

החורף של הרעולות: כיסוי וגילוי ב־2007/8

תמר אלאור

המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

מטורקיה ועד אנגליה ומקנדה עד דרום אפריקה, עסוקים רבים בשאלת כיסוי גופן של נשים מוסלמיות. האפשרויות רבות מאוד: כיסוי הראש או כיסוי הפנים, הסתרת השיער והצוואר או העלמת כל אבר פרט לעיניים. סבך פרטי הלבוש והתובנות ההלכתיות נעזר בשורה של מונחים בערבית וגם בפרסית. אצלנו בעברית, נוטים אמצעי התקשורת לפשט את המושגים. מתוך בורות, מתוך רצון להציג כל סוגיה באורח קוטבי ומתוך ניכור מכל מציאות שאיננה אמריקאית, מדברים על "רעלה" (מלצר 2008).

העצלנות הלשונית הנוגעת ל"רעלה" איננה מאפיינת את העברית או את השיח הישראלי בלבד. כיסוי הראש המוסלמי גורר עמו עניינים מרובים בטיולו הגלובלי. בסבך הדיון על אודותיו מתקבל בכל מקום ומקום שם מסמן בעבורו. הדוברים יודעים שיש יותר ומעבר לשם הזה, אך כמו כל סמל הוא בבחינת מעט המחזיק את המרובה ומציע את הצמצום. במהלך הטיול הגלובלי של הכיסוי לא רק דבק בו שם מצמצם וחסר דיוק; הוא גם הפך ל"בעיה" ל"סוגיית הרעלה", נושא שנדון בכל מקום ומקום בנפרד ובדיוק של ההקשר המסוים, סוגיה טרנס־מקומית הזורמת מאזור לאזור וממדינה למדינה — ומייצרת תופעה. בתוך העושר הזה, ברור לכל מי ששומע על ה"בעיה" שהיא כרוכה בדרך זו או אחרת במוסלמים, ויותר מכך בקשר שבין מוסלמים (גברים, נשים וילדים) לסדרי העולם, לצורות של שלטון, כלכלה ותרבות. עם זאת ה"בעיה" ממוקמת דווקא על ראשיהן של נערות ונשים. מאמר זה מעמיד במרכזו רעולות יהודיות דווקא. הוא מתעכב על תקופה קצרה בחורף 2007/8 שבה נוצרה נקודת השקה בין מופעי ה"בעיה" הגלובלית ברחבי העולם לבין מופעים ישראליים שלה. הצטרפותן של יהודיות למחנה הרעולות¹ יכולה לשמש מצע לבדיקות עיוניות שונות. הסוגיות השגורות ביותר שיכולות להיבדק נמצאות על ציר דו־קוטבי. בצדו האחד ההתכנסות מתוארת ככניעה למשטר פטריארכלי, ומנגד היא נתפסת

¹ כמובן אין זו הפעם הראשונה שיהודים נכרכים בסוגיית הרעלה. האיסור לחשוף מאפיינים דתיים בציבור בצרפת למשל נוגע מאוד ליהודים וליכולתם להקפיד על לבוש צנוע, על חבישת כיפה, ענידת מגני דוד או סממנים אחרים. בעקבות האיסור הזה אורגנה בינואר 2004 התכנסות מיוחדת בכנסת בהשתתפות הרב הראשי לצרפת ועוד ממנהיגי הקהילה. אלה דנו בהשלכות של ועדת סקסי (ראו הערה 12 להלן) על הקהילה היהודית.

כפעולה מתריסה וחתרנית. מאמר זה נשען על תנובת המחקר העולמי שנעה על הציר הזה, אולם הוא יבקש לנצל את המקרה המקומי המיוחד כדי לעסוק בסוגיה אחרת. מקרי המבחן שנחשפו בחורף 2007/8 ישמשו לבירור השאלה: עד כמה המדינה רוצה לראות אותך? או: כמה מגופך המדינה תובעת לראות, ובאילו תואנות? אבקש לבדוק את ההשערה כי במדינות אירופה התביעה להסרת כיסויי הראש מתנהלת בשם האזרחות של הנשים, בשם זכויות האדם המגיעות לאזרח (הצרפתי/טורקי/בלגי) בהיותה פרט בחברה בעלת מערכת ערכים מסוימת. כלומר השיח התובע חשיפה טוען שהוא מבקש לראות בנשים המוסלמיות אזרחיות ככל האחרות.² במקרה הרעולות היהודיות בישראל, השליטה בגילוי ובכיסוי שלהן נעשית דרך הלאום, ובתוכו דרך המרכיב המגדרי הדומיננטי – אמהות. הדיון בעניין שיש להגמוניות כאלה ואחרות בנשים דרך בחינת יחסן לכיסוי גופן מלמד על משמעות נראותן במובנים רחבים יותר. הכיסוי במקרה זה נתפס סמל להיבדלות או לאחרות נראית/מוסתרת. מאחורי הכיסוי עומדת הצעה למהלך חיים דומה – אך שונה – ממהלך שנחשב לרגיל. קבלת הכיסוי עשויה להיתפס כקבלת התוכנית החלופית לניהול חיים שהכיסוי הוא חלק ממנה. דחיית הכיסוי היא לפיכך סוג של התנגדות למה שהוא מייצג. עם זאת, הכיסוי, שהוא מסמן ברור ומובהק של זהות (שכן כאשר אשה עטויה כיסוי ראש רואים שהיא מוסלמית או יהודייה) הופך גם למקום מסתור, מחבוא לזהויות של אחרות שאינן במרכז תשומת הלב של השיח הציבורי. מעניין לבדוק לפיכך מתי ועד כמה מבקשות מערכות החוק, הרווחה, הבריאות או המשפט הפלילי לעקוב אחר המתנהל במחבואיה של אוכלוסייה "אחרת", עד כמה רוצים לשמור אותה "על הרדאר".³

בחינת המקרה הישראלי לעומת המקרים שבאירופה מזמינה לחשוב מחדש על מהות ההבדל בין מדינות שבהן מתעקשים להתייחס אלייך כאל אובייקט (אזרחית) ראוי לעיצוב, לבין אלה שמניחות לך לכאורה להיות מה שאת. המאמר מבקש להיכנס לרווח שבין רעולות יהודיות למיניהן לבין רעולות מוסלמיות כדי לגלות מהו סוג העניין בגופן של אלה ושל אלה. ייתכן שברוח הזה יש כמה תובנות הנוגעות לרב-תרבותיות, לסובלנות תרבותית ולזכויות אזרח. אולי יש שם גם כמה תובנות על לאומיות, על מגדר, על אמהות ועל גוף. אך קודם כול יש שם סיפור הבונה את הרווח הזה עצמו ואילו אכוון.

² אין זה אומר שענייני לאומיות וגזע אינם ממך העניין, אולם בחזית הטיעונים עומד עניין אזרחותן השווה של הנשים בתור צרפתיות או בלגיות. במובן מסוים זה תנאי להפיכתן לצרפתיות של ממש. בהמשך נראה כי תנאי זה הוא מושא לביקורת פמיניסטית.

³ המונח "על/מתחת לרדאר" חדר לשיח הישראלי מן האנגלית האמריקנית. הוא משמש בעיקר בנוגע לעיוותים, מקרי אי-צדק ואסונות פוטנציאליים שחמקו מן העין הבוחנת של המדינה והתקשורת. בדרך כלל הוא משמש בדיעבד, למשל "כיצד חמק המקרה מן הרדאר?". הדימוי חזק ומפתה שכן המדינה/הרשויות/התקשורת מדומות בו לקרניים סורקות המצליחות – או לא – "לעלות על" תופעות. בדיון שהשתתפתי בו עם נציגות בכירות ממשד הרווחה (והוא יוזכר להלן) שימש הביטוי הזה כמה פעמים. במקביל, בעת האחרונה החל השיח המחקרי באנגלית לתאר את אזור הפעילות "מתחת לרדאר" כאזור עבודה חתרני, פרטיזני ואולי חופשי.

בנובמבר 2007 ובינואר 2008 התפרסמו שני מאמרים שסיפרו על קבוצה של נשים ברמת בית שמש הנוהגות לכסות את גופן וראשן בשכבות בד רבות (רותם 2007; מקובר-בליקוב 2008). מקצתן אינן יכולות לראות כלל וכדי לצאת מביתן אחד מילדיהן צריך להוליך אותן בידו. הכתבות התרכזו במנהיגת הקבוצה, ובין היתר סופר שהיא נוהגת גם להתענות בתעניות דיבור. כתבות אלה נראו כקוריוז נוסף מחיי החרדים והקצנתם, אך כעבור כשלושה חודשים, במרס 2008, היה לסיפורים האלה הד עצום כשמנהיגת הקבוצה נעצרה בחשד להתעללות בילדיה. באותו הזמן ממש התפרסמו עוד שני מקרי התעללות בילדים בקרב חרדים ויצרו יחדיו מסה קריטית. כך נתערבבו הרעולות מבית שמש עם אם מביתר עילית ועם אם אחרת מנתיבות, מליטות את פניהן בספרי תהלים בעת הדיון בהארכת מעצן, ומגלות למצלמה רק את ראשן המכוסה במטפחת. הנשים האלה תהיינה הנשאות המקומיות של ה"בעיה" בדיוננו.

המופע הנדיר הזה של רעולות יהודיות בחורף 2007/8 קרה במדינה שבה חיות יהודיות אורתודוקסיות המכסות את ראשן בצורות רבות ושונות, ונשים דתיות מוסלמיות המכסות גם הן את ראשן בצורות מגוונות. זהו הקשר ציבורי יוצא דופן שאיננו דומה אף לאחד מן ההקשרים האחרים שבהם נדונה ה"בעיה", והוא מחייב פענוח משלו לצד מופעים מקבילים של התופעה במקומות אחרים. לפיכך אתחיל בהערות קצרות וכלליות על חקר ה"בעיה". אדון בכמה מהאזורים שבהם היא קיימת (צרפת, טורקיה, מרוקו, בלגיה וארצות הברית) ואחר כך אתמקד בישראל. המאמר לא ידון באופן שווה בהופעותיה של ה"בעיה" בעולם ובישראל, והפער הזה נובע כמובן מהפער בין כוונת העבודה בנוגע ל"שם" ובנוגע ל"כאן". החומרים המעידים על ה"בעיה" מחוץ לישראל, יובאו ממקורות משניים ויוצגו בקצרה. הם יציירו את הרקע (שאמנם לא יהיה אחיד בצבעיו) שלעומתו ועל גביו יתוארו המקרים המקומיים. החומרים המקומיים גם הם לא יובאו מאתנוגרפיה אלא ממקורות משניים, אולם המקרים שבהם הם עוסקים התרחשו בתוך מרחבים חברתיים המוכרים לי היטב ממחקריי הקודמים בחברות חרדיות שונות.⁴ מקרים אלה ישמשו מקרי מבחן. העמדת מקרי המבחן המקומיים על רקע ההתרחשות הגלובלית הנוגעת לכיסוי גופן של נשים ולניסיונות של אחרים לנהל אותו תאיר את הפוליטיקה המקומית. אני טוענת כאן שהפוליטיקה המקומית עובדת קודם כל דרך הפרמטר הלאומי (יהודייה לעומת ערבייה), ומשם דרך תפקיד האמהות (אמא טובה לעומת אמא רעה).

השיוך הלאומי הוא שמאפשר את הכיסוי, והתפקיד האמהי הוא שמביא את המדינה לבקש במקרים מסוימים להסיט את הכיסוי כדי לראות את האשה האם. תחת מעטה הלאום מתאפשרים אורחות חיים הנוגדים לא פעם את טובתה האזרחית של האשה (חופש תנועה, השכלה, עבודה ועוד), אבל הם מתקבלים כחלק מ"תרבות אחרת".⁵ תחת

⁴ אלאור 1992; 1998; 2006.

⁵ ראו את מאמרו של גלזר ואבראס על רצח נשים בחברה הערבית ועל שיתוף הפעולה בין מערכות המשפט הישראליות לפאטריארכיה הערבית הישראלית, Glaser and Abu Ras 1994.

המטרייה של האמהות התקינה הרשאה זו מופרת לעתים והאחרת נתבעת להתנהג כמו "אמא נורמלית".

Re-veiling, Veiling, וחוזר חלילה

בשנות השמונים ובראשית שנות התשעים של המאה הקודמת תיארה ספרות המחקר את "הופעתה המחודשת של הרעלה" (re-veiling) כסימן לשינויים הפוליטיים והתרבותיים שהתחוללו בתוך העולם הערבי והסתמנו בין היתר, כאמור, על ראשה של האשה החדשה.⁶ הרעלה העירונית, להבדיל מכיסוי הראש בסגנון הכפרי, נחשבה לאחת ממגוון פרקטיות ביקורתיות על המשטרים במדינות ערב. מקומה המיוחד של הרעלה החדשה התבסס בשל השילוב בין מהלך שמרני לכאורה של כיסוי לבין מהלך עצמאי של בחירה (פעמים רבות כנגד רצון המשפחה), ושל פריצה מנתיב המודרניזציה לנתיבים חלופיים שבהם הדת והמסורת הן משתתפות חדשות-ישנות בתוך הסדר העכשווי. שפע של מחקרים חברתיים נדרש לתופעה וכותרים רבים של ספרים ומאמרים השתמשו במונח veil בהטיותיו השונות כשהוא נסמך לנושאים אחרים.⁷ במהלך שנות התשעים פינו הרעלות את החזית הסימבולית לעניינים אחרים בחיי נשים מוסלמיות. אין זאת אומרת שלא הופיעו פה ושם מחקרים שצינונו בכותרתם או במרכז העניין שלהם את הבדים הללו לסוגיהם, אולם נושאים אחרים כמו השכלה, לימודי דת, חקיקה, ילודה, השתתפות בשוק העבודה וכיוצא באלה חזרו למרכז העניינים.⁸ זמן מה נדמה כי הניחו ל"גוף הנשי-מוסלמי החדש",⁹ קיבלו אותו ואף חגגו את הימצאותו בתוך אתרים "מודרניים" כחלק מהמסיבה הפוסטמודרנית. בצרפת ובטורקיה התרחשו במקביל אירועים דרמטיים שנכרכו ברעלה, ואליהם אשוב בהמשך. אלה נבעו, למרות השוני העצום שבין שתי המדינות, מן הדמיון בחוקיהן, האוסרים לסמן את הגוף הדתי בסימנים מזהים במרחבים ציבוריים, כולל מוסדות חינוך. במהלך שני עשורים אלה נחלקו המחקרים, החוקרות והפעילים

⁶ האשה שעברה מן הכפר אל העיר, האשה בת הדור הראשון במשפחה לבעלי השכלה גבוהה, אשה העובדת מחוץ לבית במגזר הציבורי וכדומה.

⁷ הפרסומים הבולטים שעיצבו את השיח הזה היו Zuhur 1991; Macleod 1991; Mernissi 1987; Wikan 1982; 1992. קתרין בולוק, חוקרת אוסטרלית שהתאסלמה במהלך לימודי הדוקטורט שלה, כתבה ספר המסכם את הדיון בשנות השמונים והתשעים (Bullock 2002), והחוקרת הטורקיה ילדיץ אטאסוי כתבה גם היא מאמר המסכם את הדיון הזה (Atasoy 2006).

⁸ ראו למשל Moghadam 1993.

⁹ כדאי כמובן להזכיר כי כיסויי הגוף מגוונים. מלבד צורות הכיסוי השונות של שער הראש, האוזניים והצוואר, יש כיסויים גם לכתפיים והחזה ולמטה מהם. ישנם כיסויים מלאים של כל הראש והגוף שחרכי ראייה קטנים פתוחים בהם, ועוד כהנה וכהנה כיסויים שמאבחנים ומעצבים שוב ושוב את מה שנקרא גוף, ואת מה שנחשב ל"גוף נשי". מאמר זה אינו מתכוון להיות אתנוגרפיה של מצב המתכסות והמתבוננים בהן, אולם יש לזכור כי זהו שדה מחקר יצירתי, תרבותי ופוליטי.

