

## הסוד בתהליך חקר תפיסת המיניות בקרב נשים פלסטיניות בישראל

מנאל שלבי

### מבוא

מאמר זה מציג את המאפיינים המעצבים את החוויה המינית של נשים פלסטיניות ומנתח את תפיסת המיניות שלהן. הוא מתבסס על עבודת מחקר איכותני שערכתי לקראת קבלת תואר מוסמך בלימודי מגדר, וכותרתה "הפוליטיקה החברתית של מיניות הנשים הפלסטיניות בישראל". המחקר כלל ראיונות עומק עם נשים, אנשי מקצוע וקבוצות מיקוד. לפיכך, האופן שבו נשים פלסטיניות מגבשות את תפיסת המיניות שלהן מוצג מנקודת מבטן הסובייקטיבית.

מטרת המחקר היא לנתח את הפוליטיקה החברתית שמעצבת את תפיסת המיניות של נשים פלסטיניות ולהבין כיצד מתגבשת המיניות הזאת ואיך מתקיים הקשר ההדדי בין מימוש מיניות לבין מימוש עצמי בחברה. המחקר מגדיר את הצירוף "פוליטיקה של המיניות", שטמונה בו ההכרה בקיומם של יחסי כוח ומנגנונים שבאמצעותם מתעצבת תפיסת מיניות. הנחת היסוד במחקר היא שקיימת תופעה של השתקה בחברה הפלסטינית בכל הנוגע לנושא. ניתוח הראיונות עומד על ההקשרים החברתיים שבהם מתרחשת ההשתקה הזאת ועל אופני ההתמודדות איתה וההתנגדות לה. חשיפת הפוליטיקה של המיניות תתרום להבנה מעמיקה יותר של תהליכים חברתיים רחבים המתחוללים עתה בחברה הפלסטינית.

שאלת המחקר היא האם נשים פלסטיניות במדינת ישראל, בתחילת המאה ה-21, מדוכאות מינית? השאלה מביאה בחשבון שהמושג "דיכוי" (קִמְע) הוא

יחסי וטעון ערכית. הניתוח יתייחס לכך שהמבנה החברתי, המשפיע ישירות על תפיסת המיניות, רווי ניגודים, הן ברמת יחסי המגדר והן ברמת המעמד הפוליטי והאזרחי של הפלסטינים בישראל.

חדשנותו של המחקר טמונה בהבנה העמוקה של המאפיינים הייחודיים לחויית המיניות של נשים פלסטיניות בישראל. המדגם המצומצם במחקר אמנם יוצר מוגבלות מסוימת, אך בצד חיסרון זה יש לעמוד על התרומה הייחודית והתועלת שאפשר להפיק ממנו לשם ביצוע מחקרים עתידיים. בחינה תיאורטית של התהליכים החברתיים והפוליטיים המבנים את החוויה המינית של הנשים, חשיפת המנגנונים המדכאים את מיניותן והשימוש בניתוח עומק, מאפשרים את הבנת המורכבות של תהליך גיבוש המיניות והזהות הנשית, החברתית והמגדרית. ההבנה הזאת מאפשרת ירידה לשורשי הדיכוי הנעוצים במיניות של נשים וגורמים לתופעות, כמו אפליה בעבודה, אלימות בתוך המשפחה, אונס, פורנוגרפיה וסחר בנשים.

מחקר זה פמיניסטי במהותו ובכך מצטרף למסורת מחקרית שהתפתחה כביקורת על תפיסת הידע והמתודולוגיה הקיימת. רוב המחקרים הפמיניסטיים נעשים על ידי נשים פמיניסטיות, ובדרך כלל מטרתם היא גם פוליטית, שכן יש בהם מחויבות לחולל שינוי בחיי נשים (Stanley & Wise, 1990). מחקר זה שואף לשינוי חברתי – שינוי התפיסות המדכאות את הנשים ואת הצרכים הבסיסיים שלהן, וכן שינוי התפיסות החברתיות שעל פיהן נשים הן נחותות, ויש לו גם גוון פוליטי היות שהוא בוחן את יחסי הכוח בחברה.

שולמית ריינהרץ הגדירה את המחקר הפמיניסטי כניתוח המלווה בפעולה לשינוי חברתי, ונועד לשיפור מצבם של כל הפרטים באוכלוסייה וליצירת מודל חברתי טוב יותר. לשינוי המוצע במאמר יש השלכות ישירות, ממשיות ומעשיות על חיי הנשים בכלל ועל מיניותן בפרט. לפיכך, בבסיסו, המחקר הזה הוא מחקר פעולה פמיניסטי (Reinhartz, 1992, p. 177).

המחקר שלפנינו הוא גם איכותני – מתבסס על ריאיון פתוח, ומובנה למחצה. חלקו הפתוח מאפשר הצגתם של נרטיבים בחופשיות, תוך שימת דגש על סיפורי חיים. חלקו המובנה יותר כולל שאלות ממוקדות שהתשובות עליהן יוצרות בסיס ידע שיטתי על אודות התמות המרכזיות שבהן עוסק המחקר. השילוב בין שני חלקי הריאיון מאפשר ניתוח של המשמעויות השונות שמעניקות נשים לתמות הללו.

שימוש בטכניקה של ריאיון פתוח ומובנה למחצה מאפשר אינטראקציה

חופשית בין החוקרת לבין המרואיינות, בשונה מסקר או מריאיון מובנה. בטכניקה הזאת נחשפות השקפות המרואיינות על המציאות הקיימת, מה שמאפשר לחוקר לבסס תיאוריה הולמת. ראיונות מובנים למחצה נעשו לאמצעי מרכזי בידי פמיניסטיות, ליצירת מעורבות של מרואיינות בבניית הנתונים על חייהן, והם מאפשרים כניסה לתודעה של הדמויות, למחשבות ולזיכרונות שלהן. גישה זו חשובה במיוחד בחקר הנשים כיוון שלמידה ממשית עליהן יכולה להתבסס רק על דבריהן ותיאוריהן, ולא בדרך המקובלת, שבה גברים מדברים בשם נשים (Reinhartz, 1992).

היות שנושא המחקר כה רגיש ואינטימי, הובטחה מלכתחילה לכל הנשים, ובכללן לנשים בקבוצות המיקוד, שמירה על סודיות מלאה באשר לכל הפרטים האישים שמסרו. בכל זאת פעמים רבות במהלך הראיונות הביעו דאגה בנוגע לפרטיותן, על כן הודגש עבורן שוב ושוב כי אנשי המחקר מקפידים כמובטח על עקרון שמירת החשאיות. חששן הגדול מחזק את ההשערה כי הוא הסיבה להיענות ולנכונות המועטות להשתתף במחקר. לכן נעשה המחקר על 12 נשים בלבד, ולא 15–20 כמתוכנן.

