

| | |
|---------|--------------------------------------|
| 1..... | הקדמה |
| 2..... | מבוא |
| 4..... | רקע תיאורטי |
| 7..... | השיח על המין בתרבות ובחברה הפלסטינית |
| 10..... | בין הרומנטי לאיום המיני |
| 15..... | הטרדות מסוג אחר |
| 18..... | סיכום ומסקנות |
| 19..... | ביבליוגרפיה |

הקדמה

מיקומי בסדנאות שהעברתי בבית ספר פלסטיני בעיסאווייה¹, בנושא תקיפות מיניות, היה מורכב אך מרכזי בעיצוב חוויה מסובכת ושבויה בקונפליקטים וניגודים בלתי נגמרים. הרקע הכללי ממנו באות התלמידות שפגשתי הוא שונה בצורתו משלי, אולם דומה במהותו. הבנות שפגשתי בשני בתי הספר שהייתי בהם הן בנות דתיות, כאשר הדת האסלאמית היא המעצב העיקרי לחיי היומיום שלהן ברוב הרבדים אם זה הרובד החברתי, הנפשי, הפוליטי, המגדרי ועוד. המרכיב הדתי בחיי, לעומת זאת, הינו שולי. לכן, אינני מצליחה למצוא שפה משותפת ביני ובינן לכל הקשור בנושאי דת וחברה, למרות שהדת היא שחקן מרכזי בתפיסתן את עולם המושגים החברתיים שלהן. כתוצאה מכך אני מוצאת את עצמי מתמקדת בהשקפה לא דתית אך בהחלט אינה אנטי-דתית. ברור לי, אולם, שעם כל המאמץ שאני אשקיע כדי להבין את התייחסות האיסלאם לסוגיות אלו, אני אצא בתחושה לא מספקת. אני מודה בחולשתי בהבנת האיסלאם (גם הנצרות) לסוגיות אלו, וזה אחד הקשיים בסדנאות שאני מעבירה ובכלל בעבודה זו, וזה אחד הפערים הבולטים ביותר ביני לבין התלמידות.

עוד מרכיב שמעצים את תחושת הזרות ביני לבין הבנות הוא המציאות החברתית-משפחתית שהן חיות בה לעומת זאת זו שאני חייה בה. המסורת משחקת תפקיד עיקרי בחוויה החברתית שלהן. המשקל המעמיס של המסורת מכבל אותן ומהווה מוקד פיקוח חיצוני שעם הזמן מופנם לתוך התנהגותן, אותו משקל מסורתי מכבל אותי ושולט בי, אולם באופן שונה בצורתו לפחות. בעוד שאותן תלמידות בסיום היום הלימודי חוזרות למשפחות שלהן, אני חוזרת לעצמי, אך בהחלט לא למשפחתי כי אינני מתגוררת בקרבתם היום. פער זה מוביל אותי להתחשב במציאות זו, ולכן אני מוצאת את עצמי פחות קיצונית בדעותיי וזהירה במלותיי, כי הן עדיין במציאות משפחתית שלא יוכלו לצאת ממנה בתקופת הלימודים בבית הספר (חוויה שגם אני חוויתי). לכן הדיבור על חופש לנשים ושחרור גופן מהשליטה הגברית יוכל להתפרש אצל כמה מהתלמידות כניגוד מוחלט לערכי המשפחה ויכול להכניסן לדילמות בלתי מאוזנות ובלתי פתירות כלפי חייהן (גם זה נכון כלפי, לא שאני משוחררת ממציאיות קונפליקטואלית זו).

¹ בזמן זה אני ועוד מתנדבת בסווא מעבירות סדנא במועדון הנערה ביפו. נושא הסדנא גיל ההתבגרות.

מבוא

את המין, המיניות והאלימות לא ניתן להבין בלי הקשרם החברתי, בו החברה נתפסת מעל כל פרטיה כאשר היא מבטיחה את קיומה בעצמה ומעצמה, אולם כוחותיה של החברה אינם תמיד נגלים לעין, והם יכולים להיעלם או להתגלות פעמים רבות, תלוי במתבוננת.

בעבודה זו ברצוני לחשוף את האופן בו בנות פלסטיניות תופסות את ההטרדות המיניות. השיפה זו תתבצע דרך בדיקת והבנת השיח החברתי-גברי שנוצר סביב ההטרדות המיניות והמיניות בכלל, מצד אחד, ואת תגובת הבנות לשיח זה תוך ניסיון להידיבק לשיח מתנגד (counter), מצד שני. את השיח המתנגד ניתן להבין דרך התבוננות מעמיקה על ההתנגדויות להטרדות המיניות שהבנות מביעות ומשקפות בשפתן. אני מבקשת, גם לחשוף את מנגנוני ההתנגדות שמובעות בפרשנויות שונות, הניתנות להבנה באופן מקושר לתרבות שממנה הבנות צומחות וגם זו שכלפיה הן מתנגדות. המונח שיח הינו מרכזי בעבודתי, והשימוש בו נשען על שימוש של מישל פוקו בשיח המופיעה בספרו *תולדות המיניות*².

גבולות ההסכמה וההתנגדות מטושטשים והבנתם מצריכה התבוננות עמוקה על התרבות והדת בה הבנות חיות. מוטיב הגבולות הוא מרכזי בעבודה זו, מאחר שרוב המאפיינים החברתיים שאני אדון בהם, בתפיסתם החברתית, נמצאים על גבול דק בין מה שטוב לרע, או מה שרצוי לנדחה. גבולות אלו אינם דיכוטומיים, אלא הם מהווים מעין רצף קונספטואלי ותיאורטי בלבד.

נושאי המיניות בכללה והאלימות המינית בפרט, עולים באופן מתמיד באמצעי התקשורת הערביים, שמהווה מקור מרכזי לידע של הבנות על נושאים אלו. אולם מאחורי דפי העיתון או מסך הטלוויזיה המין והאלימות המינית נתפסים, פעמים רבות, כ"מתרחשים" רק בתקשורת ולא במציאות. למרות שהדיבור בנושא המיניות נעלם מן המציאות החברתית, וקיומו, לרב, מוסתר, הרכילויות מהוות מקור מרכזי עוד יותר לידע שיש לבנות בנושאי מין ומיניות. הסיפורים שהבנות בבית הספר³ סיפרו על יחסי המין או מיניותן של נשים אחרות היו בגדר "רכילויות" והן חדרו לפרטים מאוד ספציפיים ואינטימיים. הרכילויות, לכן, היוו שדה שיח שהוא תועלתני ופומבי שבו המין שנאסר לדיבור מדובר רק בתוך שיח מקובל וממושטר זה (פוקו, 1996, עמ' 10), כלומר דרך הרכילות נושא המיניות הופך למדובר, אך באותו הזמן מתפקד כממשטר ומפקח.

היות והחברה הפלסטינית מסורתית מושגי החופש של הפרט והפרטיות נעדרים, וישנה הנחה שחשיבות שם המשפחה עולה על שם הפרט. כבודה של המשפחה מותנה בהתנהגותם הטובה של פרטיה, ולרוב כבודה תלוי בבתוליהן ובהתנהגותן של נשותיה. לכן, הפרקטיקה של הדיבור על טוהר או אי טוהר נשים במשפחות באה כפיקוח חברתי נוקשה עליהן שמא יצא שם רע עליהן ואז "תנפדח" (تفضح) המשפחה או תיגרם לה "פדיחה" (فضيحة).

² בפרק השני "ההיפותיזה הדכאנית" חלק 1. "השידול אלי שיח" עמודים 15-27.
³ בסדנא במועדון הנערה ביפו, הרכילויות שמספרות הבנות מרחיקות לכת (ומרתקות הייתי אומרת), אחד הסיפורים שעלו הוא על גבר נשוי שבכילות נתפס מסתובב בבגדי נשים, הן קראו לו קוקסינל.

הטרדות מיניות ואלמות מינית מקושרים למין בתפיסה הרווחת, כי הם קורים בעת קיום יחסי מין, חשיפת איברי מין או בעת נוכחות "נשית" בזירה "גברית". גבולות המין והאלמות, לכן, מטושטשים מאחורי תפיסות חברתיות-דתיות כמו כן תפיסות המותר והאסור, האשם והקורבן.

