

על מיניות של רווקות בקהילה הפלסטינית בישראל

עמליה סער

החוג לסוציולוגיה ולאתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה

על פי הדימוי הרווח, נשים בחברה הפלסטינית בישראל נישאות בגיל צעיר. אלא שלמעשה, נשים מוסלמיות, נוצריות ודרוזיות רבות נשארות רווקות זמן רב לאחר הגיען לבגרות.¹ החברה שבה הן חיות מצפה מהן להישאר בתולות בגוף, בנפש ובתודעה, אך בפועל רבות מהן עוברות דרגות משתנות של התעוררות מינית. בשיח הפלסטיני הרשמי, הבתולין הם אזור של סכנה גדולה. אובדנם מטיל איום פוטנציאלי על כבודה של הנערה, על כבוד משפחה ולעתים אף על חייה. לעומת הנורמה המחמירה הזו, שיוצרת תמונה תרבותית סטטית, המחקר האתנוגרפי מגלה מציאות מורכבת. כדי לעמוד על אופני ההתמודדות של רווקות פלסטיניות עם מיניותן בהקשר היסטורי רווי ניגודים, אבחן את ההגדרה הרשמית אל מול המציאות הפרקטית. מאמר זה מבוסס על מחקר שדה אנתרופולוגי שנערך בשנים 1997–1999 ביפו, בכמה ערים נוספות ובכפרים. עבודת המחקר כללה ראיונות, פגישות חברתיות וקבוצות מיקוד. המחקר התייחס למוסלמיות ולנוצריות בלבד, ולא כלל דרוזיות ובדוויות.

“מאז שהתחלתי לקחת גלולות נורא השמנתי. אני חייבת להתחיל דיאטה”. אלו היו הדברים הראשונים שאמרה לי טניה,² רווקה בת 37, כאשר נכנסה אל דירתי בפעם הראשונה. לא פשוט לכתוב על מיניות של נשים “מוגזעות” — כך מכנה השיח הפוסטקולוניאלי את הסימון האתני של קבוצות המודרות מן ההגמוניה (ראו Herzog 2004). חקר המיניות כרוך גם בבעיה מתודולוגית של איסוף חומר: הפרקטיקות המיניות הן בראש ובראשונה גופניות, ורק באופן משני מדוברות (ולמעשה בעיקר נשתקות), ולכן, מלבד השתתפות ישירה אין כמעט אפשרות

¹ רווקות פלסטיניות בישראל על פי נתוני מפקד האוכלוסין והדירור 1995, באחוזים על פי דת וקבוצת גיל (מתוך הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 1998; הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2002):

קבוצת גיל	מוסלמיות	נוצריות
29–25	21	24
34–30	15	26
39–35	12	25
49–40	7	24
50–59	6	24

² כל השמות המובאים להלן בדויים. בשל רגישות הנושא שונו גם חלק מן הפרטים המזהים. לאלה הסבורים שהם מזהים את הנשים המתוארות מומלץ לזכור שהסיפורים נשמעים מוכרים בעיקר משום שהם מייצגים.

לצפות בהן. נוסף על כך, הנושא מעלה בעיות אתיות הנטועות בהיסטוריה הקולוניאלית והפוסטקולוניאלית, שהבנתה דימוי ארוטי של קבוצות מודרות. הצהרת הפתיחה הדרמטית של טניה, בין שבחרה בה במודע ובין אם לאו, ביטאה אמירה על הפוליטיקה של הראיון שלה אתי. ראיון זה – אשה יהודייה המראיינת אשה ערבייה בישראל של 1998 בנושא רווקות – מעוגן מטבע הדברים בכמה מעגלי שיח: שיח של יהודים על ערבים; שיח של יהודיות על ערביות; שיח של ערבים/יות על עצמם/ן אל מול יהודים/יות, עמם/ן או בלי קשר אליהם/ן; שיח של מודרנה מול מסורת, של נוצריות מול מוסלמיות, של פלסטינים בישראל מול העולם הערבי. בכל מעגלי השיח הללו, מיניות, ובעיקר מיניות של נשים, נוכחת כמעין מוקד או מוקש, המשמש מדד ברור כביכול לרמת הקדמה התרבותית. איב סג'וויק (Sedgwick 1991) מזהירה מפני הנטייה הכפולה לכפות חסות של הרוב השליט על מיניות "אחרת" (המיניות של המיעוט), ובו־בזמן לראות בתגובה של הרוב אל המיניות של המיעוט תגובה אוניברסלית. אם נאמץ את גישתה של סג'וויק למקרה של נשים ערביות, הרי יש להיזהר מפני תפיסה הגורסת כי "הן" מדוכאות ו"אנחנו" – לבנו אתן. לפי תפיסה זו, "אנחנו" אמנם לא רוצות ליפול למלכודת האוריינטליסטית, אבל אחרי הכל – "מאתנו" אף אחד לא דורש להישאר בתולות. אל מול תודעה זו, פמיניסטיות ממקומות פריפריאליים ברחבי העולם, ובהם המזרח התיכון, מאשימות את הפמיניסטיות ה"לבנות" – הנהנות מן "העסקה הליברלית"³ – בכך שהן נוטלות את הדברים שנכתבו עליהן לפני חצי מאה וממחזרות אותם לגבי ה"אחרות". לטענת המאשימות, הפמיניסטיות ה"לבנות" נמשכות לסמן את השעבוד של נשים אחרות משום שכך הן מכחישות את הדיכוי המיני והפוליטי שלהן עצמן, וכך זוכה ההגמוניה הליברלית הפוסטקולוניאלית לאשרור.⁴ ואכן, הדיון שיובא להלן במיניות של רווקות פלסטיניות והעיסוק בתשוקה, בדיכוי ובהנאה, שואבים מהמסורת הפמיניסטית האירופית-אמריקנית ומהדיאלוג שחלק מהפמיניסטיות הערביות מקיימות עם מסורת זו. למעשה, "הצהרת הפתיחה הדרמטית" של טניה יכולה להתפרש גם כמשפט חיווי פשוט. טניה היא רווקה חילונית ובעלת השכלה אקדמית בדומה לי; לו היתה יהודייה, העובדה שהיא נוטלת גלולות – שהיא פעילה מבחינה מינית – היתה צפויה עד כדי חוסר עניין. לכל היותר הייתי מייחסת את ההערה שלה על העלייה במשקל לכך שהיא לא רוצה לטעום מהכיבוד

³ מושג זה מבוסס על המושג "העסקה הפטריארכלית", שטבעה דניס קנדיוטי (Kandiyoti 1988). "העסקה הפטריארכלית" נרקמת בתוך סדר חברתי ותרבותי פטריארכלי, שבו נשים מסוימות, רובן ממעמד משפחתי וחברתי המאפשר להן להפיק תועלת אישית מן המצב הלא-שוויוני, משתפות פעולה עם המערכת ופועלות כסוכנות דיכוי של נשים אחרות. דינמיקה זו היא תולדה מובהקת של האינטרסים של ההגמוניה. "העסקה הפטריארכלית" היא מקור מרכזי של שמרנות והתנגדות לשינוי. סינת'יה קוקבורן (Cockburn 2004) הציעה להרחיב את המושג גם לסיטואציות של שליטה אתנית ("העסקה האתנית"). אני משתמשת כאן במושג "העסקה הליברלית" בהקשר מעמדי, שכולל כמובן גם את המשתנה האתני והמגדרי. באמצעות המושג אני מבקשת לסמן את הקבוצות בעלות הסיכוי הרב ביותר לזכות במימוש ההבטחה הליברלית. ראו Sa'ar, n.d.

⁴ Lazreg 1988; Amireh and Majaj 2000; Abu-Lughod 2002

שהצעתי לה. ובעצם, אולי שתי הפרשנויות – הדרמטית והבנלית – נכונות, שהרי למפגש ביני ובין הנשים שהשתתפו במחקר היה יותר מרוכד אחד של משמעות. המיקום היחסי שלנו זו כלפי זו, וכלפי ייצוגי המציאות שהמחקר מייצר, נתונים אף הם בתזוזה מתמדת.

בתוליות ומיניות בקרב רווקות – הנורמה והפרקטיקה

על פי הנורמה הרשמית בחברה הפלסטינית, אשה שטרם נישאה אמורה להיות בתולה. בדיבור העממי אשה כזו מכונה "בנת" (בת), כינוי המסמן מצב ילדותי הקודם להתעוררות המינית. ככל הנראה, רוב הרווקות אכן עומדות בציפייה ומקפידות לשמור על בתוליהן, לפחות מבחינה "טכנית" של שמירה על שלמות קרום הבתולין. עם זאת, בתוליות היא הרבה מעבר למצב פיזיולוגי. השוואה בין נורמת הבתולין לבין הפרקטיקה של חיי היומיום מעלה שהקו המפריד בין רווקות לנשואות, בין מיניות לטרום מיניות ובין נשים מוסריות לנשים לא מוסריות הוא פתלתל ונתון לתמרונים ולמשא ומתן. מיניות נשית בכלל ובתוליות בפרט הן מצבים מורכבים ורב-ממדיים.

