

האוניברסיטה הפתוחה
המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת
החוג למדיניות ציבורית

"אֶחָתָנּוּ אֶתְּ הֵי לְאַלְפֵי רִבְבֵה" (בראשית כד, ט)

תפיסותיהן של נשים חרדיות ביחס להשתתפות נשית חרדית בפוליטיקה

"Our sister, may you become thousands of ten thousands" (Genesis, 24, 60)

Haredi Women's Perceptions of Ultra-Orthodox Female Participation in Politics

יונתן רובינשטיין

תזה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

בתוכנית ללימודי דמוקרטיה בין תחומיים

באוניברסיטה הפתוחה

המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

ירושלים

אלול תשפ"ו – אוגוסט 2026

מנחות: ד"ר גרוסוירט קחטן דנה

ד"ר נריה בן-שחר רבקה

תוכן

4	תודות
5	תקציר
9	מבוא
12	1. סקירת ספרות
21	1.1. זרמים ופיצולים
13	1.2. התמסדות בישראל
14	1.3. הדמוגרפיה כמנוע של שינוי
15	1.4. תמורות וסדקים בחומות
16	1.5. תגובת הנגד
18	1.6. נשים בחברה החרדית
18	1.6.1 "חברת הלומדים" והאישה כמפרנסת אידיאולוגית
19	1.6.2. המאבק על ייצוג נשי חרדי
21	1.7. סיכום ופערי מחקר
22	2. מתודולוגיה
22	2.1. מטרות המחקר ושאלות המחקר
22	2.2. שיטת המחקר
23	2.3. כלי המחקר
24	2.4. אוכלוסיית המחקר
26	2.5. מאפייני המשתתפות במחקר

27	2.6. מבנה הראיונות
28	2.7. ניתוח הראיונות
30	2.8. אתגרי מגדר וקודי צניעות
31	2.9. דילמות החוקר הפנימי
33	3. ממצאים
33	3.1. ניתוח הממצאים
33	3.2. "שומרות החומות" : מעמדה של האישה החרדית בתא המשפחתי
41	3.3. התנגשות הציביליזציות, האמנם? נשים חרדיות בחברה הכללית
52	3.4. "השמיעיני את קולך" או "קול באישה ערוה" ?
62	3.5. "אחותנו את היי לאלפי רבבה"
88	4. דיון, סיכום ומסקנות
94	4.1. מגבלות המחקר
94	4.2. כיוונים עתידיים ובנימה אישית
96	נספח - מקומה של ההנהגה הנשית בראי ההלכה והמסורת
96	ביבליוגרפיה
110	Abstract

עם תחילתה של הכתיבה ולקראת סיום המסע המרתק הזה, הארוך, מפותל ואינטנסיבי, ברצוני להודות למספר אנשים שבזכותם ניתן היה ליצור את עבודה זו ולהגיש אותה.

פותחים בכבוד אכסניה - "אני ראשון ואני אחרון" (ישעיהו מד, ו),

תודה לבורא עולם על כל הטוב אשר גמלני. אשר "נתן ליעף כוח" להגיע לסיום המסע. אשר מלווה אותי מרעיון לרעיון ומפרויקט לפרויקט, נותן בי אמון ללמוד וללמד, לקבל ולהשפיע.

"ויאמר צדקה ממני" (בראשית לח, כו),

תודה לטליה, אשתי, אהובתי, שותפה לדרך ולחיים שחיוקה, עודדה, דחפה, נתנה השראה וזמן בימים ובלילות כדי שאוכל להשלים את המחקר. "שלי ושלכם, שלה הוא".

תודה למנחות שלי לתזה. אין ספק שללא האמון, התמיכה וההירתמות, לא יכולתי להגיש את העבודה הזו. תודה על הדרישות הגבוהות לפרפקציוניזם ועל הראייה קדימה לאורך הדרך הארוכה. תודה לד"ר דנה גרוסוירט קחטן שליוותה אותי מתחילת התואר השני. המאמינה בי, תומכת וסומכת.

תודה לד"ר רבקה נריה-בן שחר על הליווי בתזה ועל האימון עד כדי צירופי לצוותי המחקר שלה. מנצל את השורות הללו להשתתף בצערה העמוק עם לכתו של אביה בימי חתימת העבודה. מן השמיים תנוחמו ולא תדעו עוד צער. אני מוקיר תודה על כך שלמרות אתגרי התקופה, ד"ר רבקה נריה-בן שחר מצאה זמן לעבור על הגרסאות, לתקן, להעיר ולהאיר.

תודה לד"ר חן משגב שלמרות שלא הכרנו, החדיר בי בחזרה, בשיחה של עשרים דקות, את הכוחות לחזור לתזה ולסיימה.

תודה להוריי שהשרישו בי את אהבת הקריאה, הלימוד, הסקרנות והמחקר, הן בעולם התורני, הן בעולם האקדמי והן מחוצה להם.

לבסוף, תודה למשתתפות המחקר שהסכימו להתראיין. כפי שיתואר במחקר, לא מובן מאליו שאישה חרדית תסכים לשבת עם גבר, עם חרדי, להיפתח, לספר, להיחשף ולחשוף.

מחקר זה בוחן ומנתח את שאלת השתתפותן הפוליטית של נשים חרדיות בזירה הציבורית בישראל. המחקר שופך אור על התפר המורכב והמרתק שבין החברה החרדית, על השמרנות והמבנה הפטריארכלי שלה, לבין כוחות המודרניזציה, שוק התעסוקה וערכי הדמוקרטיה הליברלית. במרכז עבודת התזה מופנה הזרקור למקום שלרוב נותר בצל – אל עבר המרחב המשותק של תפיסותיהן הפוליטיות של הנשים החרדיות מן הזרם המרכזי (המיינסטרים). נשים אלו, לרוב, אינן מזוהות עם קולות של אקטיביזם פמיניסטי גלוי. המחקר מתחקה ברגישות אחר עמדותיהן, תפיסות עולמן והאופן הייחודי שבו הן מפרשות וחווות את סוגיית הייצוג הנשי בפוליטיקה הישראלית והחרדית.

סביבת המחקר נטועה עמוק בלב החברה החרדית, שהיא קהילת מיעוט דתית ותרבותית הבוחרת, במודע, בהיבדלות מן החברה הכללית. חברה זו, על שלושת זרמיה המרכזיים – הליטאי, החסידי והספרדי – מושתתת על עקרון "דעת תורה" לפיו מנהיגי הציבור וגדולי הדור הם הפוסקים הבלעדיים בכל תחומי החיים (בראון, 2004). מדובר בסביבה המקפידה על חוקי צניעות והפרדה מגדרית נוקשים. עם זאת, החברה החרדית אינה קופאת על שמריה. זוהי חברה העוברת תמורות עמוקות ומרגשות. אתוס "חברת הלומדים" אשר מקדש את לימוד התורה של הגברים בכולל, הפך הלכה למעשה את האישה החרדית לעמוד התווך הכלכלי ולמפרנסת העיקרית של התא המשפחתי. יציאתן של נשים חרדיות רבות, חכמות ומוכשרות, לשוק העבודה הכללי – ובפרט לתחומי ההייטק והניהול – יוצרת מפגש יומיומי חסר תקדים ומרתק עם החברה החילונית.

מפגש זה מייצר מציאות מורכבת ועדינה. חומות ההתבדלות המוכרות נסדקות. מנגד, הנשים מפעילות אסטרטגיות נוקשות של מידור תרבותי, במטרה להגן ולשמר את זהותן ואת ערכי משפחתן. במקביל, סביבת המחקר מושפעת ומתהדדת את ניסיונות המאבקים הציבוריים של העשור האחרון, כגון הקמת תנועת "לא נבחרות לא בוחרות", ריצת מפלגת "עיר ואס" באלעד ופסיקת בג"ץ ההיסטורית משנת 2019 שחייבה את מפלגת אגודת ישראל לאפשר קבלת נשים לשורותיה.

מהות המחקר הינה חקירה איכותנית המבקשת לחשוף את שכבות העומק של התודעה הנשית-חרדית בנושא ההשתתפות הפוליטית. בניגוד לסיקור התקשורתי ולמחקרים הנוטים להתמקד באקטיביסטיות רדיקליות או בקבוצות שוליים שעושות כותרות, מחקר זה בוחן לחדור פנימה, אל תוך הזרם המרכזי והשקט. המחקר שופך אור, באמצעות ראיונות עומק אישיים וניתוח שיח ביקורתי, על החסמים, ההצדקות התיאולוגיות והחברתיות ועל התפיסות שבאמצעותן נשים

נורמטיביות – העובדות כמנהלות, מתכנתות וכדומה ומנהלות את חיי היומיום שלהן – מעצבות את עמדתן כלפי עולם הפוליטיקה. המחקר בוחן בהקשבה כיצד הן מגיבות למושגים מודרניים כמו פמיניזם חרדי והעצמה נשית וכיצד הן באמת רואות, מנקודת מבטן, את עתיד הייצוג הנשי.

מטרת העל של המחקר היא להבין את המכניזם החברתי והפסיכולוגי המשפיע על גיבוש ה"סוכנות הפוליטית" בקרב נשים חרדיות במאה ה-21. המחקר שואף להשמיע ולהאיר את תפיסותיהן ועמדותיהן האוטנטיות של נשים חרדיות כלפי השתתפות בנות מגזרן בפוליטיקה המקומית והארצית. כמו כן, הוא נועד למפות ולהבין את הקונפליקטים והמתחים הכנים שבין המחויבות הטוטאלית לנורמות הקהילתיות המסורתיות שעליהן גדלו, לבין הצורך ההולך וגובר במענה מדיני וציבורי לצרכיהן הייחודיים כנשים וכאימהות עובדות. בכך, המחקר מציע מבט מחקרי מחודש, רענן ואמפתי על דינמיקת הכוח, יחסי המגדר ותהליכי הדמוקרטיזציה הנסתרים שמתחוללים בחברות מובלעת מסורתיות.

העבודה מעוגנת במספר נדבכים תיאורטיים מובילים במדעי המדינה ובסוציולוגיה, אשר עוזרים להבין את התמונה המלאה. הנדבך הראשון עוסק במושג של זהות היברידית ומידור תרבותי. תיאוריות אלו מסבירות כיצד נשים חרדיות מצליחות לייצר זהות מפוצלת אך מתפקדת. להיות מקצועיות ואסרטיביות בעולם התעסוקה ובמקביל, מסורתיות וצייתניות להיררכיה בתוך המרחב הביתי כדרך יצירתית לפתור את הדיסוננס הקוגניטיבי שבין העולמות השונים בהם הן חיות.

הנדבך השני סובב סביב המושג של שמירת סף אימהית. מושג זה מדגים כיצד למרות עבודתן החוץ-ביתית האינטנסיבית והתובענית, נשים חרדיות נאחזות בכוחן הייחודי ובסמכות ניהול הבית והמשפחה. הן אינן מוותרות על טריטוריה חשובה זו, המעניקה להן סטטוס דתי וחברתי מרכזי בקהילתן, תחת התפיסה המסורתית של "עזר כנגדו".

נדבך נוסף נוגע לתופעת ההדרה הכפולה והשתתפות מיעוטים. הספרות העוסקת במיעוטים פוליטיים מצביעה על כך שנשים חרדיות סובלות מהדרה כפולה במרחב הדמוקרטי – הן מתוקף היותן נשים בחברה פטריארכלית והן מתוקף השתייכותן למיעוט החרדי בתוך החברה הישראלית הרחבה. לבסוף, המסגרת בוחנת את הפמיניזם החרדי אל מול הפמיניזם הליברלי, תוך ניתוח ההבדלים המהותיים שבין המאבק הקולני לעיתים לזכויות נשים בעולם הליברלי, לבין תהליכי ההעצמה השקטים והפנימיים בעולם החרדי. אלו מבקשים להרחיב סמכויות והשפעה, אך מבלי למרוד בגלוי במוסד הרבנות או בהלכה, אלא מתוך כבוד והבנה.

המחקר נשען על פרדיגמה איכותנית-פנומנולוגית, מתוך רצון לשמוע את הסיפורים האישיים. כלי המחקר המרכזי היה ראיונות עומק חצי-מובנים שנערכו עם נשים חרדיות בגילי 22 עד 45. רובן אימהות עובדות המגיעות מזרמים שונים כגון חסידות, ליטאיות וספרדיות ומתגוררות בערים שונות. מבנה הראיונות חולק למספר צירים שכללו את מסלול חייהן האישי והמשפחתי, תפיסת המושג של "האישה החרדית" והשינויים שהן מרגישות שחלים עליה, מידת התעניינותן בפוליטיקה, והיחס הישיר שלהן להשתתפות פוליטית של נשים חרדיות. הראיונות עברו תמלול קפדני ונותחו בשיטת ניתוח תמטי וניתוח שיח ביקורתי, על מנת להציף את המשמעויות הסמויות והגלויות מתוך דבריהן.

ממצאי התזה משרטטים תמונה עשירה ואנושית של הלך הרוח הנשי-חרדי. הנשים מזהות עצמן כ"עוזר כנגדו" ותופסות את תפקידן כמגינות על הבית התורני כעליון בחשיבותו. עם זאת, התפתח אצלן קול חדש, בטוח יותר, הרואה בקריירה, בהתקדמות לתפקידי ניהול ובהשכלה אקדמית ביטוי אמיתי של העצמה לגיטימית ולא רק כורח כלכלי גרידא. הן מוצאות דרכים מופלאות לשלב בין ניהול קריירה מצליחה לבין שימור נאמנות מוחלטת ואוהבת לתא המשפחתי המסורתי.

המפגש השוטף עם החברה החילונית מעלה עבור הנשים הללו דעות קדומות ופחדים מובנים. הן מגלות ביטחון לפתח קשרים מקצועיים ולהפגין מנהיגות משמעותית בעבודה. למרות זאת וכאן טמון הקסם של האיזון שלהן, הן מקפידות לייצר קיר אטום ומפריד ברגע שהן שבות הביתה. הן נמנעות מאירועי חברה לא הכרחיים וזאת כדי למנוע חלחול של סגנון החיים והערכים המערביים אל תוך משפחתן החרדית, עליה הן שומרות מכל משמר.

בנוגע לשאלת הייצוג, עולה תמונה מורכבת. רבות מהנשים אינן מתחברות לאקטיביזם הרועש המיוצג על ידי התארגנויות רדיקליות או עתירות לבג"ץ. הגישה הזו נובעת מתוך רצון עמוק לשמור על הרמוניה קהילתית וציות להנהגה הרוחנית. מנגד, הן מביעות תסכול שקט, אך מורגש, מכך שהנציגים הפוליטיים הקיימים אינם מטפלים באופן פרקטי ויעיל בנושאים השייכים ל"פוליטיקה של חיי היומיום", הנוגעים להן ישירות, כמו זכויות תעסוקה, יוקר המחיה, מעונות לילדים ומצוקות קהילתיות פנימיות.

המחקר מעלה כי למרות העדרה המוחלט של נוכחות נשית חרדית ממוסדת במוקדי קבלת ההחלטות הרשמיים, מתחולל מתחת לפני השטח תהליך עמוק, אותנטי ומשמעותי של צמיחת תודעה פוליטית. המסקנה המרכזית של מחקר זה היא שהדמוקרטיזציה של חברת המובלעת החרדית לא תגיע בהכרח כהפיכה מהפכנית ורועשת, אלא כאבולוציה זוחלת ושקטה. הנשים

משתמשות בעוצמתן הכלכלית ובמעמדן המתחדש בתוך המשפחה ככלי עקיף, חכם ועדין למיקוח מול ההגמוניה הגברית. הן מגבשות "סוכנות פוליטית" ייחודית, המכבדת את המסורת ואת "דעת תורה", אך בו זמנית דוחפת להרחבת המעורבות ומתן מענה אמיתי לקולן החשוב של הנשים, המהוות כיום, יותר מתמיד, עמוד תווך כלכלי וחברתי מהותי בקהילתן.

"אם אני אני כי אתה אתה, ואתה אתה כי אני אני, אז אני לא

אני ואתה לא אתה. אבל אם אני אני כי אני אני, ואתה אתה כי

אתה אתה, אז אני אני ואתה אתה"

רבי מנחם מנדל מקוצק

ציטוט זה הופיע בנאום הבכורה של חברת הכנסת עומר ינקלביץ¹, חברת הכנסת החרדית הראשונה בתולדות מדינת ישראל². והיא הסבירה: "אדם צריך להיות מי שהוא, תוך שמירה על ייחודיותו, על המקוריות שלו, האותנטיות והאתניות שלו ולשמר את החלק שרק הוא מסוגל להביא לפסיפס החברתי האנושי שלנו. כי למגוון האנושי הזה יש יופי והרבה מאוד אופי. כל אחד זכאי להזדמנות שווה בחברה מתוקנת גם אם הוא חלק מחברה פריפריאלית. הוא לא צריך להשתנות בכדי לקבל זכויות הניסיון לשנות את האחר זו אינה ליברליות אמתית, אלא רדיקליות, שמסתתרת מאחורי כסות שווא".

פתגם זה של הרבי מקוצק, שאותו ציטטה ינקלביץ, הינו בעל סמליות רבה, בהיותו מדגיש את חשיבותו ומרכזיותו של כל אחת ואחד. חלפה מאה שלמה מאז מאבקן של נשים לזכות הבחירה בישראל בתקופת היישוב הישן, ועד למאבקן של נשים חרדיות לזכות השתתפות הפוליטית בישראל. מאה שנה שבהן תמורות רבות פקדו את הנשים בישראל בכלל והנשים החרדיות בפרט. אך תופעה אחת כמעט ולא השתנה: הדרתן של נשים חרדיות מהשדה הפוליטי הישראלי.

משנת 2012, מספר ניסיונות נעשו, החל מהקמת קבוצת מחאה בשם "לא נבחרות לא בוחרות" (ובקיצור "לונילובו") בפייסבוק על ידי אסתי שושן (רידר-אינדורסקי, 2018). ניסיונות שהמשיכו עם התמודדות מפלגת נשים חרדיות בשם "עיר ואם" בבחירות המקומיות בעיר אלעד ב-2013. ועד לפסיקת בג"ץ בינואר 2019, על פיה "לא ניתן להשלים עם אפליה והדרת נשים ממפלגות בישראל" והורה למפלגת אגודת ישראל "לתקן את תקנונה תוך 21 יום באופן שמסיר כל מניעה תקנונית לקבלתה של אישה כחברה במפלגה (בג"ץ 1823/15 עו"ד תמר בן-פורת נ. רשם המפלגות). בפועל כיום, חרף הניסיונות השונים, הפעילות החרדיות ששואפות לייצג כמחצית מכלל הקולות החרדיים (שושן, 2019) עדיין מודרות מהמפלגות החרדיות ופעילותן נעשית מתוך המפלגות החילוניות הליברליות (ינקלביץ' ב"כחול לבן", צ'רנוביצקי ב"עבודה").

¹ בתאריך 29.05.2019

² יש הטוענים כי צביה גרינפילד היא למעשה הח"כית החרדית הראשונה כאשר כיהנה במשך שלושה חודשים מטעם מרץ בכנסת ה-17. אין כאן המקום לדיון האם נתפסה כחרדית או שלא, אך בפועל היא לא נבחרה, וכיהנה לאחר שיוסי ביילין התפטר.

הטאבו הציבורי בנושא לא מנע את התפתחותו של השיח ברשתות החברתיות. הוא דווקא התרחב עד כדי השתתפותם של גברים רבים, דתיים וחרדים, חברים בקבוצות פמיניסטיות דתיות וחרדיות כמו "לונילובו" או "פמיניזם חרדי". קבוצות אלו מעלות מדי יום סוגיות ודיונים בנושאי מקומן של נשים והדרתן מהזירה הציבורית, כך שהשתתפות של רבים מבני הקהילה החרדית מאפשרת להעלות את המודעות ולקיים את השיח בין שתי אסכולות.

הראשונה היא זו של החרדיות הפעילות בשדה הפוליטי. אלו רואות את עצמן כסוכנות שינוי, שמאבקן מסוגל לשבור עוד אחת מתקורות הזכוכית של הנשים החרדיות. למשל ביחס ליציאה מהבית, הכניסה לאקדמיה, לעבודה חוץ-מגזרית, להשגת משרות ציבוריות בכירות (רידר-אינדורסקי, 2015).

האסכולה השנייה, החולקת על הראשונה, טוענת שאין מקומה של האישה החרדית בפוליטיקה. לדידה, זוהי זירה אגרסיבית עם ממשק גבוה בין גברים לנשים, כך שעדיף להטיל את העול על הגברים החרדיים. אסכולה זו טוענת שאין צורך בנוכחות נשית חרדית בשדה הפוליטי (רידר-אינדורסקי, 2015). עיקר פועלה של אסכולה זו הוא ניסיון להפחית מהיקף ומשמעות המאבק של נשים אלו, בניסיון לציירן כ"לא באמת חרדיות" (סוקניק, 2018), או "מאבק של מזרחיות, חוזרות בתשובה וגרושות שצריכות להישען על מאבק כלשהו כדי להוכיח לעצמן משהו"³.

מרביתן של הנשים החרדיות אינן לוקחות חלק פעיל בפולמוס הפומבי המתרחש מדי יום ברשתות החברתיות. רב הנסתר על הגלוי באשר ל"שאהבה נפשן" שהן אינן מפרסמות. מה דעתן? האם הן חשות מודרות? האם הן מתנגדות למאבקים דוגמת "לונילובו" או שמא רואות בו אבן דרך לשינוי חברתי משמעותי?

כדי לבחון את תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים חרדיות באשר להשתתפות פוליטית של בנות מגזרן, אתבסס על ספרות אשר עסקה בהשתתפותן של קבוצות מיעוט נבדלות (דראושה, 2013; סטופלר, 2015; שמיר וסאליבן, 1985). כמו כן, אתבסס על ספרות העוסקת בהשתתפותן של נשים בשדה הפוליטי של חברות דמוקרטיות (אלמגור-לוטן וקין, 2010; דאור, 1988; דורון, 1998; הרצוג, 2000; ישי, 1978; סרוגיי, 1995; שפירא, קניג, פרידברג, ואיצקוביץ'-מלכה, 2013; שרפמן, 1988). במקרה זה, מדובר בנשים חרדיות, קבוצה הממוקמת בשולי החברה וסובלת מהדרה כפולה: האחת כנשים (מיעוט סוציולוגי) והשנייה כחרדיות (מיעוט תרבותי) (נריה-בן-שחר, 2008).

³ מתוך שיחה עם דמות חרדית בכירה

מטרות המחקר הן לשפוך אור על תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים חרדיות ביחס להשתתפות פוליטית של נשים חרדיות. נוסף על כך, לבחון את פעילותן כמקדמות את הנשים החרדיות ואת האינטרסים שלהן בזירה הציבורית. במרוצת השנים האחרונות, נעשו מספר ניסיונות להקמת מפלגות נשים חרדיות הן בזירה המקומית והן בזירה הארצית. במקביל, נשים חרדיות ניסו להתקבל כחברות בתוך המפלגות החרדיות המסורתיות. בנוסף, הוקמו עמותות ותנועות להכרה במעמדן הציבורי של נשים חרדיות. מאורעות אלו יחד עם היבחרותה של ח"כית חרדית מטעם מפלגת כחול לבן לכנסת ה-21 וה-22, מובילים את המחקר לבדוק מהן תפיסותיהן של הנשים החרדיות ביחס לתהליכים אלו. דבר אשר יאפשר לבחון כיצד המושג "פמיניזם חרדי" מתקבל על ידי נשים חרדיות. מכאן עולה השאלה: מהן תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים חרדיות ביחס להשתתפות נשית-חרדית בפוליטיקה המקומית והארצית?

1. סקירת ספרות

החברה החרדית מוגדרת בספרות המחקרית כקבוצה דתית אורתודוקסית הפועלת לאורה של פרשנות מחמירה וטוטאלית של ההלכה היהודית. המונח "חרדים", ששורשיו בפסוק "שָׁמְעוּ דְבַר ה', הַחֲרָדִים אֶל דְּבָרָיו" (ישעיהו סו, ה), משקף את האתוס הפנימי של הקבוצה: שאיפה ליראת שמיים תמידית ודריכות רצופה לקיים את רצון האל (פרידמן, 1991). עם זאת, מבחינה סוציו-היסטורית, החרדיות אינה המשך ישיר ורציף של המסורת היהודית, אלא התארגנות מודעת וריאקציונרית מול רוחות המודרנה.

הקהילה החרדית התעצבה באירופה של המאות ה-18 וה-19 כתגובת-נגד להתפשטותן של תנועות ההשכלה, החילון, האמנציפציה ולימים התנועה הציונית. תמורות אלו, שסדקו את חומות הקהילה המסורתית והובילו לעזיבה המונית של צעירים, חיבו היערכות מחודשת. את התשתית האידאולוגית לריאקציה זו הניח הרב משה סופר (ה"חתם סופר"), שטבע את הסיסמה "חדש אסור מן התורה". מטבע לשון זה, שהושאל מהקשרו ההלכתי המקורי (איסור אכילת תבואה חדשה לפני הנפת העומר), הפך לאפיסטמולוגיה שלמה: התנגדות נחרצת לכל רוח של מודרניזציה או שינוי באורחות החיים וקידוש העבר המסורתי (בראון, 2017; פרידמן, 1991).

מתוך עמדה לעומתית זו, התעצבה בחברה החרדית פירמידת סמכות ריכוזית הנשענת על "דעת תורה". על פי תפיסה זו, "גדולי הדור" – רבנים מופלגים בתורתם המהווים חוליה בשרשרת מסירה רציפה ממעמד הר סיני – הם הסמכות הבלעדית להכרעה לא רק בשאלות הלכתיות, אלא בכל היבטי החיים, מחינוך ופוליטיקה ועד לכלכלה ורפואה (פרידמן, 1994).

1.1. זרמים ופיצולים בחברה החרדית

למרות התדמית ההומוגנית המצטיירת לעיתים בעיני המתבונן מבחוץ, החברה החרדית היא למעשה "קואליציה של מיעוטים" המורכבת משלושה זרמים היסטוריים ואידאולוגיים מרכזיים: החסידי, הליטאי והספרדי. הדיפרנציאציה ביניהם נשמרת בקפדנות באמצעות מוסדות חינוך נפרדים, קודי לבוש, מנגנוני פסיקת הלכה ודפוסי שידוכים מחמירים, אם כי בשנים האחרונות ניכרים ניצנים ראשוניים של טשטוש גבולות.

הזרמים האשכנזיים ההיסטוריים, החסידי והליטאי, מציגים תפיסות עולם מובחנות שהתפתחו זו מול זו. הזרם החסידי, שמקורו במזרח אירופה של המאה ה-18 מייסודו של הבעל שם טוב, צמח מתוך משבר רוחני ופיזי עמוק. הוא הציע פרדיגמה רוחנית חלופית לאליטיזם הלמדני, המתמקדת בקידוש החיים הגשמיים ובעבודת האל מתוך אהבה ושמחה. במרכז ההווה החסידי עומדת

דמותו של ה"אדמו"ר", מנהיג כריזמטי שהנהגתו עוברת לרוב בירושה ומהווה סמכות רוחנית וגשמית אבסולוטית עבור חסידיו ("החצר") (בראון, 2017). זרם זה, המיוצג פוליטית במפלגת "אגודת ישראל" וכולל חצרות גדולות כגור, ויז'ניץ, בעלז וצאנז, נוטה להסתגרות משמעותית יותר, משמר את שפת היידיש ואברכיו משתלבים לרוב במקצועות מסורתיים ותוך-קהילתיים. בשוליו אף מתקיימות קבוצות קצה כגון העדה החרדית הבדלנית וחסידות חב"ד הפתוחה כלפי חוץ ומקיימת מגע שוטף ומורכב עם החברה הכללית והמדינה (פרידמן, 1991).

לעומתו, הזרם הליטאי הוא כיום הזרם הגדול, ההומוגני והמשפיע ביותר אידאולוגית. הוא המכתיב במידה רבה את האתוס הכלל-חרדי של "חברת הלומדים". שורשיו בתנועת ה"מתנגדים" מהמאה ה-19, אשר ראתה בחסידות סכנה של זלזול בהקפדה ההלכתית והוא מציב את לימוד התלמוד והעיון האינטלקטואלי כערך העליון והבלעדי של הקיום היהודי (בראון, 2017). הנהגתו, המיוצגת על ידי מפלגת "דגל התורה", אינה עוברת בירושה אלא מבוססת על מריטוקרטיה של ידע תורני. מבחינה תעסוקתית, הליטאים נחשבים לאליטיסטיים יותר וייטו לרכוש השכלה אקדמית ולהשתלב ב"עבודות צווארון לבן", אף שגם זרם זה חווה לאחרונה פיצול עמוק מול "הפלג הירושלמי" השמרני והרדיקלי יותר.

הזרם הספרדי הוא הצעיר ביותר והתעצב בישראל במחצית השנייה של המאה ה-20. מרבית העולים ממוצא זה, שהגיעו בעלי מסורת דתית מתונה, עברו במוסדות החינוך החרדיים תהליך של "אשכנזיזציה" ואימוץ הקודים הליטאיים (בראון, 2017; פרידמן, 1991). כתגובת-נגד לאפליה ולתקרת הזכוכית שחוו במוסדות אלו, הוקמה בשנות ה-80 תנועת ש"ס ורשת "מעין החינוך התורני", כמהלך של עצמאות אידאולוגית שנועד "להחזיר עטרה ליושנה" (רביצקי, 2006). זרם זה מתאפיין כיום בעמימות גבולות מסוימת, משלב את בוגריו בשיעורים גבוהים יותר באקדמיה, בשוק העבודה ובצבא ומקיים יחסי גומלין הדוקים עם ציבור המסורתיים בישראל (זיכרמן, 2014).

על אף ההבדלים ההיסטוריים, התרבותיים והפוליטיים בין שלושת הזרמים הללו, התבססותה של החברה החרדית במדינת ישראל ייצרה עבורם אתגר משותף. הצורך להתמודד מול השפעות החילון והמודרנה הוביל להתלכדות רוחנית ומעשית סביב אתוס מרכזי אחד, אשר טשטש חלק מהפער ויצר מסגרת חיים אחידה הנוגעת לכלל המגזר בישראל (זיכרמן, 2014).

1.2. התמסדות בישראל: "חברת הלומדים" ומשטר של צניעות

העיקרון המכונן של החברה החרדית בישראל שלאחר השואה, פרי חזונו של ה"חזון איש", הוא מודל "חברת הלומדים" (בראון, 2011). במודל זה, המהווה חידוש היסטורי חסר תקדים, רובם

המוחלט של הגברים מקדישים את חייהם ללימוד תורה בישיבות ובכוללים, בעוד עול פרנסת המשפחה נופל בעיקרו על כתפי הנשים, מתוך אידאליזציה של המודל התלמודי של "יששכר וזבולון" (בראון, 2017).

כדי לגונן על "חברת הלומדים" מפני השפעות הסביבה, החברה החרדית מבנה את מרחביה דרך רשת סבוכה של תקנות צניעות וסגרגציה מגדרית קפדנית. פרקטיקות אלו מקבלות ביטוי מוחשי בהפרדה פיזית במרחב הציבורי ובאולמות אירועים ובמשטר של קודי לבוש דקדקניים. כפי שאבקש להראות בעבודה זו, הגם שמערך הצניעות מקיף את החברה כולה, משקל הכובד של הפיקוח והמשמעת מופנה באופן מובהק ודיפרנציאלי כלפי גופן והתנהגותן של נשים (זלצברג בלאק, 2015).

עם זאת, אל לנו להתעלם מכך שגם גוף הגבר החרדי נתון לפיקוח חזותי מתמיד. ההביטוס הלבושי הגברי – אף שמשנתנה בין קהילות – משמר ביסודו את האתוס הוויזואלי של יהדות מזרח אירופה טרום מלחמות העולם (בראון, 2017). השונות הסגנונית בין הזרמים מהווה מעין ארכיון היסטורי חי, המקודד בתוכו את הגיאוגרפיה של קהילות המוצא באירופה ומשקף דיאלוג מורכב עם "גזירות הלבוש"⁴ האימפריאליות שהושתו על המיעוט היהודי לאורך ההיסטוריה (קפלן וחקק, 2022).

1.3. הדמוגרפיה כמנוע של שינוי: בין השתלבות למסורת

הבחירה האידאולוגית ב"חברת הלומדים", לצד השמירה הקפדנית על מצוות "פרו ורבו", ייצרו דינמיקה דמוגרפית יוצאת דופן המשנה את פניה של ישראל. החברה החרדית מאופיינת בקצב הגידול המהיר ביותר בישראל – כ-4% בשנה, המונע משיעור פריון יציב של כ-6.5 ילדים לאישה (בהשוואה לכ-2.4 בקרב יהודיות לא-חרדיות ו-3.1 בקרב ערביות). יצוין כי הדמוגרפיה החרדית אינה נתון סטטיסטי גרידא, אלא משתנה מסביר מרכזי להבנת התמורות בחברה זו. קבוצה שמהווה כיום כ-14.3% מהאוכלוסייה (כ-1.45 מיליון נפש נכון ל-2025) וצפויה להוות למעלה מרבע מאוכלוסיית ישראל לקראת שנת 2050 (מלאך וכהנר, 2025), אינה יכולה לשמר לאורך זמן את מודל ההסתגרות של ראשית ימי המדינה.

הגידול הדמוגרפי המואץ יצר לחצים כלכליים ומרחביים כבדים. מבחינה מרחבית, המגזר נאלץ לפרוץ את גבולות הערים המסורתיות (ירושלים ובני ברק) ולפתח ערי לוויין חרדיות כדוגמת ביתר עילית, מודיעין עילית ואלעד ולצידן להגר לערים מעורבות. תהליך זה מייצר מורכבויות של חיכוך

⁴ מקרה בוחן היסטורי מרתק מציגה חסידות גור. בראשית המאה ה-19, כפשרה פוליטית מול שלטונות פולין, אימצו החסידים אלמנטים מהלבוש הצבאי הקוזאקי (חבישת כובע פרווה גבוה הנקרא 'ספודיק', והכנסת המכנסיים לתוך גרביים מוגבהות). פרקטיקה זו, שהחלה כאילוץ פוליטי, עברה תהליך של הקדשה (Sacralization) ונותרה מקובעת בלבוש החצר הרשמי עד היום.

אך גם הזדמנויות לשילוב. מבחינה כלכלית, הצורך לקיים משפחות ברוכות ילדים על בסיס רשתות של צדקה וגמ"חים⁵ בלבד, הגיע למיצוי.

מציאות זו חוללה בעשורים האחרונים שינוי תהליכי ועמוק, המורגש בעיקר בקרב הנשים החרדיות. אם בעבר מערכת החינוך של "בית יעקב" הכווינה את הבוגרות באופן כמעט בלעדי למקצועות מסורתיים מתוך הקהילה, כגון הוראה, גננות וחינוך מיוחד (פרידמן, 1991), הרי שהמצוקה הכלכלית הפכה לזרז לשינוי תפיסתי. כיום אנו עדים לתהליך דינמי שבו נשים חרדיות רבות רוכשות השכלה טכנולוגית ואקדמית מותאמת (ראיית חשבון, אדריכלות, הייטק ומקצועות פרא-רפואיים) ומשתלבות בשוק העבודה הכללי, כדי לשמר את מודל הבעל הלומד. זהו פרדוקס מרתק שבו דווקא השמרנות האידאולוגית מחייבת פתיחות תעסוקתית והשכלתית (כהנר ומלאך, 2023).

החברה החרדית – על אף גווניה ופיצוליה הפנימיים – התעצבה כ"חברת לומדים" מסתגרת, הנשענת על היררכיה רבנית, משמעת קהילתית קפדנית והסללה מגדרית מובהקת. אולם, מתוך סקירה זו עולה כי המודל שבו הגברים מסתגרים באוהלה של תורה בעוד הנשים נושאות במרבית עול הפרנסה, טמן בחובו פרדוקס חברתי וכלכלי שהלך והחריף עם השנים. הלחצים הדמוגרפיים הכבדים, תנאי הצפיפות במרחב העירוני המסורתי והצורך הגובר בקיום כלכלי במציאות מודרנית, דחפו יותר ויותר משפחות – ובעיקר את הנשים – אל מחוץ למוטות האוהל ואל עבר חזית שוק העבודה הכללי וההשכלה האקדמית. המפגש היומיומי וההכרחי הזה עם החברה הישראלית הרחבה לא נותר בחלל הריק. הוא הפך בהדרגה מפתרון טקטי של קיום לאבן הראשה של שינוי סוציולוגי וזהותי דרמטי.

1.4. תמורות וסדקים בחומות: צמיחתה של ה"חרדיות המודרנית" והמעמד הבינוני החדש

תהליכי העומק הדמוגרפיים והכלכליים שנדונו בפרק הקודם לא נותרו בחלל ריק. הם חוללו תמורות סוציולוגיות דרמטיות, המאתגרות את החלוקה הדיכוטומית הקלאסית של הזרמים בחברה החרדית. החל מסוף המאה ה-20 וביתר שאת בשני העשורים האחרונים, אנו עדים לצמיחתה של קבוצת התייחסות חדשה, החוצה את גבולות הזרמים המסורתיים (אם כי דומיננטית יותר בקרב הליטאים והספרדים) – קבוצה המכנה עצמה, או המכונה בספרות המחקרית "חרדים מודרניים" או "המעמד הבינוני החרדי החדש" (זיכרמן, 2014).

⁵ ראשי תיבות של "גמילות חסדים". מוסדות כלכליים-חברתיים פנים-קהילתיים המעניקים הלוואות ללא ריבית ומספקים השאלת ציוד, מזון ושירותים מגוונים במחירים מסובסדים, המהווים רשת ביטחון סוציאלית קריטית.

קבוצה זו מאופיינת בהיברידיות זהותית מורכבת. בניגוד לציפיות של תיאוריות חילון קלאסיות, החרדים המודרניים אינם מבקשים לעזוב את העולם החרדי או לנטוש את המחויבות להלכה ולפרקטיקות הדתיות. תחת זאת, הם חותרים לשילוב זהותי ופרקטי: הקפדה על קיום מצוות ולימוד תורה, לצד אימוץ מודע של דפוסי חיים, צריכה ותעסוקה מערביים-ישראליים (זיכרון, 2014). נרטיב ההצדקה המרכזי שלהם אינו מרד מודרניסטי, אלא דווקא טענה ל"חזרה למקורות" האורתודוקסיה באירופה טרום השואה, שבה השילוב בין שמירת הלכה קפדנית לעבודה יצרנית לפרנסת המשפחה היה הנורמה ולא מודל חברת הלומדים הארץ-ישראלי (כהנר, 2009).

ביטויי המודרניות הללו ניכרים בכל תחומי החיים: תעסוקה בחברות חוץ-מגזריות, רכישת השכלה אקדמית, שירות צבאי (נצח יהודה, חשמונאים, קודקוד) או אזרחי (מד"א וזק"א) ומעורבות גוברת בשיח התקשורתי והאקטואלי הכלל-ישראלי. עליית רמת החיים של קבוצה זו מתורגמת לדפוסי פנאי וצריכה מובהקים של מעמד ביניים: חופשות בחו"ל, צריכת מותגים בינלאומיים, ומגורים בשכונות מבוססות או בערים מעורבות – הרחק מהריכוזים החרדיים המסורתיים והצפופים (בראון, 2021).

