

מאוטיזם לאקטיביזם

חוכרת המוקדשת לאנשי בריאות הנפש
יהודים ופלסטינים אשר מעוניינים לעסוק
ברכדים החברתיים בעבודה הטיפולית



בית הספר לשלום | נווה שלום | ואחאת אל סלאם

מאויזם לאקטיביזם

חברת המוקדשת לאנשי בריאות הנפש יהודים ופלסטינים
אשר מעוניינים לעסוק ברבדים החברתיים בעבודה הטיפולית

ערכו את החוברת:

בלה סוסובסקי, מהא סקאלי תלי, סני גורדון בר, נעמה הוכשטיין,
יעל סיון, חרב אמארה ונאוה זונשיין

בית הספר לשלום

נווה שלום/ ואחאת אל סלאם

ד.ב. שמשון 99761

טלפון: 02-9991736 פקס: 02-9992697

דוא"ל: sfp@nswas.info

אתר אינטרנט: www.sfpeace.org

© כל הזכויות שמורות לביה"ס לשלום

תמונת השער:

למחיישי הכיבוש, עבודת אומנות של רות וייס צוקר בעיקבות ההשתתפות בקורס

במרץ

2008 יצאנו לדרך, אנשי מקצועות בריאות הנפש, ישראלים, פלסטינים אזרחי ישראל ופלסטינים תושבי הרשות הפלסטינית למסע של הידברות. היה זה מחזור שני של "קורס סוכני שינוי בתחום בריאות הנפש" מטעם בית הספר לשלום בנוה שלום. המשותף לכולנו היה רצון להעמיק את ההכרות וההבנה של הכיבוש המתקיים במדינתנו, להידבר עם עמיתנו מעברו השני של הקונפליקט ובסופו של דבר לפעול מקצועית וחברתית במטרה לתקן את עוולות הכיבוש ומחיריה הכבדים עבור כל קבוצות האוכלוסייה בישראל.

במהלך הקורס ובניסיונות לאקטיביזם שבעקבותיו נתקלנו חברי הקבוצה לא אחת בקונפליקט בין האישי למקצועי: במקצועות בריאות הנפש בכלל ובקרב מטפלים בפרט, נהוג לצפות מאנשי המקצוע לשמור כלפי חוץ על ניטרליות בעמדותיהם הפוליטיות והחברתיות. זאת על מנת לאפשר לכל אדם הזקוק לשרותי הרווחה מכל מגזר, חברה או מעמד ליהנות מטיפול מבלי שיושפע מכוח מעמד המטפלים בו. מאידך, אותם ערכים שלעיתים קרובות הביאו אותנו לבחור במקצועות טיפוליים הם שמכתיבים את עמדותינו הפוליטיות חברתיות והן שדוחפות לאקטיביזם נגד הכיבוש. החברותא שנוצרה בין חברי הקבוצה היתה במה לדיון בדילמות וקונפליקטים אלו וקבוצת השתייכות עבורנו כאנשי טיפול השואפים לחבר בין האישי למקצועי ולפעול במישור המקצועי על מנת לקדם ערכים של שוויון, כבוד האדם ושלום.

חוברת זאת הינה תוצר וסיכום של הקורס במספר מישורים. תמצאו בה תאור של הקורס והתהליך שעברו משתתפיו, תאור של מצב שרותי הרווחה ובריאות הנפש עבור האוכלוסייה הערבית בישראל בעיקר בערים המעורבות והמלצות לשינויים ושיפורים בשירותים אלו, תאור אקטיביזם של בוגרי הקורסים בתחומי הטיפול והרווחה ומספר מאמרים של בוגרי הקורסים ומרציו.

בהוצאת ביה״ס לשלום וואחאת אל סלאם/ נוה שלום
בסיוע

אנשי בריאות הנפש ישראלים ופלסטינים מקיימים דיאלוג ופעולה בסיוע האדיב של ממשלת ארה״ב והעם האמריקאי תוך שיתוף פעולה עם ביה״ס לשלום / ומרכז חיוואר לפיתוח ולשלום.

תוכן העניינים

2	הקדמה
	סני גורדון בר: קורס סוכני שינוי בנושא הקונפליקט
3	הישראלי-פלסטיני לאנשי מקצוע מתחום בריאות הנפש
9	אקטיביזם של חברי הקבוצה
	מהא סקאלי תלי ובלה סוסבסקי: בין הרצוי למצוי
21	בשירותי הרווחה ובריאות הנפש בערים המעורבות
	יוסף נאשף ותרצה בר-חנין: ההקשר החברתי-פוליטי
30	ביחסי מטפל-מטופל, מדריך-מודרך, בדיאדה היהודית ערבית
	ניסים אבישר: סקירה: התפתחות הנרטיב
48	הפוליטי בפסיכולוגיה - משנות השמונים המאוחרות ועד ימינו
	אריאלה פרידמן: עבודה בין קבוצתית במישור האתני,
62	הלאומי והמגדרי

הקדמה

במרץ 2008 יצאנו לדרך, אנשי מקצועות בריאות הנפש, ישראלים, פלסטינים אזרחי ישראל ופלסטינים תושבי הרשות הפלסטינית למסע של הידברות. היה זה מחזור שני של "קורס סוכני שינוי בתחום בריאות הנפש" מטעם בית הספר לשלום בנוה שלום. המשותף לכולנו היה רצון להעמיק את ההכרות וההבנה של הכיבוש המתקיים במדינתנו, להידבר עם עמיתנו מעברו השני של הקונפליקט ובסופו של דבר לפעול מקצועית וחברתית במטרה לתקן את עוולות הכיבוש ומחיריה הכבדים עבור כל קבוצות האוכלוסייה בישראל.

המשתתפים שהיוו את הקבוצה הישראלית היו כולם משמאל הקשת הפוליטית. הקורס הורכב מתהליך קבוצתי-דינמי בין משתתפי הקבוצה, מהרצאות היסטוריות, חברתיות ופסיכולוגיות בנושא הכיבוש ומסדגאות אינטנסיביות בנות מספר ימים בעקבה ובעמאן, בהם פגשנו את עמיתנו תושבי הרשות הפלסטינאית. תהליך ההידברות היה אינטנסיבי, מאתגר, מעורר רגשות ולעיתים קרובות קשה. במהלך הקורס רוב האנרגיה הושקעה בתהליך בו השתתפנו

כולנו, ראשית כאנשים פרטיים ורק לאחר מכן כאנשי מקצועות הרווחה והטיפול. עם זאת, זהותנו המקצועית נכחה והשפיעה על האופן בו השתתפנו בתהליך, על האופן בו ניתחנו והבנו את הסכסוך בקרבו אנו חיים ובעיקר על האופן בו אנו בוחרים לפעול על מנת להיטיב את מצבם של הסובלים מהסכסוך ובמטרה לתקן עוולות חברתיות ונזקים נפשיים של הכיבוש במדינת ישראל.

במהלך הקורס ובניסיונות לאקטיביזם שבעקבותיו, נתקלנו לא אחת בקונפליקט בין האישי למקצועי: במקצועות בריאות הנפש בכלל ובקרב מטפלים בפרט, נהוג לצפות מאנשי המקצוע לשמור על ניטרליות בעמדותיהם הפוליטיות והחברתיות, בחדר הטיפול, על מנת לאפשר לכל אדם הזקוק לשרותי הרווחה מכל מגזר, חברה או מעמד ליהנות מטיפול מבלי שיושפע ממעמדו ודעותיו של המטפל בו. מאידך, אותם ערכים שלעיתים קרובות הביאו אותנו לבחור במקצועות טיפוליים הם שמכתיבים את עמדותינו הפוליטיות חברתיות והן שדוחפות לאקטיביזם נגד הכיבוש. החברותא שנוצרה בין חברי הקבוצה הייתה במה לדיון בדילמות וקונפליקטים אלו וקבוצת השתייכות עבורנו כאנשי טיפול השואפים לחבר בין האישי למקצועי ולפעול במישור המקצועי על מנת לקדם ערכים של שוויון, כבוד האדם ושלו.

חוברת זאת הינה תוצר וסיכום של הקורס במספר מישורים. תמצאו בה תאור של הקורס והתהליך שעברו משתתפיו, תאור של מצב שרותי הרווחה ובריאות הנפש עבור האוכלוסייה הערבית בישראל בעיקר בערים המעורבות והמלצות לשינויים ושיפורים בשירותים אלה, תאור אקטיביזם של בוגרי הקורסים בתחומי הטיפול והרווחה ומספר מאמרים של בוגרי הקורסים ומרציו.

תודה רבה לכל מי שנפגש, חשב, שיתף, חשף, ליווה וכתב את החומרים המגוונים שחברו יחד לחוברת זאת המציגה מעט מחוויות הקורס ומהעשייה הפוליטית חברתית שבעקבותיה. תודה!

קורס סוכני שינוי בנושא הקונפליקט הישראלי-פלסטיני לאנשי מקצוע מתחום בריאות הנפש

סני גורדון-בר

בין מרץ 2008 לאפריל 2009 השתתפתי ביחד עם עוד 18 אנשים ממקצועות בריאות הנפש, יהודים וערבים, בקורס שעסק בנושא הקונפליקט הישראלי-פלסטיני. קורס זה התקיים מטעם בית הספר לשלום בנווה שלום בשיתוף עם מרכז חיוואר (בערבית: דיאלוג) שבאזור קלקיליה. (מבנה הקורס, תכניו, הנחות היסוד שלו והתנהלותו מצורפים בנספח 1.)

דמיינתי כי הקורס יהווה שער דרכו אוכל להבין ולהרגיש טוב יותר את הקונפליקט היהודי - פלשתיני, בעזרת המפגש וההבנה ההדדית של אנשי בריאות הנפש משני הצדדים. כמו כן, קיוויתי שיהיה זה פתח לפעילות משותפת ומשמעותית. בהיותי פסיכולוגית קלינית ומאמנת (Coach) רציתי לחבר תוכנות לתוצאות. סיכום זה נכתב מתוך הפרספקטיבה האישית שלי ומתוך שיחות עם

חברים לקורס ואינו מתיימר לייצג את כל הקבוצה. זהו קולי האישי. הגעתי מהצד השמאלי של הקשת הפוליטית בישראל. ראיתי עצמי כליברלית ונאורה, אשה הדוגלת בשלום ושוויון, ומוכנה לעשות ויתורים לשם כך; ראיתי את עצמי כמי שמעוניינת לסיים את הכיבוש, ומוצאת עצמי כמיעוט "צודק" בקרב אזרחי המדינה היהודיים. היום, בהסתכלות אחורה, אני יכולה לראות כי באתי עם פנטזיה לחיבור אנושי וטבעי בין אנשים ולאומים, עם ההנחה שכולנו יהודים וערבים, באותו הצד, מעוניינים בדברים פחות או יותר דומים. לא ידעתי ולא שערתי את המקום בו נמצאים פלשתינים אזרחי ישראל והפלשתינים מהגדה, לא הכרתי את עוצמת רגשותיהם ולא את דעותיהם.

הפנטזיה להיות בקבוצה שמתאפיינת בקרבה ושיתוף לקוחה מחוויות של סדנאות קודמות בהן השתתפתי, חלקן סדנאות של יהודים וערבים. סדנאות אלה פעלו לפי הרציונאל כי בהיכרות אישית והידברות מהמקום האישי שמתעלם מההבדלים ומדגיש את המשותף, אפשר להתקרב ולהגיע להידברות. סדנאות אלה הסתיימו בדרך כלל כאשר נוצר פער בין השאיפות השונות של שני הצדדים: היהודים רוצים להכיר ולדבר, והערבים רוצים לקדם פעילות פוליטית כדי להשפיע ולשנות את המצב הקיים.

בנווה שלום רציונל העבודה וסגנון ההנחיה הוא דרך התייחסות מרכזית לקונפליקט, ולפיכך, אינה מאפשרת להכחישו ומתעמתת אתו חזיתית, תוך תמיכה והבנה למה שכל הקבוצה וכל לאום עוברים.

כולנו עברנו יחד "מסע התבגרות" והתפכחות מטלטלת. במפגש הסיום התייחסו רבים להשפעה שהייתה לקורס עליהם, ותארו את עצמם כמי שחוו שינוי דרמטי: "אני שיושבת כאן על

הכסא יושבת עליו לגמרי אחרתי", " אני לא אותו בן אדם שהגיע לכאן לפני שנה וחצי", "הקורס היה עבורי כמו "הגלולה האדומה" נמשפט הקשור לסרט "מטריקס", ומתייחס לחווייה הלא פשוטה של לבחור לדעת] "אכלתי מפרי עץ הדעת ויש בי פעמים רבות הרצון לחזור לקונכייה.."

נפגשנו אחת לחודש בנווה שלום וכן בשתי סדנאות של סוף שבוע ארוך בירדן עם הקבוצה המקבילה של הפלשתינים מהגדה (ראו נספח 1 - רציונל מבנה ותכנים)

בין המפגשים

בין מפגש למפגש עובר חודש. קשר נשמר בין המשתתפים על פי יוזמה אישית. ההפנמה והעיכול נעשים בקצב ובדרך אישית ושונה מאדם לאדם. זהו קורס שאינו מתבסס על אינטימיות וקשר בינאישי בין המשתתפים, יחסים אלה אינם מהווים מוקד בדיונים וגם לא הורגשו כמפריעים או מקדמים את התהליך. בזמן ההפסקות בין המפגשים כל משתתף התמודד עם עצמו וסביבתו בדרך אישית. האטימות והבדידות, השעשוע והרחמנות שהיוו את המרכיב המרכזי בתגובות סביבתנו הקרובה, משפחה וחברים לניסיון לשתפם בעובר עלינו.

מה בעצם היו מרכיבי ההשפעה והשינוי המרכזיים? אני יכולה לחשוב על שלושה דברים מרכזיים שקרו לי: המפגש עם האחר (האמיתי), המפגש עם הגזענות שבתוכי, והתמודדות עם שאלות של אחריות אישית וקולקטיבית.

המפגש עם האחר (האמיתי) וההקשבה לרגשותיו ולדעותיו

הקורס סדק את מעטה ההכחשה הנוחה והמגוננת שבחרתי לחיות בו, קודם לכן. כמוכן שידעתי שיש כיבוש, וכמוכן הייתי נגדו, אך לא רציתי לקרוא עיתונים או לראות חדשות בטלוויזיה, לא היה לי קשר עם שום פלשתיני מהשטחים הכבושים, ולא נכנסתי לשם מתוך החלטה "לא להיות כובשת". כעת אני חושבת כמה תמים זה היה מצידי, כאילו, אם אני אישית לא נכנסת או לא רואה, זה הופך אותי פחות לכובשת... במלים אחרות אפשר לומר שידעתי אך לא ראיתי כמו עיני, וביחס לדברים שכן הגיעו אלי יכולתי תמיד לומר: "טוב, זה בגלל המדינה הימנית שלי".

המפגשים השיחות והעימותים בינינו לבין ערכי ישראל, בינינו לבין הפלשתינים מהגדה ובינינו לבין עצמנו (והיו כאלו רבים), הביאו אותי לידי הבנה כי איני יכולה להוציא עצמי מכלל אזרחי המדינה (שגם הם "אחרי"), רק כי דעתי היא דעת מיעוט. האחריות האמיתית אין פירושה להתנכר למדינתי, אלא להבין כי אני, בהיותי אזרחית המדינה הדמוקרטית, אחראית גם למה שקורה בה. למדתי זאת דרך המראה הלא מתפשרת שהציגו בפני המשתתפים הערבים בקבוצה שלנו, ובאופן בוטה יותר מהמראה של הפלשתינים מהגדה אותם פגשנו בירדן.

לצד המודעות של הפלשתינים לכך שאנו באים לפגוש אותם בשל רצון לעשות שינוי, בה בעת גם ייצגנו עבורם את מדיניות הכיבוש... אנחנו היינו הטנקים היורים בעזה, והחיילים שעושים את חייהם מסויטים במחסומים... משתתף פלשתיני אמר: "אתם באים עם כל הטנקים שלכם ואנחנו מרגישים כמו עכברים במלכודת". אם לא היינו החיילים עצמם, אז היינו ההורים ששולחים את בניהם ובנותיהם לצבא. כמוכן, שעצם היכולת שלהם להביע את רגשותיהם

בפנינו, סמלה את העובדה שראו בנו גם אוזן קשבת, חוץ מהישראלי שמשפיל אותם, ואולי דווקא בשל כך עשו מאמץ ניכר להציג בפנינו כיצד נראית מציאות חייהם הכואבת. אחד גם הביע הערכה והוקרה על כך שאנו בכלל מגיעים: "אני יודע שזה לא פשוט להגיע לכאן ולקבל את הכעס והתמונה של הרעים" אמפטיה שהייתה נדירה אך היינו זקוקים לה.

המציאות בחוץ חדרה בזמן אמת אל תוך הסדנה, והביאה הזדמנויות להתמודד עם תחושות באופן מוקצן וחד. בתקופה שהגענו לסדנה המשותפת בעקבה נשלחו קסאמים אל עבר ישובי עוטף עזה והיה אירוע בו צה"ל הרג משפחה שלמה מעזה. כעס עצום הופנה אלינו מצד הפלשתינים שהגיעו מהגדה לסדנה לאחר מסע של שעות במחסומים (המהווה טרטר שכיח ויומיומי). בערב הראשון של הסדנה, שמענו את החדשות אודות פיגוע הירי בישיבת הרב בירושלים. רבים מאיתנו חשו חרדה מעצם המצאותינו בירדן, רחוק מהבית, כאשר הפלשתינים שמלווים אותנו בתפקיד שומר ומגונן עלינו ונותנים לנו תחושת ביטחון ... למחרת בבוקר, במהלך מפגש הקבוצה הדו לאומית, פלשתינית צעירה מהגדה הפגינה את שמחתה וגאוותה ממעשה הרצח. נחרדנו, נפגענו, והתעורר בנו כעס עצום עליה כמייצגת את החמאס ואת הטרור. אולם, המשכנו לדבר למרות זאת, ולאחר ביטויי הכעס שלנו היא ספרה שלנוכח תחושות של חוסר האונים המוחלט, כאשר ההרג בצד שלהם כל כך שכיח, יש משהו בפיגוע שכביכול מאזן את תחושת חוסר האונים ומהווה מוצא לזעם, גם אם היא אישית נגד הרג ורצח בכל מצב...

בפגישה אחרת כל אחד התבקש לצייר בצבעים ובמילים את "החלום" שלנו: חלום על בית, טבע, וילדים מאושרים שאינם צריכים להלחם. אך כשהתחלנו לשתף, נראה היה שמצאנו עצמנו עם חלום שבור,

כאשר פלשתינית צעירה אמרה שאינה יכולה לצייר חלום כאשר כל יום המציאות נוראית עבורה ומסביבה.... משתתף מקבוצתנו אמר: "אנחנו הדור שיצר את המצב הזה, וגרמנו לכך שהצעירה הזו תדבר כך, אנחנו היינו הלוחמים במלחמת ששת הימים שהחלו את הכיבוש והצעירות האלה הם הפירות, התוצר של מה שהיה אז לכן זוהי האחריות שלנו לתקן. האחריות שלנו היא כלפי ילדינו ונכדינו".

האתגר המרכזי במפגשים אלה היה להקשיב לצד השני להבין את עמדתו ומאין היא מגיעה ויחד עם זאת לא להיות משותקת ולבטא גם את עצמי את מחשבותי ורגשותיי, ולצפות שהצד השני שיקשיב לי גם. לקדם ולאפשר תהליך הדדי. זה התאפשר באופן חלקי עם חלק מהאנשים בקבוצה ובשיחות אישיות. לדוגמה, ערב אחד ישבנו, מספר ישראליות יהודיות עם 2 פלשתינים מהגדה. שניהם אנשים משכילים מורים להיסטוריה. המבוגר ביניהם בטא עמדה לגבי עליונות האסלם על כל הדתות. לדעתו, בני כל הדתות יכירו בכך עם הזמן מתוך הבנה וקריאה ולא בדרך אלימה. עמדה זו הפתיעה אותי אך יכולתי להקשיב לו ללא התלהמות להבין בדיוק איך הוא הגיע לעמדה זו, ולא להסכים עמה בתורי, לייצג את דעתי כחילונית, ולראות שהוא מקשיב. הצעיר יותר דעתו הייתה שונה מחברו, כך שחשוב גם לראות שלא כולם מדברים בקול אחד, ורבה השונות ביניהם כמו גם אצלנו.

המפגש עם הגזענות שבתוכי

הטלטלה החזקה ביותר שחוויתי בקורס זה היה המפגש עם הגזענות הסמויה שנמצאת בתוכי. כשייכת לרוב היהודי, בעל הכח, הרגשתי את אי הנוחות שמתעוררת בי כאשר יש צורך לעשות ויתורים שמתחשבים במיעוט, שלרוב אנחנו לוקחים כמוכן מאליו את המאמץ שהוא עושה כדי להשתלב איתנו. הנושא של יחסי רוב ומיעוט קיבל הרכה מקום

בקורס, למשל דרך נושא השפה.

במסגרת הקורס נעשה ניסיון מודע ומכוון שכל משתתף יוכל להתבטא בשפת הלאום שלו בחופשיות. במפגשים עם הפלסטינים מהגדה הפורמט נשמר-כל אחד מדבר בשפתו ומלווה בתרגום (מעברית לערבית, מערבית לעברית). במקרה של הפלשתינים מהגדה אין למעשה ברירה אחרת, אולם גם במסגרת הקבוצה הישראלית, השאיפה הייתה שכל אחד יוכל לדבר בשפת אמו, להתבטא בחופשיות ובנוחות, ולהעניק בכך מעמד שווה לשתי השפות.

במפגשים בנווה שלום מתוך היהודים רק מעטים הבינו ערבית ברמה בסיסית בלבד, והערכים בקבוצה כולם ידעו עברית שוטפת, כך שמציאות הרוב "נצחה", ודברנו (לרב) עברית, וכוונת הקורס ההתחלתית לא נשמרה. נוחיות הרוב לדבר בשפתו הייתה נוחה גם ליהודים וגם לחלק מהערבים שרצו לתרגם את עצמם, או לדבר עברית מלכתחילה. יחד עם זאת, קבוצה של מספר יהודים חשה מוטיבציה להתחיל ללמוד את השפה הערבית, והחלה ללמוד ערבית מדוברת. "כולנו צריכים ללמוד ולדבר ערבית כי כשאנחנו שומעים ערבית אנו שומעים בעיקר את "שפת הטרוריסטים" ולא את האב ששואל את ביתו אם היא רוצה גלידת שוקולד או וניל..." מדברי אחת המשתתפות, בסיום הקורס.

לצד השפה למדנו לשים לב למילים והקשרן, עבור הפלסטינים יש הבדל בין "מזרח ירושלים" או "ירושלים המזרחית", "ערבי" או "פלשתיני", "חברה ערבית" או "המגזר"... הפכנו מודעים יותר למילים, לשאלה איך הצד השני שומע את מה שאני אומר?

בסיכום שלי בקבוצה אמרתי: "קבלתי מראה חזקה על חלקים טובים וכחות מחמיאים של עצמי. ההבנה כי אני מעדיפה להיות הרוב השולט, שזה נוח להיות וליהנות מהכוח והלוקסוס של הרוב. אני עסוקה בשאלה כמה אני מוכנה לוותר עבור שוויון אמיתי..."

ומשתתפת אחרת סיכמה: " אני חושבת שעברתי מגזענות מוכחשת ללקיחת אחריות על הגזענות שלי. לראות אותה, להודות בה ולקחת עליה אחריות".

התמודדות עם שאלות של אחריות ובחירה, מפסיביות לאקטיביות

אני יכולה לזהות כי עברתי מהתנהלות של הכחשה שבסיסו באשמה לפתיחת עיניים ויכולת להרגיש ולפעול בהסתכלות על המציאות בצורה רחבה וצנועה יותר. לאחר שמיעת הרצאות וקריאה די רחבה לגבי התפתחות הסכסוך היהודי פלשתיני, היחשפות לחשיבה התיאורטית לגבי יחסי רוב ומיעוט ולגבי גזענות - אני מבינה שכל הידע הזה, שהיה זמין לי כל הזמן, העדפתי לא לחפשו. רוב הישראלים היהודים מסתפקים בידע המגמתי והמצומצם אותו אנ לומדים בשיעורי ההיסטוריה המדגיש ומרכיב משקפיים של נרטיב אחד בלבד הנרטיב היהודי, ומתעלם במכניע מהנרטיב הפלשתיני. תוך כדי התקדמות הקורס עלה בי הרצון להצטרף לנשות מחסום ווטש כדי לראות מה קורה במחסומים מרחק 15 דקות מביתי. עלתה בי הסקרנות לברר את ההיסטוריה של העיר שלי ראש העין והשכנה כפר קאסם. הסתבר לי שהיה כאן כפר ראס אל עין - ראש העין כיום - וחקרתי מה קרה. יכולתי לחיות עם הידיעה שחיו כאן כפריים וכי השם נשמר. יכולתי לדבר עם חברה בכפר קאסם, שאני מכירה שנים, ולשאול אותה לגבי ההיסטוריה של הכפר שלה, ואיך היא כילדה חוותה את האירועים השונים וארועי הטבח. הסתבר כי אביה היה אחד הניצולים הבודדים של הטבח, נפצע וניצל והיא וכל המשפחה חיים בצל אירוע זה. מבחינתי תהליך זה היה תהליך של לקיחת אחריות עמוקה - אחריות לדעת ולהכיר עוד חלקים

בהיסטוריה שלנו כאן.

התגובות של בני ביתי וחברי כלפי השיתוף בחוויות שלי התאפיינו באי רצון, התנגדות לשמוע ולפעמים בכעס וזעם. אך עם הזמן הייתה השפעה טיפין טיפין על סביבתי הקרובה שרק בדיעבד אפשר לראות אותה. זהו תהליך איטי והדרגתי, מזכיר את התהליכים שאנו חווים כמטפלים בטיפולים ארוכי טווח. חלק מהשינוי הי בדרך שלמדתי ואני לומדת לדבר בפחות התלהמות, להקשיב לשני לאפשר לו לבטא את דעתו וחששותיו, ולהיות פחות חד משמעית ומטיפה.

עמדתי מול הבחירות שלי, היכן אנו פועלים ומה אנו בוחרים לעשות ומה אנו בוחרים לא לעשות, לא מתוך אשמה אלא מתוך השלמה שאפשר לעשות רק חלק וגם זה נחשב. למשל, ויתרתי בצער אך בהשלמה, עם כך שבשלב זה אני לא אלמד ערבית, למרות שבעיני זה דבר חשוב ובסיסי לעשות בארץ. למדתי להשלים עם כך שאיני יכולה לעשות הכל. לפני כן העובדה שאיני יכולה לעשות הכל או משהו גרנדיוזי ריפה את ידי ולא עשיתי מאום.

מפסיביות לאקטיביות - התמודדות עם מבצע "עופרת יצוקה"

שיא הקורס, היה אירוע שאורגן על ידי חלק מאנשיו ואני בתוכם, "סוכת אכלים - קריעה". בשלהי מבצע "עופרת יצוקה", כאשר היינו בזעזוע מעוצמת האלימות שכוונה לאוכלוסיה האזרחית בעזה, ומתוך חוסר האונים והשיתוק שאחז בכולנו יהודים וערבים, הציעה משתתפת פלסטינית אזרחית ישראל לעשות מעשה - מחאה על ההרג. מתוך תהליך של סיעור מוחות של מספר משתתפים עלה הראיון של הקמת "סוכת אכלים - קריעה" שאליה יוזמנו יהודים

וערבים. הרמנו אירוע מרגש ומשמעותי. היו שותפים לו ארגונים נוספים כמו שתי"ל, נווה שלום, פסיכואקטיב, עוסיים שלום ופורום המשפחות השכולות. הגיעו מאות אנשים משני הלאומים להתאבל על המתים ועל מות התקווה לפיוס, למחות על ההרס והאלימות הרבה. חלק גדול מהקבוצה נרתם לעשייה, מה שנתן תחושה של יכולת והוציא אותנו מחוסר האונים והשיתוק.

חוויתי את הכוח של הביחד שלנו והיכולת להיות פעילה משמעותית כלשהי בזמן שכזה מאוד עזרה לנו לצאת מהשיתוק.

מאמר שלם יכול להיכתב על דרך ההנחייה של קורס מורכב שכזה, והתמרון בין כל מרכיביו. אין ספק שכפסיכולוגים מנח קבוצות היה הרבה מה ללמוד מכך ברמה מקצועית, לא ארחיב על כך כאן אך גם זה היה נושא לדיונים בינינו ולהתנגדויות והשגות שהיו לנו כלפי המנחים, שעמדו בזאת בגבורה.

ומה הלאה- פעולות והשפעות של הקורס על משתתפיו מופיע בפירוט בהמשך החוברת. אני אישית ממשיכה את פעילותי בפסיכואקטיב, ברמה שמתאפשרת לי. בעקבות "עופרת יצוקה" הצטרפתי לפרויקט "עדויות" שמראיין אוכלוסיות שונות בגדה בעזה ובישראל, לגבי ההשפעות הפסיכולוגיות שהיו לפעולה ולתקופה זו עליהן מאז ועד היום. נעשיתי רגישה יותר לסבלו של האחר ולנקודת מבטו, ויש תחושות גופניות שמתעוררות כאשר אני מוצאת עצמי מתעלמת או נוטה להתכנס לקיפאון פנימי ומעוררות אותי לצאת מהקיפאון וההכחשה. מצד שני, אני גם קשובה לדרך בה אני מבטלת את בני עמי ובני משפחתי שאינם מסכימים איתי, ומתאמצת להקשיב ולהקשיב באמת.

וכמובן שזוהי רק ההתחלה....

תודות: לנאוה, לירון ומייסון על הליווי המקצועי והמסור לאורך הדרך

ולכל הקבוצה שהייתה אתי במסע. למדתי מכולכם המון ואני חושבת שבזכות הלמידה והחוויה עמכם אני בן אדם קצת יותר קרוב למה שאני רוצה להיות.

אקטיביזם של חברי הקבוצה

ערכה: נאווה זוננשיין

בחלק זה נביא דוגמאות מהעשייה של משתתפי הקורס:

סוכת אכלים

"לנוכח המעשים הקשים שנעשו במלחמה הזאת, צה"ל אינו יותר צבא ההגנה לישראל. כמי שלחמה במלחמת העצמאות, חשבנו אז שאנחנו מקימים חברת מופת, אבל כיום זה לא צבא הגנה. זה צבא כיבוש גם והולל". כך אמרה שרת החינוך לשעבר, גבי שולמית אלוני, בפתח אירוע אבל ומחאה נגד הרג אזרחים, שנערך בבית האגודה למען ערביי יפו בשבת ה-17 לינואר 2009 בצהריים.

האירוע שכותרתו "אבל ומחאה נגד הרג אזרחים - סוכת אכלים-קריעה" היה יוזמה של משתתפי הקורס להכשרת סוכני שינוי לאנשי בריאות הנפש שמתקיים ע"י ביה"ס לשלום וחיוואר. ליוזמה זו חברו מספר ארגונים: בית הספר לשלום בוואחאת אל סלאם / נווה

שלום, עמותת עוסיים שלום, ופורום המשפחות השכולות, כמו גם פסיכואקטיבי - אנשי בריאות הנפש למען זכויות האדם. בפתח הבית הוצבה רשימת שמות של ההרוגים האזרחיים במלחמה, יהודים וערבים, ובצידה הודלקו על-ידי הנאספים נרות זיכרון. השתתפו באירוע יותר מ-300 משתתפים יהודים ופלסטינים שהצטופפו באולם הראביטה ביפו חלקם נאלצו להקשיב מבחוץ. האירוע נפתח בנגינת כינור ועוד לאות זיכרון ובהקראת שירה. בסיומו נערכו שלוש סדנאות בנושא "מאכל למחאה", "קדושת חיי אדם כערך משותף" ועוד.

בשני לינואר 2008 באחת הפגישות של הקורס באמצע ההתקפות על עזה העלו חברי הקבוצה שהם רוצים למחות נגד הרג האזרחים הרבים הרס התשתיות החקלאות וכל מרקם החיים בעזה. המתקפה על עזה הייתה בעיצומה. משתתפים יהודים ופלסטינים (אזרחי ישראל) הביעו תחושות עמוקות של עצב תסכול וזעם וחכשו דרך לבטא את המחאה שלהם יחד. הייתה תחושה שחייבים לעשות מעשה. שתי נשים בקבוצה הובילו את הרעיון - מהא סקאלי תלי ושרית מוראי. הן חשו שזה בלתי אפשרי לשבת בצד בשקט במיוחד לאור ההרג הרב של האזרחים שנמשך עוד ועוד.

בעשירי לינואר נפגשו חברי הקבוצה והזמינו לפגישה גם נציגי ארגוני שלום נוספים וגבשו את התוכנית. היה רק שבוע לתכנן ולבצע. התקיים דיון איך לקרוא לאירוע והשם שנבחר היה "סוכת אבליים". במהלך השבוע רוב חברי הקורס יהודים ופלסטינים עבדו יחד לארגן את האירוע. לכל אחד היה תפקיד ושיתוף הפעולה היה חלק והתנהל תוך כדי תמיכה הדדית. כמה אנשים חפשו מקום, אחרים הכינו פלקטים שחורים עם שמות האזרחים ההרוגים, מספר אנשים עסקו בהבאת התקשורת ואחרים עסקו בהבאת הקהילות, חלקם עסקו בהדפסת תוכנית ואחרים יצרו קשר עם הדוברים. נבחרה העיר יפו

כעיר מעורבת לארח את האירוע.

את האירוע הנחו מהא סקאלי-תלי וארנונה זהבי מפסיכואקטיבי. להלן מדוברי הארוע:

השרה לשעבר שולמית אלוני: "שמעתי אומרים: נתנו להם את עזה ותרואו איך הם מתנהגים. אבל לא נתנו את עזה, למרבה החרפה הפכנו אותה למחנה מעצר ענק שבו מליון וחצי איש, אין יוצא ואין בא. את מי שיצאו לעבודה בשלוש בבוקר בדקנו כמו שבודקים עבדים. מי שנמצא במחנה מעצר זכותו להגיב".

אלוני מתחה ביקורת קשה על רון חולדאי, ראש העיר תל-אביב, שמנע את קיום האירוע במרכז הקהילתי היהודי-ערבי כיפו. "חשבתני שחולדאי בעד חופש ביטוי. זה בדיון גדול לראש עיריית תל-אביב שהעירייה לא העמידה מקום לרשות הציבור הזה שפועל למען שותפות יהודית-ערבית ולמען דיאלוג ושלוש". אלוני הוסיפה: "הקול האחר קיים, ונמצא ומתעורר, אבל משתיקים אותו. אני בטוחה שתהיה התעוררות והחרפה הזאת תימחק. החרפה תימחק אם ישראל תפתח את השערים ותעזור לשיקום ההרס הנורא שגרמה, תקים בתי חולים ותשקם בתי ספר ותעזור לבנות בתים שנהרסו בחדוות ההרס הנורא הזה".