מיניות נשית נחלקת לשני מרכיבים עיקריים: חושניות ופוריות. באופן נורמטיבי, שני המרכיבים הללו – היוצרים נשיות בשלה – אמורים להתקיים מנישואי האשה ועד הפסקת המחזור החודשי (שלב המכונה בערבית "גיל היאוש"). מתוקף הבניה חברתית זו, אשה החיה ללא גבר (Jansen 1987) אינה יכולה לכאורה להפוך לאשה בשלה במלוא מובן המילה. בתרבות הערבית, המרכיב הארוטי של המיניות הנשית מקושר לאיום של כאוס חברתי ומוסרי. הנורמה המקובלת מתייחסת בחשדנות לחושניות נשית וחרדה מפניה.⁵ הבניה זו חלה על נשים נשואות לא פחות מאשר על רווקות, והיא משויכת באופן בלעדי לקשר עם גברים. באשר לארוטיקה לסבית – קשה מאוד להעריך עד כמה היא נפוצה.⁶ מיניות נשית המתקיימת מחוץ למוסד ההטרוסקסואלי היא שקופה, בלתי נראית, או למצער נתפסת כסוג של פתולוגיה בלתי מסוכנת. חֶבְרָה פלסטינית בשם רים ניסחה זאת כך: "שתי נשים יכולות להסתגר בחדר ולא לצאת ממנו במשך יום שלם, ואף אחד לא יחשוד שיש ביניהן משהו מיני". אשה אחרת, לסבית מוצהרת שאקרא לה כאן אמאל, "התלוננה" שלעומת הסנקציות הקשות על קיום יחסי מין עם גבר, רווקה שמקיימת יחסים עם אשה אפילו לא נענשת,

⁵ בתרבויות שונות במזרח התיכון חושניות נשית מובנית כמסוכנת. ראו על כך Peristiany 1966; Dwyer 1978; Sabbah 1984; Lindisfarne 1994; Lindholm 1996; Ilkkaracan and Seral 2000; Kayir 2000.

⁶ קשה מאוד להשיג נתונים או עדויות על יחסים לסביים, למרות שסביר מאוד להניח שהם מתקיימים, בעיקר לאור הנורמה המעודדת בלויים חברתיים בחברת נשים בלבד. בשנים 2002–2004 החלו להופיע ניצנים של שיח לסבי בחוגים פמיניסטיים-פלסטיניים. כמה הרצאות מפי לסביות פלסטיניות, או מפי דוברות שעסקו בנושא, נישאו בפני קהל ערבי או יהודי-ערבי מעורב. בהרצאות אלו דובר על כך שהשיח הלסבי מושתק באופן גורף. ההשתקה באה לידי ביטוי בעיקר בעיוורון לעצם האפשרות של לסביות. ב-2003 קמה קבוצת תמיכה ראשונה מסוגה של לסביות פלסטיניות משני עברי הקו הירוק. מאוחר יותר קיבלה הקבוצה את חסות הארגון הפמיניסטי הערבי החיפאי "כיאן" (קיום).

ובלשונה — "אין לה קיום". במקרים שבהם אשה בכל זאת מתויגת כלסבית, התוצאה היא לכל היותר גינוי ולעג מתונים, ללא גילויי אלימות חריפים. אמאל, לדוגמה, אשר "יצאה מן הארון" מעל דפי העיתון, סיפרה אמנם שצמיגי מכוניתה נוקבו כמה פעמים והיא נחשפה לסדרה של איומים ודברי לעג בטלפון. אולם אלו היו הפרעות מינוריות, שלא התפתחו לאיום ממשי, והיא המשיכה להתגורר בבית הוריה שבכפר, לנוע ולפעול בחופשיות. דוגמה נוספת: במהלך עבודת השדה סיפרה לי רווקה, שעמה נהגתי להיפגש על בסיס שבועי, שאחד מקרובי משפחה חשד בי שאני מבקרת אותה משום שאני חולה ב"מחלת אליזבט" — קרי לסבית. חשד זה לא גרר תביעה שאפסיק את ביקורי.

כפי שעולה מהמקרה של לסביות, קשת הפרקטיקות המיניות המתקיימות בפועל רחבה יותר ממה שהנורמה הדכאנית מתירה. הפרקטיקות שיפורטו להלן, אף שאינן שקופות כמו ארוטיקה לסבית, חומקות גם הן מסימון רשמי, וכך נשים זוכות למרחב בלתי מבוטל של חופש פעולה.

בשונה מחושניות, מרכיב הפריזון הנשי מקושר לסדר, להמשכיות וליציבות של המערכת המשפחתית. בשיח המקומי מדובר רבות על בגידות של נשים נשואות. עם זאת, האפשרות של ילדים לא לגיטימיים בתוך נישואין, הגם שסביר להניח שהיא ריאלית, אינה מסומנת כסכנה. כמו כן, אמהות שמעולם לא נישאו הן מיעוט בטל בשישים, כך שאמהות זוכה למעמד נשגב בתרבות הפלסטינית. אמהות נחשבות למקור בלתי נדלה של אהבה, רוך, חמלה והקרבה למען ילדיהן. הכמיהה לאמהות נחשבת נטייה טבעית של כל אשה. שני המרכיבים של מיניות נשית — חושניות ופוריות — נתפסים אפוא כהפכים. חושניות נשית נחשבת מסוכנת ובלתי מוסרית בעליל; אפילו בתוך נישואין, על אף ההיתר הרשמי באיסלאם לענג ולהתענג, גילויי להיטות או הנאה מינית מצד הרעיה מעוררים חשד.⁷ לעומת זאת, פוריות נשית נחשבת תכונה נאצלת, התורמת ליציבות ולהרמוניה של המערכת המשפחתית, ולכן מחזקת את המעמד החברתי של מי שממשת אותה. מעניין לציין, כי בעוד שחושניות נשית כמעט אינה מדומינת מחוץ להקשר ההטרוסקסואלי, הרי פוריות נשית, הכמיהה ללדת והיכולת ליצור קשר אינטימי אמיץ עם ילדים נתפסות כתכונות שאינן בהכרח תלויות בגברים. השיח המקומי אמנם רואה פְּמוֹבֵן מאליו שאשה זקוקה לגבר כדי להרות, אולם עצם גידול הילדים נחשב ליכולת עצמאית של נשים, תפיסה שהתחזקה נוכח העלייה בשיעורי הגירושין. על כן, למרות שאמהות ביולוגיות של רווקות היא כמעט בבחינת טאבו,⁸ לא

⁷ על הציפייה שנשים נשואות לא יפגינו חשק מיני והנאה מינית, ראו Shokeid 1982; Dwyer 1978. חשוב לציין שהבניה חברתית זו, הרואה חושניות נשית של רווקות ושל רעיות כסכנה, נפוצה בקרב נוצרים לא פחות מאשר בקרב מוסלמים, ויש הטוענים שאף יותר.

⁸ במהלך עבודת השדה הכרתי שלוש נשים שילדו מחוץ לנישואין. שתיים מהן, נוצרייה ומוסלמית, גידלו את ילדיהן תוך קיום מערכת יחסים לא סדירה עם אבי הילדים, ואילו השלישית מסרה את שני ילדיה לאימוץ. שתי הראשונות נתמכו על ידי מערכת הרווחה, חיו במצוקה כלכלית וסבלו מבידוד חברתי. שתיהן באו ממשפחות אלימות ומפוררות שעמן הן קיימו קשרים רופפים מאוד.

כך הדבר לגבי יתר מרכיבי הפריזון. רווקות מצביעות על אי-מימוש הכמיהה ללדת כעל מקור מצוקה חזק ומתמיד הרבה יותר משהן מלינות על חסך ביחסי מין. רווקות רבות אף מפתחות קשרים אמיצים עם ילדים: חלקן חיות כמשק בית אחד עם האח ומשתתפות בגידול ילדיו. היכולת לסגל לעצמן אמהות לא רק שאינה מסכנת את מעמדן החברתי, אלא היא אף אחד הנתיבים הלגיטימיים הפתוחים בפניהן לנשיות בוגרת. לעומת זאת, באשר לבשלות ארוטית, רווקות מהלכות על גבול דק בין הצורך להוכיח חדשות לבקרים שהן אינן מפרות את המוסר לבין הרצון והצורך הפנימי לממש את מיניותן.