לשני מחנות. האחד צידד בחופש הנשים לכסות עצמן מחדש ואחרת, והאחר דחה את הכיסוי וראה בו רגרסיה.¹⁰ ואז נפלוגתא התאומים.

במלחמת הדתות (שכונתה במערב "המלחמה באסלאם"; "the war against Islam") היה ברור שהמישורים הסימבוליים ישובו ויהיו אזורי הפעולה של כל הצדדים. כיסוי הראש של הגברים לא נותרו מחוץ למשחק. גברים מוסלמים (וגם נשים) כונו בארצות הברית towel heads (אף על פי שרוב הגברים המוסלמים אינם מכסים את ראשם) שכן בעיני האמריקנים נדמה הגבר המוסלמי האולטימטיבי כמעין בן לאדן שראשו עטוף טורבאן. בעקבות הגברת הפיקוח על מעברים בין מקומות ובתוכם נחשבה הרעלה למסתור. נשים נצטוו להיחשף לעיני שוטרי גבולות, מעניקי תעודות, שומרי סף וכיוצא באלה. הכיסוי והגילוי של שיער ראשן ופניהן של נשים מוסלמיות, שהיה תמיד רכיב חשוב בארגון חופש התנועה שלהן, קיבל משמעות חדשה מזו שנתנו לו החוקרות בשנות השמונים. במקום להקל את תנועתה של אשה עובדת הנצרכת לעבור במרחבים ציבוריים בעיר כמו קהיר, או לאפשר לאשה בערב הסעודית לצאת רעולה למסע קניות, הפך הכיסוי למטען נוסף שמשקלו מקשה עליה לחדור למרחבים לא מוסלמיים באירופה ובארצות הברית (באופן דומה ושווה), למעין לוח מודעות פנים-מוסלמי המתעדכן על פי מצב הקרבות במלחמת הדתות החיצונית ובפוליטיקה הפנימית. עם זאת, קביעתה של ארלין מקלאוד כי כיסוי הראש החדש בעולם הערבי מעביר את האשה משליטת הפטריארכיה המשפחתית לשליטתה של פטריארכיה חיצונית (חכמי הדת ומנהליה) עודנה אבחנה מעניינת (Macleod 1991). מקלאוד טענה אז, בגל הקודם של חקר הרעלות, כי נשים שהתחזקו באמונתן השתחררו מהשליטה הקרובה והאינטימית של אבותיהן, בעליהן ואחיהן, והסבירו את התנהגותן החדשה במונחים דתיים של שמרנות. הגברים במשפחה התקשו להתווכח עם נשים אלו, שכן בהיררכיה הפטריארכית היה למתווכי הדת יתרון. כך נוצר מרווח פעולה לא מבוטל, שבתוכו יכלו נשים רבות לנהל חיים משל עצמן. דרך זו להבין את מניעיהן של הנשים היתה אחת הקריאות המעצימות לתנועת האסלאם החדשה ולהתקבלותה בקרב נשים בחברות מוסלמיות. התחזקות הדת בקרב מהגרות ובקרב בנות הדור השני למהגרות בארצות מערב אירופה נקראה באופנים שהיו דומים לפרשנות הקודמת ושונים ממנה. במקום לאמץ את הפטריארכיה המודרנית החילונית של המדינה החדשה, המאפשרת מידה מסוימת של חופש פעולה לנשים (כמו חופש להשכלה ולעבודה, ותלות מופחתת במשפחה המורחבת), נבחרה פטריארכיה חיצונית אחרת. ההתחברות למסד הדתי החדש בצרפת, הולנד, אנגליה ועוד התפרשה כהיחלצות מן המערכת השמרנית המשפחתית והתחברות למהלך מודרני. אולם תחת הבחירה החד-משמעית בנתיב שמציעה המדינה המערבית, בחרו הנשים בנתיבים מורכבים שחלקם עולים בקנה אחד עם כוונות המדינה

10 גילי המר מכנה את המחנות האלה "אנטי-רעלה", ו"אנטי-אנטי-רעלה" (המר 2006).

(נתיבים של השכלה, עבודה ורווחה¹¹ וכדומה) וחלקם מנוגדים לה (כמו דתיות, קהילתיות, שמירה על שפת המקור).

קריאות כאלה של התחזקות הפרקטיקות הדתיות והנראות הדתית במרחבים ציבוריים מודרניים (בין ברחובות קהיר ובין בשדרות פריז) סיפקו כל אחת במקומה חמצן למכונת ההנשמה של הסובלנות וההבנה המערבית כלפי ה"תופעה". הסובלנות הזאת מופרת מדי פעם בפעם, ולמעשה סוגיית הרעלות, בתור קושיה עקרונית וסמלית, אינה יורדת מסדר היום. ב-1989 עלתה הסוגיה לדיון ציבורי בטורקיה ובצרפת וב-1994 (המר 2006) עלתה לדיון בישראל. לאחר נפילת מגדלי התאומים נטענו הדיונים בכוח חדש, שבא לידי ביטוי נוקב ב-2003 בצרפת עם הקמת ועדת סטסי ופרסום מסקנותיה,¹² ובחורף 2007/8 עלתה הסוגיה לדיון חריף בטורקיה, שבראשה עמד ראש ממשלה ממפלגה אסלאמית, הנשוי לאשה רעולה שלא למדה באוניברסיטה בשל כך.

בחברות העוברות תמורה, כך טען קליפורד גירץ (1990), סמלים משמעותיים נותרים על כנם ואילו התכנים המקופלים לתוכם – משתנים. תבניות אסתטיות, סמלים וטקסים ממשיכים להופיע כמות שהם לכאורה, בבחינת כלי המתמלא בתכנים אחרים וחדשים על פי תמורות העתים. אין ספק שסיפור תולדות כיסוי הראש של הנשים המוסלמיות מאשש חלק מן התיאוריה של גירץ.¹³ משהו המכסה את החלק העליון של הגוף הנשי המוסלמי נשאר, ואולם, גם מה שנשאר לא נותר כמות שהוא בדיוק. צורת הבד, אזורי הכיסוי, אופני הכיסוי ואופנות הכיסוי – משתנים גם הם לצד המשמעויות המיוחסות להם, ואולי להפך – המשמעויות המיוחסות להם משתנות עם השתנותו של הכיסוי. שוקד ודשן (1999) הראו בעקבות גירץ כי במעבר מצפון אפריקה לישראל היה שימוש דומה בסימבוליקה של צורה ותוכן. למשל, מנהיגי דת שסימנו עצמם בג'לבייה לבנה בארץ המוצא תפרו לעצמם חליפות מערביות לבנות בישראל. הצבע סימן את מה שנשאר, הצורה – את מה שהשתנה. יחד הם שימרו את מעמדו של המהגר והקלו את ההגירה של העולם הסימבולי שלו ושל קהילתו. במקרה של הרעלה נדמה כי השימוש בצורה ישנה והטענתה בתכנים חדשים איננו בא רק להקל את תהליך המעבר או התמורה אלא לא פחות מכך גם לסמן את הבעייתיות של המעבר, את היותו מובן מאליו לכאורה, ואת החלופות שאפשר להציע לאפשרות שנחשבת לבררת המחדל. הנכחת המעבר (מן הכפר אל העיר, מאסיה לאירופה, מאפריקה לאירופה, ממדינות מוסלמיות למדינות נוצריות, ממעמד למעמד וכן הלאה) נבחרה לאסטרטגיה במקום הסתרת המעבר וטשטוש. אם כן אפשר לומר שהרעלות החדשות, בבחינת מסמנות של ההגירה והמעבר, הפכו לסמל של המעמדות

¹¹ כלומר, ליהנות מסעד המדינה ולשתף פעולה עם גורמי הסעד שלה.

¹² את ועדת סטסי בראשותו של השר לשעבר ברנארד סטסי, הקים בצרפת ביולי 2003 הנשיא דאז ז'ק שירק. הוועדה נדרשה לבדיקה מחודשת של הקשר בין ה-laïcité לרפובליקה, וסוגיית עטיית הרעלה במוסדות ציבוריים עמדה במרכז הדיון. למסקנותיה המלאות של הוועדה ראו Stasi 2004.

¹³ בעיקר כפי שהיא מנוסחת בספרו *The Interpretation of Cultures* שראה אור ב-1973, ראו בעברית גירץ 1990.

החדשים ושל הקהילות החדשות: האנטולים הגרים באיסטנבול, הכפריים בקהיר, האלג'יריים בשולי פריז וכיוצא באלה.

הגירות חיצוניות ופנימיות, הגירות מעמדיות, השכלתיות ואחרות – מסמנות עצמן במרחב הציבורי במקום להסתתר, להיטשטש ולהידמות למשהו, למחוק זהות ולהמירה באחרת. ואם כך הוא הדבר, נקל להבין את עוצמת הרעלה – היא הפכה כמעט לדבר עצמו, למסומן לא פחות ממסמן. כעת היא אינה מייצגת (מסמנת) את הדתיות בלבד, אלא היא התוכן, ההנכחה. העובדה שהאסטרטגיה של סימון ההגירה התיישבה דווקא על ראשן של נערות ונשים ומשם (ולצד שלל סימנים אחרים) הפכה למסמנת העיקרית של המעברים, היא כמובן עובדה רבת עניין כשלעצמה.

מבחינה סמנטית תמורות אלו יוצרות ריבוי ועושר שהעין המערבית מתקשה למיין ולאפיין. כשעושר זה הופך לבעיה פוליטית ויש להתייחס אליו במסמן קצר וברור, הריבוי קורס אל תוך מילה פשוטה ורזה כמו veil באנגלית, voil בצרפתית, ורעלה בעברית. המילים האלה חובקות את מגוון הסוגים, בהם הצ'דור האיראני, הבורקה האפגאנית, והטורבאן הטורקי.¹⁴ השיח המוחק את הריבוי והשוני מבקש גם לחבר בין התופעות הדומות על פני מקומות התרחשותן וליצור מכלול אחיד של "רעולות", של "אחרות".

הדרך אל הרעולות הישראליות תעבור כאמור בכמה תחנות בעולם. ניו־יורק בחורף 2007/8, צרפת, טורקיה, מרוקו ובלגיה, ולבסוף תגיע הביתה לתל־אביב, ירושלים, רמת בית שמש, נתיבות וביתר עילית. באמצעות התנועה בין הרעולות השונות ואופני הקריאה שלהן אבחן מדוע יש עניין לציבור בכמות ובאיכות החלקים הנגלים (והנסתרים) של האשה, ומתי וכיצד קשור עניין זה לפרמטרים אחרים כמו אזרחות, לאומיות, מעמד ומגדר.

ניו יורק – פריז – בלגיה

ב־3 באוקטובר 2007 התארכה באוניברסיטת ניו־יורק ההיסטוריונית ג'ון סקוט מן המכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטת פרינסטון. הפורום ללימודי מגדר מצא עניין בספרה שזה אך ראה אור (Scott 2007) והזמין אותה לביקור. כותרת הספר היתה *The Politics of the Veil* ולא היתה לו כותרת משנה.¹⁵ זה היה מסוג הכותרים האופייניים לשנות השמונים של המאה הקודמת, ולכאורה, הוא נשא עמו הבטחה לעיסוק כולל בעניין הרעלה(ות). אולם ספרה של סקוט לא עסק ברעלה או בנשים שבחורות לעטות או שלא לעטות אותה. סקוט, היסטוריונית של צרפת, השתמשה ברעלה כדי להבין את צרפת, או בעצם כדי להבין את "הרפובליקה".

¹⁴ טורבאן הוא שמו הטורקי של כיסוי הראש החדש של נשים מוסלמיות ברחבי העולם הערבי ומחוצה לו, והוא מעין בד דק מהודק לראש. כיסוי זה הלך והפך נפוץ מראשית שנות השמונים של המאה הקודמת, ואיננו זהה לכיסויי ראש טורקיים מסורתיים יותר של נשים בערים ובעיקר באזורים כפריים. מכאן ואילך כל ההתייחסות לסקוט נוגעת לספר זה.

הספר נשען על שלוש "התפרצויות", כלשונה, של נושא הרעלה בצרפת: ב-1989, ב-1994 וב-2003. ההתפרצויות האלה היו מסגרת ספרה של סקוט, ועליהן היא נשענה. החדר שבו נשאה סקוט את הרצאתה היה מלא למדי אולם היו בו רק כחמש נשים בכיסוי ראש. אחת השואלות בסוף ההרצאה העידה על עצמה שהיא פקיסטאנית חילונית שגדלה באנגליה. היא ביקשה להבין מדוע סקוט ניתקה את הנושא מהקשרו הכלל-אירופי ומן ההשפעות הערביות על מערב אירופה. היא סיפרה שאחיה בלונדון שמתחזקים מבחינה דתית המירו את הבגדים הפקיסטאניים המסורתיים שלהם בבגדים ערביים. בעיניה זו אמירה סימבולית פוליטית שאפשר להבינה רק אם חוצים את גבולות אנגליה ופקיסטאן ובודקים את הקשר בין האסלאם החדש לבין הערביות. אולם סקוט חזרה והדגישה שאף על פי שהיא מודעת לכל ההיבטים הללו, בתור חוקרת צרפת היא משתדלת להבין את הרפובליקה דרך הטיפול שלה בכיסוי הראש.

ההיסט שעשתה סקוט מן הרעולות ומניעי התנהגותן אל המתבוננים ההגמונים בהן יצר תובנות רעננות, ואדון בכמה מהן בהמשך. אולם למרות ההיסט הזה, מחברת ההקדמה לספרה של סקוט (שם, x-vii), רות אוברייין (O'Brien), הרחיקה למרחבים שאותם ביקשה השואלת הפקיסטאנית בתום ההרצאה. מסקנותיה של אוברייין מן הספר הדק היו מסקנות גלובליות. לטענתה, המאבק נגד הרעולות איננו מאבק בין מזרח למערב או בין אוניברסליזם מודרני לפרטיקולריזם בדלני, ואף אינו מאבק למען הפרדת הדת מהמדינה, אף על פי שכך מבקשים להציג אותו המתנגדים לכיסוי הראש במרחב הציבורי. המאבק נגד הרעולות מונע מגזענות ומלאומנות והוא מאפיין רפובליקות הומוגניות המתקשות לעכל את הנוכחות התרבותית של המהגרים מן הקולוניות ששלטו בהן בעבר (שם, ix). הפרשנות הסוחפת שהציעה אוברייין למקרים שסקוט דנה בהם בהקשר המוגבל של תחומי צרפת לא היתה חסרת אחריות. סקוט כיוונה אותה לשם.

סקוט טוענת שההתנגדות לרעלה איננה קשורה לשינויים בהתנהגותן של הקהילות המוסלמיות בצרפת אלא לפוליטיקה הפנימית של צרפת, להיסטוריה הקולוניאלית שלה ולמאבקי הכוח בין הימין לשמאל. לדבריה, אי-אפשר להבין כיצד כמה מאות נערות רעולות מעוררות מהומה שכזאת מבלי להבין את ההיסטוריה הגזענית של צרפת. סקוט בחרה לנתק את המקרה של צרפת ממקרים אחרים ולחברו פנימה אל תוך מושא המחקר הקלאסי שלה (ההיסטוריה של צרפת). זו בחירה לגיטימית, אבל היא מטשטשת את פני הנערות שחוללו את המהומה ומאירה את פני הרפובליקה, והיא גם מפריעה להבין מדוע גם כמה מאות נערות רעולות בלגיות, הולנדיות, דניות, נורווגיות, אנגליות ואפילו טורקיות ומרוקניות מעוררות מעין אי-שקט — כל אחת במקומה וכולן כאחת.