לאור חופש התנועה היחסי של הבנות בכפרן ובשוק של העיר העתיקה, הן נחשפות יותר ויותר למציאות החיצונית לבית שלהן. מציאות זו פעמים רבות מאופיינת בהטרדות מיניות ופיקוח חברתי נוקשה⁴. המרחב הציבורי, לכן, הופך למסוכן ומאיים משתי סיבות: סיבה ראשונה, ההטרדה מהווה חזרה לגופן ולפרטיותן של הנשים, סיבה שנייה היא מאיימת על כבוד הנשים שנתפס ככבוד המשפחה שלהן או כבוד הגברים במשפחה ליתר דיוק (ראי חסן, 1999). לכן, ברגע שנפתח נושא ההטרדות המיניות בסדנאות הבנות הציגו את המשפטים שגברים חוזרים עליהם במטרה ל"התחיל" עם הבחורות. אחרי דיון ממושך הן חשבו שניתן לסווג משפטים אלו לשתי קטיגוריות: משפטים "מחמיאים" ומשפטים "מטרדים". אני מבקשת לעמוד על דיכוטומיה זו בניסיון להסבירה.

⁴ כמובן גם בביתן יש הטרדות מיניות ולא רק מחוצה לו.

רקע תיאורטי

הטרדה מינית היא כפייה מינית חד-צדדית בתוך קונטקסט של חלוקת כוח לא שוויונית. היא הבנייה והנצחה של סביבה הכופה בושה מינית שמפחיתה מערך הפרט תוך ייחוסה לרעיונות מיניים סטריוטיפיים (Cornell, 1995). היא מוגדרת כהתנהגות גברית באה בת בבת עם עמדת כוח עליונה של הגבר אל מול סטטוס נמוך של האישה (Farley, 2001 p.30), למשל, גברים מנהלים מול נשים פועלות במפעל. קרוסטייט ופריסט מרחיבות את ההגדרה של הטרדה המינית כאשר הן טוענות שלא כל ההטרדות שמבוצעות דרך התנהגות מינית הן הטרדות מיניות והקישור של הטרדות המיניות להתנהגות מינית בלבד היא מטעה. לעומת זאת, הן מגדירות את הטרדה המינית בקישור ליחסי כוח ולקיפוח של קבוצה שולטת על אחרת, ולכן, הטרדה מינית היא כל סוג של התנהגות מינית של קבוצה מגדרית שולטת על קבוצה מגדרית נשלטת, כאשר המטרה היא לפתח רגישות נחיתות ואין אונים לקבוצה הנשלטת (Crosthwaite and Priest, 2001 Pp.64-66). טאנין מתנגדת לניתוק המין מהטרדות המיניות באופן מוחלט, אלא היא הופכת את הטענה של קרוסטייט ופריסט כאשר היא טוענת שמין מכתוב יחסי כוח במובנו החברתי-תרבותי, כי, למשל, הטרדות מיניות יכולות גם להתרחש בין עמיתים לעבודה, ובמקרה זה המשתנה ההררכי היחיד יהיה המין (Tannen, 2001 p. 86).

ניתן לראות, אולם, שברוב ההגדרות להטרדה מינית המכנה המשותף הוא ההררכיה ועמדת הכוח והשליטה שיש לגברים מול הנשים, במשפחה, בשוק העבודה, באקדמיה וברוב המוסדות החברתיים. הטענות סביב ההטרדות המיניות הם מגוונים וכוללים טענות מהביולוגיה (השמרנית) ועד לפמיניזם. הטענות הביולוגיים מציעים ראייה ביולוגית על המתרחש בגופו של הגבר, כאשר הטענה המרכזית היא שהסטטוסטרון הוא זה שהופך גברים לאלימים מינית ברגע שהם פוגשים אישה. הראייה הביולוגית הותקפה מכל הזרמים האחרים, בייחוד על ידי הזרמים הפמיניסטיים. רוב זרמים אלו סירבו לקבל את הטענות שחיינו החברתיים מוכתבים רק על ידי הורמונים, ושניתן להצדיק אי שוויון או עליונות "זכרית" דרכם. יתרה מזו, היו כאלה שביקרו את תפיסת הטרדות המיניות כנובעות (מהמין) מהחומר המיני הביולוגי והציעו ראייה חברתית שמניחה שהטרדות המיניות הן תוצר של הבניה חברתית של יחסי הכוח בין גברים לנשים:

In the biological view, sexual expression seems presumed to derive from a biological need or genital drive or to be deeply rooted in a natural order that connects biological differences with expressions of natural attraction...[Therefore] sexual harassment is implicitly argued to be an inevitable and integral part of the naturally given, not socially contingent or potentially changeable, sexual relations between women and men... Calling sex "natural" means here, in effect, that women are to be allowed no choice of with whom and under what conditions to have sexual relation. (MacKinnon, 1992 Pp.122-123)

בדומה לגישה הביולוגית, ישנן גישות פסיכולוגיות הטוענות שהטרדות המיניות הן יציאה מהנורמה (ולא הנורמה) ולכן מיוחסות לאינדוודואלים בודדים בכל חברה. גישות אלו מגבילות את האפשרות לראות את התמונה המלאה ואת הפטריארכיה שעומדת מאחורי הטרדות המיניות. רובין פ. קלאיר מציעה הסתכלות אחרת על הטרדות המיניות (Clair, 1994). היא טוענת שניתן להבין את הטרדות המיניות דרך השימוש בתיאוריה של ההגמוניה, ובכך היא מציעה הסתכלות סוציולוגית. ההגמוניה מוגדרת כתמיכה של ההמונים לשליטה של קבוצה מסוימת. ניתוח הטרדות המיניות דרך תיאוריית ההגמוניה רואה בקורבן וגם במטריד כשחקנים בבניית החברה (הפטריארכלית מלכתחילה). קורבנות, לכן, שמפנימות את התרבות יראו בהטרדות המיניות כמשהו טריוויאלי.

הטרדות מיניות לפי הרבה גישות פמיניסטיות, בדומה לכל סוגי האלימות נגד הנשים, נובעות מדיכוי גברי ומיחסים מגדריים פוליטיים, הן גם מייצגות אמצעי לשליטה בנשים ולבניית ושעתוק היחסים ההיררכיים הקיימים. הטרדות מיניות באופן יעיל ביותר מגבילות את תנועת הנשים ובוזו מקשות עליהן להתקדם בספרה הציבורית ולהתקיים בכבוד בספרה הביתית (Grauerholz, 1994).

קאת'רין מקינן (1992 Pp. 139-150) רואה בהטרדות המיניות כאפליה נגד נשים. היא טוענת שלא ניתן לראות את הטרדות המיניות כפעולות המתרחשות באופן אינדוודואלי, אלא כפוגעת בקבוצה שלמה בלי כל קשר לנסיבות, כאשר הדבר המשותף לקבוצה הוא המין הנקבי. לכן, הטרדות מיניות אינן פגיעה פרטית בין-אישית אלא חברתית, והתייחסות החוקים אליה כפרטית היא בגדר אפליה.

תפיסות חברתיות, טוענת ברוק-גארדנר (Brooks-Gardner, 1995 Pp.18-19), מבנות לנו חשיבה שמייחסת את הספרה הציבורית לחוקי אתיקת (etiquette) ששואפים לשוויון לזולת והתייחסות מיוחדת ל"מוגבלים" כמו זקנים, נכים וגם נשים. חוקי הספרה הציבורית מצווים על נשים לחשוף את המגדר שלהן באופן המצופה מהן, למשל כשברירות, רגישות וכלא תחרותיות. ברוק-גארדנר מציעה ארבעה ממדים של חוקי האתיקה שמצווים על נשים בספרה הציבורית: (1) נשים, במקרים מסוימים, אמורות להיעדר מהספרה הציבורית. (2) על נשים לאמץ דפוס התנהגות מיוחדת כשהן בספרה הציבורית בייחוד בנוכחות גברים. (3) הימצאותן של בו זוג לאישה יכולה לפתור הרבה קשיים בספרה הציבורית. (4) על נשים לנסות להיות "בלתי נראות" ככל האפשר בספרה הציבורית. הטרדות המיניות בספרה הציבורית, העוקבת אחרי חוקים "גבריים", באות כדי להזכיר לנשים שיש עקביות והמשכיות בין הספרה הביתית לציבורית, יתרה מזו הן איזכור לנשים שלמרות שהותן בספרה הציבורית-גברית הן עדיין נתפסות כ"נשים" במובן המסורתי. טענה דומה מעלה אורנה ששון-לוי בהקשר של הטרדות מיניות בצה"ל (Sasson-Levy, 2002), היא טוענת שנשים המשרתות בצבא בתפקידים "גבריים" מאמצות דפוס התנהגות גברי והן בתורן מתייחסות בזלזול לנשים אחרות כפי שהרבה גברים מתייחסים לנשים. הטרדות מיניות מתרחשות כל הזמן בצה"ל (ובצבאות העולם בכלל), ורוב החיילות בתפקידים אלו, שששון-לוי ראינה, לא תפסו זאת כהטרדה מינית אלא כ"בדיחות" רגילות. טענתה של ששון-לוי היא שהטרדות מיניות אלו הן ניסיון של הגברים ל"שים את הנשים במיקומן הראוי", קרי לא בתפקידים "גבריים" בצבא, אלא בבית תוך סיווגן כאובייקטים מיניים, הפוך מהמסר המגדרי שאותן חיילות רוצות לשדר.