כאמור, החברה מצפה מנשים שטרם נישאו שתהיינה בתולות. רבים ורבות ממשיכים לייחס חשיבות רבה לדימום בליל הכלולות, אם כי הצגה פומבית של הסדין המוכתם כבר אינה נפוצה כבעבר, ומשכילים רבים אף מתייחסים למדד הדימום כאל סמל של פיגור תרבותי. ברוב המקרים די בכך שהבעל ישתכנע שהיא הגיעה אליו בתולה, ואם הוא שמח בכלתו הוא עשוי לא לייחס חשיבות להעדר הדימום. זאת ועוד, ישנם זוגות שמקיימים יחסי מין לפני ליל הכלולות, מתוך אמון הדדי שהקשר יוביל לחתונה.⁹ עם זאת, באופן פרדוקסלי, היחלשות הנורמה של הצגת הסדין המוכתם לא תמיד פועלת לטובת הכלה: גבר חשדן וחסר ביטחון עצמי עשוי להאשים את כלתו בפריצות גם ללא כל בסיס. זו אחת הסיבות לכך שנשים רבות ממשיכות להניח מגבת על המיטה כדי שתוכתם בדמך, ורבות אף שומרות את הבד המוכתם למשך תקופה לאחר ליל הכלולות, ליתר ביטחון. חילוקי הדעות בשאלה אם דימום הוא מדד תקף לבתולין של נערה מייצגים ויכוח בין שמרנות ומסורתיות לבין פתיחות ומודרניות, ולא דווקא חוסר הסכמה על כך שהכלה צריכה להיות בתולה. לדוגמה, אשה צעירה סיפרה לי שלמחרת ליל כלולותיה דרש אביה לראות את הסדין המוכתם, אך בעלה סירב ואמר: "מה פתאום? איזה מין אנשים אנחנו? מספיק שאני יודע". על פי רוב, אלו המזלזלים בנוהג לראות בדימום הוכחה לבתולין לא בהכרח מבטלים את נורמת הבתולין עצמה, אלא רק את המדד המסורתי, שנחשב בעיניהם בלתי רלוונטי ואף מביך. רבים מבעלי עמדה זו ציטטו באוזניי את הקביעה שרק אחת מארבע בתולות מדממת בעת החדירה הראשונה, משום שקרומים מסוימים הם גמישים מאוד ואינם נקרעים בקלות.¹⁰ נוסף על כך, רוב הנשים והגברים ששוחחתי עמם ציינו שניתן היום לעבור ניתוח לאיחוי קרום הבתולין.¹¹

⁹ הנישואין באיסלאם כוללים שני שלבים, כתובה (אירוסין) וחתונה. בין שני השלבים עשויים לחלוף חודשים ואף שנים, משום שבפרק זמן זה אמור החתן להכין דירה לבני הזוג ולילדיהם לעתיד, משימה המטילה עול כלכלי כבד על משפחתו. באופן רשמי, הזוג נחשב נשוי כבר לאחר הכתובה, שהיא בבחינת הכרזה רשמית שמעורבות בה שתי המשפחות. לראיה, פירוק הקשר לאחר שלב זה מצריך גירושין פורמליים. עם זאת, יחסי מין מותרים רק לאחר החתונה עצמה. ואולם, הלכה למעשה, האירוסין נחשבים לעתים קרובות מחייבים מספיק כדי לשכנע את הכלה להסכים ליחסי מין.

¹⁰ ככל הנראה מקורו של הסבר זה הוא בעבודתה של נוואל סעדווי (1990), רופאה והוגת דעות פמיניסטית שספריה מתפרסמים בערבית. זוהי דוגמה לתופעה רווחת: אנשים מחפשים הסברים מודרניים כחלופה להסברים מסורתיים, וכך פרשנות מדעית-פופולרית קונה לה שביתה בשיח המקומי.

¹¹ ניתוחים לאיחוי קרום הבתולין נערכים על פי הדיווחים במרוקו (Memissi 1982), במצרים (סעדווי

בכל קבוצות המיקוד שנפגשו במהלך המחקר, סוגיית הבתולין תפסה חלק ניכר מן הדיון. להלן שיחה אופיינית:

אחת המשתתפות: לא כל הרווקות בתולות.

עמליה: האם זה נכון?

משתתפת: אין לנו דרך לדעת.

משתתפת אחרת: אל תגידי לא, את לא יכולה לדעת.

משתתפת אחרת: היום זו לא בעיה, את יכולה להיות רווקה, לעשות מה שאת רוצה, ואחר כך לעשות ניתוח.

עמליה: האם תהיה פדיחה היום אם מישהי תתחתן כשהיא לא בתולה?

אחת המשתתפות: תלוי בגבר. אם הוא גבר ואוהב אותה הוא לא ידבר. אבל אם הוא נפגע הוא ילך ויספר לכולם שהיא לא היתה בתולה.

"גבר נאור", אמר לי ידיד מקומי, "לא צריך לראות דם כדי לדעת שאשתו היתה בתולה". בהעדר דימוס ניתן לוודא בתולין על פי מכלול התנהגויות, שתמציתן הפגנה גופנית ומילולית של בורות, חרדה וחוסר התלהבות במפגש המיני. נורמה כללית זו מנחה רווקות רבות לשמור בסוד התקשוריות רומנטיות ואף אפלטוניות עם גברים, כדי לא לסכן את שמן הטוב בעיני חתנים מיועדים. גברים רבים מאמינים שאם אשה מקיימת יחסי מין לפני הנישואין, ולו עם המיועד עצמו, אין ערובה שלא תחזור על כך בעתיד. יש המפליגים וטוענים שגם אם הבחורה לא איבדה את בתוליה, אך נתנה את לבה לאחר, זרע הבוגדנות כבר תפס לו חזקה אצלה ואין לסמוך עליה. גברים רבים סבורים שחיוני שהאשה תתוודע לנושא המין והאהבה רק דרך בעלה, כדי שכל הפנטזיות הרומנטיות והחשק המיני שלה יהיו קשורים אך ורק אליו.

אם כן, מעבר למרכיב הפיזיולוגי כולל מושג הבתולין גם ממדים רגשיים וקונגטיביים. בקהילה הפלסטינית בישראל הבתולה האידיאלית היא מי שלא רק שקרום הבתולין שלה נותר שלם, אלא שגם טרם נייערה בה התשוקה המינית והיא בורה בעניינים מיניים. "הבתולין הם לא בקרום, אלא בראש" – כך קובע ביטוי שהפך לאחרונה לרווח בטורקיה סביב הוויכוח על בדיקות כפויות של בתולין (Parla 2001, 83). אף על פי שהשיח הפורמלי הצר חוזר ומדגיש באופן ריטואלי את מדר הדימוס, בפועל ההבחנה בין בתולות ללא בתולות איננה חד-משמעית, אלא היא מורכבת הרבה יותר.

על פי ההגדרה התרבותית הפרקטית שניסחתי כאן, לא כל הרווקות ששומרות על קרום בתולין שלם הן בתולות. במובן המרחיב של המושג, מי שעברה התעוררות מינית מכל סוג שהוא, עם חדירה נרתיקית או בלעדיה, איננה "באמת" בתולה. אחת המסקנות

1990), בנפולי (Goddard 1987) ובטורקיה (Parla 2001), וסביר להניח שהם נערכים במדינות מזרח תיכוניות ויס-תיכוניות נוספות. ג'ניס בודי (Boddy 1982) מדווחת שנשים באזורים הכפריים של סודן עוברות ניתוחים לאיחוי קרום הבתולין לאחר כל לידה. בהקשר זה כדאי לציין שבעוד שנורמת הבתולין חוצה תרבויות מוסלמיות ומזרח תיכוניות, מידת ה"סגירות" הראויה של אברי המין הנשיים משתנה.

העולות מכך היא שיותר משרווקה צריכה לשמור על שלמות קרום הבתולין שלה, עליה להקפיד על שמה הטוב. שם טוב כולל בדרך כלל גם דימוי בתולי. כך, למשל, רווקה מוסלמית בת שלושים בשם אחלאם העידה על עצמה שהיא "קשוחה ורצינית... אחת שלא הולכת וצוחקת... ובגלל זה אבא שלי סומך עליי... עליי יודעים בשכונה שלא אקיים יחסי מין, יודעים שאני בתולה". אך אין זה המצב אצל כולן. רווקות מסוימות — אמנם לא רבות, אך גם לא נדירות — אינן צריכות להתאמץ להיראות בתולות. נשים בעלות אישיות כריזמטית, שרובן עוסקות במקצועות טיפוליים המקנים להן דימוי סמכותי, מצליחות לבנות לעצמן מעמד חברתי עצמאי, שבזכותו הסובבים אותן נוטים להעלים עין מהתנהגויות חריגות. לעתים צעות אמנם תגובות תוקפניות, אך אלו לרוב אינן מובעות ישירות בפניהן. הנה, למשל, תגובתה של טניה על תהייתי על המתירנות המינית שלה: "לי מותר לעשות דברים שלאחרות אסור. אני לא יודעת למה, אולי בגלל שאני כל כך ותיקה כאן בשירות הסוציאלי של המועצה המקומית והורים רבים באים להתייעץ אתי לגבי הילדים שלהם". לעומת אחלאם, הנוקטת אסטרטגיה של הימנעות ומקפידה על התנהגות מוסרית מחמירה כדי לחמוק מסטיגמה פוטנציאלית, טניה בוחרת באסטרטגיה הפוכה. כדי להתמודד עם הסכנה של אובדן הכבוד בשל מתירנותה המינית, היא רוכשת מידה יוצאת דופן של סמכות. ניתן היה אמנם להניח שהפיקוח על מוסריותה דווקא יגבר משום שהיא עוסקת במקצוע טיפולי, אולם באופן פרדוקסלי משהו, היא מצליחה לבסס לעצמה אוטונומיה ניכרת הודות ליוקרה ולסמכות הנלווים למעמדה המקצועי.

