

# תמונת מחזור

עיונים בשיח הווסת בישראל

עורכות:

ענבל אסתר סיקורל, סמדר נוי,

ענבל וילמובסקי, דלילה אמיר



פורום ספיר לדיון וחקר תרבות  
המכללה האקדמית ספיר



# **תמונת מחזור**

## **עיונים בשיח הווסת בישראל**

**עורכות**

**ענבל אסתר סיקורל, סמדר נוי,  
ענבל וילמובסקי, דלילה אמיר**

**פורום ספיר לדיון ולחקר תרבות  
המכללה האקדמית ספיר**

## Period: Studies of Menstruation in Israel

עורכות הקובץ:

ענבל אסתר סיקורל, סמדר נוי,  
ענבל וילמובסקי, דלילה אמיר

עורך: איתן גינזברג

עריכה מדעית: סמדר נוי

עריכה לשונית, עימוד ועיצוב: טוני נגל

עריכת טקסט באנגלית: עמליה רן ואליאורה סיוון זוהר

עטיפה קדמית: חגית מולגן, "כשר כשר", 2004. אקריליק ובדי בדיקה על  
קנבס, 220 ס"מ על 210 ס"מ. חותמות כשרות של מזון, בצבע אדום.

עטיפה אחורית: אורנה אוריין, "בטהרתה", תצלום, 2012.

הספר עבר הליכי שיפוט אקדמיים

פניות להזמנת עותקים יש לשלוח לעורכות בכתובת:

[smadar.noy21@gmail.com](mailto:smadar.noy21@gmail.com)

ניתן לקרוא ולהוריד את המאמרים בשלמותם במפתח חיפה

מסת"ב 978-965-572-150-8 ISBN

נדפס בישראל 2017

דפוס קופימדיה

המכללה האקדמית ספיר

## תוכן העניינים

איתן גינזברג / דברי פתיחה לקובץ ייחודי / 5

העורכות / פתיחה / 7

המשתתפות והמשתתפים ביצירת המונוגרפיה / 15

ענבל אסתר סיקורל, סמדר נוי וענבל וילמובסקי / תמונת מחזור: שדות שיח ופרקטיקות של וסת / 19

אילנה וייסברג ועמרי הרצוג / "אם אישה מחורבנת נוגעת בפרח": ייצוגי הווסת בספרות הישראלית / 55

ניצה קרן / נשים כותבות בדיו אדומה: נשים ישראליות (סופרות ומשוררות) כותבות על המחזור החודשי הנשי / 80

אורנה אוריין / אמני(ד)ות בלכלוכן ובטהרתן / 106

חגית מולגן / דימויים מתוך התערוכות "לא מוכנה" ו"מטרוניתא" / 137

אבנר דינור / עלילת דם אחרת: קריאה פמיניסטית במיתוס הווסת היהודית-גברית / 150

ענבל אסתר סיקורל ונעמי סילמן / גבולות שבדם: מקרי בוחן של שימושים נשיים במנהגי נידה / 175

כרמית רוזן אבן-זוהר / שיח הווסת ביוגה נשית בישראל: אלטרנטיבה לשיח הגמוני? / 199

סמדר זמיר / איך הפכתי את הווסת שלי לכלי מחאה אקו-פמיניסטי / 230

מיכל רום וסמדר נוי / כל ההגנה שאת "צריכה" ועוד קצת: ייצוגים, דימויים ומשמעויות בפרסומות של מוצרי "היגינה נשית" בישראל / 249

סיגל ברק-ברנדס / להפנים את הטאבו? נשים ישראליות מחוות דעתן על  
פרסומות טלוויזיה למוצרי היגיינה נשית / 279

דלילה אמיר / סיום המחזור: בין 'תופעה טבעית' ל'בעיה רפואית' / 301

תקצירים באנגלית / 327

## דברי פתיחה לקובץ ייחודי

היה זה לפני חמש שנים כאשר קבוצה של ארבע נשים, כולן חוקרות תרבות שקצו ומאסו בטאבו המעיק ביחס לווסת הנשית, התיישבה לחשוב כיצד מתמודדים איתו, והחליטה לעשות מעשה. המעשה: גיוס תעצומות הנפש, הרוח וההשכלה שלהן לשם הצגת אמירה אלטרנטיבית על הגוף הנשי ותפקודיו באמצעות אסופה של שנים-עשר מאמרים המקיפים את ממצאי המחקר, ההגות העדות והאמנות. אסופה שתשיב מלחמה שערה כנגד קורפוס המיסטיקות, הכישוף והמאגיה, הפחתות הערך, הפחדים והמסחור, הסקסיזם, הגינוי והלעג, האדנות, ההדרה, הנידוי ושנאת הנשים – כולם סימנים מובהקים של דיכוי נשי רווי הצדקות לניצולן, שהוצב לאורך מאות ואלפי שנים בידי גברים אפופי פחד, כחומת מגן בצורה ביחסים שבינם לבינן – ותנתץ אותה על יסודותיה המיתיים והשגויים על פי כל אמת מדה רציונלית.

המפעל המאומץ שנעשה בחמש השנים הללו משתלב ברוח התקופה. תקופה שאיננה מוכנה עוד להכיר בהפחתת ערכו של אדם בידי אדם אחר – יהיה הנימוק לכך אשר יהיה. תקופה שאיננה מוכנה עוד להסכים להבחנות בין אדם לאדם על פי אמות מדה של מגדר, גזע, צבע עור, מעמד, השכלה, עיסוק, עמדה פוליטית, לאום ותרבות, והשופטת אדם אך ורק לפי התנהגותו, גישותיו המוסריות וערכיו. תקופה שאיננה מוכנה עוד לשאת את תרבות ההדרה הנשית, בין אם בגלל הווסת הנשית, כאילו הייתה פגם הראוי לפחד, גינוי, לעג, רמז מתיר, או כל סיבה אחרת. תקופה הבשלה זה מכבר לחשוף את שורשי העיוות באופן אקדמי, אמנותי ופוליטי, ולהיאבק על תיקונו בכלים הללו.

מדובר, יש להודות, במאמץ איתנים כנגד זרם המסחור ושטיפת המוח הצרכנית המשתמשת בנשים כמכמונות תאוה והבטחה אצורות לטוב, המצויות בוודאי בכל מוצר, לרבות מוצרי ההיגיינה הנשיים; כנגד הזרם הפטריארכלי הנושן הפרוץ שוב ושוב לתוך המרחב הציבורי והפוליטי; וכנגד זרם, אם אפשר לכנותו כך, של הבושה והחשש מדיבור גלוי על המחזור הנשי בַּפְּתִיחוֹת וּבְעֵינֵינֵי הַרְאוּיִים לו, לרבות בידי נשים ואימהות, שהפנימו בעל כורחן את עיוותיו.

לפניכם, קוראות וקוראים יקרים, קובץ מאמרים שעבר הליכי שיפוט

ועריכה קפדניים ביותר. קובץ שנכתב בידי נשים וגברים, והמכיל תלכיד של מסות אנליטיות השואבות את השראתן מן המחקר הסוציולוגי והאנתרופולוגי, מן הספרות, ההיסטוריה, הרפואה, ההגות היהודית, ההלכה, החוויה הנשית, המחאה האישית והחברתית, והיצירה. מדובר בקובץ שיש בו הרבה, אך כפי שציינו עורכות הקובץ, לא הכל. לפיכך, עסקינן בהתחלה. אך התחלה שחייבת לנבא את ההמשך, שיעודד חשיבה נוספת וכתובה נוספת; הגות וכתובה שתגענה עד לאזורים הבין-אישיים האינטימיים ביותר, ותפצחנה את צפונותיהם והצפונותיהם לטובתן וטובתם של נשים, גברים, הורים, בני זוג ואוהבים.

כאן המקום להודות מעומק הלב וההכרה לעורכות הקובץ הסבלניות והמסורות מאין כמותן, שבדקו ושבנו ובדקו כל משפט, והפנייה, וכותרת, ופסיק ונקודה: ענבל אסתר סיקורל, סמדר נוי, ענבל וילמובסקי ודלילה אמיר. להודות, וזה המקום, לאלי שאלתיאל, שסייע רבות מניסיונו העשיר בעריכת הקובץ בראשית דרכו. לכותבות ולכותבים, כולם כאחת וכאחד אנשים מעורבים ופעילים באקדמיה ובארגונים חברתיים ותרבותיים: עמרי הרצוג, ענבל אסתר סיקורל, סמדר נוי, ענבל וילמובסקי, דלילה אמיר, אילנה וייסברג, ניצה קרן, אורנה אוריין, חגית מולגן, אבנר דינור, כרמית רוזן אבן-זוהר, נעמי סילמן, מיכל רום, סיגל ברק-ברנדס וסמדר זמיר. לעורכת המדעית של הקובץ סמדר נוי. לעורכת הלשונית ומעצבת הקובץ והעטיפה, טוני נגל. לעמליה רן ולאליאורה סיוון זוהר, עורכות הטקסט האנגלי. לאורנה אוריין ולחגית מולגן על התמונות שתרמו לעטיפה, לעמית ורשיצקי, שהיה בעבר רכז פורום ספיר לעיון ולחקר תרבות, וריכז את עבודת הפורום ופרסומו. לחיים בולצמן, מנהל קופימדיה ספיר. ולאחרונה, לראשי מכללת ספיר, פרופ' עמרי ידלין, פרופ' אבי בסר וגברת אורנה גיגי, שאישרו את פרסום הקובץ, ודאגו להעמיד לרשותנו את האמצעים החיוניים להפקתו.

לכן ולכם קוראות וקוראים יקרים, אאחל קריאה מהנה, פורייה וביקורתית.

איתן גינזברג

## פתיחה

בדצמבר 2014 הופיעה באתר האינטרנטי של היומון *Indian Express* ידיעה שלפיה כארבעים וחמש נשים, עובדות במפעל בהודו, עברו בדיקה גופנית משפילה שייטכן ואף צולמה בלי ידיעתן, זאת אחרי שבשירותים שבמפעל נמצאה תחבושת היגיינית משומשת.<sup>1</sup> לפי הידיעה, שתי מפקחות במפעל החליטו לערוך את החיפוש הגופני על מנת לאתר מי היא אותה עובדת 'סוררת' שלא הקפידה להסתיר "בצורה מספקת" את התחבושת. המקרה לעיל מלמד על תפיסת הווסת, גם בימינו, כלכלוך או זיהום שיש להעלים או לפחות להסתיר בקפידה על מנת "לשמור על הסדר". הדרישה להעלים את העדויות לווסת מצטרפת לסדרת דרישות שמטרתן אפליית נשים והדרתן החברתית. כך, נשים בעת הווסת נתפסות כנחותות קוגניטיבית או רגשית, ואף כדמויות "חסרות שליטה" המפריעות לסדר החברתי הטוב (המוגדר על-ידי הגבר). דוגמה בולטת לכך הייתה באוגוסט 2015, כאשר לאחר עימות בין מועמדים מטעם המפלגה הרפובליקנית לנשיאות ארה"ב, טען המועמד המוביל (דונאלד טראמפ) טענות מבזות כנגד אשת התקשורת המוערכת מייגן קלי שהפנתה כלפיו שאלות נוקבות. טראמפ "הסביר" את התנהלותה בכך ש"יכולת לראות שהדם יוצא לה... מהלא משנה איפה שלה".<sup>2</sup>

אולם מקרים שכאלה אינם מתקבלים כיום בשתיקה והם זוכים לא רק לדיווח ולביקורת אלא גם למחאה ציבורית ברורה, לא מתפשרת, שאיננה מוכנה לעבור לסדר היום על הניסיון להשפיל ולבזות נשים דרך גופן. כך למשל, מספר ימים לאחר המקרה בהודו דווח שהחיפוש הכפוי הוביל לצעדת מחאה של נשים, ובאתרי אינטרנט פמיניסטיים-אקטיביסטיים ברחבי העולם הופיעה קריאה לשלוח למנהלי המפעל מסרים על-גבי תחבושות היגייניות. גם האמירה של טראמפ זכתה לביקורת ציבורית נוקבת.

מעל ומעבר למקרים ספציפיים אלה, בולטת בשנים האחרונות פעולה פמיניסטית רחבה שמבקשת להנכיח את הווסת במרחב הציבורי. באתר

---

1 <http://indianexpress.com/article/india/india-others/kerala-women-employees-stripped-at-private-firm-complaint-lodged>

2 לא ייתר לציין שניתן לזהות באמירה זו תפיסה של חייטיות פראית מסוכנת, המגולמת בנשים. <http://edition.cnn.com/2015/08/08/politics/donald-trump-cnn-megyn-kelly-comment>.



האינטרנט של ההפינגטון פוסט אף תוארה שנת 2015 כ"שנה בה התחלנו לדבר על הווסת בפומבי".<sup>3</sup> מספר אמניות העלו בשנים האחרונות תערוכות סביב נושא הווסת. למשל, האמנית ג'אן לואיס (Jen Lewis) הציגה בשנת 2015 את התערוכה "היופי שבדם" ("Beauty in Blood") והאמנית חגית מולגן, שחלק מעבודותיה מוצג במונוגרפיה זו, הציגה את התערוכה "לא מוכנה". חברות הקבוצה הפמיניסטית הפרפורמטיבית "סנגרה מנסרואל" ("Sangre Menstrual") התהלכו ברחובות כשהן לבושות בבגדים לבנים המוכתמים במה שנראה כמו דם ווסת.<sup>4</sup> האמנית פטרה קולינס (Petra Collins) עיצבה לרשת הבגדים אמריקן אפירל (American Apparel) חולצת t-shirt ובה ציור של אישה המאוננת בזמן הווסת והאמנית קייזי ג'נקינס (Casey Jenkins) סרגה חולצה מצמר שאותו צבעה קודם לכן בדם הווסת שלה. בהקשר האמנותי חשוב גם לציין את הסרט "הירח שבתוכך" ("The Moon Inside You") שיצרה הקולנוענית דיאנה פאביאנובה (Diana Fabianova), המציע זוויות ראייה חדשות ומעצימות על חווית הווסת.

בנוסף להנכחה במרחב האמנותי, גם רשת האינטרנט הפכה לאתר מרכזי להנכחת הווסת במרחב הציבורי. בשנים האחרונות מועלים עוד ועוד סרטונים העוסקים בווסת וחלקם (למשל הקמפיין #JustATampon) הופכים ויראליים, בלוגריות כותבות על הנושא<sup>5</sup> ועוד ועוד אתרי מידע ועצות סביב הווסת צצים.<sup>6</sup> ניכר כי גם ההנכחה במרחב האינטרנטי מבקשת לעצב בדרך-כלל את תפיסת הווסת כביטוי גופני נורמלי שראוי להתייחסות מכבדת.<sup>7</sup>

3 <http://www.huffingtonpost.in/2015/12/30/2015-was-the-year-we-started-talking-about-periods-in-public>

4 על פעילות הקבוצה ראו: <http://beautifuldecay.com/2014/06/09/women-take-streets-wearing-menstrual-blood-stains>

5 למשל, ראו את הבלוג "ימי הדוקון: מחשבות על המחזור הנשי". כמו"כ ראו באתר שאקטי את המאמרים "שיעורים שלמדתי מהווסת" (מאת לימור בריף) ו-"להקשיב למחזור החדושי" (מאת מיכל גז); ובאתר רוזפדס את המאמר "האוהל האדום שלי" (מאת קרן הלבנה).

6 למשל, המדריך "ילדה, נערה, אישה - מדריך לנערות לקראת קבלת הווסת הראשונה", שמציג את הנושא מתוך ידע נשי ושאיפה ליצור העצמה נשית וחיבור עם רוחניות ועם הטבע.

7 עם זאת חשוב לציין שבנוסף למה שתואר עד כה, חלק גדול מההנכחה ברשת האינטרנט שייך לחברות מסחריות הפונות בד"כ לילדות ולבנות-נוער. כך למשל, חברת קוטקס עיצבה אתר המכונה "קיטה סיטי" שקהל היעד שלו הן ילדות ובנות נוער צעירות וחברת טמפקס מעלה ליו-טיוב, באופן תדיר, סרטונים בהם מוצגים הסברים ידידותיים על המוצרים שלה ע"י נערות או נשים צעירות. נוסף שגם חברות שמציגות אלטרנטיבה 'רוחנית' או 'מחוברת לטבע' משווקות באתריהן מוצרים לנערות, כגון "עלמה - ערכת

כמובן, השאלה המתבקשת היא: האם יש לפעילות האקטיביסטית לקידום הנכחת הווסת השפעה? למשל, האם אכן נשים נוספות מסרבות להשתתף בהסתרה ובהשתקה של הנושא? נראה שביטויים לכך מופיעים לאחרונה בזירת הספורט. כך, באולימפיאדת ריו 2016, הפכה השחיינית הסינית פו יונאהוי, לסוג של גיבורה כשסיפרה שלילה לפני משחה הגמר בו השתתפה (משחה שליחים), קיבלה את הווסת. סירוב נוסף להשתקת הנושא היה באמירתה (העדיין לא חד־משמעית אך בהחלט מהדהדת) של שחקנית הטניס הת'ר ווטסון, בינואר 2015, שאחד הגורמים לחוסר הצלחתה בטורניר טניס יוקרתי היה כנראה ה"עניינים הנשיים שלה".<sup>8</sup> שתי האמירות – זו של פו יונאהוי וזו של הת'ר ווטסון – תוארו בתקשורת כ"מהפכניות" וכ"שבירת טאבו". ואכן גם עוררו ספורטאיות נוספות לדבר על הנושא הכל־כך רגיש שהושתק עד אז, של השפעת הווסת על ביצועיהן הספורטיביים ובכלל על חייהן המקצועיים.<sup>9</sup> כך נחשפנו לאדישות ולנוקשות, שלא לומר לזלזול ממנו עולה "ריח" של סקסיזם ומיזוגניה, של התאחדויות ספורט למיניהן, שמסרבות לתת את הדעת לנושא.

העלאת הנושא לשיח הציבורי מהווה כמובן בסיס חשוב לשינוי. אולם יש לומר שכמו בנושאים נוספים, להנכחה עלולים להיות מחירים. למשל, בתגובה להעלאת הנושא של הפגיעה של הווסת ברמה המקצועית של ספורטאיות, הופיעה מיד הטענה שמאחר ומצב גופן של ספורטאיות משתנה במהלך כל חודש, לא ניתן לסמוך על יציבותן ועל יכולותיהן; בתגובה לחיפוש שנערך בגופן של העובדות במפעל בהודו, הושעו המפקחות – וסביר שמדובר ב"הענשת הש"ג"; ויש הטוענים כי אמירותיו המיזוגניות של המועמד טראמפ, דוקא גרמו לעלייה בפופולריות שלו בקרב חלקים מהציבור האמריקני.<sup>10</sup>

---

הדרכה לחגיגת הווסת הראשונה" ו-"אדממה – תיק הפעם הראשונה שלי".

8 ראו למשל: Cocozza, P. (2015) Menstruation: the last great sporting taboo. The Guardian, retrieved from: <http://www.theguardian.com/sport/shortcuts/2015/jan/21/menstruation-last-great-sporting-taboo>

9 לגבי טניס, מספר שחקניות סיפרו על המצב הבלתי נסבל של הגבלות נוקשות מבחינת הליכה לשירותים בזמן משחק, הפוגעות בצורה ישירה ועקיפה בביצועיהן. היו שהוסיפו שלהגבלה זו מצטרפת לעתים גם דרישה ללבוש לבן שמחמירה את הלחץ שבו הן נמצאות במהלך המשחק – שמה לא יספגו הטמפון/התחבושת את הדם והוא יטפטף על גופן. הן סיפרו על ה-"פתרון" שהן נאלצות לאמץ – תחתון מרופד בשכבה סופגת נוזלים, דומה לזה המשמש בחיתולים.

10 נציין שחלק מהשיח המבקש להנכיח את הווסת מתמקד בתרומה של העלאת הנושא עבור אותן נשים לא מערביות, שאין להן נגישות למוצרים הסופגים את הדם, עובדה

ניכר, אם כך, שהווסת מהווה עוד צורה של סימון, בתוך המאבק הפמיניסטי נגד הדיכוי החברתי-תרבותי-פוליטי-כלכלי הפטריארכלי.

הווסת והנכחת הווסת מהוות נקודת מוצא לאסופת המאמרים המרכיבים ספר זה. האסופה מבקשת לפרוש – באמצעות מגוון מבטים וקולות – פסיפס של מבטים על משמעויות תרבותיות, פוליטיות, כלכליות וחברתיות שלה. כך, חלק מהמאמרים באסופה הם מתחומי הרוח והאמנות, וחלקם מתחומי החברה, חלקם מחקריים מובהקים וחלקם נכתבו גם מתוך התנסות, חוויה ו/או עמדה חברתית-פוליטית. אולם משותפת לכל המאמרים מודעות, הכרה ועמדה פמיניסטית הרואה את החשיבות בהנכחת הווסת והמבקשת להרחיב את הידע הקיים, להעלות דיון ביקורתי ולהציע צורות מחשבה וחוויה אלטרנטיביות.

### על המאמרים

הקובץ פותח במאמרים העוסקים בייצוגי הווסת באמנות ובספרות הישראלית. **אילנה וייסברג ועמרי הרצוג** עוסקים בווסת כפי שהיא מופיעה בספרות העברית החדשה, ומבקשים לאבחן את אסטרטגיות הייצוג המילוליות של הווסת כפי שהן מופיעות בה. לאחר הדגמה מאירת עיניים של ייצוגי הווסת בספרים **למאטיס יש את השמש בבטן**, **מי באש וספר הדקדוק הפנימי**, מתמקדים וייסברג והרצוג בשני מקרי בוחן: ספר ההדרכה הפופולרי **איילת מקבלת** (שריר, 1989), והנובלה המזוהה ביותר עם ייצוגי הווסת בפרוזה העברית, **כסף קטן** (הנדל, 1988). וייסברג והרצוג מראים שבספר **איילת מקבלת** מועלמת הווסת מהשיח באמצעות הצגתה כסוד וכמקור לבושה, ואילו **בכסף קטן** היא מוצגת כביטוי לאי-רציונליות נשית. בשני המקרים (כמו גם בספרים האחרים), אופני הצגתה ושיפוטה של הווסת מתרחשים תמיד "למול מבטו של חוק האב. הווסת מתווכת דרך מבטו של הגבר, ונענית לתביעות שמבט זה מייצר: השתוממות והדחקה, או חרדת אבדן השפה והגוף."

**ניצה קרן** מוסיפה מבט היסטורי לדיון בייצוגי הווסת בספרות העברית. קרן סוקרת את ספרות הנשים הישראלית החל משנות ה-40 ועד שנות ה-90, ומצביעה על תהליך שהחל רק בשנות ה-80, של הענקת לגיטימציה לנושא

---

המובילה לפגיעה ברווחתן ולהפלייתן החברתית. יתכן כי ההתמקדות בנשים מוחלשות – 'אחרות' מצמצמת את מחיר ההנכחה, הן מאחר שהיא מהווה "הרחקת עדות" והן מכיוון שהיא חוסמת תגובות המזלזלות בתלונות של נשים חזקות חברתית. נעיר שההתמקדות בנשים מוחלשות גם מהווה סוג של 'בון-טון' חברתי.

שעד אז נידון להשתקה, להכחשה ולהצפנה. קרן מראה שבשנות ה־90 – שבהן נידונה לראשונה החווייה הנשית-גופנית – גם נחשפות, מתוך אותו שיח, מערכות יחסים עכורות בין אימהות לבנותיהן. בשונה מהרצוג ווייסברג, קרן סבורה כי למרות שמכתיבת הנשים בספרות העברית מהדהדות לעתים תפיסות פטריארכליות, ודווקא משום שברקע הדברים נוכח תמיד "האב" על תכתיביו, מדובר בראש ובראשונה בשיח של התרסה כנגד תרבות אבהנית דכאנית.

**אורנה אוריין** עוסקת בייצוגי הווסת באמנות הפלסטית. אוריין עורכת השוואה בין אמניות ישראליות ואמריקניות בנות זמננו מבחינת התפתחות ייצוגי הווסת. אוריין סוברת שהן בישראל והן בארה"ב הושפעו ייצוגי הווסת (בעיקר בשנות ה־70) מהמהפכה הפמיניסטית. הפרשת הווסת היוותה, כך היא מראה, אמצעי למחאה נגד דימוי הגוף הנשי שכוון על-ידי אמנים גברים כאידיאלי, נקי, שלם ופסיבי. אוריין דנה גם בתימת ה'טהרה' ומראה שבהקשר זה, אמניות ישראליות מדגישות בעיקר את ההיבט של הדרה פטריארכלית ואילו אמניות אמריקניות שמות דגש על החווייה הנשית הרוחנית.

ביטויים אמנותיים של הווסת, בעיקר מתוך מבט על המצווה היהודית המקושרת איתה – הנידה, מופיעים בעבודתה של האמנית **חגית מולגן** שיצירות משלה מופיעות באסופה. מולגן מציגה בעבודתה מספר תימות, ביניהן את החווייה המצמצמת של הרעיה היהודית ביחס לנידה ואת מחאתה ביחס להשתקה של המצווה בחברה היהודית הדתית בישראל.

מאמר אחד בקובץ – מאמרו של **אבנר דינור**, עוסק בהיבטים היסטוריים של הווסת. דינור מתאר אמונה שרווחה באירופה של ימי הביניים בדבר וסת בקרב גברים יהודים. הוא מציג, לראשונה בתרגום לעברית, מספר מקורות המעידים על אמונה זו ומנתח את ההגיון הביולוגי, האנתרופולוגי והטקסטואלי-דתי העומד בבסיסה. בהמשך, דינור מציע שקריאה פמיניסטית במיתוס הווסת הגברית-יהודית עשויה לשמש מוקד ביקורתי כלפי תפישות זהות מערביות ומודרניות. לטענתו, המיתוס הוא עדות לחיבור בין שתי צורות הדרה שיש ביניהן קווי דמיון: מיזוגניות ואנטישמיות. העמידה על דמיון זה מפנה את תשומת הלב ל"הבדל הנשי-יהודי" ומאפשרת פיתוח שיח פמיניסטי-מהותני שאינו מקבל את הטענה שהווסת היא סימן לנחיתותה של האישה, ובד בבד פיתוח שיח פרטיקולריסטי יהודי שאינו מקבל את תביעות האחדה של האוניברסליזם המערבי-נוצרי ושל הלאומיות הדמוקרטית.

