

## אילת הראל־שלו

# דינמיקה של אזרחות מורכבת? ניתוח מגדרי של קונפליקטים אתניים ומעמדן של נשים בחברות שסועות – מעמדן של נשים מוסלמיות בהודו כמקרה מבחן

המאמר הנוכחי עוסק במעמדן ובאזרחותן של נשים. המאמר בוחן את המשמעויות הפרקטיות והתיאורטיות ואת ההשלכות ארוכות הטווח של היעדרן של נשים ושל אינטרסים של נשים ממשאים ומתנים בעת בניית־אומה, בניית־מדינה ובעידן פוסט־קונפליקט. בהתאמה, במאמר זה אבקש לנתח את סוגי שיח האזרחות המורכבים בהקשר של מעמד נשים בחברות שסועות – באמצעות ניתוח מעמדן של נשים מוסלמיות בהודו. בנייתו מעמיק של חברות שסועות לא תאפיל "התמונה הרחבה" של קונפליקטים בין־קהילתיים על ההשלכות של קונפליקטים על יחסי כוח תוך־קהילתיים, שכן לאלה נודעה חשיבות רבה בקביעת שיחי האזרחות והמעמד של אזרחים ואזרחיות בחברה. בכל קונפליקט ניתן לזהות מנצחים ומפסידים כתוצאה מתהליך הפשרה הפוליטי. עם זאת, בדרך־כלל יהיו המפסידים האמיתיים של התהליך אלה הנמנים עם החלשים והשוליים מקרב כלל הצדדים המעורבים בקונפליקט. מחקר על אודות חברות שסועות ראוי שיכלול התייחסות למעמדן של קבוצות חלשות בתוך הקהילה, ובכללן נשים – הן מקהילת הרוב הדומיננטית והן מקהילת המיעוט. ניתוח מודע־מגדר של קונפליקטים אתניים ושל יישוב סכסוכים אתניים דורש הגדרה מחודשת של קונפליקט וביטחון: איזהו הקונפליקט המגיע לידי "פתרון"? מי הם אלה שזוכים ליהנות מ"פתרון" הקונפליקט? ועבור מי מושג אותו "ביטחון"? **מילות מפתח:** מיעוטים, נשים, ניתוח מודע־מגדר, שיחי אזרחות, דמוקרטיה, הודו, חברות שסועות.

לא מעט חוקרים ניתחו את התרבותן של קטגוריות ביניים אזרחיות. יואב פלד, אחד החוקרים החשובים בהם, טבע במחקריו קטגוריות ביניים אזרחיות כאמצעות חלוקה לעקרונות חוקתיים מקבילים, שאותם הוא מכנה "שלושה שיחי אזרחות – הליברלי, הרפובליקני והאתנר־לאומי". שיחי אזרחות אלו מגדירים למעשה את מעמדן של אזרחים ואזרחיות בחברה (פלד, 1993; Peled, 1992). לדידו, הניסיון לשלב בין המחויבויות השונות להתיישבות, לכיטחון וליהדות, בחברה הישראלית, הוליד מבנה חברתי מרובד

ומדינה ריכוזית מגייסת. לפיכך, בישראל התפתח מערך אזרחות מורכב, שהיו בו יסודות אתנו־לאומיים, ליברליים ורפובליקניים. אליבא דפלד, ישראל מוגדרת מדינת העם היהודי ומדינה דמוקרטית בעת ובעונה אחת. הגדרה כפולה זו נשענת על שתי תפיסות שונות ומנוגדות של אזרחות, שמקורן בשני שיחי אזרחות שונים: שיח האזרחות הליברלי, שלפיו נהנים האזרחים, באופן הגדרתי, משוויון זכויות מלא כפרטים (ועקב כך גם משוויון בחובות), ושיח האזרחות האתנו־לאומי, שלפיו השתייכות לקהילה הפוליטית וזכויות האזרחות הנובעות ממנה מעוגנות בזהות תרבותית מולדת. לצד שני שיחי אזרחות מנוגדים אלו מתקיים בישראל גם שיח אזרחות שלישי, שאותו פלד מכנה "שיח האזרחות הרפובליקני". לפי שיח זה, הזכויות אינן נתונות באופן שווה לכל הפרטים (השיח הליברלי), אך גם אינן נתונות באופן שווה לחברי הקהילה השיוכית (השיח האתנו־לאומי), אלא הן כרוכות במידת התרומה לחברה. באמצעות שיחי אזרחות אלו הפליא פלד לנתח לעומק את יסודות האזרחות של האזרחים הערבים בישראל. הוא ניתח כיצד המדינה מדגישה ומיישמת את יסוד האזרחות הרפובליקני והאתנו־לאומי עבור אזרחים יהודים, ואת יסוד האזרחות הליברלי עבור האזרחים הערבים־פלשתינאים (Peled, 1992; פלד, 1993). חוקרות נוספות היטיבו לנתח ברוח ביקורתית את מעמדן של נשים בישראל בהקשר של שיחי האזרחות – ניתוח של נשים מקהילות שונות – יהודיות: אשכנזיות ומזרחיות (ברקוביץ, 1999; נגר־רון, 2007), וערביות (חסאן, 1999). במאמר זה אבקש לשלב ניתוח יסודות אזרחות בניחות מגדרי, ואציג בחינה של מעמד של נשים בחברה שסועה, בהקשר למעמדן האזרחי.

ריבוי הקטגוריות האזרחיות מלמד למעשה על האופנים שבהם משמש מנגנון האזרחות כלי של המדינה למיסודן של היררכיות חברתיות ופוליטיות. בניחותם של פלד ושפיר (2005) את שיחי האזרחות בישראל ובשלהל הקהילות בחברה, ציינו השניים כי נשים יהודיות הן למעשה "בעלות הסטטוס האזרחי המפוצל ביותר. הן לוקחות חלק בכל אחד משיחי האזרחות ובמקרה שלהן, תוצאותיו רצופות הסתירות של הריבוי, שקופות כפי שאינן שקופות אצל שום קבוצה אחרת. זאת משום שכשמדובר בנשים, כל אחד משיחי האזרחות מתייחס לתחום מסוים בחייהן: השיח הרפובליקני לתחום הפומבי־פוליטי, השיח הליברלי לתחום התעסוקה, ואילו התחום האתנו־לאומי לתחום הפרטי" (2005: 123). היותה של ישראל חברת ספר קולוניאלית, לדברי פלד ושפיר, מכבידה על הנשים היהודיות הישראליות ומשפיעה במידה רבה על הקריטריונים ליישומם של שיחי האזרחות הרפובליקני והאתנו־לאומי (שם).

בהקשר הישראלי, התפישה הרפובליקנית רואה בשירות הצבאי התרומה המשמעותית ביותר ל"טוב החברתי המשותף" (פלד, 1993). בהתאמה, התרומה למדינה והתרומה לביטחון המדינה ידועות כאלמנטים המשמעותיים ביותר בשיח הרפובליקני של האזרחות. הנושא בא לידי ביטוי בצורה משמעותית בדיון באשר לשילובן של נשים בצבא ובחינת

תרומת השירות הצבאי שלהן למדינה (יזרעאלי, 1999; ששון-לוי, 2006; ברקוביץ, Harel-Shalev & Daphna-Tekoah, 2015; 2016a; 2016b; Daphna-Tekoah; 1999 & Harel-Shalev, 2017). תרומת השירות הצבאי מפורשת באופן שונה בתכלית לגבי גברים ולגבי נשים, שכן תרומתן של נשים בהקשרים אלו מתוארת כמוגבלת למדי (ברקוביץ, 1999).<sup>1</sup> אזרחותן של נשים באה לידי ביטוי גם בהיבטים שונים של האזרחות, מלבד הצבא. לפיכך, יש לערוך בחינה מעמיקה של מעמדן של נשים בחברות שסועות בהקשר להיעדרן ולהיעדר קבוע של האינטרסים שלהן בעת יישוב סכסוכים בין הקהילות השונות.

הדוגמא של התרומה לכיטחון והשירות הצבאי היא רק דוגמא אחת מיני רבות. מנאר חסן, למשל, מאירה את עיננו בניתוחה את מעמדן של נשים ערביות בחברה הישראלית, וזאת לאור הסתירות בין שיחי האזרחות. במחקרה הדגישה חסן מדוע בוחרת המדינה להעלים עין ממקרים של רצח על כבוד המשפחה בקהילות מסוימות, למרות שהדבר סותר את שיח האזרחות הליברלי (חסן, 1999). חסן מנתחת את האתגר שיוצרת סוגיית זכויות הקהילה אל מול שיח הזכויות הליברלי. מעניין לבחון אם כן, אם וכיצד מיושמים שיחי אזרחות בחברות אחרות, וכיצד מצליח השיח הליברלי לדור בכפיפה אחת עם זכויות קהילה.

במחקר זה אטען שניתוח באמצעות שיחי האזרחות ניתן וראוי לבחינה בחברות שסועות נוספות, פרט לישראל. בהתאמה, אפנה מתיאור המחקר על אודות המרחב הפוליטי והחברתי בישראל ואעבור לדון בחברה שסועה אחרת. במאמר זה אבקש לשלב ניתוח יסודות אזרחות בניתוח מגדרי, וביתר פירוט – אציג ניתוח של מעמד הנשים המוסלמיות בהודו העצמאית, בהקשר למעמדן האזרחי.

### **ניתוח מודע־מגדר של קונפליקטים אתניים: מעמדן של נשים מקהילות מיעוט בחברות שסועות – המקרה ההודי**

שרידותה של הדמוקרטיה ההודית היא חידה בעיני רבים, זאת לאור הקונפליקטים האתניים והדתיים הרבים במדינה. חוקרים חלוקים בדעותיהם אם בבסיסה של המערכת הפוליטית ההודית ישנו מנגנון יעיל והוגן של חלוקת כוח בין הקהילות השונות בכלל, ובין אזרחיה ההינדואיים לאלה המוסלמים בפרט (ראו למשל, Brass, 1991; Lijphart, 1996; Wilkinson, 2000; Harel-Shalev, 2010). לעומת מדינות לאום אחרות שהגדירו עצמם לפי לאום ו"אתנוס" מסוימים, מנהיגיה של המדינה ההודית הצעירה בחרו להגדיר את הודו בחוקתה מדינה חילונית ודמוקרטית. יתרה מכך, אחת הסיסמאות השגורות בפני מנהיגים הודים רבים היא יישום מדיניות של "אחידות בשונות" (Unity in Diversity) – עמדה המכילה עידוד לרב־תרבותיות ולקבלת האחר והשונה תוך

שמירה על אינטגרציה לאומית (הראל-שלו, 2013). תנועות פוליטיות שונות בהודו חלוקות ביניהן על הפרשנות שיש להעניק למדיניות זו (הראל-שלו וזן, 2015); קיים ויכוח קשה בין המצדדים בשיח הליברלי המציע זכויות פרט שוות לכלל האזרחים לבין השיח האתנו-לאומי – המדגיש את חשיבות הדומיננטיות ההינדואית במדינה. על אף ההבדלים, המשותף לכל הפרשנויות שמוענקות למונח זה – “אחידות בשונות”, היות שמדיניות זו גורמת לא אחת לסתירות בין שיח האזרחות הליברלי בהודו לבין שיח אזרחות אחר – שיח של זכויות קהילה, אשר מתורגם בהודו ל”ניטרליות בתחום הדת”. שני שיחי אזרחות אלו מעוגנים בחוקה ובמערכת החוקים המורכבת בהודו. סוגיה זו מזכירה את האתגר שחקרה מנאר חסן (1999) על אודות המתח שבין זכויות פרט לזכויות קהילה, בהקשר של זכויות נשים. שיח זכויות קהילה וה”הניטרליות בתחום הדת” מתורגם בהודו בפועל למדיניות הכוללת התערבות בעניינים הפנימיים של קהילת הרוב במדינה (הינדואים), ואי-התערבות של המדינה בענייניהן הפנימיים של קהילות המיעוט השונות בחברה (מוסלמים ואחרים). שיח אזרחות זה מקדש את זכויות המיעוטים וזכויות הקהילה, ומכרסם לעיתים – כפי שנראה מיד – בשיח האזרחות הליברלי עבור חלקים מסוימים בחברה. בפועל, יישום מדיניות “אחידות בשונות” מחד גיסא, ומדיניות “שוויון לכל” מאידך גיסא, הוא משימה מורכבת ביותר.