רוב הנשים, גם אם כאמור ביקשו חזור ובקש לוודא את עניין הסודיות, חשפו בפני בפתחות את תחושותיהן, התנהגויותיהן ותפיסותיהן בנושא מיניות. אך היו גם כמה שהפחד או הכושה חסמו אותן מלהיפתח. בסוף כל ריאיון הודיתי למרואיינת על שיתוף הפעולה והשארתי ערוץ תקשורת פתוח בינינו, היה ויעלה הצורך בהמשך המחקר להבהיר עוד או להוסיף על הנאמר. בהשראת המחויבות הפוליטית של המתודולוגיה הפמיניסטית הבטחתי להן שיוכלו לקרוא את המחקר לאחר הגשתו.

הנשים חשפו סיפורי חיים מרתקים שכל אחד מהם הוא עולם ומלואו, הגדוש חוויות, ניסיונות ותובנות, מהם אף קשים וקיצוניים מאוד שהצריכו הפניה לטיפול.

נוסף על הקושי באיתור מתנדבות להשתתפות במחקר, עלו עוד קשיים שאפרט להלן ויש ללמוד מהם לטובת מחקרי המשך.

העובדה שאני אישה, אשת מחקר ואקדמיה, עובדת סוציאלית, פלסטינית שאינה מזוהה עם הממסד ההגמוני, פעילה פמיניסטית רדיקלית ופעילה פוליטית, השייכת לאותה החברה והתרבות של קבוצת המחקר ובעלת הבנה ומודעות למצב הנשים הפלסטיניות ולמרקם חייהן – הייתה בו-בזמן גם יתרון וגם חיסרון לתהליך המחקר.

מצד אחד עזרו לי כל אלה לגשת לנושא, לפנות אל הנשים ולשוחח עמן בשפתן, להתארח בבתיהן של אלו שהזמינו אותי, להבין את הטרימינולוגיה שלהן ובכך להצליח לקלוט ולהקיף את מלוא המשמעות של החומרים הגלויים והסמויים שחשפו. הקרבה שלי לאוכלוסיית המחקר ולתרבותה אפשרה פענוח מסרים לא מדויקים, כאלה שאי-הדיוק שבהם נבע מהסתרת מידע או לחלופין מהגזמה בתיאור החוויה. מצד אחר, אף על פי שלא הכרתי אישית את רוב הנשים לפני המחקר, ניכר שאחדות מהן התקשו לשתף ולספר דווקא בשל השתייכותי לאותה חברה. זאת ועוד, היו כמה מרואיינות שהתאמצו להרשים אותי ולהראות כי גם הן נשים פתוחות ובעלות מודעות והבנה לתהליכי השינוי החברתיים. ייתכן שמצב זה של רצייה חברתית הביא לידי הטיה מסוימת בתכנים שמסרו. ועדיין, כמו שאפשר לראות בפרק השני, כללו הראיונות עמדות ודעות שמרניות בהרבה משלי, דבר המעיד כי בכל זאת הצלחתי לדובב את הנשים למידה רבה של פתיחות. על אף הרקע החברתי המשותף, יש שוני ביני לבין כמה מהמרואיינות מבחינת החינוך האישי. השוני הזה היה בעייתי מפני שהן ביקרו ושפטו את המוסריות שלי, מה שהגביל אותי למדי במחקר. אחדות מהן הניחו, על שום השתייכותי לחברה הפלסטינית, שאני עוברת חוויות דומות לחוויותיהן וציפו שאשתף אותן. לאחרות היה מגוון סטריאוטיפים, לחיוב ולשלילה, על המקום שממנו באתי, על המוצא שלי, על מקום מגורי, על הדת שלי ועוד. היה עלי לנפץ סטריאוטיפים אלה ולהציב את הגבול בין החוויה שלי לבין החוויה שלהן.

קושי נוסף שעלה היה השפה המוגבלת שיש לנשים בכואן לתאר את חייהן, והוא מאפיין בדרך כלל מחקרים פמיניסטיים. לטענתה של מרג'ורי דה-וולט (Devault, 1993), העוסקת בנושא, השפה עצמה משקפת חוויות גבריות, ועל כן, בתור חוקרת, היא שמה לה למטרה לגבש בעזרת המחקר הפמיניסטי גם תובנות לדיון המתודולוגי. ועוד היא טוענת כי השפה מדירה וכי יש חוסר התאמה בולט בין חיי נשים לבין המילים הננקטות כדי לתארם. השימוש הרווח באוצר מילים מוגבל, דוחק לעתים קרובות את הנשים לעמדת שוליים, ולכן הן עצמן מתקשות למצוא ניסוחים מייצגים, שלמים ומדויקים. לתובנות של דה-וולט יש רלוונטיות רבה למחקר זה כי רבות מהמרואיינות התקשו להתבטא מאותה סיבה. נוסף על כך, היו מהן שנעזרו במילים לועזיות ועבריות ושיבצו אותן בתוך הערבית כדי להגיע לדיוק מרבי (Devault, 1993, p. 97). המבצע המילולי של הנשים בראיונות שיקף רק חלקית את המידע שרצו

למסור. לא תמיד הן יכלו או רצו להציג את התסכולים או את אי-שביעות הרצון בחייהן, ולכן שמתני דגש מיוחד גם על התקשורת הלא-מילולית בזמן השיחות. היו מדי פעם טונים של דיבור או שתיקות שהביעו מסרים שלא עלו בשיח הפורמלי (Reinhartz, 1992, p. 19).

דה-וולט כתבה על הדילמה המלווה את עבודת המחקר של נשים פמיניסטיות בבואן לחקור דיסציפלינות מסורתיות. הדילמה נעוצה בקושי למצוא דרכי עבודה בתוך דיסציפלינות מסורתיות, כשלמעשה מטרת המחקר היא לחולל מהפכה אינטלקטואלית האמורה לשנות מסורת זו. לדבריה, מחקרים פמיניסטיים מציעים דרכים ייחודיות להרחבת השיטות של המסורת האיכותנית ובזה היתרון שלהם (Devault, 1990, p. 96). יצוין כי התובנות הללו סייעו בניתוב הראיונות וניתוחם.

ההנחה כי "נשים" הן קטגוריה חיונית ותקפה וכי כולן חולקות, בשל היותן נשים, את אותם ניסיונות משותפים, אינה מדויקת. הניסיונות המשותפים הללו לא נובעים מעובדות ביולוגיות, אלא מהעובדה שמתקיים דיכוי נשים. מכאן ש"נשים" הן קטגוריה מובנית, חברתית ופוליטית. נשים אמנם חולקות אותו דיכוי, אך לא בהכרח אותן חוויות שהרי אינן חולקות אותה מציאות. השימוש בקטגוריה "נשים" באקדמיה משקף את עולמן של הנשים הלבנות מהמעמד הסוציו-אקונומי הגבוה, ההטרסקסואליות, נשות העולם הראשון. ניתוח שכזה מגדיר נשים כקבוצה נטולת כוח. עלינו להתחיל לראות את הדיכוי כתהליך יוצא דופן ומורכב שבו הנשים לא תמיד נטולות כוח, והן בדרך כלל משתמשות בהרכה דרכים, ורבאליות ואינטראקציוניות כדי להילחם (Stanley & Wise, 1990, pp. 21–23).

