

זיכרון קולקטיבי, משפט ואין נשים: איך אפשר לזכור נשים במשפט בין עמלק ליפי הבלורית והתואר?

אורית קמיר

א. הצגת הנושא והמאמר

הזיכרון הקולקטיבי הוא אחד המבנים התרבותיים החשובים ביותר בכינון הישראליות ובעיצובה.¹ דרך המלך לזכות בהכרה כחלק מן הקבוצה הישראלית היא להיות חלק מן הזיכרון הקולקטיבי שלה. במקביל, המשפט הוא כלי מרכזי ודומיננטי בישראל בתחום זכויות האדם בכלל וזכויות האישה בפרט. סוגיות מגדריות רבות נבחנות ומוכרעות בחקיקה ובבתי המשפט. על סמך שני הגורמים הללו אפשר היה לצפות שהמשפט ימלא תפקיד משמעותי בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי הישראלי, ובהבטחת מקומן של נשים בתוכו. ואולם עיון בספרות המקצועית העוסקת בזיכרון הקולקטיבי הישראלי מעלה שהמשפט ממלא תפקיד מוגבל בלבד בכינון הזיכרון הקולקטיבי הישראלי. עוד מעלה עיון כזה שרק נשים וסוגיות מגדריות מעטות חודרות אל הזיכרון הקולקטיבי בכלל, ודרך המשפט בפרט. נתונים אלה הם הבסיס לשאלה שמאמר זה מנסה להציע כוון להתמודדות עמה: כיצד זה שהמשפט הישראלי, המקדם נשים במישורים רבים, אינו

* מאמר זה מוקדש ללאה שקדיאל. תודה להילה חגי' פרגו אשר כותבת דוקטורט בנושא זה, וסייעה לי רבות בחשיבה על נשים שהמשפט מאפשר לזכור כמו גם באיסוף הספרות המקצועית. תודה על הערות מועילות למרים יעקובי.

1 בקרב חוקרי הזיכרון הקולקטיבי בישראל מקובלת הסברה שלמרות התהליכים והשינויים בדפוס הזיכרון הקולקטיבי, עצם מרכזיותו הוא מאפיין יציב של החברה הישראלית מאז ימי היישוב היהודי בארץ ישראל. ראו, מיכאל פייגה, 'תמורות בזיכרון הקולקטיבי ובמיתוס הפוליטי', בתוך: משה נאור (עורך), צבא, זיכרון וזהות לאומית, ירושלים תשס"ז (להלן: נאור [עורך], צבא, זיכרון וזהות לאומית), עמ' 87-92.

משמש כלי משמעותי לשילוב נשים וסוגיות מגדריות בזיכרון הקולקטיבי הישראלי?

שאלה זו משלבת התייחסות לשלושה מחוזות נבדלים: זיכרון קולקטיבי ישראלי, משפט ונשים. ההתייחסות המשולבת לשלושת המחוזות הללו עלולה להיראות לחלק מן הקוראים מפתיעה ואף מטרידה: למה לבחון דווקא את המשפט ככלי לשילוב נשים בזיכרון הקולקטיבי הישראלי? מיעוט העיסוק במגדרו של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי גורם לכך שגם בקרב חוקרי הזיכרון הישראלי הקולקטיבי עצמם השתרש עיוורון עמוק בשאלת המגדר.² בשל כך, עצם הקישור בין זיכרון ישראלי קולקטיבי ובין מגדר ונשים עלול להישמע מלאכותי ומוזר. הוספת המשפט כסוכן זיכרון לתבשיל מוזר זה הופכת אותו למוזר שבעתיים. כדי לא להתעלם מתהיות אלה, שעלולות להסיח את דעת הקוראים, אבהיר כי השילוב המורכב של משפט, מגדר וזיכרון קולקטיבי נובע מעבודתי המחקרית, שמרביתה עוסקת בשילוב בין משפט לנשים,³ אך יש שהיא נוגעת למשפט וזיכרון קולקטיבי,⁴ או אף בקישור שבין משפט, נשים וזיכרון.⁵ התהייה על תפקידו של המשפט בשילוב נשים בזיכרון הקולקטיבי הישראלי, העלולה להישמע משונה, כמעט מתבקשת מעיסוקי המחקריים. ההזמנה לכתוב מאמר זה אפשרה לי להתמקד בשאלה שריחפה זמן ממושך מעל פני עבודתי והמתינה להמשגה מפורשת.

כמקובל במאמרים אינטרדיסציפלינריים נקודתיים, אינני מתמקדת במאמר זה באף אחד משלושת התחומים שאליהם הוא מתייחס, ואינני בוחנת אף אחד מהם על מכלול היבטיו. אינני חוקרת את עולם המשפט על ריבוא היבטיו; אינני מציגה את התיאוריות הפמיניסטיות ולא את השלכותיהן על סוגיות מחיי נשים בישראל; אינני בוחנת את התפתחותו של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי, את הגישות המחקריות השונות אליו, או את הדמיון והשוני בינו לבין הזיכרון קולקטיבי של קבוצה לאומית או מדינית אחרת כלשהי. אני מתמקדת

- 2 דוגמה מאלפת לכך הוא מאמרה של יעל זרובבל, 'מסע במרחבי הזמן והמקום: ספרות אגדית כמכשיר לעיצוב זיכרון קיבוצי', תיאוריה וביקורת, כרך 10 (1997), עמ' 69-80. המאמר מראה כיצד סיפורי ילדים עבריים מכוננים את זיכרון העבר על ידי הפגשת ילדים עבריים צעירים עם דמויות מן המיתולוגיה הציונית, כמו החשמונאים ובר כוכבא. בכל הסיפורים שהכותבת מצאה ומנתחת נפגשים בנים עבריים (למשל נרב ויועד) עם גברים יהודים קדומים; אך המאמר עיוור לחלוטין להיבט המגדרי של הסיפורים, הממדר את הבנות העבריות ומכונן את הסוציאליזציה הציונית כגברית בלבד.
- 3 ראו, למשל, אורית קמיר, פמיניזם, זכויות ומשפט, תל-אביב 2002; הנ"ל, כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי, ירושלים 2007; הנ"ל, זה מטריד אותי: לחיות עם החוק למניעת הטרדה מינית, ירושלים ותל-אביב 2009.
- 4 אורית קמיר, 'תרגיל במשפט וספרות: המשפט כמתרגם ומכונן זיכרון, או: ג'יימס בויד וויט פוגש במשפט יהודי ודמוקרטי, במחמוד דרוויש ובפסקי הדין "מדינת ישראל נגד יגאל עמיר"', מחקרי משפט, כרך יח (2002) (להלן: קמיר, תרגיל במשפט וספרות), עמ' 323-352.
- 5 אורית קמיר, 'לקראת תיאוריה של "משפט וקולנוע": מבט על טראומה וזיכרון, החלמה וצדק, נשים וקרבתנות עבירה בחברה פוסט טראומטית שסועה (קריאה תורת משפטית בסרטו של רומאן פולנסקי "העלמה והמוות")', מחקרי משפט, כרך כב (2005), עמ' 159-211.

בנקודת ההצטלבות של שלושת התחומים האמורים, ובמה שנחזק למיטב הבנתי כדי לסייע בהתמודדות עם השאלה שהוצגה, השוכנת בנקודת הצטלבות זו.

ההתמודדות עם שאלת המחקר האמורה הובילה אותי לעיון מעמיק בספרות העניפה הקשורה בזיכרון קולקטיבי ישראלי, כמו גם לחשיבה מחודשת על מקומן של נשים במשפט הישראלי. היא הניבה תובנות חדשות וכיוונים למחשבה שיצריכו עיבוד עתידי ממושך. מאמר קצר זה מכיל רק סיכום תמציתי של חלק מן הדברים הללו, שבוודאי אשוב להתחבט ולהעמיק בהם במקומות אחרים, ואני מקווה ומאמינה שכך יעשו גם חוקרות וחוקרים נוספים.

כפי שמתחייב מן העיסוק המשולש, המאמר מכיל שלושה חלקים: אחד מתמקד בזיכרון הקולקטיבי הישראלי, אחד מתמקד במשפט כסוכן של הזיכרון הזה, ואחד עוסק בנשים שהשתלבו בזיכרון הקולקטיבי הישראלי באמצעות המשפט. הראשון הוא הארוך שבהם, הן מפני שהוא היחיד המתייחס לתחום שהספרות המקצועית לגבי ענפה, והן מפני שהוא מכיל הצעה של מבנה תיאורטי ששני החלקים הבאים מתייחסים אליה ומסתמכים עליה.

חלקו הראשון של המאמר מכיל תיאור והמשגה של התבנית אשר, לטענתי, מאפיינת חלק משמעותי מן הזיכרון הקולקטיבי הישראלי (זה היהודי הציוני). תיאור והמשגה אלה נגזרים מניתוח כולל יותר של החברה הישראלית כ'חברת הדרת-כבוד' (honor society) שהצעתי במקומות אחרים. אני מציעה שתבנית דומיננטית של הזיכרון הציוני מבטאת השקפת עולם של חברת הדרת-כבוד. תבנית זו של 'זיכרון הדרת-כבוד' מבנה זיכרונות רבים כסיפורים של השפלה לאומית שאחריה מופיע הגמול המטהר את הדרת-הכבוד הקבוצתית ומשיב אותה לגדולתה. אירועים שאינם 'מתורגמים' לתבנית זו מתקשים להשתלב בזיכרון הקולקטיבי. חלקו השני של המאמר מתייחס אל היבטים של המשפט כזירה לעיצוב זיכרון קולקטיבי, תוך התמקדות במעט הפרשיות המשפטיות שעל פי המחקר בתחום נחרטו בזיכרון הציוני, ובראשן משפטי קסטנר (גרינוולד) ואייכמן. לבסוף, על רקע כל אלה ותוך הישענות עליהם, חלקו השלישי של המאמר מציג ומנתח את דמויותיהן ואת סיפוריהן של מעט הנשים שזכו להשתלב בזיכרון הישראלי הקולקטיבי באמצעות המשפט. חלק זה מראה מדוע, בהינתן תבנית הזיכרון הקולקטיבי הישראלי שהוצגה בחלק הראשון, זכו דווקא נשים אלה להיזכר, ומדוע רבות אחרות נדונות להישכח.

בשונה מן המקובל בכתיבה על זיכרון קולקטיבי, מאמר זה אינו חוקר לעומק מקרה מבחן מוגדר (כמו טקסי זיכרון בבתי ספר, אנדרטות או פסק דיין מרכזי). ההפך הוא הנכון: המאמר מציע מבט פנורמי ממעוף הציפור על אזור ההצטלבות של משפט, זיכרון ישראלי קולקטיבי ומגדר. הוא מנסה 'לתפוס מרוכה' בלי לשקוע בפרטים המקשים על ראיית התמונה הכוללת. משום אופיו זה הוא בהכרח מותיר שאלות רבות בלתי מטופלות ומזמין מחקר עתידי מדיסציפלינות שונות שימלא את הפערים הרבים שהוא חושף.

ב. חלק ראשון: תבנית של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי-ציוני

כשם שאדם בונה את זהותו בעזרת אריגה של רסיסי זיכרונות, גם קבוצה, ככזו, בונה לה זיכרון קבוצתי המשותף לחבריה, שאף הוא מורכב מרסיסי סיפורים מיוחסים שנבחרו וחוברו להם יחדיו.⁶ אם זיכרונו של אדם מעוצב על ידי מנגנוני סינון ועיבוד אישיים, פסיכולוגיים, סוציולוגיים וערכיים, זיכרון הקבוצה מעוצב על ידי אידאולוגיה, פוליטיקה, אינטרסים וסוכני תרבות. כשם שזיכרונו של הפרט משתתף בעיצוב הזהות העצמית כך גם זיכרון הקבוצה משתתף בהבניית זהותה הקולקטיבית. הבניה זו מבוצעת על ידי שפות ושדות שיה, מנהיגים, רעיונות, מוסדות, אינטרסים, תהליכים ו'מציאויות חברתיות-פוליטיות משתנות, המשקפות מאבקי כוח ואינטרסים פוליטיים ותרבותיים'.⁷

מאמר זה עוסק בחברה הישראלית היהודית הציונית-המדינית, שלשם קיצור אכנה אותה פשוט 'ציונית'.⁸ החברה היהודית היא חברה זוכרת;⁹ חלק ניכר מן הזהות היהודית הקבוצתית מושגת על זיכרון קולקטיבי של רסיסים מן ההיסטוריה היהודית הארוכה, ארוגים יחד עם מיתוסים וציוויים דתיים. החברה הישראלית המזוהה, ככלל, עם הקהילה הישראלית

6 הקישור בין זיכרון לקולקטיב אינו טריוויאלי. ראו, אפרת קנטור, 'בעצמם הם כותבים להם שיר': עיצוב הזיכרון הקולקטיבי בקיבוץ המאוחד, 1948-1978, באר שבע 2007, עמ' 10. ככל זאת, מקובל להאמין כי לצד הזיכרון הפרטי קיים גם זיכרון קבוצתי, ולמעשה – שהם מזינים זה את זה וכרוכים זה בזה. אבישי מרגלית תורם להבנת הזיכרון הקולקטיבי על ידי הגדרתו כזיכרון משותף ואבחונו מן הזיכרון הקיבוצי. אבישי מרגלית, 'עבר מתמשך', יהדות ומגוון, כרך 10 (תשנ"ו), עמ' 76-86, 77-78. לדיון מעמיק ביסודות הפילוסופיים של תפיסות של הזיכרון הקולקטיבי, וזה היהודי בפרט, ראו, רוני מירון, 'עבר, היסטוריה ופרשנות: י"ח ירושלמי וע' פונקנשטיין על "חכמת ישראל"', אלפיים, קובץ 31 (2007) (להלן: מירון, עבר היסטוריה ופרשנות), עמ' 169-223.

7 ראו, עדית זרטל, 'מאולם בית העם אל כותל בית המקדש: זיכרון, פחד ומלחמה (1960-1967)', תיאוריה וביקורת, כרך 15 (1999) (להלן: זרטל, מאולם בית העם אל כותל בית המקדש), עמ' 19-38, בעמ' 32.

8 לצערי, מאמר קצר זה מתייחס אך ורק לקהילה הישראלית-היהודית, שרק את שפתה אני דוברת ואת הטקסטים שלה אני מבינה. בחירה זו עושה, כמובן, עוול לקהילת המיעוט הישראלית הלא-יהודית, המונה כמעט עשרים אחוז מאוכלוסיית ישראל. ההתמקדות בקהילה הישראלית היהודית הציונית מתעלם גם מחלקיה הלא ציוניים של הקהילה היהודית בישראל – החרדים ה'קרם-ציוניים' מצד אחד, וחוגים 'פוסט-ציוניים' מן הצד השני. ההתמקדות באתוס הציוני היא בשל היותו, ככל הנראה, עדיין, אתוס 'הזרם המרכזי' והרוב בישראל.

9 נורה מגדיר את היהודים כזוכרים, וזה מה שהם – זוכרים את יהדותם. פייר נורה, 'בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום', זמנים, חוב' 45 (1993) (להלן: נורה, בין זיכרון להיסטוריה), עמ' 5-19. יוסף ירושלמי קובע כי 'רק בישראל, ולא בשום עם מלבדו, נתפס הציווי לזכור כמצווה דתית לעם כולו'. יוסף חיים ירושלמי, זכור, תל-אביב 1982 (להלן: ירושלמי, זכור), עמ' 27. לדיון במשמעותו הפילוסופית של הזיכרון היהודי ראו, מירון, עבר, היסטוריה ופרשנות.