מגמת המודרניזציה ניכרת באופן מובהק בקרב הנשים. נשים חרדיות-מודרניות משמשות כסוכנות שינוי מרכזיות (כהנר וטרגין-זלר, 2023). בעודן שומרות על מסגרת ההלכה של דיני צניעות, הן מאמצות קודי לבוש מערביים ומוקפדים יותר: בגדים צבעוניים וממותגים, חצאיות בקומה מחמירה פחות ופאות ארוכות במראה טבעי. דפוסים אלו מדגימים כיצד גוף האישה הופך לזירה שבה מתנהל המשא ומתן בין החרדיות השמרנית למודרנה.

1.5. תגובת הנגד: הכלה, מאבק ופיצול מוסדי

ההגמוניה החרדית השמרנית אינה מתבוננת בתהליכים אלו באדישות. אימוץ דפוסים מערביים נתפס על ידי ההנהגה הרבנית כהפרה בוטה של האתוס "חדש אסור מן התורה" וכסכנה של חדירת "חוקות הגויים" לתוך הקהילה, העלולה לפורר את חומות ההגנה (בראון, 2017). עם זאת, הנהגת המגזר גילתה פרגמטיות מסוימת מתוך הבנה שלא ניתן לבלום כליל את החדירה הטכנולוגית והתרבותית. כתגובה, התפתחה תעשייה שלמה של "הכשרת המודרנה" – טלפונים כשרים, אינטרנט מסונן, חופי רחצה ונופש ייעודיים. מנגנונים אלו נועדו לייצר "מודרניות תחת פיקוח", ובכך לבלום את הסחף (קפלן וחקק, 2022).

אולם ההתנגשות החריפה ביותר בין הזרם המודרני לליבה השמרנית מתרחשת בזירת החינוך. הדרישה של הורים חרדים-מודרניים להעניק לילדיהם חינוך המשלב לימודי קודש עם לימודי ליבה

מלאים ובגרויות, נתקלת בהתנגדות עזה. משפחות אלו סובלות לא פעם מהוקעה חברתית ואף מדחיית ילדיהן ממוסדות הליבה החרדיים (זיכרמן, 2014). משבר זה הוביל לפיצול מוסדי ולצמיחתן של מסגרות חינוך חדשות וייעודיות (כדוגמת רשת בתי הספר הממלכתיים-חרדיים, ממ"ח), המאפשרות רכישת תעודת בגרות וסוללות את הדרך להשכלה אקדמית והשתלבות במשק.

ניתן לטעון כי שני העשורים האחרונים – במיוחד לאחר הסתלקותם של "הגדולים" ההיסטוריים, מנהיגיה הכריזמטיים של החברה החרדית שעיצבו את מודל ההסתגרות שלאחר השואה⁶ – מסמנים קו פרשת מים (בראון וליאון, 2017). הוואקום המנהיגותי, בשילוב הלחצים הדמוגרפיים, מאיץ את קצה של עידן ה"חרדיות הקלאסית" ומייצר חברה מרובת גוונים וזרמים מודרניים.

תהליכים אלו נושאים השלכות קריטיות לעתידה של מדינת ישראל. לנוכח התחזיות כי לקראת אמצע המאה ה-21 תהווה החברה החרדית קרוב לרבע מאוכלוסיית המדינה (מלאך וכהנר, 2025), שילובה המוצלח של החרדיות המודרנית במשק ומוסדות המדינה אינו רק סוגיה פנים-מגזרית, אלא אתגר מקרו-כלכלי וחברתי קיומי. ללא היערכות ממשלתית מקיפה – בדגש על רפורמות בשילוב תעסוקתי, דיור וחינוך⁷ – יכולתה של החברה הישראלית לשמר חוסן כלכלי וחברתי תעמוד בסכנה של ממש.

התמורות הסוציולוגיות, המרחביות והכלכליות שנסקרו לעיל מציבות את החברה החרדית בנקודת הכרעה היסטורית. אולם, ניתוח מעמיק של תמורות אלו מגלה כי הן אינן מתפלגות באופן שווה בין המינים. המנוע המרכזי המחולל ונושא על גבו את תהליכי השינוי וההשתלבות הללו הוא באופן מובהק האישה החרדית. אותו פרדוקס מובנה של מודל "חברת הלומדים", אשר כלא את הגבר באוהלה של תורה, דחק את הנשים, בעל כורחן כמעט, להפוך לנציגות המרכזיות של המגזר בממשק היומיומי עם האקדמיה, ההייטק ושוק העבודה הכלל-ישראלי (זיכרמן וכהנר, 2012). כדי להבין כיצד הפכו הנשים מ"שומרות החומות" המסורתיות והמוצנעות לסוכנות השינוי הרדיקליות ביותר של החרדיות העכשווית, יש לצלול כעת אל התפתחותו ההיסטורית של מעמד האישה בחברה זו.

⁶ כדוגמת הרב אלעזר מנחם מן שך (נפטר ב-2001), הרב יוסף שלום אלישיב (2012), הרב עובדיה יוסף (2013), והרב אהרן יהודה לייב שטיינמן (2017). [2] היערכות זו דורשת השקעה דרמטית במוסדות השכלה מותאמים, הסרת חסמים בשוק העבודה, ומדיניות אקטיבית של שילוב המעמד הבינוני החרדי בחברות ממשלתיות וחוף-מגזריות.

⁷ היערכות זו דורשת השקעה דרמטית במוסדות השכלה מותאמים, הסרת חסמים בשוק העבודה, ומדיניות אקטיבית של שילוב המעמד הבינוני החרדי בחברות ממשלתיות וחוף-מגזריות.

1.6. נשים בחברה החרדית: מההסתגרות לסוכנות שינוי ומהפכה כלכלית

החברה החרדית היא ביסודה חברה פטריארכלית, שבה אורחות החיים, חלוקת התפקידים ומרחבי ההשפעה מעוצבים לאורה של פרשנות הלכתית מסורתית. תשתית זו התהוותה על ידי שכבה אקסקלוסיבית של רבנים ופוסקי הלכה לאורך ההיסטוריה, בתקופות שבהן הנראות והמעמד של נשים במרחב הציבורי היו שוליים (בראון, 2021). המסגרת הרעיונית המגדירה את תפקיד האישה נשענת על מקורות קנוניים דוגמת "אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בראשית ב', יח') ו"כָּל כְּבוֹדָה בֵּית מִלֵּךְ פְּנִימָה" (תהילים מ"ה, יד').

בספרות החרדית המוסרית והפופולרית, ציטוטים אלו משמשים כהצדקה אידאולוגית להסללה מגדרית ולסגרגציה מרחבית. האישה מחונכת לראות את ייעודה כ"תומכת לחימה" רוחנית המאפשרת לבעלה לעסוק בתורה, כאשר הווייתה מצופה להיות "מוצנעת" – כלומר, מנותבת למרחב הביתי ולחינוך הילדים (Brayer, 1986). כפיצוי על הדרתה ממוקדי הכוח הציבוריים והתורניים, מוענק לאישה מעמד של "עקרת הבית" – הסמכות המנהלתית והרגשית בסביבה הביתית פנימה (יפה, 2021).

הדרת נשים ממוקדי הכוח בחברה החרדית נשענה היסטורית על חסימת גישתן להון התרבותי המשמעותי ביותר ביהדות – לימוד התורה. השיח סביב חינוך נשים, ששורשיו במחלוקת התלמודית בין בן עזאי לר' אלעזר (סוטה, כ"א), התקבע לאורך השנים על פטור נשים מתלמוד תורה, בתוספת נימוקים מהותניים מצד פרשני ימי הביניים (כדוגמת הרמב"ם ורש"י), שנועדו לשמר את העליונות האינטלקטואלית והסמכותית של הגבר במשפחה (בראון הויזמן, 2013).

תפיסה זו נסדקה רק בראשית המאה ה-20, בעקבות איום דרמטי: נערות חרדיות שנחשפו לחינוך כללי באירופה החלו לנטוש את הדת. המענה למשבר ההיסטורי ניתן בשנת 1918 עם הקמת רשת "בית יעקב" על ידי שרה שניר. יוזמה זו היוותה מהפכה מוסדית שהכירה, לראשונה, בצורך להעניק חינוך יהודי שיטתי לנשים, גם אם התכנים הוגבלו למקרא והלכה מעשית ונאסר הלימוד האנליטי של התלמוד (בראון, 2021). פשרה זו סימנה את תחילת יציאתה הממוסדת של האישה החרדית מהמרחב הביתי אל המרחב החינוכי-קהילתי.

1.6.1. התבססות "חברת הלומדים" והאישה כמפרנסת אידיאולוגית

עם הקמת "חברת הלומדים" בישראל לאחר השואה, עבר תפקידה של האישה החרדית רדיקליזציה נוספת. במקביל לאחריותה הבלעדית על משק הבית ועל משפחה ברוכת ילדים, הוטל עליה לשאת בנטל הפרנסה העיקרי כדי לאפשר לבעלה להקדיש את חייו ללימוד התורה. כדי ליישב את הסתירה

שבין חובת הבעל בכתובה לפרנס את אשתו לבין המציאות שבה האישה היא המפרנסת, הופעל מנגנון של רציונליזציה תיאולוגית. מחנכים, כדוגמת הרב וולף, השרישו בבנות את התודעה שעבודתן אינה אקט של פיתוח קריירה אישית, אלא "עבודת קודש". הוצגה להן משוואה המבוססת על מודל "יששכר וזבולון": הבעל הלומד מטיב עם אשתו, בכך שהוא מאפשר לה – דרך פרנסתה – לזכות בחלק משכר לימוד התורה שלו (Brown Holzman, 2012). בראשית דרכה של חברת הלומדים, התעסוקה הנשית הוסללה באופן כמעט בלעדי להוראה בתוך מוסדות "בית יעקב". מודל זה שמר על גבולות המגזר, צמצם את המפגש של הנשים עם העולם החילוני, וסיפק סביבת עבודה נפרדת ומפוקחת.

המודל התעסוקתי הסגור קרס תחת משקלו הדמוגרפי והכלכלי החל מסוף שנות ה-90 של המאה ה-20 וביתר שאת בעשור השני של המאה ה-21. הגידול הטבעי המואץ יצר צוואר בקבוק מוסדי. מערכת החינוך החרדית לא יכלה עוד לקלוט את אלפי בוגרות הסמינרים ובמקביל, הקיצוץ החד בקצבאות הילדים (2003) דחף משפחות חרדיות רבות אל מתחת לקו העוני.

אילוצים קיומיים אלו חוללו מפנה תהליכי דרמטי: המעבר מתעסוקה קהילתית-חינוכית להשכלה טכנולוגית ואקדמית ולהשתלבות בשוק העבודה הכללי. כפי שאבקש לטעון, אנו מצויים כיום בשיאה של מהפכה כלכלית-מגדרית: נכון לשנת 2024, שיעור התעסוקה של נשים חרדיות חצה את רף ה-82%, נתון הגבוה אף משיעור התעסוקה של נשים יהודיות לא-חרדיות מחוץ למגזר (מלאך וכהנר, 2025). במקביל, זינק שיעור הנשים החרדיות הפונות ללימודים אקדמיים והן החלו לאייש משרות בכירות בהייטק, בראיית חשבון, ברפואה ובמגזר הציבורי.

המפגש היומיומי של האישה החרדית העובדת עם שוק העבודה הישראלי יצר טלטלה סוציולוגית. נשים אלו חוות מעברים חדים בין מרחבים בעלי חוקיות סותרת: מהמרחב הביתי-הפטריארכלי בבוקר, למרחב הציבורי-ההישגי ביום וחזרה. התמודדות זו הובילה לצמיחתה של "היברידיות זהותית" (כהנר וטרגין-זלר, 2023), שבה נשים מתמרנות במיומנות בין הקפדה על גדרי ההלכה לבין אימוץ שפות, קודים ונורמות מקצועיות של חברת הרוב.

1.6.2 מבחינה מגדרית לסוכנות פוליטית: המאבק על ייצוג נשי חרדי

התמורות הכלכליות לא נותרו בגדר שינוי תעסוקתי בלבד, אלא תורגמו לשינוי תודעתי ומגדרי. נשים חרדיות שהפכו למפרנסות העיקריות החלו לאתגר בעדינות את מאזן הכוחות בתוך המשפחה ומחוצה לה. בתחילה, סוכנות זו הופעלה מאחורי הקלעים תוך הימנעות מעימות חזיתי עם הרבנים או מרטוריקה פמיניסטית שנתפסה כזרה ומאיימת (יפה, 2021). הן ביקשו לייצר שינוי מבפנים ללא

ערעור על סמכות הבעל כראש המשפחה, בחירה שאפשרה להן להתקדם מקצועית מבלי להיות מוקעות מהקהילה (זלצברג בלאק, 2015).

עם זאת, תרגום תמורות אלו לדרישה לכוח והשפעה במרחב הציבורי-פוליטי התנגש חזיתית עם המסד ההיררכי של החברה החרדית. בחינה מגדרית של יחסי דת ומודרנה מלמדת כי בעוד הדתות המונותאיסטיות התעצבו על יסודות פטריארכליים המקצים לנשים מעמד משני (De Beauvoir, 1989 ; Graetz, 2003) והשיח הפמיניסטי החילוני נטה לראות בדת מוסד דכאני (הרטמן-הלברטל, 2000), תפיסות של פמיניזם דתי מציעות פרדיגמה שונה. תפיסות אלו, שיובאו לישראל כפולמוס פנימי (קהת, 1999), חותרות לשינוי המבנה הפטריארכלי מתוך נאמנות למסורת (ינאי ונטורה, 2011). הוגות מציעות אקטיביזם המכבד את ההלכה ומגייס את הממסד הרבני (Ross, 2004), או כזה המנכיח את הקול הנשי המושקע במקורות (Plaskow, 1990). תהליכים דומים של התעצמות מתוך שורשי הקהילה נצפו גם בציונות הדתית (אלאור, 1998 ; פויכטונגר, 2011) ובפמיניזם הבדואי המשתמש בכלים מסורתיים כדי להוביל שינוי (Queder, 2007).

במרחב החרדי, היעדרותן הפוליטית של הנשים נבעה מהפנמה עמוקה של הנחיות ההנהגה, כפי שניכר עוד בבחירות 1949 כשהן לא חברו למחאת הנשים הדתיות (רוזנברג-פרידמן, 2009). הנשים החרדיות פעלו לפי "דעת תורה" ותפסו פעילות פוליטית כסותרת את ערך הצניעות (צרפתי, 2015). אולם, בעשור השני של המאה ה-21 חלה תפנית עם כניסת מבט פמיניסטי-אקטיביסטי לתוך השיח של נשים חרדיות המבקשות להשתלב בפוליטיקה. מגמה זו בלטה ב-2012 עם הקמת "לא נבחרות לא בוחרות" על ידי אסתי שושן, שנעזרה ברשתות החברתיות כדי לעקוף את הצנזורה של העיתונות הממוסדת (נריה-בן שחר, 2021).

תנועה זו, שמוסדה כעמותת "נבחרות", דרשה את שילובן של נשים בתוך המפלגות החרדיות תוך אימוץ טקטיקה חתרנית המשלבת זכויות אדם עם שפה הלכתית (רידר-אינדורסקי, 2018). דרישה זו נתקלה בחומת התנגדות עזה מצד ההנהגה והעסקנים, שכללה איומים בפגיעה במוסדות החינוך של ילדי הפעילות, כפי שביטא העסקן מרדכי בלו (צרפתי, 2015). אף על פי כן, המאבק הוביל לסדקים בשיח הציבורי ואף להישג משפטי תקדימי ב-2019, כאשר בג"ץ פסק כי סעיפי התקנון של מפלגת אגודת ישראל האוסרים חברות נשים אינם חוקיים (בג"ץ 1823/15). מהלך זה קבע עובדה מוגמרת כי קולן של נשים חרדיות הדורשות נוכחות פוליטית כבר אינו יכול להיות מושקע לחלוטין.

1.7. סיכום ופער מחקרי

סקירת הספרות שהוצגה בפרקים האחרונים מעמידה תשתית להבנת התמורות בחברה החרדית. האישה החרדית עברה מהדרה פטריארכלית מסורתית לקדמת הבמה התעסוקתית וכיצד תמורות אלו הצמיחו פעילות למען ייצוג פוליטי נשי.

ואולם, עיון מעמיק בספרות המחקרית העכשווית מגלה פער בולט: רובו המוחלט של המחקר הקיים על פוליטיקה ונשים חרדיות מתמקד בנקודת המבט האקטיביסטית – בתייעוד הפעילות של קבוצות המחאה (כדוגמת "נבחרות"), בניתוח השיח המשפטי, או בתגובת הנגד של הממסד (צרפתי, 2015; רידר-אינדורסקי, 2018). הידע הקיים חסר כמעט לחלוטין את התייחסותה של "האישה החרדית מן השורה". כפי שמציינת יפה (2021), התמורות המעמדיות והכלכליות מייצרות דפוסים חברתיים מורכבים שחורגים מעבר לשיח האקטיביסטי הצר.

השתתפותן של נשים חרדיות בפוליטיקה היא סוגיה רגישה המצויה בלב מאבק על סמכות, צניעות וזהות. במציאות זו, נשאלת השאלה: האם המאבק האקטיביסטי המהדהד בתקשורת אכן מייצג את רצונן ותפיסתן של רוב הנשים החרדיות? כיצד תופסות נשים חרדיות, שאינן בהכרח מזדהות כפמיניסטיות, את סוגיית הייצוג המגדרי בפוליטיקה הארצית והמקומית? האם הן רואות בהשתתפות פוליטית איסור הלכתי המאיים על נשיותן כטענת הממסד, או זכות לגיטימית שהגיעה העת לממש?

מתוך זיהוי חוסר זה בספרות, מחקר זה מבקש להוסיף נדבך הכרחי לבניית גוף הידע. מטרתו אינה לבחון את ההיסטוריה של ההשתתפות הפוליטית, אלא לעמוד על תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים חרדיות ביחס להשתתפותן של נשים במרחב הפוליטי. בחינה זו תאפשר להבין אם קיימת בחברה החרדית מהפכה שקטה של תודעה, החורגת מפעילותן של עמותות המחאה.

2. מתודולוגיה

2.1. מטרות המחקר ושאלת המחקר

מטרות המחקר הן לשפוך אור על תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים חרדיות ביחס להשתתפות פוליטית של נשים חרדיות וכן לבחון את פעילותן כמקדמת את הנשים החרדיות ואת האינטרסים שלהן בזירה הציבורית. במרוצת השנים האחרונות, נעשו מספר ניסיונות להקמת מפלגות נשים חרדיות הן בזירה המקומית והן בזירה הארצית. במקביל, נשים חרדיות ניסו להיכנס לתוך המפלגות החרדיות המסורתיות. בנוסף, הוקמו עמותות ותנועות להכרה במעמדן הציבורי של נשים חרדיות. מאורעות אלו יחד עם היבחרותה של ח"כית חרדית מטעם מפלגת כחול לבן לכנסת ה-21 וה-22, מובילים את המחקר לבדוק מהן תפיסותיהן של הנשים החרדיות ביחס לתהליכים אלו. במקביל, אבקש לבדוק כיצד המושג "פמיניזם חרדי" מתקבל על ידי נשים חרדיות. מכאן עולה השאלה: מהן תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים חרדיות ביחס להשתתפות נשית-חרדית בפוליטיקה המקומית והארצית?

2.2. שיטת המחקר

מחקר זה נקט גישה האיכותנית והוא מושתת על הפרדיגמה הקונסטרוקטיביסטית הבוחנת תופעות ומצבים חברתיים כישויות הוליסטיות ושלמות (Lincoln & Guba, 2000). במערך מחקר מסוג זה, הבנת ההקשר הרחב שבו מתרחשת התופעה, תוך היצמדות לחוויות החיים של הנחקרות בסביבתן הטבעית, מהווה תנאי הכרחי להבנת המציאות המחקרית (Patton, 2002). אופיו של המחקר הינו פנומנולוגי, שכן הוא מבקש להתחקות אחר מהות החוויה האנושית בחיי היומיום ומציב את משמעות התופעה עבור הנחקרות כמוקד החקירה (Van Manen, 2014). בהלימה לגישה זו, אם העמדה האונטולוגית רואה במציאות מארג סובייקטיבי ורב-ממדי, הרי שהעמדה האפיסטמולוגית הנגזרת מכך גורסת כי לא ניתן להפריד באופן מלאכותי בין החוקר לנחקרות. הידע במחקר זה אינו נאסף מבחוץ, אלא נוצר מתוך האינטראקציה ההדדית ביניהם. משמעות הדבר היא שהחוקר אינו רק מפעיל את שיטות המחקר, אלא הוא משמש ככלי המחקר המרכזי, המתווך ומפרש את הנתונים מתוך נוכחותו בשדה (Patton, 1980).

במרכזו של מחקר זה עומדת השאיפה לבחון את דעותיהן ותפיסותיהן של נשים חרדיות בנוגע להשתתפותן של בנות מגזרן בפוליטיקה הישראלית. מכיוון שסוגיה זו כרוכה באמונות,

באידיאולוגיות ובתפיסות עולם עמוקות של הסובייקט (Strauss & Corbin, 1994), הגישה האיכותנית-קונסטרוקטיביסטית מתאימה לה במיוחד.

בחינת הספרות האקדמית העוסקת בממשק שבין נשים חרדיות לפוליטיקה מעלה כי מדובר בשדה מחקר שטרם מוצה וכמעט אינו נחקר. למעשה, המחקר היחיד הקיים כיום הבוחן תופעה זו באופן ישיר ומעמיק הוא מחקרה של רידר-אינדורסקי (2020). עם זאת, מחקר זה מתמקד בהשתתפות הפוליטית מנקודת מבט אקטיביסטית ודרך פעילותן הגלויה של תנועות הפמיניזם החרדי. לאור זאת, ייחודיותו של המחקר הנוכחי ותרומתו לספרות טמונות בהסתת המבט מחקר האקטיביזם הממוסד אל עבר חקר התפיסות, העמדות והחוויית של האישה החרדית "מן השורה" – זווית התבוננות שנותרה עד כה בגדר חלל ריק ובלתי ממופה במחקר האקדמי.

עם זאת, הבחירה במתודולוגיה של "תאוריה המעוגנת בשדה" אינה נובעת רק מהיעדרו של ידע קודם מספק, אלא בראש ובראשונה מהתאמתה המהותית למטרות המחקר. גישה זו נועדה לבנות תיאוריה אינדוקטיבית הצומחת "מלמטה", מתוך הנתונים בשטח ומתוך האינטראקציה הישירה של החוקר עם עולמן של הנחקרות. במחקר המבוסס על תיאוריה המעוגנת בשדה, הרקע התיאורטי המוקדם אינו מכתוב מראש את שאלות המחקר או כופה מסגרת קונספטואלית נוקשה על הממצאים, אלא משמש ככלי מסייע בידי החוקר לפרשנות ולהבנת המשמעויות העולות מן השדה באופן אותנטי (Yancey Martin & Turner, 1986).

2.3. כלי המחקר

כלי המחקר הינו ראיונות עומק חצי-מובנים, המשלבים בין מבנה מוגדר למבנה שיח גמיש. הנושאים והתחומים הכלליים מוגדרים מראש כדי לכוון את השיח, אך השיחה מתנהלת באופן חופשי ככל הניתן, בהתערבות מינימלית של החוקר (Patton, 2002). השיח החופשי מסייע לבנות את יחסי האמון הנדרשים כדי לחלץ את הפרספקטיבות וההתנסויות האישיות של המרואיינות מבלי לנווט את המרואיינות לתשובות 'מספקות' או לסיסמאות מגזריות במקום דעותיהן ותחושותיהן האישיות (באואר וגאסקל, 2011). ראיונות מובנים למחצה מאפשרים למרואיינות להעלות נושאים שלא נקבעו מראש ובכך להרחיב את תחום הידע של החוקר (Patton, 2002).

המחקר המוצע הינו נרטיבי ועוסק בפענוח הסיפורים, המשמעויות והפרשנויות שנשים אלו מעניקות למציאות שלהן מבחינה אישית, תרבותית וקהילתית (באואר וגאסקל, 2011). הראיונות ייעשו בשיטת הריאיון האישי ולא הקבוצתי, במטרה להיכנס לעומק השקפת עולמן של

המרואיינות. זאת מתוך הנחה שבראיון קבוצתי, נשים לא יחשפו באופן מלא וגלוי את רגשותיהן ותחושותיהן הפנימיות (Patton, 2002). ניתוח הראיונות מבקש לחשוף את המשמעויות השונות הטמונות בראיונות, תוך מתן ביטוי להשקפת עולמן של המרואיינות וחשיפת הנרטיבים השונים העולים מדבריהן (צבר בן-יהושע, 2001).

2.4. אוכלוסיית המחקר ואסטרטגיית הדגימה

חשוב לי להתעכב על החלטה מתודולוגית מורכבת שקיבלתי במסגרת מחקר זה: הבחירה המודעת להתמקד אך ורק בנשים המשתייכות ל"מיינסטרים" החרדי. בשיח הפנים-חרדי רווחת נטייה לעשות דה-לגיטימציה לנשים המבקשות לפעול במרחב הציבורי והפוליטי, באמצעות תיוגן כשייכות ל"שוליים החברתיים". הטעון המקובל גורס כי נשים אלו פועלות מתוך משברי חיים אישיים או ממיקום שולי (כגון נשים גרושות, חוזרות בתשובה, השתייכות לפריפריה חברתית או עולות חדשות) ולפיכך דעותיהן אינן מייצגות את ה"מיינסטרים" החרדי⁸.

בחירה זו, להחריג מן המדגם את אותן נשים המצויות ב"שוליים", לא נבעה, חלילה, מתוך כוונה למחוק או להעלים נשים מעדות, סגנונות או מסלולי חיים שונים, שקולן חשוב וראוי להישמע. אלא, מתוך היכרותי העמוקה עם השדה ובהיותי ער לכך שהמרחב הפוליטי החרדי חסום בפני נשים וכל אישה המנסה לחדור אליו מוצאת עצמה מיד נתונה לדה-לגיטימציה. מטרתי הייתה למנוע מראש מקורא ביקורתי ובפרט קורא ביקורתי חרדי, את האפשרות לפטור בקלות את המרואיינות ודה-פקטו את המחקר בטענה כי הרצון בהשתתפות פוליטית הוא אך ורק תולדה של שיוך שולי.

מתוך מודעות לביקורת סוציולוגית אפשרית זו ובמטרה לבסס את תוקף הממצאים, בחרתי להשתמש בדגימה תכליתית מבוססת-קריטריונים (Patton, 2015). הרציונל המנחה היה לבודד משתנים מתערבים של שוליות חברתית ולהבטיח שקולן של המרואיינות ישקף נאמנה את הליבה של החברה החרדית. לפיכך, אוכלוסיית המחקר הוגדרה בקפידה כך שתכלול נשים המשתייכות באופן מובהק לאחד משלושת הזרמים (הליטאי, החסידי והספרדי) אשר מהווים יחד את הגרעין הסוציולוגי של "החברה החרדית".

כדי להימנע מיצירת פרופיל סטריאוטיפי וחד-ממדי של "האישה החרדית", הדגימה חתרה לשונות מרבית בתוך גבולות המיינסטרים. בהתאם לכך, המשתתפות פולחו על בסיס מגוון משתנים סוציו-

⁸ מתוך שיחה שערכתי עם מספר נשים חרדיות מתנועת "לא נבחרות לא בורחות"

דמוגרפיים : השתייכות עדתית, גיל, עיר מגורים נוכחית וסביבת הגידול (עיר נעורים), רמת השכלה, תחומי תעסוקה ומספר ילדים.

לצד זאת, הופעלו קריטריוני החרגה נוקשים כדי לנטרל את אותן הטיות שהוזכרו לעיל. ראשית, משתנה המעמד המשפחתי הוגבל לנשים רווקות ונשואות (בנישואים ראשונים) בלבד. נשים גרושות או נשואות בשנית לא נכללו במדגם, במטרה למנוע את הטיעון שעמדותיהן נגזרות ממצב של דחיקות חברתית או משבר משפחתי. שנית, המדגם הוגבל לנשים חרדיות-מלידה (ולא חוזרות בתשובה) אשר נולדו והתחנכו בישראל בלבד. הגבלה זו הכרחית כדי לנטרל השפעות של חינוך אורתודוקסי בחוץ לארץ, אשר מתאפיין לעיתים קרובות בפתיחות רבה יותר למודרנה וללימודי ליבה, שעשויה הייתה להטות את ממצאי המחקר.

בהתבסס על קריטריונים אלו, בסיס הנתונים של מחקר זה נשען על 15 ראיונות עומק שנערכו עם נשים חרדיות בגילי 25 עד 45. על מנת לאפשר בסיס מתודולוגי מוצק להשוואה פנים-מגזרית, חולק המדגם באופן שווה בין שלוש תתי-הקבוצות ההגמוניות : חמש נשים ליטאיות, חמש חסידיות וחמש ספרדיות.

חדירה לשדה המחקר החרדי מציבה בפני החוקר אתגרים מתודולוגיים מורכבים, שכן מדובר באוכלוסייה הנחשבת ל"סגורה" ואינה נוטה לשתף פעולה בקלות עם חוקרים מן החוץ (כהן ואריאלי, 2013). חסם זה התעצם משמעותית לנוכח עובדת היותי חוקר גבר המבקש לראיין נשים חרדיות, סיטואציה העלולה לעורר רתיעה ראשונית בשל פערי מגדר, קודי צניעות נוקשים והלכות ייחוד. כדי לצלוח מחסום גישה מהותי זה, בחרתי להשתמש בשיטת דגימת "כדור שלג" המבוססת על רשתות חברתיות ואמון בינאישי (Salganik & Heckathorn, 2004).

תהליך האיתור והגיוס נשען בתחילתו על צירי אמון אישיים : רעייתי וגיסותיי, בוגרות מוסדות חינוך חרדיים, ששימשו כ"שומרות סף" וחיברו אותי למרואיינות פוטנציאליות בסביבתן. במקביל, גויסו למחקר קולגות חרדיות ממקום עבודתי. דרך מעגלי אמון ראשוניים אלו, התבקשו המשתתפות להמליץ ולהפנות אותי לנשים נוספות מקהילתן שהסכימו לקחת חלק במחקר וכך הלך המדגם והתרחב עד להגעה לרוויה תיאורטית .

2.5. מאפייני המשתתפות במחקר

כאמור לעיל, כלל השמות בדויים על מנת לשמור על פרטיותן של המרואיינות.

מס' ילדים	שם	גיל	מצב משפחתי	עיר מגורים	עיר נעורים	מקצוע	זרם	השכלה	מס' ילדים
1	חנה	38	נשואה	בני ברק	צפת	רוא"ח	ליטאית	MBA	6
2	יעל	24	נשואה	חריש	ירושלים	מזכירה	ספרדית	לימודי תעודה	3
3	רייזי	41	נשואה	ירושלים	ירושלים	ניהול	חסידית	מקביל חרדי לBA	5
4	טובה	38	נשואה	ביתר	אופקים	מזכירה	ליטאית	BA	4
5	ברורי ה	35	נשואה	בית שמש	ירושלים	יח"צ	חסידית	מקביל חרדי לBA	6
6	שושי	44	נשואה	פתח תקוה	ירושלים	קשרי ממשל	ליטאית	MA	4
7	שירה	22	נשואה	ביתר	בני ברק	הייטק	חסידית	MA	3
8	פנינה	33	נשואה	גבעת זאב	ירושלים	מורה	ספרדית	מקביל לBA	4
9	אבישג	29	נשואה	פתח תקוה	ביתר	הייטק	ספרדית	MA	2
10	מרים	31	נשואה	ירושלים	ירושלים	מורה	חסידית	לימודי תעודה	5
11	הדסה	25	נשואה	פתח תקוה	פתח תקוה	אחות	ליטאית	BA	1
12	רבקה	45	נושאה	חריש	ירושלים	הייטק	ספרדית	BA	9
13	פייגי	33	נשואה	ביתר	בני ברק	הייטק	חסידית	מקביל לBA	8
14	מירי	27	נשואה	אלעד	פתח תקוה	תכנות	ספרדית	MA	4
15	נעמה	29	רווקה	ירושלים	ירושלים	חוקרת	ליטאית	דוקטורנטית	

2.6. מבנה הראיונות שערכתי התבסס על חמישה חלקים:

מסלול חייה האישי והמשפחתי של האישה החרדית המשתתפת במחקר: דרך שאלה פתוחה "ספרי לי על עצמך, על הרקע ועל המשפחה". שאלה זו אפשרה למרואיינות לבחור את כיוון השיח. לי זה אפשר לבחון מהו הנרטיב. עם התפתחות הראיון שאלתי מספר שאלות מכוונות: עיסוק הבעל, מבנה התא המשפחתי, בילוי, קריאה, תכנים מודרניים ועוד.

האישה החרדית: המרואיינות התבקשו לתאר את האישה החרדית בעיניהן, על התהליכים, השינויים והמורכבויות הן ברמת האוכלוסייה והן ברמת הפרט.

האישה החרדית בפוליטיקה: החלק השלישי התייחס לפוליטיקה בכלל, הפוליטיקה בישראל בפרט ולרלוונטיות הנושא בקרב המרואיינות.

התעניינות נשים חרדיות בהשתתפות נשית חרדית בפוליטיקה: בחלק זה התייחסתי להשתתפות נשים חרדיות בזירה הפוליטית. הרעיון היה להבין האם נשים חרדיות מרגישות מיוצגות על ידי חברי הכנסת של המפלגות החרדיות (שכולם גברים). האם הנושאים שחשובים לאישה החרדית מטופלים על ידי אותם ח"כים? האם אלו מתייחסים לנושאים "נשיים"? האם הן חושבות שאישה חרדית תוכל לייצגן ו/או לטפל בנושאים ספציפיים טוב יותר מאשר גבר? האם חושב להן שנים חרדיות יהיו בכנסת ולמה? מה הן חושבות על נשים חרדיות שרוצות להשתתף בשדה הפוליטי והאם לדעתן השתתפות של אישה חרדית צריכה להיות במסגרת מפלגה חרדית או לא בהכרח? כמו כן שאלתי האם לדעתן היעדר הנשים מגיע מהחלטת רבנים/אדמו"רים עצמם או שבכלל השאלה לא הובאה בפניהם ע"י העסקנים הפוליטיים החרדים?

לסיכום הראיון: המרואיינות צפו בסרטון שהופק ע"י תנועת "נבחרות" לקראת הבחירות לכנסת ה-22 <https://youtu.be/cPoQ3jm32io> בסיומו שאלתי: "מה את חושבת / מה דעתך?" כשאלה פתוחה שאפשרה למרואיינת להתייחס לנושא בצורה רחבה וכוללת.

כלל הראיונות הוקלטו ותומללו לפי כללי האתיקה ועל פי הכללים שנכתבו לעיל. התמלול כלל ציון מחוות שאינן מילוליות שרשמתי לעצמי ביומן שדה תוך כדי הראיונות: שתיקה, אנחה, גיחוך, צחוק, תנועת גוף המשקפת אי-נעימות וכו'. ידוע לי שמעבר לציטוטים המובאים כאן, ישנן הרבה פסקאות שהושמטו בעריכה ובכך לא עלו בשלב הניתוח. בחירה זו משקפת את הרצון להבליט את מה שנראה בעיניי כמשמעותי ומהותי יותר וכך התחיל תהליך הפרשנות (Edwards, 1993).

2.7. ניתוח הראיונות

הנתונים שעלו באופן גלוי או נרמז מתוך הראיונות החצי מובנים היו בעלי תוכן סובייקטיבי מגוון ועשיר (Bryne, 2001). מכיוון שקיימות הרבה שיטות לניתוח איכותני (Denzin & Lincoln, 1994) היה עלי לבחור שיטות ניתוח ספציפיות. השתמשתי בשתי שיטות: ניתוח התמות וניתוח השיח.

לאחר שתמללתי את הראיונות, קראתי אותם בשלמותם כדי לאתר נושאים משותפים רוחביים העולים אצל כלל הנשים. לאחר מכן, העליתי את הנושאים בתמות מרכזיות שחזרו על עצמן בקרב כלל הנשים. השלב הבא היה לחזור לקריאת הראיונות תוך כדי שימוש בציטוטים שנראו לי משקפים את התמות המרכיבות את כל אחת מקטגוריות המחקר, כדי לאושש את הקטגוריות והתמות המשותפות (Strauss & Corbin, 1994). במהלך הניתוח עצמו ועל מנת לתקף את הממצאים, כל תמה אוששה באמצעות ציטוט וספרות תיאורטית רלוונטית (שקדי, 2003). זיהוי וארגון התמות אפשר לייצור תמונה משותפת למרואיינות וכך לענות על שאלת המחקר לפי הרקע של כל אחת מהן (Flick, 1998).

ניתוח השפה שבשימוש נתפסת לא רק כשיטה של סימנים, אלא גם כמכשיר של קומוניקציה המכוון את העולם החברתי ומשרטט את יחסי הגומלין בתוכו: אנשים משתמשים בשפה כדי ליצור משמעויות בעולם הניסיון האנושי. השיח משקף את הסדר החברתי ובה בעת גם מעצב אותו. ניתוח שיח מאפשר להבין את התפקיד הפוליטי של השפה כמכשיר של התנגדות וכסוכן של שינוי אידאולוגי. השיח, שהוא שימוש בשפה לשם שיקוף הסדר החברתי או עיצובו, הוא אירוע המתממש בפרקטיקות השונות של הלשון: לשון כתובה ודיבור. פרקטיקות אלה משתמשות בשפה כדי לייצג משמעויות. מבנים חברתיים כגון חינוך, פוליטיקה, דת ומשפט ממוקמים בתוך צורות של שיח ונוצרים באמצעותו (פרקו, 2005). הלשון היא שמוציאה את המבנים האלה מן הכוח אל הפועל. הצורות הלשוניות מספקות לגיטימציה למה שנחשב ידע בהקשר מסוים ומוציאות החוצה מה שאינו נחשב כזה באותו הקשר. בניגוד לתפיסה הליברלית, הסובייקט אינו נתפס כישות אוטונומית וריבונית המממשת את חירותה. הסובייקט הוא כבר תוצאה של הבניה שיחית הנוצרת באמצעות השפה: הסובייקט הוא האפקט של השיח שבתוכו הוא פועל.