החלק הראשון של המאמר מציג סקירה מתומצתת של ספרות אקדמית המתמקדת בהיבטים המרכיבים את תפיסת המיניות של נשים פלסטיניות בישראל ומשפיעים עליהן: הפטריארכאליות, המרכיב האסלאמי, המרכיב הערבי והמזרח תיכוני, פמיניזם, וכן המצב הפוליטי האזרחי. החלק השני אמפירי ומציג כמה מהמצאים וניתוחם – האמירות, ההבנות, התפיסות והעמדות של הנשים באשר למיניותן, כמו שעלו בראיונות ובקבוצות המיקוד. בחלק זה הבלטתי ארבע סוגיות מרכזיות: השפה, הגוף ומשמעותו, יחסים חשובים (בעיקר הקשר עם ההורים), קווים אדומים ופרקטיקות מיניות. החלק השלישי והמסכם עוסק בתרומת המחקר לחקר עולמן של הנשים.

## חלק ראשון: סקירת ספרות על מיניות של נשים בעידן של חברה פטריארכאלית משתנה

מעמד הנשים בחברה הפלסטינית בישראל ירוד ביותר, הן בחברה הישראלית בכלל, בהיותן שייכות למיעוט לאומי, והן בתוך החברה הפלסטינית עצמה, בהיותן שייכות למיעוט מגדרי בחברה פטריארכאלית. הן סובלות מאפליה ומדיכוי במישור האזרחי, הפוליטי והחברתי.

המשפחה הערבית היא משפחה מורחבת ופטריארכאלית ומתירה נישואי קרובים ופוליגמיה. לעומת משפחה גרעינית, הכוללת בעל, אישה וילדים שחיים תחת קורת גג אחת, משפחה מורחבת כוללת בדרך כלל שלושה דורות החיים תחת קורת גג אחת: הבעל, אשתו וילדיהם, ולפעמים אחיו של הבעל וקרובים אחרים – דבר שיוצר שיזור ביחסים, באינטרסים ובכוח של בני המשפחה. במשפחה המורחבת הפרט נושא באחריות להתנהגות בעייתית של כל אחד מבני המשפחה. לפיכך התנהגות מסוימת של נשים, שלא נחשבת מקובלת, אינה פוגעת באישה בלבד, אלא בכל בני המשפחה ובמערכת המשפחתית כולה. זהו המקור לתופעות המתרחשות בחברה הערבית ומאפיינת אותה, בין היתר כבוד המשפחה ונקמת דם בין משפחות (ברקאת, 2003, עמ' 315–316).

בחברה הפלסטינית בישראל מתקיימת פטריארכאליות בצורות וברמות שונות של ארגון חברתי. גם מדינת לאום מודרנית, כמו ישראל, שלכאורה נחשבת דמוקרטית ליברלית, היא במהותה מדינה אתנית שמקיימת מבנה פטריארכאלי. ישראל היא מדינה פטריארכאלית משום שהיא מקדמת סדר היררכי שמשולבים בו יחסי מגדר, אתניות ולאום, המדירים נשים פלסטיניות על שום השתייכותן למיעוט אתני. עמליה סער, במאמרה Contradictory Locations, כותבת שבתקופה המודרנית הפטריארכיה מקבלת פנים רבות. במדינת ישראל – מדינת לאום "מודרנית" עם רקע פטריארכאלי מובהק – מתקיימת הדומיננטיות הגברית בשיזור עם מנגנוני שליטה אחרים, כגון מנגנון השליטה האתנו-לאומי והמעמדי. המפגש המורכב בין מנגנוני הריבוד השונים הללו מייצר גרסאות שונות של דומיננטיות גברית בכל אחת מצורות הקיום החברתי (במשפחה, בקהילה האתנית, בשוק העבודה, בבירוקרטיה של המדינה). היא גורסת כי במקרה הספציפי של החברה הפלסטינית בתוך ישראל, השיזור של שליטה אתנו-לאומית, מעמדית ומגדרית בעת ובעונה אחת מחריף את דיכוי הנשים, הן כנשים והן כפלסטיניות, אך גם מייצר

הזדמנויות היסטוריות חדשות עבוד לא מעט מהן. דבר זה משתקף במורכבות חיי הפלסטינים בישראל בכלל וחיי הנשים בפרט, מורכבות אשר נובעת במידה לא קטנה מן הניגוד המבני הזה (Saar, 2007).

החברה הפלסטינית בישראל מונה כמיליון נפש, כחמישית מכלל האוכלוסייה בישראל. מהם 82% מוסלמים, 9% נוצרים ו-9% דרוזים. כלומר התרבות של האוכלוסייה הפלסטינית במדינת ישראל היא תרבות ערבית מוסלמית, על כל המשתמע מכך. תרבות זו מהווה סדר חברתי רחב הכולל נורמות ומנהגים, ובכלל זה את בני העדה הנוצרית.

התרבות הערבית המוסלמית מילאה תפקיד מרכזי בעיצוב משמעות הגוף בקרב נשים ערביות במהלך ההיסטוריה הערבית. מושגים כמו חשמה (ענווה), סתרה (צניעות), עיב (בושה חברתית), חראם (איסור דתי), חג'אב (רעלה) – עדיין ממשיכים לעצב את התנהגותם המינית של רוב המוסלמים, נשים וגברים. המשפחות הערביות רואות בפקיעת קרום הבתולין ובקיום יחסי מין מחוץ לנישואין פשע דתי וחברתי. בשל חינוך זה, נשים מפתחות רתיעה מקיום יחסי מין, שיכולה להחמיר ולהתבטא בווגיניסמוס (התכווצות של שרירי הנרתיק ושרירי רצפת האגן המתרחשת בגלל החרדה מחדירה. התופעה גורמת לכאב ולחוסר יכולת לקיים יחסי מין). פעמים רבות הן נמנעות מקבלת טיפול, דבר העלול לגרום עוד בעיות נפשיות וזוגיות, וכן מתח בין שתי משפחות המוצא של בני הזוג. נשים בעלות מודעות מחפשות שינוי בגישה המסורתית למיניותן (ח'אולה אבו בקר, 2004, עמ' 229).

אבו בקר מציינת את הקודים ההתנהגותיים המצופים מנשים, בעיקר בכל הקשור להתנהגותן המינית. קודים אלה מושפעים מהדת המוסלמית, המפרטת מהי ההתנהגות הרצויה של נשים. עקב המציאות הזאת, היא מסבירה, נשים מודעות יותר לעצמן ומחפשות דרכים אלטרנטיביות למימוש מיניותן. גם פאטמה אלמרניסי (2004) עסקה בנושא וכך היא כותבת: "הפחד הגדול בו שריות רוב הנשים הערביות בגלל קרום הבתולין גורם לכך שבחלק מהנישואים שנעשים בחברה הערבית, הבתולין של הכלה הם מלאכותיים, מזויפים. מספיק בכך שהאישה תמצא רופא שיזדהה איתה ויסכים לבצע ניתוח איחוי קרום הבתולין בליל הכלולות, כדי שבעלה ומשפחתו יחשבו שמעולם לא חוותה מגע מיני הטרוסקסואלי ובכך היא תהיה בתולה בעיניהם" (אלמרניסי, בתוך אלקאראקאן, 2004, עמ' 241).