ההגדרה המורחבת של בתולין פותחת בפני הנשים מרחב פעולה, אך בהכרח גם מגבילה אותן. לצד נשים חזקות כמו טניה, המצליחות לנצל לטובתן את עמימות המושג, להיות פעילות מבחינה מינית ובכל זאת להתחמק מן הסטיגמה הקשה של אי-מוסריות, רווקות רבות חשות שההגדרה המרחיבה פועלת דווקא לרעתן. רבות מן הנשים שהכרתי, עירוניות וכפריות, נוצריות ומוסלמיות בעלות רמות שונות של השכלה, התלוננו על כך שלמרות שהן בתולות לחלוטין בגוף — לא רק שלא קיימו יחסי מין מלאים, אלא שהן אינן מרשות לעצמן התגפפויות וכמעט כל מגע עם גברים — העובדה שהן עובדות מחוץ לבית, נוהגות, מבלות ועצמאיות הופכת אותן לחשודות. רווקות רבות מרגישות שנורמות המוסר המיני אינן משתנות בקצב הרמוני עם ההזדמנויות ההולכות ומתרחבות להתפרנסות עצמאית, לחיי חברה ולביטוי אישי; הן מהססות לממש את ההזדמנויות הללו משום שהמחיר עלול להיות פגיעה בשמן הטוב.

להלן דוגמה לשתי תגובות הפוכות לסיטואציה דומה. בשנים האחרונות ירדו מחיריהן של חופשות נופש בארץ ובחור"ל, והן הפכו זמינות לאוכלוסיות שבעבר לא יכלו להרשות זאת לעצמן. כיום נשים ערביות רבות, נשואות ורווקות, יוצאות לחופשות בארץ ובמדינות סמוכות. בדרך כלל הן אינן נוסעות בגפן, אלא מצטרפות לקבוצות מאורגנות המיועדות לנשים בלבד. קבוצות אלו מספקות חברה נעימה, אך הן גם מתפקדות — או שמצפים מהן לתפקד — כפקחיות מוסר. נלי, נוצרייה בשנות השלושים לחייה, המתגוררת עם

אחיה הנשוי ועובדת כפקידה, שמעה לאחר שובח מטיוול מאורגן שאחת השכנות מוציאה דיבתה רעה ומפיצה שיש לה חבר סודי במצרים שעמו היא נפגשת בכל נסיעה. נחרדת מכך שהשמועה עלולה להגיע לאחיה, שאותו היא מגדירה שמרן, החליטה נלי להפסיק לצאת לטיולים. באוזני הנשים המעטות שהיו בסוד העניין היא הדגישה באריכות ובטון מתנצל שהסיפור חסר כל בסיס ושהשכנה קנאית ומנוולת. האלה, מוסלמית בת גילה של נלי, אשת מקצוע רווקה המתגוררת בכפר בגליל עם הוריה ואחיה הנשואים, שמעה שאחד מאחיה השמיץ אותה וטען ששמע דברים מחשידים על התנהגותה במהלך נסיעתה האחרונה לירדן. כאשר סיפרה לה אחותה על ההשמצות הגיבה האלה בפסקנות: "תגידי לו שבפעם הבאה יעז וישמיע את הדברים ישירות באוזניי". האח מעולם לא חזר על ההאשמות והנושא לא עלה שוב. זמן קצר לאחר מכן נסעה האלה לטיול נוסף. מראיונות אישיים עם שתי הנשים עולה שנלי מקיימת אורח חיים מאופק יותר מהאלה ושהחוג החברתי שלה מצומצם בהרבה. מלבד ידידות רופפת עם כמה רווקות נוצריות הדומות לה באופיין, אין לה כמעט חוג חברתי עצמאי. היא מעידה שמעולם לא היו לה יחסים של אינטימיות גופנית עם גבר, אם כי היו לה בעבר יחסים אפלטוניים של חליפת גלויות ושיחות טלפון. האלה, לעומתה, היא אשת העולם הגדול: יש לה חוג חברתי רחב ומגוון, הכולל ערבים ויהודים, גברים ונשים, והיסטוריה של התקשרויות רומנטיות שכללו מגע מיני מלא. מן התיאור הקצר הזה ניתן היה לצפות שדווקא האלה תידרש לתת הסברים ולהגביל את תנועותיה כדי לא לפגוע בשמה הטוב. אלא שהמצב הפוך: למרות שנלי מתאימה הרבה יותר מהאלה לפרופיל הרשמי של התנהגות מוסרית, דווקא היא זו שניצבת דרך קבע בעמדת התנצלות. תוצאה זו אינה מקרית. היא מעידה על המורכבות של מושגי המיניות, הבתוליות והמוסר המיני, ועל ההקשרים הכוחניים שבתוכם הם מתהווים.

נשים רווקות בקהילה הפלסטינית בישראל מתאפיינות היום בדרגות שונות של התעוררות מינית. אצל רבות מהן החשק המיני נותר כבוי או מודחק עד גיל מתקדם, ובכך הן נשארות למעשה "בנות". לא ניתן להצביע על סגנון חיים מסוים האופייני לנשים אלו בכל הנוגע לתנועה במרחב ולמפגשים חברתיים. חלקן יוצאות מדי יום לעבודה, לסידורים או לקניות ונוסעות מדי פעם לחופשות; אחרות מוגבלות יותר בתנועתן ויוצאות רק למטרות מוסדרות מראש, כמו נסיעה מאורגנת לעבודה במפעל או נסיעה יומית באוטובוס למשרד; ואילו אחרות יוצאות מהבית לא יותר מפעם בשבוע. חלקן מתארות את העדר החשק המיני במילה "סגור", ומסבירות שהסיבה היא שלא היתה להן שום התנסות. אחרות מדגישות שמאחר שאין להן כל כוונה לקיים יחסים מיניים מסוג כלשהו לפני שתינשאנה, הן פשוט לא נותנות את דעתן על הנושא. הנטייה של רווקות רבות לייחס חשיבות מוגבלת לפעילות מינית ולא לפתח ציפיות גבוהות אינה צומחת בחלל ריק. בחברה שבה הן חיות, גם נשים נשואות רבות המקיימות יחסי מין סדירים אינן נהנות כלל. לחלק מהנשים הנשואות, המגע המיני אף גורם מצוקה ולכן הן משתדלות להימנע ממנו ככל האפשר. פאדיה, אשה בת 37, בעלת השכלה אקדמית ונשואה זה עשרים שנה, אומרת: "הוא מצדו היה רוצה שנקיים יחסי

מין כל יום. אני לא סובלת את זה, ואני משתמשת הרבה בתירוץ של כאבי ראש. בשבילו אני סובלת ממיגרנות קשות". אמנה, בת 40, בעלת השכלה תיכונית ונשואה 22 שנה, מתארת את הקשר המיני שלה עם בעלה במונחים קשים מאוד: "בשבילי, ככל פעם שהוא שוכב אתי זה אונס... הוא בא אלי כמו חיה, ולא משנה אם רבנו קודם, לא מתעניין אם אני רוצה את זה בכלל. מקבל את שלו ולא אומר לי אפילו מילה טובה... אני יודעת שקיים דבר נפלא ששמו מין, אבל אני אף פעם לא התנסיתי בו". פאתן, גרושה בת 60 ובעלת השכלה תיכונית, מספרת שבכל 27 שנות נישואיה לא ידעה הנאה מינית מהי. "האמת היא שהקשר המיני ביני לבין בעלי לא היה מוצלח. הוא היה טוען נגדי שאני כמו פריגי'דר, קרה כזו. פעם אמר לי שאם אחיה בלי גבר לא ארגיש בכלל בחסרון יחסי המין. אני כמוכן החזרתי לו ואמרתי שתלוי מי הגבר". כמה נשים רווקות, מוסלמיות ונוצריות, הדגישו באוזניי שיחסי מין כשלעצמם אינם דבר חשוב לנשים. קביעה זו מועברת אליהן מפי אחיות ואמהות, אשר למרות שאינן נוהגות לדבר על חיי המין שלהן, נוטות לשנן לבנותיהן את המוסכמה שיחסי מין הם דבר חשוב לגברים, ואילו לנשים הוא חשוב בעיקר במסגרת חובתן לספק את בעליהן.¹²