היהודית הציונית,¹⁰ אף היא בנתה את זהותה הקבוצתית סביב הזיכרון המשותף.¹¹ זיכרון זה מעסיק את החברה הישראלית ואת דובריה באופן מפורש ודומיננטי.¹² כמו החברה היהודית המסורתית, גם החברה הציונית משתמשת בחגים ובימי זיכרון כאמצעי לעיצוב הזיכרון הקבוצתי, ועמו הזהות המשותפת.¹³

- 10 אורי רם מעמת את הישראליות עם היהודיות בהקשר זה של זהות וזיכרון קולקטיביים, והופך את הצירוף 'שראלי יהודי' לפרובלמטי. אני משתמשת בו כדי לציין את מי שהם ציונים בהקשר של הגדרת הזיכרון הקולקטיבי, ויהודים בהגדרתם את השתייכותם האתנית והלאומית. אורי רם, 'בזכות השכחה', תיאוריה וביקורת, כרך 12-13 (1998) (להלן: רם, בזכות השכחה), עמ' 349-357.
- 11 הספרות המקצועית העוסקת במרכזיותו של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי עשירה. אפשר לזהות בה התמקדות בשלוש תמות מרכזיות: (1) הבניית זיכרון המאבק על כיבוש הארץ, הקמת המדינה והקורבנות ('מגש הכסף') כבסיס (מיתולוגי) להגדרת הזהות הציונית. ראו, בין השאר, עמנואל סיון, דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון, תל-אביב 1991 (להלן: סיון, דור תש"ח); חנה נוה, בשבי האבל: האבל בראי הספרות העברית החדשה, תל-אביב 1993; מעוז עזריהו, פולחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחה הנופלים בישראל 1948-1956, באר שבע 1995; אבנר בן-עמוס ואילנה בית-אל, 'הנצחה וזהות לאומית: טקסי זיכרון בבתי ספר בישראל, בתוך: עזמי כשארה (עורך), בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית, תל-אביב 1999 (להלן: בן-עמוס ובית-אל, הנצחה וזהות לאומית), עמ' 129-152; אודי לבל, "ונוכח את כולם?" הרחקת חללי האצ"ל והלח"י מן "הסיפור" הממלכתי: על שכול, זיכרון ותיאוריית הדה-לגיטימציה נגד "חרות", תרבות דמוקרטית, כרך 11 (2007), עמ' 77; אילנה שמיר, 'סוכני הנצחה בתרבות הזיכרון הישראלית', בתוך: מתתיהו מייזל ואילנה שמיר (עורכים), דפוסים של הנצחה: אסופת מאמרים, תל-אביב 2000, עמ' 77-87. (2) הבניית זיכרון השואה כבסיס (מיתולוגי) להגדרת הזהות הציונית. ראו, בין השאר, זוטל, מאולם בית העם אל כותל בית המקדש; מיכל שקד, 'ההיסטוריה בבית המשפט ובית המשפט בהיסטוריה: פסקי הדין במשפט קסטנר והנרטיבים של הזיכרון', אלפיים, קובץ 20 (2000) (להלן: שקד, ההיסטוריה בבית המשפט), עמ' 36-80; אריה ארדעי, 'כיצד זוכרים? זיכרון השואה בחברה הדתית ובחברה החילונית', תרבות דמוקרטית, כרך 11 (2007) (להלן: ארדעי, כיצד זוכרים), עמ' 7-50; דניאל לוי ונתן שניידר, 'זיכרון ללא גבולות: השואה ועיצוב זיכרון קוסמופוליטי', בתוך: זיכרון שכחה, גרמניה והשואה, תל-אביב (2005), עמ' 398-417; משה שטר, 'השואה כנקודת מפנה בנרטיב היהודי', דפים לחקר השואה, חוב' טז (תשס"א), עמ' 182-203; משה צוקרמן, 'מן ההווה הציבורית לפרטית: העתקת זיכרון השואה', בתוך: נאור (עורך), צבא, זיכרון וזהות לאומית, עמ' 150-160; משה מאיר, מעשה זיכרון: חברה, אדם ואלוהים לאחר אשוויץ, תל-אביב 2006; דן מכמן, 'האם יש אסכולה ישראלית בחקר השואה? חקר השואה וחקר האנטישמיות לאור השואה במדינת ישראל', ציון, כרך מיוחד: לזכור וגם לשכוח, שנה עד (תשס"ט), עמ' 219-244; יהודית תידור באומל, "חגרה בעוז מתניה": גיבורות השואה בזיכרון הקולקטיבי, דפים לחקר השואה, חוב' יג (1996), עמ' 189-201. (3) הניסיון להבנות את זכר (רצח) ראש הממשלה יצחק רבין כבסיס להגדרת הזהות הציונית; ראו, בין השאר, לב גרינברג (עורך), זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה, באר שבע 2000 (להלן: גרינברג ועורך), זיכרון במחלוקת. הספר מכיל את מאמריהם של לב גרינברג, ורד ויניצקי-סרוסי, מיכאל פייגה, דן בראון, אמנון רז-קרקוצקין, יוסי יונה, ושלמה בן-עמי ואחרים.
- 12 יצירות תרבות ישראליות רבות עוסקות באופן מפורש במרכזיותו של הזיכרון הקולקטיבי, ועל המשא הכבד שהוא מעמים על תודעת הפרט ועל חווייתו הקיומית. כך עושה, למשל, שירו המצמרר של יהודה עמיחי הפותח בשורה 'שהר הזיכרון יזכור במקומי'. יהודה עמיחי, מאחורי כל זה מסתתר אושר גדול, ירושלים 2003, כרך ג, עמ' 28.
- 13 ראו, דליה עופר, 'זכרונות מעונים', בתוך: יותם בנימין (עורך), משחקי זיכרון: תפיסות של זמן וזיכרון

כותבים רבים מתייחסים לקשר שבין הזיכרון היהודי לזה הציוני. יש המעמידים את הזיכרון היהודי על זכר ה'שם': מחוזות התרבות היהודית באלפיים השנים האחרונות, ואילו את הזיכרון הציוני על ה'כאן' הארצישראלי קצר הטווח.¹⁴ יש המדגישים את האופנים שבהם הציונות נטלה אירועי זיכרון יהודיים ושיבצה אותם בסיפור על חדש.¹⁵ יש המנגידים בין שני סוגי הזיכרון, ומעמידים את דפוס הזיכרון היהודי על הציר גלות-גאולה ואילו את הזיכרון הציוני על הציר גלות-מולדת, או על עלילות גבורה ותפארת קרב.¹⁶ בהתבסס על המחקר האמפירי והניתוחים הסוציולוגיים, ההיסטוריים והתרבותיים שבמאמרים ובספרים הללו, יחד עם מחקרים קודמים שלי על החברה הישראלית, אני מבקשת להציע המשגה נוספת שיש בכוחה לחדד זוויות והיבטים בעלי משמעות.¹⁷ על פי המשגה זו חלק משמעותי של הזיכרון הציוני פועל על פי תבנית זיכרון ההולמת חברת הדרת-כבוד (honor society). תבנית זו מושתתת על הסיפור 'הושפלנו' – אך לבסוף גמלנו למשפילים וניקינו את הדרת-כבודנו'. כך אף שחלק מן מתכניו של הזיכרון הציוני יונקים מתכניו של הזיכרון היהודי המסורתי, הם מעובדים מחדש בצלמה ובדמותה של תבנית זיכרון הדרת-הכבוד.

הזיכרון היהודי המסורתי

הזיכרון היהודי המסורתי, הקדם-ציוני, בייחוד זה המגולם בחגי ישראל ההיסטוריים, פועל בעיקר על פי התבנית הסיפורית הדומיננטית המגולמת במילים 'בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו' – והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם'. בפסח זוכרים היהודים כיצד עמדו המצרים לכלותנו – והקדוש ברוך הוא הצילנו מידם באמצעות משה ואהרן; בפורים – כיצד עמד המן הרשע לכלותנו, והקדוש ברוך הוא הצילנו מידו באמצעות אסתר ומרדכי; בחנוכה – כיצד עמדו ה'יוונים' לכלות את עבודת מקדשנו ואותנו, והקדוש ברוך הוא עשה לנו את נס כד השמן והציל את עבודת המקדש ואותנו. והם כולם, כמו גלית הפלשתי שקם עלינו להשמירנו והקדוש ברוך הוא הצילנו מידו באמצעות דוד.

-
- בתרבות היהודית, תל-אביב 2008, עמ' 189-204, בעמ' 203.
- 14 דן לאור, המאבק על הזיכרון: מסות על ספרות, חברה ותרבות, תל-אביב 2009, עמ' 233-295; אדרעי, כיצד זוכרים.
- 15 אהוד לוז, 'על מיתוס התחייה של המכבים', האומה, חוב' 56 (תשל"ט) (להלן: לוז), על מיתוס התחייה של המכבים, עמ' 44-52; יעל זרובבל, 'מות הזיכרון וזיכרון המוות: מצדה והשוואה כמטפורות היסטוריות', אלפיים, קובץ 10 (1994), עמ' 42-67; דן בראון, 'רצח רבין', בתוך: גרינברג (עורך), זיכרון במחלוקת, עמ' 65-88.
- 16 שלמה זנר, 'הפוסט-ציוני כסוכן זיכרון' לא מורשה: על מבני ייצור העבר בישראל, אלפיים, קובץ 24 (2000) (להלן: זנר, הפוסט-ציוני כסוכן זיכרון לא מורשה), עמ' 212-231, בעמ' 215; רם, בוכות השכחה.
- 17 ההמשגה שלהלן דומה לפרויקט של אביתר זרובבל, אשר ניסה להגדיר את הפרמטרים שמהם מורכבים דפוסים של זיכרון קולקטיבי. Eviatar Zerubavel, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago 2003. בשונה מזרובבל אני מחפשת פרמטרים אוניברסליים, אלא את התבנית הספציפית של הזיכרון היהודי המסורתי, ואת זו של הזיכרון הישראלי.

הקהילה היהודית הזוכרת היא קהילה שאויבה המיתולוגי לובש בכל דור ודור פנים חדשים ומנסה להכחידה, ואלוהיה מתערב ומושיעה פעם אחר פעם. יחסיה המיוחדים, המורכבים והסוערים כל כך של הקהילה עם אלוהיה הם המולידים את סכנת הפורענות המתרגשת חדשות לבקרים, והם המבטיחים את הגאולה האלוהית. בזיכרון הקבוצתי, הסכנה המתחדשת שוב ושוב לעולם אינה בעלת אופי גאורפוליטי-כלכלי ריאליסטי, ייחודי לזמן ולמקום, והיא אינה תלויה בהתנהגות הקהילה: כל מופע של הפורענות הוא גילוי של הסכנה הקיומית המיתולוגית הנגזרת מאופיה של הקהילה כעמו הנבחר ו/או החוטא של האל; מן הגורל שהוא בחר עבורה. גלית, המן, פרעה ואנטיוכוס הם רק אחרים מגילוי הרבים של הצורך הנצחי, המסכן את הקהילה כדי לאפשר לאלוהיה להצילה.¹⁸

הגיונו של רפוס הזיכרון, של המעגל הנצחי של סכנה וישועה, הוא עדות הייחוד ומבחן האמונה. היהודים ניצבים בפני סכנת השמדה כי הם בניו האהובים של האל, וכדי לאפשר להם להוכיח את אמונם באלוהיהם ואת ביטחונם בישועתו. כשהם מוכיחים את אמונתם בו – הוא מושיעם, והם מצווים לזכור את הניסיון על שלושת שלביו: הסכנה, האמונה והישועה. כל דור ודור חייב לזכור את הניסיונות הקודמים וללמוד את הלקח: גם עליו יהיה לעמוד במבחן שיוזמן לו ולהטיל את ידו על האל. כל דור ודור חייב לזכור כיצד שמו כל קודמיו – החל ביצחק אבינו – את מבטחם באביהם שבשמים, וכיצד הוא אכן לא הכזיב. זוהי תבנית זיכרון פטליסטית אופטימית: למרות הצגת הפורענות כבלתי נמנעת היא גם תבנית מנחמת, מעודדת ונוסכת תקווה. בתמורה לכל אלה היא דורשת אמונה. היא אמנם מבנה את הקהילה הזוכרת ככלואה במעגל מיתולוגי של קורבנות טבועה והצלה, אך גם מבטיחה לה ישועה. מכיוון שאלוהי היהודים מכונה על ידם 'אבינו שבשמים', אפשר לומר שתבנית הזיכרון הקולקטיבי היהודי המסורתי היא כזו של בנים הזוכרים את כל האיומים הקיומיים שנקלעו אליהם שוב ושוב, כיצד קראו לאביהם (שבשמים), וכיצד הוא חילצם מן הצרה והיכה את ה'בריון התורן' שהתנכל להם. הזיכרון עוזר להם להאמין כי גם בתקרית הבאה יופיע האב וישוע, ולכן להאמין בו. זו תבנית המקבעת את הקשר בין הבנים והאב, תוך הנצחת מעמדם כבנים עקודים ואת מעמדו כאב מושיע. לגבי המבחנים שבהם האל לא הושיע, או הושיע רק חלק מבניו,

דווקא כאן היה מצוי הגשר שגישר בינם לבין אברהם אבינו. מה שנתגלה כמשותף למקדשי השם בגלות אירופה ולאבי האומה העברית הרי זו האמונה, שגם אלה וגם הוא התנסו בניסיון שאין למעלה ממנו, ולא הוצרך הדור לניסיון הזה משום שהיה נקלה וחסר ערך, אלא דווקא משום שהצטיין בשלמותו. כך, אף אם הוועה לא פגה, היא שוב לא הייתה בלתי מובנת לחלוטין, ואת הצער, אף אם עמוק היה, אפשר היה לשכך, ולו במקצת.¹⁹

18 ראו התייחסויות למקרים מסוימים אצל ירושלמי, זכור, עמ' 42-43, 72-74.

19 שם, עמ' 59.

תבנית הדרת-הכבוד של הזיכרון הציוני

רבים מתכניו הספציפיים של הזיכרון הציוני שאובים, כמובן, מן הזיכרון היהודי המסורתי (בראש ובראשונה מסיפורי החגים פסח, חנוכה, ל"ג בעומר). מעבר לכך, מבחינה מסוימת גם הזיכרון הציוני בנוי בתבנית דומה לזו של הזיכרון היהודי המסורתי, ומורכב מסיפורים של פורענויות ופטרונן. אך הגיונו העמוק של הזיכרון הציוני שונה מאוד. תבנית הזיכרון הציונית הנפוצה והדומיננטית היא של סיפור מסוג זה: 'האויב פגע בנו, השפיל אותנו, הכתים את הדרת-כבודנו (honor) וחשב שישמידנו. הוא היה גדול וחזק מאתנו (דוד מול גלית) ומצבנו היה נואש. אך אנו שרדנו, ובסופו של דבר הכינו אותו מכה ניצחת, מחינו את כתם הבושה מעל הדרת-כבודנו, והוכחנו לעצמנו ולעולם שידנו על העליונה'. כמו בסיפורים היהודיים המסורתיים חלק מן הסיפורים הציוניים אינם 'שלמים', כלומר הפורענות לא הסתיימה בניצחון. במקרים אלה, הסיפורים מציינים לרפס זיכרון זה: 'האויב האכזר פגע בנו, השפיל אותנו, הכתים את הדרת-כבודנו וחשב שישמידנו. הוא היה גדול וחזק מאיתנו ומצבנו היה נואש. אך אנו שרדנו, אנו זוכרים את "חוב הדרת-הכבוד" שלנו, ובבוא היום נשיב לו כגמולו, ננקה את הדרת-כבודנו, ונחגוג את ניצחוננו'. בשונה מן הדפוס היהודי המסורתי שהוצג קודם, דפוס ציוני זה של זיכרון קולקטיבי הולם חברות הדרת-כבוד, שכן הגיונו הוא הגיון התנועה המתמדת בין השפלה ואובדן הדרת-כבוד מצד אחד וגמול / נקמה וצבירת הדרת-כבוד מן הצד השני. במקומות אחרים הרחבתי את היריעה על חברות הדרת-כבוד, ועל תרבותן, ועל אפיונה של הציונות המדינית כתרבות הדרת-כבוד.²⁰ להלן הצגה תמציתית ביותר של דברים אלה, לצורך הדיון בזיכרון הקולקטיבי הציוני המדיני כזיכרון הדרת-כבוד.