הגישה שאני אשתמש בה כדי לנתח את תפיסת הבנות להטרדות המיניות היא הגישה שרואה את ההטרדות המיניות כפעילות דיסקורסיבית, כאשר ראייה זו מאפשרת הסתכלות על ההביטים התרבותיים הספציפיים לשפה ולשיח. ההנחה המרכזית בגישה זו היא ששיח מובנה דרך כוחות חברתיים ופוליטיים. שיח מבנה ומחדש את הבניית יחסי הכוח בין המוחלשים לשולטים, וברגע ששיח אלטרנטיבי נוצר, כמו של הטרדה מינית, המשמעות נהפכת לבעייתית. ג'וליה ווד, במאמרה על ההבניה הדיסקורסיבית של ההטרדה המינית (Wood, 1994), מתייחסת להטרדות מיניות כחוויה מיוחדת שעולה כתוצאה מפעילות דיסקורסיבית. ווד מניחה ששפה איננה רק משקפת את מה ש"באמת" קיים במציאות, אלא היא גם מבנה ומשעתקת את החיים החברתיים, שהם בתורם מובנים בכוחות היררכיים. טענתה המרכזית היא שההיסטוריה של ההטרדות המיניות מראה איך השיח יכול להבנות חוויה. יתרה מזו, למרות שההטרדות המיניות היו תמיד קיימות רק לאחרונה הן קיבלו את הכינוי הזה וקיבלו קיום "חברתי". ההטרדות המיניות נחשבו ל"טבעיות" ולמובנות מאליהן ולו בשל הסיבה שחברות לרוב היו (ועודן) פטריארכליות, בהן הגברים היו בעלי הסמכות לתת שם לתופעות חברתיות, ולכן לשלוט בשיח החברתי. שליטה זו יכולה להסביר גם את תפיסת הנשים שאינן נענות להטרדות המיניות כלא נורמליות, ולכן תגובתן או פירושן להטרדה נחשבים למוטעים ולכאלה שיוכלו להזמין אלימות כלפי הנשים המסרבות להיענות או המגיבות בכעס והתנגדות. כתוצאה מכך מתחזקת ההשתקה של היווצרות שיח נגדי (שם). חשיפת המרכיבים של השיח מראה שישנה אבחנה דיכוטומית של הביטויים המיניים בהן האישה נתפסת או כמריה או כזונה. הסיבה שהטרדות מיניות, טוענת ווד, נחשבו לנורמה לאורך ההיסטוריה נעוצה באידיאולוגיה תרבותית-מגדרית שמלכתחילה נותן לגיטימציה לקיומן.

השיח על המין בתרבות ובחברה הפלסטינית

נושא המין והמיניות בחברה הפלסטינית מושקף, ואיננו מדובר הרבה בפומבי. יתרה מזו, הדיבור עליו נאסר על אלה שנחשבים למהווים סכנה לשליטה בו ברגע שמדברים עליו, כמו נשים ולילדים. לכן, לאנשי דת, חינוך ורפואה (רובם גברים) ניתנת הסמכות הבלעדית לדבר עליו, כאשר ההנחה החברתית הרווחת היא שאלו אנשים שיוכלו לתקן ולמשטר כל מיניות סוטה. כתוצאה מכך המין נתפס כמזוהה עם סכנה וההתעסקות איתו וגם הדיבור עליו חייבים לבוא בריטואלים קפדניים מפוקחים.

פאטמה⁵ אלמרניסי טוענת בספרה *המין כהבניה חברתית*⁵, שהחיים המיניים בעולם המוסלמי⁶ הם אזורים (territorial), במובן הזה שהם מתחלקים לזירות: ציבורית ופרטית. הספירה הציבורית היא זו הגברית והרציונלית והקשורה לענייני ציבור, מדינה ואומה. החיים הפרטיים, אולם, כוללים כל מה שקשור למין, הריון ולידה. כל חדירה של אישה לספרה הציבורית-גברית אמורה להיות מלווה בלבוש הולם (כמו כיסוי הראש), אחרת היא מסכנת את פרטיותה ואת הסדר הקיים בחיים הציבוריים. יתרה מזו, המבט, בחשיבה האסלאמית מקבל התייחסות מיוחדת מאחר שהוא נחשב למקור הנאה לא פחות מהאיבר המיני, והתבוננות על אישה אחרת יכול להיתפס (באופן מטאפורי) כזנות. לכן, מבט על אישה יכול להיות פגיעה בכבודה.

דגלאס בספרה *Purity and Danger* מבקשת להראות שריטואלים של הזיהום והטיהור מעצבים חוויה מאוחדת, כאשר מעבר להיותם ריטואלים דתיים הם גם פרקטיקות הבאות לתרום לסדר החברתי (Douglas, 1966 Pp.1-6). האמונות מייצרות ומחזקות לחצים חברתיים, כאשר חוקי טבע מגויסים לעיצוב קודים מוסריים. אמונות על הזיהום משומשים בדיאלוג, וברגע שבוחנים אותם ניתן לזהות את המרכיבים הסימבוליים שלהם, ולכן, הזיהום מקושר ישירות לחיים החברתיים. ישנן אמונות, למשל, בהם מגע בין שני המינים הוא מזוהם בשל התמזגות הנוזלים המתבצעת באקט המיני, ולכן הוא מגע מסוכן. אמונות אחרות מניחות שרק מין אחד מסתכן מיחסים מיניים ובדרך כלל זה המין הזכרי, כאשר הנקבי נתפס כמקור הסכנה.

מיניותן וגופן של נשים בתפיסה האסלאמית נתפסים כ"מסוכנים". תפיסת מיניות הנשים באיסלאם, טוענת אלמרניסי, דומה לזו אצל פרויד; בשתי התפיסות על הגבר להיזהר ממה שמוחבא בפנימיות המזוכיסטית ופרועה מינית של האישה (אלמרניסי, 1996 עמ' 31-11). כדי להוכיח הסתכלות זו אלמרניסי מצטטת את הקוראן והחאדית'ים ואת הפרשנויות של האיסלאמים הקלאסיים⁷. מציטוטים אלה ניתן לראות שהפרשנויות הנפוצות הן בעצם גבריות ושוללות כל הסתכלות חיובית למיניות הנשים. אחת הדוגמאות המעניינות שאלמרניסי מביאה עולה מהתרבות והפולקלור המרוקאי שבו מסופר שישנה שדה (devil) בשם "עאישה קנדישה" המתוארת כמפחידה ושופעת תשוקות ולה יש שדים גדולות

⁵ המקור באנגלית בשם *Beyond the Veil*.

⁶ החוקים החברתיים הערבים והאסלאמיים מאוד דומים בנושאי מין ומיניות, לכן, לדעתי ניתן לדבר על תפיסת החברה הפלסטינית למין כדומה לזו של התפיסה האסלאמית.

⁷ בספרו מאודודי מציג את המחשבה האסלאמית בנושא נשים, הוא קורא לחזרה לאיסלאם ה"אמיתי" ששרר בתקופת הנביא בו אכן לנשים היו זכויות מלאות והוגנות. ליותר פרטים ניתן לקרוא את הספר:

Sayyid Abul Ala Mawdudi, *Purdah and the Status of Women in Islam*, Delhi, Markozi Maktaba Islami, 1994 (5th edition).