הפסיכולוגית פרופי אריאלה פרידמן מאוניברסיטת תל-אביב: "אני מרגישה אילמת כשאחוז כה גדול מהעם נותן למבצע הזה לגיטימציה. אני לא חושבת שהיהודים הם עם רע מכל עם אחר, ולצערנו הם גם לא עם טוב מכל עם אחר. אבל נוצרו תנאים שהופכים אותנו למי שמחוללים זועות - ושותקים. שמעתי אומרים שזו "מלחמה מוצלחת" - איזו ציניות זו, איזו סגירות נפש. יש כאן דגם: מתחילים מלחמה בהתרגשות ובעליהם, בלי לדעת איך רוצים שתיגמר, והעם הולך אחרי ההחלטות בהתלהבות. ואחר כך אומרים "אין ברירה" -

מה פתאום אין ברירה?":

כרופ' אריאלה פרידמן: "בישראל יש מי שרוצים להחזיק באמונה של מוסריות בכל מחיר וגם להמשיך במלחמה בכל דרך. המחיר הוא הפרדה קיצונית בין אנחנו והם. בישראל בוכים על כל אזרח שנהרג ויש תחושת שותפות אדירה. ואיך מגיבים להרג אישה וחמשת ילדיה, כפי שהתרחש הלילה בעזה? כביכול אנחנו צבא נאור שרוצה שלום, הפועל מחוסר ברירה, ואילו ההרג שלהם הוא רוע מכוון. אלו אמירות שטחיות שעוזרות לאנשים לקבל את המצב הבלתי נסבל ולא להתמודד עם העובדה שהם עושים זוועות למי שבשליטתם. רק כך הם יכולים גם לעשות את הרע וגם לחוש מוסריים".

ד"ר אחמד אבו-טוואחינה, מנהל מרכז קהילתי לבריאות הנפש בעזה, שוחח עם הנאספים בטלפון וקולו נשמע דרך הרמקול: "ילדי האינתיפאדה עברו טראומות קשות. באינתיפאדה הראשונה החיילים פרצו לבתים והענישו הורים אל מול ילדיהם. ילדים חוו טראומה: הם גילו שמי שאמורים לגונן עליהם אינם מוגנים, ולכן נטלו לידיהם את היוזמה להגן על עצמם. הילדים שחשו נטושים ואבודים חיפשו דמות הזדהות, והזדהו עם בעלי הכוח - עם אנשי החמאס הלוחמים למען כבודם. המצב הזה יצר גל של קיצוניות שבו לקו מבוגרים וילדים בשני העמים. המצב הזה נמשך גם היום. היום בעזה אין כל מקום בטוח - לא בבית ולא ברחוב ואפילו לא במבנים של האו"ם, אפילו הם כבר אינם מוגנים, דבר שיש לו משמעות סמלית. שני הילדים שנשארו לכודים כמה ימים תחת בית עם אמם שנהרגה - תארו לעצמכם אילו ילדים יגדלו להיות בעקבות החוויה המטורפת הזאת. ישראל במלחמתה מטפחת את אויביה ומחסלת כל סיכוי לדו-קיום ושלום".

סאייל מיל. יואל פיטרברג, ממקימי מערך האפציים בחיל האוויר וסרבן: "הייתי בין מקימי מערך האפציים בחיל האוויר שכיום הפלסטינים כה חוששים מהם ומטילי ה"לפייר" הנורים מהם. פיקדתי על מבצע ההשתלטות על "קארין איי". מניסיוני אני מדווח, כי בחיל האוויר חלה התדרדרות מוסרית קשה, ובפרט במסוקי הקרב. עד לאינתיפאדה השנייה לא היינו רשאים במהלך סיכול ממוקד לבצע כל פגיעה, אם במרחק 500 מטר נמצאו "לא מעורבים". ראינו מכונית שהתקרבה לכפר - הפסקנו משימה. עכשיו משגרים פצצות טון על בית משפחה והטייס כלל לא יודע מי היה בבית. אחרי פצצה במשקל כזה גם אין סיכוי שידע בדיעבד. שניים מעקרונות היסוד של הקוד הצהיילי שוב אינם רלוונטיים - כבוד האדם וטוהר הנשק".

מהאסקאלי תלי, עו"ס: "לאורך המלחמה הזאת התגברה בי הרגשה והכרה לגבי החברה הישראלית שנחשפה במערומיה. המלחמה חשפה את הזרמים האפלים הפוליטיים והציבוריים הנעים מתחת לפני השטח בישראל. החברה הישראלית התגלתה כנעדרת הפנמה של עקרונות דמוקרטיים והומאניסטיים. מלאה בכיטויים של גזענות וגסות נפש בתואנה שככה זה במלחמה. נחשפו וצפו הלכי רוח קיצוניים המתגלים בתביעה לנאמנות עיוורת למדינה, לאומנות ריקה המבוססת על בורות ובעיקר לגבי הנקבה וזלזול בוטה בערכים אנושיים ואזרחיים. הרשעים בעיני אינם רק אלו המהללים את הטבח אלא גם אלה הבוחרים להחריש אל מולו. האירוע הזה יצא לתחיה מתוך מקום מדוכא ומשותק ועכשיו אנחנו כאן יהודים וערבים פלסטינים שוברים את השתיקה וממשיכים מכאן ליתר עשייה".

פרופי רמזי סולימאן, פסיכולוג מאוניברסיטת חיפה: "קראתם לאירוע של אבל, אני מסרב להתאבל, לא על המתים של בני עמי ולא על

מתיו של עם אחר. האבל עוזר להשאיר את המת בתוכנו לאחר שרוחו עזבה אותו. אני עוד לא יכול ללכת הלאה, היום אני עדיין חי וכואב ומוחה. יש בי עדיין מספיק חיים כדי שאוכל להישיר מבט אל רוצחי ילדים ונשים וגברים, להישיר מבט, או בשפתו של אחד מהם, לראות את הלובן בעיניהם, ולומר להם: רוצחים, הרגתם מאות ילדים, נשים וגברים, והרסתם את עזה, מקום עלוב בו חיים מיליון וחצי בני אדם".

כרופי סולימאן הצביע על אשמתם של ראש הממשלה, שר הביטחון ושרת החוץ, וכן הרמטכ"ל והוסיף: "כשיבוא היום ואנשים אלו יעמדו מול טריבונאל על פשעי מלחמה, הייתי רוצה לראות על ספסל הנאשמים לא רק את מי שנתנו את הפקודות ואת מי שירו. גם את מי שירו ובכו. גם את הסופרים ואנשי הרוח ששימשו מכשירי שרץ לכשע הנורא".

שלושה משתתפים לא יכלו להגיע לאירוע: ניר אורן, יו"ר שותף של כורום המשפחות השכולות, שנעצר בעקבות השתתפות בהפגנה שקטה בכאר שב, בתואנה של "התקהלות בלתי חוקית". השני הוא מקבילו הפלסטיני שלא יכול היה להגיע בגלל הסגר המוטל על הגדה. האחרון הוא ד"ר אבו-טוואחינה, המצוי בעזה עם התושבים הפגועים.

העבודה על האירוע הייתה מאוד משמעותית לקבוצה. היכולת להשמיע את קולם בזמן שקולות המחאה נגד המלחמה הושתקו העצימה את המשתתפים המארגנים ונתנה תחושת סיפוק שלא החרשנו בעת כה קשה. גם חוויית שיתוף הפעולה של המשתתפים היהודים והערבים של הקבוצה בלמש רעיון ולבצע את כולו עד

הפרט האחרון יחד בזמן כל כך קשה נתן כח להמשיך ולפעול ולא לשקוע ביאוש וחוסר אונים.

יוזמה של קורס אקדמי העוסק בהיבטים בין תרבותיים והיבטים הנוגעים לסכסוך

יוסף עבד אל ג'פאר ובלה סוסובסקי

יוסף עבד אל ג'פאר ובלה סוסובסקי שהשתתפו בקורס להכשרת סוכני שינוי לאנשי בריאות הנפש ישראלים ולפלסטינים, יזמו והשתתפו בקורס למדריכים של סטודנטים בביה"ס לעבודה סוציאלית באוניברסיטה העברית בירושלים. הרעיון הועלה בסדנא שהתקיימה בעמאן ביולי 2008.

בהיותנו מדריכים של סטודנטים בביה"ס לעבודה סוציאלית באוניברסיטה העברית בירושלים ניסינו לחשוב על אוכלוסיות שחשוב להעביר להן ולו במעט, משהו ממה שאנחנו חווים בקורס לסוכני שינוי. חשבנו על מצבים בהם נתקלנו בהדרכות שלנו, כמדריך ערבי לסטודטית יהודיה, ולהפך. למשל, עלתה שאלה האם כשהמדריך ערבי מדריך מודרכת יהודיה שמשרתת בחייל קרבי, האם וכיצד זה משפיע על תהליכי הטרנספרנס והקאונטר טרנספרנס. או, כשמדריכה

יהודיה נתקלת במצב שבו סטודנט ערבי שלה לא הצליח בקורס, איזה תחושות זה מעורר אצלה. הגענו למסקנה שהנושא אינו מדובר כלל ואין ערנות וכלים למדריכים ולמודרכים להתייחס לכך..

בביה"ס לעבודה סוציאלית בירושלים ישנם סטודנטים המקבלים הדרכה על העבודה הטיפולית שהם עורכים. למדריכיהם מתקיים כל שנה קורס הדרכה בסיסי. בסמסטר השני מתקיים קורס למדריכים בנושא ספציפי כמו: "היררכיה וסמכות", "מה לעשות עם דוחויות" ועוד. הצענו למנהלת התוכנית שהשנה יוקדש קורס לנושא היהודי-ערבי. חשוב לציין שבתי הספר לעבודה סוציאלית מעודדים סטודנטים לשתף ברגשות שלהם בכל תחום, אבל הנושא היהודי-ערבי, שקיים סביבו מתח רב, לרב כלל לא עולה. התקווה הייתה שפתיחת קורס כזה למדריכי הסטודנטים תתן לגיטימציה להתמודד עם נושאים טעונים הקשורים בקונפליקט במסגרת ההדרכות והטיפולים. בסמסטר בי שהחל במרץ 2009 נפתח הקורס הראשון. את הקורס הנחה ד"ר מסאלחה, פסיכולוג קליני ערבי והשם הרשמי של הקורס היה "המפגש היהודי ערבי בקשרי הדרכה: הקשרים תרבותיים ולאומיים". זה היה קורס סמסטריאלי הפתוח למדריכים של סטודנטים לעבודה סוציאלית. השתתפו בו שלוש עשרה נשים, רק אחת מתוכן ערביה. רוב המשתתפות חוו בהווה או בעבר הדרכה בין תרבותית ורצו להעמיק את ההבנה של תהליכים ייחודיים להדרכה זאת. הקורס התייחס בתחילה לסוגיות בין תרבותיות באופן כללי והציג מודלים שונים של התמודדות עמן בהדרכה ובטיפול. בנקודה מסוימת העירו המשתתפות שבהדרכה שלנו בצל הסכסוך יש אלמנט נוסף של מתח, ואף עוינות, ואז החל דיון פחות אקדמי שנע בין היותו מעין קבוצת דיאלוג בין יהודים וערבים, לבין הדרכה קבוצתית על סיטואציות המאפיינות הדרכה של יהודים וערבים. רוב המפגשים נחלקו בין דיון על חומר קריאה (בנושא בין תרבותיות ובנושא הכיבוש ואוכלוסיית

הפלסטינים בישראל (48) מאז ועד היום) ובין הצגות מקרה של מדריכות והדרכה קבוצתית עליהם. שתי נקודות ציון בקורס היו הרצאה של מדריך יהודי (אמריקאי) על ההדרכה שנתן למתמחה (ערבי) בתקופת התמחותו בשנות ה-80 בשירותי הייעוץ לסטודנט. נקודת ציון שנייה הייתה המפגש שהתקיים ביום השואה בה התנהל דיון (רגיש ומרגש בעינינו) על ההקשרים בין השואה לכיבוש ולנכבה, אז והיום.

הקשיים שעלו בקורס היו:

1. המתח בין הוראה, הדרכה ודיאלוג
2. הקושי של חלק מהמשתתפות להימצא בדיאלוג חברתי-פוליטי כאשר הצפייה שלהן הייתה לבוא לקורס אקדמי בנושא עבודתן.
3. העדר משתתפים פלסטינאים - הדבר אילץ את המנחה לשבת יותר מפעם אחת בתפקיד הפלסטיני ולחבור למשתתפת הפלסטינית היחידה.

סה"כ הקורס היה לשביעות רצון של כל המשתתפות שביקשו המשך העמקה בנושא - חלקן מכיוון שעברו תהליך אישי משמעותי

לראשונה בחייהן וחלקן מכיוון שהרגישו קושי בעבודתן בהקשר לנושא והיו מעוניינות בהמשך הדרכה.

קבוצת לימוד ערבית מדוברת

תמר שאנן

אחת התחושות החזקות שליוו אותי אחרי המפגש בעקבה הייתה, שחוסר היכולת שלי לדבר עם הפלסטינים בשפתם מהווה מכשול מרכזי בדרכי להכיר אותם, את תפישת עולמם (האישית והקולקטיבית), את אורח חייהם ואת תרבותם. הרגשתי גם שהעובדה שחלק נכבד מבין הפלסטינים בקבוצה הבינו עברית, אך רק מעטים מהיהודים הבינו ערבית, מגלמת את חוסר השוויון בין שתי החברות. יצאתי מהמפגש עם משימה ללמוד לדבר ערבית.

חברים נוספים מהקבוצה היו שותפים לתחושות אלו, ויחד החלטנו לבנות קבוצה ללימוד ערבית מדוברת. התחלנו בגיוס אנשים - בעיקר חברים ומכרים קרובים, שהגיעו דרך טלפונים ומיילים ששלחנו. בהמשך פנו גם חברים של חברים, וקיבצנו 12 משתתפים. ההיענות הייתה די גבוהה.

על המורה המצוינת המליץ לנו חבר אחר מהקבוצה, שלמד אצלה בעבר. קבענו איתה יום ושעה והתחלנו ללמוד. בתחילת המפגשים

היה ניסיון להיות קבוצה נודדת, כך שבכל שיעור משתתף אחר יארח בביתו את השיעור, אך גילינו עד מהרה שהמעברים מסרבליים את העניין, והמפגשים התקיימו באופן קבוע בסלון ביתי. התשלום היה נמוך ונקבע לפי מספר המשתתפים - פשוט חילקנו את הסכום שהמורה ביקשה עבור שעת לימוד לכל המשתתפים. גבינו בכל פעם את התשלום לשלושה חודשים מראש.

לכולנו היה חשוב שהאווירה תהיה נעימה וביתית, אבל שמטרת למידת הערבית תשמר. בכל מפגש המורה לימדה אותנו שיעור בן שעה וחצי, ובסופו נתנה לנו שיעורי בית וחומרים לתרגול. לעתים נשארנו אחרי זמן השיעור לשיחות חבריות.

הלימודים במתכונת הזו התקיימו לאורך שנה שלמה. במהלך השיעורים למדנו באופן מסודר את בסיס מבנה השפה הערבית המדוברת (מבנה משפט, בניינים, פעלים והטיות) וניהלנו בשיעורים שיחות סביב נושאים מחיי היומיום - היכרות, משפחה, אוכל, קניות, חתונה, הופעות... השיעורים הקנו לכולנו מיומנויות ראשוניות של הבנת הערבית ודיבור בה, הם קרבו אותנו אליה והעצימו את הרצון

להתגבר על הקשיים הנלווים ללימוד שפה ולשכלל את היכולות לתקשר באמצעותה. אנחנו מחפשים היום מסגרת המשך ללימודי ערבית מדוברת ברמה מתקדמת יותר.

מיאוש וחוסר אונים לחיפוש משמעות ולאקטיביזם חברתי בצוות רב מקצועי

חרב אמארה

מנהל תוכנית אב לילדים בסיכון ואלימות במשפחה, עירית נצרת

הצוות אותו אני מנהל מורכב משנים עשר עובדים סוציאליים ערבים אשר מטפלים בסוגיות של אלימות במשפחה, ייעוץ טיפול והדרכה זוגית ומשפחתית, טיפול בהורים וילדים, טיפול בקשר של משמורת הורים על ילדיהם, עבודה קהילתית בנושא אלימות במשפחה וילדים בסיכון.

הרעיון היוזמה - אנו, כאנשי טיפול בחברה הערבית, מעבר להיותנו מטפלים ברמת הפרט בחדר הטיפול, נפתח חשיבה שתוביל לשינוי ברמה הקהילתית והחברתית. איך אפשר לבנות מערכות תמיכה חברתית שתעזורנה לאנשים פרטיים אך תפעלנה גם לשינויים חברתיים אשר יעזרו לחברה שלנו.

רקע

בזמן המלחמה בעזה ואחריה הורגש אצל חברי הצוות חוסר אונים, חוסר יכולת לעבד את האירועים ואת מה שקורה סביבנו, דבר אשר השליך על תהליכי העבודה. בנקודה מסוימת הורגש אובדן משמעות החיים ואמונה בנוגע לעתיד, ובעיקר ביחס לעתידנו המקצועי. חברי הצוות הביעו עצמם בכיטויים כגון: "כמה אנחנו שמחים שנשארנו בחיים", "עד כמה אנחנו חסרי אונים וחסרי משמעות", "מה השיגעון הזה שקיים סביבנו", "המלחמה הזאת הכתה בנו קשות", "המלחמה טלטלה אותנו".

אחר כך התחלנו לשאול שאלות: "האם נוכל לשנות משהו בכלל?", "האם אנחנו אימפוטנטים לאור המצב הכללי?", "האם ניתן להביא לפתרון, 'להציל את העולם'?"

משאלות כלליות, עברנו להיות ממוקדים יותר בשאלות שנגעו בנושאים שאנו יכולים להתמודד עמן.. עלו שאלות כמו: עד כמה האחריות לקהילה ולחברה שלנו מוטלת עלינו כעובדי בריאות הנפש? איפה אנחנו צריכים לחולל את השינוי - בעצמי, במשפחתי, בארגון, בשכונה, בקהילה, בחברה, בפוליטיקה? מה נצליח לעשות במרחב שלנו, הקרוב לנו, תוך 10-5 שנים? איך נתחיל ליבש חלק מאוקיינוס האלימות, ועם אילו כלים? אל מי נוכל להתחבר כדי לעשות זאת ביחד כדי ליצור אפקט מערכת ו להרגיש תמיכה וחיזוק?

התחיל להתפתח דיון מובנה סביב השאלות שנשאלו בישיבות הצוות שלנו, במקביל לכך, התחלנו ליצר דינאמיקה של עשייה ברמה הקהילתית סביב הנושאים שהועלו מתוך הנחות יסוד אשר תחילה התגבשו על ידי אנשי הצוות. הנחות היסוד שלנו היו:

אנו כאנשי טיפול צריכים לגשר בין העקרונות המקצועיים שלנו לבין מרכיבים תרבותיים וחברתיים של החברה. אנחנו כאנשי טיפול צריכים להכיר את המאפיינים של הסביבה שלנו. כלומר: עלי להאמין

שאני מדבר בשפה שלי, שאני חלק מהחברה שלי, ושיש לי משהו שאני יכול לתרום ליצירת שינוי בחברה שלי.

מתוך החשש שלנו מהעתיד, עלתה שאלת האחריות שלנו כלפי העתיד, מה החלק שלנו בבניית העתיד של החברה. חשבנו שיש קשר בין החוסן האישי וביטחונה וחוסנה של החברה, אז איך אנחנו יכולים לתרום לחוסן הקהילתי והחברתי?

כאנשי מקצוע שמאמינים בתפיסת החוסן הקהילתי (החוזק שבתוך החברה) אנו מנסים לפתח ולעודד את האנשים לתרום לקולקטיב שלהם מתוך הנחה שזה משפר ותורם להם ברמה האישית והמשפחתית.

כל כך הרבה אנרגיות ומחשבות ומעשים שלנו מושקעים במלחמה חסרת תכלית וחסרת משמעות בהתעסקות שלנו עם "האחר" השונה מאתנו, בטענה שאנו צודקים וכל השאר טועים. כאן אנו שואפים להגיע למצב של Win Win אשר בו ניתן לפתח דיאלוג למען חיים משותפים אשר בו האנרגיות שלנו יופנו לשפר ולהיטיב עם שני הצדדים.

כפי שהרבה פעמים אנחנו מוצאים את עצמנו כאנשי מקצוע בתוך מלחמה הרסנית חסרת גבולות וחוקים בין בני זוג שחיים בקונפליקטים ושוררת ביניהם אוירה שלילית והרסנית הכוללת שימוש באלימות. בכל זאת אנחנו משקיעים את מאמצנו ומשאבנו האנושיים והמקצועיים על מנת לגשר על כל הפערים והקשיים בין בני הזוג להעלות אותם על דרך המלך בסוף התהליך הטיפולי. זוהי דוגמא ליכולת שלנו להשפיע על פתרון קונפליקטים.

נוכחנו לדעת שעל מנת לחולל שינוי ולהתמיד אנו צריכים לבנות סביבה תומכת. קראנו לזה רשת תמיכה חברתית שמתאימה לצעדים ולמהלכים שלנו. בכך כשאני דורש שינוי מעצמי צריכה

להיות לי קבוצת תמיכה, ועל מנת להיות אנשים משפיעים אנחנו צריכים לנקוט בגישה של אקטיביזם חברתי. אזכיר כמה פרויקטים שהרצנו עד עכשיו ברמה קהילתית, מתוך הנחות אלה:

בניית תוכנית לפיתוח שותפות עם אנשי דת משפיעים בעיר, על מנת לבנות שפה משותפת עם אנשי דת למען קידום נושא מניעת אלימות במשפחה ותמיכה וזיהוי ילדים בסיכון. בניית פורום נשים למען חברה בריאה, בו מתחילים בהעצמת הנשים עצמן, וממשיכים לייזום פרויקטים קהילתיים מטעם הנשים. בניית החוסן הקהילתי: להכשיר אנשי קהילה להתמודדות יעילה במצבי חירום ובמשברים פרטיים והמוניים. בניית מאגר מידע מקצועי שכולל את כלל אנשי הטיפול ומה הם יכולים לתרום ברמה קהילתית.

השפעה על צוות בתחנה לבריאות הנפש בעיר מעורבת

בתחנה בה אני עושה את ההתמחות שלי יש כ-30 מטופלים ערבים (ובתוכם מוסלמים, נוצרים ודרוזים) ואין בתחנה אף מטפל ערבי. לדברי הצוות הבכיר היו בעבר ניסיונות לשלב מטפל ערבי שלא הצליחו בעיקר בגלל שמטופלים ערבים ביקשו מטפל יהודי. אני מטפלת בארבע בחורות ערביות ואין התייחסות למשמעות של זה בהדרכות או בישיבות הצוות בתחנה. בתקופת המלחמה, כשתכנים הקשורים לקונפליקט ולזהות היהודית שלי והערבית של המטופלות שלי, הפכו להיות מאוד בולטים, חוסר התייחסות לכך ברמת הצוות הפך בעיני בעייתי. פניתי למנהל התחנה והבעתי את הצורך בהתייחסות ודיבור על כך ברמת הצוות. מספר מטופלים נוספים פנו בבקשה כזו. שימח אותי לגלות שהייתה לכך היענות.

לקראת ישיבת הצוות ביקשו ממני ומשתי מטפלות נוספות להציג דוגמאות מטיפולים. ההכוונה הייתה שלא להתייחס לפן הפוליטי אלא להתייחס למאפיינים הפסיכולוגיים של מטופלות אלה- עד כמה יש להן יכולת של התבוננות עצמית? עד כמה יש מקום לדיבור על נפש ורגש? וכי

ההנחייה להתעלם מהפן הפוליטי צרמה לי והרצון לדבר רק על המאפיינים הפסיכולוגיים נראה לי כהכחשה. התלבטתי איך להתייחס לכך לאור מעמדי הזוטר...

בסופו של דבר החלטתי לדבר על מה שאני מאמינה בו. בישיבת הצוות פתחתי במה שהרגיש לי כייציאה מהארון וסיפרתי על המעורבות שלי בנושא ועל ההשתתפות שלי בקורס בנווה שלום. אחר כך סיפרתי על 2 דוגמאות מטיפולים שלי וליוויתי כל אחת מהן בהתייחסות תיאורטית. התייחסתי לדוקטורט של ניסים אבישר ולכך שההתייחסות לפוליטי היא "הטאבו האחרון" של פסיכולוגים וסיפרתי על מפגש טיפולי שהיה לי בזמן המלחמה. באותו מפגש המטופלת הגיעה ואמרה שהיא רוצה לעזוב את הטיפול, מסיבות שונות. היא לא התייחסה למלחמה אבל הגיעה כשלצווארה כאפיה. ההזמנה שלי להתייחס לזהות הערבית שלה ולמציאות בחוץ אפשרה בסופו של דבר לטיפול להימשך ולהרבה תכנים משמעותיים לעלות. ההתייחסות התיאורטית השנייה שלי הייתה למאמר על התפתחות "זהות שחורה", ושם נתתי דוגמא מטיפול בבחורה שעסוקה בשאלות של זהות, והתייחסתי לאפשרות לראות בהן לא רק שאלות הקשורות בהיסטוריה האישית שלה אלא גם קשורות בהשתייכות הלאומית שלה.

במסגרת אותו מפגש נוצר דיון כורה, וחשתי סיפוק על כך שפתחתי

את הנושא המשמעותי הזה בכפי הצוות.

של מי המקום הזה-הקונפליקט היהודי- ערבי בין המרחב הנפשי למרחב הפוליטי

טובה בוקסבאום

ב 3.3.09 התקיים באוניברסיטת חיפה הכנס "של מי המקום הזה-הקונפליקט היהודי-ערבי בין המרחב הנפשי למרחב הפוליטי". הכנס נערך ביוזמת פסיכואקטיב - אנשי בריאות הנפש למען זכויות אדם, בחסות המרכז היהודי-ערבי באוניברסיטת חיפה ובתמיכת קרן פרידריך. יום העיון היה הרביעי בסדרת ימי עיון המוצעים ע"י פסיכואקטיב, מטרתם של ימי עיון אלה היא לחקור את הקשרים השונים שבין הפסיכולוגי לפוליטי.

הכנס עסק בשאלת "המקום" על היבטיו השונים. בחנו את הנושא מתחומי הפסיכולוגיה הקלינית, המחקרית והחינוכית, והרחבנו בעזרת פרספקטיבות שונות מתחומי המגדר, הפילוסופיה והאנתרופולוגיה. ניסינו להבין את החסמים והמכשולים לשותפות במקום; דנו במנגנונים נפשיים וחברתיים שלהם תפקיד מכריע בהזנת הקונפליקט ובשימורו; התייחסנו לתנאים המאפשרים יצירת

דיאלוג ולפוטנציאל החיובי הטמון בעבודה משותפת בין יהודים-ישראלים לבין פלסטינאים. בכנס השתתפו כשלוש מאות איש. הגיעו משתתפים יהודים וערבים מישראל וכן חמישה עשר אנשי טיפול מאזור הגדה. אנשים מעזה שהתענינו, לא קבלו אישור כניסה, בגלל הסגר על הרצועה. להלן נביא סקירה קצרה של תוכנית הכנס:

הרצאות תיאורטיות: פרופ', רמזי סלימן דיבר על יחסי הכוח שבין יהודים לערבים בישראל ועל היחס של מדינת ישראל לאזרחיה הערבים מתוך תובנות פסיכולוגיות ופוליטיות; חני בירן פתחה את הנושאים של בעלות והשתייכות בהקשרים תיאורטיים ובישומם על המציאות הישראלית; דר. מיה מוכמל ניתחה את תפקיד הנשים בשימור הזיכרון והנאראטיב הלאומי; ליליאן אבו-טביך דווחה על מחקר שבו העלתה את קולן והתנסויותיהן של נשים פלסטיניות-ישראליות הנאלצות לעבור בעקבות הנישואין לכפר של בעליהם, והיותן קורבנות כפולים הן של מדיניות הקרקעות של מדינת ישראל והן של החברה הפאטריאכלית הערבית.

הרצאות חוויתיות: משה אלון הרצה על פרוייקט שנערך במסגרת שפי"ח תל-אביב-יפו, בתיכון מעורב יהודי-ערבי; חאלד אבו עוואד וניר אורן המנכ"לים של פורום משפחות שכולות ישראל-פלסטיין שיתפו באופן שהם מצליחים להתעלות מעל האבל הפרטי ולרתום אותו לפעילות חינוכית בישראל ובפלסטיין למען דיאלוג ופיוס, וריגשו מאד את הקהל; סיני כתר, במאי, סיפר על ההצגה שהעלה בקאמרי "השיבה לחיפה" על פי נובלה של כנאפני הצגה שעוררה סערה בארץ בכך שמעלה על סדר היום הציבורי בישראל את שאלת זכות השיבה של הפליטים.

לקראת סוף היום התחלקו משתתפי הכנס לקבוצות דיון בהן נתנה להם אפשרות לשתף ולהתחלק בתגובות שלהם לנושאי הכנס, כמו גם לחוויות ממצייאות חייהם בצל הקונפליקט.

הכנס זכה להערכה רבה מצד המשתתפים בו, אנשים דווחו על חוויה מלמדת, מעשירה ומרגשת וכי נפתחו עבורם כיווני חשיבה והמשגה חדשים. התקבלו התייחסויות רבות לכך שלמרות מורכבות הנושאים נשמרה אוירה של דיאלוג שאפשר למגוון של קולות לבא לידי ביטוי. הוא זכה לתהודה רבה בקרב אנשי בריאות נפש בארץ ואנשי מדעי החברה, כמו גם בקרב פעילי שלום ואנשים שיש להם עניין בנושא הקונפליקט והשלכות על חייהם. רבים ציינו שהכנס בדומה לכנסים הקודמים של פסיכואקטיב נותן מענה לאנשים המחפשים את החיבור שבין הפסיכולוגי לפוליטי.

טובה בוקסבאום הובילה את ארגון הכנס ואליה חברו בוגרים נוספים של שני הקורסים לאנשי בריאות הנפש ופעילים נוספים

סיורים והרצאות של שוברים שתיקה

יעל סיון

בעקבות השתתפותי בקורס סוכני שינוי, נחשפתי לפער האדיר שקיים בין מציאות חייהם של הפלסטינים בשטחים הכבושים, לידיעה של הציבור בישראל אודות אותם חיים, ולהתמודדותנו עם הנושא. כמו רבים, התקשיתי להאמין שאי הצדק כלפי הפלסטינים הוא מכוון ומאורגן, שהשפלה היא לא רק תופעת לוואי אלא שיטה, ובתוכי, באופן לא מודע, עוד הייתה לי אמונה שיש הגיון בפעולות הצבא, שאם - לשם דוגמה - כביש שמוכיל בין כפר מסויים לכביש ראשי כלשהו נחסם ונשאר חסום במשך שנים - עדיין היה בתוכי קול פנימי שאמר: אולי יש לכך סיבה? אולי יש לדברים הצדקה?

במהלך הקורס, ככל שנחשפתי יותר ויותר למציאות בשטח, ולא רק למה שמדווח ומסופר עליה בתקשורת הישראלית, התחלתי להכיר בכך שההיקף של הכיבוש הוא אדיר, שמה שמתרחש מעבר לגדר, או מעבר לגדר הידיעה, או האכפתיות שלנו, הינם דברים קשים ביותר. ניסיתי לספר על כך לאנשים הקרובים לי, אבל חשתי שאין לי מספיק מילים, ומספיק ידע עובדתי. לאחר ששמעתי אנשים מספרים סיפורים אישיים כואבים, נותרו אצלי תחושות גופניות, כעס, אימה,

אבל לא יכולתי להסביר או לתאר את העובדות. הייתי זקוקה לדעת עוד עובדות, כי לצד ההבנה שמתרחשים דברים אימים, גיליתי שתהליכי ההכחשה (שמתרחשים בחברה, וגם בי, כחלק ממנה) הם כל כך חזקים, שגם לאחר שנחשפתי לסיפורים קשים ביותר הייתי יכולה אחרי מספר ימים לשאול את עצמי - האם זאת אמת? האם זה באמת קרה?

אינני מאשימה את עצמי (או אחרים), אני חושבת שהפער בין חיי היומיום, הנוחים, והבטוחים למדי, מקשה מאד לתפוס את מה שמתחולל במרחק שעה או שעתיים נסיעה. עזה נדמית כאילו היא ביבשת אחרת, גנין, שכם, יריחו, מרחפות באזור דמדומים מעורפל. נשים בחברה הישראלית חשופות הרבה פחות מגברים למציאות של המחסומים, או של סיורים ליליים, מעצרים, וכדומה... כך שדברים יכולים להישאר רחוקים מאד, והחשיפה להם מכאיבה.

את הצורך שלי בעובדות, בהסברים, בקול אמין, שיכול לספר סיפור את הסיפור דווקא מנקודת מבט ישראלית, מצאתי בסיוור לחברון אליו יצאתי באופן עצמאי עם ארגון **"שוברים שתיקה"**. שוברים שתיקה הוא ארגון שכל חבריו הם יוצאי צבא, לוחמים לשעבר, ששמו לעצמם למטרה לתעד את סיפוריהם של חיילים על מעשיהם בשטחים, ולהביא אותם לידיעת הציבור. הם מאמינים שזה חיוני שהציבור יתמודד עם מה שקורה לחיילים כשהם משרתים בשטחים. לטענתם, בלי הרבה יוצאים מן הכלל, גם הילדים הטובים ביותר, ההומאניים ביותר, אחרי מספיק זמן שהם משרתים בשטחים, עם כל הכח שפתאום יש בידיהם, מתחילים לעבור את הקווים האדומים, להשתמש בכח לרעה, והגבולות המוסריים מטשטשים.

הכאב שחשתי היה כפול, הן על הפלסטינים שחיים, הלכה למעשה, תחת טרור צבאי, והן על החיילים, נערים צעירים, שמלוהקים לתפקיד קשה מאד, וממלאים אותו כי כך מצופה מהם, ועם כל הנזק הנפשי

שהדבר מותיר.