הדרת-הכבוד, honor, היא ערך ותיק, נפוץ ומרכזי בחברות רבות בכל רחבי העולם. חברות אשר מייחסות חשיבות רבה להדרת-הכבוד של חבריהן (ושלהן עצמן) מכונות על ידי אנתרופולוגים honor societies, חברות הדרת-כבוד. הדרת-הכבוד היא כבוד מעמדי הקשור בסטטוס חברתי, ביוקרה, בייחוס ובכוח. כבוד זה אינו מתייחס לאנושיותו הטבועה של האדם, או לפוטנציאל האנושי הייחודי שלו, אלא למיצובו ביחס לאנשים אחרים, למקומו בהיררכיה החברתית. הדרת-הכבוד נתפסת כרכוש סמלי, כנכס המגלם את מקומו של בעליו בפירמידה החברתית. חברות הדרת-כבוד מפתחות נורמות מפורטות מה צריך אדם לעשות כדי לזכות בהדרת-כבוד, ומתי הוא מאבד הדרת-כבוד וצובר בושה; 'בושה', 'השפלה', 'חרפה', 'כלימה' או 'קלון', shame, humiliation, מציינים היעדר או אובדן הדרת-כבוד.

20 ראו בעיקר אורית קמיר, **שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם**, ירושלים 2004; הנ"ל, 'על פרשת דרכי כבוד: החברה הישראלית בין מגמות של כבוד סגולי (dignity), הדרת כבוד (honor), הילת כבוד (glory) וכבוד מחיה (respect)', **תרבות דמוקרטית**, כרך 9 (2005), עמ' 169-239. את רשימת המאמרים המלאה ראו ב-http://sitemaker.umich.edu/orit_kamir/home

חבריה של קבוצה בעלת קוד הדרת-כבוד דומיננטי ערים להתנהגותם ולזו של הסובבים אותם, ועוסקים ב'מדירה' וב'השוואה' של הדרת-הכבוד של כל פרט: מי 'הרוויח' הדרת-כבוד ומי צבר בושה. הם ממצבים את עצמם ביחס לאחרים על פי הדרת-הכבוד והבושה היחסיים. אנשים שהדרת-כבודם חשובה להם, 'אנשי כבוד', עושים הכול כדי לנהוג באופן שיקנה להם הדרת-כבוד ולהימנע מהתנהגויות שיגזלו מהם הדרת-כבוד, יכתימו את הדרת-כבודם בכתם של קלון, כלומר יביישו אותם. מכיוון שהדרת-הכבוד מכוננת את מעמדם של חברי הקבוצה, הם שרויים בתחרות שבה כל אחד מהם מנסה להגדיל את הדרת-כבודו ולהקטין את זו של כל האחרים. הכללים כיצד לצבור הדרת-כבוד ולהימנע מבושה יכולים להיות שונים מחברה לחברה: בחברה אחת כוח פיזי והצטיינות בשדה הקרב הם אמצעים לצבירת הדרת-כבוד, ובחברה אחרת – עושר או תארים גבוהים. אך 'כללי המשחק' דומים בכולן: תחרות, משחק סכום אפס ומדירה מתמדת של כולם נגד כולם.

בחברת הדרת-כבוד, כשאדם מאבד הדרת-כבוד (כלומר כשהוא מבויש, מושפל על ידי אחר), הוא מוכרח ל'נקות את הדרת-כבודו', כלומר ל'נקום את עלבונו', להשיב / לגמול לעולבו – או למי שמזוהה עמו – מכה אחת אפיים. אם לא יעשה כן – הוא יאבד את מעמדו, ולכן גם את ערכו בעיני עצמו ובעיני הסביבה, ויעמיד את עצמו בסכנה מצד שאר חברי הקבוצה. על פי רוב לא די להשיב מכה באותה עוצמה שהאדם ספג, אלא יש להשיב מנה כפולה ומכופלת, שמטרתה לא רק לגמול לעולב אלא גם להרתיע את שאר חברי הקבוצה ולהבהיר להם שלא כדאי לנסות לפגוע בהדרת-כבודו של המכה.²¹

במרבית תרבויות הדרת-הכבוד, הדרת-הכבוד מזוהה עם גבריות, ואילו הבושה וההשפלה – עם היעדר גבריות או אוכדנה, ולכן עם נשיות (אשר מובנית כהיפוכה של הגבריות). ביושו של גבר שולל ממנו את גבריותו, הדרת-כבודו ומעמדו החברתי ו'הופך אותו לנקה'. במקביל, בחברות הדרת-כבוד רבות פגיעה באישה הנתפסת כשייכת לגבר וחוסה תחת הדרת-כבודו (כמו אשתו, אחותו, בתו ואמו), ובמיוחד פגיעה מינית בה, פוגעת קשה בהדרת-כבודו ובגבריותו של אותו גבר, ומחייבת אותו להגיב בעוצמה.²²

היגיון זה חל גם בין חברות הדרת-כבוד לבין עצמן, בין שמדובר בחמולות (clans), בשבטים, בקבוצות אוהדים של קבוצות ספורט, בלאומים או במדינות. חברת הדרת-כבוד שחשה כי חברה אחרת פגעה בה באופן המשפיל אותה – מאבדת מגבריותה וחיבת להשיב מכה אחת אפיים כדי להסיר מעליה את כתם הבושה. תגרות או מלחמות הן האמצעי העיקרי ליישוב סכסוכי הדרת-כבוד בין קבוצות.

ראשית המאה העשרים, 'עידן הלאומיות', הביאה לפריחה של תרבויות הדרת-כבוד לאומיות באירופה. הגרמנים, הצרפתים, האנגלים ועמים נוספים רבים שיוו הדרת-כבוד גברית לקבוצותיהם הלאומיות, ונאבקו אלה באלה על סטטוס ויוקרה. היהודים באירופה

21 תהליך מתמשך של פגיעה ופגיעה-שכנגד בין שתי קבוצות נקרא 'נקמת דם'.

22 'רצח על כבוד המשפחה' נועד לטהר את הדרת-כבודו הפגועה של גבר, פטריארך, שאישה המוגדרת 'שלו' 'חוללה' על ידי גבר אחר.

נתפסו כזרים נטולי הדרת-כבוד, ולכן כבלתי גבריים. היהודים הציונים המדיניים, שפיתחו את הלאומיות היהודית, סבלו מדימוי זה וביקשו להפוך לקבוצה לאומית נכבדה וגברית ככל העמים סביבם. הרצל, נורדאו ומנהיגים ציונים רבים נוספים הקדישו מחשבה רבה לפיתוח הכלים ל'הבראת' האומה היהודית והדרת-כבודה, ולרכישת מעמד נכבד בקרב האומות. הם האמינו שהשיבה אל הקרקע בארץ ישראל, היאחזות ושליטה בה, ריבונות לאומית, עבודת האדמה, התעמלות ואחיזה בנשק יחשלו את הגבר העברי ויעצבו את 'היהודי החדש', שיהיה איש הדרת-כבוד כמו אבותיו הקדמונים. היישוב הציוני בארץ ישראל עשה ככל יכולתו כדי להתנער מן הדימוי היהודי הגלותי, ה'נשי', המביש, ולממש את חזון הגבריות העברית הדרת-הכבוד. עד כאן תמצית הטיעון שהצגתי במקומות אחרים בדבר הציונות כתרבות הדרת-כבוד.²³

אני מציעה שהזיכרון הציוני הקולקטיבי הוא חלק מן המפעל הלאומי של בריאה עצמית כתרבות הדרת-כבוד, ואכן מבטא ומייצר הגיון מובהק של תרבות כזו. מכאן מרכזיותה של הנוסחה הסיפורית של הזיכרון הציוני שמאמר זה מציע: 'האויב השפיל אותנו; הוא היה גדול וחזק מאתנו; אנו שרדנו, ובסופו של דבר ניצחנו אותו והשבנו לעצמנו את הדרת-כבודנו'.²⁴ בלוח השנה הציוני חנוכה, החג הלאומי המובהק והחשוב ביותר, אינו נחוג לזכר הסכנה שהציבו ה'יוונים' לעבודת המקדש, האמונה היהודית באל והנס המושיע שגאל את עבודת הקודש. חנוכה הציוני נחוג לזכר סיפור השפלת העברים הקדמונים על ידי אויבים גדולים

23 מכיוון שהזכרתי את תרבויות הדרת-הכבוד הלאומיות של אירופה, שהציונות השתמשה בהן כמודל לעיצוב דמותה, אציין עוד כי חוקרים טוענים שהן הגיעו לשיאן במלחמת העולם הראשונה. ההרס והחורבן שמלחמת הדרת-כבוד זו המיטה על אירופה הפיגה את קסמו של אתוס הדרת-הכבוד, והוא החל לדעוך. אירופה החדשה של אחרי מלחמת העולם השנייה מנסה לכוון את עצמה כחברת כבוד סגולי (dignity), שהיא שונה בכל מחברת הדרת-כבוד. המאבק המחודש ב'אחרים', המאפיין את ראשית המאה העשרים ואחת, העלה שוב על סדר היום האירופי תפיסות של הדרת-כבוד קבוצתית (לאומית, אירופית, נוצרית).

24 'זיכרון הדרת-כבוד' קולקטיבי אינו חייב להתבסס על המבנה הסיפורי שהוצע, שעלילתו היא 'הושפלנו, התעשתנו והשבנו את הדרת-כבודנו'. זו רק תבנית אפשרית אחת מני רבות של 'זיכרון הדרת-כבוד'. תבניות חלופיות יכולות להיות מושתתות על סיפורים כמו 'בני בליעל ניסו לגרום לנו לנהוג באופן שהיה מכתיים את הדרת-כבודנו, אך אנו עמדנו על הדרת-כבודנו ולא התפתנו', או 'זרים נחותים מאיתנו ניסו להתבולל בנו, או להשתוות לנו, או להסיטנו מדרכנו, אך אנו שמרנו על הדרת-כבודנו ולא נעננו'. אפשר להניח שחברות הדרת-כבוד שונות מבנות זיכרונות על סמך תבניות סיפוריות ההולמות את נסיבותיהן ואת סוג הדרת-הכבוד שלהן. כך, למשל, על סמך ההיסטוריה הפולנית ועוצמתה של הדרת-הכבוד הפולנית אפשר לנחש שהזיכרון הקולקטיבי הפולני עושה שימוש בדפוס הסיפורי של 'הושפלנו, לא נשברנו, וניקינו את הדרת-כבודנו'. על סמך ההיסטוריה הגרמנית בין חוזה ורסאי למלחמת העולם השנייה אפשר לנחש שבתקופה זו הובנה הזיכרון הקולקטיבי הגרמני גם הוא על פי הדפוס 'הושפלנו, לא נישבר, וננקה את הדרת-כבודנו על ידי הבסת האויבים שהשפילונו'. יש לקוות שמחקר משווה כזה יבוצע וישפוך אור על דפוסי זיכרון קולקטיבי של חברות הדרת-כבוד שונות.

וחזקים מהם, 'היוונים' – וניצחונם של העברים על אויביהם.²⁵ על פי סיפור הזיכרון הציוני, חנוכה מסמל כיצד תחילה איבדו היהודים את האוטונומיה, קורשיהם חוללו, ארצם נשדדה ונאנסה והם לא השכילו להגן על עצמם ועל גבריותם. הקלון היה צורב. אך הגברים העברים התעשתו, הקימו את צבא המכבים, יצאו לקרב מעטים מול רבים והביסו את האויב. בהפגנת עוז ורוחם, עצמאותם ונכונותם להילחם ולמות הם ניקו את הדרת-כבודם, נקמו את עלבונם והשיבו לעצמם את גבריותם ואת מעמדם בקרב העמים. היהודי הציוני החדש, הזוכר, הוא צאצאם של מתיהו ויהודה, והוא נושא בגאווה את הדרת-כבודם, מעצב את עצמו לאורה ונשבע לה אמונים.²⁶ כפי שכתב אב שכול בשיר שחיבר לאחר מלחמת השחרור 'אנחנו אבות לניני מכבים / שיצאו לסיים קרב יוון בתש"ח'.²⁷

מעניין יותר הוא האופן שבו הופעלה תבנית זיכרון זו על אירועים היסטוריים שלא הסתיימו בניצחון כה מובהק של דוד על גלית. כך, למשל, בעת העתיקה, מרד בר כוכבא הסתיים בתבוסה ובהגליה, והתבצרותה של מצדה הסתיימה בהתאבדות המונית. בדומה, בעת החדשה קרב תל-חי הסתיים במפלה, וכמוהו מרד גיטו ורשה. הזיכרון הציוני טיפל באירועים טראומטיים אלה בשני אופנים משלימים: ראשית, הוא המעיט – עד כדי התעלמות – מסופם המבעית של המאבקים שלא צלחו (כמו ההתאבדות במצדה והגלות לאחר מרד בר כוכבא), והתמקד אך ורק בעוז הרוח, הגבורה והדרת-הכבוד שיוחסו ללוחמים האמיצים, שחירפו נפשם למען הדרת-כבוד עמם.²⁸ שנית, באופן א-היסטורי ברור, הוא קישר – עד כדי זיהוי – בין כל האירועים הללו וחיברם למאבק הציוני בן זמננו:²⁹ השיבה לציון, ההיאחזות

25 לזו, על מיתוס התחייה של המכבים; אוריאל אופק, 'מן הנסים אל הגבורות: נושאי חנוכה בראשיתה של ספרות הילדים העברית', ספרות ילדים ונוער, חוב' י, התשל"ז (להלן: אופק, מן הנסים אל הגבורות), עמ' 3-7; נילי אריה-ספיר, 'התלכות האור: חנוכה כחג לאומי בתל-אביב בשנים 1909-1936', קתדרה, חוב' 103 (תשס"ב), עמ' 131-150; חיים גרוסמן, 'הדליקו נרות חנוכה רבים: לתולדותיה של מנורת החנוכה הישראלית בימי המנדט ובעשורים הראשונים של ימי המדינה', מועד, חוב' טז (תשס"ו), עמ' 89-103.

26 למעשה, החייאת המכבים והתייחסות גאה אליהם החלה עוד לפני הציונות המדינית, ואפיינה את ההשכלה היהודית מראשיתה. ראו, אופק, מן הנסים אל הגבורות, עמ' 4-5.

27 עזריהו, פולחני מדינה, עמ' 111. הביטוי 'ניני מכבים' נפוץ ורווח מאוד בספרות הציונית כבר מראשית המאה העשרים ומופיע, בין השאר, אצל ביאליק וטשרניחובסקי. ראו אצל לזו, על מיתוס התחייה של המכבים, עמ' 48-49. הוא ליווה את החינוך הציוני שנים רבות. כך למשל, במקראות ישראל לכיתה ו (בעריכת ז' אריאל, מ' בליך ונ' פרסקי, הוצאת מסדה) משנת 1967, בשער חנוכה, מופיע שירו של דוד שמעוני 'ניני המכבים', הפותח במילים 'כבר לא בחזון, אך בעליל / אני רואה את ניני המכבים. לא מעטים, לא בודדים – רבים / הם נלחמים בלי רתע ובלי חיל / מלחמת עם מה דך ומה גדול / אשר החליט לחיות ולא לחדול! הם נלחמים, נכדי בית חשמונאי / מלחמת הגבורה והקדושה... (בעמ' 318). מקראות ישראל היו ספר החובה בבתי הספר הממלכתיים בישראל (וממהדורה מסוימת זו למדתי אני אי אז).