ושפתיים מלאות, עוד היא ידועה בתקיפת גברים בלילות כאשר היא מאלצת אותם לשכב איתה, כתוצאה מכך היא חודרת לגופן ולא עוזבת אותו לנצח⁸. דמות זו מגלמת את סיוטו של כל גבר מדמות אישה פעילה מינית, כאשר ההנחה הטמונה בכך שגברים לא מסוגלים לספק את תשוקותיהן של נשים, כתוצאה מכך הם ממשטרים מיניות זו, כדי שלא תתרחש אנרכיה מינית.

מין, נתפס כתחום "מסוכן" ו"מזוהם"⁹ בחברה הערבית הפלסטינית, במובן הזה שהוא מבוצע ומדובר דרך ריטואלים מובנים ומוקפדים. כך, למשל, יחסי מין יתבצעו בין גבר ואישה אחרי טכס הנישואין, ברגע שיחסיים כאלה אינם באים בעקבות טכס הנישואין הן יקבלו משמעות אחרת ויהוו איום וסכנה על הסדר החברתי. הדיבור אודות המין גם הוא נתחם בסביבה מסוימת המוסתרת מהחיים הציבוריים.

בהתייחסות לסדנאות שהעברנו לבית הספר עיסאווייה; למשל, היה קשה מאוד לשכנע את מנהלת בית הספר שנכנסו אליו, על חשיבות הדיבור בנושא אלימות מינית ובנושא מיניות בכלל. הסיבה המרכזית שהעלתה מנהלת בית-הספר להתנגדות לכניסתנו לבית הספר היא ש"מה יגידו עלי הוריהן של התלמידות... שאני משחיתה את התלמידות בדיבורים על מין ויחסי מין..." אחרי משא ומתן, הצגנו לה את תוכנית הסדנאות וטענו שניתן לקרוא לסדנאות "גיל ההתבגרות" ובכך לנסות ולנטרל את האלמנט המיני בכותרת. לבסוף, המנהלת הסכימה לתוכנית אבל התעקשה שלא נגיד את המילים "פין", "פות", "שדיים" ועוד, ואל לנו לתאר להן את יחסי המין בין גבר ואישה. הסיבה הסמויה להתנהגותה של המנהלת, נעוצה בכך שאנו בתור מתנדבות במרכז הסיוע לנפגעות אונס שמזדהות עם המותקפות, הנאנסות והקורבנות, אשר המוסד החברתי-גברי תופס אותן כמופקרות, לא באנו כשליחות לאותו מוסד פטריארכאלי אשר מוסמך באופן תרבותי-חברתי לדבר על מין. יתרה מזו, התנאים שהציבה לנו המנהלת הם, בעצם, הועברו ישירות מדפוס חשיבה פטריארכאלי ששולט במנהלת עצמה כאישה ובנו כבנות החברה, והם באים כניסיון לשלול כל אפשרות לדיבור אודות המין מחוץ לשיח הפטריארכאלי שטעון בדעות קדומות קשות ביותר סביב מין ומיניותן של נשים.

דעות קדומות אלה באות כדי למרכז את המיניות סביב הגברים מצד אחד, וסביב מיניות תקינה (לרוב מקושרת לרבייה) מצד שני. אחד הנושאים המרכזיים שהשיח הפטריארכאלי שולט בהבנתם והפצתם הוא נושא קרום הבתולין. על קרום הבתולין ישנו שיח ממשטר, מפקח ונוקשה ביותר, כאשר במרכז השיח הבנות לומדות איך לשמור עליו בל יקרע והבת תאבד את כבודה וכבוד משפחתה דרך אובדן קרום הבתולין. נוכחתי לדעת, למשל, שרוב הבנות אכן מאמינות שקרום הבתולין קובע בתוליות והן יודעות שניתן לתפור אותו באופן רפואי¹⁰, כבר לפני שהן יודעות איך ומתי אפשר להיכנס להריון. במכון הנערה ביפו, הבנות לא שיתפו אותנו, בהתחלה, על מה שהן יודעות על קרום הבתולין, אחרי כן נסינו להסביר להן על איזה איבר מדובר. התברר לנו שהמילה "ע'ישא' אל ביקארה" (קרום הבתולין בערבית) לא משומשת ולא ידועה בכלל להן. מה שהן כן ידעו שיש "משהו" באיבר המין הנקבי שקובע בתולין ואם

⁸ דומות זו מתוארת בספרה של אל-מרניסי, *המין כהבניה חברתית*, (בערבית) עמוד 27.

⁹ תפיסת המין כמזוהם אולי תואמת יותר את המחשבה הנוצרית, בה הגוף נחשב לנחות יותר מהשכל (mind), לכן על מנת להגיג לקרבה מרבית לאלוהים על הנוצרי להתנזר בן היתר גם מיחסי מין.

¹⁰ דבר זה התבטא בשתי הסדנאות, בביה"ס עיסאווייה ובמועדון הנערה ביפו.

מאבדים אותו ניתן להחזירו באופן רפואי. אי היכרותן עם המילה המושמשת לתיאור "איבר זה" חושפת את שורשי הבורות שיש לנשים בכלל ולבנות אלו בפרט על גופן.

לסיכום, בורות זו היא תוצר של הבנייה חברתית נוקשה ביותר, בה המוסר החברתי-גברי מורה על הנשים להתרחק ממגע מסתכן עם כל מה שמקושר למין. יתרה מזו, מאחר שהגוף הנשי על כל איבריו נחשב ל"מיני" בתפיסה הערבית הרווחת, כל נגיעה בו עלולה לסכן את כבודה של האישה שהוא בתורו יסכן את כבוד המשפחה, ולכן יערער את יסודות הפטריארכיה.

בין הרומנטי לאיום המיני

נושא ההטרדות המיניות איננו עולה על סדר היום הפמיניסטי הפלסטיני. הנושאים שעולים בדרך כלל נתחמים בשיח של שוויון זכויות עם הגברים הפלסטינים והיהודים בישראל. לאחרונה נושא האלימות והאונס מדובר יותר בפורומים מצומצמים של ארגונים פמיניסטיים פלסטיניים, דבר זה מתבטא בכמויות כתבי העת שדנים בנושאים אלו ואחרים כמו, אל-סיואר (السوار), סאוט אל-ניסא' (صوت النساء) ועוד¹¹. למרות זאת, דיון מעמיק בנושאי ההטרדות המיניות איננו נפוץ, לכן היה לי קשה לדון בו בלי רקע כללי עליו ובלי ההקשר הספציפי שלו לחברה הפלסטינית.

מתוך הכירותי עם נושא המיניות וההטרדות המיניות בסדנאות, אני אטען שהדיבור על המין איננו תמיד נסתר מהעין, אלא הוא מופיע פעמים רבות בספרה הציבורית בצורת ההטרדות המיניות, ובכך ה"תענוג האסור בדיבור [מועבר] לתוך סדר הדברים" (פוקו, 1996, עמ' 8). הופעת הדיבור באה בתוך הקשרו החברתי, כך שהוא חד צדדית, נשלט ומבוצע על ידי הגברים. ההופעה בצורה זו היא חודרת, אלימה, מפקחת ומהווה סכנה לנוכחותן של נשים בה, כמו כן היא מהווה המשכיות לשליטה הביתית-גברית בהן. לכן השיח והשפה משקפים את שליטת החוקים הפטריארכאליים, אבל גם מייצרת ומחדשת אותן.

תחילה חשוב לציין שהביטוי "הטרדות מיניות" לא היה מוכר לבנות, שהשתתפו בסדנאות שהעברתי, הכינוי שהיה מוכר להן יותר הוא אותו כינוי המשקף את השיח הגברי והוא "מועאקאסאת" (مُعَاكَسَات). אכן המונח "מועאקאסאת" הוא נפוץ ביותר בשפה הערבית לתיאור האקט שבו הגבר מעיר הערות מיניות או מגדריות לאישה ברחוב. לפי אל-מונג'ד שורש המונח "מועאקאסאת" הוא מהפועל "עקס" (عكس) שמשמעותו היפך או הנגיד את הדיבור, הפך דבר או שיקף כמו שהמראה משקפת צורת גוף.