המחאה כנגד תפיסת הווסת כעדות לנחיתות נשית עולה גם ממאמרו של

של **ענבל אסתר סיקורל ונעמי סילמן**. המאמר עוסק בווסת מתוך התבוננות בנשים עם זיקה אמונית יהודית הבוחרות במצוות הנידה. המאמר מראה כי נשים מקבוצות שונות מפרשות את הלכות הנידה כאמצעי להבניית יחסי כוח משתנים. המחברות מציגות נשים מארבע קהילות שונות ובאמצעותן מראות כי למרות הדרת נשים מתהליך הפסיקה גם בנושאים הנוגעים לגופן, נשים אינן נותרות גורם פסיבי. במקום, באמצעות פרשנותן הן מגייסות את הלגיטימציה החברתית-דתית המוענקת להלכות נידה, על מנת לרכוש כוח ביחסים הזוגיים כמו גם בשדה הקהילתי ובשדה החברתי הרחב יותר.

**כרמית רוזן אבן-זוהר** מציגה גם היא פרקטיקות של ווסת באמצעות מחקר אתנוגרפי שבמהלכו בחנה את ההבניה של חוויית הווסת, כפי שהיא מתרחשת במהלך קורס המלמד יוגה נשית. רוזן אבן-זוהר, בעצמה מורה ליוגה, מראה שבמהלך הקורס מכווננת חוויית הווסת מחדש, תוך שילוב בין שיח ביו־רפואי לבין רעיונות רוחניים נוסח העידן החדש, שמציעים אלטרנטיבה לשיח ההגמוני על הווסת בחברה הישראלית ושוואפים "להשיב את הקסם" לחוויית הווסת ולהפוך אותה לחווייה מעצימה וחיובית. המאמר מראה שהשיח האלטרנטיבי המעצים, המובנה בתוך היוגה הנשית, בא במאבק עם בסיסי כוח חברתיים הגמוניים, אך גם מוגבל ומבוית על-ידם, ומבטא את הדרישה מנשים לטיפול באחרים, לשליטה ולניהול עצמי.

גם **סמדר זמיר** עוסקת בחווייה ובפרקטיקות שקשורות ל'ניהול' הווסת. זמיר מציגה מסה אקטיביסטית שמבקשת להנכיח את הפוליטי שבאישי ומבקשת לעשות שינוי במציאות. זמיר מבטאת מחאה אקו־פמיניסטית נגד הדרישה מנשים "לטפל" בגופן בזמן הווסת. היא מצהירה שאינה מוכנה לקבל את התכתיבים המסחריים שלמעשה משעתקים את המסרים הישנים שלפיהם יש "להסתיר, להחביא, להצניע, להשתיק ולהעלים את הדם". כנגדם היא אומרת באופן ברור: "אני את דם הווסת שלי אוהבת ואני מבקשת לחגוג אותו...". זמיר הופכת את הווסת ואת הפרקטיקות שלה סביבה למעשה פוליטי של "...פרפורמנס מחאתי באמצעותו אני מנכיחה את חוויית המחזור הנשי ואת חופש הבחירה שלי לצרוך מוצרים אקולוגיים שאינם מכלים את אמא אדמה. הדם האישי הופך לכלי מחאה פוליטי".

הדיון בפרקטיקות הווסת מתקשר לשיח התקשורתי-מסחרי סביב הווסת – הנידון בקובץ זה משתי זוויות. **מיכל רום** ו**סמדר נוי** מנתחות פרסומות בתחום מוצרי הספיגה של הפרשות המחזור, ומצביעות על כך שהייחוד שלהן הוא בהיותן ממוקדות בהסתרה במובן של דרישה להעלמת 'פשע' שנשים

אשמות בו מטבען. נשים מוצגות בפרסומות כמזהמות והן נדרשות לשאת את אשמתן על כך שאינן יכולות לשלוט על הופעת המימד הקרימינלי שטמון בהן (כמו התפרצות של החייתי). המילים 'וסת' ו'מחזור' הן טאבו במסגרת השיח הגלוי של פרסומות אלו, ואילו המוצר מוצג בהן כאמצעי שליטה מהסוג ששמור לגורמי אכיפת הסדר הציבורי, ובעיקר לשוטרים ולסוהרים: המוצר 'מנטרל', 'לוכד', 'מעלים' ו/או 'נועל' את הפרשות הגוף וסממניהן. לטענת הכותבות, הפרסומות מבקשות למכור לאישה "הגנה" – ערך שנשים מוקירות ומבקשות, ובישראל על אחת כמה וכמה, אלא שההגנה המוצעת כאן היא לא הגנה לאישה מפני אחרים אלא מפני עצמה, ולא רק על עצמה מפני עצמה, אלא גם על האחרים מפניה. המסקנה המתבקשת היא שנשים זוכות למעמד של 'חברות מותנית', ולכן נחותה, במרחב הציבורי. האישה, ולא רק ההפרשה, היא 'בעיה חברתית', וגוף האישה הוא איום שעלול "לנזול מתוך עצמו" החוצה, אל המרחב המהוגן, ה'ציב'.

מן הצד השני, **סיגל ברק-ברנדס** מבקשת להתמקד בזוויות ההתייחסות של נשים באשר לפרסומות בתחום 'מוצרי ההייגיינה הנשית'. ברק-ברנדס מנתחת את תפיסותיהן ופרשנויותיהן של נשים את הפרסומות ומוצאת שני דפוסים מרכזיים: האחד הוא של הסתייגות מחשיפת הנושא, שנתפס כאינטימי וכנשי בלבד, והשני הוא של לעג לאסטרטגיה הפרסומית. ברק-ברנדס סוברת שתגובות אלה אמנם נראות במבט ראשון ביקורתיות, אולם למעשה הן מלמדות על הפנמה של תפיסות פטריארכליות ולא על ניסיון לקרוא עליהן תיגר.

המאמר החותם את המונוגרפיה הוא מאמרה של **דלילה אמיר** שעוסק בסיום הווסת בגיל המעבר. אמיר מציגה בחלק הראשון של מאמרה ארבעה שדות שיח מרכזיים בתרבות המערבית, העוסקים בגיל המעבר: השיח הרפואי, השיח החברתי-תרבותי, השיח הפמיניסטי ושיח העידן החדש והרפואה האלטרנטיבית. בחלק השני בוחנת אמיר את אותם שדות שיח כפי שהם מתנהלים בישראל. אמיר מראה שהשיח הישראלי מאמץ בעיקרו את הראייה המערבית הפטריארכלית המקדשת פיריון נשי ונעורים, זאת כחלק מהצגת סיום הווסת כמצב בעייתי או שלילי שיש לסווג כחולי ולספק לו "פיתרון" או "הגנה תרופתית". אמיר גם מציגה התייחסויות חיוביות יחסית לתהליך סיום המחזור אך טוענת שחלקן עדיין מבטאות תפיסה שלפיה היעדר וסת מבטא מצב נשי בעייתי שיש למצוא לו פיתרון.

למרות הגיוון הקיים בקובץ, לצערנו גם נפקדים ממנו מבטים רלוונטיים,

בעיקר מבטיהם של נערות ונערים וכן של קבוצות שונות בחברה הישראלית, שחלקן גם מודרות ומחלשות. לפיכך, אסופת מאמרים זו אינה מסמנת את סופו של תהליך, כי אם את תחילתו. במסורת הכתיבה הפמיניסטית, הרואה את החיבור בין האישי לפוליטי, אנו רואות בספר זה הזמנה לקוראות ולקוראים להסתכלות אישית-פוליטית הנובעת מהגוף ונעזרת בתובנות התיאורטיות. אנו מזמינות את הקוראות והקוראים לבחון את תפיסותיהן/ם ואת ה'מובנים מאליהם' שלהם לגבי הווסת והיחס לנשים בהקשר זה, לחשוב ואולי גם להבנות מחדש את החווייה, התפיסה והמהות של הווסת בהקשרים המגוונים של החיים (למשל, הווסת הראשונה, התייחסות אל הווסת בתהליך ההתבגרות, בתוך זוגיות, בהורות, ביחסים עם הדור הצעיר במשפחה, בזמן מסעות וטיולים, בתהליכי כניסה להריון, לאחר לידה, במפגשים עם נשים אחרות, בעת הפרדה ממנה וכדומה). פרקטיקות אלה עשויות גם להרחיב את אפשרויות הבחירה של כל אחת ואחד מאיתנו, ולהפוך כל אישה, גבר ואחר/ת לסוכנים חברתיים פעילים בהבניה של גופניות נשית, גברית והקשרים ביניהם.

ספר זה הוא תוצר של שיתוף הפעולה ומאמצים של נשים ואנשים רבים. אנו מודות מקרב לב לכל הכותבות והכותבים אשר השתתפו ביצירת הקובץ. בראשם כמובן החוקרים והחוקרות, אך גם לחוקרות שקראו, הציעו, בחנו, שיתפו מידע ועוד, ובכך תרמו ליצירתו של קובץ זה. אנו רוצות להודות גם לד"ר איתן גינזברג, מנהל פורום ספיר לדיון ולחקר התרבות אשר ליווה את הפרויקט כבר משלבים מוקדמים שלו, והיה שותף לעריכתו האקדמית ולעיצובו. תודה לעמית ורשיצקי אשר ריכז את הפורום והסדרה במהלך מרבית שנות כתיבת הקובץ. אנו גם מודות לעורכת הלשונית טוני נגל, שטרחה על העיצוב והשיפורים שהכניסה בעבודותינו.

לבסוף, אנו רוצות להודות זו לזו. היה זה פרויקט שיתופי ואף אחת מאיתנו לא הייתה מצליחה לעשותו לבדה.

העורכות

## המשתתפות והמשתתפים ביצירת המונוגרפיה

ענבל סיקורל: ד"ר ענבל סיקורל היא מרצה בכירה ולשעבר סגנית ראש החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה במכללה האקדמית אשקלון. מחקרה מתמקדים באנתרופולוגיה של מגדר, דת והגירה, ובדרכים בהן נשים יהודיות משתמשות בדת כאמצעי לעיצוב מקומן החברתי. בין השאר כתבה על שימושים של נשים במקווה, נשים קראיות, נשים שהגרו מאתיופיה לישראל ונשים שמגדירות עצמן כדתיות לאומיות.

סמדר נוי: ד"ר סמדר נוי היא סוציולוגית ומשפטנית. מרצה בכירה במכללה האקדמית אשקלון. כתבה בעבר על השיח הרפואי סביב טכנולוגיות פיריון וכן על השיח הרפואי והמשפטי בנוגע לתביעות רשלנות רפואית. כיום עוסקת בחקר האקדמיה ובמסגרת זו כותבת על תהליכי סוציאליזציה בפקולטה למשפטים, על פעולתן של נשים באקדמיה שהינן גם אקטיביסטיות חברתיות ועל המשמעויות של דפוסי ההעסקה ה'גמישים' במוסדות אקדמיים מבחינת היצירה וההפצה של ידע באקדמיה.

ענבל וילמובסקי: ד"ר ענבל וילמובסקי היא בעלת תואר ראשון בפסיכולוגיה ותקשורת מאוניברסיטת חיפה ובעלת תואר שני ודוקטורט בקרימינולוגיה מהאוניברסיטה העברית בירושלים. וילמובסקי מרצה במכון לקרימינולוגיה ובמרכז לייפר ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטה העברית, בתוכנית ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטת תל אביב ובמכללה האקדמית ספיר. מעורבת בפעילות בתחום של אלימות כלפי נשים וקידום נשים בזירות שונות, הן באקדמיה והן בשטח. תחומי ההתמחות שלה הם קרימינולוגיה ומגדר, אלימות כלפי נשים, ואלימות בדייטינג בפרט, הטרדות רחוב ופחד מפשיעה, עבריינות נשים, מחקר פמיניסטי איכותני וכמותני, נשים באקדמיה ובמדע. בנוסף חוקרת, רוקדת ומלמדת מחול מזרחי.

דלילה אמיר: ד"ר דלילה אמיר היא חברת-סגל אמריטה מהמחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטת תל אביב, פעילה פמיניסטית וממייסדות תחום לימודי הנשים בישראל. אמיר היא ממקימות החוג ללימודי נשים באוניברסיטת תל אביב והייתה ראשת החוג בין השנים 1995–1988. היא גם הייתה ממקימות ה"פורום ללימודי נשים" באוניברסיטת תל-אביב. חקרה במשך שנים רבות



ממסדים רפואיים בארץ, ושימשה בתפקידים ציבוריים במערכת הבריאות. מחברת שותפה לעריכת הספר: **ללמוד פמיניזם: מקראה** (2006) והספר: **הפוליטיקה של הפלות בישראל** (1989). בשנת 2016 התפרסם ספרה: **הפלות כסוגיה מושתקת בישראל – על פרספקטיבה פמיניסטית ובין-לאומית ועל דילמות ממסדיות ואישיות**. פעילותה הענפה ברבות השנים תרמה לעיצוב מדיניות וחקיקה.

אילנה וייסברג: אילנה וייסברג היא חוקרת ספרות ותרבות, המתמקדת בחקר הווסת בתרבות הטקסטואלית והחזותית, ובגישות פמיניסטיות ביחס לייצוגיה. היא דוקטורנטית בבית הספר למדעי התרבות באוניברסיטת תל-אביב.

עמרי הרצוג: ד"ר עמרי הרצוג הוא חוקר תרבות, ראש המחלקה לתרבות, יצירה והפקה במכללה האקדמית ספיר. זוכה פרס ברנשטיין 2011. מחקריו עוסקים בין השאר בפוליטיקה של גופניות, ביחסים שבין תרבות קנונית לפופולרית, במחקר ז'אנר האימה ובחוקר התרבות הישראלי. כותב ביקורות ספרות בעיתון "הארץ", וכן מאמרים לקטלוגים של אמנות ולכתבי עת בנושאי תרבות פופולרית, מחול וספרות.

ניצה קרן: ד"ר ניצה קרן היא חוקרת ספרות נשים בעלת תואר שלישי בלימודי מגדר (התכנית הבינתחומית, אוניברסיטת בר-אילן). מחברת הספר: **כיריעה ביד הרוקמת – נשים כותבות והטקסט ההגמוני** (פרשנות ותרבות, בר-אילן, 2010). מנחה סדנאות קריאה וכתביה לנשים וכותבת רשימות ביקורת על ספרים בעיתונות.

אורנה אוריין: ד"ר אורנה אוריין פועלת במרחב האמנות החזותית גם כאמנית יוצרת וגם כחוקרת. כתבה את הספר **דם גופך** (רסלינג 2013) שבו היא מנתחת יצירות של אמניות הבזות הקשורות בדם הווסת ודם הגוף. מרצה במכללת סמינר הקבוצים ובמכללת ספיר, מנחת קבוצות בשילוב אמנויות. כתבה את ספר הילדים **הבובה טטי** (לביא פ. אינטרפרייז, 2014).

חגית מולגן: חגית מולגן היא אמנית דתייה שעוסקת בשאלות של מגדר וזהות. בוגרת המדרשה לאמנות. יוצרת בווידאו וחומרים מוכנים מהסביבה הקרובה בטכניקות שונות. בתערוכתה "לא מוכנה" הציגה סדרת עבודות מיצב העוסקות באופן בו משפיעה מערכת חוקים ממוסדת וגברית על גופן של נשים, בדגש על חוקי ההלכה הדתית הנוגעת לדם הווסת. הווידאו "חמש ועוד שבע" מעורר שאלות של זהות האישה בתוך הפעולה הפולחנית של הלכות הנידה. עבודותיה הוצגו בתערוכת יחיד בגלריה בבארי ובקונטיקט, ארה"ב.

ובתערוכה קבוצתית במשכן האמנות בעין חרוד. עבודותיה של מולגן עוסקות בשאלות שונות של זהות, הבנייה חברתית, דתית ותרבותית המופעלת על נשים. מולגן עוסקת גם בהנחיה וחינוך ולימדה בין היתר באוניברסיטת "ווסליאן" בקוניטקט, ארה"ב.

אבנר דינור: ד"ר אבנר דינור הוא מרצה למחשבת ישראל ופילוסופיה במכללת ספיר ובסמינר הקיבוצים. עבודת הדוקטור של אבנר עסקה בתפישת היהדות של חנה ארנדט והנס יונס. פרסם מספר מאמרים העוסקים בפמיניזם יהודי, תיאולוגיה חילונית ובפיסוס כרעיון פילוסופי-פוליטי. מנחה בתי מדרש וקבוצות לימוד העוסקות בזהות, הגות יהודית ובסכסוך הישראלי-פלסטיני. מוביל את הפעילות הישראלית בארגון FAB – Friendship Across Borders (חברות-חוצת-גבולות). חבר בקיבוץ העירוני בשדרות.

נעמי סילמן: ד"ר נעמי סילמן היא מרצה בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה ולשעבר סגנית ראש החוג במכללה האקדמית אשקלון. תחום ההתמחות שלה הוא אנתרופולוגיה של הדת. מחקריה עוסקים בדת היהודית ובעיקר באנתרופולוגיה של ההלכה היהודית. סילמן עוסקת במספר רחב של שאלות ומשלבת בין נקודת מבט סינכרונית לבין נקודת מבט דיאכרונית. ספרה **המשמעות הסמלית של היין בתרבות היהודית** (הקיבוץ המאוחד, 2014), עוסק בהתפתחות תפיסות היין בתרבות היהודית.

כרמית רוזן אבן-זוהר: כרמית רוזן אבן-זוהר היא מטפלת וחוקרת פמיניסטית, ביבליותרפיסטית ומורה ליוגה נשית. כותבת עבודת דוקטורט בנושא סיפורי מסע של נשים ישראליות להודו בחטיבה לחקר הפולקלור בחוג לספרות עברית והשוואתית באוניברסיטת חיפה. עבודתה המחקרית עוסקת בנרטיבים ובספרות עממית, מסעות, מגדר ורוחניות בעידן החדש. ספר שיריה **קהל יחיד** ראה אור בהוצאת הקיבוץ המאוחד ב-2013.

סמדר זמיר: סמדר זמיר היא יוצרת קולנוע ומרצה לקולנוע ומגדר. זמיר היא בוגרת תואר ראשון של החוג לקולנוע במכללה האקדמית ספיר והיא בעלת תואר שני מהחוג למגדר באוניברסיטת בר-אילן. סרטה הקצר "בין השורות" (2010) השתתף בפסטיבלי קולנוע בארץ ובעולם. זמיר מרצה במכללת הדסה ובמקומות נוספים; ממקימות "פורום הקולנועניות ויוצרות הטלוויזיה בישראל"; מפרסמת מאמרי דעה ב-"הארץ", "מערבון", "מחברות קולנוע דרום" ועוד. הייתה אחת הכותבות בספר "בגוף ראשון: שמונה נשים, שמונה סיפורי חיים". בימים אלה עובדת על סרט ביכורים דוקומנטרי.

מיכל רום: ד"ר מיכל רום היא מרצה בחוג לסוציולוגיה ובתכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן ובחוגים לתקשורת ולמדעי ההתנהגות במכללת כנרת. בעלת תואר שני במנהל עסקים MBA מאוניברסיטת בן גוריון בנגב, שימשה בעבר בתפקדי מחקר ותכנון אסטרטגי במשרדי פרסום וכיום יועצת ומלווה עסקים ועמותות בנושאי שיווק ומחקר.

סיגל ברק-ברנדס: ד"ר סיגל ברק-ברנדס מלמדת באוניברסיטת תל אביב בחוג לתקשורת ובתוכנית מ.א. לחקר תרבות הילד והנוער. עבודת הדוקטורט של ברק-ברנדס עסקה בפרשנות של נשים לדימויים של נשיות בפרסומות טלוויזיה. תחומי עיסוקיה האקדמיים הם נערות, מיניות ומדיה, קהל של נערות, קהל נשי, ייצוגי אמהות במדיה, נערות ופייסבוק, ייצוגי אלימות הורים כלפי ילדים במדיה.

# תמונת מחזור: שדות שיח ופרקטיקות של וסת

ענבל אסתר סיקורל, סמדר נוי וענבל וילמובסקי

## מבוא

הווסת הנה תופעה ביולוגית טבעית שמלווה את מרבית הנשים בעולם כחלק ממחזור הפריון. בד בבד מוענקות לווסת משמעויות חברתיות-תרבותיות, שמחברות אותה לאמונות, לפרשנויות ולפרקטיקות מגוונות.<sup>1</sup>

\*  
1  
אנו מבקשות להודות למכללה האקדמית אשקלון על הסיוע לפרסומו של מאמר זה. להלן (ועל 'קצה המזלג') מספר דוגמאות לתפיסות לגבי הווסת במספר דתות ותרבויות: **באיסלם** נתפסת הווסת כסוג של חולי, ודם הווסת (אך לא האישה עצמה) נחשב טמא. בזמן הווסת יש איסור על מגע מיני ועל השתתפות בפרקטיקות הדתיות המרכזיות (Guterman et al, 2008). בתום הווסת האישה מחוייבת לעבור טקס טהרה (Maghen, 1999) (in Dunnivant & Roberts, 2011, p. 123). **בנצרות המוקדמת** נתפס דם הווסת (כמו הזרע) כחלק מהפונקציות הגופניות ולא הוגדר כחטא. בכנסיות המערבית והמזרחית עדיין קיים ויכוח ארוך שנים על השתתפות נשים בזמן הווסת בטקס ה-Communion (ציון הסעודה האחרונה באמצעות קידוש לחם ויין), מכיוון שהווסת מייצגת ומדגישה את התוצאות של מה שמכונה "הנפילה מגן-העדרן". עד לעת החדשה יחסי מין בעת הווסת נחשבו לחטא חמור המוביל ללידת ילדים נכים או ילדים שהשטן שוכן בקרבם. בערך במאה ה-16 נחלש האיסור: חלק מגדולי הכנסייה הגדירו את המעשה 'חטא בר-כפרה' ואפילו מעשה מוצדק במקרים של 'תשוקה בלתי נשלטת' או 'ריב משפחת' (Ranke-Heinemann, 1988). **במיתולוגיה ההינדית** נתפסת הווסת כזו המאפשרת לאישה לחוות תשוקה והנאה מינית, אך רואים בה גם כביטוי לטומאה. נשים בווסת מנועות מעבודה, מסירוק שערן, משטיפת גופן ומגע עם מקורות מים או אש (Guterman et al., 2008). אסור להן להיות בקרבת אחרים או בקרבת סמלים ומקומות מקודשים (Nagarajan, 2007 in Dunnivant & Roberts, 2011, p. 123). בתום הווסת נדרשת האישה לקיים טקס שטיפה (Leslie, 1991) (in Dunnivant & Roberts, 2011, p. 123). **בדת הבודהיסטית** נתפסת האישה, מעת קבלת הווסת, לטמאה ו'מפלצתית' ומסמלת הרג של יצורים חיים. בשיח הרפואי הבודהיסטי העתיק, דם הווסת נתפס כקיים קבוע ברחם, וכמתערבב עם הזרע הגברי ליצירת העובר. דם זה הוא המזין את העובר, ולאחר הלידה גם עולה אל השדיים ומהווה בסיס ליצירת חלב האם (Leslie, p. 63-77, in Porter & Teich, 1994); **בתפיסה היוונית העתיקה** נתפס דם הווסת כעניין ביולוגי. פיתגורס למשל סבר שהווסת היא מנגנון לסילוק דם עודף דרך אזוריו החלשים והפגומים של גוף האישה (Lee & Sasser-Coen, 1996). אריסטו סבר שהווסת היא שאריות עודפות של חומר ההזנה בדם האישה, שגולשות מגופה כשכלי הדם מלאים (Delaney et al., 1988, p. 45). על יחסה של **היהדות** – נפרט בהמשך.

ככלל, קשה מאוד למיין תרבויות על פי אופי התייחסותן אל הווסת ואל נשים בזמן הווסת, שכן בתרבויות רבות תועדה התייחסות מורכבת ומשתנה עם הזמן. אולם נראה כי למרות קיומן של כמה תרבויות שמעניקות לה משמעות חיובית,<sup>2</sup> רוב התייחסויות התרבותיות מקשרות את הווסת למוות, לסכנה, לזיהום, ללכלוך ולטומאה, ומעצבות אותה, גם כיום, כחוויה שלילית מעיקרה (Buckly & Gottlieb, 1988; Delaney et al., 1988; Johnston-Robledo & Chrisler, 2009). ניכר שהווסת – לצד 'אמיתות' נוספות המוטבעות בגוף האישה, מובנית כעדות מוחשית ('self evident') לנחיתות ה'טבעית' של הנשים (Johnston-Robledo & Chrisler, 2011; Porter & Teich, 1994). הבנייה זו היא אחד הביטויים לדרכים שבהן מיוצרת היררכיה מגדרית באמצעות זיהוי האישה עם 'גופניות', 'חומר', 'מוות' ו'כיליון' וזיהוי הגבר עם 'רוחניות', 'תרבות' ו'נצחיות' (ראו למשל: Erchull, 2011; Grosz, 1994; Ortner, 1974; Smith, 2011).