ככל הנראה לא מעט נשים בחברה הפלסטינית נעזרות בפרוצדורה רפואית

זו של איחוי קרום הבתולין כדי לשמור על שמן הטוב ועל עצמן. שמירה על קרום בתולין שלם נחשבת בעיני אותן נשים עניין של חיים או מוות. אפילו נשים שעוברות תקיפות מיניות ואונס מייחסות חשיבות לשמירת קרום בתולין שלם הרבה יותר מאשר דאגה למצבן הנפשי לאחר הטראומה, והן ממהרות לבדוק מיד לאחר הפגיעה בהן את שלמותן. נתוני א-סיוואר – מרכז סיוע לנפגעות אונס ותקיפה מינית בחברה הערבית – מראים בבירור כי רוב נפגעות האונס מבקשות ליווי לרופא נשים, שיבדוק אם הקרום נותר שלם. רובן מתעלמות לגמרי מהסיוע הנפשי שהמרכז מוכן לספק להן. בשנת 2007 פנו למרכז 22 נשים שנאנסו, 17 מהן קיבלו ליווי לרופא ועברו ניתוח לאיחוי קרום הבתולין, כלומר 77% מהנשים שפנו למרכז פנו במטרה לאחות את קרום הבתולין ובכך לשמור על חייהן (א-סיוואר, 2007).

האישה הערבייה, גופה ומיניותה נידונו בהקשר למעמדה בעולם הערבי, דיון שהתחיל בסוף המאה ה-19, בתקופת המאבק עם הכוחות הקולוניאליסטיים המערביים, עם תחילת החשיפה ל"אחר". המחקרים המוקדמים, כמו אלה של עבאס מחמוד אלעקאד וחסן בנא בנושא מעמד האישה סבלו מהטיה אתנו-צנטרית ואוריינטליסטית והתאפיינו בתפיסה מהותנית וא-היסטורית של התרבות. המשמעות של תפיסה זו היא לנסות להבין ולפרש את מעמד האישה הערבייה לאחר שעבר הבניה תרבותית אינהרנטית על-היסטורית, עצמאית ולא תלויה בנסיבות חברתיות ופוליטיות. מחקרים מוקדמים אלה משייכים את ההתנהגות החברתית לשורשים דתיים ותרבותיים. לא ערכו אותם רק חוקרים ערבים אלא גם חוקרים אוריינטליסטיים, שרואים במזרח עולם הנשלט על פי ערכים תרבותיים מהותיים נוקשים (ג'אנס, 2005, עמ' 41).

חוקרים ערבים רבים שכתבו על מעמד האישה הערבייה, והבולט בהם הוא אלעקאד, ניסו להוכיח במחקריהם את עליונות הגבר על האישה וטענו כי ההבדלים בין המינים מקורם באסלאם וכי אין מנוס מהבדלים אלה כיוון שהם טבעיים. הם הדגישו שהתפקיד העיקרי של האישה נובע מהווייתה הביולוגית, מהיבט הילודה והאימהות. לכן יש להגביל ולצמצם את השכלתה לגבולות שהדת מתירה לה, ושתעסוק, כמו שקבע אלוהים, רק ב"גידול ילדים ועקרות בית" (שם, עמ' 42). לדעתם לנסיבות החברתיות אין כל השפעה על ההבדלים בין הגבר לאישה, ולגבר עדיפות בכל התחומים ולא רק הגופניים והשכליים, אלא אפילו באלה הנחשבים נשיים, כמו בישול (שם, עמ' 43).

לעומת גישה זו, ראוי לציין את הגישה החברתית הדינמית, שפעלה גם היא



בתחילת המאה ולימדה על חשיבות המרכיבים החברתיים והתרבותיים של המדינה המודרנית ועל תפקידה בייצור ההבדלים בין המינים. על פי הגישה החברתית הדינמית, הדגשת המרכיב הדתי והתרבותי בלי להביא בחשבון את המרכיבים הכלכליים והחברתיים, היא טעות שיטתית המשעתקת את הדיכוי ומייחסת אותו ליסודות מהותיים גרידא.

הפמיניסטיות הרדיקאליות רואות במיניות נושא מרכזי של שליטה פטריארכאלית, ולכן הן גם תופסות אותה כפרקטיקה. עיקר המיקוד של פמיניסטיות אלו הוא בפטריארכיה וכיחסי הכוח בחברה שמשתקפים במרחב הפרטי. הנחות היסוד של זרם זה מעצבות עולם הנוגע לחייהן של הנשים המדוכאות מגדרית, פוליטית וחברתית.

קיט מילט וקת'רין מקינן דיברו בעיקר על אונס, התעללות מינית ופורנוגרפיה, והדגישו באג'נדה הפמיניסטית שלהן את החשיבות של שליטת הנשים בגופן, בילודה, בפרקטיקות המיניות ובשחרור מהאלימות הפיזית כלפיהן. קיט מילט אומרת בספרה "הפוליטיקה המינית" (1970) שהמין בעיקרו פוליטי משום שהקשר בין גברים לנשים הוא הפרדיגמה שעל פיה מכוננים יחסי הכוח בחברה. זו חברה שבה מערכות הדיכוי ממשיכות לתפקד: הגברים הם בעלי השליטה, הן בספרה הפרטית והן בספרה הציבורית. שליטה זו מרכיבה את הפטריארכיה. השליטה של הגברים תישלל כאשר נשים ישתחררו, אולם זו לא משימה פשוטה. כדי לשלול את השליטה הגברית, גם גברים וגם נשים צריכים לשלול את ההתייחסות להבדלים המגדריים בין המינים באופן ספציפי, כפי שהם מובנים תחת חסותה של המסגרת הפטריארכאלית (Millet in Tong, 1989, p. 92).

מילט ומקינן הצביעו על האוניברסאליות של הסדרים פטריארכאליים וניתחו את המערכות החברתיות והכלכליות המייצרות ומקיימות מבנה זה, שהוא סקסיסטי ומיזוגני ביסודו. כמו כן הצביעו על השיח ההגמוני בנושא מיניות כמכונן את ההבחנות החדות בין מיניות גברית לבין נשית ובין גברים לנשים, ואת אלו שמעניקות תוקף לפרקטיקות של שליטה גם ביחסי המין. לטענת מילט, אופיו של השיח על המיניות הוא אחד ממנגנוני המפתח לשימורו של הסדר פטריארכאלי ושל מקומן הנחות של נשים בסדר זה. לפיכך, מסקנתה היא ש"המיני הוא פוליטי", וסדר זה מבנה את נורמטיביות היחסים ההטרוסקסואליים כמבני שליטה והכפפה של נשים (שם, שם).