התפיסה הרווחת בקרב נשים, שלפיה מין הוא דבר מפיח, מגעיל ומסוכן, רחוקה מלמצות את החוויה המינית של נשים בחברה הפלסטינית בישראל. נשים רבות, בעיקר נשואות אך גם רווקות מסוימות, נהנות מחיי מין מלאים ומספקים. אחרות, כמו אמנה, מכירות בחשק המיני שלהן ויודעות לזהות את חסרונו של הסיפוק המיני. היו גם נשים שהסבירו לי ש"בחיים האמיתיים, מין זה לא כמו בסרטים", ואפיינו נשים אחרות ככאלה ש"רק מחפשות את זה". גם השיח הער שהזכרתי קודם על בגידות של נשים נשואות מלמד, שישנן נשים המחוברות לצורכיהן הארוטיים והמתמרדות נגד האינטראקציה המינית

¹² פמיניסטיות רדיקליות רואות כמוכן בהצהרות מסוג זה ביטוי מובהק לדיכוי משולב מגדרי ומיני. ראו למשל ויטיג [1992] 2003; Pateman 1988; MacKinnon 1982. ביטויים לתפיסה זו ניתן למצוא גם בקרב פמיניסטיות ערביות (ראו: Moghissi 1999; Abu-Odeh 1993; Sabbah 1984; Accad 1991). עם זאת, חשוב לזכור שבמסגרת המגוון הדינמי של תנועות ורעיונות פמיניסטיים במזרח התיכון (Badran 1999), השיח על שחרור מיני הוא בעייתי לפחות בשני מובנים. ראשית, כפי שכותבת לאמה אבו עודה (Abu-Odeh 1993, 30), רבות מאלה הפועלות לשיפור מעמד הנשים רואות "אהבה, התגרות, פלירטוט ופיתוי" (שבעיני אבו עודה הם זכויות בסיסיות), כדבר רע. במילים אחרות, פעילות פמיניסטיות רבות במזרח התיכון מאמצות את המוסר הדתי הפטריארכלי ולא שואפת לשנותו. שנית, פמיניסטיות רבות ממוצא ערבי, המפרסמות באנגלית, מדגישות שבתרבויות ערביות ואיסלאמיות דיכוי מיני הוא תוצר היסטורי מאוחר יחסית. כותבות אלו עמלות לחשוף ביטויים של ארוטיקה נשית לגיטימית בתרבות העממית או בטקסטים היסטוריים (למשל Abu-Lughod 1997; Ahmed 2000). השיח של שתי הקבוצות הללו, למרות ההבדלים הניכרים ביניהן, משוקע בבירור ב"מלחמת התרבות" בין מזרח למערב. הראשונות מזהות את השיח על שחרור מיני כחלק מן הדקדנטיות של המערב האימפריאליסטי, ואילו האחרונות מונעות בעיקר על ידי הרצון להזים את הסטריאוטיפ הדכאני של המזרח ושל האיסלאם ואת הסטריאוטיפ הפסיבי של נשים בתרבויות אלו.

הדלה שמכתיב המבנה המסורתי של יחסי הנישואין.¹³ בלי להתיימר לנסח תשובה גורפת לשאלה עד כמה נשים בחברה הפלסטינית בישראל נהנות ממיניות שלמה ומספקת, הנתונים המגוונים שנאספו במחקר האתנוגרפי מעלים בכירור שקיים טווח רחב של אפשרויות. ועדיין, ככל הנראה, רוב הנשים והגברים אינם מקיימים חיים ארוטיים מספקים. איאד, בן 30, קובע בצער כי "לרוב הזוגות הערבים יש חיי מין דלים להחריד. אני משוכנע בכך מעבר לכל ספק, משיחות רבות שהיו לי ומכך שאני עוקב אחר אנשים. חיי המין של רוב-רובם כוללים חדירה ותו לא. יש רפרטואר מצומצם מאוד של תנוחות והמון תסכול".

עדויות דומות התקבלו מכמה נשים וגברים נוספים, וכן מן הספרות האתנוגרפית.¹⁴ עם זאת, כאמור, נשים רבות עוברות התעוררות מינית בדרגות משתנות. ישנן רווקות המוצאות דרכים לעקוף את הנורמות המחמירות שמגבילות יחסי מין למסגרת של נישואין, וישנן נשים נשואות המוצאות נתיבים יצירתיים להתמודד עם החשש וההסתייגות של גברים רבים מלהעניק לרעיונותיהם הנאה מינית. מלבד מגע מיני הטרנסקסואלי מלא, התעוררות מינית יכולה לבוא לידי ביטוי בפרקטיקות שונות של טיפוח הגוף, באמצעות קריאת ספרים או צפייה בסרטים, עם או בלי אוננות, באמצעות יחסים ארוטיים שאינם מגיעים למגע מפורש, התגפפויות ומגע מיני שאינו כולל חדירה, וכאמור, באמצעות יחסים לסביים.

מן המתואר עד כה עולה שלא ניתן להשיב תשובה נחרצת על השאלה: האם רוב הרווקות אכן נשארות בתולות? לא זו בלבד שבתולין הם מצב דינמי ופתוח למשא ומתן, אלא שהשאלה עצמה לעולם אינה ניטרלית או אובייקטיבית. כך, למשל, העיר לי עמר, גבר נשוי בן שלושים, לאחר שקרא טיוטה של מאמר זה:

עמר: אם רווקות אומרות לך שהן בתולות, אל תאמיני להן, הן משקרות. בואי נאמר כך, אם עשרה אחוזים אומרות לך שהן לא בתולות, תכפילי את זה פי עשר.

עמליה: אתה אומר שמאה אחוז אינן בתולות?

עמר: כן, כמעט.

עמליה: איך אתה יודע?

עמר: מניסיון [ממלמל]. הן עושות כל מיני דברים. טוב, אולי לא כולן, אבל הרבה מהן.

תגובתו של איאד, שאף הוא קרא את טיוטת המאמר, היתה הפוכה מזו של עמר. לדעתו, רוב הנשים שסיפרו לי שהיתה להן התנסות מינית שיקרו משום שרצו להרשים אותי, היהודייה, בעוד שבמציאות היה להן הרבה פחות ניסיון. החלטתי לחפש הכרעה אצל נסרין, רווקה נוצרייה בת 36:

נסרין: כיום יש הרבה נערות צעירות שמקיימות יחסי מין. יש גם כאלה שעוברות אחר כך ניתוח לאיחוי קרום הבתולין.

¹³ על השורשים התרבותיים של ההבניה השלילית של יחסי אהבה בין בעל לאשה, ראו Lindholm 1996.

¹⁴ לעדויות נוספות על דלות האינטראקציה המינית בין בני זוג בחברות מזרח תיכוניות, ראו Vieille 1978; Shokeid 1982; Accad 1991; Al-Khayyat 1990.

עמליה: אז צדק האיש שטען שרובן לא בתולות?
 נסרין: קשה לדעת. זה עדיין מאוד לא מקובל, ובכל זאת יש רווקות שאינן בתולות. אבל
 הסיבה שהגבר הזה אמר לך שרובן לא בתולות היא שהוא לא מאמין לנשים, בלי קשר למה
 שקורה באמת. הוא לא רוצה להאמין להן.

מיהן הרווקות העוברות התעוררות מינית?