קונפליקטים אתניים מלווים לעיתים באלימות רבה. עם זאת, מחקרים רבים הראו כי דווקא בתקופה שבין פרוץ קונפליקט ליישובו, נוצר מרווח פוליטי המאפשר משא ומתן אמיתי על שינוי במאזן הכוחות בין קהילות ובתוך קהילות (Moran, 2010). מאמר זה יבחן נושא זה בהקשר של משא ומתן רשמי ובלתי רשמי הנוגע בקונפליקט ההינדואי-מוסלמי בהודו העצמאית. המאמר ינתח את הכישלון החוזר ונשנה לשלב את צורכיהן של נשים במאבקים פוליטיים אלו ובהשלכותיה ארוכות הטווח של מדיניות כושלת זו על מעמדן האזרחי של קהילת הנשים המוסלמיות בהודו מתקופת החלוקה ועד היום. שרידות דמוקרטית בחברות שסועות מהווה אחד האתגרים המשמעותיים ביותר בסדר העולמי של פוסט המלחמה הקרה (Harel-Shalev, 2010; Peled 1992: 432). חברות שסועות מאופיינות בכך שהקהילות הנמצאות משני צידי המתרס (וישנם מקרים שבהם למתרס יש יותר משני צדדים) חלוקות בנוגע להגדרת המדינה ומאפייניה העיקריים (Guelke, 2010; Harel-Shalev, 2012). המאבקים הפוליטיים שמתרחשים בחברות אלו, המלווים את הקונפליקט הפנימי בחברה, משפיעים באופן שונה על אזרחי המדינה מהקהילות השונות. נוסף על כך, לתחרות ולקונפליקט בין-הקהילות יש השלכות תוך-קהילתיות כבדות משקל. לפיכך, ייתכן שה”מפסידים” האמיתיים בקונפליקט נתון ימצאו בקרב החלקים החלשים והשוליים בקרב כל אחד מ”צידי הקונפליקט”.

מחקר זה ממשיך את הקו שעולה במחקריהן של חוקרות מובילות כגון טינקר (Tincker, 1992), יובל-דייוויס (Yuval Davis, 1997) ואנלו (Enloe, 2000), ובבסיסו

עומדת ההנחה כי בניתוח קונפליקטים אתניים בחברות שסועות, נשים וגורמים מגדריים הם חלק מהותי מהמשוואה, ועל כן יש צורך בניתוח מודע-מגדר של קונפליקטים. כדי להדגיש את משמעות "היעדרם" של אינטרסים של נשים, ובמיוחד אלה של נשים הנמנות עם קבוצות מיעוטים, מניתוחים של קונפליקטים ומדיונים העוסקים בזכויות, וכדי להדגיש את הצורך בשילוב של ניתוח מודע-מגדר במחקרי קונפליקטים, אנתח במאמר זה את מעמדן של נשים מוסלמיות בהודו העצמאית. אעשה זאת במסגרת תיאורטית של מספר אסכולות: מחקרים העוסקים בקונפליקטים אתניים בחברות שסועות והצעות לפתרון קונפליקטים אלה; ניתוח שיחי האזרחות בהודו באמצעות מחקרים שמתייחסים לקהילות ולחקיקה; תיאוריות פמיניסטיות בכלל ותיאוריות פמיניסטיות בחקר יחסים בינלאומיים ולימודי ביטחון בפרט, השואפות להתחקות אחר קולן של נשים בפוליטיקה העולמית ובקונפליקטים גלובליים. למרות שגישות אקדמיות אלה התפתחו בנפרד, אני מציעה לשלב ביניהן, זאת כדי להביא לשינוי באופיים ובכיוונם של מחקרים על אודות קונפליקטים אתניים ויישוב סכסוכים, כך שיביאו בחשבון את המרכיב המגדרי בעת בחינת שיחי האזרחות בחברות שסועות בכלל ובהודו בפרט.

### קונפליקטים אתניים ויישובם בחברות שסועות

קונפליקטים אתניים הרסניים הם ממאפייני העולם שלאחר המלחמה הקרה (Ross, 2000). למעשה, עיקר האלימות הפוליטית במרחב הגלובלי הוא תוך-מדינתי. מכאן שעל ממשלות להתמודד עם קונפליקטים תוך-קהילתיים שמאיימים הן על היציבות הפוליטית הפנימית, והן על יחסייהן עם מדינות אחרות. בהתמודדות עם קהילות מיעוט, על ממשלות להביא בחשבון מגוון רחב של שיקולים, חלקם נוגעים לצורכי השלטון ולחלוקת זכויות בחברה, ואחרים המתייחסים להשלכות בינלאומיות אפשריות של החלטות אלו (Stein & Harel-Shalev, 2017).

בדרך כלל חברות שסועות מורכבות ממספר קהילות מולדת (או קהילות שתופסות עצמן ככאלה), ולכל אחת מהן זהות אתנית, לאומית, או דתית המהותית לה (Esman, 2010; Jamal, 2007; Kymlicka, 2008; Harel-Shalev, 2010). קהילות מולדת (נקראות גם קהילות ילידיות או מקוריות, ראו: ג'מאל, 2005) רואות עצמן כמחזיקות בזכות על ארצן ומולדתן מקדמת דנא, על כן לרוב הן דורשות משלטונות המדינה זכויות רבות, בכללן זכויות קהילה (Connor, 1987; Peleg, 2007). לעיתים קהילות מולדת ומיעוטי מולדת תובעים לעצמן לא רק זכויות קהילה אלא זכויות נוספות, כגון אוטונומיה אזורית או ריבונות (Anderson, 1996; Connor, 1992; Hechter & Levi, 1979). יתרה מזו, פעמים רבות מיעוטי מולדת אינם מהססים לתבוע מעמד שמקנה להם כוח שווה לזה של קהילת הרוב (Harel-Shalev, 2010). ואולם, בהינתן המציאות הסוציו-פוליטית

הגלובלית, בדרך כלל דוחות קהילות הרוב דרישות אלו, דחייה שעלולה להביא לידי התפרצותם של קונפליקטים אלימים. לפיכך, ניתוח שיחי האזרחות בחברות אלו מאתגר ומעניין במיוחד.

ישנה קשת רחבה של תיאוריות ופרקטיקות המיועדות להביא ליישובם של סכסוכים אתנו-לאומיים פנימיים (ראו למשל, Ramsbotham, Miall, & Woodhouse, 2011). אחד הפתרונות לקונפליקטים פנימיים הוא דגם הפשרה והשיתוף (power sharing), או בשמו האחר – קונסוציונליזם. פתרון זה נחשב לפתרון צודק ובר-קיימא, המתווה מערכת פוליטית אשר במסגרתה יכולות קהילות לחלוק כוח, אם באופן פורמלי ואם באופן בלתי פורמלי (Lijphart, 1977, 1996; יפתחאל וגאנס, 2004). המפתח לשיתוף בשלטון באמצעות דגם משטרי זה הוא ההכרה בכך ששלטון הרוב או משטר רובני (majority-rule) אינו בהכרח פתרון מוצלח ובר-יישום עבור חברות שסועות, וכדי לממש את המהות הדמוקרטית, יש להבטיח את נגישותם של מיעוטים לכוח, וכן את יכולתם להשפיע בקביעות ובאופן מהותי על המדיניות הציבורית.

הנחת היסוד המקובלת בספרות המחקרית לגבי "יישוב קונפליקט" היא שסכסוך מגיע לידי פתרון לאחר שהושגה שביתת נשק, ניכרת מגמת ירידה במקרי האלימות הישירה או שהושג הסכם כל שהוא – רשמי או לא רשמי – בין הצדדים המעורבים (Ramsbotham, Miall, & Woodhouse, 2011). לאחר יישוב הקונפליקט יהיו השלבים הבאים, בחלק מהמקרים, נורמליזציה ופיוס (Ramsbotham, Miall, & Woodhouse, 2011). יוהן גלטונג (Galtung, 1990) למשל, מבחין בין שתי קטגוריות של שלום: שלום שלילי ושלום חיובי. להגדרתו – ירידה במקרי האלימות הישירה ללא תהליכי פיוס משמעותיים היא השלום השלילי, ואילו שלום חיובי משמעו סילוק אלימות מבנית ותרכותית, נוסף לירידת מופעי האלימות. מטרתו של המחקר הנוכחי היא להוסיף ניואנסים חשובים לניתוח קטגורית "השלום החיובי" ול"דגם הפשרה והשיתוף" באמצעות בחינת שיחי האזרחות וניתוח הסכסוכים דרך פריזמה מודעת-מגדר.

## זכויות קבוצתיות, קהילות וחוק

בחברות שסועות, עם יישובם של קונפליקטים, עולה לרוב דרישתם של מיעוטים אתניים לביטולה של האפליה שבה הם נתונים, במרבית המקרים, כמו גם למציאת מענה לצורכיהם הייחודיים. דרישה זו באה בעקבות חוויה מתמשכת של דיכוי או פגיעה בתרבותם של מיעוטים. במרבית המקרים תרבות הרוב בחברות אלו היא זו שמכתיבה את חיי היום יום, כמו למשל: שפה רשמית, חגים וסמלים, ואילו תרבותם וערכיהם של המיעוטים יכולים להיות מאוימים על-ידי תרבות הרוב, דבר המציב את המיעוטים בעמדת נחיתות (לפירוט ראו: Stopler, 2007; Kymlicka, 1995; סבן, 2002).

