

"תקשיב, לשבילים בארץ יש קול": מרחב אלטרנטיבי לאתיקה אלטרנטיבית באשה בורחת מבשורה מאת דוד גורסמן

מיטל נדלר

מבוא

בראש השנה תשע"ב, 2011, שיגרה משפחת שליט איגרת מחאה לחברי הכנסת ולראש הממשלה כדי לנסות ולקדם את "עסקת שליט" ולהחזיר את בנם גלעד, שנחטף ונמצא בשבי החמאס למעלה מחמש שנים. לאיגרת המחאה צירפה אביבה שליט את תמונתה, דיוקן אֵם המחכה בביתה לבנה שישוב, ולצד פניה המצפות נכתב: "תדע כל אֵם עבריה כי גורל בניה מופקר על ידי אלו האחראים לביטחונם". תוכן האיגרת הפך את המשפט הבן-גוריוני שהיה זה מכבר לסיסמה צבאית שנחרטה בשטחי בסיסים בצה"ל בקריאה למפקדים לנהוג באחריות כלפי פקודיהם, אך לא פחות מכך גם כקריאה לחיילים ולהוריהם לתת מבטחם במערכת הצבאית הישראלית: "תדע כל אֵם עבריה שהפקידה את גורל בניה בידי מפקדים הראויים לכך".¹

חזרתו של גלעד שליט כחודש לאחר מכן, הצביעה על אפשרות של שינוי סדרי עדיפויות בחברה הישראלית, אולם המאבק הציבורי שניהלה משפחת שליט, היה בה בעת גם חלק ממאבקים ציבוריים קודמים שסימנו מגמה של התעצמות קולות אזרחיים המבקשים להשפיע על עיצוב המדיניות הפוליטית-ביטחונית בישראל. "ועד הורי השבויים והנעדרים" (1973), "הורים נגד שתיקה" (1983–1985), "נשים בשחור" (1988–1994), "פרופיל חדש" (1988–), "ארבע אמהות" (1997–2000), "קואליציית נשים לשלום" (2000–) ו"מחסום

1 גרסה מוקדמת של מאמר זה הוצגה במאי 2014 באוניברסיטת קיימברידג' תחת הכותרת: "Alternative Space for Alternative Ethics in the Israeli Novel, 2000–2010", בכנס בנושא "Patterns of Protest in Hebrew Culture: Memory, Agents and Representation". אני מודה למשתתפי הכנס על הערותיהם. אני מבקשת להודות במיוחד לקוראי המאמר במתכונתו הנוכחית על הערותיהם מאירות העיניים / תודה רבה לד"ר חנה סוקר-שווגר, לפרופ' יגאל שוורץ ולפרופ' נורית גרץ שעצותיהם תרמו לי רבות.

בנאום פְּרִדָּה לאחר פרישתו מראשות הממשלה, אמר בן-גוריון: "אם המפקדים יעוררו את האמון, את האהבה, את הדבקות בחיילים שלהם, תדע כל אֵם עבריה שמסרה גורל חיי בנה לידי מפקדים ראויים לכך". וראו: דוד בן-גוריון, עם פרידה – נאום הפרידה מצה"ל עם פרישתו מתפקיד שר הביטחון, 2 ביולי 1963.

וויטש" (2001-),² תבעו שותפות בשיח הפוליטי-ביטחוני ובהחלטות ביטחוניות מתוך תפיסה חדשה המסרבת לקבל את התגייסות הבן או הבת לצבא כשלב של פְּרָדה מן התא המשפחתי והפיכה ל"נכס ציבורי לאומי". המאפיין הבולט של תנועות אלה, הוא ייסודן על ידי נשים המאתגרות את המערכת הפוליטית, המדינית והצבאית, בקריאתן מתוך פוזיציה נשית-אימהית לאחריות החברה הישראלית לגורל הילדים-חיילים ולדאגה אישית וחברתית להם. חלק מן התנועות, דוגמת "ארבע אמהות", הצליחו להשפיע באופן מהותי על דעת הקהל הישראלית ואף הביאו לשינוי עמדות הממשלה בנוגע להחלטות מדיניות-ביטחוניות. אולם השמעת הקול הנשי-אימהי ספגה, ועודה סופגת, ביקורות קשות בטענה כי קולות אלה פוגעים בחוסן הלאומי ומפוררים את המרקם החברתי הישראלי העדין-ממילא. הדאגה לשלום הילדים-חיילים נתפסה בשיח הציבורי כשבירת גבולות בין התחום הפרטי לציבורי, וגם כאשר התקשורת נטתה להעניק לאימהות לגיטימציה בסקרה באופן נרחב אירועים שונים,³ הן זכו לעוינות ציבורית ונתפסו כאנוכיות, אמוציונליות, היסטוריות וכמי שמתערבות בשיקולים ביטחוניים ובהכרעות מדיניות ללא כל ידע.⁴ לצד תנועות המחאה התהווה גם שיח נשי-אימהי שהדגיש עמדות אמביוולנטיות ביחס למיליטריזם בחברה הישראלית. לטענת תמר אלאור:

הסירוב המלא, דחיית חיבוקה של המדינה תוך עמידה קשוחה על המשמר ופסילת מעמדו של הבן כחייל – מסמנים את הדרך הבטוחה לבניית אותה שפה אלטרנטיבית. ואולם פרקטיקה כזאת שמורה למעטות. הרוב המכריע של האימהות מתקשה לגייס את הכוח ולאסוף את הכלים כדי לבצע סירוב סוחף שכזה. כך נותרות אלפי אימהות במצב מורכב ואמביוולנטי, שבו הצבא והמדינה נכנסים לתוך מרקמים רכים ועדינים של קשר ואהבה, נוטלים ונותנים, מונעים ומאפשרים, מתעלמים ומקשיבים.⁵

באופן דומה, נפתח מאמרה של שרה מצר, "קולן השותק של אמהות לחיילים קרביים" בטענה כי "להיות אמא לחייל קרבי זה להיות בפרדוקס".⁶ לדידה, הצורך לבחור

2 "ועד הורי השבויים והנעדרים" שהוקם לאחר מלחמת יום הכיפורים, היה הארגון הראשון שהתעמת באופן פומבי עם המערכת הפוליטית-מדינית של אותם ימים, ומחאתם זכתה לתמיכה ציבורית על רקע משבר יום הכיפורים והפגיעה במעמדו של צה"ל. וראו גם: יונה חסון-רוכלין, "הורות לחיילים בישראל כמשאב פוליטי", עבודת מוסמך, האוניברסיטה הפתוחה, 2006; Yael Atzmon, "War, Mothers, and a Girl with Braids", *Israel Social Science Review*, 12, 1 (1997), pp. 28-109; Sara Helman, "War and Resistance: Israeli Civil Militarism and its Emergent Crisis", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 6,3 (1999), pp. 391-410.

3 Dafna Lemish & Inbal Barzel, "Four Mothers': The Womb in the Public Sphere", *European Journal of Communication*, 15, 2 (2000), pp. 147-169.

4 אריאלה פרידמן, "אימהות בראי התיאוריה", דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מיגדר, ניצה ינאי, תמר אלאור, אורלי לובין, חנה נוה (עורכות), תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2007, עמ' 189-242; וכן: Helman, הערה 2 לעיל.

5 תמר אלאור, "תנאים של אהבה: עבודת אימהות מסביב למחנה", תיאוריה וביקורת 19 (2001), עמ' 80.

6 שרה מצר, "קולן השותק של אמהות לחיילים קרביים", אמיליה פרוני (עורכת), אמהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 257.

בין שמירת חיי הבנים ובין הצורך להגן על המדינה מייצר מחשבות סותרות וקונפליקטואליות.

על אף משברי אמון קשים במערכת הצבאית לאורך השנים, החברה הישראלית עודה מתארגנת סביב עקרונות מיליטריסטיים דרכם היא פועלת ומגדירה את עצמה, את יעדיה ואת זהות חבריה.⁷ הציבור הישראלי, הנותן את אמונו במערכת הצבאית, נוטה שלא להתערב בניהול המאמץ המלחמתי ומכיר בסמכותו של צה"ל בכל הנוגע לעיצוב ענייני המדינה. לטענת קובי מיכאל, הדרג הצבאי נתפס בחברה הישראלית ובמערכת הפוליטית כ"סמכות אפיסטמית" המאפשרת לו לתפקד כשחקן מרכזי בעיצוב השיח הביטחוני-ציבורי ובהסדרת התודעה הציבורית.⁸ הצבא הוא המרכיב המרכזי של האזרחות בישראל, והשירות הצבאי נתפס כביטוי לשייכות לקולקטיב ולמחויבות היחיד למדינה. על כן במקרים בהם יחידים וקבוצות נחשפים למידע מגוון וסותר, ניכרת מוטיבציה לסגירות והתכנסות תחת הסמכות האפיסטמית בבואם לגבש עמדות. סגירות זו, מצביעה על חולשה מובנית של הדרג המדיני והחברה האזרחית בישראל בהיעדר סֶפֶרָה אזרחית יציבה שהציבור נותן בה אמון.⁹ משום כך, על אף הביקורות החברתיות שהופנו אל ארגוני המחאה והשלום, יש להבין את הרדיקליות שבכניסתם של קולות אימהיים אלטרנטיביים לזירה הפוליטית בישראל. קולות אלה פתחו אפשרות לשיח אזרחי חדש, מעורב במציאות הישראלית ואינו אדיש לה, ובבסיסו חרדה לשלום הילדים, אי-אלימות וחתימה לשלום.

מאמר זה מבקש להציג קריאה חדשה ברומן אשה בורחת מבשורה (2008) מאת דויד גרוסמן אשר חובר לקולות אלה דרך המוקד של אימוץ הפוזיציה האימהית ועיצוב היחסים בין המרחב הישראלי והגיבורה הנעה בו. בשונה מרומנים אחרים העוסקים במיליטריזם ובחרדת השכול, רצף האירועים שקדם לצאת הספר מיזג בין עלילה למציאות. בשנת 2006 (10/8/2006), בעיצומה של מלחמת לבנון השנייה, כינסו הסופרים דויד גרוסמן, עמוס עוז וא"ב יהושע מסיבת עיתונאים וקראו בה להפסקת אש מידית. במסיבת העיתונאים אמר גרוסמן:

7 ברוך קימרלינג, "מיליטריזם בחברה הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (1993), עמ' 124; שרה הלמן, "הסירוב לשרת בצבא כניסיון להגדרה מחודשת של האזרחות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1993, עמ' 5; "מבוא", צבא שיש לו מדינה? גבי שפר, אורן ברק ועמקים אורן (עורכים), ירושלים: כרמל, 2008, 7-40; אורנה ששון לוי, "חתרנות בתוך דיכוי: כינון זהויות מגדריות של חיילות בתפקידים 'גבריים'", התשמע קולי: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, יעל עצמון (עורכת), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 299.

8 מיכאל מסתמך על הפסיכולוג החברתי אריה קרוגלסקי שטבע את המושג "סמכות אפיסטמית" כפרספקטיבה לבחינת השפעות של שיפוט חברתי (social judgment) בקרב יחידים בחברה. לדיו, "סמכות אפיסטמית" נעשית כאשר היחיד מייחס חשיבות עליונה למקורות מידע מסוימים ומוכן להסתמך עליהם ולאמצם בבואו להפנים ידע ולעצב את שיפוטו באשר לסוגיות השונות. במונחים פוקיאנים ניתן לומר כי נטייתם של יחידים לתפוס היגדים מסוימים כ"היגדי אמת" מהווה בסיס לעקרונות הסדרתו של השיח, והיגדים הנקשרים עם עמדות כוח ומוסדות משמשים את החברה להגדרת האמת. וראו: קובי מיכאל, "כשהסמכות מרכינה ראש בפני מקור הידע", צבא שיש לו מדינה? הערה 7 לעיל, עמ' 121-146; מישל פוקו, סדר השיח, מצרפתית: נעם ברוך, תל אביב: רסלינג, 2005 [1970].

9 קובי מיכאל, הערה 8 לעיל; קימרלינג, הערה 7 לעיל, עמ' 124.

התקווה היתה שאם יש מנהיגים בעלי חשיבה אזרחית וחברתית, יש תקווה לדרך פעולה קצת שונה לישראל. מסתבר שיש סוג של כניעה להגיון של כוח שנמצא בידי המנהיגים, עד שכמעט נדמה שמנהיגים נידונו לחזור על תבניות: כשהם צריכים לבחור בדרך כוחנית או בדרך דיאלוגית, הם כמעט מותנים לבחור בדרך הכוחנית.

יומיים לאחר מכן נהרג אורי גרוסמן, בנו של הסופר, במבצע קרקעי בדרום לבנון. באחרית דבר לרומן התייחס גרוסמן למיזוג שנוצר בין הווה העלילה והמציאות:

התחלתי לכתוב את הספר הזה בחודש מאי 2003, חצי שנה לפני סיום השירות של בני הבכור, יונתן, וחצי שנה לפני גיוסו של אחיו הצעיר, אורי. שניהם שירתו בחיל השריון. אורי הכיר את עלילת הספר ואת הדמויות [...] את מרבית שירותו הוא עשה בשטחים הכבושים, בסיורים, בתצפיות, במארבים ובמחסומים, ומדי פעם היה משתף אותי בדברים שהתנסה בהם שם. היתה לי אז תחושה – או נכון יותר, משאלה – שהספר שאני כותב יגונן עליו [...] לאחר תום ה"שבעה" חזרתי אל הספר. רובו כבר היה כתוב. מה שהשתנה, יותר מכל, הוא תיבת התהודה של המציאות שבה נכתבה הגרסה האחרונה.¹⁰

כיצד יש להתייחס לקשר המורכב כל כך שנוצר בין ממשות ובדיון? מבקרים שעמדו על ממד זה הצביעו על כך שמותו של אורי גרוסמן נתן לרומן תוקף של ממשות ביוגרפית-היסטורית שהעניקה לו מעמד איקוני. כחלק מעמדה זו, טען מיכאל גלזמן כי הרומן מציג תפיסה קורבנית של ההיסטוריה היהודית ומכוון אל לב המרכז הפוליטי,¹¹ ואילו יצחק לאור טען שהרומן מצביע על טראומה קולקטיבית לא גמורה.¹² בדומה, קראה הביקורת את הרומן כהנכחה של "הלאמת האימהות" שיש בה אשרור של מיתוס העקדה ושל פולחן השכול המוצגים בתוך מהלך כללי של הטרמת האבל וקדם-טראומה. כך למשל, אברהם בלבן הצביע על קו התפתחותי של התקת האימהות מהספֶּרה הפרטית לספֶּרה הציבורית וחזרה לסיפור העקדה בגרסה האימהית,¹³ ויעל גילעת טענה כי גיבורת הרומן יוצרת מהלך שעיקרו דמיון מותו הצפוי של הבן בניסיון להתמודד עם טראומת האבדן לפני התרחשותו.¹⁴ גם רות גינצבורג ראתה את גיבורת הרומן כמי שמצויה במצב של טראומה

10 דויד גרוסמן, אשה בורחת מבשורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 633. מעתה יסומנו ההפניות לספרו של גרוסמן בסוגריים בגוף המאמר.

11 מיכאל גלזמן, "אם לא תהיה ירושלים", הארץ: ספרים (5/5/2008).

12 יצחק לאור, "הפוליגמיה והמוות", הארץ: תרבות וספרות (9/5/2008); וראו בהקשרים נוספים גם: עמוס לויתן, "הבשורה על פי אברם", עתון 77 332 (אוגוסט-ספטמבר 2008), עמ' 30-34; גליה בנזימן, "דיסקט גיבוי לחיים", הארץ: ספרים (9/5/2008); דורית הופ, "זמן צהוב בהווה מתמשך", הארץ: תרבות וספרות (24/10/2008).

13 אברהם בלבן, תשע אמהות ואמא: ייצוגי אימהות בסיפורת העברית החדשה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2010, עמ' 67-81.

14 יעל גילעת, "אמהות ולאומיות: קולן של נשים אמניות בשיח השכול וההנצחה", ישראל 18-19 (2011), עמ' 237-267.

עיתידית שתסמיניה דומים לפוסט-טראומה.¹⁵ בשונה מכך, יעל פלדמן ותמי עמיאל-האוזר הצביעו על חשיבות הקול האימהי המתנגד. פלדמן קשרה את הקול האימהי לוואריאציה חדשה של מיתוס העקדה הכולל את יצחק וישמעאל כנרטיב של "בנים-אחאים",¹⁶ ואילו תמי עמיאל-האוזר השוותה בין ספרו של גרוסמן לספרו של איאן מקיאו, *Black Dogs* (1992), וטענה כי בספרו של גרוסמן הקול הנשי מאפשר הכרה באחר ובנזקקותו, ומהווה נקודת מוצא הכרחית לסיומו של עימות אלים.¹⁷ סמיכות הזמנים שבין מלחמת לבנון השנייה, מות הבן וצאת הרומן, אכן הובילה לבלבול בין ממשות לבדיון וחיבלה באופני הייצוג של הטקסט ואחרית הדבר לספר אף חיזקה זאת. היבט זה טשטש את המבנה המרובד של הטקסט וסילק את המתח שיצר גרוסמן בין דגמי יסוד מוכרים של הרומן הריאליסטי הארצישראלי ובין הצורות הסמויות שמאירות אפשרויות חדשות בתוך דגמים אלה. מרבית המאמרים קראו, אפוא, את הקול האימהי לא כקול מפרק או משבש, אלא כחלק מאשרור נוסף של הנרטיב הלאומי-גברי. ובהתאמה, גם לא נבחנו קשרים בין הקול האימהי לפירוק המרחב הישראלי.