תחילה ניתן לראות לפי הגדרה זו שלפועל "עקס" יש ממד של שיקוף או השתקפות, לכן למילה מועאקאסאת גם יש משמעות של השתקפויות. נשאלת השאלה השתקפויות למה? תשובתי לשאלה זו נעוצה בזה שיש הנחה שקיים דו שיח בין שני שחקנים: הגבר והאישה ההולכת ברחוב, כך שהתנהגות האישה ברחוב היא זו שמביאה לתגובה נגדית "עקסייה" (عكسيه) מהגבר. פירוש זה חושף, איפוא, את הממדים הפטריארכאליים בשיח ובשימוש בשפה בכלל, כי ניתן לראות שבמהות המילה "מועאקאסאת" נעוצה ההאשמה לאישה שמביאה לעצמה את התגרות הגבר. השיח הפמיניסטי מתנגד למושג "מועאקאסאת" ומחליפו ב"מודאיקאת" או "תחרושת" שני מוסגים הקרובים למונח "הטרדות" בעברית. המשמעות שהבנות נותנות למילה "מועאקאסאת" הוא מעין הטרדות אבל לאו דווקא שליליות, אלא תוצר של רצון הבחור להתחיל עם הבחורה. יתרה מזו, ישנה הנחה מובלעת שהבחורה מצפה לזה או מעין דו שיח בין לבוש או התנהגות הבחורה עם הבחור המטריד. לכן, הבנות הביעו הרגשה של רומנטיזציה וטרוויאליזציה של אותן "מועאקאסאת". עוד הן הוסיפו את המילה "ג'זל" (غزل), כך הן השתמשו בפועל "תג'זל" (تغزل) במקום "תחרש" (تحرش) במובן הטריד.

¹¹ לאחרונה נתקלתי בכתב עת אל-רוחא (الرحى), שדן בנושאים שקשורים לנשים בדויות בנגב, הנושאים הן יותר למען חינוך נשים בדויות ושוויון זכויותיהן עם הגברים. אומנם מדובר בנושאים הכרחיים וחשובים בחיים החברתיים אבל עדיין אין הרחבה בנושאים שקשורים לגוף ולמין.

מאחורי הפועל "תג'זל" בערבית ישנה מסורת עשירה של שירה. לשירה הערבית יש הרבה נושאים, נושא ה"ג'זל" הוא אחד מהם (ונראה לי המצוטט והמוערץ ביותר). בשיר "ג'זל" המשורר משבח את האישה האהובה, לכן הקונוטציות שיש לי מהמילה "ג'זל" היא של מצב נטול יחסי כוח, בו יש מעין הסכמה מליאה ליחסים רומנטיים.

הפועל "ג'זל" לפי אל-מונג'ד משמעו דיבר עם נשים, או הרבה להזכירן בדבריו. הצורה "תג'זל" (تغزل) של הפועל משמעה השתעשע או התאהב בנשים. המלון תאג' אל-ערוס מרחיב את ההגדרה ומפרש את ה"ג'זל" כשיבוח האיברים הנראים של הנאהבת או הזכרות (או געגועים) בימי המפגש איתה. השימוש של הבנות בפועל "תג'זל" הוא בגדר חזרה ושעתוק לפירוש הגברי להתנהגות הגברים בהטרדות המיניות, והוא מצייר גבול בין הרצון (המודע) להבין הטרדות אלה כג'זל לבין החיקוי (הלא מודע) לשפה ולשיח הגברי המשומש, שלא תופס אותן כהטרדות.

המפגש בין ההסברים המצויים במלונים למילה "ג'זל" והשימוש של הבנות במילה עצמה, חושף את השורשים ה"גבריים" אשר מאשררים שהשפה היינה גברית ומשומשת ככלי לשעבוד וקיפוח הנשים, שהן בעצמן הפנימו את השימוש הזה בלא מודע, כאשר שימוש זה הוא בעצמו חוזר ומשעתק את אותו קיפוח שהוא יצר. כלומר כל עוד לא יהיה שימוש מתנגד לשימוש ההגמוני למונח "מועאקאסאת" או "ג'זל", כל עוד החברה ופרטיה לא יתפסו את ההתנהגות אליה חוזרים (refer) שמות התואר כמקפחים או כמטרדים, אלא ימשיכו לחשב אותה כהתנהגות נורמטיבית המבוצעת בהסכמת ואף בבקשת הנשים.

הדוגמאות שהובאו בכיתה הנוגעות לנושאי ההטרדות המיניות הבהירו לבנות עצמן שההטרדות המיניות הן אמצעי לשליטה בהן. את ההטרדות המיניות חילקתי עם הבנות לשתי קטיגוריות, הטרדות מילוליות והטרדות פיזיות. הקטגוריה של ההטרדות המיניות המילוליות כוללת גם הטרדות דרך הטלפון, בעוד שההטרדות הפיזיות הן מגע חד-צדדי בגופן של נשים, בלי הסכמה. בשיחה שלי עם הבנות נודע לי שההטרדות הפיזיות מתרחשות כמעט ורק בשוק.

בדיון על ההטרדות המיניות הפיזיות הייתה הסכמה מלאה מהבנות שמדובר בחדירה לגוף ולפרטיות האישית. בעבודה זו אינני חוקרת את ההטרדות האלה ולו רק מעצם העובדה שהן לא היו מוקד לוויכוח מעמיק כי הייתה הסכמה מלאה לפגיעתן. לכן, הדיון בעיקרו יתמקד סביב ההסבר שהבנות נותנות להטרדות המיניות המילוליות.

בתשובה לשאלתי על הסיבה לקיומן של ההטרדות המיניות חלק מהבנות, תחילה, ענה שזוהי דרך של הגברים להתחיל עם הנשים. חלק אחר טען שזוהי "שובבות" או "משעמם" להם ואין להם מה לעשות חוץ מלהטריד בנות בשוק או ברחובות. אבל בשני המקרים היה ברור לי שראייתן להטרדות המיניות היא על גבול השלילית והאמביוולנטית.

מתשובות אלו ניתן לראות את הטררויליזציה של ההטרדות המיניות אצל הבנות. טרוויליזציה של ההטרדות המיניות מתוארת כצורה של פעולה דיסקורסיבית המונצחת על ידי הפטריארכיה למען תפיסת שיח הנשים כלא רציני (Clair, 1994). לכן, פעמים רבות נשים מפנימות תפיסה הגימונית זו והן בעצמן רואות בהטרדות המיניות כמשהו לא מטריד, דבר שמסייע להשתקת שיח מתנגד להטרדות כאלה. ניתן לראות, לכן, שתפיסת הבנות להטרדות המיניות כלא רציניות מעכבת את הבנייתן לשיח מתנגד להן

ולהגמוניה הגברית שמשעתקת את קיומן. יתרה מזו, הטרדות מיניות הן דרך להפעיל שליטה וקיפוח גבריים על נשים בספרה הציבורית, כניסיון להחזירן למקומן הראוי (Farley, 2001 Pp. 29-42; Mackinnon, 1992 p.123), לכן, כל עוד תפיסת הבנות להטרדות המיניות כטרוויאליות תישאר, כל עוד השליטה הגברית והשיח הפטריארכלי ההגמוני להטרדות המיניות יישארו המגדירים היחידים להטרדות אלו. המעניין הוא שהתפיסה הגברית הנראית על פני השטח להטרדות המיניות היא שלילית כי הן חדירה לכבוד הנשים שהוא בעצם כבודם, אולם אל מול שלילה זו יש רצון להשאירן, בשל היותן איום ממשי על הנשים בספרה הציבורית ה"בלעדית" לגברים.

עם העלאת נושא הטרדות המיניות בבית הספר, חלק מהבנות התרגשו מאוד והחלו לסקור בגאווה את ה"מחמאות" שהן מקבלות ברחובות או בשוק, בעוד שחלק אחר ראה זאת כהטרדה וכהפרעה לנוחות שלהן. בין שתי הקבוצות לדיון היו שינויים, כי כל הזמן הן שינו את דעתן על הטרדות. כאשר העליתי את השאלה לגבי "מחמאות" בהן יש תיאור לגוף האישה או לאיבריה המיניים, כל הבנות בבת אחת טענו שזו חציית של גבולות. בין המשפט "עינייך יפות!" לבין המשפט "איזה ציצי גדול!" יש להפריד, לדעתן של הבנות, כי יש משפטים הנועדים להיות מחמיאים, כמו המשפט הראשון, וכאלה המשפלים, כמו המשפט השני, או במילים אחרות יש משפטים "מחמיאים" ויש כאלה "מטרידים". הגבול בין שני המשפטים לי לא הובהר וגם להן היה קשה להבירו, למרות שהיה להן מובן מאליו שהוא קיים.