28 זרובבל, מות הזיכרון וזיכרון המוות; הנ"ל, שורשים משוחזרים.

29 ראו מקורות בהערה קודמת; מולי ברוג, 'מראש מצדה עד לב הגיטו: המיתוס כהיסטוריה', בתוך: דוד אוחנה ורברט ס' ויטסריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, תל-אביב 1996,

הציונית בקרקע, הקמת מדינת ישראל, הניצחון במלחמת השחרור, ומעל לכול הניצחון המונומנטלי במלחמת ששת הימים. התחייה הלאומית, השיבה וההתחברות המחודשת לביתר ולמצדה נתפסו כתשובה ניצחת לתבוסה ולהגליה. הניצחון בשנת 1967, שהביא ל'גאולת' כל שטחי ארץ ישראל ההיסטורית, הובנה כמי שהסיר אחת ולתמיד את כתם ההשפלה מעל הדרת-הכבוד הלאומית, ואפשר לאומה היהודית העברית המתחדשת לזקוף את גווה בהדרת-כבוד גברית שאין לה מתחרים.³⁰ סיפור הזיכרון הציוני קיבע את המסר שניני המכבים ובר כוכבא, בני טרומפלדור והמורדים בגטו ורשה שבו לארצם, וכמו שמשון ששערו צימח – מנשרים קלו ומאריות גברו. הם יכלו לכל הפלשתים, העמלקים, הרומאים, הנאצים והערבים שהשפילו אותם וכזו להם במהלך דורות רבים, נקמו את עלבונם של אחיהם, והשיגו קוממיות לאומית מפוארת וניצחת.³¹

הזיכרון הציוני המדיני, אם כן, אוצר ומשמר את הפגיעות בהדרת-הכבוד הלאומית, כדי להבטיח שיבוא היום ובני הלאום יעשו מעשה, ימחו את הכתמים ויגאלו את הדרת-כבודם המחוללת. זכר הבושה צורב בבשרם כאש, מייסרם ומדיר שינה מעיניהם, ודוחק בהם לפעול כגברים. כשהם עושים כן ומשיבים עטרה ליושנה, הזיכרון הקולקטיבי משמר זאת כפעולה הרואית ראויה, הסוגרת מעגל ומשיבה לקבוצה את הדרת-כבודה, את גבריותה ואת מעמדה. והבנים הגיבורים אשר העדיפו את הדרת-הכבוד הקבוצתית על פני חייהם החד פעמיים, שנהגו כרוד מול גלית, כחשמונאים מול ה'יוונים', כבר כוכבא מול הרומאים – זוכים בזיכרון נצח. הם נישאים על כתפי הזיכרון הקולקטיבי ושמותיהם נחרטים באותיות זהב בשירים, באנדרטאות, ובמסכתות ימי זיכרון. הזיכרון הקולקטיבי מעניק להם את מלוא הדרת-הכבוד שיש בידי החברה להעניק לדור דור.³²

עמ' 203–227; בן-עמוס ובית-אל, הנצחה וזהות לאומית.

30 הניצחון המאוחר הזה על "אשוויץ" בקרבות סיני, הגדה המערבית והגולן, אפשר את הפיכתה של מדינת ישראל, תופעה פוליטית מודרנית ורציונלית, למושג הקרום, המקורש והא-היסטורי של ארץ ישראל, וטען את הארץ בתוספת הקדושה של השואה שנמנעה'. זרטל, מאולם בית העם אל כותל בית המקדש, עמ' 37. מבצע אנטבה בשנת 1976, כמו גם 'ניצחונות' בתחום הספורט והתרבות – בכדורסל ובאירוויזיון – חיזקו אופוריה לאומית זו.

31 יעל זרובבל מראה כיצד השינויים בזיכרון מצדה ותל-חי מאז שנות השבעים מעידים על נימות חדשות בתודעה הישראלית מאז מלחמת יום הכיפורים, כמו הדגשת החרדה הקיומית וההישרדות (ראו, ורובבל, מות הזיכרון וזיכרון המוות). יריעתו של מאמר זה קצרה מלהתייחס להתפתחויות אלה.

32 לפרשנות קרובה ראו דבריה של עדית זרטל: 'כמו הקיסר הסיני "הראשון" [...] [ש]ניסה להחריב את העבר השלם כולו, 'כדי שההיסטוריה תתחיל איתו [...] כדי למחות זיכרון אחד ויחיד: זיכרון קלונה של אמו', ניסו גם מייסדיה של ישראל החדשה להתחיל את ההיסטוריה אתם עצמם, למחות את זיכרון קלונם של אמותיהם ואבותיהם, קלון היהודים, קלון הגולה היהודית, שהביאו על עצמם את אסונם משום שלא בחרו בזמן בדרך הנכונה, בדרך הציונית. מפעל מחיקתו של הקלון היה בו בזמן או בבוא הזמן מפעל שימור; גם מפעל של שימור הקלון ושימוש חוזר ונשנה בו לצורך תוכחה מתמדת כלפי האחרים, ולצורך בניית החוסן הלאומי של החברה המתקבצת והמתגבשת. מפעל מחיקת הקלון היה מניה וביה גם למפעל של טיהור. לשם כך נועד, בין השאר [...] החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם, תש"י–1950 [...]'. עדית זרטל, האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה, אור יהודה, 2002, עמ' 91.

קצרה יריעתו של מאמר זה מלגעת בסיפוריהם החתרניים, ה'סקטוריאליים', של 'מיעוטים' חיצוניים להגמוניה הציונית, שנאבקו להשתלב בזיכרון הקולקטיבי ואף הצליחו לעשות כן. בכל זאת אסתכן בהערכה כי סיפורים כאלה הצליחו בזכות אימוץ תבנית העומק הסיפורית של הזיכרון הציוני. המובהק ביותר הוא סיפורם של ה'מזרחים'. סיפור האפליה וההדרה של אוכלוסייה יהודית זו השתלב בזיכרון הציוני הקולקטיבי במתכונת זו: 'כשהגיעו בני עדות המזרח לישראל הם הושפלו על ידי הממסד האשכנזי הקולט, המזלזל והמתנכר; תרבותם בוזתה וגבריותם נופצה. אך "הניצחון על האשכנזים" בדמות המהפך הפוליטי של שנת 1977 ולאחר מכן הצלחתה של מפלגת ש"ס, "השיבו עטרה ליושנה", החזירו לקבוצה זו את הדרת-כבודה הגברית ומחו את כתם הבושה'.³³

תבנית הזיכרון הציוני שהוצגה כאן אינה בלעדית ואינה מבארת זיכרונות חשובים מסוימים, כמו למשל של ביקורו של הנשיא המצרי אנואר סאדאת בירושלים או רצח ראש הממשלה יצחק רבין.³⁴ התבנית המוצעת גם אינה מתימרת להיות מדויקת בכל פרט לכל רגע בתודעתו של כל ישראלי במאה שנות קיומה של הציונות בארץ ישראל. אין ספק שהאופנים אשר בהם פועל הזיכרון הקולקטיבי הישראלי שונים מעט בתקופות שונות, בוודאי בקרב קבוצות שונות בחברה הישראלית. מטרתי בהצגת התבנית היא לזהות את הפרדיגמה הבסיסית המאפיינת את אחד האופנים הבולטים שבו פועל הזיכרון הציוני בקרב הזרם המרכזי בישראל. אני סבורה כי התבנית שהוצגה משיגה מטרה זו.

ההיבט המגדרי של תבנית הזיכרון הציונית

הזיכרון היהודי וזה הציוני שניהם ממוגדרים ומעניקים יתרון ברור לגברים על פני נשים. אך הם עושים זאת באופנים שונים. הזיכרון היהודי המסורתי הוא פטריארכלי מובהק: האב שבשמים, המושיע ופודה, זה שבו צריכים היהודים לבטוח ואת מצוותיו למלא הוא פטריארך ולא דמות מטריארכלית (למשל של אלה גדולה או השכינה). עם זאת, אל פטריארכלי זה משתמש מדי פעם, לשם הצלת הקהילה היהודית הזוכרת, גם בנשים הממלאות תפקידים 'נשיים', 'גבריים' או 'מעורבים'. נשים אלה זוכות להיכלל בזיכרון הקולקטיבי. כך דבורה הנביאה (בתפקיד 'גברי') ויעל בת חבר הקיני (בתפקיד מעורב) זכורות כמי שהביסו את הצורך סיסרא, ואסתר (בתפקיד 'נשי') גברה על המן.

הזיכרון היהודי הציוני, זיכרון הדרת-הכבוד של הבנים-האחים, מתמקד בפגיעה בהדרת-כבודם הגברית מחד גיסא, ובגיבוריהם שחרפו נפשם והשיבו לקבוצה את הדרת-כבודה

33 דומני שהסיפור המסופר על ידי העדה התימנית מעוצב כסיפור הדרת-כבוד לא שלם: חטיפת הילדים הייתה שיא ההשפלה שהעדה הושפלה על ידי הממסד האשכנזי המתנשא; זכרה הצורב של הבושה מדרבן להסרתה.

34 רבים מתחבטים בבעייתיות שבהבניית זכר רצח יצחק רבין. למרות ניסיונות לעשות כן, יגאל עמיר לא הובנה כעמלק שפגע בהדרת-הכבוד הקולקטיבית והחברה הישראלית השיבה לו כגמולו. ייתכן שהעובדה שהאירוע אינו בא בגדר התבנית השגורה המתוארת כאן היא הסבר אפשרי נוסף לבעייתיות זו.

וגבריותה מאידך גיסא. הבנים־האחים זוכרים 'את אשר עשה עמלק' (המצרי, הרומאי, הצלבני, הקוזקי, הנאצי, הערבי) להדרת־הכבוד הקבוצתית: את הביזיון, את הקלון, את הכתם, את שלילת הגבריות שרודפים את הקבוצה הזוכרת ומדידים שינה מעיניה. במקביל הם זוכרים את אחיהם הגברים שלחמו להשבת הדרת־הכבוד המשפחתית, 'פי הבלורית והתואר', מטרומפלדור ועד יוני נתניהו, שכרית דמים, רעות של עמיתים, אינה נותנת את לבם לשכוח.³⁵ אף שהוא פחות פטריארכלי מן הזיכרון היהודי המסורתי, גם זיכרון ציוני זה הוא זיכרון גברי המדיר נשים באופן מבני (למעט כשהן קרובות המזמנות לגברים פעולת תגמול, או היוצאות מן הכלל המוכרות כ'גברים של כבוד').

אני מציעה שהבנים־האחים זוכרים נשים בעיקר בשני הקשרים. ההקשר האחד הוא אם הן היו אמצעי שדרכו פגע האויב בהדרת־כבודם הקבוצתית (נשים בתפקיד נשי 'שלילי'). ההקשר השני הוא אם הן לחמו כ'גברים של כבוד' לשיקום הדרת־הכבוד הקבוצתית הפגועה (נשים בתפקיד 'גברי'). כך, בני יעקב – וצאצאיהם עד עצם היום הזה – זוכרים רק את אחותם דינה, מפני שהיא נאנסה בידי חמור בן שכם. האונס המיט קלון על האחים ('הכזונה יעשה את אחותינו'),³⁶ ועוררם להרוג את כל אוכלוסיית שכם כדי להשיב לעצמם את הדרת־הכבוד השבטית. זכר שאר האחיות נבלע בתהום הנשייה. ה'אחות' היהודייה שנטבחה בפוגרום ומאוחר יותר זו שהושמדה בשואה ('אנה פרנק') מילאו תפקיד דומה במאה העשרים (למעשה, כפי שכתבו רבים, קורבנות השואה וזהו כולם עם ה'נשיות' היהודית, מפני שקורבנותם, העובדה ש'הלכו כצאן לטבח' ואפשרו לצורר להשמידם ולבוזות את הדרת־הכבוד היהודית, קודרו כ'נשיות'. לעומתם, לוחמי הגטאות קודרו מגדרית כ'גברים', לרבות הנשים שבהם).³⁷

לעומת אנה פרנק, הקורבן, חנה סנש נכנסה אל פנתאון הזיכרון הלאומי מפני שפעלה, הקריבה את עצמה ונפלה חלל 'כמו גבר' תוך הפגנת הדרת־כבוד יהודית. כך, למרות נשיותה, היא הצליחה להפוך ל'יפה־בלורית־ותואר של כבוד'.³⁸ המחקר ההיסטורי

35 דפוס זיכרון זה ממשיך לפעול במלוא עוצמתו גם היום, ולא רק בקרב לוחמים. במאמר העוסק במאבק על ההיסטוריה והזיכרון הלאומיים, שלמה זנד מייצר זיכרון של ההיסטוריונים החדשים, הפוסט־מודרניים, הנאבקים לשחרר את ההיסטוריה מהטיית הציונית. הוא מונה רשימה ארוכה של גברים אמיצים: שמחה פלאפן וכוועו עברון, אילן פפה ובני מוריס, אבי שליים וגרשון שפיר, ברוך קימרינג, משה צירמן, אורי רם, אורי בן אליעזר ויהודה שנהב; ובאופן מעניין ביותר 'שוכח' שתיים מן הכותבות המרכזיות והמעניינות בתחום: עדית זרטל ויעל זרובבל. זנד, הפוסט־ציוני כסוכן זיכרון לא מורשה, עמ' 216.

36 בראשית לר, 31.

37 הביטוי שזכה לתהודה הציבורית הרחבה ביותר היה מכותרת דבריו של יצחק שדה, 'אחותי על החוף', מופיע בפרקי מקרא ליום הזיכרון לשואה ולגבורה, ירושלים 1975, עמ' 61. ראו גם באומל, חגרה בעוז מתניה.