ההיפתחות ליחסי מין תלויה בין השאר בגיל, במצב המשפחתי ובסיכויים הריאליים להתחתן.
 נשים שבשנות העשרים שלהן מקפידות לא להתקשר עם גברים כדי להגיע בתולות לליל
 הכלולות, עשויות לשנות את מנהגן לאחר שעברו את גיל 30 או 35. רוב הנשים הללו
 מקפידות להסתיר את יחסיהן וסומכות על קשר של שתיקה עם יודעי סוד במשפחה ובשכונה,
 שמוכנים יותר ויותר לשתף פעולה ככל שגיל האשה עולה. אשה נשואה בת 40, שהסבירה
 לי באריכות את חשיבות הבתולין אצל נערות ואת ההקפדה המיוחדת שלה לגבי בתה בת
 ה-17, הגיבה לשאלתי על היחס שלה לאחת מידידותיה הרווקות באמירה: "מעל גיל מסוים
 זה הופך לעניינה הפרטי". הסקרנות של החברה הסובבת לגבי הפעילות המינית של רווקות
 פוחתת באופן ניכר לאחר הגיען לגיל 40. זאת, אף על פי שההפסקה בפועל של המחזור
 עשויה להגיע כמה שנים מאוחר יותר. ענאיה, רווקה מוסלמית בת 44, פעילה מינית מגיל
 27 ומקיימת בשנים האחרונות קשר קבוע עם גבר יהודי נשוי, העידה בסיפוק על כך שיחס
 הסביבה אליה השתפר לאין ערוך מאז שעברה את גיל 40:

כבר הגעתי לגיל 40 ולכן אני לא מהווה סכנה. אני לא יכולה להיות מתחרה של צעירות,
 אין לי כבר סיכוי להתחתן. כאילו, איחיתי את הרכבת. [אומרים עליי] מסכנה, חיה בכבוד
 [צוחקת]... הרבה בחורות וגם בחורים באים אליי להתייעץ. אני מרגישה כמו אמא ובשבילי
 זה אתגר... פתאום הפכתי מזונה לסמל של חופש.

משתנה נוסף שמשפיע על הסיכוי לעבור התעוררות מינית הוא הסיטואציה המשפחתית
 של כל רווקה. לעתים דווקא נשים עניות, הבאות ממשפחות קרועות ומפוררות, חוות, לצד
 בדידות ומצוקה, התנסות מינית שלא מזדמנת לנשים אחרות. הגם שהפגיעות של נשים
 אלו עלולה בהחלט לחשוף אותן לאלימות ולניצול, יש ביניהן כאלה שמפתחות יחסים
 אינטימיים ארוכי טווח עם גברים, בדרך כלל נשואים, ולעתים קרובות בני דת ולאום אחרים
 משלהן. לצד מצבים קיצוניים אלו, ישנן גם משפחות מתפקדות ומלוכדות שמאפשרות חופש
 לבנותיהן — בין משום שהן משתייכות לחמולות קטנות ושוליות ובין משום שהמשפחה
 המורחבת מתגוררת ביישוב אחר. לעומתן, נשים המשתייכות למשפחות ולחמולות גדולות,
 המרוכזות באותה שכונה או באותו כפר, נתונות לפיקוח הדוק ומוקפות ברשת צפופה
 של מעקב ודיווח. מצב זה מתחדד בייחוד אם יש בחמולות הללו גברים חזקים בעלי
 שאיפות פוליטיות. גם נשים ממשפחות קטנות, המשתייכות לקבוצות מיעוט, עשויות למצוא

שתנועתן וסיכויי ההתרוועעות שלהן מוגבלים. מצב זה אפיין, למשל, נשים נוצריות שהיו בגיל הנישואין סביב שנת 1948: מאגר החתנים המסורתי התפזר בעקבות המלחמה, אך הן נותרו כפופות לקריטריונים המחמירים שהתפתחו בדורות הקודמים. למעשה, הבעיה הזו עדיין קיימת בחברה הערבית הנוצרית: גברים נוצרים רבים מהגרים לחו"ל בגיל הנישואין וכך נוצר חוסר איזון דמוגרפי,¹⁵ אך נשים נוצריות נדרשות לעמוד בסטנדרטים מחמירים לנישואין כדי להמשיך ולקיים את הדימוי האליטיסטי של העדה שלהן.

מבט על רווקות בהקשר חברתי-כלכלי

השיח הפלסטיני בישראל נוטה להכחיש את תופעת הרווקות כקטגוריה קבועה, ולא כל שכן כאלטרנטיבה לחיי נישואין. מי שמקדישים מחשבה לעניין הם הרווקות עצמן וכן מנהיגים דתיים, המתייחסים מדי פעם בדרשותיהם לריבוי הרווקות כאל סימן של בעיה קולקטיבית, שיש לתת עליה את הדעת. במסגרת הראיונות שקיימתי עם אנשים בקהילה, העלו מרואיינים רבים את השאלה מהן הסיבות לתופעת הרווקות, ואף הציעו הסברים שונים. ההסבר הראשון והפופולרי ביותר הוא ההסבר הדמוגרפי. נשים וגברים רבים מניחים שרווקות נובעת מכך שבקרב התינוקות הנולדים כיום שיעור הבנות גבוה מזה של הבנים.¹⁶ ההסבר השני מתמקד בהבדלים בין נוצריות למוסלמיות, ומדגיש שרווקות מתמשכת של נשים היא תופעה נוצרית, וזאת אף על פי שבפועל מוסלמיות רבות נשארות רווקות עד גיל מאוחר. ההסבר השלישי שעולה שוב ושוב בדיונים מקומיים הוא ההבדל בין עירוניות לכפריות. רבים סבורים שתופעת הרווקות נובעת מן המודרניות. על פי השקפה זו, העיר מזמנת לנשים שפע אפשרויות שהופכות אותן ל"יותר מדי" עצמאיות, משכילות או מתירניות. ברוח זו עולה ההסבר הרביעי, המייחס את תופעת הרווקות למגע עם החברה היהודית – בין בהקשר של מודרניות שנתפסת באור שלילי ובין בהקשר של דיכוי כלכלי ופוליטי. רווקות מתמשכת, אנשים מסבירים, היא תולדה של מצוקה כלכלית בכלל ושל מצוקת דיור בפרט, כמו גם של תרבות הצריכה שערערה לחלוטין את היכולת לחסוך, לתכנן או לעמוד בציפיות של כלות לעתיד. כפי שאני מראה באריכות במקום אחר (Sa'ar 2000), שלושת ההסברים הראשונים אינם עומדים במבחן הנתונים, ואילו אל ההסבר האחרון אני מתייחסת במאמר נפרד (Sa'ar 2004). מכל מקום, ההסברים הללו מלמדים על כך שהתחושה הקולקטיבית היא שהופר האיזון החברתי הבסיסי ושנפגמה

¹⁵ תופעת ההגירה לחו"ל של גברים בגיל הנישואין מעסיקה מאוד את הקהילה הנוצרית בישראל (חזרי 1991). התלונות הן בעיקר על כך שגברים אלו נישאים לבסוף עם נשים זרות או לחלופין דוחים את נישואיהם בכמה שנים ואז מחפשים להם כלות צעירות, ובכך מדלגים על הנשים מקבוצת הגיל המקורית שעמה היו אמורים להתחתן.

¹⁶ הסבר זה מופרך על ידי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. עליזה לוין (Lewin, n.d.) ערכה מחקר סטטיסטי-דמוגרפי על דפוסי הנישואין והרווקות בקרב הפלסטינים בישראל, ומצאה שאף על פי שהעלייה בפרייה יצרה מחסור מסוים בגברים מקבוצת הגיל המתאימה, הרי העודף המספרי של נשים כשלעצמו איננו הסיבה לשיעור הרווקות.

האותנטיות התרבותית. לא במפתיע גם כאן, כמו במצבים דומים ברחבי העולם, מיניות נשית משמשת פריזמה לעיסוק בזהות קולקטיבית, בעיקר בשעת משבר.¹⁷ מאמרי זה שונה מהתייחסויות מקומיות לא רק בשאלת הסיבות לתופעת הרווקות ובשאלה אם רובן אכן בתולדות אם לאו, אלא גם – ואולי בעיקר – בדגש הפוזיטיבי שאני שמה על מיניותן. התיאורים שאני מביאה על רווקות שעוברות התעוררות מינית, ובכל זאת ממשיכות לתפקד כחברות פעילות במשפחה ובקהילה, עשויים להישמע תמוהים על רקע הפרסומים האקדמיים והפובליציסטיים, המציגים את הנשים בחברה הערבית ובחברה הפלסטינית בישראל כמי שסובלות מאלימות על רקע מיניותן ועל רקע חשד לאי־מוסריות מינית.¹⁸ גם במהלך מחקרי כצופה־משתתפת עלו סוגים שונים של אלימות (בהם שִׁפּת ספרים של סטודנטיות, כליאה בבית, כפייה של לבוש דתי או מכות קשות), עד לדרגה של רצח בידי קרובי משפחה. אלימות נורמטיבית כזו משפיעה לא רק על הנשים הסופגות אותה ישירות; היא פועלת גם כאיום יעיל על רבות אחרות ומעוררת בהן חרדה עזה, שגורמת להן להימנע מפעילויות מסוימות. נדירה שלהוב־קבורקיאן (Shalhoub-Kevorkian 2002) מכנה נשים במצב זה של חרדה קיצונית "מתות־בעודן־בחיים". לעתים קרובות התוצאה היא שנשים הופכות לשותפות פעילות ברשת של רכילות ופיקוח על נשים אחרות. תוצאה אחרת היא שרווקות רבות, בעיקר צעירות בעלות סיכוי ריאלי להינשא, מודעות מאוד לנורמת המוסר המיני ופועלות על פיה. גם המשפחה מקפידה בשלב זה על פיקוח הדוק על תנועותיה וקשריה של הנערה. אמנם ישנן צעירות בגיל העשרה ובשנות העשרים לחייהן המתנסות בהתקשרויות רומנטיות מסוגים שונים, לעתים כולל מגע פיזי, אולם רבות מהן מגיבות בבהלה כאשר הקשר מתגלה ולו ברמז ואינן מעזות לנסות שוב. במגזרים מסוימים, למשל בחלק מכפרי המשולש, רווקות צעירות הנחשדות בהתקשרות רומנטית, ולו החשד הקל ביותר, כולל חיזורים שאינם בשליטתן, עלולות לסבול מסנקציות שונות, עד כדי החלטת המשפחה להוציאן מבית הספר התיכון ואיסור על יציאתן מהבית ללא ליווי גם לאחר גיל 18. גם ביישובים עירוניים ישנם אבות ואחים הנוקטים סנקציות כאלה. מנגד, במקרים שבהם רק חלק מהגברים במשפחה נוקטים גישה מחמירה זו, יש לנערה סיכוי לגייס לה קואליציה של דודים או של מורים בבית הספר, שינסו לרכך את המחמירים. כאמור, ככל שהרווקה מתבגרת והסיטואציה המשפחתית שלה משתנה (לדוגמה, בעקבות פטירת האב או ההורים), גם הנכונות של הסביבה להכיל התנהגויות לא נורמטיביות משתנה. כשם שהפער בין הידע הפורמלי לידע הפרקטי פותח פתח לפרשנויות שונות של