את חוקי הדקדוק העומדים מאחורי דיכוטומיה זו של חלוקת המשפטים ניתן לחשוף ברגע שחוזרים למקורות שאליהן חוזרים (מרפררים refer) התיאורים. במשפט של "עינייך יפות!" אין איזכור לתחום המיני הנתפס ל"מסוכן", לעומת זאת במשפט השני, המין מופיע שם במילה "ציצי". יתרה מזו, השיח הגברי סביב הטרדות המיניות שונה בהרבה מזה של הנשים, לצערי לא יכולתי לשוחח עם בנים על הנושא זה מאחר שהייתי בבית ספר לבנות. חסרון זה נעכב בצורה מעניינת כאשר שאלתי את הבנות מה היה קורה אם אחת מכן הייתה בחברת אחיה או אביה בשוק ואחד הבנים העיר לה על זה שיש לה עיניים יפות. כולן כאחת ענו לי "היו הולכים מכות אחד עם השני", והביאו לי דוגמאות על מריבות קשות ביותר שהתרחשו כתוצאה של הטרדה מינית, שהן שומעות עליהן כל הזמן. אף אחת הבנות טענה שאחיה כבר לא מצטרף אליה לשוק כדי שלא יאלץ לריב עם בחור אחר שיטריד אותה.

תגובתן של הבנות לא הפתיעה אותי כי התנהגות זו אני גם רגילה לראותה בדרך כלל בחיי היומיומיים. אולם נשאלת השאלה האם הבחורים (הגברים) לא עושים את אותה הפרדה בין "מחמאה" ל"הטרדה" שהבנות טורחות לעשות. התשובה שעלתה מהבנות היא שאין הפרדה כזאת אצל הגברים, וההסבר שניסו לעלות עליו שאולי לגברים יש קודים משותפים ושיח שונה מזה של נשים ובשיח זה הם תופסים כל הטרדה לבחורה ברחוב כמינית או עם השלכות מיניות, כי אחרת הם לא היו הולכים מכות עם כל בחור שמעוניין בכוונות "טובות" ו"טהורות" להחמיא לאחיותיהן.

בנוסף לכך, רוב הבנות טענו שניתן להשיב או לענות לבחורים מטרידים ברחוב בתשובה של "האם אתה אוהב שבחור יטריד את אחותך". אחת הבחורות סיפרה שבתשובה לבחור מטריד בשוק היא אמרה לו: "אני כמו אחותך, למה אתה אומר לי דברים כאלה? האם אתה אוהב שכך יגידו לאחותך?".

עוד דוגמה תלמידה העלאתה שהיא שמעה מבת דוד שלה שבהריון כשהייתה בשוק. בחור הטריד אותה כשאמר לה "איזה כיף לגבר שניפח אותך!" (نیال اللی نفخک!) והאישה ההרה ענתה: "עכשיו אני אקרא לזה שניפח אותי שינפח גם אותך!" (إسا بخلي الی نفخني بنفخک!).

התשובה בדוגמה הראשונה השמה את האחות בסיטואציית ההטרדה אף היא נשאבת מהעולם הפטריארכלי הפלסטיני בו האח, האב, הדוד ובן הדוד (מצד האב) נתפסים כאחראיים על הפיקוח על כבוד האישה שמגלם את כבודם (חסן, 1999 עמ' 269-276). גם בדוגמה השניה מתבטא ההנחה היא שיחסי מין הן הכנעה או כיבוש לכן האישה ההרה בחרה להשיב למטרידה שהיא תיקרא לבעלה "לבעול" במובן להכות או להכניע את מטרידה. במילים אחרות גבר יגן עליה מפני גבר אחר המטריד אותה, ובכך להשאיר את ההטרדות המיניות כמריבה בין שני גברים על פגיעה בכבוד אחד מהם.

ניתן להסיק מתשובתן והתנגדותן של הבנות למטרידים הן עדיין בגבולות המוסכמות הגבריים, ואותה תגובה משעתקת ומאשררת את השיח הפטריארכלי מחדש, במקום לפרקו.

למרות זאת משתי דוגמאות אלו, שהבנות העלו, עולה ממד המודעות הלא מודעת לנושא ההטרדות המיניות. אותה מודעות שהבנות התקשו להביע במלים פשוטות בסדנאות, מאחר שהשפה והשיח ההגמוני הגברי, כפי שהראיתי זאת, לא מאפשר התבוננות "אחרת" על נושא ההטרדות המיניות. הבנות, ניתן לראות, אכן מודעות שההטרדות המיניות פוגעות בהן ומסכנות את שהותן בספרה הציבורית, אולם הן בוחרות לתפוס אותן כ"מחמאות" מאחר שהזירה הציבורית מהווה זירת כמעט בלעדית למפגש עם ה"מין" השני.

כפי שהזכרתי קודם, התפיסה הערבית-אסלאמית רואה בחדירת הנשים לזירה הציבורית כמסכנת וכמלווה בכללים קפדניים, כמו לבישת הנשים לחיג'אב (ככיסוי לשיער), הליכה הולמת, הגבלות בזמן הנוכחות בזירה הציבורית ועוד (ראי Mawdudi, 1994). ההנחה הטמונה בתפיסה זו היא שהזירה הציבורית היא מקודשת לגברים מחד והיא חושפת נשים לעולם גברי מאידך, לכן בזירה כזאת חוקים של טוהרה נחוצים. ההטרדות המיניות בזירה הציבורית כפי שניתן לראות הן שבירה לגבול זה בין הציבורי-גברי לפרטי-נשי, כי הן מעין החדרה אלימה ופומבית לגוף ולמין אל תוך המרחב הציבורי שנאסר עליו לחשוף זאת. לכן, חשיפתן של הבנות להטרדות מיניות המזכירות להן שהן "נשים" שיש להן "שדים" ו"עיניים" יפות, מאפשרת להן להיפגש עם העולם הגברי שתמיד נשמע להן מרוחק ואסור. יתרה מזו, זיהו מפגש ציבורי בין בחורה לבחור שבו המין עולה בצורתו המסורתית, כאשר רק הגבר יזום אותו באלימות, אבל הוא עולה. דבר שבשביל הבנות משעשע כי מפגש זה גם נתפס כמשחק כוח בין המינים, בו נפגשים המבטים והמילים הלא מדוברות, מצד הבנות.

ראיה זו של ההטרדות המיניות כ"משחק" מילים רומנטי התבטאה בשלל הדוגמאות שהבנות נתנו בכיתה, כמו אחת הדוגמאות האהובות עליהן היא דוגמת בחור יפה תואר שתמיד יושב באותו מקום בשוק, ליד חנות ממתקים מזרחיים, ואומר לכל בחורה המושכת את ליבו את אותו המשפט: "את מתוקה כמו חתיכת הבקלאוה" (شو هال حلاوه زي حبة البقلاوه), או דוגמת בעל חנות נעליים שמחמיא לכל בחורה שמוודדת נעל ומתאר אותה כסינדרלה.

לסיכום, קשה להסתכל על הבנות ולראות שהן אינן מתנגדות במודע להטרדות מיניות וגם קשה לראות זאת כנאיביות כי השיח ההגמוני שמשפיע על כולנו לא מאפשר לנו בקלות לראות משהו אחר שמתנגד. אבל בכל זאת ההעדפה של הבנות לראות את ההטרדות על גבול הרומנטי למאיים מהווה מעין מנגנון התנגדות לשיח הגברי שרואה את ההטרדות המיניות כ"מין" קודם כל, כי הן מעדיפות (במודע או בלא) לראות זאת כמשחק גבולי בין הסיכון באיום המיני להנאה ורומנטיזציה הנוצרת מהמפגש ה"מסוכן" עם המין.