לקראת אמצע המאה ה-20 זוכה הווסת, ביחוד במערב, לפרשנויות מחודשות בכתבתן של הוגות וחוקרות פמיניסטיות. הוגות אלה חושפות את האופנים שבהם הווסת שימשה ומשמשת אמצעי פוליטי להכפפתן ולהדרתן של נשים (ראו למשל: Bobel & Kisling, 2011; Shail, 2007). הן גם מציגות אפשרויות לראיית הווסת בהקשרים חיוביים (ראו למשל: Buckley & Gottlieb, 1988) ומקשרות אותה לאקטיביזם פמיניסטי אקולוגי (ראו למשל: Bobel, 2010, p. 95).

המונוגרפיה שלפנינו יוצאת מנקודת מוצא שלפיה הווסת היא ביטוי ייחודי של הגוף הנשי (אם כי לא של כל הנשים), אך במרבית התרבויות, שדות השיח הדומיננטיים עליה מטעינים אותה – ודרכה את ה'מהות הנשית' ואת ה'נשיות הראויה' – בהגדרות תרבותיות וחברתיות ממשטרות. כלומר, שדות השיח הדומיננטיים סביב הווסת ועליה עושים בה שימוש כהצדקה ל'אמיתות' מסויגים שונים, הן באשר לנשיות והן באשר לשונותן ובדרך כלל לחולשתן ולנחיתותן ה'טבעית' של נשים באשר הן.<sup>3</sup>

במאמר זה נבקש, בשלב ראשון, להציג, מתוך מבט ביקורתי פמיניסטי, שני

2 ישנן תרבויות שבהן נתפסת הווסת כאמצעי לריפוי מחלות וחוליים שונים, החל ביבלות, כתמי לידה, טחורים, תולעים וכאבי ראש וכלה במגפות (Delaney et al., 1988; Vosselmann, 1935, pp. 86-92 in: Buckley & Gottlieb, 1988 מאגיות (Stewart & Strather, 2002), והיא משמשת למשל כשיקוי אהבה (Pedersen, 2002; Hassen, 2002) וכאמצעי להרחקת שדי נהר ורוחות רעות אחרות.

3 יש לציין שההבניה התרבותית-חברתית של הווסת עשויה להיות תלויה בזהות האישה (למשל נשים בגילים שונים, נשים טרנסג'נדריות ותלויה גם בתפיסות של האישה ושל סביבתה ביחס לפריון).

שדות שיח מערביים דומיננטיים סביב הווסת: השיח המדעי-רפואי (שאפיין את המאה ה-19 ומהדהד גם היום), והשיח המסחרי-שיווקי (שהתפתח בתחילת המאה ה-20). לאחר מכן נציג ממצאים מרכזיים מספרות המחקר העכשווית העוסקת בתפיסות ובאמונות עכשוויות על הווסת, ונתמקד בחוויית הווסת בחייהן של נשים ונערות. בהמשך נציג את הרעיונות המרכזיים המופיעים בכתיבה האקדמית הפמיניסטית על הווסת ונצביע על האופן שבו הם חותרים כנגד השיח הקיים ומציעים אלטרנטיבה פוליטית להתייחסות אליה ואל הגוף הנשי. בחלקה האחרון של הסקירה נתייחס אל הכתיבה האקדמית סביב הווסת שנעשתה בישראל ומתוכה, נראה את מרכזיותו של השיח הדתי-הלכתי על הווסת בשילוב עם תכני השיח המערביים הקיימים והגישה הפמיניסטית המאתגרת אותו. מתוך עיון בכתיבה זו נצביע גם על הצורך במחקר ובכתיבה נוספת על הווסת בהקשריה הישראליים.

### השיח המדעי-רפואי של המאה ה-19

המאה ה-19 התאפיינה בהתחזקות מעמדם של 'מדעי-האדם' ושל המקצועות הנשענים עליהם, וביניהם מקצוע הרפואה (פוקו, 2008). התפיסה הרפואית הדומיננטית באותה מאה אישררה תפיסות שמרניות קיימות לגבי הַסְדֵר המגדרי (והמעמדי) הקיים באמצעות שרטוט מדעי של 'טבעו הביולוגי הבעייתי' של הגוף הנשי. מתוך נאמנות לתפיסות החברתיות המקובלות על טבען העדין והשבירי של נשים מהמעמד הבינוני והגבוה, הוגדרו הנשים בשיח הרפואי כחולניות מטבען וכזקוקות למעקב ולהשגחה רפואית מתמדת. אהרנריך ואינגליש (Ehrenreich & English, 1990), שמציגות את השיח הרפואי על נשים במאה ה-19 בארה"ב, מראות שאיברי הרבייה של נשים ומחזור הפיריון הנשי שימשו מוקד להבחנות הרפואיות על 'שונותן', ולמעשה נחיתותן הפיזית, השכלית והרגשית. כלומר, התפיסה כי הרחם, והשחלות בפרט, הם המוקד ל'מהות נשית' ואחראים לתכונותיה ה'תרומיות' והנאצלות של האישה, ביססה למעשה את תפיסת איברי הרבייה הנשיים גם כגורמים מרכזיים ל'תחלואים' ול'מחלות' הקבועים של נשים. בהקשר זה נתפסה הווסת כראייה לתקינות גופנית (אם כי תחת הגדרות רפואיות מגבילות וממשטרות),<sup>4</sup> אך גם כמקור לחולי, לחולשה, לסבל ולחוסר יכולת תפקודית קבועה. וכך, ה'טבע'

4 למשל, וסת שאיחרה (אפילו בכמה שעות) או דימום שנתפס כחריג היוו 'עדות' רפואית לחסימה בזרימת הדם או ל'עצלותו', וכמות דם 'חריגה' נחשבה כזו שעלולה להוביל להדבקה במחלה של המוח, הכבד, הלב, הקיבה ומחלות אחרות.

הנשי, לא כל שכן בזמן הווסת, יצר הצדקה לתיוג ולהדרה.

בו בזמן, אמונות דתיות ומדעיות מוקדמות, שטענו להשפעה רעה ומסוכנת של נשים בזמן הדימום הווסתי, הנובעת מכוח ההרס והמוות הטבוע בהן, הדהדו גם אל תוך השיח הרפואי (Erchull, 2011, p. 32; Van de Walle & Renne, 2001) ותורגמו לשפה מדעית 'אובייקטיבית'. כך לדוגמה, בשנת 1878 פורסמו בכתב העת הבריטי המכובד, ה-BMJ (*The British Medical Journal*) מאמרים שבהם הושמעה טענה שנשים בזמן וסת עלולות לגרום במגען לריקבון של מיני מזונות, לנבילת פרחים ואף לאי יכולת לסדר את השיער כהלכה (Whelan, 1975). מאמרים מסוג זה, שמהם הדהדו תפיסות מדעיות, דתיות ועממיות, המשיכו להופיע גם במאה ה-20<sup>5</sup>, וגם הם יצרו הצדקה, הפעם בשל "מסוכנות", להשגחה ולפיקוח על נשים בשל 'הביולוגיה העובדתית' שלהן.

תפיסות ההרס והמסוכנות של הגוף הנשי השתלבו גם במספר ספרי רפואה ופיזיולוגיה שנכתבו באותה עת ושעתקו אל תוך השיח הרפואי תפיסות תרבותיות וחברתיות שליליות על 'טבען' של נשים (Martin, 1987; Tomlinson, 1999). ברוח המהפכה התעשייתית ו'עידן המכונות', תואר מחזור הפריון באותם ספרים כ'פרויקט ייצור' (שסופו המוצלח הריון ותינוק). במסגרת זו שורטטה הווסת כ'כישלון במערכת הייצור' ואף תוארה כנמק, כמוות של רקמות וכ'הריסות' של הריפוד הרחמי. תיאור קשה זה בלט מול הצגת ייצור הזרע כ'מרשים ומדהים'. התיאורים מרמזים שמערכת הפריון ייצרה מוצרים שאין בהם צורך, ייצור בזבזני ולא יציב. הווסת משורטטת כדיסאינטגרציה כאוטית של צורה, כחידלון, כמוות וכמשהו 'רפוי', 'מעורטל' או 'מגורש'. התהליך הטבעי של סיום גילאי הווסת זוכה באותם ספרים לייחוסים שליליים כ'בלות' (מכאנית) וכמצב של קלקול ללא תקנה במערכת הייצור (Martin, 1987).

ניכר, אם כך, שהשיח הרפואי על מערכת הפריון בכלל ועל הווסת בפרט, דווקא לנוכח ניסיונו להוות גוף ידע מדעי מוכח ומבוסס, סייע והצדיק את המשך הדרתן של נשים מהמרחב הציבורי ואת השארתן מחוץ למוקדי ההשפעה

5 בשנת 1920 העלה ד"ר בלה שיק את הרעיון שלפיו בדם הווסת מופרשות בקטריות רעילות ("menotoxin") שמקלקלות יין, ירקות כבושים, לחם וכיוצ"ב (Buckly & Gotlieb, 1988). מחקרים מסוג זה המשיכו גם בשנות ה-20, ה-30 וה-50 של המאה ה-20 וכללו בחינה של השפעת דם הווסת (ושל נוזלים אחרים שמפרישות נשים בזמן הווסת) על צמחים ועל בעלי-חיים (Delaney et al., 1988).

### החברתיים והתרבותיים.

תפקידו של השיח הרפואי כגורם המשמר את הסדר החברתי הקיים, מצטייר גם בהקשר לכניסתן הגוברת והולכת של נשים לשוק העבודה הציבורי (Smith, 2011, p. 11). השיח הרפואי בהקשר לעבודת נשים (מהמעמד הבינוני והגבוה) התאפיין בפטרנליזם 'מודאג', ויצא מתוך הנחת-יסוד שלכל גוף כמות קבועה ויציבה של אנרגיה הנדרשת לתפקודו התקין. בשיח רפואי זה נתפסה הווסת כצורכת אנרגיה רבה, ועל כן בעת קיומה מצטמצמת כמות האנרגיה הפנויה שיש באישה. מתוך כך, העסקת נשים בימי הדימום עלולה להביא לפגיעה בהן או לפגיעה באיכות העבודה (Chiazze et al. 1968; Smith, 2011). הרעיון של חולשה אנרגטית של הנשים, שנשען על יסודות מדעיים-רפואיים לכאורה, סייע לקביעתם של חוקרים וקובעי מדיניות שיש להגביל את צורות ההעסקה של נשים (Smith, 2011).

החולשה האנרגטית עולה גם בכתיבה הפסיכואנליטית (שיש כמובן להבחינה מהספרות המדעית-הרפואית המקובלת). אזכור מסוים של הווסת הופיע כבר בכתיבתו של פרויד (כפי שמופיעה אצל סימון דה-בובואר). לטענתו, להיות אישה משמעותו לחיות עם פצע נורא בגופה – פצע הסירוס. כשמופיעה הווסת בגיל ההתבגרות, הנערה-האישה מקבלת תזכורת חודשית לפצע, ולמעשה זוהי תזכורת שהיא "קוללה". לכן, האנרגיה הנפשית של נשים מושקעת בטראומה ואין להן את אותה היכולת שיש לגברים ללמוד, לחקור, לפתח קריירה עצמאית או לחשוב חשיבה הגיונית (פרידמן, 2007, ע' 35). אחדים מממשיכי דרכו של פרויד (ביניהם הלן דויטש, מלאני קליין, נורמן בראון, ג'ודית בארדוויק, קלארה תומפסון, מארי צ'דוויק, קלוד דאגמר דאלי, ואחרים) המשיכו את הכתיבה בנושא, בעיקר תוך התייחסות להשפעות שליליות של הופעת הווסת הראשונה. חוקרים אלו פירשו בדרכים שונות את הקשיים של נשים ביחס לווסת כנובעים מהזיהוי של נשים, את מחזור הווסת עם הנשיות, שלגביה יש להן תחושות אמבילונטיות (Buckley & Gottlieb, 1988). בשנים מאוחרות יותר התפתחה כתיבה פסיכואנליטית פמיניסטית אשר שילבה ביקורת על תפיסות חברתיות של הווסת, דוגמת עבודתה של קריסטבה שתוצג בהמשך.

רעיונותיו של פרויד, שהוצגו ב-1909 בארה"ב, הדהדו בתרבות הפופולרית האמריקנית ועיצבו מחדש את תפיסת הניהול הראוי של חיי הרגש, דרך שיח טיפולי ששלט בנוף התרבותי האמריקני של המאה ה-20. שיח זה התמקד בתפקידו של התת-מודע בקביעת מסלול החיים, במיניות האדם כמקור מרכזי



לתשוקות ובתפקידה של המשפחה בעיצוב נפש האדם ואחריותה למרבית הפרעותיה (אילוז, 2008, ע' 21). כך עיצבה התרבות את אופן הביטוי ואת אופי הרגשות הראויים גם בהקשר של הווסת, שהוצגה בחלק מהכתיבה הפסיכואנליטית כמעוררת תחושת אשמה שהודחקה ו/או כנחווית כעונש על 'חטאים איומים' מהילדות המוקדמת. היו אף פסיכואנליטיקאים שסברו שהופעת הווסת בפעם הראשונה עלולה להתקשר למזוכים או ל"אוננות מורבידית" (Delaney et al., 1988).

על פי פרשנויות פסיכואנליטיות נוספות, דם הווסת עלול להוות, עבור הנערה תזכורת (לא מודעת, כמובן) לכישלונה הכואב בילדותה המוקדמת להשיג איבר-מין זיכרי, תזכורת שאף עלולה להחזיר את הפחדים המוקדמים מסירוס (או שהיא מהווה סימן לסירוס) (Delaney et al., 1988).

עבודתה המוקדמת של הפסיכואנליטיקאית מארי צ'דוויק (Chadwick, 1932) הצביעה על הפחדים של הנערה המלווים את הווסת הראשונה. הנערה מתחילה להתבייש בגופה המתפתח, ועלולה להאמין שהיא פצעה את עצמה, חלתה במחלה חשוכת מרפא, או נענשה על ידי כוח עליון על מעשים בלתי הולמים. בהמשך טענה הפסיכואנליטיקאית מלאני קליין (Klein, 1932) כי הווסת מחוברת חיבור לא מודע להפרשות הצואה והשתן היוצאות מאותו האזור בגוף, וכך מיוצרת אצל הנערה תחושה של גועל (Delaney et al., 1988). פרשנות נוספת הציעה הלן דויטש (Deutsch, 1925) שסברה שהווסת נחווית כאירוע משמעותי וקשה כיוון שלראשונה בחייה עומדת הנערה מול הפונקציה הכפולה שלה כיצור מיני וכאחראית לרביית המין האנושי. אם תקבל עליה את זהותה המינית והרבייתית, היא תמשיך את התבגרותה החברתית והמינית בצורה נורמלית, אך אם היא תתנגד לה, סביר שתחווה קשיים רגשיים בהתפתחות זהותה. לפי דויטש, ולאחריה גם לפי אריקסון, הופעתה החודשית של הווסת מזכירה לנערה גם את 'אובדן הילד' ומחזירה אותה לחוויה של כישלון לממש את זהותה ה'אימהית'. דלייני ועמיתותיה מצביעות על כך שחלק מהכתיבה הפסיכואנליטית מתמקד ב'תרומת האם' לחוויית הווסת של ילדתה, בייחוד תחושות של דחייה וגועל כלפי הווסת (Delaney et al., 1988, pp. 75-77).

רעיונותיו של פרויד, ממשיכיו וממשיכותיו, שאומצו ונקלטו בקרב סוכנים חברתיים של הממסד האקדמי, הרפואי והספרותי, שווקו על ידם בתרבות הפופלארית. הפרידגמה הפרודיאנית מילאה תפקיד מפשר בין הרפואה המדעית לרפואת הנפש. יכולתה לגשר בין תחומי ההתמחות של הפסיכולוגיה, הנורולוגיה והפסיכיאטריה מצד אחד, לבין התרבויות הגבוהות והנמוכות מצד

שני, אפשרה לה להטביע את חותמה על התרבות האמריקנית בזירות השונות ובייחוד בתחום הקולנוע וספרי ההדרכה (אילוז, 2008, ע' 26).

אפשר שהפרדיגמה הפרוידיאנית, שכאמור העצימה את תפיסת החיבור שבין הנפשי לגופני, השפיעה גם על המחקר סביב הווסת. רופא בשם גרייבס, למשל, ביקש לבחון, בעזרת נתונים סטטיסטיים, אנומליה פסיכו־פיזית סביב זמן הווסת. גרייבס אף מצא שיעור לא פרופורציונלי של נשים עם 'נטיות לפשע או להתאבדות' שהיו בזמן הווסת כאשר עברו עבירה או ניסו להתאבד<sup>6</sup> (Graves, 1913).

החל משנות ה־30 של המאה ה־20 התגבר זרם המחקרים רפואיים שהתמקדו בתחושות פיזיות ונפשיות של נשים לפני הופעת הווסת, במה שהוגדר בתחילה כ"תסמונת מתח טרום וסתית" (Premenstrual Tension) ובהמשך, בשנות ה־50, התקבע בשם "תסמונת טרום וסתית" (Premenstrual Syndrome) (Dalton, 1964), או בקיצור PMS. בתחילה הוגדרה התסמונת כמצב פיזיולוגי – תופעה של אגירת נוזלים המובילה לנפוחות, בעיקר באזור השדיים והבטן, המלווה במתח. עם השנים נהפכה ההגדרה לחוויה סמויה מן העין של מתח או "קונסטלציה של מצב רוח, התנהגות ו/או סימפטומים פיזיים (National Mental Health Association, אצל גיל, 2010), בימים שלפני הווסת ול'תסמונת רפואית ופסיכיאטרית' רבת־פנים, הכוללת יותר ממאה סימפטומים אפשריים שעלולים להתרחש בשבועיים הסובבים את הווסת,<sup>7</sup> (Chrisler & Caplan, 2002; Kissling, 2006, p. 42). העמימות בהגדרת התסמונת מאפשרת לנשים רבות לזהות בתוך עצמן סימפטום זה או אחר ולאבחן את עצמה כסובלת מהתסמונת. במקביל, החברה רואה בכלל הנשים סובלות פוטנציאליות (אם לא בפועל) מ-PMS, ומכאן, לא יציבות במבט כוללני (Smith, 2011).

בעוד שבעולם המערבי, התסמונת מובנית במבט פטריארכלי כ"מחלה" (גיל, 2010), התסמונת הקדם־וסתית היא, לפחות בחלקה, תלוית תרבות,

6 ספרות מחקרית מאוחרת יותר ניסתה לבסס את הקשר בין מהלך המחזור החודשי לבין מעורבות בתאונות דרכים (Dalton, 1960).

7 הסימפטומים מגוונים ביותר וכוללים, בין השאר, כמיהה למזון מתוק או מלוח, עצירות או שלשול, כאבי שרירים, פצעונים, ירידה או עלייה ברמת האנרגיה, עצבנות, מתח, חרדה, עצב, דכדוך, תחושת חוסר שליטה, נודי שינה ושינויים בחשק המיני, קשיים בריכוז, בשיפוט המציאות, בקואורדינציה, ירידה ביעילות תפקודן ובהישגיהן. רבים מהסימפטומים המתוארים בספרות דומים לתופעות של לחץ נפשי (stress), חרדה ודיכאון (Chrisler & Caplan, 2002).

והדעת נותנת שהיא תוצאה של תהליכי המדיקליזציה בתרבות המערבית, כפי שמלמד היעדרה בתרבויות כגון סין, הונג קונג, הודו ואחרות.<sup>8</sup> אושר ופרץ (Ussher & Perz, 2011) ערערו על הגדרת ה-PMS כתסמונת ייחודית וקבועה והראו כי שינויים קדם-וסתיים הם תוצר של תהליך דינאמי של משא ומתן, שבו נשים הן סובייקטים פעילים ולא רק סובלות פסיביות.

נציין שהכתיבה הפמיניסטית לא שוללת ממצאים מחקריים ספציפיים על התחושות המקדימות את הווסת, ובוודאי שאינה שוללת חוויות סובייקטיביות של נשים לפני הווסת ובמהלכה. יחד עם זאת, ראוי להבין כיצד השימוש בפרקטיקה של הגדרת התסמונת ממשטר את גופן של נשים. כך לדוגמה, מחקרים נוטים להתמקד במאפיינים שליליים ולהתעלם מקיומן של נשים המדווחות על תחושות חיוביות לפני הווסת, כגון יצירתיות, פתיחות רגשית וכדומה (Lee, 2002, p. 25). השיח החברתי על ה-PMS מושפע גם הוא מהשיח הרפואי ומעצב את ההורמונים הנשיים כבעלי כוחות-על בעלי פוטנציאל להפוך נשים 'נעימות' למפלצות זועמות חסרות רסן המסוגלות להרוס את הקריירה שלהן, את משפחתן ואף להוות סכנה של ממש לחברה. כך מכוונות נשים לא להביע מנעד של רגשות משום שהתנהגותן מוסברת שוב על ידי הביולוגיה של גופן. מסרים אלה עלולים לעצב את החוויה שלפני הדימוס כבעיה רפואית ולעתים אף כהפרעה פסיכיאטרית (Chrisler & Caplan, 2002). לראייה, המהדורה הרביעית של ה-DSM אף מגדירה הפרעה קדם-וסתית (Premenstrual Dysphoric Disorder), המכונה גם PMDD כתסמונת מובחנת מה-PMS,<sup>9</sup> אשר ממנה סובלות 3%-5% מהנשים.

ההבניה התרבותית-חברתית של המעגל ההורמונלי הנשי נמשכת גם היום, וכנראה אף ביתר שאת. כך, כתבי-עת אקדמיים (ביחוד בתחומי הפסיכולוגיה והשיווק) מציגים מחקרים על השפעות השלב במחזור החודשי על העדפות

8 לדוגמה, שוסטק (Shostack, 1981) בחנה את קיום התסמונת בקרב נשים משבט הקונג ומצאה כי אף שדגימות הדם שלהן, שנלקחו לפני הווסת, לימדו על קיומן של שינויים הורמונליים הידועים בספרות המדעית המערבית ככאלה שתורמים לתסמונת, הנשים לא ביטאו סימפטומים פיזיולוגיים או רגשיים הקשורים ל-PMS.

9 הביקורת הפמיניסטית טוענת כי בחינת הסימפטומים המגדירים את ההפרעה מלמדת שהם מקבילים לסימפטומים של ה-PMS. מכאן עולה הביקורת על הגדרתה של ההפרעה החופפת לתסמונת בתוך ה-DSM ולתיוגן של נשים רבות כבעלות הפרעה (Chrisler & Caplan, 2002).

הטעם של נשים, על רמות הטוסטסטרון של גברים הבאים איתן במגע ואף על הסיכוי של אישה – על-פי השלב במחזור – להיות קורבן לאונס (לדוגמה: Miller et al., 2007; Miller & Maner, 2010; Cantú et al., 2014). לכאורה, מחקרים אלו מציגים ממצאים אובייקטיביים ואין בהם אמירה חברתית אלא התייחסות ביולוגית, רפואית ו/או צרכנית. אך נראה שההנחה הבסיסית המובילה אותם היא של שליטת ההורמונים הנשיים על האישה ועל הסובבים אותה.<sup>10</sup>

החיזוק לתהליך המדיקליזציה של הווסת נמשך בשנות ה-60, עם פיתוח הגלולות למניעת הריון.<sup>11</sup> מכיוון שהגלולות מאפשרות קיצור והפחתה של הווסת, הסדרת מועד הופעתה והפחתת מקצת התופעות שיכולות להתלוות אליה, הן הפכו אט-אט – יחד עם פיתוחים כימיים אחרים – לאמצעים המאפשרים שליטה על הווסת (Freidenfelds, 2009, p. 5). בהקשר זה חשוב לומר שבממסד הרפואי היו וישנם רופאים וחוקרים המעודדים ומקדמים את הדיכוי הכימי של הווסת עד להעלמתה כמעט, תוך הצגת נימוקים שנויים במחלוקת.<sup>12</sup> נציין שהשיטות הכימיות לדיכוי הווסת מעוררות תגובות מעורבות: מצד אחד, תמיכה (של רופאים וגם של נשים ותנועות פמיניסטיות ליברליות) בנוחות בניהול הגוף, ומצד שני, נשים ותנועות פמיניסטיות עכשוויות רואות בעיכוב הווסת פגיעה בהתנהלות הטבעית והבריאה של הגוף והעמקת תהליכי המשטור של נשים באמצעים רפואיים (Bobel & Kisling, 2011; Jones, 2011; Repta & Clarke, 2011).

השיח הרפואי סביב דיכוי הווסת מתאפיין ברטוריקה שיווקית של 'בחירה', 'עצמאות', 'נוחות' ו'חופש' (Johnston-Robledo et al., 2006, p. 357). אולם הקדים אותו, כבר בשלהי המאה ה-19, השיח השיווקי סביב ניהול הווסת בהקשר ל'מוצרי ההיגיינה הנשית' (Vostral, 2008).

### חדירת "המבט העסקי-שיווקי" והתהוותו של שיח צרכני סביב הווסת

ראשית המאה ה-20 מתוארת על-ידי שייל (Shail, 2007, p. 78) כתחילתו של עידן ה"מודרניות הווסתית" (Menstrual Modernity), שבו נשים באירופה

10 מעבר לכך, מחקרים מסוג זה עלולים לתרום להצדקה של אלימות כלפי נשים, למשל בשל העוררות המינית אצל גברים שהן 'אחראיות' לה.

11 הגלולות תרמו להפחתת מספר ההריונות, וכפועל יוצא הובילו להגדלת מספר מחזורי הדימום. כך הן גם תרמו להנכחת הדימום כחלק מתפיסת הגוף הנשי (Harrell, 1981).

12 להרחבה בנושא ראו למשל: Johnston-Robledo et al., 2006; Repta & Clarke, 2011.