בעשרים השנים האחרונות עולה בהתמדה העניין בזכויות הנובעות משונות קבוצתיות (Karayanni, 2012; Kymlicka, 1995, 2012; Shachar, 2010; Mahajan, 2005; Bhargava, 2000; Kymlicka & Norman, 2011). הענקת זכויות אינדיבידואליות וקבוצתיות בחברות שסועות העסיקה חוקרים רבים, אך לא שוררת ביניהם הסכמה בנוגע לשאלה איזו מדיניות בעניין זה עולה בקנה אחד עם הצדק והמוסר. חוקרים קהילתניים טוענים שאין די בכך שחברי קהילות המיעוט יהיו מוגנים בחוק כפרטים, אלא מוטלת חובה על המדינה לפעול להגנה על זהות המיעוט באמצעות זכויות קהילה נרחבות (Etzioni, 1995; Selznick, 1992). מנגד, תיאורטיקנים ליברליים (Kukathas, 1995; Barry, 2000) טוענים כי בעוד שפרטים ברוב הקהילות נהנים ממידה כזו או אחרת של עצמאות והגנה, מותר (ואף רצוי) שהמדינה תאלץ אותם לוותר על זהויותיהם הקבוצתיות.

חרף ההכרה בחיוניותן של זכויות קבוצתיות, חוקרים קהילתניים ביקורתיים מכירים בדילמה הטבועה בניסיון להפעיל שתי מערכות מקבילות של זכויות, דהיינו, זכויות קבוצתיות וזכויות הפרט. קהילתנות ביקורתית מאפשרת ניתוח של יחסי הגומלין בין משפט המדינה לקהילות בהקשר של ריבוד חברתי-כלכלי ושל אליטות כוח, והיא מצדיקה נורמטיבית זכויות קבוצתיות למיעוטים (Barzilai, 2003). כאשר המדינה מעניקה לקהילה מסוימת זכויות קיבוציות, היא מאפשרת אוטונומיה קבוצתית רחבה יותר ומעצימה קבוצה זו, אך בה בעת היא חושפת פרטים בתוך הקבוצה להפרה מערכתית של זכויותיהם במסגרת הקבוצה (Karayanni, 2012; Barzilai, 2003; Harel-Shalev, 2010). המחקר הנוכחי מאמץ גישה זו של קהילתנות ביקורתית בניתוחם של קונפליקטים אתניים פנימיים, ויתמקד בהשלכות של זכויות קיבוציות על מעמדן של נשים. הענקת זכויות קיבוציות עלולה לפגיעה בזכויותיהן של נשים, ומכאן שיש ערך רב בהשמעת קולן של נשים במסגרת השיח על אודות הקניית זכויות קיבוציות ויישומן (Okin, 1999; Shachar, 2001; Benhabib, 2002; Harel-Shalev, 2013).

### תרומתם של ניתוחים מודע־מגדר של פוליטיקה לאומית ובינלאומית

ניתוח מודע־מגדר מאלץ חוקרים לבחון מחדש את אופני הניתוח של קונפליקטים אתניים. יתרה מכך, ניתוח זה קורא תיגר על תפיסת הביטחון המקובלת. בעוד שחקר היחסים הבינלאומיים נוטה להציב את עקרון הביטחון והביטחון הלאומי בראש סדר העדיפויות של המחקר (Enloe, 2000; Hoogensen & Rottem, 2004), ניתוח מודע־מגדר מתמקד במשמעויות של אותו "ביטחון" ובשאלות מי זוכה לביטחון? שאלות נוספות שגישה זו מציבה בבסיס המחקר הן מי זוכה לפתרון הקונפליקט ומי נהנה ממנו? מלבד זאת, ניתוח מודע־מגדר יאפשר לנו לבחון את שיחי האזרחות באופן שונה.

אפליה כלפי נשים וחוסר שוויון מגדרי חמורים והרסניים לא פחות מאפליה על בסיס גזע, קסטה, מוצא אתני או דת (Stopler, 2003). יתרה מכך, מחקר פמיניסטי מציע לשלב ניתוח מודע-מגדר במחקרים שעוסקים בסוגיות מלחמה ושלום (Anderlini, 2006; Confortini, 2006), וכן להתייחס לביטחון מגדרי (gender-based security) או להיעדרו בהתאם לכך, תיאורטיקנים פמיניסטים (מרביתם נשים, ראו למשל, Narayan, 2013; Yuval-Davis, 1999) מדגישים את הצורך לפרק את קטגוריות המגדר ולדון במבנים המגוונים ומרובי הרבדים של אזרחות נשים וגברים כאחד. לטענתם, ניתוח של קונפליקטים אתניים הנעשה ללא המסגרת המגדרית עלול להביא להתעלמות מרכיבים חברתיים חשובים ביותר (Anderlini, 2006; Yuval-Davis, 1999).

שדה המחקר הפמיניסטי מתבונן אפוא בעולם דרך "עדשת המגדר", ומבקש להתחקות אחר הדרכים שבהן מגדר מהווה כלי מרכזי להבנתם של תהליכים בינלאומיים (Sjoberg, 2016).

מעורבותן של נשים בשיחות ובפעילויות רשמיות שנערכות מיד עם סיום מלחמה או קונפליקט נותרת נמוכה, זאת למרות שרוב החוקרים הפמיניסטים רואים בפרק זמן זה חלון הזדמנויות לשינויים משמעותיים בהגדרת תפקידים מגדריים ויחסי כוחות מגדריים (Speake, 2013; Diaz, 2010). על כן, מפתיע ומאכזב שנושאים הקשורים למעמדן של נשים בחברה נדחקים לשוליים, זאת על אף שאין מגיעה להעלותם סביב שולחן הדיונים (Strickland & Duvvury, 2003). במרבית המקרים שבהם סוגיות מגדריות עולות לשולחן הדיונים – אין התייחסות לחוסר השוויון המבני וחלוקת הכוח שנמצאים בבסיסה של אפליה מגדרית (Strickland & Duvvury, 2003). החלת ניתוח מגדרי על הערכת מעמדן של נשים מוסלמיות בהודו העצמאית תסייע לביאור מחודש של יחסי הינדואים-מוסלמים בהודו ושל שיחי האזרחות בהודו (Harel-Shalev, 2018).

שילובן של המסגרות התיאורטיות הללו בחקר אתניות וחברות שסועות; אזרחות, חוק וקהילה, וכן תיאוריות פמיניסטיות בחקר יחסים בינלאומיים לכדי מסגרת ניתוחית אחת, יכול לסייע לחוקרים לשפוך אור על היבטים מהותיים של שיחי האזרחות וכן של יישובם של קונפליקטים אתניים. זאת ועוד, כפי שמחקר זה מציע, גישה עיוורת-מגדר לניתוח ויישום דגם הפשרה והשיתוף והסכמות שלאחר קונפליקט, עלולים לגרום נזק למעמדן של נשים בחברה בכלל, ובאופן חמור עוד יותר לנשים המשתייכות לקבוצות מיעוט. כפי שטוענת אוקין (Okin, 1999), כל עוד נשים אינן מיוצגות באופן הולם במשא ומתן על אודות זכויות קולקטיביות, הרי שסביר להניח שצורכיהן וזכויותיהן ייפגעו. קביעה זו נכונה גם עבור נשים מוסלמיות בהודו העצמאית, כפי שאראה בניתוח להלן. מאחר שיישוב הסכסוך משפיע באופנים שונים על כל אחת מהקהילות, ניתן להבין באופן שונה הן את הבחנתו של גלטונג בין שלום שלילי לשלום חיובי (Galtung, 1990),



כמו גם את עמדתו של ליפהרט (Lijphart, 1977) בנוגע ליישום מנגנון דגם הפשרה והשיתוף. אמנם יישוב סכסוכים אתניים יכול לפתור בעיות של חוסר שוויון בין־קהילתי, אך בו בזמן, הוא עשוי לחזק חוסר שוויון פנים־קהילתי בקהילות מסוימות. בסופו של דבר, לפתרון שנהגה על ידי הקבוצות הדומיננטיות בכל אחת מהקהילות המעורבות בסכסוך ושנתפס על ידם כפתרון של "שלום", עשויה להיות השפעה שונה באופן מהותי על קבוצות חלשות בקרב קהילות אלה.

### קונפליקטים אתניים ומעמדן של נשים מוסלמיות בהודו

תהליך החלוקה של הודו וייסודה של פקיסטן הביאו לעקירתן של קהילות שלמות, והותירו שובל של מעשי אלימות בהיקפים עצומים (Talbot & Singh, 2009). הודו נוצרה בעיצומה של חלוקה אלימה שהתאפיינה בקונפליקט חריף ואלים בין הינדואים לבין מוסלמים (Menon & Bashin, 1998). בין מנהיגי שני הצדדים בהודו הקולוניאלית שררו חילוקי דעות חמורים. אחת המחלוקות הקשות שהובילו בסופו של דבר לחלוקתה של הודו הייתה דרישתה של הליגה המוסלמית, המפלגה המוסלמית המובילה בהודו הקולוניאלית, ליצירת אלקטורלים נפרדים עבור מוסלמים וליישום שיטת ממשל המבוססת על דגם הפשרה והשיתוף (power sharing). מפלגת הקונגרס, המפלגה הדומיננטית בשעתו בהודו, דחתה בתוקף דרישות אלו. במקום זאת, היא בחרה לבסס מערכת בחירה אזורית של שלטון הרוב (שלטון רובני או majority-rule). צעד זה הביא את הליגה המוסלמית לקרוא להקמתה של מדינה מוסלמית עצמאית נפרדת – פקיסטן. ייסודן של הודו ופקיסטן העצמאיות באוגוסט 1947 גבה מחיר כבד. האלימות הבין־קהילתית בין מוסלמים, הודים וסיקים הביאה לאחד מחילופי האוכלוסיות האלימים ביותר בהיסטוריה (Menon, 2006; Pandey, 1994). היקפה של האלימות בא לידי ביטוי במספר נפגעים עצום – אומדני היסטוריונים נעים בין חצי מיליון לשני מיליון הרוגים במהלך אירועים אלה. החלוקה והניסיונות ליישב את הסכסוך שבאו מיד לאחריה, ממשיכים להשפיע על אזרחי הודו עד עצם היום הזה.

חלוקתה של תת־היבשת ההודית יצרה קונפליקטים רב־רובדיים הן בזירה הלאומית והן בזו המקומית. אחד הקונפליקטים המהותיים ביותר היה הקונפליקט הבינלאומי בין שתי המדינות שזה מקרוב קמו, הודו ופקיסטן. בנוסף, מתחים חריפים נוצרו בין הקהילות השונות בתוך הודו. במחקר הנוכחי אתמקד בשסע שבין הקהילה ההינדואית לבין הקהילה המוסלמית. תהליך המשא ומתן וההתייעצויות בין הינדואים ומוסלמים בהודו מתועד בפרוטוקולים של דיוני האסיפה המכוננת וכן בדיונים בוועדות רשמיות אחרות. חוקתה של המדינה ההודית המתעצבת נוסחה במהלכם של קונפליקטים חריפים ובעיצומה של אלימות מתמשכת, במהלך תהליך החלוקה האלים ולאחריו.

מאז ומתמיד היה השיח הליברלי בתחרות קשה עם השיח האתנו־לאומי בהודו, שכן היו מי שרצו להגדיר את הודו מדינת כל אזרחיה, והיו מי שביקשו להגדירה מדינה הינדואית ודמוקרטית. בד בבד, במסגרת עיצוב שיחי האזרחות בהודו הייתה תחרות מתמדת בין אלו המצדדים באזרחות הליברלית לבין אלו שציידו באזרחות שונה – המבוססת על הכרה בקבוצות ועל זכויות קהילה. המאבק בין הינדואים ומוסלמים בקרב אזרחי הודו הפוסט־קולוניאלית בא לידי ביטוי בוויכוח לוהט שנסב על אודות זכויות קיבוציות. הדיונים הממושכים ביותר עסקו בייצוגה של האוכלוסייה המוסלמית בפוליטיקה ובספֶרה הציבורית במדינה העצמאית; בשפה הרשמית ובמעמדה של האורדו; בזכויותיה התרבותיות והדתיות של הקהילה המוסלמית.