הטרדות מסוג אחר

עד כה דנתי בנושא ההטרדות המיניות ואיך הבנות תופסות אותן, תוך התייחסות לשיח שהבנות משתקות מהשיח ההגמוני מצד אחד, ולשיח המתנגד שהן מבנות מצד שני. אולם שיח מתנגד זה הוא עדיין נתחם בגבול המקובל והמותר והוא עוכב אחרי הדקדוק הפנימי התרבותי הפלסטיני. כך, למשל נשים אכן מתנגדות להטרדות מיניות אולם ההתנגדות שלהן הינה חיקוי לשיח ההגמוני הפטריארכאלי הקיים.

ההטרדות המיניות שהתייחסתי אליהן היו אלו הנובעות מהעולם ההטרסקסואלי המסורתי, בו יש חלוקה דיכוטומית בין גבר ואישה או "גבריות" ו"נשיות", לכן, רוב ההטרדות המיניות היו אלה הכוללים צד "גברי" וצד "נשי".

אבל, נשאלת השאלה האם ניתן לדבר על הטרדות מיניות מעבר להיבט המיני הדיכוטומי? או האם ישנן צורות אחרות של הטרדות מיניות בהן הצורה המינית היא "אחרת" מההטרסקסואלית?

קרוסטויית ופריסט, כפי שהזכרתי בפרק התיאורטי, טוענות שניתן להסתכל על הטרדות מיניות כמעבר להיותן מיניות, כי הן פעמים רבות משקפות משהו אחר, כמו שליטה מגדרית של קבוצה אחת על אחרת (Crosthwaite and Priest, 2001 Pp.64-66). אני מסכימה לטענתן אולם בלי לנתק את הממד המיני בהטרדה ומוסיפה על טענה זו שניתן להסתכל על רשת של זהויות מדכאות שיכולות לכלוא הרבה קבוצות מוחלשות תחת הקטגוריה של מוטרדים מינית. למשל גברים הטרסקסואלים הנתפסים מטרידים מינית גברים הומוסקסואליים בשל היותם הומוסקסואליים, או ההטרדה הידועה ביותר של גברים הטרסקסואלים לזוגות לסביות שבה הגבר מציע שלישייה¹². אחת ההנחות העומדות מאחורי ההצעה של סקס בשלישייה של גברים הטרסקסואלים לזוגות לסביות¹³, היא שלא ניתן על הדעת לחשוב על "סקס" בלי איבר מין גברי¹⁴. דוגמה אחרת היא להטריד אישה שחורה על זה שהצבע שלה הופך אותה לחיית מין אקזוטית, כניסיון לקשור אותה לחיות, על ידי גבר לבן. להזכיר שבתקופת הקולוניאליזם המערבי ההטרדות והאלימות המינית לנשים במיוחד ולגברים בכלל מהאוכלוסייה המקומית הייתה קשה ומעליבה מאוד, ופעמים רבות היא באה בת בבת עם המחשבה שקושרת בין כיבוש האדמה האקזוטית ואונס האישה האקזוטית. דוגמה נוספת היא להטרידה מינית אישה פלסטינית במחסום ליד בן זוגה, בניסיון להשפילה ולהעליבו, כאשר המטריד מודע לאספקטים התרבותיים הפלסטיניים ומתוך ידיעה זאת (פעמים רבות גם בלי ידיעה) הוא מטריד.

שלושת הדוגמאות שאני אתיחס אליהן מהחוויה האישית שלי נוגעות לממד יותר מורכב. המורכבות נעוצה בכך שהופעתי החיצונית בדרך כלל נעה על גבול הנשיות והגבריות, כך שפעמים רבות אנשים

¹² נושא ההטרדות המיניות והאלימות המינית שהומוסקסואלים, לסביות, טרנסג'נדרים ועוד קבוצות מגדריות "אחרות", לא מדובר הרבה בעולם המערבי, ומעט מאוד בתרבות הערבית, אולם הוא לא פחות חשוב. האלימות המינית אליה נתקלים קבוצות כאלה היא קשה ואגרסיבית ביותר, ופעמים רבות מסתיימת באונס וברצח.

¹³ קיליא קיתזינגר קוראת לסוג הטרדה זו "הטרדה אנטי-לסבית" ב:

Kitzinger C., "Anti-Lesbian Harassment", in LeMonchek L. & Sterba P. J. (eds.), *Sexual Harassment: Issues and Answers*, Oxford University Press, 2001.

¹⁴ נושא העבודה שלי איננו על תפיסות הטרסקסואליות להומוסקסואלים וללסביות, הדיון על נושא זה הרבה יותר רחב ממשפט אחד.

מתייחסים אלי בתור בחור ופעמים אחרות בתורה בחורה, בעוד שישנם מקרים שאנשים לא ידעו איך להתייחס אלי. דבר זה מתבטא באופן טוב יותר כאשר ההתייחסות אלי משלבת שתי שפות בהן יש אבחנה בין זכר ונקבה, כמו העברית והערבית.

דוגמה ראשונה, לקוחה בהתרחשות שהייתה לי בעיר העתיקה. ניתן רק להזכיר שבעיר העתיקה האנשים מתייחסים אלי לא רק בבלבול מבחינה מגדרית אלא גם חושבים שאני מערביה זרה. ההתייחסות אלי בתור זרה אפשרה לי להבין את הדיבורים הצדדיים בערבית הקשורים אלי.

הסתובבתי בשוק של העיר העתיקה באחד הימים, כאשר אני רואה שני בחורים לידי, אחד מהם מסתכל עלי, לא עבר רגע והשני אומר לו: "מה אתה מסתכל עליו?! אתה לא רואה שהוא בחור".

אני יוצאת מהנחה שהתבוננות חודרת על אישה שהולכת בשוק היא הטרדה מינית, ולו משום העובדה שהיא שמה את האישה במצב מביך, שבו היא לא יכולה להסתיר את עצמה או לסובב את מבטו של המתבונן. לכן, ברור לי שהבחור הראשון התבונן אלי במבט מטריד מינית, על זה גם הבחור השני העיר לו, כי הסב-טקסט העולה מהמשפט של הבחור המעיר מראה שהבחור המתבונן הסתכל במבט מיני, אחרת המעיר לא היה נדהם ממבט זה המכוון ל"בחור" אחר, מה שיכול להתפרש כהומוסקסואליות של הבחור המביט. מיותר לציין, שבחור בחברה הפלסטינית (גם ברוב החברות) הנתפס כהומוסקסואל הוא מנוודה חברתית ומואשם בחטא ופגיעה בכבוד המשפחה אליה הוא שייך.

הדוגמה השנייה התרחשה ביום בו עברתי ברחוב בו מתגוררים יהודים חרדים. בעוברי את הרחוב עצרה מכונת בה גברים דתיים יהודים, ואחד מהם הסתכל במבט מיני ומלמל כמה מילים, אחרי-כן חבריו באוטו הסתכלו כולם עלי, ופתאום שמעתי את השאלה: "זה בחור זה לא בחורה...מה זה!". כל הגברים במכונת הסתכלו בהשתוקקות לגלות את התשובה, בעוד שרגע לפי כן הוטרדתי מינית כ"אישה".

הדוגמה השלישית, בניגוד לשתי הראשונות, התרחשה במקום "פחות" מסורתי או דתי, היא לא הייתה בסביבה מסורתית פלסטינית וגם לא דתית יהודיה. לידי במושב האוטובוס ישב בחור יהודי לא דתי וגם לא נראה מסורתי לפי הופעתו, ואמר לי: "תגיד זה התיק שלך? איפה קניית את התיק הזה?". באותו יום היה לי תיק קטן בצבע בורדו, ואני עניתי לו: "אני מישהי ולא משהו". התשובה שלו הביכה אותי מאוד כאשר הוא ענה לי בשאלה: "את אוהבת בנות או בנים?". לא עניתי לו.

דוגמה זו מראה שישנה תפיסה מאוד ברורה לנשיות ולגבריות אצל רוב החברות; בן לובש כחול ובת לובשת וורד, אישה הולכת כמו "אישה" וגבר כמו "גבר". בטלר טוענת שהשיח סביב המגדר והמיניות מניח קיום אונטולוגי פנימי למגדר, כמעין גרעין מגדרי שאנו כבני אדם נולדים איתו. בטלר שוללת טיעון זה וטוענת שההתייחסות לג'נדר כמשהו פנימי היא מבנה אשליה של משהו שלא קיים. לעומת זאת, מה שקיים, היא טוענת, זה אקט "פרפומטיבי" (performative) שבו דרך המילים, הלבוש וההתנהגות אנו מתיימרים לבטא משהו ש"לכאורה" קיים, ומה שבעצם קורה זה שאנו מייצרים את המגדריות שלנו דרך הפרפורמנס (performance) ולא ההפך. היא מוסיפה שאנו כבנות החברה מחכים מודלים אידיאליים מחוץ לקיום שלנו שהם קובעים לנו איך על "אישה" ועל "גבר" להיראות ולהתנהג. מערכת חוקים זו כה חזקה במיוחד שאנו ממשכים לשעתק אותה כל הזמן (Butler, 1990 Pp.128-149).