ובארה"ב תופסות את השימוש באמצעים ל'היגינה הנשית' כחלק בלתי נפרד מחוויית הווסת ולמעשה מ'ניהול הווסת' (Shail, 1994; Lears, 1994; Brumberg, 1993; Vostral, 2008; Strange, 2005; 2005). המודרניות הווסתית קשורה בטבורה למעבר לייצור תעשייתי של מוצרי וסת ולהופעת השיח העסקי-שיווקי כשיח הדומיננטי סביב הווסת.

נציין כי התחבוסות לספיגת הווסת (שנרשמו כפטנט בארה"ב ב-1892 ובאנגליה ב-1893), שווקו אחרי מלחמת העולם הראשונה תוך מיתוגן כאביזרים מודרניים איכותיים (Shail, 2007). תנופה של ממש לשיווק התרחשה במלחמת העולם השנייה, שעד אליה השתדלו נשים רבות להיעדר מעבודתן בימי הווסת. בעת המלחמה נעשתה עבודת הנשים לבעלת חשיבות לאומית, וכך החלו (בארה"ב) לגבש תכניות לחינוך נשים להמשך עבודתן בימי הדימום. בשנים אלו מותגו מוצרי הווסת כחיוניים לבריאות, לתנועה החופשית במרחב ולניהול הגוף כדי שיותאם ללוח-הזמנים של העבודה התעשייתית (Vostral, 2008, pp. 5-6, 109).

תעשיית מוצרי הווסת נכנסה באותה תקופה באופן פורמלי גם למערכת החינוך האמריקנית, דרך שיעורי חינוך מיני שהתווספו למערכת. אמנם הוראת הנושא הוטלה על המורים, אולם התעשייה הבחינה בשעת הכושר השיווקית הטמונה בדבר, וכך, ב-1941 הוציאה 'טמפקס' (ואחריה חברות נוספות) 'מדריך למורה', וכן הציעה שירותי הדרכה לחינוך מיני, תחילה בקולג'ים ובהמשך גם בבתי-ספר תיכוניים ויסודיים. ההדרכות כללו סרטונים ודוגמיות של מוצרי החברה. 'קימברלי קלארק' אף הגדילה לעשות וגייסה את אולפני דיסני ליצירת סרטון המלמד על הווסת הראשונה ועל משמעותה כהתחלה של חיי אהבה ופוריות (Freidenfelds, 2008, p. 53). כך התרחבה לכאורה הנראות וה'נורמליות' של הווסת.<sup>13</sup>

מחקרים רבים, בייחוד אלה המתייחסים לארה"ב,<sup>14</sup> בוחנים את המסרים המועברים בשיח השיווקי.<sup>15</sup> המחקרים מלמדים כי הווסת מובנית בשיח

13 גם כיום ממשיכה 'מחלקת החינוך' של טמפקס בפרוייקט החינוך שלה בבתי-ספר רבים בארה"ב, וחברות היגינה נוספות מציעות פרויקטים דומים (Charlesworth, 2001).

14 הדעת נותנת שהעיסוק הנרחב בשיח השיווקי דווקא בארה"ב קשור להיותו (של השיווק בארה"ב) גורם דומיננטי בהבניית הווסת וחויית הווסת בקרב נערות (ראו לדוגמה: Costas et al., 2002; Marvan et al., 2006).

15 למשל: Berg & Block, 1993; Block & Berg, 1993; Charlesworth, 2001; Erchull, 2011; Havens & Swenson, 1988; Merskin, 1999; Raftos et al., 1998; Simes & Berg, 2001.

השיווקי בעיקר כבעיה רפואית או כמשבר היגיני מביך הדורש הסתרה יסודית ומוקפדת (Roberts, 2004; Schooler et al., 2005)<sup>16</sup>, ומחייב ניהול שיטתי וזהיר כדי למנוע את ה'בושה' שתיגרם אם, בשל 'אבטחה לקויה', יתגלה הדימום (Simes & Berg, 2001). בנוסף, מחקרים הראו שחלק ניכר של מהפרסומות מתאפיין בהגפנה ובאובייקטיפיקציה של נשים, שמוצגות בהן כאובייקט דקורטיבי או מיני (Block Coutts & Berg, 1993; Erchull, 2011; Havens & Swenson, 1988; Lindner, 2004; Raftos et al., 1998).

אפשר לומר כי השיח השיווקי החליש לכאורה את הטאבו על הווסת, כיוון שהנכיח את קיומה ומיתג אותה ככלל-נשית. בו בזמן הציג השיח הזה את הווסת כגורם שניתן להעלים אותו ושאינו צריך להשפיע על חיי האישה המודרנית (ובכך אפילו להקביל את חייה לאלו של גברים). אולם, אמירות אלו שימרו את הטאבו סביב הווסת כיוון שהוא ממוקד ב'התמודדות' עם נראותה. שייל אף טוען שהשיח השיווקי מחדש תפיסות רפואיות מוקדמות יותר, שלפיהן נשים הן 'צרניות פסולת' ש'מטבען' דולפות ואינן יכולות להכיל את נוזליהן ולשלט בהם, ולכן הן בעלות פוטנציאל מתמיד לזיהום הסביבה. כך משמשת הווסת לא רק כאמצעי להבחנה ביולוגית אלא גם ערכית (Shail, 2007).

לסיכום, המחקרים שהתמקדו בשיח השיווקי של מוצרי ה'היגינה הנשית' מלמדים על שחזור מסרי השיח הרפואי באשר לגוף הנשי ה'בעייתי' בד בבד עם דיון באפשרות המוענקת לנשים לשלוט בגופן ולהסתיר את נחיתותו. שיווק מוצרי ההיגינה הבטיח לנשים "חופש" מהצורך להסתגר בבית כדי להסתיר את מה שלא היה ניתן להסתיר בעבר. עם זאת, האפשרות להסתיר את הגוף ה'בעייתי' נהפכה במהרה לדרישה מנשים לניהול עצמי של הגוף המודרני באמצעות הסתרה מוחלטת של דליפותיו המגונות.

### אמונות, תפיסות והחוויה של הווסת - מחקרים ב'שדה'

בד בבד עם הכתיבה המחקרית והשיח על התפיסות החברתיות של הווסת, קיימת כתיבה מחקרית נרחבת מאוד שמתמקדת בתפיסות, באמונות, ובהתייחסויות עכשוויות לווסת ולחוויותיהן של נשים ביחס אליה. אי אפשר,

16 עם זאת, נראית מגמה מסוימת של שינוי (Erchull et al., 2002; Freidenfelds, 2008; Merskin., 1999). מרסקין למשל מצאה כי בין השנים 1987-1997 חל מעבר מהמסר של "משבר היגיני" למסר של "ניהול עצמי".

כמובן, במסגרת זו, להתייחס למכלול הממצאים מהספרות.<sup>17</sup> עם זאת ניתן לומר שגם כיום יש נוכחות משמעותית, חוצת גבולות תרבותיים וחברתיים, לתפיסות שליליות סביב הווסת וסביב נשים בווסת. וכך, הווסת מקושרת גם כיום, הן אצל נערות ונשים רבות והן אצל גברים רבים, לחוסר ניקיון, ללכלוך, לטומאה, לגועל, לחוסר שליטה עצמית ול'סכנת זיהום'. תפיסות אלה תורמות לתיוגן השלילי של נשים, פוגעות בביטחונן ובדימוין העצמי, בחוויית גופן, בחוויית מיניותן וכן בסיכויי התפתחותן.<sup>18</sup>

נראה שהתפיסות והאמונות סביב הווסת מושפעות במידה זו או אחרת מגורמים שונים, וביניהם האמונה הדתית והמוצא האתני, הערכים והנורמות הנהוגים בקהילה ובמשפחה הרחבה יותר, הרכבה של המשפחה ומצבה הכלכלי, גיל הווסת הראשונה של הנערה וכן משאביה האישיים. כך למשל, הוסטר ועמיתיה (Hoerster et al., 2003) מצאו שסטודנטיות ממוצא הודי חוות את הווסת כטבעית יותר וכפחות מטרידה מחברותיהן האמריקניות; דנוון ורוברטס (Dunnivant & Roberts, 2011, p. 127) מצאו שנשים שמגדירות עצמן דתיות (יהודיות, הינדואיסטיות ומוסלמיות) חוות את הווסת כמביכה וכמגבילה אך גם כמעצימה יותר, לעומת חברותיהן החילוניות; ווייט (White, 2011) מצאה שנערות אמריקניות לבנות ממשפחות מבוססות מגלות ידע רב יותר ומוכנות גבוהה יותר לקראת הווסת לעומת חברותיהן האפרו-אמריקניות או חברותיהן שהכנסתן נמוכה יותר; לי (Lee, 2009) מצאה שנשים שמוצאן ממשפחות שמרניות, או כאלו שקיבלו את הווסת הראשונה בגיל צעיר יחסית, חוו אותה (גם לאחר מספר שנים) כמביכה ומביישת יותר; וטייטלמן (Teitelman, 2004, in: Lee, 2009, p. 617) מצא שנערות, שחשו כי זכו להכרה ביכולותיהן האינטלקטואליות או היצירתיות, חוו את הווסת הראשונה כחווייה חיובית יותר מאחרות.<sup>19</sup>

17 בין השאר, גיליון של כתב העת *Sex Roles*, שיחוד למאמרים עדכניים בהקשר לחוויית הקשורות בווסת, לאמונות ביחס אליה ולהתייחסויות חברתיות כלפי נשים בווסת יצא לאור בשנת 2013. למאמר נוסף שבו הוצגה סקירה מחקרית נרחבת ראו: Lee, 2009.

18 ראו למשל: Heard & Chrisler, 2002; Johnston-Robledo & Chrisler, 2011; Chrisler & Caplan, 2002; Roberts et al. 2002; Houppert, 1999; Kowalski & Chapple, 2000.

19 למחקרים נוספים ראו לדוגמה: Anson, 1999; Benjet & Hernandez-Guzman, 2002; Bramwell et al., 2002; Brooks-Gunn and Ruble, 1980; Freidenfelds, 2008; Orringer & Gahagan, 2011; Luisa et al., 2005; WHO, 1981 in Marvan & Trujillo, 2010, p. 54; Uskul, 2004.

מחקרים רבים שעסקו בחוויית הווסת התמקדו בווסת הראשונה (Menarche) בשל ממצאים שלפיהם, לאופן שבו היא נחוויית חשיבות גדולה בגיבוש התפיסה העצמית העתידית של הנערה ותפיסת גופה (Marvan et al., 2006). סיבה נוספת לכך היא ממצאים המראים שחוסר הדרכה ומוכנות לקראת הווסת הראשונה מנציח אמונות שגויות והופכים את הנערה לפגיעה יותר לגילויים של גישה שלילית לווסת, לחווייה של בושה, לדימוי עצמי נמוך ולסיכון מוגבר למחלות מין והריונות לא רצויים (White, 2011). בהמשך לכך, מחקרים רבים הראו שחלק ניכר מהנערות זוכרות את הווסתות הראשונות כחווייה שלילית. לי (Lee, 2009), שסקרה מחקרים רבים בנושא, הצביעה על שלוש תימות מרכזיות שמופיעות בסיפוריהן של נשים ונערות בהקשר לחוויית הווסת הראשונה: תימה שעיקרה בושה ואף השפלה – בשל גופן ה'מלוכלך', ה'מזוהם', ה'מזהם' והדולף ללא שליטה; תימה של צורך עז ודוחק להסתיר את העובדה שהן חוות וסת, ולעתים אף חרדה מפני האפשרות שתתגלה; ותימה של חווייה שלילית את גופן בהקשר של התבגרות מינית ומיניות. הממצאים מלמדים שסביב חוויית שליליות אלה את גופן, מופנמים אצל נערות ונשים דיכוי והכפפה מגדרית ומינית. הן לומדות, לכאורה מתוך רצון עצמי, למשמע את עצמן על פי הסדר החברתי, המגדרי והמיני ה'מקובל', ואצל מקצתן המשמעות היא הפנמה של מבט גברי שעיקרו חיפצון מיני.

נראה שהחווייה השלילית המלווה את הווסתות הראשונות קשורה לממצאים שעל-פיהם חלק ניכר מהנערות אינו זוכה להדרכה על הווסת אשר מתאימה לצרכיהן. וייט למשל (White, 2011) מצאה שעיקר המידע המקדים שאליו נחשפו נערות אמריקניות לבנות ואפרו-אמריקניות היה פרסומי. כפי שהראינו לעיל, שיח ה'הדרכה' הפרסומי מציג את הווסת כ'משבר היגייני הדורש' העלמה', ובחלקו גם מחפצן נשים ומייצר אותן כאובייקט מיני. באשר להדרכה ספציפית מאימן, מצאו קוסטוס ועמיתיה (Costos et al., 2002) שמעל מחצית ממאה נשים שאותן ראינו, לא זכרו שקיבלו הדרכה אימהית לפני הווסת הראשונה. בנוסף, נשים שזכרו הדרכה תיארו אותה בדרך-כלל כמלווה במסרים שליליים וממוקדת בהנחיות ביצועיות – ללא התייחסות לצרכיהן הרגשיים. במחקרים נוספים נמצא שאימהות רבות חשות שאין הן מוכנות מספיק להעלות את הנושא ולשוחח עליו עם בנותיהן (Brumberg, 1997; Houppert, 1999, in: White, 2011). סביר להניח שהקושי של אימהות להדריך את בנותיהן נובע ממסרים דומיננטיים של בושה, השתקה והסתרה, שאליהם נחשפו בנעוריהן. כך משועתק המבנה הפטריארכלי-מיזוגני מדור אחד למשנהו.



עם זאת, מחקרים שנערכו בעשור האחרון מלמדים על התפתחות חיובית ביחס למסרים על הווסת ועל חוויית הווסת. כך למשל, במחקר שבו השתתפו מאה וחמישים סטודנטיות אמריקניות צעירות ושהתבסס על כתיבה חווייתית, מצאה לי (Lee, 2009) ירידה בעוצמתו של שיח הדיכוי על הווסת הראשונה. בה בעת לי הציגה דגש על חווייה חיובית של הווסת – ציפייה לקראת הווסת הראשונה, חווייה של בריאות, שמחה בתהליך התבגרות והתלהבות מהתפתחות הגוף הנשי ומההצטרפות 'למועדון הנשי'.<sup>20</sup> לי סוברת שהתפתחויות חיוביות אלה קשורות למסרים חיוביים יותר ביחס לווסת, המועברים לנערות מאימותיהן וכן ממערכת החינוך.

לי גם מצאה שכשליש מהסטודנטיות זכרו את חוויית הווסת הראשונה באדישות ובריחוק, כ'עובדה ביולוגית לא משמעותית שקורית לכל אישה ושאינן מה להתרגש ממנה'. לי סוברת שתגובה זו קשורה אולי, אצל מקצת הסטודנטיות, להכנה מוקדמת שעברו בקשר לווסת. אפשר גם שהריחוק הרגשי הבולט מעיד דווקא על הפנמה עמוקה של הנורמות המקובלות, שעיקרן דרישה ל'ניהול שקט מוקפד'. השטחת החווייה מבטאת כך ריחוק והזרה עצמית.<sup>21</sup> ייתכן שכל אלה מתאפשרים היום ביתר קלות בשל הפיתוחים הטכנולוגיים הבלתי פוסקים של 'אמצעי ההגנה הסניטרית' ששיווקם מדגיש שוב ושוב 'העלמה' ואף 'ניטרול' של כל סממן חושי לקיום הווסת. ביקורת החושפת את שדות השיח הדכאניים סביב הווסת והמציבה גם סדר יום חדש לחוויית הווסת, עולה בכתיבה הפמיניסטית, בייחוד מאמצע המאה ה-20.

### הכתיבה הפמיניסטית בהקשר לווסת

החל מאמצע המאה ה-20, וכחלק מהגל השני של הפמיניזם, החלה כתיבה פמיניסטית ביקורתית, שמבקשת לחשוף את מנגנוני הכוח העומדים בבסיסם של תכני השיח הדומיננטיים סביב הווסת ושואפת לפרקם. את תחילת הכתיבה

20 מחקר זה מצטרף, כאמור, למספר מחקרים שאכן הציגו גם חוויות חיוביות בקשר לווסת הראשונה. כך למשל, דונובון ורוברטס מצאו שחלק מהנערות חוות את הווסת כחווייה שקשורה לרוחניות וכן כחווייה של עוצמה ושל שליטה נשית, ופינגרסון (Fingerson, 2006) מצאה כי למרות העובדה שבשנים הראשונות של הווסת חוות נערות רבות בושה ומבוכה, עם הזמן, כשהן חוות אותה כמשותפת להן ולחברותיהן, הן מייצרות סביבה סולידרית נשית והן חוות אותה כמעצימה.

21 בהמשך לתיאוריית "ניהול הפחד" (Goldenberg et al., "Terror Management", 2000. In: Erchull, 2011, p. 32, אפרש גם להציע פרשנות נוספת, שלפיה האובייקטיפימציה של הגוף מבטאת מאמץ (לא מודע) להרחקת המודעות מסופיותו של הגוף.

הזו אפשר לראות בספרה פורץ הדרך של סימון דה־בובואר **המין האחר**, שבו היא טוענת שהחברה מציגה את הווסת כסממן לנשיות, אולם סממן זה מקושר להגבלה ולנחיתות. כך לומדת הנערה לראות בווסת, ומכאן בנשיותה, מקור לבושה ולגועל: "גופה נתפס כמלוכלך, טמא, ובזמן הווסת עליה לנקות עצמה, להכשיר ולטהר את עצמה בשביל הגבר" (De Beauvoir, 1988 [1949], p. 340-1).

הכתיבה הפמיניסטית של שנות ה־70 וה־80 המשיכה את הביקורת על ההבחנה האנליטית והערכית שיצרה הפילוסופיה המערבית הדואליסטית בין כל מה שהיא הגדירה כ'טבע' ('חומר') ולפיכך נתפס כ'נחות', לבין כל מה שמוגדר כ'תרבות' ('רוח') ונתפס כ'נאצל' (Ortner, 1974; Hartsock, 1983). הביקורת הצביעה על השימוש הפוליטי-כוחני בדיכוטומיה הלכאורה 'אנליטית-ניטראלית' המצמידה לגבר מערך דימויים חיוביים (סדר, יציבות, רציונליות ושליטה עצמית), ולאישה מערך דימויים הופכי (חוסר סדר ויציבות, חוסר רציונליות והעדר שליטה עצמית).

האנתרופולוגית הסטרוקטורליסטית מרי דאגלס (Douglas, 1966, 2004) האירה את הרעיון של הגפנת נשים וסימון הפרשותיהן כ'סכנה'. בספריה הציגה דאגלס הבחנה דיכוטומית בין "טומאה" ל"טהרה" המושרשת, בין השאר, בשיח התרבותי הדומיננטי על הווסת. דאגלס רואה את קטגוריית הטומאה כמקבילה לקטגוריית הלכלוך, וקשורה ל'דבר שאינו נמצא במקומו הנכון', ולפיכך חורג מגבולותיו. הטומאה בעצם קיומה מערערת את הסדר ה"טהור" – היציבות החברתית (Douglas, 1966). הפרשת דם הווסת אל מחוץ לגבולות הגוף מגדירה אותו כטמא, ואת האישה כנמצאת במצב מעבר, אשר בתרבויות רבות, מתקשר עם סכנה. אנשים הנמצאים במעברים נחווים כמסוכנים לעצמם ולאחרים. דאגלס טענה כי אף על פי שכל הפרשות האנושיות מסמלות סכנה ליציבות החברתית, הפרשות המין, ובייחוד מאברי המין הנשיים, נתפסות כמזהמות ומלוכלכות יותר מהפרשות אחרות, כאיום עד כדי מוות, שמטיל הגוף הנשי על סביבתו. זאת משום שדם הווסת אינו מופרש בטעות או באופן שרירותי (כדם של פציעה), ולכן מוגדרת האישה בווסת כטמאה והרחקתה מהקולקטיב מוצגת כפעולה להגנת הקבוצה (Douglas, 1966, p. 153).<sup>22</sup> התגובה החברתית לטומאה כוללת איסורים המופנים אל האישה, אשר מטרתם להגן על הקולקטיב מהסכנות שבדם זה.

22 דאגלס המשיכה וטענה כי בחברות רבות בעולם גברים הם העורכים טקסי הקזות דם: ציד, לחימה ודומיהם. הדימוס הווסתי הוא אולי המקרה היחיד שבו נשים מדממות באופן נורמטיבי ושגרתי ומהוות בכך אנומליה סמלית.

חוקרת התרבות, הפסיכואנליטיקאית והסמיוטיקאית ג'וליה קריסטבה ממשיכה את השיח של דאגלס על הפרשות הגוף כאיום שמטיל הגוף הנשי על סביבתו. בספרה **כוחות האימה: מסה על הבזות**,<sup>23</sup> (2005) טוענת קריסטבה כי מאחורי פולחני ההיטהרות מפני הווסת מסתתרים אימה מפני האישה ופחד מפני עימותים עם הנשי. ערעור מכיוון נוסף מציעה קריסטבה כאשר היא מתמקדת באופן שבו החברה דורשת מנשים לייצר או לעצב את גופן כהגון, נקי, ראוי, מציינת ושומר על הכללים. טענתה המרכזית היא שמחירו של דימוי גוף כזה הוא רגשות החרדה, הגועל והדחייה שאנו חשים בפגישותינו עם חומר – דימוי או פנטזיה – שמקורו בשולי הגוף, ב'אזור הגבול'. גבול זה שבזכותו נשמר הניקיון, שברירי במיוחד משום שהוא מציב איום מתמשך על האני בעצם קיומו: זיהום או פירוק קו הגבול יפרק גם את הסובייקט. את אזור הגבול ומה שמעבר לו מגדירה קריסטבה כבזות (Abject), ובה בעת הוא דחוי ומקור למשיכה מצד הסובייקט. זהו אזור בלתי נלאה וחסר החלטיות, בפנים ובחוץ, ולנוזלי הגוף ולהפרשותיו יש בו תפקיד מרכזי. הבזוי מורה על מה שהורחק מהגוף כהפרשה והפך ל"אחר" (2005, ע' 9). היות ומקור ההפרשות הוא בגוף עצמו, הגוף מכיל חומרים "בזויים" שעתידיים להיות מופרשים. רעיון זה מוביל לתיעוב של מה שנמצא בתוך הגוף. מכיוון שלנשים יותר הפרשות (בזויות) מאשר לגברים, בכללן הדם הווסתי, נוצרה הגדרה חברתית המתייחסת לאיום הנשי המובחן מהגברי (פרידמן, 2007, ע' 7-326). הגדרה זו באה לידי ביטוי בריטואלים של הרחקת האישה ובידודה. כמו כן, הנשים עצמן הפנימו את היותן "אתר הזוהמה של התרבות" (פרידמן, 2007, ע' 323).

בעבודתה של גרוס (Grosz, 1994) אפשר לראות קישור בין התובנות של קריסטבה ובין תפיסת הדואליות 'טבע-תרבות'. גרוס הראתה כי הפרשות או דליפות הגוף הנשי אל מחוץ לגבולותיו (וסת, חלב), וכמוהן גם הריון ולידה, נתפסים כביטויים של השתייכות לטבע. וכך, אף על פי שגם הגוף הגברי מפריש, רק הגוף הנשי מסומן ככזה. בעוד שהאמונה היא שכל מין מסוכן למין האחר דרך מגע עם נוזלים מיניים, הנשים נתפסות כבלתי נשלטות וכמסוכנות לסדר החברתי יותר מהגברים (Overand, 2011, p. 193).

אוברנד (Overand, 2011, p. 107) וכמוה גם שייל (Shail, 2007) טענו כי גופים נשיים הוגדרו כ'מפרישים' וכ'מלוכלכים' על-ידי המערכת המסמנת, ולכן הם לא מתקיימים בלעדית ולהיפך. השיווק הקפיטליסטי של מוצרים לשימוש

חד-פעמי מגדיר את הווסת כפעילות ייצור פסולת המצריכה מענה שוטף בדמות מוצרי ההיגיינה. משמעות הדבר היא שאין ניגוד פשוט בין מערכת של סדר לבין משהו זר וכאוטי שמקומו בזבל. הפסולת איננה 'מגורשת' או מורחקת על ידי המוצרים של המערכת, היא התכלית של המערכת. במערכת זו, התהליך הבלתי פוסק של הפרשות נשיות, זוכה למענה של ייצור מוצרים לשימוש חד-פעמי המהווים חלק אינטגרלי ממכונת הייצור הקפיטליסטית. כלומר, הווסת הופכת לגורם המניע את התהליך הכלכלי העומד בבסיסו של ייצור מוצרי ההיגיינה.

במקביל לכתיבה שהתמקדה בחשיפת ההקשרים הדכאניים של הווסת, התפתח גם אקטיביזם פמיניסטי שניסה להבנות מחדש את הווסת באופן המערער על שדות השיח ההגמוניים. אחד הספרים הראשונים המכונים בהקשר זה היה **הסריסה** (The Female Eunuch, 1970) שבו קראה המחברת, ג'רמיין גריר, למהפכה נשית נגד הפטריארכיה ונגד תחושת הגועל שהיא מייצרת אצל נשים ביחס לגופן. כחלק מכך, הציעה גריר לנשים לשקול לטעום את דם הווסת שלהן ולבחון את תגובתן לפעולה זו (Greer, 1970, p. 51).<sup>24</sup>

גם כתבים משלהי שנות ה-80 ומשנים מאוחרות יותר החליפו את תפיסת הווסת כסממן לנחיתות נשית בדיון בגוף ככלי לאמירות תרבותיות ופוליטיות (Buckley & Goltleib, 1988; Delainy et al., 1988; Gotleib, 2002; Hassen, 2002; Morrow, 2002), בתוך כך הם מעלים גם אפשרות, המתבססת בעיקר על פרקטיקות הווסת במגוון תרבויות, לתפיסת הווסת כאירוע חיובי ומעצים (Pedersen, 2002). גוטליב, לדוגמה, טענה כי האישה יכולה לקבל את הטומאה, לנקות אותה, לכפר עליה או למרוד בה (Gottlieb, 2002). שיח זה מציג איפוא תהליכים גופניים ככלים לאמירות תרבותיות ופוליטיות (Hassen, 2002; Hoskins, 2002; Stewart & Strather, 2002).