עם זאת, המקרה של צרפת הוא אחד המופעים (האחרונים אולי) של חוסר הרצון (או חוסר היכולת) של המדינה לוותר על חלק מן הציבור או על חלק מן הצרפתיות. ויתור כזה מבטא את היחלשות המערך התרבותי הסימבולי של "הרפובליקה". נראותן הציבורית של הרעולות והבולטות שלהן בערי אירופה (על רקע הנוף הלא-מוסלמי) מאתגרות את

הרפובליקה. אמנם אפשר לאתגר את האתוס של הרפובליקה בדרכים אחרות כמו פגימה בפטריוטיות, בנרטיבים היסטוריים, בשפה וכדומה, אבל לפי סקוט עיקר כוח הערעור של הרעולות נעוץ בתפיסת המיניות בצרפת: "היה פגם מוסרי כלשהו בנערות מכוסות ראש: כאילו נחשף מעט מדי, ובה בעת גם יותר מדי" (שם, 152). לטענתה, הצרפתים ראו ברעלה הצנעה מתגרה, הסתרה ארוטית. המתבוננים ראו ברעלה סירוב לשחק את המשחק המיני המערבי והצעה לסדר מיני-מגדרי-תשוקתי אחר. ההכרה המערבית בזכותו של הגבר להביט הופרה משהו, וההכרה בקשר הגלוי בין מין למגדר דרך סימונו בגוף קיבלה תחביר חלופי. היה קשה להוסיף ולחשוב שישנה כאן כניעות מזרחית לסדר פטריארכלי במדינה דמוקרטית: "עצם לבישת צעיף הראש נעשתה לפעולה של תוקפנות" (שם, 158).

סדר המינים המערבי, המבקש לראות בעצמו סדר אוניברסלי, מכיר בעת החדשה בשוויון בין המינים, ולהכרה הזאת יש בסיס חוקתי ואחידות תרבותיות. אולם אלה אחידות רעועות שכן הן מסתירות את הפערים בין המצוי לרצוי, ואת המשך קיומו של השילוש הקדוש: מין, מגדר ותשוקה. הרעלה מנכיחה את השקר הזה. היא אומרת בגלוי: אני אשה, אני מינית, אבל אני מנהלת את תרבות המיניות שלי אחרת. לטענת סקוט, האחרות הזאת בניהול המיניות אכן נתפסה כמובנה הרחב, והובנה כרצון לנהל אחרת גם את האינדיבידואליזם, הדמוקרטיה, החילוניות והחירות. תפיסה כזו היתה איום של ממש על צרפת בכללותה, על הרפובליקה. הארוטיות של הרעלה יכולה להוות עונג אוריינטליסטי במרחבים הקולוניאליים שאליהם היא שייכת, אך לא במרחבים הפוסטקולוניאליים שאליהם פלשה. עם זאת, אפשר לטעון טענה מנוגדת לקו של סקוט: שהתגובות שפוסלות את הזכות לעטות רעלה עשויות להתעורר רק אם המשבשות חשובות במידה כלשהי, ואם נחשב שהן נוטלות חלק בציבוריות או לפחות יוצרות נראות שאין להתעלם ממנה. העובדה ששוב ושוב התעוררו סערות ציבוריות סביב הזכות להופיע רעולה במרחב הרפובליקה נתפסת רק בצורה שלילית. הקורא האמריקני בספרה של סקוט לומד שהגבר הצרפתי (או הפמיניסטית הלבנה) אינו רוצה שישנו את טעם הקפה והקרואסון שלו, ולא את מראה הנשים החולפות מולו. מעט מאוד נאמר בספר על ההתעקשות להשאיר בתמונה את הנשים הללו (ואת הקהילות שהן מסמנות).

גישה מחקרית דומה אך שונה נקטו שתי חוקרות בלגיות, גילי כהן ושיה לונגמן (Coene and Longman 2008). שכתה של צרפת מצפון מתמודדת גם היא עם ה"בעיה". בשטחה של בלגיה חיים כרבע מליון מוסלמים (בעיקר טורקים ומרוקנים). ב-2008 פרסמו השתיים מחקר שתת-הכותרת שלו היא "The Belgian Hijab (in) Question". החוקרות ניצלו את המבנה התרבותי המיוחד של בלגיה, המפוצל בין פלמים לוולונים (דוברי צרפתית), כדי למצוא בתוכם את פשר היחס המקומי לתופעה. לטענתן, היחס לנשים הרעולות מושפע מן האופנים שבהם הבלגים מבקשים להבין את עצמם בהיותם שונים מצרפת ודומים לה, ומן הצורך להתנהל בעדינות מרבית בנוגע לשוני בכלל ולהבדל תרבותי בפרט, כיוון שהם

ביסודה של בלגיה.¹⁶ שלא כמו בצרפת, בבלגיה כשלו כל הניסיונות להעביר חוק גורף האוסר לעטות רעלה בבתי ספר. לעומת זאת, בתי ספר ציבוריים רבים הנהנים בבלגיה מאוטונומיה (בשל הצורך לשמור על ההרכב העדין של המדינה) תיקנו תקנות משלהם האוסרות רעלות, ובעת שכתבו השתיים את מאמץ שיעורן של תקנות כאלה היה בסימן עלייה ברור. לטענתן, המתח בין הרצון לכפות שוויון מגדרי במובנו המערבי לבין ההכרה בשוני תרבותי, הפכו את יחסה של בלגיה לרעלה ליחס מורכב. הוועדה שמונתה לבדוק את העניין לא הגיעה למסקנות ברורות, אולם טענה כי הקשיים העיקריים בניהול חברה בעלת שונות תרבותית אינם נמצאים דווקא על ראשן של נשים מוסלמיות.

כאמור, טיעונים אלה לא מנעו מרוב בתי הספר הציבוריים בבריסל לאסור עטיית רעלות. על פי מאמץ של כהן ולונגמן, בתי הספר חששו שדווקא הם, הקולטים מהגרים, יסומנו כגטאות. העובדה שההחלטה באשר לרעלה נותרה בידיהם של הקהילות ובתי הספר (שבהם להורים יש זכות להשתתף בהכרעות) לא יצרה יחס אוהד יותר לרעלות. הפילוח התרבותי הפנימי של בלגיה הוא היסוד הברור ביותר שעל פיו מסתדרים ארגונים חברתיים, ארגוני זכויות אדם, ארגונים פמיניסטיים וכיוצא בהם. בבלגיה קשה ליצור חזית לאומית אחידה שתכריע הכרעה תרבותית ברורה, ועם זאת בתוך המורכבות נשמרת גישה שלילית לרעלה גם בצד הצרפתי של בלגיה וגם בצד הפלמי.

לעומת סקוט, שהשתמשה בסוגיית הרעלות כדי להבין את עקרונות הרפובליקה והדגישה לצד הגזענות את תפיסת המגדר והמיניות שעליה הצרפתים מגנים – כהן ולונגמן בחרו בכיוון אחר, שמתאים להקשר של בלגיה. הן הדגישו את המאמץ לשמור על השוני, ואת הניסיונות הבלתי פוסקים ליצור בתוכו מרחבים אזרחיים שווים. לדבריהן, הרעלות יצרו נראות של קבוצת מיעוט שהרוב היה מעדיף שלא לראותה. כך חדרה קבוצה שולית מתוך קבוצת המהגרים אל תוך שדה הראייה הציבורי והפכה לבלתי נמנעת. מבחינה זו הרעולות דומות לאחיותיהן בצרפת, שהראו יותר ממה שביקשה המדינה לראות. שלא כמו בצרפת, החלק שביקשו להסתיר לא נתפס כאיום על הרפובליקה, שכן בבלגיה הפרדת הדת מהמדינה איננה שלמה. עד כאן מעט על היחס המורכב לרעלות במדינות לא מוסלמיות.

איסטנבול, קזבלנקה

החלטתה של ממשלת טורקיה לאסור על נשים לעטות רעלות באוניברסיטאות עוררה שאלה מטרידה: האם החל האסלאם לכרסם בדמוקרטיה החילונית של טורקיה? (מתוך כתבתה של סברנה טברניס *מיו יורק טיימס*, 30 בינואר 2008; Tavernise 2008).

הכתבת מציינת גם שהחוק שהתקבל בחורף 2008 והתיר לנשים להיכנס רעולות לקמפוסים בטורקיה בוטל בבית המשפט הטורקי העליון בראשית יוני (שם). טלטלה זו מסמנת שלב

¹⁶ סוגיית פיצולה של בלגיה והיפרדות הפלמים מן הוולונים היתה סוגיה חמה באותה העת.

נוסף ובלא ספק מכריע במאבק על אופייה החילוני של טורקיה המוסלמית. אין לי יכולת ובוודאי לא כוונה לסקור כאן את ההיסטוריה של החילוניות הזו, ולגזור ממנה את עניין הרעלות. עם זאת הדמיון העצום של סיפור הטורבאן הטורקי¹⁷ לסיפור הרעלה הצרפתי ברור. בעיקר דומה המשא והמתן בשני המקרים עם מושג ה-laïcité, "המונח הבלתי ניתן לתרגום", שמשמעותו חפות מדתיות במישורי המדינה. כמו צרפת, ביקשה טורקיה לכוון עצמה כמדינה מודרנית חילונית בעלת מרחבים ציבוריים חפים מדת למרות ההומוגניות המוסלמית הגדולה של אזרחיה. השוני העצום בין טורקיה לצרפת בסוגיה זו נעוץ כמובן בעובדה שבטורקיה האסלאם החדש הוא סוגיה פנים-מדינתית, כלומר הוא לא היגר אליה מבחוץ אלא מבפנים. לפיכך הדיון נעשה בתוך הבית, גם אם מודלים של בתים אחרים עומדים לנגד עיניהן של הקבוצות השונות. החוקרת הטורקיה קנאן אקמן סיכמה במאמרה "האקטיביזם של הנשים הדתיות החדשות בטורקיה" (Akman 2008) את ההיסטוריה הפוליטית של הטורבאן עד כאן, ומנתה בה שלושה גלים, הכרוכים ברה-אסלאמיזציה של טורקיה. מהלך הרה-אסלאמיזציה כולו מצטייר כמסע שאפשר לשוליים הרחבים של טורקיה לזוז למרכז. תזוזה זו הביאה בכנפיה את המעמדות הבינוניים משולי העיר אל מרכזיה, את הכפריים אל הערים, את האסייתים לאירופה, את חסרי ההשכלה אל מוסדות הלימוד וכן הלאה. במהלך מסע זה נעשה הטורבאן סמל של חציית גבולות, של הכנסת "הגוף האחר" לתחומים שהיו אסורים עליו, או בעצם — עליה. פניו של הימין הדתי בטורקיה היו פני אשה עטויה טורבאן, אף על פי שנציגיו הפוליטיים היו גברים. הגוף המוסלמי הנשי היה אפוא אחראי על המסע הסימבולי — כמה מפתיע, כמה צפוי. הקאמליסטים תבעו לראות את גוף האשה (ואת גופו של הגבר) כגוף חילוני, מערבי. גוף זה עומד למבחן מחודש עתה, כשטורקיה מבקשת לשקול את מועמדותה להצטרף לאיחוד האירופי, שבו, כידוע, שוויון מגדרי הוא תנאי לתקינות המדינה. קהילת הרעולות הטורקיות משבשת אפוא את החלום האירופי ולכן היא מעוררת תשומת לב עצומה כל כך. התביעה לנהל את גופן של נשים טורקיות המבקשות חלק ונחלה באזורים האירופיים של טורקיה (כלומר באוניברסיטאות במקומות עבודה בערים הגדולות וכדומה), מלמדת שהן חשובות, נספרות, נראות.

אקמן טוענת לסיכום, שאפשר לומר שהמהלך שעשה שימוש בנשים הפך גם להזדמנות בעבורן. בעשור האחרון צמח בצד הנשים המוסלמיות השמרניות דור של "נשים דתיות חדשות", כלשונה, הפועלות בתוך העולם הדתי ובמרחבים האזרחיים בתחומים של השכלה דתית, השכלה כללית וזכויות אזרח. הפיתוי להשוות את המהלך הזה למסע שעשתה תנועת ש"ס הוא עצום. ואולם, אתאפק ורק אזכיר כאן את התיאור החלקי של המסע הישראלי של ש"ס, בספרי *מקומות שמורים* (2006), ואומר שהפרצוף הדתי המזרחי באיקונוגרפיה הישראלית איננו של אשה.

¹⁷ הטורבאן (ראו הערה 14 לעיל) הוא כיסוי בעל צביון חדש, מודרני ופוליטי, והולך עם ג'ינס לא פחות מאשר עם חגיגאב. כיוון שכך ייתכן שמקומו דווקא באוניברסיטאות ובבתי הספר, ואכן לשם ביקשו להכניסו הנערות והנשים הטורקיות (והצרפתיות). ואולי אין פלא שמשם בדיוק ביקשו להדיר.

אקמן אינה יכולה שלא להודות כי הרה-אסלאמיזציה בטורקיה פתחה אפשרויות פעולה לנשים שהורחקו משדה הפעולה החברתית הפוליטית. נדמה כי משורותיה עולה ניחוח של תקווה כי דור הנשים הדתיות החדשות יוכל לחבור ביתר עוז לשורת הפעילות הפמיניסטיות החילוניות (קאמליסטיות ואחרות) וליצור קואליציה שניצנה כבר נראים. מן העמדה האופטימית הזאת אקמן חותמת את מאמרה בטענה כי "הנשים החדשות" הללו מבינות שעניין הטורבאן צורך אנרגיה רבה מדי. זהו מאבק המבוסס על ידי הפטריארכיות הדתיות והחילוניות מעל הנשים ודרכן, אך לא ממש למענן.¹⁸

שיתופי הפעולה בתוך הבית אינם כה פשוטים. לא פעם הם מבקעים את הארגונים השונים, ומעמידים משני צדי המתרס אנשים ונשים בעלי אמותיה ומחויבות הדדיות.¹⁹ הפילוח איננו מתאים תמיד למידת הדתיות. למותר לציין שכל קבוצה חשה שהיא פועלת לטובתן של הנשים, מי בטווח המידי ומי מתוך שמירה על ערכי המדינה לטווח הארוך.

עוד דוגמה של פילוח פנימי מביאה במחקרה החוקרת ממוצא מרוקני, נדיה גוסוס (Guessous 2008), דוקטורנטית לאנתרופולוגיה באוניברסיטת קולומביה. מחקרה של גוסוס הוא אתנוגרפיה רחבה, וקראתי מתוכה חלק העוסק בסלידתן של פמיניסטיות מרוקניות מנשים בארצן שבחרו לחבוש צעיף. גוסוס דנה בהרחבה במוטיבציות, באסטרטגיות ובהשלכות של דחייה זו בעבודת הדוקטור שלה, שמתמקדת בפעילות ותירות אלה המשויכות לשמאל הפוליטי. לדבריה, בעבודתה היא מבקשת לתרום לדיון ביחסי הסובייקט הפמיניסטי והתרבות החילונית. ההתנגדות הבלתי-מתפשרת של הנחקרות שלה לרעלה משמשת לפיכך מקרה מבחן ליחסים אלה.