38 שרה אהרנסון וזהרה לביטוב הן מקרים מורכבים יותר: האחת נזכרה תחילה בזכות התאבדותה ה'גברית' האמיצה – אך מאוחר יותר בזכות ספרה של דבורה עומר, שרה גיבורת נילי, שהרגיש גם את זהותה הנשית של שרה. השנייה נזכרה בזכות השילוב של מותה כטייסת בשירות האומה (תפקיד גברי),

הפמיניסטי הישראלי מראה שרק לנשים מתות מעטות הותר למלא תפקידים 'גבריים' שאפשר להנציחם כהרואיים. המחקרים מתעדים את המכשולים הבלתי עבירים שהניחו גברים בפני נשים שביקשו, למשל, להיות לוחמות בפלמ"ח ובשאר יחידות ההגנה.³⁹ גברים שמרו בקנאות את התפקידים ההרואיים לעצמם, ממש כשם שבדור הקודם חלוצים שמרו לעצמם בקנאות את תפקידי ההתיישבות ועבודת הקרקע שהיו תפארת המימוש הציוני בדורם.⁴⁰ כך נמנע ממרבית הנשים לשמש בתפקידים ה'גבריים' המובילים להנצחה בזיכרון הציוני הקולקטיבי. חנה סנש ונשים מעטות נוספות שזכו להיכנס לזיכרון הקולקטיבי כ'אחים לנשק' הן היוצאות מן הכלל המעידות על הכלל ומשמשות לו בתור עלה תאנה. לעומתן, נשים אחרות שפעילותן הציבורית הייתה ארוכה ומשמעותית הרבה יותר, כמו עדה מימון (פישמן), מניה שוחט, רחל ינאית, חנה מיזל, צביה לובטקין, עדה סרני, בבה אידלסון, חסיה קופרמינץ ורבות אחרות נותרו כלואות בין דפי ההיסטוריה, ולא שולבו באופן משמעותי בזיכרון הלאומי.⁴¹ במיוחד נכון הדבר אם פעילותן, גם אם ציונית לעילא, הייתה בעיקר בתחומים 'נשיים', לרבות חינוך, עבודה סוציאלית לסוגיה, וקידום מעמד האישה.⁴²

ככלל, נשים בישראל אינן קהילה המייצרת לעצמה זהות, סמלים, טקסים, הנהגה או זיכרון נבדלים. על פי כל הקריטריונים המחקריים הן מזדהות עם הקולקטיב, ולא על בסיס מגדרי.⁴³ נוסף על כך, שלא כמו גופים מאורגנים, כגון ההתיישבות העובדת, יוצאי המחתרות וותיקי המלחמות, נשים אינן סוכנות זיכרון ואינן מפעילות כוח פוליטי לשם השפעה משותפת על כינון הזיכרון הקולקטיבי ועיצובו.⁴⁴ כל זאת אף על פי שהן מוצבות

-
- ומכתבי האהבה מכמירי הלב שכתבה לאהובה שנפל למען המולדת (תפקיד נשי). בילי מלמן, 'אגדת שרה: מגדר, זיכרון, וארץ ישראליות, 1917-1990', ציון, שנה סה (2000), עמ' 343-378; ניר מן, 'זהרה לביטוב: גיבורת מופת או מיתוס?', קתדרה, חוב' 118 (תשס"ו), עמ' 145-176.
- 39 סיוון, דור תש"ח, עמ' 36. לילי רתוק, 'נשים במלחמת העצמאות: מיתוס וזיכרון', בתוך: חנה נוה ועודד מנדה-לוי (עורכים), יום קרב וערבו והבוקר שלמחרת: ייצוגה של מלחמת העצמאות בספרות ובתרבות העברית בישראל (סדן: מחקרים בספרות עברית, כרך ה), תל-אביב תשס"ב, עמ' 287-303; טלילה קוש-זוהר: 'הייצוג הנשים בטקסטים של דור תש"ח', שם, עמ' 304-346.
- 40 מרגלית שילה, אתגר המגדר: נשים בעליות הראשונות, תל-אביב 2007; אסתר כרמל-חכים, שלהבת ירוקה: חנה מיזל – מפעל חיים, ירושלים 2007 (להלן: כרמל-חכים, שלהבת ירוקה).
- 41 לרשימת נשים כזו, וניסיון להנציח את פועלן ראו, אמיל פירשטיין, נשים שעשו היסטוריה: 40 דמויות ראשוניות בארץ ישראל, תל-אביב 1989. ראו גם כרמל-חכים, שלהבת ירוקה.
- 42 גולדה מאיר היא מקרה מיוחד, שכן הנהיגה את האומה 'כמו גבר', ובמידת יכולתה לא עסקה בענייני נשים (היא עשתה זאת רק כאשר נשלחה על ידי מוסדות המפלגה, וגם אז בחוסר מחויבות פמיניסטית מופגן). נוסף על כך היא הגיעה לגדולה בעיקר 'לאחר בלותה', ונהנתה מן התפקיד המיוחד של 'אם האומה'; 'הסתבת היהודייה של כולנו'. אניטה שפירא, 'גולדה: נשיות ופמיניזם', ישראל, חוב' 3 (2003) עמ' 57-68.
- 43 דליה מור, 'זהויות מגדריות ושסעים חברתיים', בתוך: עזמי בשארה (עורך), בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית, תל-אביב 1999, עמ' 75-94.
- 44 גם כאן יש יוצאים מן הכלל, כמו ארגון 'זוכרות': ארגון של נשים ישראליות המתעד את זכר היישובים הפלשתינאים שנמחו מעל מפת הארץ בידי ההתיישבות הציונית. קבוצה זו נתפסת על ידי רבים בקרב

בתפקידי מפתח בכינון הזיכרון הקולקטיבי: הן גננות, מורות, אחראיות להפקתם של טקסי זיכרון רבים ומחנכות ילדים במשפחות. קבוצות נשים בעלות מודעות פמיניסטית עושות מאמץ הרואי לשנות מציאות זו, למשל בהנצחת נשים שנרצחו בידי בני זוגן בימי זיכרון שנתיים. אולם פעילות זו עודה מתרחשת בשולי הקולקטיב ולא זכתה להכרה רחבה. מרבית נשות ישראל אינן זוכרות נשים ואינן פועלות להנצחתן. כך נותר זכרון של נשים בחסדי תבנית הזיכרון הגברית, המדירה נשים באופן מבני.

ג. חלק שני: משפט וזיכרון קולקטיבי בישראל מה בין משפט לזיכרון קולקטיבי?

כפי שטענתי במקום אחר, 'המשפט' (הוא) מקום מרכזי, פומבי ורשמי שחברת ההווה משמיעה בו את סיפוריהם של פרטיה, מעכלת ומעבדת אותם בכלים ממוסדים, מכריעה ביניהם, מתעדת אותם, ובכך עושה מעשה של תרגום לזיכרון קולקטיבי רשמי למען העתיד.⁴⁵ ברמה מסוימת, כל הליך משפטי מכריע איזה זיכרון אישי של התרחשות שנויה במחלוקת יאומץ בזיכרון הקבוצתי הרשמי ויפורסם ברשומות. אפילו הכרעה בסכסוך שכנים מעניקה לצד ה'מנצח' הכרה רשמית ומחייבת המתועדת בפרסום ממלכתי. רובם המכריע של הסיפורים הללו נשאר לכל היותר בדפי ההיסטוריה הרשמית המתועדת של הקולקטיב, ואינו נחרט בזיכרון הקבוצתי. אך ישנם הליכים משפטיים שהצליחו להיכנס – על מטעניהם הערכיים – לזיכרון ההיסטורי של חברותיהם, ואף של החברה הבינלאומית.⁴⁶ משפטו של סוקרטס, למשל, בין שהיה ובין שרק משל היה, זכור בשל הסוגיות ככדות המשקל שהעלה: מהו תפקידו החברתי של פילוסוף? האם פיתוח חשיבה מעמיקה היא 'השחתת הנוער'? עד היכן צריך להגיע הציות לחוק? 'משפט שלמה' המיתולוגי זכור בזכות הכרעתו ההחלטית באבחת חרב של החכם באדם, ש'האם האמיתית/הטובה' היא זו המוותרת על זכויותיה למען טובת בנה. משפט גלילאו זכור בשל עמידתו של המדען על האמת, ונכונותו לתת את חייו על תגליתו: 'אף על פי כן נוע תנוע'. משפטי המכשפות של סיילם, שבמדינת מסצ'וסטס, ארצות הברית, זכורים בשל ההיסטוריה ההמונית (moral panic) שתקפה את משתתפיהם וגרמה להם לתאר אורגיות עם השטן. משפט דרייפוס נכנס לזיכרון הקולקטיבי, הצרפתי

הקונסנזוס לא רק כ'שולית' ו'קיצונית', אלא גם כ'בוגדנית' ומוקצה מחמת מיאוס.

45 קמיר, תרגיל במשפט וספרות, עמ' 329.

46 בסעיף זה אני מזהה את ה'משפט' עם פסקי דין, הכרעות שיפוטיות בסכסוכים שצדדים בוחרים להביא בפני שופטים. מובן שהמשפט מכיל גם חוקים, תקנות, מוסדות, פרקטיקות ובעלי תפקידים. גם הם עשויים להשתתף בתהליך עיצובו של זיכרון קולקטיבי. אינני מתייחסת לכל אלה משני טעמים. ראשית, מטבע הדברים סביר שפסקי דין הם ה'שקנים' המשפטיים המרכזיים בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי. הם המנציחים סיפורים ומשמרים אותם בתודעת הדורות. דברי חקיקה הם לרוב מופשטים יותר, וברוך כלל אינם מוכרים לציבור הרחב. שנית, לא מצאתי ספרות מחקרית העוסקת בחוקים, בתקנות, במוסדות, בפרקטיקות, בשופטים או בעורכי דין כמעצבי זיכרון קולקטיבי בישראל. נראה שקהילת החוקרים אינה רואה בכל אלה גורמים חשובים בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי.

והיהודי, בזכות השאלות הקשות שעורר: האם יהודי יכול להיות קצין הדור-כבוד או רק בוגד שפל? האם הוא יכול להתקבל כאזרח שווה זכויות במדינת לאום אירופית? ומהי חובתו של אזרח (כמו אמיל זולה) נוכח עיוות דין בוטה ופגיעה במיעוט? 'משפט הקופים', כפי שהוא מכונה בארץ, זכור בשל מאבק האיתנים שהוא גילם בארצות הברית של ראשית המאה העשרים בין הערכים הליברליים של חופש הביטוי וההשכלה לבין פונדמנטליזם דתי בלתי מתפשר. משפטי נירנברג זכורים בזכות הטיפול המשפטי בפושעי מלחמה ובזכות שאלת 'המשפט הטבעי' שהעלו על סדר היום העולמי. 'משפטי הרופאים' הסובייטיים זכורים כרדיפה פוליטית של האליטות המקצועיות בידי משטר דיקטטורי.

משפט וזיכרון קולקטיבי בישראל

לעומת דוגמאות דרמטיות אלה של פסקי דין שהשפיעו על הזיכרון הקולקטיבי, דומה שבחברה הישראלית המשפט אינו נוטל חלק חשוב בהבניית הזיכרון. עיון בספרות המחקרית על הזיכרון הקולקטיבי בישראל מעלה שקהילת החוקרים אינה רואה במשפט כלי חשוב לעיצוב הזיכרון הציוני או לשימורו. אנדרטות, אתרי הנצחה, טקסים, ימי זיכרון, חגים, שירים, ספרים, אלבומים – כל אלה מנותחים ביסודיות, אך המשפט אינו נתפס כממלא תפקיד חשוב או מרכזי בתחום זה. על רקע זה מעניינים שני החריגים לכלל זה, שני ההליכים המשפטיים שנתפסים על ידי החוקרים כאתרים חשובים של הזיכרון ומעידים בכך גם על הכלל. שני ההליכים המשפטיים שהספרות המחקרית מכירה בחשיבותם כמעצבי זיכרון קולקטיבי בישראל הם משפט קסטנר ומשפט אייכמן. אני מקבלת את עמדתה של קהילת החוקרים בנקודה זו. מעבר לכך, עצם העניין המחקרי האדיר בשני המשפטים הללו מכונן אותם כבעלי חשיבות ביצירת הזיכרון הקולקטיבי בישראל.

בנייתו מדוקדק ויסודי מראה מיכל שקד כי משפט קסטנר, שהוא למעשה משפטו של מלכיאל גרינוולד, עסק בשאלה אם ישראל קסטנר העדיף את טובתם של 600 יהודים 'מיוחסים' ומקורבים אליו על פני טובתם של שאר בני קהילתו.⁴⁷ אבל בזיכרון הציוני הקולקטיבי, טוענת שקד, זכור המשפט כמי שהתמודד עם השאלה שקרעה את הציבור בשנות החמישים: כיצד צריכים היו מנהיגי יהדות אירופה לנהוג בתקופת הכיבוש הנאצי? האם מנהיגים ששיתפו פעולה עם הנאצים, כמו קסטנר, 'מכרו את נשמתם לשטן' ובגדו בעמם, או שמא עשו כל שניתן היה לעשות בנסיבות הקשות שבהן היו נתונים? האם דרך המרד והמאבק הייתה הדרך הנכונה היחידה, או שמא יש לגיטימציה גם לדרך הפרגמטית שבה בחרו היודנטים? שקד מראה כי אף שלא פסק דינו של בית המשפט המחוזי ולא זה של בית המשפט העליון התיימרו להכריע בשאלות הללו, בזיכרון הקולקטיבי השופט בנימין הלוי הכריע לטובת המאבק והמרי וקבע שהיודנטים בגדו בעמם, ואילו נשיא בית המשפט העליון, שמעון אגרנט, 'הפך' ו'זיכה' את היודנטים מאשמת הבגידה. ככלל,

נראה שהזיכרון הציוני הקולקטיבי העדיף, לפחות בסמוך לאירועים עצמם, את הכרעתו ה'לאומית' של הלוי על פני זו ה'ליברלית' של אגרנט.

משפט אייכמן, שעורר עניין חסר תקדים ופולמוס סוער לא פחות, זכה עם חלוף השנים בפרשנויות רבות ומגוונות. מעבר למחלוקות בשאלות כמו אם 'בויים' המשפט בידי בן-גוריון (כדי להאפיל על משפט קסטנר ושיהיה לאירוע המרכזי בכינון זיכרון השואה),⁴⁸ או אם התגובה הציבורית למשפט הייתה ספונטנית והפתיעה את ההנהגה,⁴⁹ דומה שאין חולק על החותם שהותיר בזיכרון הקולקטיבי בישראל. אין ספק שמשפט אייכמן נחרט בזיכרון הציוני הקולקטיבי כאירוע מונומנטלי ואולי אף טראומטי, שבו נחשפה זוועת השמדתה של יהדות אירופה ונעשה דין צדק בפושע הנאצי הארור. אין ספק שלפחות אחת מן התוצאות הרווחות של עיכול זוועת ההשמדה הייתה תחושה עמוקה של בושה, השפלה ועלבון לאומיים, ואחת התחושות הנפוצות שנלוותה למשפט הייתה 'תחושת הייחוד של הישראלים כיהודים לעומת יהודי התפוצות האחרות, ייחוד שעיקרו בגאווה הלאומית ובעמידה על משמר הכבוד הלאומי כאלמנט נשגב וחסר תקדים בהיסטוריה היהודית'.⁵⁰ אם לשוב לרפוס הזיכרון הציוני שהצגתי, קל לראות כיצד שני המשפטים האמורים משתלבים בו להפליא. רוצחו של קסטנר, יהודי ציוני ארצישראלי, מעיד כי הסיפור שנחשף במשפט צרב בו תחושת בושה כה עמוקה – שהוא לא יכול היה לנוח עד שיסיר את כתם הקלון הבלתי נסבל מעל הקולקטיב.⁵¹ משפטו של גרינוולד גרם לו לזהות בקסטנר 'עמלק', והוא לקח על עצמו להיות 'יפה בלורית ותואר' ולנקות את הדרת-הכבוד הקולקטיבית מן ההשפלה שקסטנר השתתף בכינונה. ואכן, משפט קסטנר (כלומר גרינוולד) הובן על ידי הציבור כדן בשאלה כיצד להתמודד עם היהודים (ובמיוחד המנהיגים היהודים) בזמן השואה שלא הפגינו הדרת-כבוד גברית על ידי מרי ומאבק, ונתנו יד להשפלת עמם. כלומר, כמושגיו של מאמר זה, האם מי שלא חירפו נפשם כמו לוחמי גטו ורשה, ואף ניסו לעבוד עם הנאצים, הם בוגדים ששיתפו פעולה עם הצורך בהשמדת העם והשפלת הדרת-כבוד? האם מעבר לכך שאינם 'יפי בלורית ותואר' הם גם בבחינת 'עמלק'?

משפט אייכמן כונן את זכר ההשפלה המונומנטלית שהצורך הנאצי המיט על העם היהודי. אך המשפט עשה זאת בתוך המסגרת המנצחת של לכידת הצורך על ידי כוחות הביטחון הציונים והעמדתו לדין על ידי מדינת הלאום היהודית, הציונית, החופשייה והסוברנית. מבנה זה מסגר את זכר ההשפלה הלאומית הבלתי נסבלת בתגובה הדרת-הכבוד

48 כטענתה של זרטל, מאולם בית העם אל כותל בית המקדש.

49 כעמדתה של חנה יבלונקה, מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן, תל-אביב 2001 (להלן: יבלונקה, מדינת ישראל).