¹⁷ הפלסטינים בישראל נמצאים במצב משבר מתמשך, הנובע מן המצוקה הכלכלית והמעמדית שבה הם שרויים (סבירסקי וקונור 2000; Kraus and Yonay 2000; Lewin-Epstein and Semyonov 1993), וכן מהדה־לגיטימציה האזרחית שלהם, שאמנם עברה שיפור ניכר בשנות התשעים, אך חזרה והידרדרה בחדות בעקבות אירועי אוקטובר 2000 והסלמת יחסי האלימות בין ישראל לרשות הפלסטינית.

¹⁸ חסן 1999; שלהוב־קבורקיאן 1998; Glazer and Abu-Ras 1994; Kandalaf and Rohana 1997; Espaniolly 1997; Shalhoub-Kevorkian 1999; Haeri 1999.

בתוליות ומוסריות מינית, כך גם ברמת הפיקוח יש מגוון אפשרויות. האפשרויות לקיום חברתי מוסרי הן תמיד רבות יותר מאלה המיוצגות על ידי הנורמה הרשמית, והדבר נכון במיוחד במציאות רבת-ניגודים כמו זו של החברה הפלסטינית בישראל. מציאות זו כוללת מסורת והסדרים פטריארכליים במשפחה, בקהילה ובמדינה. המנגנונים הללו חופפים זה לזה בתחומים רבים, אך יש ביניהם גם נקודות חיכוך. החפיפה יוצרת אפקט מצטבר של דיכוי רב-מימדי, ואילו החיכוכים פותחים פתח לשינוי, לפחות ברמה האישית.

הפיקוח על הנשים הפלסטיניות ודיכוין מוגברים גם בשל הנחיתות המעמדית וההדרה האזרחית של המיעוט הפלסטיני. הנחיתות וההדרה מייצרים צינורות היררכיים של ניצול משאבים ורטוריקה של הסתגרות תרבותית. האפליה המגדרית הקיימת ממילא בזירת המדינה מוחרפת כתוצאה מן המפגש עם המרכיב המשפחתי, הלאומי והמעמדי (פוגל-ביז'אוי 1998; ברקוביץ 1999). אותה מציאות עצמה טומנת בחובה הזדמנויות משמעותיות לנשים בתחומים כגון השכלה, תעסוקה, תנועה במרחב, מידע, צריכה ויצירת קשרים חברתיים — אם כי לעתים קרובות ההזדמנויות הללו אינן באמת בהישג יד.¹⁹ גם צעירות המצליחות לממש הזדמנויות להשכלה, לתעסוקה ולתנועה אינן מגיעות בהכרח להיפתחות ולהבשלה מינית. נסרין, למשל, מספרת:

יש לי חברה לא נשואה שכל הזמן בדיכאון. היא גם לא יצאה, לא נתנה לעצמה להתאהב. היא בת 39 והלכה לפי החברה. היא אכלה אותה. והיא נראית גם לא טוב. מאוד רזה בגלל שהיא דיכאה את עצמה. כל החלק המיני מדוכא כי היא לא שכבה עם גבר, לא אהבה. לא נתנה לעצמה לחיות. זה נורא. איך אפשר לוותר על דבר כזה? [צוחקת] מה, לא בא לך? למרות שהיא משכילה, חכמה, שווה יעני... זה לא בגלל שהיא לא חושבת על זה — [אלא] זה בכלל מת.

ובכל זאת יש נשים שמצליחות לפרוץ — לעתים בתמיכת המשפחה ולעתים על אף התנגדות קשה ואלימה. מה, אם כן, קובע כיצד יתפתח מסלול החיים של כל רווקה? מה קובע האם היא עתידה להסתגרות ולהדחקה מינית, להיפתחות ולפעילות מינית, או לכל שילוב אפשרי על הרצף שבין שני הקצוות הללו? בניגוד למה שניתן היה אולי לצפות, אלו שמצליחות להתגבר על המחסומים ולממש הזדמנויות אינן שייכות בהכרח לקבוצה דתית מסוימת, לאוכלוסייה עירונית או לרקע מעמדי מבוסס. גם רווקות בעלות מיניות רדומה ומודחקת אינן ניתנות לאפיון דתי או מעמדי. יתר על כן, לעתים אחיות הגדלות באותה משפחה מפתחות סגנונות חיים שונים מאוד. הן להאלה והן לטניה יש אחיות רווקות שחוו התנסויות מיניות מינוריות ביותר, אם בכלל; החוג החברתי שלהן אינו חורג מגבולות המשפחה,

¹⁹ לדוגמה, חוק חינוך חובה העלה באופן משמעותי את רמת ההשכלה של בנות ערביות, אך שיעור האנאלפביתיות בקרב נשים בחברה זו עדיין גבוה מאוד בהשוואה לרמה הארצית. מצב דומה קיים לגבי הזדמנויות ריאליות לתעסוקה, רמת השתכרות ורווחה כלכלית, והגנה מעשית מפני אלימות בתוך המשפחה.

והשכלתן ושגרת החיים שלהן מוגבלות מאוד בהשוואה לאחיותיהן. לא בכדי נשים שונות מגיעות למסקנות שונות בשאלה כיצד הן יכולות וצריכות להתנהג. דרכה של כל אשה מנותבת על פי מכלול של משתנים נרכשים (השכלה, גישה למזומנים), משתנים שיוכיים דינמיים (גיל, השתנות הרכב משק הבית המורחב, קשר עם אחרים משמעותיים ובעיקר עם האב), ומשתנים אישיותיים (כריזמה, אומץ, שאפתנות, שמחת חיים, אופטימיות). השילוב בין הגורמים האלה הוא שקובע עד כמה תוכל כל אשה להשתמש בהזדמנויות הנקרות בדרכה. אין ספק שאף על פי שהתרבו מאוד ההזדמנויות להתקדמות ולהתנסות אישית הפתוחות בפני נשים ערביות בישראל בתחילת המאה ה-21, רובן עדיין כורעות תחת העול המשולב שמייצרים מנגנוני ההדרה והשליטה של המדינה ושל התרבות. לרווקות יש עדיין סטיגמה שלילית; רוב הרווקות, גם רבות מאלו שנפתחות מבחינה חברתית ומינית, עסוקות באינטנסיביות במצבן וכמהות להיחלץ ממנו ולעבור לנתיב המקובל. עם זאת, השוני הרב בין אשה רווקה אחת לחברתה, והפער בין הנורמה הרשמית לבין ההתנהגות בפועל, מובילים למסקנה שלבחירה הפעילה (agency) של פרטים יש משקל חשוב הן בפרשנות המציאות והן ביישום הפרקטי של פרשנויות אלטרנטיביות. במידה רבה, הבחירה הפעילה היא שמביאה לכך שההתנהגות המתירנית של אותן נשים לא רק שאינה מסכנת את מעמדן, אלא אף מצטרפת להרחבה משמעותית של הזדמנויות החיים שלהן.