אף על פי שהיא מתחילה את המסע האתנוגרפי שלה בעיון מעמיק בכתביה של ג'ון סקוט ובעיקר בחיבוריו של טלאל אסד (Asad 2006) על הנושא — גוסוס דבקה בנשים המרוקניות כמקור סמכות לפירוש הסוגיה. בעניין זה יש לה יתרון בעיניי. היא אינה מבקרת את טענותיהם של אסאד וסקוט אלא להפך, למשל, היא נשענת על יסודות הטיעון של אסאד הקובע כי ההתנגדות לרעלה איננה עניין של הפרדת דת ממדינה אלא מאבק על זכות המדינה לעצב את נתיניה על פי ראות עיניה. ה-laicite הוא מנגנון מודרני האמור לכונן נאמנויות למדינת הלאום באמצעות שימוש בסמלים תקינים (שם). גוסוס נשענת גם על הניתוח של אסאד לבניית העולם הרגשי של הסובייקט הנתין במדינה המודרנית ומוסיפה על שכבה זו את הרובד ההיסטורי של ג'ון סקוט. בעבודתה היא מביאה את קולות הנשים

¹⁸ "נשים דתיות חדשות" אלה דומות פחות לנשות ש"ס וקרובות יותר לנשים מן הציונות הדתית, שהעסיקו אותי גם הן (אלאור 1998). נשים אלה כוננו בעשרים השנים האחרונות מהלך פמיניסטי דתי, המשפיע פנימה על החברה הציונית הדתית, והחוצה על החברה הישראלית בכלל. הן משתפות פעולה עם ארגונים לא דתיים, מתוך ביקורת מדודה כלפי הפטריארכיה הדתית. שינויים אלה כרוכים גם ביחס לגוף האשה. דיונים על קדושת האשה ומקומה בקהילת המאמינים, על טומאה וטהרה, טבילה ומיניות — מסמנים היום את קו החזית של הפמיניזם האורתודוקסי היהודי. ייתכן שלפיכך אפשר להצביע על מהלך ליניארי מתבקש, שבו שינוי בתחום אחד מוביל הלאה לשינוי בתחום אחר.

¹⁹ על יחסים מורכבים אלה ראו אלאור 1993.

הפמיניסטיות מן השמאל הפוליטי, ומסיקה כי הסלידה החריפה של נשים אלה מאחיותיהן המכוסות נובעת מתחושה של אובדן, ומן הרגע שבא לפני שמכירים בכך שהאסתטיקה של המודרני השתנתה, ומקבלים את השינוי הזה. הפנים המסמלות את המודרני, הגוף המחובר לקדמה – אינם אחידים והומוגניים. מעתה, הם יכולים להופיע בצורות שונות מאלה שמושאות המחקר שלה למדו לזהות. צורות שהמערב כפה עליהן והן קיבלו בתור האפשרות היחידה לשאת בגופן את הקדמה.²⁰ עתה הן עומדות מול אסטרטגיות אחרות של פעולה נשית שאינן רצויות בעיניהן. אחיותיהן הרעולות מייאשות ומעייפות אותן, ומעמידות את מפעל חייהן בסימן שאלה.

גוסוס מביעה אמפתיה גדולה לפעילות השמאל הפמיניסטי במרוקו, ועם זאת מתארת אותן כלוחמות תמימות מן הדור הישן, אנכרוניסטיות בתוך ההווה המורכב המתוחכם, ההווה שמתאפיין ב"גם וגם" ו"ככה וככה". הקולוניאליזם המודרניסטי של המערב השפיע על הדור הישן השפעה גורפת. בנות הדור הזה מוכנות לחשוף לפניו את פניהן ואת כתפיהן ולראות בכך סוג של קדמה. בעבודתה של גוסוס נשים אלה הן נציגות מדינות המערב על אדמת צפון אפריקה. הבקשה הבלתי מתפשרת שלהן לראות את אחיותיהן איננה נחשבת בעיניה התעקשות לראותן כראויות למאבק על זכויותיהן כאזרחיות, אלא ככפייה של פמיניזם חדרמדי. העובדה שהמדינה (מרוקו) איננה מתערבת, ושאינה שוררת בה אווירה של תמיכה גמורה בתהליך ההדתה והכיסוי – אין לה משקל רב בדיון.

מה קורה בישראל? למי איכפת כמה גלויה או מכוסה אשה ישראלית? מה המחיר של כיסוי הגוף הנשי ומי משלמת אותו? נתחיל בתרגיל, שעשוע על גילוי וכיסוי.

רעולה בשדרות רוטשילד

בסוף חודש פברואר 2008 התפרסמה בעיתון העיר: תל-אביב כתבה מאת ליעד קנטרוביץ. הכתבת ערכה ניסוי שטח חברתי פוליטי על גופה ובאמצעותו: במשך חודש שלם התהלכה בכל המקומות שהיא רגילה בהם עטויה בחיג'אב, כיסוי ראש של נשים מוסלמיות המכסה את השיער, האוזניים והצוואר, ומותיר את הפנים גלויות. כמו ג'ון גריפין לפניו, שצבע את גופו שחור והתהלך במשך שישה שבועות ב-1960 בדרום ארצות הברית (Griffin 1961), החליטה קנטרוביץ להבין בגוף: "לא בחרתי ללכת עם חיג'אב במשך חודש כדי לראות אם תל-אביב היא עיר גזענית. התשובה לשאלה הזו נראתה לי מובנת מאליה: אם גם אני, על כל מידות הסובלנות והשמאלניות שלי, מסובבת את הראש בכל פעם שעוברת בחורה עם חיג'אב בתל-אביב, אז הגזענות טבועה בנו. רציתי לדעת איך זה מרגיש, וידעתי שעד שלא אשים את פיסת הבד הזאת על ראשי, לא אדע" (קנטרוביץ 2008, 40).

20 כדאי לציין שעל כריכות ספרים רבים העוסקים בסוגיית הרעלה מופיעות נשים בלבוש מוסלמי מסורתי ליד מיקרוסקופים, מחשבים ומבחנות מעבדה. לכאורה, זוהי התמונה החדשה והשונה של הקדמה.

במהלך חודש הניסוי אספה קנטרוביץ תובנות לא מעטות על הסובבים אותה. לפי היחס אליה היא הצליחה למיין את הסביבה לאשכנזים ומזרחים, לרוסים ודתיים, לערבים ויהודים, לנוצרים ומוסלמים. כפי שצפתה – לא היו חידושים משמעותיים. החיים מתחת לחיג'אב עוררו בה הזדהות עם נשים וגברים יהודים דתיים שמקבלים יחס של לעג והתנשאות מחילונים בשדרות רוטשילד. היה לה נוח בתחנה המרכזית הישנה עם זרים אחרים, ובשיעור היוגה, שבו כיסוי הראש שלה נתפס כסוג של "טרנד". קנטרוביץ קבעה שתי אבחנות מעניינות, אחת שלה על עצמה ואחרת שהוטלה עליה. הראשונה מופיעה כבר בפתח הכתבה: "אין פריט לבוש אחר שמצהיר בבוטות כזאת 'אני ערבייה'". ואולם, מעניין שהחיג'אב אינו ערבי אלא מוסלמי. נשים מוסלמיות לובשות אותו באינדונזיה, באיראן, בהודו ובכל מקום שבו הן מקבלות על עצמן את מנהגי הלבוש שנחשבים ראויים לאשה דתית. החפיפה בין מוסלמי לערבי יש לה כמובן על מה להסתמך מבחינה היסטורית, ובישראל היא כמעט מובנת מאליה. אך כדאי להבין שוב בעזרת אבחנתה של קנטרוביץ עד כמה חפיפה לא זהירה זו בין ערביות למוסלמיות מתחברת לסמל, למסמן, קרי לחיג'אב, עד כמה היא מוטלת מבחוץ ועד כמה היא מופנמת אל תוך הקהילות המוסלמיות הלא ערביות (כפי שנרמז למשל בדברי הסטודנטית הפקיסטאנית בניו-יורק, שהעידה על שינויי הלבוש של אחיה).

האבחנה השנייה מזדמנת לליעד קנטרוביץ כבר של הומואים. שני גייז פלסטינים מיפו, כועסים עליה ושואלים: "למה את מעליכה את הדת שלנו?". למעשה הם מבקשים ממנה לעשות את ההפרדה שהם עצמם עושים. זוהמה (כלשונם) כבר, וניקיון במסגד. הבקשה שלהם מדגישה את המסקנה הכללית העולה מן הניסיון זוטא של קנטרוביץ. הכוח של החיג'אב הוא בהיסט. ב־displacement שלו. באוניברסיטת תל-אביב ובגן צ'רלס קלור לא היו מביטים בה, אבל במשרדי מס ההכנסה בעיר, בחנויות בפלורנטין המתחדשת או בשדרות רוטשילד היא אינה אמורה להופיע. במקומות הללו החיג'אב שעל ראשה, עם העברית שבפיה והביטחון העצמי שלה במרחב האורבני מייצרים חריגות. חיג'אב על הטיילת בצפון יפו הוא במקומו, וגם בכיתה באוניברסיטה הוא במקומו. שם הוא אומר למתבוננים: אני ערבייה ואני מכירה במרחבי התנועה החברתית שלי. אינני חוצה או משבשת אותם (מה שכן עושים החיג'אבים ברחובות אירופה למשל).

את מה שלמדה על עצמה, על גופה, על גילוי וכיסוי של גוף הנשים במרחב הציבורי – היא ממעטת לספר. הכתבה לא מגלה לנו איזו הרגשה היתה זו – להסתובב עטוית חיג'אב. אחד המשפטים הפותחים הופך את החסר הזה למאכזב שבעתיים: "כולם מסתכלים עלי. אני רגילה שמסתכלים עלי, אם כי בדרך כלל אני לובשת משהו שיצדיק את זה: שפם מצויר, גרבוניים עם ביריות או איזה כתר מפלסטיק שנשאר מפורים שעבר. אבל היום אין עלי תו של חריגות, אני אפילו נראית שמרנית. אז על מה כולם מסתכלים?". מכאן יכולנו להתחיל לעשות עבודה על הגוף: לנסות להבין מה היתה ההרגשה וכיצד ההרגשה הזאת התכוננה מעצם מבטם של האחרים בפרפורמנס שלה כסובייקט פועל.

קנטרוביץ, כפי שהיא מעידה על עצמה, רגילה בשעשועים פרפורמטיביים, חלקם קשורים לייצוג המיניות שלה. שפם מצויר וגרבוני עם בירות הם בוודאי מסמני גוף מיני/מגדרי. סימנים כאלה בחברה מערבית לכאורה כמו ישראל, או ברחובות מסוימים בתל-אביב, מחבלים בנגישות המינית של מין אחד למשנהו. אשה עם שפם היא בעיה בשביל המבט הגברי הסטנדרטי, היא פורעת את "השילוש הקדוש" של התיאוריה הקוורית: מין, מגדר ותשוקה. אם היא נקבה – הרי היא אשה, ואם היא אשה – היא אמורה להיות נגישה לתשוקה של גברים. אבל אם היא אשה עם שפם הכול משתבש. גם גרבוני עם בירות הם תעלול פרפורמטיבי. לכאורה זה לבוש מיני מאוד, אולם הקשרו הסתמי, בבוקרו של יום בדרך לעבודה ולא במגזין פורנוגרפי, מגלה את אחורי הקלעים של המחזה המיני-מגדרי-תשוקתי והורס את ההצגה.

נדמה כי דווקא הבחירה להתכסות, דווקא ההצטנעות במרחב שבו אין לכיסוי סימון מיני סטנדרטי (כמו ביישוב מוסלמי או באוניברסיטה), הם התגרות מינית במתבונן ה"מערבי".²¹ מתבונן זה מפענח את עבודת הגוף כשידור אותות של הזמנה/דחייה, וסקוט מצטטת בעניין זה שניים מחברי ועדת סטסי הצרפתית: "שפת הגוף היא שפת הנגישות שלו למין האחר" (שאפיק וקושרוקאוואר, מצוטט אצל Scott 2007, 155).

בתור אזרחית מרובת זכויות בישראל קנטרוביץ יכולה להשתעשע – לחבל, לשבש, להפתיע ולחצות גבולות בלי להיקרא לסדר. המחירים הקטנים ששילמה חזרו אליה בריבית. היא עיתונאית פועלת, אשה עובדת. השכנים שלה לא הדביקו כתובות נאצה על דלת ביתה ושומרי הסף במעברים (בפתחי חנויות, בתחנה המרכזית וכדומה) לא השפילו אותה יתר על המידה. ואולם, אחריותה היהודית של העיתונאית שבחרו גם הן להתכסות כדי להרגיש קיבלו יחס אחר לחלוטין: לדבריהן, הן ביקשו להרגיש כמו שרה, רבקה, רחל ולאה, אבל לא פעם נתפסו כפאטימות.

רעולות מבית שמש

בנובמבר 2007 פרסמה תמר רותם כתבה קצרה ב*הארץ* תחת הכותרת "זה לא קאבול. זה בית שמש" (רותם 2007). רותם תיארה "תופעה חדשה" בקרב נשים חרדיות, נשים שלדבריה "הפכו את הצניעות לדגל, לביטוי עצמי, לאובססיה. על דעת עצמן, ללא הדרכת רב, הן מרבות בתפילה ובקריאת תהילים ומאמינות שנשים שמתלבשות בצניעות יביאו את הגאולה" (שם). נשים אלה, שמניין הכולל ברמת בית שמש, בירושלים, בצפת ומקומות אחרים מגיע לכ-150, מקושרות בדרך זו או אחרת לאשה אחת שנחשבת למנהיגתן ומקדימה לשמה את התואר "רבנית". מלבד התפילה וחוקי הלבוש הן מקבלות על עצמן גם תעניות דיבור. יש

²¹ המתבונן הישראלי מעניין במיוחד, כיוון שלעומת סקוט, שעוסקת במתבונן שהוא גבר צרפתי ואפילו אשה צרפתייה, ליעד קנטרוביץ עוסקת במתבוננים רבים ושונים: מזרחים ואשכנזים, ערבים ויהודים ועוד. לפיכך "מערביות" כאן בין מירכאות.

שמנסות שלא לצאת מן הבית כלל, ורבות מכסות את המעברים בין חדרי הבית בבדים כדי ליצור אווירה של אוהל. כולן משתדלות לדבוק בתזונה בריאה והרבנית קרן עוסקת גם ברפואה אלטרנטיבית.²² הלבוש הרב-שכבתי נועד ליצור מראה המחקה או מחדש את לבושן של האמהות התנ"כיות. פריט הלבוש שמושך את מרב תשומת הלב הוא בד המכסה את הראש כרעלה. זוהי שכבת בד חיצונית שמכסה עוד צעיף או כמה צעיפים הנקשרים מתחת לסנטר (להבדיל מן הקשירה העורפית המקובלת בקרב יהודיות דתיות). מקצת הנשים מסתירות גם את עיניהן או עין אחת ולכן מתקשות להתהלך בחוצות ומולכות בידי ילדיהן. רותם ביקרה את קרן בביתה ואף השתתפה בכמה מפגשי לימוד שערכה עם חסידותיה. הרעולות מבית שמש קיבלו את דקות התהילה התקשורתית שלהן בחורף תשס"ח. שרי מקובר-בליקוב (2008) כתבה עליהן בהרחבה בעיתון המקוון NRG בינואר 2008. שיחות טלפון רבות שהגיעו אליי מכתבים וזרים המסקרים את ישראל, לימדו אותי שהתופעה משכה מאוד את תשומת לבם ושהם הניחו שתעניין למדי את קהליהם בחו"ל. ייתכן שמבלי להיכנס לפרטים נחפזו והסיקו שישנה כאן זליגה של "הבעיה" האירופית לתוך החברה היהודית.

צודקת רותם באומרה שזו יוזמה, מהלך עצמאי של נשים שלא נועצו ברבנים,²³ שלא ביקשו רשות מן הבעלים שלהן, ושכחלקן הגיעו אף לידי פירוד בשל בחירתן. מנהיגות הקבוצה מלמדות את המצטרפות החדשות כיצד להגיב להתנגדויות של הבעל. הן מורות להן שלא להיכנס לוויכוחים ועימותים. הצניעות, הן טוענות, היא עניין שלהן ולא של הגברים. על כל הערה שמעירים להן הן צריכות לענות: "הכול לשם שמים".