עמדה זו מהדהדת בתיאוריות שונות של שיח ביקורתי בעידן מאוחר יותר. תיאוריות אלה מניחות שהשפה מבנה מציאות ושכל ידע וכל אובייקט בעולם הם פרי של הבניה ערכית זו (Fowler, 1996). ניתוח ביקורתי חושף את המבנים האידאולוגיים העומדים בבסיסם של המבנים החברתיים וכך הוא מיידע אותנו בתהליכי הכוח המתרחשים בחברה, כגון אפליה חברתית והדרה, שהן מנת חלקם

של המורחקים מרשתות השיח השולטות (Fairclough, 1992). מטרת הניתוח היא לחשוף את רכיבי הכוח בהבניה של מוסדות חברתיים, במגמה ליצור התנגדות ולפעול לשינוי המצב (Jaworsky & Schiffrin, 1993; Coupland, 2004).

לסיום, ניתן לומר כי ניתוח שיח מתמקד בפער שבין המובן הפורמלי של משפט על חלקיו לבין המובן החברתי בעולם האנושי שמחוץ למשפט הפורמלי. הדילמה המרכזית נוגעת לשאלת יכולתה של השפה לשנות את המציאות. כל פעולה לשונית היא פעולה חברתית המשרטטת את גבולות העולם. ניתוח השיח עוסק אפוא במילים כמייצרות תקשורת, הוא מבליט את הממד האינטר-סובייקטיבי של המציאות (Jaworsky & Coupland, 2004). ניתוח שיח הוא על כן אמצעי מרכזי לניתוח ביקורתי של משמעויות חברתיות במטרה לפעול לשינוי נורמות ואידאולוגיות שולטות.

2.8. מגבלות המחקר והתמודדות מתודולוגית

בחינת תפיסותיהן של נשים חרדיות ביחס להשתתפות פוליטית הציבה בפני מחקר זה מספר אתגרים מתודולוגיים ורפלקסיביים משמעותיים, אשר נבעו הן מראשוניות המחקר והן מאופיו השמרני של שדה המחקר. להלן יוצגו מגבלות אלו והדרכים שבהן נקטתי כדי להתמודד עמן. האתגר הראשון נבע מהיעדר תשתית מחקרית קודמת. בחינת הספרות מעלה כי קיים מספר מצומצם מאוד של מחקרים בנושא נשים חרדיות ופוליטיקה ואלו הקיימים מתמקדים כמעט אך ורק בפעילותן של אקטיביסטיות מנקודת מבט פמיניסטית. כתוצאה מכך, למחקר הנוכחי, הבוחן את עמדותיה של האישה החרדית מהמיינסטרים, לא היו עוגנים מחקריים קודמים או כלי מחקר מתוקפים להישען עליהם. כדי להתמודד עם מחסור זה, בחרתי במתודולוגיה של "תיאוריה המעוגנת בשדה", שאפשרה חקירה אינדוקטיבית ופתוחה לחלוטין.

מעבר לכך, שלב איסוף הנתונים במחקר נערך בצלו של אקלים פוליטי סוער, אשר הותיר את רישומו על תגובות המרואיינות. תקופה זו עמדה בסימן רצף מערכות בחירות תכופות. בתוך כך, נוכחותה הקצרה של עומר ינקלביץ' בזירה הפוליטית הארצית הציפה פולמוס נוקב בתוך המגזר באשר לעצם הלגיטימיות של אישה חרדית כנבחרת ציבור. במקביל, הממשלה שכיהנה באותה העת (ממשלת בנט-לפיד) הובילה שורת רפורמות כלכליות – דוגמת מיסוי הכלים החד-פעמיים והשתייה המתוקה, לצד שינויים בתחבורה הציבורית – אשר התפרשו ברחוב החרדי כ"גזירות" המכוונות ישירות נגדו. יתרה מכך, הצעדים שהובילו הממשלה הקודמת וזו הנוכחית האירו באור נוקב את התרחבותו של הקרע בין הציבור הכללי לחברה החרדית. מתח זה הוחרף לנוכח אירועי המלחמה ופולמוס גיוס החרדים, פסיקות בג"ץ והנחיות הייעוץ המשפטי לממשלה באמצעות מנופי לחץ

כלכליים כגון קיצוץ קצבאות ושליטת מעמד מס (סעיף 46) ממוסדות המאכלסים סרבני גיוס, התערבות משטרת ישראל בטיפול בסרבני גיוס וכדומה.

אקלים ציבורי טעון זה העמיד בפניי אתגר מתודולוגי של ממש: הראיונות הפכו לא אחת ל"מרחב פריקה", שבו חלק מהמראיינות בחרו להשתמש בבמה שניתנה להן לא לשם התבוננות פנימית, אלא כאמצעי להעברת מסר אפולוגטי או מתגונן כלפי החברה החילונית. כדי לנטרל הטיה אפשרית זו, הקפדתי לנווט את השיחה בעדינות ובנחישות חזרה אל עבר החוויה הסובייקטיבית של המשתתפות. עשיתי זאת באמצעות שאלות מיקוד ובקשה לדוגמאות קונקרטיות מחיי היומיום שלהן, הרחק מן השיח הפוליטי והכללי.

2.9. אתגרי מגדר וקודי צניעות

החברה החרדית מתאפיינת בהפרדה מגדרית נוקשה ובשמירה קפדנית על חוקי צניעות בזירה הציבורית והבינאישית. האתוס של "כָּל כְּבוֹדָהּ בַּת מְלֶכֶת פְּנִימָה" מתורגם הלכה למעשה לצמצום האינטראקציה בין נשים לגברים זרים (אורין, 1997). מציאות זו יצרה קושי מובנה במחקר, שבו חוקר גבר חרדי (החובש כיפה שחורה) מבקש לערוך ראיונות עומק אישיים עם נשים.

כדי לתת מענה הלכתי ותרבותי למגבלה זו ולייצר סביבה מוגנת עבור המראיינות, נקטתי מספר צעדים. מבחינת מרחב הריאיון, הצעתי למראיינות מראש אפשרות לנוכחות של צד ג' (אשתי או בן זוגן של המראיינות). מכיוון שנוכחות צד ג' עלולה ליצור הטיית ולהשפיע על חופש, הדגשתי מראש את החיסיון והאנונימיות המוחלטת של המחקר. בפועל, החשש התבדה: לא נזקקתי לנוכחות אשתי, וחלק מהנשים שביקשו לקיים את הריאיון בביתן בנוכחות בעליהן (כדי להימנע מאיסור "ייחוד"), הסתפקו בכך שהבעל שהה בחדר סמוך ולא ישב עמנו סביב השולחן.

בנוסף, מבחינה לשונית, התאמתי את פרוטוקול הריאיון במדויק לקודים התרבותיים. הראיונות נוהלו במשלב שפה גבוה ומכבד, תוך שימוש במושגים פנים-מגזריים מוכרים, והימנעות מוחלטת מביטויים או שאלות בעלות אופי חודרני או אינטימי שעשויים היו להתפרש כפגיעה בגדרי הצניעות.

כדי להבטיח את תחושת הביטחון של המראיינות, הבטחתי אנונימיות מוחלטת והשמטת פרטים מזהים. השמות הבדויים שהוענקו למשתתפות נבחרו בקפידה כך שייצגו נאמנה את ההקשר התרבותי של כל זרם (לדוגמה: "פנינה" לתיאור מראיינת ספרדית, או "פייג" למראיינת חסידית).

2.10. דילמת "החוקר הפנימי"

כחוקר הנמנה עם החברה החרדית, הגעתי לשדה המחקר עם היכרות עמוקה של השפה, הקודים והניואנסים. עמדה של "חוקר פנימי" מעניקה יתרון משמעותי: היא מאפשרת גישה בלתי אמצעית לנושאים רגישים ומייצרת תחושת הזדהות השוברת חומות של חשדנות והתנשאות מצד הנחקרות. עם זאת, פוזיציה זו טומנת בחובה דילמות מורכבות וסכנות של הטיות, שעליהן עומד בנקס (Banks, 1998) בדיונו על מעמד החוקר התרבותי.

הדילמה המרכזית שניצבה בפניי הייתה תנועה מתמדת בין שני קטבים מורכבים. מן הצד האחד, קיים החשש להיתפס באקדמיה כאפולוגטיקן המבקש לייפות את המציאות החרדית במקום לנתח אותה בעין ביקורתית. מגמה זו אף באה לידי ביטוי מצד המרואיינות עצמן, כפי שניכר בשאלות בסגנון "מה אתה רוצה שאענה?", מתוך רצון לספק תשובות ש"ייראו טוב" בעיני הממסד. מן הצד השני, עמד החשש להיתפס בתוך הקהילה שלי כ"גיס חמישי" – חוקר המאמץ פריזמה ביקורתית-חיצונית רק כדי להתקבל לממסד האקדמי ובתוך כך בוחר נתונים המאירים את הקהילה באור שלילי.

כדי להתמודד עם דילמות אלו ולשמור על מקצועיות המחקר, אימצתי עמדה רפלקסיבית מודעת לאורך כל שלבי העבודה. בשלב ניתוח הנתונים, ביצעתי תהליך של "הזרה". השתדלתי להתרחק מהמוכרות האישית שלי עם הסיטואציות ולהסתכל על הטקסטים בעיניים אקדמיות מנותקות, על מנת שהממצאים ישקפו נאמנה את הנתונים שעלו מהשדה ולא את תפיסותיי המוקדמות.

תהליך איסוף הנתונים והדיאלוג הישיר עם המרואיינות חוללו בי תהליך רפלקסיבי עמוק אף יותר. הנרטיבים שהוצגו בפניי הדהדו סוגיות הנוגעות לביורפיה האישית שלי, לתבניות החינוכיות שעליהן צמחתי ולמטען הערכי שאני מבקש להנחיל לבנותיי. השיח המחקרי הציף את המתיחות המובנית שבין שימור המסורת החרדית לבין תהליכי מודרניזציה וחידד את הדיאלקטיקה שבין כמיהה להסתגרות לבין שאיפת השתלבות. יתרה מזו, התחדדה בי ההכרה בדבר האופן שבו קבוצות בחברה מכוננות את "האחר" מבעד לפריזמה של הבניות סטריאוטיפיות מוטעות. הכרה זו עוררה בי לא פעם, כסובייקט וכחבר בקהילה, את הדחף הלא-מחקרי להתווכח, "ליישר" או לחנך את המרואיינות.

עם זאת, התודעה המחקרית תבעה ממני למקד ולמקם את עצמי מחדש בשדה ולהזכיר לעצמי כי מחויבותי האפיסטמולוגית כחוקר איכותני דורשת את השהייתן של עמדותיי האישיות לטובת הקשבה אמפתית וניתוח טקסטואלי נקי ממשוא פנים. במובן זה, האתוס התרבותי שעליו התחנכתי

לפיו "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" (אבות, ב, ד), הופקע מהקשרו המוסרי-הטפתי והפך עבורי לכלי מתודולוגי של ממש. התבוננות זו הציבה מולי מראה נוקבת: לאחר שמונה עשרה שנות חיים בחברה הישראלית, שבהן תבעתי שוב ושוב מהסביבה הכללית שלא להישפט מבעד לסטיגמות בטרם היכרות מעמיקה, מצאתי את עצמי רכון על עשרות עמודי התמלילים של המרואיינות שלי, נדרש לממש את אותה תביעה אתית כלפי פנים ולגשת לעולמן המורכב מתוך ענווה מחקרית ונקיות הדעת.

3. ממצאים

3.1. ניתוח הממצאים

ניתוח הראיונות העלה ארבע תמות עיקריות אשר מאפשרות לרדת לחקר תפיסותיהן של הנשים החרדיות ולנתח את הדילמות העולות מתוך הממשק שבין חייהן האישיים, המקצועיים והפוליטיים. לכל תמה ניתנה כותרת המסווגת את התוכן והדיון. התמה הראשונה, "שומרות החומות – מעמדה של האישה החרדית בתא המשפחתי", בוחנת את תפיסת האישה החרדית בנוגע להשפעתה על התא המשפחתי. זאת לאור מעמדה במרחב הביתי, דאגתה לחינוך הילדים והיותה "עזר" לבעלה. התמה השנייה, "התנגשות הציביליזציות – האמנם? נשים חרדיות בחברה הכללית", עוסקת בהימצאותה של האישה החרדית בזירות חילוניות במרחב התעסוקה וההשכלה. הצגתן של שתי תמות אלו בראשית הדיון נשענת על הרציונל שלפיו ללא היכרות והבנה עמוקה של חוויית החיים של האישה החרדית בבית, במשפחה, ובתמורות החלות עליה עם יציאתה לשוק העבודה, לא ניתן להבין את הבניית המחשבה והעמדה שלה לגבי פוליטיקה. מציאות חייה היומיומית והתעסוקתית מהווה את המסד שעליו מתעצבת תודעתה ורק דרכה ניתן לגשת לניתוח סוגיית עמדת האישה החרדית ביחס להשתתפות נשים חרדיות בזירה הפוליטית בישראל.

מתוך תשתית עקרונית זו, נגזרות שתי התמות העוקבות אשר בוחנות במישרין את ההשתתפות הנשית-חרדית בשדה הפוליטי בישראל. התמה השלישית, "השמיעני את קולך או קול באשה ערוה – האם הפוליטיקה באמת מעניינת את האישה החרדית?" בוחנת את מידת התעניינותה של המרואיינת בפוליטיקה ואת תחושת הייצוג שלה. לבסוף, התמה הרביעית, "אחותנו את היי לאלפי רבבה – תפיסות של נשים חרדיות ביחס לפעילות פוליטית של נשים חרדיות", מנתחת את עמדתן כלפי פעילות פוליטית נשית-חרדית ממוסדת, לרבות עמדתן כלפי תנועת "נבחרות" וסוגיית השילוב במפלגות.

3.2. "שומרות החומות": מעמדה של האישה החרדית בתא המשפחתי

החברה החרדית התאפיינה במבנה פטריארכלי, שבו לגבר תפקיד דומיננטי במרחב הציבורי והדתי, בעוד מקומה של האישה, בהיותה "עזר כנגדו", מקובע היסטורית במרחב הביתי סביב גידול הילדים (ויינרוט, 2001; בראון, 2017). בעשורים האחרונים, כחלק מהמאמץ לשמר את מבנה "חברת הלומדים", נשים חרדיות רבות השתלבו בשוק העבודה כדי לפרנס את המשפחה ולתמוך בלימוד התורה של בעליהן. מציאות זו הולידה קונפליקט בין הדרישה האידיאולוגית להישאר בחלל הביתי תחת העיקרון של "כל כבודה בת מלך פנימה", לבין הימצאות שגרתית בסביבה תעסוקתית מעורבת

מגדרית ודתית (ליוש, 2014 ; פרידמן, 1991). בתוך מתח זה, כותרת התמה משמשת כמטבע לשון פנומנולוגי המתאר את עמידתה הלא-מתפשרת של האישה החרדית על שמירת המסורת וגבולות הבית, דווקא נוכח השפעות המודרנה בחוץ.

הדיסוננס המובנה שבו חיה האישה החרדית העובדת ניכר היטב בראיונות. מחד גיסא, היא מתפקדת כמפרנסת בחברה מודרנית והישגית, ומאידך גיסא, היא נאחזת בסמלים של המודל המסורתי. רייזי, בת 41 מירושלים, ממחישה זהות אידיאולוגית זו בדבריה :

גדלתי בבית חסידי מאד שמרן אבל עם ראייה פתוחה לעולם. ידענו שיש עולם בחוץ, אבל הוא שונה. תמיד חלמתי על חתונה ומשפחה מרובת ילדים. ב"ה התברכתי בשבעה ילדים וזה לא מנע ממני ללכת ללמוד ולעבוד. אני מנהלת משרד גדול, יש לי הרבה אחריות, סומכים עלי אבל מבחינתי כל זה מיועד לפרנס את הבית. בתחילת הנישואין רציתי שבעלי ישב וילמד כל היום כי מכאן מגיעה הסייעתא דשמיא לבית. זה גם היה מעורר בי גאווה ותמיד שמחתי להגיד לחברות שלי שאני מצליחה לעבוד, לטפל בילדים ולהכין ארוחה טובה לבעלי כשחוזר הביתה [צוחקת].

בעת הריאיון, ניכר היה כי רייזי מדברת מתוך גאווה לצד אי-נוחות מסוימת. פרדוקס זה משקף את המתח המובנה שבין ההישג המקצועי בזירה החיצונית לבין הצורך להפגין ולשמר את ההיררכיה הביתית המסורתית (Brown Holzman, 2012). אתוס זה מושרש עמוקות גם בקרב נשים צעירות. יעל, בת 24, נשואה ואם לארבעה מחריש, מספרת :

הדבר הכי חשוב לי בחיים זה המשפחה. אני רוצה שבעלי ישב וילמד מבלי שיפריעו לו. שאף אחד לא יפריע: לא אני, לא הילדים, לא הבנק (צוחקת). ששום דבר לא יוציא אותו מריכוז כשהוא לומד. בעלי הצדיק בן 27 והוא כבר מוסמך לרבנות ובמסלול ללימודי דיינות. למדתי ויכולתי לעבוד בהרבה מקצועות. בחרתי להיות מזכירה, זו לא הייתה ברירת מחדל. אני אחראית על כך שבעלי יוכל לשבת וללמוד וזה השכר שלי. כמו אצל יששכר וזבולון, יש לי חלק אינטגרלי בעבודת ה' שלו. העבודה מאפשרת לי לשים את הילדים במסגרות ואז להתחיל את היום, ובסופו להוציא אותם ולטפל בהם עד שבעלי יחזור הביתה. יש לי ארבעה ילדים, שלושה בנים ובת, וחשוב לי שהערכים האלה ימשיכו איתם. זאת המסורת שלנו אלפי דורות.

על רחל נאמר שהיא עקרה כי הייתה עקרת בית, עיקרה של הבית. כך אני מרגישה.

מתוך דבריה של יעל עולה כי גם כיום הערכים החרדיים המסורתיים קיימים ותופסים מקום מרכזי בחייהן של הנשים החרדיות (שהינו-קסלר ומילצקי, 2016). יעל חוזרת על מוטיבים של מסורת, שרשרת הדורות, זכות האשה לדאוג לכך שבעלה יוכל לשבת וללמוד. בעיניה, תפקידה של האשה כפי שהונחה בחברת הלומדים הוא לאפשר לבעלה לקיים את ייעודו בעולם: ללמוד תורה (פרידמן, 1991). התפיסה העולה מתוך דבריה רואה בעבודת האשה כעין מנגנון אינסטרומנטלי שמאפשר לגבר ללמוד תודה על בסיס "הסכם יששכר וזבולון" (Brown Holzman, 2012), ולא כפלטפורמה להגשמה עצמית ועצמאית.

כשאני מגיעה הביתה, לא משנה כמה ארוך ועמוס היה היום, אני מנטרלת את כל המחשבות כדי שאוכל להיות 100% עם הילדים. חשוב לי לדבר איתם, לשמוע איך היה להם בגן, בחיידר, בשיבה קטנה. אני לא רוצה שהילדים ירגישו שהעבודה גורעת מזמני ומהפניות שלי אליהם. הגדולים שלי, במיוחד הבנות עוזרות לי במשימות הבית כדי להקל עלי. אני גם יודעת לפנות אליהם כדי שיעזרו לי. אבל בסופו של יום, אני תמיד זוכרת שכל מה שאני עושה, עובדת, וגם מוותרת על תחביבים או שעות פנאי שלי, זה בשבילם, בשביל הבית, וכדי שבעלי יוכל להמשיך לשבת וללמוד.

יעל מבטאת את מה שקוליק (2012) מכנה "התמודדות עם קונפליקט עבודה/משפחה" בקרב הנשים החרדיות. האשה החרדית מייצרת מנגנון הפרדה מוחלטת בין העולמות תוך נטילת אחריות מלאה על חינוך הילדים וניהול הבית עם חזרתה מהעבודה. זאת במטרה למנוע שחיקה של המבנה הפטריארכלי המסורתי (רגב, 2013; שהינו-קסלר ומילצקי 2016).

חנה, בת 38 מבני ברק, מתארת אף היא מצב בו הבית הוא העיקרי בחייה:

כשחיפשתי מקום עבודה, היה לי חשוב שזה יתאים לא רק לערכים שלי אלא לצרכים האישיים והמשפחתיים שלי. ויתרתי על מקומות בהם המשכורת יכלה להיות קצת יותר גבוהה כי רציתי שלא יהיה רחוק מדי מהבית. שאוכל לראות את המשפחה לפני שאני יוצאת, ולהגיע אליהם מהר יחסית אחרי שאני מסיימת. יש בקרים שאני מגיעה באיחור כי אני לוקחת אותם למסגרות. אני לא רוצה שכל העול הזה ייפול רק על בעלי

ולכן אני משתדלת לעבוד מהר ולהשלים את השעות בצורה הטובה וההוגנת ביותר. הייתי מוכנה לוותר על עוד כמה שקלים כדי לוודא שאהיה קרובה לילדים, שאוכל לתת לבעלי להיות כמה שיותר בבית המדרש ולשבת וללמוד, ושאם יקרה משהו חס וחלילה אוכל מהר להגיע לבית לילדים.

החלטתה של חנה לוותר על שכר ו/או קידום לטובת קרבה לבית, עולה בקנה אחד עם המחקר של ליוש (2007) על "נשות הסף". האישה החרדית מתאימה את תעסוקתה לצרכי המשפחה ולא להפך, תוך כדי הימנעות מכוונת ממשורות תובעניות שעלולות לשבש את סדרי הבית ולהטיל עול על הבעל הלומד. זהו ביטוח נוסף להיררכיית הערכים שבה הקריירה נסוגה מפני האידיאל של שימור המרחב הביתי והמסורתי (רגב, 2013).

גם אצל אבישג, בת 29 מביתר עילית, עולה הערך העליון שחלק מהנשים החרדיות מייחסות להימצאותן בתוך הבית ושמירה על "מסורת" המשימות המוטלות עליהן. וזאת למרות היותן עובדות ומפרנסות עיקריות. העבודה מאפשרת לממש את האידיאל של "בית של תורה" (ליוש, 2007):

זו זכות לקחת על עצמי את עול הבית כדי שבעלי יוכל לשבת וללמוד בנחת. המשכורת שלו כאברך היא מאד נמוכה ולכן אני חייבת לעבוד כדי שנוכל לפרנס ולכלכל את הבית. בעלי עוזר לי בבית. הוא עוזר בניקיונות, בקניות, הוא גם יודע להכין ארוחות לילדים. בימים שאני חייבת לצאת מוקדם או לחזור מאוחר, הוא שם עבורי, הוא לוקח אותם. אני פחות אוהבת כי זה בא על חשבון הלימוד שלו אבל לפעמים אין ברירה.

אבישג מתארת תהליך של התערערות הדיכוטומיה המגדרית המסורתית בעקבות עבודת האישה. בראון (2017) מציין את היעדרותן הממושכת של הנשים מהבית כגורם המאלץ את הגבר ליטול חלק במשימות הבית. אך בדברי אבישג ובעיקר בשל תנועות גופה, ניכר גם שהנשים עצמן חשות אי נוחות ואף לפעמים אשמה. זאת מכיוון שהמעורבות הביתית של הגבר נתפסת כפגיעה בערך העליון של לימוד תורה, אשר גורם ל"ביטול תורה". לימוד התורה אשר מהווה למעשה את מקור הסמכות וההצדקה ליציאתן מלכתחילה של הנשים לעבודה (ליוש, 2014).

מרים, בת 31 מירושלים, מורה:

בעיניי, הקריירה הכי מושלמת היא השילוב בין העבודה לבית והילדים. עצם העובדה שהעבודה מאפשרת לי להתפרנס בכבוד, להתפתח ובמקביל לשמור על חיי המשפחה, על איזון עם הלימוד של בעלי, על חינוך הילדים, ועל כל מה שאני צריכה לעשות בבית, זה מה שגורם לי לצאת בסיפוק בבוקר ולחזור בערב. אם הייתי מרגישה שהעבודה עולה על זמן האיכות שלי בבית, הייתי עושה חושבים כי זה ברור שהבית בא קודם.

חשוב לי לעבוד כדי שנוכל לחיות בכבוד אבל לעולם לא אוותר על חינוך הילדים. זה אצלי וזה שלי. אני עמוד התווך של המשפחה (מתיישרת על הכיסא) וזה תמיד יהיה בראש סדר העדיפויות. ברור שיש אתגר ויש קשיים, כשאני בעבודה אני לא יכולה לטפל במשימות הבית: כביסות, גיהוץ, הכנת אוכל. והמשימות עוברות לשעות הערב ולימי שישי. אני גם לא יכולה לקחת את הילדים לרופא בשעות העבודה ואם זה לא מחכה לי כשאסיים את העבודה אז זה נופל על בעלי. אחרי שהקטנים נרדמים, אני אוהבת לשבת עם הגדולים על הספה ושהם יספרו לי מה עבר עליהם במשך היום.

הצהרותיהן של מרים ומירי, מתכנתת בת 27 מאלעד, מדגימות היטב את המושג של "שמירת סף אימהית" במרחב החרדי (Kulik & Tsoref, 2010). למרות עבודתה האינטנסיבית מחוץ למסגרת החרדית, האישה החרדית מזהה את כוחה וסמכותה בניהול הבית וחינוך הילדים. היא אינה מוותרת על טריטוריה זו המעניקה לה סטטוס ומשמעות עמוקה בתוך ההיררכיה הקהילתית והדתית (בראון, 2025).

לסיכומו של חלק זה, הניתוח מצביע על כך שהאישה החרדית העובדת אינה נוטשת את עמדתה המסורתית בתוך הבית, אלא משמרת אותה בקנאות מתוך אסטרטגיה מודעת. מטרת ההיצמדות הבלתי-מתפשרת לתפקידי חינוך הילדים וניהול משק הבית היא לשמר את הסטטוס המכובד שלה בקהילה, למנוע פגיעה בדימויה כאישה חרדית, ולהעניק לגיטימציה דתית וחברתית ליציאתה למרחב התעסוקתי החיצוני. המסקנה העולה מכך היא ששימור ההגמוניה הנשית במרחב הביתי משמש עבורה כעוגן מייצב ומנגנון הגנה מול טלטלות המודרנה.

ואולם, עוגן מסורתי זה אינו חסין מפני שינויי עומק. כפי שיוצג כעת, עצם יציאתה של האישה לעבודה והיעדרותה הממושכת מן הבית מחייבים בהכרח את שרטוט מחדש של גבולות הגזרה

הזוגיים. בעוד האישה מתאמצת לשמר את ה"חומות" החינוכיות, המציאות הפרקטית והכלכלית מחוללת היפוך תפקידים שקט בתוך הבית פנימה – תהליך המעצב מחדש את מקומו של הבעל הלומד ויוצק משמעות חדשה ומהופכת למושג "עזר כנגדו". מעבר לעזרה הטכנית של הבעל, נשים מעידות על הפיכתו ל"תומך לחימה" רגשי ומקצועי. כך מתארת פייגי, בת 33 מירושלים:

אני עובדת בהייטק מזה מספר שנים. התחלתי כמתכנתת מן השורה והיום אני ראש צוות. לא יכולתי להגשים את החלום ולהתקדם ככה ללא התמיכה של בעלי. זה לא מתורגם רק בשל העובדה שהוא מוציא את הילדים, עוזר בבית, עושה קניות וכדומה. הוא היה איתי בכל התהליך. הוא דוחף אותי ותומך כי הוא רואה שאני מגשימה את עצמי. זה לא מונע ממני להיות הכי פנויה עבור הבית, הילדים ועבורו. אני יודעת לקבוע את סדר העדיפויות שלי ולעמוד בו.

סיפורה של פייגי משקף תמורה בתפיסת המושג "עזר כנגדו" בחברה החרדית. כפי שכותבת גלבוע (2014), ישנו שינוי ביחסי הכוח בתוך המשפחה שבה הגבר הופך מתפקיד של "לומד בלעדי" ל"תומך לחימה" עבור אשתו העובדת ומפתחת קריירה. העידוד והדחיפה של הבעל להגשמה עצמית של אשתו מעידים על כך שיציאת הנשים החרדיות לשוק העבודה ולהיי-טק לא רק מכניסה פרנסה. היא מחדירה שיח של מודרניזציה, הגשמה ושוויון מסוים לתוך הבית החרדי (ליוש, 2014). תהליכי המודרניזציה והחשיפה לעולם התעסוקה חלחלו בהדרגה אל תוך הדינמיקה המשפחתית. התוצאה הייתה עיצוב מחדש של יחסי הכוחות ושל מיקומו מחדש של הבעל החרדי כלפי אשתו.

טובה, מזכירה בת 38 מביתר מתארת את השינוי בחלוקת התפקידים:

הזמנים השתנו, אבל בניגוד למה שחושבים בחוץ, אנחנו לא נפתחים כדי להיות כמותם. אני חרדית ואשאר חרדית, וכך יהיה גם עם הילדים שלי בעז"ה. עם זאת, המציאות שונה מפעם: אנחנו עובדות בחוץ ופוגשות מגוון אוכלוסיות וסוגים של אנשים. גם בבית הדברים שונים, אני לא כמו סבתא שלי בשטייטל. בעלי שותף מלא במטלות הבית והילדים, ויש לי מילה בכל דבר. שלא תבין אותי לא נכון, אני לא פמיניסטית. ממש לא. [היא עושה תנועות של שלילה עם הידיים והראש]. ההתפתחות שלי השפיעה גם על בעלי: לאחר שנים שבהן פרנסתי אותו כדי שילמד, הוא החליט לשלב.

בשלב מסוים אמרתי לו שאני רוצה שילמד לתואר אקדמי. זה לא היה רק בשביל המשכורת, אלא גם בשביל המעמד.

טובה מציגה אמירה הממחישה את ממצאיה של צרויה (2016), אשר מתארים כיצד השכלה ותעסוקה מעניקות לאישה החרדית "הון סימבולי" חדש אשר מאפשר לה לאתגר את הפטריארכליות המסורתית. האישה הנחשפת לעולם החיצון הופכת למובילת הבית וסוכנת שינוי. היא מכוונית את בעלה לרכוש השכלה אקדמית. היא מיישמת בפועל את המודל של "כנגדו לעזר" שבו היא זו שמעצבת מחדש את מסלול חייו של הגבר החרדי. והיא עושה את זה תוך כדי הקפדה מוצהרת ש: "אני לא פמיניסטית", על מנת שלא לאבד את הלגיטימציה החברתית החרדית.

ברוריה, בת 35, אשת יח"צ מבית שמש מספרת:

מאז שהתחתנו ניהלתי את כל הפן הכלכלי בבית. החשבון היה על שמי, הכרטיס אשראי, הצ'קים. בהתחלה הכל נראה ורוד אבל עם הזמן יש תחושה של "אני מנהלת את העניינים" וזה יוצר דיסוננס. המעמד של גבר? נסדק. הוא מרגיש נחות ביחס לאשתו. כשהתקדמתי בעבודה קיבלתי רכב. היה מוזר לבקש מהביטוח להוסיף אותו כנהג נלווה. כשהיה רוצה לצאת עם חברים הוא היה מבקש ממני את הרכב והרגשתי שלא נעים לו. גם לי זה הרגיש לא טוב: מתי בעלי יגדל וייכנס לעולם של הגדולים? באחד מימי הנישואין עשיתי לו הפתעה ונסענו לבית מלון לחגוג. האישה בקבלה שאלה אותו "על שם מי ההזמנה" והוא התבייש וענה "על שם אשתי". כשאכלנו בארוחת ערב אמרתי לו שאני רוצה שיהיה כמוני.

ברוריה מתארת מציאות המתארת את הדיסוננס ההולך וגובר בבית החרדי (רוזנבלום, 2015). עצמאותה הכלכלית של האישה החרדית מעצבת מחדש, לעיתים אף בעל כורחה, את יחסי הכוחות המגדריים במשפחה החרדית. נוצרת כמיהה לשוויון מעמדי בתוך הבית, המאותר על ידי הסטטוס ההגמוני המסורתי של הגבר כישות לומדת ובלתי מפרנסת (קוק והראל-שלו, 2021). ברוריה אינה משלימה עם חולשתו של בעלה, אלא דורשת ממנו לצמצם את הפער על ידי יציאה לעבודה. דרישה זו מערערת על חלוקת התפקידים המסורתית (פרידמן, 1991).

שושי, לוביסטית בחברה לקשרי ממשל בת 44, מפתח תקווה מוסיפה לתאר את הסדקים באתוס הלמדני:

אני לא חושבת שיש כאן עניין של גבר ואישה. ברור שמקום האישה השתנה. בכלל, והחרדית בפרט. היא ניגשת לסמארטפון, לאינטרנט, היא מגלה, לומדת, מכירה יותר מקומות, אנשים, חברות. זה חדש, זה מגרה, זה מהפנט. כל אדם בעולם רוצה להיות קיים, בעל משמעות, אידיאל שיוכל לממש. במשך שנים החברה החרדית דאגה לבנות אתוס של אישה עובדת, בעל לומד כדי שיהיה איזון ביניהם. היום זה כבר לא מחזיק. הבעל חוזר הביתה, רואה את אשתו מדברת על כלכלה, תכנות, פוליטיקה, יחסים בינלאומיים. היא מקבלת משכורת גבוהה, תלוש לפני החגים, מתנה ליום המשפחה ועוד. והוא יושב ולומד. אני לא מזלזלת חלילה אבל מסביב גברים יודעים לשלב. אז הוא שואל את עצמו איפה אני, מה אני אמור לעשות. וכשיש לי ישיבות ופגישות בערב אז הוא מטפל בילדים, מסדר את המטבח ולפעמים גם מוהץ. ערב אחד בעלי אמר לי: וואו את עושה מלא ואני לא. המשפט הזה היה פיבוט. רגע משמעותי בבית. אמרתי לבעלי: תחליט מה אתה רוצה לעשות ואני אתמוך.

שושי מבטאת את מה שנריה בן שחר ולב-און (2013) טענו כשתיארו את השפעת הטכנולוגיה והחשיפה לעולם העבודה על צרכי ההגשמה העצמית של האישה החרדית. הפער האינטלקטואלי והחוויתי שנוצר בין האישה, החשופה לעולם הגדול, לבין הבעל המסתגר בבית המדרש מוביל בהכרח לבחינה מחדש של האיזון המשפחתי. זו אחת הסיבות שהובילו את ההנהגה החרדית להתנגד נחרצות, במשך שנים, לשימוש בטכנולוגיות אך הזמן עשה את שלו וכיום, רוב המנהיגים של המיינסטרים החרדי הבינו שהטכנולוגיה היא כלי עבודה חשוב ונצרך ולכן העמדות השתנו (זיכרמן, 2004).

הקונפליקט הקיים בין העבודה לבין הבית אינו ייחודי לחברה החרדית ולנשים החרדיות, אך עוצמתו גדולה יותר במקרה של הנשים החרדיות. האישה החרדית מבקשת להצליח בעבודתה, להתפרנס בכבוד, להצטייר כעובדת נאמנת, רצינית וטובה. זאת מכיוון שבכוונתה להמשיך להגשים את חייה החרדיים בתוך הבית. השיח על ניהול קריירה הינו יחסית חדש בקרב הנשים החרדיות ויש לכך מספר סיבות. ראשית, כי תחרותיות אינו ערך הנתפס כחיובי בחברה החרדית (שגיא, 2006). בנוסף, קריירה מבטאת צורך בשעות עבודה נשות, בהשקעה העולה על זמן הבית והמשפחה. המרואיינות, הינן נשים עובדות המפעילות "עבודת גבולות פנימי" (Essers & Benschop, 2009). המטרה היא

לשלב את ההתפתחות האישית יחד עם הצורך להגדיר מחדש את הגבולות בין העולמות השונים וכן לבנות עוגן משותף חדש לזוגיות החרדית.

ניכר מהראיונות שסוגיית המשפחה והילדים תופסת מקום מרכזי בחיי האישה החרדית. תוך כדי הדיבור על הילדים, המרואיינות הדגישו את ההיצמדות והחיבור למסורת החרדית. הן מתארות את עצמן כדמות העיקרית בבית, וזאת למרות היותן עובדות ומפתחות קריירה. הן נעות בין הרצון להתפתח לבין השמירה על הערכים המשפחתיים ואורחות החיים החרדיים (קוליק, 2013).

3.3. התנגשות הציביליזציות – האמנם? נשים חרדיות בחברה הכללית

ייעודה של האישה החרדית הוגדר סביב קיומו של אורח חיים שמרני ומוקפד. על פי תפיסה זו, האישה אמורה לפעול בעיקר בתוך גבולות המרחב הביתי, לנהל את משק הבית ולגדל משפחה ברוכת ילדים. מסלול חייה מוגדר על פי חוקי התורה וההלכה, המהווים מסגרת נורמטיבית בלתי מעורערת (בראון, 2017).

אולם, מחקרים מצביעים על כך שיציאתן של נשים חרדיות לאקדמיה ולשוק העבודה הכללי חושפת אותן לסביבות מעורבות ומגוונות. במקומות עבודה אלו הן פוגשות נורמות וערכים השונים מאלו שהכירו בקהילת האם. תהליך זה חולל תמורה תודעתית ומעשית עמוקה. בעבר, הנשים החרדיות תפקדו בעיקר כ"מאפשרות", שנועדו לקיים את התשתית הכלכלית כדי שבעליהן יקדישו את זמנם ללימוד תורה. אולם כיום, הן הפכו הלכה למעשה ל"סוכנות שינוי" (גלבוע, 2014 ; צרויה, 2016). החיכוך היומיומי עם מודרניזציה, טכנולוגיה ועולם העבודה מפגיש אותן עם מודלים חלופיים של חיים. בעקבות זאת, חודר לעולמן שיח חדש העוסק בהגשמה עצמית, אפשרויות קידום מקצועי, תכנון גודל המשפחה וצרכנות פנאי (קוליק, 2012).

לצד החשיפה על התמודדות האישה בחברה הכללית ועל ההתנגשות בין בית לעבודה שמוכרת להן, הנשים החרדיות גילו שישנן הזדמנויות של פיתוח קריירה כאישה ושל העצמה נשית. לא ניתן להגדיר מהפכה נשית חרדית כשבמוצהר, רק מעט נשים חרדיות שואפות לפיתוח קריירה. בנוסף, אלה שפרצו בעולם התעסוקה יציגו את הישגיהן כל אמצעי ולא כמימוש והעצמה עצמית. ישנן חרדיות בעלות רקע שמרני יותר שאף השתמשו בהשכלה ובכלים שרכשו על מנת להעמיק את התבדלותן ולהפריד עוד יותר בין הזהות החיצונית לפנימית (קלעגיי, 2010).

אבישג, בת 26 מפתח תקווה שעובדת בהייטק מספרת :

כשהגעתי לעבודה, חיפשתי לעשות כסף. הייתי עושה את השעות שלי וחוזרת הביתה לטפל בבעלי ובבית. לא חיפשתי יותר מדי שיח עם הגברים או עם החילוניות במחלקה. העדפתי את המינימום הנדרש לקורקטיות. כשחזרתי מחופשת לידה ביקשתי לרדת לשבע שעות עבודה. חברי המחלקה אמרו שזה ידפוק לי את הקריירה, אבל עניתי שאני מצליחה לעשות ב-7 שעות את מה שהם עושים ב-9 ויותר. זה ידוע שחרדיות באות לעבוד ולא לבזבז זמן [היא צוחקת]. אני לא מחפשת להיות ראש צוות ולהוסיף כאבי ראש או שיחות

מעבר. אני באה, עושה את המשימות על הדרך הטובה ביותר והולכת הביתה.
לא רוצה שיהיה חילול ה'וליטית כבר אינו יכול להיות מושתק לחלוטין.