בשונה מן העמדה הרווחת בביקורת, אני מבקשת לטעון כי באשה בורחת מבשורה גרוסמן מאמץ פוזיציה נשית-אימהית כטקטיקה מוסרית אזורית המאפשרת לו לערער על הבניית המרחב הישראלי כמרחב לאומי של הרואיות, שכול וניצחון, ולהבליע לתוכו מחשבה אימהית המבוססת על פרקטיקות של דאגה, אכפתיות, סמיוטיות וקרבה. בהסתמך על דה סרטו ועל תיאוריות מגדריות של דאגה (ethics of care), אבקש להראות כי הרומן בנוי כרשת *מבוזרת של אסטרטגיות שימור* הנבנות במעורבב מתוך מחסן הדגמים הספרותיים המוכרים של הרומן הריאליסטי הארצישראלי, ובכללם: פולחן הנופלים, דמות המת-החי, סיפור העקדה, היהודי התלוש, ה"אחר" כאויב וכיוצא בזה, וטקטיקות פורעות סדר המאתרות פרצות במסגרות הספרותיות ומנצלות את יציבותן המדומה על מנת לשנות את הדגמים מבפנים כך שיאפשרו חלופות חדשות. בכך, לדידי, בונה גרוסמן טקסט שפועל בכמה וקטורים בעת ובעונה אחת: בתשוקתו למלא את תפקיד הסופר הנציגי ולפנות לקורא המדומיין הקולקטיבי, הוא משתמש בדגמים ספרותיים שמתפקדים כמסגרות מארגנות מוכרות של הטקסט וכעיצוב ספרותי שיש לו גם ביטויים פוליטיים, תרבותיים וחברתיים כמכלול של מערכי ידע וכוח ממשמעים. ואולם, קריאה מדוקדקת מראה כי אותם דגמים עוברים ערעור מבפנים על ידי טקטיקות מחאה אקראיות ומזדמנות, חסרות כוח ומקום, שבאמצעותן ניתן להתנגד לרגעים לסדר, להתחכם ולחמוק מפניו, וליצור דבר-מה אחר מתוכו. המאפיין המרכזי של הפרקטיקות הללו הוא "עבודת אימהות" המוטמעת במרחב הישראלי ומאפשרת הבניה חדשה של המפה הסמנטית והמרחבית הישראלית כך שתוכל להכיל בתוכה גם אתיקה אלטרנטיבית של אי-אלימות ודאגה לזולת.

15 רות גינצבורג, "ואם תבקש לעזני, אברח ממך אליך: על פיקורסה קדם-טראומטית", מכאן י"ד (2014), עמ' 286–310.

16 Yael Feldman, "Issac and Ishmael? The Sibling challenge to Israel's Oedipalized Binding", *Religion and Literature*, 45.2 (Summer 2013), pp. 109–129

17 Tami Amiel-Hauser, "Confronting the Dogs of War: Violence and Caregiving in Ian McEwan's *Black Dogs* and David Grossman's *To the End of the Land*", in *JNT: Journal of Narrative Theory* 46.3 (Fall 2016), pp. 365–395

בכך, הרומן מסרטט מערך מנוגד של אסטרטגיות וטקטיקות המצויות ביחס דינמי מתפתח. אין מדובר אפוא בבינריות פשוטה, כי אם במתח תמידי בין אנרגיית פירוק ואנרגיית התכנסות. בין רצון לפורר מבפנים את המרחב הלאומי ולהטמיע בו קולות אימהיים אזוריים, ובין היטמעות מרצון ושלא מרצון, בתוך מערכות הכוח. בין שאיפה לפרקטיקות אימהיות משמרות חיים ובין צורך ביצירת סובייקט שיהיה מחויב לסיפור הלאומי. זהו מתח תשתיתי שלא ניתן לנתקו גם מן הסופר הקנוני, המז'ורי, מגרוסמן עצמו, שניכר כי הוא ער ליחסים הטרוסגרסיביים הללו, בעודו תר אחר השאלה כיצד ביכולתו, אם בכלל, לפרק את הלשון ואת המרחב שתפוסים על ידי הלאום, והאם כל אימוץ של פוזיציה אימהית, תחת עטו של הסופר הסמכותי, יוביל בהכרח לניכוס גברי של הקול הנשי.¹⁸

מקול אימהי לקול אזורי

רבות מן הנשים והאימהות שקולן נשמע בציבוריות הישראלית היו בקיאות בתפיסות פמיניסטיות והתכתבו עמן בבואן לאתגר את השיח הישראלי והמערכת הפוליטית והצבאית. חלקן הציפו בפעולתן הציבורית-אקטיביסטית קונפליקטים שניכרו במחשבה הפמיניסטית ונידונו בצורות שונות,¹⁹ וכמה מן התנועות שילבו בתוכן קולות של גברים שהשתתפו בביקורת השיח הפוליטי-ביטחוני מפרספקטיבה הורית. אפשרות ההפרדה בין אימהות ביולוגית מהותנית ובין אימהות כפוזיציה חברתית, תרבותית ופוליטית פתחה אופק למעבר הדרגתי מ"קול אימהי" ל"קול אזורי" שאינו מושתת בהכרח על מגדר, אלא על פוזיציה חברתית המכירה בתרומתה ובייחודה של המחשבה האימהית.²⁰ בשנות השמונים

18 אסטרטגיות וטקטיקות הן מונחים שטבע מישל דה סרטו. האסטרטגיות הן מקומו של הכוח, אותן מסגרות המבטאות מכלול של כוחות ממשעיים הפועלים על האדם. הן בעלות סדר טכנוקרטי רציונלי, מטרות, שאיפות, יעדים, מודלים, מסגרות, מפות מתאר, אמצעים מוסדרים לפעולה וכדומה, ומתוכם הן מפעילות את כוחן באופן מודע. הטקטיקות הן התנגדויות זמניות, קטנות ומניפולטיביות שניתן באמצעותן לחמוק לרגעים מן העין האופטית, ממבט המדינה, ההון, הטכנוקרטים והמערכות המפקחות. כדי לפעול את פעולתה, זקוקה הטקטיקה לאסטרטגיה ולמערכות הממשעות, אולם בשונה מהאסטרטגיה, הטקטיקה אינה פועלת במקום מוגדר ותחום. פעולתה היא בזמן וגמישותה וערמומיותה הם שמאפשרים לה לנוע ממקום למקום, לנצל הזדמנויות בתוך המסגרות הקיימות, ולאחר סדקים בתוך מרחבים "מובהקים" לכאורה, המציגים עצמם כבעלי חוקיות קבועה, אך לאמתו של דבר הם מלאים בפרצות. דה סרטו מדגיש את היחסים הדינמיים בין השתיים: הטקטיקות הן תגובות נגד ספונטניות ואקראיות המנסות לחמוק מן האסטרטגיות, אך פעמים רבות הן נטמעות בתוך האסטרטגיות ומתפוגגות; לעתים הטקטיקות מצליחות לחדור אל האסטרטגיות ולשנותן מבפנים; ולעתים ההבחנה ביניהן מטושטשת ומתערערת. וראו: מישל דה סרטו, המצאת היומיום, תל אביב: רסלינג, 2012 [1980]. וכן ההקדמה לספר זה: עירן דורפמן, "המצאת היומיום", שם; Buchanan Ian, *Michel de Certeau: Culture Theorist*, London: Sage, 2000, pp. 86–107.

19 וראו, למשל, תמר אלאור, הערה 5 לעיל.

20 הכתיבה הפמיניסטית ניהלה לאורך השנים מאבקים על האופנים שניתן להתייחס בהם או לנצל בעזרתם את האחרות הנשית. כך למשל, תפיסתה של סימון דה בובואר משנת 1949 את האחרות הנשית כשלילית ואת מוסד האימהות כמוסד מגביל ודכאני נדחתה בשנות השבעים על ידי תיאורטיקניות מהגל השני, דוגמת לוס איריגארי והלן סיקסו, שחגגו את האחרות המינית וביקשו ליצור שפה חדשה שתפרוץ את השפה הפטריארכלית, "שפת אם" נשית שתכיל אלמנטים של גופניות ותשוקה

והתשעים, חיברו תיאורטיקניות פמיניסטיות בין תיאוריה לפרקסיס והדגישו את הקשר הייחודי שבין הקול הנשי ו”עבודת האימהות” לעמדות מוסריות של אי-אלימות ודאגה לזולת. קרול גיליגן הציגה את ה”קול השונה” של האתיקה הנשית וטענה כי השיפוט המוסרי של נשים שונה מזה של גברים: בעוד גברים נוטים לבסס עמדות מוסריות על עקרונות של צדק, זכויות וחובות, ולפתור דילמות מוסריות באמצעות הכרעות היררכיות נוקשות המסתמכות על היגיון המערכת החוקית, השיפוט המוסרי של נשים מונע מתוך יחסים בין-אישיים ואכפתיות.²¹ שרה רודיק תיארה את ההיבטים המוסריים שבעבודת האימהות והמחשבה האימהית כאתיקה של דאגה משמרת חיים ואנטי-מיליטריסטית, וטענה כי אין לצמצם את עבודת האימהות לספֶרה הפרטית בלבד, אלא להכליל אותה בספֶרה הציבורית כקול פוליטי שיציג סולם ערכי שונה בכל הנוגע לדילמות ולשיקולים פוליטיים. קול כזה יוכל, לדידה, לשנות את האופנים שבהם מאורגנת ומוצדקת בתרבות מחשבה על סכסוכים פוליטיים ומצבי מלחמה. המודל שהציעה רודיק נע מדאגה לילדים הפרטיים אל כלל החברה, מאחריות לזולת קרוב אל זולת רחוק ובלתי מושג. את החשיבה האימהית הזו ראתה רודיק כנובעת מתוך הפרקטיקה האימהית, אולם ה”אימהות” אינה בלעדית לנשים, אלא מהווה פוזיציה חברתית שגם גברים עשויים להיות שותפים לה מתוך הטיפול בילדיהם.²²

ניתן ודאי לבקר את עצם המסגור של הקול הנשי והאימהי כקול אתי ולהציב מולו אין-ספור ביטויים של אלימות נשית ואימהית, כמו גם לבקר את המהותנות שבבסיס עמדות אלה.²³ ועם זאת, יש לזכור בהכללת הקולות הללו בשיח הפוליטי כפרקסיס וכעמדה שאינה מזוהה בהכרח עם מגדר וביכולתה לקדם עמדות אתיות חדשות. בחברה הישראלית למודת המלחמות, אימוץ עמדות אלה נתפס כיום כ”בגידה” בקולקטיב ובמדינה, ולעתים אף כפגיעה בילדים-חיילים, ולכן גם מלווה בקונפליקט פנימי חריף, כפי שמתארת זאת אלאור ומצר וכפי שניתן לראות מהשיח הביקורתי שהופנה אל ארגוני המחאה והשלום. כך אפוא, במציאות של סכסוך מתמשך, אימהות ואבות מוצאים עצמם לעתים בקונפליקט קשה מול החברה ומול עמדות לאומיות. מורכבות זו, על כל גווניה של הציבוריות הלאומית

נשית שהודחקו ותעניק לגוף הנשי את קולו האבוד. הצעתן הכירה אמנם בגוף הנשי כבמקור של כוח נשי, אך תפיסתן המהותנית הקושרת בין האנטומיה של האישה וגורלה דחקה את האישה אל אותו מקום פאלוצנטרי המנציח קטגוריות בינריות. וראו: סימון דה בובואר, המין השני: חלק ראשון, העובדות והמיתוסים, מצרפתית: שרון פרמינגר, תל אביב: בבל, 2001 [1949]; לוס איריגארי, מין זה שאינו אחד: מבחר, מצרפתית: דניאלה ליבר, תל אביב: רסלינג, 2003.

21 קרול גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה, מאנגלית: נעמי בן חיים, תל אביב: ספריית פועלים, 1995 [1982].

22 Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston: Beacon Press, 1989.

23 רודיק עצמה מסייגת הכללה זאת באמרה כי בכל יום נשים וגברים מסרבים לגלות דאגה לילדיהם, מתעללים, נוטשים אותם ואינם מקשיבים להם ולמצוקותיהם. אולם עבודת האימהות והמחשבה האימהית מעוצבת מתוך ההבנה כי יש להכיר בצורך המורכב של ילדים בהגנה ובטיפול ולהיענות לו. וראו: הערה 5 לעיל, עמ’ 2. לקריאה נוספת: Alison Bailey, “Mothering, Diversity and Peace Politics: A Critical Analysis of Sara Ruddick’s *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*”, *Hypatia* 9, 2, 1994, pp. 188–198.

המרובדת והמשוסעת בישראל, היא עדיין ברמה כזאת או אחרת חלק בלתי נפרד מחיי היומיום של המשפחה הישראלית.

בספרות ובקולנוע הישראליים המוקדמים לא נמצא קולות אימהיים דומיננטיים שמערערים על ההביטוס הישראלי-ביטחוני. החל משנות החמישים ניכר בספרות ובקולנוע עיסוק אובססיבי בגוף היהודי הגברי, בפירוקו, בבנייתו ובעיצובו לגוף הציוני של היהודי החדש שהותיר מאחוריו את דימוי הגבר היהודי החלש וה"נשי".²⁴ משנות השבעים, עם היסדקות מעמדו של צה"ל בחברה הישראלית, הציגו הספרות והקולנוע עמדה ביקורתית כלפי הלאומיות והמיליטריזם כמרכיב מכונן בהווה הישראלית ועסקו בחשיפת מיתוסים צבאיים ציוניים. את דמות הגיבור הלוחם החליפה דמות החרגי שאינו מתאים למערכת הצבאית, ובמקום הגוף הציוני הלוחם הוצגה טראומת המלחמה וטראומת הגוף השבור, הפתוח והמדמם.²⁵ ביקורת המיליטריזם הוצגה לרוב מנקודת מבט גברית – היהודי הישן, היהודי החדש, הלוחם, ההגמוני, הטרואומטי, השבור, החרגי.²⁶ נקודת מבט נשית שמערערת על עלילת העל הציונית ועל האתוס הציוני מיליטריסטי התפתחה בשנות התשעים עם הופעתו של גל חדש בסיפורת העברית. עשור זה התאפיין במעורבות של נשים בתחום הפוליטי-חברתי שאת ביטוייה ניתן לראות בארגוני מחאה ושלוש. בסיפורת העברית, סופרות דוגמת יהודית הנדל, לאה איני, סביון ליברכט, בתיה גור ואחרות ביקרו מתוך פוזיציה נשית ואימהית את הלאומיות הישראלית, על פולחני הגבריות והשכול שבה. במקביל החלו להישמע קולות דוגמת אורלי קסטל-בלום בדולי סיטי (1992)²⁷ ובטקסטיל (2005),²⁸ סמי ברדוגו ב"אחי הצעיר יהודה" (2006)²⁹ ואחרים, שהציבו במרכז את חוויות האימהות ובחנו באמצעותה נרטיבים לאומיים ומיליטריסטיים. אולם, על אף ש"אימא של חייל" היא פוזיציה שכיחה בחברה הישראלית, מרבית ספרות הגברים והנשים הציבה במרכז דמות לוחם, לוחם-חרגי או דמות הורית שכולה.

24 מודל זה של גופניות הוא מודל של גופניות גברית נוסח "יהדות השרירים" של נורדאו. זהו מודל שבו הגוף הגברי מתפקד כסמל של החברה הציונית החדשה וכאמצעי לכינון האומה. המחקרים רבים ומקיפים, וראו למשל: דוד ביאל, ארוס והיהודים, תל אביב: עם עובד, 1994; מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, מגדרים, 2007; נורית גרץ, חירבת חזיונה והבוקר שלמחרת, תל אביב: מכון פורטר לפואטיקה וסמינטיקה, אוניברסיטת תל-אביב בשיתוף עם סימן קריאה ו"הספרות", 1983; חנה סוקר-שווגר, מכשף השבט ממעונות עובדים: יעקב שבתאי בתרבות הישראלית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007; יגאל שוורץ, הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה, תל אביב: כנרת זמורה-ביתן, דביר, 2007.

25 וראו למשל: גרץ, שם; חנן חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג, 2007; אורלי לובין, אשה קוראת אשה, חיפה: זמורה-ביתן ואוניברסיטת חיפה, 2003. ג'אד נאמן, "קמרה אובסקורה של הנופלים: הפדגוגיה הצבאית ואביזריה בקולנוע הישראלי", אודי לבל (עורך), ביטחון ותקשורת: דינמיקה של יחסים, באר שבע: מכון בן-גוריון והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2005.

26 יוצא דופן מבחינה זאת הוא הסרט עתליה של מיכל בת אדם, וראו לובין, שם, עמ' 215–216.

27 אורלי קסטל-בלום, דולי סיטי, תל אביב: הספריה החדשה, הקיבוץ המאוחד, 1992.

28 אורלי קסטל-בלום, טקסטיל, תל אביב: הספריה החדשה, הקיבוץ המאוחד, 2005.

29 סמי ברדוגו, "אחי הצעיר יהודה", יתומים, תל אביב: הספריה החדשה, הקיבוץ המאוחד, 2006.

ספרו של דויד גרוסמן, אשה בורחת מבשורה, בולט כרומן ישראלי שהסופר מעצב בו כדמות מרכזית אם של חייל ומתאר את הקשיים, הפחדים והאמביוולנטיות שבחויית האימהות. הסיפור עוקב אחר אורה, אישה בשנות החמישים לחייה, שמלווה את בנה עופר לנקודת המפגש של החיילים, ממנה ימשיך למבצע צבאי. עם חזרתה לביתה מתנסחת בה משוואה לוגית לפיה המתנה פסיבית לשובו של הבן תזמן בשורה על מותו. הרומן מרושת לאורכו במלחמות – מלחמת ששת הימים, מלחמת יום הכיפורים, מבצעים של הבן בשטחים ומבצע נוסף אליו יצא בהתנדבות סמוך לסוף שירותו הצבאי. הניסיון להיחלץ ממכונת המלחמה המדינית³⁰ שממלאת את הספרה הציבורית והספרה הביתית, מוביל את אורה להחלטה: היא תהיה "סרבנית הבשורה הראשונה". בעוד בנה הבכור סיים את שירותו הצבאי ויצא עם אביו הביולוגי לטיול בדרום אמריקה, יוצאת אורה לטיול שהיה מתוכנן לה ולעופר, אך ממירה את הבן באביו הביולוגי אברם, חבר נעורים ופדוי שבי ממלחמת יום הכיפורים. המסע שמתחיל "במקום בו הארץ נגמרת" הופך למסע "חוצה ישראל" שבו נרטיבים לאומיים ומיליטריסטיים נבחנים ומפורקים מתוך פעולת הדיבור על הבן בניסיון לשמור על חייו ומתוך ההליכה במרחבי הארץ.