אם נמקם את התופעה בשדה הרחב של ניהול הגוף הנשי-דת-יהודי — הרעולות יהיו במרכז. לא במרכז הקנוני הלגיטימי, המקובל או השגור, אלא בעין הסערה. סביבן נפרשות קהילות מגוונות המנהלות את גופן ומלבושיהן בדרכים שונות, כמו מעגלים המתרחקים ממקור הסחרחרת. עם זאת, כולן מודעות לטורנדו הצניעות, למערכולת הנעה סביבן ומחפשת את נקודת הפגיעה הבאה שלה: גרביונים לילדות, אוטובוסים נפרדים, סגירת שליצים (פתחים בבגדים), שריפת פאות, הגדרת בד הטריקו כשטן ועוד ועוד.

תמורות מגוונות מתחוללות בעולם החרדי ופחות עוד ועוד אפשרויות של השתתפות בתחומי חיים לא חרדיים (עבודה, פנאי, לימודים, תקשורת וכיוצא באלה). תמורות אלה מנשבות כרוחות קלות אך יציבות למדי. לצדן משתוללת טורנדו הצניעות ומחפשת לעצמה דרכים יצירתיות להגיב. על המפוחים המנתבים את הטורנדו שולטים כמובן גברים, והם מסמנים את דרכה. הרעולות מבית שמש השתלטו על אחד המפוחים הללו והאיצו את קצב פעולתו כל כך עד שמבחוץ נראה שהביאו את המצב עד אבסורד או מה שתמר רותם קוראת לו "אובססיה" במאמרה הנזכר לעיל (רותם 2007).

²² פענוח אחר של התופעה היה מפרש אותה על רקע הקשר שבין קבוצות חרדיות מסוימות שחלק גדול מחבריהן הם חוזרים בתשובה ואנשים שלא נולדו בישראל לבין תרבויות "העידן החדש".

²³ אם כי גם היא וגם מקובר-בליקוב מזכירות את ספרו של הרב מיכאל אורי סופר עולמות של טוהר (חש"ד) ואת הרב בנימין רבינוביץ כמקורות של השראה.

התביעה החוזרת ונשנית מנשים להיות "צנועות" נדונה בהרחבה במחקר הסוציולוגי,²⁴ והפכה למטא-נרטיב של חיי הנשים והנערות. הצניעות היא המידה, האתיקה והאסתטיקה של קיומן. הרעולות הלכו היישר אל המקור, הן השתלטו על הסיפור. למעשה אין בכך כל חדש, נשים, כקבוצות מוחלשות אחרות, ידעו תמיד לעשות זאת. לזהות את רכיב הדיכוי ולנסות לעבוד דרכו. לשרוד דרך המטבח, דרך הילדים, דרך המיניות. הניסיון הפמיניסטי לזהות בטקטיקות אלה שרידים של העצמה גם הוא אינו חדש. זיהוי הגורם המדכא ובחירת דרך להתנהל מולו הם בוודאי סוג של סוכנות (agency). עם זאת, המפעל הפמיניסטי מבקש בדרך כלל לדעת היכן התנהלות מסוימת ממקמת את הנשים. למשל, האם נשים חרדיות שיוולדות עוד ועוד ילדים, יותר ממה שבני זוגן היו רוצים, עושות מעשה חתרני? האם ההשתלטות שלהן על אייקון הבעלבוסטע, עקרת הבית המושלמת, הסופר-וומן שעובדת גם מחוץ לבית, מגדלת 14 ילדים ונראית נפלא, היא פמיניזם חרדי?

ברור כעת שבניגוד לגישתה של מקלאוד (Macleod 1991) וחוקרות אחרות המצדדות ברעלה המוסלמית כפרקטיקה משחררת בסביבה דכאנית – הכיסוי לא הוציא את נשות בית שמש אל מרחבי פעולה ציבוריים חדשים. שלל הבדים ביצרו אותן במצודת הבית, עמוק בתוך החדרים, מקצתן מתענות בתעניות דיבור. לא רואים אותן בחוץ, לא שומעים אותן בבית. החתרנות מקבלת כאן לפיכך טעמים חדשים. הנשים ביקשו להיעלם לכאורה, להתחמק מכל מכשירי הסריקה, לפעול באפלה. אבל הסירוב להיראות ולהישמע אינו מתקבל בקלות, גורמים רבים, פרטיים וציבוריים, מבקשים מהרשויות להתערב במעשי הגילוי והכיסוי שהתוו הרעולות מבית שמש. אבל הרשויות מצדן לא מיהרו להתערב. הרשויות הפנימיות (רבני המקום, מנהיגי ציבור בעירה) נבוכו ונוצרה תחושה שהתופעה סהרורית ושולית ושתחלוף עם הזמן. נבנתה מעין התעלמות, שקט בציבור החרדי שמופר בהצקות שכוונתיות לפרקים.

בניית העמדה החתרנית בבית פנימה מסיטה את הדיון ברעולות מן המישור האוניברסלי ומקרבת אותו לגוף האשה. הדיונים בצרפת, בטורקיה ובבלגיה נסבו על המדינה, על מישוריה הציבוריים האמורים להיות חפים מדת ועל האיסורים וההיתרים הנוגעים לגברים ונשים כאחד – אף על פי שהעניין נגע בעיקר לנערות ולנשים. גם גילי המר (2006), בניתוח שערכה למקרה של מונה ג'אברין בישראל, טוענת שדנו בו הרחק מגוף האשה ובתוך מישורי המדינה ומוסדותיה. הרעולות מבית שמש אינן מאפשרות את האשליה הזאת. כיוון שהעניין נכנס הביתה פנימה, נוצרה השקה בין האשה בתור אזרחית תקינה לבין גופה, מיניותה, ילדיה, בן זוגה ודלת אמותיה. לפיכך, ההתנגדות לרעולות בישראל תצטרך לעשות פוליטיזציה של הבית. המדינה, אם תרצה להתערב במעשי הגילוי והכיסוי של האשה היהודייה, תיאלץ לפנות בכיוון הפוך מזה שנקטה צרפת. בצרפת אזרחותה של האשה חייבה

24 ראו למשל אלאור 1992; אוריאן 1994.

אותה לגלות את פניה, ואילו בישראל הלאומיות שלה והאמהות שלה יצוו כך, כפי שיתברר להלן. וראשית לעניין הלאומיות.

“זאת דרכי הגויים, כך הולכות ערביות בעיר העתיקה”: מופעי הלאום

בית הדין הרבני שעסק בתיק גירושין של “רעולה”, מצא מולו אשה שסירבה להראות את פניה לדיינים, שתקשרה אתם באמצעות הודעות כתובות שהעבירה לעורכת הדין שלה, ושהראתה במבחני האישיות שנכפו עליה, שאיננה “מקרה פסיכיאטרי” כפי שטענו (רותם 2007). בין יתר הנימוקים שלהם למתן הגט טענו הדיינים כי: “זאת דרכי הגויים, כך הולכות ערביות בעיר העתיקה”.

אי-הנחת מתופעת ה“רעולות” מתרקמת סביב העניין הערבי, והקשר הזה עובר כחוט השני בטקסטים הנכתבים עליהן ובטקסטים שנאמרים להן. מן הכותרת של רותם (שם) שרומזת לנשות הטליבאן, ומדיווחיהן של הנשים עצמן מסתמן שהשלב הראשון בפוליטיזציה של הכיסוי ובניסיונות למשטרו נושא אופי לאומי. עובדה זו אינה אמורה להפתיע, שהרי זהו הפרמטר המשמעותי ביותר בחברה הישראלית (כמו ה-laicite בצרפת ובטורקיה וכמו שימור השוני בבגיה), ובמקרה הרעלה הוא מתבקש ממש. הנה כמה ציטוטים שרשמו העיתונאיות מפי הנשים עצמן:

“מה לא אמרו לי? ערבייה מסריחה לכי מכאן... דחפו אותי... בתחנה המרכזית עוצרים אותי ומבקשים תעודות. אני לא רוצה שהגברים יסתכלו על התמונה שלי, אז אני לוקחת את הילד שלי, שיראו שאני לא ערבייה” (שם).

“שכנים כתבו על תיבת הדואר ‘סלקו את הטאליבן’, ופונים אליי בערבית”;
 “פעם אחת עצרו אותי שוטרים ופיזרו לי את השקיות”;
 “אנשים אומרים עליי, מי זאת? מוסלמית? ערבייה?”;
 “כשמעליבים אותנו בציבור החרדי זה הכי פוגע. רק אדם חרדי יודע איזה עלבון הוא לאשה כשאומרים עליה שהיא נוצרייה או ערבייה” (מקובר-בליקוב 2008).

חייהן הציבוריים של ה“רעולות” קשים מאלה של ליעד קנטרוביץ. בהיותה אתר רב-תרבותי, התחנה המרכזית בתל-אביב האירה פנים לליעד. התחנות המרכזיות בירושלים, בבית שמש ובצפת הן מרחב אוהד פחות ליהודיות המתכסות, שלא ברור לגמרי מיהן באמת, שאינן מתכסות כיהודיות אבל גם אינן מתכסות בדיוק כערביות. סביר להניח שמראה ה“אוהל” הרב-שכבתי והסתרת הפנים הם שעושים את ההבדל. נשים מוסלמיות רבות, בעיקר במדינות מערביות אך גם בישראל, מכסות חלקים רבים מגופן. לעתים הן מכסות את כל גופן, כולל את אצבעות הידיים. אולם דווקא פניהן נותרים גלויים. גלויים מאוד. המבט, העיניים ומבעי הפנים נעשים בולטים שבעתיים. לצורך העניין כאן אפשר להגזים ולומר שהכיסוי המוסלמי

מסוג זה (שכן יש כמובן מקומות שבהם נשים מכסות גם את פניהן) הופך את האשה לעיניים, ליצור מביט, למצלמה, למישהי שאינה מאפשרת למתבונן לראות היטב את כל חלקי גופה בזמן שהיא רואה הכול. אשה כזו מותירה לו או להם את פניה בלבד, בבחינת "הנה אני", אני, ולא החזה שלי, אני ולא הישבן שלי. הופעה כזאת עלולה להטריד. עיניה של האשה חופשיות להתבונן, שכן הן מוגנות בזכות הבגדים המכסים את גופה ומסמנים שהיא יצור שייך, מוגן ומזוהה.

הרעולות מבית שמש יצרו משחק (סירוב) נראות חדש. לכאורה, כמו החלוצים בראשית המאה הקודמת, הן ביקשו לשחזר את מראה הילידים שהתהלכו בארץ כנען. להתלבש כאמותינו באוהליהן. גם הן נשענו על ההנחה האוריינטליסטית כי הפרוטוטיפ הבדואי הוא זה המייצג נאמנה את מראם של הקדמונים. לפיכך לבושה הכפרי של האשה הערבייה נראה בעיניהן שחזור אותנטי ומובהק של שרה אמנו. מבחינה מסוימת הן ניתקו את הרעלה מן הערביות (מה שלא עשתה קנטרוביץ) ומן האסלאם, וממילא הפרידו בין ערביות למוסלמיות. אם היתה הרעלה לבוש שאפיין את יושבות אוהלי קדר ולא סממן לתביעה הלכתית (יהודית או מוסלמית), הרי הן מכוונות לשם.

אלא שהן לא נעצרות שם. בחזרתן "אל המקור המדברי" הן מבקשות לצבור כוח כדי לשוב הביתה ולשנות את הזירה העיקרית שבה אמורה לפעול אשה דתית. זו זירה אחרת מאלה של הסוכנות המוסלמיות, אחרת לחלוטין. האחרונות מבקשות לצאת מן הבית החוצה בתור מוסלמיות, ואילו הרעולות מבית שמש ביקשו לחפור פנימה אל תוך קירות הבית ולטלטל את קורותיו. הן עשו זאת בדרך המוכרת לנשים ולפונדמנטליסטים; הדרך הנחשבת לנכונה ורצויה.

השימוש בקודקס הצניעות היה אמור להגן עליהן מפני ביקורת — הרי קשה לגנות כיסוי, קשה לגנות שתיקה, ו"כבוד בת מלך פנימה", "קול באשה ערווה". לפיכך צמחה הביקורת עליהן בשני אתרים בטוחים יותר, זה הלאומי וזה האמהי (להבדיל מן המיני-נשי). דבר אחד הוא לעמוד איתן מול הפטריארכיה הנבוכה ולומר לה "אני הולכת עד הסוף עם מה שאתם מטיפים לו בתחום הצניעות". דבר אחר הוא "להיות ערבייה", כביכול, ולהיאשם בחציית גבולות הלאום והדת, ובפריקת עול האמהות (לשם נגיע בהמשך). בתוך העולם החרדי מתנהל משטר מדויק של כיסוי וגילוי. חלק מן הביקורת על הרעולות מחברת את ה"ערביות" שלהן למעמדן השולי בחברה החרדית ולתדמית הסהרורית שלהן, כפי שניתן ללמוד מן הקטע הבא:

לפני כמה שבועות נסעתי לקבר רחל. עמדתי באוטובוס צפוף ואשה אחת, ברסלבית, עמדה ליד. מולי ישבו שני אברכים חרדים ואחד מהם אמר לשני: הנה הנח נח נחמנית באה להגיד שלום לערבייה. כבר לא יכולתי להתאפק. אמרתי להם בקול, שכל האוטובוס ישמע: "אני לא מדברת עם גברים, אבל שרה אמנו היתה לבושה כמוני, ורחל אמנו גם, ואפשר לפחות להעריך את זה ולא לבזות. אמרתי להם יותר טוב הפאות של הנשים שלכם נכון? יותר טוב פריצות? אז הם שתקו" (מקובר-בליקוב 2008).

אוטובוס נוסע מירושלים (כנראה) לבית לחם, אל קבר רחל. אתר עלייה לרגל של נשים בעיקר. אזרחים ישראלים חילונים אינם נוסעים לשם יותר. הוא נחשב מקום מסוכן. אולם האוטובוס גדוש ביהודים דתיים וחרדים (ייתכן שזה אוטובוס מיוחד ושאינן נותנים לערבים לנסוע בו). האוטובוס מעורב, נשים וגברים, דתיים וחרדים מסוגים שונים. במעמד המתואר שתי נשים עומדות ושני אברכים יושבים. השניים מקניטים את שתי הנשים – שתי משתתפות חדשות במרחב החרדי, אשר מופע הגוף שלהן איננו מחקה את זה של אחיותיהן הוותיקות, אלא מסמן את שוליותן במופגן. הבחירה לארגן את הגוף היהודי/חרדי/נשי אחרת ממה שמקובל בשרות הוותיקות של העולם החרדי היא בחירה חדשה. החזרות בתשובה בשנות השבעים והשמונים נטו להתלבש כמו חרדיות, אבל רבות מהן כיסו את ראשן בצעיפים ולא בפאות. הדור הנוכחי של החוזרים בתשובה – גברים ונשים – מארגנים את מופעי הגוף שלהם בצד הקודים המקובלים אך לא מתוך ציות להם. בחירה זו נותנת ביטוי לשוליות שלהם, שמובנית בתוך החברה החרדית, אך היא גם נושאת עמה טעם חדש של עצמאות וביקורת. האברכים מבטן ומלידה אומרים בקול רם "הנה הנח נח נחמנית באה להגיד שלום לערבייה". ייתכן שהאברכים לא היו לועגים לנח נחמנית בקול רם אלמלא היתה עומדת ליד הרעולה. אולם הסמיכות שלהן זו לזו היה בה כדי לסמן את השינוי, את הסחף, את ההתגוננות הגוברת והולכת הנפרשת מצבעי היסוד של הקנון החרדי אל מופעיו החדשים. האברך ה"מקורי" מרגיש שפלש לתחומו חיקוי מעוות של הגוף החרדי. ההערה לא עברה בשקט. המדווחת מספרת שכאן כבר היה לה קשה להתאפק. היא ניסחה משפט אבסורדי שפונה לגברים ובו בזמן אומר להם שבעצם היא אינה מדברת אתם, אבל שמה שהם רואים לנגד עיניהם הוא הוא המקור, שהיא עצמה גרסה עכשווית של שרה ואף של רחל, שאל קברה פניהם מועדות. היא מצפה שהם יעריכו את הניסיון שלה ולא יבזו אותו. מן הבקשה היא פונה לביקורת חריפה, שואלת אותם בקול רם "שכל האוטובוס ישמע", האם הפאות של הנשים שלהן – זה יותר טוב? האם ה"פריצות" שלהן עדיפה? האברכים, כך היא מספרת למקובר-בליקוב, השתתקו. ה"ערבייה" סתמה להם את הפה.