דבריה של אבישג מדגימים אסטרטגיה של הסתגרות והיבדלות מרצון במרחב התעסוקתי של החברה הכללית החילונית. תופעה זו תועדה במחקרה של גלבוע (2014). במטרה להתמודד על החששות של איבוד הפיקוח החברתי והפגיעה ברוחניות, נשים חרדיות רבות אימצו עמדה אינסטרומנטלית גרידא כלפי העבודה ("לפרנס"). הן נמנעות במכוון מאינטראקציה חברתית או שאיפות ניהוליות שעשויות לטשטש את הגבולות בין לבין החברה החילונית. זאת מכיוון שהמפגש השוטף עם המרחב הכללי, בפרט בממשק מול גברים בכלל, וחילוניים בפרט, מייצר לעיתים "הלם תרבותי". הלם זה דורש שרטוט גבולות אקטיבי מצידן של הנשים (נריה בן-שחר, 2008).

פנינה, בת 33 מגבעת זאב מספרת על בחירת המקצוע ומקום עבודתה:

גדלתי בבית חרדי ספרדי מאד שמרן. ההורים החליטו שאלך ללמוד הוראה, גם כדי שלא אלך לאוניברסיטה. אחרי מספר שנים שעבדתי בסמינרים, החלטתי ללכת ללמוד תואר באוניברסיטה. אבא שלי התנגד ופחד שזה "יקלקל" אותי [היא מסמנת גרשיים עם האצבעות]. הסברתי לו שהמשכורת והתנאים ישתפרו משמעותית! לא אמרתי לו שאני מחפשת הרחבת אופקים, זה היה מוציא אותו מדעתו. אחרי החתונה הדברים השתחררו. בעלי הרבה יותר פתוח ומכיל, וגם אם הוא לא 100% שלם עם זה שאני בעולם האקדמיה, הוא מראה לי שהוא תומך, וזה הכי חשוב.

התהליכים שפנינה מתארת, וכן המסלול שעברה משקפים את המאבק הבין-דורי המתרחש בחברה החרדית בנושא ההשכלה (פפר, 2016). הדור הקודם רואה בחינוך המוענק על ידי הסמינרים מעין חומה בצורה נגד ההשכלה הכללית. הנשים הצעירות מנצלות את המרחב האקדמי לקידום אישי, תוך כדי "הצדקה כלכלית". כך, פנינה מסתירה את שאיפותיה להרחבת אופקים. זאת מכיוון שהכרה בכך עלולה לקרוא תיגר ישיר על הערכים הפטריארכליים של החברה החרדית אשר שוללים את הלימודים לשם התפתחות אישית לאישה החרדית (בראון הויזמן, 2013).

מירי, בת 27 מאלעד, בעלת תואר שני ומתכנתת :

אני עובדת בחברה כבר חמש שנים ולא בא לי שיהיו לי מדי שיחות וממשקים עם חברי הצוות. לימדתי את עצמי לעשות הפרדה ברורה. כל מה שקשור לעבודה, לעזור, ללמד, להרצות, לטפל, אני כאן. כולם יודעים שאני מוכנה לעזור ולתרום לארגון. זה חשוב לי שידעו שהחרדים תמיד מוכנים לעזור, ובעבודה אני עוזרת לנשים וגברים כאחד. זה גם חשוב לי אישית מול המנהלים. וזה עוזר : לפני שנה וחצי עברתי להיות ראש צוות ! (כשמספרת על המינוי היא מתיישרת על הכיסא ומרימה את הכתפיים והראש בגאווה. אם לא ראיתי מישו הרבה זמן, גם בצוות וגם מחוצה לו, אני כמובן אתעניין ואשאל אותו מה קורה, איפה היה... אם היה בחופשה אשאל איך היה ואראה התעניינות מינימלית, לא מעבר. לא אשלח הודעות או אתקשר מחוץ לשעות העבודה כדי להתעניין. הכל נעשה במסגרת המשרד. אבל אם מישו רוצה לדבר על בילויים, ספרים, נושאים הקשורים בחברה החרדית, פוליטיקה וכדומה, שם אני שמה גבול מאד חד וברור. לא מעוניינת נקודה.

מירי, שעובדת בתכנות, מתארת אף היא מצב בו היא נוכחת במקום עבודתה, שואפת להצליח ולהתקדם אך מגדירה בצורה ברורה את הגבולות. התנהלותה מחזקת את הטענה על נטייתן של נשים חרדיות להחמיר על עצמן במקום העבודה (גלבוע, 2014). כשהיא מונעת מעצמה שיחות חולין או פנאי עם העמיתים בחברה בה היא עובדת, מירי מסבבת מנגנון הגנה. כעין "חומת מגן" וירטואלית שנועדה למנוע זליגה של ערכים חילוניים פנימה ולהוכיח לעצמה ולחברה שבה היא חיה שמקום העבודה אינו משנה את מהותה ואת אדיקותה הדתית.

חנה, בת 38 מבני ברק, בעלת תואר שני ורואת חשבון, מדברת אף היא על ההפרדות והצבת הגבולות שהיא עושה :

בעבודה אני נותנת את עצמי 100%. משתתפת בכל הישיבות, מעורבת בחשיבה האסטרטגית של החברה והכל. אבל כשמדובר בימי כיף וערבי גיבוש, אני מנסה להימנע. אם אין לי ברירה ואני רואה שהקפידו על מסעדה מהדרין, פעילות שמאפשרת לי להשתתף וכדומה, אני משתדלת להגיע כי אין לי ברירה. כמו שמכבדים אותי אני צריכה לכבד. אז אני

מקפידה לשבת עם הבנות האחרות, פחות עם הבנים. אבל כשיש ימי כיף למשפחות או ערבים לבני זוג, אני לא רוצה לחשוף בפני המשפחה והילדים הצדיקים שלי את ערכים האלה [היא מעלה חיוך על הפנים]. אני יודעת למה אני פה, המשפחה גאה בי ובמה שאני עושה. אין לי ולבעלי שום בעיה עם זה שאני עובדת במשרד גדול, עם גברים, עם חילונים. אבל הערכים האלה נשארים מחוץ לביתי.

חנה משקפת את המונח "זהות היברידית" שמתואר על ידי פרנקל (2008). זהו מצב שבו האישה מסגלת לעצמה במקביל שתי מערכות של קודים: היא מאמצת נורמות מקצועיות והישגיות הנדרשות בעולם העבודה המודרני, אך בד בבד שומרת בקנאות על זהותה וערכיה המסורתיים מבית. בנוסף, גישתה ממחישה את אסטרטגיית המידור שעושות נשים חרדיות שעובדות (קוליק, 2012). זהו מודל שמציג הפרדה בין מעורבות ותפקוד מקצועי לבין ריחוק חברתי ותרבותי. חנה עובדת בסביבה עסקית, משקיעה ("נותנת את עצמי 100%") ומצליחה. למרות זאת, היא מפרידה בין המרחב התעסוקתי לבין המרחב הביתי. הפרדה זו נועדה להגן על ילדיה והדור הבא ("הילדים הצדיקים") מחשיפה להשפעות המודרניזציה. כך, באמצעות ניהול ממשק תרבותי הנע בין היטמעות תעסוקתית זהירה להסתגרות חברתית נוקשה, היא מצליחה לשמר את זהותה החרדית לצד הצלחתה הכלכלית (ליוש, 2007).

פייגי, בת 33 מביתר עילית, עובדת בהייטק:

אני לא רואה הבדל בין הצורך שלי לעבוד ולהתפרנס לבין הרצון לפתח קריירה. זה בא ביחד בעיניי. אצל הרבה חרדיות זה באמת לא אידיאל והכי חשוב הוא להחזיק בית של תורה, לאפשר לבעל ללמוד, לגדל את הילדים וגם לדאוג לפרנסה. אני לא חושבת שזה מנוגד. לא מאמינה שיש משהו פסול בקריירה. אפשר לשלב וזה מה שאני עושה. כשמישהי מחפשת מקצוע, הולכת ללמוד ואז מתפתחת בתחום שלה והיא עושה את זה כי טוב לה, כי זה מה שהיא בחרה, זה בעיניי ביטוי להעצמה. נכון אני צריכה למצוא את האיזון בית הבית לעבודה אבל לא הכריחו אותי. יכולתי גם לעבוד במקום הרבה יותר פשוט עם תנאים יותר נמוכים אבל שמאפשרים לי יותר זמן בבית. זה לא מה שרציתי ובעלי תמך. הכי חשוב לדעת איפה הפוקוס שלך.

בניגוד לאידיאולוגיה החרדית הקלאסית (וולף, בתוך: רידר-אינדורסקי, 2018), פייגי מבטאת קול חדש של לגיטימציה לפיתוח קריירה ולמושגים כמו "העצמה נשית". תפיסה זו עולה בקנה אחד עם מחקרים המצביעים על כך שההשכלה והיציאה לעבודה מעניקות לנשים החרדיות כוח ועצמאות מחשבתית. מה שיוביל אותן להכרה בערך עבודתן לא רק בשל הצורך לפרנס בכדי שהגבר ילמד תורה אלא כזכות אישי להגשמה (קוליק, 2013; רוזנבלום, 2015).

ה"התנגשות" בין האישה החרדית לחברה הכללית אינה מסתיימת בהכרח במשבר זהות או בהיטמעות. תחת זאת, הנשים מפתחות סל כלים מורכב של אסטרטגיות, החל מהצדקות כלכליות (ככסות לשאיפות השכלה), דרך יצירת "זהות היברידית" ומידור חברתי ועד לאימוץ זהיר של שיח העצמה נשית. האישה החרדית מוכיחה כי היא מסוגלת לפעול בזירות החילוניות התחרותיות ביותר, לנהל צוותים ולהרוויח הון כלכלי וסימבולי, תוך שמירה קפדנית על ליבת זהותה הדתית.

בד בבד עם בחינת סוגיית התעסוקה מחוץ לגבולות המגזר והשלכותיה על עולמה התפיסתי של האישה החרדית וסביבתה, עלתה מן הראיונות תמה מרכזית שעניינה הדינמיקה הנוצרת במפגש עם החברה החילונית. המרואיינות שיקפו בדבריהן קיומן של תפיסות סטריאוטיפיות ודעות קדומות כלפי המרחב החילוני טרם חשיפתן הישירה אליו. תופעה זו מאפיינת, ככל הנראה, גם את מבטה של החברה הכללית כלפי זו החרדית. נראה כי הניכור והמרחק הסוציולוגי הניכר בין העולמות מעוגנים במידה רבה באסטרטגיית ההיבדלות הוולונטרית של החברה החרדית. הדבר שנובע מרצון לשימור זהותי ומהחשש מפני חדירת נורמות וערכים חיצוניים העלולים להשפיע על התשתית החינוכית והערכית של דור ההמשך (ליוש, 2007).

כך מתארת שירה, בת 22 מביתר, בעלת תואר שני ועובדת בהייטק:

גדלתי בבית חסידי קלאסי באלעד. כשהתחלתי לעבוד בהיי-טק כרווקה צעירה, הרגשתי מאוימת – פגשתי חילונים שמדברים ומתלבשים אחרת, והחודשים הראשונים היו קשים עד כדי מחשבות לוותר. עם הזמן הבנתי שהפער נובע מחוסר היכרות. רק אחרי שהתחננתי הרגשתי שיש לי "עוגן" בבית, מה שנתן לי ביטחון להתעניין ולהיות מעורבת יותר מולם, תוך שמירה על הגבולות שלי. בעלי, שלומד בכולל, תמיד העריך את העובדה שאני מפרנסת בלי לוותר על ערכי הבית. כשרציתי להתקדם לניהול אחרי לידת הילד השני, הוא עודד אותי ללמוד תואר שני והתגמש בשעות הכולל כדי שאוכל למצות את עצמי. היום אני בתפקיד ניהולי ואחראית גם על ה-

well-being של עשרות עובדים. הממשקים הרבה יותר רחבים, ואין יום שאני לא מגלה דברים חדשים על החילונים ומבינה עד כמה הייתי רחוקה מלהכיר אותם באמת.

תחושת האיום של שירה משקפת את האופן שבו החינוך בחברה החרדית מבנה את החברה החילונית כ"אחר", מאיים ונחות ערכית. זאת מתוך ניסיון לשמור על חומות ההתבדלות (צרפתי וכהן, 2009; שגיא, 2006). עם זאת, התיאור של שירה מצביע על כך שהמפגש היומיומי והבלתי אמצעי בשוק העבודה מפרק את הסטריאוטיפים האלה ומאפשר לאישה החרדית לגבש ראייה מורכבת ומכילה יותר כלפי החברה הכללית. זהו שלב משמעותי בתהליך המודרניזציה (ליוש, 2007).

רבקה, בת 45 מחריש, אשת הייטק, מספרת:

עם הזמן הבנתי שאני רוצה להתקדם ולא להישאר מתכנתת כל החיים. בהתחלה רציתי רק לעשות את השעות ולהביא משכורת, אבל אז שאלתי – למה שלא אצליח כמנהלת? בעלי לא התלהב, אבל אחרי שיח אינטנסיבי הסברתי לו שזה ישפר את המשכורת ושהוא רוצה. כשהוא קיבל את זה, הבנתי שכדי להתקדם אני חייבת להיות מעורבת יותר בישיבות צוות ובחברה החילונית מסביב. לא שיניתי את עצמי במראה ובדעות, אלא עשיתי "switch" בתפיסה. הם פתאום נראו לי פחות מאיימים ויותר נחמדים. הבוסים ראו את השינוי, תמכו בי, ואכן קודמתי.

סיפורה של רבקה ממחיש כיצד המוטיבציה לקידום מקצועי והעצמה כלכלית דורשת מהאישה החרדית לבצע התאמות תרבותיות וחברתיות. בתעסוקת מיעוטים (Essers & Benschops, 2009), המעבר לפוזיציה ניהולית מחייב פירוק של חומות הניכור ההתחלתיות, אימוץ שפה פתוחה יותר וקבלת לגיטימציה מהמנהלים תוך ניהול זהיר של זהותה כאישה חרדית (נריה-בן-שחר, 2008). הריחוק הראשוני, המשמר את ההפרדה התרבותית, מפנה את מקומו למעורבות ארגונית הדרושה לפיתוח ההון החברתי החיוני לקידום מקצועי (שהינו-קסלר ומילצקי, 2016).

נרטיב המקרה של שירה ורבקה משקף את התמורה שעברה החברה החרדית ביחס ללימודים ולעבודה בסביבה מעורבת. שינוי זה מתבטא הן במישור האידיאולוגי והן בממשק המעשי מול העולם החילוני. לצד הכורח הכלכלי בפרנסת הבית, השתלבות באקדמיה ובשוק העבודה הכללי מחוללת שינוי תודעתי אצל האישה החרדית. היא נחשפת לערכים זרים המצטיירים כמאיימים

פחות מכפי שנתפסו בעבר. תמורה תפיסתית זו מקרינה על התא המשפחתי כולו. היא משפיעה על מערכת היחסים עם בן הזוג ועל אופי הבית (שניר-ג'ונסון, 2017).

יעל, בת 24 מחריש, בעלת תעודה מקצועית ועובדת במזכירות, מתארת את השינוי שחוותה כשעברה ממשד פרסום חרדי למזכירות בחברה חילונית גדולה:

במשד הפרסום היו רק חרדים. המנהלים היו חרדים ורוב העובדות היו נשים ובחורות חרדיות. רוב היום הייתי עם הבנות והשיחות שלנו מעבר לעבודה היו על נושאים שבשגרה אצלנו [בחברה החרדית]. מדברים על משפחה, ילדים, שידוכים, מה קרה בשכונה, לאן נוסעים לשבת ולחגים. כשהגעתי לחברה החדשה, זה היה הלם תרבותי. כולם יושבים ומדברים עם כולם, אין גבולות ואין הפרדה. לא היה לי מה לדבר איתם. הבנות דיברו על ההופעה האחרונה שראו בקיסריה, הבנים על ליגת האלופות. ברור שאני מכלילה אבל זה בגדול הייתה התחושה. היה לי מאוד קשה לשבור את הקרח כדי להשתלב. היום אני לא חווה את זה ואני סבבה עם כולם אבל לקח זמן.

חוויותיה של יעל ממשד פרסום חרדי לחברה חילונית מדגישות את הפער התרבותי העצום מעבר לסוגיות ההלכה גרידא (צרפתי וכהן, 2009). ההשתלבות בחברה הכללית דורשת מהאישה החרדית לרכוש הון תרבותי חדש, מה שמעמיד אותה מול תחושת זרות וניכור. נדרש תהליך ארוך של בניית גשרים בסביבה נטולת מחיצות מגדריות או דתיות.

דוגמה נוספת לתמורה זו משתקפת בדבריה של הדסה, בת 25 מפתח תקוה, אחות במקצוע. את לימודי הסיעוד וההתנסות הקלינית היא השלימה במסגרות חרדיות בבני ברק. בהמשך דרכה, היא עברה לעבוד בבית חולים בתל אביב. המעבר מהסביבה הקהילתית המוגנת אל המרחב הציבורי הכללי היווה עבורה נקודת מפנה. בדבריה, היא מתארת את השינוי התודעתי שחוותה בעקבות מעבר זה:

בלימודים עבדתי ב"מעייני הישועה" בסביבה שמרנית ומוגנת. כשעברתי לבית חולים גדול בתל אביב, השינוי היה חד: פתאום מצאתי את עצמי במשמרות לילה עם צוות מעורב. בעוד שעם בנות מדברים על ילדים ואוכל, הבנים דיברו על דברים אחרים, גם על נשים, וזה מאוד הפריע לי. הייתי בשוק ורק רציתי לברוח. היום, כאחות ותיקה, יש לי ביטחון להיכנס לשיחות, אבל

בנושאים האלה אני עדיין שותקת. זה מאד מאפיין את המפגש עם העולם החילוני, כי אצל חרדים בחיים לא ידברו ככה בפומבי, בטח לא ליד בנות.

ההלם שמתארת הדסה לנוכח השיח החילוני הפתוח חושף את ליבת הקונפליקט של האישה החרדית במרחב התעסוקה הכללי. תיאור זה מציג אי-הלימה מחקרים הגורסים כי יציאה לעבודה מנפצת בהכרח סטריאוטיפים באורח חיובי (ליוש, 2007). תחת זאת, העדות מצביעה על תחושת איום, ניכור ורצון מובחן בהפרדה אל מול נורמות גבריות מתירניות (צרפתי וכהן, 2009). מקור הפער התרבותי טמון בחשיפה ראשונית ואינטנסיבית לדמויות גבריות המהוות עמיתים שווי-סטטוס ולא דמויות סמכות כגון בעל, אב או רב. חשיפה רציפה זו לשיח חילוני ומודרני מנוגדת חזיתית להפרדה המגדרית ולקוד הצניעות שעליו התחנכה. מציאות מורכבת זו תובעת מהאישה התמודדות יומיומית ולמידה של שפה ותרבות זרה. כפועל יוצא מכך, מתפתחת מגמה של נסיגה והסתגרות, לצד הקפדה יתרה על החצנת הזהות הערכית הייחודית לשם שימורה.

נעמה, בת 29 מירושלים, דוקטורנטית וחוקרת בתחום הביולוגיה:

אני רווקה. כשאני נפגשת עם בחורים, הם מהר מאד שואלים אותי על העבודה. מה זה חוקרת? ואני מסבירה להם שאני במעבדות, עושה מחקרים על כל מיני ממצאים ותופעות. מצד אחד הם מאד סקרנים ורוצים לשמוע עוד, ומאידך כשמתחילים לדבר על שיחות ענייניות בנוגע לזוגיות וילדים, הם נרתעים. אני מנסה תמיד להבחין האם זה בגלל שאני חוקרת באוניברסיטה והם ברגשי נחיתות [היא צוחקת], האם זה בגלל שאני נושמת את עולם האקדמיה החילוני בעיניהם, האם זה בגלל שאני בסביבה מעורבת עם גברים ונשים חילונים. או שיש קצת מהכל [היא שוב צוחקת]. גם להורים שלי היה קשה, פחדו שאתקלקל. אבל הראתי להם שאני מסוגלת להישאר בחורה חרדית נאמנת לערכי המשפחה והקהילה שלה גם כשאני מבחוץ. בסופו של דבר, אני יודעת שזה פוגע בשידוכים שלי.

עדותה של נעמה מתארת את המחיר החברתי הישיר של האקדמיזציה והתעסוקה בקרב הנשים החרדיות (רובין ונוביס-דויטש, 2017). החינוך המוגבר שלה עם עולם המחקר הכללי נתפס על ידי הבחורים החרדים באיום על המבנה הפטריארכלי המסורתי של המשפחה החרדית. ההירטעות שלהם מציגה את האופן שבו הקהילה החרדית מפעילה סנקציות חברתיות חמורות, כגון פגיעה בסיכויי השידוך, כלפי נשים אשר חורגות בצורה בוטה מדי מגבולות ה"ייעוד" שלהן (גלבוע, 2014).

ברוריה, בת 25 מבית שמש, מנהלת מחלקה במשרד יחסי ציבור ולובינג, מתארת את התפתחות הממשק שלה עם חברי המשרד החילוניים, ועם הגברים במיוחד.

כשהגעתי לחברה, הייתי החרדית היחידה. זה היה הלם תרבותי. בהתחלה הקפדתי מאוד שלא ליצור קשרים חברתיים – לא עם הגברים ואפילו לא עם בנות המשרד החילוניות. בגלל שהתעסקנו בנושאים פוליטיים, התחלנו לדבר על נושאים "בוערים" והרגשתי שאני עומדת על המשמר ונלחמת על הערכים שלי. עם השנים עשינו כברת דרך. לא ויתרתי על הערכים, אבל נפתחתי והם למדו להעריך אותי. בדיחות לא נעימות נפסקו, וכשיוצאים מחפשים מקומות למהדרין. הצוות אפילו בא אלי הביתה לארוחת ערב, התלבש בהתאם והביא אוכל מהדרין לילדים. גם בקורונה, כשהתחילה ההתרסה נגד חרדים, לא הרגשתי ששופטים אותי. אז הבנתי שהדרך שעשינו יחד הייתה מהותית ואמיתית

התפתחותה החברתית של ברוריה עולה בקנה אחד עם הטענה בדבר פוטנציאל ההידברות וההבנה ההדדית הגלום בתעסוקה חוץ-מגזרית (לופו, 2003). אף שראשית דרכה המקצועית אופיינה בנורמות שמרניות, ההיכרות המעמיקה עם החברה החילונית צמצמה בהדרגה את המרחק והפערים התרבותיים. תהליך זה של למידה הדדית אפשר לה להשתלב במרחב הכללי מבלי לוותר על זהותה הערכית. יכולתה לשלב בין הקפדה על קודי לבוש וכשרות לבין אינטראקציה חברתית מורכבת מוכיחה כי נשים חרדיות מסוגלות לכוון גשרים תרבותיים איתנים. ממצאים אלו עומדים בניגוד לטענה כי השכלה ותעסוקה חיצונית מחלישות בהכרח את התא המשפחתי. המקרה של ברוריה מלמד על דבקות בחיים המסורתיים לצד פנייה למודרניזציה והשתלבות חברתית, גם אם היא מוגבלת ומבוקרת (ליוש, 2014).

שושי, בת 44 מפתח תקוה, לוביסטית במשרד קשרי ממשל, מספרת על השינוי שחוותה בשנים האחרונות:

יש הרבה קונפליקטים בעבודה. לא פשוט להחליט האם להצטרף לאירועי חברה. ההיררכיה דוחפת להשתתף ואנחנו החרדיות מעדיפות לשמור על פרופיל נמוך. עם השנים החלטתי להיפתח ולהשתתף. היום, כשאני רואה שהצוות מכבד אותי ואומר שאם אני לא באה הם לא באים [היא צוחקת], אני מתפשרת ומגיעה. בעיניי זו לא בעיה דתית אלא פערי תרבות. גם בעלי

התלווה אליי. בהתחלה ישב בצד עם הפלאפון, והיום יש לנו מעגל מכרים משותף עם הקולגות. בשנה האחרונה התחלתי להביא למשרד גם את הבת שלי שלומדת משפטים, כדי להכין אותה. כמו שאני עושה את זה עם חברות שמתחילות להכיר את העולם הגדול, ברור שאעשה זאת גם איתה.

שושי מאתגרת בצורה משמעותית את נורמות ההפרדה החרדיות ומובילה מהלך אקטיבי של שילוב. כפי שמראים מספר מחקרים (קוליק, 2012 ; Smith-Hunter & Boyd, 2004) נשים בעמדות ניהול מפתחות ביטחון עצמי. מה שמאפשר להן לא רק לחצות גבולות בעצמן, אלא גם להפוך לסוכנות חיברות המלוות נשים חרדיות נוספות (ובמקרה של שושי גם בעלה ובתה למרחבים המודרניים (Peredo & McLean, 2006).

הניתוח בתמה זו חושף ציר התפתחותי ברור בחייה של האישה החרדית העובדת במרחב הכללי. זהו רצף הנע מחוויה ראשונית של הלם, איום וניכור, דרך הפעלת מנגנוני הגנה וניהול קונפליקטים יומיומיים סביב סוגיות מגדר והפרדה, ועד לרכישת מיומנויות של גישור, יצירת "זהות היברידית" ופריצת תקרות זכוכית. נשים אלו מוכיחות לעצמן ולסביבתן כי הן אינן נספחות כנועות או צרכניות פסיביות של מודרניזציה, אלא פועלות כגורם אקטיבי ומעצב בסביבה פלורליסטית ומורכבת. הן מסוגלות לנהל צוותים, לכוון מערכות יחסים שוויוניות מול קולגות חילונים ולהרוויח הון כלכלי, תרבותי וסימבולי – כל זאת מבלי לפרק את ליבת זהותן החרדית.

רצף זה, המגלם תהליך עמוק של העצמה, בניית ביטחון ורכישת סוכנות אזרחית, מהווה נדבך קריטי בפיצוח שאלת המחקר. צבירת ההון הניהולי ותחושת ה"ישראליות" הנרכשת מחוץ לגבולות המגזר מעלות באופן טבעי את השאלה המרכזית: אם האישה החרדית מיומנת כל כך בהשתלבות במרחבי השפעה כלכליים ואזרחיים, האם תודעה זו מתרגמת את עצמה גם לרצון להשפיע בזירה הפוליטית הארצית? בפרק הבא תיבחן מידת העניין והמעורבות הפוליטית של נשים אלו, ויבדק האם החומות שנחצו בשוק התעסוקה מעוררות בהן דרישה מקבילה לייצוג ולהשמעת קול במערכת המפלגתית, או שמא זירה זו נותרת, בתודעתן, חסינה מפני שינוי ונחלתם הבלעדית של הגברים החרדים.

הדיון בשתי התמות הראשונות שרטט את מעגלי החיים המידיים והיומיומיים המרכיבים את עולמה של האישה החרדית: החל ממעמדה הייחודי בתוך התא המשפחתי והביתי וכלה ביציאתה למרחבי התעסוקה וההשכלה בחברה הכללית. הצגת הממצאים בסדר זה אינה מקרית. היא נועדה להניח תשתית סוציולוגית הכרחית להמשך הניתוח. המרחב הביתי ושוק העבודה הם הזירות שבהן

האישה החרדית מפעילה סוכנות, מגבשת את זהותה ומנהלת משא ומתן יומיומי עם גבולות ההגמוניה. לא ניתן באמת לפענח את יחסה למוקדי כוח, קבלת החלטות וייצוג, קרי, הזירה הפוליטית, מבלי להכיר תחילה לעומק את האופן שבו היא מבינה, מבנה ותופסת את כוחה והשפעתה בבית ובעבודה.

רק מתוך הבנת המסד האישי והמקצועי הזה, שבו נטועות חוויותיה, הדילמות שלה ותחושת המסוגלות שהיא מפתחת, ניתן לפנות כעת אל הזירה הציבורית. התודעה והעמדה הפוליטית של המרואיינות אינן צומחות בחלל ריק, אלא שזורות לבלי הפריד במציאות חייהן. על בסיס הבנה זו, נעבור כעת בתמה השלישית לבחון כיצד מתורגמת חוויית החיים הזו אל המרחב הפוליטי הפנים-חרדי והישראלי ולשאל האם ובאיזו מידה הפוליטיקה מהווה עבורן זירה רלוונטית, מעוררת עניין, ומעל לכל, האם הן חשות שקולן נשמע ומיוצג בה.

3.4. "השְׁמִיעֵנִי אֶת קוֹלִי" או "קוֹל בְּאִשָּׁה עֲרֹה", האם הפוליטיקה באמת מעניינת את האישה החרדית?

המרחב הפוליטי החרדי נחשב לזירה בעלת הגמוניה גברית מובהקת. זירה זו נשלטת לחלוטין על ידי הנהגה רבנית ("דעת תורה") ומנוהלת בידי נציגים ועסקנים גברים בלבד. ההנחה הסוציולוגית וההלכתית הרווחת היא שהפוליטיקה – כזירה של כוח, מאבקים והופעה פומבית – אינה תואמת את גדרי הצניעות או את ייעודה של האישה החרדית. בהתאם לכך, הסברה המקובלת גורסת כי נשים בחברה החרדית נוטות להדיר את עצמן מן השיח אודות השדה הפוליטי בישראל, תוך הותרת מרחב זה באופן בלעדי לגברים.

בהמשך לתמורות שנדונו בתמות הקודמות, ובראשן השתלבותן של נשים בשוק העבודה ובמרחבים אזרחיים, תמה זו מבקשת להתחקות אחר מידת התעניינותן של הנשים החרדיות בזירה הפוליטית. במרבית הראיונות, העלאת סוגיית המעורבות הפוליטית הניבה תגובה ראשונית שהלמה לחלוטין את התפיסה המסורתית והמצופה מאישה חרדית. ברם, העמקת הדיון אודות ההתפתחויות הפוליטיות של השנים האחרונות, חשפה תמונת מצב מורכבת ושונה בתכלית.

מן הממצאים עולה פער בין ההצהרה הראשונית המרחיקה, שבה טענו הנשים כי הפוליטיקה אינה מעניינת אותן וכי אין להן נגיעה לעולם זה, לבין המעורבות בפועל. ניכר כי כלל המרואיינות צורכות אקטואליה, דרך האזנה למהדורות חדשות ברדיו וקריאת עיתונות מודפסת ואף מפגינות היכרות רחבה ולעיתים בקיאות של ממש, בנבכי הפוליטיקה הישראלית ודקויותיה. פער זה מלמד כי

הפוליטיקה אכן מעניינת את האישה החרדית ומעסיקה אותה, גם כאשר היא בוחרת להצניע זאת בשלבי השיח הראשוניים.

פנינה, בת 33 מגבעת זאב :

ברמת העיקרון אין לי עמדה מיוחדת ומובהקת. אני לא מתעניינת יותר מדי בפוליטיקה. אני חושבת ואפילו די מאמינה שהרוב שמה הם מושחתים. בציבור החרדי זה שונה. הח"כים שלנו הגיעו בעקבות החלטת גדולי התורה והם עושים את מה שהרבנים אומרים להם כדי לדאוג לציבור החרד.

דבריה של פנינה מבטאים את הנרטיב החרדי המושרש, שלפיו העיסוק בשדה הפוליטי מופקע מן הפרט, ומן האישה בפרט, תוך הכפפתו הבלעדית לסמכותם של גדולי הדור מכוח עקרון "דעת תורה" (בראון, 2017 ; פרידמן, 1991). הדרתה של האישה החרדית מזירה זו מתורגמת להפנמה של פסיביות ולמתן לגיטימציה לסדר הפטריארכלי הקיים (צרפתי, 2015).

עם זאת, הרצף התקדימי של חמש מערכות בחירות בפרק זמן של פחות מארבע שנים לא הותיר אף בית ישראלי מנותק מן ההווה הפוליטית. בחברה החרדית בפרט, התאפיין השיח בסערות ציבוריות עזות, אשר הואצו על רקע משבר הקורונה שבו נתפס המגזר החרדי כמנותק מהמדינה (מלחי, מלאך ופרידמן, 2020) ואף ספג האשמות פומביות בדבר הפצת הנגיף (ארלוזורוב, דה-מרקר, 2020). לתחושות קיפוח אלו התווספה רטוריקה פוליטית לעומתית, כדוגמת קריאתו של שר האוצר דאז אביגדור ליברמן "לזרוק את החרדים למזבלה" (ראיון טלוויזיוני, 2021) וכן מיסוי הכלים החד-פעמיים והשתייה המתוקה בשנה שלאחר מכן. מהלכים פוליטיים אלו מוסגרו על ידי מובילי דעת הקהל ונציגי הציבור החרדים כניסיון מכוון לייסר את המגזר ולחנוק אותו מבחינה כלכלית (לינדר, דה-מרקר, 2023).

מציאות חברתית ופוליטית טעונה זו מסבירה את הפער שהתגלה במחקר בין העמדה ההצהרתית לבין המעורבות בפועל. כך, כל ריאיון אשר נפתח באמירות מסתייגות, בדומה לאלו של פנינה ("אין לי דעה", "אני לא ממש מבינה בזה", או "מה לי ולפוליטיקה"), חשף בהמשכו בקיאות רבה, עמדות מגובשות ושליטה בעובדות, משעה שהופנו אל המרואיינות שאלות ממוקדות הנוגעות לסוגיות הבערות שעל סדר היום הציבורי.

רייזי, בת 41 מירושלים מספרת :

בבית אנחנו לא כל כך מדברים על פוליטיקה. האמת שזה משעמם אותי. פעם, הייתה מערכת בחירות אחת לכמה שנים. אז היינו נערכים, מקבלים טלפון עם הודעה קולית, הולכים להצביע ונהנים מיום חופש. בשנים האחרונות, זה כל כמה חודשים אז יוצאים מלא כרוזים, הוראות של הרבנים והאדמו"רים, חוזרים על למה עם ישראל והחרדים בסכנה. כל פעם ג'ינגלים חדשים ברדיו, מודעות בעיתון וברחובות. מגיעים לקלפי, שמים את אותו הפתק למען שמירה על היהדות וקדושת השבת וזהו נגמר הסיפור. אז אני לא חושבת שיש יותר מדי מה להעמיק בנושא.

אדישותה של רייזי משקפת את האופן שבו ההצבעה הפוליטית בחברה החרדית נתפסת כאקט דתי ("למען שמירה על היהדות") ולא כמעשה של השתתפות דמוקרטית-אזרחית. נשים חרדיות רבות מקבלות כמובן מאליו את הפרשנות הגברית הדוחקת אותן מעיסוק במהות הפוליטית (גאדו, ורדי, מילצקי ופרנקל, 2024) ומגדירה את הפעולה הפוליטית כציות לרבנים בלבד (צרפתי, 2015).

מירי, בת 27 מאלעד :

למה זה אמור לעניין אותי? עושים צחוק מאיתנו. הכל נסגר בדילים מתחת לשולחן גם בין חרדים לחילונים. החרדים מוכרים לרבנים מה שהן רוצים אבל בסוף לא יודעים באמת מה נסגר. אפילו ש"ס, שתמיד דיברו על שוויון ועל רעיונות סוציאליסטיים, חזרו להיות מפלגה חרדית לכל דבר שאינה מתעניינת בשכבות החלשות כפי שהרב עובדיה תמיד רצה שיהיה. למה שזה יעניין אותי? זה עוזר לי לסגור את החודש? לטפל בילדים? זה משפר את המשכורת שלי?

בדבריה של מירי ניכרת דואליות עמוקה: למרות הצהרתה הראשונית שהפוליטיקה לא מעניינת אותה, היא מפגינה ביקורתיות נוקבת ובקיאות בנושאים אקטואליים: יוקר המחיה, שחיתות. תופעה זו עולה בקנה אחד עם ממצאיהם של צרפתי ולירן-אלפר (2010) וכן של שטרן (2021). חוקרים אלו הראו כי השיח הנשי החרדי מתעצם סביב "הפוליטיקה של חיי היומיום", ויוצר מרחב אלטרנטיבי של מודעות פוליטית המאגרת את התפיסה המסורתית של היעדר עניין פוליטי בקרב נשים.

שושי, בת 44 מפתח תקוה :

מגיל קטן אני מכורה לפוליטיקה. עוד בבית, כשהיו מדברים סביב השולחן על המתרחש בפוליטיקה הישראלית והחרדית בפרט, הייתי הראשונה להגיב, להתווכח, לטעון. אבא שלי היה אומר לי שבסוף אהפוך לפוליטיקאית ואף בחור לא ירצה להתחתן איתי [היא צוחקת]. לא נהייתי חברת כנסת אבל הגעתי לתפקיד בכיר באחד ממשרדי הלובינג מהגדולים בארץ. אני מעורבת מאד בפוליטיקה הישראלית ויש לי השפעה לא מבוטלת על חברי כנסת, שרים, מפלגות מכל הקשת הפוליטית ואפילו על חוקים ותקנות. כל יום עבודה הוא חלום בשבילי. אין בי שום חשק להפוך לדמות פוליטית במובן הפרלמנטרית. אני מגשימה חלום לפי החוקי המסורת החרדית: מאחורי הקלעים. שם האישה, והאישה החרדית בפרט תמיד ידעה לפעול בצורה הטובה ביותר.

שושי, העוסקת בפוליטיקה בפועל, מנתצת את הסטריאוטיפ המגזרי אך בו זמנית מאשררת אותו. מחד, עיסוקה הציבורי סותר את ההדרה של הנשים החרדיות מהתחום הפוליטי (ינאי-ונטורה, 2014). מאידך, היא מתאימה את עצמה לכללי הצניעות והמסורת החרדית המחייבים את פעילות האישה להיות סמויה מן העין ("מאחורי הקלעים"). דפוס פעולה זה מאפשר לה להשיג השפעה וכוח פוליטי מבלי להזדקק להחצנה שעלולה לסכן לגיטימיות מעמדה בקהילה (צרפתי וזאבי, 2012).

ברוריה, בת 35 מבית שמש מספרת:

אני אוהבת פוליטיקה. אני שומעת פודקאסטים על הפוליטיקה העולמית והישראלית, קוראת מאמרים, מחקרים, רואה תכניות באינטרנט. קודם כל אני חושבת שבישראל שיטת הבחירות היא על הפנים וצריך לשנות אותה בהקדם. שתהיה שיטת בחירות כמו בצרפת או בארצות הברית: כל מחוז מביא את הנציג שלו. זה נותן לך הרבה יותר כח השפעה עליו ועל התהליכים הפוליטיים והמדיניים.

מעורבותה של ברוריה בזירה הפוליטית הישראלית ממחישה כיצד רכישת השכלה אקדמית בקרב נשים חרדיות יכולה להוביל להרחבת אופקיהן ולהתעניינות בשיח הפוליטי הישראלי והעולמי. מגמה זו, החורגת מן העיסוק הבלעדי בסוגיות מגזריות צרות, קוראת תיגר על התפיסה המקובלת בדבר מידורן של נשים אלו ממוקדי השיח הפוליטי (גאדו, ורדי, מילצקי ופרנקל, 2024).