אסטרטגיות של "מצב": סטריאוטיפיזציה ולאומיות

אשה בורחת מבשורה פותח בתיאור כפול של מרחב מאוים: בבית חולים בירושלים נפגשים נערה ושני נערים שהושמו בבידוד בשל מגפת צהבת. במרחב ההטרופי של מחלקת הבידוד הזמן נזיל, זוהי "עיר זרה" (17) שהוגלו אליה שלושת החולים הצעירים ואחות ערבייה המטפלת בהם. הרצף המרחבי בין מציאות החיים בארץ לזו שבבידוד נשמר באמצעות רעשי תותחים ומסוקים שחודרים אל המרחב המבודד ונמהלים בהזיות ובהשערות לגבי תוצאות המלחמה, מלחמת ששת הימים. בפתח הרומן מקופלים, אפוא, היסודות שיאכלסו את הרומן כולו: חרדה להמשך קיומה של מדינת ישראל, איום תמידי מפני האויב הערבי ותחושת מצור ופחד. לאורה, אילן ואברם לא ברור אם ה"אחרים" המאיימים על מדינת ישראל כבר כבשו את הארץ וביצעו טבח עם, ואם זה רק עניין של זמן עד שיגיעו גם אליהם:

הם כבשו את תל-אביב, אני אומרת לך, נאצר וחוסיין כבר שתו קפה בבית-קפה בדיזינגוף. והוא נבהל, מאיפה הקרצת את זה? והיא, שמעתי אתמול בלילה או היום, אני כמעט בטוחה, אולי אמרו ברדיו, שמעתי, הם כבשו את באר-שבע ואת אשקלון ואת תל-אביב. והוא אמר, לא, לא, זה לא יכול להיות, אולי זה מהחוס, זה בא לך מהחוס, כי מה פתאום? את השתגעת, לא יכול להיות שהם ינצחו. יכול, יכול, מילמלה בינה-לבינה, וחשבה, מה אתה יודע על מה שיכול להיות ומה שלא (15).

גרוסמן בונה מדומיין פוליטי מועצם באמצעות המחלה וחולשת הדמויות. הקול הפנימי

Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 30
trans: Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987

המתערבב עם הקול הסמכותי המדווח ממקלט הרדיו, הטשטוש בזיהוי סמכויות הדיווח (ישראלי, מצרי), חוסר הוודאות באשר לאמיתות החדשות על אודות מרחבי הארץ שנכבשים בזה אחר זה, החזרה הרפטטיבית על הידיעות והטלת הספק באפשרות היתכנותן, כל אלה יוצרים אפקט של הצפת המאזין הפוליטי, שזירתו באישי ומתיחתו עד לשיא מתוך תודעת הגיבורים.³¹ בצד זה, קוטעת אורה את שנת הנערים ומפריעה להם כשהיא שרה את השיר האהוב עליה "דונה דונה", שירו של אהרון צייטלין משנת 1940, העוסק בהליכה לטבח.³² השיר וקטיעתה של אורה את "שנת הגיבורים" הופכים אנלוגיים לאירועי הרומן ולמוטיב העקדה בהווה הסיפורי של שנת 1967, בהווה הסיפורי של מלחמת יום הכיפורים עם הפקרתו של אברם במוצב ונפילתו בשבי המצרי, ועם הקפיצה הכרונולוגית בזמן הסיפור כעבור עשרים שנה, עם התנדבותו של הבן למבצע הצבאי.

הבחירה לעבור מזמן הסיפור של מלחמת ששת הימים למבצע הצבאי של הבן בתחילת שנות האלפיים, ממסגרת אפוא את המציאות הישראלית כחיים בתוך איום קיומי בלתי פוסק. בכל המובנים הללו, נראה כי הרומן אכן מאשרר מיתוסים לאומיים למכביר. גרוסמן משתמש במודלים אסטרטגיים מוכרים ובאמצעותם הוא פונה במישרין אל לב המרכז הפוליטי. למעשה, נדמה כי אם נחזור לניתוחו של ברוך קימרלינג להספד שנשא משה דיין בשנת 1956 לזכרו של החייל רועי רוטנברג, הרי שאותם "שבעה צפנים להבנה של החברה הישראלית" שבים ומתקיימים ברומן:

- אנו מדינה של מהגרים־מתנחלים, אשר עצם קיומה באזור אינו מובטח, ואינו מובן מאליו.
- ה"ערבים" – כקטגוריה כוללנית ובלתי מובחנת – שונאים "אותנו" (ובצדק מבחינתם).
- מצב זה הוא הכרח שאין לשנותו, זה "גורלנו" ואין לנו שליטה עליו, כל שבידנו לעשות הוא להבטיח את "קיומנו".
- קיום זה מובטח בעזרת האגרופ והחרב בלבד, מכאן שאם "תישמט מאגרופנו החרב ונכרתו חיינו".
- כל יתר המטרות הכלל־חברתיות נבלעות בהכרח מתוך המטרה הדומיננטית של הבטחת הקיום.
- מוטל עלינו להיות חברה מגויסת, כלומר, גם כשאנו נוטעים עץ ובונים בית, עלינו לאחוז בשלח (בגרסה פרשנית במקצת: גם העץ והבית הם חלק מן השלח).

31 מעניין בהקשר זה הדמיון הרב בין עיצוב המרחב והדמויות בחלקו הראשון של הספר ובין ספרו של עמוס עוז מ"כאל שלי". וראו ניתוחה של שמרית פלד בהקשר להיבטים מרחביים ברומן של עוז: שמרית פלד, הריבון הישראלי: השיח והרומן 1967–1973, ירושלים: מאגנס, 2014; עמוס עוז, מ"כאל שלי, תל אביב: עם עובד, 1968.

32 שירו של צייטלין במלואו: "עגל רך קשור בקבל / על העגלה מוטל / ולמעלה בשמיים / עפרוני ממריא אל על // רוח סתו צוחק לו, צוחק ומתהלל / צחוק הוא צחוק מבקר אור / ועד חצי הלילה // דונה, דונה // למה זה תבכה? / אומר איבר לעגל המוטל / לו צימחת שתי כנפיים / והמראת גם אתה / עגלים בלי דעת למה / אל הטבח הולכים תמיד / ואשר ליבם לחופש / ממריאים כעפרוני". אהרון צייטלין, "דונה דונה", מיידש: נחמה הנדל, 1940.

— עלינו לקבל כמוכן מאליו את הקורבנות בחיי-אדם (ומן הסתם גם את המחירים בתחומים אחרים), שאנו מקריבים תמורת עצם הקיום.³³

בדומה, אפוא, הלאומיות הישראלית שמעצב גרוסמן מושתתת על זמן מעגלי של מלחמת אין-בְּרָה וטראומה נמשכת של עקדת הבנים. עשרים שנה לאחר אותם בידוד, מחלה ומלחמה, שמתוכם מעוצב גם המשולש הרומנטי אורה-אילן-אברם, מלווה אורה את בנה למבצע צבאי, וחושבת: "תראי אותך, כמה יפה ומסודר, את לוקחת פה את בנך, את כמעט-יחידך, את אשר אהבת נורא, וישמעאל מסייע אתכם בספיישל" (98). דמותו של סמי, נהג המוניית הערבי, מעוצבת דרך המבט ההגמוני. סמי הוא "סעיף בהסכם הפרידה" של אורה ואילן (85), ועשרים השנים שהם מכירים לא משנות את שרשרת האפיונים הסטריאוטיפית: סמי הוא יליד המקום ובעל "קסם חם, אדמתי" (89), "איש מגושם ובולבוס", "עוביו בשרני" (90); הוא מיזוג של חיה ונוכל, "שנון וערמומי, וממזר פוליטי, ויורה לכל הכיוונים עם תחתיות כפולות וחרב פיפיות" (85); ריחו ה"אמתי" מתחת לאפטרשייב היקר הוא "ריח זיעה חמוצה" (97) וככל סטריאוטיפ, הדואליות שמתוכה הוא מעוצב מטונימית לחשדנות ולסכנה.³⁴ מבט אוריינטליסטי זה, שכפי שתיאר אדוארד סעיד, מיטלטל בין משיכה למזרח ובין סלידה והירתעות ממנו, מקפל בתוכו אדנות מהולה בפחד: האפיון הסטריאוטיפי של סמי הוא כמי שעוטה "מסכה" ריקה. תיאוריו עומדים בניגוד ל"רכותו הטבעית" של הבן עופר (96) ודפוס ההישרדות שלו, שנחשפים על ידי מבטה הסטריאוטיפי והמפצל של אורה, הם מושא ללמידה. ואורה אכן לומדת את השיעור היהודי-ישראלי שמטרתו להשאיר את מערך יחסי הכוחות על כנם בכל מחיר, כך שדמותו של סמי תמשיך להיות אישור לעליונותה של הגיבורה הישראלית ולבנה שיוצא להגן על המולדת. ההזדקקות לזר, ה"אחר" הערבי, שתפקידו לחזק את הזהות היהודית-ישראלית גם היא, אפוא, חלק בלתי נפרד מן האופן שבו גרוסמן משכפל נרטיבים לאומיים, חברתיים ותרבותיים. ויתרה מכך: נראה כי לערבים ברומן אין פתחון פה לספר את סיפורם.

כך למשל, כשאורה בורחת מביתה אל שבילי הארץ, היא מנהלת מחברת-יומן של ההיסטוריה המשפחתית על הבן וקורותיו. המחברת נשכחת ב"שביל ישראל" ומתמלאת בתשובות העוברים ושבים העונים לשאלות: למה אתה מתגעגע ועל מה אתה מתחרט. גרוסמן פונה לקורא המדומיין שלו, לאותו מילייה חברתי-פוליטי של אשכנזים בני המעמד הבינוני-גבוה, קיבוצניקים ומושבניקים ברובם. האנשים עונים כי הם מתגעגעים לארץ ישראל של פעם: לחקלאות, לחלוציות, לפשטות ולתום. ואורה, שמוצאת לבסוף את המחברת, ממשיכה עם אברם לעין-מאהל שעל יד נצרת, והם פוגשים שם בערבי ובנכדו ומקבלים את הזמנת הסב לקפה. כשאורה מבקשת לשאול "אל מה אתם הכי –", התשובה המידית היא היעדר: "אולי יותר טוב לא, קוטע הסב באחת ומחייך רחב, ומשהה יד כבדה על שכם נכדו הזמר. אולי עוד אבטיח?" (שם). בדומה לערבי כרות הלשון בסיפורו של א"ב יהושע "מול היערות" (1964), גם כאן נמחקת ההיסטוריה של "האחר" ונותרת ההיסטוריה הציונית כנרטיב

33 ברוך קימרלינג, הערה 7, עמ' 123.

34 לדיון בנושא הבניית סטריאוטיפ, ראו, לובין, הערה 25 לעיל.

בלבדי.³⁵ גרוסמן מוֹנֵעַ את תשובתו של הערבי, וממשיך את תשוקת הנרטיב הציוני לערבי כרות לשון. וכך, כדי שיוכלו בני שני העמים לשתות יחדיו קפה בשלווה, עם אחד (הערבי) מוכרח תחילה לשכוח את סיפורו ולהשכיחו מנכדו.

אך לא רק שתיקתו של הערבי מוצגת כאן, אלא גם מערך השתיקות וההשתקות שמאפשר לספרות העברית להמשיך ולקיים את האופנים שבהם היא מאשררת את האידיאולוגיה הלאומית ואת המבט הישראלי. כך אפוא, חדשות היומיום הן "משוכות שהנפש מדלגת מעליהן בפנים חתומות ובשום אופן אינה מביטה לאחור" (103), וכאלוהיה לסיפור סדום מוצגת תפיסה שהמרחב הישראלי הוא מרחב פורענות והמפנה מבט אליו, תקפא. אורה ואילן, הורים לילדים בקרבי, מדחיקים את פעולות הבנים בצבא, את המחסומים ואת המבצעים הצבאיים, ואורה מדגישה את החיים הפרטיים שבכל זאת הצליחו לקיים:

עשרים שנים טובות היו לנו. בארץ שלנו זה כמעט חוצפה, לא? [...] ואל תשכח שמתוכן היו גם שש שנים רצופות של שני הבנים בצבא [...] ושניהם שירתו בשטחים, במקומות הכי מחורבנים. וזה שאיכשהו הצלחנו לעבור בין כל הטיפות בלי להיפגע אף-פעם באמת [...] פשוט לחיות חיים פרטיים ושקטים. אתה מבין? [...] פעם בשבוע בערך, הייתי מתעוררת בהתקף חרדה ואומרת לאילן בשקט, באוזן: תראה אותנו, אנחנו לא כמו איזה תא מחתרת קטן בלב-לבו של "המצב"? (303).

הקרבניות הישראלית שעולה מתוך הרומן מקדמת שיח טראומטי שבמרכזו ישראלים-יהודים הרואים עצמם כקרבנות של הפעלת כוח ולא כמי שמפעילים כוח וגורמים בכך לדיכוי של עם אחר.³⁶ אורה מתייחסת לסכסוך הישראלי-ערבי מעמדה פסיבית מבחירה. זוהי עמדתה של הצופה מן הצד שאינה מעורבת בנעשה ואינה מעוניינת להידרש לאחריות. פוזיציה זו עוברת תמורה בתודעתה של אורה. אולם, הבחירה של גרוסמן בדמות אישה-אם לגיבורת הרומן מאפשרת לו ללא ספק לנצל את מקומן המשני של נשים באומה וליצור הזדהות דווקא מתוך העיצוב הנשי הסטריאוטיפי של הגיבורה.³⁷ בכך מאשרר גרוסמן את האתוס הציוני, הגברי מיסודו. האופן הסטריאוטיפי שבו מעוצבת דמותה של אורה מחזק טענה זו. אורה נעה בתוך גבולות הסיפור ההיסטורי הלאומי הנשי: היא מתוארת כהיסטורית, חרדה, פטפטנית עד כלות – עודפות הטקסט, המעגליות שבו, החזרה האין-סופית על

35 בהקשר זה ראו, יצחק לאור, אנו כותבים אותך מולדת: מסות על ספרות ישראלית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995.

36 וראו: עדנה לומסקי-פדר ואייל בן-ארי, "השיח הפסיכולוגי ונרמול המלחמה בישראל", צבא שיש לו מדינה? הערה 7 לעיל, עמ' 276–300.

37 היות והסיפור הציוני הלאומי הציב במרכזו מודל גברי שכל תפיסת עולמו וישותו מבטאים הגשמה ומסירות לאדמה עד כדי הקרבה אישית, בקהילה הפוליטית המדומיינת הורדו הנשים לדרגת דימוי וסמל והמולדת תוארה כגוף נשי, כבת או כאם שעל הגברים להפרותה ולהגן עליה בגופם. האפשרות הפתוחה אפוא בפני אישה להיכנס לתוך הסיפור הציוני היא דרך הפיכתה לדימוי ולסמל או דרך לידת הבנים ויצירת דור המשך לאבות. וראו למשל: יפה ברלוביץ, להמציא ארץ, להמציא עם: תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996; גלזמן, הערה 24 לעיל; חמוטל צמיר, בשם הנוף: לאומיות, מגדר וסובייקטיביות בשירה הישראלית בשנות החמישים והששים, ירושלים: כתר, 2008.

פרטים שנאמרו, מדגישה את הממד הרגשי שלה ולעתים אף הופכת את דבריה לחסרי כל רציונליות, ואילו צדו הנגדי והמשלים של הסטריאוטיפ הנשי מאפשר לקבל באמפתיה את הפחדים ואת החרדות שלה, ולהעניק לביטויים אלה הכשר משום שהם נובעים מתוך "היתר אימהי" שניתן לנשים-האימהות שבדאגתן חסרת הפרופורציות מאפשרות לבן, לאב ולקהילה המדומיינת חיבור עקיף לרגשות של אימה, עצב ופחד.³⁸ מתוך פרספקטיבה זו, ניתן לראות בהליכה בשבילי הארץ פרקטיקה אסטרטגית שעניינה ניכוס חוזר של הטריטוריה ועיצובה כמרחב ריבוני. אורה, שלוקחת עמה את אברם למסע בעיצומו של מבצע צבאי, כובשת מחדש את המרחב בעצם פעולת ההליכה.

ואולם בצד המבט ההגמוני, בונה הסיפור גם אפשרות מרכזית נוספת, שמתהווה מתוך "עבודת האמהות". ב-"*Maternal Thinking*" (1989) מסרטטת רודיק שלוש פרקטיקות אימהיות שנוכחות אצל כל מי שמחויב או מחויבת ל"עבודת האימהות": שמירה על חיי הילדים ודאגה להם (preservation), טיפוח וגידול (growth) ודאגה להתקבלות חברתית (acceptability). לטענתה, חוויית האימהות מייצרת אצל האם תודעה חדשה של אחריות כלפי האחר וכלפי עצמה. זוהי תודעה המכילה את צורכי האחרים, את טיפוחם ואת השמירה עליהם, והיא נעשית בראש ובראשונה מתוך הכרה בפגיעות החיים ומתוך צורך להגיב לאלימות. ואולם שלוש הפרקטיקות הללו עשויות להתנגש זו בזו. במקרים בהם הדאגה להתקבלות חברתית סותרת בעיני האם את השמירה על חיי הילדים וטיפוחם, תהיה האם בקונפליקט קשה שיוביל אותה לחשוב מחדש על הפרקטיקות ביחס לנסיבות השונות. כמו בכל דיסציפלינה אחרת, טוענת רודיק, גם כאן יעלו שאלות ביקורתיות ובחינה מחדש של הפרקסיס תוך ניסיון למצוא פתרונות יצירתיים לאותן בעיות. באשה בורחת מבשורה מיטיבה אורה לבטא שניות זו בין שמירה על חיי הבן ובין רצון למלא אחר תו התקן האימהי ולהכין את ילדיה לחיים במציאות מיליטריסטית. אך מתוך בחינה של הפרקטיקות האימהיות שלה עצמה ושל המשפחה הישראלית, היא מנסחת גם פרקטיקות חדשות שבכוחן לאתגר את המרחב החברתי והפוליטי.

טקטיקות של סרבנות: נגד אתוס הלוחם ומודל השכול ההגמוני

את מסלול האם הטובה, הפטריוטית, שרותמת עצמה למאמץ הלאומי ומגייסת את מרב כוחותיה לתמיכה בבן, עברה אורה בהצלחה עם בנה הבכור אדם. ועל אף שכבר ידעה "שהם לא באמת חוזרים אחרי הצבא, לא כפי שהיו, ושהילד שהוא היה אבד לה לעולמים מרגע שהולאם, ואבד גם לו" (103), היא נקראת אל אותו מסלול אימהות עם בנה הצעיר עופר, נענית למסלול זה, ומלווה את הבן לנקודת המפגש של הגדוד. הנורמליזציה של המלחמה והשגרתה במציאות החיים היומיומית הישראלית מוצגת עם התגייסות הבנים האבות, האימהות והתקשורת שמסקרת את היציאה לקרב: מרחב המפגש מדומה "לטיול שנתי" ול"טיול משפחות ענק" (99), אבות פוגשים את חבריהם מהצבא ומאשררים את גבריותם ההגמונית בעודם "מחליפים קריאות וצחוקים וטיפחות" (שם), ושליחת הבנים

38 רואו: חגית גור ורלה מזלי, "גבר ואשה, מלחמה ושלוש", פנים: תרבות חברה וחינוך 17 (יוני 2001).