כאמור, במדינת הלאום ההודית שאך זה נולדה סירבו האליטות המובילות של מפלגת הקונגרס ליצור משטר פוליטי שיתבסס על מסגרת של דגם הפשרה והשיתוף ועל ייצוג יחסי. בנושא הייצוג הפוליטי הם העדיפו שיח אזרחות ליברלי וגישה של "קול אחד לכל אזרח" ולא של ממשל דו־לאומי או רב־לאומי. כמו כן סירבו לדרישותיהם של הנציגים ההודים לאימוץ מנגנון ייצוג שיאפשר ייצוג יחסי (כמו למשל, שריונים, מכסות ייצוג או אפליה מתקנת) עבור הקהילה המוסלמית בכללה, זאת למרות ויכוחים לוהטים שעסקו בתביעות של נציגי הקהילה המוסלמית להקצאת מושבים עבור מועמדים מוסלמים (*Constituent Assembly Debates [CAD] V, 294-297*). על־פי החוק ההודי זוכים בני הקסטות הנמוכות מקרב ההינדואים להעדפה מתקנת, ואילו המוסלמים, למרות מעמדם הקולקטיבי כקהילה נפרדת חלשה שזוכה לתת־ייצוג, אינם זכאים ליתרונותיה של ההעדפה המתקנת.<sup>2</sup> מאז זכייתה של הודו בעצמאות ועד ימינו נתפסות הקריאות ליישומה של ההעדפה מתקנת עבור הקהילה המוסלמית על־ידי השלטון כדרישה לחלוקה נוספת של הודו (Bhargava, 2007).

**שפה וזכויות שפה** היו מוקד לקונפליקט חריף נוסף בין הינדואים ובין מוסלמים. בימים הראשונים שלאחר השגת העצמאות התנהלו קונפליקטים קשים בנושא מעמדה של האורדו, שפתם של כמחצית המוסלמים, הנחשבת לשפה מוסלמית (Wright, 2002; Harel-Shalev, 2006). למרות שהינדי ואורדו (בשמן הכולל – הינדוסטני) אמורות היו להיות השפות הרשמיות של הודו העצמאית, הרי שבפועל, שפת ההינדי היא זו שזכתה בככורה, ואילו האורדו לא הוכרה כשפה רשמית של האיחוד ההודי. לפי התוכנית המקורית, הינדוסטני (שפה מדוברת המשלבת הינדי ואורדו ונכתבת בשתי מערכות שונות של אותיות־כתב: דוונאגרי וערבית־פרסית) אמורה הייתה להיות השפה הרשמית. ואולם, עם אישורה של תוכנית החלוקה בשנת 1947 חשו הינדואים רבים צורך לבטל את מעמדה הרשמי של האורדו. חברי האסיפה הבוחרת הצייעו למחוק את האורדו מטיטת החוקה, אף שחברי האסיפה המוסלמים התנגדו באופן נחרץ לצעד זה (CAD; IX 34), רוב רובן של המשלחות הצביעו בעד החקיקה שקבעה כי הינדי, כתובה

באותיות דוונאגרי, תהיה שפתו הרשמית של האיחוד ההודי (CAD; IX 34, 1486-91; [1] Schedule 343). אורדרו הוכרה כאחת משפות המיעוט הרשמיות של הודו, אך לא כבעלת מעמד של שפה לאומית רשמית של האיחוד.<sup>3</sup> וכך, בדומה לנושא הייצוג הפוליטי ושריונים של משרות ציבוריות, ניסו נציגי המיעוט למנוע את דחיקתה של שפת האורדרו למעמד נחות (Farouqui, 1994; Wright, 2002) – ללא הצלחה.

סוגית זכויות בתחום הדת עבור הקהילות הדתיות שונה באופן מהותי. בראשית ימיה של המדינה ובהתאמה לעקרונות החילוניות והשוויון של הודו, וכן מעצם הגדרתה העצמית כמדינת לאום, פעלה האסיפה המכוננת ההודית לחקיקה של חוק אישות אחיד עבור כלל האזרחים, בהתאם לשיח האזרחות הליברלי, עבור כלל האזרחים ההודים. התוצאה הסופית של הדיון בחוקי אישות וזכויות דת בתחום קהילה היא סעיף 44 של החוקה ההודית קוד אזרחי אחיד עבור אזרחים: "המדינה תחתור להבטיח לכלל תושביה חוק אישות אחיד בכל רחבי הודו".<sup>4</sup> התנגדותם הנחרצת של שמרנים מוסלמים הביאה לכך שסעיף זה נוסח כהמלצה בלבד ולא כמדיניות של ממש או כחוק (CAD, VII, 303-782). בהמשך לסעיף 44 של החוקה ההודית, קובע סעיף 372 כי דיני המשפחה וחוקי האישות של כל אחת מהקהילות הדתיות ייוותרו בעינם עד למועד שבו יחוקק הפרלמנט חוק אישות אחיד חדש או ישנה את החוקים המקוריים.

ניסיונות מינוריים מאוחרים יותר מצידה של המדינה ומוסדותיה להעביר חוק שיקדם חוק אישות אחיד נהדפו בנחרצות על ידי אליטות מוסלמיות שמרניות. אומנם כמה פסקי דין עסקו בסוגיה זו בהרחבה, אך לא נעשה כל שינוי מהותי בהקשר זה מצד המדינה (לניתוח מפורט של התפתחויות פוליטיות בסוגיה זו, קראו: Baxi, 1994; Mullally, 2004; Harel-Shalev, 2010, 2013; Agnes, 2012). הרוב באוכלוסייה – חוקקה המדינה חוק אזרחי ששילב בין הינדואיזם ובין עקרונות דמוקרטיים, חוק המיושם לגבי כל הקסטות (Weiner, 1997; Galanter, 1989, 1997; Harel-Shalev, 2009; Jacobsohn, 2003), זאת למרות התנגדותם הנחרצת של הינדואים קונסרבטיביים. לעומת זאת, עבור אזרחים מוסלמים – אזרחי הודו המוסלמים החיים תחת פרשנות מסוימת של החוק השרעי (בהודו ידוע כשריעת) – שיח האזרחות הליברלי התפוגג. עד כה, נערכו ניסיונות אחדים הן על ידי מוסדות המשפט והן על ידי מוסלמים ליברלים להביא לידי דמוקרטיזציה של חוקי הנישואים וחוקי הדת המוסלמים, אך אלה גם אלה נכשלו (Raghubir, 1986; Baxi, 1994; Engineer, 2009).<sup>6</sup> מציאות זו היוותה כר פורה לקונפליקטים אידיאולוגיים בין הינדואים לבין מוסלמים, והובילה לתחרות על אידיאולוגיה ועל משאבים. כך נוצר מצב שבו החוקה מבטיחה שוויון לכלל האזרחים בפני החוק, אך המדיניות ההודית בדבר הענקת זכויות קיבוציות בתחום הדת מהווה מחסום ליישום שוויון זה. הוויכוח לגבי יישום חוקי משפחה אחידים או חוקים נפרדים התפתח לכדי נושא מעורר מחלוקת חריפה בהודו (Hasan & Menon, 2005).

בדומה לקהילות מייעוטים בחברות שסועות אחרות, דרשה האליטה של הקהילה המוסלמית בהודו מהמדינה זכויות רבות, בכללן זכויות קהילה קיבוציות. בין הזכויות שנדרשו היו זכויות לשוניות, זכות לייצוג כקהילה וזכויות דתיות ותרבותיות. זכויות אלה עמדו בבסיסן של כמה מהדרישות החשובות שהעלתה הקהילה המוסלמית בראשית ימיה של הודו העצמאית. תגובתה של המדינה ההודית הצעירה מעוררת תמיהה, שכן מצד אחד בוטל מעמדה של אורדו כשפה רשמית וכן נאסר על הקצאת מקומות לייצוג יחסי של הקהילה המוסלמית, אך מנגד העניקה המדינה אוטונומיה דתית נרחבת. מדוע התעקשה הקהילה המוסלמית דווקא על יישום דרישות אלה? מדוע בחרה המדינה "להיכנע" דווקא בעניין חוקי האישות הנפרדים ולא התעקשה על כינון חוק אזרחי אחיד? ומה היו המחירים לבחירות אלה? מה הן השלכותיהן?

לגישה שננקטה במקרה זה לצורך יישוב הקונפליקטים העיקריים בין הינדואים לבין מוסלמים בהודו היו השפעות ארוכות טווח על מבנה האזרחות בהודו ועל חלוקת הכוח המגדרית במדינה (Ganguly, 2003; Kishwar, 1998). בחינה דקדקנית של התהליכים שתוארו לעיל מצביעה על סתירה עמוקה בין שיחי האזרחות המיושמים בהודו. החוקה ההודית מדגישה את שיח האזרחות הליברלי ומבטיחה שוויון בפני החוק ללא הבדל של דת או מגדר (סעיף 14 בחוקה), אך הענקת כוח לסמכויות דתיות שמרניות לצד הקנייה של זכויות קיבוציות מלאות בתחום הדת, קעקעה שוויון זה בחלק ניכר מהתחומים, והשפיעה השפעה מכרעת על מעמדן האזרחי של הנשים המוסלמיות בהודו. כך נוצרה מערכת מורכבת של חוקים מקבילים – חוקי אישות מול חוקי מדינה. חוקי האישות נועדו לספק הנחיה לכל אחת מהקהילות הדתיות בסוגיות כמו נישואים, גירושין וירושה (Basu, 2003; Jones, 2010). אך בעוד שנשים הינדואיות גרושות זכאיות למזונות, למשל, עמיתותיהן המוסלמיות נעדרות זכות זו, בעוד שנשים הינדואיות זכאיות לירושה, הרי לעמיתותיהן המוסלמיות – אין זכויות דומות, והכול בכסות החוק ובשם שיח האזרחות המקדש את זכויותיהן של קהילות המיעוטים לאוטונומיה דתית בלתי ניתנת לערעור. נורמות מסורתיות הרווחות בחברה ההודית ממשיכות לדחוק נשים לשוליים, הן במרחב הפרטי (במסגרת המשפחה) והן בזה הציבורי (Wolkowitz, 1987). בכל זאת, עם השנים חל שיפור הדרגתי במעמדן של נשים בהודו (Hasan & Menon, 2005). אך אין לראות בקהילת הנשים קהילה אחידה והומוגנית. בחינת מדיניות ההחלטות של המדינה בראשית ימיה מצביע על כך שמעמדן של נשים מוסלמיות בהודו מורכב יותר מזה של נשים הינדואיות ואחרות. למעמדן ולמצבן של נשים מוסלמיות בחברה קשר הדוק לא רק ליחסים הרגשיים ולעיתים אף ההפכפכים בין הינדואים לבין מוסלמים (Hasan, 1993; Basu, 1993; Ganguly, 2003), אלא גם לניגודי אינטרסים בקרב הקהילה המוסלמית (Brass, 2005; Varshney, 2002; Rajgopal, 1987; Wilkinson, 2006).