כדי להבין את אופי התעניינותה של האישה החרדית בפוליטיקה, יש לבחון תחילה את זירת הכוח שבתוכה היא פועלת. החברה החרדית, בהיותה בעלת מבנה פטריארכלי מובהק, מושתתת על הבניות חברתיות המקבעות את עליונותה של הסמכות הגברית והרבנית כהגמוניה שאינה ניתנת לערעור. במבנה כוח זה, סמכות ההכרעה הסופית והמוחלטת מופקדת בבלעדיות בידיו של המנהיג הרוחני. לגיטימציה זו נשענת על האידיאולוגיה של "דעת תורה", תפיסה המכוננת את "גדול הדור" כסמכות עליונה הפוסקת בכל תחומי החיים, לרבות בסוגיות ציבוריות ופוליטיות (בראון, 2017).

על רקע תשתית הגמונית זו, ניכר כי התעניינותן של הנשים באקטואליה אינה מתורגמת לאימוץ מלא של המערכת הפוליטית, אלא מעוצבת ומווסתת לאורן של הנורמות המסורתיות. כפי שעולה מדברי חלק מהמראיינות, מתקיימת הבחנה דיכוטומית ברורה בגישתן: מצד אחד, הן מגלות סלידה מן המערכת הפוליטית הממוסדת עצמה, הנתפסת בעיניהן כמרחב "מושחת", אליס וגברי שיש להתרחק ממנו. מצד שני, הן מגלות מודעות, מעורבות וקרבה רעיונית עמוקה לסוגיות אזרחיות קונקרטיות הנוגעות לחיי הפרט ולרווחתו, דוגמת יוקר המחיה. שילוב תפיסות זה, שבו המעורבות האזרחית משתלבת עם דאגתן הקהילתית והמשפחתית, מצביע על דפוס מורכב המאפשר לאישה החרדית פריצת גבולות רעיונית, לצד שימור מוקפד של גבולות ערכיים והיררכיים.

כך מספרת טובה, בת 38 מביתר:

אין לי עניין גדול בפוליטיקה. אני כמובן מתעדכנת בחדשות, בעיתון ועם בעלי אבל לא מעבר לזה. אני חושבת שאלו שנתתי להם את הקול שלי פועלים בשביל מטרות טובות. הם דואגים לציבור שלנו והם "שלוחא דרבנן" [טובה מתייחסת לכינוי לאנשים שנשלחו על ידי ההנהגה בארץ ישראל לגולה על מנת לגייס תרומות עבור קיומו של היישוב היהודי בארץ]. הם עושים את מה שהרבנים אמורים להם לעשות וזה משרת את המטרות שלנו. ראינו איך הם עמדו מול הגזירות של ליברמן, לפיד ובנט. גם אם אני לא תמיד מסכימה, אני סומכת עליהם שמה שהם עושים הוא לטובת הציבור.

מרים, בת 31 מירושלים:

אני שייכת לציבור החרדי הקלאסי ותחושתי שהם מייצגים אותי כמפלגה פוליטית גם אם פחות את האינטרסים האישיים שלי. לפעמים יש אינטרסים אחרים העולים על האם לי יהיה טוב. הם מקדמים אינטרסים

של החברה החרדית ככלל, של בעלי המוסדות וכדומה גם אם אלו יכולים לסתור את האינטרסים האישיים של חלקנו. בסוף כציבור חשוב שנדע לשים את עצמנו בצד לצורכי הכלל.

פנינה, בת 33 מגבעת זאב אומרת דברים דומים :

אני חושבת שהחברי כנסת החרדיים מייצגים אותי. אני מודעת לכך שיש הרבה נושאים שהם לא על הפרק וזה חבל. אבל לדעתי אלו יש נושאים שבכל מקרה לא מדברים עליהם ברשות הרבים אז זה לא כל כך משנה. יש נושאים שכדאי להמשיך לטפל בהם בד' אמות הפנימיים שלנו. כך שבגדול הם עוסקים ברוב הדברים החשובים לחיי היומיום של הציבור שלנו וזה העיקר. אני מכירה אישית כמה מקרים בהם אנשים פנו לעסקנים החרדים והם או העוזרים שלהם, ממש עזרו. אם זה בבריאות, בתעופה, מול משרד הפנים. הם ממש נגישים ופועלים עבורנו. אין אדם בישראל, גם חילוני, שלא שמע על בבצייק [צוחקת].

הנרטיבים העולים מדבריהן של טובה, פנינה ומרים משקפים הפנמה עמוקה של מנגנוני הכפפה עצמית וקבלת מרותה של ההגמוניה הפוליטית הגברית-חרדית, הנתפסת בעיניהן כזרוע הביצועית והבלעדית של "דעת תורה" (קוק והראל-שלו, 2021). ניכר כי אף במצבים שבהם מתעורר דיסוננס פנימי – למשל, כאשר התנסויות אישיות במרחב המודרני עומדות בסתירה להחלטות הממסד – המרואיינות נמנעות מערעור על מעמדו של העסקן הפוליטי, הנהנה מחסינות מעצם היותו שליחם של "גדולי הדור" והמועצות הרבניות. דיסוננס זה מיושב על ידן באמצעות אידיאליזציה של ההקרבה המגדרית למען "צורכי הכלל" והאינטרס הרוחני הרחב, מנגנון המאפשר להן להצדיק את ההתעלמות הממסדית מצרכיהן הייחודיים כנשים. בתפיסתן, ההיעדר של ייצוג נשי הולם אינו מהווה פגם דמוקרטי, שכן החברה כולה מגולמת ממילא בנציגות הרבנית, ולפיכך נדרש ציות מוחלט ברוח הצו המקראי "ככל אשר יורוך" (דברים יז, י). דפוס מחשבתי זה ממחיש כיצד אתוסים דתיים וקהילתיים משמשים כלי המאפשר לממסד הפטריארכלי לשמר את שליטתו הפוליטית באופן הרמטי, תוך נטרול והשתקה של כל ביקורת מגדרית גלויה.

אבישג, בת 29 מפתח תקווה מתארת :

לנו כנשים אין הרבה מה להתעניין. בסוף אנחנו מצביעות כי צריך אבל לא מעבר. הח"כים מטפלים בבעיות המגזר, בשמירה על הכבוד של החרדים

והיהדות המסורתית אבל לא נכנסים לפרטים. לא מנסים לטפל באפליה, בצפיפות בתחבורה הציבורית החרדית, ביוקר המחייה, במצוקת הדיור, בשכר הלימוד הגבוה ועוד נושאים רבים שהם כנראה שוליים בעיניהם ביחס לחילולי השבת לדוגמה.

רבקה, בת 45 מחריש מסבירה :

אני עוקבת אחרי המתרחש בפוליטיקה הישראלית והחרדית. הח"כים החרדים, לא משנה אם מדובר באשכנזים או בספרדים, דואגים רק לעצמם. הם קיבלו מינוי ומשם עושים מה שבא להם. והם הרי לא פוחדים מהדחה כי הכל סגור מלמעלה. הם לא רואים אותנו ובכלל בזים לציבור המודרני והפתוח יותר. לא מעניין אותם יוקר המחייה, לא בעיות במוסדות החינוכיים, לא רוצים לשמוע על נושאים שהם טאבו כמו הטרדות מיניות אצל בנות וילדים, אי שוויון ועוד מלא נושאים שהרבה יותר חשובים מחק הגיוס או התעסקות בזוטות. חוץ מהתקציבים לציבור שלנו, כל השאר הוא התעסקות פוליטית ואין נושא מהותי אחד. התחבורה הציבורית בשבת מדאיגה אותם יותר מהקשיים שבחיי היומיום שלנו.

בהשוואה לעמדתה של אבישג, המלינה על אוזלת ידם של נציגי הציבור החרדיים בקידום סוגיות הנוגעות לחיי הפרט של האישה החרדית, רבקה מציגה ביקורת נוקבת ורב-ממדית כלפי ההנהגה הפוליטית. ביקורתה נשענת על שני צירים מרכזיים. בציר הראשון, היא מצביעה על ניכור מהותי בין הנבחרים לבין הציבור. לטענתה, העסקנות הפוליטית מונעת מאינטרסים של הישרדות אישית וממחויבות בלעדית להנהגה הרבנית הממנה, תוך התנערות מאחריות כלפי ציבור הבוחרים. בציר השני, רבקה מבקרת את סדר היום הפוליטי הגברי-רבני המצומצם, הממוקד רובו ככולו במאבקי מאקרו של דת ומדינה ושימור הסטטוס-קוו. מיקוד זה בא, לדבריה, על חשבון התעלמות מוחלטת מ"רזולוציות" היום-יום וממצוקות אזרחיות בוערות, כגון יוקר המחיה, פגיעות מיניות ואי-שוויון חברתי. נרטיב זה, החושף פער תהומי בין האג'נדה ההגמונית לבין צרכיהן הקונקרטיים של נשים, עולה בקנה אחד עם טענתן של סוזין, בנאי וכהנר (2023). קרי, נשים המשתייכות לקבוצות מיעוט בכלל, ובחברה החרדית בפרט, מפתחות תודעה ביקורתית שלפיה ההנהגה הפוליטית הגברית נעדרת הן את המסוגלות והן את הרצון לייצג נאמנה את עולמן ואת צרכיהן הייחודיים.

ברוריה, בת 35 מבית שמש משמיעה ביקורת :

לא שאני מומחית גדולה בפוליטיקה אבל הח"כים החרדים נלחמים בעיקר על היכולת שלהם לשלוט בציבור החרדי. אתן לך כמה דוגמאות : המלחמות סביב הקומה הכשרה, או המלחמה שהם עושים לבתי הספר הממלכתיים-חרדים. אני רוצה לבחור איזה מכשיר טלפון יהיה לי. לא רוצה להסתיר או לשקר כשאני מגיעה לבית ספר של הילדים. אני רוצה לבחור את המסגרת המתאימה לילדים שלי בלי שיעשו לי מלחמות בגלל לבוש כזה, פאה כזאת או בגלל שיש לנו אינטרנט בבית. יש פלגים שמרשים לעצמם לעשות לנו שיימינג והפגנות בגלל שהנהגה מרשה להם. בגלל שחברי הכנסת יוצאים נגדנו. אז הם באים לבכות לפני הבחירות שהם צריכים אותנו ואנחנו גם חרדים. אבל למחרת הבחירות אנחנו כבר לא קיימים.

וכך שירה, בת 22 מבני ברק :

החברי כנסת החרדים? הם דואגים רק לכיסא שלהם ויעשו הכל כדי להישאר עליו. בעלי ואני עובדים, בעלי לובש חולצות צבעוניות וכזזה הוא מסומן כפסול. לא רק שאנחנו לא מעניינים אותם, הם בזים לנו. הם גם דואגים להצהיר בפומבי שהם מתנגדים לחרדים המודרניים. בעיניהם אנחנו מקולקלים. כבר שנים שאני לא מצביעה להם.

יש לציין כי ברוריה ושירה אימצו אורח חיים חרדים מודרני יותר מהמוראיינות האחרות. ניתן לראות את השפעת החשיפה לחברה החילונית והמודרנית עליהן, ואת השינוי המעמדי והתפיסתי אותן את חוות. הביקורת שלהן נוקבת יותר והיא משקפת את הקרע ההולך וגובר בין הממסד הפוליטי חרדי השמרני לבין קבוצת ה"חרדים המודרניים" (בראון, 2021). תחושת ההדרה של ברוריה ושירה אינן מגדריות בלבד. הן נובעות מהפערים האידיאולוגיים והחברתיים הנוצרים בעקבות יציאתם של בני הזוג לשוק העבודה. מה שמוביל להחרמתם ולשלילת ייצוגם המהותי של הנשים החרדיות על ידי המפלגות החרדיות.

שושי, בת 44 מפתח תקווה :

כשהתחלתי לעבוד במשרד לובינג היה בי איזה פחד מהמפלגות החרדיות. ידוע שהם לא מחבבים את הפעילות הפמיניסטיות, את הקריאה לתיגר מהתנועות אשר קוראות לייצוג נשי בכנסת. פחדתי שלא ירצו לעבוד איתי,

שיטרפדו את המאמצים שלי בעבודה, שיעשו לי שיימינג. אבל בעיקר חשתי שיפגעו בחינוך ובמוסדות של הילדים. עם הזמן, הם למדו לעבוד איתי ואני איתם. כיום יש יחסי עבודה מאד טובים עם כולם. הם יודעים שאני לא אקטיביסטית פוליטית אלא לוביסטית שזה שונה לגמרי. אישית, אני לא מתחברת לעמדות ולעשייה של המפלגות החרדיות. הם לא מייצגים אותי ואת משפחתי וזה חבל כי יש המון רצון טוב ואנרגיה חיובית. אבל אין להם זכות בחירה. כמה שזה נשמע מגוחך, יש שיח פנים ושיח חוץ. והחוץ הוא הקובע. כן יכולה להגיד שכמה שגפני צועק על החרדיות שדורשות מקום במפלגות החרדיות וקורא להם לחזור ללול [היא צוחקת], אותי הוא מעריך ואנחנו עובדים יד ביד במלא נושאים. חלק ידועים והרבה מהם דווקא לא.

כעובדת בזירה הפוליטית, שושי מבינה היטב את כללי המשחק ואת יראת העונש הקיימת בחברה החרדית כלפי מי שחורג מהשורה (לדוגמת סנקציות על הורים ואי קבלת הילדים למוסדות חינוך). דבריה ממחישים כיצד נשים חרדיות מזהות שגם נבחרי הציבור הגברים נתונים למעשה לשליטתה המוחלטת של הנהגת הרבנים, מה שמרוקן מתוכן את מושג הייצוגיות הפוליטי המקובל בחברות דמוקרטיות (קוק והראל-שלו, 2021).

ניתוח הממצאים חושף שניות תפיסתית ופער משמעותי בקרב הנחקרות ביחס לאופן ייצוגן. חלק מן המרואיינות משקפות אמון מלא בנציגות הפוליטית החרדית, הנתפסת כזרוע ביצועית הפועלת לאור פסיקות ההנהגה הרבנית. מתוך פריזמה זו, סוגיות אזרחיות-פרטניות נתפסות כמשניות, שכן הן מתגמדות נוכח המאבק על שימור המסורת, הסטטוס-קוו וההגנה על כבוד הציבור החרדי. לעומת זאת, קבוצה אחרת של מרואיינות מביעה תחושת ניכור והיעדר ייצוג, תוך דרישה להסטת כובד המשקל מעיסוק מתמיד במאבקים אידיאולוגיים (כגון חוק הגיוס או התקשורת הכשרה) לטיפול במצוקות השגרה: יוקר המחיה, אפליה במסגרות החינוך, שוויון הזדמנויות בתעסוקה ומוגנות קהילתית מפני פגיעות מיניות.

ניתוח הראיונות חושף התמודדות סמויה ומורכבת: בעוד שבתחילת השיחות נטו המרואיינות לאמץ רטוריקה ניטרלית ("מה לי ולפוליטיקה"), העמקה בשיח חשפה עולם תוכן עשיר ומורכב. פער זה מחדד פרדוקס מהותי בחווית החיים של האישה החרדית. בעוד שבמישור הפרקטי היא מתפקדת כציר מרכזי הנושא בעול הפרנסה וניהול הבית, במישור הפוליטי היא בוחרת להעניק בכורה לסוגיות

אידיאולוגיות "גבוהות" (כגון הגנה על "דעת תורה" או מאבקי דת ומדינה) על פני קידום צורכיה הקיומיים והיומיומיים כאישה עובדת ואם.

ניתן להסיק כי פרדוקס זה הוא פועל יוצא של תהליכי סוציאליזציה עמוקים, המטמיעים את אתוס "דעת תורה" ו"אמונת חכמים" (בראון, 1997). תפיסת עולם זו מקבעת מציאות פטריארכלית שבה הכרעות ההנהגה הרבנית זוכות למעמד אבסולוטי, המפקיע מלכתחילה כל לגיטימציה לערעור או לחשיבה ביקורתית עצמאית בזירה הפוליטית.

ניתוח זה ממחיש כיצד האישה החרדית חיה במתח שבין ביקורת חריפה על הממסד הפוליטי הגברי לבין נאמנות לאתוס הקהילתי המדיר אותה ממוקדי ההשפעה. התחושה כי הצרכים האזרחיים והאנושיים של נשים אינם באים לידי ביטוי מספק על ידי הנציגים הקיימים, מעלה באופן בלתי נמנע את שאלת החלופה: האם הביקורת על ההנהגה הקיימת מתורגמת לרצון של הנשים עצמן לקחת את המושכות לידיים? תמה זו מעלה את שאלת הייצוג הנשי במרחב הפוליטי, כפי שהיא נתפסת בעיני הנשים החרדיות עצמן. האם קריאות כגון "אחותנו את היי לאלפי רבבה" מייצגות שאיפה לשינוי מהותי במבנה הכוח המגזרי, או שמא הן נתפסות עדיין כערעור מסוכן על הסדר החברתי הקיים? התמה הבאה באה ליישב על כך, כשהיא בוחנת את תפיסותיהן של הנשים ביחס לפעילות פוליטית עצמאית של נשים חרדיות בישראל.

3.5. "אחותנו את היי לאלפי רבבה": תפיסות של נשים חרדיות ביחס לפעילות פוליטית של

נשים חרדיות בישראל

המבנה החברתי החרדי מושתת, ביסודו, על הענקת סמכות אבסולוטית ובלתי מעורערת להנהגה הרבנית (בראון, 2017). מנהיגים אלו נתפסים כסמכות לגיטימית ומוסרית עליונה, המספקת עוגן של ודאות המפחית קונפליקטים ודיסוננסים בקרב חברי הקהילה, מתוקף מעמדם כסוכני הידע המרכזיים וכמייצגי היסודות התיאולוגיים (Popper, 2016). תפיסה הגמונית זו מהווה נדבך מרכזי במנגנון ההדרה של נשים חרדיות מהזירה הציבורית והפוליטית כאחד. מכיוון שההון התרבותי והלגיטימציה למנהיגות נגזרים ישירות משליטה בידע התורני ומאחר שהלימוד הממוסד מוקצה מבנית לגברים בלבד, נחסמת לחלוטין הגישה של נשים לסטטוס של "גדולות בתורה". וכך נשללת מהן האפשרות הריאלית להשתלב בעמדות הנהגה והשפעה פורמליות.

למול הדרתן ממוקדי קבלת ההחלטות הציבוריים, ניכרת עוצמתן של נשים חרדיות בזירה הפרטית. האישה מהווה ציר מרכזי ובעלת השפעה מכרעת על תהליכי הסוציאליזציה של הילדים, על עיצוב ההביטוס הביתי (אלאור, 1992) ואף על התנהלותו של בן הזוג. דפוסי פעולה אלו מתקיימים על הרצף שבין שימור הקונפורמיות הקהילתית לבין תפקודן כסוכנות שינוי (בראון, 2021; צרפתי ולירן-אלפר, 2010).

עם זאת, התמורות שסקרתי עד כה ממחישות כי עוצמה נשית זו אינה מוגבלת עוד למרחב המיקרו הביתי. ניכר כי המרואיינות שאת סיפורן זכיתי לשמוע חצו זה מכבר את קווי המרחב הפרטי. הן רכשו השכלה אקדמית והשתלבו עמוקות בשוק העבודה וההייטק הכללי. במרחבים אזוריים וציבוריים אלו, הן מסגלות לעצמן הון וסוכנות המעצבים מחדש את מעמדן ומקנים להן כישורי הנהגה וניהול (צרויה, 2016). אלא שכאן התחדד הפער שעומד בבסיס יציאתי למחקר זה: בעוד שהמרחב הציבורי-תעסוקתי נפתח בהדרגה בפני האישה החרדית ומשמש עבודה כזירה להעצמה ולגיבוש זהות התמודדות מורכבת, הזירה הפוליטית נותרה חסומה לחלוטין. למרות ניסיונות של פעילות ואקטיביסטיות בעשור האחרון לאתגר את ההגמוניה הרבנית והמפלגתית (רידר-אינדורסקי, 2018). נוכחתי לראות כי "תקרת הזכוכית" הפוליטית נותרה איתנה ומגודרת.

לאור הפער הבולט שבין התעצמותן של הנשים במרחבים האזוריים לבין היעדרן המוחלט מהזירה הפוליטית הממוסדת, פניתי לברר את ליבת שאלת המחקר שהנחתה אותי, על מנת להבין כיצד הנשים עצמן מתווכות ומפרשות את חסימת הזירה הזו חרף יכולותיהן המוכחות. ניווט הראיונות אל עבר גרעין מחקרי זה התגלה עבורי כשלב טעון ומרתק במיוחד. לאורך השיחות, נוכחתי לגלות

כי עצם ההצפה של שאלת הייצוג הפוליטי עוררה בקרב המרואיינות מנעד רחב ועז של רגשות. תגובות אלו, שאותן אנתח להלן, המחישו לי עד כמה עמוק הקונפליקט הפנימי המלווה את חוויית חייהן, כשהן נדרשות, יום-יום, לגשר בין המודעות ההולכת וגוברת לכוחן האזרחי לבין המחויבות העמוקה למבנה הפטריארכלי המסורתי שעליו גדלו.

פנינה, בת 33 מגבעת זאב משתפת :

לדעתי זה מיותר. מה אישה מחפשת בכנסת? כל הזמן ריבים, שקרים, אגו. כולם צועקים, מקללים, מה לאישה חרדית ולזה? לא סתם הרבנים שלנו החליטו על אנשים מסוימים כדי לייצג אותנו, זה מספיק. וברור שרק גברים הם הרבה פחות רגשיים מאתנו. מה גם שחברי הכנסת החרדים מכירים את כללי המשחק והם מספיק משופשפים כדי לייצג את כל הציבור. תיקח לדוגמה את השנים האחרונות [פנינה מתייחסת למה שנתפס בעיני החרדים כגזרות על המגזר החרדי], מזל שהם היו שם כדי להגן על האינטרסים והצרכים שלנו מול הגזרות. נשים פועלות מתוך רגש וזה בלתי אפשרי שם. אף אחת לא תצליח לעמוד מול הלחצים האלה

טובה, בת 38 מביתר מוסיפה :

איזה אישה חרדית באמת הייתה רוצה את זה? לא הייתי מייחלת לאף ילד שאימא שלו תהיה במוקד הפוליטי כל היום. תראה איך כולם שם צועקים, כולל הנשים. לא הייתי רוצה לראות את הבת שלי צועקת מעל הדוכן, רבה עם אנשים גם אם לצרכים חיוביים. מה לא אמרו על 'ינקלביץ' מסכנה. היא עברה שיימניג יחד עם כל המשפחה שלה. זה חדירה לפרטיות ומלא בהוצאת דיבה. זה לא מתאים.

לרייזי, בת 41 מירושלים יש עמדה שמרנית יותר :

אני לא קיצונית ואני גם לא פמיניסטית. אבל אני מאמינה שבסופו של דבר יש דעת תורה ואישה שהולכת לפוליטיקה זה נגד התורה. כמו שהגברים החרדים לא תמיד אומרים את מה שחושבים אלא מה שהתבקשו לומר על ידי הרבנים, אז עוד יותר אצל נשים. נוסף לזה שלעמוד על דוכן ולדבר, לצעוק, להתווכח, לצחוק לפעמים עם גברים כמו שרופאים, זה לא בדיוק

מה שהתורה וההלכה אומרים. זה לא צניעות בכלל. ואם התורה לא נתנה לאישה להעיד או לשפוט, מאיפה ההיתר ללכת לפוליטיקה?

התפיסות השמרניות שעולות מדבריהן של פנינה, טובה ורייזי מהדהדות את הנימוקים ההיסטוריים והרבניים להדרת נשים מהמרחב הציבורי. מרואיינות אלו משרטטות את הזירה הפוליטית כמרחב אלים ומושחת, הסותר את ערכי החברה החרדית ואינו הולם נוכחות נשית. עמדותיהן נשענות על שילוב בין טיעונים מהותניים, האישה כישות רגשנית מול הפוליטיקה כשדה אגרסיבי, לבין הצדקות הלכתיות, כגון כפיפות ל"דעת תורה" והקפדה על צניעות. תפיסות אלו משקפות נכונות לוותר על עשייה ציבורית חיונית, כגון התמודדות עם יוקר המחיה או טיפול בалиמות ופגיעות (גאדו, ורדי, מילצקי ופרנקל, 2024; צרפתי, 2015) ובלבד שלא יתערערו הנורמות הקהילתיות ותישמר תפיסת מעמדה המסורתית של האישה.

מרים, בת 38 מירושלים:

אני חושבת שאישה חרדית שרוצה לעשות פוליטיקה היא לא באמת חרדית מיינסטרים. בטח יש שמה משהו: או שחזרה בתשובה, או שיש בעיה מסוימת. ואז גם אם היא תגיע לשם, היא לא ממש מייצגת אותנו הנשים החרדיות. עדינה בר שלום לא עסקה בפוליטיקה ואם היא לא הייתה הבת של, היא לא הייתה יכולה לעשות כלום. כל מה שהיא עשתה היא גם קיבלה אישור ולא פעלה עצמאית. רביץ אותו סיפור. ינקלביץ' חזרה בתשובה ותראה מה נהיה איתה. והנשים שהלכו לבג"ץ, או שהן חוזרות בתשובה או בנות של חוזרים בתשובה או גרושות. מה לי ולכן?

דבריה של מרים משמשים צוהר מרתק, הממחיש הלכה למעשה כיצד התיאוריות בדבר שימור ההגמוניה בחברה החרדית משתקפות בפרקטיקה היומיומית ובתודעתן של חברות הקהילה. ניתוח דבריה חושף מנגנונים טעונים של משמעויות חברתיות ובמרכזם הפעלה של פרקטיקות "אחרות" ופעולה אקטיבית של עבודת גבולות. נשים המעוזות לאתגר את הדרתן ההיסטורית מהזירה הפוליטית מתויגות באופן מידי על ידי הקהילה, וכפי שמרים מדגימה, גם על ידי נשים בתוכה, כ"לא מיינסטרים", כנשים שבשוליים או ככאלו שדבק בהן פגם (גאדו, ורדי, מילצקי ופרנקל, 2024; צרפתי, 2015). מטרת תיוג זה אינה מסתכמת בהשתקה פרסונלית, אלא נועד לנטרל את האיום שהן מציבות על הסדר החברתי והנורמות המסורתיות ולשמר את חומות ההפרדה המגדרית (Gado, Kook & Harel, 2023).

יתרה מכך, הקשבה ביקורתית לדבריה של מרים חושפת תפיסה מורכבת ומוגבלת של סוכנות נשית במרחב הציבורי החרדי. מהניתוח עולה כי סוכנות זו זוכה ללגיטימציה קהילתית אך ורק כאשר היא מתקיימת בגבולות הגזרה של "עסקת חליפין פטריארכלית" (Kandiyoti, 1988) קרי, כאשר היא חוסה בצל פטרונות גברית או נשענת על אישור רבני מפורש (Zion-Waldoks, 2021). לעומת זאת, סוכנות נשית פוליטית, המוצהרת כעצמאית ואינה כפופה למבני הסמכות המסורתיים, מוקעת לאלתר כפעולה חתרנית ומסוכנת המאיימת על זהות הקולקטיב (Harris & Skinazi, 2020).

מציאות סבוכה זו, המשתקפת היטב בשאלתה הרטורית והמנכרת של מרים – "מה לי ולה?" – מייצרת משבר ייצוג עמוק ומלכוד טרגי עבור הפעילות החרדיות. נוצר כאן פרדוקס מובנה המהווה את לב הטרגדיה הפוליטית שלהן: אותן נשים המנסות לחצות את הקווים אל תוך הפוליטיקה הממוסדת במטרה לייצג ולהשמיע את קולן המושקע של נשים חרדיות, מאבדות בעצם אקט החצייה את הלגיטימציה הקהילתית של הזרם המרכזי. בעיניה של מרים, המשמשת כאן כשופר של "המיינסטרים" החרדי, נשים אלו הוציאו עצמן מן הכלל, ועל כן הן נתפסות כמי שאינן מסוגלות עוד להוות ייצוג מהותי, אותנטי וראוי עבור האישה החרדית ה"נורמטיבית" (Taragin-Zeller, 2021). בכך, מנגנון ההגמוניה משיג ניצחון כפול: הוא לא רק בולם את כניסתן של נשים למוקדי קבלת ההחלטות, אלא אף מפרק את פוטנציאל הסולידריות הנשית בתוך הקהילה, ומותיר את הפעילות הפוליטיות מבודדות ומנותקות מקהל היעד שאותו הן מבקשות, ומתיימרות, לייצג.

הדסה, בת 25 מפתו תקווה מספרת:

האמת שאף פעם לא חשבתי על זה. יש בזה משהו שחשוב שיהיו נשים חרדיות בכנסת כי הן מבינות הכי טוב מה האישה החרדית צריכה, גם בבית וגם בחוץ. אבל אני לא חושבת שזה יקרה בזמן הקרוב. ההחלטות נלקחות על ידי מועצות הרבנים ולא נראה לי שהם יסכימו שאישה תתמודד. ואם זה במפלגה לא חרדית, אני זוכרת את השיח על הח"כית החרדית שאני כבר לא זוכרת את השם שלה [הדסה מתכוונת לעומר ינקלביץ'] תראה מה עשו לה ואיך השחירו אותה, זה ממש בושה לה ולמשפחה שלה, מסכנה. לא נראה לי ששווה.

הריאיון עם הדסה מעלה תופעה של סתירה עצמית והיסוס, האופייניים לטקסטים במחקרים איכותניים החושפים קונפליקט פנימי מול מבני כוח (Jaworski & Coupland, 2004). מחד גיסא, הדסה מבטאת אינטואיציה אזרחית ברורה ומכירה בצורך הפרקטי בייצוג נשי אותנטי. בדבריה

מהדהדת התפיסה של "הפוליטיקה של הנוכחות", לפיה רק מי שחולקת את חוויית החיים המגדרית והקהילתית – "מבינה הכי טוב מה האישה החרדית צריכה" – יכולה לייצג נאמנה את האינטרסים של קבוצתה במרחב הציבורי והפרטי כאחד (Phillips, 1995).

מאידך גיסא, הכרה פוליטית-פמיניסטית זו מתנפצת מיד אל מול חומת הממסד הגברי החרדי ("מועצות הרבנים"). הדסה מפנימה את הבלעדיות של סמכות "דעת תורה" כעובדת טבע מוגמרת שאין ביכולתה לאתגר, מה שממחיש את עומק ההכפפה ההגמונית (בר-לב וליאון, 2020). אולם, המנגנון העוצמתי ביותר העולה מדבריה אינו רק הווטו הרבני, אלא פרקטיקות המשטור החברתי והסנקציות הבלתי-פורמליות המופעלות בתוך הקהילה. ההתייחסות למקרה של חברת הכנסת עומר ינקלביץ' ("איך השחירו אותה") מדגימה את האלימות הסמלית המופעלת כלפי נשים הפורצות את גבולות המגזר באמצעות מפלגות כלליות.

מדבריה של הדסה עולה כי הסנקציה המרכזית אינה רק פגיעה אישית בפוליטיקאית, אלא הרס ההון החברתי של משפחתה כולה ("בושה לה ולמשפחה שלה"). בחברה החרדית, שבה שיוך קהילתי, שידוכים וסטטוס תלויים לחלוטין במוניטין משפחתי נקי מפגמים, האיום בסייגמה משפחתית משמש כנשק משמעותי קטלני (רידר-אינדורסקי, 2018 ; Zion-Waldoks, 2021). בסופו של דבר, הקונפליקט נפתר באמצעות חישוב רציונלי של עלות-תועלת מצידה של הדסה ("לא נראה לי ששווה"). הטרור החברתי והשיימינג משיגים אפוא את מטרתם במלואה: הם יוצרים "אפקט מצנץ" יעיל מאין כמותו, הגורם גם לנשים שמכירות בנחיצות הייצוג הנשי לסגת, להסס, ולהימנע מתמיכה בפועל בנשים פורצות דרך, מחשש שמא הכתם החברתי ידבק גם בהן.

חנה, בת 38 מבני ברק :

אישית לא כל כך התעניינתי בנושא. אני לא חושבת שיש הבדל גדול מי מייצג אותנו, גבר או אישה. יכול להיות שאישה יכולה לתרום יותר בנושאים מסוימים אבל אני בטוחה שיש נושאים בהם לא יהיה לה מה להגיד ולקדם. אם נשים חרדיות רוצות להתמודד, זכותן המלאה לנסות את הדרכים שלהן אבל אני לא מזדהה עם הצורך הזה. לא כי הוא פסול בעיניי. אני באמת לא יודעת האם רבנים הכריעו והאם מותר או לא. אבל אני חושבת שאין בזה עניין מהותי.

קריאה מעמיקה בדבריה של חנה חושפת רובד נוסף ומורכב של התמודדות עם שאלת הייצוג הנשי בחברה החרדית, השונה מהותית מזה שהציגה הדסה. בעוד שהדסה הכירה בנחיצות הייצוג אך

נרתעה מהסנקציות, חנה נוקטת באסטרטגיה של דה-פוליטיזציה וגימוד המאבק. הפתיח המבטל שלה – "לא כל כך התעניינתי" והסיכום כי "אין בזה עניין מהותי" – אינם משקפים רק חוסר עניין תמים, אלא משמשים כמנגנון הגנה פסיכולוגי וחברתי. על ידי הפיכת סוגיית ההדרה לפרקטיקה שולית, חנה פוטר את עצמה מהצורך להתעמת עם הממסד הפטריארכלי, ובמקביל נמנעת מהדיסוננס הקוגניטיבי הכרוך בהכרה במעמדה המודר.

בניגוד להדסה שהכירה ביתרון של נשים בייצוג נשים, חנה מבטאת הפנמה עמוקה של התפיסה ההגמונית השוללת את "הפוליטיקה של הנוכחות". באומרה "אני לא חושבת שיש הבדל גדול מי מייצג אותנו", היא מאשררת את הנחת היסוד הממסדית ולפיה גברים חרדים מסוגלים לייצג באופן מלא ואובייקטיבי את הצרכים הנשיים. בנוסף, חנה חושפת תפיסה מהותנית מופנמת כשהיא מניחה מראש שישנם "נושאים בהם לא יהיה לה [לאישה] מה להגיד ולקדם" – קרי, הפוליטיקה ה"קשה" נותרת טריטוריה גברית טבעית ובלעדית.

נקודה מרתקת נוספת העולה מדבריה היא השימוש בטרמינולוגיה אינדיבידואליסטית כדי לעקר את ממד הסולידריות של המאבק. כשהיא מצהירה כי "זכותן המלאה לנסות את הדרכים שלהן", חנה למעשה מפריטה את המאבק הפמיניסטי-חרדי. היא מסגרת את הדרישה לייצוג לא כצורך קולקטיבי של ציבור הנשים החרדיות, אלא כפרויקט אישי ופרטי של קבוצת שוליים שעומה היא אינה מזדהה (גאדו, ורדי, מילצקי ופרנקל, 2024 ; רידר-אינדורסקי, 2018).

לבסוף, ראוי להתעכב על הצהרתה של חנה: "אני באמת לא יודעת האם רבנים הכריעו והאם מותר או לא". אי-שאלת רבנים או הצהרה על "אי-ידיעה" של ההלכה אינה בהכרח עדות לבורות, אלא מהווה פרקטיקה של הימנעות אסטרטגית המאפשרת לנשים לשמר סוכנות ועצמאות (Raucher, 2020). במרחב שבו הפסיקה הרבנית היא חוק עליון, אי-הידיעה מאפשרת לחנה מרחב תמרון: היא אינה יוצאת נגד הנשים המתמודדות, אך בד בבד אינה מורדת ב"דעת תורה", משום שלטענתה אינה מודעת להכרעה הרשמית. זוהי עמדה אמביוולנטית שמאפשרת לה לשרוד בסביבה קהילתית טעונה.

אבישג, בת 29 מפתח תקווה :

זו יוזמה מבורכת. אישה חרדית תדע לייצג את הציבור לא פחות מגבר. חשוב לי מאד שיהיו נשים חרדיות בכנסת. אני רואה את זה כפריצת דרך להראות את המסוגלות של החרדיות בתחומים שונים בחברה. לא רק בתעסוקה אלא גם בפוליטיקה. אני רוצה להאמין שהרבנים לא מכירים

את הסוגייה, ואם היא הובאה בפניהם אין לי ספק שזה נעשה בפרשנות שגויה ובצורה שלילית שלא נראית טוב לעין החרדית.

בניגוד לעמדות ההימנעות והדה-פוליטיזציה שהוצגו קודם לכן, קולה של אבישג מייצג גישה אקטיבית וטרנספורמטיבית כלפי שאלת הייצוג. אבישג אינה רואה בייצוג הנשי רק מענה אינסטרומנטלי לצרכים פראקטיים ("תדע לייצג את הציבור"), אלא מזהה בו ערך של "ייצוג סמלי". עבורה, הנוכחות הנשית בכנסת היא אקט דקלרטיבי של "פריצת דרך", שנועד לאתגר ולפרק תפיסות מהותניות לגבי גבולות המסוגלות של האישה החרדית. מרתק להבחין כיצד אבישג קושרת במפורש בין זירת התעסוקה לזירה הפוליטית ("לא רק בתעסוקה אלא גם בפוליטיקה"). קשירה זו משקפת תהליך סוציולוגי שעובר על החברה החרדית: נשים, שהפכו למפרנסות העיקריות ולסוכנות של מוביליות חברתית וכלכלית, מבקשות כעת לתרגם את ההון הכלכלי והמקצועי שצברו אל תוך שדה הכוח הפוליטי, ולתבוע בו שותפות מלאה (Gado, Kook & Harel-Shalev, 2021).

יחד עם זאת, הפעולה האנליטית המרתקת ביותר בדבריה של אבישג מצויה באופן שבו היא מנווטת את הקונפליקט מול הממסד הרבני. כדי לגשר על התנגדות ההנהגה, אבישג משתמשת במנגנון של רציונליזציה (הרטמן-הלברטל, 2000) הבא לידי ביטוי בפרקטיקה של "האשמת המתווכים". מהותו של מנגנון זה היא הסרת האחריות לפסיקה מהרבנים עצמם והטלתה על העסקנים המקיפים אותם. באומרה: "אני רוצה להאמין שהרבנים לא מכירים את הסוגייה... הובאה בפניהם בפרשנות שגויה", אבישג מייצרת הפרדה תודעתית מתוחכמת בין הסמכות הרבנית הטהורה לבין מקורות המידע שלה. הפרדה זו מאפשרת לה למתוח ביקורת על הממסד העסקני-פוליטי ובו זמנית להגן על טוהר הסמכות הרבנית ולשמר את אמונתה ב"דעת תורה".