לקרב נתפסת כחלק טבעי ממחזור חייה של המשפחה התקנית הישראלית – "אנחנו את שלנו עשינו, אמרו שני גברים [...] עכשיו התור שלהם" (שם).³⁹

אורה, שמזהה את המקום השולי שהוקצה לה כמי שחורגת מן התחום הצבאי, ואת הדרישה להפנים את אותו מקום שולי ולסייע למאמץ הלאומי כ"אם של חייל", מעוצבת כסובייקט מפוצל: מחד גיסא, היא מצייתת לתפקיד הנשי-אימהי שנכפה עליה בתרבות ובחברה, "להיות קמוטה ואפורה, ואף על פי כן לזהור בגאווה, שלט אבירים דה-לה-שמאטע, אמא של חייל" (109) ו"לעפעף בחינניות נבערת לנוכח מהלכי הגברים מול המוות" (שם). ומאידך גיסא, היא מפרקת במבטה את הנורמטיביות המיליטריסטית הלאומית ומעבירה אותה הזרה. היא תוהה "מאיפה למדנו כולנו את הכוריאוגרפיה הזאת" (115) המחברת בתואם מלא בין הפרטי ללאומי, ומה לה ולשולת הנשית-אימהית המגויסת ששולחת את הבנים לקרב, היא "לא מאום-ג'וני ולא מבית-אלפא ולא מנג'ה, לא מבית השיטה ולא מכפר גלעדי" (שם). ועם זאת, מבטה של אורה, שמפרק את הסדר הצבאי ופורט את חלקיו, אינו מבט מן החוץ, אלא מבט הגמוני הבוחן את עצמו מתוך גבולות הקולקטיב ("מאיפה למדנו"; "בכל-זאת מסתבר לה עכשיו לתימהונה, שזה בדיוק מה שהיא"). מנקודת התצפית של אורה אין התנגדות אקטיבית, אלא תימהון: "בכל היתה טעות גדולה" (99). אולם מתוך רצף הלבטים מתחדדת בכל זאת פוזיציה שדוחה את הקשר המוסדי המוצע: אורה אמנם מממשת את התפקיד הייצוגי של האישה בתרבות, חוזרת לביתה ומחכה לבנה, אך המבט שקודם לכן ייצג את הנורמטיביות המיליטריסטית ולא הוביל לפעולה, פועל כעת את פעולתו ההפוכה ומחבר חלק לחלק את מנגנון ההסדרה של המיליטריזם בתרבות:

מרגע לרגע מתחוויר לה: כל תנועה שהיא עושה עלולה להיות האחרונה לפני הדפיקה בדלת [...] ולמשך רגע אחד נעשית הדפיקה בדלת כה בלתי-נמנעת [...] וכל הפעולות הביתיות הפעוטות השגורות שלה, וגם כל שכבי המציאות התמימים, האקראיים-לכאורה [...] אינם אלא צעדים חיוניים בריקוד מסתורי ומסועף [...] ששותפים לו בכל-ידעת גם עופר, וחבריו המתכוננים לקרב, והקצינים הבכירים [...] וטורי הטנקים [...] והאנשים בכפרים ובערים שם [...] וגם המבשרים, שאולי מתרעננים ברגע זה במשרדי קצין-העיר ירושלים בנוהלי מתן הבשורה [...] כולם חלק מאותו מהלך עצום, מקיף-כל [...] של המערכת הגדולה, שמניעה בתוכה אלפי אנשים, חיילים ואזרחים, וכלי-רכב וכלי-נשק [...] ושקי ניילון גדולים שחורים ואטומים. וכל אלה, חשה פתאום אורה, והחוטים הגלויים והסמויים שבהם קשורים כולם זה לזה, נעים כעת סביבה, מעליה, כמו רשת דייגים צפופה ועצומה, מוטלת אל-על בתנועה רחבה, נפרשת לאיטה (108).

אורה מאתרת אפוא את האופן שבו הסדר הצבאי מביא לקריסתו של הבית הפרטי אל תוך הציבורי-לאומי. "המערכת הגדולה" שמנתחת אורה כורכת זה בתוך זה את כל תחומי

39 בנושא הבניית גבריות הגמונית של לוחמים ראו: מיטל עירן-יונה, "שיעתוק הסדר הצבאי-מגדרי אל החברה האזרחית: המקרה של משפחות קצינים לוחמים בצה"ל", צבא שיש לו מדינה? הערה 7 לעיל, עמ' 176–194; לומסקי-פדר ובן-ארי, הערה 36 לעיל.

החיים ומנכסת אותם לחלקים בלתי נפרדים ממכונת המלחמה המדינית, שחלק בלתי נפרד ממנה הוא ההמתנה בבית לשובו של הבן ובשורה אפשרית על מותו, בשורה שנדמה לה שכל עוד היא בביתה, היא תומכת בתנאי אפשרותה.

גרסמן מציב את האימהות אל מול הסדר המיליטריסטי ופותח אפשרות של "הפרדה חד צדדית" בין המדינה ובין אזרחיה – אורה מחליטה לחבל במכונת המלחמה המדינית על ידי הוצאת "חלק" מרכזי מתוכה: היא תנטוש את הבית שהולאם, תהפוך ל"סרבנית הבשורה הראשונה", ובכך "הגלגל יעצר לרגע, אולי גם יאלץ לסוב על צירו" (130), והבן יחיה. עצירת הגלגל ותנועתו לאחור היא בד בבד גם עצירת הנרטיב הלאומי-מיליטריסטי ושינוי מהותי שלו: הסירוב לקבל בשורה על מות הבן הוא סירוב לקבל את מודל השכול ההגמוני, וסירוב למודל השכול ההגמוני יפגע בדומיננטיות ובהון הסימבולי של אתוס הלוחם, ששאפתו כפי שטען בן-גוריון, היא לבחור ב"מיתה יפה" ולמות בכבוד תוך הגנה אקטיבית על חייו וכבודו.⁴⁰ תוצאה אפשרית של מהלך כזה תהיה, אפוא, שינוי רדיקלי בהבניית הגבריות בנרטיב הלאומי, שכן לא יהיה מי שיקדש את הזיכרון ההרואי של הבן ויתבע את צדקת המלחמה הבאה. מתוך שינוי זה, עשויה להתאפשר גם מחשבה חוץ-צבאית על קונפליקטים מדיניים וביטחוניים. במונחים אלתוסריאנים, ניתן לטעון כי אפשרות כזאת היא דחיית "מנגנוני המדינה האידיאולוגיים" הפועלים באמצעות שכנוע "לא אליס" ליצירת סובייקט צייתן המצית מרצונו "החופשי" למדינה.⁴¹ את הרצון החופשי-לכאורה הזה, מזהה אורה ומתמלאת עונג מעצם סירובה: "זאת המחאה הנכונה, ומענג אותה לגלגל את המלה הזאת בלשונה ולנשוך אותה בשיניה: מחאה, המחאה שלי, ונעים לה האופן שהיא אוחת בפיה את הטרף הקטן והחדש והמתפתל, את המחאה שלה, וטובה השרירות החדשה שנמתחת בגופה העייף" (129). אורה, שמחליטה אפוא לסרב למודל השכול ההגמוני, מגלה את עצמת המחאה האימהית מול מנגנוני המדינה "ככוח אחר ובלתי-צפוי לחלוטין ושקול לו בעוצמתו" (178).

ניתן לטעון כי "המחאה הנכונה" של אורה היא התענגות נרקסיסטית על הכאב. אורה מגלה את עצמה מביתה, מקריבה את עצמה במקום את הבן, ומתענגת על העמדה הקרבנית. כך למשל, כשהיא יוצאת למסע היא מתוארת כמי שהחליטה "להקהות את עצמה עוד ועוד בהליכה ממושכת ובהיחשפות לשמש. גם הצמיאה את עצמה במתכוון" (181). עמדה פרשנית כזאת, רואה את הטרגיות בניסיונה של האם להגן על בנה מול טראומה שכבר התרחשה או עתידה להתרחש. עמדה אחרת של התענגות על הסבל מצויה אף היא בקריאת הרומן כמסע לקידוש המת-החי:

40 ראו, אודי לבל, הדרך אל הפנתיאון: אצל, לח"י וגבולות הזיכרון הישראלי, ירושלים: כרמל, 2007, עמ' 472-455.

41 לטענת אלתוסר, מנגנוני המדינה האידיאולוגיים ובכללם מערכת החינוך, התא המשפחתי, אמצעי התקשורת ואחרים, פועלים את פעולתם באמצעות רטוריקה, ריטואלים ופרקטיקות, שהאפקט הכולל שלהם הוא ייצור שיטתי של סובייקטים הכפופים למדינה כ"מכונת ענק לייצור נתינים צייתנים". וראו: לואי אלתוסר, על האידיאולוגיה, מצרפתית: אריאלה אזולאי, תל אביב: רסלינג, 2003; אייל דותן, "קול קורא במדבר: אינטרפלציה, אידיאולוגיה ומקריאות", תיאוריה וביקורת 22 (אביב 2003), עמ' 9-34.

ומיר חשה שהוא שינה את השיטה, התחיל לומר פשוט "אמא", פעם אחר פעם, מאה פעם, אמא, אמא, בנימות־קול שונות, ובגילים שונים [...] הוא תבע אותה לעצמו בלי שום גבול, דרש שתפנה את עצמה מעצמה ותתמסר לו עד כלות, שתחשוב עליו כל הזמן ותדבר עליו בלי הפסקה ותספר עליו לכל מי היא פוגשת, אפילו לעצים ולאבנים ולקוצים, ותאמר את שמו בקול רם ובלב שוב ושוב ושוב, שלא תשכח אותו אפילו לרגע אפילו לשנייה אחת, ושלא תפקיר אותו, כי הוא זקוק לה עכשיו פשוט כדי להיות, ידעה פתאום, זה מה שהיה בנשיכות שלו, איך לא תפסה מיד, הוא צריך אותה כעת בשביל לא למות. והיא עמדה והניחה יד על מותנה הכאוב, ופלטה נשיפה נדהמת: מה, ככה? בדיוק כפי שפעם היה זקוק לה כדי להיוולד? (181-182, הדגשות במקור)

ואולם, על אף ששתי העמדות הללו אכן מתקיימות בטקסט, לטענתי, האם שמדמינת את בנה פונה אליה בדרישה לשמור על חייו ולטפחם, נענית לדרישות הללו ובכך לוקחת על עצמה "להמציא" פרקטיקות חדשות שיאפשרו לשמור על חייו.⁴² ראשיתן של פרקטיקות אלה, בחיפוש אחר "מחאה נכונה" מול הסדר המיליטריסטי ומול מודל השכול ההגמוני. מחאה "נכונה" תוכל לאפשר לאורה את מה שמכנה דה סרטו "רשת של משמעת נגדית", שתי וערב תכסיסים סמויים, מאולתרים ויצירתיים של "אופני עשייה" המאפשרים ליחידים ולקבוצות לנוע בתוך רשתותיו המפקחות של הכוח, תוך התנגדות לו. אמנם, כפי שמציין דה סרטו, זוהי דרכו של החלש חסר הכוח שעליו לתכסס בערמה מול המדינה וסדריה, ובכל זאת, כפי שמבינה אורה, "כניעה שלהם, אפילו רק לאשה אחת, פירושה קריסת השיטה כולה, כי לאן נגיע אם גם משפחות אחרות יאמצו את הרעיון ויסרבו לקבל מהצבא את הבשורות על מות יקיריהן?" (130).

אל מול הסדר המיליטריסטי: מחאה והלאמה

צורות סרבניות למודל השכול ההגמוני ומאבק על חיי החיילים התגבשו בחברה הישראלית בשנות השמונים והתשעים עם תנועות המחאה והשלום שהשפיעו באופן ישיר על הממסד הצבאי. לטענת אודי לבל, ניתן לאתר את "השפעות האמהיזציה" (כפי שהוא מכנה זאת) על הכרעות מדיניות ועל הדוקטרינה הצבאית במספר תחומים: [א] נסיגות ובפרט הנסיגה מלבנון ובמובנים מסוימים הנסיגה מרצועת עזה; [ב] היעדר אקטיביזם צבאי: חשש לחזור ולתקוף בלבנון; [ג] התפתחות פרדיגמה פוסט־הרואית המעדיפה פעולה אווירית על פני קרקעית על מנת להרחיק חיילים משדה הקרב; [ד] הרחקת גדודי מילואים מאזורי מחלוקת; [ה] התמכרות לטכנולוגיה והתמגנות; [ו] זניחת ערכים מכוננים כמו אי־נטישת בסיסים ואקטיביזם ביטחוני (לדוגמה, מקרה בסיס הטירונים זיקים שננטש בלחץ הורים שחששו מנפילת טילי קסאם); [ז] נטישת מסגור המערכה כ"מלחמה" ובמיוחד ויתור על עקרון ההכרעה והתעקשות על מערכה בעצימות נמוכה.

42 על דרישות ילדים מהוריהם כמרכיב מרכזי בעבודת האימהות, ראו, Ruddick, הערה 22 לעיל, עמ' 17.

לטענת לבל, התעצמות הקול האימהי בזירה הציבורית הביאה את הצבא לשנות צורות חשיבה ופעולה כדי למנוע מצב של ”אימהות כאוקסימורון לצבאיות”. עם חדירת שיח המחאה למעגל הצבאי וסירובי חיילים לפקודות מבצעיות, השתכנע צה”ל שהקול האימהי הוא קול שיש להתחשב בו.⁴³ צה”ל הגדיר מחדש את הקשר שבין ההורים למערכת הצבאית ואפשר את מעורבותם בסדרה רחבה של שינויים. היות והשיח הלאומי מצייר לא פעם את האומה כ”משפחה מורחבת” שהחיילים בה הם ”הילדים של כולנו”, דרישות התנועות התקבלו בהבנה יחסית.⁴⁴ ואולם, מרבית פעולתן של תנועות המחאה והשלום התרכזו לא רק בשינויים צבאיים בנוגע לעימותים אלימים ומבצעיים, אלא בדרישה לחיזוק הדרג המדיני האזרחי כך שאפשר יהיה לקדם פוליטיקה של שלום. התנועות לא דיברו בקול אחד, הן ביטאו סוגים שונים של פוזיציות נשיות וחברתיות, אך חתרו כל אחת מכיוונה שלה להשמיע קול הקורא ליצירת שיח אזרחי חדש בחברה הישראלית, תוך שימוש מודע בשיח האימהות.⁴⁵

הקולות האימהיים הצליחו אמנם לחדור אל תוך השיח הצבאי, אולם כוחות צנטריפטליים דחפו את המחאה להלאמה מחדשת: המאמץ לשמירה על חיי החיילים הביא את צה”ל להקשחת עמדות מיליטריסטיות, וכך בעוד שהקולות האימהיים ביקשו לשמור על חיי הילדים-חיילים ובה בעת לקדם מדיניות של הידברות ושלום, הקונצנזוס הישראלי הקצין מגמה של חשיבות השמירה על חיי החיילים. התוצאה של עמדה כזאת בוטאה למשל בהפעלת יתר של כוח צבאי בתחילת מלחמת לבנון השנייה, כאשר צה”ל העדיף מתקפה אווירית נרחבת על פני מתקפה קרקעית והוביל בכך למשבר הומניטרי בלבנון ולפגיעות

43 אודי לבל, ”זהירות – בצבא מתים – על אימהות כמעצבות ביטחון”, נשים וביטחון לאומי 26 (יוני 2011), עמ’ 10–1.

44 וראו בנושא זה: אסף שיגיב, ”משקלו של מגש הכסף”, תכלת 30 (חורף 2008), עמ’ 3–11.

45 תנועת ”ארבע אמהות” מיצבה את עצמה כ”קול מרכזי” שאינו מנוגד להיגיון צבאי. התנועה התמקדה אך ורק בצד הישראלי-יהודי ולא חתרה לייצג את כאב שני הצדדים, אלא חברה לקולות שנשמעו במרכז המפה הפוליטית וקראו לנסיגה מלבנון. תנועת ”פרופיל חדש” שהוקמה בשנות התשעים כללה חלק מוותיקות ”ארבע אמהות” והושפעה ממנה, אך הקצינה עמדות והגדירה עצמה כ”תנועה לאזור החברה בישראל, לשינוי החשיבה הצבאית ששולטת בכל פינה בחיינו, לעקירת החינוך המיליטריסטי ולביטול חובת הגיוס”. תנועת ”נשים בשחור” שנוסדה בשנת 1988 סירבה להשתמש בקול האימהי כפוזיציה למחאה, ובכך לשמש כ”רחם במרחב הציבורי”. תנועה רדיקלית זו ביקשה להשמיע את קולן של הנשים כאזרחיות, ללא קשר להיותן אימהות לחיילים, נשות חיילים או חיילות לשעבר. השפעתן על השיח החברתי נותרה מצומצמת אך חברה לקואליציות של נשים ותרמה להתפתחות תנועות הנשים. כמה מאפיינים היו בכל זאת משותפים למרבית ארגוני המחאה והשלום. לטענת טובה בנסקי בתנועות הנשים לשלום ניתן לזהות שילוב בין מרחבי-שיח שיש ביניהם מידה רבה של חפיפה: השיח הפמיניסטי, שיח השלום בשמאל הישראלי, השיח ההומניסטי ושיח האזרחות והאנטי-מיליטריזם, והדגשים ערכיים דוגמת ערכים אוניברסליים הומניסטיים של זכויות אדם: אחריות, צדק, שוויון, אזרחות, וערכים המנוגדים לדיכוי דוגמת: חירות, אוטונומיה, עצמאות, כבוד. וראו: טובה בנסקי, ”תנועות נשים לשלום בישראל, מאפיינים וסוגיות נבחרות”, מפנה 46–47 (מאי 2005), עמ’ 88–92; Helman הערה 2 לעיל; יגיל לוי, צבא אחר בישראל: מיליטריזם חומרי בישראל, עורך: רמי טל, תל אביב: משכל, 2003; Yagil Levy, ”Controlling the Invisible: The Essence of Effectual Control of the Modern Military”, *International Politics* 47, 1 (2010), pp. 124–104.