לסכום, כל התנהגות שהיא בין הגבריות לנשיות נתפסת כזרה ומוזרה לחברה, ומאחר שחשיבה מגדרית דיכוטומית היא כה מושרשת בתרבויות שלנו ניתן להבין את הבהלה והבלבול הנתקפים בהם אנשים ברגע שפוגשים "אישה" הנראית כמו "גבר". יתכן שבסופו של דבר אנשים שהם על הגבול ה"גברי"- "נשי" מוטרדים מינית מסיבת הימצאותם על הגבול, כאשר מטרת ההטרדות המיניות היא להחזיר את המוטרדים אל המגדר שנקבע על ידי המין שאליו הם שייכים ביולוגית.

סיכום ומסקנות

בעבודה זאת ניסתי להראות שהדיבור אודות המיניות וההטרדות המיניות בחברה הערבית הפלסטינית הוא ממושטר ומפוקח תחת משטר פטריארכאלי שקשה לייצור שיח מתנגד לו, כאשר הראיתי שברגע שנוצר שיח מתנגד לו, אותו שיח מתנגד פועל בגבולות השליטה ההגמונית ואיננו מתפתח מחוצה לו. למרות זאת, ניתן להסיק שהאופן בו הבנות בסדנאות בוחרות (במודע או בלא) להתייחס אל ההטרדות המיניות אכן מערער את ההגדרה השכיחה בשיח הגברי. מצד אחד המוסד הגברי מעוניין בהעלמת הנשים מהספרה הציבורית דרך ההטרדות המיניות וצורות אחרות של פיקוח, כאשר אותו מוסד בוחר להגדיר את ההטרדות המיניות (שמלכתחילה גברים מבצעים אותם) כהוכחה לחולשת הנשים ולסכנה שנחשפות אליה במרחב הציבורי, ולכן הוא פועל להעלמת הנשים ממנה. מצד שני, הבנות תופסות את ההטרדות המיניות על גבול שבין האיום המיני לרומנטיזציה, תפיסה זו שמאיימת ומערערת על הבנת השיח הגברי להטרדות מיניות. כתוצאה מכך, מטרתם של הגברים בצמצום הימצאות הנשים בספרה הציבורית-גברית מתפספת. הטרואיזציה שהבנות עושות להטרדות מיניות, באה מתוך מציאות חברתית-תרבותית שבה המפגש בין המינים מתאפשר לרוב בספרה הציבורית, ברגע שהמין הנקבי חודר לשם. לכן, בעוד שבביתן הבנות לא יכולות להיפגש עם בנים או להרגיש את המתח המיני שכן מתאפשר בספרה הציבורית, הן מעדיפות להתעלם מהממד המאיים להטרדות, ולו רק כדי להשאיר את המפגש הזה תקף ואפשרי, למרות שפעמים רבות הוא אינו נוח, ממשטר ומפקח, לפחות הוא מתקיים.

רוב ההטרדות המיניות נוצרות מתוך קונטקסט תרבותי וחברתי קיים, אבל הן גם מבנות קונטקסטים חדשים כל עוד הן מחליפות את פניהן. כך למשל הראיתי שההטרדות המיניות כלפי אנשים שזהותן הג'נדריאלית איננה מובהקת ומתיישבת על הגבול המטושטש בין "גבריות" ל"נשיות", באה במטרה (אמיתית לפעמים) להבין לאיזה מגדר המוטרת נמצאת, או בניסיון גס להחזירה למגדר הראוי אליו היא שייכת ביולוגית. שיח קופה זה מתנגד לכל צורה של מיניות ומגדריות אחרת מזו ההטרואסקואלית. כך שניתן להסיק שלהטרדות המיניות יש פנים רבות, קונטקסטים מגוונים ומטרות משתנות בהתאם לזהותן של הקבוצות המוטרתות, שלרוב המכנה המשותף של אותן קבוצות אלו הוא הימצאותן תחת שליטה (הגמונית) וקיפוח על ידי הקבוצה שמבצעת את ההטרדות.

אם מסתכלים על ההטרדות המיניות מפרספקטיבה מצומצמת שרואה רק את האיום, הקורבנות והקיפוח כלפי הנשים או כל קבוצה אחרת, אנו עלולים להחמיץ ממדים תרבותיים-חברתיים אחרים שיכולים לעזור לנו להבין את הסיבה לקיומן. לכן, על מחקר שיחקור את ההטרדות המיניות לפעול בתוך ההקשר התרבותי בו התופעה שכיחה, ולבצע ארכאולוגיה של השפה והמשמעויות הסמליות. כך שמחקר זה יכול להגיע להבנה מספקת לשיח או למשמעות נשים ואותן קבוצות מוטרתות אחרות מבנות על מנת לשעתק או להתנגד לשיח ההגמוני הקיים.

ביבליוגרפיה

- Brooks-Gardner, C., *Passing by: Gender and Public Harassment*, University of California Press, 1995.
- Butler J., *Gender Trouble*, Routledge, New York, 1990, Pp. 128-149.
- Clair P. C., "Hegemony and Harassment: A Discursive Practice", in Bingham G. Sh. (ed.), *Conceptualizing Sexual Harassment as Discursive Practice*, 1994.
- Cornell D., *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography and Sexual Harassment*, Routledge, New York, 1995
- Crosthwaite J. & G. Priest, "The Definition of Sexual Harassment", in LeMonchek L. & Sterba P. J. (eds.), *Sexual Harassment: Issues and Answers*, Oxford University Press, 2001.
- Douglas, M., *Purity and Danger*, London, Boston & Henley, 1969.
- Farley, "Sexual Shakedown: The Harassment of Women on the Job", in LeMonchek L. & Sterba P. J. (eds.), *Sexual Harassment: Issues and Answers*, Oxford University Press, 2001.
- Grauerholz E., "Gender Socialization and Communication: The Inscription of Sexual Harassment in Social Life", in Bingham G. Sh. (ed.), *Conceptualizing Sexual Harassment as Discursive Practice*, 1994.
- MacKinnon A. C., "The social Causes of Sexual Harassment", in Wall E. (ed.), *Sexual Harassment: Confrontation and Decisions*, Library of Congress, 1992.
- Mawdudi S., *Purdah and the Status of Women in Islam*, Delhi, Markozi Maktaba Islami, (5th edition) 1994.
- Sasson-Levy O., "Constructing Identities at the Margins: Masculinities and Citizenship in the Israeli Army", *The Sociological Quarterly*, 43,2 pp. 357-383, 2002.
- Tannen D., "What's sex Got to Do With It?", in LeMonchek L. & Sterba P. J. (eds.), *Sexual Harassment: Issues and Answers*, Oxford University Press, 2001.
- Wood T. J., "Saying It Makes It So: The Discursive Construction of Sexual Harassment", in Bingham G. Sh. (ed.), *Conceptualizing Sexual Harassment as Discursive Practice*, 1994.
- فاطمه المرنيسي, الجنس كهندسه اجتماعيه: بين النص والواقع, نشر الفنك, الدار البيضاء, 1987. (فاطمه' אלמרניסי,
1987, המין כהבניה חברתית: בין הטקסט למציאות, הוצאת אלפנק, אلدאר אלבידאא).
- مرتضى الزبيدي, تاج العروس, دار الفكر, بيروت, 1994. (אלזבידי מורתדא 1994, תאג' אל-ערוס, דאר אלפקר,
ביירות).
- المنجد, دار المشرق, بيروت (אל-מונג'ד, דאר אלמשרק, ביירות).
- חסן מנאר, 1999, מין מגדר פוליטיקה, קו אדום הוצאת הקיבוץ המאוחד (עורך גיורא רוזן).
- פוקו מישל, 1996, תולדות המיניות: הרצון לדעת, הקיבוץ המאוחד.