אסטרטגיה זו מהווה דוגמה קלאסית ל"סוכנות דתית", דרך פעולה המאפשרת לנשים אורתודוקסיות לאתגר מבני כוח פטריארכליים מבלי להיחשב ככופרות או כמורדות (Zion-Waldoks, 2021). על ידי הטלת הדופי במתווכים (העסקנים והפוליטיקאים ש"תרגמו" את המציאות לרבנים בצורה "שלילית"), אבישג מצליחה לאחוז בחבל משני קצותיו: היא שומרת על ההילה והסמכות העליונה של "דעת תורה" כמוסד נקי כפיים שכוונותיו טהורות, אך בו-זמנית מרוקנת מתוכן את הפסיקה הפוליטית הספציפית האוסרת על התמודדות נשים, בטענה שהיא נשענת על נתונים שגויים. מנגנון זה מאפשר לה להחזיק בעמדה חתרנית ופמיניסטית-למעשה, בעודה נותרת מעוגנת היטב בתוך גבולות השיח החרדי הלגיטימי (Raucher, 2020).

מגוון הקולות והאסטרטגיות העולים מן הראיונות שהוצגו עד כה – החל מדה-פוליטיזציה (חנה), דרך רתיעה מסנקציות חברתיות (הדסה), ועד להכרה אקטיבית בנחיצותו של ייצוג נשי סמלי ומעשי (אבישג) – משרטטים את גבולות השיח הפנים-חרדי סביב הרעיון של נוכחות נשית במרחב הפוליטי. אולם, מניתוח הדברים עולה כי ההכרה העקרונית (או ההסתייגות) לגבי חשיבות הייצוג, מהווה רק את שכבת הקונפליקט הראשונה. השאלה המורכבת לא פחות, אשר מפצלת את ציבור הנשים ואת הפעילות החברתיות כאחד, נוגעת לפרקטיקה ולאסטרטגיה של ההשתתפות הפוליטית. בהינתן החסימה המבנית, ההלכתית והממסדית המונעת כליל שילוב נשים במפלגות החרדיות הקיימות, ניצבות הנשים החרדיות בפני צומת הכרעה קריטי לגבי הפלטפורמה הראויה: האם להמשיך ולהיאבק "מבפנים" על זכותן להשתלב במפלגות האם המגזריות, או שמא לעקוף את הממסד ולחצות את הקווים אל עבר שורותיהן של מפלגות כלליות וחילוניות? כפי שימחישו קטעי הראיונות בחלקו הבא של הדיון, דילמת הפלטפורמה הפוליטית חורגת משאלות של טקטיקה אלקטורלית גרידא. היא הופכת לזירת מאבק על אותנטיות, שייכות ונאמנות זהותית, ומציפה את הדילמה האם ניתן כלל לייצג את "האישה החרדית" מחוץ למבני הכוח הפוליטיים המסורתיים של הקהילה.

רבקה, בת 45 מחריש:

אני לגמרי מבינה את הרצון של אישה חרדית להתעסק בפוליטיקה. גם לי יש את האופי הזה ולא אחת שאלתי את עצמי האם יום אחד זה בכלל יהיה אפשרי. אבל אני מבינה ומקבלת שזה לא לגמרי מתאים. אני לא חושבת שיש באמת הבדל בין נשים לבין גברים, אבל אישה שהיא באמת חרדית תיתקל בהמון בעיות וחסמים אם תרצה להיכנס לזירה הפוליטית.

רבקה משקפת התמודדות עם הדיסוננס שבין המסוגלות האישית לחסמים המבניים. היא מפגינה ביטחון פנימי בכישוריה ("גם לי יש את האופי הזה") ודוחה במרומז מהותנות מגדרית ("אני לא חושבת שיש באמת הבדל"), מה שמעיד על ההון הסימבולי ותחושת הסוכנות שצברה בעולם התעסוקה. מנגד, סוכנות זו נבלמת אל מול עוצמתו של המבנה החברתי והדתי. הקביעה של רבקה כי אישה "שהיא באמת חרדית" תיתקל בחסמים מהווה למעשה פרקטיקה של "עבודת גבולות" במגזר החרדי המתנה את האותנטיות של החרדיות בקבלת חוקי המשחק הפטריארכליים. משתמע מכך שמאבק חזיתי במערכת מפקיע מהאישה את מעמדה כחרדית 'אמיתית'. עמדה זו אופיינית למיינסטרים החרדי המפעיל שיקולי עלות-תועלת נוקשים. זוהי אסטרטגיה של הישרדות חברתית ושימור לגיטימציה, שנועדה להגן על התא המשפחתי ועל מעמד הילדים במוסדות ובשידוכים, על

פני הובלת מהפכות רדיקליות שתוצאתן החברתית עלולה להיות הרסנית (ליוש, 2014; צרפתי, 2015).

שירה, בת 22 מביתר משתפת :

אני לא חושבת שהשאלה הובאה בפני הרבנים על ידי העסקנים הפוליטיים. בעיניי זה יותר בגלל שהם מפחדים על כיסא שלהם מאשר עניין הלכתי. אם זה מעניין מישהי לעשות פוליטיקה אז למה לא? שתלך. העיקר שתעשה קידוש ה'. יהיה לה המון מה לעשות! לדעתי אם כבר, אז שתיכנס למפלגה דתית או חרדית כדי לייצג את הציבור שלנו. אני לא חושבת שהיא יכולה לייצג אותנו במפלגה חילונית. הדעות הפוליטיות שלהם נוגדות את הערכים שלנו. הם שונאים אותנו כל כך, איך יתנו לאישה חרדית לייצג את הערכים שלנו?

ניתוח דבריה של שירה מצריך התבוננות כפולה: מבעד לפריזמה התיאורטית ומתוך ההיכרות קרובה כחוקר פנימי עם הקודים התרבותיים של החברה החרדית. שירה מתארת מנגנון של "תמימות טרגית" או "אשליית היועצים הרעים". אל מול הדרת הנשים מהמרחב הפוליטי, היא מתקשה לייחס את הכשל המבני להנהגה הרוחנית, הנתפסת כסמכות אפיסטמית ומוסרית מוחלטת מכוח עיקרון "דעת תורה" (בראון, 2017; פרידמן, 1991). כדי ליישב את הדיסוננס הקוגניטיבי שנוצר, היא מפעילה פרקטיקה של פיצול והשלכה: טיהור הרבנים מאחריות והטלת האשמה הבלעדית על השכבה העסקנית-פוליטית. נקודת המבט של חוקר המגיע מתוך השדה מאפשרת לזהות כי טענה זו אינה משקפת בהכרח חוסר ידיעה עובדתית, אלא משמשת כאסטרטגיית התמודדות תודעתית, המאפשרת לאישה החרדית להכיר בעוול חברתי מבלי לערער על יסודות האמונה שלה.

דפוס זה מזוהה עם המושג של "סוכנות דתית" עמדה המאפשרת לנשים לאתגר מבני כוח פטריארכליים מבלי לחצות את הקווים ולהיחשב כמורדות (Zion-Waldocks, 2021). על ידי הטלת הדופי במתווכים הפוליטיים, שירה מצליחה לשמר את הילת ההנהגה הרוחנית נטולת פניות, ובו-זמנית מייצרת לעצמה פתח למרחב תמרון מחשבתי (Raucher, 2020). עם זאת, מנגנון מחשבתי זה טומן בחובו השלמה תמימה עם הסטטוס-קוו. הוא מסווה את מעורבותה המבנית של ההנהגה בשימור ההדרה הפוליטית, ובכך משתק בפועל את האפשרות לתיקון חברתי מבית.

מורכבות זו מגיעה לשיאה בחלקה השני של עדותה של שירה, שבו נוצר "מלכוד 22" (סוזין, בנאי וכהנר, 2023; צרפתי, 2015). שירה מביעה תמיכה נלהבת בסוכנות פוליטית נשית. אך במקביל היא פוסלת מכול וכול אפשרות של השתלבות בפלטפורמות חילוניות, מתוך תחושת עוינות חיצונית ופער ערכי תהומי ("הם שונאים אותנו כל כך"). המלכוד שנוצר מותיר אותה מנוטרלת בשתי החזיתות: היא חסומה מלהשתלב במפלגות החרדיות בשל הוויטו הממסדי (שאותו היא מתרצת כחוסר מודעות רבנית), אך מסרבת נחרצות להשתמש באפיקים פוליטיים חלופיים. התוצאה היא שיתוק מעשי – תמיכה הצהרתית בשינוי פוליטי, המלווה בחוסר יכולת אסטרטגית לקדמו.

ברוריה, בת 35 מבית שמש מעלה דברים דומים לאלו של שירה:

המגדר לא משנה. אם אישה ראויה ויודעת לעבוד ולקדם תהליכים, שתלך על זה בדיוק כמו כל גבר. אני חושבת שאישה חרדית צריכה להיות גאה בחרדותה ולכן ההתמודדות שלה והפעילות שלה צריכות להיות מתוך מפלגה חרדית. אין ספק שמבחינת הרבנים זה לא יהיה מקובל אז כדאי להיות מוכנה לשכנוע ולמקלות בגלגלים. לי חשוב שכל אישה חרדית שתצא, תבוא ממקום של חוזקה ולא בשביל הגימיק. וגם לא ממקום חלש, מתמסכן או נחות בדרישה שיהיו נשים חרדיות בכנסת.

ניתוח דבריה של ברוריה מספק הצצה מרתקת להתפתחות של התודעה הפוליטית הנשית בחברה החרדית ומדגים מודל מורכב של העצמה שאינו נשען על קורבנות. בניגוד לעמדות מסורתיות שנשענו על מהותנות מגדרית הרואות באישה דמות "רגשנית" שאינה מתאימה לזירה הפוליטית ה"אגרסיבית", ברוריה מפרקת את הקשר בין מגדר לכישורים פוליטיים, וקובעת נחרצות כי "המגדר לא משנה". בכך, היא מציגה תפיסה המעמידה את המסוגלות והמקצועיות ("ראויה ויודעת לעבוד ולקדם תהליכים") כקריטריונים הבלעדיים להנהגה.

אולם, החדשנות המחשבתית של ברוריה מגיעה לשיאה באופן שבו היא ממסגרת את זירת המאבק הראויה. בהלימה לממצאיהן של סוזין, בנאי וכהנר (2023), המצביעות על המתח החרף שבין הזהות המגזרית לזהות המגדרית, ברוריה מכריעה לטובת סולידריות מגזרית, אך כזו שאינה כנועה. בעיניה, חציית הקווים והשתלבות במפלגה חילונית אינן אקט של שחרור פמיניסטי אלא דווקא סממן של חולשה, נחיתות או "גימיק". השתלבות מבחוץ נתפסת כקבלת חסד מאחרים ולכן הדרישה לייצוג חייבת לבוא מתוך בעלות פנימית ומתוך "חוזקה", כדי לשמור על האוטנטיות של החרדיות עצמה.

כדאי להתעכב על הטרמינולוגיה שבה ברוריה בוחרת לתאר את הממסד הרבני. בעוד שמרואיינות אחרות תפסו את ההתנגדות הרבנית כקיר בטון תיאולוגי בלתי עביר (וייחסו זאת ל"דעת תורה"), ברוריה מבצעת חילון (במובן המבני, לא הדתי) של המכשול: היא מתארת את ההתנגדות הרבנית כ"מקלות בגלגלים" וכמצב הדורש "שכנוע". המשמעות היא אדירה: ההתנגדות כבר אינה נתפסת כגזירת גורל שמימית שאין להרהר אחריה, אלא כחסם פוליטי, בירוקרטי ומערכתי שניתן וראוי להתמודד מולו באופן אקטיבי.

ברוריה דוחה למעשה את הנרטיב המקובל המצייר את האישה החרדית המודרת כקורבן חלש ("התמסכנות"). היא מציבה במקומו מודל של "סוכנות פוליטית" גאה ובטוחה בעצמה. דרישתה לפעול דווקא מתוך המפלגות החרדיות אינה נובעת מהכנעה למערכת. היא נובעת מהכרה עמוקה בכך ששינוי חברתי אותנטי ובר-קיימא יכול לצמוח רק מתוך השדה התרבותי עצמו ולא כייבוא של רעיונות דרך פלטפורמות זרות ועוינות.

אישה חרדית יכולה להיות חלק ועמוד תווך בפוליטיקה. אבל אני חלוקה האם בתוך מפלגה חרדית או בתוך מפלגה חילונית. צריך למצוא דרך מאד ספציפית וקצת ללכת על ביצים. הכוונה שיש אג'נדות של מפלגות שלא תואמות את רוח היהדות. ואם זה מתוך מפלגה חרדית, אני לא חושבת שהעסקנים יאפשרו את זה. מעבר לכך, צריך לזכור שיש בעיה של "כל כבודה בת מלך פנימה".

פייגי מתארת בדבריה את המלכוד המבני שבו נתונה הסוכנות הפוליטית של האישה החרדית. היא מכירה בנחיצותן ובמסוגלותן של נשים להוות "עמוד תווך" בזירה הפוליטית, אך מיד מציגה את הקונפליקט הדו-כיווני החוסם את מימושה של מסוגלות זו. מצד אחד, השתלבות בפלטפורמות פוליטיות חילוניות נתפסת כבלתי אפשרית עקב סתירה לערכי הדת ("רוח היהדות"). מצד שני, דלתותיהן של המפלגות החרדיות – המהוות את מקומה הטבעי של האישה החרדית – נשארות נעולות בפניה בשל שילוב של חסמים תיאולוגיים (האתוס של "כל כבודה בת מלך פנימה") וחסמים מוסדיים-פוליטיים.

מורכבות זו מתכתבת עם מחקרה של צרפתי (2015), המראה כיצד הממסד הפוליטי החרדי מפעיל מנגנוני הדרה נוקשים ומונע מנשים דריסת רגל במפלגות החרדיות. זאת תוך שהוא נשען על הצדקות של צניעות ושימור הסדר המסורתי ככלי לביסוס ההגמוניה הגברית. בהתאם, התייחסותה של פייגי להתנגדות ה"עסקנים" אינה משקפת רק התלבטות באשר לזהות המפלגתית הראויה, אלא

משמשת כפרקטיקה של ביקורת עקיפה. בהפניית חצי הביקורת אל עבר המנגנון העסקני, פייגי מאתגרת את הדרת הנשים ומבטאה את תסכולה מהפוליטיקה המגזרית. והיא עושה זאת מבלי לערער בגלוי על סמכות ההנהגה הרבנית העליונה או לחצות את גבולות השיח הלגיטימי בקהילה.

נעמה, בת 29 מירושלים מציגה עמדה נוקבת יותר:

אין נשים חרדיות בכנסת כי כללי המשחק, כמו האינטרסים של העסקנים החרדים, מיושנים. הם דואגים אך ורק לתקציבי הישיבות, לחוג הגיוס, לריב עם החילונים. כאישה אני חושבת שיש פחות דאגה לצרכים של האישה החרדית, ומכיוון שיש אפס ייצוג אז הקול שלנו לא נשמע. זה חייב להיעשות בתוך מפלגה חרדית כי ממקום אחר לא תהיה אפשרות להשפיע על הציבור שלנו והצרכים שלו. מחד כי החברה החרדית תפסול אותה ומאידך כי זה לא יעניין את המפלגות החילוניות. אולי כתופעה אקזוטית אבל לא מעבר. אני חושבת שאין רב חרדי שיסכים לפרוץ דרך בנושא. זה משמעותי מדי ואף אחד לא יסכים לשאת בהשלכות. זה יבוא רק מלמטה כשהציבור יחליט שהוא רוצה ומוכן.

נעמה מצביעה על המנגנון העסקני כחסם המרכזי המונע את ייצוגן של נשים (פונד, 1999). היא מלינה על כך שהפוליטיקאים החרדים ממוקדים במאבקים ברמת המאקרו ובהישרדות מוסדית (תקציבים, חוק הגיוס), תוך זניחה מוחלטת של "הפוליטיקה של חיי היומיום" וצרכיהן הייחודיים של הנשים (צרפתי ולירן-אלפר, 2010). נעמה שוללת לחלוטין פתרונות עוקפי-מסד דוגמת השתלבות במפלגות חילוניות, מתוך הבנה חדה ששם תיתפס האישה החרדית כקוריוז ("תופעה אקזוטית"), ובמקביל תאבד כל לגיטימציה קהילתית להשפיע מבפנים.

התובנה המרתקת ביותר העולה מדבריה נוגעת לאופן שבו יתחולל השינוי. מסקנתה היא שהפריצה לא תגיע מההנהגה הרבנית החוששת מהשלכות, אלא חייבת לצמוח "מלמטה". דבריה מתכתבים עם התיאוריה של סיון (1991) אודות "תרבות המובלעת". התיאוריה של סיון מסבירה כי קבוצות מובלעת מתבצרות מפני השפעות העולם החיצוני ולכן תופסות כל ניסיון לשינוי שכופה את עצמו מבחוץ כאיום קיומי שיש להדפו. לאור זאת, נעמה מבינה ששינוי אמיתי ובר-קיימא בחברה החרדית אינו יכול להיות מוכתב באמצעות "ייבוא" של פלטפורמות חילוניות או דרך כפייה חיצונית. שינוי כזה יוכל להתממש רק כתהליך הבשלה אורגני הצומח מהשורש הקהילתי, כאשר הציבור עצמו "יחליט שהוא רוצה ומוכן".

מירי, בת 27 מאלעד מתייחסת לנושא בצורה שונה :

אני חושבת שזה מוצדק שחרדיות ירצו להיות בפוליטיקה. יש נשים מאוד ראויות עם כתפיים רחבות. אבל אין מצב שהרבנים שלנו יאשרו כזה דבר. וגם את זה אפשר להבין. זה מסובך לחשוב על גברים חרדים וחילונים שיתווכחו עם נשים חרדיות באותה מפלגה או במפלגה אחרת. לדעתי, עדיף שיתמודדו במפלגות אחרות כדי שלא יהיה חילול ה' ואני מאחלת להן מכל הלב שיצליחו.

מירי מציגה פתרון פרגמטי, אך טעון סתירות, לפרדוקס הפוליטי. פתרון זה מבוסס על אסטרטגיה של מידור והעתקת זירת המאבק. מירי מפגינה תודעה פמיניסטית בסיסית. היא מכירה באופן מלא בכישרוניהן של נשים חרדיות ("נשים מאוד ראויות עם כתפיים רחבות") ומעניקה לרצון לפעול ציבורית. מנגד, היא מפנימה את חוקי ההפרדה המגדרית ואת ההיררכיה הרבנית ומקבלת כמציאות מובנת את ההתנגדות לנוכחות נשית בתוך מפלגה חרדית, מחשש לחיכוך פומבי ובלתי צנוע עם גברים.

כדי ליישב את הדיסוננס שבין תמיכתה בנשים לבין נאמנותה לגדרי ההלכה, מירי מציעה להפריט את הפעילות הנשית החוצה – אל מפלגות שאינן חרדיות. כפי שעולה ממחקרן של סוזין, בנאי וכהנר (2023), גישה זו מתפקדת כמעין "נתיב עוקף-ממסד". היא מאפשרת לנשים החרדיות לזכות בייצוג פוליטי אזורי, תוך מתן "פטור" למפלגות החרדיות משינוי תקנוניהן ובלי לייצר עימות חזיתי מול הממסד הרבני.

יצוין כי השימוש של מירי במושג "חילול ה'" מהווה מפתח מהותי להבנת עולמה התפיסתי. מושג זה נחשב לטאבו מרכזי באתוס החרדי. כשמירי בוחרת "להוציא" את הפוליטיקאית החרדית אל המפלגה החילונית, היא למעשה מגנה על הטוהר והקדושה של המרחב הפוליטי החרדי (כדי למנוע את אותו "חילול ה'"). במקביל, משמרת סולידריות נשית ("מאחלת להן מכל הלב שיצליחו"). בעצם, מירי אינה קוראת למרד בחוקי "הבית" החרדי או ברבניו, אלא מציעה באלגנטיות להעתיק את הפעילות החדשנית אל "חצר השכן" החילונית, שם חוקי המשחק מאפשרים זאת.

אבישג, בת 29 מפתח תקווה תומכת אף היא ברעיון הייצוג במפלגה שאינה חרדית :

נראה לי שאם אישה חרדית מרגישה שמקומה במפלגה שנמצאת מחוץ לקהילה חרדית, שתלך לשם. אם היא מוצאת שם הגדרות וערכים משותפים אז מעולה. חשוב שלא יהיו חסמים מגדריים או דתיים לאדם

שרוצה להגיע לכנסת. יש ערך לדעה של אישה חרדית וההבנות והדיוקים החברתיים שהיא יכולה להביא לשולחן. זאת בתנאי שהיא ראויה לתפקיד.

אבישג, בדומה למירי, מוכנה לקבל את דרך ההשתלבות של נשים חרדיות במפלגות שאינן חרדיות. גישה זו משמשת כמעין פתרון עוקף-ממסד, המאפשר ייצוג נשי מצד אחד, תוך פטור של המפלגות החרדיות משינוי תקנוניהן ההלכתיים מהצד השני (סוזין, בנאי וכהנר, 2023). חרף הסכמתה עם מירי על עצם הלגיטימציה למפלגות אחרות, אבישג מציגה עמדה ליברלית ופרגמטית וסבורה כי ההחלטה האם להשתלב במפלגה חרדית או חילונית צריכה להיות נתונה לבחירתה של הפוליטיקאית עצמה.

יצוין כי גישתה של אבישג, המעניקה לגיטימציה מלאה לפלטפורמות חילוניות, מהווה קול ייחודי שאינו רווח בקרב המרואיינות במחקר זה. מגמת ההסתייגות ממפלגות כלליות משתקפת היטב במחקרן של סוזין, בנאי וכהנר (2023), אשר בחנו את עמדותיהן של נשים חרדיות כלפי ייצוג פוליטי. החוקרות מצאו כי רובן המכריע של הנשים שהשתתפו במחקר התנגדו לשילוב נשים חרדיות במפלגות חילוניות, בטענה שצעד כזה מרוקן מתוכן את הזהות המגזרית, עומד בסתירה לערכי היהדות ופוגע באוטנטיות של הייצוג החרדי. בהתאם, מרבית המרואיינות במחקר הנוכחי שוללות חציית קווים פוליטיים ומחזיקות בעמדה הנחרצת כי אישה המעוניינת לייצג נאמנה את הציבור החרדי ולשמור על הלגיטימציה הקהילתית שלה, נדרשת לעשות זאת אך ורק מתוך שורות המפלגות החרדיות.

חנה, בת 38 מבני ברק שיתפה בדברים שהפתיעו אותי:

אישית לא הרגשתי צורך בייצוג נשי, אך העולם דינמי. אני לא חושבת שאישה חרדית חייבת להיות במפלגה חרדית – אם במקום אחד יש לה יותר כוח להשפיע, זהות המפלגה לא צריכה לעמוד בדרכה, בדומה למקומות עבודה חילוניים. עם זאת, מכיוון שבפוליטיקה עוסקים בעניינים ערכיים, הגיוני שהיא תהיה במפלגה חרדית, אך זה תלוי בשאלה האם המפלגה מאפשרת לה מרחב פעולה ראוי או מנסה להדוף אותה

החוצה

לאורך עריכת המחקר וניתוח הראיונות, התגבשה תובנה לפיה קיים קשר בין אופי סביבת העבודה של המרואיינות לבין מידת הפתיחות והפרגמטיות שהן מגלות כלפי מודלים חלופיים של השתתפות

פוליטית. נראה כי ככל שהאישה החרדית חווה חשיפה יותר למרחב הכללי במסגרת תעסוקה בסביבה מעורבת, כך מתרחבת הלגיטימציה שהיא מעניקה לפעולה פוליטית מחוץ לגבולות המגזר. ביטוי להנחה זו מצאתי בדבריה של חנה, העורכת הקבלה בין נוכחות האישה החרדית בזירה הפוליטית לבין השתלבותה בשוק התעסוקה הכללי. בכך, חנה מנרמלת את האפשרות של חציית קווים פוליטיים על ידי השוואתה למציאות התעסוקתית המוכרת.

הקבלה זו אינה מקרית או ייחודית לחנה. היא נשמעה אצל רובן המכריע של המרואיינות במחקר (כדוגמת שושי, ברוריה, ושירה) המאיישות משרות מקצועיות וניהוליות בסביבות עבודה חילוניות או מעורבות. עדויותיהן ממחישות כיצד התעסוקה החוץ-מגזרית מתפקדת כסוכנת סוציאליזציה מרכזית וכקטליזטור לשינוי תודעתי.

היציאה לשוק העבודה אינה רק אקט של פרנסה, אלא תהליך המעניק לאישה החרדית "הון סימבולי" חדש (צרויה 2016, 2017). בסביבת העבודה היא לומדת לנהל משא ומתן תרבותי, לגשר על פערים ולפתח "זהות היברידית" (פרנקל, 2008) המאפשרת לה לתפקד בהצטיינות במרחב חילוני מבלי לאבד את ליבת זהותה הדתית. הדיון העולה מדברי המרואיינות מלמד כי אותן מיומנויות הישרדות והשתלבות שנרכשו בשוק העבודה, מועתקות כעת אל השדה הפוליטי. כאשר הממסד הפוליטי החרדי נתפס כדוחה, מדיר ואטום לצרכיהן (בראון, 2021; צרפתי, 2015; רימלט, 2023), ההתנסות התעסוקתית המוצלחת מעניקה לנשים את הלגיטימציה המחשבתית לחפש אלטרנטיבות מבחוץ. הן מאמינות שאם הצליחו לשמור על ערכיהן במשרד החילוני, הן (או נציגותיהן) גם יוכלו לעשות זאת במפלגה שאינה חרדית.

אף שמערך המחקר הנוכחי הוא איכותני ואינו מתיימר להציג מובהקות סטטיסטית על קשר סיבתי זה, התמה החוזרת לאורך הראיונות מצביעה על כך ששוק העבודה משמש מעבדת ניסויים עבור פיתוח סוכנות פוליטית. תובנה זו נחוצה להבנת עומק התהליכים שעוברות נשים אלו ומהווה קרקע פורייה ונדרשת למחקרי המשך שיוכלו לבחון את הזיקה הזו בכלים כמותניים או רחבים יותר.

עדות לכך הופיעה גם בדברי שושי, בת 44 מפתח תקווה:

אישה חרדית יכולה להצטרף לפוליטיקה. זה ראוי אפילו. יש לה כל כך הרבה מה לתרום. היא רואה דברים אחרת, היא מסוגלת לייצג את הקול החרדי, גם הגברי והגם הנשי. אבל מעבר לכך, היא מסוגלת לבנות גשרים עם נשים ממפלגות אחרות והחברי כנסת החרדים לא יכולים לעשות את זה. גם לא אלה של ש"ס שהם יותר פתוחים. לא ככה. הייתי רוצה שנשים

יעשו את זה מתוך עמדה פוליטית ולא לוחמנית או מתריסה כנגד הציבור והרבנים. אין ספק שיש כעס על הנציגים. לא רק אצל הנשים. אבל את זה אנחנו צריכים לסדר ולתקן בתוך הבית, לא במגרש הציבורי.

שושי מזהה יתרון אסטרטגי פוליטי בנוכחותן של נשים: היכולת לקדם שיתופי פעולה ולבנות גשרים מול זרמים פוליטיים וחברתיים אחרים. יכולת הכלה וגישור שחסרה, לתפיסתה, בפוליטיקה החרדית הגברית, הנוטה לעיתים לעמדה מתבצרת ולעומתיות (דאור, 1988). עם זאת, דרישתה של שושי שמאבק הנשים לתיקון הייצוג ינוהל "בתוך הבית" – קרי, בגישה מתונה שאינה קוראת תיגר חזיתי על ההנהגה הרבנית – מצביעה על גבולות הגזרה האסטרטגיים של המאבק המגדרי בחברה הדתית-שמרנית.

דרישה זו ממחישה את המודל שמתארת רוס (2002) בניתוחה את הפמיניזם האורתודוקסי. רוס טוענת כי בניגוד לפמיניזם הרדיקלי או הליברלי המבקש לפרק ולנתץ מבני כוח פטריארכליים מבחוץ, הפמיניזם הדתי בוחר באסטרטגיה של "הרחבת ארמון התורה" מבפנים. לדבריה, נשים הפועלות בתוך קהילות דתיות שמרניות מבינות כי עליהן לפעול מתוך כבוד למסורת ולמקורות הסמכות. הן נמנעות במכוון מרטוריקה של מרד או התרסה פומבית, שכן עימות גלוי עם ההנהגה (במקרה זה, הרבנים) ישלול מהן לאלתר את הלגיטימציה ויסמן אותן כאיום חיצוני.

בדומה למודל של רוס (2002), שושי אינה מתכחשת לעוול המגדרי ולמחדלי ההנהגה ("אין ספק שיש כעס על הנציגים"), אך היא עומדת על כך שהתיקון חייב להתבצע מתוך נאמנות למסגרת הקהילתית. היא בוחרת לאמץ סוכנות פוליטית שפועלת במודע תחת אילוצי המסורת: שימוש בכלים של ההידברות פנימית, התנהלות זהירה "בתוך הבית", והימנעות ממאבק קולני ב"מגרש הציבורי" שעלול להיתפס כחילול הקודש וכחתרנות.

אל מול גישה זהירה זו של "פעולה מבפנים", מתחדדת משמעותן של אסטרטגיות חלופיות בהן נוקטות קבוצות מחאה חרדיות כגון "נבחרות", הבוחרות להעתיק את המאבק אל המרחב הציבורי והתקשורתי הכללי. בניגוד להימנעותה של שושי מעימות פומבי, אקטיביסטיות אלו פונות למחאה גלויה מתוך תחושה שדרכי ההידברות השקטות מול נבחר הציבור החרדים כשלו לחלוטין. כפי שביטאה זאת רחל מורגנשטרן, פעילה חרדית שלקחה חלק ב"מחאת הכיסאות", ההחלטה לצאת למאבק ציבורי נובעת מתחושת הדרה מוחלטת מצד הממסד הקיים: "ציפינו לקבל סיוע מחברי הכנסת שמייצגים את הציבור החרדי בכנסת, אבל הם סגרו את הדלת בפנינו... ההנעה שלנו לפעולה נובעת מהעובדה שאנחנו פשוט מרגישות שקופות".

יש להדגיש את המורכבות האסטרטגית שבה נאלצה תנועת "נבחרות" לפעול בשנות שיא פעילותה. בעקבות החרם וההשתקה שהושטו עליה מצד ההנהגה והתקשורת הממוסדת במגזר החרדי כאחד, נאלצה התנועה לנתב את מאמצי ההסברה והפרסום שלה החוצה, אל זירות התקשורת החילונית. אולם, פנייה זו החוצה לא נועדה לנתק מגע אלא שימשה כמהלך עוקף מתוחכם שנועד להדהד חזרה פנימה אל תוך החברה החרדית. במאמרו העוסק באסטרטגיות תקשורתיות של תנועות חברתיות, מציג מקארדי מודל המסביר כיצד קבוצות שוליים משתמשות במדיה המסורתית המרכזית (במקרה זה, התקשורת החילונית) ככלי מנוף להשגת נראות ולגיטימציה (McCurdy, 2012). בדומה למודל זה, תנועת "נבחרות" השתמשה בתקשורת הכללית כאמצעי טקטי שנועד לאלץ את התקשורת החרדית להתייחס אליה ולשבור את מעגל ההשתקה ובכך להצליח להגיע – גם אם בעקיפין – לקהל היעד המרכזי שלה: המיינסטרים של הנשים החרדיות.

קטע הווידאו המופיע בכתבה המסקרת את המחאה (Ynet, 2019), ממחיש את המעבר האסטרטגי מהזירה הפנים-קהילתית אל המרחב הציבורי והתקשורתי הפתוח. הסרטון, המתעד את הפעילות כשהן מדביקות שלטי "הישיבה לגברים בלבד" במרחב הציבורי, משמש לא רק כתיעוד עיתונאי של קמפיין גרילה, אלא ככלי אסטרטגי בפני עצמו. הנראות והחשיפה למצלמות התקשורת הכללית מתפקדות כאמצעי להנכחת המאבק ולשבירת "מחסום השקיפות" שהציבו בפניהן נבחרי הציבור. היציאה לרחוב ותיעוד המחאה מול המצלמות מהווה אנטיזה מוחלטת לגישת ההידברות השקטה "בתוך הבית" שהוצג לעיל. בכך, הסרטון מדגים כיצד פלטפורמה תקשורתית חיצונית משמשת להחזרת סוגיית ההדרה אל מרכז השיח, תוך עקיפת מנגנוני הצנזורה המגזריים.

הפער המעניין שעולה ממהלך תקשורתי זה הוא שחרף הישענותה המאולצת על פלטפורמות ומסרים בערוצים חילוניים, מטרתה המוצהרת של התנועה מעולם לא הייתה השתלבות במפלגות הכלליות או נטישת הזירה המגזרית. מטרתה נותרה בגדר תביעה פנימית נחרצת לייצוג נשי אותנטי מתוך ולתוך מנגנון המפלגות החרדיות עצמן (סוזין, בנאי וכהנר, 2023; צרפתי, 2015). בחירה זו מעידה על רצון לשמור על הזהות הדתית-חרדית ולחולל את השינוי בתוך מבני הכוח הקיימים של הקהילה ולא מחוצה לה.

פנינה, בת 33 מגבעת זאב מגיבה לסרטון :

זו הפעם הראשונה שאני נחשפת לפעילות הזאת. אף פעם לא שמעתי עליהן. אני גדלתי בירושלים לא רחוק משכונת מאה שערים שם היה נפוץ לראות מדרכות מיועדות לגברים עוברים או אוטובוסים בהם נשים

יושבות מאחורה. תמיד שחשבת שזה בגלל הקיצוניים שלא מאפיינים כלל את הציבור החרדי. כאן נראה שזה דבר מקובל מערכתית וקשה לי להאמין שחברי הכנסת החרדים תומכים בהקצנה הזו.

חוסר המודעות שבו מודה פנינה בפתח דבריה ("זו הפעם הראשונה שאני נחשפת לפעילות הזאת") מהווה ביטוי להצלחתו של הממסד התקשורתי והפוליטי החרדי להשתיק ולצנזר פעילות מחאה פמיניסטית. מציאות זו מתיישבת עם הספרות התיאורטית העוסקת באסטרטגיות של תנועות חברתיות. כפי שמציין מקארדי (McCurdy, 2012), כאשר קבוצות מחאה נחסמות ומודרות על ידי ערוצי התקשורת המקובלים בסביבתן, הן נוטות לפנות לזירות תקשורתיות חיצוניות כדי לעקוף את מנגנוני הצנזורה ולזכות בנראות. לאור תיאוריה זו, ניתן להבין את בחירתן של פעילות "נבחרות" להשתמש דווקא בתקשורת החילונית: כאשר מנגנוני התקשורת הקהילתיים חוסמים כל דיון בסוגיה, מאבק הנשים הופך לשקוף אפילו מעיני הציבור שאותו הוא מתיימר לייצג, מה שמחייב אותן לייצר ערוץ עוקף דרך המרחב הכללי.

מעבר להוכחת אפקטיביות ההשתקה, דבריה של פנינה מעלים דיסוננס בתפיסת ההדרה בתוך החברה החרדית עצמה. פנינה עושה הפרדה ברורה בין הדרה מרחבית-פיזית לבין הדרה פוליטית-ממסדית. את ההפרדה במרחב (מדרכות, קווי מהדרין) היא ממסגרת כתופעת קצה של "שוליים קיצוניים" (דוגמת מאה שערים) שאינה מעידה על הזרם המרכזי. אולם, החשיפה למחאת "נבחרות" מאלצת אותה להתעמת לראשונה עם האפשרות שהדרת נשים אינה רק תופעת שוליים רדיקלית אלא דפוס פעולה המקובל מערכתית ומגובה על ידי הנציגות הפוליטית החרדית ("קשה לי להאמין שחברי הכנסת החרדים תומכים בהקצנה הזו"). הפער שפנינה חווה בין התדמית הפוליטית המתונה של נבחרי הציבור לבין יישום בפועל של מדיניות הדרה, ממחיש את כוחה של המחאה: היא מצליחה לערער את ההנחות המוקדמות של נשים חרדיות מן המיינסטרים ולחשוף את המנגנון המערכתי שעומד מאחורי הדרתן.

חנה, בת 38 מבני ברק משתפת:

אני ממש לא מסכימה עם הדעה שלהן. כנראה שיש להן חסכים בחיים האישיים שלהן. יש להן חוסר בהערכה עצמית, חוסר בהבנה על מקומה ותפקידה של האישה החרדית, חוסר בביטחון העצמי במקום שהן נמצאות בו. נראה לי שהן בעיקר מחפשות כותרות וחשיפה בתוך מהדורת החדשות ולא כל כך מעוניינות לקדם נושא מהותי. זה מקומם.

תגובתה של חנה מציגה זווית נגדית חריפה ומייצגת את מנגנוני הבלימה וההתנגדות הפועלים מתוך המיינסטרים של החברה החרדית כנגד אקטיביזם נשי (צרפתי, 2015). בניגוד לפנינה שביטאה פליאה למול חשיפת ההדרה, חנה נוקטת בעמדה הגנתית-שמרנית העושה דה-לגיטימציה מוחלטת לפעילות המחאה. כדי לנטרל את איום הדרישה לייצוג, חנה מבצעת פסיכולוגיזציה ופתולוגיזציה של המחאה הפוליטית: במקום להתמודד עם טענתן המערכתית של האקטיביסטיות, היא מצמצמת את מאבקן לכדי מניעים אישיים פגומים ("חסכים בחיים האישיים", "חוסר בהערכה עצמית"). אסטרטגיה רטורית זו מוכרת בספרות העוסקת בהתנגדות לתנועות חברתיות (Mansbridge & Shames, 2008) שכן היא מסיטה את הדיון מהזירה הציבורית והפוליטית אל המישור האישי, תוך תיוג המוחות כנשים בלתי-יציבות.

בנוסף, דבריה של חנה ממחישים תופעה סוציולוגית של "שיטור מגדרי" המבוצע על ידי נשים מתוך הקהילה עצמה, לשם שימור ההגמוניה הקיימת (Kandiyoti, 1988). קביעתה כי לפעילות יש "חוסר בהבנה על מקומה ותפקידה של האישה החרדית", נשענת על תפיסה המגדירה את גבולות הגזרה הנשיים בחברה החרדית (אלאור, 1992). כל ניסיון לערער על תפקיד זה או להרחיבו אל הזירה הפוליטית הגלויה, נתפס לא כמאבק לגיטימי לזכויות אלא כבורות, בלבול ערכי או כפירה בסדר החברתי הראוי. בכך, חנה מדגימה את האופן שבו נשים שמרניות נוטלות חלק פעיל ב"מיקוח עם הפטריארכיה" (Kandiyoti, 1988). ומגנות על המבנה החברתי הקיים שמעניק להן יציבות ומשמעות, גם אם במחיר של הדרה פוליטית.