קשות באוכלוסייה האזרחית.⁴⁶ במקביל, בתוך החברה הישראלית השתנה סדר העדיפויות בכל הנוגע לשמירה על שלום החיילים מול שמירה על ביטחון האזרחים הישראלים, וניכרה העדפה ברורה של פגיעה בחיי אזרחים ובריבונות הישראלית על פני סיכון חיילים. כך למשל, במלחמת לבנון השנייה טען השר דאז שאול מופז כי אין לגייס גדודי מילואים, שכן "הציבור הישראלי רגיש למחיר שזה גובה מאתנו [...] לא צריך להבדיל בין דם לדם, אבל הציבור תופס קשה יותר חיילים שנפגעים מאשר אזרחים שנפגעים. במיוחד במלחמה".⁴⁷

המערכת הצבאית הלאימה, אפוא, את קולות המחאה האימהיים: מצד אחד התגבשה אידיאולוגיה של מלחמה אלימה ואגרסיבית יותר, ומצד אחר הועצם מעמדו של הצבא בחברה הישראלית. שני צדדים אלה חיזקו בסופו של יום את הערך הגבוה של הצבא בחברה, ובכך הצביעו על חולשת הדרג המדיני והספירה האזרחית.⁴⁸ הקולות האימהיים סיפקו כלים ביקורתיים לבחינת מערכת היחסים המורכבת שבין המדינה לאזרחיה, אך לא הצליחו להציב מודל רחב דיו לחברה אזרחית שתאפשר שינוי חברתי ופוליטי. באשה בורחת מבשורה גרוסמן מתכתב עם קולות המחאה הללו ומבקר את השיח הישראלי המיליטריסטי, אך בה בעת הוא מסרטט מתווה לשיח אזרחי אלטרנטיבי: הוא כורך יחדיו שפה אימהית ומחשבה אימהית על המרחב הישראלי, ומתוך עבודת האימהות הנמסכת בשביל ישראל הוא מבנה מחדש את המרחב הישראלי כמרחב משמר חיים שבבסיסו דאגה.

"הליכת מטוטלת": טקטיקות של התנגדות אימהית בשביל ישראל

גרוסמן מצביע על אותה "מערכת גדולה" שלתוכה נבלע הכול ועובר הלאמה – הבית הפרטי והספירה הציבורית על מחאותיה השונות, עוברים תצורה ומותאמים למערכת הלאומית, ללא אפשרות חריגה. פתח המילוט היחידי מצוי, אפוא, "במקום שבו הארץ נגמרת". אורה ואברם מתחילים את מסעם בקיבוץ דן שבצפון ומשם מדרימים. תנועתם במרחב אינה ליניארית ודומה יותר לשוטטות. לתנועה הזאת, שאורה מכנה "הליכת מטוטלת" (175), יש היגיון פנימי: מטרתה לבלבל את ההולכים במכוון, כך שלא ימצאו את הדרך אל הבית בירושלים. גרוסמן חוזר לדמות "התלוש" העברי שהייתה מרכזית כל כך בחוויות היסוד של בני הדור בראשית המאה העשרים, והשתרשה בספרות העברית ובציונות כחלק מהחלון-התלוש והצבר-התלוש. אלא שכעת תלישות הגיבורים, ובעיקר תלישותה של

46 ניסיון התמודדות נוסף של צה"ל היה בשימוש גובר באמצעי לחימה עתירי טכנולוגיה שיתוכו בין הלוחם ובין האדם שמולו כך שתיווצר בין השניים מינימום אינטימיות ויחלש פוטנציאל ההתנגדות החברתית-פוליטית לפעולות הלחימה. יש לציין כי התפתחות מודלים טכנולוגיים בצבא התפתחו במקביל גם בצבא האמריקאי ובצבאות אחרים. עם זאת, יש סמיכות אירועים בין העלייה בקולות המחאה ובין שינויים טכנולוגיים וארכיטקטונים שנעשו בצה"ל. וראו: לוי, הערה 45 לעיל, עמ' 294–295.

47 ראו הערה 44 לעיל, וכן: <http://tchelet.org.il/article.php?id=379>.

48 ועדת וינוגרד הצביעה, בין השאר, על שני אלה כעל צדדים בעייתיים במלחמת לבנון השנייה: חולשת הדרג המדיני והבחירה הלקויה בהתקפה אווירית שלא מנעה בסופו של דבר כניסה של כוחות קרקעיים, אך יצרה נזק רב. לקריאה בדו"ח המלא: <http://www.nrg.co.il/images/news/doah.pdf>.

אורה, מאופיינים בעקירה ממצאיות חברתית-פוליטית בתוך ריבונות ישראלית אלימה.⁴⁹ כך אפוא, בתנועתם הופך המרחב-זמן לנזיל: חסר קואורדינטות ומיקום קוהרנטי ונתון למקצבי הטבע, לאור ולחשכה, למעברים ולחסימות שנקבעים מתוך הנוף הטבעי. את הצעידה במרחב-זמן הנזיל מטעינה אורה בסיפורים על הבן עופר. עם תפיסת מרחב-זמן כזאת אפשר ללכת לאיבוד בכוונה, להפוך למשוטט ולנווד במקום חסר שם. אך אם בתחילת מסעם אורה ואברם הולכים ואינם יודעים היכן הם, כעבור כמה קילומטרים הם פוגשים באדם שמורה להם שזהו "שביל ישראל", ואורה מתוארת כמי ש"משהו נגזל ממנה באחת" (318).

לכאורה ניתן היה לחשוב כי המרחבים הפתוחים יהיו מנותקים מאותם מנגנוני מדינה אידיאולוגיים, אולם המרחבים הפתוחים מתגלים לאורה ולאברם כמרחבים שבהם נחרט הסיפור הלאומי בנוף: גלעדים, מצפורים ואנדרטות להנצחת מיתוס המלחמה והרואיות הקרב מספרים את סיפורו של הנוף הישראלי כסיפור רווי מלחמות, קרבות וחיילים מתים, ששמותיהם חרוטים לאורך המרחב החזותי והסימבולי הארצישראלי. המפה נפרשת אפוא ומראה כי לא פחות מן העיר או הבית, ואולי אף יותר, הנוף הישראלי הפתוח מובנה כטקסט, כסיפור קולקטיבי-לאומי המוחק את צעדי ההולכים בו.

ועם זאת, תנועתם של אורה ואברם במרחבים הללו פותחת גם אפשרות של ארץ אחרת, של סירוב לאלימות ושל התנגדות למלחמה, לעקידת הבנים ולפולחן השכול. בקריאה ראשונה ברומן, ניתן לתהות על עודפות הטקסט. מאות פרטים על גידול הילד מופיעים במבולבל ובחוסר סדר, מסתבכים ומסובכים זה בתוך זה, שבים וחוזרים בווריאציות ונמסכים בתנועתם של אורה ואברם בנוף הפתוח הארצישראלי: לידת הבן וגידולו, היום שהלך בפעם הראשונה, החברים ששיחק עמם, כיצד, כשהיה תינוק, הייתה אורה טועמת לפניו את האוכל שהכינה לו, כיצד הייתה משכיבה אותו לישון, כיצד החליפה לו חיתול, הקשר בינו לאחיו, וכהנה וכהנה פרטים "מיותרים" שמתחברים מדי כמה עמודים ומשוחזרים בעודפות גדולה, לאברם ולה עצמה. עודפות הפרטים מזכירה את טענתה של רודיק כי הפרקטיקות האימהיות של דאגה, טיפוח, הזנה ואהבה כה מוכרות וידועות לרוב, אך הן נותרות סמויות, מושקקות ומצומצמות לספֶרה הביתית. קריאתה של רודיק להכליל בספֶרה הציבורית את הידע שנרכש מתוך עבודת האימהות, מומחשת ברומן בשילוב בין סיפורים שבבסיסם מחשבה אימהית ופרקטיקה אימהית ובין המרחב הארצישראלי שבשיח הלאומי מתפקד כמרכיב מרכזי בתהליך דמיון אומה וזהות לאומית. לאור זאת, ניתן להבין את הייחוד בסינתזה המורכבת שניסה גרוסמן ליצור.

גרוסמן מחבר בין פעולת ההליכה ופעולת הדיבור ויוצר מערכת מרחבית סמנטית של מסלולים המערערים על המסלול הלאומי. בהסתמך על דה סרטו, ניתן לראות כי אורה

49 גרוסמן אינו היחיד שמעצב וריאציות חדשות לדמות ה"תלוש". תערוכה קבוצתית שנפתחה במוזיאון תל אביב לאמנות, בתאריך 3/8/2016, עוסקת בדמות ה"תלוש" ומסמנת את "התלישות החדשה", הפעם בשדה האמנות הפלסטית ומתוך קשריה הספרותיים. מאמרה של לילך נתנאל המצורף לקטלוג התערוכה: לילך נתנאל, המקום הבא אינו בשבילי: מחשבה על הספרות היהודית המודרנית במפנה המאה ה-20, אוצרת: דליה מתתיהו, מוזיאון תל אביב, 2016.

ואברם "כותבים" בהליכתם סיפורים שמתערבבים בסיפור הלאומי הלכיד. הם מציירים בו מסלולים "מחברים" ב־זמניים. אלו הם מסלולים מקוטעים, מגומגמים, אישיים, מסלולים סמיוטיים של גוף, קול ומגע עם האדמה, אוספים לא לינאריים של קורות החיים.

דה סרטו מיקד את עבודתו בעיר האורבנית ובאופנים שחיי היומיום נחווים בעיר. ב"צעדות בעיר" (1980) הבדיל דה סרטו בין מבט ממעוף ציפור (למשל מגורד שחקים) על העיר, ובין הליכה ברחובותיה ובסמטאותיה. המבט ממעוף ציפור משטיח את המרחב ומבליט את הייצוגים החזותיים של העיר כבדגם מלאכותי. זהו מבט עילי, רואה כול ויודע כול, מבט פנורמי של מתכנני ערים, טכנוקרטים ועסקנים, שמקפא את אופני הניידות של העיר ומציג אותה כטקסט שקוף וקריא לכאורה. בניגוד למבט זה, התמקד דה סרטו בנקודת מבטם של הולכי הרגל החווים את העיר באופן יומיומי, עוברים ושבים בה. אלה נעים בעיר דרך מישוש, מנכסים אותה מתוך תנועתם בה, ולפעולת הליכתם יש רטוריקה של צעידה – סיבובים, עיקופים, תחבולות קטנות, מעברים לא־רציפים וקיצורי דרך שחותרים אל סרטוטי מסלולים, כמו היגדים ודיבור. את הקישור שבין פעולת ההליכה והדיבור מסביר דה סרטו באופן הבא:

פעולת ההליכה היא עבור המערכת האורבנית מה שמעשה הדיבור (speech act) הוא עבור הלשון או ההיגדים שנאמרו. ברמה היסודית ביותר, היא כוללת פונקציה הבעתית משולשת: זהו תהליך של ניכוס המערכת הטופוגרפית על ידי הולך הרגל (כשם שהדובר מנכס לעצמו את הלשון ונוטל אחריות עליה); זהו מימוש מרחבי של המקום (כשם שמעשה הדיבור היא מימוש קולי של הלשון); לבסוף, זו פעולה המחייבת קשרים בין עמדות נבדלות, משמע "חוזים" מעשיים בצורה של תנועות (כשם שהאמירה המילולית היא "נאום", ש"מעמיד את האחר אל מול" הדובר ומפעיל חוזים בין דוברים).⁵⁰

ההליכה, אם כן, כפי שדה סרטו תופס אותה היא מרחב של מבע. דה סרטו רואה בפעולתם של ההולכים טקטיקות התנגדות המאפשרות לאתגר את יחסי הכוח בתוך המסגרות של הסדר הקיים. מתוך פעולת ההליכה ופרקטיקות היומיום מתאפשרות מיקרו־התנגדויות באמצעות התוויית מסלולים פרטיים, קריאה מעוותת במכוון של טקסטים קנוניים, החלפת ריטואלים בפעולות אלטרנטיביות, שימוש מניפולטיבי בחללים ציבוריים ויצירת מרחבי התנגדות (resistant spaces) שחומקים מהסדר החברתי, התרבותי והלאומי שההגמוניה מבקשת לאכוף. כך, רשת יחסי הכוח והמשמעת (discipline) מנסה להכיל את פעולת ההליכה, אך בה בעת ניצבים גם סובייקטים המייצרים דרכים עוקפות־משמעת, מפתחים טקטיקות שונות של אנטי־משמעת (anti-discipline), ומגבשים "נוסחים" ו"דפוסי סגנון" שחורגים מן השיח ומן הכוח הפנאופטי, מתוך "המבעים הרגליים" היומיומיים שלהם.⁵¹

50 מישל דה סרטו, הערה 18 לעיל, עמ' 215–216.

51 וראו: מישל דה סרטו, הערה 18 לעיל; משה אלחנתי, "הקדמה", T.A.Z. אזור אוטונומי ארעי, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 7–16; עירן דורפמן, הערה 18 לעיל.

את תפיסתו של דה סרטו ניתן להחיל גם על צעידתם של אורה ואברם בשביל ישראל. בדומה לעיר, ההליכה בשביל ישראל מאורגנת באמצעות סימונים, הסדרי תנועה והכוונה, מפגשים אקראיים, רשתות פנאופטיות ומתאר חזותי, תרבותי ולאומי. השביל איננו טָרַק עלום, הוא מתחזק על ידי החברה להגנת הטבע, הארגון הסביבתי המשמעותי ביותר במדינת ישראל, אשר נושא גם אופי חברתי-פוליטי מובהק.⁵² את שביל ישראל ניתן לקרוא, אפוא, כמרחב מגייס פוליטית ואידאולוגית.⁵³ השביל מסומן על ידי סימון מיוחד וההליכה בו מכוונת לחיבור בלתי אמצעי בין ההולך, הנוף הלוקלי והסיפור הלאומי. בהתאמה, עובר מסלול ההליכה דרך אנדרטות, סיפורי מורשת קרב וגלעדים. אורה ואברם נפגשים לאורך צעדוניהם עם הכוחות הפועלים במרחב המובנה של שביל ישראל, אך תנועתם אינה תנועה של הפנמת מרחב-הטקסט הלאומי בלבד. תנועתם גם כותבת מסלולי התנגדות במרחב. הליכתם המפותלת והסיפורים על הבן שמובאים במעורבב ללא סדר כרונולוגי, הם תנועה בניגוד לזמן הלאומי הלינארי המתקדם:

לשניהם אין שיעור, וכבר כמה ימים אין להם דקות ושעות, והזמן נקצב רק בהשתברות האור במנסרת היום [...] סופגים לתוכם רינת נפש אחת זעירה, שופעת חיים וסיפורים [...] כשראיתי אותך הולך, אומרת אורה [...] חשבתי לעצמי איך ההליכה שלך, של עופר, השתנתה עם השנים. אברם רוכן לפנים, מקשיב. כי עד שהוא היה בן ארבע בערך, הוא הלך כמוך [...] כשהוא היה קטן. ארבע, חמש [...] קטן מאוד. פצפון. אברם מהנהן לאט. מעכל לתוך עיניו, לראשונה את עופר הנשקף במבטה. ילד קטן, היא ממלמלת, אצבעוני (247-248).

גרוסמן יוצר טקסט קופצני ובלתי לינארי הבנוי מסיפורים קטנים ופרטיים של אָם על בנם המשותף. הסיפורים הם בה בעת גם ניסיון חסר סיכוי לאחות את אפשרות המשפחה הגרעינית הטרור-נורמטיבית שנגדעה בשל הטראומה שעבר אברם בשבי. כך אפוא, ב"הליכת מטוטלת", תוך שיטוט ותעייה, מסופרים הסיפורים כחזרה מחדש על מאות פרקטיקות ישנות שהרכיבו לאורך השנים את "עבודת האימהות" של אורה. כעת, בשביל חוצה ישראל, הן מתפקדות כ"אופני עשייה" – כפרקטיקות אימהיות יצירתיות של משמעת נגדית, שמרכיבות יחד את ההליכה ואת הדיבור על הבן בשביל ישראל. אלו הם סיפורים קטנים, דומים להליכה, צעד אחר צעד הם נבנים ומבנים מחדש, בניגוד ללאומיות המיליטריסטית,

52 שביל ישראל נחנך רשמית בשנת 1995. הוא נפרש על פני 940 קילומטרים ויוצר רצף אחד ארוך מצפון לדרום המאפשר מבט רחב על נופי ארץ ישראל. דני רבינוביץ ואיתי ורדי, כוחות מניעים: כביש חוצה ישראל והפרטת תשתיות אזרחיות בישראל, ירושלים: מכון ון ליר, 2006.

53 לטענת הגאוגרף החברתי אנסי פסי, תהליך הסוציאליזציה המרחבית הוא תהליך שאנשים עוברים חברות לחברי לאום הקשורים לטריטוריה ספציפית שדרכה הם מפנימים זהות טריטוריאלית קולקטיבית. על פי תפיסה זו, המרחב עצמו עוזר להתכה של חוויות אינדיבידואליות וקבוצתיות לכדי סיפור לאומי משותף. הטריטוריה, על מאפייניה הפיזיים והסימבוליים, יוצרת הכרה משותפת על ידי המצאתה מחדש כמולדת, ומיפוייה וייצוגיה מייצרים תחושת הזדהות עם שטח נתון. ראו: Anssi Paasi, *Territories, Boundaries and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*, New York: John Wiley & Sons, 1996; נגה קדמן, בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערביים שהתרוקנו ב-1948 מהשיח הישראלי, תל אביב: ספרי נוימבר, 2008.

מרחב של דאגה ושימור חיים. אורה משחזרת את מחשבת האימהות הביתית, מעבדת את חומריה ומטעינה חומרים חדשים לתוכה, ובעוד העולם נמלא בצעדים־סיפורים אישיים, היא מדווחת לאברם "תדע: כשאני מדברת אתך עליו, הוא בסדר, הוא מוגן" (267).

כאדם ההולך בעיר שלא על פי החוקים המוסדרים, בעיקופים ובסיבוכים שהוא עצמו יוצר, ובמשפטים שהוא עצמו כותב, הליכתם של אורה ואברם יוצרת רטוריקה של סטיות ואלתורים. ללא כיוון מוגדר הם לעתים נצמדים לסימון של שביל ישראל ואף מתנחמים בו, ולעתים פורשים ממנו במודע וצועדים במרחב לא מסומן. להליכה במרחב מוסיפה אורה גם חוקים נוקשים, "השבועות", שמטרתן להביא להגשמת "משאלות הלב" כפי שהיא מגדירה זאת: "לא להישאר יותר מדי זמן באותו מקום, לא להיות מטרה נייחת", "לנוע בלי הרף" (151, 163); התנועה במרחב הפתוח צריכה להיות של שני הורי הילד (157); אם רוצים לחזור, אסור לחזור באותה הדרך (162); ובלי חדשות ובלי התעדכנויות ב"מצב" (166). חוקים אלה תואמים את דבריו של דה סרטו ביחס לקשר שבין חריגה מפעולות שהמרחב מכתוב, ואוטונומיות של פעולת ההליכה והדיבור:

הצועד הופך כל מסמן מרחבי לדבר אחר. ואם מצד אחד הוא אינו מפעיל אלא רק אחדות מהאפשרויות שנקבעו על ידי הסדר הבנוי (הוא פונה לכאן ולא לשם), הרי מצד אחר הוא מגדיל את מספר ההיתרים (כשהוא יוצר, למשל, קיצורי דרך או מעקפים) ואת מספר האיסורים (כשהוא אוסר על עצמו, למשל, דרכים הנחשבות חוקיות או הכרחיות). משמע הוא ממיין. "המשתמש בעיר נוטל קטעים של ההיגד כדי להנכיח אותם בהיחבא"⁵⁴.