נראה כי החזרה לדיון בגוף הנשי ובווסת בפרט, מאפיינת את התקופה העכשווית של התנועה הפמיניסטית ויכולה להתפרש כמאפיינת את הגל השלישי של הפמיניזם.<sup>25</sup> כריס בובל (Bobel, 2010) מתמקדת בווסת במבט

24 גריר הוסיפה ואמרה: "אם את חושבת שהשתחררת, כדאי לך לשקול את הרעיון לטעום את דם הווסת שלך. אם הוא גורם לך לגועל, יש לך עוד דרך ארוכה" (Greer, 1970, p. 51). (תרגום חופשי).

25 'הגל השלישי' של הפמיניזם הוא ביטוי לתקופה חדשה בחשיבה ובעשייה הפמיניסטית, שהחלה בסביבות שנות ה-90 בהמשך לגל השני הרדיקלי אם כי בנפרד ממנו, ושמהפיינת את דור הנשים שגדלו לתוך הפמיניזם של שנות ה-60 וה-70, ספגו את רעיונותיו ומוכנות להמשיך הלאה ולהתמודד עם סוגיות חדשות. הגל השלישי של הפמיניזם מבקש ליצור

אתנוגרפי ביקורתי וחושפת דיונים מרכזיים בחשיבה הפמיניסטית המשולבים באתגרים לבניית תנועה פמיניסטית כוללת. בספרה (כמו בכתבים נוספים שלה), היא מציעה מבט בין-תחומי על הקשר שבין הגל השלישי של הפמיניזם ובין 'אקטיביסטיות וסת' (Menstrual Activists) שמערערות על טאבואים מושרשים וחושפות את ההבנייה החברתית של מוצרי טיפוח נשיים כשומרים על 'בטיחות' הגוף הנשי. אקטיביסטיות וסת נשענות על תנועות שעסקו בבריאות, וכן על הדיון בתסמונת ההלם הרעלי (Toxic Shock Syndrome - TSS) שקושרה עם טמפונים בעלי ספיגה מוגברת ושהוביל לפעילויות למען בטיחות השימוש בטמפונים. אקטיביסטיות הווסת מתנגדות להבניית הווסת כבעיה הדורשת פתרון בדמות אמצעים היגייניים, ובכך מאתגרות את הממסד הרפואי, ובמקביל, מעצימות נשים בהקשר של שליטה בבריאותן ובגופן (Bobel, 2006).<sup>26</sup> הפעילות מערערות על השיח המקובל - המצמצם לתלונות על התכווצויות וכאבים, לבדיחות על שינויים במצב הרוח ולניסיון לדכא את הווסת ולהעלימה באמצעים כימיים - ומדגישות את הווסת כהליך גופני בריא המבטא ויטאליות וחיוניות שאין להסתירו או להתבייש בו (Bobel, 2010). אקטיביסטיות וסת פיתחו שיטות לעזרה עצמית, הקימו מרפאות בניהול נשים וגם עסקו בכתובה של הגוף.<sup>27</sup> הן נוהגות להדגיש את הקשר בין חשיבות בריאות הגוף הנשי לבין שמירה על הסביבה. מקצתן גם שותפות לאקטיביזם שמכוון למוצרי הווסת (Menstrual product activism), שחושף את הסכנות ב"מוצרי הגנה נשית", הן לגוף האישה והן לסביבה, והן פועלות לקידום ולפיתוח מוצרים אלטרנטיביים לדם הווסת ולפרסום חלופות בטוחות וזולות יותר. פעילותן כוללת כתיבת ספרי מחאה וסרטי מחאה (דוגמת הסרט *Red-Moon* משנת 2010). גם 'מוזיאון הווסת ובריאות האישה', שהוקם ב-1995 ברשת האינטרנט הוא דוגמה לאקטיביזם מסוג זה.<sup>28</sup>

תנועה נגישה, מכלילה, אקטיבית ופופולרית יותר שתוכל לייצר שינוי לנוכח 'תגובת הנגד' (backlash) הפוסט-פמיניסטית (Bobel, 2006, p. 4).

26 התנגדות למוצרים הושפעה מתנועת הפאנק שעלתה עם הגל השלישי של הפמיניזם. תנועה זו, ששורשיה בשלהי שנות ה-60 באנגליה, החלה כתרבות, המתמקדת במוזיקה, שביטאה התנגדות לסמכות של התרבות המיינסטרימית.

27 כך למשל מתארת בובל נשים בגיל העמידה המקיימות סדנאות וטקסים במרחב שנקרא 'אוהל אדם'. דוגמאות נוספות הן של פאנקיסטיות ואמניות אורבניות שהקימו קולקטיב פאנק רוק והעבירו סדנאות מקומיות על וסת, אנרכיסטיות קווייריות שמתרגלות בריאות פריונית ומחנכות אפרו-אמריקניות לבריאות הציבור שאימצו את הרעיונות של "בריאות הרחם ההוליסטית".

לסיכום, בעשורים האחרונים עולה שיח פמיניסטי ביקורתי ואקטיביסטי סביב הווסת, בחברה שבה התרבות הפופולרית ממוקדת בצריכה, בהחצנת המיניות ובהצגת הווסת כלכלוך שיש להסתירו בכל דרך – ובשקט. הטענה הפמיניסטית היא שאפילו בנתונים המגבילים הקיימים, הגוף יכול להפוך למנוע של עוצמה (Bordo, 1993). בהינתן לנשים ההזדמנות לזהות ולהכיר את פרקטיקות הווסת הנדרשות מהן כפרקטיקות של משמוע, הן תוכלנה לאתגר את מסגרות חייהן הקיימות ולדרוש שוב את גופן (Duvant & Roberts, 2011, p. 129).

### “תמונת מחזור” בישראל<sup>29</sup>

כמו במקומות אחרים בעולם המערבי, גם בישראל מובנות הווסת, חוויית הווסת והפרקטיקות סביבה מתוך השיח הרפואי (למשל: Sered, 2000), השיח המסחרי (למשל: רום ונוי וכן ברק-ברנדס, כאן; Barak-Brandes, 2011), והשיח הסימבולי של ‘העידן החדש’ (למשל: Gayle-Moas, 2010). אולם, כשלומדים את המרחב הישראלי-היהודי מעניין להיווכח שנקודת ההתייחסות הדומיננטית לניתוח האקדמי (סוציולוגי, היסטורי, אנתרופולוגי, חקר תרבות ושיח), של הווסת היא התרבות הדתית-היהודית, אף שנשים רבות בישראל אינן מכפיפות עצמן לשיח ולנוהגים דתיים.<sup>30</sup> בעשורים האחרונים (ובייחוד משנות האלפיים) השיח הדתי-הלכתי סביב הווסת מהווה נושא למחקר אקדמי-ביקורתי מאתגר, שהעוסקים בו – בעיקר חוקרות מרקע דתי – מבקשות לקחת חלק פעיל בעיצוב השדה והשיח הדתי-אורתודוקסי.

את הכתיבה המחקרית שנסקור להלן נחלק אנליטית, לשני חלקים. בראשון נציג מקצת מההתפתחויות במחקר הסוציו-היסטורי העוסק בניתוח טקסטים הנוגעים להלכה ולמנהג היהודיים ביחס לנידה. בשני נציג על קצה המזלג מאפיינים מהמחקר האמפירי – מבית-המדרש של מדעי-החברה, המתמקדים באמונות, בפרקטיקות ובתכני השיח העכשוויים סביב הנידה בחברה בישראל.

29 לכתובת חלק זה שותפה ד”ר נעמי סילמן. אנו גם מודות מקרב לב לד”ר נועה ששר ולד”ר רונית עיר-שי על המידע הרב, התובנות והחומרים ששלחו לנו. האחריות על התכנים היא, כמובן, עלינו בלבד.

30 ניתן לפיכך לשער, כי המיקוד המחקרי משקף גם מאבקי כוח וידע בין הסמכות האקדמית לזו הדתית, מה שמציב גם את המחקרים והחוקרים/ת כחלק מהשדה.

לשני חלקים אלה נקדים התייחסות קצרה לזוויות המחקר המרכזיות שאותן זיהינו: כמו שצינינו בפתיחה, נקודת מוצא שכיחה לרבים מהמחקרים שסקרנו היא התפיסה היהודית-הדתית על הווסת, שעל-פיה אישה בווסת מסומנת כ'טמאה' ולכן כ'נידה'.<sup>31</sup> קטגוריית הטומאה היא נקודת מוצא למחקרים רבים ומתחומי עניין שונים – היסטוריים וסוציו-היסטוריים, אנתרופולוגיים, מחקרי תרבות וניתוחי שיח. עם זאת, מוקדי העניין במחקרים אלה מגוונים. כך למשל, אפשר לראות בהם התייחסות להשפעות ה'טומאה' על מעמדן, מקומן וכוחן של נשים במרחב הציבורי והפרטי כאחד (למעשה, חוקי הנידה הופכים גם את המרחב הפרטי לציבורי). במרחב זה נבחנת הדרך שבה קטגוריית הטומאה מארגנת את היחסים האינטימיים ואת פרקטיקות היומיום. המחקרים מאמצים גם נקודות ראות שונות על הטומאה: ראייה מבנית, ראייה תהליכית וראייה שמקשיבה לפרשנות של השחקנים – נשים וגברים. מתוך גישות אלו, מקצת החוקרים מתמקדים בתהליכי שינוי שבהם הם מצביעים על קשרים בין היחס לדם הווסת לבין משתנים נוספים דוגמת מערכי הכוח החד-כיווניים והסטאטיים המגולמים במערך הנידה, ובתוך כך הם מציגים את הלכות הנידה כנושאות והמבטאות העיקריות של הדיכוי הפטריארכלי. אחרים מניחים שהשדה מרובה כוחות ודינמי, ומציגים תמונה שלפיה ההלכות מכילות גם אפשרויות למשא-ומתן ואף לעוצמה של נשים (במסגרת הפטריארכלית). מקצת מהמחקרים מתוחמים לשיח היהודי בלבד ומקצתם מאזינים גם להשפעות חיצוניות (אמוניות, טקסיות, פוליטיות, טכנולוגיות ועוד) ואחרון – מחקרים אחדים מאמצים שיח אובייקטיבי ונייטרלי ומחקרים אחרים מציגים – ברמז או בגלוי – גם אמירה פוליטית פמיניסטית.<sup>32</sup>

### מגמות מרכזיות במחקר בישראל

#### א. המחקר ההיסטורי והסוציו-היסטורי על הלכות נידה

ששר (2007) אשר סקרה את הכתיבה המחקרית על ההיסטוריה החברתית של מנהגי נידה כותבת שעד לראשית שנות ה-80 לא היה מחקר משמעותי

31 הגדרת הווסת כמצב טומאה מופיעה בתנ"ך (ויקרא טו, יט-לג) כאחד ממצבי הפרשה ש'מטמאים' מבחינה דתית את האובייקטים – אנושיים וחפציים כאחד, הבאים במגע עם נשאים. באותם פסוקים גם מודגש שכל אדם שבא במגע עם האישה הנידה נטמא אף הוא – ומכאן ה"צורך" ל'נידויה' מאחרים.

32 פונרברט (Fonrobert, 2000, p. 38) אף הציעה סדר-יום מחקרי של התנגדות והצהירה ש"האג'דה שלי היא להתחקות אחר הגוף הנשי כאתר פוטנציאלי של התנגדות לאנדרוצנטריזם של הפוליטיקה המגדרית הרבנית השלטת".

בנושא. מאז נערכו מחקרים אשר תיארו את מקורותיהם ואת התפתחותם של המנהגים וההלכות באשר לטומאת הנידה (למשל: דינרי, 1980; תא-שמע, 1993; זימר, 1996), ומחקרים שהציעו זווית ראייה ביקורתית (בעיקר פמיניסטית) לנושא והתמקדו בצורות ובאופנים שבהם נעשה שימוש במנהגי טומאת הנידה להכפפת נשים (למשל: Cook, 1999; Koren, 1999; Storper & Heyman, 1999). בשנים מאוחרות יותר, ובישראל עצמה ביחוד משנות האלפיים,<sup>33</sup> נערכים גם מחקרים היסטוריים פמיניסטיים-ביקורתיים שמבקשים להבין את המשמעויות של מנהגי הנידה עבור מי שמקיימות אותם. כך למשל מבקשת ששר לבחון את המערכת ההלכתית כ"מערכת שמשמשת כלי בידי גברים ונשים להשפעה על מעמדם במטריצות מורכבות יותר של יחסי כוח" (ששר, 2007, ע' 64).

המחקרים ההיסטוריים מלמדים על שינויים שחלו בהלכות הנידה ועל שינויים בתפיסת משמעותה בזמנים ובמקומות שונים (למשל: דינרי, 1980; זימר 1996; Wasserfall, 1999; Steinberg, 1997; Meacham, 1999; Biale, 1984). ממקצת המחקרים ניכר שעם הזמן התקיימה מגמה של הרחבת ההלכות והמנהגים בנושא (למשל: ששר, 2007, p. 27-31; Meacham, 1999).<sup>34</sup> רבים מהמחקרים מצביעים (אם כי לא תמיד במוצהר) על כך שההלכות והפסיקות בנושאי נידה היו בקהילות ובתקופות שונות [גם] אמצעי להתוויית התנהגויות נורמטיביות,<sup>35</sup> להצבת גבולות חברתיים, לבניית היררכיות מעמדיות וליצירת 'מְשָׁמְעִים מוסמכים' – בעיקר רבנים, דיינים ופוסקי הלכה (למשל: ששר,

33 לפי ד"ר עיר-שי, קיימת בישראל, בעיקר מאז שנות האלפיים, מגמה מתרחבת והולכת של כתיבה אקדמית ביקורתית, הנשענת על פרספקטיבה מגדרית, סביב ההלכה. ביקורת זו מושפעת מגורמים שונים ובעיקר ממהפכת תלמוד התורה לנשים, מהתחזקותה של תנועת הפמיניזם הדתי ("קולך") וגם מהקמתה של התכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן, שחלק ניכר מהעבודות בתחום נערכות בה ומשנות את פני המפה המחקרית בכל הקשור לחקר היהדות בכלל וההלכה בפרט – מפרספקטיבה מגדרית.

34 האיסורים וההגבלות הם, למשל, הרחבת ה'טומאה' גם על שבעת הימים שבתום הדימום, חובת בדיקות יומיות, חובת קיום 'טבילת היטהרות מהטומאה' (והרחבת כלליה) והחלת איסורים שקשורים לנידה גם על נשים לא נשואות. עם זאת, אפשר למצוא גם תהליך של צמצום החומרות. ששר (2007, ע' 65-67) מציינת שבמאה ה-15 התיר ישראל איסרליין לנשים נידות להיכנס לבית הכנסת בימים נוראים. כמו כן, במהלך הדורות התפתחו מנהגים שהבחינו בין ימי הראיה לימי הליבון (שבעת הנקיים) ואשר בגינם נהגו הרחקות מסוימות רק בימי הראיה.

35 נציין שאין הכוונה לפיקוח רק על נשים – אם כי אין ספק שנשים הן אוכלוסיית היעד המובהקת והעיקרית לפיקוח דרך קטגוריית הטומאה.



36. (Storper & Heyman, 1999; 2007). במובנים אלה אפשר לראות בהתפתחות ההלכות והפסיקות חיזוק לפרשנותה הקלאסית של מרי דאגלס, שטענה שמערכות חוקתיות העוסקות בטומאה ובטהרה – ובכללן מערכת הלכות הנידה – מסמלות את תשתית הסדר החברתי (בתוך: ששר, 2007, ע' 108).

עוד אפשר ללמוד שהעיסוק בווסת הפך את הנשים בקהילה היהודית למעין 'נוכחות נפקדות': גופן היה למושא 'עיון' בלימודי ההלכה והמדרש (אשר, כידוע, היו קורפוס הידע המרכזי שנלמד דורות רבים בקהילות היהודיות, ושנוצר ונלמד כמעט אך ורק על-ידי גברים – כבר מגיל צעיר); התנהלותן – בעיקר במרחב הציבורי, אך גם בדלת אמותיהן, הייתה עניין למעקב ולפיקוח מתמידים; וטומאת גופן הייתה 'סיבה נוספת' להדרתן ולמניעת השתתפותן בחלק משמעותי ממוקדי הכוח וההשפעה הציבוריים.<sup>37</sup>

תרומה חשובה של כמה מהמחקרים ההיסטוריים – בעיקר החדשים והפמיניסטיים-ביקורתיים – היא בערעור על הנחות שהיו רווחות בעבר, כגון ההנחה שהאיסורים וההחמרות ההלכתיים נקבעו בתהליך חד-כיווני – רק על-ידי פוסקים גברים, ושכלל, נשים נטו להיות פסיביות בתהליך, וכן ההנחה שדווקא נשים היו אחראיות להחמרות-יתר בגלל 'ראתן מן הקודש' (גרוסמן, 2001; חובב, 2006; ששר, 2007, ע' 5). המחקרים החדשים מראים למשל, שהיו מקרים שבהם נשים מילאו תפקיד פעיל בפסיקה ההלכתית (למשל: אליאס בר-לבב, 2007), שלאורך ההיסטוריה היו נשים שערערו על הלכות גם בענייני נידה (בין אם באמירה מפורשת, בין אם במעשה ובין

36 ששר (2007, ע' 32-34, 40-41) מציגה מקורות שונים המלמדים על מעורבות, לעתים עמוקה, של קהילות יהודיות באשכנז (מאות 17-19) בתדרוך האישה (בעיקר לפני כלולותיה) להתנהלות 'נכונה' מבחינת הלכות נידה. מתוך אותם מקורות עולה שהיו קהילות שראו עצמן אחראיות לחינוך הנשים בנושאי הנידה, ואף קיבלו עליהן את מטלת מימון הנושא כך שכל אישה תוכל לקיימם. נושא נוסף היה נושא ה'כתמים' שהיה מוביל לתשאול חודרני – ובנושאים האינטימיים ביותר – של רבנים את האישה (שם, ע' 51). בנוסף, ששר מציגה מקורות שמהם עולה כי להאשמה באי-קיום מצוות הנידה שבבית פנימה (בעיקר בנושא ההרחקה) היו עלולות להיות השלכות ציבוריות חמורות ביותר, למשל, החלטה מעין-משפטית של מוסדות השיפוט הקהילתיים על נידוי קהילתי (שם, ע' 37-39).

37 לדוגמה, כמה מחקרים הראו שבימי-הביניים וכנראה שגם מאוחר יותר, היו קהילות שבהן נמנע מנשים להיכנס לבית-הכנסת בזמן נידה ונשים אף לבשו בגדים 'מזהים' כשהיו בווסת (גרוסמן, 2001; דינרי, 1980; תא-שמע, 1993; אצל ששר, 2007, ע' 66). גם ההליכה למקווה היוותה אקט ציבורי והיו כנראה קהילות שאף עסקו ברישום מועדי הטבילה הצפויים של כל אישה (אצל ששר, 2007, ע' 41); טקס הטבילה גם הפך עם השנים למפוקח על-ידי 'נציגת ציבור'.

אם במחדל), ושהן לאו דווקא אפשרו לרבנים ולפוסקים להכריע בענייניהן (למשל: יובל, 1989, בתוך ששר, 2007; pp. 61-69; Fonrobert, 1999). מחקרים אלה הראו שנשים עשו לעתים שימוש בהלכות נידה על-פי צרכיהן, ושסביר כי חלק מהחומרות שבהן נקטו היו למעשה פתרונות למצוקות ו/או ביטאו את העדפותיהן הפריוניות.<sup>38</sup>

ניתן לקשר את הכתיבה המחקרית של שני העשורים האחרונים על ההלכה והמנהג בהקשר לטומאת נידה עם תופעה המתקיימת בחלקים מהחברה הדתית בישראל, של נשים שרכשו השכלה אקדמית והלכתית ובחרות לעסוק במחקר אקדמי על טקסטים יהודיים גם כדי ליטול חלק פעיל בעיצוב קהילותיהן ובעיצוב מציאות חייהן.<sup>39</sup> בהמשך לכך, חלק מהכתיבה בנושא הנידה הוא לאו דווקא במסגרת "מגדל השן" האקדמי. במסגרת זו חשוב לאזכר את השיח הרב-קולי שמתנהל באתר האינטרנט של ארגון "קולך", שבו מועלים על סדר היום נושאים מושתקים הקשורים להלכות טומאת נידה, כגון 'העקרונות ההלכתית' (הנגרמת בשל ההלכה על 'שבעה נקיים'), טבילת רווקות, מעורבות נשים בשיח ההלכתי-רפואי, ובכלל, רעיון ה'טומאה' שבנידה.<sup>40</sup>

38 דוגמה לערעור על ההלכה היא ההליכה של נשים לטבילה במהלך היום ולא בערב וכן לא ביום ה'נכון' (ששר, 2007, ע' 77-81). דוגמה למנהג שנתפס כחמרת-יתר אך ביטא כנראה העדפה פיריונית היא דחיית מועד הטבילה לזמן ממושך על מנת שלא להתעבר (שם, ע' 81); מרחב בחירה שיצרו נשים לעצמן הוא בחירתן במי להיוועץ בענייני נידה – האם בנשים שנחשבו למומחיות, ברופא או ברב (שם, ע' 58-60).

39 תופעה זו היא חלק מתהליך מהפכני מתמשך שאותו מוליכות נשים דתיות, אשר מצליחות אט-אט לסדוק את חומות הפטריארכיה הדתית ונכנסות ליותר ויותר תחומים שנשלטו בידי גברים בלבד. דוגמה חשובה לתחום עיסוקנו היא התוכנית להכשרת יועצות הלכה, שמתקיימת במדרשת נשמת מאז שנת הלימודים תשנ"ח, ובה עוברות נשים הכשרה בת שנתיים תוך שהן לומדות את הלכות הנידה. דה־פקטו, התוכנית מאפשרת לנשים להיות שותפות לשיח ההלכתי בתחום (על הנושא ראו למשל: גנזל, תש"ס; Ganzel & Zimmerman, 2011).

40 בנושא טומאת הווסת ראו למשל: לדרמן-דניאלי (2013) "האם תוכלי להיות שלמה כל עוד דמך מוגדר כטומאה?". בנושא 'שבעה נקיים' ראו את חליפת המכתבים האמיצה בין דפנה מאיר ז"ל שהייתה אחות ויועצת פריון ובריאות האישה לבין רבקה שמעון תבדל"א, המשמשת מדריכת כלות. על זכותן של נשים ליטול חלק פעיל בשיח ההלכתי בעניין הנידה ראו את ועדת התגובות של קולך (28.1.2009) "על מסרים גלויים וסמויים בכנס פוע"ה". ובתוכו: "לא ייתכן שנפרש את גדרי הצניעות כך שיאפשרו לאולם מלא גברים לדון בגופה של אישה בפומבי (אם בנידה וכתמים, אם בניקולוגיה ופריון), אולם לא יאפשרו לדון עמה פנים-אל-פנים, מתוך שיח של כבוד ושוויון, באותם נושאים ממש". קולך עורכת גם כנסים שנתיים ומוציאה שנתון וגם בו מאמרים הקשורים לעניין. ראו לדוגמה: נר דוד "מנהגים עממיים של ריחוק הנידה מטעמי טומאה: דוגמאות ליחס דו-רכי בקרב גדולי הראשונים" (קולך, 4): "רבנים חיזקו במודע מנהגים עממיים שהיו

**ב. מחקרים בשדה**

בדומה למחקרים הסוציו-היסטוריים, גם המחקרים האמפיריים סביב הווסת התפתחו החל משנות ה-80. עיקר העיסוק בתחום היה של אנתרופולוגיות וחוקרות תרבות. וכמו במחקר ההיסטורי, מחקריהן יצאו מנקודת מבט דתית וטקסית: עיסוק באמונות, בפרשנויות ובפרקטיקות של יומיום הקשורות לנידה (לעתים גם מתוך ביקורת על שליטת ההבנייה הרבנית על התחום ו/או תוך הצגת הבנייה אלטרנטיבית של הנשים שהשתתפו במחקר). ניכר שחלק הארי של המחקרים בנושא התמקדו בקהילות מובחנות יחסית, ושהן העיסוק המחקרי באותן קהילות והן התובנות שנרכשו מהמחקר היו קשורים לאפיון קהילות אלו כ'אחרות', ומתוך שאיפה ללמוד על ה'אחרות'. סיבה זו הובילה לגיוון הרב בקהילות הנחקרות תוך מיקוד בקהילות שאינן חלק מההגמוניה האשכנזית-חילונית: קהילה מושבית של נשים ממרוקו (רוזן, 1981; ווסרפל, 1987) מתוניס (Schely-Newman, 1995), מאתיופיה (סלומון, 1993; ענתבי-ימיני, 2005; שרעבי וסיקורל, 2007), נשים שומרניות (קימור, 1991), נשים קראיות (סיקורל, 2013), ונשים חרדיות (Berger-Sofer, 1979; פינקלשטיין, 1997; Biale, 1984; זלצברג, 2006; Avishai, 2007; Hartman & Marmon, 2007). (2008).