לאחר אותו סיור פעלתי כדי ליזום סיורים נוספים, לחברון ולדרום הר חברון, וכן קיימנו שתי הרצאות על הפעילות של שוברים שתיקה, ועל מה שקורה לחיילים שמשרתים בשטחים. אני מקווה גם בעתיד להצליח לתאם עוד סיורים וחוגי בית ולהביא אליהם אנשים שמוכנים לשמוע. אסיים בסיפור קצר, שיכלול, כמו שרציתי, מעט עובדות. הסיור בדרום הר חברון, אליו יצאתי עם חברים, בני משפחה, ומתעניינים נוספים, פקח את עיני לעוד חלקים מטורפים בכיבוש. נודע לי שכאשר מוקמת על שטח כלשהו באזור דרום הר חברון התנחלות, קטנה ככל שתהיה (מאחז של קרוון, כזה שאפשר להקים בן לילה), הצבא נדרש להקיף את אותו מאחז בשטח, שנקרא "שטח בטחוני מקיף". דמיינו שטח רחב, מעגל עם רדיוס גדול, שמקיף קרוון בודד. לאותו שטח, שהוא לרב על קרקע חקלאית פלסטינית, הפלסטינים אינם מורשים עוד להיכנס, משום שזהו שטח צבאי. כלומר, בין אם מדובר במטע זיתים או בשטח מרעה לצאן, השטח הזה, מאותו רגע, וללא התראה מראש, סגור בפניהם. לא רק שפרנסתם ומקורות המחייה שלהם נגזלים מהם, באחת, הדבר המדהים הוא, שעל פי חוק עותומאני (או אולי 'קפקאיי' היה מתאים יותר) קרקע אשר עומדת שלוש שנים, מבלי שבעליה מעבדים אותה, עוברת לרשות המנהל. המנהל, במקרה זה, הוא ישראלי. כך, מאבדים פלסטינים שאינם מורשים לעבד את הקרקע את קרקעותיהם (משום שאינם מעבדים אותן...) וכל הטרורף הזה בגיבוי של החוק. באותו סיור למדתי מפי חייל משוחרר על האופן בו פועל הצבא והמנהל, ושמעתי מפי פלסטינים מהכפר סוסיא, איך הם חיים, ועל ההתנכלויות מצד המתנחלים באותו איזור. אם אתם מתקשים להאמין (וקשה מאד להאמין...) אתם מוזמנים להצטרף לאחד הסיורים שנערכים באופן תדיר לחברון ולדרום הר חברון, ולהתרשם כמו עיניכם. למידע על הסיורים, חוגי בית, ולעדויות

חיילים כנסו לאתר: www.shovrimshtika.org
עבודה עם אנשי פרוייקט הוידאו
"shooting back" של "בצלם"

נעמה הוכשטיין

באוקטובר בשנה שעברה הייתה פנייה של "בצלם" ל"פסיכואקטיבי" באמצעות לירון טל, ממנחות קורס "סוכני שינוי", בבקשה לליווי של פרוייקט "חמושים במצלמות" ("shooting back"). בפרוייקט זה "בצלם" מחלקים מצלמות וידאו לפלסטינים באיזורי חיכוך עם מתנחלים, בכדי לתת להם כלי לתיעוד, להפצה לתקשורת וגם ראייה אפשרית לצורכי תביעה. בחשיבה משותפת הוחלט שנתחיל בפגישות עם משפחות העובדות בפרוייקט בחברון, כדרך לתמוך ולהכיר מקרוב את המציאות בה הן חיות, דבר שיאפשר לנו להמשיך ולפתח מערכת תמיכה מתאימה.

מאז תחילת הפרוייקט מתקיימות פגישות חודשיות של צוותי "פסיכואקטיבי" עם משפחות קבועות בחברון, כשהכוונה היא לעבודה ארוכת טווח. בהמשך התחיל ליווי של צוות "בצלם" בחברון באמצעות שיחות דו חודשיות. זהו מענה לצורך שעלה מצד הצוות העובד בחברון, חשוף למציאות היום יומית הקשה של העיר ולאיום המתמיד של הקונפליקט בין תושבים, מתנחלים וחיילים. בנוסף, הצוות נפגש עם הקשיים הרבים של המשפחות ושל הקהילה באופן

קרוב ואינטנסיביווי.

ערוץ עבודה נוסף הנמצא על הפרק הוא סדנאות בנושא טראומה. אנחנו שומעות מאנשים בפרוייקט ומחוצה לו על המתח המתמשך בו הם חיים, ובאופן ספציפי על התחושה הקשה של העדר האפשרות להגן על הילדים מסכנה ופגיעה. חשבנו יחד עם צוות "בצלם" שמענה מתאים יכול להיות סדנא בה ייאספו משאבים הנמצאים ברשות המשתתפים להתמודדות ותהיה חשיבה על כלים היכולים לסייע לילדים במשפחה לצורך בניית חוסן והתמודדות עם טראומה. בנוסף, ישנם צעירים מהאיזור המקיימים פעילויות לילדים ועלה רעיון לקיים עבורם סדנא שתהיה קשורה לעבודה שהם עושים. דילמות שעולות בפרוייקט מלובנות בישיבות / הדרכות הנערכות אחת לחודש וחצי בערך.

הנסיעה לעיר מכנישה אותנו עם המציאות של H2, אותו איזור שבו גרים מתנחלים בתוך שכונות פלסטיניות תחת שליטה ישראלית, לעומת יתר חברון (H1) הנמצאת תחת שליטה של הרשות. זוהי מציאות קשה והזויה. רחובות שהיו בעבר אזורי מסחר הומים עומדים כיום ריקים, רחובות רפאים שהמעבר בהם מותר לקומץ המתנחלים המקומיים אך חסום בפני האוכלוסייה הפלסטינית. אנשים הגרים בסמוך למתנחלים מנועים מלהגיע אל בתיהם בכלי רכב, נאלצים להביא את כל הדרוש להם ברגל, מתקשים לקבל אישור לפינוי באמבולנס בשעת הצורך. קיים קושי לצאת מהבית או לקבל אורחים במצב בו התקלות עם צבא או מתנחלים היא זכר שבשגרה, כך שתושבי האזור חווים תחושת כליאה וניתוק.

מצלמות הוידאו חולקו על ידי "בצלם" לאנשים הנמצאים במצבים קשים במיוחד. במקרים מסויימים הם חושפים את עצמם עוד יותר לסכנה כשהם מישירים מבט למתרחש, לעיתים הופכים מוקד להתנקלויות ולעיתים מוגנים יותר בזכות מצלמת הוידאו הדלוקה.

בעצם הצילום יש עמדה של חוזק, של אפשרות לספר את המתרחש מנקודת המבט שלך - נקודת מבט שהיא במקרה של הפלסטינים בחברון דחוקה ומושתקת. יש בצילום נחמה על כך שהאמת נרשמה, גם אם לא קיבלה הכרה, גם אם הצדק לא נעשה.

העבודה בחברון מעוררת מחשבות בנוגע לכך שאנו כישראליות באות להקשיב ולתמוך. אנחנו שואלות את עצמנו מה משמעות השתייכותנו לחברה הישראלית, הכובשת? מה השפעת הדבר על השיחה המתאפשרת? בתוך המתח והחרדה המאפיינים את האווירה בחברון האם ייתכן שיווצר בינינו אמון? לנו יש את הזכות לנוע, להגיע לעיר ולעזוב אותה בחופשיות. הזדמנויות אישיות ומקצועיות רבות פתוחות בפנינו וחסומות בפני האנשים והנשים איתם אנחנו נפגשות. כשאנו באות כנשות המקצוע, איך נדאג שלא תהיה בכך הנצחה של מבני הכוח הקיימים? ואולי יש בהגעה שלנו ביטוי של סולידריות והכרה בעוול שנגרם דווקא בשל העובדה שאנחנו ישראליות.

בין הרצוי למצוי בשרותי הרווחה ובריאאות הנפש בערים המעורבות

בלה סוסבסקי ומהא סקאלי תלי

בקורס סוכני שינוי בנוה שלום עסקנו בסכסוך מנקודת מבט פוליטית וחברתית. כאנשי מקצוע בתחום בריאות הנפש התוודענו למורכבויות ולקשיים בהם נתקלת האוכלוסייה הערבית בישראל במפגשה עם מערכות הרווחה ובריאות הנפש בישראל. ניסינו להגדיר ולנתח חלק ממורכבויות אלו באמצעות ראיון פתוח שערכה מנחת הקבוצה עם חברת הקבוצה, מהא סאקללה-תלי. עובדת סוציאלית בעלת 15 שנות ותק בשרותי הרווחה בעיר המעורבת לוד, ומניסיונם האישי של חברי הקבוצה, ערבים ויהודים. כמו כן הקדשנו פרק להמלצות על יוזמות ושינויים העשויים לשפר את הטיפול של מערכות הרווחה ובריאות הנפש באוכלוסייה הערבית בישראל.

תיאור מקרה

להלן תאור התערבות אחת של מהא, עויס מטעם הרשות לשיקום האסיר בלוד, דרכו ניתן להתחיל ולחוש את המורכבות של התערבות

פסיכו - סוציאלית עם אוכלוסייה ערבית במערכת רווחה ישראלית ואת חלק מהכשלים של מערכת זו:

"עולה לי מקרה של אישה, ערבייה, במקור היא מעזה, ההורים שלה מעזה, והיא התחתנה וגרה פה. היא חיה פה משהו כמו 17 שנה, יש לה תעודת זהות אבל היא לא יודעת את השפה. מדובר באישה שלא יצאה מהבית, מקסימום יודעת להגיע לקופ"ח לרופא, יותר מזה היא לא מסתדרת. בעלה היה סוחר סמים ונכנס לכלא. הכרתי אותה בשנה האחרונה של העבודה שלי. בעלה נכנס לכלא וגם הבן שלה הבכור כי הוא עבד עם האבא. היא פנתה בלית ברירה מכיוון שהגיעה לפת לחם. ממקום שהיה המון כסף, כי כל הזמן היה סחר בסמים, למרות שהיא התנגדה לכל העבודה שלו אבל לא הייתה לה שום השפעה על הבעל, למצב שאין בכלל. הכל הלך לעיקולים, ולהחרמות. לא רק זה, בעלה אסר עליה ללכת להגיש בקשת קצבה לביטוח לאומי, כחד הורית מגיע לה, והוא ממש אסר עליה. היא הייתה ממש חסרת אונים.

היא הייתה מגיעה אלינו בסתר, למחלקת הרווחה בלוד, שחלילה אף אחד גם לא יראה אותה וילשין לבעלה. מבחינת בעלה הוא יושב בכלא, ולא מעניין אותו, אוכלים לא אוכלים, מבחינתה היא כבר הגיעה למצב שהיא לא יודעת מה לעשות. ממש אין כסף אין אוכל אין כלום, היא התחילה אפילו לעשות לחמים בבית, פיתות וכאלה, על מנת לחסוך.

זו אישה שעל פי הקריטריונים אני לא אמורה לטפל בה כי אני, כרכזת שיקום האסיר, הלקוח הראש שלי הוא האסיר. ואם אני מטפלת בה זה ניגוד אינטרסים, כי כשהוא יוצא אני צריכה להיות, להזדהות אתו, לטפל בו. היא צריכה ללכת לעו"סיית בתחום המשפחה. הקושי מתגבר מכיוון שלא הייתה אף עו"סיית ערבייה! אף אחת לא יכולה לקבל אותה. האפשרות היחידה זה להגיד לה " סליחה. אין". אין

עויסית ערבייה והיא לא יודעת עברית בכלל. כשהיא באה לרווחה היא אפילו לא ידעה איפה אנחנו ממוקמים, היא ביקשה משכנה ללוות אותה. לא הייתה אפשרות של תרגום אפילו. שמישהו יתרגם לה את השיחה, לעויסית.

את הדילמה פתרתי כך שטיפלתי באישה יותר משנה וחצי מתוך חמלה ורחמים, לא מתוך זה שאני חייבת לטפל. כי באמת מצאתי את עצמי במצב שאם אני לא מטפלת בה, אם אני לא מתייחסת אליה, אף אחד לא יכול לתת לה מענה. אישה שאין לה משפחה פה - המשפחה שלה בעזה. לוויתי אותה בתקופת המצור והמבצעים שקדמו למלחמה בעזה. אמא שלה נפטרה והיא הייתה מאד קשורה לאמא שלה, ולא יכלה להגיע לעזה בכלל. חיה בכחד ובכהלה. כל הזמן בעלה אמר לה שאם היא מגיעה לביטוח לאומי ללשכת תעסוקה הוא ירצח אותה, יחזיר אותה בארון לעזה. אישה מאד בודדה. אין לה אפילו תמיכה מהמשפחה של הבעל. ממש אישה נורא בודדה שלא מצאה שום מענה ברווחה חוץ ממני.

הייתי צריכה לדאוג לה ולבקש מרשות בתי הסוהר אישור ושבעלה בכלא לא ידע... ע"מ שתקבל קצבה שתעזור לשרוד ולהתקיים. לבקש תרומה בשבילה, תרומה לאוכל. וגם בעניין של התרומה הפוליטיקה מתערבת ביד גסה. זה היה ממש מצחיק, עצוב. יש בלוד עמותה מצוינת "יד ביד" שמה, יזם והקים אותה הרב גלויברמן שפתח מפעל חסד שנותן עזרה לנזקקים בלוד. שכשהוא פתח את זה אז הוא פתח את שערו בכני הרווחה ואז היינו מפנים מטופלים עם מכתב המלצה. בשנים האחרונות הוא החליט שאת המגזר הערבי הוא לא יכול לקבל. בלוד יש מעל 20% ערבים מתוכם אחוז גבוה של נזקקים שעמותת "יד ביד" החליטה לא להושיט להם יד משיקולים לא ברורים שקשורים במוצאם הלאומי! ואז הייתי צריכה להפעיל מזכירה יהודייה שבקשרים טובים איתו שתגיד לו שהאישה הזאת

מסכנה שלפחות ייתן לה תרומת אוכל ברמה חד פעמית. זה היה ברמה של לדאוג לה לאוכל בתוך הבית, שזה בכלל לא התחום שלי, התחום שלי זה יותר שיקום אסירים, עבודה פרטנית וקבוצתית עם אסירים.

הייתי צריכה אח"כ ללוות אותה בכל מיני נושאים טראומטיים שהיא עברה. זה עזר לה כי באותה תקופה למדתי הכשרה של טיפול בטראומה. והתברר שהיא עברה המון טראומות עם בעלה וגם לכך הייתה צריכה להיות התייחסות. אז לאחר שדאגנו לה לאוכל ושהיא תקבל קצבה, והכל בסודי סודות שחלילה בעלה לא ידע, התחלתי לקבל אותה לשיחות. לשיחות נפש, פרטניות, ואז היה כאב עצום - היא סיפרה על הבדידות שלה, על הנתק מלפני כבר 15 שנה מהמשפחה שלה, שהקשר היחידי שלה עם המשפחה, עם האחים והאחיות ואמה, זה רק דרך הטלפון, ולפעמים גם את הטלפון הזה אין. כל התקופה של המצור על עזה, שהיא לא ידעה מה קורה איתם, ופצצות נפלו ליד הבית שלהם, והיו נפגעים מהמשפחה שלה, טראומה... מתגלגלת... שאינה נגמרת.

כשאמא שלה נפטרה היא נכנסה למצב רגשי קשה. הייתה מאד מחוברת לאמא שלה, הלכה למחסום, בכתה, קרעה את הבגדים, רק תכניסו אותי לראות את אמא שלי. ולא היו מוכנים להכניס אותה. אמרו לה שאם את נכנסת את לא יוצאת. ברור שמישהו צריך לעבד איתה את האבל, אפילו ברמה של לשמוע את הכעס שלה על החיילים. אפילו ברמה של להגיד כמה היהודים עשו לה רע.

מאז כבר עזבתי את העבודה ברווחה בלוד, נפרדתי ממנה. המצב בעזה החמיר ומלחמה פרצה שם בדצמבר 2008 מספר חודשים אחרי שנפרדתי ממנה. אני חושבת עליה האם יש לה כתובת אחרת עויס אחר שחש אליה אמפטיה ויכול להתגייס למענה ברמה האנושית הבסיסית ביותר? האם עויס יהודי יכול להתעלות מעל לפוליטיקה

שיש בסיפור הזה ולסייע לאישה ערבייה עם שורשים מעזה שאינה מדברת עברית? ומה עם עויס ערבי האם יש מספיק כאלה ברווחה בלוד שיכולים להירתם ולסייע לאוכלוסייה הגדולה של נזקקים חסרי אונים?..."

מקרה קשה זה שמתארת מהא, בה היא פוגשת אישה במצוקה אנושית קשה ברמה הסוציו-אקונומית, המשפחתית והנפשית. המצוקה מחריפה ומעמיקה עקב זהותה של האישה כערביה אזרחית ישראל שחיה בעיר מעורבת. בדידותה מעמיקה בהעדר מערכת תמיכה משפחתית, ומחריפה עוד יותר לנוכח הניכור אותו חווה במפגש עם מערכת רווחה דוברת עברית, מאוישת בעובדי רווחה יהודים, עמם אין לה שפה משותפת, אינם מכירים את ערכיה ותרבותה אשר לעיתים אף מזוהים עם האויב. בהעדר עובדת סוציאלית ערביה, דוברת שפתה, אין כל סיכוי שתוכל לחשוף את מצוקתה בבטחה ולזכות באמפתיה ובתמיכה הדרושים לה. יתרה מכך, בהעדר מתורגמנים לשפה הערבית, אפילו מענים קונקרטיים של מערכת הרווחה לא היו נגישים לה. פערים תרבותיים והתנגשות בין זהויות והזדהויות לאומיות שונות מפריעות גם הן להתפתחותו של תהליך טיפולי מעמיק הנותן מענה לצרכיה הנפשיים של המטופלת.

מאיך, מתאורה של מהא עולה המחיר האישי והמצוקה אותה פוגשת העובדת הסוציאלית הערבייה במערכת הרווחה: בהיותה ייצוג כמעט בלעדי של החברה הערבית היא מרגישה אחריות אישית לטפל במטופלת הערבייה שלא תקבל טיפול אם לא תדאג לכך אישית. האפליה כלפי החברה אליה היא משתייכת ניכרת לא רק בהעדר עובדי רווחה ערבים ובאפליה בהקצאת תקנים, אלא באפליה בחלוקת משאבים הנתרמים על ידי גורמים יהודים וציוניים לציבור היהודי בלבד ובהזנחה של הכשרת העובדים היהודים בתרבות

ושפה הערבית. בנוסף לכל אלה היא נאלצת להתמודד (לבד) עם קונפליקט זהות בייצוגה מצד אחד את מערכת הרווחה של מדינת ישראל והזדהותה עם החברה הערבית מאידך.

מחסור בפסיכולוגים ועובדים סוציאליים בלשכות הרווחה ובתחנות הציבוריות לבריאות הנפש

חברי הקבוצה, פסיכולוגים, עובדים סוציאליים ופסיכיאטרים הפזורים ברחבי הארץ זיהו בעיות רבות בטיפול של מערכות בריאות הנפש והרווחה באוכלוסייה הערבית. נרחיב בתיאור בעיות אלו בשלושה מישורים מרכזיים:

מחסור חמור במטפלים ערביים מורגש בשטח. בלשכת הרווחה בלוד למשל, עיר מעורבת בה 27% מהאוכלוסייה הינה ערבית, יש רק עובדת סוציאלית ערבית בחצי משרה בתחום הקשישים, עובדת ערבית בחצי משרה בתחום אלימות נגד קשישים. עד לפני 3 שנים היה בלשכה צוות שנקרא "צוות המגזר הערבי" וגם הוא היה מורכב כולו מעובדים יהודיים. לא זו בלבד שהצוות לאוכלוסייה הערבית היה יהודי, הוא גם לא עבר הכשרה מיוחדת לעבודה עם האוכלוסייה הערבית ואף נמנע מביקורי בית, המהווים חלק אינטגרלי וחשוב בהתערבות הרווחה. נוצר מצב שהעובדים המטפלים במגזר העברי פחדו ונרתעו מכניסה לבתים של ערבים ושימרו את הנתק איתם. מהא מתארת: "אין, אין, גם לא היה. במשך השנים היו כמה עובדים סוציאליים ערבים שגם ברחו משם כי כשאתה בא כעובד סוציאלי ערבי אז כל הנטל עליך. היו עובדים סוציאליים ערבים מאד מוכשרים ומחויבים בעבר שעבדו שנים בלוד שהתעייפו ועזבו כי המערכת השאירה אותם לבד, לא קידמה אותם ולא סייעה להם כאילו המגזר

הערבי זה הבעייה שלהם. הייתה תקופה שהיה קשה להשיג עובדים סוציאליים ערבים אבל גם לא עשו משהו בנידון למשל בקהילה האתיופית, אין הרבה עויסים אתיופים אבל השכילו להבין שהנושא של הכשרת מגשרים יכול לסייע. יש הרבה מגשרים לקהילה האתיופית... אמרו עד שיהיו פסיכולוגים, עד שיהיו עובדים סוציאליים, עד שיהיה גל כזה של אנשים מוכשרים, מכשירים מגשרים בינתיים. בחברה הערבית לא הייתה התקדמות בכלל, יש עד עכשיו רגרסיה. קחי את התפקיד שלי. אני ריכזתי את שיקום האסיר בחברה הערבית. עכשיו אני אינני שמה ואין מי שממלא את התפקיד שלי. התחושה היא שאין שם מדיניות של מחלקת הרווחה לגבי המגזר הערבי שזה נטל שרק צריך כיכוי שריפות והרגעה ולא טיפול שורש.

אם תכנסי לרווחה, למחלקת אלימות במשפחה אין עובד ערבי. הרבה פעמים אני תרגמתי את השיחות. מחלקת נערות? אין. זה אומר שאין נערות במצוקה? יש מלא נערות במצוקה. מחלקת סמים? אין. זה אומר שאין נרקומנים ערבים? יש כי שניים מנרקומנים יהודים. עויס משפחה? אף עובד ערבי. טיפול במשפחה? אף עובד ערבי. אין. איפה שתלכי בכל מחלקות בתוך הרווחה אין! זאת בעיה גם שנמצאת בעוד מקומות. תלכי למרכז לגיל הרך, גם אין עויס ערבי. אבל ברווחה זו בעיה חמורה מאד. לב ליבה של המצוקה... באמת. אנחנו מדברים על עיר במצוקה. על משהו כמו 70% של התושבים הערבים שזקוקים ללשכת הרווחה. אולי אפילו יותר. ואין, אין מענה". (הדברים כמובן נכונים לגבי התקופה שעבדתי שם עד לספטמבר 2008 מקווה שקרה מאז שינוי אך איני מאמינה!).

בתחנות לבריאות הנפש קיימת בעיה זהה. לפי סקר ה-INHIS שיעור הערבים המדווחים על מצוקה נפשית גבוה משיעור היהודים בכ- 30%. למרות נתון זה, מסקר בינלאומי בו השתתפה ישראל

עולה ששיעור הערבים שפנו לעזרה נפשית כתוצאה ממתח ולחץ או מצוקה רגשית היא פחות מ- 50% משיעור הפניות בקרב החברה היהודית.

כמובן שניתן להסביר נתונים אלו בצורות רבות המתייחסות הן להעדר מודעות חברתית לטיפול והן לסטיגמה תרבותית כלפי פניה לעזרה נפשית, אך בפועל, בשטח קיים מחסור חריף במענים מקצועיים עבור האוכלוסייה הערבית. מדוייח רופאים לזכויות אדם עולה שמבין כלל המרפאות לבריאות הנפש בישראל, רק אחת ממוקמת ביישוב ערבי (אום אל פחם) וסניף שלה בסחנין. בירושלים המחלקת את תחנות בריאות הנפש לארבע אזורים גיאוגרפיים, ישנן מרפאות בריאות הנפש בדרום, צפון ומערב ירושלים ואין תחנה במזרחה. בתחנת דרום המשרתת את האוכלוסייה הערבית בדרום ירושלים אין אף פסיכיאטר, פסיכולוג או עו"ס ערבי או דובר ערבית אחד בקרב העובדים.

לסיכום, אלו אמנם רק מעט נתונים אך כולם מצביעים על מגמה של מחסור חריף בשרותי רווחה וטיפול ובעובדי רווחה וטיפול ערבים עבור האוכלוסייה הערבית בישראל. מחסור זה, יהיו סיבותיו אשר יהיו, מונע מאחוז גדול של אוכלוסייה שלמה במדינת ישראל לפנות לשירותים סוציאליים ונפשיים ולזכות בטיפול הולם.

אי הלימה בין צרכים ומענים - טיפול שאינו מותאם ואינו רגיש תרבותית

מעבר לסוגיית כוח האדם הערבי במערכות הרווחה ובריאות הנפש, בשטח מצטבר ניסיון המעיד על אי הלימה בין מענים שפותחו ועוצבו בהתאמה לצרכים של האוכלוסייה היהודית לבין צרכים ייחודיים של החברה הערבית. מהא מתארת את הקושי של פונים ערבים לפנות

ללשכת הרווחה: "זה מקום לא נעים למישהו לפנות אליו ובטח מביך יותר לאוכלוסייה הערבית שהרבה פעמים באה ככה בסתר ולא רוצה שייראו אותה... זה לא משהו שאתה רוצה שידעו. באות הרבה נשים עם רעלות, דתיות, שלא היו רוצות לשבת עם גברים, ואז הן מוצאות את עצמן יושבות עם גברים, יהודים, רוסים, אתיופים, ערבים, לפעמים אתה מוצא את עצמך יושב מול השכן שלך, וזה ממש תחושה לא נעימה... זה דברים שנורא קשה לעו"סים היהודים לזהות. זה קודים תרבותיים שאתה צריך מאד להיות זהיר איתם... אנחנו מגיעים למצב שהמקום הזה מאד זר להם, אפילו ברמת שילוט אין שום דבר שמזכיר שפה זה גם המקום שלך. זה הכל כאילו ליהודים".

בהתייחס לתרבות הפניה והבקשה של מטופלים ערבים היא מתארת: "כונה ערבי שאתה אומר לו: 'סליחה אין תקציבי אז הוא ישתכנע שאין תקציב וילך הביתה. לעומת כונה יהודי שיכול להפוך שולחן ולהגיד זו זכותי, אני תובע... ואז מוצאים לו פיתרון. את תשמעי הרבה נשים ערביות שכנו ופתחו תיק, את שואלת אותם "פתחתם תיק?" "כן, לכני שנתיים. עד עכשיו אף אחד לא קרא לנו. אנחנו מתקשרים אף אחד לא עונה לנו."

יש מקום אפילו לדעתי להכשיר את העובדים הקיימים, היהודים, מה זה האוכלוסייה הערבית. איזה קודים תרבותיים. שאתה יושב בחדר אתה יכול לשבת עם גופייה או שאתה לא יכול לשבת עם גופייה... זה לא משהו שאוכלוסייה ערבית יכולה לקבל... אני צריכה לדעת בדיוק מול מי אני יושבת. אני לא אבוא עם לק בצבע כחול או בצבע תכלת, משהו שימשוך את תשומת לב הפונה... וזה קודים מינימליים שלא נותנים עליהם מספיק את הדעת. איך לגשת לאישה הערבייה? אני לוחץ לה יד? לא לוחץ לה יד? אני נותן לה להמתין הרבה? אני נותן לה להרגיש חשובה? דברים קטנים ש... אין שום הכשרה.

...צריך ללמוד את השטח יותר. מעתיקים את כל הטיפולים

שמתאימים ליהודים, ולא תמיד מתאימים לערבים. אתה אומר להורה ערבי "אסור לך להרביץ" ואתה לוקח ממנו את הילד. יש חובת דיווח. נכון. אבל תעשה קודם עבודת שטח. תעשה הסברה. הורה ערבי לא רוצה להרביץ כי בא לו להרביץ. הורה ערבי פשוט ממשיך את המורשת ואת המסורת שמכות זה חינוך. כולנו ככה חונכנו, ורוב ההורים הם ככה. תעשה הסברה. תעשה ימי עיון. פליירים. מלא דברים. ואחרי שאתה מסביר, תן לו כלים מה לעשות. תגיד לו אסור להרביץ אבל מה כן. ולא תפתיע אותו ככה שאתה לוקח לו את הילד ומוציא לו את הילד מהבית. או שהוא מוצא את עצמו בכלא, במעצר. סיפרו לנו בבית ספר שאתה מרביץ לילד. אני לא אומרת שזה לגיטימי, אבל הרבה משפחות התפרקו ככה, שאם הייתה מעורבות מקדימה או התערבות מונעת הם לא היו מגיעים למצב הזה. והרבה פעמים מגיעים למצבי חירום. זה מה שקורה באוכלוסייה הערבית..."

מתיאור זה עולה סוגיית מידת ההתאמה של הגישה המערבית לרווחה ולטיפול לאוכלוסייה הערבית. ניכר שהמפגש הבין תרבותי בין נותני השרות היהודים למקבליהם הערבים לעיתים קרובות אינו לוקח בחשבון את הפערים התרבותיים בין האוכלוסיות השונות ואינו רגיש אליהם. כל שלבי הקשר הטיפולי הנרקם בין מטפל למטופל (הן בהקשר הסוציאלי והן בהקשר הפסיכולוגי-נפשי) מושפעים מהקונטקסט החברתי ומעוצבים בהתייחס אליו: מה הן העמדות של המטופל כלפי פניה ובקשת עזרה? כיצד יוצרים קשר עמו? על פי אלו אמות מידה ובהשוואה לאלו נורמות תרבותיות, חברתיות ודתיות מאבחנים את הבעיות שלו? וכיצד מציעים לו עזרה שלוקחת בחשבון אלמנטים אלו?

כל עוד אין מענה מספק של עובדים ערבים מתוך החברה הערבית בישראל, ניכר שיש צורך ללמוד לעומק ולהכיר את החברה הערבית ומאפייניה הייחודיים ולהתאים את דרך ההתערבות והטיפול לצרכיה

הייחודיים.

שפה וסממני תרבות אחרים

אחד מהכשלים המרכזיים ביותר שעולה בראיון עם מהא הוא מכשול השפה, והתעלמות ממקומה החשוב של שפה בהקשר של טיפול ורווחה:

"אם אני מדברת על האוכלוסייה הערבית, אין בכלל שילוט בערבית. יש שילוט רק בעברית. ברמה אפילו מינימלית של היכן הפרוזדור נמצא, חדר ההמתנה, השירותים... אין זמינות. גם מענה קולי כשאת מתקשרת, מענה קולי זה בעברית. כל השלוחות הן בעברית ... גם אם אין תקציבים אני מדברת על דברים מינימליים של שילוט. לעשות שילוט בעברית וערבית. ערבית היא שפה רשמית. אני חושבת שזה הכרחי בעיר מעורבת. שיהיו מתורגמנים שעובדים אפילו לפי שעות. זה משהו של חשיבה ארגונית שאין אותו. שלא משקיעים בו מספיק או אולי לא רוצים לחולל שינוי. האוכלוסייה הערבית תישאר מוחלשת כחלק ממדיניות על לאו דווקא של הרווחה בלוד אלא של השלטון המרכזי והמקומי במדינת ישראל.

....יש דברים שאני לא הייתי צריכה בכלל לעשות ואני עושה כי אין מי שיעשה אותם, ואז אתה מגיע למצב שאתה אומר לעצמך די! אני לא רוצה רק לסתום חורים. אני לא פקק פה. בהתחלה הייתי עושה את זה הרבה. בתחום האלימות היו נעזרים כי הרבה לתרגם שיחות. עכשיו תתארי לעצמך לתרגם אישה מוכה. אישה באה נסערת כולה, חבולה כולה, הדבר היחיד שהיא ידעה זה לברוח מהבית ולבוא לרווחה, וצריכה שמישהו יאסוף אותה, צריכים לקרוא לי ואני צריכה לתרגם את השיחה. להגיד לה חכי. היא בוכה, חכי, אני צריכה לתרגם את המשפט לעויסית היהודייה שעובדת בתחום האלימות. זה... במקום

שהבן אדם יהיה אותנטי ועם עצמו וישפוך, ויספר לגורם ראשוני. לפעמים סירבתי, כי נתקלתי באנשים שאני מכירה, נגיד מתחום האלימות, ושכנים, שזה לא נעים. היו קוראים לי ואני נכנסת לחדר ופתאום אני רואה מישהי שאני מכירה. את יודעת איזה מבוכה? לא רק לה. גם לי. לא נעים. הייתי יוצאת מהחדר והייתי אומרת להם קודם כל תשאלו אותה אם זה בסדר שאני אתרגם אותה. אבל הם לא ידעו איך שואלים אותה? אי אפשר. היא לא יודעת את השפה. ואז אני הייתי צריכה לעבור קושי רגשי, ולהגיד לה אם זה בסדר, זה סודי, וזה שאני מכירה אותך זה עדיין לא אומר שהדברים יוצאים. ולהרגיע אותה ולקיים שיחה טיפולית שלמה רק כדי לעזור לה לספר. אבל זה מביך. זאת אישה שאני אחייכ אפגוש בשוק ופה ושם. זה דברים קטנים שגם אם אחת העובדות גילתה רגישות אליהם זה היה לא נוח ובעיה עבור כולם אך לא הייתה ברירה אחרת.

מתיאור זה אפשר לחוש את הניכור והזרות המתעוררים בחוויה של ערבי הפונה לטיפול בשרות רווחה. מעבר לבעיית הנגישות החריפה שמתוארת כאן, ישנו גם האלמנט של כשל במהות הטיפול. היות ואבחון והתערבות טיפוליים נעשים לרוב על פי התרשמות משיחה בין מטפל ומטופל, איך אפשר להסתמך על התערבות הנעשית במקרה הטוב על ידי מתורגמן ולעיתים אפילו בלעדיו?

ומעבר לסוגייה הטיפולית של השפה, ניכר מתיאורה של מהא עוינות ביחס של הסביבה היהודית כלפי הערבית שבפי העובדים והמטופלים כאחד:

... "ערבית זה נשמע שפת אויב. לא מדברים בקול רם... אני לא אומרת שלא היה אפשר לדבר בערבית, זה לא נאמר ישירות, אבל אם אני ואת נדבר ערבית נגיד, ויש עוד עויסית יהודייה אז יש רגישות. אז היא תגיד לך מהר "דברי בערבית שגם אני אבין." אבל היא לא אומרת לך את זה באמת מהמקום שהיא רוצה להבין אלא מהמקום של

הפחד שלה שחלילה אנחנו מרכלות. זאת שפה שהיא קשה להם. שאולי היא שפת אויב... זאת אומרת לא היית צריכה שתשמעי ישירות "אל תדברי בערבית". אבל היו אמירות של "פה לא מדברים בערבית" "פה זה לא חמאס"... או "מה את מרכלת עלי". דברים כאלו. או "דברי עברית שאני אבין". או "איפה את חושבת שאת? בסעודיה?" או משהו כזה. נתקלים באמירות כאלה גם אם זה בצחוק או באמירה של "דברי בעברית אני לא מבינה". אז היא לא תבין אם תגידי לה "תלמדי ערבית, הגיע הזמן". אני בשנים האחרונות התחלתי להתפוצץ. התחלתי להגיד "אולי תלמדי ערבית שתביני". אבל ממקום של כעס.