גבולות החופש לשחק עם הגוף

איש לא פיזר את השקיות של ליעד קנטרוביץ בתחנה המרכזית, או ממש איים עליה. התל-אביביות נהגה בה במידות מאופקות של גזענות. את גבולות השעשוע חשה בעיקר ביחסיה בתור יהודייה בישראל עם פלסטינים שהכירה או שנתקלה בהם בעיר. קנטרוביץ גילתה שהתרגיל שלה אינו מתקבל יפה אצלם:

היא (ידידה ערבייה של ליעד; ת"א) בטח חושבת שאני רוכבת כאן על איזה שיק של מיעוטים, ממש מנסת סבל של עם שלם לצרכים אסתטיים. כל מה שאני צריכה זה שכל ערבי שמכיר אותי יחשוב עלי שאני שטחית ולא רגישה. מכאן ואילך בכל אירוע שאני נמצאת

בו ויש בו ערכים, אני ממהרת לפנות אליהם באפולוגטיות, חושפת את עצמי ואת המטרה הנשגבת שבשמה אני הולכת עם הסמרטוט המוסלמי הזה על הראש (קנטרוביץ 2008).

העובדה שיש לקנטרוביץ מכרים ערבים ושהיא משתתפת באירועים מעורבים אינה עניין שגרתי בעבור רוב הישראלים היהודים. לפיכך המשימה הראשונה שלה היא לשמור על הדימוי שלה – שמאלנית ליברלית ומעמיקה. הכתיבה המשושעשת, השולחת חצי ביקורת לכל עבר (אשכנזים, מזרחים, ערבים, יהודים, רוסים, שמאלנים, הומוסקסואלים ועוד) מעמיקה את האופי הקרקסי של התרגיל, שעשוע פרפורמטיבי מודע לעצמו לחלוטין, שיבוש תרבות. ליעד לא ניסתה לחיות כשחורה/ ערבייה/ פועלת זרה כמו ביתר הפרויקטים העיתונאיים שהזכרתי. היא המשיכה בשלה, עם שמה, ביתה ועיסוקיה – רק במראה אחר. שעשועים מסוג זה, והקלות הנסבלת שלהם, הם סוג של זכות יתר השמורה למעטות.

העובדה שניהול הגוף הבדואי או הערבי השמרני נתפס לעתים כייצוג עכשווי של מקור קדום יכולה לעבוד לטובת הנשאים או נגדם. ההנחה שאנשי החברות האלה מיעטו לשנות את הלכותיהם יכולה לעזור אמפתיה בקרב קבוצות המתכוננות סביב ערכים של שימור. בשיחות קודמות שלי עם נשים חרדיות הן הביעו לא פעם הערכה לחברות "פשוטות" והתייחסו בחיוב לדרכים שבהן שמרו חלק ממנהגיהן (רפואה טבעית, תזונה בסיסית, אמונה תמימה, צניעות וכדומה). אולם ההקשר העכשווי וטעמיו הפוליטיים מטעינים את הסימבוליקה הזאת במטען אחר ומצביעים על יציאה מן הכלל, על יוזמה מוגזמת. הערכיות הסימבולית היא הנקודה שבה אומרים "עד כאן". היא ההדרה האולטימטיבית, העלבון בה"א הידיעה. מבחינה ריאלית המראה של קנטרוביץ ערבי יותר היום מזה של הרעולות מבית שמש. אבל היא חיקתה ערכיות שלבושות כמו ערכיות. הרעולות מבית שמש הן יהודיות שכאילו התחפשו לערביות, ערביות סימבוליות, לא ממשיות.

ההיסט של הרעולה היהודייה שביקש לפעול על ציר המגדר, נוהל ומושטר קודם כול על ציר הלאום. על הציר הזה, כוחות הניהול והסוכנות של הרעולה פחותים. שם לא רק הגברים החרדים עומדים מולה אלא גם המשטרה, החיילות בכניסה לתחנה המרכזית, המאבטחים במקומות ציבוריים, או בקיצור מכלול שומרי הסף של הלאום היהודי בישראל. הצניעות שלה הופכת לפרימיטיבית, שאולה וזרה. הצורה שלה כמו מעליבה את היהודים כולם, הבחירה שלה להיראות "כמו ערבייה" היא מעין השפלה לאומית.

הגוף שלה הופך למסוכן, התנועה שלה מוגבלת מטעמי לאום ולא מטעמי מיניות, והארוטיות שלה שאמורה להצטבר מאחורי הכיסוי – נשחקת. מי רוצה לשכב עם ערבייה?²⁵ אפילו בעלה מבקש גט. אולי משום כך המדינה מתירה לערביות להיראות כערביות (ועדיף מבחינתה שכולן תיראנה כך), כדי שאיש לא ישגה בהן ויחפזן בהן. טוב תעשינה

²⁵ בעניין זה ראו את עבודתה של טל ניצן על העובדה שחיילים ישראלים אינם אונסים פלסטיניות (ניצן 2006).

היהודיות אם תיראנה כיהודיות לסוגיהן, ויהיה אפשר לארגן את המשמעות שלהן (לאומית, אזרחית, דתית ואף מינית) על פי מראה גופן. בישראל להבדיל מטורקיה וצרפת המדינה רוצה לראות את השוני.

בעקבות ההליכה עד קצה גבול הצניעות (לא רואים, לא שומעים) מתגלה כי הפטריארכיה לא ממש עסוקה בצניעות במובן הפשוט שלה, קרי הסתרת הגוף הנשי או השתקת הקול הנשי. הפטריארכיה עסוקה בניהול הגוף. ומעשה הרעולות חושף כמה עקרונות יסוד בניהול זה.

ניסיון של הרעולות לחזור אל מקור מסוים כפתרון קבוע לגוף הראוי משתק את מלאכת השליטה, ואילו היא חייבת להיות דינמית, בלתי פוסקת, לעולם לא קבועה. לכאורה הרעולות נענו לחוק הזה, שחוזר ומגדיר את הגוף כאתר שיש לעבד אותו כל הזמן. אולם הן עשו זאת בעצמן בטענה הפונדמנטלית שהגיעו אל המקור. ההנהגה החרדית ההגמונית אינה אוהבת את זה. הפעילות החרדית הבלתי נגמרת סובבת סביב המקורות והיא שמורה לגברים בלבד. בתור עונש על שעשועי הגוף העצמאיים של הרעולות פורש המהלך שלהן לא כמעשה החמרה מגדרי-מיני (כפי שביקשו לעשות) או כמהלך רוחני תיאולוגי שיביא את הגאולה (עניין החוזר אצלן לא פעם) אלא כחציית גבול לאומית.

בעודי אוספת חומרים על מופעי הרעולות בחורף 2007/8, קיבל הסיפור מבית שמש (יחד עם שני אירועים נוספים) תפנית עזה, שהכניסה את נושא הטיפול (caretaking) והאמהות לתמונת ניהול הגוף המכוסה. הפעולה שתוארה לעיל כהתבצרות במצודת הבית וחתירה תחת יסודותיו התגלתה כנועזת יותר מן המשוער. היא כללה גם תפיסות חדשות ואחרות הנוגעות לפדגוגיה, להורות נכונה ולאמהות ראויה.

סוטה

ב-25 במרס 2008 נעצרה אם חרדית מבית שמש בחשד שהתעללה בילדיה והתעלמה ממקרים של גילוי עריות שהתחוללו בביתה. התמונות בעיתונות ובטלוויזיה הראו אשה מוסתרת. נדרש מבט נוסף כדי להבין שאין זה אחד המקרים שעציר/ה מכסה את ראשו בכיפת המיזע שלו או בדרך אחרת, כדי שדבר מעצרו לא ייוודע, אלא שהעצירה היא אחת מן הנשים הרעולות. עורכת הדין של האשה טענה כי היא נעצרה בשל התנכלויות של הסביבה, הרואה בה יוצאת דופן ומעלילה עליה עלילות.

במאמר שפורסם בעיתון *הארץ* למחרת המעצר, מסרה הכתבת תמר רותם פרטים המקשרים את האם העצורה (ששמה לא פורסם בתקשורת) ל"רבנית הרעולות", שעליה כתבה כמה חודשים קודם לכן. רותם ניסתה לדלות מזיכרונה סימנים מרשימים שהבחינה בהם כשביקרה בעבר בבית הרעולה (רותם 2008א). היא נזכרה בנער בן 13 שנראה לא מפותח לגילו, ובילדה שלא ביקרה בבית הספר באופן סדיר. רותם שזרה בכתבה הקצרה משפטים המלמדים שאווירה פתוחה ושמחה שררה בבית הרבנית, ושהנשים שהתכנסו בו

העניקו יחס חם לילדה ששהתה עמן בשעות המאוחרות של הערב והלילה. בצד הכתבה של רותם התפרסמה ידיעה של הכתבים הפיליפיים שדיווחה כי פקיד הסעד מכירים את המשפחה זה זמן מה. שכנים ששמעו קולות צעקות ומכות קראו להם להתערב, וילד אחד לפחות הוצא מן הבית להתחנך בפנימייה. הכתבים תיארו אם דומיננטית (האב שוהה בחו"ל הרבה לצורכי איסוף תרומות), שאינה מעוניינת לאפשר לרשויות להתערב בחינוך ילדיה. בליל חורף אחד, כך סיפרה הכתבה, נמצאה מתפללת בביתה בעת שאחד מילדיה עמד מחוץ לדלת בגופייה והיא סירבה להכניסו פנימה. בנה (שלא נראה דתי) הצטלם למהדורות החדשות והכחיש את המיוחס לאמו, והצלם, שהיה מנוע מלהראות את פניו של הצעיר, כיוון שוב ושוב את העדשה אל ידיו החבולות של הנער.

ב-26 במרס 2008 דיווח נתיב נחמני באתר "ואללה חדשות", כי בעימות שיזמה המשטרה בין אחד האחים לאחותו הודה הנער כי נהג לקיים עמה יחסי מין מסוגים שונים, חלקם בכפייה וחלקם בהסכמה. צוין כי המשטרה ממשיכה לברר אם עשה כן גם עם אחות צעירה יותר (נחמני 2008). תמר רותם שוב מביאה בצד הידיעה הפלילית את דבריהן של מקורבות לאם וחסידותיה המעידות שהיא אמא מסורה גם אם לא דווקא נורמטיבית. בעקבות מעצרה של הרבנית הלכו והתבהרו העובדות בפרשה, אך מעבר לזה מעצרה סימן אותה (אם כי עדיין לא פורסם שמה), את היוזמה שלה ואת קהל חסידותיה – כסוטה, כסטייה, כסוטות.

בתחילת מאי 2008 חזרה הכתבת נטע סלע מ-ynet אל הרעולה מבית שמש. האשה היתה נתונה במעצר בית עד משפטה והסכימה להגיב בכתב ובמשפטים ספורים על ההאשמות נגדה. אף על פי שהכחישה את המיוחס לה בכתב האישום המתגבש, הודתה כי היא מאמינה במשפט "חושך שבטו שונא בנו" וכי למדה ממדרש מסוים שאמו של שלמה המלך כבלה אותו והכתה בו במקל. את ההתכנסות שלה אל תוך עצמה הסבירה בכלכלה החלופית שפיתחה: "אחרי שראיתי שהם ממש לא שומעים לי ואני מבזבזת זמן יקר על ויכוחים שילכו לישון בזמן... החלטתי שבמקום לדבר אל הקירות אני אתן את זמני לתפילות". לכתבת סיפרה שהיא פועלת בשליחות למען עם ישראל, שמעשיה מזרזים את בוא הגאולה ואת התגלות המשיח. כשנשאלה אם תרצה למסור מסר לילדיה באמצעות הכתבה נעתרה ואמרה: "אני אוהבת אתכם מאוד ואני לא כועסת על אף אחד, אבל את הקב"ה אני אוהבת יותר מכולם" (סלע 2008).

327 תגובות נרשמו לכתבה זו, ורובן ניאצו את הרעולה, הלינו על שדבק בה הכינוי "רבנית", הציעו לשלוח אותה לטיפול פסיכיאטרי, קראו שלא להתיר לה להתקרב אל מי מבין 12 ילדיה. העובדה שהציגה את עצמה כצדיקה שבחרה להתרחק מהבלי העולם הזה ולהתכנס אל תוך עולם של תפילה ושתיקה, צמצום הגוף והסתרתו – לא זכתה אף לתגובה אחת של אמפטיה, ובוודאי שלא לתגובה של הערכה. הסטייה ההתנהגותית שלה כלפי עצמה וכלפי גופה נתפסה כמעילה בתפקידה כאם. העובדה שהציבה תריס בין גופה לבין

ילדיה ושלא העניקה להם חום, פורשה (גם על ידי בתה שהתראיינה בנושא) כסיבה לכך שהילדים חיפשו חום וקרבה גופנית זה אצל זה. הגוף המכוסה שנזרק תחילה אל מחוץ לגבולות הקולקטיב היהודי בשל היותו מעין גוף טאליבאני-ערבי, נזרק שוב רחוק יותר. הפעם אל מחוץ למרחב האנושי. המעילה בתפקיד האם, ההתעללות בילדים וההתכנסות בעצמי נתפסו כמרי מקיף. ניסיונה להציג את התנהגותה כפדגוגיה חלופית וכהצעה לאמהות מסוג אחר – לא עבר. התערבות המדינה התקבלה בשמחה ברחוב החרדי. בנשים ובגברים שלהם הם שמחים לטפל, באחרים המדינה צריכה לטפל.

סוטה לאללה

במקביל למערבולת הנרטיבים הקשורה ל"מתעללת מבית שמש" התגלגל בסוף חורף 2008 סיפור על "המתעללת מירושלים".²⁶ העיתונים כינו אותה לפעמים "האשה בלבן", הצבע הסמלי ההפוך מזה של האשה מבית שמש, העטויה בדים כהים מאוד. הרעלה שלה היא ספר תהלים בכריכה לבנה, בתוכו היא טומנת את ראשה בכל פעם שעליה להיחשף למצלמות של העיתונאים המחכים לה בבית המשפט. היא ובעלה מסרו עצמם להנהגתו הלא קונבנציונלית של אליאור חן, אברך צעיר שעסק בקבלה מעשית. על פי הוראותיו היא נפרדה מבעלה והכניסה לביתה שנים מחסידיו של חן כדי שיעזרו לה בגידול שמונת ילדיה. כתב האישום נגדה הוגש באביב 2008, וכלל שורה של מעשי התעללות קשים בילדים, כמו חריכת עורם, זריית אלכוהול על פצעייהם, נעילתם במזוודות ועוד כהנה וכהנה עינויים. האשה נעצרה בעקבות אשפוזו של צעיר ילדיה בבית חולים כשהוא מחוסר הכרה, כנראה בגלל טלטולים עזים שנגרמו לו. סיפור חייה של האשה ובעלה לשעבר התגלגל במקביל לסיפורו של אליאור חן, שהצליח להימלט מן הארץ עם פתיחת חקירת המשטרה. דיוקן אישיותו של חן הופיע כמה פעמים בעיתונים, אולם דיוקנה שלה כיכב בהם פי כמה, מוסתר תמיד בספר התפילות. באותה עת נעצרה אשה חרדית מנתיבות שקיימה יחסי מין עם בניה הקטינים. גם היא הופיעה להארכת מעצרה כשראשה טמון בתוך ספר תהלים, ושערותיה נתונות בכיסוי ראש ספרדי סטנדרטי.