## ניתוח קונפליקטים מודע מגדרית – הכנסת הנשים לתמונה

ליפהרט (Lijphart, 1977), חוקר ידוע ומוערך בתחום הידע של מדע המדינה, תומך בדגם הפשרה והשיתוף, המכונה קונסוציונליזם (Power sharing או Consociationalism) בחברות שסועות. זאת ועוד, הוא טוען (Lijphart, 1996) שתהליך המשא ומתן בין קהילת הרוב ההינדואית ובין הקהילה המוסלמית בדבר אוטונומיה בתחום הדת מעיד על יישום מוצלח של קונסוציונליזם בהודו. ליפהרט מנתח את התהליכים שבהם הוחלט לשמר את האוטונומיה המלאה בתחום הדת, ללא התערבותה של המדינה – לאורך שנות עצמאותה של המדינה – ומגדיר תהליכים אלו יישום מוצלח של דגם הפשרה והשיתוף. אלא שתהליכים אלו מעוררים כמה שאלות בעת יישום ניתוח שיחי אזרחות ויישוב קונפליקט מודע-מגדרי. מה היא התבנית הבסיסית שבמסגרתה הגיעו מוסדות המדינה להחלטות אלה? את הקונפליקט של מי פתרו? מי זכה לביטחון רב יותר במסגרת יישוב הקונפליקט? מי הוחלט בעקבות תהליכים אלה ומי הועצם?

למצב שאותו הגדיר ליפהרט פרשנות הודית מוצלחת לדגם הפשרה והשיתוף (Lijphart, 1996) היו השלכות חמורות עבור חלקים לא מבוטלים מקרב קהילת המיעוט. בחינה מדוקדקת של המשא ומתן ההינדואי-מוסלמי על אודות זכויות מנקודת המבט של חשיבה קהילתנית ביקורתית, כמו גם נקודת המבט הפמיניסטית, מעלה כי הניתוח של ליפהרט (Lijphart, 1996) מתעלם מההגמוניה ומהבלעדיות של האליטה המוסלמית השמרנית בהודו, וכן מההשלכות החמורות הנובעות מהעדפתה של המדינה את האליטה השמרנית. השלכות אלו כוללות, בין השאר, דחיקה לשוליים של קבוצות נוספות מתוך הקהילה – ליברליות ואחרות, דחיקה שהביאה לכך שמעמדן של נשים מוסלמיות וכן המשמעות הפרטית של אזרחותן יהיו נחותים מאלו של נשים אחרות בהודו.

קבוצות שונות בתוך הקהילה המוסלמית קראו לפרשנות שוויונית יותר מבחינה מגדרית של חוקי האישות המוסלמים, אך הסדרי הפשרה והשיתוף הבלתי רשמיים העניקו הגמוניה לאליטה השמרנית, שהחברים בה אינם מוכנים לשינוי כל שהוא שיביא לשיפור במעמדן של הנשים. שינוי כזה היה מזיק ביותר למאזן הכוחות בתוך קהילת המיעוט. ייתכן כי מנקודת מבטם של שמרנים מוסלמים בהודו ניתן לראות בתהליך המשא ומתן שהוביל ל"שלום חיובי" ול"שיתוף יעיל בשלטון" לכאורה, תהליך מוצלח. אך עבור נשים מוסלמיות, תוצאותיהם של תהליכים אלה רחוקות מאוד מלהיות חיוביות והן אף משקפות את היחלשותן (Agnes, 2012; Alam, 2008; Harel-Shalev, 2010, 2013).

נורמות דתיות ותרבותיות ממשיכות לשמש צידוקים רווחים ומקובלים לאפליה על בסיס מגדרי במקומות שונים בעולם (Stopler, 2003). בחינה מעמיקה של מדיניות דיני המשפחה צריכה, אם כך, לשקף גם יריבויות פנים-קבוצתיות ואת האינטרסים של קבוצות חלשות יותר בקרב קהילות מיעוט, ולא רק את הקונפליקטים שבין המדינה

לבין קבוצות המיעוט. החלטתה של ממשלת הודו להעניק זכויות דתיות לקהילות מיעוט על חשבון זכויות אחרות, והעדפתה את מדיניות "חוסר התערבות" בענייני דת, הביאה לכך שבמשך עשרות שנים נפגעו זכויות הנשים, אזרחותן "רזה יותר" (CAD) על מזבח "השלום הפנים-קהילתי". (VII, 550-552; Aslam, 1989; Chatterjee, 1995; Hasan, 1993)

דיונים עכשוויים על אודות רפורמה בחקיקה בתחום "המעמד האישי" חייבים להתייחס גם למעמד הסוציו-פוליטי, וכן להיבטים החוקיים של הממשל ההודי, אלה באים לידי ביטוי בראש ובראשונה בקונפליקט החריף בין הודים הינדואים לבין הודים מוסלמים. גורם נוסף שאותו יש להביא בחשבון הוא המאבק הדינמי בין קבוצות הינדואיות מהימין ומהשמאל של המפה הפוליטית, מאבק זה תרם להחרפת מאבקים ברמת המדינה (Asad, 1999; Van der Veer & Lehmann, 1999). דברים דומים ניתן לומר גם על החיכוכים בתוך הקהילה המוסלמית (Alam, 2008; Shani, 2010). ואולם, קבלתם המתמשכת של המדינה ושל האליטות ההינדואיות את המוסלמים השמרנים כקול הדומיננטי של הקהילה מביאה להזנחה חמורה של צורכי נשים מוסלמיות.

בעיני רבים נתפס פרק הזמן, שחל מיד עם סיום קונפליקט כחלון הזדמנויות לשינוי של יחסי המגדר ושל ההיררכיה הממוגדרת (ראו למשל, Narayan, 2013; Moran, 2010). הזדמנות זו לא מומשה עבור נשים מוסלמיות בהודו. אומנם המדינה ההודית הצליחה להביא לדמוקרטיזציה של החוק ההינדואי בראשית שנות החמישים של המאה העשרים – צעד שהרחיב במובנים מסוימים את היקף הזכויות שהוענק לנשים הינדואיות (Newbigin, 2009) – אך במסגרת הקהילה המוסלמית לא נרשמו הישגים דומים. נדמה כי הסדר הפשרה הבלתי רשמי ("סטטוס קוו") בין האליטה ההינדואית לבין האליטה המוסלמית, שהתעצב בראשית ימיה של הודו העצמאית, נותר בעינו עד ימינו.<sup>7</sup>

לפי פלד (1993), התפישה הליבראלית של האזרחות היא שמנחה את אופייה האינדיבידואלי, האוניברסלי, השוויוני והפומבי. על-פי תפיסה זו יש לאזרחים "עצמיות חופשית" (unencumbered self), שאינה מחויבת במהותה לקהילה. הקהילה עצמה נתפסת כמערכת יחסים הסכמית שבה באופן עקרוני נותרים הפרטים זרים זה לזה. על פי תפיסה זו, אזרחות היא מקבץ של זכויות המיועדות להגן על תחומו הפרטי של כל אזרח מפני פגיעה מידי פרטים אחרים, ובייחוד מפני פגיעתה של המדינה. ניכר כי בהודו, לצד התחזקותו של השיח האתנו-לאומי ההינדואי, ממשיך שיח זכויות הקהילה להתחרות עם שיח האזרחות הליברלי. אך כיצד הוחלט אילו זכויות קהילה יוכרו ואילו לא?

חוקרים שבחנו את הדיונים הראשוניים שנערכו בין מוסלמים לבין הינדואים טענו כי בשלב העצמאות היו המוסלמים שנתרו בהודו בעמדת נחיתות, ולא החזיקו בעמדה שאפשרה להם לדרוש ייצוג או להבטיח מעמד רשמי לשפת האורדו. אם כך, כיצד עלה

בידם להילחם ולהשיג אוטונומיה דתית? מדוע העמידה קהילת השמרנים המוסלמים עמדה כה עיקשת ובלתי מתפשרת במאבק להשגת אוטונומיה דתית מוסלמית? כאן עשוי להיכנס לתמונה ההיבט הרפובליקני, אשר מעניק עדיפות מוסרית לטוב החברתי המשותף על פני הפרט, וכן מעניק זכויות לאזרחים שתורמים באופן משמעותי יותר לטוב החברתי הקולקטיבי. ואילו בהודו התרחש התהליך באופן שונה. המתנגדים הנחרצים ביותר לחוק אזרחי אחיד היו שמרנים מוסלמים (Hasan, 2010), שמטרותיהם כללו שימור עמדת הכוח שלהם והגבלת זכויות נשים. האם המוסלמים השמרנים תרמו יותר למדינה מאשר הנשים המוסלמיות? ניכר כי במקרה זה נעוצה התשובה בכוח פוליטי מול שוליות פוליטית.

ייתכן כי לו הייתה נכונות מצידן של המדינה ושל מערכת המשפט להפנות אוזן קשבת לקולן של נשים מוסלמיות, ובעיקר לאלו של נשים הודיות מוסלמיות, הרי שהיו מתקבלות תוצאות אחרות למשא ומתן בין הינדואים ומוסלמים. הדמוקרטיה ההודית עצומה בגודלה, והיא מעוררת עניין רב בכל הנוגע ליחסים בין-קהילתיים. ניכר שהיא מתאפיינת במשחק פוליטי סבוך של "קח ותן". בתחומי השפה וייצוג מיעוטים, תחומים שבהם יש צורך משמעותי לזכויות קבוצתיות נבדלות, נקלעו מנהיגיהן של הקהילות השונות למחלוקת חריפה, אך המדינה לא נכנעה לדרישות המיעוט, והמיעוט נכנע. בתחום אחר, תחום האוטונומיה הדתית, סירבו מנהיגי הקהילות להתפשר ואילו המדינה ההודית ההססנית נענתה לתביעות הקבוצה המסוימת הזו מקרב קהילת המיעוט ולא התעקשה על יישום עקרון השוויון בפני החוק עבור כלל תושביה – לפי שיח האזרחות הליברלי – עיקרון שלו היו מקפידים על יישומו, היו נשים מוסלמיות יוצאות נשכרות. קולותיהם של המאוכזבים מכישלונה של המדינה לאכוף שוויון חוקתי לכול הושתקו. עם זאת, נשים מוסלמיות לא חיכו לאליטות שיגנו על זכויותיהן. צעד בולט בהקשר זה הוא הופעתם של כמה פורומים וארגונים של נשים מוסלמיות משכילות, הפועלים לקידום שיח ציבורי בנוגע לזכויות נשים (Vatuk, 2008; Agnes, 2012; Menon, 1998b; Basu, 1993). נוסף על כל אלה, הברית בין קבוצות נשים מגוונות ובין תנועת הנשים המוסלמיות בהודו הייתה צעד מכריע לקראת הרחבת המאבק למען זכויות נשים באופן כללי, וזכויות נשים מוסלמיות בפרט (Hasan, 2010; Sunder, 1996; Vatuk, 2008; Basu, 2003; Jones, 2010; WLUM 2011). החל מאמצע שנות השמונים של המאה העשרים החלו להופיע ארגונים חוץ ממשלתיים המובלים בידי נשים מוסלמיות (Vatuk, 2008; Jones, 2010; Kirmani, 2011; Harel-Shalev, 2010). זה – השפעה מועטה בלבד על המדיניות. כשם שבמקרים רבים הוכשלו ניסיונותיהן של נשים בישראל להתארגנות פוליטית (פלד ושפיר, 2005: 124), כך גם הפגנות של מאות נשים בדלהי במחאה על המדיניות שבה נוקט הפרלמנט ההודי בהקשר של זכויות נשים מוסלמיות זכו להתעלמות מוחלטת מצד הממשל (Pathak & Sunder Rajan, 2005).