במשך הזמן התרחב המחקר גם לאוכלוסיות נוספות, כך למשל, מחקרים המתמקדים בשימושי המקווה בקרב נשים חילוניות ומסורתיות (Sered, 2000; Kaplan & Cooper, 1996; Sered, 1997; Ciceur, 2000). לעתים נערכים מחקרים אלו בידי חוקרות מתוך הקהילות עצמן, למשל, במקרה של נשים דתיות לאומיות (קורן, 2011; שליו, 2005). בשנים האחרונות מתווספים למחקרים אלה מחקרים המתמקדים בעיקר בזיקה של נידה למיניות. כאלו הן עבודותיהן של גלי נהרי-נוסבוים (2009) ומיכל פרינס (2014). נושא נוסף, שמופנית אליו בימים אלה תשומת לב מחקרית כולל העברת מסרים בנוגע לווסת מאימהות לבנותיהן (פרנקל, טיוטה; רודריגז-גרסייה, טיוטה).

אבישי (Avishai, 2008) חילקה את הכתיבה לשלושה מוקדים עיקריים: הראשון מתמקד בהלכות ומנהגי הנידה כמסמלים גבולות קהילתיים (וכולל, למשל, את עבודותיהן של: Yanay & Rapoport, 1997; Anteby, 1999); השני

---

קשורים להרחקת טומאת הנידה, תוך שימוש במינוח ההלכתי של טומאה וטהרה. בכך הם חזקו לא רק את המנהגים העממיים, אלא הרחיבו את המושג 'טומאת הנידה' למשמעויות של זיהום, לכלוך וסכנה".

מתמקד בראיית הנידה כמרחב של התנגדות ויצירת משמעות במסגרת התרבות הפטריארכלית (וכולל, למשל, את עבודותיהן של: Anteby, 1999; את הנידה כטכנולוגיה דכאנית (וכולל, למשל, את עבודותיהן של: Biale 1984; Yanay & Rapoport, 1997). נציין כי בגישה השלישית מוצג דימומו של גוף האישה כבעייתי (ינאי ורפפורט, 2001; Sered, 2005). כתיבה זו מובילה לעתים לגיוס שדות שיח נוספים דוגמת זה הרפואי (ראו: קפלן, 2007, ע' 7-236; Sered, 2000) והלאומי (ינאי ורפפורט, 2001).

עולה מכאן כי הכתיבה העכשווית על הווסת בישראל, כמו זו שבשאר העולם, מאופיינת בניסיונות הולכים ומתרבים לאתגר את השיח ההגמוני הדכאני, לבחון דרכים חדשות של התייחסויות ודיון ואף לאתר מרחב ציבורי ראוי ומכבד לווסת. קובץ זה, על שלל המבטים המוצעים בו, מבקש להוות חלק מתהליך זה. מתוך עמדה פמיניסטית, שמאפשרת הרחבה והעמקה של החוויה, המחשבה והידע הפמיניסטי-ביקורתי סביב הנושא, הקובץ מבקש להציג דוגמאות לכתיבה וחשיבה מקומית. אנו מקווים שהשילוב בין המאמרים השונים בקובץ יציג בפני הקוראות והקוראים את הלך הרוח העכשווי ויעודדו את המשך תהליך הגילוי והכתיבה בנושא.

### ביבליוגרפיה

- אוריין, א' (2013). דם גופך, דם באמנות הבזות של נשים בשנות ה-70 וה-80, תל-אביב: רסלינג.
- אילוז, א' (2008). אינטימיות קרה: עלייתו של הקפיטליזם הרגשי. תל-אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.
- אליאס בר-לבב ל' (2007). מנהג יפה הוא לנשים שלנו: פסיקת הלכה על-פי נשים בימי הביניים. מסכת, ו, ע' 47-85.
- גיל, מ' (2010). "זה רק הכאב שלפני": המדיקליזציה של התסמונת הקדם-וסתית (PMS) בישראל. עבודה לשם קבלת תואר "מוסמך". באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון.
- גנזל, ט' (תש"ס). לא פוסקות הלכה - תוכנית יועצות לענייני טהרת המשפחה. דעות. מתוך אתר האינטרנט "נאמני תורה ועבודה".
- <http://www.toravoda.org.il/node/1971>

- גרוסמן, א' (2001). **חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי־הביניים**. ירושלים: זלמן שזר.
- דינרי, י' (1980). מנהגי טומאת הנידה מקורם והשתלשלותם. **תרביץ**, מט, ג-ד, ע' 324-302.
- וסרפל, ר' (1987). **תפיסת הנשיות והגבריות אצל יוצאי מרוקו במושב בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה". האוניברסיטה העברית בירושלים.
- זימר, י' (1996). **עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם**. ירושלים: זלמן שזר.
- לצברג, ס' (2006). **עולמן של נשות חסידות "תולדות אהרן": מעמדן כפרטים וכקבוצה**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור. אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.
- חובב, י' (2006). **חיי הדת של נשים בראשית העת החדשה**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.
- ינאי, נ' ורפפורט, ת' (2001). נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט. בתוך: י' עצמון (עורכת), **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 199-212). ירושלים: מכון ון ליר/תל־אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- לדרמן-דניאלי, ד' (2013). האם תוכלי להיות שלמה כל עוד דמך מוגדר כטומאה? בתוך אתר **קולך**.
- נהרי-נוסבוים, ג' (2009). **החוויות המיניות של נשים דתיות-לאומיות נשואות**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור. אוניברסיטת בר אילן, רמת־גן.
- נר דוד, ח' (תשס"ז) מנהגים עממיים של ריחוק הנידה מטעמי טומאה: דוגמאות ליחס דו־ערכי בקרב גדולי הראשונים. בתוך: ט' הרטמן (עורכת), **קולך 4**, פורום נשים דתיות, ע' 57-64.
- סיקורל, ע"א (2013). תמורות בהבניית יחסי מגדר: חברה, דת ועבודה בקרב נשים במושב קראי. בתוך: ס' פוגל-ביזאוי ור' שרעבי (עורכות). **בין הפרטי לציבורי: נשים בקיבוץ ובמושב**. (ע' 284-300). ירושלים: מאגנס/רמת אפעל: יד טבנקין.
- סלמון, ה' (1993). דם אצל ביתא־ישראל ושכניהם הנוצרים באתיופיה. בתוך: **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טו**, ע' 117-134.
- ענתבי-ימיני ל' (2005). טהרה במעבר - נשים יהודיות ממוצא אתיופי בישראל. בתוך: מ' שבתאי ול' קסן (עורכות). **מולועלם: נשים ונערות יוצאות אתיופיה**. (ע' 34-48). תל־אביב: לשון צחה.
- פוקו, מ' (2008). **הולדת הקליניקה: ארכיאולוגיה של המבט האנושי**. תל־אביב: רסלינג.
- פינקלשטיין ע' (1997). **ההכנה של בנות חרדיות למחזור החודשי ולבגרות מינית**. עבודת

- גמר לקבלת תואר בבית הספר לחינוך. האוניברסיטה העברית בירושלים.  
 פרידמן, ל' (2007). " כוחות האימה" – ז'וליה קריסטבה והסובייקט הנשי שאינו מובנה באופן פשוט כמו השפה. בתוך: נ' ינאי, ת' אלאור, א' לובין, וח' נווה (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית**. (ע' 189–242). תל-אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.
- פרידמן, ל' (2007). המין השני – סימון דה בובואר והפרובלמטיות של אי השוויון בין המינים. בתוך: נ' ינאי, ת' אלאור, א' לובין, וח' נווה (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית**. (ע' 11–84). תל-אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.
- פרינס, מ' (2014). על הקשר שבין טבילה ליחסי אישות. **דעות**, 66. מתוך: אתר האינטרנט "נאמני תורה ועבודה".  
<http://www.toravoda.org.il/book/export/html/8460>
- פרנקל, ע'. ווסת ראשונה שלושה דורות (טיוטה).  
 קורן, ע' (2011). **הרי אתה מחודש לי: מגדר, דת ויחסי כוח בטקס הנישואין היהודי**. ירושלים: מאגנס.
- קימור, ר' (1993). טהרת המשפחה השומרנית. א.ב. **חדשות השומרונים**, ע' 16–25.  
 קפלן, ק' (2007). **בסוד השיח החרדי**. ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
- קריסטבה, ז' (1980 [2005]). **כוחות האימה: מסה על הבזות**. תל-אביב: רסלינג.  
 רודריגז-גרסייה, ח' (טיוטה). המשמעות שנותנות נשים דתיות לאומיות למצוות טהרת המשפחה.
- רוזן, ר' (1981). **תפיסת הנשיות בקרב יוצאות מרוקו במושב בישראל**. עבודת לשם קבלת תואר מוסמך למדעי החברה, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- שליו, ע' (2005). **תבניות של תשוקה מינית ושל יחסי קרבה מרחק במסגרת טהרת המשפחה**. עבודת לשם קבלת תואר מוסמך לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת חיפה.
- שפרבר, ד' (2012). הבזות: נידה, טומאה וטהרה באמנות יהודית-פמיניסטית. בתוך: ד' פיצמנטל, ה' אריאלי, ד' ונטורה וג' מאירי-דן (עורכים). **פרוטוקולאז', בצלאל, המחלקה להיסטוריה ותיאוריה** 4. (ע' 194–225). ירושלים: רסלינג.
- שרעבי, ר' וסיקורל, ע"ל (2007). בתי נידה (מרגם גוג'ז) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית. **סוציולוגיה ישראלית**, ח': ע' 323–347.
- ששר, נ' (2007). **מקומן של הלכות הנידה בחיי היומיום של יהודי המרחב האשכנזי במאות י"ז–י"ט**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך. האוניברסיטה העברית בירושלים.

תא־שמע, י"מ (1993). הרחקות נידה באשכנז הקדומה – החיים והספרות. **סדרא**, ט: ע' 163–170.

- Alec, T. & Tracy, J. L. (2013). Women Are More Likely to Wear Red or Pink at Peak Fertility. *Psychological Science*, 24(9), pp. 1837-1841.
- Anson, O. (1999). Exploring the bio-psycho-social approach to premenstrual experiences. *Social Science and Medicine*, 49, pp. 67–80.
- Anteby, L. (1999). "There's blood in the house: Negotiating female rituals of purity among the Ethiopian Jews in Israel". In: Wasserfall, Rachel (Ed). *Women and Water, Nida and Mikvah in the Jewish Culture*. Hanover and London: Brandeis University Press . Pp. 166-186.
- Avishai, O. (2008). "Doing Religion" in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender & Society*, 22(4), pp. 409-433.
- Barak-Brandes, S. (2011). "I'm not influenced by ads, but not everyone's like me": The Third Person Effect in Israeli women's attitude to TV commercials and their images. *The Communication Review*, 14, pp. 300-320.
- Benjet, C. & Hernández-Guzmán L. (2002). A short-term longitudinal study of pubertal change, gender, and psychological well-being of mexican early adolescents. *Journal of Youth and Adolescence* 31 (6): 429-442.
- Berg, D. H. & Block C. L. (1993). Virginitiy and tampons: the beginner myth as a case of alteration. *Health Care for Women International*, 14, pp. 27–38.
- Berger-Sofer, R. E. (1979). *Pious Women: A Study of the women's role in a Hasidic and pious community: Meah She'arim*. New Jersey: Rutgers University
- Biale, R. (1984). *Women and Jewish Law: An Exploration of women's issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books.
- Block C. L. & Berg, D. H. (1993). The portrayal of the menstruating woman in menstrual product advertisements. *Health Care for Women International*, 14, pp. 179–191.
- Bobel, C. (2006). "Our Revolution has style": Contemporary menstrual product activists "Doing Feminism" in the Third Wave. *Sex Roles*, 54 (5–6), pp. 331–345.
- Bobel, C. (2010). *New Blood: Third Wave Feminism and the Politics of*

- Menstruation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bobel, C. & Kissling, E. A. (2011). Menstruation matters: introduction to representations of the menstrual cycle. *Women's Studies*, 40, pp. 121–126.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- Britton, C. J. (1996). Learning about “The Curse”: An anthropological perspective on experiences of menstruation. *Women's Studies International Forum*, 19( 6), pp. 645-653.
- Brooks-Gunn, J., & Ruble, D. N. (1980). The menstrual attitude questionnaire. *Psychosomatic Medicine*, 42, pp. 503-512.
- Brumberg, J. J. (1993). "Something happens to girls": Menarche and the emergence of the modern american hygienic imperative. *Journal of the History of Sexuality*, 4(1), pp. 99–127.
- Buckley, T. & Gottlieb, A. (Eds.) (1988). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.
- Cantú, S. M., Simpson, J. A., Griskevicius, V., Weisberg Y. J., Durante, K. M., & Beal, D. J. (2014). Fertile and selectively flirty: Women's behavior toward men changes across the ovulatory cycle. *Psychological Science*, 1(25), pp. 431-438.
- Charlesworth, D. (2001). Paradoxical constructions of self: Educating young women about menstruation. *Women and Language*, 24, pp. 13–20.
- Chiazze Jr, L , Brayer, F.T, MacIsco Jr, J.J., Parker, M.P., & Duffy, B.J. (1968). The length and variability of the human menstrual cycle. *JAMA : The Journal of the American Medical Association*, 203 (6), pp. 377–380
- Chrisler, J. C., & Caplan, P. (2002). The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde: How PMS became a cultural phenomenon and a psychiatric disorder. *Annual Review of Sex Research*, 13(1), pp. 274-306.
- Cicurel, I. E. (2000). The Rabbinate versus Israeli (Jewish) women: The Mikvah as a contested domain. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 3, pp. 164-190.
- Cook, L. A. (1999). Body language: Women's rituals of purification in the Bible and Mishna. In: Rahel R. Wasserfall (Ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*. (pp. 40–59). Hanover: University Press of New England.



- Chadwick, M. (1932). *The Psychological Effects of Menstruation*. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Company.
- Costos, D., Ackerman, R. & Paradis, L. (2002). Recollections of menarche: communication between mothers and daughters regarding menstruation. *Sex Roles*, 46, pp. 49–59.
- Dalton, K. (1960). Menstruations and accidents. *British Medical Journal*, 12, pp. 1425-1426.
- De Beauvoir, S. (1949/1986). *The Second Sex*. New York: Penguin.
- Delaney, J., Lupton, M. J. & Toth, E. (1988). *The Curse: a Cultural History of Menstruation*. Illinois: University of Illinois Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dunnivant, N. C. & Roberts, T.A. (2011). Restriction and renewal, pollution and power, constraint and community: The paradoxes of religious women's experiences of menstruation. *Sex Roles*. 68(1-2) , pp. 121-131.
- Erchull, M. J. (2011). Distancing through objectification? Depictions of women's bodies in menstrual product advertisements. *Sex Roles*, 68, pp. 32-40.
- Ehrenreich, B. & English, D. (1990). The sexual politics of sickness. In: Conrad, Peter & Rochelle, Kern (Eds.), *The Sociology of Health & Illness*. (3d ed.). (pp. 85-270). NY: St. Martin's.
- Fingerson, L. (2006). *Girls in Power: Gender, Body, and Menstruation in Adolescence*. New York: State University of New York Press.
- Fonrobert, Ch. E. (1999). Yalta's Ruse: Resistance against rabbinic menstrual authority in talmudic literature. In: R.R. Wasserfall (Ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*. (pp. 60-81). Hanover: University Press of New England.
- Fonrobert, Ch. E. (2000). *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford: Stanford University Press.
- Freidenfelds, L. (2008). *The Modern Period: Menstruation in Twentieth-Century America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gayle Moas, S. (2010). *The Value of Menstruation: Positive Meanings of the Female Live-Body Experience*. Bar-Ilan University, Master's Thesis,

Gender Studies.

- Ganzel, T. & Zimmerman, D. R. (2011). Women as halakhic professionals: The role of the Yo'atzot Halakhah. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies*, pp. 162-171.
- Gottlieb, A. (2002). Afterword. *Ethnology*, 41(4), pp. 381-390.
- Graves, W. P. (1913). Relationship between gynecological and neurological disease. *New England Journal of Medicine*, 169, pp. 557-559.
- Greer, G. (1970). *The Female Eunuch*. London: Paladin.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guterman, M., Mehta, P. & Gibbs, M. S. (2008). Menstrual taboos among major religions. *The Internet Journal of World Health and Societal Politics*, 5(2). From: <http://ispub.com/IJWH/5/2/8213>
- Harrell, B. B. (1981). Lactation and menstruation in cultural perspective. *American Anthropologist*, 83(4), pp. 796-823.
- Hartman, T. & Marmon, N. (2004). Lived regulations, systemic attributions: menstrual separation and ritual immersion in the experience of orthodox Jewish women. *Gender and Society*, 18, pp. 389-408.
- Hartsock, N. (1983). The feminist standpoint developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.), *Discovering Reality*. (pp. 283-310). Boston: D. Riedel Publishing Company.
- Hassen, K. (2002). Ingesting menstrual blood: Notion of health and body fluids in bengal. *Ethnology*, 41(4), pp. 365-379.
- Havens, B. & Swenson, I. (1988). Imagery associated with menstruation in advertising targeted to adolescent women. *Adolescence*, 23, pp. 89-97.
- Hoerster, K' D. Chrisler, J' C. & Gorman Rose, J' (2003). Attitudes Toward and Experience with Menstruation in the US and India, *Women & Health*, 38(3), pp. 77-95.
- Hoskins, J. (2002). The menstrual hut and the witch's lair in two eastern Indonesian societies. *Ethnology*, 41, pp. 317-334.
- Johnston-Robledo, I., Barnack, J. & Wares, S. (2006). "Kiss Your period good-bye": Menstrual suppression in the popular press. *Sex Roles*,

54 (5-6), pp. 353-360.

Johnston-Robledo, I. & Chrisler, J. C. (2011). The menstrual mark: Menstruation as social stigma. *Sex Roles*, 68(1-2), pp. 9-18.

Kissling, E.A. (2006). *Capitalizing on the Curse: The Business of Menstruation*. Boulder: Lynne Rienner.

Klein, M. (1932). *The Psycho-analysis of children*. London: Hogarth.

Koren, S.. F. (1999). *Mystical Rationales for the Laws of "Niddah"*. Ity Press of New England, Brandeis University Press, pp. 101-121.

Kowalski, R. M. & Chapple T. (2000). The social stigma of menstruation: fact or fiction?. *Psychology of Women Quarterly*, 24, pp. 74-80.

Lears, T. J. J. (1994). *Fables of Abundance: A Cultural History of Advertising in America*. New York: Basic Books.

Lee, S. (2002). Health and sickness: The meaning of menstruation and premenstrual syndrome in women's lives. *Sex Roles*, 46(1/2), pp. 25-35.

Lee, J. (2009). Bodies at menarche: Stories of shame, concealment, and sexual maturation. *Sex Roles*, 60, pp. 615-627.

Lee, J. & Sasser-Coen, J. (1996). *Blood Stories: Menarche and the Politics of the female Body in Contemporary U.S. society*. New York: Routledge.

Leslie, J. (1991). *Roles and Rituals for Hindu Women*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press.

Maghen, Z. (1999). Close encounters: Some preliminary observations on the transmission of impurity in early Sunnī jurisprudence. *Islamic Law and Society*, 6, pp. 348-392.

Marmon, N. (2007). The voices of "Mikvah" observance. In: Tova Cohen (Ed.), *To Be a Jewish Woman; Proceedings of the Fourth International Conference: Woman and her Judaism*. (June, 2005, pp. 53-78). Jerusalem: Kolech - Religious Women's Forum.

Martin, E. (1987). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston, Beacon Press.

Marvan, M. L. & Trujillo, P. (2010). Menstrual socialization, beliefs, and attitudes concerning menstruation in rural and urban mexican women. *Health Care for Women International*, 31(1), pp. 53-67.

Meacham, T. (1999). An abbreviated history of the development of the Jewish menstrual laws and appendix. In: Rahel Wasserfall (Ed.), *Women*

- and Water: Menstruation in Jewish Life and Law.* (pp. 23–39, 255–261). Hanover and London: Brandeis University Press.
- Merskin, D. (1999). Adolescence, advertising, and the ideology of menstruation. *Sex Roles*, 40(11/12), pp. 941–957.
- Miller, G., Tybur, J. M. & Jordan, B. D. (2007). Ovulatory cycle effects on tip earnings by lap dancers: Economic evidence for human estrus? *Evolution and Human Behavior*, 28 (2007), pp. 375–381..
- Morrow, P. (2002). A woman's vapor: Yupik bodily powers in southwest Alaska. *Ethnology*, 41(4), pp. 335–347.
- Nagarajan, V. (2007). Threshold designs, forehead dots, and menstruation rituals: exploring time and space in Tamil kolams. In: T. Pintchman (Ed.), *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition.* (pp. 85–105). New York: Oxford University Press.
- Orringer, K. & Gahagan, Sh. (2011). Cultural and social practices regarding menstruation among adolescent girls. *Social Work in Public Health*, 26, pp. 594–604.
- Ortner, S., (1974). Is Female to Male as Nature Is to Culture?. In: M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Women, Culture and Society.* (pp. 67–88). Stanford: Stanford University Press.
- Overend, A. (2011). Leaky bodies and the gendering of Candida experiences. *Women's Health and Urban Life*, 10 (2), pp. 94–113.
- Pedersen, L. (2002). Ambiguous bleeding: purity and sacrifice in Bali. *Ethnology*, 41(4), pp. 303–315.
- Porter, R. & Teich, M. (Eds.) (1994). *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Raftos, M., Jackson, D. & Mannix, J. (1998). Idealized versus tainted femininity: discourses of the menstrual experience in Australian magazines that target young women. *Nursing Inquiry*, 5, pp. 174–186.
- Ranke-Heinemann, U. (1988). *Eunuchs for Heaven.* German publication Hoffmann and Campe Verlag, Hamburg; English publication by André Deutsch, London 1990, pp. 12–17.  
<http://www.womenpriests.org/body/ranke.asp>
- Repta, R. & Clarke, L. H. (2011). “Am I going to be natural or not?”: Canadian women's perceptions and experiences of menstrual suppression. *Sex Roles*, 68(1–2), pp. 91–106.

- Roberts, T. A. (2004). Female trouble: the menstrual self-evaluation scale and women's self-objectification. *Psychology of Women Quarterly*, 28, pp. 22–26.
- Roberts, T. A., Goldenberg, J. L., Power, C. & Pyszczynski, (2002). "Feminine protection": The effects of menstruation on attitudes toward women. *Psychology of Women Quarterly*, 26, pp. 131–139.
- Schely-Newman, E. (1995). Sweeter than honey: Discourse of reproduction among North-African Israeli women. *Text and Performance Quarterly*, 15(3), pp. 175-188.
- Schooler, D., Ward, M. L., Merriwether, A. & Caruthers, A. S. (2005). Cycles of shame: menstrual shame, body shame, and sexual decision-making. *Journal of Sex Research*, 42, pp. 324–334.
- Sered, S. (1997). Arbiters of female purity: Conversations with Israeli ritual bath attendants. In: A. Lieblich & J. Ruthelben (Eds.), *Narrative Study of Lives*, 5. (pp. 40-58). Thousand oaks: Sage.
- Sered, S. S. (2000). *What Makes Women Sick? Maternity, Modesty, and Militarism in Israeli Society*. Hanover: NH, Brandies University Press, University Press of New England.
- Sered, S. S. (2005). 'The ritualized body: brides, purity, and the 'Mikveh''. In: Esther Fuchs (Ed.), *Israeli Women's Studies: A Reader*. (pp. 150-170). New Brunswick: Rutgers.
- Sered, S., Kaplan, R. & Cooper, S. (1999). Talking about Mikvah parties, or discourses of gender, hierarchy and social control. In: Rachel Wasserfall (Ed.), *Women and Water: Nida and Mikvah in the Jewish Culture*. (pp. 145-165). Hanover and London: Brandeis University Press.
- Shail, A. (2007). Menstruate economics and creative waste. *Body Society*, 13(4), pp. 77-96.
- Shostak, M. (1981). *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: MA, Harvard University Press.
- Simes, M. R. & Berg, D. H. (2001). Surreptitious learning: menarche and menstrual product advertisements. *Health Care for Women International*, 22, pp. 455–469.
- Smith, C. (2011). *Revisualizing the Menstrual Cycle: Incorporating Social Factors and Contexts into Biological Education*. Master's thesis.

- Brown University.
- Storper P., D. & Heymann, F. (1999). Rabbis, physicians, and the women's/ female body: The appropriate distance. In: Rahel Wasserfall (Ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*. (pp. 122–140). Hanover and London: Brandeis University Press.
- Steinberg, J. (1997). From a 'pot of filth' to a 'hedge of roses' and back: Changing theorizations of menstruation in Judaism. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 13, pp. 5-26.
- Stewart, P. J. & Strathern, A. (2002). Power and placement in blood practices. *Ethnology*, 41(4), pp. 349-363.
- Strange, J. M. (2005). "I Believe it to be a case depending on menstruation": Madness and menstrual taboo in British medical practice c. 1840–1930. In: A. Shail & G. Howie (Eds.), *Menstruation: A Cultural History*. (pp. 102–114). Basingstoke: Palgrave.
- Thornton, L. J. (2011). "Time of the month" on twitter: Taboo, stereotype and bonding in a no-holds-barred public arena. *Sex Roles*, 68(1-2), pp. 1-14.
- Tomlinson, B. (1999). Intensification and the discourse of decline: A rhetoric of medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 13:1, pp. 7-31.
- Uskul, A. K. (2004). Women's menarche stories from a multicultural sample. *Social Science & Medicine*, 59, pp. 667–679.
- Ussher, J. & Perz, J. (2011). PMS as a gendered illness linked to the construction and relational experience of hetero-femininity. *Sex Roles*, 68(1-2), pp. 132–150.
- Van de Walle, & Renne (2001). *Regulating Menstruation: Beliefs, Practices, Interpretations*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vostral, Sh. L. (2008). *Under Wraps: A History of Menstrual Hygiene Technology*. Lanham: MD, Lexington Books.
- Wasserfall, R. R. (1999). Introduction: menstrual mlood into Jewish mlood. In: R. Wasserfall (Ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish life and Law*. (pp. 1-2). Hanover: University Press of New England.
- Whelan, E. M. (1975). Attitudes toward menstruation. *Studies in Family Planning*, 6(4), pp. 106-108.
- White, L. R. (2011). The function of ethnicity, income level, and menstrual taboos in postmenarcheal adolescents' understanding of menarche

and menstruation. *Sex Roles*, 68(1-2), pp. 65-76.