לבסוף, התייחסותה של חנה לחיפוש אחר "כותרות וחשיפה בתוך מהדורת החדשות" שופכת אור על חרב הפיפיות של האסטרטגיה התקשורתית שבה נקטו הפעילות. כפי שתואר לעיל, קבוצות כדוגמת "נבחרות" נאלצו לפנות לתקשורת הכללית כדי לשבור את חומת ההשתקה המגזרית (סוזין, בנאי וכהנר, 2023). אולם, דבריה של חנה מציגים את המחיר הכבד של בחירה זו: עצם הפנייה ל"מהדורת החדשות" הכללית נתפסת בעיני המיינסטרים החרדי כנרקסיסט, רדיפת פרסום ופרובוקציה. בכך, האמצעי הטקטי שנועד להעצים את המאבק, משמש בידי מתנגדיו ככלי להוכחת חוסר נאמנותן של הפעילות לקהילה ולהצגתן כגורם חיצוני וחתרני.

הדסה, בת 25 מפתח תקווה מתקוממת:

זה כל כך מיותר ולא מייצג. אם זה היה ממקום נטול אינטרסים, יכולתי להזדהות. אבל אין כאן טיפת יראת שמיים וזה דוחה. כמובן שהתקשורת החילונית קופצת על זה מיד, חושבת שהיא עומדת מאחורי תנועה ענקית.

כולה כמה נשים מתוסכלות שמחפשות לעשות רעש. טוב אני צריכה להירגע. אני לא אוהבת את הרטוריקה הלוחמנית שהן מציגות. הן יוצאות מנקודת הנחה שיש מלא נשים חרדיות שהיו רצות לכנסת או לעירייה אלמלא השוביניסטיות של החברה החרדית והמנהיגים שלה. ואני לא מסכימה עם זה. רוב הנשים החרדיות הן בעלות תפיסות עולם שונות. האלה צריכות להבין שאי אפשר לכפות שינוי רעיוני. אם אחת מהן רוצה להיבחר לכנסת, שתנסה במפלגה אחרת דתית או חילונית, לא במפלגה חרדית.

התגובה החריפה והמתגוננת של הדסה, כמו זו של חנה, משקפת את חוסר הלגיטימציה המוחלט לאקטיביזם פומבי ולעומתי הנתפס כחתרני בתוך החברה החרדית (סוזין, בנאי וכהנר, 2023; צרפתי, 2015). כדי להתמודד עם האיום שמציבות הפעילות, הדסה משתמשת בשני מנגנוני הרחקה. הראשון הוא שלילת המניעים והאותנטיות הדתית ("אין כאן טיפת יראת שמיים", "נשים מתוסכלות"). מנגנון זה נועד לסמן את הפעילות כחורגות מהנורמה הקולקטיבית של "כל כבודה בת מלך פנימה" ובכך להפקיע מהן את הזכות להפוך למושא שיח פומבי ולייצג את הכלל.

המנגנון השני שמפעילה הדסה הוא שרטוט גבולות הקולקטיב: היא מציעה לפעילות להשתלב במפלגות חילוניות או דתיות-לאומיות, אך בשום אופן לא במפלגות חרדיות. בכך היא מבהירה כי עצם הדרישה לשינוי פוליטי מערערת על יסודות הזהות החרדית הקולקטיבית ומוציאה את הדורשות אל מחוץ למחנה.

טובה, בת 38 מביתר מסבירה:

שמעתי עליהן אבל זו הפעם הראשונה שאני נחשפת לפעילות שלהן. חשוב לי לציין שיש נשים שמגדירות את עצמן חרדיות אבל בפועל הן מאד שונות מהזרם החרדי. זה נכון שיש מגוון רחב בציבור שלנו אבל עדיין יש מאפיינים וגבולות גזרה שמאפיינות את הרוב. קח את ינקלביץ', החילונים אהבו להציג אותה מעל כל במה כחברת כנסת ושרה חרדית במפלגה חילונית. איזה חרדית בדיוק היא הייתה? היא בעצמה לא יודעת להגדיר את עצמה... אז ייתכן שהנשים של נבחרות מגדירות את עצמן חרדיות אבל אני אומרת לך, רוב הציבור והנשים החרדיות בתוכו, בחיים לא יסכימו שהן ייצגו אותנו. אין קשר.

טובה מצביעה על דה-לגיטימציה חברתית עמוקה המופעלת כלפי תנועת "נבחרות" ופוליטיקאיות חרדיות דוגמת עומר ינקלביץ', הבאה לידי ביטוי בערעור על עצם חרדיותן. יצוין כי ביקורת זו אינה נשענת אך ורק על מנגנוני התגוננות חברתיים אלא משקפת פער סוציולוגי ממשי. בחינת הרקע של קבוצת המייסדות של תנועת "לא נבחרות לא בוחרות" מעלה כי רבות מהן אינן משתייכות לליבת המיינסטרים החרדי-שמרני אלא מזוהות במידה רבה עם תת-קבוצות הממוקמות על קווי התפר או בשוליים הפתוחים יותר של המגזר, דוגמת "החרדים החדשים" או החרדיות המודרנית. לפיכך, ספק רב אם ניתן לראות בהן ייצוג אותנטי של "החרדית המצויה".

מכאן שהדחייה שמבטאת טובה אינה נובעת רק מפסילה מהותית של נוכחות נשית בפוליטיקה או מסלידה מדרך פעולה הנתפסת כפרובוקציה. זהו במשבר ייצוג של ממש: הפעילות מבקשות לייצג קולקטיב נשי, אך הקולקטיב אינו מזהה בהן את עצמו. כפי שציינה הרצוג (1999), תנועות פוליטיות נשיות נוצרות לרוב כניסיון לגבש סולידריות מול קיפוח מגדרי. אולם, המקרה החרדי מוכיח כי הסולידריות הדתית והשיוך הקהילתי-סוציולוגי גוברים על הסולידריות המגדרית. התוצאה היא שגם מרואיינות המתאפיינות בפתיחות יחסית, מסרבות להזדהות עם נשים הנתפסות כ"אחרות" מבחינה סוציולוגית ומאתגרות את הסדר הקיים. הן דורשות הלימה מוחלטת בזהות, ברקע ובנראות של הנציגות הפוטנציאליות שלהן, ומתנערות מאלו החורגות מהגדרות הליבה של הזרם המרכזי.

מרים, בת 31 מירושלים:

אני לא מסכימה עם הפעילות של התנועה הזאת. יש הרבה מקומות אפילו בזירה הציבורית שנשים חרדיות יכולות לקחת חלק ולהשפיע. אבל מה כל כך חשוב להן שאישה חרדית תגיע לכנסת? הן עשו סקר? יודעות כמה חרדיות רוצות לרוץ בבחירות הבאות? לא חושב שהרבה יענו שיתמכו. הכנסת היא לא סביבה לאישה חרדית. ההצבעה שלי במפלגה לא מותנית באם יש מקום לנשים או לא. ואמשיך להצביע גם אם לא יהיו נשים חרדיות. ומאז שהתחילו את הפעילות שלהן, לא ראיתי ירידה בהצבעה בקרב הנשים החרדיות. אין להן השפעה.

שירה, בת 22 מביתר מתנגדת אף היא לתנועה ולפעילותה אך מעלה סיבות אחרות:

יכול להיות שאישה חרדית הייתה יכולה להשפיע יותר על נושאים מסוימים, במיוחד בתחומים נשיים שפחות רלוונטיים לח"כים החרדים.

אבל אם מדובר באמת בנשים חרדיות, הרי שהמשמעות היא שהן הולכות לפי ההלכה והרבנים. ואם הן פועלות ככה בזלזול כלפי המנהיגים שלנו, כנראה שהן לא קיבלו את ברכת הדרך שלהם. וזה הכי לא חרדי שיש.

שירה ומרים מציגות עמדה מורכבת כלפי השתלבות נשים בפוליטיקה. שירה מביעה הסכמה עקרונית עם הטענה שנוכחות נשית יכולה להועיל בקידום סוגיות ספציפיות ("תחומים נשיים שפחות רלוונטיים לח"כים החרדים"). הדבר מתכתב עם טענתה של רוס (Ross, 2002), שבכוחן של נשים דתיות המעורבות במרחב הציבורי להביא לקדמת הבמה סוגיות של דאגה וטיפול, כגון חינוך, רווחה ומשפחה, שלרוב אינן מטופלות כראוי על ידי ההנהגה הגברית.

מנגד, למרות ההכרה בפוטנציאל החיובי של ייצוג נשי, שתיהן פוסלות מיסודה את הגישה האקטיביסטית של "נבחרות". כפי שעולה מדבריה של שירה, הפסילה מבוססת על האופן שבו הפעילות מתבצעת ("זלזול כלפי המנהיגים") ולא דווקא על עצם הדרישה לייצוג (סוזין, בנאי וכהנר 2023). במחקרם על מגמות בחברה החרדית, הם טוענים כי ההתנגדות לפמיניזם החרדי במיינסטרים אינה נובעת בהכרח משלילת עצם קידומן של נשים אלא מן הרתיעה העמוקה מאופי הפעילות. כאשר מאבק מנוהל בצורה לעומתית, המאתגרת בגלוי את מוסד "דעת תורה" ואת סמכות הרבנים, הוא מאבד באופן מיידי את הלגיטימציה שלו בתוך הקהילה. תפיסה זו, שבה ההכרה בתרומתן החיובית של נשים נדחית מפני הערך העליון של ציות להנהגה הרוחנית, מוכיחה את האפקטיביות של ההנהגה הגברית בבידוד תנועות המחאה. לפיכך, אף שהמראיינות עשויות לתמוך עקרונית בהשפעה נשית ציבורית, הן מתנות זאת בפעילות המכפיפה את עצמה לסמכות הרבנית ומתנערות לחלוטין מכל ניסיון השתלבות פוליטי שנתפס כהתרסה.

רבקה, בת 45 מחריש משמיעה קול אחר :

אני מתחברת למה שהן אומרות. יש הרבה בעיות של אי-שוויון בזכויותיהן ובמעמדן של הנשים החרדיות. אם יש לאישה חרדית יכולת להשפיע ולעשות שינוי ברור שהמקום שלה בכנסת. לא הכרתי אותן אבל שכנעו אותי.

הציטוט של רבקה מדגים תופעת התעוררות של מודעות פמיניסטית-חרדית המאתגרת את ההגמוניה וההסדרים החברתיים המסורתיים. בניגוד לעמדה השמרנית המכפיפה את הצורך בשינוי לערכי הציות או להנחיות ההנהגה הגברית הממוסדת, רבקה מבטאת הכרה מפורשת וביקורתית בקיומו של מבנה חברתי מקפח - "בעיות של אי-שוויון בזכויותיהן ובמעמדן". עמדה זו מהדהדת

את התיאוריות המצביעות על כך שהתארגנויות פוליטיות של נשים צומחות פעמים רבות מתוך סולידריות המבוססת על תחושה משותפת של קיפוח מגדרי (הרצוג, 1999). יתרה מכך, תמיכתה החד-משמעית בשילוב נשים חרדיות בכנסת מצביעה על אימוץ תפיסה של סוכנות פוליטית. רבקה תופסת את הייצוג הפוליטי הממוסד לא כפרובוקציה שיש להירתע ממנה, אלא ככלי פרגמטי והכרחי להשפעה ולתיקון חברתי. נכונותה לשמוע ולהשתכנע מדבריהן של פעילות תנועת "נבחרות" מעידה על כך שהשיח האקטיביסטי מצליח לחצות חסמים ולייצר חלחול של רעיונות דמוקרטיים ופמיניסטיים לתוך הקהילה, באופן שמערער על יעילות המאמצים של ההנהגה הגברית לבודד תנועות אלו (סוזין, בנאי וכהנר, 2023).

ברוריה, בת 35 מבית שמש :

וואו זה בהחלט מעורר מחשבה. אני מבינה את הרצון שלהן אבל המיינסטרים החרדי הוא השולט. ואני לא מתכוונת לרבנים ולעסקנים: לא יהיה אומץ בחברה חרדית וכמובן לא בקרב נשים חרדיות לתמוך בכזאת פעילות. זה עצוב ומתסכל אבל הבעיה עמוקה והדרך עוד ארוכה. לא אופתע אם יעשו להן דה-לגיטימציה.

מוטיב הפחד העולה מדבריה של ברוריה עולה עם הספרות המצביעה על סנקציות חברתיות כגורם מעכב וכוחני בדיכוי שינויים קהילתיים (Bauman & Donskis, 2013). הדבר בולט במיוחד בהבחנה שהיא עושה: כוחו של הדיכוי אינו נובע בהכרח מהנהגה רשמית ממוסדת ("ואני לא מתכוונת לרבנים ולעסקנים"). אלא מנגנון השליטה האפקטיבי ביותר הוא האיום בדה-לגיטימציה מצד המיינסטרים, כלומר, לחץ חברתי אופקי ופחד קיומי מפני הרחקה מהקולקטיב. התגובות החיוביות-זהירות של רבקה וברוריה מראות כי מתחת לפני השטח קיימת הסכמה עם דרישות המאבק ועם מצוקת אי-השוויון. עם זאת, אותו מורא מפני הנורמה השלטת והפחד מסנקציה חברתית בלתי-פורמלית, משתקים בפועל כל פוטנציאל להפיכת ההסכמה השקטה לתמיכה המונית וגלויה.

יעל, בת 24 מחריש נותנת אוריינטציה אחרת כתגובה, אחת שלא ציפיתי לה :

הבנתי כמה אני רחוקה מלהבין את הפוליטיקה החרדית. כל הכבוד לנשים האלה שנלחמות על מה שחשוב להן. אבל לדעתי המלחמה הזו היא לא שלהן. לכל זמן ועת. אולי הן יצליחו. הנשים האלה מכוונות גבוה, שואפות רחוק ואם זה רצון ה' אז הן עוד יובילו בכנסת. הלוואי ומשיח יבוא לפני

והן לא יצטרכו להצליח. ואני בטוחה שמישיח ייצג אותי נאמנה למרות
שהוא לא אישה.

עמדתה של יעל מציגה דפוס תגובה ייחודי, הנע בין אהדה פסיבית לפטליזם תיאולוגי, תוך הפקעת הסוכנות הפוליטית מידי הנשים. עצם הבעת ההערכה למאבקן של הפעילות, "כל הכבוד לנשים האלה", מעידה כי הדעה-לגיטימציה החברתית כלפי תנועת "נבחרות" אינה מוחלטת וישנה הכרה באומץ ובשאיפות שלהן. במקביל, בניגוד לגישה הפמיניסטית הפרגמטית הרואה בפוליטיקה כלי לתיקון חברתי בהווה, יעל מעתיקה את הציפייה לשינוי מהשדה הפוליטי-אנושי אל מישור ההשגחה האלוהית "רצון ה'" והגאולה המשיחית. וזאת, למרות שאיננה משתייכת לזרם החב"די המשיחי.

דפוס זה משקף מנגנון של השלמה עם הסטטוס-קוו: המאבק האקטיביסטי נתפס כמיותר לא משום שהוא "אסור" או "חצוף" (כפי שטענו מרואיינות אחרות), אלא משום שההכרעה נתונה בידי שמיים. יתרה מכך, יעל מייטרת את הצורך בסולידריות מגדרית כבסיס לייצוג פוליטי (הרצוג, 1999) באמצעות חלופה משיחית. היא מפרקת את הקשר ההכרחי שבין זהות מגדרית לייצוג הולם - "ייצג אותי נאמנה למרות שהוא לא אישה". בכך, היא שומרת על נאמנותה לסדר התיאולוגי-שמרני ומייטרת את הצורך במאבק פוליטי של נשים, שכן אי-השוויון נתפס בעיניה כדילמה ארצית זמנית שעתידה להיפתר באחרית הימים.

מניתוח הראיונות שהוצגו בפרק זה עולה תמונה מורכבת ורב-ממדית ביחס לעמדותיהן של הנשים החרדיות כלפי שאלת הייצוג הפוליטי. כפי שהשתקף לאורך הפרק, חלק ניכר מהמרואיינות מעדיפות להתבונן על סוגיית הייצוג דרך פריזמה פרגמטית של "עשייה ציבורית" (Ross, 2002). הממצאים מצביעים על כך שהמרואיינות מייצרות דעה-פוליטיזציה של הזירה. הן מתרגמות את הפעילות הפוליטית לדאגה לחינוך, רווחה וחיי הפרט. מהלך רטורי ותפיסתי זה מאפשר לאישה החרדית "להכשיר" את תמיכתה בנוכחות נשית במוקדי ההשפעה, מבלי שתיאלץ להתעמת חזיתית עם המוסכמות השמרניות או להיחשב כמי שקוראת תיגר על הסדר הקיים (גאדו, ורדי, מילצקי ופרנקל, 2024).

עם זאת, הניתוח חושף כי תמיכה זו אינה מוחלטת, אלא מותנית ומסויגת. מדברי המרואיינות ניכר כי העשייה הפוליטית עדיין נתפסת כשדה מערכתי שחוקי המשחק שלו עומדים בסתירה לאתוס הצניעות ולערכי הליבה החרדיים (זיכרמן, 2014). בשל כך, השאיפה הרווחת שעולה מן השטח היא לייצוג מתוך שורות המפלגות החרדיות, שם נשמרים גבולות המסורת. אולם, הראיונות מעלים כי למרואיינות קל יותר לשלול את הפלטפורמות החילוניות הקיימות מאשר לנסח באופן פוזיטיבי את

התנאים וההסדרים המעשיים הנדרשים להצבת אישה חרדית בתפקיד פוליטי בכיר (מילבאוואר וצמח, 2024).

בחינת ההתייחסויות לתנועת "נבחרות" שימשה בפרק זה כמקרה בוחן שהציף אל פני השטח את המתחים המודחקים בקהילה. מחד גיסא, מיעוט מקרב המרואיינות זיהה באקטיביזם זה פוטנציאל לתרגם את המהפכה השקטה שהתרחשה בזירה התעסוקתית (בראון, 2021; צרויה, 2017; צרפתי, 2015; רימלט, 2023) אל תוך הזירה הציבורית-פוליטית. מאידך גיסא, הרוב המכריע תיאר את התנועה במונחים אנטגוניסטיים, כגורם לעומתי, המבזה את ההנהגה ופוגע במרקם החברתי. ניגוד לתחומי חיים אחרים בחברה החרדית שעוברים תהליכי שינוי, שבהם הוויכוח הפנימי הוא רק על קצב ההתקדמות, הזירה הפוליטית נותרה חסומה לחלוטין. בתחום זה, הוויכוח הוא בכלל האם כניסת נשים היא אפשרית או לגיטימית. בנוסף, ניכרת רתיעה עמוקה מכל אישה שפועלת בזירה הזו ואינה מתאימה למודל החרדי המקובל, כדוגמת נשים המזוהות עם תנועת "נבחרות" או עם יוזמות פוליטיות חלופיות. מתוך ניתוח הראיונות עולים שני תהליכים מרכזיים הבולמים את הייצוג הפוליטי של נשים. הראשון הוא דה-לגיטימציה ממסדית. המרואיינות משמיעות, לעיתים מבלי לשים לב, את הרטוריקה של ההנהגה הפוליטית החרדית שמערערת על עצם חרדיותן של הפעילות ומתייגת אותן כחוזרות בתשובה או כמי שאינן חרדיות באמת. המסגור הזה מציג את המאבק כניסיון להחדיר השפעות פמיניסטיות וחילוניות, מה שמעורר בקרב הנשים החרדיות התגוננות טבעית ורתיעה מכל התקדמות המזוהה עם ארגונים חיצוניים (ג'הסי, 2021).

התהליך השני הוא ניכור פנים-קהילתי והיעדר סולידריות. הפעילות הפומבית והישירה של תנועת "נבחרות" נתפסת בזרם המרכזי החרדי כפעולה מתריסה. תפיסה זו מונעת הזדהות רחבה ופוגעת ביצירת סולידריות נשית. מכיוון שאין מסגרת מחאה הזוכה לגיבוי מקבוצת הרוב, נמנעת האפשרות לגבש כוח פנימי שיפעיל לחץ של ממש. הממצאים מצביעים על כך שהנשים החרדיות מצויות למעשה במלכוד. מצד אחד, ככל שפעילות התנועה בוחרות בקו מאבק פומבי וגלוי שנתפס בקהילה כחריגה מהמוסכמות, כך החברה מסתגרת יותר והלגיטימציה למאבק נשחקת. מצד שני, ללא לחץ מאתגר על הסטטוס קוו, ההנהגה אינה מוצאת סיבה לפתוח את שורותיה לנשים.

לסיכומו של פרק זה, הממצאים משרטטים תמונה מורכבת של "מלכוד פוליטי" בו נתונות הנשים החרדיות מהזרם המרכזי. לנוכח התעצמותן במרחבי התעסוקה וההשכלה, ניכרת בקרבן הכרה הולכת וגוברת בצורך המעשי בקול נשי אותנטי שיקדם את הצרכים המושתקים של "הפוליטיקה של חיי היומיום". מנגד, שאיפה זו מתנגשת בעוצמה עם חומות ההגמוניה הפטריארכלית, המגובות באתוס ה"דעת תורה", ועם חרדה עמוקה מפני משטור וסנקציות חברתיות.

כדי להתמודד עם דיסוננס זה, המרואיינות מפעילות מנעד רחב של אסטרטגיות. החל מדה-פוליטיזציה, דרך ניתוב האשמה והביקורת אל שכבת העסקנים כדי לגונן על סמכות ההנהגה הרוחנית. ועד להצעת פתרונות עוקפי-ממסד כגון תמיכה שקטה בהשתלבות במפלגות שאינן חרדיות. היחס הטעון והמסויג שהפגינו כלפי תנועות מחאה גלויות, דוגמת "נבחרות", ממחיש את גבולות הגזרה ההדוקים של הלגיטימציה הקהילתית. גם נשים המזדהות לחלוטין עם מצוקת אי-השוויון, דוחות רטוריקה לעומתית ודורשות שכל שינוי במבנה הכוח יתבצע מבפנים, באופן שקט ומתוך נאמנות לקולקטיב ולזהות החרדית. ניתוח תפיסותיהן מוכיח כי הסוכנות הפוליטית הנשית בחברה החרדית אכן מתעוררת ורוחשת מתחת לפני השטח, אך היא כלואה במתח מתמיד שבין כמיהה טבעית לייצוג והשפעה, לבין צורך קיומי לשמר את ההשתייכות לקהילה.

מחקר זה יצא לדרך מתוך זיהוי פער בספרות העוסקת בחברה החרדית בישראל ובפרט במקומן של נשים בתוכה. עיון בגוף הידע המחקרי הקיימת, (אלאור, 1992; כהנר, 2017; נריה-בן שחר, 2012; צרפתי, 2015; רידר-אינדורסקי, 2018), מגלה נטייה למקד את הזרקור האקדמי בתנועות מחאה פמיניסטיות-חרדיות, באקטיביזם רדיקלי ובמאבקים משפטיים ותקשורתיים שנועדו לאתגר את הסטטוס-קוו הפטריארכלי מן החוץ או מן השוליים. התוצאה היא שקולה של האישה החרדית מן השורה – זו המהווה את ליבת הזרם המרכזי של חברת הלומדים החרדית – נותר במידה רבה שקוף ונעדר מן השיח. אותן נשים, המשלבות חיי משפחה עם תעסוקה והשכלה ואינן מזדהות בהכרח עם תנועות מחאה קולניות, כמעט ולא נשמעו בהקשר של זכויות וסוכנות פוליטית. מתוך פער זה, המחקר ביקש להתחקות אחר תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים חרדיות כלפי השתתפות נשית-חרדית בפוליטיקה המקומית והארצית. המטרה הייתה לפענח כיצד הן מבינות ומעצבות את זהותן האזרחית בתוך מציאות חיים מורכבת ורב-סתירות. המחקרים העלו ארבע תמות מרכזיות. הראשונה, "שומרות החומות", עוסקת במעמד האישה בתא המשפחתי ובאחריותה לחינוך ושימור המסורת. השנייה, "התנגשות הציביליזציות", בוחנת את המפגש של נשים חרדיות עם המרחב התעסוקתי והחברה הכללית. השלישית, "השמייעני את קולך או קול באישה ערווה?" דנה בהתעניינות של הנשים בפוליטיקה ואת תחושת הייצוג שלהן. הרביעית, "אחותנו את היי לאלפי רבבה", חוקרת את תפיסות הנשים החרדיות ביחס לפעילות פוליטית נשית-חרדית ממוסדת ובמחלוקת סביב תנועות כגון "נבחרות".

נקודת המוצא התיאורטית להבנת תודעתן הפוליטית של נשים אלו, כפי שעלתה מן התמות, נעוצה בתמורות הדרמטיות שחלו במעמדן הכלכלי, ההשכלתי והתעסוקתי. בהמשך לטענותיהם של פרידמן (1991) ובראון (2017), אשר הצביעו על כך שמודל "חברת הלומדים" הפקיד את עול הפרנסה על כתפי הנשים, מתוך אידיאליזציה של מודל "יששכר וזבולון". ממצאי המחקר מעלים כי מה שהחל כפתרון אינסטרומנטלי לשם שימור ההיבדלות התורנית, הפך למנוע רב-עוצמה של שינוי זהותי. יציאתן של נשים חרדיות למרחבים תעסוקתיים ואקדמיים כלליים, כפי שמתארים כהנר ומלאך (2023), חייבה אותן לסגל דפוסי התמודדות חדשים אל מול החברה החילונית (ליוש, 2014). בסביבה זו, הנשים נדרשות לפתח את מה שכהנר וטרגין-זלר (2023) ופרנקל מכנות "זהות היברידי", יכולת לנווט בהצטיינות בין נורמות הישגיות ומערביות לבין קודים דתיים נוקשים של צניעות והפרדה. ניתוח הראיונות מראה כי התנסות בשוק העבודה מקנה לאישה החרדית סוג חדש

של הון. היא מחזקת את ביטחונה העצמי, מרחיבה את אופקיה ומפתחת אצלה מיומנויות של ניהול קונפליקטים, משא ומתן תרבותי ועצמאות מחשבתית.

מתוך המחקר עולה כי שוק העבודה אינו מהווה רק מקור פרנסה, אלא משמש למעשה כמעבדה סוציולוגית ואזרחית המטפחת אצל הנשים תחושת סוכנות ומסוגלות שאמורה, באופן תיאורטי, לזלוג גם לזירה הציבורית (כהנר, 2017). עם זאת, ולמרות ההתעצמות האישית והכלכלית חסרת התקדים שהספרות מתארת (זיכרמן, 2014; רידר-אינדורסקי, 2018) בנוגע למעמד הביניים החרדי החדש, ניתוח הממצאים חושף מורכבות: האישה החרדית אינה מתרגמת את ההון החדש שצברה לדרישה פומבית ומידית לשינוי ההיררכיה המגדרית בחברתה. היא בוחרת באורח מודע לאמץ אסטרטגיה של שמרנות מוגברת בתוך המרחב הביתי, תוך אימוץ עמדה של "שומרת סף אימהית" המגנה על גבולות הקהילה מפני המודרנה.

ממצאי המחקר מאפשרים להציע פרשנות מחודשת לדיסוננס שבין ההצלחה של הנשים בחוץ לבין השמרנות שהן מפגינות פנימה. הניתוח הנוכחי נשען על המושג "מיקוח פטריארכלי" שהציעה קנדיוטי (Kandiyoti, 1988). זו גורסת כי נשים החיות בתוך מבני כוח פטריארכליים שמרניים אינן קורבנות פסיביים, אלא שחקניות אקטיביות ורציונליות המנהלות משא ומתן מול המערכת. במסגרת מיקוח זה, הנשים מוכנות להשלים עם קבלת כללי המשחק והכפפה מגדרית במרחב אחד (כגון הבית והקהילה), על מנת להבטיח לעצמן ביטחון, מעמד, ולגיטימציה לפעול במרחב אחר (כגון שוק התעסוקה) (אלאור, 1992). המחקר הנוכחי מעלה כי הנשים החרדיות מן המיינסטרים מיישמות "עסקת חליפין" זו בחיי היומיום שלהן: הן נצמדות לתפקידן המסורתי כ"עוזר כנגדו" ומשקיעות מאמץ בשימור חומות ההיבדלות בתוך המשפחה. מתוך הראיונות עולה כי הנשים מבינות ששמרנות זו היא תנאי הסף המעניק להן את האישור החברתי לפתח קריירה מחוץ לקהילה.

מתוך תפיסה זו של "עסקת חליפין", הממצאים במחקר זה מסבירים את רתיעתן של המרואיינות ממעורבות בפוליטיקה הממוסדת. עבור נשים אלו, יציאה למאבק פוליטי גלוי נתפסת כהפרה וערעור בלתי הפיך על תנאי העסקה מול החברה. הנחקרות ביטאו חשש ממשי כי מאבק מגדרי-פוליטי ישמוט את הקרקע תחת הלגיטימציה המקצועית והחברתית שעמלו כה רבות לבסס ויחשוף אותן לסנקציות מצד הממסד והקהילה. תובנה זו משתלבת עם טענתה של יפה (2021), אשר מתארת כיצד מנגנונים של חרדה חברתית בחברת הלומדים משמשים כאמצעי משטור קהילתי המונע חריגה מהנורמה.

על פניו ניתן היה להניח כי הנשים החרדיות שקועות באדישות פוליטית או מונעות מתוך הפנמה עיוורת של נחיתות. עם זאת, הנחה זו מתגלה כשגויה כשהנשים נשאלו על מידת ההתעניינות והמעורבות הפוליטית שלהן. הניתוח מעלה כי מתחת למעטה הרטורי ההתחלתי שהציגו המרואיינות (באמירות כגון "מה לי ולפוליטיקה"), מסתתרת תודעה פוליטית חדה, עשירה וביקורתית ביותר. ההבדל המהותי מן הפוליטיקה המסורתית טמון במוקד השיח. בשונה מסדר היום הגברי-הגמוני של המפלגות החרדיות, הנשען על הגנת "דעת תורה" ושליטה במוקדי כוח וממוקד במאבקי דת ומדינה (בראון, 2017), תודעתן הפוליטית של הנשים ממוקדת במה שתואר בספרות (פרידמן, 2011; צרפתי, 2015) כ"פוליטיקה של חיי היומיום". הנשים חשות מודעות עמוקה לסוגיות של רווחה קהילתית, טיפול ביוקר המחיה, מעונות, אפליה חינוכית וזכויות תעסוקה, ומביעות תסכול מכך שהנציגות הפוליטית הגברית אטומה למצוקות אלו ואינה מספקת להן מענה פרקטי, בדומה לממצאיה של רידר-אינדורסקי (2018) על הפער בין העסקנות הגברית לצרכים השקופים של הנשים.

ממצא זה חושף נקודת שבר: האישה החרדית העכשווית מודעת היטב לפער התהומי שבין מסוגלותה האזרחית המוכחת בזירות החילוניות, לבין הדרתה המוחלטת והכפויה ממוקדי קבלת ההחלטות בקהילתה. השאלה המתבקשת היא כיצד הן מצליחות ליישב את הדיסוננס שבין תחושת הקיפוח המגדרי והיעדר הייצוג, לבין מחויבותן הטוטאלית לאתוס ה"דעת תורה" – העיקרון המכוון המעניק להנהגה הרבנית סמכות פסיקה בלעדית בכל תחומי החיים (בראון, 2017). כפי שעולה מתוך ניתוח הראיונות, כדי לפתור את הקונפליקט מול ההלכה והרבנים, הנשים מפעילות מנגנון קוגניטיבי מתוחכם של "פיצול והשלכה". הן מפנות את מלוא חיצו הביקורת והזעם אך ורק כלפי השכבה העסקנית והפוליטיקאים, תוך טענה מפורשת שהללו ממדרים את הרבנים, מסלפים את המציאות ומונעים מגדולי הדור לקבל החלטות מבוססות.

אסטרטגיה זו מהווה אקט של סוכנות פוליטית המותאמת לחברת מובלעת. היא מאפשרת לאישה החרדית לאחוז בעמדה ביקורתית הדורשת תיקון חברתי וייצוג הולם ובו-זמנית להגן על טוהרה של ההנהגה הרוחנית. על ידי פירוק הלגיטימציה של המתווך הפוליטי, תוך הותרת הסמכות הרבנית נקייה מדופי, הנשים מייצרות לעצמן מרחב תמרון רעיוני. מרחב זה מאפשר להן להכיר בעוול המגדרי מבלי להיחשב למורדות. אמנם המרואיינות אינן מגדירות את עצמן כפמיניסטיות, אך ניתן לפרש את פעולתן כמהלך החותר לשינוי המבנה הפטריארכלי מתוך נאמנות למסורת והימנעות משבירת כלים (ינאי-ונטורה, 2011).

עם זאת, הנשים שרואיינו, השייכות למיינסטרים של הקהילה החרדית, לא ראו עצמן בשום שלב כמורדות בסדר החברתי ובכך הן לא ראו עצמן כסוכנות של שחרור פמיניסטי הנאבקות בהדרה כפולה (נריה-בן שחר, 2021; סטופלר, 2015). פער זה מגיע לשיאו ביחסן אל תנועות מחאה אקטיביסטיות דוגמת "לא נבחרות לא בוחרות". בעוד שמחקרים שעסקו באקטיביזם החרדי זיהו בתנועות אלו מאבק פמיניסטי אמיץ (צרפתי, 2015), המיינסטרים הנשי שנחקר כאן דוחה אותן ואת דרכי פעולתן בנחרצות. מתוך הממצאים עולה כי אף על פי שרבות מהנשים תומכות עקרונית ברעיון של ייצוג נשי אותנטי, ברוח "פוליטיקה של נוכחות" שבה זהות הנציגה מהותית לייצוג צרכי הקהילה, הן שוללות את הרטוריקה הלעומתית והאקטיביזם הפרובוקטיבי של תנועות המחאה.

החברה החרדית מתפקדת כקהילת מובלעת הבנויה על חומות של היבדלות סוציו-תרבותית ותחושת רדיפה מתמדת מצד העולם החילוני (סיון, 1991). כאשר תנועות פמיניסטיות עושות שימוש בכלים הלקוחים מן הדמוקרטיה הליברלית כגון הפגנות רחוב, קמפינים ויראליים, פנייה לערכאות חילוניות (בג"ץ) ושימוש נרחב בתקשורת הכללית כדי להפעיל לחץ על המפלגות החרדיות, הן מסומנות באופן מיידי על ידי המערכת ההגמונית כגורם חתרני המשרת אג'נדות חיצוניות עוינות. בסיטואציה זו, הנשים מן הזרם המרכזי מזהות כי תמיכה במחאה אינה רק עניין של זכויות פוליטיות, אלא מהווה חציית קו אדום של סולידריות קהילתית. דינמיקה זו מוכרת מן הספרות הפמיניסטית הבוחנת חברות מיעוט שמרנים. במחקרה על נשים בדואיות בישראל, טוענת קווידר (2005), כי הצורך בהישרדות ובהשתייכות קהילתית מכתוב את נאמנותן של הנשים לקולקטיב המסורתי ומונע מהן להתאגד למאבק מגדרי גלוי נגד ההגמוניה הפטריארכלית מחשש לאובדן הלגיטימציה החברתית. בהלימה לטענתה, גם במקרה של האישה החרדית, הצורך הקיומי בהשתייכות לקולקטיב הקהילתי, המהווה את תשתית קיומה הרוחני והחברתי, גובר על כל פוטנציאל לסולידריות מגדרית פומבית.

ההימנעות של המרואיינות מעימות גלוי מעידה על כך שעבורן, שינוי מגדרי בר-קיימא בחברה החרדית חייב לצמוח מתוך השדה התרבותי עצמו ולא באמצעות התנגשות חזיתית או ניסיון לנתץ את מבני הכוח הפטריארכליים מן החוץ. הן מבינות ששימוש באידיאולוגיות חיצוניות יגרור בהכרח סגירת שורות, הסתגרות נוספת ותגובת נגד שמרנית. לפיכך, הדרך היחידה מבחינתן לחולל טרנספורמציה היא באמצעות אסטרטגיה פנימית, המפגינה כבוד למקורות הסמכות הרבניים ונמנעת מכל אקט פומבי שעלול להיתפס כמרד (רוס, 2004). מתוך כך, מובן מדוע המרואיינות שוללות ברובן גם את רעיון חציית הקווים הפוליטיים אל מפלגות חילוניות או דתיות-לאומיות. מעבר כזה יפקיע מהן את האותנטיות החרדית וירוקן מתוכן את יכולתן להשפיע על קהילתן

מבפנים. כתוצאה מכך, הן מעדיפות הדרת נשים בתוך הבית החרדי על פני לגיטימציה לייצוג על ידי מי שנתפסת כחיצונית למגזר.

מכאן צומח "פרדוקס הייצוג" העומד בלב ליבה של חוויית החיים של האישה החרדית העכשווית: מחד גיסא, היא סובלת מקיפוח אזרחי, משתוקקת לקול נשי שיטפל בצרכיה ומודעת היטב ליכולותיה המנהיגותיות. מאידך גיסא, היא מסרבת בתוקף להעניק לגיטימציה לכל פעולה אקטיביסטית שמחייבת התרסה פומבית מול ההנהגה. במבט ראשון, עשוי להתקבל הרושם כי האישה החרדית לכודה במציאות כפולה ובלתי אפשרית. מצד אחד, היא סובלת מהדרה ממסדית כפויה על ידי נבחרי הציבור הגברים, השומרים על כוחם באצטלה של שמרנות וצניעות. מצד שני, משטור חברתי-קהילתי נוקשה מונע ממנה לתמוך בגלוי בנשים המנסות לפרוץ עבורה דרך בכלים דמוקרטיים. עם זאת, ניתוח הממצאים מעלה תמונה שונה: מציאות מורכבת זו אינה משתקת את הנשים, אלא משמשת כזירת הפעולה שבתוכה הן מנווטות ומפעילות סוכנות פוליטית המותאמת לגבולות הקהילה.

מסקנתו העיקרית של מחקר זה היא שהאישה החרדית מן הזרם המרכזי מפתחת בעשורים האחרונים צורה ייחודית ומורכבת של התנהגות אזרחית, אותה ניתן להגדיר כ"סוכנות פוליטית מושהית". המחקרים הישנים יותר נטו לתייג נשים אלו ככנועות, פסיביות וחסרות תודעה עצמית. המחקרים העכשוויים יותר משווים אותן לאקטיביסטיות פמיניסטיות ליברליות. המחקר הנוכחי משרטט מודל של "אבולוציה זוחלת ושקטה", המעצב מחדש את יחסי הכוח ואת מאזן ההשפעה מתוך הקהילה פנימה, מבלי לשבור את הכלים.

תפיסותיהן ועמדותיהן של נשים אלו כלפי השתתפות פוליטית מוכיחות כי אינן נשלטות באורח עיוור, אלא הן סובייקטים אסטרטגיים ורציונליים המנהלים כל העת מערכת שיקולים סבוכה של מיקוח אל מול ההגמוניה. התמורות המבניות הדרמטיות שהתרחשו בחברה החרדית, ההעצמה הנשית בשוק התעסוקה, פיתוח התודעה האזרחית והביקורתית במפגש עם המרחב הכללי, והתסכול המחרף מאטימותם של העסקנים הגברים, מתלכדות כולן לכדי דרישה פנימית ושקטה לשינוי. דרישה זו ממתינה בסבלנות להבשלת התנאים החברתיים וההלכתיים המתאימים, שיאפשרו את צמיחתה מבלי לפגוע במרקם החיים.