50 שם, עמ' 285. עם זאת, יבלונקה מדגישה כי לצד תחושת הדרת-הכבוד הלאומית עורר המשפט בישראלים גם תחושת הזדהות עמוקה עם ניצולי השואה, יהודי הגולה. הזדהות זו חיזקה את התפיסה העצמית הקורבנית, שאדון בה במקום אחר.

51 עדותו מופיעה בסרטה של גיילין רוס, 'להרוג את קסטנר' (Killing Kasztner), 2008.

הציונית הגברית. כל רגע במשפט שידר: 'כך הושפלנו – וכך שרדנו והשבנו מכה אחת אפיים. מי שניסה להשפילנו – כלוא עתה חסר ישע בתא זכוכית, וכל העצמה בדיניו'.⁵² עם כל זאת החרדה, ההשפלה ותחושות הרדיפה, הבידוד והאיום הקיומי שהמשפט עורר היו כה טראומטיות, שרק הניצחון במלחמת ששת הימים נחוה ונחרט בזיכרון הקולקטיבי כסוגר (במידת מה) את מעגל תחושות ההשפלה והשבת הדרת-הכבוד שמשפט אייכמן פתח.⁵³

בשנות התשעים של המאה העשרים התנהלו שני הליכים משפטיים שייתכן שהשפיעו על עיצוב הזיכרון הקולקטיבי, וייתכן שייחרטו בו.⁵⁴ האחד הוא משפטו של יגאל עמיר, רוצח ראש הממשלה יצחק רבין, והאחר הוא משפטו של אריה דרעי, מנהיגה הפוליטי הכריזמטי של תנועת ש"ס. שני המשפטים כבר זכו להתייחסות מחקרית, ובוודאי יעסיקו חוקרים גם בעתיד.⁵⁵ מנקודת המבט של הזיכרון הציוני הקולקטיבי אפשר לומר ששני המשפטים היו בעלי השלכות על השאלה מיהם 'פי הבלורית והתואר'. ביתר דיוק: האם אריה דרעי, הפוליטיקאי החרדי שהוריו ילידי מרוקו, 'חרף נפשו' על הדרת-כבודה של קהילתו, והאם יגאל עמיר, הצעיר הדתי הלאומי שהוריו ממוצא תימני 'מסר את חייו' למען העם והארץ, כמיטב גיבורי 'מגש הכסף'? שני פסקי הדין קבעו החלטות שדרעי ועמיר אינם 'פי הבלורית והתואר', וכי ראש הממשלה הנרצח, יצחק רבין, נותר 'מגש הכסף'. מקץ עשור בלבד מפסקי הדין הללו קשה עדיין לדעת כיצד יכריע הזיכרון הלאומי הקולקטיבי.⁵⁶

לסיום, סעיף זה של המאמר קצר מפני שהמשפטים שהטביעו חותם על הזיכרון הציוני הקולקטיבי מועטים. ייתכן שתבנית הזיכרון הציוני שהוצגה בסעיף הקודם מונעת מפסקי דין רבים יותר – ובוודאי מדברי חקיקה – להשפיע על הזיכרון הקולקטיבי. זאת מפני שמרבית פסקי הדין ובוודאי החוקים אינם מספרים סיפורים מסוג 'הושפלנו, קמנו, גמלנו והשבנו את הדרת-כבודנו'. הם אינם מגדירים צוררים, 'עמלק', שהשפילו את הקולקטיב,

52 חנה ארנדט העלתה את השאלה המתבקשת, אם ראוי להשתמש במשפט כזירה להמחזות חיזיון לאומי כזה, כבר במהלך המשפט, שאלה שמוסיפה להעסיק רבים. חנה ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, תל-אביב 2000 [1963].

53 זרטל, מאולם בית העם אל כותל בית המקדש, עמ' 36-37; יבלונקה, מדינת ישראל, עמ' 215-217.

54 מכיוון שרק כעשור חלף מן המשפטים הללו ועד כתיבתם של דברים אלה, קשה לדבר ברצינות על 'זיכרון קולקטיבי', הנמדד בדרך כלל ביחידות זמן ארוכות יותר. זו גם הסיבה שאינני מזכירה את משפטו המתוקשר כל כך של משה קצב, שמאמר זה נכתב במהלך בירורו בבית המשפט. עם זאת, דומני כי לאור הקצב המזורז בו נע העולם בעידן הדיגיטלי, ייתכן שיש מקום לתת את הדעת על יחידות הזמן הרלוונטיות למדידת זיכרון קולקטיבי בעת הזו.

55 ראו, למשל, לגבי משפט דרעי, ארנה בן נפתלי, אסף ברם והילה תירוש, 'איך זה שוכב אחד מעוז... למען השם', המשפט, כרך 13 (2002), עמ' 24-41. לגבי משפט עמיר ראו, אוריית קמיר, תרגיל במשפט וספרות; ליאורה בילסקי, 'משפט ופוליטיקה: משפטו של יגאל עמיר', פלילים, כרך ח (1999), עמ' 13-75.

56 ייתכן שדרעי ועמיר, על כל ההבדלים העמוקים ביניהם ובין מעשיהם, הם דור הבנים-האחים הבא של הציונות, ש'רצחו את האב' ('ההגמוניה הציונית האשכנזית', 'מפא"י ההיסטורית', יצחק רבין), ותפסו את מקומו. ימים יגידו.

ולא גיבורים 'יפי בלורית ותואר' שהשיבו את הדרת-כבודו. דומה שיכולותיו הדרמטיות של המשפט נופלות, בהקשר זה, לאין שיעור, מאלה של טקסים בימי חג וזיכרון.

ד. חלק שלישי: נשים שהשתלבו בזיכרון הציוני הקולקטיבי באמצעות המשפט

הצגת הנשים והתיקים

חלק זה של המאמר מתייחס לנשים ולסוגיות מגדריות שנצרכו בזיכרון הישראלי הקולקטיבי באמצעות המשפט.⁵⁷ מטרתו לבחון אם המשפט משמש סוכן זיכרון ביחס לנשים. המימצאים שעליהם נסמך חלק זה נאספו ונבררו בתהליך משולש: ראיונות אקראיים עם ישראליות וישראלים; בחינה יסודית של ספרות המחקר בתחום הזיכרון הקולקטיבי בישראל ובתחום משפט ומגדר; חיפוש בתרבות הפופולרית, המתגלמת כיום בראש ובראשונה באינטרנט. למיטב ידיעתי אין בנמצא אמצעי מוסכם ומוסמך לבחינה אם תופעה או אדם נקבעו בזיכרונה הקולקטיבי של קבוצה כלשהי. הספרות המחקרית הקלאסית בתחום הזיכרון הקולקטיבי אינה אמפירית ו'כמותנית', אלא עיונית, היפותטית וספקולטיבית במידה רבה.⁵⁸ גם חוקרים ישראלים לא הציעו כלים מוגדרים לזיהוי תכניו של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי.⁵⁹ החוקרים מסתמכים על דפוסי התנהגות כגון טקסים, על ספרות יפה, לרבות ספרות ילדים וסיפורי עם, על ספרות מחקרית ועל 'ידע אישי'. לכן גם אני נהגתי כך במחקר זה. סקרתי את הספרות המחקרית העוסקת בזיכרון הקולקטיבי בישראל ואת זו העוסקת בנשים ומגדר בחיפוש אחר נשים שהמשפט חרט בזיכרון הקולקטיבי שלנו.⁶⁰ ערכתי חיפוש

57 כך, למשל, גולדה מאיר זכורה בזכות מלחמת יום הכיפורים, פגישתה עם הנשיא סאדאת, דמותה שנחרטה כתמונה ויזואלית ודימויה האמהי, הסבתאי. שרה אהרונסון זכורה, במידה רבה, בזכות ספרה של דבורה עומר, שרה גיבורת נילי. מרגלית הרישפי הייתה קשורה בהליך משפטי, אך דומה שהיא זכורה בעיקר בשל הקישור הרומנטי שאמצעי התקשורת קישרו בינה ובין יגאל עמיר. אליס מילר, לעומתן, זכורה רק בזכות הבג"צ שהגישה, כלומר באמצעות המשפט.

58 נורה, *בין זיכרון להיסטוריה*; Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago 1992; Iwona Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick 2007

59 הפניות לנתחים נכבדים מספרות זו ראו הערות השוליים לחלקיו הקודמים של המאמר, ובמיוחד בהערות שוליים 11.

60 הספרות המחקרית אינה מתייחסת ישירות לשאלה זו, אולם הכתיבה על נשים שהיו מעורבות בהליכים משפטיים מכניסה נשים אלה אל הזיכרון הקולקטיבי, לפחות לזה המשפטי המקצועי. מטבע הדברים ישנם הבדלים בין הזיכרון הישראלי הקולקטיבי הרחב, ובין זה של הפרופסיה המשפטית המקצועית. סטודנטיות וסטודנטים למשפטים, עורכות דין ועורכי דין, שופטות ושופטים נחשפים לפסקי דין ולמאמרים מקצועיים שחורטים בזיכרונם שמות של נשים וסוגיות מגדריות שאינם מוכרים באותה מידה לציבור הרחב. כך, למשל, הבג"צ שהגישה לאה שקדיאל, המוזכר בהמשך, נלמד בבתי ספר רבים למשפטים ברחבי הארץ, ומשפטים רבים מכירים אותו. שמה של שקדיאל נחרט בזיכרון הקולקטיבי של אנשי משפט בארץ יותר מאשר בזה הכללי. יש מקום להבחין בין הזיכרון הקולקטיבי הרחב לזה המקצועי, וללמוד אילו נשים ואילו סוגיות מגדריות מוטבעות בזיכרונם של אנשי המשפט במהלך

אינטרנט כדי ללמוד אילו נשים הקשורות בהליכים משפטיים, בדברי חקיקה, בשיפוט או בעריכת דין מופיעות באתרים ובשיחות פתוחות.

במקביל שאלתי כעשרים ישראליות וישראלים על נשים וסוגיות מגדריות הזכורים להם בזכות המשפט. הדגש היה על נשים וסוגיות מגדריות שזכרון קשור בראש ובראשונה בדבר חקיקה או בהליך משפטי כלשהו, ולא בסוכני זיכרון אחרים. התחלתי בשאלה פתוחה, ועברתי לרשימה של נשים שהיו קשורות בעולם המשפט. הנשאלים היו סטודנטיות וסטודנטים באוניברסיטה העברית, חלקם תלמידי משפטים, חברות וחברים, חלקם משפטנים, ועוברי אורח אקראיים שהסכימו להשתתף במשאל. הקבוצה הנשאלת אינה מדגמית בשום צורה ואינה מייצגת מגזרים באוכלוסייה הישראלית. אפשר לאפינה כמכילה נשים וגברים צעירים ומבוגרים, משפטנים ואנשים שאינם קשורים בעולם המשפט, כולם מתוך ה'מיינסטרים' הישראלי היהודי המשכיל שבמרכז הארץ. ההבדלים המשמעותיים ביותר נתגלו לא על בסיס מגדר או השכלה משפטית, אלא על בסיס גיל.

רשימת השמות והנושאים המגדריים שבחיתי להתמקד בהם להלן הם אלה שהיו זכורים למרבית הנשאלים, הצעירים והמבוגרים כאחד, וגם הופיעו בספרות המחקרית ו/או באתרי אינטרנט. בשולי הדברים אציין כי כל הנשאלים זכרו דמויות של שופטות (דורית בייניש ודליה דורנר), את סוגיית ההטרדה המינית כפי שעלתה בשיח הציבורי מאז חקיקתו של החוק למניעת הטרדה מינית, וכן משפטים מתוקשרים הקשורים בהטרדה מינית, כמו משפטיהם של חיים רמון ומשה קצב. ואולם כל אלה שייכים לעשור האחרון, ולכן קשה להתייחס אליהם כאל חלק מן הזיכרון הקולקטיבי. קשה להגדיר איזה פרק זמן נדרש כדי שתופעה כלשהי תוכל להיחשב חלק מן הזיכרון הקולקטיבי, אך ככלל, לא מקובל להתייחס לאירועים מן העבר הקרוב מאוד.⁶¹ בהסתמך על תשובותיהם של הנשאלים לא מצאתי דברי חקיקה או שמות של שופטות או של עורכות דין שנחרטו בזיכרון הקולקטיבי קודם למחצית השנייה של שנות התשעים של המאה העשרים. נראה שמיעוטן של שופטות בית המשפט העליון ועורכות דין מתוקשרות בתקופה שלפני אמצע שנות התשעים יכול להסביר תופעה זו. הרשימה הקצרה של נשים והסוגיות המגדריות המוצגת להלן מסתמכת בראש ובראשונה על זיכרונם של הנשאלים וקשורה בהליכים משפטיים שהתקיימו בישראל משנת 1976.

על סמך כל האמור, דומני שאפשר לטעון שאין בישראל נשים שנקבעו בזיכרון הקולקטיבי באמצעות משפטים מרכזיים כמו אלה של קסטנר ואייכמן ואין נשים שהשתלבו בזיכרון הקולקטיבי באמצעות המשפט לפני אמצע שנות השבעים של המאה העשרים. עם זאת יש כמה נשים ששמותיהן וסיפוריהן מוכרים לישראלים לא מעטים בשל הליך משפטי שהן היו מעורבות בו. הבולטת שבהן היא אליס מילר. עתודאית, טכנאית אווירונאוטיקה, ביקשה לעבור מיונים לקורס טיס בצה"ל. לאחר שנדחתה בשל מינה היא

לימודי המשפטים.

61 ייתכן שבעידן הדיגיטלי, שבו דברים מתרחשים במהירות מסחררת ונשכחים באותו קצב, יש מקום להגדיר מחדש את משך הזמן הנדרש כדי שאירוע ייחשב ל'זיכרון'. נושא זה מצריך דיון נפרד.

ערתה בשנת 1994, בעזרת האגודה לזכויות האזרח ושרדולת הנשים בישראל לבג"צ, וזכתה.⁶² שמה של מילר קשור בשיח הציבורי בפתיחת מקצועות צבאיים 'גבריים' בפני חיילות ובמאבק המגדרי לשוויון. רות נחמני זכורה לרבים בשל מאבקה הבלתי מתפשר לקבל לידיה את ביציותיה המוקפאות, שהיו מופרות בזרעו של גרושה, דני נחמני, כדי להשתילן ברחמה של אם פונדקאית. בני הזוג עשו מאמצים גדולים להביא ילדים לעולם, והקפואו ביציות מופרות. לאחר שדני נחמני עזב את הבית והקים משפחה חדשה, הוא סירב לאפשר לרות נחמני להשתמש בביציות המופרות. היא תבעה את הזכות לקבל לידיה את הביציות ובשנת 1996 זכתה, אחרי החלטה במחוזי ושתיים בבית המשפט העליון. הדיון הנוסף, השני, בבית המשפט העליון התקיים בהרכב של תשעה שופטים שנחלקו ביחס של 5:4.⁶³ כל אחד מתשעה השופטים כתב חוות דעת מפורטת. הסוגיה עוררה מחלוקת עקרונית בין השופטים, והפרשה זכתה לתשומת לב ציבורית רבה. רות נחמני זכורה במאבקה הכואב על זכותה של אישה ישראלית להיות אם. אישה נוספת ששמה מוכר לחלקים בציבור היא לאה שקדיאל, אשר עתרה בשנת 1987, בעזרת האגודה לזכויות האזרח לבג"צ, בדרישה להתמודד על חברות במועצה הדתית בירוחם עיר מגוריה, וזכתה.⁶⁴ עתירתה של שקדיאל הסעירה את הרוחות בחברה הציונית הדתית בישראל, וזכייתה עוררה בקבוצה זו תגובות מקוטבות. בחוגים הליברליים שקדיאל זכורה כמי שנשאה לא רק את דגל השוויון המגדרי, אלא גם את דגל המאבק נגד כפייה דתית, וכמי שניצחה את המימסד הדתי השמרני, הכופה והמפלה.