Yanay, N. & Rapoport, T. (1997). Ritual impurity and religious discourse on women and nationality. *Women's Studies International Forum*, 20, pp. 651-663.

Zalcborg, S. (2009). Channels of information about menstruation and sexuality among hasidic adolescent girls. *Nashim*, 17, pp. 60-88.

## ”אם אישה מחורבנת נוגעת בפרח“: ייצוגי הווסת בספרות הישראלית

אילנה וייסברג ועמרי הרצוג

במאמר זה אנו מבקשים לאבחן את אסטרטגיות הייצוג של הווסת בספרות העברית החדשה. טענתנו המרכזית היא, שאופני הייצוג של הווסת בספרות זו מנוהלים באופן בלעדי אל מול המבט הגברי ובתיווכו. הם מפקיעים את החוויה הנשית מתחום הגוף הנשי, משום שהם מתייחסים אליה בכלים סימבוליים המייעדים אותה לרשות מבטו של הגבר, לשיפוטו ולניהולו. באמצעות בחינה מקיפה של שני מקרי בוחן מרכזיים בספרות העברית – הראשון, ספר ההדרכה הפופולרי לנערות **איילת מקבלת** מאת דפנה שריר (1989); והשני הוא היצירה הספרותית המזוהה יותר מכל עם ייצוגי הווסת בפרוזה העברית, הנובלה ”כסף קטן” מאת יהודית הנדל (1988) – נבקש להאיר בקריאה צמודה את ייצוגיה המילוליים של הווסת ולאפיין את משמעותם במרחב הפסיכו-תרבותי בישראל.

לווסת, ככלל, ייצוגים מועטים בספרות העברית. לעומת דימומים אחרים (כגון פציעה, בעיקר בקרב), החוויה הגופנית של הווסת סובלת מייצוג חסר. תופעה זו מסקרנת, משום שהספרות העברית כלל אינה מתעלמת מגופניות: ככל ספרות שמקורותיה לאומיים, היא מתווכת אידיאולוגיה שנטועה בתפיסה של נורמטיביות גופנית ובכינון מצע המכונן ומאשר אותה (גלוזמן, 2007, ע' 14-15). אולם דווקא על רקע האתוס של הספרות העברית החדשה ויעדי האידיאולוגיים, אפשר להבהיר את קשר השתיקה הספרותי האופף את הווסת.

הזרם המרכזי של הספרות העברית המודרנית התגייס מראשיתו למלא את התפקיד של הצופה לבית ישראל, ולשרטט דיוקן אידיאלי של הגבר העברי החדש ושל הנרטיבים שמעצבים אותו כמודל גופני ולאומי (חבר, 1995). במפנה המאות ה-19 וה-20 הייתה הספרות העברית שופר וכוח מניע לקידום ערכי הגוף הציוניים ולהאדרת התמורה הגופנית שהם מחייבים. ביטוייה הספרותיים של תפיסת הגוף היהודי החדש ביקשו לתעד, ואף לכוון בדמיון



התרבותי, את הבריאה העצמית מחדש שיעבור הגבר היהודי בארץ-ישראל (גלזמן, 2007, ע' 11).

כינון גופו הגברי-לאומי החדש של היהודי מבוסס על הפנטזיה של "שלילת הנשיות" (גלזמן, 2005, ע' 35), משום שדמותו של היהודי הגלותי הנרפה, התבוסתני וחסר-האונים, זוהתה היסטורית עם הנשיות. בשיח המדעי האירופי של המאה ה-19, הגבר היהודי מתאפיין באלמנטים נשיים מובהקים: מהומוסקסואליות מובנית ועד למחזור חודשי (גלזמן, 1997, ע' 146-147; הרצוג וירון, 2009, ע' 34). ההתרחקות מן ה"נשי" ומן הגלותי נוסחה ככורח המציאות הלאומית-גופנית החדשה, שבה ערכים לאומיים כמו כבוד, חוסן, פטריוטיות, אומץ-לב וחובה מוסרית מזוהים באופן מובהק עם ההווה הציונית-גברית.

הייצוגים הספרותיים המשרתים את האתוס הציוני, מתארים את סיפוריו של הגבר החלוק, המשתוקק לגוף האישה/הארץ, כובש אותה ומפרה אותה (נוימן, 2009, ע' 107). אדמת ארץ-ישראל מחליפה את גופן של הנשים החלוצות כמושא של תשוקה, אהבה, מין ופריון; היא מנכסת לעצמה את הגוף הנשי, ומתמירה אותו לסמלים לאומיים: אימא-אדמה היא בה בעת אִם פורייה, בת זוג אהובה וגוף נשי שופע ונחשק. במסגרת משימתה הלאומית של הספרות, כמו גם במסגרת האידיאולוגית שבתוכה היא תפקדה, לנשים בשר-ודם לא נותר מקום או תפקיד (שם, ע' 70-71).

כהמשך לייצוגן החסר של הנשים באתוס הציוני, הווסת (כמו גם היבטים נוספים של מיניות נשית - הריון, לידה או תשוקה נשית) עמדה מנגד לפרויקט הספרותי-לאומי של שיקום הגוף הגברי ושל האדרת קווי המתאר החדשים שלו. בשל הצורך להבחין בין הגוף הגברי-ציוני החדש לבין "הנשיות", הווסת הפכה לחוויה גופנית שעצם איזכורה כבר צובע את המרחב הטקסטואלי-לאומי בצבעיה של נחיתות היסטורית, והופך אותה לסימנה של גלות ממנה נחושה הספרות העברית, על ייצוגיה הלאומיים, להתרחק ככל האפשר.

מטבע הדברים, הווסת - כחלק ממחזור החיים הנשי - הסתננה אל תוך ייצוגים ספרותיים, כפי שנדגים להלן. אולם אופני הייצוג הללו התקבעו בדרכי תיאור וביעדים עלילתיים מוגבלים. הם לא יכלו, בשל שליחותה הלאומית של הספרות והנורמות התמטיות שנתקבעו בה, לחגוג מיניות נשית או אפילו לתארה מחוץ לסדרי הצנזורה הגברית, המבחינה עצמה ממנה.

אפשר לזהות בייצוג הווסת בספרות העברית שתי אסטרטגיות מרכזיות, שבהן נעשה שימוש על-ידי כותבים וכותבות כאחד. אסטרטגיות אלו אינן

מבקשות להפוך את חוויית הווסת לחלק משגרת החיים של הגיבורות, ואינן מסמנות באמצעותה נקודות מפנה דרמטיות, פיזיות או רגשיות. הן מסמנות את הווסת בצבעיה של אי-הרציונליות הנשית, הנתונה לפיקוח שיפוטי של הגוף הגברי, הצופה בה ומרחיק עצמו ממנה; או לחליפין מבקשות להכחיש את החוויה מכל וכול. שתי האסטרטגיות הללו משרתות את אותו היעד: יצירת דיכוטומיה בינארית בין הגוף הנשי (האי-רציונלי, הנעדר, הגלותי), לבין הגוף הגברי החדש (הרציונלי, הנוכח, הלאומי).

האסטרטגיה הראשונה, כאמור, כרוכה בייצוגי הווסת כסימן של אי-הרציונליות הנשית. בהמשך לתפיסה של "שלילת הנשיות" שאפיינה את האתוס הציוני ואת תוצריו הספרותיים, מסומנת הווסת כעדות מכרעת לערעור נפשי של הגיבורה. הופעת הווסת, תמיד אל מול נוכחות גברית, מבקשת לקרוא את משמעותה כהתמוטטות רגשית של הגיבורה המווסתת, וגם לסייג את הוויסות או להתרחק ממשמעויותיו הרגשיות המאיימות.

בתוך המנעד המצומצם של ייצוגי הווסת, הדוגמאות לשימוש באסטרטגיה זו רבות באופן יחסי, והן מצויות גם בטקסטים ישראליים הנחשבים כקאנונים. כך לדוגמה, ברומן **למאטיס יש את השמש בבטן** מאת יהודית קציר (1995), הגיבורה מווסתת בזמן טיול עם מאהבה הנשוי. כך מתואר רגע הוויסות:

*הייתה הווסת שלה ארוכה וקשה, והכאבים הלוחצים כשתי בהונות-ענק משני צידי רחמה הפכו אותה חסרת סבלנות ונרגזת, והיא אמרה לעצמה, רק שלא יתחרבן בגלל זה כל הטיול. אחרי ששטפה את עצמה, ובלעה שני כדורים נגד כאבים, חזרה למיטה. [...] רק אז הבחינה שהסדין שלה הוכתם, והיא נכנסה מתחת לשמיכה ונלחצה אליו, ירכה על ירכיו, והוא, מתוך שינה, כרך את זרועו סביבה והניח את כפו על לחיה. (קציר, 1995, ע' 153-154)*

הגבר, שלמולו מופיעה הווסת הוא מקור של ביטחון, איזון ותבונה; האישה המווסתת היא חסרת איזון, ולפיכך גם מאיימת בעל-כורחה על הזמן הזוגי המשותף. אל מול הווסת המערערת, האישה מוצאת בגבר נחמה, מקום מקלט מכיל ותחושת ביטחון פיזי, ובה בעת זקוקה למחילתו על הדינמיקה הרגשית המסוכנת שהווסת מעוררת בו.

בסיפור "ומי באש" מאת ענת עינהר (בתוך: **טורפים של קיץ**, 2008), מודה האישה שווסתה הייתה אירוע שחורג מכלל שליטה, ובכך מאמצת את מבטו המשתאה והקטגורי של בעלה. היא מוצאת מקלט סמלי בהתנצלות על אי-

הרציונליות הגופנית שבויסות, המהווה בעבור המבט הגברי הבוחן שלמולה מעין התנגדות דמית בלתי נשלטת ואֶ-תבונית, כמעט רצחנית באלימותה, להתעברות:

[הוא] חילץ את הטמפון ואחז בו בפתיל ובחן אותו רגע ממושך, אומד עד כמה מוחץ כישלונם. "למה זה צריך להיראות ככה, כל-כך אליים?" שאל וארז את הטמפון בכמה ממחטות נייר עד שכתמי הדם נבלעו בתוכו. "זה לא נגדך", אמרה, "זה לא בשליטתי, אל תשנא אותי." (עינהר, 2008, ע' 231-232)

דוגמה נוספת אפשר למצוא ברומן **ספר הדקדוק הפנימי** מאת דוד גרוסמן (1991), שבו אב המשפחה נתקל בתחבושות המשומשות הספוגות בדם הווסת, שבאות ועולות ביחד עם זוהמת ביוב המאיימת להציף את המרחב הביתי:

לשון גדולה של מים יוצאת מחדר בית-השימוש וזוחלת ובאה לאורך המסדרון ועד למטבח, ואבא הסתער מיד והתחיל לטפל שם בשיבר שבצד, ואחר-כך רץ למזווה והוציא פלייר מארגז-הכלים, וכל הזמן האסלה המשיכה לגאות, ואבא הכניס פנימה את היד עם הפלייר עד לכתף, לחפש את הסתימה, והאסלה ביעבעה עוד ועוד טינופות וגועל-נפש, אי אפשר היה לעצור אותה, והוציא לבסוף עיסה ורודה ונוזלת, שנראתה כמו חתיכת בשר חי, ועמד נדהם ולא מבין. (גרוסמן, 1991, ע' 29-30)

הגבר/האב לא יכול להבין את השפעתו ההרסנית וחסרת הגבולות לכאורה של דם הווסת, שהופך את האישה לזרה, "מגעילה" וחסרת שליטה גופנית או רגשית – בניגוד גמור למבטו של הגבר התבוני, המיושב רגשית וגופנית. תפקידו של הגבר הוא לרסן את הגופניות הנשית הפולשנית והנוזלית, משוללת הגבולות והרסן, שמתפרצת בתוך הבית ומבקשת להטביעו. באותה רוח מתאר שמעון אדף, **בפנים צרובי חמה** (2008), את הטרורף הנשי שמסומן על-ידי הווסת, כבר בהפצעתה הראשונה:

במרכז הסדין היה כתם אדום גדול, ועדה של צרעות, תערי עוקציהן שלופים, קרעה בבטנה [של אורי, גיבורת הנובלה]. היא הביטה מטה. כתם דם נוסף התפשט באזור המפשעה על כתונת-הלילה הארוכה של אמה שלבשה. היא צעקה, בליל חסר מובן של הברות. (אדף, 2008, ע' 147-148)

הווסת נחלמת ונכתבת נוכח המבט הגברי; עם הפצעתה, האב והאח, הממהרים אל חדרה של הגיבורה אורי, נהדפים אל מחוץ לחדר על-ידי האם והאחות באומרן "זה לא בשבילך" (שם, ע' 148). הנשים מרחיקות את הגברים מהמקום, מבקשות למנוע מהם לחזות במחזה הבהלה ובליל הצעקות המטורפות וחסרות השליטה של המווסתת הצעירה.

האסטרטגיה הנרטיבית השנייה קשורה בייצוגי הווסת כ"לא-וסת", מבעד להתמרה סמלית או להכחשה. הווסת אינה מופיעה כסימן של שיגעון נשי אל מול מבטו המשתומם/השופט של הגבר, אלא מצטיירת באמצעות דימויים שמטשטשים את מהותה והופכים אותה לאובייקט שיש להסוותו כסוד או להסתירו מפני מבטו של הגבר; או לאירוע משולל משמעות, אל מול העין הלא-רואה של הגבר או של הקהילה. ייצוגים אלה מכילים את החוויה, אך גם מכילים אותה; מעקרים אותה ממשמעות, ומותירים אותה כצופן סודי.

ברומן **חמסין וציפורים משוגעות** מאת גבריאלה אביגור-רותם (2001), אחות בית הספר מציגה לנערות את המיניות הנשית מבעד לדימויים הלקוחים מהשדה הדומסטי, ואת הווסת כמחלה של הגוף שיש להסתירה כלפי חוץ ולקדדה:

בכיתה ו' נכנסה אלינו האחות, שלחה את כל הבנים החוצה לשחק מחנייים והסבירה לבנות מה זה מחזור חודשי. על הלוח ציירה קומקום ואמרה: וזה הרחם. אחר-כך דיברה על חצוצרות וביציות, נמנעת בעקביות מן המלה 'וסת', ובשיעורי התעמלות, אמרה, אתן יכולות לגשת למורה להתעמלות ולהגיד לה בשקט 'יש לי סיבה'. (אביגור-רותם, 2001, ע' 177)

באותו אופן, המופע של הווסת ברומן **אחותי כלה והגן נעול** מאת גלית דהן קרליבך (2010), אינו קשור במיניות אלא בעקרות; בפרקטיקה פולחנית-פגאנית קוברות הגיבורות את סוד הווסת באדמה, באופן שעוקף אמנם את חוקי הנידה הגבריים, אך גם מסתיר את הווסת מעיני כל: "אצלנו הווסת אינה נידה, כי נשים אינן נשלחות מחוץ למחנה. אנחנו שולחות את עצמנו בעצמנו וקוברות את הביציות באדמה. מתישהו, מחר או היום, האדמה תפריח עצי-וסת ללא פירות, שימותו במהירות" (דהן קרליבך, 2010, ע' 25-26).

בשתי האסטרטגיות, השכיחות ביצירותיהם של סופרים וסופרות גם יחד, מופע הווסת מחייב את מבטו של הגבר: הווסת היא מופע גופני שמעיד על

טירוף או ערעור נפשי, או סוד שיש להעלימו ולהכחישו אל מול הנוכחות הגברית. גם אם ייצוגים כאלה עשויים להיות ביקורתיים, הם מותירים את החוויה דוממת ומושקת כלפי חוץ, באופן הטוען אותה במשמעות הרסנית כלפי פנים.

במהלך הדיון, אנו מבקשים לזהות ביתר דיוק את שתי האסטרטגיות הללו ואת מניעיהן. כדי לנתח את אסטרטגיית הייצוג של הווסת כאנטי-אירוע, המנוהלה הרחק ואל מול המבט הגברי, נבחן את ספר הנעורים הפופולרי **איילת מקבלת** (1989); ולשם הבהרת אסטרטגיית הייצוג של הווסת כסימן של אי-הרציונליות הנשית נבחן את הנובלה "כסף קטן" מאת יהודית הנדל (1988). בחרנו להתמקד בשני הטקסטים הללו, משום שהם טקסטים מרכזיים בספרות הישראלית, הפופולרית והקאנונית בהתאמה, שעוסקים בווסת; הראשון הוא ספר שחינך דורות של נערות צעירות, והשני הוא נובלה קאנונית, שזכתה להערכה ביקורתית ולעניין אקדמי (מירון, 2002; רתוק, 1989; רתוק, 1990; שירב, 1998; שירב, 2001; שקד, 1993).

המתודולוגיה שבה נשתמש היא קריאה צמודה, והיא תיעזר בגוף ידע תיאורטי – בראשו תיאוריות נרטיביות, והתיאוריה הקריסטביאנית – שיאפשרו לבחון את המנעד הקוטבי של ייצוגי הווסת ואת מופעם, בכפיפות ההרמטית לחוק האב ולמבטו.

### הסוד של איילת מקבלת

מטרתו של תת-פרק זה היא לאפיין ולנתח את המימד הסיפורי באיילת **מקבלת**, ומתוך כך גם לבחון את האופנים המורכבים והסותרים שבהם הספר מציג עצמו כסיפור החורג מיחסי הכוח הדיסציפלינריים, ומעוגן במסורת אוראלית של העברת סיפורים בעל-פה. כמו כן ננסה להבין את משמעויותיהם של אופנים מורכבים אלה, ביחס לייצוגי הווסת ולידע הקהילתי שנרקם סביב ההיענות לייצוגים אלו.

**איילת מקבלת** הוא סיפור בדיוני; הוא מוגדר בכותרת המשנה כ"סיפור על ילדה שמתחילה להתבגר". על-אף שהוא שופע מידע רפואי והנחיות הקשורות בניהול הגוף, באופני השימוש במוצרי היגיינה, בניהול זמני המחזור ובתפקודם של אברי המין הנשיים, הוא לא מתואר כספר הדרכה אלא כספרות. הטקסט עצמו מצהיר במובהק על היותו פיקציה: על כריכת הספר מופיע המשפט "איילת היא יציר דמיונה של דפנה שריר"; באמצעות דמותה הפיקטיבית

של איילת, נכתב בכריכה, "מקווה דפנה שריר להגיע לכל הילדות הקטנות המתחילות במסע המופלא והמרתק של התבגרות מינית".

### מה בין "סיפור" ל"נרטיב"

המושגים "סיפור", "דמיון" ו"מסע", כמו גם מטרתו של הספר, כפי שהיא מוצהרת במילים הללו, משתלבים בתוך המנעד המושגי של ביקורת הספרות, המייחסת משמעות ייחודית למושג "סיפור" (Story) כתוצר האקט של Story-Telling, לעומת המונח הכללי יותר "נרטיב". פריזמה זו, של הסיפור, מהווה מפתח פרשני יעיל להבנת ייצוגי הווסת באחד הספרים המרכזיים בספרות ההדרכה הישראלית לנוער. ההבחנה הסטרוקטורלית בחקר הספרותי קובעת כי נרטיב הוא מבע תקשורתי כללי, שאחד מביטוייו הוא הנרטיב הבדיוני, דהיינו טקסט המגולל סיפור אירועים (רמון-קינן, 1984). המילה "נרטיב" החליפה את המילה "סיפור" בזרם המרכזי של תורת הספרות: בחיבור הידוע "Literary Theory" מזכיר איגלטון (Eagleton, 1983) את המושג "סיפור" רק פעם אחת, כשהוא מתייחס להבחנה הפורמליסטית בין הפאבולה (Fabula) והסוז'ט (Sjuzet). המושג "סיפור" (Story) הוא התרגום של הפאבולה (או histoire, כפי שכינה זאת ג'נט), כלומר, מהלך השתלשלות האירועים הכרונולוגי שאינו מתווך על ידי אופני העיצוב הנרטיביים.

עם זאת, כיום נעשה שימוש במונח "סיפור" כדי לתאר צורות ניסיוניות או שוליות של מבעים לשוניים. סיפורי עמים, מעשיות פולקלורליסטיות וטקסטים המציבים במרכזם דמויות שוליים, מכונים בביקורת הספרותית והתרבותית העכשווית "סיפורים", באופן המבחין אותם מצורות ממוסדות יותר של ידע קאנוני, הנמסר תוך עיצוב או תיווך תרבותי ממוסד; אלו האחרונות מזוהות עם מושג ה"נרטיב". הבחנה זו, כפי שעולה למשל מכתביהם של קלייטון (Clayton, 1994), לו (Lowe, 1995) ורבים אחרים, היא עמומה ובעייתית, אך הצורך שעליו היא עונה מרתק: זהו הצורך המבקש הבחנה בין מבעים ניסיוניים לבין צורות ממוסדות של ידע פיקטיבי.

### תפקידו של ה"סיפור"

I will tell you something about stories (he said)  
They aren't just for entertainment.  
Don't be fooled.

They are all we have, you see,  
All we have to fight off illness and death

(Silko, 1977, p. 2)

כך כותבת לזלי מרמון סילקו על תפקידם של סיפורים. שורות ספורות אלו מבטאות את אופיו הייחודי של "סיפור" ביחס לנרטיבים ממוסדים. ראשית, מתבצע בסיפור מהלך של ערפול מכוון המתייחס לדמות הדובר ולנקודת המיקוד הטקסטואלית: הדובר הוא האני הכותב, אך גם מוצג כ"הוא" סתמי. נמעני הסיפור הם "אתה" או "אתם", ההופכים בהדרגה ל"אנחנו", ויוצרים טשטוש בחלוקת התפקידים המסורתית בין מוענו של הטקסט ונמענו, בין הדובר לבין קוראו. פירוקן של הקטגוריות המושגיות הללו יוצר שוויון ערך בין כל השותפים לאקט הסיפורי: הסיפור לא שייך עוד לדובר יחיד, אלא לקולקטיב או לקהילה של מספרים, דמויות, קוראים ומאזינים, שמקיימים יחסים של דומות זה ביחס לזה. סילקו מתארת את הסיפור כפרקטיקה של הגשמה עצמית, קניין ומורשת בעבור הקהילה, שמאפשרת מניעה של זיהום, מחלה ומוות. הסיפור הוא לא רק מבע תקשורתי, הנתון להערכה אסתטית; מדובר בצורך קיומי, במבע המכיל והשומר על המוטיבציה הקולקטיבית ועל בריאותו הסמלית של הידע הקהילתי.

מישל דה־סרטו (De Certeau, 1984), שדן במושג הקהילה בחיי היומיום, מתאר את האפשרות של בני קהילה לייצר מערך ידע שחורג מהנרטיבים הממוסדים, באמצעות פרקטיקות כמו שיחה, תנועה, קריאה, מלאכה ובישול, אך הוא מדגיש בעיקר את פעולת הסיפור, Storytelling, כמאפשרת תחבולות יצירתיות של התנגדות. דה־סרטו טוען, שסיפורים משמרים זיכרון הנוגע לטקטיקות יעילות, שניתן להשתמש בהן בחיי היומיום. סיפורים מתפקדים ככספות או כמוזיאונים חיים של הטקטיקות הללו, ומאפשרים מסירה בלתי פורמלית של ידע מקומי החומק מביקורת, אכיפה או מישטור ממוסד. הסיפור אוצר בחובו לא רק את תוכנו של הטקטיקות הללו, אלא גם את המבנה שלהן. התחבולות והאמצעים של הבניית הסיפור מתוארים על ידי דה־סרטו כמהלכים; שבויים בקסמו של הסיפור, הקוראים מונעים בנתיבים שהם אינם יכולים לערוב להם, מתרגלים מבלי דעת פרקטיקות שתבניתן הפורמלית אינה נרכשת לכשעצמה, ופעמים רבות נותרת אטומה. הסיפור, שחושף טקטיקות מבלי "לספר" עליהן, יכול לחמוק מתהליכי הבקרה וההסתגלות של צורות הידע הגלויות.

### איילת מקבלת - סיפור של קהילה

הבחנה זו חשובה בהקשר של **איילת מקבלת** בשל מעמדו של הספר, שחינך דורות של נערות ושל אימהות. הספר נמכר בעשרות אלפי עותקים בישראל החל מסוף שנות ה-80, עבר מיד ליד, פרנס את הדמיון וסיפק מידע על התופעות הגופניות, הפסיכולוגיות והמנטליות המוכלות במושג "וסת". הוא מנסח לא רק ידע, אלא גם טקטיקות התמודדות רגשיות, פיזיות וצרכניות עם התופעות הללו. הסיפור של **איילת מקבלת** מעמיד עצמו כסיפור של קהילה: הוא מגדיר בעבור קוראותיו מסגרת של סיפור כל-נשי, שמסופר על-ידי כותבת; גיבורותיו הן נשים והוא עוסק בתופעות של התבגרות מינית, המסומנת באופן מובהק על-ידי הבחנות מיניות-נקביות. הוא פונה לקהילה של נשים - ילדות ואימהות - ומנסח את אופני הידיעה וההכרה של תהליך "מסע ההתבגרות", באופן שקושר אותן זו לזו.

הסיפור מעיד על עצמו כחושף את קשר השתיקה שקיים סביב הווסת מחוץ למערכות הללו, משום שהוא ניגש לסוגיית הווסת מתוך הנעה נשית-קהילתית, ושאיפה לסייע לבנות הקהילה (ובלשוננו, כפי שכתוב על הכריכה האחורית: "הספר יעזור לכל הילדות המתבגרות ובמידה לא פחותה גם לאימותיהן, שלא פעם גם הן נבוכות, באותה תקופה").