ביבליוגרפיה

- ברקוביץ, ניצה, 1999. "אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל", סוציולוגיה ישראלית 1 (3): 277–311.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 1998. עיבודים מיוחדים מתוך מפקד האוכלוסין והדיוור 1995 (לא פורסם).
- _____, 2002. "האוכלוסייה הערבית בישראל", סטטיסטיקל 26 (יולי), משרד ראש הממשלה, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, המרכז למידע סטטיסטי, ירושלים.
- ויטיג, מוניק, [1992] 2003. "אדם אינו נולד אישה", מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית, ערכו יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 103–110.
- חזירי, חאתם, 1991. "הגירה של ערבים נוצרים אל מחוץ לחיפה", בעיית ההגירה (הגירת אלערב אלמסיחין מן חיפא אלא ח'ארג' אלבלאד", אלהג'רה), ערך ג'רייס ח'ורי, מרכז אללקאא', ירושלים, עמ' 97–144 (ערבית).
- חסן, מנאר, 1999. "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", מין מגדר ופוליטיקה, כתבו דפנה יזרעאלי ואחרות, קו אדום, תל-אביב, עמ' 267–306.
- פוגל-ביז'אוי, סילביה, 1998. "נשים ואזרחות בישראל: ניתוח של השתקה", פוליטיקה: כתב עת למדע המדינה ויחסים בינלאומיים 1: 41–71.
- סבירסקי, שלמה, ואתי קונור, 2000. תמונת מצב חברתית, מרכז אדוה, תל-אביב.

- סעדווי, נוואל, 1990. האישה והמין (אלמרא'ה ולג'נס), אלמוסתקבל, אלכסנדריה (ערבית).
 שלהוב-קבורקיאן, נדירה, 1998. "תגובה על אירוע של התעללות מינית בילדה בחברה הפלשתינית:
 הגנה, השתקה, הרתעה או ענישה", פלילים 7: 161–195.
- Abu-Lughod, L. 1997. "Is There a Muslim Sexuality? Changing Construction of Sexuality in Egyptian
 Bedouin Weddings," in *Gender in Cross-Cultural Perspective*, ed. Caroline B. Brettell and
 Carolyn F. Sargent. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, pp. 167–176.
- , 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural
 Relativism and its Others," *American Anthropologist* 104 (3): 783–790.
- Abu-Odeh, Lama, 1993. "Post-Colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference," *Feminist
 Review* 43 (Spring): 26–37.
- Accad, Evelyne, 1991. "Sexuality and Sexual Politics: Conflicts and Contradictions for
 Contemporary Women in the Middle East," in *Third World Women and the Politics of
 Feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres. Bloomington, IA:
 Indiana University Press, pp. 237–250.
- Ahmed, Leila, 2000. "Arab Culture and Writing Women's Bodies," in *Women and Sexuality in
 Muslim Societies*, ed. Pinar Ilkkaracan. Istanbul: Women for Women's Human Rights, New
 Ways, pp. 51–65.
- Amireh, Amal, and Lisa S. Majaj, 2000. "Introduction," in *Going Global: The Transnational
 Reception of Third World Women Writers*, ed. Amal Amireh and Lisa S. Majaj. New York
 and London: Garland Publishing, pp. 1–25.
- Al-Khayyat, Sana, 1990. *Honor and Shame: Women in Modern Iraq*. London: Saqi Books.
- Badran, Margot, 1999. "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East," in *Hermeneutics and
 Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamic/Ate Societies*, ed. Asma Afsaruddin.
 London: Harvard University Press, pp. 159–188.
- Boddy, Janice, 1982. "Womb as Oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural
 Northern Sudan," *American Ethnologist* 9 (4): 682–688.
- Cockburn, Cynthia, 2004. *The Line: Women, Partition and the Gender Order in Cyprus*. London
 and New York: Zed Publications.
- Dwyer, Daisy, H., 1978. *Images and Self-Images: Males and Female in Morocco*. New York:
 Columbia University Press.
- Espanioly, Nabila, 1997. "Violence against Women: a Palestinian Woman's Perspective: Personal is
 Political," *Women's Studies International Forum* 20: 587–592.
- Glazer, Ilza, and Wahiba Abu-Ras, 1994. "On Aggression, Human Rights, and Hegemonic Discourse:
 The Case of a Murder for Family Honor in Israel," *Sex Roles* 30: 269–282.
- Goddard, Victoria, 1987. "Honor and Shame: The Control of Women's Sexuality and Group Identity

- in Naples,” in *The Cultural Construction of Sexuality*, ed. Pat Caplan. London and New York: Tacistock Publications.
- Haeri, Shahla, 1999. “Woman’s Body, Nation’s Honor: Rape in Pakistan,” in *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female “Public” Space in Islamic/Ate Societies*, ed. Asma Afsaruddin. London: Harvard University Press, pp. 55–69.
- Herzog, Hanna, 2004. “‘Both an Arab and a Woman’: Gendered, Racialised Experiences of Female Palestinian Citizens of Israel,” *Social Identities* 10 (1): 53–82.
- Ilkcaracan, Ipek, and Gülsah Seral, 2000. “Sexual Pleasure as a Woman’s Human Right: Experiences from a Grassroots Training Program in Turkey,” in *Women and Sexuality in Muslim Societies*, ed. Pinar Ilkcaracan. Istanbul: Women for Women’s Human Rights, New Ways, pp. 187–198.
- Jansen, Willy, 1987. *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*. Leiden: Brill.
- Kandalaft, Iman, and Hoda Rohana, 1997. “Violence against Women,” CEDAW, NGO Report: The Status of Palestinian Women Citizens of Israel. Report Submitted to the United Nations Committee on the Elimination of Discrimination against Women, 17th Session, pp. 63–74.
- Kandiyoti, Deniz, 1988. “Bargaining with Patriarchy,” *Gender and Society* 2: 273–290.
- Kayir, Arsalus, 2000. “Women and their Sexual Problems in Turkey,” in *Women and Sexuality in Muslim Societies*, ed. Pinar Ilkcaracan. Istanbul: Women for Women’s Human Rights, New Ways, pp. 253–268.
- Kraus, Vered, and Yuval Yonay, 2000. “The Power and Limits of Ethnonationalism: Palestinians and Eastern Jews in Israel,” *British Journal of Sociology* 51 (3): 525–551.
- Lazreg, Marnia, 1988. “Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,” *Feminist Issues* 14: 81–107.
- Lewin, Alisa, n.d. “Marriage Patterns among Palestinians in Israel”.
- Lewin-Epstein, Noah, and Moshe Semyonov, 1993. *The Arab Minority in Israel’s Economy*. Boulder: Westview Press.
- Lindholm, Charles, 1996. *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Lindisfarne, Nancy, 1994. “Variant Masculinities, Variant Virginites: Rethinking ‘Honor and Shame’,” in *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, ed. Andrea Cornwall and Nancy Lindisfarne. New York and London: Routledge, pp. 82–96.
- MacKinnon, Katharine, 1982. “Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory,” *Signs* 7 (3): 530–545.
- Mernissi, Fatima, 1982. “Virginity and Patriarchy,” in *Women and Islam*, ed. Azizah Al-Hibri. Oxford and New York: Pergamon Press, pp. 183–192.

- Moghissi, Haideh, 1999. "Oriental Sexuality: Imagined and Real," in *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books, pp. 13–31.
- Parla, Ayse, 2001. "The 'Honor' of the State: Virginity Examination in Turkey," *Feminist Studies* 27 (1): 65–88.
- Pateman, Carole, 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Peristiany, Jean George (ed.), 1966. *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Sabbah, Fatna A., 1984. *Woman in the Muslim Unconscious*. New York: Pergamon Press.
- Sa'ar, Amalia, 2000. "'Girls' and 'Women': Femininity and Social Adulthood among Unmarried Israeli-Palestinian Women," Ph.D. Dissertation, Boston University.
- , 2004. "Many Ways of Becoming a Woman: The Case of Unmarried Israeli-Palestinian 'Girls'," *Ethnology* 43 (1): 1–18.
- , n.d. "Post-Colonial Feminism: The Politics of Identification and the Liberal Bargain."
- Sedgwick, Eve, 1991. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, LA: California University Press.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera, 1999. "The Politics of Disclosing Female Sexual Abuse: A Case Study of Palestinian Society," *Child Abuse and Neglect* 23 (12): 1275–1293.
- , 2002. "Re-examining Femicide: Breaking the Silence and Crossing 'Scientific' Borders," *Signs* 28 (2): 581–608.
- Shokeid, Moshe, 1982. "Ethnicity and the Cultural Code among Arabs in a Mixed Town: Women's Modesty and Men's Honor at Stake," in *Distant Relations: Ethnicity and Politics among Arabs and North African Jews in Israel*, ed. Moshe Shokeid and Shlomo Deshen. Westport, CT and London: Praeger, pp. 32–52.
- Vieille, Paul, 1978. "Iranain Women in Family Alliance and Sexual Politics," in *Women in the Muslim World*, ed. Louis Beck and Nicky Keddie. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 451–472.