במשך שנים רבות ליוותה את הציבור הישראלי פרשת האונס והרצח המזעזעת של החיילות רחל הלר, כפי שכונתה המנוחה בתקשורת. גופתה של הלר נמצאה עירומה ועוררה זעם וחלחלה. עמוס ברנס, שהודה במעשה האונס והרצח, טען כמעט עשרים שנה, משנת 1976, בה הורשע, ועד שנת 2002 בה נסתים משפטו החוזר, כי הוא חף מפשע וכי הודאתו הוצאה ממנו באמצעים פסולים.⁶⁵ מאבקו על חפותו הותיר את הפרשה טבועה בזיכרון הקולקטיבי. גם פרשת האונס והרצח של חנית קיקוס, כמעט עשרים שנה אחרי הרצח והאונס של רחל הלר, בשנת 1993, עוררה עניין ציבורי רב שהטביע את חותמו בזיכרון של הציבור. גופתה של הנערה מאופקים נמצאה ליד אתר פסולת בנגב, ושומר האתר, סלימן עביד, הורשע באונס וברצח ונשפט למאסר עולם. יש הסבורים כי הרשתו

62 בג"צ 4541/94 אליס מילר נ' שר הבטחון, פ"ד מט (4) 94. ראו, שולמית אלמוג, 'על נשים, צבא ושוויון: בעקבות בג"צ 4541/94 אליס מילר נ' שר הביטחון', **משפט וממשל**, כרך ג (תשנ"ו), עמ' 631-647.

63 ע"א 5587/93 נחמני נ' נחמני ואח' פ"ד מ"ט (1) 485; ד"נ 2401/95 נחמני נ' נחמני ואח' פ"ד נ (4) 661. ראו, דפנה ברק ארז, 'על סימטריה וניטרליות: בעקבות פרשת נחמני', **עיוני משפט**, כרך כ (תשנ"ו), עמ' 197-219; סיגל דוידוב מוטולה, 'פסק דין פמיניסטי? מבט נוסף על פרשת נחמני', שם, עמ' 221-238.

64 בג"צ 153/87 לאה שקדיאל נ' השר לענייני דתות ואח', פ"ד מב (2) 221.

65 דוד וינר, 'בעקבות פרשת עמוס ברנס: הזכות החוקתית להליך פלילי הוגן', **קריית המשפט**, כרך ד (2004/5), עמ' 169-194.

הסתמכה על פעולות בלתי חוקיות של המשטרה, והטענה כי נעשה לו עוול ממשכה להישמע בשיח הציבורי ולהותיר את הפרשה בתודעה הכללית. בשנת 2006 נרצחה בקצרין הילדה תאיר ראדה בת ה-13. הנאשם ברצח, רומן זדורוב, הודה ברצח ושחזרו, אך חזר בו מהודאתו וטען כי אולץ לתיתה. הפרשה כוסתה בתקשורת תקופה ארוכה מאוד באופן מסיבי ועוררה עניין ציבורי רב. היא אף זכתה בערך בוויקיפדיה. רבים זוכרים אותה. מכיוון שרק שנים ספורות חלפו מאז האירוע, אין לדבר על השתלבותו בזיכרון הקולקטיבי, אבל ייתכן שהפרשה תיחרט בזיכרון. כך גם לגבי פרשת הילדה רוז שנרצחה על ידי אביה-סבה, רוני רון, בשנת 2008, והאומה כולה ליוותה עצורת נשימה את החיפוש אחר גופתה. גן הורדים שנשתל ליד הירקון, במקום בו נמצאה גופתה, עשוי לסייע בהנצחת זכרה.

כרמלה בוחבוט היא אישה ששמה הפך לסמל. בוחבוט התענתה 23 שנה תחת ידיו של בן זוג מכה ומתעלל, עד שיום אחד נטלה את רובה וירתה בו. משפטה, שהחל בשנת 1994, העלה על סדר היום הציבורי את השאלה אם היא זכאית להעלות טענת הגנה עצמית, אם ראוי להפחית בעונשה בגין מצבה הנפשי המעורער כקורבן אלימות, או שמא יש להרשיעה ברצח (או לפחות בהריגה) ולהענישה בהתאם.⁶⁶ ההליך המשפטי, פסק הדין וראיונות עם בוחבוט במהלך מאסרה ולאחר שחרורה עוררו עניין ציבורי רב, ויכוחים לוהטים ומחלוקות עזות, וכרמלה בוחבוט הפכה לסמל שנוי במחלוקת של האישה המוכה הקטלנית'. אישה נוספת ששמה נחרט בזיכרוןם של רבים בנסיבות של מחלוקת עזה היא טלי פחימה. בהיותה בת 28, בשנת 2004, פחימה, ילידת קרית גת, יצרה קשר עם זכריה זביירי, ראש גדודי חללי אלאקצא של הפתח בג'נין, שגורלו האישי נגע ללכה. היא נעצרה בידי השב"כ, הוחזקה במעצר מינהלי בבידוד והואשמה על ידיו בתרגום מסמכים צבאיים עבור ארגון טרור ובהכשלת מבצע צבאי. כתב האישום שהוגש נגדה האשימה בסיוע לאויב במלחמה, במסירת ידיעה לאויב, בהחזקת נשק ובעבירות ביטחוניות נוספות. לאחר עסקת טיעון היא הורשעה בעבירות קלות ושחררה בשנת 2007. שלוש שנות ההליכים נגדה לוו בסיקור תקשורתי בלתי פוסק ובהתרגשות ציבורית עזה. המצדדים בה ראו בה קורבן תמים של כוחות הביטחון, ומתנגדיה ראו בה בוגדת ו'זונה של ערבים' שחצתה את הקווים ו'שכבה עם האויב'. גם כאן, אף שרבים זוכרים את שמה של פחימה בהקשר משפטי, קשה לדבר על זיכרון מפני שרק שנים ספורות מאוד חלפו מאז ההתרחשויות.⁶⁷

66 ע"פ 6353/94 כרמלה בוחבוט נ' מ"י, פ"ד מט (3) 647. ראו, ליאורה בילסקי, 'נשים מוכות: מהגנה עצמית להגנת העצמיות', פלילים, כרך 1 (1997), עמ' 5.

67 ייתכן שיש גם נשים עברייניות ששמותיהם נחרטו בזיכרון הקולקטיבי. אביבה גרנות, חוה יערי, אתי אלון ושרה אנג'ל הן מועמדות טבעיות, שאת שמותיהן העליתי בפני הנשאלים. מן הראיונות לא התרשמתי כי הן זכורות באופן נרחב או כי יש לזיכרוןן משמעות מגדרית מעניינת. ייתכן שמן הראוי לבחון נושא זה לעומקו.

שמות הנשים שעלו מן הראיונות ומן החיפוש האינטרנטי הם, אם כן, אליס מילר, לאה שקדיאל, רות נחמני, החיילת רחל הלר, חנית קיקוס, כרמלה בוחבוט (וטלי פחימה מן העת האחרונה).

דיון וניתוח

אליס מילר, רות נחמני ולאה שקדיאל, שלושתן ישראליות 'חזקות' מן ה'מיינסטרים', זכורות כמי שנעזרו במשפט במאבקים לקידום מטרת הנתפסות כציוניות, הרואיות והדרות-כבוד. כל אחת מהן הוצגה בשיח הציבורי וזכורה כלוחמת אמיצה במגבלות לא הוגנות שמנעו ממנה למלא תפקיד ציוני בעל ערך. אליס מילר זכורה בזכות מאבקה המשפטי להשתלב בחיל האוויר כדי לשרת ולהילחם; רות נחמני זכורה בשל מאבקה על זכותה של אישה עבריינה לאמהות; לאה שקדיאל זכורה בשל מאבקה נגד הממסד הדתי, הנתפס על ידי רבים ככופה וארכאי (יהודי 'גלותי' ולא ציוני 'צברי'). אפשר לומר שבמאבקה המשפטי, אליס מילר ביקשה לעצמה תפקיד ציוני 'גברי' מובהק (היא רצתה להיות אחת מן 'הטובים לטייס', ולזכות בהזדמנות להקריב את עצמה למען המולדת). רות נחמני ביקשה לעצמה תפקיד ציוני 'נשי' מובהק (היא רצתה להקדיש את עצמה להיות אם, כלומר למלא את תפקידה המקודש של האישה העבריינה). לאה שקדיאל אמנם נלחמה למען שוויון מגדרי, אך נתפסת כמי שנאבקה בממסד הדתי הכופה, ולכן כמי שמילאה תפקיד ציוני 'א-מגדרי'. למרות ההבדלים הברורים ביניהן, כל המאבקים המשפטיים הללו, כפי שהובנו בשיח הציבורי, הולמים את האתוס של ישראלים לוחמים, תורמים, מקריבים, וישראליות המקדשות את האמהות. שלושתם עולים בקנה אחד עם ציונות הדרת-הכבוד המקובלת, מנציחים ואף מקדמים אותה.⁶⁸

מעבר לסוגיות שעבורן נלחמו שלוש הנשים הללו, פנייתה של כל אחת מהן לבג"צ בדרישה פומבית לצדק העניקה למאבקהן נופך מכובד. בג"צ נהנה ממעמד מיוחס, ומי שפונים אליו נתפסים לרוב כלוחמים על אידאלים ועל עקרונות ציבוריים (ולא על תועלת אישית). היותן של שלוש הנשים הללו 'עותרות' (ולא 'תובעות', 'משיבות', 'נאשמות' או 'מערערות') הוסיפה להן הדרת-כבוד. זאת ועוד. אליס מילר, רות נחמני ולאה שקדיאל ניצחו הן במאבקהן המשפטיים והן במאבקים על דעת הקהל. ההליכים המשפטיים שהן יזמו וניהלו הפכו אותן ל'מנצחות'. דימוי של 'מנצחות' מתיישב היטב עם הדרת-הכבוד הציונית. דומה שהתאמתם של שלושת המאבקים הציבוריים האמורים לקטגוריות ציוניות מוכרות הנהנות מהדרת-כבוד, יוקרתן של בג"צ וניצחונן הדרמטי של הנשים חברו יחדיו לאפשר לאליס מילר, רות נחמני ולאה שקדיאל להיתפס על ידי הציבור ולהיחרט בזיכרון כמי

68 מילר ושקדיאל אמנם יצאו כנגד רשויות המדינה, ולכן לכאורה נגד הקולקטיב, אך בהקשר שבו הרשויות ניסו לחסום בפניהן מטרת הנתפסות ככלל כציוניות וכראויות. מעניין שרות נחמני הצליחה להשתלב בזיכרון הקבוצתי אף שנאבקה על 'יעוד נשי'. מסתבר שהאמהות והילודה הם ערכים ציוניים כה מרכזיים שהמאבק עליהם הקנה לה מעמד מיוחס, למרות ההיבט הנשי המובהק.

שהתמודדו על הזכות לבוא בכלל 'יפי הבלורית והתואר'. מרכזיותה של קטגוריית 'יפי הבלורית והתואר' בזיכרון הישראלי הקולקטיבי אפשרה לשלוש הנשים הללו לרכוש לעצמן מקום של הדרת-כבוד בזיכרון הקבוצתי.

להבדיל משלוש העותרות לבג"צ, 'החיילת רחל הלר' וחנית קיקוס (וכמותן גם תאיר ארדה, לאחרונה) זכורות כקורבנות. ההקשר שבו הן זכורות כקורבנות הוא בשאלה אם הגברים שהואשמו (בהליכים פליליים) ב'חילולין' וברציחתן הם אמנם ה'עמלק' שפגע בקורבנות תמימים ולכן בקבוצה כולה, ואם הצליח המשפט לנקום את עלבונן וליישב את החשבון. בכל אחד מן המקרים הגבר שנאשם ברצח הוצג בתקשורת ונתפס על ידי רבים כ'צורר' שפגע בהדרת-הכבוד הקולקטיבית: עמוס ברנס משום שאנס ורצח חיילת צה"ל, סולימן עביד משום שהוא גבר ערבי שחזר שאנס ורצח נערה ישראלית יהודייה, ורומן זדורוב משום שהוא רוסי, זר, שפגע בילדה ישראלית. אך ברנס, עביד וכמוהם גם זדורוב ניהלו מאבקים ממושכים לשכנע את הציבור שהם אינם 'עמלק' אלא קורבנות תמימים של המערכת שכשלה במציאת האשמים האמיתיים. חוסר הוודאות סביב שאלה זו, ולכן גם סביב השאלה אם הדרת-הכבוד הלאומית אכן נוקתה והושבה על כנה על ידי מערכת המשפט, הם שחרטו את המקרים הללו בזיכרון הציבור. זאת בשונה ממאות מקרים אחרים שבהם גברים ישראלים רצחו נשים ישראליות, לרוב נשותיהם, ושמותיהם הופיעו בתקשורת יום אחד בלבד. מקרים רבים ושכיחים אלה לא עוררו את שאלת זיהויו של 'עמלק' וטיהור הדרת-הכבוד הלאומית, ולא נחרטו בזיכרון הקולקטיבי. בשל הקשרים בין הרוצחים והנרצחות, הם נתפסו כ'סכסוכים משפחתיים' וכעניינים 'פרטיים', ולכן לא עוררו את שאלת הדרת-הכבוד הקבוצתית או את הצורך למרקה.

פרשת כרמלה בוחבוט, וכמוה פרשת טלי פחימה ה'טריה', הן המורכבות והמעניינות ביותר. בכל אחד משני המקרים הללו, אישה בעלת שם מזרחי מובהק נאבקה לטהר את שמה מאישום משתמע של 'בגידה' בחזון הציוני. כרמלה בוחבוט הואשמה על ידי חלקים בציבור בכך שמעלה בתפקידה כרעייה עבריינה: במקום להוכיח את עצמה כאישה עבריינה חזקה, פעילה ובעלת תושייה ולהיות עזר כנגד בעלה, היא הפגינה חולשה וכניעות, ולבסוף הפנתה כלפי בעלה אלימות שאישה עבריינה אינה מפעילה נגד בני משפחתה. הרפיסות המתמשכת מצד אחד, והאלימות נטולת הגבולות מן הצד השני, נתפסו על ידי ישראלים רבים כסטייה מדימוי 'הישראלית התקנית'. ייתכן ש'מזרחיותה' של בוחבוט הוסיפה לחשדנות כלפיה ולביקורת על כך שמצד אחד לא ידעה לרצות את בעלה ולקיים שלום בית, ומצד שני לא נהגה כ'ישראלית סבירה' והרגה את האיש שהיא חייבת לו נאמנות. מאבקה של בוחבוט והמאבק הפמיניסטי היה להציגה כקורבן של אלימות מגדרית. הניסיון היה לשכנע את הציבור שבוחבוט אינה 'בוגדת', אלא דווקא בעלה המת הוא 'עמלק' שפגע לא רק בה, אלא ב'טוהר המחנה' כולו. הוויכוח הסוער על דמות האישה הישראלית, על תפקיד הרעייה ועל משמעותה של ההתעללות המגדרית חרט את דמותה של כרמלה בוחבוט בזיכרון הקולקטיבי. במילים אחרות, פרשת כרמלה בוחבוט נחרטה בזיכרון הקולקטיבי מכיוון

שעוררה שאלות טורדניות בלתי פתורות: האם בעל ישראלי אלים הוא 'עמלק' עבור החברה הישראלית? האם אישה (מזרחית) מוכה שהורגת את בעלה היא אויב, או שמא היא יכולה להיות 'יפת בלורית ותואר'? שאלות אלה איימו לשנות באופן עמוק מושגי יסוד כמו 'עמלק' ו'יפי בלורית ותואר', ולכן הטביעו את חותמן על הזיכרון הישראלי.

