewed were the limitations imposed on them in everything related to freedom of movement and their dress. These women experienced limitations and supervision of their movements, both because of the social norms that restrict women to the home, and because of their status as strangers in a society new to them, the cultural patterns of which they do not know. The women who participated in the study were also forced to change the way they dressed, and adapt themselves to patterns accepted in their new village and/or family, which was invariably more conservative than the one they had left. Their status as foreigners does not permit them a basis of equality from which they could openly or radically negotiate, and the opposition they express at the beginning cannot be maintained.

**This thesis was written under the supervision of Dr. Orna Sasson-Levy, Department of
Sociology and Anthropology, Bar-Ilan University**

BAR-ILAN UNIVERSITY

Migrants within their Nation

**How Do Palestinian Women in Israel Experience their Migration
with Marriage?**

Lilian Abou-Tabickh

**Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's degree
in the Department of Gender Studies,
Bar-Ilan University**

Ramat Gan, Israel

2008