## חלק שני: ממצאי המחקר

### השפה כמכוננת את הדיכוי – שתיקה, השתקה, היעדר מילים

השפה היא אחד הנושאים המעניינים שעלו במחקר זה. יש לציין כי הנשים במחקר ורבליות ברובן ויכלו לבטא בבירור את הדברים שרצו להעביר. עם זאת, הדרך שבה התנסחו והטרמינולוגיה שבה השתמשו כששוחחו על נושאים אינטימיים היו שונות מהאופנים שבהם דיברו על נושאים אחרים.

המילה "מין" אינה קיימת במילון אלמונג'ד. לא רק שנושא המין מושתק אלא גם המילים מושתקות. בשפה הערבית המדוברת לא מרבים להשתמש במילה "מיניות" שכן היא מתקשרת רק לחוסר מוסריות של נשים. החוסרים בשפה, וכן החינוך והמסרים החברתיים, מונעים מהנשים להבין את מושג המיניות, להתבטא בנוגע אליו ולממשו.

"לא מדברים על הנושא הזה, הנושא של המין היה אסור ולא מובן עד כדי כך שגדלתי והלכתי לאוניברסיטה ולא הייתי מבינה את הבריחות הגסות שהחברים שלי היו מספרים. הם היו אומרים בדיחות מיניות וכולם היו צוחקים מלכדי אני, כי לא הייתי מבינה. הנושא של המין היה אסור, אסור, אסור" (סחר, רווקה, 31).

נוסף על כך ניכרת פרקטיקה של הרחקה בדיבור על מיניות: הנשים, במבוכתן, דיברו בגוף שלישי או עברו לעברית, לאנגלית או לערבית ספרותית. הן השתמשו בעברית בעיקר כשהתקשו או הרגישו מבוכה להביע את חוויותיהן בערבית. מילים רבות חזרו על עצמן בעברית ובאנגלית. היו נשים שהתקשו למצוא את המילים המתאימות בערבית בגלל ההרגל להשתמש בשפה העברית בחיי היומיום שלהן, או בגלל השימוש המועט במילים אלו בשפה הערבית. המילים האלה נאמרו אך ורק בעברית ובאנגלית: מיניות, אוננות, מחסום, אורגזמה, חוויה, בתולה, טראומה, זנות, תחושה, משיכה, פנטזיה, להשקיע, טאבו, לגיטימי, מעניין, סדנאות, הפלה, דילמה, הנאה, חינוך מיני. לשאלה "האם הרגשת נוח במהלך הריאיון?" ענתה מרואיינת: "את נחסמת (עברית) כשאת מרגישה שאין תקשורת בינך לבין האישה שאת יושבת מולה." ולשאלה: "האם את נהנית ממיני?" ענתה: "במקרים מסוימים לא כי האישה נמצאת במצב נפשי לא טוב, כלומר כשאת לא מרוצה מבעלך ויש בעיה בינך לבינו."

רוב הנשים דברו על פחד, חרדה, דאגה וריחוק ממין ומכל ההתנהגויות והפרקטיקות הקשורות אליו.

זאת ועוד, אי-הדיבור בנושא מונע מהנשים מידע, מה שיוצר בורות גדולה. רבות מהן לא מכירות את איבריהן האינטימיים, וניכרה אי-הבנה בסיסית בכל הקשור למיניות, אוננות ואורגזמה.

כשהתבקשו להעלות אסוציאציות למילה "מיניות" ולפרט את משמעויותיה בעיניהן, אלה כמה הדברים שעלו: איברי מין, מגדר, גוף האישה, יחסי מין, היחס למין, הדיכוי שאני סובלת ממנו כאישה, תנועות הגוף, אהבה, הטיפוגרפיה של הגוף, רומנטיקה, זהות מינית, נטיות מיניות.

לפחות שבע נשים לא הבינו את משמעות המילה כלל. אחדות העידו שמעולם לא חשבו עליה: "האמת שאף פעם לא חשבתי על מילה זו, לא יודעת למה, אבל אף פעם לא חשבתי עליה" (אביתיסאם, נשואה בת 41).

ג'ומאנה (רווקה, 31, מובטלת), אחת המרואיינות שהשתתפה בכנס באוניברסיטת חיפה שבו דיברתי על המחקר אמרה: "ישבתי בכנס שדיברת בו על המחקר שלך ולא הבנתי למה את מתכוונת. אמרתי לעצמי, מה הדבר הזה, מה זה מיניות, למה היא מתכוונת?"

"התחנתני בגיל 17 והתאלמנתי בגיל 23, יש לי צורך גדול מאוד לקיים יחסי מין אבל אני לא יכולה, המחסומים הדתיים והחברתיים הם מאוד גדולים ומאוד מרתיעים אותי. אולי זו לא אשמתנו, זו אשמת החינוך שקיבלנו. אני רוצה להגיד את האמת, אני אוהבת שיהיה לי חבר ושאני אשכב איתו, אבל אני לא יכולה לעשות את זה, יש לי אנרגיה מאוד גדולה בגופי והיא מתפרקת בדרכים אחרות. כשאני חושבת על המין אני מתחילה להעסיק את עצמי בדברים, או שאני עובדת בבית או שאני יוצאת ממנו" (נוהא, אלמנה, בת 46). המרואיינות במחקר מציגות בדבריהן הפנמה עמוקה של האיסורים הדתיים והחברתיים המועברים בחינוך ובמשפחה, עד כדי כך שהן לא יכולות ולו ברמת המחשבה לדבר על מין או על הזכות שלהן למין ולמיניות.

כבוד הוא מושג שחזר על עצמו בכל הראיונות והתשובות. החברה מגלה חשדנות רבה סביב כל הקשור לכבוד. שירי אורטנר במאמרה "On Key Symbols" (1973), מדברת על סמלים בשפה ובתרבויות השונות: "ברור שלכל תרבות יש מרכיבי המפתח שלה המגדירים, מכריעים ומאפיינים את הארגון של האנשים. כמו שידוע מהניסיון בתחומי עבודה אחרים, המשימה הקשה ביותר באנתרופולוגיה היא לקבוע מהן המשמעויות של כמה מילות מפתח מעבר לפירושן המילוני. הצורך במרכיבי המפתח של התרבות דורש הסבר ספציפי לסמלי מפתח. יש לנתח את התרבות דרך הסמלים של השפה, וחשוב מאוד

לראות איך דרך סמלים אלה אפשר להבין את המערכת כולה, להיכנס לתרבות ולהבין את הוורבליות שמאפיינת אותה" (Ortner, 1973, pp. 1340–1345). כשנסה לנתח בהמשך לטענה של אורטנר את המשמעויות, הקודים והפרקטיקות של המושג כבוד בחברה הערבית, נראה כי הכבוד הפך לסמל ולמילת מפתח, שהמשמעויות שלו נרחבות ביותר, מעבר לפירוש המילה עצמה.