לצד הדרת השפה הערבית מהמרחב בציבורי במערכות רווחה וטיפול, מורגשת גם הדרה של מאפייני תרבות אחרים דוגמת התייחסות למעגל השנה המוסלמי. לעיתים הדרה זאת מתורגמת לאפליה של ממש בניוס וחלוקת משאבים: "...זה מקום מאד יהודי לשכת הרווחה. הוא לא רק יהודי, הוא נורא ציוני. לאומני. מקום שמשקף נורא את המציאות בחוץ. את הדריכות. אין הבנה באמת. אני מדברת על חגים. אולי תמצאי אחת או שתיים שתגדנה לך חג שמח, או תתעניינה בזה, או מה זה החג בכלל. אבל מעבר לזה אין שום התעניינות, אין שום התכוונות. אני אתן לך דוגמא: משיגים את התרומה של קמחא דה פסחא. מחלקים את זה בפסח. לא מחלקים את זה לערבים. זה ליהודים. ואני מהא הערבייה אמורה לחלק למטופלים יהודיים שלי. אני צריכה להכין רשימה למי מתאימה החבילה הזו. מצפים ממני להכין רשימה למי מתאים, מתעלמים מזה שאני ערבייה, ואני גם דואגת לאוכלוסייה שלי, ויש פה אוכלוסייה ערבית גם. אין! עכשיו מילא אם היו מחלקים את זה בפסח ליהודים ובחגים שלנו מחלקים גם תרומה כזו. אבל אין דבר כזה. ומי שאחראי על התרומה הזו זאת מחלקת ההתנדבות אצלנו. שהיא מכוונת רק ליהודים. המון

פעמים שאלתי את המנהל שלי למה מנהלת מחלקת ההתנדבות שזה התפקיד שלה, לא דואגת להשיג תרומות, להשיג חבילות מזון לחגים שלנו, לערבים? מה אין רעבים? אין אנשים שצריכים את זה? אז אנחנו זוכים לשמיכות ולילקוטים ולכאלה תלוי איזה תרומה באה, אבל קמחא דה פסחא זה ברור, זה ליהודים..."

למרות שהדרה לשונית ותרבותית של האוכלוסייה הערבית אינה ייחודית למערכות הרווחה ובריאות הנפש, ומתארת בעצם מציאות עגומה בחברה הישראלית כולה, נדמה שבמערכות אלו היא חמורה יותר. יצירה של תחושת שייכות לצד התייחסות למרכיבי דת ותרבות מהווים חלק מגישה טיפולית שמטרתה ליצור שייכות ואינטגרציה בין אוכלוסיית מצוקה בשולי החברה, לחברה כולה. כך בכתי חולים, בשירותים פסיכיאטריים, במוסדות טיפול, בתי אבות, במועדוני ילדים ונוער ואף בלשכות הרווחה. הדרת שפתה ותרבותה של החברה הערבית ממוסדות אלו, פוגעת לא רק בכבודם וברגשותיהם של בניה אלא אף בקידום רווחתם ובריאותם הנפשית.

פרק זה הוקדש לתיאור חלק מהמורכבויות והבעיות במענים המוצעים על ידי שירותי הרווחה ובריאות הנפש לאוכלוסייה הערבית בערים מעורבות במדינת ישראל. הפרק איננו מתייחס ללשכות ושירותים שייחודו לאוכלוסייה הערבית בלבד, אולם גם שירותים ייחודיים אלו כמעט ואינם קיימים. ניתן להרחיב ולהעמיק בניתוח תמונת מצב זו ואין אנו מתיימרים לכסות תחום רחב זה במלואו. לאור הסוגיות שהובאו להלן ניתן לנסח מספר המלצות למערכות הרווחה ובריאות הנפש העשויים לשפר במידת מה את המענה המוצע לאוכלוסייה הערבית:

Reaching out של מערכות הטיפול כלפי האוכלוסיה הערבית

לאור נתונים המצביעים על שיעורי מצוקה גבוהים בקרב החברה הערבית בישראל, לעומת שיעור פניות נמוך בקרבם, עולה הצורך לעשות שורה של פעולות שמטרתם להפוך את שרותי הרווחה ובריאות הנפש לנגישים יותר עבורם. הקמה של תחנות לבריאות נפש ושרותי טיפול ורווחה בערים ערביות ובשכונות ערביות היא תנאי בסיסי בהפיכתם לנגישים לאוכלוסיה הערבית. כמו כן יש להשקיע משאבים בשיווק והסברה בקרב האוכלוסייה שתגביר מודעות למענים הקיימים בקהילה במישור הטיפולי והסוציאלי. על מנת לקדם מטרות אלו דרוש שיתוף פעולה בין אנשי מפתח ומנהיגים בקהילות הערביות היכולים להשפיע על דעת הציבור הערבי ולקרבו למוסדות הטיפול והרווחה ובין קובעי המדיניות ומחלקי המשאבים הממשלתיים האחראים לספק מענים אלו בצורה מספקת ומותאמת לצרכים בשטח.

הכשרה וגיוס עובדי רווחה וטיפול בקרב האוכלוסיה הערבית

בהתייחס להעדרם של עובדים סוציאליים בלשכות רווחה שבערים המעורבות מחד, ומחסור כללי בפסיכולוגים ערבים מאידך, מומלץ להשקיע מאמצים לאזן נתונים אלו. ניתן לגשת לסוגיה זאת הן מכיוון של הקצאת תקנים מיוחדים לעובדים ערבים בהתאם לייצוגם היחסי באזור מסוים, הבטחת תפקידי ניהול ומסלולי קידום מקצועי לעובדי רווחה ערבים בערים מעורבות. גם הקמת לשכות או שלוחות של לשכות בשכונות ערביות המתמחות בטיפול באוכלוסיה ערבית יכולה למשוך עובדים לתחום זה. בתחום הפסיכולוגיה האוניברסיטאות

והמכללות המכשירות פסיכולוגים צריכות לתת את הדעת לסיבות המונעות מסטודנטים ערבים מללמוד בהן וליזום וליצור הזדמנויות ייחודיות עבורם. שיווק, הקצאת מלגות, אפליה מתקנת, התאמת תנאי קבלה לפקולטות, ויצירת מסלולים ייחודיים להכשרת מטפלים בחברה הערבית יכולים לקדם מטרה זאת.

טיפול מותאם תרבות

היות ועבודה סוציאלית וטיפול נפשי מתייחסים לפרט בהקשר המערכתי, חברתי ותרבותי שלו, גם המענה צריך שיהיה מותאם תרבותית למטופל. אילכך יש לבחון מחדש את מידת ההתאמה של גישות טיפוליות מערביות בהקשר החברה הערבית בישראל ולהתאימה באופן ספציפי למבנה נפשי, לעמדות ולערכים תרבותיים שלה. מגמה זאת צריך שתהיה מובלת בידי אנשי מקצוע ערבים מתחומים רלוונטיים. ניתן לשלב מגמה זאת במסלולי הכשרה של מטפלים ערבים וכן להכשיר לכך עובדים יהודים המטפלים באוכלוסייה הערבית. מוסדות להכשרה משלימה דוגמת בית הספר המרכזי לעובדים סוציאליים המכשיר עובדים המתמחים בטיפול באוכלוסיות ומגזרים שונים בחברה ויכול להוות מסגרת מתאימה לקורס חלוצי בנושא הטיפול באוכלוסייה הערבית בישראל.

setting טיפולי מותאם לאוכלוסייה הערבית

כל מערכת המשרתת אוכלוסייה ערבית, כדאי שתהווה סביבה ידידותית ונגישה למטופלים ערבים. שילוט, מענה טלפוני וחומרי הסברה בשפה הערבית, צוות דובר ערבית, סביבה תומכת ואוהדת כלפי השפה ואף מעודדת את האוכלוסייה הערבית להרגיש בנוח

ולהשתמש בשפתה בחופש ובגאווה, הם תנאים בסיסיים במערכות אלו. ניתן להציע קורסים בערבית בסיסית לעובדי רווחה בערים מעורבות, בבתי חולים ובשירותים אחרים במטרה לקדם נושא זה. באופן עקרוני ניתן לראות בהתייחסות למרכיבי תרבות שונים גורם התומך בכריאות הנפשית של מטופלים ובאינטגרציה של אוכלוסיות שוליים לתוך החברה. אי לכך התייחסות ללוח השנה המוסלמי והנוצרי, לחגים ולמנהגים, מהווה חלק אינטגרלי וחשוב בטיפול עצמו ולא ניתן להדרה על בסיס מאבק פוליטי או לאומני.

מנהיגות בקרב אנשי מקצוע ערביים

היות וכל ההמלצות שהובאו עד כה דורשות שיתוף פעולה בין גורמים שונים בחברה הערבית וגורמים ממשלתיים, אקדמיים ומקצועיים של המדינה, יש לפעול ליצירת מנהיגות בקרב אנשי מפתח בקהילה המקצועית הערבית. רק מנהיגות זאת יכולה לגשר בין הקהילה למוסדות, לאתר צרכים ייחודיים, לפתח ידע וגישות מותאמות לערכיה ותרבותה ולהפעיל לחץ על מקבלי החלטות להשקיע את המשאבים והמאמץ לשפר את המענים של מוסדות הרווחה והטיפול עבור החברה הערבית בישראל. ידוע לנו כי קיים ארגון הפסיכולוגים הערבים אך לא ידועה לנו מידת ההענות להמלצותיו. לסיכום, בפרק זה ניסינו לתאר תמונת מצב של המענים הסוציאליים והנפשיים עבור האוכלוסייה הערבית בישראל ולהציף דרך תאור זה את הבעיות, המורכבויות והכשלים של מענים אלו עבורם. כמובן שלא ניתן לכסות סוגיה זאת על כל פניה והסוגיות וההמלצות שהובאו כאן הן בגדר התחלה של התייחסות לסוגיה רחבה ומורכבת מקצועית וחברתית.

ההקשר החברתי-פוליטי ביחסי מטפל-מטופל, מדריך-מודרך, בדיאדה היהודית ערבית

ד"ר יוסף נאשף, פסיכולוג קליני-חינוכי מומחה, מדריך בפסיכולוגיה חינוכית, מנהל תחנה אזורית מזרח ירושלים, השירות הפסיכולוגי חינוכי עיריית ירושלים.

תרצה בר-חנין, פסיכולוגית קלינית מדריכה, היחידה לילד, לנוער ולמשפחה, המרכז הקהילתי לבריאות הנפש יפו ובמרכז לטיפי - מרפאה לילד לנוער ולמשפחה, אום אל פאחם.

המאמר פורסם ב-2008 בספר פסיכולוגיה חינוכית בחברה ובתרבותית בעריכת ד"ר גבריאל וייל בהוצאת משרד החינוך ירושלים.

"אם אכן יש לקח אחד שהפקתי במהלך חיי כאנליטיקאי, הרי הלקח הוא שמה שאומרים לי מטופלי הוא כנראה נכון - שפעמים רבות כשהאמנתי שאני הצודק ומטופלי שוגים הסתבר, אם כי לרוב רק לאחר בחינה ממושכת, שהצדק שלי היה שטחי בעוד הצדק שלהם היה עמוק."

היינץ קוהוט - כיצד מרפאת האנליזה?

בשנים האחרונות קיימת התעניינות גוברת בהבנת התפקיד של גורמים

תרבותיים, חברתיים ופוליטיים והשפעתם על הנפש ועל התהליכים המתרחשים בסיטואציה הטיפולית וההדרכתית. כמו-כן הופיעה ביקורת בספרות ביחס להנחות היסוד הערכיות האתנוצנטריות המובלעות בתיאוריות של התפתחות ופסיכולוגיה. הבנה זו היא חיונית ככל שהטיפול בכלים של הפסיכולוגיה המערבית מיושם בקרב אוכלוסיות לא מערביות (Perez Foster 1998).

על-פי החשיבה הפוסטמודרנית, האינטרסובייקטיבית וההתייחסותית (Relational), הי"עצמי" מעוגן בתוך הקשר בינאישי, חברתי ופוליטי מסוים ומערך הכוחות החברתיים והפוליטיים משתקף דרכו (Altman 1995).

בשנים האחרונות חלה עליה בצריכה של שירותים פסיכולוגיים במגזר הערבי בישראל. יחד עם זאת עדיין יש מחסור חמור במרפאות לבריאות הנפש במגזר זה. בנוסף לכך יש מחסור של אנשי מקצוע ערבים העוסקים בטיפול, ולכן כאשר מטופל ערבי פונה לטיפול ומודרך מגיע לתהליך הכשרה מקצועית, בדי"ח המדריך או המטפל הוא יהודי.

בספרות המקצועית הנלמדת בישראל המבוססת על הפסיכולוגיה שצמחה במערב, קיימת התייחסות מועטה לחשיבות של ההשפעות הפוליטיות והתרבותיות על הפסיכולוגיה של הפרט. תהליך ההערכה והטיפול נערך בדי"ח ע"י אנשי מקצוע השייכים לקבוצת הרוב היהודי. בקרב החברה היהודית שורר חוסר ידע והיכרות עם החברה והתרבות הערבית על היבטיה השונים והעושר שלה. חסר ידע לגבי מבנה החברה ויחסי הכוחות הלא שוויוניים בין הרוב השולט לבין המיעוט. חסרה מודעות לאפליה בהקצאת המשאבים הממשלתיים לצרכים שונים של קבוצת המיעוט, כמו גם לתחומי הרווחה, החינוך והטיפול. חסרה מודעות בקרב קבוצת הרוב לגבי הקשיים והצרכים הספציפיים של האוכלוסייה הערבית בישראל, גורמי המצוקה שלה

והאחריות של המדינה ביצירה ובשימור של הפער הרב בין שתי האוכלוסיות באפשרויות העומדות בפניהם (אבו בקר 2001, Al-Krenawi 2005).

מעטים היהודים שיש להם היכרות מקרוב עם האוכלוסייה הפלסטינית בישראל. בדי"כ מערכות החינוך מופרדות, אזורי המגורים נפרדים והתקשורת מינימאלית (Cnaan 1988). עבור חלק ניכר מהמטפלים והמדריכים היהודים, המפגש עם מטופל או מודרך ערבי הוא מפגש קרוב ראשון מסוגו (מסאלחה 2002). ידוע ששונות תרבותית, חוסר מוכרות והעדר מפגשים ברמה האישית מגביר דעות קדומות וחששות הדדיים (נדלר 2000), לא כל שכן במציאות הפוליטית הסוערת של מאבק לאומי אלים ומתמשך בין שני העמים.

המדריכים שמכשירים את אנשי בריאות הנפש והמטפלים עלולים להעביר את ההטיות התרבותיות הלא מודעות שלהם למטופלים ולמודרכים. הבדלים עמוקים בין החוויה התרבותית חברתית ותחושת הזהות הלאומית של מדריך ומודרך, מטפל ומטופל מהווים קרקע פורייה להתפתחות של חוסר הבנה, פירושים מוטעים ואף להתערבויות שעלולות לגרום נזק, (Al-Krenawi, Dwairy & Abu-Baker 2003, Masalha, 1999, 2005). הבנת החוויה הפוליטית של האוכלוסייה הערבית בישראל היא דבר מהותי בכל מפגש טיפולי יהודי-ערבי. יש חשיבות לכך שאנשי מקצוע יהודים יהיו מודעים לחוויה הפוליטית הטראומטית המתמשכת שחווה האוכלוסייה הערבית בישראל, להדרה החברתית, ולמחסור בשירותים חיוניים. הבחירה לא להתייחס לנושאים אלו גם אם היא לא מודעת, היא בסופו של דבר החלטה בעלת משמעות פוליטית (Al-Krenawi 2005).

לכפי היוסדה של מדינת ישראל, הערבים היוו את רוב התושבים של פלסטין המנדטורית. הינכבה" הקטסטרופה הפלסטינית

בעקבות מלחמת 1948 והקמת מדינת ישראל, הייתה הרגע שבו רוב האוכלוסייה הפלסטינית הפכו לפליטים חסרי בית. אירוע טראומטי זה הותיר תחושות עמוקות של חוסר ביטחון, שיתוק, חוסר משמעות, ותחושות השפלה וייאוש (Nashef 1992).

מאז מלחמת 1948 והקמת מדינת ישראל, הפלסטינים שנותרו בכיתם מצאו עצמם מיעוט במדינה יהודית. הם חיו תחת משטר צבאי עד 1967, חוו דיכוי שכלל הפקעת אדמות ואיבוד מקורות מחייה, הם סבלו מהדרה חברתית ובעיות סוציו-אקונומיות קשות, תהליך מהיר של הרס המרקם החברתי-תרבותי ותסכול השאיפות הלאומיות (אבו בקר 2001, 2005, Al-Krenawi).

הערכים בישראל חיים במציאות מורכבת וקונפליקטואלית. הם תופסים עצמם בראש וראשונה כפלסטינים. לרבים מהם יש קרובים מזרעה ראשונה ושנייה בשטחים הכבושים. הקונפליקט ביחסי יהודים ערבים בישראל מוחרף בתקופות של הסלמה במצב המלחמתי, ואפיונות אלימות המתרחשות בתדירות גבוהה.

ניתן לראות במפגש בין מטפל או מדריך יהודי למטופל או מודרך ערבי מיקרוקוסמוס של הישויות אליהם הם משתייכים. המצב של עימות אלים מתמשך מעורר רגשות שליליים בין שני האנשים המשתייכים לשתי הקבוצות השונות, סטריאוטיפים, דעות קדומות, חשדנות, פחד ושנאה (Masalha 1993). מדובר ברגשות שקשה לפתוח אותם לדיון. לא כל שכן במערכת יחסים לא שוויונית, שיש בה יחסי כוח כגון טיפול או הדרכה.

על-פי תאוריית היעצמי" שקדמה ותרמה להתפתחות התאוריות הפוסטמודרניות, הטיפול נועד לתת מענה אמפתי לצרכיו וחוסריו הנפשיים של המטופל במסגרת של קשר בין-אישי. לדברי קוהוט (מתוך קיטרון, 2006) לא ניתן לצפות בעולם הפנימי בעזרת אברי החושים שלנו שכן אין לו קיום במרחב הפיזיקלי אלא רק

קיום נפשי. אנו יכולים לצפות בעולם הפנימי בזמן נתון רק בדרך של אינטרוספקציה (התבוננות פנימית) כשמדובר בעצמנו, ובדרך של אמפתיה, אותה קוהוט מגדיר כאינטרוספקציה מתווכת או מושאלת כשמדובר באחרים (קיטרון, 2006). על-פי גישה זו המטפל משתדל שלא להציע לעצמו ולמטופל הנחות מוקדמות המבוססות על תאוריה, אלא משתמש בחוויה של המטופל ובהבנה אמפתית צמודה ככל האפשר לחוויה זו. רק עמדה של פתיחות ושל קירבה מצד שני המשתתפים במפגש הטיפולי- המטפל והמטופל כאחד, והנכונות של שניהם למאמץ באווירה של אמון הדדי ועל בסיס של אמונה בשינוי, תאפשר תהליך טיפולי משמעותי ואותנטי (קיטרון, 2006).

המשימה הטיפולית הראשונה במעלה של המטפל היא להיות אותו זולת שמבטו הבהיר וחסר השיפוט והפניות מתבונן היטב, מקרוב, ובכך מאפשר למטופל זכות מלאה להתקיים בכל כוליותה של הווייתו, רגשותיו, מחשבותיו. מתן הקשבה והבנה מדוייקת, התבוננות חסרת פניות וחסרת שיפוט או ידע מוקדם היא האמפתיה. האמפתיה היא ערך קשה להשגה ויש אפשרויות רבות לטעויות וכשלים מצד המטפל (מתוך הומינר, 2004).

במפגש היהודי ערבי בחדר הטיפול, קיימים מספר גורמים העלולים להקשות על יצירת מרחב טיפולי/הדרכתי בטוח שבו יוצרו יחסי אמון ופתיחות ושיקשו על יכולתו של המטפל ו/או המדריך להיות בעמדה של היענות אמפתית לא שיפוטית לצרכיו הרגשיים של המטופל והיצמדות לנקודת מבטו.

במאמר זה ננסה לסקור מספר גורמים העלולים להוות מכשול לקשר

הטיפול/ הדרכתו היהודי/ערבי.

מכשולים פוטנציאליים בדיאדה הטיפולית/הדרכתית היהודית ערבית:

1. ציפיות, מטרות וטכניקת טיפול: בגישה הטיפולית המערבית, ציפיות המטפל מהמטופל או מהמודרך הן להראות מידה מסוימת של פתיחות, תובנה פסיכולוגית, ויכולת הבעה רגשית. ציפיות אלו אינם בהכרח מתאימות לחברות מסורתיות (Sue & Sue 2003). בחברה הערבית המסורתית מקובל שעם אנשי סמכות מדברים מעט. מיעוט בדיבור יכול להתפרש כביטוי של התנגדות בעיני המטפל/מדריך היהודי, בזמן שזהו ביטוי לכבוד כלפי המטפל מצד המטופל השייך לחברה הערבית.

בתרבות הערבית, רגשות נחשבים לחלק מצנעת הפרט וקיימים כללי התנהגות המחייבים אותו. בתרבות הערבית לא נהוג לדבר על רגשות ולחשוף רגשות בפני אדם זר. כמו-כן חוסר ישירות בדיבור נחשבת לאומנות הדיבור (השפה הערבית עשירה בדימויים ופתגמים) (Dwairy 1998).

במחקר שבדק עמדות ותפיסות של סטודנטים ערבים ומדריכיהם היהודים לגבי תהליך ההכשרה המקצועית בעבודה סוציאלית (Haj-Yahia & Roer-Strier 1999), נמצא שמדריכים יהודים ייחסו את מה שחוו כקשיים בתקשורת אצל מודרכיהם הערבים לביישנות, חוסר בשלות, חוסר בטחון עצמי ונגטיביזם ולא כהבדלים הקשורים לרקע התרבותי השונה. הסטודנטים בחלקם, לעומת זאת, ייחסו את סגנון התקשורת שלהם לכללי הנימוס המתחייבים ביחס לדמות סמכות. השימוש בכלים וחשיבה מערבית בלבד, ללא מתן מרחב לעושר של התרבות הערבית, כרוך במחיקה וכפייה תרבותית. במפגש בין ערבים ויהודים קיימת ציפייה מצד היהודים שהערבים ילמדו, יתפתחו ואף יהיו אסירי תודה (בירן 1991). הסיטואציה הטיפולית, היא לעיתים

קרובות עמומה ולא מובנית. גישה זו עלולה להיחוות כזרה ומעוררת חרדה ומבוכה אצל מטופל מחברה קולקטיביסטית מסורתית שבה הסביבה מבנה את הקשרים החברתיים ואת דפוסי האינטראקציה. לכן חשוב שהמטפל יסביר וישקול את ההשלכות של הטיפול המוצע למטופל הספציפי (Sue & Sue 2003). בגישה הדינמית, המטרות הטיפוליות הן לטווח רחוק וקשורות להרחבת המודעות העצמית, גילוי ומימוש עצמי. מטופל המשתייך לקבוצת מיעוט וממעמד מוחלש עשוי לצפות לפתרונות מיידיים. תכנון לטווח ארוך אצל איש ממעמד מוחלש נחשב למותרות וכפריבילגיה של מעמד הביניים (Sue & Sue 2003). לעתים קרובות, מטופלים ערבים מצפים לקבל עצה או כל צורה אחרת של טיפול קונקרטי מוחשי. הם עשויים לחוות את הטכניקה של שיקוף רגשות, פירושים וחקירת העולם התוך נפשי והלא מודע כזר להם, פולשני ומתסכל בפרט כשהוא נעשה על-ידי מטפל השייך לקבוצה השלטת.

לדוגמא, רבים מההורים שפונים לשרות הפסיכולוגי חינוכי במזרח ירושלים, סובלים מצפיפות דיור, קשיי פרנסה, וממחסור חמור בשירותים חינויים, חרדות וחוסר ודאות לגבי העתיד בגלל המצב הגיאוגרפי. הורים אלו מוצפים בבעיות בוערות ובצורך בפתרונות מיידיים ונאבקים על מימוש זכויותיהם הבסיסיות (כגון השמה של ילדיהם במסגרות מתאימות, קבלת זכויות והטבות המגיעות לילד מוגבל.. וכדי), ומתקשים להיות פנויים ליעוץ רגשי. במקרים מסויימים בפנייתם ליעוץ פסיכולוגי, הם מבקשים מהמטפל הערבי סיוע במציאת עבודה כשהמטפל חש בקונפליקט בין המשאלה לסייע למטופל בן עמו הנמצא במצוקה חריפה לבין גבולות התפקיד המקצועי.

בחברה הלא מתועשת קיימת תפיסה גמישה יותר למימד הזמן (Al-krenawi 2005, Dwairy 1998). יתר על כן המפגש בין קבוצת

מיעוט מסורתית המתנהלת במימד זמן גמיש לבין חברת הרוב המתנהלת על-פי תפיסת זמן מערבית ושולטת על חלוקת המשאבים הזמינים ו החוקים, יכולה להיות טראומטית. אצל קבוצת מיעוט מתפתחת תחושה שאין טעם להגיע בזמן, ממילא לכל דבר צריך לחכות שעות ארוכות בתור בגלל רמת שירותים ירודה Sue & Sue (2003). למשל ערביי מזרח ירושלים נאלצים להמתין במשך כיממה בתור במשרד הפנים. כמו כן הם יכולים להתעכב שעות ארוכות בגלל המחסומים, כמו המחסום הקבוע בכניסה למחנה שועפט ומחסומי הפתע. המטפל בנישה המערבית יכול לתפוס חוסר הגעה בזמן כביטוי של זלזול ותוקפנות. הציפייה המופנית כלפי המטופל להגיע בזמן עלולה להחוות כעוד דרישה שרירותית שאינה לוקחת בחשבון את צרכיו ומצוקותיו.

בחברה המערבית המודרנית קיים דגש על אוטונומיה, אינדוודואליות והישגיות. הכוחות הפועלים ומשפיעים על חייו של האינדוודואל בחברה המערבית סמויים יותר (כוחות פוליטיים, כלכליים תקשורת ובירוקרטיה) (Dwairy 1998). לעומת זאת, בחברה הערבית המסורתית הקולקטיב עומד מעל לפרט והפרטים נמצאים בזיקה חזקה למשפחותיהם. החברה המסורתית מאפשרת לפרט תמיכה מוראלית וחומרית בעת מצוקה בגלל הסולידאריות והמודעות הקבוצתית. היעצמיי נחשב לשלוחה של הזהות המשפחתית. תחושת הערך העצמי קשורה לסטטוס המשפחתי. ומהצד האחר שמה הטוב של המשפחה תלוי בהתנהגותם של חברה וחריגה מההתנהגות המקובלת זוכה לענישה חברתית: גינוי חריף, נידוי ולעיתים אף לאלימות במשפחה (Dwairy 1998). התערבות טיפולית שאינה רגישה למאפייניה וערכיה של החברה והתרבות של המטופל עלולה להוביל לקונפליקטים חמורים בינו לבין משפחתו באופן שעלול להחמיר את מצוקתו ואף לסכנו (Dwairy 1998).

(.Masalha 1993)

בתרבות המערבית כשולן נתפס כמשהו אישי, ולכן חברת הרוב נוטה להאשים את קבוצת המיעוט ואת הפרט החי בתוכה כאחראי על מצבו ולא מודעת ומתעלמת מהאפליה וההחלשה ומתהליכים שמשמרים אותה (Al-Krenawi 2005, Altman, 1995, Dwairy) (Sue & Sue 2003, Nashef 1992, 1998,

2.שפה: בדיאדה הטיפולית או ההדרכתית היהודית ערבית מדברים בשפה העברית מכיוון שהיהודים השייכים לקבוצת הרוב אינם יודעים ערבית בעוד שהערבים החיים במדינה הם דו-לשוניים. המטופל/ מודרך הערבי נאלץ אם כן לוותר על מרכיב חשוב מיכולת ההבנה שלו ושל זהותו. עברית היא לא שפת אמו והוא אינו שולט בה.

שפת האם היא הנושאת הפוטנציאלית של קונפליקטים מוקדמים בלתי פתורים, של חלומות, תשוקות ומשאלות ראשוניות. טיפול המתנהל בשפה שאינה שפת האם עלול לשרת הגנות של הסתרת הילדות המוקדמת ולהקשות על חשיפת קונפליקטים מוקדמים (Greenson 1950 אצל קיטרון 1991). בנוסף, הדיבור בשפה שאינה שפת האם, מגביל את אפשרות הביטוי של אסוציאציות חופשיות, ביטוי רגשי משוחרר וחשיפת חלקים חבויים של העצמי באופן שעלול להוביל לתחושות ניכור ולהתפתחות של סימפטומים פסיכוסומטיים (Basch-Kahre 1984, אצל קיטרון 1991, Ng & Bardac 1993). במפגש היהודי-ערבי בדיכ מרחב הביטוי הפוטנציאלי של המטפל/ מדרוך היהודי גדול יותר כי הוא מדבר את שפתו של הרוב, ולכן יכול לייצג את עצמו באופן יותר מלא.

השפה מייצגת חלק חשוב מהזהות והתרבות מעבר להיותה כלי תקשורת (זק וחלבי, 2000). שפה מכילה ראיית עולם ספציפית

הקובעת את הדרך בה דובריה יתפסו ויפענחו את המציאות. השפה היא כלי מרכזי בתפישת העולם, תפישת העצמי ותפישת האובייקטים (קיטרון 1991).

בישראל השפה הערבית והעברית הן שפות רשמיות, אך בפועל השפה העברית היא השפה המרכזית, הן באופן רשמי והן באופן מעשי והערבית היא שפה שולית.

לפי אמארה (2005), השפה היא מרכיב חשוב בקביעת זהותם של עמים וקבוצות וביצירת יחסים ביניהם. בישראל ניתנה מרכזיות לשפה העברית בתחיית הזהות היהודית והמהגרים נדרשו אפילו באלימות לוותר על שפתם. ע"פי פוקו Foucault (אצל זק וחלבי 2000), השפה משקפת את מאזן הכוחות בחברה, השפה היא כלי לפעולה ולא רק לתקשורת. החזק מגדיר את המציאות בעזרת השיח, דרכו הוא יוצר חוקים על מנת לשלוט במציאות ולבסס בה את מעמדו ומחילט מה מותר ומה אסור, מה שייך ומה מחוץ לתחום, מה אמת ומה שקר. לפי Bourdieu (אצל זק וחלבי 2000), לשפה יש פונקציה של כלי כוח. אדם מדבר לא רק כדי שייכנו אותו, אלא כדי שיאמינו בו, יעשו כרצונו יכבדו אותו ויבדילו אותו מאחרים. לא המשמעות המילולית של המילים נושאת את המשמעות הלשונית, אלא היחס בין הדוברים הוא הקובע את משמעות חילופי המילים (אצל זק וחלבי 2000).

שפה היא סמן חשוב לקטגוריזציה והשתייכות קבוצתית. היא מהווה סמל אתני חשוב מכיוון שבאמצעותה נשמרים הערכים היסודיים, ההתנהגות והמושגים שמבטאים את השייכות לקבוצה האתנית (זק וחלבי 2000).

Ng & Bardac (1993) טוענים ששינוי השפה אצל קבוצה הוא תוצר של הפיכת הקבוצה הנכבשת לדו-לשונית, במקרה הטוב, או שהקבוצה עלולה בתנאים קשים לאבד בכלל את שפתה. יש

שרוכשים את השפה הזרה על חשבון השפה המקורית ועם הזמן השפה הראשונה הולכת לאיבוד. לתופעה זו יש מחיר רגשי הכרוך בתחושה של אובדן העצמיות האותנטית (מתוך זק וחלבי, 2000). אמנם השפה העברית אינה שפה זרה לערבים החיים במדינה, זוהי השפה השלטת אך זוהי אינה שפת אמם. הצורך ללמוד את שפה העברית נכפה על האוכלוסייה הערבית במדינה, ומהווה צורך חיוני כדי להשתלב במרחב הקיים. תהליך זה הוא לעתים קרובות קונפליקטואלי ומעורר רגשות טעונים המתקשרים לחוויה עמוקה של אובדן. חוסר הידע של היהודים את השפה הערבית קשור ליחסי הכוח הפוליטיים בין הלאומים והשפה הערבית נתפסת ע"י הרוב כשפת הנחותים. זק וחלבי (2000), מתוך ניסיונם במפגשים של יהודים וערבים, מצאו שבתחילת המפגשים השפה העברית נתפסת בדיכ ע"י המשתתפים הערבים כשפה מודרנית יותר שדרכה אפשר להגיע למוביליות חברתית בעוד שערבית נתפסת כשפת הנחותים. לדבריהם, השימוש בשפה העברית אצל ערבים אינו רק שימוש מתוך מוטיבציה אינסטרומנטלית שבאה לתת מענה פרגמטי לרצון להשיג דרך השפה הכרה חברתית או יתרון כלכלי אלא היא נובעת גם מרצון להזדהות עם הקבוצה הדומיננטית ותרבותה והתייחסות אליה כאל תרבות "עליונה". כך למשל מודרך ערבי עלול להימנע מלשאול שאלות הבהרה בקשר למילים לא מובנות לו מתוך חשש כיצד יחוו פערים בהבנה ע"י המדריך ומתוך מוטיבציה להיראות "ישראלי כמו כולם". Stengel (1939) (אצל קיטרון 1991), מתאר רגש של בושה הכרוך בלמידת שפה חדשה, עקב תחושות נחיתות שמקורן בהתנסות בחוויות ילדות, והמביאה לפגיעות נרקסיסטית. קרובה לכך חוויה נפוצה של חשש מפני הופעה מגוחכת בעת השימוש בשפה זרה. מודרכים ערבים רבים החלו להיחשף ולהשתמש בשפה העברית רק עם כניסתם למסגרת האקדמית ו/או המקצועית לאחר

שנים של לימודים ורכישת המקצוע בחו"ל. העדר שליטה מלאה בשפה העברית עלולה לעורר פליאה, ביקרתיות וחוסר סבלנות מצד מדריך יהודי.

המטפל/המדריך היהודי אינו בהכרח מודע למשמעויות רבות הרבדים של התנהלות המפגש הטיפולי/הדרכתית בשפה העברית שאינה שפת אמו של המטופל ו/או המודרך ולהשלכותיה. נראה שההנחה המובלעת והלא מדוברת של מי שנמנה על קבוצת הרוב היא שבמדינה יהודית יש לדבר בשפה העברית, והמיעוט החי בתוכה צריך ללמוד את שפת הרוב. לעתים קרובות עצם שמיעת השפה הערבית מעוררת רגשות טעונים בקרב יהודים. לדוגמא מדריך המתקשר למודרך ערבי כדי לתאם עמו פגישה, חש אי נעימות, חשדנות חרדה וכעס לשמע ההודעה המוקלטת בטלפון של המודרך שהיא בשפה הערבית בלבד.