באמצעות החוקים שהמציאה, אורה מנכיחה שרשרת של טקטיקות התנגדות במרחב ומנסה להתל ברשת יחסי הכוחות, לנכס את המרחב ולהחדיר בהיחבא בעלילת־ההליכה שלה את "ביצוע" עבודת האימהות. כך בטקסט הבא:

פתאום לא יכלה לזכור את פניו של עופר. ומיד קמה, זינקה על רגליה והמשיכה ללכת [...] אבל עופר לא נראה. והיא הלכה ופניו התפרקו בתוך ראשה למערבולת של קרעי הבעות, חלקי פרצוף [...] היא מיד ידעה שהיא נענשת על משהו, אבל לא ידעה על מה. אולי שהיא ממשיכה במסע שלה ולא חוזרת הביתה מיד, לקבל שם את הבשורה הרעה. או על שהיא לא מוכנה לשום פשרה (פציעה קלה? קשה? רגל? מהברך ומטה? מהקסול? יד? עין? שתי עיניים? איבר־המין?); כמעט בכל שעות היום, ומאחורי כל הדברים והמלים והמעשים, זימזמו בה הצעות כאלה, שנשלחו מאי־שם [...] עכשיו זקפה את ראשה והלכה ביניהן, ורק הקפידה להסתיר את פניה מאברם, גוננה עליו מפני פרצוף הגורגונה שחשה שיש לה ברגע הזה, שום עסקה היא לא תעשה, ואף בשורה רעה, משום סוג שהוא, היא לא תקבל. לכן, לכן הלאה. דברי, ספרי לו על בנו (234, הדגשה במקור).

54 דה סרטו, הערה 18 לעיל, עמ' 217.

הצעדות במרחב הופכות לפעולה של *speech act*, פעולה ביצועית שמטרתה הליכה ודיבור על הבן עופר כ"ביצוע" של השארתו בחיים. אורה מנהלת בתודעתה משה ומתן עם המערכת הצבאית שהלאימה את בנה והפכה אותו לנכס ציבורי לאומי, אך במשאל ומתן הזה ממקמת אורה את עצמה כשותפה שוות ערך בקבלת החלטות הנוגעות לבן-החייל ("לא חוזרת הביתה"; "לא מוכנה לשום פשרה"). היא מתנגדת לכל עסקת חליפין הכוללת פציעה של הילד כתחליף למותו ותובעת את שלומו המוחלט. קלפי המיכוח, לכאורה, במשאל ומתן המדומיין הזה הם הסיפורים על הבן וההליכה בשביל ישראל. אורה מבינה, אפוא, כי כל עוד תדבר על הילד באופן פרטי במרחב הישראלי-ציבורי ותמקם אותו ואותה כקול אזרחי שווה מול "המערכת הגדולה", היא תוכל להטמיע אל תוך המרחב גם קולות של אי-אלימות ודאגה. כדי לעשות זאת עליה להמשיך באותה דרך עוקפת משמעת של הליכת מוטטלת ("כמה זה לא משנה, ללכת או לחזור, להסתובב, לתעות, העיקר להיות בתנועה, העיקר לדבר על עופר" [316]), לנכס את המרחב הלאומי ולהחדיר לעלילת העל הציונית פרקטיקות אימהיות משמרות חיים.

מטקטיקה לאסטרטגיה ובחזרה

גרוסמן יוצר אפוא דרכים יצירתיות על מנת להטמיע במרחב הישראלי ערכים של אי-אלימות, אכפתיות ודאגה. ועם זאת, לעתים ההבדלים בין טקטיקות ואסטרטגיות מטשטשים. הניסיון להחדיר לתוך המרחב פרקטיקות משמרות חיים עומד בניגוד לנוף המובנה בשביל ישראל. גרוסמן מקביל בין הנוף הממשי (שביל ישראל "במצאות") ובין הנוף המיוצג בטקסט. הוא אמנם יוצר שיבושים בתהליך הקריאה ומסרב לאת המסלולים כך שלא ניתן יהיה לעקוב, ללא קריאה מנתחת וזהירה, אחר צעדיהם של אורה ואברם, אולם הוא מציף את הנוף החזותי, הסימבולי של אנדרטות, גלעדים ומצפורים אשר פרושים לאורך השביל ומייצגים את המפעל הציוני.⁵⁵ דפוס ההנצחה של הנופלים בישראל מתמקדים בסיפורי הקרבה הרואיים, בציון הקרב הספציפי, בחקיקת שמות הנופלים על גוף האנדרטה או הגלעד, ובחורשות ושדות לזכרם.⁵⁶ אורה ואברם עוברים במסעם במרחב שבו הנופלים במלחמות הם חלק ממחזור הטבע המותך אל נוף הזיכרון הלאומי:

מעל לפסגה, מעל מהומת האדם, עיט גדול דואה בתכלת, צף במרומי עמוד אוויר שקוף וחם, שעולה מן העמק. במעגלים רחבים, בקלות מרהיבה, מרחף העיט בראש עמוד האוויר, עד שחומו המיתמר מתפוגג והעיט דואה ממנו הלאה, לחפש משב חדש. אברם ואורה מתענגים על מעופו ועל הרי הגולן והגליל הסגולים באדי החום, ועל עינה הכחולה של הכנרת, עד שאורה מבחינה בשלט לזכרו של סמל רועי דרור

55 על פי נתוני אגף ההנצחה של משרד הביטחון פרושים נכון להיום 2,900 אנדרטות ואתרי הנצחה ברחבי הארץ. בממוצע מדובר באנדרטה אחת לכל שמונה נופלים. ראו: <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000836381>

56 מעוז עזריהו, פולחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים בישראל 1948–1956, באר שבע: המרכז למורשת בן-גוריון, 1995; מיכאל פייגה, "האנדרטה לאסון המסוקים ופרדוקס הפרטת ההנצחה של חללי הלאום", עיונים בתקומת ישראל 20 (2010), עמ' 122–143.

ז"ל, שנהרג מתחת למצוק הזה ביום 18.6.2002, בעת אימונים של יחידת "דוברבן".
 "הוא נפל חרש כאשר ייפול האילן, וקול נפילתו לא נשמע בגלל החול הרך"
 (הנסיך הקטן). בלי אומר ודברים הם קמים ונמלטים מכאן לקצה אחר של הפסגה,
 וגם במקום מפלטם החדש יש גלעד, לזכר סמל ראשון זוהר מינין, שנהרג בשנת
 '96 בקרב בדרום-לבנון, ואורה עומדת וקוראת בעיניים קרועות, אהב את המדינה
 ומת למענה, אהב אותנו ואהבנו אותו, ואברם מושך אותה בידה, והיא לא זזה,
 והוא, בכוח, עוקר אותה משם. התחלת לספר לי על אדם, הוא מזכיר לה, והיא,
 אוי, אברם, מה יהיה, תגיד לי, מה יהיה הסוף פה, כבר אין מקום לכל המתים. אבל
 עכשיו תספרי לי על אדם, הוא אומר לה.
 אבל תשמע, נזכרתי, רציתי לספר לך משהו על עופר (475, הרגשות במקור).

תיאורי הנוף נדמים תחילה כפריסה מרחבית של יופי פסטורלי שקט, אולם קריאה מעט
 יותר קשובה מראה כי גרוסמן מעצב קשרים מטונימיים בין הטבע ובין תרבות המלחמה
 והשכול. העיט, ציפור טרף שמתוארת לרוב כיורדת על הפגרים, דואה מעל לאנדרטות,
 מרחפת במעגלים, מציגה מפת מתאר של תרבות משחרת לטרף אשר טורפת את בניה
 ובנותיה. בהתאמה, חומו המתפוגג של הענן מטונימי לחיילים המתים ששמים בלבד נותר
 רקוע בלב הנוף החזותי לאומי. המבט ממעוף ציפור מנכיח, אם כן, נוכחויות של היעדרויות.
 מה שהיה ואינו עוד: האנשים עצמם, חומריות הגוף המדמם, אלימותו של הנוף. ממעוף
 ציפור נפרש המרחב הלאומי כרצף טריטוריאלי של רוחות רפאים.

יהודית תידור באומל, שמנתחת את תהליך הבניית הזיכרון הפרטי והקולקטיבי בארץ,
 טוענת כי "כל אנדרטה היא בבחינת טקסט המבקש שיקראו אותו"⁵⁷, אולם כיצד ניתן
 להבין את פעולת הקריאה שמבצעים אורה ואברם במסעם? בנתחו את הרומן, טען
 אבידב ליפסקר כי במקומות שהגיבורים נפגשים עם הכתב, במצבות וגלעדים, "הם
 מבצעים פעולה מושהית של קריאה זהירה, מלאה ומצטטת. האופי הפרטי של הפעולות
 מכריח את הקורא להיות ישות מציצה ומאזינה, ובכך מציע גרוסמן טקסיות יומיומית
 לעדה שאינה מוצאת עוד כוח לשאת את משאה, ומבקשת "חיסון דיבורי" מסוגי האובדן
 שאורבים לה"⁵⁸. אני מסכימה עם הרישא בניתוחו של ליפסקר, אך אני סבורה כי אין
 מדובר בפעולה של חיסון דיבורי, שכן לדידי אורה מחברת בין אתיקה של דאגה לבן הפרטי
 שלה – אותה אתיקה שהיא מנסה להבליע לאורך המרחב הארצישראלי – ובין אתיקה
 של דאגה לגורל הבנים-חיילים המתים ולגורל הבנים-חיילים העתידיים שכבר אין מקום
 להם ולמחזות הנצחה נוספות במרחב הארצישראלי. אורה עוברת אנדרטה אחר אנדרטה,
 גלעד אחר גלעד, תוהה על גורלם כאנשים פרטיים ומערערת על תרבות השכול. לטענת
 מיכאל פייגה, בשנים האחרונות ניתן להצביע על שינוי בהיררכיות המקובלות של השכול.
 לדידו, תרבות השכול התבססה בעבר על שלוש הסכמות רחבות: הראשונה – השכול

57 יהודית תידור באומל, "היינו שם אתם: הנצחת נשים באנדרטות לזכר הנופלים במדינת ישראל",
 העבריות החדשות: נשים בציונות וביישוב, מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן-רוקם (עורכות), ירושלים:
 יד יצחק בן-צבי, 2001, עמ' 368.

58 אבידב ליפסקר, "אשה בורחת מבשורה: המגן של פרסיאוס ו'עבודת המכרה'", אלפיים 33 (2008),
 עמ' 269.

הוא מחיר הכרחי שיש לשלם תמורת התקיימות העם והמדינה, ולכן גם קרבנו של הפרט תורם להישרדות הכלל; השנייה – השכול הפרטי והלאומי משלימים זה את זה, והציבור חש אמפתיה, סולידריות וכאב עם משפחות הנופלים; והשלישית – השכול מצוי מעבר לחילוקי דעת פוליטיים. לדברי פייגה, שלוש ההסכמות הללו קרסו בשנים האחרונות עם המעבר ממלחמות גדולות ל"מבצעים"; עם שינויים שחלו בלאומיות הישראלית מלאומיות המבוססת על גבורה ללאומיות המבוססת על תחושת רדיפה וקרבן, המשנה גם את האופן בו נתפס הלוחם; ועם כניסתו של "קול אימה" לשיח הציבורי, קול המדגיש את חשיבות החיים וחותר תחת המיליטריזם.⁵⁹

למעשה, גרוסמן, שמעתיק במדויק את הכיתוב על האנדרטות מתוך הנוף הממשי־ישראלי המובנה, מאפשר לקוראיו גישה לסיפורים הפרטיים העלומים (למשל: באתרי הנופלים באינטרנט לפי שמות החיילים המתים) כך שהקוראים עצמם, ברצותם, הופכים לקבוצת ביקורת פעילה בפעולת הקריאה. מהלך זה יוצר טשטוש בין טקטיקות ואסטרטגיות ואלו נבלעות באלו עד שקשה לאתר הבדלים: כך, מתוך אקט קריאת האנדרטות ניתן לקרוא את סיפורו של הלוחם כפעולה אינטרפלטיבית מגייסת, ובאותה מידה ממש כביקורת קשה על פולחן הנופלים. ועם זאת, שתי הקריאות מחייבות היכרות אינטימית עם הסיפור הפרטי שנמחק מן הנוף, או השלמה מודעת עם היעדרו.

אורה, שעוברת שם אחר שם, מנכיחה בקריאתה את ריקון השמות הפרטיים כחלק מתרבות ההנצחה שהתפתחה במודל השכול. היא אינה מאדירה את הנופלים ואינה קוראת את ייצוגי המוות היפים בחדווה, אלא מתוך הסתייגות וביקורת. בקריאתה מובלעת אמנם עמדה קרבנית, אך זוהי עמדה הרואה בחיילים קרבנות רדיפה של ריבון המוביל אותם למות בשמו. את פעולת הקריאה של אורה לא ניתן לנתק מסיפוריה על עופר ומן הפרקטיקות האימהיות משמרות החיים שהיא מנסה להבליע לתוך המרחב. בפעולות ההליכה והדיבור אורה מפרקת את ההתכה שבין השם הפרטי והלאמתו במפעל ההנצחה, ומבקשת למקם את האדם הפרטי במרכז הנוף הזה וליצור "רווח" בינו ובין הסיפור הלאומי ההיסטורי. זוהי, אם כן, קריאה משבשת במרחב־הטקסט הקנוני: קריאה שמפרקת בין החיבור המרחבי־לשוני של השם הפרטי והקנון הלאומי שבו מוסגר. פעולה זו היא ניסיון ליצור תשתית אזרחית שתמנע את סוגי האבדן הבאים. בהליכה, בדיבור ובקריאה נפתח אם כן אופק למסלולי־סיפור אזרחיים שיתוו תשתית לשונית ומרחבית לאי־אלימות ואנטי־הרואיות. מסלולי־הסיפור הללו הם ניסיון לשחרר את הלשון ואת המרחב הלאומיים, אך הם גם – ובעיקר – ניסיונות להבנות מחדש את המרחב הישראלי כמרחב שבמרכזו הדאגה לאדם פרטי כלשהו, ייחודי ונבדל.

כחלק בלתי נפרד מפעולה זו, מובלע אל מרחב־הטקסט הלאומי, הסימבולי, טקסט סמיוטי שמבקש להנכיח, מצַעֵד לצַעֵד וממלה למלה, "שפת אם" אינטימית של מגע, קרבה ודאגה, שמתוכם אפשר יהיה לשמר את הקשר של האם עם הבן שהולאם:

59 פייגה, הערה 56 לעיל.

הדרך קלה ורוהטת. אברם פורש את ידיו לצדדים [...] היא מספרת על הפעוטון שעופר הלך אליו, ועל החבר הראשון שלו, יואל, שכעבור שנה נסע עם הוריו לארצות הברית ושבר כך את לבו. סיפורים כל כך קטנים, היא מתנצלת שוב, אבל מסיפור לסיפור, ממלה למלה, מצטלל עופר התינוק גם לה־עצמה, מתכייר לילד: מְזִעִירוֹת התינוק נמתח הפעוט, מתחלפים בגדיו, צעצועיו, תספורתו, ענייניו [...] וכשהיא מספרת לאברם, היא מחישה מבלי־משים, את צעדיה, נמשכת בידי הזיכרון החי (351–352).

מרחב הזיכרון הלאומי נטען בזיכרונות אישיים, וסיפורי הינקות והילדות של הבן הופכים בתוֹאם את המרחב ואת הדיבור על המרחב לסמינטי, ו"לשביל יש פתאום קולות" (329). אורה ואברם צועדים בשבילים שמסרטטים שפה אחרת שנרשמת מתוך פעולת ההליכה ומתוך הקשבה לסיפורים שהנוף מספר: שפה של מגע כף הרגל באדמה, של הליכה נמרצת, טיפופי שביל מהירים, מקצבי גוף, ניגונים ורעשים, והשפה אף מתפרקת לטקסט שמבליע בתוכו צלילים חדשים ולא מסודרים, מלמולים והשהיות:

תקשיב, אומרת אורה ואוחזת בידו, למה? הוא שואל, לשביל, עונה אורה, אני אומרת לך, לשבילים בארץ יש קול שלא שמעתי בשום מקום אחר. ושניהם הולכים ומקשיבים, ררש־ררש כשהנעל נגרת בעפר, או ררח־ררח, כשקדמת הרגל פוגשת בשביל, והחש־חחחש בסתם הליכה, או חוואש־ש־חחחש בנמרצת, והטיפופים מהירים של ררישחרש כשאבנים קטנות ניתזות ופוגעות זו בזו, או חרפפ־חרפפ כשהרגל חוצה בשיחי סירה קוצנית, ואיזה מזל שלכל אלה יש צלילים מתאימים בעברית, היא צוחקת, לך תתאר קולות כאלה באנגלית או באיטלקית, ואולי רק בעברית אפשר לבטא אותם בדיוק? את מתכוונת שהשבילים פה מדברים עברית? מהמהם אברם, ששפה מארץ תצמח? וכבר הוא ממציא לה איך מלים נבטו פה פעם מן העפר, רמשו מסדקי אדמה שחונה ומחורצת, איך פקעו מתוך חרון החמסינים עם חרולים ודרדרים וחרדלים, איך ניתרו כמו חגבים וחרגולים. אורה מקשיבה לשטפו. עמוק בתוכה מניע איזה דגים מאוכן בזנבו, ואדווה מדגדת במותניה. מעניין איך זה בערבית, היא תוהה אחר־כך, הרי זה גם הנוף שלהם, וגם להם יש עיצורים מחרחרים, כאלו שהגרון נחנק מהיובש. היא מדגימה, והכלבה זוקפת עיניים משתאות. תגיד, אתה עוד זוכר את המלים שלמדת בערבית לכל החרולים והקמשונים האלה, או שבכלל לא לימדו אתכם את זה במודיעין? ואברם צוחק, אותנו לימדו בעיקר על טנקים ומטוסים ופגזים, על קמשונים איכשהו לא דיברו. טעות, טעות גדולה, פוסקת אורה (486–487).