הכבוד נחשב בעיני החברה בכלל והנשים בפרט לכלל ההתנהגויות והפרקטיקות המיניות של נשים. בערבית המילה "כבוד", משמעה השם הטוב, הטוהר של הבנות, אי-קיום יחסי מין, שמירה על קרום הבתולין, נישואין, מוסר וכו'. גם למילים אחרות, כמו בושה (עיב), שהוזכרה רבות, יש חלק בשיח היומיומי של החברה, ומשמעויותיהן נגזרות מהצורך לשמור על שם טוב. למעשה, בושה וכבוד הם סמלים הקשורים להתנהגות הטובה של הנשים בחברה והם מושרשים בתודעה של הנשים ושל החברה. הממצא הזה בולט במחקר, כל הנשים ציינו את המילה "כבוד" ואחדות דיברו על החשיבות שיש עבורן לשמירה על כבודן וטוהרן.

תהליך הסוציאליזציה גרם לנשים להתייחס למין ולמיניות כאל זירת מלחמה שבה הן החיילות שצריכות לשמור על עצמן ועל גופן, והדרך היחידה לעשות זאת היא שלא לקיים יחסי מין אלא לשמור על שלמות קרום הבתולין. החינוך הזה מסביר את השימוש התדיר של הנשים במילה "נשק". הן תיארו את הגוף שלהן ואת ההימנעות שלהן מקיום יחסי מין כנשק שיש להשתמש בו בעת הצורך. גופן וקרום הבתולין הם לדידן ככלי השומר עליהן מתוקפים אחרים.

## הגוף

היחס לגוף הוא סוגיה מעניינת ומרכזית בעיצוב החוויה המינית של הנשים. היבט זה הודגש בכל תיאוריהן וניכר שהייתה בו אמביוולנטיות. כולן הביעו כלפי הגוף גועל, ריחוק, ניכור, סלידה, והוא התקשר אצלן לפעמים לסכנה, מחלה, אונס, שומן, רזון. ואולם, לא אחת הזכירו גם מוטיבים משחררים בנוגע לגוף, כמו גירושין או לחלופין נישואין, התבגרות, טיפול פסיכולוגי, רצון לקיום יחסי מין, יציאה מהארון.

מדוויינות רבות ציינו שבילדותן מעולם לא עלה הגוף שלהן לשיחה, והנושא היה מושקע. במהלך המחקר דיברו עליו כעל "אתר" שיש לשמור עליו:

"כשהייתי קטנה הייתי מאוד ביישנית ולא ידעתי איך להתייחס לגוף שלי, הייתי עושה חשבון לכל דבר, הייתה סכנה גדולה בהתייחסות לגוף, לא הייתי מתייחסת אליו כאל קיים, הוא היה קיים רק למטרות אוכל ושתייה" (היאם, נשואה בת 45).

רובן התאמצו לגמד את הגוף בהקשרו המיני: "לא רציתי שיסתכלו עלי רק באופן מיני", אמרה אחת מהן. כלומר ההיבט המיני בא לתפיסתן על חשבון השכל, האני השלם, הישות האנושית העגולה של האישה. היו שבעבר נתפס אצלן הגוף כמזוהם וטמא: "אני אוהבת את גופי מאוד, אני אוהבת את איברי המין שלי, החזה שלי, הכרס שלי. בעבר הייתי נגעלת מגופי, היום כבר לא, אני מטפחת את עצמי ומתרחצת מאה פעמים ביום, הגוף צריך להיות נקי" (מהא, 42, גרושה).

רוב הנשים, כמו מהא, דיברו על ניקוי הגוף, ולפעמים כמוה בהגזמה. שמירת ההיגיינה מקנה להן תחושת הקלה ושביעות רצון.

רובד נוסף שעלה במחקר היה הימנעותן של הנשים מהתכוננות בגופן במראה. כולן ללא יוצא מן הכלל דיברו על הימנעות טוטאלית עד לשלב מסוים בחייהן, ואחדות מהן נמנעות מכך עד היום, ואף נגעלות ונרתעות ממנו. המראה היא חפץ מפחיד עבורן ואין להן צורך בו: "אני אף פעם לא מסתכלת על הגוף שלי במראה, למה להסתכל? אני לא מרגישה שאני צריכה לעשות משהו כזה או שזה חשוב. פעם אחת כשהייתי מנקה את הבית שמת לי לב למראה במקלחת והסתכלתי על האיברים שלי ואז נגעלתי והרגשתי סלידה וגועל" (ג'ומאנה, רווקה בת, 31).

הנשים לא דיברו באופן ישיר וברור על חוויית אלימות פיזית או אונס, אלא רק איבתיסאם, בת ה-42, שדיברה גם על חווייה קשה מאוד של התעללות שאירעה ביום שנישאה וגם על אונס קשה מאוד שעברה בילדותה. היו שנים שבהן לא זו בלבד שלא הייתה מתכוננת במראה, אלא ממש פחדה מהחפץ עצמו. היה קשה לה מאוד לספר לי את הדברים, ונדרש לי זמן-מה לדובכה. היא לא הסכימה לספר מי אנס אותה, אמרה שאינה זוכרת מי האיש. בזכות הניסיון בעבודה עם קורבנות אונס, יכולתי לסייע לנשים שהיו בהכחשה לשחזר את המקרה, כצעד ראשון לקראת טיפול.

הנשים שלא יכלו לומר במילותיהן מה מייצגת המראה עבורן, הן אלה שמביטות בה ורואות את עצמן דרך המשקפיים של החברה. ברוב המקרים הן מגעילות ומכוערות בעיניהן, אם בלבוש ואם בעירום. ההתכוננות מגבירה את

הפחד מהאיברים שלהן ואת הראגה המתמדת לגוף. איבתיסאם למשל פוחדת מהמראה עצמה מפני שמשתקף בה גופה הנאנס, החפץ כשלעצמו מזכיר לה את החוויה הקשה. לאחר תהליך טיפולי ארוך, הפסיקה לפחד והיום היא עומדת מול המראה, מתבוננת בגופה ומפנקת אותו ואת עצמה.

חוץ מעדויות על מסרים של הפחדה, איסורים וסגירות, המצטברים לכלל אלימות סימבולית מתמשכת, היו מן המרואיינות שהעידו על גילויי אלימות פיזית ומילולית קשה, אשר עוררו בהן תחושת ניכור וריחוק מהגוף, עד לכדי שנאה, והשפיעו על תפיסתן בנוגע למיניות ולקשר זוגי. היחס הגס והלא תומך של בני המשפחה בכל הקשור לנושא הקשה על הנשים את ההתמודדות עמו והעמיק את סבלן.

אמל, נשואה בת 27, גם היא שיתפה בחוויית אלימות שספגה מצד בעלה. רק אחרי דרבון ארוך מצדי, שהשתמשתי בו בכל הכלים הטיפוליים, התגברה על החשש לספר, ואני מצאתי לנכון לשלוח אותה לטיפול אצל עובדת סוציאלית.