במחקר שבדק עמדות ותפיסות של מדריכים יהודים ומודרכים ערבים, נמצא שהמדריכים היהודים התקשו להבחין האם הקושי של המודרך בהצגת חומר בכתב או בעפ"ה נובע מרמת תפקוד נמוכה, קשיים רגשיים, קושי ביצירת קשר עם מטופלים, קושי לדבר על קשיים רגשיים בשפה העברית או קושי בחשיבה מופשטת. בעוד שהסטודנטים שהתייחסו לאספקט זה, ייחסו את הקושי שלהם לשליטה לא מלאה בשפה העברית וחוסר מוכרות עם סגנון הדיבור והשפה המקצועית (Haj-Yahia & Roer Strier 1999)

שימוש במונחים והגדרות שיכולות להיחוות כניטראליות בעיני המדריך/מטפל היהודי, עלולות לייצג פער עמוק בתפיסות ובאמונות שאינו ניתן לגישור. המטופל/מודרך עלול לחוות את המטפל/מדריך היהודי כמי שאינו ער ורגיש לזהותו השונה ולקונפליקטים ביניהם, המוטבעים כבר בעצם השימוש בשפה. לדוגמא כאשר מדריך יהודי משתמש במונח "בני מיעוטים" ביחסו אל האזרחים הערבים

במדינה, המודרך הערבי עלול לחוש פגיעה שכן עבורו משמעות השימוש במונח זה הוא ביטוי למדיניות הממשלה של (הפרדה עפ"י זהות דתית ואחרת) שמתכחשת לעצם קיום זהות לאומית ערבית-פלסטינית. מילים כגון: ערבי ישראלי לעומת "פלסטיני מ-48", יהודה ושומרון לעומת שטחים כבושים, צבא הגנה לעומת צבא, מחבל לעומת לוחם, משתייך לעומת סייען, הן רק דוגמא קטנה למטען הרגשי הטמון במילים שהן חלק מהמציאות בה אנו חיים.

3. זהות הלאומית: המפגש בין מדריך-מודרך, מטפל-מטופל שהם יהודים וערבים, הוא לא רק מפגש בין שתי זהויות מקצועיות, אלא גם מפגש בין שתי זהויות לאומיות. Helmes (1990) פיתחה מודל של שלבים בהתפתחות הזהות הלאומית בקרב הרוב הלבן והמיעוט השחור בארה"ב. לפי מודל זה, התפתחות הזהות האתנית נעשית דרך המפגש עם האחר ומתרחשת בשלבים התפתחותיים, משלב ראשוני פרימטיבי לשלב בוגר ורצוי.

אצל השחורים, בשלב הראשון, שנקרא "טרומ המפגש", הזהות עדיין תלויה בהגדרת הרוב, קיימת הפנמה חזקה של הדיכוי - אידיאליזציה של הקבוצה הלבנה והפחתת ערך של העולם השחור. הפרט מאמין שמצבו נקבע ע"י כישוריו והמאמץ שהוא עושה. הוא מאמין שקבוצת ההשתייכות שלו אשמה במצבה ושהרוב המחזיק בסטטוס גבוה ראוי לכך. בשלב זה הפרט עושה מאמץ רב בכדי להתקבל ע"י הקבוצה הלבנה. השלב השני, "שלב המפגש", האדם מגיע לשלב זה באופן טראומטי בעקבות חשיפה לחוויה שבה מופעלת גזענות כלפי השחורים. הוא מגיע להכרה שאי אפשר להתכחש למציאות ושהרוב ימשיך לראות אותו כנחות ללא קשר למעשיו. בשלב השלישי - הדיסאינטגרציה, יש מעבר מקיצוניות לקיצוניות שמתבטא בהעצמה של הזהות השחורה על חשבון הזהות האישית, אידיאליזציה של

השחורים והפחתת ערך של כל מי שהוא לבן, מופיע כעס על הלבנים המדכאים, וכעס על השחורים שלא התפכחו עדיין. בשלב האחרון, "שלב ההפנמה", האדם מגיע למצב של איזון ואינטגרציה בין הזהות האישית והלאומית ולהפנמה של זהות שחורה ברורה יותר (אצל חלבי 2002).

אצל האינדוידואל המשתייך לקבוצת הרוב, מתרחשתהליך התפתחות דומה המורכב משה שלבים. בשלב הראשון, יש הכחשה והזנחה של הזהות (הלבנה), בשלב השני- "שלב המגע", הפרט מכיר בהימצאות מייעוט אתני (שחורים), מתנהג בגזענות ללא מודעות לכך, מעריך את המיעוט לפי ערכים וסטריאוטיפים ומעוניין בהיכרות כל עוד היא שטחית. ב "שלב הדיסאינטגרציה", האדם חווה דילמה המוסרית בין השאיפה להיות ליבראלי ושוויוני לבין הקושי לקבל את השחורים כשווים לכל דבר. בשלב זה מתעוררת אשמה, חוסר אונים וחרדה והאדם ינקוט בצעדים כדי להפחית את החרדה, למשל יימנע ממפגש עם שחורים, או יחפש מהם אישור והכרה. ב"שלב האינטגרציה מחדש", האינדוידואל מכיר בזהות שלו ומכיר שהיא עליונה אך מוצא צידוקים לאי שוויון, לעליונות של הלבן ונחיתות של השחור. כעת רגשות הפחד והאשמה הופכים לכעס כלפי המיעוט השחור. בשלב הבא, "הפסדו-ליבראלי", נעשית בחינה מחדש של הנחת העליונות והנחיתות, יש הכרה בגזענות ולקיחת אחריות על חלקו של הלבן בגזענות זאת. עדיין מדובר בהכרה במישור אינטלקטואלי כשהרצון לסייע לשחורים היא מתוך תחושת עליונות. בשלב הבא- "הטבילה וההתגלות", האדם יחפש הגדרה מחדש של זהות לבנה. זה מוביל להתרוממות רוח ולתחושה של יכולת להתמודד עם הגזענות ורצון לעסוק בפעילויות שמטרתם להשפיע ולשנות את הלבנים. בשלב האחרון, "האוטונומיה", זהו שלב של הפנמה ויישום הזהות החדשה. בשלב זה כבר אין צורך לדכא ולהפחית בערכם של אחרים.

ניתן להפיק מיישום מודל זה גם באינטראקציה בין קבוצות רוב ומיעוט אחרות.

במפגש הטיפולי/הדרכתי היהודי-ערבי, המטפל והמטופל או המדריך והמודרך יכולים להימצא בנקודות התפתחותיות שונות על-פני הרצף. כך למשל מודרך ערבי שנמצא בשלב "הטרומ מפגשי", שמאמין בעליונות היהודים ונחיתות הערבים, יעדיף מדריך או מטפל יהודי, ישתדל להתאים את עצמו אליו וינסה להימנע מחשיפת קשייו ומצוקותיו. הוא יעדיף לעבוד על משימות ויתרחק מעניינים הנוגעים לזהות, כי זה עלול להפגיש אותו עם הערכה עצמית נמוכה, שנאה עצמית, וחרדות. מפגש של מודרך זה עם מדריך יהודי הנמצא בשלב "הטבילה וההתגלות", עלול להוביל לחוסר התאמה, המודרך עלול להרגיש חודרנות ותחושה שהמדריך במקום לעסוק בהכשרתו המקצועית, "מנצל" אותו ורואה בו את "הערבי התורן" למטרותיו וצרכיו.

מעניין לציין שבמחקרם של Haj-Yahia & Roer Strier (1999), למרות שסטודנטים לעבודה סוציאלית תארו את המדריך הערבי כיותר מכיר ומבין את התרבות הערבית, הם חוו אותו כפחות מקצועי והעדיפו מדריך יהודי על פניו. כך גם מטופלים ערבים מסוימים יעדיפו לפנות למטפל יהודי אותו הם חווים כיותר מקצועי. ניתן לראות זאת גם כמנגנון של הזדהות עם התוקפן (Gorkin et al 1985).

לעומת זאת מטופל או מודרך ערבי שנמצא בשלב "הטבילה וההתגלות" עשוי לחשוב שכל מצוקתו הנפשית היא תוצאה של הדיכוי והגזענות. הוא עלול לחוות כל אמירה מצד המדריך כביטוי ליחסי הכוח הלא שיוויוניים והוא עלול להסתגר רגשית בעמדה חשדנית כלפי המדריך או המטפל מהלאום השולט. אפשר לראות בסגנון התמודדות זה אמצעי הגנתי שנועד להסתיר את הפגיעות, תופעה

זו כונתה פוליטיזציה של הטרנספרנס (Gorkin et al 1985). במצב זה אנשים יהיו חשדנים כלפי שירותים פסיכולוגיים ומרכזים לבריאות הנפש שאותם יחוו כמייצגים את השלטון. מדריך/מטפל הנמצא בשלב הימנעי או בשלב הידיסאינטגרציה עלול להיבהל ממטופל/מודרך כזה ולראות בביטויי הכעס שלו התממשות של החרדות הקיומיות של המדריך מפני הקבוצה הלאומית הערבית. המדריך עלול להתקשות להכיל ולעבד את האינטראקציה המתרחשת ביניהם מנקודת מבט בינאישית, הקשרית ותוך נפשית.

מדריך או מטפל יהודי הנמצא בשלב של "טרור מפגשי" עלול להעביר למטופל/מודרך עמדות גזעניות וסטריאוטיפים ורגשות של התנשאות, שנאה ועליונות. במציאות שבה שני העמים שנמצאים בסכסוך ושהתרבות הישראלית פונה למערב, יש הרבה דימויים שליליים והערכים נתפסים ע"י קבוצת הרוב כנחותים הצריכים לעשות מאמץ, ל"התקדם" על-מנת לשפר את מצבם ולהיות אסירי תודה על ההזדמנות שמתאפשרת להם (בירן 1991).

דוגמא נוספת היא של נערה ערבייה בת של משתפי פעולה שעברו משטחי הרשות הפלסטינית לישראל, לנערה הובטח על-פי בקשתה להשתתף בטקס יום הזיכרון בבית-הספר, הנערה ציפתה לארוע חגיגי זה ככיליון עיניים והסתובבה למשך תקופה עם שרשרת מגן דוד לצווארה. כאשר ברגע האחרון צוות בית-הספר הודיע לנערה שהוחלט שלא לאפשר לה להשתתף בטקס זה, הנערה גילתה סימני מצוקה רבה והחלה לבטא משאלות ללבוש כיסוי ראש ולהיות שאהידית. המטפלים היהודים בצוות ביה"ס היו אובדי עצות, התקשו להבין את שהתחולל בנפשה והיו מבוהלים נוכח אמירותיה הזועמות. הקושי של המטפלים להבין את תגובתה תרם להחרפה בתחושת המצוקה שלה.

4. המצב הפוליטי והסוציו-אקונומי: תכונות של חוסר אונים, תלות ותחושת נחיתות יכולות להתפרש ע"י מטפל מקבוצת הרוב או ממעמד הביניים כקשורות לדיכאון, חוסר בשלות רגשית או התנגדות פאסיבית, בעוד שמאפיינים אלה יכולים להיות קשורים לרקע סוציאקונומי קשה כגון אבטלה, מצוקה כלכלית, מצוקת דיור, והעדר משאבים המאפיינים את קבוצת המיעוט (Sue & Sue) 2003.

קבוצת מיעוט מוגדרת כקבוצה שונה במונחים כלכליים, חברתיים תרבותיים ואחרים. מרכיבים אלה משפיעים על רגשות של שייכות וחוסר שייכות אל הקבוצה

ואלו משפיעים על התנהגותה (Tajfel 1978 אצל זק וחלבי, 2000). שליטה על הגורל, תפישה עצמית חזקה, גאווה בהיסטוריה הלאומית, מיקום על טריטוריה וייצוג הקבוצה בממסד, כל אלה הם מרכיבים שיוצרים ישות קולקטיבית בעלת חיונית (Giles et al, 1977 אצל זק וחלבי, 2000). נראה שהאוכלוסיה הערבית בישראל ובפרט ערביי מזרח ירושלים אשר אין להם אזרחות על כל המשתמע מכך, סובלים ממצוקה חריפה ואינם עונים על קריטריונים אלה.

הנורמות לגבי בריאות נפשית מוכתבות ע"י הרוב וסטייה מהן נחשבת לאב-נורמאלית. למשל חשדנות (פרנויה) אצל קבוצת מיעוט נתפסת בעיני המטפל המערבי כתכונה דיספונקציונאלית בזמן שניתן לראות בה מנגנון פונקציונאלי, אדפטיבי הישרדותי, כהגנה מפגיעה פיזית ונפשית אצל קרבנות של דיכוי. העדר תכונה זו יכולה להצביע על ביקורת מציאות חלשה ואולי על הכחשת המציאות של יחסי הכוח. כמו-כן בקרב קבוצות מיעוט בדיכוי מוקד השליטה נחוות כחיצוני. עפ"י הפסיכולוגיה המערבית, תכונה זו היא אחד המדדים לחוסר אונים ודיכאון. אצל מיעוטים תכונה זו יכולה להיות

קשורה להכרה במציאות קשה שאיננה מאפשרת הזדמנות שווה להתפתחות וקידום. זוהי הערכת מציאות נכונה הנובעת מהערכת סיכוייו של הפרט להצליח אל מול מכשולים סיסטמטיים חיצוניים (Sue & Sue 2003).

כך למשל במזרח ירושלים השרות הפסיכולוגי-חינוכי מספק שירות לבתי-ספר ממשלתיים שבהם לומדים תלמידים הבאים מרקע סוציו-אקונומי קשה. חלק מהתלמידים נראים פסיביים וחסרי מוטיבציה מכיוון שהם נאלצים לעבוד כדי לעזור בפרנסת משפחתם. להקמת גדר ההפרדה יש השלכות קשות בתחומים רבים בחיי התושבים. לאחרונה הוחרפו תנאי הדיור והצפיפות גברה (משפחות מרובות ילדים מתגוררות בחדר אחד), מכיוון שמשפחות רבות שרכשו דירות מעבר לגדר נאלצו לחזור ולהתגורר בגבולות ירושלים המוניציפלית, בכדי לא לאבד את תעודת התושבות. בבתי ספר מסוימים תלמידים מגיעים במצב של הזנחה קשה ללא אוכל. הסביבה הקשה שבה גם העתיד הפוליטי לא בטוח היא אחד הגורמים המשמעותיים לחרדה מוגברת, תחושת ייאוש וחוסר משמעות בתכנון העתיד.

גילוי עצמי נחשב לערך בטיפול אך מטופל או מודרך ערבי עלול לחוש קושי בחשיפה אישית בפני מטפל או מדריך יהודי בין השאר בגלל החשדנות שעלולה להתעורר שמא המטפל הוא איש שרותי הביטחון, מכיוון שבמציאות הישראלית הערבים נתפסים כעוינים ושרותי הביטחון מעורבים ברוב המשרדים הממשלתיים כולל במשרד החינוך.

לדוגמא, מניסיון של שנים בעבודה בבתי הספר במזרח ירושלים בלטה הימנעות של צוות בית הספר מהתייחסות לאירועים קשים על רקע פוליטי בגלל חשש שעיסוק בעניינים פוליטיים עלול לכגוע בפרנסתם. חשד זה הופנה גם כלפי פסיכולוגים ערבים הנתפשים אך הם כמייצגים את הממסד בגלל היותם חלק ממנו. למשל הצוות

התקשה לפנות לייעוץ כאשר תלמידים ביטאו רגשות והתנהגויות הקשורות לאירועים הקשים במהלך האינטיפאדה. עמדה של הימנעות מצד הנועצים עלולה להשפיע על תפיסה מוכללת של איש המקצוע את הנועץ או המודרך כבעל יכולות תובנה וביטוי רגשי לקויים באופן שיגרום לו מלכתחילה לוותר על בדיקה מעמיקה של דרכי ההתערבות והטיפול המתאימים.

5. קושי ביצירת קשר ויחסי אמון: לפי הגישה המערבית, מצופה שהמטופל ישתף בכעסים, ברגשות ובמשאלות. כאמור, בתרבות הערבית לא מקובל לבטא רגשות באופן גלוי ושיר כלפי אדם זה, כלפי סמכות, ולא כל שכן רגשות שליליים. ביטוי כזה עלול להביא לאיבוד התמיכה החברתית. כדי להיות שייך, בחברה מסורתית קולקטיביסטית, התפתח מנגנון של הסתגלות שבו למדו האנשים להיות רחוקים מרגשותיהם הפנימיים ובמקום זאת להיענות לציפיות החברתיות ולרצות את האחרים (מוסאירה-מסאירה). בחברה כזו מודעות חברתית והתמקדות בקשרים הבינאישיים חשובה יותר מהמודעות העצמית. העמדות האישיות, והמשאלות האסורות מובעות בסתר רחוק מעיני האחרים (אסתגאבה-استغابه). מנגנון המוסאירה נחשב לסגנון התנהגות חיובי, בוגר ודיפלומטי (Dwairy 1998).

מנקודת מבט מערבית, ניתן לראות בדפוסי התמודדות אלו ביטויים של עצמי שקרי False Self (Winnicott, 1971) שהתפתח כאמצעי הגנתי הישרדותי הכולל הימנעות מביטוי תוקפנות ישירה, חוסר אמון, פחד, הסתרת רגשות, והיענות לציפיות האחר (Sue & Sue 2003). לכך מתווספת חווית הניכור, ההדרה והקונפליקט בזהות של ערבים החיים בישראל שעל מנת להימנע ממפגש כואב עם גילויי גזענות, לומדים להסתיר חלקים שלמים בזהותם כאמצעי הסתגלותי. כך מתפתחת זהות מפוצלת (מצב דיסוציאטיבי) שבה

חלקים משמעותיים מהעצמי האותנטי יורד למחתרת ולחיי מסתור. למשל נער ערבי שמבקש לשוות לעצמו מראה יהודי, מנסה לאמץ סממני זהות יהודית. הוא חש קרוע בקונפליקט נאמנויות בין הכמיהה להיות חלק מהחברה היהודית שאותה מצייר לעצמו אידיאלית ושאותה חווה כיותר מתירנית וליבראלית אך מרגיש שהכניסה אליה חסומה בפניו, לבין התחושה שהוא בוגד בערכי המשפחה. מטופל זה מוכן לפגוש רק מטפל יהודי אך ההורים מגלים חוסר שביעות רצון וחשש מהשפעתו השלילית האפשרית של מטפל יהודי שיעודד תהליכים לא רצויים אצל בנם באופן שעלול להוביל להדרה שלו ושל משפחתו מהחברה ואף עלול לסכן אותו.

דוגמא אחרת היא של מודרך המנסה לאמץ את הגישה והשפה הטיפולית של המדריך תוך כדי ביטול עצמי של זהותו וביטול האפשרות לחשיבה ביקורתית עצמאית ובדיקה האם הגישה הנלמדת מותאמת וניתנת ליישום לחברה שבה הוא חי ולצרכיה. מודרכים בשלבים הראשונים במקצוע לעתים חדורי מוטיבציה ואמונה בכלים שרכשו, ונמצאים בעיצומו של תהליך של גיבוש זהותם המקצועית. כשהמודרך מגיע עם הכלים שרכש לחברה שלו הוא עלול להרגיש אכזבה, תסכול וחוסר קומפטנטיות. הוא חש בוושה שהמטופלים שלו אינם "ברי טיפול" ואינם עומדים בסטנדרטים הטיפוליים של המקצוע או שהטיפול אינו עוסק בנושאים "עמוקים" כמו בקרב מטופלים יהודים (Al-Krenawi 2005, Haj-Yahia & Roer-Strier 1999). כאשר תהליך זה נפגש עם שלבים שונים בהתפתחות הגיבוש הזהות הלאומית ובאינטראקציה עם מדריך שאינו פתוח לאפשר מרחב בטוח לבדיקת התהליכים העוצמתיים המתרחשים, המודרך עלול לחוש אכזבה ותחושת חוסר ערך כלפי הכלים המקצועיים שרכש, או כלפי קבוצת ההשתייכות שלו שאינה עומדת בקריטריונים הנדרשים לטיפול (Al-Krenawi 2005).

מודרכים ומטופלים שיתפו בהתנהגויות בדרכים שונות של הסוואת זהותם הערבית כגון החלפת תחנת רדיו לעברית והימנעות מדיבור בערבית בטלפון הנייד או הצטיידות בעיתון בשפה העברית כדי להימנע מחיכוכים עם אנשי בטחון וכדי להימנע מתגובות גזעניות. נראה שדוגמאות אלו מייצגות תופעה רחבה יותר כאמצעי התמודדות של קבוצת המיעוט נוכח תופעות רווחות של גזענות. המטפל/מדריך שחש אי-נוחות ולעתים אשמה נוכח תיאורים קשים אלו עלול להיכנס לעמדה הגנתית מצטדקת שלא תאפשר הקשבה והכלה של חוויות המטופל/מודרך.

דין

הכתיבה הפוסטמודרנית מדברת מתוך שולי החברה מנקודת מבטם של המיעוטים המודרים מתוכה. ההקשבה לקולות המודרים מאפשרת לחשוף את הבסיס הבלתי נראה שנקודת המבט של הזרם המרכזי מתבססת עליה, כמו גם הבסיס שממנו נקודות מבט אחרות נדחות. מנקודת מבט זו, ניתן לראות באחר המודר כמייצג חלקים נפשיים מוכחשים ומפוצלים שהושלכו עליו. ההתייחסות לקבוצות מיעוט מודרות שאינן נמנות על הזרם המרכזי הפונה לייעוץ ולטיפול, מאירה ומפנה את תשומת הלב להטיות המובלעות בתיאוריה ובפרקטיקה. הטיה מסוג זה או אחר היא תופעה בלתי נמנעת, כפי שהגגות נפשיות ככלל הן בלתי נמנעות (Altman, 1995).

לטענת Altman (1995) המטפל מחוייב לחיפוש בלתי פוסק במטרה להאיר ולהתבונן על ההנחות המובלעות, הנקודות העוורות השקופות המבנות את עבודתו.

בדיאדה הטיפולית הדרכתית, התגובות הסובייקטיביות של המטפל/

מדריך נוכח המפגש עם ה"זר האתני", ה"אחר" ממנו, מתעוררות ביתר עוצמה. הן נוכחות באוויר, הן חלק מהמרקם החברתי תרבותי שבו חיים, הן המטפל/מדריך והן המטופל/מודרך- משוקעים בחמצן האתנוצנטרי שאינם יכולים לראותו (Perez Foster, 1995 Altman). 1993 בין אם מתעוררים במטפל רגשות של צער דכדוך, או אשמה על נסיבות חייהם של מטופליו ובין אם תגובותיו כוללות בלבול, חרדה, דעות קדומות, עוינות או תשוקה, המטופל יחוש בכך.

במקרה הטוב הכרה שקטה של המטופל בעמדות הלא מדוברות תוביל למבוי סתום בעבודתם ותחסום כל אפשרות לחקירה של תחומים נפשיים ספציפיים. במקרה הגרוע, תהליך זה יוביל לנשירה מוקדמת מהטיפול (Perez Foster, 1993).

בדיאדה הבינתרבותית צפויים משברים על רקע חוסר הבנה, ועבודתו של המטפל/מדריך, כולל של מטפל שהכריז על מחויבותו לשרת אוכלוסיות שונות ממנו, היא באופן בלתי נמנע רוויה בהעברה נגדית בין-תרבותית לא מודעת (Perez Foster, 1993).

המפגש הבינתרבותי הוא מערך מורכב ודינאמי של ערכים אישיים ביחס לחיים שמקורם תרבותי, אמונות תיאורטיות שמקורן אקדמי, הטיות שמקורן רגשי ביחס לקבוצות אתניות שונות, כמו גם ביחס לזהות ולקבוצת ההשתייכות האתנית של המטפל עצמו. אלמנטים אלו מייצגים את הערכים הקאונטרטנרנספרנסיאליים תלויי התרבות שלו. דיאדות טיפוליות בינתרבותיות מספקות נקודות רבות לדיסוננס פוטנציאלי, הן עבור המטפל והן עבור המטופל, אשר יש להם הנחות שונות על העולם סביבם, עמדתם בתוכו, המשמעות של מצוקה נפשית, וחשוב מכל השאלה האם יובנו זה על-ידי זה (Perez Foster, 1993).

כאמור המפגש הערבי יהודי בחדר הטיפול וההדרכה, הוא מפגש ייחודי המהווה מיקרוקוסמוס של היחסים בין שתי קבוצות הלאומיות אליהם הם שייכים (Masalha, 1993). שני הצדדים מגיעים

למפגש עם האחר, על רקע ההתנסות שלהם בתרבותם. שניהם מגיעים מתוך מציאות חברתית פוליטית סוערת ולעתים חשים שהם נדחפים להיות נציגים של שתי החברות. המצב של עימות אלים מתמשך שגובה קרבנות רבים בשני הצדדים מעורר רגשות שליליים בין האנשים המשתייכים לשתי הקבוצות, סטריאוטיפים, דעות קדומות, חשדנות, כחד ושנאה (Masalha 1993).

רבינוביץ' (2001) מתאר את המיעוט הפלסטיני החי בגבולות ישראל כמיעוט לכוד החי בקו האש בין שתי ישויות פוליטיות. היחסים בין המיעוט והמדינה בה הוא חי מושפעים מהיחסים שבין שתי הישויות. מיעוט לכוד אינו קל להכלה. שיח גזעני בדיכ מתפתח סביב מיעוטים, בייחוד כלפי כאלו שיש להם קשרים אמיתיים או מדומיינים עם ישויות מעבר לגבול. הם נחווים כאיום על המדינה. המטפורה של מחלה-של גוף זר הפולש ללבה של המדינה ומאיימת להשמדה מבכנים, בדיכ צפה ועולה ברטוריקה המשקפת את החרדות החשוכות והקסנופוביות של כחד ושנאה.

במפגש הטיפולי, הייעוצי וההדרכתי המזמין את המטופל/מודרך לשתף בחוויות ותחושות מעולמו הפנימי, העוצמות הרגשיות מוגברות. עולות תחושות קיפוח, כגיעות, חשדנות, זעם, ביטול עצמי אידיאליזציה של הדמות המייצגת את הסמכות ההורית ואת קבוצת הרוב היהודי, קנאה ועוד. לצד תחושות אלו עשויה להתעורר כמיהה ותקווה להכרה ותיקון, לפגוש אובייקט חדש (Fairbairn, 1958) שיאפשר צמיחה והתפתחות.

בהעברה הנגדית יכולים להתעורר אצל המטפל/מדריך תחושות של איום, חרדה, תוקפנות, חוסר אמון, אשמה וצורך בהכרה מהמטופל/מודרך.

מדובר ברגשות שקשה לפתוח אותם לדיון. לא כל שכן במערכת יחסים לא שוויונית, שיש בה יחסי כוח כגון טיפול או הדרכה.

אחד המכשולים במפגש הערבי יהודי בסיטואציה הטיפולית וניתן להוסיף גם בהדרכה הוא ההתעלמות מהרגשות העוצמתיים המתעוררים במפגש והניסיון להפוך את הסיטואציה הטיפולית ו/או ההדרכתית ל"אי בודד" תוך כדי הכחשת הרגשות הטעונים בין שני הלאומים, ותפיסה ש"כולנו בני אדם" וש נושאים פוליטיים אינם רלוונטיים (Gorkin et al 1985, Masalha 1993).

לעתים קרובות קיימת הימנעות מנגיעה בנושאים טעונים ונפצים אלו ומתעוררת תחושה של העדר לגיטימציה לדבר עליהם בסיטואציות הטיפול וההדרכה, כמו גם ביחסי הצוות במקום העבודה הציבורי. נראה שכאשר המטפל או המדריך הנמצא בעמדת הכוח, הן מבחינה מקצועית והן כמי ששייך לקבוצת הרוב, מאותת למטופל/מודרך במודע או שלא במודע בנושאים אלו אינם רצויים, המטופל/מודרך הערבי, כמי שאינו מעוניין לסכן את הקשר המקצועי, יעדיף ב"כ להתאים עצמו למסרים הלא מדוברים. דבר זה פוגע באפשרות לגעת במגוון של רגשות וליצור קשר עמוק ואוטנטי.

נשאלת השאלה האם המטפל/מדריך ער למגוון הרגשות המתעוררים בו מול המפגש עם מטופל/מודרך ערבי או שמא מעדיף שלא להיות עמן במגע. האם יוכל לשאת את הרגשות הללו באופן שיאפשר הקשבה אמפתית לא שיפוטית למטופל או האם הנושא נתפס כ"פוליטי", לא רלוונטי וכהפרעה למהלך העבודה הטיפולית ההדרכתית. האם עמדה כזאת תאפשר לדיאדה ההדרכתית טיפולית להיפגש באופן אוטנטי עם מה שמתעורר באינטראקציה על רבדיה השונים, או אולי תגרום למטופל/מודרך להמשיך לשמור על חלקים שלמים מזהותו ורגשותיו במחתרת, כפי שהוא רגיל, מתוך חשש לרה-טראומטיזציה ע"י דמות סמכותית השייכת לקבוצת הרוב, ושעמה הוא נמצא בקשר מקצועי א-סימטרי.

כמעט כל חברה מגדירה עצמה בדרך כלשהי המאפיינת אותה

ושוללת אם בפועל ואם בכוח את מי שלא חברים בה. האחר הוא לעתים קרובות השונה, הלא מוכר, הבלתי ידוע ולפעמים הוא חי בתוך החברה, דומה לאחרים בתוכה אך אינו חלק אינטגרלי ממנה ושונה בתכונות הנתפסות מהותיות לה (ארליך 2001). ייחוס האחרות לאחר כולל לעתים את האלמנטים הכי מוכחים לא רציונליים שנואים ומאיימים בחיי הנפש שהאחר הופך להיות נשא שלהם. היאנחנוי צריכים את הייחוס כדי להכיל אספקטים מפוצלים מבחינה אישית והיסטורית של החיים הנפשיים. בתהליכים של הזדהות השלכתית קבוצות מסויימות הופכות לנשאות של פנטזיות שהושלכו לתוכן ומזינות את עצמן (ארליך 2002).

להגדרה של האחר כמי שאינו שייך לקבוצה יש פן שלילי אקטיבי הבא לידי ביטוי כאשר האחר והשונה נתפס כאויב המאיים על הפרט או על המשך קיום הקבוצה. דיאלוג מושתת על היכולת להכיר בשונות ובאחרות של הזולת, דבר כשלעצמו מנוגד לתפיסת הזולת כאויב המהווה איום מוחלט (ארליך 2001).

לדברי ארליך (2001) הידברות יצירתית עם האחר תתאפשר רק עם נכונותנו לטבול עצמנו במרחב הפוטנציאלי שבו שנינו, האני והאחר, מתקיימים. "אחד הדברים היצירתיים ביותר שנהיה מסוגלים לו כבני אנוש, טמון ביכולתנו לחוות את האחר בין אם הפנימי ובין אם החיצוני כחלק מאיתנו, ובו זמנית להכיר בקיומו הנפרד והנבדל מאיתנו" (ארליך 2001).

לדברי ויניקוט (1971) על-מנת לגבש זהות סובייקטיבית בעלת ערך יש צורך באחר שאפשר להתנגח בו ולהרוס אותו בדמיון (מכלי שייהרס ולהתפתח דרכו. האחר הוא לא רק כורח מציאות שהמפגש עמו בלתי נמנע ודורש מאמץ והסתגלות, אלא גם צורך חיים שאי אפשר בלעדיו. הזולת הוא מושא לדמיון ופנטזיה אך גם חלק מהמציאות החיצונית שהמפגש עמו חיוני להתפתחות בוחן המציאות, יכולת

בנייה ויצירתיות ומספק הנאה. ל"לא-אני" יש יכולת להציל את ה"אני" מסכנה של הסגר פרנואידי חונק (Winnicott 1971). כדי שנוכל ללמוד ולהתפתח אנו זקוקים לאחר בשל שונותו. דמיון ככלות הכל יכול לאשר את מה שכבר ידוע לי. הכרה באחר והיכולת לסבול tolerate את שונותו הוא המפתח לקיום העצמי מכיוון שמאפשר את הכנסת האחר הפנימי לחיים לא רק כרוף פנימי או חיצוני (Frosh 2002).

לטענת Abu-Baker (1999), המפגש עם תרבות דומיננטית במדינה, משפיעה על הבריאות הנפשית והפסיכולוגית של המיעוט החי בתוכה באופן הדומה לחוויה של מהגר המגיע לארץ חדשה. הספרות מצביעה על-כך שמפגש כזה עלול להיות טראומטי ויש לו מחיר פסיכולוגי וחברתי. אנשים שחיים באופן סימולטני בין שתי תרבויות וחברות צריכים לקיים מו"מ מתמיד בתוך עצמם ועם החברה שבתוכה הם חיים לגבי מערכת הערכים המרכזית שעל-פיה הם שופטים את חייהם ואת מערכות היחסים שלהם. החיים בתרבויות שונות עשויים להיות חוויה מעשירה אך גם מבלבלת. התגובה תלויה, בין השאר, במידת הרמוניה השוררת בין התרבויות (Abu-Baker 1999). מיותר לציין שהיחסים בין פלסטינים ויהודים בישראל רחוקים ממצב של הרמוניה. ירושלמי מדמה את המפגש בין המודרך לבין המדריך כמפגש בין תרבותי בין אנשים הדוברים שפות שונות, המנסים ליצור בסיס רגשי משותף. בדומה למהגר כך גם המודרך מגיע למפגש עם התרבות החדשה עם עמדות והבניות משלו על העולם (ירושלמי וקרן 1999). ירושלמי מדמה את המודרך למהגר צעיר המנסה ליצור קשרים עם בן התרבות המקומית. הוא חש ניכור, וביטול עצמי תוך כדי אידאליזציה של אפיוני התרבות המקומית. לטענת ירושלמי, הקשר בין השניים ייווצר אם ייבנה תחום ביניים - תת תרבות חדשה ומשותפת הכוללת יסודות תרבותיים

ולשוניים המסוגלת להיות ניזונה ומופריית משתי התרבויות. ערכים וסמלים משותפים, מבנים לשוניים ייחודיים ואידיוסינקרטיים, בין שני האנשים המחפשים קשר ביניהם. כל אלה יגרמו לתחושת קרבה, הדדיות, אחריות משותפת וכבוד הדדי. נראה שבמקרה של הדיאדה הבינתרבותית האתגר מורכב אף יותר.

לדברי Masalha (2002) ההשלכות של המפגש הייעוצי הערבי יהודי קיימות במישור הקולקטיבי והאישי. כאשר מתקיימת חוויה משמעותית במפגש האישי, זה יכול להיות צעד אחד שיוצר גלים נוספים לקראת מפגש חיובי בין שתי הקבוצות שהם מייצגים. תהליך של התפתחות ושינוי הדדי יכול להתרחש בכל מפגש טיפולי או הדרכתי, אבל במצב של קונפליקט יש הזדמנות למפגש עם הדעות הקדומות הלא מודעות וליחסי הכוח.

המפגש הטיפולי וההדרכתי הוא צומת במערכת יחסים אליה כל משתתף מביא את המציאות הפנימית שלו, ובאותו זמן זהו מפגש בין אנשים ממשיים המושפעים מנושאים חברתיים, כוח, שמכות, ריבוד כלכלי, חברתי, פוליטי ועוד (ירושלמי וקרן 1999).