1989). לאחרונה קיבלה החברה האזרחית בהודו חזיון מסוים עם העלייה במספרן של פמיניסטיות מוסלמיות, עלייה שבאה לידי ביטוי בהקמתן של קבוצות נשים חדשות (Kirmani, 2011; Jones, 2010). בין הנושאים העיקריים שמעסיקים את ארגוני הנשים המוסלמיות ניתן למנות: תביעה לביטחון אישי, קביעת גיל מינימום לנישואין, חוקיות הפוליגמיה במסגרת הקהילה המוסלמית, גירושין וזכויות משמורת, זכויות לביצוע הפלה וכן זכויות ירושה (Vatuk, 2001, 2008; Kirmani, 2011).

הדיון בפועלם של ארגוני נשים מוסלמיות נטוע בהקשר רחב ומורכב. מן הסתם, נשים מוסלמיות בהודו אינן פועלות באופן אחיד, שכן שהן קשורות לכמה קבוצות השתייכות, כגון – אוכלוסייה כפרית ועירונית, מרכז ופריפריה, מצב כלכלי ותעסוקתי שונה ועוד. מה שמשמעותי עבור קבוצה זו, בדומה לתנועות נשים במקומות אחרים, הוא שקבוצות נשים מוסלמיות בהודו מתמודדות עם השאלה כיצד לשתף פעולה עם גורמים נוספים התומכים במטרותיהן מבלי להיות מגויסות להם. מהו שיח האזרחות שעליהן לצדד בו וכיצד עליהן לקחת חלק במחאה מבלי לחרוג מן "הגבולות המוסכמים" של הקהילה (Yuval-Davis, 1999). הקושי ליישב בין ערכים שונים עלול לעיתים להביא לכך שנשים יוותרו על המאבק, או שיגיעו למסקנה שלפיה עליהן לוותר על זכויותיהן כנשים למען זכויות הקהילה.

בהקשר זה יש לציין כי קבוצות הינדואיות מהצד הימני של המפה הפוליטית, בראשותו של נרנדרה מודי, אשר כוחן הפוליטי הולך וגובר בעת האחרונה (הראל-שלו וחו, 2015), מקדמות שיח אזרחות אתנו-לאומי. לצורכי סדר היום הפוליטי שלהן גייסו קבוצות אלו את הסוגיה של חוק אזרחי אחיד, ועקב כך, חלק מקבוצות הנשים שקלו מחדש את דרישתן לחוק אזרחי אחיד. זאת משום שדרישה זו נתפסה כתמיכה בשאיפתם של לאומנים הינדואיים למרחב ציבורי הומוגני – מרחב שבו שולטים ערכי הרוב. בד בבד, ארגוני נשים הינדואיים נקטו אף הם צעדים למען קידום זכויות נשים מוסלמיות בהודו (Menon, 1998a: 251-264; Rattan, 2004; Hasan, 2003; Subramanian, 2008; Agnes, 2011), תוך שהם נזהרים שלא להתערב יתר על המידה בענייניה הפנימיים של הקהילה ושלא להמעיט מערכה של פעילות הנשים המוסלמיות עצמן. בדומה לקונפליקטים אחרים שבהם מעורבות נשים מקרב קהילות מיעוטים (Stopler, 2003), ניסיונות להתנגד לריכוזי מגדרי הרתיעו חברים אחרים בקהילה, ואילו את המתנגדים לדיכוי זיכו בכינוי "בוגדים". החלטת המדינה ההודית החילונית (על-פי הגדרתה) להעניק סמכות לנציגים גברים של קהילה דתית מסוימת, חרף הזכות החוקתית לשוויון מגדרי, נעוצה ביחסי המגדר בהודו. לא מפתיע אפוא שהתנגדותם של פמיניסטיות מוסלמיות זכתה להתעלמות. הדיון במעמד ובזכויות של נשים מעורר את הדיון בזהותן האזרחית של נשים, ואת השאלות מי זוכה לביטחון (Hoogensen & Rottem, 2004; Hutchings, 2008), מי הוא "צד" לגיטימי בקונפליקט, ולמי לכאורה חשיבות פחותה ב"תמונה הרחבה"



של הקונפליקט. באופן מפתיע, מי שלוקח חלק בעיצוב ה"טוב המשותף" בהודו, לצד האליטות ההינדואיות הדומיננטיות החילוניות, הן דווקא קבוצות קונסרבטיביות מתוך הקהילה המוסלמית, ולא גברים מוסלמיים מתונים או נשים מוסלמיות ששואפות לשוויון ולדמוקרטיזציה בקהילה שלהן ובחברה כולה. זאת לא משום שתרומתם לחברה גדולה יותר, אלא כיוון שיש להם כוח פוליטי חזק יותר. שיח האזרחות ההודי, המקדם זכויות קהילה ו"נייטרליות בתחום הדת", מצדיק לכאורה מדיניות זו.

### סיכום – דינמיקה של אזרחות מורכבת או שוליות פוליטית?

המסקנה העולה מן המחקר הנוכחי היא שלימודי קונפליקט וישוב קונפליקטים, הן בתיאוריה והן בפרקטיקה, ובהתאמה – ניתוח שיחי אזרחות, צריכים להביא בחשבון מצבי אי-שוויון פנים-קהילתיים. מצבי אי-שוויון אלו כוללים מגדר, מעמד, מרכז-פריפריה ועוד. מחקר זה התמקד במגדר. בהמשך למחקרים מודעי-מגדר נוספים, מחקר זה תומך בשילובם של קולות מהשוליים ושל נקודת מבטן של נשים כשניגשים לשולחן המשא ומתן, זאת כדי להביא לפתרון צודק בחברות שסועות. הנחת המוצא היא שלעיתים קרובות שריונות תרבויות וקהילות במאבקים פנימיים לגבי חוקיהן (Benhabib, 2002), על כן יש צורך בהבנת ההעדפות הנבדלות של השחקנים השותפים במשחק הפוליטי ובהבחנה ביניהן.

נוסף על כך, בכל תהליך של תיווך ומשא ומתן ובכל תהליך של ניתוח מחקרי של אותו משא ומתן יש לייחד משקל וחיבות לפרספקטיבות של קבוצות השוליים, מיעוטים שונים, נשים ואחרים. לטענתם של נריין (Narayan, 2013) ואוקין (Okin, 1999), משא ומתן מחדש על אודות מורשת ותרבות בהקשר פוסט-קולוניאלי יש לקיים כאשר מובטחת לנשים זכות ממשית להשפעה על הנורמות החדשות (Narayan, 2013). טענת היסוד של מחקר זה היא שניתוח עיוור-מגדרי עלול להיות מוטעה ומטעה, ולכן, הניתוח המוצע כאן מציג את אפשרות הפוליטיות שנערכו בהודו באור שונה ממחקרים קודמים. ליפהרט (1996) מנתח את הפשרה והשיתוף בין הרוב ההינדואי והמיעוט המוסלמי – בהקשר של מדיניות אוטונומיה דתית – כסיפור הצלחה. אך עם שילובם של שיקולים מגדריים בניתוח, עשויים הממצאים להיראות אחרת לגמרי. באופן תיאורטי, קהילות הן מרכיב מרכזי ביצירת זהותו של האדם, הן סוכנים משמעותיים למימוש צרכים אנושיים. עם זאת, יישומן של זכויות קבוצתיות נבדלות צריך להיעשות לצד עקרונות של שוויון ולאורם, כך שזכויות נשים ושימורן יובנו כהכרחיים בחברה צודקת ודמוקרטית. שיח האזרחות בהודו הושפע במידה רבה על-ידי שחקנים שנתפסו חזקים מבחינה פוליטית – גם מקרב קהילת הרוב וגם מקרב קהילות המיעוט. ניתוח זה ישים, כמובן, גם בחברות אחרות.

גם היום, נשים וענייני נשים עדיין "שקופים" במרבית ניסיונות יישוב קונפליקטים, אך ניתוח מורכב ורגיש-מגדרית עשוי להרחיב את הדיון במערכות חוק רב-תרבותיות, בקולות הנשים ובזכויות קבוצתיות נבדלות, כדי להבטיח שנושאים אלו יעמדו לנגד עיניה של המדינה. זכויות קבוצתיות נבדלות, מעצם טבען הן מקור פוטנציאלי לחוסר שוויון, שמקדם בפועל אפליית נשים על-ידי המדינה עקב פרקטיקות דתיות ותרבותיות, כך שלמעשה המדינה שותפה לדבר עבירה, במוכן שהיא מאפשרת הנצחה של חוסר שוויון במקום להיות שומרת הסף של זכויות מיעוטים חלשים (Jeffery & Basu, 2012).

מחקר זה טוען כי לשם הבנתם של קונפליקטים אתניים, מראשית היווצרותם, דרך תהליך התפתחותם ועד ליישובם, יש להכיר בחשיבותם של היבטים מגדריים של הסכסוך. בהתאם לכך, יש לקרוא לבחינה מחודשת של סדר היום המחקרי. ניתוח הדינמיקה של האזרחות המורכבת בחברות שסועות צריך להיות בעל מודעות מגדרית, שכן ישנם חלקים שלמים בחברה שהמדינה אינה חפצה ביקָּם, או לחילופין, שהעלות הפוליטית של יישום שוויון זכויות מלא עבור כל הקהילות ועבור נשים בכלל הקהילות "אינה משתלמת" למדינה, במונחים יבשים של כלכלה פוליטית. יישום מוצלח של "דגם הפשרה והשיתוף" עבור האחד, יכול להוות כישלון חרוץ של עבור האחר. לא רק שישנם חילוקי דעות בין קהילות איזהו השלום החיובי ואיזהו השלילי, הרי שיישוב סכסוך יכול להתפס חיובי עבור חלקים מסוימים בקהילה, בעוד שבעיני אחרים – הוא אינו נתפס ככזה.