אברם ממסגר את השפה בתוך הסימבולי ובתוך הלאומי ומכפיף את המרחב לעקרון הצדק ("שפה מארץ תצמח" כפרפרזה על "אמת מארץ תצמח וצדק משמיים נשקף" [תהלים פה, 12]). מתוך כך, הוא מניח שאורה מתכוונת בדבריה לכך שהשבילים מדברים עברית. אולם בשונה ממנו, אורה מציגה תפיסה הממקמת בתוך השפה ובתוך התרבות את הגוף החי, שהודחק. החדרת מרחב־הטקסט הסמינטי אל מרחב־הטקסט הסימבולי והצפתו ברמה מוגברת פותחים אופק לזהות שאינה יציבה ומונוליטית ואינה כפופה לחוקיו ולסדריו

של הסדר הסימבולי ו"חוק האב". כך, נפתחת גם אפשרות להבנות אחרת את המרחב הישראלי, כמרחב אתי, לשמוע את מלמולי המרחב בעברית ובערבית ("גם להם יש עיצורים מחרחרים"; "טעות גדולה"), לדמיין את מרחבו של הערבי שחי על אותה אדמה, ולפנות לו מקום כשכן ולא כאויב:

סימוני השביל שלהם מחוקים בפחם, או שמישהו הפיל בכוונה את העמודים עם הסימונים, או אפילו הפנה בכוונה את שלטי העץ לכיוונים לא־נכונים. אבל כל כך יפה פה, לוחשת אורה, ומשהו נכלם בקולה, כאילו היא מציצה לתוך מראָה לא־לה. השביל, שאולי כבר אינו השביל שלהם, אולי כבר הוגו ממנו לדרך אחרת, מתפתל בין כרמי זיתים ומטעי פירות, ונחל זורם לצדו, ובאורה שבים ודוקרים סמי והנסיעה שלהם באותו יום עם עופר לצבא, ויזי שהתרפק עליה, והאשה שהיניקה אותו אחר כך, ואלה שישבו על הרצפה, בבית החולים המחתרתי, וחיממו להם אוכל על מבער גז קטן. והגבר שכרע וחבש את הרגל של ההוא שישב לפניו על כיסא. ואיך לא תפסה מה עובר על סמי כשהוא רואה את הפצועים והחבולים שם. מיד כשתחזור הביתה, היא נודדת, דבר ראשון היא מתקשרת אליו להתנצל. היא תתאר לו בדיוק באיזה מצב היא היתה באותו יום, ותכריח אותו, פשוטו כמשמעו, להתפייס איתה. ואם הוא לא יסכים, היא תסביר לו באופן הכי פשוט שהם חייבים להתפייס, מפני שאם היא והוא לא מסוגלים להתפייס אחרי יום אחד כזה, אולי באמת אין סיכוי שגם הסכסוך הגדול ייפתר (580).

כאשר סימני המרחב המובנה מטשטשים ונעלמים, מתהווה מחשבה נזילה יותר על האחר, על חייו, על גורלו ומרחבו. אורה נזכרת בבית החולים המחתרתי לשב"חים וכעת "קוראת את המרחב" מתוך פרקטיקות של דאגה ואכפתיות – הילד יזי שראה בה אָם ונרדם עליה, האישה הזרה שהיניקה אותו, הדאגה לפצועים ולחולים והטיפול המסור בהם. השיפוט המוסרי שמפעילה אורה שונה כעת מהיגיון הסכסוך המקבע ידיד ואויב, תוקפן וקרבן. בשונה מעמדה הרואה באותם אנשים סיכון ביטחוני או עבריינים שיש להעניש, היא נזכרת בהם באמפתיה ובחמלה, ואף מזהה במחשבתה זו אפשרות אישית ופוליטית של התפייסות ופתרון לסכסוך.

אולם גרוסמן אינו מסתפק בחיבור בין פעולת ההליכה והדיבור של אורה, שכן טקטיקה כזאת עדיין כותבת מרחב־טקסט פרטי, וצמודה לפיכך לנקודת מבט סובייקטיבית. משום כך, הוא יוצר במקביל מעגלים רחבים של אנשים זרים שצועדים בשביל. צעדיהם ודיבורם משתרגים בהצטלבויות שונות עם צעדיה ודיבורה של אורה, והם חומקים ומתחברים ומסרטטים על גבי שביל ישראל מפות מרחביות סמנטיות נוספות. בקריאה ראשונה הראיתי כיצד ניתן לטעון כי גרוסמן פונה אל הקורא המדומיין שלו באמצעות המחברת שאבדה לאורה ומתמלאת בסיפורים על געגועים לתום, לחלוציות ולארץ ישראל הישנה. בקריאה נוספת ומעמיקה יותר אבקש להראות כיצד נפתחת גם אפשרות נוספת: לקרוא מחדש את שביל ישראל כערב־רב של מסלולים־סיפוריים סמוכים שיוצרים מרחב־טקסט אזרחיים בנוף שהולאם.

בתחילת מסעה החלה אורה בכתיבת מחברת־יומן המתארת את חיי הבן. פעולת הכתיבה, בין עצירה לעצירה ולאורך ההליכה, התווספה לעודפות הסיפורית – גם כאן סופרו קורות הבן במלל אין־סופי וביטאו דאגה פרטית של אם לבנה. הגבולות שבין הכתיבה במחברת, ההליכה והדיבור על הבן מתמסמסים, וגם כאן מעצב גרוסמן "שפת אם" סמיוטית כחלק מפעולת ההליכה ו"ביצוע" השארת הבן בחיים:

בזינוק היא נחלצת משק־השינה, חוטפת את המחברת, ובחושך כותבת עופר עופר עופר [...] עשרות פעמים, באותיות גדולות ומעוקמות, וממלמלת את שמו בחצי־קול [...] ומוסיפה ואומרת את שמו בלחישת וקול, וגם במנגינות שונות, עופר? עופר [...] עופר! (299).

שפת הגוף האימהי נשזרת, אפוא, אל תוך הטקסט והדיבור בצלילים ובמלמולים. אולם תוך זמן קצר המחברת נשכחת באחת מנקודות השביל ואורה חושדת שהרופא שחלפו על פניו אימץ אותה. בדומה לאופי צעידתם של אורה ואברם במרחב, גם הרופא משוטט במעגלים, בקיצורים ובעיקופים. כשמצטלבות דרכיהם באחד הימים, אברם "גונב" את המחברת ומשיב אותה לאורה.

קולה של אורה כבר אינו הקול הבלעדי במחברת. קולות זרים של אנשים שצועדים בשביל ישראל התערבבו בקולה, ונמסכו זה לתוך זה ללא הפרד והם מספרים סיפורים אישיים, קטנים, בלתי הרואיים בעליל, דומים לסיפוריה שלה: סיפורים על אב ואם, על עבודה משותפת, על געגועים ועל חרטות של יומיום. גרוסמן יוצר פוליפוניות שנשזרת בהליכתם ובדיבורם של האנשים במרחב. וגם הקולות אינם זהים: במבט ראשון נראה כי גרוסמן מתמקד בארץ ישראל הישנה, אולם נראה כי מסגרות אלה מתפרקות וכל אחד מהאנשים מתגעגע לארץ ישראל קצת אחרת, לתום ייחודי לו ולחום אנושי ממישהו שהיה קרוב אליו אישית. הסיפורים ההיסטוריים הללו מגוונים, והם ממלאים את שביל ישראל בזיכרונות פרטיים. דברים אלה דומים לאופן שבו דה סרטו ראה את הטקסט האורבני כתנועה עמומה של האנשים בעיר:

משתמשים אלה משחקים במרחבים שאינם נראים; הם אינם מכירים אותם אלא באופן עיוור [...] הדרכים המגיבות זו לזו באותה השתרגות הן שירות לא נודעות שבהן כל גוף משמש רכיב שנחתם בידי גופים רבים אחרים. הן חומקות מהקריאות. הכול מעיד על כך שעיוורון מאפיין את הפרקטיקות הארגוניות של העיר המאוכלסת. רשתותיהן של אותן כתיבות מתקדמות ומצטלבות מרכיבות סיפור רב־פנים נטול מחבר או צופה, שנוצר מקטעי מסלולים ומשינויים של מרחבים: ביחס לייצוגים הוא נותר באופן יומיומי, ללא גבול – אחר.⁶⁰

קולות האנשים בשביל ישראל יוצרים אפוא סדרות של מסלולים פרטיים רבי־זמנים ומרחבים, שמאכלסים את המרחב באופן בלתי ניתן לסימון תוך התקוות, בריחות, שכתובים

60 דה סרטו, הערה 18 לעיל, עמ' 208.

ושינויים של מרחב הסיפור הלאומי. לתנועתם של אורה ואברם במרחב נוספים שני קולות שנרשמים בעל פה: קולם של נערים דתיים תושבי התנחלות תקוע שמתלוננים על שטחי אש, וקולו של הסב הערבי שאינו מספר את סיפור הגעגועים והחרטות הפרטיים שלו ("אולי יותר טוב לא אומר הסב" [582]). שתיקתו של הערבי ממשיכה להדהד במרחב הטקסט ומספרת את הסיפור המושקע של החברה הערבית בישראל. ניתן לטעון כי גרוסמן אינו מאפשר פתחון פה לערבי ומוחק את סיפורו, אך ניתן לטעון גם טענה הפוכה: שתיקת הסב הערבי מדברת בקולות רועמים ומספרת את סיפור השתקתו בנרטיב הציוני. זוהי שתיקה שחושפת את מעשה ההבניה של הגאוגרפיה הלאומית, הזהות הקולקטיבית הישראלית והסיפור הציוני על האדמה, תוך דחיקת תרבותו של הערבי מן הנוף הלאומי המוצג כ"טבעי". טענה זו מתחזקת לאור הרצף הסיפורי שבונה גרוסמן עם החריגה משביל ישראל והמחשבה על סמי, יזי והשב"חניקים בבית החולים הערבי המאולתר, דרך שתיקת הסב הערבי הזקן, ולעבר סיפורי הבן על שירותו הצבאי, על מחסומים ופעולות מבצעיות, על שתיקת ההורים וחוסר יכולתם להתמודד עם הסיפורים הללו. ובעיקר סיפורה של אורה, שלא מצליחה להתמודד עם מקרה אחד ספציפי: סיפורו של ערבי זקן מכפר דורא שבנה עופר וחבריו ליחידה שכחו בתא קירור בעת פעולה מבצעית, והיא לא יכולה להפסיק להעביר את הסיפור בראשה, גם אחרי שהמקרה הוביל לפירוק המשפחה.

איש זקן, חסום־פה בתא קירור בחברון: סירוב להביטוס הפוליטי אזורי שהולאם

גרוסמן מציף את תרבות ההדחקה והדחיקה הישראלית וממקם את שתיקתו והשתקתו של הערבי כחלק ממערך של שתיקות והשתקות בתרבות הישראלית, ששותפים לו במודע ושלא במודע גם אורה ומשפחתה. כך למשל, כאשר הבן מספר לאמו על מחסום תפוח ועל בדיקת אלפי פלסטינים בעזרת מכשיר לגילוי מתכות, אורה מופתעת, אך כשהוא ממשיך בפליאה: "לא חשבת איך עושים את זה שם?" עונה אורה "לא סיפרת", ואילו הוא "ממשיך בשיחה כאילו כבר השלים עם כך שאין לצפות ממנה שתדע" (87). במקרה אחר מספרת אורה לאברם על ימים שהיה חוזר הביתה, והיא הייתה נסמכת לתפקיד "אם של חייל", מבשלת, מנהצת ומפנקת, אך גם מבחינה בהסכם משפחתי לא כתוב של שתיקה, שהיא עצמה מצייתת לו:

כשהיא מסיעה את מבטה אל אילן, היא חשה לפתע כבהירות איך אילן רואה את עצמו כעת בעיני עופר, כולו אזוריות שאננה, מפורזת כמעט נפשעת [...] והיא יודעת – היא מסבירה לאברם – שהיא ואילן לא יכולים אפילו לנחש את המאמץ שנדרש ממנו ברגעים האלה כדי למחוק, או לפחות להשעות, את עולמו האחר, בשביל שיוכל להיכנס הביתה מבלי להישקף במעבר. המחשבה כנראה חולפת באותו רגע באילן, ושניהם מביטים זה בזה בחטף: פניהם עדיין מלאות צהלה, אבל אי־שם, בקרקעית עינם, הם נרתעים זה מזה כשותפים לפשע (584).

גרוסמן מפרק את ההפרדה שמתקיימת בחברה הישראלית ובשיח הציבורי בין "כאן" ו"שם", בין "חוץ ופנים" ומראה כיצד שני המרחבים מתערבבים זה בזה ומשפיעים זה

על זה. ההפרדה מתגלה כפיקציה כשחיי הבן בסכנה וכשהוא מספר על האלימות שהוא עצמו מפעיל על אחרים בשם מדינת ישראל. גרוסמן חושף גם את האופנים שבהם מנגנון ההסתרה וההשתקה בכל הנוגע לנעשה בשטחים איננו רק מנגנון פוליטי-חברתי שמוחל על האזרחים "מלמעלה", אלא שותפים לו בעת ובעונה האזרחים שמפנימים את אותו מנגנון ומעדיפים "לא לדעת". כך אפוא, אורה, שמעידה על עצמה כמי שניתקה עצמה "מהמצב", שותפה לאופן ש"המצב" משוכפל ומאושרר. היא ומשפחתה מפנימים את ההביטוס הפוליטי האזרחי שהולאם, ותופסים את העולם במונחים אתניים כחלוקה בין "אנחנו" ו"הם", בני הלאום "שלנו" ולאומים אחרים, "ידיד" ו"אויב", ובכך מבטאים אזרחות מולאמת שבה השותפות האזרחית הבסיסית לקויה.⁶¹ לטענת יונתן בוימפלד מארגון "שוברים שתקה":

השתקה היא תוצר של התנגשות בין שני עולמות שונים. עולם הבית, ה"עורף" ועולם ה"חזית", הפעילות בשטחים. כשחייל מבין שהחיים בבית נמשכים כסדרם גם כשהוא חי במציאות מטורפת ובלתי אפשרית, הוא מנתק בין שני העולמות הללו. איך אפשר לאכוף עוצר ביום שלישי, לעמוד במחסום או לעכב אזרחים, וכיום רביעי, במרחק של שעה נסיעה, לצאת עם חברים לפאב, לשבת עם ההורים בארוחה משפחתית ולספר על איך זה להיכנס לבית לא שלך, להפוך את כולו, לנעול את הילדים והנשים בחדר אחד, לגור בבתים יומיים ואז לעבור לבית אחר? אף אדם בישראל אינה יודעת, ולעיתים אינה רוצה לדעת, ואף לא תוכל לדעת מה באמת מסתתר מאחורי המלה "קו", "מוצב" ו"מחסום".⁶²

בארוחה משפחתית במסעדה חוגגים אורה, אילן והילדים יום הולדת לבן הבכור אדם, ועופר ששותק לרוב, מספר על נוהל מעצר חשוד, על עמידה במחסום, על מבצע בחברון ועל אימוני ירי, ושוזר בדיחות צבא בסיפוריו. בקטעי סיפורים שמספר הבן מפנימים ההורים את מנגנון ההשתקה ("היטב ידעו שאל להם להגיב לסיפור ולו במלה אחת" [492]) אולם, מסיפור לסיפור הופכת הארוחה המשפחתית גם ל"אחוות גברים" שמתוכה מאושררת הקהילה המדומיינת, כקהילה שבהגדרתה היא קהילה של גברים.⁶³ אורה ניצבת כחסרת שפה משלה וכמי שאינה שותפה לשיח הלאומי אלא באופן משני, מתוך אימהותה. כשהם צוחקים, היא "צוחקת כי שלושתם צוחקים עכשיו והיא לא יכולה להרשות לעצמה להישאר מחוץ למעגל" (494), אך מתוך מיקומה כ"אחר" היא גם מבחינה ש"משהו פה לא נכון" (שם). בדיעבד מבינה אורה שבשעה שישבו וסעדו יחד כמשפחה, בנה עופר וחבריו ליחידה שכחו שכלאו איש זקן בתוך חדר-קירור במרתף של בית בחברון, לאחר שחסמו את פיו בזמם.

בעודפות גדולה מספרת אורה לאברם על המקרה, ומסבירה ששוב ושוב פרצה מתוכה השאלה איך אפשר לשכוח בן-אדם בחדר קירור במשך יומיים. השאלה, שהופנתה

61 ראו, רלי אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 399–404.

62 יונתן בוימפלד, "למה שותקים ועל מה שותקים? עדויות חיילים", חנה הרצוג וכנרת להד (עורכות), יודעים ושותקים: מנגנוני השתקה והכחשה בחברה הישראלית, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 185.

63 וראו: צמיר, הערה 37 לעיל, עמ' 102–103.

באובססיות לכל אחד מבני משפחתה ולחבריו של הבן בחטיבה ושוב אל בעלה, הילדים והחברים, פוגעת ביציבות דמותה כאם וכאדם בעיני משפחתה, מעגל חבריהם והצבא. אורה מפרקת את מנגנון ההשתקה ומצביעה על המערך האסטרטגי שמרכיב את המנגנון: מידור המקרה על ידי הצבא, אילן שמושך בחוטים כדי לסגור את העניין, החיילים שמצדיקים את פעולתם ותפיסת הצבא כסמכות אפיסטמית הקובעת אם יש אשמה או לא. אולם בניגוד לחוק המשפטי, אורה מפנה את תשומת הלב לאחריות האישית של הבן שלא ירד ובדק בעצמו מה עלה בגורלו של הזקן, ששכח את הזקן וישב בארוחה, ושבכלל הושם שם הזקן מלכתחילה.

חוסר יכולתה של אורה לעמוד בתו התקן האימהי ולהזדהות עם הסיפור הלאומי כפי שילדיה ובעלה מתפקדים בתוכו, מביאה בסופו של דבר להתפרקות משפחתה. בעלה נוזף בה "שמתחיל להישבר לו מהצדקנות ומההתחסדות שלה, ושכדאי מאוד שהיא תזכור שעופר זקוק לה עכשיו, זקוק לתמיכה המלאה שלה" (602). אורה בתגובה מתוארת כמי שמתערערת כולה מן הדרישה: "תמיכה במה, תמיכה במה, ובעצם רצתה לצעוק, תמיכה במי, כי באמת כבר לא היתה בטוחה" (שם). אילן מאשים אותה "את האמא שלו, את לא ממחסום ווטש" (שם), בנה אדם אומר לה ש"היא אמא לא טבעית" ובנה עופר צועק עליה ש"תרד ממנו". ואורה עצמה מתפלאת שהיא מגיבה כך, הרי היא בָּזָה לפמיניזם ולנשות מחסום ווטש ורק דואגת לילדיה ("מה לה ולנשים ההן, היא לא חייבה אותן, משהו מתריס ומעצבן וגם לא הוגן היה בהן וברעיון כולו" [שם]), וזהו אם כן עונשה של מי שמתעקשת לא לשתף פעולה עם מנגנון ההשתקה ולא לציית להביטוס הפוליטי האזרחי שהולאם. כך אפוא, גרוסמן מראה כיצד המשפחה, הקולקטיב והלאום שזורים ומפולשים זה בזה באופן בלתי ניתן להתרה. המכניזם התרבותי שקושר בין המשפחה הישראלית ללאום אינו מאפשר התנגדות, שכן כל ערעור על הלגיטימיות של המנגנון הלאומי יביא לערעור הזהות הקולקטיבית והאישית וייתפס כפעולה חבלנית במסגרת הבינרית הצרה שבין ידיד ואויב.