על-פי התיאוריה ההתייחסותית המעורבות של המטפל ו/או המדריך היא בלתי נמנעת ואף הכרחית כדי שיתאפשר תהליך משמעותי של התפתחות הדדית בטיפול ובהדרכה (Mitchell 1988). כדי שיתרחש תהליך של התפתחות, העשרה וצמיחה הדדית, גם המטפל ו/או המדריך צריך לאפשר לעצמו להיפתח ולהיות במקום המושפע והפגיע, ולהיות מוכן לעבור טלטלה מסוימת ולוותר על חלקים מסוימים בזהותו ולפגוש חלקים אחרים פחות מוכרים ולא נעימים בעצמו (סלבין 1999). חווית ההכלה בטיפול מתהווה בתוך ומתוך מצב התחברות של המטפל והמטופל (אשל 2002). "כדי שהמטופל יוכל להשליך-למסור ממנו את החלקים הבלתי נסבלים מעוררי האימה ... מוכרח להיות מישהו שנותן עצמו להיות זה שייקח

אותם לתוכו, שמוסר נפשו ללפיתת תהליך רגשי זה, למימוש ולשימוש (אשל, 2002)... הזדהות המטפל והבנתו העמוקה את המטופל נעשיית מתוך היצמדות לחווית המטופל ולנקודת מבטו (אשל, 2002).

נראה כי נדרש אומץ לב ופתיחות, קודם כל מצד המטפל/מדריך הנושא בעמדת הכוח הן מעצם השתייכותו לקבוצת הרוב והן בשל מעמדו וסמכותו המקצועית כמי שמגדיר את גבולות המרחב הטיפולי/הדרכתי ואת אופני ההתנהלות בו, והוא המסמן למודרך ולמטופל את כלליו הגלויים והסמויים כאחד.

נראה שכדי לאפשר מרחב שלישי משותף שבו ניתן יהיה ליצור "תת-תרבות" חדשה ומשמעויות חדשות יש צורך בנכונות והתמסרות מצד המטפל / מדריך להיפתח לתהליך שכולל כגיעות אך שיש בו סיכוי למכש המאפשר צמיחה והתפתחות לשני השותפים בו.

לדברי קוהוט (מתוך קולקה 2005), "בהגדרתה המחמירה, אמפתיה איננה מסתכמת בהבנה של הזולת, אלא היא עמדה שבה התקיימותו האינדידואלית של אחד משותפי המערכת מתבטלת במתכוון לטובת צורת התקיימות על-אישית, שמתוכה מתאפשר כינונה של אינדידואליות של הזולת, של עצמיותו. על-כן על-פי קוהוט, כישלונה של התייצבות אמפתית נובעת ממחיצות האינדידואליות המפרידות בינינו למטופל - מחיצות שעדיין לא בשלה בנו המטפלים ההסכמה לותר עליהן ולמוסס אותן." נראה שההתייצבות האמפתית בדיאדה הטיפולית היהודית ערבית היא אתגר מורכב הן ברמה המקצועית והן ברמה האישית.

המכש עם האחר דורש נכונות לחציית גבולות ומחסומים פנימיים שאם מוכנים לחצות אותם יש סיכון לערעור הזהות אך יש גם תקווה לשמחה הקשורה בגילוייו של האחר והרחבת העצמי באופן מעשיר, משחרר ומרגש.

כיבליוגרפיה

אבו בקר, חי (2001). **מדיניות הרווחה החברתית והחינוכית בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל**. המרכז לחקר החברה הערבית בישראל. ירושלים: מכון ואן ליר.

ארליך, שי (2001). אחרות גבולות ודיאלוג-הרהורים. בתוך דויטש, ח. (עורך). **האחר**. תל-אביב: משכל הוצאה לאור-ידיעות אחרונות.

אשל, עי (2002). מחשבות על הכלה, הזדהות והאפשרות להיות. **שיחות, טיז, 2, 137-147**.

אמארה, מי (2005). לשון, זהות ומציאות קונפליקטואלית. בתוך רי חלבי (עורך), **פתחון פה, כתב עת חברתי פוליטי רדיקלי**, בייס לשלום: נווה שלום.

בירן, חי (1991). רגשי נחיתות ורגשי עליונות: מחסומים בדרך לדיאלוג בין יהודים לערבים. **בטאון "אימות" אנשי בריאות נפש למען השלום, 2, 12-14**.

דויטש, חי (2001) (עורך). **האחר**. תל-אביב: משכל הוצאה לאור-ידיעות אחרונות.

הומינר, די (2004). מפירוש להוויה על חיפוש "המקום הנכון" בטיפול. הרצאה שניתנה בשפי"ח רמת גן, מתוך: פורום האיגוד הישראלי לפסיכולוגיית העצמי ולחקר הסובייקטיביות, <http://www>.

selfpsychology.org.il/page.asp?id=44

זק, מי וחלבי, רי (2002). השפה כגשר וכמכשול. בתוך רי חלבי (עורך), **דיאלוג בין זהויות**. תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.

חלבי, רי (עורך) (2002). **דיאלוג בין זהויות**. תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.

חלבי, רי (עורך) (2002). **פתחון פה, כתב עת חברתי פוליטי רדיקלי**. נווה שלום: בייס לשלום.

ירושלמי חי וקרן תי (עורכים) (1999). **בין מדריך למודרך**. מאגנס: אוניברסיטת תל-אביב.

מסאלחה, שי (2002). **רב תרבותיות: קוו מחבר או מפריד**. הרצאה שהוצגה בכנס "קווים של חיבור בחברה אזרחית בישראל", ממכון ואן ליר בירושלים.

נדלר, אי (2002). קונפליקט בין-קבוצתי והפחתתו: פרספקטיבה של הפסיכולוגיה החברתית. בתוך רי חלבי (עורך), **דיאלוג בין זהויות**. תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.

סלכין, גי (1999). השפעה ופגיעות בטיפול ובהדרכה. בתוך חי ירושלמי ותי קרון (עורך), **בין מדריך למודרך**. מאגנס: אוניברסיטת תל-אביב.

קוהוט, הי (2005). **כיצד מרפאת האנליזה?**. עם עובד: תל-אביב.

קולקה, רי (2005). בין טרגיות לחמלה. בתוך: קוהוט הי, **כיצד מרפאת האנליזה?** עם עובד: תל-אביב.

קטרון, די (1991). העברה והעברה נגדית בפסיכותראפיה המנוהלת בשפה זרה. **שיחות**, וי, 1, 67-73.

קטרון, די (2006). פסיכולוגיה ופסיכותראפיה- מחוזות ידע וחוויה, ללא מבחן התוצאה.

מתוך: פורום האיגוד הישראלי לפסיכולוגיית העצמי ולחקר הסובייקטיביות, <http://www.selfpsychology.org.il/page.asp?id=44>

Abu Baker, K., Dwairy, M. (2003). Cultural Norms Versus State Law in Treating Incest: A Suggested Model for Arab Families. *Child Abuse and Neglect*, 27, 109-123.

Al-Krenawi, A. (2005). Socio-Political Aspects of Mental Health Practice with Arabs in the Israeli Context. *Isr J Psychiatry Relat Sci*, 42, 2, 126-136

Altman, N. (1995). *The Analyst in the Inner City*. The Analytic Press, Hillsdale

Bakhurst, D. (1990). Social Memory in Soviet Thought. In Middleton & Edwards (eds.). *Collective Remembering*. London: Sage. 203-226.

Basch-Kahre E. (1984). On Difficulties Arising in Transference and Counter- transference when Analyst and analysed have different Socio-Cultural background. *International Journal of Psychoanalysis*, 11,1, 61-67

Bourdieu, J. (1977). The Economics of Linguistic Exchange. *Social Science Inform*, 16, 645-668.

Cnaan, R. (1988). Social Service for the enemy? Education for social work and the Arab sector in Israel. *International Social Work*, 3133-43.

Dwairy, M. (1998). *Cross-Cultural Counseling: The Arab Palestinian Case*. NY: Haworth Press.

Frosh, S. (2002). The Other. *American Imago*, *ProQuest Psychology Journal*, 59, 4, 389-407.

Fairbrain, W. (1958). On the Nature and Aims of Psychoanalytic Treatment. *International Journal of Psycho-Analysis*, 39:374-385.

Giles, H., Bouhris, R.Y, Taylor D. M. (1977). Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. In Giles, H. (ed.). *Language, Ethnicity and Inter-group Relations*. London: London Academic Press, 307-348.

Haj-Yahia & Roer-Srie (1999). On the Encounter between Jewish Supervisors and Arab Supervisees in Israel. *The Clinical Supervisor*, 18(2), 17-37.

Helms, J.E. (1990). *Black and White racial identity: Theory, research, and practice*. New York: Greenwood Press.

Gorkin, M. et al. (1985). Psychotherapy of Israeli-Arab Patients: Some Cultural Considerations. *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, 8(4), 215-233.

Greenson R. (1950). The Mother Tongue and the Mother. *International Journal of Psychoanalysis*, 31, 18-23.

Masalha, S. (1993). The Arab-Jewish Relationship in the Therapeutic Setting: Some Cultural Considerations. *Psychology of the Masses. European Foundation for Psychoanalysis*, 19, 30, 1-8.

Masalha, S. (1999). Psychodynamic Psychotherapy as Applied in Arab Village. *Clinical Psychology Review. Vol. 19, no. 8*, 987-997.

Mitchell, S. (1988). *Relational Concepts un Psychoanalysis: An Integration*. Cambridge: Harvard University Press.

Nashef, Y. (1992). *The Psychological Impact of the Intifada*. Peter Lang: Frankfurt a. M.

Ng, s. & Bardac, J. (1993). *Power in Language. Language and Language Behavior*, vol. 3, Newbury Park, California: Sage.

Perez Foster, R. (1998). The Clinician's Cultural Countertransference. *Clinical Social Work Journal*,. 26, 3, 253-270.

Stengel, E. (1939). On Learning New Language. *International Journal of Psychoanalysis*, 20(3&4), 471-479.

Sue, D. W & Sue, D. (2003). *Counseling the Culturally Diverse, Theory and Practice*. John Wiley & sons, inc.: USA

Tajfel. H. (1978). "Studies in Intergroup. *The Social Psychology of Minorities*. London Minority Rights Group: Academic Press.

Winnicott, D. W. (1971). *Playing and Reality*. London: Penguin Books.

Winnicott, D, W. (1971). *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. London: Karnac

סקירה: התפתחות הנרטיב הפוליטי בפסיכולוגיה - משנות השמונים המאוחרות ועד ימינו

די"ר ניסים אבישר (Ph.D.)

**ביה"ס החדש לפסיכולוגיה, המרכז הבינתחומי הרצלייה
החטיבה הפסיכיאטרית, המרכז הרפואי ע"ש שיבא**

מראשיתה, בתחילת המאה העשרים, תפסה הפסיכולוגיה המודרנית מקום נכבד בחברה המערבית. כתוצאה מכך, השפעתה על האופנים בהם אנו תופסים את עצמנו, מתייחסים לזולתנו, מגדלים את ילדינו ועוד, רבה מאד. תפיסות פסיכואנליטיות, אדלריאניות, הומניסטיות ואחרות חללו עד מהרה לא רק לשיח האקדמי והתרבותי, אלא גם לשיח היומיומי. אלה, הובילו לעיצוב מחדש של "השכל הישרי" של האדם המערבי ולשינוי בשיקול הדעת בכל הנוגע למרחב הבינאישי. אולם, תפיסות פסיכולוגיות דומיננטיות הן גם שיקוף של רוח התקופה בה הן נוצרות וערכיה. ניתן למשל לקשור בין השגשוג והביטחון החברתי בוינה של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, לבין ההתמקדות של פרויד בתוככי הנפש תוך הזנחת ההיבטים הפוליטיים-חברתיים של המציאות. יתר על כן, ניתן לסמן קו מחבר

בין קריסתה של תמונת המצב הפוליטית הזו, עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה, לבין השינויים בתפיסתו התיאורטית של פרויד עצמו ועוד יותר מכך של ממשיכיו. בדומה, ניתן לקשור בין הטראומה של מלחמת העולם השנייה לבין צמיחתן של תפיסות מודעות פוליטית באירופה כעשור או שניים מתום המלחמה. מקובל לראות בתנועה האנטי-פסיכיאטרית (בעיקר באנגליה), בפסיכואנליזה הלאקאניאנית (בצרפת) ולצדן בתפיסות נאו-פרוידיאניות (פרום והורניי) ואף בתיאוריות הומניסטיות - כתגובת נגד לפשיסטיות הרצחנית של אותה המלחמה. תפיסות פסיכולוגיות אלה מבליעות עמדה פוליטית-ערכית ברורה ונושאות מסר שהנו ייחודי לתרבות ולזמן מסוימים.

אולם נדמה כי לכל אורך קיומה של הפסיכולוגיה, ידן של תפיסות מהותניות ו"א-פוליטיות" היה על העליונה. מתוך עמדה כזו ניתן בדרך כלל משקל יתר למידע אישי (אינטרה-פסיכי) על פני מידע הנוגע להקשר המציאותי הרחב בו חי האדם ושבתוכו (או מתוכו) מתעורר סבלו. וכך, מאפיינים אישיים הקשורים בגורמים פוליטיים כמו מגדר, מעמד סוציו-אקונומי, שיוך עדתי או אתני ועוד נחשבו במידה רבה לבלתי רלבנטיים לטיפול הפסיכולוגי ועל כן נזנחו או זכו להתייחסות פרשנית, בדומה לכל תוכן פנימי אחר. כיוון שכך, טבעם הפוליטי נשלל ועוקצם הפוליטי ניטל מהם. למותר לציין כי היומרה להשפיע על אי צדק חברתי מובנה על-ידי פעולה במישור המציאותי (בטיפול או מחוצה לו) כמעט ולא באה לכלל אפשרות. ניתן לומר, אם כן, כי במשך שנים היתה הפוליטיקה עבור מרבית הפסיכולוגים מהזרם המרכזי, היבט מוכחש בקיום האנושי. כיוון שכך, המונח פוליטיקה כמו התכנים הקשורים בו, היוו נושא ממודר, שאין לדבר עליו בהקשרים טיפוליים (כולל בהכשרה ובהדרכה) ועל כן קשה להכיר בו ככזה בטיפול. מגמה זו היתה שלטת עד לאחרונה. משלהי

שנות השמונים של המאה העשרים ניתן לזהות שינוי. בספרות המקצועית החלו להופיע עוד ועוד התייחסויות לגורמים פוליטיים רחבים המשפיעים על העיסוק בפסיכותרפיה או מושפעים על ידו. מדובר במגמה גוברת והולכת, שהשפעתה בולטת במיוחד בעשור האחרון, מאמצע שנות התשעים ועד לימינו. מה היה בהם בשנות השמונים שהיווה קרקע לפתיחות הגוברת לנושאים שעד אז נחשבו לטאבו חמור? מדוע דווקא אז חלה תמורה זו? ניתן להציע שני הסברים אפשריים לכל הפחות. האחד קשור בהתפתחויות בשדה השיח המקצועי ואילו השני תלוי במצב הפוליטי-תרבותי הגלובלי. אין ספק כי השניים קשורים זה בזה. על מנת לנסות ולהבין את הרקע להתפתחויות הללו, אתייחס להלן בקיצור לעשור שקדם להן, קרי שנות השמונים של המאה העשרים.

במישור המקצועי, שנות השמונים הן עשור לידתן של התיאוריות האינטרסובייקטיביות וההתייחסותיות (למשל, Greenberg & Mitchell, 1983; Atwood & Stolorow, 1984). בעשור זה הפכה השפעתן של הגישות הללו על השיח הפסיכולוגי משמעותית מאד. בתוך כך, נושאים של העברה נגדית ומאוחר יותר של חשיפה עצמית נתפסו כעת כתופעות טיפוליות לגיטימיות, המצדיקות בחינה קרובה ומדוקדקת. מכאן, הדרך להכללת משתנים "פוליטיים" של מטפלים ומטופלים בניתוח תהליכים טיפוליים קצרה מאד. בחינת ההבדלים בין המטפל והמטופל ובין עולמותיהם הנפשיים, כמו גם הניסיון לאפיין את ייחודה של הסובייקטיביות של כל-אחד מהם, כללו כעת גם מרכיבים של מגדר, מעמד, רקע תרבותי וכיו"ב.

במישור הפוליטי-גלובלי, ניתן לאפיין את שנות השמונים כשנים של תמורות פוליטיות מרחיקות לכת: ממתרחקות ותחושה מתמשכת של סכנה אפשרית הממשמשת ובאה אל עבר שקט יחסי ומידה גדלה של ביטחון. סיום המלחמה הקרה, נפילת חומת ברלין, וסופה של

מלחמת אפגניסטן וברית-המועצות, הפחיתו בצורה ניכרת הסיכון במלחמה עולמית נוספת והקטינו את עוצמתו של האיום הגרעיני. בה בעת, אפשרויות כלכליות ותרבותיות חדשות נפתחו. כתוצאה מכך, במדינות המערב שגשג ועלה מעמד ביניים חדש. מדיניות הפרסטרואיקה והגלסנוסט הובילו לפתיחות של מדינות מזרח אירופה כלפי המערב ולקשרים עסקיים ותרבותיים חסרי תקדים. מדובר אם כן בעשור של שינוי המאופיין בתקשורת מתפתחת, פתיחות לאחר ויציבות פוליטית יחסית. ניתן לטעון כי אקלים פוליטי זה שימש כקרקע פורייה להתפתחויות שנידונו קודם לכן במישור המקצועי.

כפי שהראיתי במקום אחר (אבישר, 2005), תנאים פוליטיים דומים הם שאפשרו, לכל אורך שנות הפסיכותרפיה, לגישות פסיכולוגיות בעלות מודעות פוליטית (או יומרות לחולל שינוי פוליטי) לצמוח. מחד, המודעות למחירי המלחמה ומידה של אי נחת ביחס למצב הפוליטי בהווה ובאותה השעה מידה רבה של תחושת ביטחון ברמה האישית. בהתאם, בהקדמה לספר *Politics and Psychology* (Offerman-Zuckerberg, 1989) כותבת העורכת:

העולם כיום שונה. עניין זה קשור במידה רבה בהגברת הנכח והבהירות של הקול הקולקטיבי של האנשים. הכוח והשאיפה הבלתי מתפשרת באדם לאוטונומיה, מימוש עצמי ולשינוי עולים כעת כדרישה. כתוצאה מכך, ממשלות קומוניסטיות מפנות מקום לתהליכים דמוקרטיים, אירופה עוברת תהליך של בנייה-מחדש, והמלחמה הקרה מפשירה לאיטה. בה בעת, בכית פנימה, הממשלה שלנו מתבוססת לאטה בדימויים פוליטיים ובפסיכודרמות תוצרי-המדיה, ללא תוכן וערכים... (עמי ix).

בהערת שוליים מעירה המחברת כי בכותבה "כיום" היא מתייחסת ל"עולם שלפני מלחמת המפרץ - זמן של תקווה עצומה". תקווה

עצומה מחד ומידה גדלה והולכת של ביקורת ואי-נחת. הספר מציע ניתוחים פסיכודינמיים לתופעות פוליטיות, כולל מלחמה ועשיית שלום, ומהווה ניסיון להשפיע על העולם הפוליטי ושאיפה לשנותו תוך שימוש בנקודות מבט ובמושגים פסיכולוגיים. עדיין, מושא ההתבוננות כאן הוא הזירה הפוליטית; בחיבורים אחרים הפסיכותרפיה עצמה מושמת בתוך הקשר (כלומר עוברת תהליך פוליטיזציה) ומהווה מושא לחקירה דקדקנית.

ואמנם בתקופה הנדונה, קרי משלהי שנות השמונים ואילך, בלטו ביטויים של התבוננות פנימית-מקצועית ושל "אנליזה-עצמית" על-ידי פסיכולוגים, בהם אני מבקש להתמקד. את העיסוק הגובר והולך של פסיכולוגים בפוליטי בתקופה זו ניתן לחלק לארבע קבוצות עיקריות: א. חשיפת הנרטיב הפוליטי של הפסיכולוגיה (או הפסיכותרפיה או הפסיכואנליזה) וטענות בדבר טבעה הפוליטי ב. התייחסויות להיבטים ספציפיים של העולם הפוליטי (כלכליים, מעמדיים, תרבותיים) וליחסי הגומלין שלהם עם הפסיכולוגיה ג. ביקורת על הפסיכולוגיה וניסיון מכורש לשנותה ד. ספרות הקוראת למעורבות פוליטית של פסיכולוגים למען צדק חברתי, שלום ועוד. ללא ספק, מדובר בחלוקה פשטנית, אשר חוטאת למורכבות התמונה במציאות, בה בדרך כלל מופיעים מרכיבים שונים בתוך מקור יחיד. יחד עם זאת, היא מאפשרת לסמן מגמות מרכזיות, שהחלו לתפוס תאוצה אז והוסיפו להתעצם מאז. חשוב לציין כי כתיבה פוליטית או ביקורתית ביחס לפסיכותרפיה היתה נוכחת גם לפני התקופה המדוברת ולמעשה לכל משך קיומה של הפסיכולוגיה. אולם, נראה כי משלב זה בחינת הפסיכולוגיה (על ידי פסיכולוגים) מנקודת מבט פוליטית והעיסוק ביחסי הגומלין בין שתי הדיסציפלינות הפכו מרכזיים יותר ומידת השפעתם גדלה. בהמשך אסקור בקצרה את החיבורים המרכזיים המשקפים שינוי בעמדה הפסיכולוגית המסורתית ביחס לפוליטיקה,

לפי הקטגוריות שפורטו לעיל.

חשוב לציין, מדובר בסקירה חלקית, שאינה מתימרת לתת תמונה מלאה ומפורטת. מטרתה העיקרית היא להדגים את המגמה בה הפוליטיקה חודרת לזרם המרכזי של השיח הפסיכולוגי, בסוף שנות השמונים ועד למחצית הראשונה של שנות התשעים של המאה העשרים. כיוון שכך, חיבורים השייכים באופן מובהק לזרמים ולקבוצות שוליים בתוך הפסיכולוגיה, כמו פסיכולוגיה פמיניסטית, ביקורתית (Critical psychology) או פסיכולוגיה של שחרור (Liberation psychology), לא זכו לייצוג בסקירה, למרות חשיבותם ועל אף שהם חורטים על דגלם מודעות פוליטית ושינוי חברתי.

הנרטיב הפוליטי של הפסיכולוגיה

ספרו של סטיבן פרוש (Frosh,) *The Politics of Psychoanalysis* (1987) הוא מהביטויים המוקדמים בעידן זה לבחינת הקשר הפסיכופוליטי. מדובר בספר מבוא מקיף, הסוקר את התיאוריה הפסיכואנליטית על ענפיה השונים ומתמקד בבחינת ההשתמעויות הפוליטיות של כל אחד מהם. הוא מתייחס לבסיס הפרוידיאני של הפסיכואנליזה ולתיאוריות פוסט-פרוידיאניות: פסיכולוגיית האגו, יחסי אובייקט ותיאוריות קליינאניות ולאקאניאניות. ביחס לכל אחת מהגישות משרטט המחבר תמונה מורכבת ואמביוולנטית ביחס לאפשרות של שינוי חברתי-פוליטי. לצד גישות אלה הוא סוקר בהרחבה את ענפי הפסיכואנליזה הפוליטית (למשל רייך ומרקוזה) ואת נגזרותיה הפמיניסטיות של הפסיכואנליזה. כאמור, ניתוח תיאורטי זה בא להאיר את המטען הפוליטי של כל אחת מהגישות, את אותו היבט מוכחש בהתייחסותם של פסיכולוגים לעיסוקם. כמו כן, ניתן לראות בספר מעין מענה לביקורת המופנית לעבר

הפסיכואנליזה בדבר "טבעה הקונפורמי לכאורה". לעומת ביקורת זו טוען פרוש כי "לפוליטיקה של הפסיכואנליזה יש תמיד גוון חתרני, הגם שהוא מעורפל, כיוון שפרויקט החשיפה של הכוחות שמחזקים את אישיות הפרט הוא פרויקט רדיקלי, בדומה לניסיונות אחרים להראות שמה שנראה כטבעי או בלתי-נמנע הוא למעשה מובנה חברתי" (עמי 312). הספר זכה להצלחה רבה ובשנת 1999 יצא במהדורה מחדשת ומעודכנת.

גם ספרו של זיוה ברונר *Freud and the Politics of Psychoanalysis* (Brunner, 1995), מבקש להתחקות אחר מקורותיה והשלכותיה הפוליטיים של הפסיכואנליזה, אך הוא מתמקד בעבודתו של פרויד. ברונר בוחן שלושה היבטים פוליטיים של הפסיכואנליזה: 1. ההקשר האידיאולוגי של עבודתו המוקדמות של פרויד, 2. השימוש בטרמינולוגיה פוליטית בתיאור נפש האדם ותפיסת הנפש כמיקרוקוסמוס של המדינה, המבטאים מטא-פסיכולוגיה העורכת פוליטיזציה לנפש, 3. תפקידם של משתנים חיצוניים כמו מעמד, כסף, חינוך, וסטטוס מקצועי על עיצובה של מסגרת הטיפול הפסיכואנליטית וליחסי הכוח-סמכות בתוכה. לאור ניתוח זה מתייחס ברונר להשלכות האידיאולוגיות והפוליטיות של רעיון התסביך האדיפאלי ושל הפסיכואנליזה ככלל עליחסי הכוח במסגרות חברתיות מצומצמות (משפחה) ורחבות (מוסדות חברתיים). בסיכומו של דבר מסיק ברונר כי:

[ה]פסיכואנליזה היא פוליטית במבנה, בשפה ובקטגוריות הלוגיים שלה כמו גם בהנחות היסוד שלה, ערכיה ויישומיה. אלו מראים כי חידושיו המתודולוגיים של פרויד ויישומיהם הפרקטיים נשאו עמם משמעות פוליטית בתוך ההקשרים המדעיים, טיפוליים והחברתיים שלהם. כתוצאה מכך אני טוען שלא רק ניתוחיו התרבותיים,

ההיסטוריים והחברתיים של פרויד... קשורים בפוליטיקה. כפי שאדגים, גם הקטגוריות הבסיסיות ביותר של הפסיכואנליזה, המתייחסות לנפש, מחלות הנפשיות, טיפול, מיניות, ולמשפחה, שייכות מכוח טבען לשיח הפוליטי המודרני. (עמ' xxxviii).

איזק פרילטנסקי בספרו *The Morals and Politics of Psychology* (Perilleltsky, 1994) מתמקד בקשר שבין הפסיכולוגיה לבין הסטטוס קוו או "מצב העניינים העכשווי". הוא יוצא מהנחה שהתיאוריה והפרקטיקה הפסיכולוגית מובנות על ידי הסדר החברתי-תרבותי הקיים ובה בעת שותפות בייצורו. פרילטנסקי מבקש לחשוף את ערכיה החברתיים הסמויים של הפסיכולוגיה ולהציבה בתוך הקשר חברתי-היסטורי. הוא בוחן את מאפייני השיח בשלוש תיאוריות פסיכולוגיות - פסיכואנליזה, בהייבויזם והומניזם - ומנכיח את טבעם המוסרי ואת העמדה הפוליטית המובלעת בהם. המחבר מדגיש את ההשלכות הפוליטיות ואת הסכנות הטמונות בעמדה החברתית היסודית של הפסיכולוגיה, המסייעת בשימור הסטטוס-קוו. בין היתר מסכם המחבר את מחקרו בדברים הבאים: "הפסיכולוגיה יכולה ללא ספק לתרום להופעתו של שינוי חברתי באמצעות הפיכת התהליכים שדרכם אנשים מקבלים את הסדר החברתי הקיים כטוב ביותר האפשרי, למפורשים ועל ידי הצעת אסטרטגיות להתנגדות לתופעה הרחבה הזו" (עמ' 202). על מנת שתפקיד חברתי זה יוכל להתממש על הפסיכולוגים לאמץ עמדה ביקורתית ביחס לתיאוריות ולפרקטיקות המנחות אותם ולבחון את ההנחות הפוליטיות, חברתיות, ומוסריות שלהם. כדי לפתח מודעות זו ביחס להיבטים הפוליטיים של הפסיכולוגיה, טוען המחבר, יש להרחיב את הלימוד וההכשרה בחשיבה ביקורתית, כך שיחרגו אל מעבר לבחינת המחקר הפוזיטיביסטי ויחולו גם על העיסוק הטיפולי.

גם ספרו המשותף עם דניס פוקס, שראה אור שלוש שנים אחר כך (Fox & Perilleltensky, 1997) מעיד על הכיוון הרצוי מבחינתו - פסיכולוגיה ביקורתית (critical psychology), ראו פירוט נוסף בהמשך תחת הסעיף "ביקורת על הפסיכולוגיה").

התייחסות שונה לנרטיב הפוליטי של הפסיכולוגיה ניתן למצוא בספרו של Douglas Kirsner (2000): *Unfree Associations: Inside Psychoanalytic Institutions*. הספר בוחן את מבני-הכוח ואת יחסי-הכוח, שפעלו לאורך השנים בארבעה מוסדות פסיכואנליטיים מרכזיים בארצות-הברית: בניו-יורק, בבוסטון, בשיקאגו ובלוס-אנג'לס. המחבר בוחן לפרטי פרטים את ההיסטוריות של המוסדות הפסיכואנליטיים הללו ומדגיש היבטים של סגירות, סודיות, דוגמתיות וסמכותנות בתוכם. כפי שמציין קירסנר: "ההיסטוריות הללו מהוות כרוניקות מפורטות וייחודיות, אשר מספקות בסיס להבנת טבעם של המוסדות הפסיכואנליטיים במהלך התפתחותם. הן מספקות בסיס להתייחסות ביקורתית באשר למה שהשתבש עם הפסיכואנליזה ומוסדותיה ולמסקנה הרחבה יותר שאליה אני מגיע באשר לשאלה מדוע מוסדות פסיכואנליטיים נוהגים כפי שהם נוהגים" (עמ' 12).

למותר לציין כי לפוליטיקה הפנימית של הפסיכולוגיה והפסיכותרפיה כפרט השפעות נרחבות על חופש הפעולה ועל אופני הפעילות המקובלים של מטפלים. יתרה מזאת, מערכות פוליטיות ומבני כוח חברתיים, "חיצוניים", מקיימים יחסי גומלין מעניינים עם אלו של המוסדות הטיפולים. מידת השפעתם של כוחות פוליטיים אלו משתנה בחוגים ובגופים שונים ועשויה לשמש כמדד למידת עבירותם של הגבולות החיצוניים, המבחינים בין הפנים והחוץ, אך גם בדרך כלל למידת הנוקשות של ההיררכיה הפנימית. בחלק הבא אסקור חיבורים מרכזיים שדנו ביחסי הגומלין בין כוחות פוליטיים ("חיצוניים") לבין המבנים הפנימיים המאפיינים את התיאוריה

והפרקטיקה הפסיכולוגיות.

פסיכולוגיה וחברה, כלכלה ותרבות

הדיון בקשר שבין פסיכולוגיה לבין משתנים חברתיים, כלכליים ותרבותיים אינו חדש. כפי שראינו, התייחסויות ליחסי הגומלין בין משתנים אלו לבין הפסיכולוגיה ניתן למצוא כבר אצל פרויד ואצל תיאורטיקנים בני דורו. נראה כי ראייה בנתחומית זו קיבלה תנופה משמעותית בשנים שאחרי מלחמת העולם השנייה. חוגים של פסיכולוגיה חברתית, רב-תרבותית ומאוחר יותר פוליטית צמחו וקיבלו לגיטימציה ומעמד. בתקופה בה אנו עוסקים התפתחותם של תחומים אלו קיבלה תפנית משמעותית, שהובילה לשינוי בהנחות היסוד שלהם וממילא גם באופיים של הכתיבה ושל המחקר. גם בסעיף זה אני מבקש להבליט ביטויים של מודעות עצמית גוברת ביחס לזיקות שבין משתנים פוליטיים לבין הפרקטיקה הטיפולית.

מאמרו של פיליפ קושמן "מדוע העצמי חלול" (Why the self is empty, Cushman, 1990) וספרו המאוחר יותר *Constructing the Self, Constructing America* (Cushman, 1995) מבקשים להציב את הפסיכותרפיה בתוך הקשר היסטורי-תרבותי. בספרו סוקר קושמן את תולדות הפסיכותרפיה בארצות-הברית וקושר בין תהליכים ותופעות היסטוריים-תרבותיים לאופן בו הובנה העצמי. הספר והמאמר מתמקדים באופיו החלול של העצמי העכשווי וביסודותיו הכלכליים, התרבותיים והפוליטיים. במאמרו טוען קושמן כי "הפסיכולוגיה היתה מהתורמים הראשונים במעלה" לשיח על אודות "אינדיבידואליזם, העצמי והחיים הטובים". לדבריו, כתוצאה משלילת ההקשר (decontextualizing) של הפרט, חסרים תרבותיים ופצעים פוליטיים מופנמים ולפיכך האשמה מוטלת על

הקורבן. לטענתו, הפסיכולוגים משחקים תפקיד מרכזי בדינמיקה זו, שכן "כל עוד הפסיכולוגים טיפלו בעצמי החלול, הם בהכרח גם הבנו אותו והרוויחו ממנו" (עמי 609). בספרו מציע קושמן "חלופה הרמנויטית" לפסיכותרפיה, לפיה פסיכותרפיה נתפסת כשיח מוסרי, כפרקטיקה חברתית וכאקט פוליטי.

מספר חיבורים התמקדו ביחסי הגומלין שבין הפסיכולוגיה לבין תהליכים כלכליים ומעמד סוציו-אקונומי. הראשון מביניהם הוא ספרו של פול ווציטל *The Poverty of Affluence* (Wachtel, 1989). ווציטל, כמו קושמן, מתמקד בתרבות הצריכה ומבקר אותה. הוא קושר בינה ובין תחושת ה"עוני", שהיא יותר פסיכולוגית מכלכלית. בתוך כך הוא מתייחס בפירוט למדדים ולמשתנים כלכליים, אך מוסיף לניתוח הכלכלי את נקודת המבט הפוליטית ומבקש "להעלות כמה שאלות על המציאות האנושית שניצבת מאחורי התרשימים והמספרים המרשימים (של הכלכלנים, נ. א.)" (עמי 4). לטענתו "דרך החיים הצרכנית הנה פגומה באופן עמוק, במישור הפסיכולוגי והאקולוגי. היא נכשלת מלהביא את הסיפוק המובטח ותופעות הלוואי שלה קטלניות" (עמי 141). בתוך כך מתייחס המחבר לכשל האתי שטמון בתרבות הצריכה ומציע חלופה "פסיכו-אקולוגית", שיש בה אחריות סביבתית, שיקום תחושת הקהילתיות ומעבר מתרבות חומרנית לתרבות המכוונת לפסיכולוגיה, לערכים ולרוחני.