#### היחסים עם ההורים כמנגנון מייצר פיצולים

"אני הייתי שומעת את אמא שלי מדברת עם הדורות שלי ומספרת בדיחות מיניות. והייתי שומעת קללות מיניות בבית. אמא שלי לא דיברה איתי בכלל על מין ולא הכינה אותי לגיל ההתבגרות, היה אסור לדבר עליו אבל מצד שני היא תמיד הייתה רומזת לי שאני צריכה להיות שופעת מיניות. הייתה מבקשת ממני שאני אלבש חצאית קצרה ושאלך ברחוב וארים את הכתפיים שלי, היא צתה מאוד שאיראה נשית" (היאם, נשואה, בת 42).

"המיניות בשבילי היא חוויה מזעזעת, אמא שלי תפסה אותי משחקת בדגדגן שלי כשהייתי בת 8, ואז הבנתי שעשיתי משהו שקשור להיותי נקבה, שעשיתי חטא בל יכופר שישפיע על החיים שלי ויהיה בלתי-אפשרי לחיות עם זה. זה המסר שקיבלתי."

בתוך מערכת חינוך נוקשה זו נוצרו פערים שנבעו מהבלבול במסרים שהעבירו ההורים ויצרו דואליות. המציאות המורכבת של ההורים – מצד אחד הרצון לאפשר פתיחות, ומצד אחר הצורך לדכא ולשמור על המסורת – השרישה את הדואליות הזאת לילדיהם, בעיקר לכנות, וזו באה לידי ביטוי בקרב הנשים בעוד מתחומי החיים שעלו.

ההבדל בין האמהות לאבות בעיני הנשים היה בולט, אף שלא אמרו זאת במילים מפורשות. האמהות נתפסו כנוכחות-נפקדות או כבוגרות ולא סיפקו

לבנותיהן מידע בגיל ההתבגרות, ואז אלה נאלצו לחפש בעצמן מידע על גופן ומיניותן. האמהות הוצגו כסוכנות הדיכוי המיידיות; אמה של סחר אמרה לה: "אבא ירצח אותך." אמה של אבתיסאם לא הכירה באונס שעברה הבת ואף לא סייעה לה.

קיים פיצול בין האב הסימבולי לאב הקונקרטי. רוב המרואיינות דיברו על יחס מיוחד ופתוח יותר מצד האב, ואילו האמהות נתפסו בעיניהן נוקשות וסגורות מפני שהן אלו שהעבירו את המסרים הקשים. ב-בזמן, כמה מהנשים סיפרו שגילו את החושניות האקטיבית שלהן לאחר הנישואין. הן אמנם לא אמרו זאת באופן ישיר, אך רמזו כי הגילוי בא מתוך תהליך של השתחררות מהאמהות ומהמסרים והלחץ שלהן. בחינת הראיונות וסיפורי החיים של הנשים מראה כי הן קרובות לאב יותר מאשר לאם. האב לא הוזכר כדמות האחראית לחינוך, אלא כדמות תומכת יותר מהאם, אם כי היו מעטות שסיפרו על אבות שהזהירו אותן חזור והזהר.

רוב הנשים במחקר עשו אידיאליזציה לאבות. האבות הוצגו כחיוביים מאוד, ודיברו על יחס ריחוק ושנאה, במקרים מסוימים, כלפי דמותה של האם, הכעס של הנשים, שנאמר באופן ישיר או עקיף, היה בעיקר על האמהות שלהן, שתוארו כקשות וגסות.

מהראיונות עולה כי הפטריארך מגולם באב, ובצורה מפוצלת: האב הקונקרטי "לא מלכלך את הידיים", מי שעושה את מלאכת הדיכוי הישירה היא האם. דניס קנדיוטי, במאמרה על העסקה הפטריארכאלית, מסבירה את הדינמיקה בין האם לבת ואת הריחוק שנוצר לעתים בתהליך החינוך בין האמהות לבין הבנות. קנדיוטי מדברת על הכוח שיש לנשים בחברה הפטריארכאלית, על האסטרטגיות והמכניזם של ההתנגדות לפטריארכיה. נשים בעסקה הפטריארכאלית תומכות באופן פעיל במערכת שמנציחה את נחיתותן הקולקטיבית תמורת הטבות ברמה האישית; הן מפתחות מומחיות אסטרטגיות אישיות (קנדיוטי, 1988). טענה זו יכולה להסביר את הדרך שבה נתפסו האמהות בעיני בנותיהן והוצגו כאחראיות בלעדיות להחינוך הנוקשה. לכן הן נתפסו גסות וקשות בעוד האבות הוצגו בתור גמישים ופתוחים.

היאם (42) בדברה על אמה, סיפרה שהייתה נוקשה. בדיעבד היא מבינה מדוע: החברה שופטת את הנשים באופן מחמיר, ולכן עליהן להיות קשות ותוקפניות כלפי בנותיהן. החברה מאשימה אמהות שנוהגות בפתחות עם בנותיהן, לכן כשאם תוקפת את בתה, היא למעשה שומרת על עצמה.

### קווים אדומים

רוב הנשים דיברו על "הקווים האדומים". הם אמנם משתנים ממשפחה למשפחה, אבל יש לומר כי לכולן קו אדום משותף ואחיד, גבול הקשור אך ורק להתנהגות המינית, למושג הכבוד ולשמירה עליו. גם אם היו מרואיינות שדיברו על חציית גבול זה, עדיין המסרים הברורים לגביו קיימים עמוק בתודעה שלהן.

הפחד, הבושה, ובעיקר החרדה מקיום יחסי מין או מפרקטיקות מיניות שונות שלא קשורות דווקא לאקט המיני עצמו, הם אלה שמניעים את הנשים ומכתיבים את השיקולים שלהן. הן מודות בעובדה הקשה ומכירות בהיקף הסנקציות והמחסומים הדתיים והחברתיים ומבקרות אותם, אך עם זאת בוחרות לקיים את המצופה מהן. סמך הציגה בצורה מעניינת מאוד את ההתנגדות שלה לטאבו בד בבד עם קבלתו:

"כל הזמן כשהיינו קטנים היינו שומעים או קוראים בעיתון על מישהי שנרצחה על רקע כבוד המשפחה, כל הזמן היו מספרים לנו על הקו האדום, ופה את מבינה שיש משהו שאת צריכה לברוק, אז אני שומרת על הכללים האלה, יכול להיות שלא אהיה מסכימה עם הדברים האלה אבל דבר זה קיים ויש מישהו שמשלם את המחיר עליו, אני לא מוכנה לשלם את המחיר הזה" (סמך, רווקה, בת 27, עו"ד).

"המילה עצמה, הנושא של המין, בשבילי מסמל קשר בין שני אנשים, זה נושא מוגבל ולא מדובר. יש בו קו אדום" (ג'ואמנה, 31).