ועם זאת, הסיפור שהושתק כיוון שלא נמצא לו מקום במסגרת המשפחתית ובמערכת הצבאית, מתאפשר במסעם של אורה ואברהם בשביל ישראל. אורה מספרת לאברהם שאותם ימים של המקרה בחברון היו גם ימים של פיגועים תכופים באוטובוסים ובבתי קפה בירושלים, והיא היתה יוצאת מביתה ועולה על אוטובוסים בעיר מבלי שבני משפחתה ידעו, ומביטה בחלונות, לעתים על אברכים מזק"א, שהגיעו לאזורי פיגוע שהאוטובוס שנסעה בו עבר בהם לפני רגע:

בנסיעות הללו באוטובוסים כאילו הונח לה מהם מעט, וגם מעצמה, מן ההתעקשות המשוונה שלה להתקוטט עם כולם שוב ושוב, ומן השאלות הקנטרניות שלה והמעגליות שלה, שלמען האמת התחילו להטריף גם אותה. שפרצו ועלו מתוכה כמו גיהוקים חומציים בכל פעם שרק חשבה על מה שקרה שם, או כשרק שמעה את הפיפסים של החדשות, או אפילו כשרק חשבה על עופר. כאילו לא היתה מסוגלת לחשוב עליו, היא אומרת, בלי לעבור קודם דרך המקרה (598).

שאלת הצדק והאחריות האישית עולות, אפוא, במלוא חריפותן. אורה מפעילה ממד של אחריות אישית ישירה בעוד משפחתה מצפה ממנה להשאיר את ההכרעה המוסרית למערכות הגדולות ולהתיישר לפי עקרון הצדק. בה בעת דורשים ממנה בעלה וילדיה שאם היא מחליטה לגלות אחריות, מוטב שתגלה אחריות לאדם הקרוב, לבן ולשלומו, אחריות שיש בה גם ממד ברור של שבטיות. אבל אורה מגלה אחריות לאחר רחוק, לערבי, לאויב. לטענת לוינס הופעתו של "האדם השלישי" משמשת עילה להתארגנות חברתית ומדינית, שכן הוא יוצר מתח במבנה האתי – "למי צריך לדאוג? לאחר קרוב או לאחר רחוק? לזולת ראשון או שני? לבן שלי או לערבי? לילדים-חיילים שנתקלים בסיטואציות קשות בשירות הצבאי שלהם ולעתים הופכים לקרבנות של מלחמה שלא בחרו בה? או לערבים, קרבנות של שנות כיבוש ארוכות המנסים לקיים את חייהם בלב אזורי מלחמה? ובניסוחו של לוינס:

בין האדם השני לשלישי עשויים להתקיים יחסים שבהם האחד אשם כלפי השני. אני עובר מהיחס שבו אני מחוייבו של האחר, האחראי לאחר, ליחס שבו אני שואל את עצמי מיהו הראשון. אני שואל את שאלת הצדק [...] כיצד לשפוט? כיצד להשוות את האחרים, יחידים ובלתי ניתנים להשוואה?⁶⁴

אורה, שעולה במתכוון על אוטובוסים בתקופה של פיגועים מעמידה עצמה בסכנת חיים ומממשת בגופה את עקרון ה"החלפה" (substitution) הלוינסי הטוען כי אינך יכול להישאר אדיש, להסתגר בד' אמותיך ולטעון שעוולות הזולת אינן מעניינך. על פי לוינס "ההחלפה" היא מצב שה"אני" מעמיד עצמו במקום ה"אחר" ונעשה אחראי למעשיו ולמחדליו. אחריותו של ה"אני" חורגת אפוא מהמעשים שהוא עצמו עשה או לא עשה לאדם האחר, וכעת הוא מכפר על חטאי הזולת בכך שהוא לוקח על עצמו את אשמת המעשים, מחליף אותו ולעתים אף נפגע במקומו.

אורה מכפרת במקום עופר על מעשיו בחברון ומקריבה עצמה מתוך אשמה על עוולותיו. ניתן, ללא ספק, לטעון כאן למזוכיזם נרקיסיסטי של אורה, אשר בדומה לעונג שתכננה בו את "המחאה הסרבנית", גם כאן היא שמה עצמה כקרבן אולטימטיבי בלבה של סיטואציה אלימה. ועם זאת, העמדה הקרבנית שבנשיאה בסבל אינה הממד היחיד בפעולתה של אורה, שכן פעולתה מאפשרת גם אופק אתי-פוליטי, על כל המורכבות הבעייתית שבכך. אורה מתארת כיצד נסעה שוב ושוב באוטובוס עד לרגע שהרגישה "התרה" – הרגע שבו הצליחה לראות את פניו של הזקן הערבי:

אף פעם לא ידעה מראש כמה יהיה עליה לשהות כאן, וגם לא היתה מסוגלת להתיק את עצמה מכאן ולרדת, עד שהיה מגיע איזה רגע שבו – ללא שום סיבה נראית לעין – היתה חשה בתוכה הקלה, הַתָּרָה, כאילו התפוגגה השפעתו של חומר שהורק לה, ורק אז היתה יכולה לקום ולרדת מן האוטובוס ולהמשיך ביומיומה. ועוד דבר

64 עמנואל לוינס, אחרות וטרנסצנדנטיות, 1995, עמ' 148. מצרפתית: ז'ואל הנסל, "אתיקה ופוליטיקה בהגותו של עמנואל לוינס", עמנואל לוינס בירושלים, פרשנויות פילוסופיות ופרספקטיבות דתיות, ז'ואל הנסל (עורכת), מאגנס 2007, עמ' 152.

השתנה: ככל שחלפו הימים, יכלה יותר ויותר לזמן לעצמה את דמותו של הזקן התימהוני, שרקד וצחק והשתולל עירום כביום היוולדו מול החיילים שחילצו אותו לבסוף מחדר-הקירור שבמרתף בחברון (שם, 600).

מתוך שברירות הקיום האנושי, אורה מדמינת את האיש שעבר אובייקטיפיקציה והפך ל"מקרה" ומבקשת לגלות כלפיו אחריות. היא עושה זאת דרך עקרון ההחלפה והכפרה בעודה מוותרת על האימפריאליזם של ה"אני" ומציבה את חייה כשווי ערך בסדר הבריאה לחייו. במונחיו של לוינס זוהי התגלות פניו של ה"אחר" והיענות לצו האתי:

הפנים מדברות. גילוי הפנים הוא השיח הראשון. לדבר זה לפני הכול האופן שבו מגיעים אל מאחורי המראה החיצוני של הפנים, אל מאחורי צורתן [...] הפנים הן עליבות. עירום הפנים הוא דלות, והוא כבר תחינה המכוונת ישירות אלי. אולם תחינה זו היא דרישה. הענווה מתאחדת עם הרום. וכך מוכרז הצד האתי של הביקור.⁶⁵

מובן שאורה אינה רואה את פניו של האיש, כי אם את דרישתו המופנית אליה – לגלות אחריות כלפיו. ההיענות של אורה לאחריות לאדם השלישי, לחירותו, לדיכוי ולעוולות שפוקדים אותו, משבשת את המעגליות של קרבן-תוקפן, שכר-ועונש, שמזינים את מעגל הדמים. בכך נפתח אופק אתי-פוליטי חדש במבנה האחריות: כשמערכות הצדק קורסות, אורה מבקשת להחזיר את ממד האחריות האישית ואת הנשיאה בסבל כאחריות לזולת. ועם זאת, היחס האתי הזה נותר כאמור פרטי לגמרי, שכן את פניו המדברות של הזקן הערבי אין מי שיראה: לא בחברון, שם נכלא במרתף על ידי חיילים, ולא במשפחתה של אורה ובמערכת הצבאית העוסקות בהשכחת סיפור הפקרתו. בהתאמה, הושתקה גם התנגדותה של אורה, והיא עצמה השתיקה את סיפורה על העלייה על האוטובוסים, דמיון פני הערבי וגילוי היחס האתי כלפיו. אולם, אורה שמספרת לאברם לראשונה את הסיפור מנקודת מבטה, מפנה לערבי מקום ופותחת את המרחב הארצישראלי לאזרחיות מסוג גבוה יותר: זוהי אזרחיות שבמרכז האדם, באשר הוא, ועמה אחריות אישית לגורלו.

קולו המושתק של הערבי וקולה המושתק של אורה נרשמים, אפוא, בנוף ומדברים בשביל ישראל. אולם גם כאן, הסיפור אינו נותר פרטי. אברם, שמקשיב לסיפורה, מזמן אף הוא את פניו של האיש. תחילה "פניו חיוורות" (600), לאחר מכן "הוא פולט נהמה לא-נשלטת של כאב ותדהמה. קול של גוף שהופל מגובה רב ונחבט בחוזקה באדמה" (601), הוא "מחבק את עצמו בזרועותיו בכוח, ומרגיש כאילו כפור יורד ועוטף אותו בלב התכלת והסנוורים של נחל ציפורי, כפור של צינוק אפל" (605) הדומה לצינוק שהוא עצמו שהה בו בשבי, וכאשר שואלת אותו אורה אם אין בו שנאה לערבים אחרי ההתעללויות שעבר, "אברם מהרהר. הזקן מחדר-הקירור בא אל עיניו, שוכב עירום על המדרכה וחובט בה בראשו ומקרטע לעיני החיילים [...] ואילו השביל "כמו מנסה להתנער מזוהמת עצמו, ומתפתל [...] לא, הוא אומר" (619).

65 עמנואל לוינס, הומניזם של האדם האחר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2004, עמ' 69–70.

בשנת 2006, זמן קצר לאחר סיום מלחמת לבנון השנייה, נאם גרוסמן בעצרת הזיכרון ליצחק רבין. בנאומו ביקר את המלחמה, אך גם ניתח בקווים עבים את משבר הערכים שהחברה בישראל מצויה בו. שבע שנים לאחר מכן, בשנת 2013, ביום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, ביקשו מאחד התלמידים בתיכון עירוני א לאמנויות בתל אביב להקריא את הנאום שנשא גרוסמן,⁶⁶ אבל בטקסט ערכו שינויים. במשפט: "מותם של אנשים צעירים הוא בזבז נורא, זועק. אבל לא פחות נוראה התחושה שכבר שנים רבות מדינת ישראל מבזבזת באופן נפשע, לא רק את חיי בניה, אלא גם את הנס שאירע לה; את ההזדמנות הגדולה והנדירה שהעניקה לה ההיסטוריה, את ההזדמנות ליצור פה מדינה מתוקנת, נאורה, דמוקרטית, שתנהג לפי ערכים יהודיים ואוניברסליים"⁶⁷ – נמחקו בהוראת בית הספר המילים: "באופן נפשע". ואילו במשפט: "כל בר דעת בישראל, ואני אוסיף ואומר גם בפלשתין, יודע כיום בדיוק את הקווים של הפתרון האפשרי לסכסוך בין שני העמים",⁶⁸ נמחקת ההתייחסות לפלסטיין. הנימוק להשמטה היה כי אמירת המשפטים במלואם תפגע במשפחות השכולות. בתגובה לסירובו של הנער לקרוא את הנאום תוך השמטת המילים כתבה אחת המורות:

במדינת ישראל יש עדיין שתי פרות קדושות: יום השואה ויום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ונפגעי פעולות האיבה. ימים אלו מתאפיינים בקונסנסוס עטוף תוגה ותחושה ממלכתית שמבקש להדגיש את המאחד. בטקסים המתקיימים בבית הספר, טקסים שאלהם מוזמנות המשפחות השכולות ובהם משתתפים מעל אלף תלמידים, נעשה ניסיון אמיתי מצד אחד להעביר מסר מהותי ומצד שני לא לפגוע ברגשות של אף אחד מאותם משתתפים. מחשבה זו הנחתה את ההחלטה לבטל את אותן שש מילים.⁶⁹

הצנזורה הבית-ספרית ערכה לגרוסמן את אותה הלאמה שערכה המערכת החברתית, התרבותית והלאומית לארגוני המחאה והשלום שבמרכזן עמדו נשים: היא קיבלה את נאומו כנאום חשוב ומהותי המגייס את הקהילה המדומינת, תוך שהיא משמיטה ומשתיקה את מה שאינו מתאים למערכת – ביקורת קשה על ההנהגה המדינית ואופני פעולתה ומחיקת הפלשתינים כצד אנושי בסכסוך, שהקשבה לו עשויה להביא לקידום השלום. המערכת הבית-ספרית אכן איתרה את ביקורתו של גרוסמן: שש המילים הפשוטות הללו אכן פוגעות בקונצנזוס הממלכתי, הן אינן מבקשות להשאיר את הקונצנזוס הזה עטוף תוגה ממלכתית אחידה, אלא להתוות דרך לשיקום החברה האזרחית בישראל. אולם, חברה אזרחית שכזאת עדיין רחוקה מלהתקיים. עדי אופיר במאמרו "חברה אזרחית בעיר ללא

66 וראו: נאומו של דויד גרוסמן בעצרת לזכר יצחק רבין, הארץ (4/11/2006) <http://www.haaretz.co.il/1.1548900>; או קשתי, "מצנזרים את גרוסמן", על המשמר – הבלוג של אור כספי והארץ <http://blogs.haaretz.co.il/orkashti/71> (21/4/2013).

67 נאום גרוסמן, שם [הדגשות שלי, מ"נ].

68 שם, הדגשות שלי.

69 הציטוט הובא אצל קשתי, הערה 66 לעיל.

הפסקה" טוען כי במציאות ההיסטורית העכשווית, חברה אזרחית מתקיימת, אם בכלל, בסדקים שמותיר השילוב שבין המערכות השונות. לדידו, חברה אזרחית עשויה לשרוד אם היא מצליחה להיאחז בסדקים:

תחילה כמו אזוב שבקיר, אחר כך כמו עשב שוטה, בן-ימיו, אחר כך כמו שיח ערער שמרחיב בשורשיו את הסדקים שהוא נאחז בהם ומפורר את הסלע שמתוכו הוא צומח. חברה אזרחית היא מובלעת של אתנחתא, מעין יציאה להפסקה, התמקחותם של אזרחים שמבקשים רק רגע אחד של שקט, רגע אחד שקט בבקשה, כי הם רוצים לומר דבר-מה, או לעשות דבר-מה [...] אבל תמיד באופן שנוגע לאיזה עניין משותף. העניין המשותף חורג מפרטיותם [...] במובלעת זו שעדיין לא נכבשה על ידי אחת המערכות, בהתחמקות זו מפניהן, בהתעסקות זו בעניין המשותף אבל לא על פי ייצוגו של עניין זה על ידן, נוצרים יחסי גומלין של התקשרות ושל תקשורת שיש להם ממדים אנושיים, לא מערכתיים.⁷⁰

לטענת אופיר, החברה האזרחית כיום היא תחום שלטונו של "לוחם הגרילה האזרחי" שבבואו לאתר סדקים ובקיעים במערכת מלווה אותו "עניין משותף" שאיננו הטוב, כפי שחשבו היוונים, אלא הרוע – אותן רעות שהמערכות החברתיות מייצרות ומפיצות באופן מובנה ושיטתי. לדידו, הרגישות המשותפת ביחס לרוע בלתי נסבל וההיחלצות למאבק בו הם תנאי לקיומה של חברה אזרחית.

באשה בורחת מבשורה ניסה גרוסמן להתוות דרך כזו מתוך עבודת האימהות במרחב. הפעולה הנגדית שסרטט גרוסמן חורגת כמובן מן האפיון המיליטנטי של "לוחם הגרילה", אך בדומה לתיאורו של אופיר, אותן פעולות טקטיות ניסו להרחיב את הסדקים ולפורר מבפנים את המערכות הספרותיות והתרבותיות שבתוכן צמחו. גרוסמן קשר בין המרחב הישראלי למרחב השיח החברתי, התרבותי והלאומי, מתוך תפיסה כי שינוי מרחבי זקוק לשפה שידובר בה, ושינוי השפה זקוק למרחב שיש בו, ולכן לא ניתן לנתקם זה מזה. מהלך זה יצר מתח תמידי בין פירוק והיטמעות, בין חתירה והכללה. את המודל הזה סרטט גרוסמן במרחב שעל אף שהוא מובנה פוליטית ואידיאולוגית הוא עדיין מרחב אקס-טריטוריאלי, רחוק מחיי היומיום בישראל. פעולותיה של אורה אף הן – פעולותיו של החלש, שאין לו אלא להמציא בכל פעם דרכים חשאיות, סמויות, לעתים אף היסטוריות ומגוחכות, כדי להמשיך לחיות בתוך מערכות הכוח, לשבש אותן ולהיטמע בהן, ולייצר שיבושים חדשים תוך כדי תנועה.

ואולם, בחינת המערכת שיצר גרוסמן, על הסתעפויותיה השונות, יכולה להוות תשתית לחברה אזרחית אלטרנטיבית: אימוץ פוזיציה אמהית מוסרית של דאגה, אכפתיות, אי-אלימות וחתירה לשלום, הבלעת "שפת אם" בתוך השפה הסימבולית הלאומית, יצירת "רווח" בין הסיפור הפרטי ובין הסיפור הלאומי ויצירת "רווח" בין הזיכרון ההיסטורי

70 עדי אופיר, "חברה אזרחית בעיר ללא הפסקה", ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית? יואב פלד ועדי אופיר (עורכים), ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 172–173.

הפרטי והזיכרון הלאומי המובנה, אנטי־הרואיות, התנגדות להלאמת הבנים, לעקידת הבנים ולפולחן השכול, שיקום ההביטוס האזרחי, הבניית מרחב אתי ופינוי מקום למדומיין המרחבי של ה"אחר", אחריות אישית ויחס אתי ל"אחר", והעדפת הסיפורים הפרטיים, הקטנים והפשוטים, הלא הרואיים וה"מיותרים" – כל אלה עשויים לשמש אופק למחשבה חברתית-פוליטית אלטרנטיבית, אם יימצאו קולות קשובים שיסכימו לחבור בעיקופים, בהצטלבויות ובהתקוות, למסלולים של הרומן הזה.

אוניברסיטת בן-גוריון