נושא כלכלי-חברתי שונה נבחן בספרו של ניל אלטמן *The Analyst in the Inner City* (Altman, 1995). למעשה מדובר בהתבוננות פנימית אמיצה, שחושפת את הטיותיה הפוליטיות-כלכליות של הפסיכולוגיה בעולם המערבי. אלטמן מתמקד ביחסה המתנשא של הפסיכולוגיה אל העניים ואל אנשי המעמד הנמוך ומתייחס לעובדה שקבוצות רחבות מודרות מתחום הטיפול הנפשי ולמעשה נשללת מהם הזכות להסתייע. בעצם, באמצעות עמדה זו מבדילה

הפסיכולוגיה (והפסיכואנליזה בפרט) את עצמה מהמציאות החברתית הקיימת ובפעול מתנכרת לה. הפסיכואנליזה אם כן מסירה מעל עצמה אחריות לסייע לאלו שידם אינה משגת ולמעשה נשללת ממנה הזכות לתפוס תפקיד חברתי משמעותי יותר. בספר טוען המחבר כי הפסיכואנליזה עשויה להיות בעלת ערך ולכלול גם קבוצות שוליים בחברה ולא להסתפק בטיפול בבעלי הכוח. אלטמן טוען בזכות הטיפול במיעוטים אתניים ותרבותיים ובמטופלים דלי הכנסה, שבאופן מסורתי אינם נמנים על לקוחותיה של הפסיכואנליזה ומציין שהמאמץ שלו הוא בייצירת אינטגרציה בין החברתי נכלומר, גזע, מעמד, ותרבות] לבין הפסיכולוגי, בתוך התיאוריה והפרקטיקה הפסיכואנליטית (עמ' xv). הפרוייקט של אלטמן מסמן מגמה רחבה יותר של הגברת המודעות והרגישות של הקהילה הטיפולית לסבל אנושי מובנה חברתית. בסיום הפרק המסכם של הספר, שכותרתו "על העתיד של הפסיכואנליזה", מתייחס אלטמן להשפעתה הרבה של הפסיכואנליזה על תחומים שונים בחברה ובתרבות. בהתייחס לאופייה המשתנה של החברה (מבחינתו האמריקאית, אבל לא פחות מכך הישראלית) כותב אלטמן:

מטרה אחת של ספר זה היתה לפתח את הדרכים בהן הפסיכואנליזה עשויה להיות רלבנטית ושימושית בחברה שלנו, שהופכת יותר ויותר רב-תרבותית ומגוונת. פסיכואנליזה יכולה להציע הבנות לגזע, תרבות ומעמד שעשויות לסייע בהכוונת החברה שלנו, בעיצומו של משבר הזהות הנוכחי. בעמדה המבוצרת הנוכחית שלנו כעיסוק קליני, עלינו לא להתעלם מהפוטנציאל של הפסיכואנליזה, כתיאוריה של הנפש, בלקיחת תפקיד מוביל במתן הגיון לעולם שלנו. (עמ' 164).

ראוי לציין כי כתיבה פסיכופוליטית מכיוון זה תפסה עם השנים מקום מרכזי בפסיכולוגיה האמריקאית. בשנים האחרונות לתחום כללי זה,

הנכלל תחת המינוח "diversity", השפעה רבה על אופן תפיסת הטיפול הנפשי בכלל, ולא רק ביחס לאותם מקרים בהם קיים פער בין המאפיינים (התרבותיים, סוציאקונומיים וכדומה) של המטפלות לאלו של המטופלות.

ביקורת על הפסיכולוגיה

נדמה שמאז ומעולם הציבו עצמן מטפלות פמיניסטיות בעמדה ביקורתית ביחס לפסיכותרפיה. גם בשנים המדוברות הוסיפו פסיכותרפיסטיות פמיניסטיות להתייחס להיבטים הפוליטיים של העיסוק, אך הפעם הן לא היו לבד. כפי שמציין פרוש, "נראה שההתפתחות המשמעותית ביותר של העת האחרונה בפסיכואנליזה הפוליטית הגיעה מתיאורטיקנים וממטפלים שקשורים בזרם כלשהו של התנועה הפמיניסטית" (Frosh, 1999, p. 196). ואמנם, הבולטת מבין תנועות המחאה הפוליטיות בתחום הפסיכותרפיה בכלל היא התנועה הפמיניסטית. נראה שהביקורת הפמיניסטית היוותה מעין "ראש-חץ" למחאות נוספות שאימצו את דרכי הפעולה ואת השפה המאפיינת, והובילו לשינוי יסודי במשמעות המונח פסיכותרפיה, בהבנה הבסיסית של מטרות העיסוק הטיפולי ובפירוש שניתן להתערבויות טיפוליות שונות. כאמור, ביקורת מכיוונים פמיניסטיים היתה קיימת מוקדם יותר והיא מוסיפה להתקיים עד ימינו אנו. כיוון שכך, אני מבקש להאיר את התרחבותו של מעגל הביקורת, דרך סקירתם של חיבורים שאינם מזוהים עם זרם זה.

David Smail הוא פסיכולוג בריטי ותיק, שפרסם מאמרים וספרים רבים, המבקרים את הפסיכותרפיה כפי שהיא. אחד המוקדמים שבהם הוא ספרו *Taking Care - An Alternative to Therapy* (Smail, 1987), שבו מעלה המחבר ספקות באשר לערכה של

הפסיכותרפיה. לטענת סמייל הפסיכולוגיה עשויה להציע נחמה ותמיכה לאדם הסובל, אך אין בה כדי לרפא. הוא אינו שולל את הפסיכותרפיה מכל וכל, אך מדגיש את הגורמים החברתיים למצוקה האנושית ואת אזלת ידה של הפסיכותרפיה בהתמודדות עמם. במקום זאת מציע המחבר את הדאגה לאחרים ולסביבה כחלופה. המעורבות במרקם החיים, כולל אלו הציבוריים, עשויה להוביל לשינוי חברתי-פוליטי, שבתורו יוביל לצמצום הסבל האנושי. הוא כותב:

כדי שדברים ישתנו לחיוב - כדי, זאת אומרת, שניתן יהיה לפעול באופן מוסרי - יש הכרח שלפרט יהיה מרחב מוסרי שבתוכו יוכל לעשות כן. זה לא דבר שאנשים יכולים ליצור לעצמם כיחידים פרטיים, אלא דבר שנוצר ומשתמר באופן חברתי, באמצעות שימוש נאות בכוח (פוליטי) מכוון (עמ' 161, ההדגשות במקור).

שנה מאוחר יותר, ב 1988, ראה אור ספרו הידוע של גיפרי מייסון, בגנות הפסיכותרפיה: רודנות רגשית והמיתוס של ריפוי הנפש (מייסון, 1988). מדובר באחד מכתבי האישום החריפים ביותר נגד הפסיכואנליזה והפסיכותרפיה בכלל. בספרו מנתח מאסון גישות שונות בפסיכותרפיה ומסביר מדוע הפסיכותרפיה לסוגיה, הנה מוטעית. הוא מסכם: "כל טיפול שבחנתי בספר הזה... מתאפיין בחוסר העניין שלו באי-צדק חברתי. כולם מכגינים חוסר עניין בהתעללות מינית וגופנית. כולם מקבלים ללא סייג את הסטטוס-קוו הפוליטי. בקיצור, כמעט כל טיפול לוקה בחוסר עניין מסוים בעולם" (עמ' 273). מסקנתו, בהתאם, היא חד-משמעית ובלתי מתפשרת, הפסיכותרפיה פגומה. באשר לשאלה המתבקשת מהי החלופה המוצעת כותב מאסון: "כתשובה הייתי אומר, כפי שניסחה זאת

ידידה כמיניסטית, שאיש אינו חושב לשאול: איזה תחליף יש לשנאת הנשים? אם דבר-מה הוא רע, או פגום, או מסוכן, די לנו לחשוף אותו כפי שהוא" (שם, עמ' 12).

לבסוף, ספרם הפרובוקטיבי של הפסיכולוג היונגיאני גיימס הילמן ושל העיתונאי מייקל ונטורה *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy and the World's Getting Worse* (Hillman & Ventura, 1992) מעלה טענה דומה שהדגש הטיפול על חוויות וארכיטיפים של ילדות כמו גם ההתמקדות בתהליכי צמיחה-אישית, מחלישים את האדם, את הקשר שלו אל עולם המציאות ועל-ידי כך מזיקים לחברה ולפרטים בה. בתוך כך טוען הילמן: "אני חושב שהתרפיה עשתה טעות פילוסופית, שהיא שקוגניציה קודמת לכוח רצון - שידיעה קודמת למעשה או לפעולה. אני לא חושב שזה כך" (עמ' 12).

פסיכולוגיה ומעורבות חברתית-פוליטית

נראה שהתפתחותו של תחום זה מאוחרת מזו של שלושת הנושאים שהוצגו לעיל. למעשה, ניתן לטעון, כי מדובר באחד מתחומי המחקר והפעילות שבשנים האחרונות מתבלטים ואפשר והם מהווים "חוד חנית" לעבר פניו העתידיים של המקצוע. אבל גם במקרה זה, את הניצנים ניתן למצוא כבר בתחילת שנות התשעים.

כפי שמציין הרברט קלמן, מחבר ההקדמה לספר: *Psychology and Social Responsibility: Facing Global Challenges* (Staub & Green, 1992), הוא מהווה השלמה והמשך לספר פסיכולוגיה ומניעת המלחמה הגרעינית (White, 1986). קלמן מתייחס להקשר ההיסטורי בו הספר יוצא לאור, "קשה לזכור שרק לפני זמן קצר העולם נראה כה זוהר ומלא תקווה" (עמ' ix). הוא מציין את סופה

של המלחמה הקרה כמו גם את תהליך הדמוקרטיזציה שעבר על מזרח אירופה ועוד. אבל אז באה מלחמת המפרץ ושינתה את פני הדברים. המלחמה הפכה פעם נוספת לאיום ממשי. המחבר מציין תחומים מגוונים ביחס אליהם הפסיכולוגיה עשויה לתרום תרומה משמעותית: "עלינו לפתח מנגנונים רב-לאומיים לפתרון בדרכי שלום של סכסוכים בינלאומיים ולהתמודדות מועילה עם בעיות הנוצרות כתוצאה מעוני, רעב, וחוסר-בית, הפרה של זכויות אדם, אפליה אתנית ודתית, מספרם הגדל של הפליטים, והסכנות לבריאות ולסביבה" (עמי xi). אסופת מאמרים מרשימה זו עוסקת בנושאים האמורים ובוחנת באופנים שונים את יחסי הגומלין שבין פסיכולוגיה לבין הפוליטיקה ואת תפקידם הייחודי של הפסיכולוגים בחברה. בתוך כך נבחנים גם נושאים של אקטיביזם של מטפלים ושל הכשרת הדור הבא של המטפלים, כך שיקדמו "פסיכולוגיה אחראית חברתית" (Socially responsible psychology).

ספרו של הפסיכואנליטיקאי היונגיאני (ששימש גם כיועץ פוליטי) אנדרו סאמואלס *The Political Psyche* (Samuels, 1993), הכניס את צלם הפוליטיקה הישר לתוך היכלה של הקליניקה, אך בה בעת הוציא את התרכיה מהקליניקה לעולם. סמואלס מתייחס מחד לאפשרות להעניק טיפול לעולם ולפוליטיקה ומאידך לתכנים פוליטיים שמוכנסים לקליניקה. בספרו מציג סאמואלס את תוצאותיו של סקר בינלאומי רחב היקף שערך בקרב פסיכותרפיסטים והתייחס לדרכים השונות שבהם מגיבים פסיכותרפיסטים לחומרים פוליטיים בטיפול. סאמואלס מסכם את ממצאיו ומתייחס לפיצול ש"בין פני המקצוע הציבוריים, הא-פוליטיים, ההיפר-קליניים - דבר שבאופן מוצדק היה מושא לביקורת - והפנים הפרטיים של המקצוע - מטפלים מודעים מאד שיש להם היסטוריה פוליטית משל עצמם, נאבקים למצוא איזון בין גישות של הסתכלות-פנימה והסתכלות-החוצה ביחס

למה שמטופליהם מביאים אליהם" (עמי 265, ההדגשות במקור). לטענתו דיסוננס זה משקף "מקצוע שמצוי בכלכל מובן למדי בנוגע לפוליטיקה". סביר להניח כי בלכול זה קשור בתהליך שינוי העמדה שהפסיכולוגיה עברה באותה תקופה (ועדיין עוברת) ביחס לפוליטי. ויליאם דוהרטי (Doherty, 1995) מבקש להשיב בספרו *Soul Searching* על השאלה "מדוע חייבת פסיכותרפיה לקדם אחריות מוסרית". גם דוהרטי יוצא נגד הדגשת היתר על צרכים עצמיים, על חשבון אחריות חברתית ומוסרית. הכותב מתייחס בהרחבה להיבטים של מוסר בתוך הפרקטיקה הפסיכותרפויטית ולאופיו המוסרי של התרפיסט. בתוך כך, בפרק העוסק באומץ הוא כותב: "אומץ בהתמודדות עם איומים חוץ-טיפוליים מצריך גם הוא תמיכה קבוצתית. בפעולה לבד, רוב המטפלים ירכינו ראשם, אל מחוץ לטווח האש, ולא יוכלו לקרוא תיגר בעוצמה על מדיניות ופעולות בלתי צודקות. הם יעבדו בקצותיה של הפשרה המוסרית" (עמי 160). ספרו של איזק פריילטנסקי *The Morals and Politics of Psychology* (Perilleltsky, 1994), שהוזכר קודם קורא גם הוא לפעולה ממשית. כותב המחבר: "מחויבות לרווחה אנושית ולצדק חברתי אינה יכולה להסתפק בכתיבה על אידיאולוגיות סמויות; משמעותה חייבת לבוא לידי ביטוי בסיוע לקבוצות וליחידים שאין להם המותרות לכתוב על סבלם שלהם" (עמי 6).

דין וסיכום

תהליכים פוליטיים עולמיים והתפתחויות תיאורטיות ופרקטיות בתחומי הטיפול הנפשי אפשרו בעשורים האחרונים לדין מחודש אודות המרחב הפסיכופוליטי לעלות אל פני השטח ואף להיכנס אל תוך הזרם המרכזי של הפסיכותרפיה. כפי שראינו, מדובר בתחום

מגוון שבו מובנה-מחדש נרטיב פוליטי של הפסיכולוגיה; שבו נבחנו יחסי הגומלין של הפסיכולוגיה עם תהליכים חברתיים, תרבותיים וכלכליים; נפתח בו מרחב לבחינה ביקורתית של הפסיכותרפיה והשלכותיה; ולאחרונה נשמעות בו קריאות ללקיחת אחריות ולנטילת יוזמה של פסיכותרפיסטים באמצעות נקיטת פעולות לטובת צדק חברתי. למיטב הבנתי, שיח זה מהווה את החלופה העכשווית למודל הרפואי ולמורשת הנייטרלית של הפסיכואנליזה, שההגמוניה שלה בתחום התיאוריה והפרקטיקה הפסיכותרפויטית היתה עד לאחרונה בלתי מעוררת. חלופה זו, הנגזרת מזרם משמעותי בשיח הפסיכולוגי העכשווי, רלבנטית גם למסגרות אחרות ובראשן אלו העוסקות בחינוך, בלימוד ובהכשרה.

מספר ספרים ומאמרים עכשוויים מתמקד באפשרות לגבש פרקטיקה טיפולית שיש לה ערך חברתי-פוליטי. בכתבים אלו הוסר החיץ בין המקצועי לפוליטי וכך ניתן כעת לראות בעבודה טיפולית (מסוג מסוים) כאקט פוליטי ולחליפין במעורבות פוליטית כפעולה בעלת ערך טיפולי. כך, הטיפולי נתפס כחלק בלתי נפרד מהפוליטי ואילו הפוליטי מהווה ערוץ מרכזי להתערבות טיפולית. הטיפול הפוליטי מקיים אם כן קשרים הדוקים עם המציאות החברתית-תרבותית ועם העולם. מודגשת בו ראיית האדם כחלק ממערכות חברתיות-תרבותיות שמעצבות במידה רבה את חייו. מתוך כך מתנסחת הגדרה שונה של הפסיכולוגיה ושל תפקידה. גם את הפסיכולוגיה ואת הפרקטיקה הטיפולית בפרט יש להבין בתוך הקשר נתון. לפסיכולוגיה כ"מוסד" חברתי-תרבותי קיים כוח, שניתן לה על-ידי החברה. כוחה תלוי ביכולתה להיות מועילה ובעלת ערך לחברה ולפרטים בה. משום כך, יעדיה עשויים להשתנות מעת לעת, בהתאם לצרכי הזמן והמקום, גם אם מטרתיה הכלליות נותרות קבועות.

בתוך כך, שמור ערך מיוחד לתשומת הלב ולהתייחסות המפורטת

והמפורשת לנושא הכוח (ולא-סימטריה בו) בתוך היחסים האנושיים והטיפוליים בכלל זה. טוטון (Totton, 2006) מציע לראות בסוגיית הכוח והמאבק עליו כנושא מרכזי בטיפול, תוך הדגשת המאבק בין המטפל והלקוח על הגדרת המציאות. כלומר, במקום שיח שבבסיסו השאלה "מי צודק?" או חמור יותר, שימוש לרעה בכוח של המטפל כדי לזכות בעדיפות ביחס לתפיסת המציאות ופירושה (לעיתים מתוך היענות לדרישה של הלקוח שיתפוס עמדת סמכות), מציע טוטון למטפלים לעמוד שווי זכויות אל מול מטופליהם ולהכיר בכך שהמפגש הטיפולי קשה להם כמעט באותה המידה שהוא קשה למטופליהם. לצורך כך על המטפלים לפתח מודעות מיוחדת להיבט זה ביחסים, תוך דגש על ביקורת עצמית שתמזער את הסכנה בהפעלת כוח באופן בלתי מבוקר על ידי המטפל. הויתור מרצון על שימוש בכוח לצורך קידום מטרות עצמיות (הערכה, מעמד, הכנסה) או כאמצעי דיכוי (אף אם לא באופן מכוון) מהווה תנאי לתגובה טיפולית מסייעת ומחייב בחינה עמוקה של הפוליטיקה ודפוסי הכוח הנוכחים בממסד ובפרקטיקה הטיפוליים. יחסי כוח נוכחים בכל אינטראקציה בין-אישית, אולם הם מקבלים ביטוי בולט יותר בעבודה עם הישונה". שונות תרבותית - מגדרית, אתנית, מעמדית או אחרת מיתרגמת בדרך כלל לא-סימטריה ביחסי הכוח. לעיתים עניין זה מהווה בסיס להצדקת פעולות של דיכוי ביחס לאחר. נדמה לי כי כמה מעוולותיה החמורים של הפסיכולוגיה קשורים בעניין זה, כולל (ואולי מעל לכל) ביחסה לאלו שנזקקו לעזרתה, קרי חולי הנפש, אך גם ביחס לקבוצות מוחלשות אחרות באוכלוסייה. מתוך הביקורת על דפוס זה התפתחו (בעיקר בארצות הברית) מודלים תיאורטיים ופרקטיים לטיפול רב-תרבותי. טיפול כזה מתמודד עם בעיית הכוח באמצעות ידע ספציפי באשר למאפיינים התרבותיים של המטופל, יחס של רגישות וכבוד אליהם, והתאמת ההתערבויות לצרכיו

ולערכים הייחודיים לכל מטופל ומטופל. בנוסף, פרדיגמות טיפוליות אלו שמות דגש על ההקשר התרבותי שבתוכו מתרחש הטיפול. דגשים דומים מהווים בסיס לטיפולים המבקשים לקדם צדק חברתי. ררכים מהם, אם לא בכולם, מושם דגש על ההקשר החברתי-תרבותי שבתוכו יש להבין את חוויית המטופל. זוהי נקודת מבט מסוימת, אך באותה מידה פעולה טיפולית-פוליטית. שכן, חיזוק הקשר בין האדם ובין סביבתו עשוי לתמוך בתחושת שייכות ובסולידריות ובניית קהילות ורשתות תמיכה חברתיות. זאת בניגוד לאינדיבידואליזם ולניכור הבין אישי שמקודמים בלא דעת על ידי המודלים האינטרה-פסיכיים המסורתיים. בנוסף, עמדה המביאה בחשבון את ההקשר החברתי-פוליטי תסייע למטופל לפתח מודעות לגורמים חברתיים-תרבותיים לסבלו ובכך תסייע להקטין תחושות של כגימות ואשמה, שיובילו להחלשתו. זאת במקום עמדה המניחה שמקור סבלו של האדם הנו פנימי ועל כן היא טווה את סיפור חייו כנרטיב של חריגות ושל כגימות ובעקיפין מאשימה ומציבה אותו בעמדה של קורבן. ההכרה בגורמים חברתיים-תרבותיים לסבל האישי מסייעת לתהליך של המשגה-מחדש להתרחש - מנרטיב של קורבנות וחוסר אונים לנרטיב של התגברות ושל גבורה. שלישית, עמדה מסוג זה יש בה כדי להעצים את המטופל ולעודדו לפעולה ממשית כדי ליצור סביבה טובה יותר שבה סבלו יצטמצם. בכך עשויות התערבויות הקשורות להקשר לעודד מטפל ומטופל לפעול למען שינוי מציאותי. אלו יהוו תרומה חברתית שעשויה להיות משמעותית לקהילה, אך בה בעת מקור לסיפוק ולערך עצמי הנגזר מפעולת הנתינה ומהתחושה כי בתוך המציאות המדכאת האדם מצליח להיות חיי משמעות.

מקורות

אבישר נ. (2005). קהילה בקונפליקט: מטפלים מגיבים למצב. אנליזה ארגונית, 9, 25-41.

Altman N. (1995). The Analyst in the Inner City: Race, Class, and Culture through a Psychoanalytic Lens. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Atwood G. E. and Stolorow R. D. (1984). Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Brunner J. (1995). Freud and the Politics of psychoanalysis. Cambridge, MA: Basil Blackwell, Inc.

Cushman P. (1990). Why the Self is Empty: Toward a Historically Situated Psychology. American psychologist, 45 (5), 599-611.

Cushman P. (1995). Constructing the Self, Constructing America. Cambridge, MA: Perseus Publishing.

Doherty W. J. (1995). Soul Searching: Why Psychotherapy Must Promote Moral Responsibility. New York, NY: Basic Books.

Fox D. R. and Perilleltensky I. (Eds.) (1997). Critical Psychology: An Introduction. Beverly Hills, CA: Sage.

Frosh S. (1987). The Politics of Psychoanalysis: An Introduction to Freudian and Post-Freudian Theory. New York, NY: New York University press.

Greenberg J. R. and Mitchell S. A. (1983). Object Relations in Psychoanalytic Theory. London: Harvard University Press.

Hillman J. and Ventura M. (1992). We've had a Hundred Years of Psychotherapy and the World's Getting Worse. San Francisco, CA: HarperCollins Publishers.

Kirsner D. (2000). Unfree Associations: Inside Psychoanalytic Institutes. London: Process press.

Offerman-Zuckerberg J. (Ed.) (1989). Politics and Psychology – Contemporary Psychodynamic Perspectives. New York, NY: Plenum Press.

Perilleltenksy I. (1994). The Morals and Politics of Psychology: Psychological Discourse and the Status-Quo. Albany, NY: State University Press.

Smail D. (1987). Taking Care - An Alternative to Therapy. London: J. M. Dent & Sons.

Totton N. (2000). Psychotherapy and Politics. London: Sage publications.

Totton N. (2006). Power in the Therapeutic Relationship. In

Totton N. (Ed.), The Politics of Psychotherapy: New Perspectives (pp. 83-93). Maidenhead, Berkshire: Open University Press.

Whachtel P. L. (1989). The Poverty of Affluence: A Psychological Portrait of the American Way of Life. New York, NY: Free Press.

White R. (Ed.). (1986). Psychology and the Prevention of Nuclear War. New York, NY: New York University Press.

עבודה בין קבוצתית במישור האתני, הלאומי והמגדרי

פרופי אריאלה פרידמן

ההרצאה ניתנה במסגרת קורס סוכני שינוי לאנשי מקצוע מתחום בריאות הנפש, בתאריך 13.3.09, בבית הספר לשלום בנווה שלום.

במסגרת המפגש היום אספר לכם מעט על הניסיון שלי בקבוצות דיאלוג, איך הגעתי אליהם, ועל האופן בו אני חושבת עליהם. ברקע שלי אני עובדת סוציאלית ופסיכולוגית קלינית חברתית. למדתי לתואר בפסיכולוגיה ב- UCLA כאשר החוג הראשי שלי היה פסיכולוגיה חברתית והחוג המשני (ה-*minor*) היה פסיכולוגיה קלינית.

החל מאמצע שנות השבעים, אחרי שכבר הייתי שבע שנים בסגל של פסיכולוגיה באוניברסיטה התחלתי לעסוק בתחום של נשים, דבר שמייצג את המעבר שלי מהתייחסות פסיכולוגית אינדיבידואלית, להתייחסות פסיכולוגית חברתית. מדובר במעבר לכיוון חשיבה שרואה ומבין נשים כקבוצה עם אפיונים מסויימים, קבוצה אשר סובלת מאפליה, כאשר לאפליה זאת יש השלכות מאוד עמוקות

לנפש של האדם, של האשה. ההשלכות אלה הן על האינדיבידואל אבל הן קשורות לזהות החברתית המגדרית. מאז ועד היום עסקתי בנושא, ובמשך השנים התחזקה אצלי ההבנה לפיה יש חלק חברתי או 'זהות קבוצתית' בתוך הנפש שלנו.

יש לי רושם ברור, שמאז שנות השישים, חל שינוי בפסיכולוגיה הקלינית, ואפילו בפסיכולוגיה החברתית - מעבר לכיוון מאד אינדיבידואלי וקוגניטיבי. כאשר הייתי סטודנטית, עוד דבר בפסיכולוגיה חברתית על קבוצות, אחר כך הקבוצות עצמן כמו נשכחו ועברו לדבר רק על תפיסות חברתיות, דהיינו - "הכל בראשי".

בתחום של הפסיכולוגיה הקלינית הרגשתי לאורך השנים שיש דגש מאוד ברור על האינדיבידואל ושקיימת התנגדות חזקה להסתכל על האספקטים החברתיים של האדם כחלק חשוב בנפש. בתקופה שהתחלתי לעבוד בקליניקה, זכור לי, שבמקרים בהם אנשים מדברים בטיפול האישי או בקבוצה על בעיות שיש להם סביב הזהויות החברתיות שלהם, הדבר היה נתפס כבריחה מהדבר האמיתי. הדבר האמיתי היה ה"אני", האופי האינדיבידואלי שיש לי, והקשר עם המשפחה שלי וכדומה. באופן הזה הפסיכולוגיה היתה מאוד סגורה ולא אפשרה לאלמנטים של הזהות החברתית של האדם להיכנס בצורה משמעותית לטיפול, ולא התאפשר לכחון את החשיבות וההשפעה שיש להיבטים הללו על ההתפתחות של האדם, על החוויה שלו, על הרווחה הנפשית שלו, וכדומה.

כיום יש מעט יותר פתיחות - יש יותר דיבור, עיסוק, ומחקר סביב הנושא של זהות החברתית, הקבוצתית או האתנית.

המודל של נווה שלום לקבוצות יהודים-ערבים

בסוף שנות השמונים, הגיעו אלי רבאח חלבי ונאוה זוננשיין

לאוניברסיטה. לא הכרתי אותם אז. הם דברו על מודל שהם פיתחו בעבודה של קבוצות בקונפליקט, בעיקר יהודים וערבים, ורצו להביא את המודל לאוניברסיטה, ולנסות אותו בקבוצות של סטודנטים. הרעיון נראה לי, וכך התחיל שיתוף הפעולה בינינו. בנינו קורס באוניברסיטה שמיועד לסטודנטים לתואר שני בעיקר לסטודנטים שלומדים פסיכולוגיה חברתית. אבל, מכיוון שלא היו סטודנטים ערבים בחוג לפסיכולוגיה באותן שנים, פתחנו את הקורס גם לסטודנטים לתואר ראשון ושני מתחומים אחרים. ב-1990 קיימנו את הקבוצה הראשונה, שנפגשה במשך שנה, לשלוש שעות שבועיות. זה היה משהו מאוד רציני. מאז, כמעט 20 שנה שמתקיימים קורסים כאלה באוניברסיטת תל אביב.

בשנה הראשונה, אני זוכרת שזה היה בזמן ועידת מדריד, באחד המפגשים הראשונים של הקבוצה משתתף יהודי שאל את המשתתפים הערבים, מי הנציג שלהם בוועידת מדריד. ואז אחד הבחורים הערבים השיב: "שמיר". זכור לי ההלם שנגרם לישראלים היהודים, ששמיר הוא גם הנציג של הערבים... זו היתה תקופה אחרת. זו היתה תקופה שבה עבור ערבי ישראלי להגיד שהוא פלסטיני היה משהו חתרני בצורה שהיתה יכולה לגרום לזעזוע. החדר היה מלא מתח, מתח שלא נפרק במהרה. הכל ישב בכטן, והיה פחד עצום, גם של הערבים וגם של היהודים לגעת בקונפליקטים ביניהם. היום המפגשים מעט פחות מתוחים, דווקא כי הכל יוצא הרבה יותר מהר החוצה, המאבק מקבל ביטוי הרבה יותר מוחצן ומהיר.

המודל של נווה שלום היה מכמה בחינות פורץ דרך, ויצא כנגד המוסכמות המקצועיות של עבודה בקבוצות, שהיו רגילים להן. אחת מ"הפריצות" המרכזיות היתה המעבר לדיבור במושגים של קבוצות ולא במושגים של אינדיבידואל. אמנם, הכוונה היתה שכל אחד ממשתתפי הקבוצה יעברו שינוי אישי מעמיק אבל התהליך

הפסיכולוגי הזה עבר דרך הדיבור על הזהות הקבוצתית ולא על הזהות האישית. הגישה הזאת נגדה את כל התפיסה שהיינו רגילים לה - כלומר, שאדם מדבר בשם עצמו ולא בשם קבוצה; שכל אחד הוא אדם פרטי ונפרד, ואחראי לעצמו. בנוסף, ההתייחסות במסגרת הקבוצה היתה - מראש - לשתי קבוצות ממשיות, קבוצות לאומיות או אתניות מוגדרות, ולא לתת קבוצות, שנוצרו תוך כדי התהליך הקבוצתי. קיום של קבוצות מוגדרות מראש בתוך "הקבוצה" היה נחשב תמיד כסוג של "רעשי", גורם שמפריע לדינאמיקה בקבוצה, ואילו בקבוצות כמודל החדש - זה היה המוקד, לב העניין. הגישה השונה שנווה שלום הביאו, עוררה לא פעם בהלה: כאילו שוכחים את הפרט, או מקריבים אותו למען הזהות הקבוצתית.

הפריצה השנייה של המוסכמת ביחס לקבוצות היתה הגישה שיש לשים את הקונפליקט "על השולחן". להגיד בצורה ישירה וברורה, שייאנחנו באנו לדבר על הקונפליקטי. לא ללכת מסביב לא באיזה מין "דרך אגבי", ולא לחכות עד שירקמו יחסים בין אישיים בין חברי הקבוצה, ואחר כך, כשבטוח יותר, כשיש כבר קשר בין האנשים, בעדינות, להתחיל לנגוע. הגישה הישירה הזאת היתה מאד מאיימת, ותמיד היו מיני ניסיונות בקבוצות לעשות הכל מלבד לנגוע ישירות בקונפליקט. היה פחד שדברים "יתפוצצו" ויתפרצו, ושלא נדע איך להתמודד עם זה. האיום הזה היה בחלקו תוצאה דווקא של הדברים שישבו בפנים, בבטן, בלי שנגעו בהם, וזה הפך את המגע איתם למפחיד ולמאיים עוד יותר.

כדוגמה, יש לי ניסיון דומה בהווה, במכללה בצפת. במכללה בצפת, מעל ממחצית מהסטודנטים הם ערבים. בתכנית למדעי ההתנהגות 75% מהסטודנטים הם ערבים, ויש תוכניות לימוד שבהן 90% מהסטודנטים הם ערבים. עם זאת, במכללה אין שום נגיעה בנושא הזה של הזהות הלאומית, אלא כשיש אירועים שגורמים להתפרצות...

למשל היה את המקרה של הפיגוע במירון, המחבל הוריד מהאוטובוס שעמד לפוצץ, שתי סטודנטיות ערביות מהמכללה, והן לא דווחו למשטרה לפני שהוא פוצץ את עצמו. הן לא דווחו - ואז כל הנושא הלאומי "התפוצץ" במכללה. במלחמה האחרונה, בעזה, היתה גם התפרצות: החלו ויכוחים קולניים וצעקות של הסטודנטים היהודים והערבים, וצריך איכשהו להתמודד עם זה. בימים "רגילים", אין התייחסות לכך שלומדים במכללה יהודים וערבים, ולא מדברים על הנושא עד שקורה משהו, ואז נבהלים, ולא יודעים איך להתמודד... הדילמה שביב ההתמודדות קיימת כל הזמן: לפתוח או לא לפתוח? אולי עדיף להגיד שזה "גדול עלינו", ולדבוק במשימה של ללמוד וללמד, או שדווקא חיוני לפתוח, לדבר, ולראות לאן דברים יובילו?

מכל מקום, אם נחזור לקבוצות הדיאלוג במודל של נווה שלום, הגישה הטבעית של האדם, שתאמה גם את הרוח המקצועית באותה העת, היתה שלא להתעסק עם הקונפליקט ישירות, ובמקום זאת לסייע ליצור את התנאים שכאשר נגיע לדבר על זה - כבר יהיה בטוח. יש המון קבוצות שעדיין מתנהלות ככה. עושים פרויקטים משותפים - ולא נוגעים בקונפליקט. מבקרים אחד אצל השני - ולא נוגעים בקונפליקט. קבוצות אלה בנות על גישה "הומאניסטית" יותר, שתיאוריית "המגע" מתאימה לתאר אותה. תיאוריית המגע היתה בעבר תיאוריה בולטת בפסיכולוגיה חברתית, שעסקה ביחסים בין קבוצות רוב ומיעוט. בבסיס התיאוריה עמדה המחשבה שאם אנשים יפגשו ויהיו ביחד, זה כבר יפוגג את הסטריאוטיפים ואת הדעות הקדומות שיש להם ביחס לאנשים שמשתייכים לקבוצה האחרת. עם השנים התגבשה הבנה שזה לכשעצמו לא מספיק. המודל של נווה שלום הגדיר שעיסוק בקונפליקט בין יהודים לערבים הוא המטרה של הקבוצה, המשימה שלה, והדבר היה פורץ דרך.