### חלק שלישי: סיכום

החברה הפלסטינית היא חברה פטריארכאלית שעוברת שינוי, אך בר-בזמן היא חברה מדוכאת פוליטית, שרווח בה שיח פוליטי המעלים את השיח המיני מהאג'נדה החברתית והפוליטית שלו. תפיסת המיניות והחוויה הקשורה לה היא פונקציה מורכבת של תהליכים בין-אישיים. על אף השינוי החיצוני שעוברות הנשים בחברה הפלסטינית בישראל, יש שיח פנימי בתוך החברה שבו נתפסת המיניות, בין שהאישה פסיבית ובין שהיא אקטיבית, בתור טאבו ודבר מסוכן שצריך להיזהר מפניו. בה בעת בתוך השיח הזה מתקיים מרחב תמרון מסוים – היו שהזכירו, לצד חוויות הדיכוי והפנמתו, גם יכולת תמרון שמאפשרת להן לממש את מיניותן במגוון דרכים, גם כאלה שאינן קשורות ישירות לקיום יחסי מין. קיים שוני בפרקטיקות של הנשים ובהתנהגויות



שלהן, ובצד התמונה הקשה של דיכוי וניכור עצמי, יש גם סיפורים אישיים אופטימיים של פתיחות ומימוש עצמי ומיני. ההטרונגניות של החברה הפלסטינית מייצרת סיטואציות שונות, ולכן נורמות סותרות יכולות להתקיים זאת לצד זאת.

אף שהנשים שיתפו אותי בחוויות של פחד וראגה תמידיים, יכולתי לזהות בדיבורן כי הן פוחדות לספר את סיפורן עד הסוף. הן דיברו על ביקורת, דחייה וכעס כלפיהן מצד החברה הערבית, אך באותו הזמן ניכר גם רצון לשמור עליה מפני התערבויות חיצוניות, כמו "התרבות היהודית" למשל.

כפעילה פמיניסטית וכחוקרת, האמונה שלי בחשיבות השינוי החברתי אפשרה לי לראות בעדויות הנשים אתגר ולאסוף אותן לשם המשך המאבק להשגת השינוי המיוחל. כל חוויה של דיכוי כמוה "אי-הצלחה" לנו הפמיניסטיות במאבק, מה שמגביר את התחושה שאין ביכולתם של התנועה הפמיניסטית והארגונים הפמיניסטיים לחולל לברם את השינוי במעמד הנשים.

הפמיניסטיות הפלסטיניות הרדיקאליות כיום חלוקות בשאלה אם להתמקד במאבק לשוויון פוליטי או במאבק לשחרור מיני. מהן אומרות שיש להתמקד בחשיפת הדיכוי הפוליטי האזרחי המשפיע על כל תחומי החיים של הנשים, ורק לאחריו יוכלו להתמקד במאבק לשחרור מיני. אחרות קוראות לחבר את המאבק הפמיניסטי למאבק הפוליטי ולהימנע משלביות. הציפייה שלי במחקר הייתה שהנשים הפלסטיניות הפמיניסטיות יחוללו שינוי מהותי במעמדן, שינוי המבטל את הנורמה המינית המקנה דומיננטיות לגברים וכניעות לנשים, שהיא הנורמה הרווחת גם בהקשרים חברתיים אחרים. חיסרון זה של התנועה הפמיניסטית עלה בדברי הביקורת של הנשים במחקר, שטענו כי התנועה לא משקיעה מאמץ רב בנושא והביעו חוסר שביעות רצון מהפעילות שלה.

סוגיית המיניות מהפכנית עד כדי כך שנשות המאבק פוחדות להעלות אותה ולהתמקד בה.

רבים מנסים להכחיש את חשיבותה של הסוגיה, להופכה לשולית, ומעדיפים לעסוק בסוגיות כמו הבדלי מעמד, האבטלה בחברה, העוני וחוסר הזדמנויות עבודה. אני אמנם שייכת לתנועה אך חולקת עליה בכמה עניינים, ובשונה מעמדה רווחת זו, סבורה כי סוגיית המיניות היא המרכזית ביותר במצב הפוליטי והחברתי במזרח התיכון. כך גם לטענתה של אווילין עקאד, שלפיה אם המהפכה המינית לא תשתלב עם המהפכה הפוליטית, לא יחול

שינוי אמיתי וראוי ביחסים החברתיים והמגדריים (Accad, 2004). הרבר החשוב והמשמעותי לדעתה שחייב לעמוד בראש האג'נדה של התנועה הפמיניסטית הפלסטינית כיום בישראל הוא השקעת מאמצים בהבנת החשיבות של גורם המיניות בדיכוי הנשים והחשיבות של השינוי ביחסי המגדר בתוך המשפחה ובין המינים המחייב שוויון מגדרי. הבנה זו נחוצה לבניית יסודות חזקים ויציבים יותר לשינוי בתחומים אחרים, החברתיים, הכלכליים והפוליטיים. הבנת החוויה האינטימית ביותר של נשים, החוויה המינית, מספקת ראייה מורכבת והומאנית יותר שלהן כקבוצה מגדרית מגוונת וייחודית, שלא תלויה בקולקטיב הגברי והפוליטי, ולא בסדר הפוליטי והחברתי של החברה הפלסטינית בישראל.

### ביבליוגרפיה

אבו בקר, ח' (2002). "נשים ערביות, מין ומיניות: נוכחות החברה הערבית ותרבותה בטיפול פסיכולוגי וזוגי בקרב נשים פלסטיניות", בתוך: גרבר ופודה (עורכים), **יחסי יהודים ערבים ישראל/פלסטיין**. עמ' 231–245, החברה המזרחית הישראלית.

סיוואר, א' (2007). התנועה הערבית לסיוע לנפגעות אונס בחברה הערבית, חיפה.

שתיווי, ע' וחסון, י' (2007). **נשים ערביות בעבודה**. נייר עמדה שהוגש מטעם הפורום לתקציב הוגן, מרכז אדווה.

- Devault, Marjorie. 1990 "Talking and listening from women's standpoint: Feminist Strategies for Interviewing and Analysis". *Social Problems* 37 1. pp. 96–116.
- Kandiyoti, Denis. 1998. "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, Richmond College, United Kingdom: pp. 247–290.
- Massad, Joseph. 2002. "Re-Orienting Desire: The gay International and the Arab World". *Public Culture* 14 (2): pp. 361–385.
- Millet, Kate. 1989. "Sexual Politics" pp. 95–98 in Tong. *Feminist Thoughts A comprehensive introduction*. Westview Press. Boulder & San Francisco.

- Ortner, Sherry B. 1973. "On Key Symbol". *American Anthropology* 75 (5). pp1338–1346.
- Renhartz, Shlomit. 1992. "Feminist Interview Research". pp. 21–29. Chap 2 in *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Renhartz, Shlomit. 1992. "Feminist Action Research", pp179–182. Chap 10 in *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Stanley, Liz & Wise, Sue. 1990. "Method, methodology and Epistemology in Feminist research processes", Chap 2 in: Stanley, Liz (ed). *Feminist Praxis*, London. Routledge. pp. 20–34.
- Sa'ar, Amalia. 2007. "Contradictory Location: Assessing the position of Palestinian women citizens of Israel", In *Journal of Middle East Women's Studies*. pp. 1–39.
- Tong, R. (1989). *Feminist Thoughts A comprehensive Introduction*. Westview Press. Boulder & San Francisco.