למרות 'טרריותו', אתייחס גם לעניין פחימה, משום העניין הרב שעורר ודמיונו לפרשת בוחבוט. הוויכוח על טלי פחימה היה אם היא בוגדת ו'זונה' שפגעה בהדרת-הכבוד הלאומית ושכבה עם ערבים, אם היא צעירה תמימה, אנושית, סקרנית, שפעלה מתוך חמלה נשית ובתקווה לקרב את הפיוס והשלום, או שמא היא אפילו גיבורה? הקושי לקטלג אותה בקטגוריות נשיות מוכרות ליכה את העניין, את המחלוקת ואת היצרים. כפי שכתבה חנה סגל במקומון התל-אביבי העיר:

היא ילדת קרית גת, שלדבריה 'בקושי סיימה תיכון', והגיעה לתל-אביב בגיל 23. המילה 'שמאל' עדיין מרתיעה אותה, ובבחירות האחרונות היא הצביעה לשרון. [...] הקושי לתייג את טלי פחימה, רווקה המתגוררת בגפה, חורג מגבולות השייך הפוליטי. לצד סקרנות, עקשנות ואינדיבידואליזם קיצוני, פחימה מגדירה את עצמה כ'פריקית של חדשות'. את המסע אל עולם החדשות האלטרנטיביות החלה באינטרנט. 'נכנסתי לאתרים בעולם הערבי כמו arabia.com, היא מספרת. 'בהתחלה חטפתי הרבה קללות אבל אחר כך נוצרו קשרים מדהימים עם אנשים מסוריה, סעודיה ולבנון. שוחחתי עם פלסטינים דרך "הלו, שלום – הלו, סלאם", מרכז תקשורת בין אזרחים משני הצדדים. ראיתי תמונות מחדשות פלסטין, שלא מראים בישראל, ולמדתי מה מסתתר מאחורי המילים "ניסיונות חיסול"⁶⁹.

דמותה האניגמטית של פחימה, וההתלבטות בשאלות הטורדניות אם האישה הצעירה המזרחית מקרית גת נפלה קורבן ל'עמלק', אם היא התחברה ל'עמלק', אם היא עצמה 'עמלק' או אם היא אזרחית תמימה, ואולי אף 'יפת בלורית ותואר' במאבק על הצדק והשלום, קבעו את מקומה בזיכרון הקולקטיבי, לפחות לעת עתה.

אסכם סעיף זה. שלוש משש הנשים שהעפילו אל הזיכרון הקולקטיבי באמצעות משפט יזמו עתירות לבג"צ בנושאים הנתפסים על ידי הציבור הישראלי כציוניים והרואיים (שירות כטייסת בחיל האוויר, אמהות עברית ומאבק ב'כפייה הדתית'). שתיים משש הנשים היו הקורבנות החפים מפשע במשפטיהם הפליליים של שני גברים שהואשמו באונס ורצח של נערות צעירות זרות להן, שאחת מהן הייתה חיילת צה"ל. כל אחד מן הנאשמים הובנה במהלך סיקור ההליך המשפטי כ'עמלק' שפגע בהדרת-הכבוד הלאומית, וכל אחד מהם טען במשך שנים ארוכות לחפותו. אישה אחת מתוך השש זכורה מכיוון שהרגה את בעלה

המתעלל, ומשפטה הצית את הויכוח הציבורי בשאלה מי מן השניים היה 'עמלק', הבעל המכה או אישתו ההורגת, והאם ניתן לחשוב על הרעה המזרחית המוכה שהרגה את בעלה כ'יפת בלורית ותואר' (טלי פחימה, כאמור, זכורה עקב התחברותה עם האויב, וטענתה כי אינה בוגדת אלא דווקא 'יפת בלורית ותואר').

מרבית הנשים הישראליות הבאות בשערי עולם המשפט אינן מעורבות בהליכים שאפשר להבנותם על פי סיפורים כגון אלה, ההולמים את תבנית הדרת-הכבוד של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי. הסעיף הבא מתייחס אליהן.

מן הפרט אל הכלל

המקרים הספורים של נשים שנצרכו במידת מה בזיכרון הקולקטיבי הישראלי באמצעות המשפט יכולים ללמד באילו נסיבות ייתכן שהליך משפטי יאפשר לאישה להשתלב בזיכרון הקולקטיבי הישראלי. דומה שהמשפט עשוי להנציח נשים בזיכרון הקולקטיבי אם הן נאבקות (בבג"צ) על ערכים ציוניים שעולים בקנה אחד עם הדרת-הכבוד הלאומית, אם הן קורבנות תמימים של אלימות לא במסגרת המשפחה ותוקפיהן מכחישים את אשמתם (במסגרת ההליך הפלילי), או אם דמויותיהן והתנהגויותיהן מערערות דימויים מקובלים של נשיות ישראלית, ואת משמעותם המקובלת של 'עמלק' ו'יפת בלורית ותואר'. ואולם מרבית הנשים הישראליות הבאות בשערי עולם המשפט עושות זאת בנסיבות אחרות לחלוטין. בסעיף זה אתן את הדעת על המגבלות המבניות והשיטתיות המונעות את זכירתן של מרבית הנשים הישראליות המעורבות בהליכים משפטיים.

מרבית הנשים הישראליות פוגשות במשפט בעיקר באחד משני הקשרים: כשהן מעורבות בהליכים הקשורים בדיני משפחה או כשהן מתלוננות על פגיעות מגדריות. הליכים הקשורים בדיני משפחה כוללים בעיקר הליכי גירושין, הכרוכים בפירוק נכסים ומשמורת ילדים. הם נתפסים כ'פרטיים' ולא כציבוריים. הכרעות שיפוטיות רבות בתחומים אלה אינן מתפרסמות (לרבות אלה של בתי הדין הרבניים); אחרות מתפרסמות ללא שמות הצדדים, כדי להגן על צנעת הפרט וכבוד המשפחות. בדומה, המשפט מגן על פרטיותן ועל שמן הטוב של מתלוננות על עבירות מין, לרבות אלימות במשפחה, ואם פסקי הדין בענייניהן מתפרסמים – שמותיהן אינם מופיעים בהם. הדוגמה המובהקת ביותר היא קורבן 'אונס שומרת'. 'פרשת שמרת' זכורה לציבור היטב; אך השם שנחרט בזיכרון הוא שם הקיבוץ שבו התרחש האונס ואשר עמו מזוהים הנאשמים. 'הנאנסת משמרת' נותרה דמות אנונימית, ללא שם, פנים, ביוגרפיה ברורה ואישיות שאפשר להתייחס אליה.⁷⁰ וכך, מטעמי פרטיות, הגנה ושם טוב, מרבית הנשים שמשותפות בהליכים משפטיים אינן מועמדות להיכלל בזיכרון הקבוצתי.

70 אף שבשנים האחרונות האישה בחרה לשבור את קשר השתיקה ולהתראיין בעיתונים, שמה וקווי המתאר של אישיותה לא הלחלו אל התודעה הציבורית, שממשיכה לזכור את האירוע כ'מעשה שומרת'.

אפילו המתלוננת על שר המשפטים לשעבר, חיים רמון, שחוללה סערה ציבורית משמעותית, נותרה אנונימית.⁷¹

מקובל להניח שהצנעת שמותיהן של נשים בהליכי גירושין ושל קורבנות תקיפה מינית, היא לא רק הגנה על צנעת הפרט אלא גם הישג פמיניסטי המבטיח את שמן הטוב של נשים שנפגעו בידי גברים ומאפשר להן להתלונן בלא לשלם מחירים חברתיים בלתי נסבלים. נשים רבות וגם ארגוני נשים שותפים לתפיסה זו ומקבלים אותה כמוכנת מאליה. ואולם עמדה זו הגיונית ומשכנעת בעולם המושגת על נורמות הדרת-כבוד, מקבל אותן ואף מנציחה אותן. בעולם של הדרת-כבוד פטריארכלית מסורתית, 'כבוד המשפחה', כלומר הדרת-כבודם של הפטריארך והגברים המזוהים עמו, תלוי בשמן הטוב של נשות המשפחה, ושם טוב זה מותנה ב'טוהר' המיני של הנשים. אישה ש'חוללה', כלומר 'נלקחה' על ידי גבר שאינו זכאי לכך, הופכת ל'בושה', ומכתימה בכך את הדרת-הכבוד של משפחתה, כלומר של אביה, אחיה, בעלה ובניה. זאת מפני שתקיפתה המינית מעידה על כך שהם לא השכילו למלא את תפקידם הגברי ולשמור על נגישותה המינית, המופקדת בידיהם. התקיפה המינית מממשת את פוטנציאל הבושה הנשי של הקורבן, ונוטלת ממנה את ערכה במשחק הדרת-הכבוד. בעולם כזה, אישה שהותקפה מינית הופכת להיות פשוטו כמשמעו, ביוזין והשפלה, וכך היא מחונקת לחוש. במקום לחוש כאדם שזכויותיו נפגעו, כפרט שנעשה לו עוול והוא ראוי להשתתפות בכאבו, תמיכה וסיוע, היא חשה בושה.

בחברה הישראלית, כמו במרבית החברות, שרידיהם של דפוסים מסורתיים אלה עודם חזקים ומכבידים על נשים נפגעות תקיפות מיניות ומקשים עליהן ועל הסביבה להתייחס אליהן כאל נפגעות עבירה. החשאיות סביב שמותיהן של נפגעות תקיפה מינית מגלמת מציאות זו ומנציחה אותה. כך גם לגבי גירושין. בחברת הדרת-כבוד פטריארכלית מסורתית, אישה נשואה נסמכת על הדרת-כבודו של בעלה. אם הדרת-כבודו זו נלקחת ממנה – היא נותרת חסרת הדרת-כבוד, והופכת ל'חסרת בושה', כלומר לאדם שאפשר לפגוע בו בלי לחשוש מכך שמישהו יתבע את עלבוננו וינקום את כבודו. שרידיה של תפיסה מסורתית זו ממשיכים לסמן נשים מתגרשות וגרושות כ'בושה'. גם כאן, ה'הגנה' על שמותיהן מפני פרסום 'מטבענת' מציאות חברתית זו (כלומר משמרת את תפיסתה כ'טבעית'). תפיסת דיני המשפחה כעניין פרטי מסווה מצב עניינים זה ברצינול ליברלי שקשה לצאת נגדו. אינני מציעה להתחיל לחשוף את זהויותיהן של נשים מתגרשות או נפגעות תקיפות מיניות ללא הסכמתן. אולם ראוי להתחיל דיון ציבורי מקיף ונוקב בשאלות אלה, כדי לאפשר תחילתו של שינוי.⁷²

71 לינור אברג'יל, מיס עולם שעשתה פרסום לאונס האכזרי שעברה, היא יוצאת מן הכלל. מצאתי ששמה זכור, אך בעיקר כמלכת יופי, ולא דווקא כמתלוננת בהליך משפטי על אונס. נקודה זו ראויה למחקר נוסף.

72 בראשית שנת 2010 החל דיון ציבורי מעניין בסוגיה זו ברשתות וירטואליות. אישה שטענה כי נאנסה על ידי דמות ציבורית מוכרת פרסמה את עדותה על האונס בשמה המלא, אשכר אלדן כהן, כדי לשבור

מתברר שהמחסומים העיקריים להכללת נשים בזיכרון הקולקטיבי באמצעות המשפט הם מבניים. מקורם במוסכמות חברתיות והם מגובים בכללים משפטיים. מרבית הנשים הבאות בשערי עולם המשפט מולבשות על ידי ב'רעלה' המכסה את פניהן כדי להגן על הדרת-הכבוד שלהן ו/או של משפחותיהן. אין זו הדרת-כבוד ציונית, לאומית, אלא הדרת-כבוד פטריארכלית מסורתית. אך היא משלימה את מלאכת הסינון, שהדרת-הכבוד הלאומית שותפה לה, ואשר מונעת מן המשפט לשלב נשים בזיכרון הקולקטיבי הישראלי. רק כשדיני המשפחה ייחשבו 'ציבוריים' ולא 'פרטיים', ונשים גרושות, כמו מתלוננות על אונס והטרדה מינית לא תזדקקנה להגנה על שמן הטוב, כלומר על הדרת-כבודן הנשית המסורתית, תהיינה נשים בישראל מועמדות להיכלל בזיכרון הקולקטיבי באמצעות המשפט. וכאשר תבנית הזיכרון הקולקטיבי תהיה מושפעת פחות מהדרת-הכבוד הלאומית, יגברו סיכוייהן של נשים להשתלב בפועל בזיכרון הקולקטיבי. עד אז, ייתכן שבעתיד תיזכרנה באמצעות המשפט בעיקר שופטות מרשימות שיזכו להכרה כ'גיבורות' (כמו השופטות דורית בייניש ודליה דורנר).

ה. סיכום

דפוס סיפורי דומיננטי בהבניית הזיכרון הישראלי, הציוני הקולקטיבי, הולם הלך רוח של הדרת-כבוד לאומית: האויב השפילנו, ואנו זוכרים את ההשפלה, את חוב הדרת-הכבוד ואת מי שהקריבו את עצמם על מזבח השבת מלחמה וטיהור הדרת-הכבוד הקולקטיבית (כאשר ההשפלה טרם נמחתה – אנו זוכרים אותה כדי להבטיח שנמחה אותה בעתיד). על פי מתכונתה של תבנית זו, מי שזוכים להשתלב בזיכרון הקולקטיבי הם 'האויב', הוא 'עמלק', וגיבורי האומה – 'פי הבלורית והתואר'. ימי זיכרון הם הטקסים המובילים בכינון הזיכרון הלאומי. הזירה המשפטית יכולה להשתתף בהבניה חברתית-תרבותית זו בעיקר בהקשרים דרמטיים במיוחד, כמו במקרה בו פושע נאצי או משתף פעולה עם הנאצים מועמד לדין, ועצם האירוע המשפטי נתפס כנקמה וטיהור הדרת-הכבוד הלאומית. במסגרת זו האפשרות שהמשפט יפעל לשילוב נשים בזיכרון הקולקטיבי קלושה. הנשים המעטות שהמשפט מקבע בזיכרון הקולקטיבי הן אלה שלחמו בעזרתו על זכותן להיחשב 'פי בלורית ותואר', אלה שנפלו קורבן והמשפט ניסה לברר מיהו ה'עמלק' שיש להעניש על הפגיעה בהן ובהדרת-הכבוד הקבוצתית, ואלה אשר חתרו כנגד הבחנות מורשות אלה ובמהלך הליך משפטי עוררו תהודה ציבורית. לעומת נשים מעטות אלה, מרבית הנשים מגיעות אל עולם המשפט כמתדיינות בדיני משפחה או כמתלוננות על עבירות מין. בשני ההקשרים הללו המשפט מסווה את שמותיהן כדי להגן על הדרת-הכבוד של המשפחה המתדיינת או של האישה שמיינותה 'חוללה'. לכן מרבית הנשים בעולם המשפט הן אנונימיות, ואי אפשר היה

את קשר הבושה ולהשתחרר מן התחושה שיש לה מה להסתיר ובמה להתבייש. היא שבה ונחשפה, יחד עם נשים נוספות, גם בתכנית טלוויזיה ששודרה בערוץ 10. הדברים עוררו עניין ציבורי שהדיו מוסיפים להישמע בשעת כתיבת דברים אלה.

להנציחן גם לו נחלשו מסגנות הדרת־הכבוד של הזיכרון הקולקטיבי. כדי שנשים תיזכרנה, ותיזכרנה במשפט, יש להפחית את מרכזיותה של הדרת־הכבוד בחברה הישראלית, הן זו הלאומית והן זו הפטריארכלית המסורתית.