הנשים החרדיות בוחרות, באופן מודע ומושכל, להשהות בטווח הקצר את מאבקן הפומבי, לוותר על התמודדות גלויה בקלפיות ולהימנע מנקיטת אמצעים שעשויים להתפרש כמרד. הן עושות זאת משום שהן מזהות נכונה כי עימות חזיתי ובוטה עם המערכת יגרום לסגירת שורות קהילתית

ולתגובת נגד שתסכן לא רק את חירותן הכלכלית העכשווית, אלא את שלמות התא המשפחתי שלהן ואת השתייכותן לקולקטיב החרדי. במקום לאבד את עולמה במאבק פמיניסטי גלוי, האישה החרדית מן המיינסטרים מתבצרת ב"עוצמה שבשתיקה". היא ממירה באטיות אך בנחישות את ההון התעסוקתי, ההשכלתי והניהולי שצברה לכדי לגיטימציה חברתית מחודשת בתוך ביתה, מול בעלה הלומד ובתוך קהילתה.

הציפייה האסטרטגית של נשים אלו, כפי שעולה מן המחקר, היא שההשתלבות במנגנוני קבלת ההחלטות תצמח בסופו של דבר באורח אורגני "מלמטה". השאיפה היא שהדרישה לנוכחות נשית תפסיק להצטייר כאיום פמיניסטי-מערבי חיצוני המבקש לכלות את המסורת ותתקבל כהתפתחות טבעית, פרגמטית ובלתי נמנעת. התפתחות זו תשקף את מעמדן החדש והקריטי של הנשים כעמוד התווך הכלכלי והחברתי המקיים את "חברת הלומדים" המודרנית. התודעה האזרחית והפוליטית של הנשים כבר התגבשה במלואה, מנגנוני הביקורת כלפי הנציגות הגברית פועלים במלוא המרץ בשיחות הפנימיות והסגורות והלגיטימציה הרעיונית לנוכחות נשית במוקדי ההשפעה הולכת ומכה שורשים עמוקים. בכך, מחקר זה מספק תרומה מהותית להבנת המכניזם החברתי והדמוקרטי הנסתר הפועל כיום בתוך חברת המובלעת החרדית. הוא מוכיח כי למרות העדרה של נוכחות נשית רשמית במוקדי הכוח הפוליטיים, מתחולל בה תהליך עומק אל-חזור של גיבוש סוכנות נשית, אשר צפויה לעצב מחדש את פניה של הפוליטיקה החרדית והישראלית בשנים הבאות.

4.1. מגבלות המחקר

המגבלה המרכזית נובעת מהפוזיציה האישית שלי. כגבר חרדי שראיין נשים חרדיות על סוגיות פוליטיות רגישות, ייתכן שנוצר "קיר שקיפות". במפגש כזה תמיד קיים החשש לצנזורה עצמית או ל"רצייה חברתית". ייתכן שהמראיינות העדיפו לשמר מולי חזית של אחדות מגזרית וציות רבני. השימוש בשמות בדויים סייע אמנם להפחית חסמים אלו, אך המגדר שלי נותר משתנה משמעותי. מגבלה שנייה קשורה למבנה המחקר. מכיוון שמדובר במחקר איכותני בעל מדגם ממוקד, הוא אינו מתיימר להציג הכללה סטטיסטית גורפת על כלל הזרמים בפסיפס החרדי. לבסוף, יש לקחת בחשבון את עיתוי הראיונות. השדה הפוליטי בישראל היה סוער מאוד ורווי במתחים סביב סוגיות דת ומדינה. מציאות דינמית זו עשויה הייתה לחדד אצל המראיינות את הצורך בהתגוננות ובסולידריות מגזרית, לעיתים גם על חשבון הבעת ביקורת מגדרית פנימית.

4.2. כיוונים עתידיים, ובנימה אישית

מחקר זה פותח פתח למספר אפיקים למחקרי המשך, שיוכלו להעמיק ולהרחיב את הבנת התופעה. ראשית, בהיבט הבין-דורי: יידרשו מחקרי המשך שיבחנו האם הגישה הפרגמטית-זהירה שאפיינה את המראיינות במחקר זה (המשתייכות לדור הביניים של אימהות עובדות), תישמר גם בקרב הדור החרדי הצעיר יותר. דור זה גדל לתוך מציאות דיגיטלית של רשתות חברתיות ומרחבי שיתוף אלטרנטיביים, אשר עשויים להאיץ תהליכי פוליטיזציה (נריה בן-שחר, 2011). שנית, מומלץ להפנות את הזרקור המחקרי אל מוקדי ההגמוניה עצמם: הרבנים, העסקנים ונבחרי הציבור הגברים. יהיה זה מרתק לחקור כיצד סוכני כוח אלו מפענחים את הלחץ השקט המצטבר "מלמטה" מצד ציבור הנשים ואילו אסטרטגיות (של הכלה, הדחקה או התנגדות) הם מפעילים בתגובה לשינויים בשטח. שלישית, יש מקום לערוך מחקרים שיבחנו באופן פרטני את ההבדלים בין תתי-המגזרים השונים (ליטאים, חסידים וספרדים) וכן את השפעת המעמד הסוציו-אקונומי והגיאוגרפיה (פריפריה מול מרכז) על גיבוש הסוכנות הפוליטית הנשית. לבסוף, נדרשים מחקרים שיעקבו אחר קבוצות של נשים חרדיות המשתלבות בתפקידי ניהול ומפתח בשוק התעסוקה הכללי. מחקרים אלו יוכלו לבדוק האם לאורך זמן, צבירת ההון הכלכלי והמקצועי תתורגם לדרישה גלויה לייצוג במנגנונים המוניציפליים והארציים, או לשינוי ממשי בדפוסי ההצבעה בקלפי.

במהלך המשא ומתן שבין החוקר לשדה לאורך כל דרך הכתיבה, מצאתי את עצמי בחיכוך מתמיד בין שאיפתי למחקר אקדמי חסר פניות, לבין זהותי האישית והקהילתית כגבר חרדי. ניווטתי

בזהירות בין החובה המדעית להימנע מאפולוגטיקה סניגורית, לבין המחויבות הערכית שלא להפוך לקטגור פופוליסטי של חברה היקרה לליבי, גם כאשר הביקורת האנליטית עליה הייתה מתבקשת.

בתוך הכאוס הפוליטי והמלחמה שפקדו אותנו בשנים האחרונות, נחקק בזיכרוני מחזה סמלי יוצא דופן שנחשפתי אליו במהלך אחת ממערכות הבחירות האחרונות. בדוכן ההסברה של מפלגת "יהדות התורה", במקום שבו ניצבו באופן מסורתי בחורי ישיבה עם עלונים, עמד שולחן ערוך כבסעודת שבת – חלות ריחניות, נרות דולקים וגביע כסף – ומסביבו ארבע נשים חרדיות מן הזרם המרכזי. בניגוד לפרקטיקה המוכרת של שכנוע פוליטי אגרסיבי, נשים אלו שימשו כ"שגרירות של תרבות". הן לא שיווקו מצע מפלגתי יבש, אלא הציגו לעוברים ולשבים את הלב הפועם והמסורתי של הבית היהודי, מתוך עוצמה שקטה ומכבדת.

מחזה זה מהווה עדות חיה לכך שאפילו הממסד הפוליטי החרדי השמרני ביותר החל להפנים את כוחן של הנשים, כסוכנות הגישור האפקטיביות ביותר של הקהילה מול החברה הישראלית. השאלה המרתקת שנותרת פתוחה היא, האם תשכיל ההנהגה להוסיף נדבך על פריצת דרך סמלית זו ולהטמיע נשים חרדיות גם בליבת עמדות ההכרעה והביצוע? עבורי, המחקר מותיר תחושת גילוי עמוקה וחותרת: קולה של האישה החרדית הולך ומתחזק. הוא מתעצב מחדש במרחבי ההייטק והאקדמיה ועתיד לחולל שינויים תפיסתיים שאת סופם טרם ראינו.

הרעיון למחקר זה נבט עם ראשית לימודיי לתואר המוסמך. אולם, "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום". נתיבי החיים הובילו למסלול מאתגר ושונה. במבט רטרוספקטיבי, אני מזהה בעיכובים ובתמורות אלו "סייעתא דשמיא". המסע הממושך אפשר לי להבשיל כאדם וכחוקר יחד עם המחקר עצמו. הנכונות של נשים מכל גווני הקשת החרדית להפקיד את סיפורן, לבטיהן ותפיסותיהן האינטימיות בידיו של חוקר גבר חרדי, אינה מובנת מאליה כלל. האמון שנוצר בינינו הוא עדות לצורך הבורע להשמיע את הקול הזה ותחושת השליחות המלווה אותי עם חתימת העבודה היא ההוכחה עבורי כי הדרך הייתה נכונה ומדויקת.

"וה' יאיר עיניי".

נספח - מקומה של ההנהגה הנשית בראי ההלכה והמסורת

בספרות המחקרית הענפה, כמו גם ברטוריקה הרשמית של ההנהגה החרדית, ניכר לרוב היעדר התייחסות מנומקת ואובייקטיבית לעמדת ההלכה והמסורת באשר לשילוב נשים בתפקידים ציבוריים ובכירים. לכן, מצאתי לנכון להאיר זרקור על הסוגייה דרך פריזמה הלכתית והיסטורית. בחינה ביקורתית מגלה כי ההיסטוריה היהודית רצופה בדמויות נשיות שפעלו כמנהיגות אקטיביסטיות ומחוללות שינוי, החל מימי המקרא.

התנ"ך משופע בנשים בעלות שיעור קומה – החל מארבע האימהות ושבע הנביאות – אך ישנן כאלו שכולטות במיוחד בזכות כישוריהן המנהיגותיים והשפעתן הציבורית:

מרים הנביאה: אחותו של משה, מוצגת במספר מופעים כמנהיגה רוחנית הסוחפת אחריה ציבור שלם. לאחר קריעת ים סוף היא לוקחת פיקוד: "וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֶחָת אֶת־הַתֵּן הַיָּדָה וַתִּצָּאֵן כָּל הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ..." (שמות ט"ו, כ').

בנות צלפחד: דמויות מפתח שהובילו לתקדים משפטי ולשינוי חקיקה דרמטי בדיני ירושת הארץ. יתרה מזו, הן ביססו את זכותה של אישה שלא להינשא בניגוד לרצונה. התורה עצמה נותנת תוקף לדבריהן: "כִּן בָּנוֹת צִלְפָּחַד דִּבְרֹת נָתַן וַתִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזֹּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֶחָי אֲבֵיהֶם..." (במדבר כ"ז, ז'). דבורה הנביאה והשופטת: מנהיגה בעלת תודעת ערך עצמי מפותחת, שלא היססה להעמיד במקומו את שר הצבא, ברק בן אבינעם. היא הבהירה לו כי הניצחון במערכה מול צבאות כנען יירשם על שמה ועל שמה של אישה נוספת (יעל): "אֶפְסֹס כִּי לֹא תִהְיֶה תַּפְאֲרָתָךְ עַל הַדָּרָךְ אֲשֶׁר אָתָּה הוֹלֵךְ כִּי בְיַד אִשָּׁה יִמָּכַר ה' אֶת סִסְרָא..." (שופטים ד', ט').

דמויות מופת נוספות: ההיסטוריה המקראית עשירה בנשים שהכריעו מערכות ציבוריות. אביגיל, המתוארת כ"טובת שכל", שמנעה שפיכות דמים. אישה חכמה ואנונימית שהצילה חפים מפשע מידי יואב שר הצבא. אסתר המלכה, שהצילה את עמה מכיליון. ויעל אשת חבר הקיני, שהכריעה את המערכה הצבאית וזכתה לתהילת עולם מפיה של דבורה: "וַתִּבְרָךְ מְנַשִּׁים יָעֵל..." (שופטים ה', כ"ד).

במוקד הדיון ההלכתי סביב מנהיגות נשית ניצבת פסיקתו המפורסמת של הרמב"ם: "אין מעמידין אישה במלכות, שנאמר 'מלך ולא מלכה'. וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש" (הלכות מלכים ומלחמות פרק א', הלכה ה').

מפרשי הרמב"ם מצביעים על כך שמקור הפסיקה נשען על מדרש ההלכה "מלך ולא מלכה". אולם, מרבית חכמי תקופת הראשונים (ביניהם רש"י, בעלי התוספות, הר"ן, הרמב"ן והרשב"א) תמחו על הרחבה גורפת זו: מהיכן הסיק הרמב"ם שההלכה הנוגעת ספציפית למוסד המלוכה תקפה לכל מינוי ציבורי בישראל?

רבי משה מטראני (המבי"ט), מחכמי צפת במאה ה-16, מבהיר בספרו "קרית ספר" כי פסיקת הרמב"ם נובעת מיסוד "אימת המלכות" – "שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך". לדבריו, מכיוון שאין נוהגים מנהגי יראה ופחד כלפי אישה, היא אינה יכולה לכהן כמלכה. המסקנה הנגזרת מכך היא שבתפקידים ציבוריים שאינם דורשים "יראת מלכות", אין מניעה הלכתית למנות אישה. באופן דומה, הר"ן (רבי ניסים גירונדי), מחכמי ספרד במאה ה-14, מסביר את מנהיגותה של דבורה בכך שפסיקתה נבעה מקבלה מרצון של הציבור ולא ממינוי כפוי. כלומר, ציבור רשאי לקבל על עצמו הנהגה נשית כשם שאדם מקבל על עצמו את פסיקתו של קרוב משפחה (שבועות, ריש פרק ג').

עם כינונה של המערכת הדמוקרטית המודרנית, נדרשו פוסקי הדורות האחרונים להתאים את השיח ההלכתי למציאות החדשה:

הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל (הראשון לציון) בספרו "משפטי עוזיאל", הציע הרב עוזיאל הבחנה חלוצית בין "מינוי" לבין "בחירות דמוקרטיות". לדבריו, איסור המינוי של הרמב"ם מתייחס להנחתה סמכותנית מטעם הסנהדרין. לעומת זאת, במערכת בחירות הציבור מביע אמון מרצונו: "בשאלתנו אין כאן מנוי אלא קבלה, שעל ידי הבחירות מכריע רוב הקהל את דעתו... ועל זה אפילו הרמב"ם מודה שאין כאן שום שמץ של איסור."

הרב יחיאל יעקב וינברג (בעל ה"שרידי אש"), בשנת 1950 התייחס הרב וינברג לשאלת זכות הבחירה של נשים. אף שציין כי קיימת מחלוקת בין הפוסקים (בעוד הרב הופמן והרב עוזיאל נטו להתיר, רבנים כמו ה"חפץ חיים" והרב חיים עוזר גרודזנסקי אסרו מטעמי צניעות ומוסר), מסקנתו ההלכתית הייתה חד-משמעית. הוא קבע כי מצד הדין היבש, אין שום יסוד הלכתי תקף לאסור על נשים לבחור ולהיבחר, והדף את הטענות המבוססות על טיעוני קריאה בתורה או זימון.

הרב משה פיינשטיין, גדול פוסקי ארצות הברית במאה הקודמת נשאל האם מותר למנות אישה כמשגיחת כשרות. פסיקתו שרטטה גבולות ברורים למושג "משימות שבישראל". הוא קבע שהשגחת כשרות מבוססת על נאמנות מקצועית ולא על שררה ציבורית. יתרה מזו, הוא הוסיף עקרון מעשי ומוסרי: עדיף עשרת מונים למנות אישה כשרה ויראת שמים לתפקיד, מאשר להעדיף גבר שאינו ראוי. למרות שהמליץ להחמיר במקומות של מחלוקת ("פלוגתא דרבנותא"), מדבריו עולה בבירור כי למעט כס המלכות, אין הלכה חתוכה המונעת מנשים לשאת בתפקידים ציבוריים.

התנגדות משמעותית להשתלבות נשים נובעת לרוב מטיעוני צניעות – החשש מחיכוך בין גברים לנשים בזירה הציבורית. גם כאן, דבריו של הרב עוזיאל מציגים גישה מפוקחת וברירה. הוא דוחה מכל וכל את ההנחה שפעילות עניינית ומקצועית גוררת עמה פריצות: "בכל כנסייה רצינית ושיחה מועילה אין בה משום פריצות... ואפילו היותר פרוצים בעריות, לא יהרהרו באיסור בשעה שעוסקים

ברצינות במסחרם... אין הישיבה במחיצה וכפיפה אחת לשם עבודת הציבור, שהיא עבודת הקודש, מרגילה לעבירה... וכל ישראל, האנשים והנשים, קדושים הם ואינם חשודים בפריצת גדר הצניעות." הרב עוזיאל מסביר שחז"ל הזהירו מפני "שיחה בטלה", ולא מפני "שיחה של ויכוח בעניינים חשובים וציבוריים". פסיקה זו מציבה גבול ברור: אין להביא ראיות ממקרי קצה של קלות ראש או מאירועים המוניים אל תוך המרחב הרציני של ניהול ציבורי או כלכלי.

ביבליוגרפיה

- אורין, ש'. (1997). "לשון צנועה - נפש צנועה": דפוסי תקשורת מילוליים בקרב בנות ונשים חרדיות. *כתב עת לבלשנות עברית תיאורית, חישובית ויישומית*, כרך: 41-42, עמ' 7-19.
- אלאור, ת'. (1992). *משכילות ובורות מעולמן של נשים חרדיות*. תל אביב: עם עובד.
- אלאור, ת'. (1998). *בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית*. תל אביב: עם עובד.
- אלמגור-לוטן, א', וקין, ה'. (2010). *נשים בפוליטיקה: דף מידע לרגל יום האישה הבין-לאומי*. ירושלים: הכנסת, מרכז המחקר והמידע.
- באור, מ', וגאסקל, ג'. (2011). *מחקר איכותני: שיטות לניתוח טקסט, תמונה וצליל*. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- בג"ץ 1823/15 עו"ד תמר בן-פורת נ. רשם המפלגות. פורסם בנבו, 10.01.2019.
- בר-לב, ש', וליאון, נ'. (2020). *נשים חרדיות באקדמיה: בין 'דעת תורה' להשכלה גבוהה. סוציולוגיה ישראלית*, כ"א, 62-85, (2).
- בראון הויזמן, א'. (2012). "אנא אפלח": נטילת עול הפרנסה על ידי הנשים החרדיות, הצדקותיה והשלכותיה. *תרבות דמוקרטית*, 45-92.
- בראון הויזמן, א'. (2013). בין "טבע האישה" ל"מרות הבעל": האידיאולוגיה החינוכית החרדית וגבולות ההשכלה התורנית לבנות. *זהויות*, (3), 97-123.
- בראון, ב'. (1997). *דעת תורה ואמונת חכמים בהגות החרדית. עבודת גמר*, האוניברסיטה העברית.
- בראון, ב'. (2004). *דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, יט, 537-600.
- בראון, ב'. (2011). *החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית*. ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- בראון, ב'. (2017). *מדריך לחברה החרדית, אמונות וזרמים*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- בראון, ב'. (2021). *חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית*. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

בראון, ב'. (2025). *המנהיגות החסידית בישראל, דוקטרינת הצדיק בין עבר להווה ובין רוח לחומר*. ירושלים: הוצאת מאגנס המכון הישראלי לדמוקרטיה.

בראון, ב', וליאון, נ'. (2017). *הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל*. ירושלים: מאגנס מכון ון ליר.

גאדו, ת', ורדי, ש', מילצקי, י', ופרנקל, מ'. (2024). "כתוב נשים שאננות": אוריינות הפוליטית של נשים חרדיות אל מול המשבר המשטרי בישראל ב-2023. *קריאות ישראליות*, (5).

ג'הסי, א'. (דצמבר 2021). *המטרה היא למחוק נשים. אל תסכימו. הארץ*.

גלבוע, ח'. (2014). *ממרחק תביא לחמה. עבודת תזה*. ירושלים: האוניברסיטה העברית, ירושלים.

דאור, א'. (1988). *נשים, כח ופוליטיקה. נגה: כתב עת פמיניסטי, גליון 15*.

דורון, ג' ושנקר-שרק, ד. (1998). *מח"כות לייצוג*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

דראושה, מ'. (2013). *דחיקה ובעקבותיה נסיגה: ההשתתפות הפוליטית של אזרחי ישראל הערבים*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

הרטמן-הלברטל, ט'. (2000). *בין מסורת למהפכה: מפגש של קולות נשים עם מקורות הסמכות היהודיים*. רבגוני, (3), 44-49.

הרצוג, ח' (1999). *נשים בפוליטיקה ופוליטיקה של נשים*. בתוך יזרעאלי, ד', פרידמן, דהאן-כלב, ה', הרצוג ה' וחסן, מ' (עורכות). *מין מגדר ופוליטיקה* (עמ' 307-355). הקיבוץ המאוחד.

הרצוג, ח'. (2000). *נשים בישראל*. ב- ש' אהרונ, ומ' אהרונ, *ישראל 2000*. כפר סבא: מקסם.

ויינרוט, א'. (2001). *פמיניזם ויהדות*. תל אביב: משכל.

זיכרמן, ח'. (2014). *שחור כחול-לבן: מסע אל תוך החברה החרדית בישראל*. תל אביב: משכל.

זיכרמן, ח', וכהנר, ל'. (2012). *חרדיות מודרנית - מעמד ביניים חרדי בישראל*. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

ינאי-ונטורה, ג'. (2011). *בין שני עולמות אל עולם חדש: פמיניזם אורתודוקסי בישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה*. אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

- יפה, נ' (2021). זהות, חרדה חברתית ומעמד: הפסיכולוגיה החברתית של חברת הלומדים החרדית. מרכז מנדל סקולריון, האוניברסיטה העברית.
- ישי, י' (1978). ייצוג פוליטי של נשים במפלגות ישראל. מגמות כ"ד, 238-351.
- כהן, נ', ואריאלי, ת' (2013). סביבת קונפליקט כשדה מחקר: אתגרים ומדגם כדור השלג. פוליטיקה, 22, עמ' 2-26.
- כהנר, ל' (2009). התפתחות המבנה המרחבי וההיררכי של האוכלוסייה החרדית בישראל. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- כהנר, ל', מלאך, ג', וחושן, מ' (2017). שנתון החברה החרדית בישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- כהנר, ל' וטרגין-זלר, ל' (2023). מרחב, מגדר וצניעות: תמורות בתפיסת הגוף והמרחב בחברה החרדית. סוציולוגיה ישראלית, כד (2), 112-135.
- לופר, י' (2003). מפנה בחברה החרדית: הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- ליוש, ב' (2007). בין שומרת הסף לסוכנת שינוי: נשים חרדיות בתחומי השכלה, פרנסה ופנאי, באור התיאוריה המעוגנת בשדה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- ליוש, ב' (2014). נשות הסף: נשים חרדיות מול השינוי המודרני. תל אביב: רסלינג.
- מילבאוואר, ו' וצמח, מ' (2024). מעבר למחיצה – חרדיות, כוח ופוליטיקה. משכל
- מלאך, ג' וכהנר, ל' (2025). שנתון החברה החרדית בישראל 2025. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- מלחי, א', מלאך, ג', ופרידמן, ש' (2020). כיצד מתמודד המגזר החרדי עם נגיף הקורונה? המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- נריה בן שחר, ר', ולב-און, א' (2013). מגדר, דת וטכנולוגיה חדשה: עמדות והתנהגויות ביחס לשימוש באינטרנט בקרב נשים חרדיות העובדות בסביבות עבודה ממוחשבות. מגמות (2), 272-306.

נריה בן-שחר, ר'. (2008). הנשים החרדיות ותקשורת ההמונים בישראל, דפוסי חשיפה ואופני קריאה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

נריה בן-שחר, ר' (2021). "לימוד התורה שלנו מגן ושומר גם עליכם": המסגור של תקופות הכינון של ממשלות ישראל האחרונות (2013–2020) ביומונים החרדיים. *מסגרות מדיה*, 20, 34–61.

סוזין, א' י., בנאי, א', וכהנר, ל'. (2023). ייצוג תיאורי, מכסות ושוליות מרובה: המקרה של נשים חרדיות בישראל. *פוליטיקה: כתב-עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים*, 34, 36–68.

סוקניק, פ'. (21 נובמבר 2018). *הח"כים החרדים לא 'רואים' את הנשים החרדיות*. אוחזר מתוך כיכר השבת: <https://mobile.kikar.co.il/article/297713>

סטופלר, ג'. (2015). המיעוט הערבי, המיעוט החרדי והתיאוריה הרב תרבותית במדינה יהודית ודמוקרטית. *לאומי: משפט, זהות ויחסי יהודים ערבים בישראל*. בעריכת ראף זריק ואילן סבן, סדרת משפט חברה ותרבות, אוניברסיטת תל אביב.

סיוון, ע'. (1991). תרבות המובלעת. *אלפיים*, 4, 45–97.

סרוגי, מ'. (1995). *שים ערביות ישראליות בפוליטיקה*. הוצאת רים.

פויכטונגר, ר'. (2011). *להיות ליתלמידת חכם - מפגש של ידע תלמודי, דתיות ומגדר בעולמן של נשים למדניות*. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה". רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.

פונד, י'. (1999). *פירוד או השתתפות, אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל*. ירושלים: הוצאת מאגנס.

פוקו, מ'. (2005). *סדר השיח*. תל אביב-יפו: בבל.

פפר, י' (2016). חרדיות שמרנית: האתגר. *השילוח*, (2), 99–123.

פרידמן, מ'. (1988). *האישה החרדית*. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרידמן, מ'. (1991). החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים.

פרידמן, מ'. (1994). הגטו: טריטוריאליזם חרדי. ב-רהט, ב'. *דפוסי חברה בישראל: מקראה*. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

- פרידמן, מ'. (1995). האישה החרדית. בתוך עצמון, י' (עורכת). *אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות*. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- פרידמן, מ'. (1999). "כל כבודה בת מלך חוצה". ב-אריאל, ד', ליבוביץ, מ' ומזור, י'. *ברוך שלא עשני אישה? האישה ביהדות - מהתנ"ך ועד ימינו*. תל אביב: ידיעות אחרונות - ספרי חמד.
- פרידמן, מ'. (2006). "על הניסים" - פריחתו של "עולם התורה" (הישיבות והכוללים) בישראל. ב-אטקס, ע'. *ישיבות ובתי מדרשות* (עמ' 431-442). ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- צבר בן-יהושע, נ'. (2001). אתנוגרפיה בחינוך. ב-צבר בן-יהושע, נ'. *מסורות וזרמים במחקר איכותני* (עמ' 101 - 139). לוד: זמורה ביתן (דביר).
- זלצברג בלאק, ס' (2015). "הגאולה על כתפיהן": על אופנת ה"שאלים" (השכמיות) בקרב נשים חרדיות. *כתב העת לחקר החברה החרדית*, 2, 88-116.
- צרויה, ג'. (2016). *נשים חרדיות מעזות. עבודת תזה*. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- צרפתי, א'. (2015). מנשים שקופות לנשים נוכחות: מאבקן של נשים חרדיות על ייצוגן בכנסת ה-20. *מגדר: כתב עת אקדמי למגדר ופמיניזם*. גליון רביעי.
- צרפתי, א', וזאבי, ע'. (2012). מדברים כהלכה: על הרטוריקה של פרסומות בעיתונות החרדית. *מסגרות מדיה*, 8, 89-114.
- צרפתי, א', ולירן-אלפר, ד'. (2010). בין שימור לשינוי - ביטויים של שיח פמיניסטי במגזינים המסחריים בחברה החרדית. *הרצאה בכנס הבינלאומי Gender and Jewish Identity*, המרכז לחקר האישה ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן.
- קהת, ח'. (1999). מעמד הנשים ולימוד תורה בחברה האורתודוקסית. *אקדמות*, 123-135.
- קווידר, ס'. א'. ר' (2005). מתמודדות מתוך שוליות: שלושה דורות של נשים בדויות בנגב. ב-דאהן-כלב, ה', ינאי, נ' וברקוביץ, נ'. *נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מגדר* (עמ' 86-108). מכון בן גוריון וחרגול.
- קוליק, ל'. (2012). *תחושת העצמה, ערכי חיים ומרכזיות חיי העבודה בקרב נשים חרדיות המצויות בשוק העבודה*. ירושלים: המוסד לביטוח לאומי.

- קוליק, ל'. (2013). תחושת העצמה וחוסן תעסוקתי בקרב נשים חרדיות המצויות בשוק העבודה. חיפה: הטכניון, מוסד שמואל נאמן.
- קוק, ב', והראל-שלו, א'. (2021). "אני רק עובדת, זו לא קריירה" - נרטיבים של נשים חרדיות על סוכנות ותעסוקה. מגדר. (8). 1-37.
- קלעג'י, ת'. (2010). בין הפאה לרעלה: מבט השוואתי על תהליכי אקדמיזציה בקרב נשים בחברות שמרניות - החברה החרדית והחברה הבדווית בישראל. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. אוניברסיטת בר-אילן.
- קפלן, ק' וחקק, י' (2022). זהויות במעבר: החברה החרדית בין שמרנות, רדיקליזציה ומודרנה. מוסד ביאליק.
- רביצקי, א'. (2006). ש"ס, היבטים תרבותיים ורעיוניים. תל אביב: עם עובד.
- רגב, א'. (2013). חינוך ותעסוקה במגזר החרדי. ב-בן-דוד, ד'. דוח מצב המדינה: חברה, כלכלה ומדיניות (עמ' 111-150). ירושלים: מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל.
- רובין, א', ונוביס-דויטש, נ'. (2017). נשים חרדיות באקדמיה: מסורת, מודרנה וחששות מווסתים. מגמות. 109-104.
- רוזנבלום, ו'. (2015). נשים חרדיות במאה ה-21: משפחה, קהילה וחברה - תקציר יום עיון. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- רוזנברג-פרידמן, ל'. (2009). נשים בציונות הדתית בתקופת היישוב: נשי מזרחי וארגון הפועלות הדתיות. אוחר מתוך האגודה ללימודים פמיניסטיים ולחקר המגדר: <https://www.gendersite.org.il>
- רידר-אינדורסקי, א'. (2015). מזהות אישית לזהות פוליטית - פעילות פוליטית נשים חרדיות ישראל, המקרה של "לא נבחרות לא בוחרות". עבודה לשם קבלת תואר מוסמך M.A בלימודי ממשל. הרצליה: הבינתחומי.
- רידר-אינדורסקי, א'. (2018). ושאינן נראות, פמיניזם חרדי: המקרה של "לא נבחרות לא בוחרות". חיפה: פרדס הוצאה לאור.
- רימלט, נ'. (2023). נשים חרדיות: הדרה, השתקה ומחיקה בחסות המדינה. ב-מילבאואר, ו', וצמח, מ'. (2024). מעבר למחיצה: חרדיות, כוח ופוליטיקה (עמ' 31-66). ידיעות ספרים.

שגיא, א'. (2006). *המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות*. ירושלים: מכון שלום הרטמן.

שהינו-קסלר, ש', ומילצקי, י'. (2016). *נשים חרדיות בחזית התעסוקה: נתונים, מגמות ואתגרים*. ירושלים: המכון החרדי למחקרי מדיניות.

שושן, א'. (6 ספטמבר 2019). אתן לא באמת חרדיות. *מקור ראשון*, עמ' 8-10.

שטרית, מ'. (1998). *אשכנזים-ספרדים ושיויון הזדמנויות*. ב- ש' אהרונ, ומ' אהרונ, *אישים ומעשים בישראל: ספר היובל*. כפר סבא: מקסם.

שטרן, י' (2021). יהודית, חרדית ודמוקרטית: מדינת ישראל והדמוקרטיה בעיניים חרדיות. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שמיר, מ', וסאליבן, ג'. (1985). *סובלנות פוליטית בישראל*. מגמות כ"ט, 145-169.

שניר-גיונסון, ע'. (2017). *"משבילי הפרנסה למרחבי העשייה"*, המקרה של נשים יזמות חרדיות. עבודת גמר לתואר מוסמך במדיניות ציבורית. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

שפירא, א', קניג, ע', פרידברג, ח', ואיצקוביץ'-מלכה, ר'. (2013). *נשים בפוליטיקה: ישראל במבט השוואתי*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, מחקר מדיניות 99.

שקדי, א'. (2003). *מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני - תיאוריה ויישום*. תל אביב: רמות.

שרפמן, ד'. (1988). *נשים ופוליטיקה*. חיפה: תמר.

Banks, J. A. (1998). The lives and values of researchers: Implications for educating citizens in a multicultural society. *Educational Researcher*, 27(7), 4-17.

Bauman, Z., & Donskis, L. (2013). *Moral blindness: The loss of sensitivity in liquid modernity*. Polity Press.

Brown-Holzman, I. (2012). "I shall work": Ultra-Orthodox women shouldering the burden of breadwinning: Its justifications and consequences. *Democratic Culture*, 14, 45-92.

Brayer, M. (1986). *The Jewish woman in Rabbinic literature*. Ktav Publishing House.

- Byrne, M. (2001). Interviewing as a data collection method. *AORN Journal*, 74 (2), 233-239.
- De Beauvoir, S. (1989). *The second sex*. Knopf.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (1994). *Handbook of qualitative research*. Sage Publications.
- Edwards, R. (1993). An education in interviewing: Placing the researcher and the research. In C. M. Renzetti & R. M. Lee (Eds.), *Researching sensitive topics* (pp. 181-196). Sage Publications.
- Essers, C., & Benschop, Y. (2009). Muslim businesswomen doing boundary work: The negotiation of Islam, gender and ethnicity within entrepreneurial contexts. *Human Relations*, 62 (3), 403-423.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press.
- Flick, U. (1998). *An introduction to qualitative research*. Sage Publications.
- Fowler, R. (1996). On critical linguistics. In C. R. Caldas-Coulthard & M. Coulthard (Eds.), *Texts and practices: Readings in critical discourse analysis* (pp. 3-14). Routledge.
- Gado, T., Kook, R. B., & Harel-Shalev, A. (2021). Patriarchal norms, practices and changing gendered power relations: Narratives of Ultra-Orthodox women in Israel. *Gender, Place & Culture*, 28 (7), 975–998.
- Gado, T., Kook, R., & Harel, A. (2023). The politics of belonging: A study of educated Jewish Ultra-Orthodox (Haredi) women in Israel. *Religions*, 14 (8), 1020.
- Graetz, N. (2003). Women and religion in Israel. In K. Misra & M. S. Rich (Eds.), *Jewish feminism in Israel: Some contemporary perspectives*. Brandeis University Press.
- Harris, R. S., & Skinazi, K. E. H. (2020). "Was I afraid to get up and speak my mind? No, I wasn't": The feminism and art of Jewish Orthodox and Haredi women. *Shofar*, 38 (2), 1-34.

- Jaworski, A., & Coupland, N. (2004). *The discourse reader*. Routledge.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender & Society*, 2 (3), 274-290.
- Kulik, L., & Tsoref, H. (2010). The entrance to the maternal garden: Environmental and personal variables that explain maternal gatekeeping. *Journal of Gender Studies*, 19 (3), 263-277.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (2000). Paradigmatic controversies, contradictions, and emerging confluences. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed., pp. 163-188). Sage Publications.
- Mansbridge, J., & Shames, S. L. (2008). Toward a theory of backlash: Dynamic resistance and the central role of power. *Politics & Gender*, 4 (4), 623-634.
- McCurdy, P. (2012). Social movements, protest and mainstream media. *Sociology Compass*, 6 (3), 244-255.
- Patton, M. Q. (1980). *Qualitative evaluation methods*. Sage Publications.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods*. Sage Publications.
- Peredo, A. M., & McLean, M. (2006). Social entrepreneurship: A critical review of the concept. *Journal of World Business*, 41 (1), 56-65.
- Phillips, A. (1995). *The politics of presence*. Oxford University Press.
- Plaskow, J. (1990). Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective. *Religious Studies Review*, 16, 16-20.
- Popper, M. (2016). Followership, deity and leadership. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 46 (2), 211-228.
- Queder, S. A. R. (2007). Permission to rebel: Arab Bedouin women's changing negotiation of social roles. *Feminist Studies*, 33 (1), 161-187.
- Raucher, M. (2020). *Conceiving agency: Reproductive authority among Haredi women*. Rutgers University Press.

- Ross, K. (2002). *Women, politics, media: Uneasy relations in comparative perspective*. Hampton Press.
- Ross, T. (2004). *Expanding the palace of Torah: Orthodoxy and feminism*. Brandeis University Press.
- Salganik, M. J., & Heckathorn, D. D. (2004). Sampling and estimation in hidden populations using respondent-driven sampling. *Sociological Methodology*, 34 (1), 193–239.
- Schiffrin, D. (1993). Speaking for another. In D. Tannen (Ed.), *Framing in discourse* (pp. 231-263). Oxford University Press.
- Smith-Hunter, A., & Boyd, R. L. (2004). Applying theories of entrepreneurship to a comparative analysis of white and minority women business owners. *Women in Management Review*, 19(1), 18-28.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1994). Grounded theory methodology: An overview. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 273–284). Sage Publications.
- Taragin-Zeller, L. (2021). *The state of desire: Religion and reproductive politics in the promised land*. NYU Press.

The Open University of Israel
Faculty of Sociology, Political Science and Communication
Department of Interdisciplinary Democracy Studies Public Policy Program

“Our sister, may you become thousands of ten thousands” (Genesis 24:60)

Haredi Women's Perceptions of Ultra-Orthodox Female Participation in Politics

Thesis Proposal for the Master of Arts (M.A.) Degree

Supervisors: Dr. Dana Grosswirth-Kachtan
Dr. Rivka Neriya-Ben Shahr

Submitted by: Yonathan Rubinstein

Date: Elul 5786 – August 2026

Abstract

This research explores the political participation of Haredi (ultra-Orthodox) women within Israel's public sphere, centering on the internal perspectives of the women themselves. The research environment is anchored in the complex encounter between Haredi society—a religious, conservative, and patriarchal minority community that sanctifies gender segregation—and the values of liberal democracy, alongside modern shifts in the labor market and higher education. While Haredi leadership continues to exclude women from political decision-making centers based on the principle of Da'at Torah (rabbinic authority), voices calling for adequate female representation are emerging on the community's fringes and beyond, creating an inherent tension between tradition and change.

The essence of this research is a qualitative inquiry that seeks to uncover the underlying layers of Haredi-female consciousness regarding this issue. The study goes beyond examining overt activism, penetrating the "silenced space" of mainstream women who do not necessarily identify with feminist struggles. Utilizing semi-structured in-depth interviews and critical discourse analysis, the research deconstructs the perceptions, barriers, and justifications through which these women shape their positions toward entering the political arena.

The objective of this research is to understand the social and psychological mechanisms influencing the formation of "political agency" among Haredi women. The study aims to map the conflicts between commitment to communal norms and the growing need for political responses to their unique needs. In doing so, this work seeks to offer a new scholarly perspective on the dynamics of power and gender relations within enclave societies, contributing to the understanding of the processes shaping the character of 21st-century Israeli democracy.