הדבר השלישי שהיה שונה ופורץ דרך במודל, קשור לכך שעם השנים

החלו להתייחס ליחסי יהודים ערבים לא רק כאל יחסים בין קבוצות בקונפליקט, אלא כאל יחסים בין קבוצות שיש ביניהם יחסי כוחות לא שוויוניים. זאת הסתכלות ששמה דגש על האופן בו פועלות קבוצות כשיש קבוצה שהיא בעלת כח, שנקרא לה הרוב, וקבוצת מיעוט, שהיא הקבוצה החלשה יותר. על פניו זאת לא נשמעת כמו התייחסות "פסיכולוגית", אבל היא נוגעת במשהו עמוק שקשור לדימוי העצמי המופנם של כל אחת מהקבוצות. העבודה בכוון שמייחס חשיבות ליחסי הכוחות בין הקבוצות של יהודים-ערבים, האירה לי המון דברים בכל מיני עבודות אחרות שעשיתי. מכאן כל הזמן הייתי עם המודעות להשפעה החזקה שיש להיבטים האלה. אתן דוגמא אחת לעניין. במשך שנים רבות אני והקולגה שלי, מרים גולן, הנחינו דינאמיקה קבוצתית בקבוצת הכשרה להנחיית קבוצות. בנינו מודל מורכב שאפשר לנו לשתף סטודנטים מעבודה סוציאלית ומפסיכולוגיה. עשרים וארבעה אנשים, נפגשו במשך שנה לארבע שעות שבועיות, וקבלו הכשרה ראשונית בתחום של הנחיית קבוצות. בקבוצות כמו אלה, שאינן קבוצות קונפליקט אלא קבוצות של צמיחה עצמית או לימוד, יש תופעה שבהתחלה, כאשר אנשים מרגישים לא בטוחים, הם מתחלקים לתת קבוצות, אשר לרב משקפות את הנושא עליו מדובר. למשל, יהיו את אלו שרוצים יותר הבנייה ואלו שרוצים פחות הבנייה; את אלו שרוצים יותר ישירות לעומת אלו שרוצים פחות תוקפנות וכדומה. אחד הדברים המעניינים ששמנו לב אליהם היה, שכל קבוצה עומדת שוב ושוב על כך שהרבה מהמתח שיש בקבוצה, קשור לתת הקבוצות הקיימות - לחלוקה המקצועית. המקצועות התחלקו לשלושה: סטודנטים לעבודה סוציאלית, שבדרך כלל היו קצת יותר מבוגרים ועם יותר ניסיון; וסטודנטים לפסיכולוגיה: חציים מפסיכולוגיה קלינית, וחציים מפסיכולוגיה חברתית. ראינו שחלק ניכר מהתהליכים בקבוצה משקפים יחסי כח לא שוויוניים.

הפסיכולוגים הקליניים הם ב"טופ", הם מגיעים עם פריבילגי (איזו "זכות יתרי"). זה כאילו שיש להם "פור" כלשהו, והם נחשבים לבעלי היוקרה ובעלי הסטאטוס, ואחר כך יש את הפסיכולוגים החברתיים, שהם גם פסיכולוגים אבל הם מגיעים בכל זאת "סקונד בסטי", כי להתקבל לפסיכולוגיה חברתית לא כל כך קשה... ויש את העובדים הסוציאליים, שבאו בעצמם עם יתרון אנושי גדול יותר בגלל הניסיון שלהם, אבל עם סטאטוס יותר נחות. בעצם, את אותם תהליכים שראיתי במפגש היהודי- ערבי ראיתי גם בין הפסיכולוגים הקליניים והעובדים הסוציאליים. אמנם, לא דובר על קונפליקט באופן גלוי, אבל תמיד היו אלו הפסיכולוגים הקליניים שאמרו: "תפסיקו לדבר כל הזמן על קבוצות, אין פה תת קבוצות, זה לא חשוב אין לזה משמעות, תפסיקו". והיו אלה העובדים הסוציאליים, והפסיכולוגים החברתיים, שאמרו: "אבל יש פה בעיה".

בקבוצות האלה הנושא המגדרי נכנס, אבל באופן מעוות, כי כמות הגברים היא מאוד קטנה. עדיין היו תהליכים של האדרת הגבר בקבוצה, ותהליכים שנובעים מיחסי כוחות לא שוויוניים, אבל המיעוט המספרי של הגברים שם אותם במקום מורכב בקבוצות האלה. בנוסף, המתודה של הקבוצה הרבה יותר קשה לגברים מאשר לנשים. באופן כללי, למרות שהנושא המגדרי עולה, קשה היה לראות שתי קבוצות מגדריות, שנאבקות אחת עם השנייה.

קבוצות מגדריות במודל של נווה שלום

אספר לכם כעת על שתי קבוצות מגדריות. קבוצה אחת שעשינו נקראה "נשים בעידן של שינוי", זאת תכנית שהקמנו לנשים יהודיות וערביות, חסרות השכלה ולרב ממעמד סוציו אקונומי לא גבוה. אלה נשים שרוכן לא למדו בתיכון, ואף אחת מהן לא בלימודים גבוהים

יותר. במסגרת התכנית הבאנו אותן ליום בשבוע לאוניברסיטה, והן למדו קורסים תיאורטיים בנושא של נשים, שהועברו על ידי סגל רחב של מרצות באוניברסיטה. בהמשך להרצאות התקיימה קבוצת דיון שבדקה מה קורה להן בעקבות ההרצאה, איך זה עובד עליהן באופן אישי. מעין קבוצת תמיכה, צמיחה ומודעות. הקבוצות הועברו לנשים היהודיות והערביות בנפרד, עם מנחות יהודיות וערביות. החלק הזה היה החלק של ההעצמה הנשית של התוכנית. בנוסף, אנחנו תמיד קיימנו שלוש סדנאות, שבהן הפגשנו את היהודיות והערביות, בקבוצות שהונחו בקו על ידי מנחה יהודייה ומנחה ערבייה, בניסיון לבדוק את היחסים בין הנשים היהודיות והערביות. חשוב לציין, שעצם החלוקה של הנשים לשתי קבוצות בהתאם ללאום, לא היתה מובנת מאליה. למעשה, היא גם עוררה התנגדות אצל הנשים עצמן שאמרו: "למה אתם מפרידים אותנו, אנחנו רוצות להיות ביחד". אולם הגישה שלנו הייתה שאם אנחנו נשים אותן יחד ללמוד על העצמה נשית, נותיר את יחסי הכוחות הלא שוויוניים בתוך הקבוצה, וזה לא יאפשר את החופש לכל קבוצה להתמודד עם השאלה של הזהות שלהן כנשים, מול העוצמה והחולשה שלהן. במיוחד, חשבנו יהיה קשה לנשים הערביות להתמודד בעברית מול היהודיות על מה שקורה להן בתרבות שלהן, והעדפנו לתת את ההזדמנות לכל קבוצה להיות עם עצמה, לדבר בשפתה, עם מנחים משלה. אכן, החלק של המפגשים בין שתי הקבוצות היה מאד קשה, וכל הזמן ניסינו לערוך שינויים, כדי לקיים מפגש שיהיה יותר אפקטיבי, יותר קל, שהדבר לא יגבה מחיר גבוה כל כך. להבנתי, היו כמה סיבות לקושי, אבל אחת הסיבות המרכזיות לקושי של הקבוצה של היהודיות נבע מהמעבר ממפגשי ההעצמה, בהם השתייכו לקבוצה המופלית, ובהם היה עליהן לגייס את הכח שלהן כדי להתחזק ולהלחם על מעמדן, למפגשים בהם הן משתייכות לקבוצה בעלת הכח, שם היה

עליהן להתמודד עם העוולות שהקבוצה שלהן עושה. המעבר הזה היה קשה. ולנו היה מאוד קשה להעביר להן שהכל נובע מאותו מקום של מערכי כוחות, בהם "פעם אתה למעלה פעם אתה למטה". זה עורר קושי גם מול המנחות שלהן. כי המנחות שלהן, שביום הראשון היו מנחות תומכות, שמעודדות אותן להתגייס ולהתחבר עם הכח שלהן וכדומה, ביום השני דחפו אותן להביט במראה בה משתקפים העוולות שהכח שלהן נותן להן. זה היה מאוד מורכב גם למנחות. בנוסף, המנחות התקשו להתמודד עם הדעות הסטריאוטיפיות והגזעניות של המשתתפות, ולא פעם כעסו על הקבוצה - וזה היה קשה לכולן. גם למשתתפות הערכיות לא היה קל: בתחילה הן ישבו עם הנשים היהודיות, והיתה אוירה טובה, ופתאום הן החלו לשמוע דברים אחרים... לסיכום אומר, שהניסיון לעשות גם העצמה נשית וגם בדיקה של היחסים בין יהודיות וערכיות היה מורכב, ואולי קשה לעשותו ביחד.

הקבוצה השנייה עליה אספר, התקיימה במסגרת קורס באוניברסיטה על יחסי גברים נשים - קורס שנבנה על פי המודל של נווה שלום לקבוצות יהודים-ערבים. זאת אומרת שההתייחסות לא היתה באופן אינדיבידואלי לשאלה מה זה להיות אשה, אלא לשאלה מה זה להיות שייכת לקבוצת הנשים, ועבור גבר, מה זה להיות שייך לקבוצת הגברים. על בסיס אותו מודל של נווה שלום, קיימנו במסגרת הקבוצה מפגשים דו מיניים (כמו המפגשים הי"דו לאומיים) ומפגשים חד מיניים (הי"חד לאומיים). זה היה מדהים לראות איך המודל שאנחנו רגילים לעבוד אתו בין יהודים וערבים פועל גם עם גברים ונשים... חברי הקבוצה היו כולם סטודנטים לתואר ראשון בפסיכולוגיה, סטודנטים מוכשרים, ובכל זאת בתחילת הקבוצה היה קשה מאוד לדבר על הזהות המגדרית. היתה התנגדות מאוד קשה לכך - במיוחד

מצד הנשים. במקרה הזה זה קצת שונה מקבוצת יהודים-ערבים, שם הערבים באים הרבה יותר מגובשים כקבוצה. הנשים לא היו מגובשות, והן לא רצו לדבר על זה, ואם היתה אשה אחת או שתיים שהיתה יותר מודעת לנושא, או שעברה קורס במגדר ולימודי נשים, אז כולם קטלו אותה - הנשים והגברים כאחד.

בפגישות הראשונות של הקבוצה כל הפנייה של המנחים לעבר האספקטים הקבוצתיים נתקלו בהתנגדות. באותן פגישות הגברים דברו הרבה מאוד, והנשים מעטו לדבר. כשהמנחים ניסו להתערב, ואמרו משהו על כך שהנשים לא מדברות, זה עורר התנגדות. הנשים אמרו, "כשיהיה לנו מה להגיד נגיד, אין לנו מה להגיד אנחנו לא נדבר סתם". היתה תחושה שהקבוצה תעשה הכל כדי להדוף את הבדיקה של מה מתרחש. הפגישה השלישית היתה פגישה חד מינית. הפגישות החד מיניות תמיד מקדמות, פורצות משהו בתקיעות של הקבוצה. בפגישה הזאת ישבתי עם הקבוצה, וכולן מדברות, ולכולן יש הרבה להגיד... הצבעתי להן על הפער. אמרתי להן: "אתן אומרות שזה לא משנה גבר או אשה, אבל תראו איך אתן מתנהגות כשיש גברים, ותראו איך אתן מתנהגות כשאין גברים. הרי זה עולם אחר לגמרי". וזאת היתה התחלה של איזו התבוננות. גם אצל הגברים קרו תהליכים. הגברים חזרו עם החלטה שהם לא מדברים עכשיו, "נראה את הנשים". בפגישה הבאה, שהיתה דו-מינית, הגברים שתקו בערך דקה וחצי. ואז בחורה אחת שהיתה יותר תוקפנית "פתחה את הפה", וכל ההחלטה של הגברים שלא לדבר נשברה. הגברים חזרו ואמרו "הנה, אתן לא מדברות", ואני אמרתי: "אבל היא מדברת". הם אמרו ש"יהיא לא נחשבת"... לאט לאט הנשים התחילו להתרגן, וככל שהן התרגזו יותר, הן התלכדו יותר, והדיאלוג התלהט. אחת הנשים ספרה משהו מאוד אישי שקורה לה כשהיא יוצאת לדייט,

והגברים הגיבו אליה באופן מאוד סטראוטיפי, לא ב"אנטי" אישי אליה, פשוט בלי הקשבה למה שבאמת קורה לה. היא התפוצצה מכעס, וכל קבוצת הנשים הלכה אתה. זה היה השלב שבו הגברים התחילו לבדוק את עצמם. אחד הגברים נתן דוגמה שכאשר הוא יוצא לדייט, עם החברה שלו, הוא מאד דומיננטי, מחליט מה עושים, אומר לה ש"לא תחליטי". אני לא זוכרת את הדוגמה במדויק, אבל היה בה משהו מאד שתלטני, וזה עורר תגובות גם מצד הנשים וגם מצד הגברים בקבוצה. באופן כללי, זה מאד דומה למה שמתרחש בקבוצה יהודית-ערבית למשתתפים היהודים. מדובר בתהליך לא פשוט של להתחיל לראות את המקומות שבהם אני מדכא, ובעיקר לראות שאני כלל לא מודע לכך שאני עושה זאת באופן טבעי...

קבוצות שחורים ולבנים בדרום אפריקה

כעת אספר לכם על ההתנסות שהיתה לי בדרום אפריקה עם המודל הקבוצתי הזה שהבאנו לשם. בשנת 2006 הייתי בשבתון בדרום אפריקה והזמינו אותי לתת הרצאה במפגש של שתי אוניברסיטאות באיזור קייפטאון. בדרום אפריקה, הלבנים נחלקים ללבנים אפריקאנרים, שהם צאצאים של ההולנדים, והם נחשבים מבחינה פוליטית הקיצוניים הימניים, ויש את הלבנים האנגלים, שנחשבים קצת יותר ליבראליים. אצל השחורים (או ליתר דיוק "הלא לבנים") יש שלוש קבוצות: "הצבעוניים", שהם מיזוג כלשהו של לבן ושחור, כאשר הרבה מהם הינם צאצאים של אנשים שהגיעו ממאליזיה; יש קבוצה של הודים; ויש את האפריקאים, השחורים הטהורים. כאמור, התקיים מפגש בין שתי אוניברסיטאות: האחת, האוניברסיטה של סטלנבוש, שהיא באיזור חוות היין ובזמן האפרטהייד היתה "האוניברסיטה של האפרטהייד" - אוניברסיטה לבנה לחלוטין,

רק אפריקאנרים; והאוניברסיטה השנייה היא Western Cape (ווסטרנקייפ), שהיתה אוניברסיטה של צבעוניים ושל אנשים ממעמד נמוך. בדרום אפריקה החדשה כמובן שהשערים נפתחו, אז באוניברסיטה של סטלנבוש לומדים גם צבעונים ושחורים, אם כי עדיין הם פחות ממחצית מהסטודנטים. אולם, עדיין אין כמעט לבנים שבוחרים ללמוד באוניברסיטה של ווסטרנקייפ. זה דבר שמזכיר לנו את ההתפתחות של גברים ונשים: נשים מצליחות לפרוץ לעולמות הגבריים, אבל הגברים לא באים לעולמות הנשיים. מכל מקום, החוג לפסיכולוגיה בסטלנבוש, יחד ביה"ס לעבודה סוציאלית וריפוי בעיסוק בווסטרנקייפ, החליטו לערוך פרויקט משותף שדן בזהות חברתית. הוזמנתי לכוא ביום בו הקבוצה הציגה את הפרוייקטים שלהם. מסתבר שהם עשו דברים מאד יפים ביחד, אבל לא דברו בכלל על היחסים שלהם - לא בין האוניברסיטאות ולא בין הגזעים. הרצאה שנתתי על הנושא מאד דברה אליהם, ובמיוחד אל השחורים והצבעוניים.

חשוב להבין את ההקשר הפוליטי בו התקיימה העבודה שלנו בדרום אפריקה. אז אתן רקע כללי קצר. ב-1994 דרום אפריקה בטלה את האפרטהייד, ועברה להיות מדינה דמוקרטית, שבה יש זכויות שוות לכל הגזעים, כאשר הנשיא הנבחר הוא בפעם הראשונה אפריקאי. זאת היתה חגיגה ענקית, שבאופן אישי מעוררת בי קנאה עזה. שלוש שנים לפני המעבר לדמוקרטיה, אם הייתם מדברים עם אדם לכן, הוא היה אומר שאם הסכר יפתח ויתנו זכויות לכולם - יהיה טבח נוראי. כולם אמרו שזה יגמר בדם, כי איך אפשר אחרי דיכוי של כל כך הרבה שנים פתאום לבטוח? ובמיוחד כאשר השחורים בדרום אפריקה הם רוב מוחלט (הלבנים מהווים רק כשישית מהאוכלוסיה). אנשים אמרו שהדבר היחידי שאפשרי הוא להפריד בין שחורים ללבנים: לתת לשחורים את המדינות שלהם, שכמובן היו חסרות משאבים ואוצרות

טבע, וללכנים להשאיר את המקומות הטובים. ככה הלכנים דברו ב-1987. אחר כך בא דור אחר של מנהיגות, ומנדלה ודה קלרק והחליטו על דמוקרטיה מוחלטת. זה היה תהליך מדהים, כי לא רק שניתנו זכויות לכל בני האדם במדינה הזאת, אלא שגם היתה הזמנה כלפי הלכנים, מעין חיבוק שלהם ומוכנות לקבל אותם. העמדה של מנדלה היתה, לקבל אותם מבלי לשנות את רמת חייהם, שלא כמו בזימבבואה, שם הלכנים ויתרו על כל מה שהיה להם.

באופן כללי, הם עשו את המעבר בצורה יוצאת מן הכלל. קיימו ועדות לכל מיני נושאים, ודאגו שבכל וועדה שליש מהמשתתפים יהיו נשים. כיום יש המון נשים בקונגרס האפריקאי, כך שלמעשה הם הצליחו לתרגם את השוויון הגזעי לשוויון המגדרי. בנוסף, הם גם הבינו שהם חייבים להתמודד עם המשקעים של העבר ולא להתעלם מהם. לשם כך הקימו את ועדות האמת והפיוס, תוך אמונה שפתיחה ציבורית של כל העוולות, מבלי להחביא ולהסתיר, תסייע לטפל במשקעים. זה היה דבר מאוד משמעותי: לא לכסות, לא להגיד "מה שהיה היה". דזמונד טוטו אמר: "Don't let by gones be by gones". הגישה היתה שצריך לתת קול לעבר. למעשה, הם אפשרו למחוללי הזוועות לבוא ולספר את כל האמת. כאשר אם הם מספרים את כל האמת, הם יקבלו מחילה. מי שרצה בא, ומי שלא בא הועמד לדין וקיבל עונש חמור. הכל תועד ושודר בטלוויזיה, וכך נעשתה עבודה של החלמה של כל האומה.

אחרי שהתקיימו ועדות האמת והפיוס האוירה בדרום אפריקה היתה של "זהו, עשינו את זה". הרגישו שזה הזמן ללכת קדימה, ולדאוג לכל ההמונים שאין להם השכלה, ואין להם בתים. דרום אפריקה היא מדינה עם בעיות שקשה כלל לתאר. מדובר בכ-30 מיליון אנשים בלי השכלה, בלי עבודה, שחיים בעוני ובצפיפות שלא לדבר על מחלת האיידס שמשתוללת שם. הם החלו תהליך מאוד רציני של אפלייה

מתקנת, כאשר האידיאולוגיה הערכית שהובילה את השינוי היתה של rainbow nation. כלומר, גישה שאומרת: "אנחנו עכשיו יחד, אנחנו אחד, אנחנו פועלים ביחד". בהתחלה, בשנת 1994, זו היתה ההרגשה והאמונה, וכולם היו מאושרים או לפחות הרוב. השחורים לא האמינו שבזמנם יקרה דבר כזה, לא האמינו שהם יעברו ממקום של קבוצה כל כך מדוכאת לקבוצה שנמצאת בשלטון. והלכנים היו מאושרים גם הם, כי ירדה להם מהלב אבן נוראית. פתאום הם השתחררו מהעול הזה, הם לא פחדו יותר, ומבחינה פסיכולוגית, הלכנים כמו הזדקפו. הרבה שנים הם חיו תחת חרם, התביישו להיות דרום אפריקאים, וחלק גדול גם מאוד סבלו ערכית מהמצב הזה. אבל למרות שההתחלה היתה מבטיחה, המציאות היא מורכבת יותר. אחת הבעיות המרכזיות של דרום אפריקה היום זו האלימות. כל הרגשות השליליים יוצאים דרך האלימות הפלילית, שהיא לכאורה לא אלימות גזענית, אבל בעומק יש עדיין הרבה זעם וכחד שקשורים לתקופת האפרטהייד. הפערים בין העניים והעשירים אדירים וזה יוצר כעס ושנאה. ביוהנסבורג כיום אי אפשר לנסוע במכונית, זה מפחיד ומסוכן מדי, יש חומות מסביב לבתים... זה סוג חדש של גטו - גטו של עשירים. האלימות, יש לציין, היא לא רק של שחורים כלפי לבנים, אלא גם כלפי שחורים עשירים, כי בדרום אפריקה צמחה פתאום שכבת שחורים מאוד עשירה. אבל למרות ההיבט הכלכלי, יש תחושה שכלל שהשנים עוברות האלימות מתורגמת בחזרה לאלימות יותר גזענית. אתן לכם דוגמה לכך. במהלך השהות שלי בדרום אפריקה הכרתי זוג מעורב, היא לבנה והוא שחור. הם היו רקדנים והיתה להם להקה של נכים ולא נכים, שרקדו ביחד, הם באו להציג את זה לקבוצה, וכך התיידדו. בפעם השלישית שפגשתי אותם יצאו לארוחת ערב. הבחור בא מהסלאמס של יוהנסבורג, והוא גדל בשיא הדיכוי של האפרטהייד. הוא אמנם היה עדיין צעיר כשהאפרטהייד

נגמר, אבל המשפחה שלו סבלה, והוא נשא בתוכו את הסבל שלה, ושל הקולקטיב. הוא גבר מאוד פתוח וליבראלי, שקט, ומדבר בקול רך. היו פעמיים שראיתי אותו נדרך - פעם אחת ישבנו בבית קפה, ופתאום עבר מישהו וראיתי אותו מחוויר. שמתי לב לתגובה שלו והוא ספר שהאיש הזה היה האחראי לעינויים בכלא... הפעם השנייה היתה כאשר הלכנו יחד למסעדה. כל מסעדה יש לה גדר, והיא נעולה, אי אפשר פשוט להכנס, מצלצלים, מסתכלים עליך, ורק אז פותחים. זה סוג הביטחון שצריך שם בהווה.... אנחנו באנו, עמדנו שם, הגיע בחור לבן שהסתכל עליו ואמר לו boy ועשה איזו תנועת זלזול כאילו לא מקומך פה. זה היה מאוד גס. כאילו שכח שיש דרום אפריקה חדשה... ואז לאחר שנכנסנו והתיישבנו הבחור הרקדן אמר שהוא חייב ללכת ולהגיד ללבן משהו. הוא ניגש אליו ודבר איתו. ראיתי את הסצנה מרחוק, לא שמעתי את המילים אבל ראיתי את הבחור הלבן "מנפנף" אותו... והוא חזר לשולחן, והוא לא הצליח להתמודד, כאילו התקפל מול הכח הבורטאלי שפגש... אז קמנו והלכנו למסעדה אחרת, וכל הערב הוא דבר על הזעם שלו, ועל הפחד שהוא לא יוכל לשלוט בזעם הזה. הוא פחד שאם תהיה התפרצות הכי קטנה, הוא יעשה משהו איום ונורא. ושוב נוכחתי לראות שיש בכטן כל כך הרבה זעם. זאת שאלה קשה איך להתמודד עם זה.

הדבר האחרון שאני רוצה לספר לכם זה על הקבוצה שעשינו לצוות של סטלנבוש ושל ווסטרנקייפ, שמנחים את הקורסים האלה. מטרת הקבוצה היתה להכשיר אותם לסוג הדיאלוג שאנחנו מקיימים. באנו, אחמד חיגיאיזי ואני לעשות את הסדנא, סדנה של שבוע. אני ייצגתי את קבוצת ה **privileged** והוא ייצג את קבוצת ה **Not privileged**. בקבוצה הזאת היו חצי לבנים וחצי לא לבנים. אבל בין הלא לבנים, כולם חוץ מאחת נחשבו לצבעוניים רק אחת היתה שחורה אפריקאית.

כולם פסיכולוגים, מרפאים בעיסוק, ועובדים סוציאליים. הסדנה כללה הרצאות, ומפגשים קבוצתיים, וכן חלק של הנחיית עמיתים, שבו הם היו צריכים להנחות את הקבוצה. האנשים האלה כולם עבדו יחד, בסגל האוניברסיטה. כולם אנשים מאוד מצליחים, מתקדמים, עם תארים. עדיין, יחסי הכוחות בקבוצה בין הלכנים והשחורים היו יחסי כוחות לא שוויוניים כי שלושת ראשי החוגים היו לבנים, והצבעוניים היו בסגל. מאוניברסיטת סטלנבוש היו שלוש נשות צוות מאוד חזקות, כולן עשו דוקטורט אצל ראש החוג שגם השתתף ולמעשה יזם את הקבוצה. היחסים ביניהם כיום יום הם מצויינים - זה מה ששמעתי מכולם. כולם עובדים יחד.

התהליך הקבוצתי התחיל, כמו בכל קבוצה, בנימוס, בהרגשה טובה, באהבה אחד לשני. כל הסשן הראשון היה מאוד הרמוני והם לא כל כך הבינו מה אנחנו רוצים מהם. כרגיל, המנחים היו הרעים... אבל בסשן השני כבר הנשים הצבעוניות השחורות, "המיעוט", התחילו לדבר על האפליה. זה התחיל עם אפליה שהיתה בעבר, בתקופת האפרטהייד, אבל לאט לאט הסתבר שזה עדיין קיים. הן דברו על שני דברים עיקריים. דבר אחד זה על ההפנמה של הדיכוי. אחת אמרה: "יש לי דוקטורט, אני מרצה באוניברסיטה, ועדיין כשאני עולה על הבמה לדבר אני מרגישה שחורה. אני מרגישה שאני לא שווה, אני מרגישה שלא יקבלו אותי, אני מרגישה שאני צריכה להוכיח את עצמי". הן דברו מאוד בכנות על הקושי להשתחרר מההרגשה הזאת שלכן זה יותר טוב... היה גם כיוון הפוך. לפחות אשה שחורה אחת ספרה שהיא חייבת להסתיר את ההצלחות שלה והעושר שלה מפני בני קבוצתה. היא אמנם מספרת למשפחה שלה שיש לה דוקטורט, אבל "אני לא אומרת להם שאני חייה ברונדבוש (שכונה יוקרתית) אני אומרת משהו אחר". כלומר, היא הצליחה אבל היא לא יכולה להזדהות עם זה, והיא מרגישה שהיא פוגעת בקבוצה שלה במקום

לחוש את ההיפך. זאת היתה דרך ההתמודדות שלה. הפעם לא עברנו מהקבוצה הגדולה לתת קבוצות "חד גזעיות" (אם כי זאת היתה במידה רבה הכוונה שלנו), אלא קראנו לקבוצות **privileged and not privileged**, והדבר היה נתון לבחירה האישית של כל אחד. אותה אשה הלכה ל"פריבילג'ידי", יחד עם עוד אשה שחורה. זאת היתה בחירה מעניינת ותהינו אם זה היה נכון שכך הגדרנו את הקבוצות...

הדבר השני שהם זכרו עליו היה העניין הכלכלי. עד היום הן זועמות מזה שהן רואות את הלכנים חיים בכתים המפוארים שלהם, כאשר הן לעולם לא יוכלו להגיע לשם. לא דובר על העוני של העניים אלא על האפליה שלהן. בעצם, מה שקרה זה שהלכנים נשאר במעמד הכלכלי הגבוה. כלומר, מבחינה כלכלית הלכנים הם **privileged** ומבחינה פוליטית הם **under privileged**. ללכנים היה קשה להתמודד עם הטענה הזאת כי הם הרגישו רגשות אשמה. בעצם, הקבוצה "נשלטה" על ידי הצבעוניים. הבחורה השחורה האפריקאית היחידה בקבוצה היתה בעלת הכי הרבה כח. כולם נזהרו ממנה, גם הצבעוניים וגם הלכנים... היא גם היתה די פרובוקטיבית. היא התחילה בכך שהציגה את עצמה, ואת שמה האפריקאי, ואמרה שאם חברות שלה נותנות שם אנגלי לילדים שלה, היא מנתקת את הקשר אתן. שהיא לעולם לא תסכים שיהיה לה חתן לבן. היא דברה על כך שיש פה קונפליקט לא פתור, ובציניות אמרה שקוראים להם **rainbow nation**. היא היתה המשתתפת עם הכי הרבה כח, והקבוצה לא התמודדה עם זה בכלל, ולמעשה גם אנחנו המנחים לא התמודדנו עם זה בצורה מספקת. כשהקבוצה השחורה בטאה את כל הסערה הזאת הלכנים ממש אבדו את הקול. היה רק בחור אחד, צעיר מאוד, שהיה עדיין ילד בתקופת האפרטהייד, והוא הביע את הדאגה שלו שלאדם כמוהו לא יהיה קול, כי הוא גם גבר וגם לבן, וגם

אפריקנר. הוא אמר בצורה ברורה: אני מפחד שלא יהיה לי קול. הוא דבר על הקבוצה אבל למעשה הוא דבר על דרום אפריקה ושאל, איזה קול יכול להיות לו בתוכה.

אחר כך כשהם נכנסו לקבוצות החד "גזעיות" שתי שחורות הצטרפו ללבנים, וזה גם השפיע על מהלך העניינים. הלבנים כל הזמן התמודדו עם אשמה קולקטיבית נוראית: מה ההורים שלנו עשו. רוב הלבנים האלה היו מאוד אקטיביים במאבק לשינוי השלטון, הם היו בהחלט בצד הנכון, אבל עדיין סחבו אשמה והתמודדו עם הניסיון לחפש גזענות בתוך עצמם, ממש עשו "שמיניות באוויר" כדי למצוא אותה.

היו דברים שהלבנים התחילו לגבש, ולהגיד, אבל כל פעם שהם הצליחו לאסוף כח, וחזרו לקבוצה המעורבת, השחורים באו עם משהו יותר חזק. כך שלמרות שהם התכוונו לדבר, הם מצאו את עצמם פעם אחר פעם מוותרים. אני חושבת שהדבר העיקרי שהציק להם היה השאלה, האם בכלל יש להם מקום בתוך דרום אפריקה. באחת הסדנאות הקודמות שעשיתי עם הסטודנטים, היתה לבנה אחת שאמרה בסבב ההיכרות, *I am an African*. בחורה לבנה אחרת דברה אחרי הסבב, ואמרה שזה עורר בה מתח נורא כשהיא אמרה את זה, כי היא היתה בטוחה שהקבוצה תתנפל עליה. שיגידו "איזה זכות יש לך לקרוא לעצמך כך". אבל בעצם, היא נולדה וגדלה שם, ודרום אפריקה היא המדינה שלה, היא אפריקאית, אבל היא לא יכולה לקרוא לעצמה כך. כשהיא אמרה את זה נוצר מתח בקבוצה, והתעוררה תחושה כאילו הלבנים הם אורחים, אולי רצויים ואולי לא, אבל לא הדבר האמיתי. וזה חזר על עצמו במפגש האחרון של הקבוצה, השאלה האם באמת מקבלים את הלבנים, או לא מקבלים והאם יש זעם שלא יעבור אף פעם. האם הם חלק מהמאבק, ובתור חלק ממאבק לביטול האפרטהייד הם פה בבניית המדינה הזאת יחד, או

תמיד הם יהיו מואשמים. בתקופה הזאת חלק גדול מהלבנים עוזבים את דרום אפריקה, בגלל האלימות, בגלל שהם לא יכולים למצוא עבודה, וגם בגלל האווירה. אחת מהמשתתפות הקבוצה, מרפאה בעיסוק, היתה חודש לפני העזיבה לאנגליה. היא דברה על זה בצורה גלויה ומאד אמוציונאלית בקבוצה הקטנה, אולם היא לא העזה לדבר על כך בקבוצה הגדולה. בקבוצה הקטנה היא ספרה שהיא לא יכולה יותר להתמודד עם האווירה שקיימת נגד הלבנים בווסטרנקהייפ. שהיא לא מרגישה שהיא יכולה לפתוח את הפה, או לבקר סטודנט שחור, שכל מה שהיא אומרת מתורגם רק לגזענות, והיא לא יכולה לחיות עם זה. זאת אשה שהיתה מחויבת למאבק, שחשה אושר אדיר על מה שהמדינה שלה עשתה, אבל היא לא הרגישה שהיא יכולה יותר להתקיים שם. גם לבנים אחרים בקבוצה, שרובם התנגדו למשטר, לא הצליחו לדבר על חלקם במאבק, לא הצליחו לדבר על מעמדם הרעוע בתוך דרום אפריקה. כל מה שהם יכלו לדבר זה על אשמה ועל גזענות - כביכול זה כל מה שהיה מותר להם. כמה שלא עבדנו בקבוצות החד גזעיות, לנסות לחזק ולתת קול לקבוצה הלבנה, הקבוצה הלבנה היתה מתחזקת, וחוזרת ומתפרקת.

מה שלמדתי מהתהליך של הדיאלוג והצפייה בהתפתחות המשתתפים בקבוצה הוא עד כמה השינוי הוא עמוק ומורכב. ובכל זאת התהליך מוביל לתקווה. שכן ההתפתחות של קבוצת הרוב, עוברת בשלבים, מהכחשה להתנגדות, דרך קבלה מוחלטת של אמת המיעוט. ובסופו של דבר להתפתחות של זהות של הרוב שהיא זהות שאינה מתכחשת לעצמה אך מכירה ביחסי הכוחות הבלתי שוויוניים, מודעת ליתרון שיש לה כרוב במצב זה, מלווה ברגישות גבוהה למצבו של המיעוט.

קבוצת המיעוט עוברת מקבלה, לפחות בגלוי, של תרבות הרוב, לדחייה מוחלטת שלה את כל מה וכל מי שקשור לקבוצת הרוב,

ובסופו של דבר מתפתחת זהות המקבלת את העצמי, אינה נכנעת לרוב, אך מוכנה להכיר בכך שבקבוצת הרוב יש עם מי לשתף פעולה.

מתוך ההתפחויות הללו, נוצר מרחב בריא יותר, פסיכולוגית וחברתית, מרחב שמאפשר קבלה עצמית ללא הכחשה ורגשי אשם, ללא בטול עצמי, ושתוף פעולה בין הקבוצות במטרה ליצור שוויוניות גדולה יותר.

**בהוצאת ביה"ס לשלום
וואחאת אל סלאם/ נווה שלום
בסיוע**



אנשי בריאות הנפש ישראלים ופלסטינים
מקיימים דיאלוג ופעולה בסיוע האדיב של
ממשלת ארה"ב והעם האמריקאי תוך שיתוף
פעולה עם ביה"ס לשלום ומרכז חיוואר
לפיתוח ושלום