כאמור, חורף 2007/8 הביא עמו גל נוסף של עיסוק גלובלי ב"תופעת הרעלות", ולגל זה היה ביטוי מקומי בעל הקשרים משלו: חיבורים בין גילוי לכיסוי, אמונה, משפחות מרובות ילדים, מצוקה כלכלית, גילוי עריות והתעללות בילדים. איום הרעלה, שהופיע באירופה בתור איום כלכלי תרבותי ואף פוליטי, קרס בישראל אל תוך הבית; וערער את האמונה שאפשר לנהל בתים ומשפחות שלא על פי קני המידה של המעמד הבינוני: שאפשר לחלק אהבת אם בין ילדים רבים, שאפשר לפקוח עין על כולם, לשים לב, להתמסר למלאכת

²⁶ ראו רותם 2008. אשה זו ובעלה גרו בירושלים וחיו בעת המעצר בביתר עילית. לא פעם התערבלו המקומות בתקשורת: בית שמש, ירושלים וביתר עילית הפכו לזמן מה לאותו מקום. גם פרטי הסיפורים של הנשים והילדים נתערבבו בעיני הציבור לא פעם ויצרו נרטיב אחד של "חרדים מתעללים".

האמהות בלי להתמוטט. השפעת הקריסה הזאת זולגת מעבר ל"רעולות". היא מעמידה בסימן שאלה את יכולתם של אחרים בכלל (חרדים, ערבים, עולים) לטפל בילדיהם.²⁷ עומס האירועים חיזק את החשדות שייתכן שילדים לא מעטים של נשים המתכסות ברמות שונות נתונים בסכנה. שאולי תחת השרוולים הארוכים, הפאות והצעפים מתכסים מוחות מעוותים וידיים אכזריות. בעקבות חשדות מעין אלה הקים משרד הרווחה בירושלים ועדת בדיקה לאירועי בית שמש. הוועדה היתה אמורה לעסוק קודם כול בתפקוד לשכת הרווחה בעיר בטיפול במקרה של הרבנית קרן, שהיה מוכר לגורמי הרווחה עוד ממקום מגוריה הקודם בבני ברק. עם זאת, המשרד ביקש לנצל את הדוח כדי ליצור דיון מקיף יותר ב"מגבלות הרדאר" של המדינה, וביכולתו לגלות סטיות של משפחות חרדיות, ובעיקר של האמהות.

ועדת הבדיקה

כחודש לאחר פרסום הדוח הפנימי של משרד הרווחה התקיימה בבית הספר למנהיגות חינוכית בירושלים ישיבה רבת משתתפים שביקשה לערוך סיעור מוחות סביב ממצאי הדוח, ומעבר להם.²⁸ מנהלת המחוז אמרה כי היא מקווה שהדיון יעזור בגיבוש דרכי פעולה שתשרנה את התמונה שנקלטת דרך הרדאר בחברה החרדית. שם שמעתי בפעם הראשונה את המטפורה של הרדאר בהקשר זה. אנשי צמרת משרד הרווחה במחוז ירושלים נכחו בחדר, ומצד בעלי המקצוע השתתפו בישיבה הפרופ' לעבודה סוציאלית והמטפל הקליני דוד טנא, ואנכי. הפסיכיאטר פרופ' אליעזר ויצטום תרם את חלקו באמצעות ריאיון וידאו שנתן לד"ר נרי הורוביץ, שיזם וניהל את הדיון וחיבר דוח מסכם למשרד הרווחה. בפתח הדוח שמסר הורוביץ בראשית אוקטובר 2008 הוא הגדיר את המטרה בבחינות:

מסמך זה מכון להתמודד עם הקושי בזיהוי פגיעה וסיכונים בחסרי ישע באמצעות עובדי מחלקות לשירותים חברתיים, לנסות להצביע על קבוצות מאותו מעגל השראה המסמנות סיכון אפשרי ולהציע כיוונים ודפוסי פעולה אשר יגבירו את הסיכויים לאתר קבוצות ויחידים בסיכון (הורוביץ 2008, 1).

לקראת הכנת הדוח נעשה מחקר מקיף ומגוון. המטרה סומנה בעיקר סביב "זיהוי ואיתור", כלומר סימון גורמים מסכנים אפשריים בתוך המעגלים החרדיים, העלולים לפגוע בחסרי

²⁷ אחרי החורף בא הקיץ, ובקיץ משפחות חרדיות יוצאות לחופש. בחופש הם "נוטים" לשכוח את ילדיהם בשדות תעופה, במכוניות בלא חמצן ובמקומות אחרים. בכל פעם שדבר כזה קורה השיח הציבורי מעלה שוב את שאלת היכולת לדאוג כראוי לילדים במספר רב — שאלה הפוגעת בציפור הנפש של הציבור הדתי והחרדי.

²⁸ הדוח הוא פנימי לעובדי משרד הרווחה, אבל היה נגיש לד"ר הורוביץ ולצוותו, שאף כינסו את הישיבה המדוברת.

הישע שבמעגלים האלה. המסמך רומז שלא רק ילדים הם חסרי ישע ומעלה את האפשרות כי גם נשים יכולות לעתים להתקרב אל קטגוריה זו. למשל, הוא בוחן את עברה של החשודה בהתעללות, ומגלה שהיא עצמה היתה קורבן:

חוסר התפקוד המחרף שלה, הגילוי לפיו היתה קרבן של התעללות קשה מצד אביה וכמה מאופני התנהגותה המסמנות הפרעות אישיותיות מעוררים את שאלת הטיפול בחשודה מעבר להיבט המשפטי ציבורי... ההידרדרות של החשודה, מבחינת התפקוד ההורי, לא נבחנת על פני זמן אלא מצטיירת בניגוד לעדויות כמצב קבוע של פגיעה והזנחה אשר חמק תחת ה"רדאר" של השירותים השונים (שם, 5).

הדוח מבקש אפוא להתוות נתיבי כניסה לאזורים "נעולים", בלשון המחבר. אזורים שרשויות המדינה מתקשות לחדור אליהם, שאינם משדרים אותות הנקלטים באופן קבוע על ידי רדאר הרווחה. רק כשאחד מילדיה של קרן הוצא מן הבית לפנימייה, החלו האותות לפעום דרך שגרה. עבודת המטפלים הסטנדרטית חשפה את מה שהיה צריך לחשוף. הפרסום המקביל על "הכת המוזרה", המקצינה את גדרי הצניעות המתבקשת ועושה דין לעצמה, יצר הקשר תת־קהילתי וצבעוני לאירוע. כאן גם נעשה החיבור האקוטי בין קבוצות שוליות (חוזרים בתשובה, אנשי ניו אייג' וכיוצא באלה), חירות האשה ומיניותה ואיכות האמהות.

מן הפרטים שעלו בישיבה ונרשמו בדוח עולה כי הנאשמת היתה כאמור מוכרת לרשויות הרווחה ולא בגלל נטיות ההתכסות שלה. אלה הופיעו רק בשנים האחרונות. בהיותה בת לבית מסורתי שהקצינה, חיפשה לעצמה מסלול התמחות. אחותה סיפרה עליה שניסתה להיות כל מיני דברים עד שהגיעה לתפקידה כמרפאה טבעית. בבני ברק יזמה פשקווילים נגד פאות ודיברה נגד רבנים. כבר שם גזרה על עצמה תעניות דיבור. בתוך המרקם ההגמוני של החברה החרדית לא היתה סובלנות להתנהגות הזאת, והמשפחה נדחקה לעבור משם לאזור הספר החרדי – בית שמש.²⁹ את הרעלות פיתחה בארבע השנים שקדמו למעצר והן קיבלו את השראתן מתנועת השלמים.³⁰ במהלך השיחה שהתפתחה בדיון, ובעקבות ההקשבה

²⁹ הבנייה לדתיים וחרדים בבית שמש נועדה ליצור מקום מגורים קרוב לבני ברק ולירושלים, כפרי, זול יותר ומרווח. כל האיכויות הללו אכן התקיימו, אך מלבד זאת הגיעו לבית שמש גם קבוצות חרדיות שוליות שנפלטו מן המרכזים. לא פעם קבוצות אלה מעוררות סביבן אי־שקט. בגיליון ארץ אחרת של קיץ 2009 יוחדו כתבות רבות למצרף האנושי הבעייתי של בית שמש, ולאווירת הטרור החרדי שמשרים, לטענת הכותבים, 600 קיצונים על האוכלוסייה כולה (ארץ אחרת 2009).

³⁰ תנועת השלמים היא תנועה רחבה יותר, החוצה גבולות בתוך העולם החרדי וקשורה לארגון "כתר מלכות" של הרב בנימין רבינוביץ. הנשים מכסות את החלק העליון של גופן במעין של או שכמייה בצאתן החוצה, קוראות להסיר את הפאות וללבוש צעיפים ולהימנע לחלוטין מבדי טריקו ולייקרה (רותם 2007). בשולי קבוצת השלמים יש קבוצת נשים חרדיות מתוך חסידות תולדות אהרן – אבל לא רק – שמכסות את כל הגוף במעיל שחור ובכובע שחור (כמראה נזירי משהו). נשות השלמים ולובשות המעיל השחור, באות ברובן מתוך החברה החרדית האשכנזית. לעומתן, הרעולות ברובן ספרדיות חוזרות בתשובה. בנות שלוש הקבוצות מקיימות ביניהן קשרים ונפגשות בשמחות ובאירועים אחרים.

לשני המומחים הקליניים, התגבש כיוון פסיכולוגי מאוד: ארגון הסטייה של הרעולות סבב סביב מין ואלימות. אלה היו העובדות, אלה היו העילות למעצרים. הסטייה המינית והאלימות הן שהעלו את הנשים על הרדאר. הדוח של הורוביץ מאזן את ההטיה הפסיכולוגיסטית הזאת ומביא גם את ההיבט הסוציולוגי של הנושא.

אבקש לנצל את השורות האחרונות של מאמר זה כדי להציע קריאה חברתית רחבה של האירועים יוצאי הדופן הכרוכים ברעולות. יש לזכור, הרעולות היהודיות הן אפיזודה שולית, אבל אפשר בהחלט להרחיב את השוליות שלהן לתוך ההקשר הנשי בחברה החרדית ולתוך ההקשרים הפוליטיים בישראל, לנוכח מה שנאמר כאן גם על רעולות אחרות.

הרמת המסך, הצצה, וסגירה

מצבים שבהם המדינה מניחה לנשים להיות "מה שהן" אינם צריכים להניח את דעתנו. כדאי לברר אם המדינה אכן מבקשת לתת להן ליהנות מחופש פעולה תרבותי, אם היא אכן מבקשת ליצור מרחב ציבורי שיכול להכיל צורות מגוונות של נוכחות.

אולי המדינה פשוט "אינה רואה אותן", ואולי מה שהיא רואה מניח את דעתה ולכן אין לה כל כוונה להתערב ולשנות את מופעי הגוף הציבוריים שלהן. ייתכן שסימוני הגוף משרתים מצב פוליטי-חברתי-תרבותי שאין כל עניין לטשטש אותו.

בישראל, כך מתברר, נוח מאוד למדינה לתת לערבים להיות ערבים ולחרדים להיות חרדים. חציית הגבול אל המרחבים הציבוריים הלא-מסומנים לכאורה, בלי אותות בגוף, איננה רצויה. האוניברסיטאות בארץ אפילו אינן שוקלות להציב לבאים בשעריהן תנאים הנוגעים לצורה שלובשת הזהות שלהם. יש להן דרכים אחרות לנהל את כמותם ואת איכותם של מצטרפים פוטנציאליים אלה.

העובדה שמול המרצה יושבת תלמידה שנראית כמו ערבייה נוחה יותר במשחקי הכוח מאשר העובדה שחברתה היושבת לצדה אינה בולטת במראה של ערבייה. כך גם באשר לתלמידות היהודיות הדתיות. טשטוש כזה עלול לגרום לבלבול. היהודייה מבית שמש תיחשב לערבייה וחפציה יפוזרו לכל עבר בידי שומרי החוק. סטודנטית פלסטינית תתקבל לעבודה או תצליח לשכור דירה כי "היא אינה נראית כזו ואין לה מבטא". משחקי זהות, שיבושי מראה ואי-נשיאת תוויות לאומית/דתית על הגוף הנע במרחב הציבורי הישראלי היא זכות השמורה לאחרים. הרעולה התל-אביבית, למשל, היתה יכולה להשתעשע בה.

מכאן שהקביעה של סקוט, או של אוברייך בעקבותיה, שההתנגדות לרעולות בצרפת ובכלל היא רק עניין של גזענות היא קביעה בעייתית. ייתכן שההתנגדות זו היא גם שאריות של ניסיון שהולך ונשחק ליצור מרחבים שבהם מהגרים יכולים להיות "צרפתים". כיוון שאף אחד איננו צרפתי באמת, כל אחד יכול להיות צרפתי. כיוון שאף אחד לא היה אירופי יכלו היהודים באירופה של ראשית המאה ה-20 להיות אירופים מצטיינים לזמן קצר. דווקא ההיתר להיות "מוסלמי" מצביע על הוויתור של יצירת פרהסיה ואזורי פעולה

בעלי פוטנציאל שוויוני, שכן היתר זה מניח שישנה מוסלמיות אותנטית מכאן וצרפתיות תקינה המסרבת להתגונן מכאן. ברור שפרויקט רב-תרבותי היה רוצה לפרק את הצרפתיות המקובלת ולבנות אותה מאין-סוף אפשרויות בעלות מעמד שווה. אולם פרויקט כזה צריך להאמין במהויות תרבותיות, באסנציאליזם (שאפשר כמובן למהול אותו).

הרעיון הישן ליצור מרחב מלאכותי חף מדת, למרות, ואולי דווקא בגלל ההכרה בעוצמתה של הדת, אוצר בחובו פוטנציאל שרבים הפיקו ממנו תועלת. אולם נראה שלא מספיק. בצרפת הגיע המצב לידי כך שלנשים מוסלמיות מסוימות היה כדאי יותר לכסות את ראשן משלא לכסותו. התכנים השקופים שאינם מקלים את התנועה במרחבי ה-laïcité בנו חומות שהיה קשה לראות אותן וקשה שבעתים לחצות אותן. האפשרויות שהובטחו לנעות במרחב הציבורי לא מומשו במלואן, אם מצד המדינה ואם מצד המשתמשות. הכיסוי הציני נתיב משתלם יותר, מעצים יותר, מְיָדִי.

בישראל לא מקפידים עם מתכנסות סטנדרטיות. תהא הדתייה/חרדית/מוסלמית אשר תבחר להיות. המדינה מניחה לאשה להתעסק בזהותה במרחבי המשפחה, הכפר או הקהילה. המחיר שאשה יהודית דתית משלמת על כיסוי הראש שלה במרחב הציבורי איננו גבוה, אך הוא קיים. מחיר זה מאמיר אם אשה היא חרדית או ערבייה המכסה את ראשה. סימונה האתני המקדים של האשה מסמן את גבולות הפעולה שלה. היא יכולה לחצות אותם ולא פעם עושה זאת ואף בהצלחה. אולם לכל כיסוי ראש יש אזור מחיה צפוי ומקובל. הרעולות של חורף 2007/8 פתחו לתקופה קצרה משחק חדש. המשחק שלהן אילץ את המדינה להצטרף אליו. הפטריארכיות הפנימיות (בעלים, רבנים, משפחות מורחבות) שיתפו פעולה עם רשויות המדינה כדי למשטר אותן וכדי לחשוף את פניהן האמיתיות.