עיקר המחקרים בנושאי מבנה האזרחות וניהול סכסוכים בהודו עוסקים בשסע העמוק שבין הינדואים לבין מוסלמים, ובמחלוקות הפוליטיות המהותיות שעולות על סדר היום הציבורי בהקשר זה, במיוחד מאז עליית הימין לשלטון (Brass, 2005; Harel-Shalev, 2017), ועימו הניסיון להאדיר את שיח האזרחות האתנו-לאומי ההינדואי על חשבון שיח האזרחות הליברלי. מחקר זה טוען שניתוח מבנה האזרחות בהודו בהקשר של יחסי רוב-מיעוט אינו מספק. כישלונה של הודו לשלב נשים ביישוב סכסוכים בקרבה – מקהילת הרוב ומקהילת המיעוט כאחד – ימנע ממנה ליישב את הקונפליקט בין שיחי האזרחות השונים. כישלון זה פוגע בעתידן של נשים ובכל ניסיון לבנות חברה צודקת. בהתאמה, אחת משאלות היסוד בעת ניתוח קונפליקטים צריכה להיות מי מבין השחקנים מועצם ומי נדחק לשוליים. כמו כן, כדי להעריך את יעילותם של פתרונות שמבקשים להרחיב ולהעמיק את חשיבות השוויון במסגרת רב-תרבותית בחברות שסועות, יש להבין שהפחתה ברמת האלימות הפוליטית בין הקהילות המעורבות בסכסוך היא גורם אחד מתוך מספר גורמים המעידים על היות קונפליקט כל שהוא "מיושב". ניתוח מצבי אי-שוויון מהותי בין אזרחים רלוונטי לא פחות להערכה זו. יתרה מכך, ניתוח העקרונות החוקתיים הסותרים בחברה נתונה עשוי לשפוך אור על המעמד החברתי של קהילות בחברה (פלד, 1993) ועל מיצובן בעת משא ומתן על זכויות בכלל ועל זכויות נשים וזכויות קהילה בפרט.

## הערות

- 1 להרחבה בסוגיה זו, קראו: Harel-Shalev & Daphna-Tekaoh, 2016b, 312-313.
- 2 לתיאור מפורט של ייצוגם של מוסלמים בהודו ולזכאותם המוגבלת של מוסלמים לאפליה מתקנת [reservation] ראו: The Sachar Report, 189-214.
- 3 שפותיה הרשמיות של הודו הן הינדי ואנגלית.
- 4 בדרום מזרח אסיה מקובל לקרוא לדיני המשפחה המוסלמים – חוק אישות מוסלמי.
- 5 למרות שהקונפליקט הבין-קהילתי העיקרי בהודו הוא בין הרוב ההינדואי (79.8% ובין המיעוט המוסלמי (14.2% יש בהודו כמה מיעוטים ניכרים נוספים (נוצרים, סיקים, בודהיסטים, ג'יינים וכד'), כולם ביצעו התאמות ודמוקרטיזציה בחוקי האישות שלהם, למעט הקהילה המוסלמית. לאור זאת, מנשים מוסלמיות נמנעות זכויות חוקתיות מסוימות בשל הקניית זכויות הקהילה בתחום הדת.
- 6 חוק האישות ההינדואי מ-1954-1956 העניק זכויות רבות לנשים הינדואיות וערך דמוקרטיזציה בחוקי האישות ההינדואים.
- 7 לרשימה של החלטות בית המשפט העליון בנוגע לדיני אישות מוסלמים, ולתיאור פרשת שאה בנו – המקרה המרכזי שעורר סערה בנושא, ראו: Iyer, 1986; Basu 2008; Harel-Shalev, 2013. למעשה, בתגובה לפרשת שאה בנו חוקקה הממשלה ההודית את חוק האישות המוסלמי, שהגדיר כי מוסלמים בהודו ימשיכו לחיות בהתאם לפרשנות מסוימת של החוק השרעי, ובכך עיגנה הממשלה מחדש את חוסר השוויון כלפי נשים מוסלמיות.

## רשימת המקורות

- ברק ארז, ד'. 2007. על טייסות וסרבניות מצפון: מאבק אחד או מאבקים שונים? עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם: 65-98.
- ברקוביץ, נ'. 1999. "אשת חיל מי ימצא?" נשים ואזרחות בישראל, סוציולוגיה ישראלית ב(1): 277-316.
- ג'מאל, א'. 2005. זכויות קיבוציות למיעוטים מקוריים – היבטים תאורטיים ונורמטיביים. בתוך: א' רכס וש' אוסצקי-לוד (עורכים), מעמד המיעוט הערבי במדינת האום היהודית (27-44). אוניברסיטת תל אביב.
- הראל-שלו, א'. 2013. המיעוט המוסלמי וזכויות מיעוטים בהודו העצמאית. זמנים 122: 30-41.
- הראל-שלו א' וחקן, ש'. 2015. ישראל והודו בין דמוקרטיה ללאומנות: דואליות נורמטיבית בחברות שסועות. תיאוריה וביקורת 44: 151-175.
- חסן, מ'. 1999. הפוליטיקה של הכבוד, הפטריארכיה, המדינה, ורצח נשים בשם כבוד המשפחה. בתוך ד' יזרעאלי ואחרות (עורכות), מין מגדר פוליטיקה (267-305). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- יזרעאלי, ד'. 1999. מגדור בשירות הצבאי בצה"ל. תיאוריה וביקורת 14: 85-109.
- יפתחאל, א' וגאנס א'. 2004. לקראת תיאוריה של משטרים אתנוקרטיים: הפוליטיקה של התפשטות אתנו-לאומית. מדינה וחברה (1): 761-788.
- נגררדון, ס'. 2007. לגלות את הקלפים, לשבור את הכלים: ניתוח נרטיבי לסיפורי חיים של פמיניסטיות מזרחיות בישראל. בתוך: ש' ליר (עורכת), לאחותי, פוליטיקה פמיניסטית מזרחית. תל אביב: הוצאת כבל.
- פלד י'. 1993. זרים באוטופיה: מעמד האזרחי של הפלסטינים בישראל. תיאוריה וביקורת 3: 21-35.
- פלד י' ושפיר ג'. 2005. מיהו ישראלי – דינמיקה של אזרחות מורכבת. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- ששון-לוי, א'. 2006. זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי. ירושלים: מאגנס והקיבוץ המאוחד.
- Agnes, F. (2011). *Family Law. Vol. 1: Family Laws and Constitutional Claims*. New Delhi: Oxford University Press.
- Agnes, F. (2012). From Shah Bano to Kausar Bano: Contextualizing the Muslim Woman within a Communalized Polity. In R. A. Lukose & A. Loomba (Eds.), *South Asian Feminisms*. Durham, NC: Duke University Press, 33-35.

- Alam, A. (2008). The Enemy Within: Madrasa and Muslim Identity in North India. *Modern Asian Studies* 42 (2/3): 605–627.
- Anderlini, S. N. (2006). "Mainstreaming Gender in Conflict Analysis: Issues and Recommendations". The World Bank: Special development papers, Paper No. 33/ February.
- Asad, T. (1999). Religion, Nation-State, Secularism. In P. Van der Veer & H. Lehmann (Eds.), *Nation and Religion*. Princeton: Princeton University Press, 178-196.
- Aslam, M. (1989). State Communalism and the Reassertion of Muslim Identity. In Z. Hasan, S. N. Jha, and R. Khan (Eds.), *The State, Political Processes and Identity*. New-Delhi: Sage, 270-282.
- Barry, B. (2000). *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Barzilai, D. (2003). *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Basu, A. (1993). Women and Religious Nationalism in India: An Introduction. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 25(4): 3–4.
- Basu, S. (2003). Shading the Secular: Law at Work in the Indian Higher Courts. *Cultural Dynamics* 15(2): 131-152.
- Baxi, U. (1994). The Shah Bano Reversal: Coup against the Constitution. In U. Baxi (Ed.), *Inhuman Wrongs and Human Rights*. New Delhi: Har-Anand Publicatio, 89-94.
- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Bhargava, R. (2007). On the Persistent Political Under-Representation of Muslims in India. *Law & Ethics of Human Rights* 1(1): 76-133.
- Bhargava, R. (2011). States, religious diversity, and the crisis of secularism. *Open Democracy*, March 22. <https://www.opendemocracy.net/rajeev-bhargava/states-religious-diversity- and-crisis-of-secularism-0>.
- Brass, P. R. (1991). *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi: Sage.
- Brass, P. R. (2005). *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*. Seattle: University of Washington Press.
- Chatterjee, P. (1995). Religious Minorities and the Secular State: Reflections on an Indian Impasse. *Public Culture* 8: 11–39.
- Confortini, C. C. (2006). Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/Feminism Alliance. *Peace & Change* 31(3): 333-367.
- Daphna-Tekoah S. & Harel-Shalev, A. (2017). The Politics of Trauma Studies: What Can We Learn from Women Combatants' Experiences of Traumatic Events in Conflict Zones?. *Political Psychology*. DOI: 10.1111/pops.12373.
- Diaz, P. C. (2010). *Women's Participation in Peace Negotiations: Connections between Presence and Influence*. New York, USA: UNIFEM.
- Engineer, A. A. (2009). Why Codification of Muslim personal Law?. *Countercurrents*, May 02. <http://www.countercurrents.org/engineer020509.htm>
- Enloe, C. (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. CA: University of California Press.
- Esman, M. J. (1985). Two Dimensions of Ethnic Politics: Defense of Homelands, Immigrant Rights. *Journal of Ethnic and Racial Studies* 8(3): 438-441.
- Etzioni, A. (1995). *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville: University Press of Virginia.

- Farouqui, A. (1994). Urdu Education in India. *Economic and Political Weekly* 14, April 2: 782-785.
- Galanter, M. (1989). The Displacement of Traditional Law in Modern India". In M. Galanter (Ed.), *Law and Society in Modern India*, New Delhi: Oxford University Press.
- Galanter, M. (1997). *Law and Society in Modern India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research* 27(3): 291-305.
- Ganguly, S. (2003). The Crisis of Indian Secularism. *Journal of Democracy* 14(4): 11-25.
- Guelke, A. (2012). *Politics in Deeply Divided Societies*. Polity Press.
- Hansen, L. (2000a). Gender, Nation, Rape: Bosnia and the Construction of Security. *International Feminist Journal of Politics* 3(1): 55-75.
- Hansen, L. (2000b). The Little Mermaid's Silent Security Dilemma. *Millennium* 29: 285-306.
- Harel-Shalev, A. (2006). The Status of Minority Languages in Deeply Divided Societies: Urdu in India and Arabic in Israel. *Israel Studies Forum* 21 (2): 28-57.
- Harel-Shalev, A. (2009). The Problematic Nature of Religious Autonomy to Minorities in Democracies. *Democratization* 16(6): 1261-1281.
- Harel-Shalev, A. (2010). *The Challenge of Sustaining Democracy in Deeply Divided Societies: Citizenship, Rights, and Ethnic Conflicts in India and Israel*. Lanham: Lexington Press.
- Harel-Shalev, A. (2013). Policy Analysis beyond Personal Law: Muslim Women's Rights in India. *Politics and Policy* 41(3): 384-419.
- Harel-Shalev, A. (2017). Gendering Conflict analysis – The case of Minority Women and Muslim Women's Status in India. *Ethnic and Racial Studies* 40(12): 2115-2134.
- Harel-Shalev, A. (2018). Gendered Perspective on Intractable Conflicts and Power Sharing. In L. Kriesberg, C Gerard, G. Golan, & M. Elman (Eds.), *Transforming Intractable Conflicts*. Lanham: Rowman & Littlefield. In Press.
- Harel-Shalev, A. & Daphna-Tekoah, S. (2015). Gendering Conflict Analysis: Analysing Israeli Female Combatants' Experiences. In *Female Combatants in Conflict and Peace*, 69-83. London: Palgrave Macmillan.
- Harel-Shalev, A. & Daphna-Tekoah, S. (2016a). Bringing Women's Voices Back In: Conducting Narrative Analysis in IR. *International Studies Review*, 18: 171-194.
- Harel-Shalev, A. & Daphna-Tekoah, S. (2016b). The "Double-Battle – Women Combatants and their Embodied Experiences in War Zones. *Critical Studies on Terrorism* 9(2): 312-333.
- Hasan, Z. (1993). Communalism, State Policy and Question of Women's Rights in Contemporary India. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 25(4): 5-15.
- Hasan, Z. (2003). Shah Bano Affair. In J. Suad (ed.), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Leiden: Brill, 741-744
- Hasan, Z. (2010). Gender and the perils of identity politics in India. *Open Democracy*, November 30. <https://www.opendemocracy.net/5050/zoya-hasan/gender-and-perils-of-identity-politics-in-india>
- Hasan, Z., & Ritu, M. (Eds.) (2005). *The Diversity of Muslim Women's Lives in India*. New Jersey: Rutgers University press.
- Hechter, M. & M. Levi. (1979). The Comparative Analysis of Ethnoregional Movements. *Ethnic and Racial Studies* 2: 260-274.
- Hoogensen, G. & Svein Vigeland R. (2004). Gender identity and the subject of security. *Security Dialogue* 35(2): 155-171.
- Htun M & Weldon, S. L. (2015). Religious Power, the State, Women's Rights, and Family Law. *Politics & Gender*, 11: 451-477.