המדינה נכנסה אל מתחת לכיסוי רק כשדובר בסטייה מינית ובאלימות נגד ילדים. עם סיום הטיפול שב וירד הווילון על החברה החרדית. עתה תלוי עליו שלט "מאחורי בד זה מתחוללים דברים קשים ביותר". זה מה שרצינו לדעת, שאי-אפשר לגדל משפחות גדולות בלי הזנחה, בלי סטייה, בלי אלימות, בלי היעדר אהבה. זה מחזק את הביטחון שלנו (הלא-דתיים, הלא-ערבים, מי שאין לו משפחות מרובות ילדים) באופנים שבהם אנחנו מציירים תקינות נפשית ומשפחתית. כיסוי הראש של החרדית ממשיך לסמן לנו אפוא את מה שנכון או לא נכון. העובדה שיש לו אותו תפקיד של סימון גם בתוך קהילות החרדים השונות אינה מעלה ואינה מורידה דבר מבחינת המדינה.

את הפוטנציאל הפוליטי של ניהול הגוף צמצמו הנשים לתחום הבית, ובכך עזרו למדינה ולבעליהן לתחום את המשחק הזה באזורים הפסיכולוגיים הטיפוליים. אם העזו להוציא את אפן מחוץ למתחמי הבית טופלו כמו "ערביות", נזרקו אל מחוץ לתחומי האזרחות הראשית ואל שוליה. פעם אחר פעם צומצם המסר שלהן לצורות של שיגעון ואובססיה, משהו שאפשר לכלוא אותו בבית או בבית המעצר. הגזמת הכיסוי שלהן הראתה שלמדינת ישראל נוח עם גוף המסמן את שיוכו כל עוד הוא איננו משטה ברדאר, ומאותת לו ערביות כאשר הוא יהודי או מאותת "משפחות ברוכות ילדים" כאשר הוא פוגע בילדים.

בצרפת המדינה אומרת: "גלי ראשך כך שנדע שאת בסדר, כמו כולך". בישראל המדינה אומרת: "כסי ראשך כך שתראי כמו מי שאת, לא כמו אחרת"

קיץ 2009: אפילוג

במהלך חודשי הקיץ אני עוקבת אחר פרשת כיסויי הראש בעיתונות כדי לעדכן את סיפור מעלליהם בארץ ובעולם עד שאמסור את המאמר לפרסום. הנושא אינו יורד מסדר היום. ביוני 2009 נשיא צרפת ניקולא סרקוזי נושא נאום לפני שני בתי הפרלמנט בארמון ורסאי, בפעם הראשונה מאז המאה ה-19. במאורע ההיסטורי הזה הוא בוחר להגיד: "הבורקה היא סמל להכנעה של נשים והיא לא תתקבל בברכה" (מלמן 2009). דבריו הם כהד להתארגנות של שישים חברי האספה הלאומית מן הקואליציה ומן האופוזיציה המבקשים להקים ועדה "שתבחן את מנהג לבישת הבורקה והניקאב בשטחה של צרפת ותשקול את האפשרות לאסור את לבישתן". יוזמי ההצעה טוענים שלבישתן היא "פגיעה בחירותה של האשה והשפלה בלתי נסבלת". תת-השרה פאדאלה אמארה, מוסלמית ממוצא מרוקני, בירכה על היוזמה ואמרה "הבורקה היא כלא, כותנת כפייה". תנועה מוסלמית בריטית הביעה מיד תרעומת על התבטאויותיו של סרקוזי בנוגע לבורקה, וכינתה את גישתו גזענית (הארץ, 22.6.2009).

מנגד, בבלגיה ציינו את התמנותה של מאהינור אוזדמיר לפוליטיקאית הראשונה בפרלמנט של בריסל העוטה כיסוי ראש. "מתחת לצעיף יש אדם" אמרה חברת הפרלמנט החדשה, "מישהו שיש לו מחויבות, שרוצה לשנות דברים, להתקדם, ולהשיג תוכניות רבות למען תושבי בריסל" (הארץ, 25.6.2009).

בגרמניה נרצחה רוקחת ממוצא מצרי במחצית יולי. היא באה לבית דין בדרזדן להעיד נגד אזרח מקומי ממוצא רוסי, שעלב בה בגן ציבורי בשל לבושה המוסלמי. הנאשם שלף סכין במהלך הדיון והתנפל עליה. בעלה קם להגן עליה, אך נפצע מיריות השוטרים, שטעו וחשבו שהוא הפוגע בסכין באשתו.

הניסיון לרדוף אחרי האירועים איננו בר ביצוע. עם זאת, היה בלתי אפשרי לחתום את המאמר הזה באמצע הקיץ, שכן חודש יולי 2009 בישראל היה חם במיוחד. פסק הדין של הרעולה מבית שמש (המכונה בתקשורת "אמא טאליבן") עמד להתפרסם. רחובות העיר ירושלים נמלאו מפגינים כנגד פתיחת חניון קרתא בשבת, וגררו אל החוצות פוליטיקה תוך-חרדית, בסירובם לשכוח איך חיבל האדמו"ר מגור בבחירתו של המועמד החרדי לראשות העיר.

על רקע זה (גם אם בלא כל קשר לכאורה) נדלקו הרחובות החרדיים סביב סיפור חדש המתקפל תחת הכותרת "האם המרעיבה". אשה מחסידות תולדות אהרן שבעדה החרדית מואשמת בהתעללות בבנה. התקשורת מצטטת גורמים בבית החולים ובמשטרה האומרים כי ייתכן שהיא לוקה בתסמונת מינכהאוזן, שבה אדם מבקש לזכות בתשומת לב על ידי גרימת נזק לאחר קרוב. האשה נעצרת בפתח לשכת הרווחה בשכונת הבוכרים בירושלים, לתדהמת

העובדים. לאחר משא ומתן מורכב בין הרשויות, המשפחה ועסקני ציבור חרדיים, ותחת ענני עשן פחי האשפה הבוערים בעיר שוחררה האשה למעצר בית ביום שישי, 17 ביולי, עם כניסת השבת. ביום ראשון בבוקר התפרסם פסק הדין בעניינה של "אמא טאליבן": התעללות בשישה מילדיה, התעללות בקטין ותקיפה בנסיבות מחמירות. בעלה מואשם אף הוא בהתעללות ובאי-דיווח על התעללות.³¹ המקרים מתחברים. אתרי האינטרנט מדווחים על פסק הדין ומציעים קישורים לאחור אל השתלשלות הדברים בבית שמש, עם אזכור המקרה של אליאור חן והתעללות האם מביתר עילית. בגוף הידיעה מובאים גם קישורים לאתרים העוסקים במקרה "האם המרעיבה", או במדיניות הרווחה בירושלים – והערבוביה חוגגת.³² האם היהודייה וילדיה, היידישע מאמע ובנה היקר, נפגעים מחצי ביקורות שאיננה לועגת הפעם על האכלת יתר וטיפול אין-סופי אלא על הרעבה, הזנחה והתעללות. המקרים הפרטיים מושלכים על החברה החרדית כולה. תמונת המשפחה היהודית סביב שולחן השבת מרובבת בכוכן, האופנים שבהם מבקשים אנשים "אחרים" לנהל את משפחותיהם מוצגים כבעייתיים.³³ במרכז התמונה החדשה והמכוערת עומדת האם, עטופה בגלי גלים של בדים הנשרכים אחריה, או מליטה פניה בספר תפילות כשראשה מכוסה.

אירועי חודש יולי 2009 מהדקים את הטענה כי השיח הציבורי בישראל איננו עסוק במעמדן האזרחי של "הנשים האחרות"; בחופש היחסי שלהן, ברווחתן הכלכלית או בבריאותן הפיזית והנפשית בתנאים של ציפיות חברתיות של קבוצות קצה או במצבי עוני ומצוקה. התערבות הרשויות בחייהן והעניין התקשורתי הנבנה עקב כך נשענים על היותן אמהות. החדירה אל מרחבי חייהן הפרטיים והרמת המסך (וכאן כמטפורה – הכיסוי) מעל

פס"ד 152/08 שניתן ביום 19.07.2009.

לעומת זאת, בתוך העולם החרדי האשכנזי כן הפרידו בין המקרים. האם מבית שמש קיבלה יחס עדיף. מהלכיה נתפסו כקריאת תיגר חוצת גבולות, על רקע עברה בתור "מתחזקת" ומוצאה האתני הספרדי. גם האם המתעללת מביתר עילית תוארה כ"זרה" (היא עלתה מארצות הברית ובאה מבית ציוני מודרני), שהתחברה למעמיד פני רב ממוצא מזרחי. לעומתן, "האם המרעיבה" באה מתוך מאה שנים וסומנה פעמיים. פעם אחת כ"אחת משלהם", מה שהצדיק יציאה לרחובות וניהול מאבק על היחס של השלטונות אל החרדים בפרט ובכלל. ופעם שנייה בתוך העולם החרדי, כאחת מחסידות תולדות אהרן הקיצוניות, שהגיע הזמן להיבדל מהם ומשכמותם. חלקים מן העולם החרדי המתגונן גינו את האלימות, את ההתנכרות למוסדות המדינה ואת הטלת החרם על בית החולים הדסה עין כרם. לקראת סוף יולי נרצחת ילדה בת שלוש על ידי אביה. המקרה מתואר בכלי התקשורת כאירוע פרטי העומד בפני עצמו. בכמה אתרי חדשות דתיים וחרדיים (צופר למשל http://www.tsofar.com/zofar/see_article.asp?id=11221) עושים הכותבים את מה שעשו להם. הם מתארים את האב אסף גולדרינג כ"מלח הארץ" שמאלני החתום על עצומות לסירוב שירות בשטחים, אח של חבר מועצת עיריית תל-אביב שהוא הומוסקסואל מוצהר. הם רומזים כי המניע לרצח היה חזרתה בתשובה של האם. הרטוריקה של תיאור האב ומשפחתו בעיתונות החרדית מקבילה בכוונה לזו של משפחת "האם המרעיבה", המשתייכת לחסידות קיצונית בתוך החברה החרדית. שוב מתחברים העניין הלאומי והדתי עם אמהות ו"הורות נכונה". דבר ההיפוך שעושים האתרים החרדיים כמעט אינו מגיע לתקשורת הכללית, למעט מאמרו של גדעון לוי "חיפוש קרובים" בהארץ (לוי 2009).

פניהן לא נועדו לבדוק מה שלומן. מושאי הדאגה לכאורה הם הילדים, ומושאי הסריקה והביקורת הם הפדגוגיה וההיתכנות של משפחות "ברוכות ילדים". לפיכך הפוליטיקה הנעשית כאן הנה פוליטיקה של הבית הלאומי התקין ותפקידה של האם בתוכו, יותר ממה שהיא פוליטיקה של המרחב הציבורי האזרחי-מגדרי.

ביבליוגרפיה

- ארץ אחרת, 2009. גיליון 51, יולי.
- אוריאן, שלומית, 1994. "אין לך יפה מן הצניעות", עבודת מוסמך, החוג לתקשורת, אוניברסיטת חיפה.
- אלאור, תמר. 1992. משכילות וכוחות, תל-אביב: עם עובד.
- _____, 1993. "משילה לא רואים את איסלנד", אלפיים 7: 59–82.
- _____, 1998. בפסח הבא, תל-אביב: עם עובד.
- _____, 2006. מקומות שמורים, תל-אביב: עם עובד.
- גירץ, קליפורד, 1990. פרשנות של תרבויות, ירושלים: כתר.
- הורוביץ, נרי. 2008. "האתגר של זיהוי פגיעה וסיכונים בסביבה מורכבת עם קשיי נגישות", ירושלים: אגורא (הוגש למשרד הרווחה ושירותים חברתיים).
- המר, גילי, 2006. "השקיפות המגדרית" בטיפול המשפטי בנושא לבישת רעלה בבתי ספר בצרפת ובישראל", עבודה סמינריונית, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים (הוגשה לד"ר אורית קמיר).
- לוי, גדעון, 2009. "חיפוש קרובים", הארץ, 7.8.2009.
- מלמן, יוסי, 2009. "סערה בצרפת", הארץ, 23.6.2009.
- מלצר, יורם, 2008. הארץ, 28.3.2008.
- מקובר-בליקוב, שרי, 2008. "נשות הרעלה", NRG, 18.1.2008, www.nrg.co.il/online/11/ART1/684/453.html.
- נחמני, נתיב, 2008. "המתעללת מבית שמש", אתר החדשות המקוון "ואללה", 26.3.2008, news.walla.co.il/?w=/1/1267424.
- ניצן, טל, 2006. "גבולות הכיבוש: נדירותו של אונס צבאי בסכסוך הישראלי-פלסטיני", עבודת מוסמך, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- סלע, נטע. "האם מבית שמש בריאיון בלעדי: זה שקר משוגע", Ynet, 4.5.2008, www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3539024,00.html.
- סופר, אורי מיכאל, חש"ד. עולמות של טוהר, חמ"ד: הוצאת המחבר.
- קנטרוביץ, ליעד, 2008. "התל אפיפית", העיר: תל-אביב, 29.2.2008, עמ' 40–46.
- שוקד, משה, ושלמה דשן, 1999. דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, ירושלים: יד בן צבי.
- רום, תמר, 2007. "זה לא קאבול. זה בית שמש", הארץ, 23.11.2007.

- _____, 2008א. "החשודה: 'צדקת גדולה' שמדברת רק שעה בשבוע", *הארץ*, 26.3.2008.
- _____, 2008ב. "ילד נעול במזוודה, כיפה תחובה בפיר", *הארץ*, 11.4.2008.
- Akman, Canan, 2008. "The New Religious Women's Activism in Turkey," unpublished paper delivered in the Van Leer Jerusalem Institute, May 2008.
- Atasoy, Yildiz, 2006. "Governing Women's Morality: A Study of Islamic Veiling in Canada," *European Journal of Cultural Studies* 9(2): 203–221.
- Asad, Talal, 2006. "Trying to Understand French Secularism," in Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (eds), *Political Theologies*, New York: Fordham University Press, pp. 494–526.
- Bullock, Katherine, 2002. *Rethinking Muslim Women and the Veil*, London: The International Institute of Islamic Thought.
- Coene, Gily, and Chia Longman, 2008. "Gendering the Diversification of Diversity: The Belgian Hijab in Question," *Ethnicities* 8(3): 302–321.
- Glaser, Ilsa M., 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(3–4): 269–288.
- Griffin, H., John, 1961. *Black Like Me*, New York: Penguin Putnam.
- Guessous, Nadia, 2008. "Bound by Modernity: Leftist Feminist Aversion Towards the Hijab in Contemporary Morocco," part of a Ph.D in preparation, Columbia University.
- Macleod, Arlene Elwoe, 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*, New York: Columbia University Press.
- Mernissi, Fatima, 1987. *Beyond the Veil*, Bloomington: Indiana University Press.
- Moghadam, Valentine M., 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder CO: Lynne Rienner.
- Scott, Joan Wallach, 2007. *The Politics of the Veil*, Princeton: Princeton University Press.
- Stasi, Bernard, 2004. *Laïcité et République*, Paris: La Documentation française.
- Tavernise, Sabrina, 2008. "For Many Turks, Head Scarf's Return Aids Religion and Democracy," *New York Times*, January 30.
- Wikan, Unni, 1982. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, Chicago: the University of Chicago Press.
- Zuhur, Sherifa, 1992. *Revealing ReVeiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, New York: Suny Press.