- Hutchings, K. (2008). Cognitive shortcuts. In J. L. Parpart, & M. Zalewski, (Eds.), *Rethinking the Man Question: Sex, Gender and Violence in International Relations*. London: Zed Books. 23-46.
- Iyer, K. (1986). Muslim Women Bill Unjust. *Indian Express*. New Delhi, March 4.
- Jacobsohn, G. J. (2003). *The Wheel of Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jamal, A. (2007). Strategies of Minority Struggle for Equality in Ethnic States: Arab Politics in Israel. *Citizenship Studies* 11(3): 263-282.
- Jeffery, P. & Basu, A. (2011). *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*. New-York & London: Routledge.
- Jones, J. (2010). Signs of Churning: Muslim Personal Law and Public Contestation in Twenty-First Century India. *Modern Asian Studies* 44: 175-200.
- Joy, M. (1990). Equality or Divinity: A False Dichotomy?. *Journal of Feminist Studies in Religion* 6(1): 9-24.
- Karayanni, M. (2012). Two Concepts of Group Rights of the Palestinian Arab Minority under Israel's Constitutional Definition as a "Jewish and Democratic" state. *International Journal of Constitutional Law* 10(2): 304-339.
- Kirmani, N. (2011). Beyond the Impasse: "Muslim Feminism(s)" and the Indian Women's Movement. *Contributions to Indian Sociology* 45(1): 1-26.
- Kishwar, M. (1998). *Religion in the Service of Nationalism*. New-York and New-Delhi: Oxford University Press.
- Kukathas, C. (1995). Are there any Cultural Rights? In W. Kymlicka (Ed.), *The Rights of Minority Cultures* Oxford: Oxford University Press, 228-255
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, W. (2008). The Internationalization of Minority Rights. *International Journal of Constitutional Law* 6(1): 1-32.
- Kymlicka, W. (2012). Multiculturalism: Success, Failure, and the Future. *Transatlantic Council on Migration*, Migration Policy Institute. <http://www.migrationpolicy.org/research/TCM-multiculturalism-success-failure>.
- Kymlicka, W. & Wayne N. (2000). Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, and Concepts". In W. Kymlicka (Ed.), *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press, 1-41.
- Lijphart, A. (1996). The Puzzle of Indian Democracy: A Consociational Interpretation. *American political science review*. 90(2): 258-268.
- Lijphart, A. (1977). *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. Yale University Press.
- Mahajan, G. (2005). Can Intra-Group Equality Co-Exist with Cultural Diversity? In A. I. Eisenberg, & J. Spinner-Halev (Eds.), *Minorities within Minorities: Equality, Rights, and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 90-112.
- Menon, N. (1998a). Women and Citizenship. In P. Chatterjee (Ed.), *Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-State*. New Delhi: Oxford University Press, 241-266.
- Menon, N. (1998b). State/Gender/Community: Citizenship in Contemporary India. *Economic and Political Weekly* 33(5): 3-10.
- Menon, R. (2006). No Woman's Land. In R. Menon (Ed.), *Women Writers on Partition of Pakistan & India*. Lahore, Pakistan: Vanguard Books, 1-18.

- Menon, R., & Bhasin, K. (1998). *Borders & Boundaries: Women in India's Partition*. Rutgers University Press.
- Moran, M. H. (2010). Gender Militarism and Peace Building: Projects of the Post conflict Moment. *Annual Review of Anthropology* 39: 261-274.
- Mullally, S. (2004). Feminism and multicultural dilemmas in India: Revisiting the Shah Bano case. *Oxford Journal of Legal Studies* 24(4): 671-692.
- Narayan, U. (2013). *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Routledge.
- Newbigin, E. (2009). The Codification of Personal Law and Secular Citizenship. *Indian Economic & Social History Review* 46(1): 83-104.
- Okin, S. M. (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Pandey, G. (1994). The Prose of Otherness. In D. Arnold, & D. Hardiman (Eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*. Delhi, India: Oxford University Press, 188-221.
- Pathak, Z., & Rajeswari S. R. (1989). Shahbano. *Signs* 14(31): 558-582.
- Peleg, I. (2007). *Democratizing the Hegemonic State: Political Transformation in the Age of Identity*. Cambridge University Press.
- Raghubir, M. (1986). Shah Bano Judgment and the Aftermath. *The Economic Times*. New Delhi, March 30.
- Rajgopal, P. R. (1987). Communal Violence in India. *Uppal Publishing House with Center for Policy Research*. New Delhi.
- Ramsbotham, O., Miall, H., & Woodhouse, T. (2011). *Contemporary Conflict Resolution*. Polity Press.
- Rattan, J. (2004). Uniform Civil Code in India. *Journal of the Indian Law Institute* 46: 577-587.
- Ross, M. H. (2000). Creating the Conditions for Peacemaking: Theories of Practice in Ethnic Conflict Resolution. *Ethnic and Racial Studies* 23(6): 1002-1034.
- Sachar, R. (2006). Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India report. New Delhi, 2006. Hereinafter The Sachar Report, 2006. <http://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/social-economic-and-educational-status-of-the-muslim-community-in-india-sachar-committee-report>
- Shachar, A. (2001). *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shachar, A. (2010). State, Religion, and the Family: The New Dilemmas of Multicultural Accommodation. In R. Ahdar & N. Aroney (Eds.), *Shari'a in the West*. New-York: Oxford University Press, 115-133.
- Selznick, P. (1992). *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley: University of California Press.
- Shani, O. (2010). Conceptions of Citizenship in India and the: Muslim question". *Modern Asian Studies* 44(1): 145-173.
- Sjoberg, L. (2016). Feminist Reflections on Political Violence. In M. Breen-Smyth (Ed.), *The Ashgate Research Companion to Political Violence*. Routledge, 261-279.
- Speake, B. (2013). A Gendered Approach to Peacebuilding and Conflict Resolution. *E-International Relations Students*, February 11.
- Stein, A. & Harel-Shalev, A. (2017). Ancestral and instrumental in the politics of ethnic and religious conflict, *Ethnic and Racial Studies* 40(12): 1981-2000.

- Stopler, G. (2003). Countenancing the Oppression of Women: How Liberals Tolerate Religious and Cultural Practices that Discriminate against Women. *Columbia Journal of Gender & Law* 12: 154-221.
- Stopler, G. (2007). Contextualizing Multiculturalism: A Three Dimensional Examination of Multicultural Claims. *Journal of Law and Ethics of Human Rights* 1: 309-353.
- Strickland, R. & Duvvury, N. (2003). *Gender Equity and Peacebuilding, from Rhetoric to Reality*. Washington, USA: International Center for Research on Women.
- Subramanian, N. (2008). Legal Change and Gender Inequality. *Law & Social Inquiry* 33(3): 631-72.
- Sunder, M. (1996). In a "Fragile Space": Sexual Harassment and the Construction of Indian Feminism. *Law & Policy* 18: 419-442.
- Sunder Rajan, R. (2003). *The Scandal of the State: Women, Law and Citizenship in Postcolonial India*. Durham: Duke University Press.
- Talbot, I. & Singh, G. (2009). *The Partition of India*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Tickner J. A. (1992). *Gender in International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. New York: Columbia University Press.
- Van Der Veer, P. Lehmann, H. (Eds.) (1999). *Nation and Religion – Perspectives on Europe and Asia*. New Jersey: Princeton University Press.
- Varshney, A. (2002). *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. Ann-Harbor, MI: Yale University Press.
- Vatuk, S. (2001). "Where Will She Go? What Will She Do?": Paternalism Towards Women in the Administration of Muslim Personal Law in Contemporary India". In G. J. Larson (Ed.), *Religion and Personal Law in India*. Bloomington: Indiana University Press, 226-248.
- Vatuk, S. (2008). Islamic Feminism in India: Indian Muslim Women Activists and the Reform of Muslim Personal Law. *Modern Asian Studies* 42(2-3): 489-518.
- Walker, C. (1987). Ethnonationalism. In M. Weiner & S. Huntington (Eds.), *Understanding Political Development*. Boston: Little Brown, 198-220.
- Walker, C. (1992). The Nation and its Myth. *International Journal of Comparative Sociology* 33(1-2): 48-57.
- Weiner, M. (1997). Minority Identities. In S. Kaviraj (Ed.), *Politics in India*. New-Delhi: Oxford University Press, 241-253.
- Wilkinson, S. I. (2000). India, Consociational Theory, and Ethnic Violence. *Asian Survey*: 767-791.
- Wilkinson, S. I. (2006). *Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India*. Cambridge University press.
- Wolkowitz, C. (1987). Controlling Women's Access to Political Power In H. Afshar (Ed.), *Women, State, and Ideology: Studies from Africa and Asia*. London: Routledge, 205-225.
- Women Living Under Muslim Laws (WLUML). (2011). India: "Indian SC gives Hindu women equal property rights" *The News*, October 14. <http://www.thenews.com.pk/TodaysPrintDetail.aspx?ID=9536&Cat=13>
- Women's Research and Action Group. (2008). Position Paper on Reforms in Muslim Family Law. [http://www.wragindia.org/publications/MPL\\_FINAL\\_POSITION\\_PAPER-11TH\\_October08.pdf](http://www.wragindia.org/publications/MPL_FINAL_POSITION_PAPER-11TH_October08.pdf)
- Wright, T. P. Jr. (2002). "Strategies for the Survival of Formerly Dominant Languages. *Annual of Urdu Studies* 17: 168-186.
- Yuval-Davis, N. (1999). The "Multilayered Citizen". *International Feminist Journal of Politics* 1(1): 119-136.
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender & Nation*. London: Sage.