יתרה מכך, הסיפור הוא עיבוד של פרקטיקה אוראלית: המחברת מצהירה בהקדמה ש"כל השאלות המופיעות בספר - נשאלו באמת על-ידי ילדים". מעבר לסכמה הפופולרית של "קהל היעד שואל, המומחים עונים", הספר מצהיר על עצמו כעל עיבוד כתוב של סיפור המסופר בעל-פה בקהילת הילדים. הספר נותן לסיפור זה ביטוי ממסגר ועונה לצורך האוראלי של קהילת הילדים ככלל, ושל קהילת הילדות בפרט, לדבר באופן בלתי-אמצעי, שלא דרך הנרטיבים הממוסדים, על התופעה שעומדת במסגרתו. מתוך פרקטיקה זו הספר מבקש גם לכונן ידע, חוויה והכרה עצמית בתוך קהילת הקוראים.

קהילת הקוראים שמכונן הסיפור **איילת מקבלת** היא כמובן ספציפית. במרכזו של הסיפור ניצבת קבוצה של נשים - אימהות ובנות - שנמצאות בתקופה מתמשכת של מבוכה ושל סוד: הסיפור של דפנה שריר מבקש לייצר קהילה של שותפות ונמענות לידע שהוא מציע. מכך נובע גם מעמדו האייקוני של הספר בתרבות הישראלית כטקסט מכונן שקשור בווסת, ובפרט כטקסט הנועד לקריאה משותפת בתוך קהילה נשית, המשחזרת אותו ומגיבה לו.



### משמעות העיצוב הספרותי של ייצוגי הווסת ב"איילת מקבלת"

אם כך, כיצד מעוצב הסיפור הכל-נשי של הווסת בסיפור של איילת מקבלת, ובאילו אופנים הוא נענה, או מתנגד לצורות הפצת הידע הממוסדות יותר (בנרטיבים רפואיים או צרכניים)? וליתר דיוק, כיצד הוא מתווך את החוויה הנשית של הווסת אל קוראותיו, או מגבש אותן סביבו כקהילה?

עדות ראשונה לאופן שבו מנוהלת קהילת הקוראות (ואף קבוצת הגיבורות הבדיוניות שמאכלסת את הסיפור), ניתנת עוד בטרם הסיפור נפתח. היא קשורה באישור הטנטטיבי שמוענק לסיפור העתידי להיקרא על-ידי ד"ר שרגא וקסלר, המתואר כרופא נשים בכיר וכמרצה באוניברסיטת תל-אביב. ב"פתח הדבר" שכתב, הוא בוחר להדגיש דווקא את הפרקטיקה האוראלית של הסיפור "איילת מקבלת" ואת ה-storytelling שהסיפור משחזר ומעודד: "כל החיים מתנהלים בשיחה", הוא כותב, "וכדאי לשוחח על כל נושא. ספרה המאלף של דפנה מעניק לנו שיעור נפלא על שיחה, שכבר מזמן ותמיד הצטרכנו לנהל". הדגש יוצא-הדופן שמעניק הרופא ואיש האקדמיה לסיפור, ממסגר אותו כ"שיחה" נחוצה ודחופה; כאפשרות להחליף מידע, רעיונות ורגשות באופן בלתי אמצעי.

אולם, האישור של הפונקציה הסיפורית של הספר נמסרת מבחוץ, על-ידי מוקד של סמכות (גבר, רופא, אקדמי) – שהסיפור עצמו מבקש להתנער ממנו. הסיפור מעמיד במרכזו נשים וחוויות נשיות; הוא לא משתף פעולה עם האופנים הסמכותניים של העברת מידע קליני, ובוודאי שאינו משתמש בכלים אקדמיים דיסקרטיים. ובכל זאת הוא נדרש לפונקציה הסיפורית שלו – וגם לאישורה – על-ידי מי שעומד מחוץ לגבולות השיח שהספר מבקש לייצר. עוד בטרם התחיל הסיפור, הוא מפוקח ומאושר על-ידי הסמכות השיחנית שתופסת חזקה על הגוף הנשי: הרפואה, האקדמיה, השיח של גברים על אודות נשים. הפיקוח הסמכותי של ד"ר וקסלר על מעשה ההגדה הנשי עומד (באופן מרחבי וסמלי גם יחד) לפני הטקסט הסיפורי, אך גם מעניק לו הרשאה. הוא מצייר את הקהילה שהספר מבקש לייצר, בתמונות ובכתב, כעומדת אל מול, ובהמשך, לפיקוח המוסדי הגברי.

עוד בטרם נפתח הסיפור, מסומנת הקהילה המסופרת, שמספרת על הווסת, גם באופן חזותי. כפולת העמודים הראשונה בספר, שמשוכפלת גם אל העמוד האחרון, כוללת דימוי מפורט המציג קבוצת פריטים המוטלים על גבי סדין סאטן לבן. דימוי זה כולל את הפריטים הבאים: בושם, סט צלליות, ליפ-גלוס שקוף, לק לציפורניים, חזייה, דאודורנט, סבונים בצורת לבבות,

סומק, כתונת תחרה, בובת דובי זעירה, טמפונים ותחבושות היגייניות, מגבת שעליה רקום שמה של איילת, מסרק ותיק כלי רחצה. הדימוי כולו, ברישול המכוון שלו, מופיע בצבעים פסטליים של ורוד ואפרסק: מצבעי הצלליות ועד לצבע המסרק והמגבת. הרפרטואר החזותי הוא קלישאה מוחלטת של "סימני הנשיות" כפי שהם נתפסים על ידי גברים: דהיינו, נשיות כאתר של פיתוי ואינפנטיליות. רוב האובייקטים שמופיעים בו קשורים בעולם היופי והמיניות הנשית ובאובייקטים שמעצבים אותו. על אף שיופי ואטרקטיביות מינית הם נושאים שאינם נדונים כלל בסיפור הווסת החודשית שמקבלת איילת בת ה־10, הם ממסגרים אותו פיזית בעמודים הראשונים והאחרונים של הספר. מסגרת חזותית זו מבהירה את סיפור־העל של קבלת הווסת: סיפור של ילדה המתבגרת מינית, שהופכת תוך כך לאישה יפה ומפתה, כפי שהיא נתפסת דרך קלישאות הטיפוח, האיפור וההלבשה התחתונה הסקסית, בעבור גברים.

**במיתוס היופי** (2004), נעמי וולף מתארת את הטיפוח הנשי – את פרקטיקות הגינדור, האיפור והטיפוח, שמסמניהם המרכזיים מעניקים מסגרת צורנית לסיפור הווסת של **איילת מקבלת** – במושגים דתיים. דת היופי מגדירה את הנשיות (בכל שלבי החיים שלה) כמיועדת לספק את צרכי השליטה הארוטית של גברים. וולף מתארת את המטלה "להיות יפה ומושכת" כמטלה טנטטיבית ומתמשכת, שדורשת תיחזוק מתמשך; "נשים", היא כותבת, "נאלצות להציע את גופן למבט הגברי לשם קבלת לגיטימציה" (וולף, 2004, ע' 90). אולם, הגוף הנשי אינו מבנה טבעי מולד. עליו לעבור טרנספורמציות מתמשכות כדי לעמוד בכללי התקן של הלגיטימציה הגברית; "החטא הקדמון" – כך מכנה וולף באירוניה את האפשרות של הגוף הנשי לתפוס מקום במרחב הציבורי, מבלי לקבל על עצמו את צווי האכיפה של דת היופי. "פולחן היופי", היא מעירה, "הגדיר מחדש את החטא הקדמון לא בתור מה שכל בני התמותה נולדים איתו, אלא בתור מה שרק נשים נולדות איתו [...] נערות ונשים מבוגרות היו פטורות מהסגידה ליופי, ולכן גם לא נכללו במצבת הצרכניות הפוטנציאליות שלו. אבל פולחן היופי שכתב מחדש את החטא הקדמון, כך שאף נערה צעירה לא תרגיש כי זה מוקדם מדי להתחיל לדאוג בשל כתמי הכיעור הנשי" (שם, ע' 92). החטא הקדמון של האישה – חטא הגירוש מגן העדן בעטיו של נחש, וקללת ההולדה שמוטלת עליה, ובעקבותיה גם הופעת הווסת – מומר בתרבות העכשווית בחטא אי־המושלמות הארוטית של נשים, ובקללת החתירה המתמדת והבלתי־אפשרית אל השלמות הזו.

תכשירי האיפור וההלבשה התחתונה שממסגרים את סיפור קבלת הווסת

הראשונה, נכללים במה שכינה לוי־שטראוס Bricolage, כלומר בתהליך שבו פרטים וקבוצות משתמשים באובייקטים המצויים בסביבתם כדי להגדיר ולהגדיר־מחדש את גבולותיהן של הקטגוריות הקוגניטיביות שלהם. הסיפור של איילת מקבלת משתמש במערך של אובייקטים פיזיים כדי להגדיר בעבור בנות הקהילה, שהוא מבקש לכונן את משמעותו של "המסע המרתק והמופלא של ההתבגרות המינית". מסע זה משתמש בתמה העלילתית של הווסת כדי לתאר את משמעות ההתבגרות. הווסת היא סמן של טקס מעבר, שמכשיר את הילדה בת ה־10 שעומדת במרכזו, לעמדת נתינות ביחס לפולחן היופי, ומצייר את הגופניות הנשית כפולחן ארוטי, הנתון למבטם של גברים וניזון מהם. באופן נוסף זה, נוכח המבט הגברי הצופה והמפקח לכל אורך סיפורה של איילת.

שני האלמנטים הללו – הקדמת הרופא-הגבר והדימוי החזותי שעוטף את הסיפור, מפנים את תשומת הלב לפונקציה המרכזית שלו: "שיחה" על הפוטנציאל הארוטי של נערות מתבגרות ועל האופן שבו פוטנציאל זה נגלה או מכוסה מול נוכחות גברית. הסיפור עצמו מורכב מסיפור מסגרת (חוויותיה של איילת בחיק משפחתה עם קבלת הווסת), וסיפור פנימי – שבמסגרתו מתנהל שיעור בכיתת בית ספר, והוא כולל מידע רפואי ואנטומי מפורט על אודות מנגנוני הרבייה הנשיים. בסיפור החיצוני, שמתפקד כפד שעוטף את המידע הרפואי, חוזרת איילת לביתה מטיול, ומגלה – בעודה ישובה בבית השימוש – כתם כהה על תחתוניה. איילת היא ילדה שמתוארת כנטולת מושג על מיניותה ועל גופה: היא מעולם לא שמעה על הווסת, ולפיכך מקדמת את פני הכתם החשוד בבהלה. היא מזעיקה את אמה לחדר השירותים, וזו מגיבה לכתם – ולקבלת הווסת – בחיוך ובפליאה. איילת תוהה מדוע היא לא נתקלה מעולם בווסת; היא לא ידעה, לדוגמה, שאחותה הגדולה ואמה מקבלות אף הן וסת. היא שואלת: "אז למה אני לא רואה ולא יודעת כשיש לכן וסת?" (שריר, 1989, ע' 11).

זו, כמובן, שאלת המפתח הנוגעת לייצוגים תרבותיים של וסת. איילת תוהה מהו הקשר בין התופעה הפיזית הברוכה, זו ששמחים לקראתה, לבין סוד, בושה והסתרה. אמה של איילת מספקת לה מענה מידי שקשור בסדר העדיפויות של ייצוגי התופעה הגופנית שחוותה לראשונה בחייה. היא אומרת: "כל אישה יודעת איך לטפל בעצמה בזמן הווסת כך שאנשים אחרים לא מרגישים בזה בכלל [...] עכשיו אני אדריך אותך, ילדה גדולה שלי. לכי להתרחץ, חמודה, ואני אביא לך משהו לשים בתחתונים" (שם). היא מלווה את איילת

לחדר האמבטיה ויוצאת ממנו בגפה.

אל מול הפונקציה הקהילתית המוצהרת של הסיפור, הסצנה הראשונה שלו מדגישה אלמנטים דיסקרטיים: טיפול עצמי, אי-חשיפה והתמודדות בודדת עם הופעת הווסת. אמה של איילת, שלוקחת על עצמה את התפקיד להעביר לה מסורת שבעל-פה הקשורה בנשיות ובגוף הנשי, מסייגת באופן מידי את האפקט הקהילתי והפיזי לטובת ניקיון: לא רק ניקיון גופני שיעלים את עקבות הדם, אלא גם ניקיון שיחני. ההדרכה המרכזית שהאם מעבירה לבתה קשורה בשמירה על הסוד, בטקטיקות של הסוואה ושל העמדת פנים. הטקטיקות הללו הן פרטניות ונעשות בצנעה, מחוץ לשיח משותף של נשים, שהרי "כל אישה יודעת לטפל בעצמה" (שם); והטיפול העצמי אינו קשור לסוגיות של בריאות או לדיאלוג פיזי ומנטלי עם הגופניות הנשית, אלא לסוגיה של ניראות, פיקוח ובקרה. מטרתה של האישה המווסתת היא לא להיחשף ככזו על-ידי "אנשים אחרים". לפיכך, חוויית הווסת מותקת מהמערך הגופני שלה אל אוסף פרקטיקות של הכפפה לכללים, פיקוח ומעקב, הכנסה לתחום של שיפוט, הפעלת סמכות ותחימת גבולות.

איילת מורחקת אל חדר האמבטיה, משום שמצופה ממנה מיד שתדע "לטפל בעצמה", דהיינו: להתרחק מאפשרות הניראות או החשיפה של הווסת לעיני אחרים, בכללם גם אמה שלה. אלו הכללים הראשונים במעלה של ההתמודדות עם הווסת, כפי שמיוצגים בתוך הסיפור: להעלים את סימני לבד. ה"לבד" עומד למול הקולקטיב של האנשים שצופים בנערה הצעירה, ושמוּלם יש להסתיר ולהסוות. מרחב הווסת מסומן מלכתחילה אל מול ציבור אנונימי (וגברי) שאינו שותף בסוד, ולפיכך יש להסתירו מפניו.

בהמשך הסצנה הביתית, עם הגעתה של תמר, אחותה הגדולה של איילת, לבית, נזכרת האימא בסיפור מילדותה, שאותו היא מספרת לבנותיה במסורת הספרותית המסורתית של storytelling נשי. הסיפור, שעובר מדור לדור, מאם לבת ומאישה אחת לרעותה, עוסק במשמעות המסוכנת של הווסת.

כשהייתה האם ילדה בת עשר, בגילה של בתה איילת, שמעה ממישהי, ש"אם אישה 'מחורבנת' נוגעת בפרח, הפרח נובל מיד, כי הדם של ה'חרבון' (כך כינו אז את הווסת) מרעיל" (שם, ע' 15). המושג הוותיק "חרבון" כבר הופיע מוקדם יותר בסיפור: כשתמר, אחותה הגדולה של איילת נכנסת הביתה ושוּמעת את החדשה, היא מודיעה "אחותי הקטנה התחרבנה" (שם, ע' 14). המושג "חרבון" אינו שייך לעבר, לכינוי של הווסת "אז", כמו שמספרת האם, אלא גם לעכשיו. האם, להבדיל מבתה הקטנה, ידעה היטב כבר בצעירותה

מהי וסת, ואף הכירה סיפורים עממיים שקשורים בה. היא בחנה את אמיתות הסיפור, כשהביאה לאמה שלה פרח בזמן שזו עמדה במטבח והדיחה כלים, וביקשה ממנה לגעת בו. היא גילתה שהפרח לא נבל בעקבות המגע.

הפונקציה של סיפור וסיפור-מחדש של האמונה התפלה הזו היא להכיר בפיקטיביות שלה. אולם עצם המעבר של הסיפור מדור לדור, מתודעת האימהות לתודעת הבנות, כבר מקנה לו תוקף ומשמעות שאותו מנכסת תמר, האחות הגדולה, כשהיא מכנה את אחותה "מחורבנת". המושג "מחורבנת" – שיש לו מנעד סמנטי של חורבן והרס, אך גם של הפרשות ולכלוך – נטוע בתוך סיפור שמועבר מאישה לאישה, גם בתוך מהלכי העלילה וגם במעשה הסיפור של הספר עצמו.

את ההפרשות, את ה"חרבון", צריך להסתיר. ועל אף הפירוט הביולוגי ביחס לווסת, שמופיע בהמשך, ברור כי ההסתרה צריכה להיעשות אל מול האב. אבות, וגברים ככלל, הם אלו שחולשים על המנעד המושגי של "המחזור". כשהמורה שואלת בכיתה מתי משתמשים במילה "מחזור", הילדים והילדות קושרים את המושג לעולם גברי במובהק, ונענים באישור ובשבחים מהמורה. שרית ראתה מחזור תפילות בידיו של סבא שלה; נילי נזכרת שאבא שלה הוא סוחר והוא מדבר על מחזור כספים; גיל מזכיר את אחיו הגדול שלמד במחזור אחר בבית הספר, ואת מחזור משחקי הכדורסל. כלומר, המושג "מחזור" מתווך על-ידי נוכחות גברית: סבא, אבא, אח; או נוכח בתרבות באסוציאציות לעיסוקים "גבריים" מסורתיים, כגון ספורט, דת או ניהול פיננסי. מוקדם יותר, גם שיח הנשים בין האם ושתי בנותיה על אודות המחזור נקטע באמצעות החדירה הגברית של האב, שנכנס באמצעה של הסצנה ונוטל עליה שליטה. הוא מברך את איילת וקובע שעליהם לחגוג את המאורע.

דוגמאות אלו מבהירות את המשחק ההגדי הכפול של איילת מקבלת. הוא מייצג את הווסת כמערך ידע סיפורי אלטרנטיבי וקהילתי, אך בו בזמן מאשר ידע נרטיבי סמכותי. הוא מתנהל בערמומיות מול שאלות כמו, למי יש זכות לדבר ומי מושתק בשדה התרבותי של ייצוגי הווסת; מי מדבר בשם מי; למי יש בעלות ומי מנושל מידע. על אף שהוא מציג עצמו כסיפור, כאקט של storytelling, הוא משתמש בכלים הסיפוריים כדי לאשר ולבסס את סמכותם של גברים על השיח, וגם על בנות הקהילה ששותפות לו. במשחק כפול של סיפור ונרטיב, הוא משתמש בכלים סיפוריים (מסורות אוראליות, כתיבה של נשים על נשים ובעבור נשים, העברת ידע בלתי ממוסד), כדי להפנים את תפיסת הווסת – והגוף הנשי המתבגר – כנתון למבט מאשר של הממסד

הרפואי הגברי, כמופעל על-ידי פנטזיות ארוטיות של המבט הגברי הנח על הגוף הנשי, ושל הפקעת הידע הנשי אל מרחב הסוד.

בסיום הסיפור, הילדות לומדות את הלקח: רותי, חברה לכיתה של איילת, אומרת: "אני אקפיד מאוד לשמור על הניקיון, גם של הגוף שלי וגם של הסביבה" (שם, ע' 62). המושג "סביבה" נענה לסביבת השיח שהספר מבקש ליצור, והוא מבקש לנקות אותו לא רק מדם הווסת או מ"חרבון" של המחזור החודשי, אלא גם משיחה או מסיפור אלטרנטיבי, החומק מפיקוח או מצנזורה גברית. בסיומו של הספר, עומדות שתי החברות לבד זו מול זו: "שתיהן שלבו זרת לזרת ואמרו ביחד: הסיסמה – זה לא סוד!" (שם, ע' 63).

מילותיו האחרונות של הנרטיב הזה, המסתיר את עצמו כסיפור, ממחיש את האופן שבו הוא משמר את הסוד, גם אם על פני השטח מבקש לעשות מהלך חלופי: כאשר יש סיסמה, בהכרח קיים מרחב שהחדירה אליו תלויה בהגדה של "המילים הנכונות", של הנרטיב ההולם; בהכרח מתקיים סוד הווסת במלוא עצמתו.

### כשלון הסובייקטית המווסתת ב"כסף קטן" מאת יהודית הנדל

"כסף קטן" מאת יהודית הנדל היא נובלה המציבה את הגוף הנשי המווסת במרכזה, תוך שימוש מובהק באסטרטגיית הייצוג של הווסת כמקור לאי-הרציונליות הנשית. להבדיל מייצוגים אחרים, ה"מנקים" את דם הווסת באמצעות התמרות סמליות, הווסת נוכחת בנובלה במלוא זרימתה, צבעה, מרקמה וריחה. היא ממלאת את המרחב שבו כלואה רות'שן, גיבורת הנובלה, והיא גם ממלאת את הגיבורה בחרדה ובטירוף נוכח גופה המווסת ללא שליטה. רק נוכח מבט גברי יכולה רות'שן להביא עצמה לשליטה עצמית, לוויסות הווסת; ובהיעדרו של מבט כזה, עליה לברוא אותו יש מאין.

הנובלה מגוללת את סיפורה של רות'שן, הנוסעת מביתה שבישראל לשוויץ בעקבות שמועה על מכונות פריטה שבעזרתן אפשר להמיר לירה ישראלית לכסף שוויצרי שערכו רב יותר. היא נוסעת עמוסה במטבעות של לירות ישראליות (לאחר שיצאו ממחזור הכספים) שנלקחו מאוסף הכסף הקטן של אביה. ביום השני לשהייתה, רות'שן נתפסת על-ידי רשויות החוק במרכול שבו ניצבת מכונת הפריטה. היא עוברת מסכת חקירות ולבסוף מושלכת לכלא השוויצרי, שם היא חווה התקף פסיכוטי ששיאו הוא קבלת הווסת, וכתובת פסוקים תנ"כיים על קירות תא הכלא בדם וסתה.

ייצוג הווסת בנובלה זו הוא מהחשופים והעזים ביותר בפרוזה הישראלית המודרנית, אך מעטות הן הקריאות הביקורתיות המוצעות לנובלה, הדנות בווסת באופן פרשני ומורחב. דן מירון מתייחס אל הווסת כאל דבר-מה המסמן את הגוף הנשי חסר היציבות הנוזלית, המכיל "טפטופים, זרימות, שקיעות הדרגתיות של אובייקטים לא ידידותיים, [...] צמיחות מחוספסות, [...] גירוד פנימי, החלקה ומכות הבאות מבפנים." (מירון, 2002, ע' 159). לילי רתוק מתארת את קבלתה של הווסת ומתמקדת בבחירתה של רות'שן לכתוב בה "כמחאה מזעזעת" כנגד כל מי שהביא לכליאתה בתא המאסר (רתוק, 1989, ע' 16).

אולם, שתי ביקורות אלו מתייחסות אל הווסת באופן מצומצם יחסית. לעומת זאת, שתי קריאותיה של פנינה שירב (1998, 2001) בנובלה מציעות קריאה ביקורתית מורחבת יותר למעשה הכתיבה בווסת, בעיקר כאפשרות לחתירה תחת חוק האב.

כדי לתאר את אי-הרציונליות של הגוף הנשי המווסת שעומד במרכז הנובלה, תוך שימוש פולמוסי בפרשנויותיה של שירב, ניעזר בעיקר בהגותה של ז'וליה קריסטבה (Kristeva), המבחינה בין שני סדרים המכוננים את הסובייקט ואת השפה: הסמיוטי והסימבולי.

משמעות המילה "סמיוטי" הוא סימן מובחן, חרוט, חקוק או כתוב, עֶקְבָּה או התגלמות. הוא מרוכז בקשר שמקיים גוף התינוק, טרם הפיכתו לסובייקט, עם גופה של אמו. לעומת הסמיוטי, הסדר הסימבולי הוא חוק האב, המתקיים הרחק מהגופני – הוא מתקיים בעולם הנורמטיבי, המצונזר והמפוקח של השפה, המילים, התבונה והחוק (Kristeva, 1980, pp. 133-136; Kristeva, 1984, p. 25).

הסדר הסמיוטי, כלומר הקשר בין גופו של התינוק לבין גופה של אמו, מתקיים מבעד למה שקריסטבה מכנה, בעקבות טימיאוס של אפלטון, בשם Chora (להלן: כורה). זהו מרחב גופני חסר מיקום שבו זורמים דחפים גופניים לא מאורגנים, המאפשרים את בניית נפשו וגופו של התינוק, אך בה בעת מאיימים על שלמותם בשל ההרסנות הטבועה באותם דחפים ממש; אלה יוצרים סדר בגופו של התינוק, אך זהו סדר של אי-סדר. כך, כל עוד התינוק מחובר אל אמו מבעד לכורה, גופו הוא אתר של גופניות אי-רציונליות ופרועה; וכל עוד הקשר בינו לבין אמו מתקיים, התינוק לא יכול להכיל שפה בעלת חוקי תחביר מאורגנים ולא יכול להפוך לסובייקט מובחן. כדי להפוך לסובייקט, על התינוק להתנתק מגופה של אמו ולהדחיק את הקשר עמה, לאמץ את שפתו ותרבותו של אביו – כלומר את הסדר הסימבולי, את האיזון הנפשי ויישוב

הדעת התבוני – ולהתכונן כסובייקט, השרוי כולו בתרבות, בחוק ובשפה מאורגנת (28, p. 1984, Kristeva, 1980, pp. 135-136).

אלא שהניתוק מהאם אינו מושלם לעולם, ונוכח גם לאחר שהתינוק נכנס כולו אל הסדר הסימבולי. מכיוון שהשפה מורכבת מפונמות, חלקי מילים או מילים המופקות בדיבור – שמקורו בגוף – הרי שהגופניות מעורבת ומתערבת בלשון. גם לאחר שהתינוק השלים את כניסתו לסימבולי, כלומר אימץ את שפתו ותרבותו של אביו, הוא נתון במתח שבין גופו לבין לשונו: בין אמו המודחקת לבין אביו. הסובייקט מאוים תמידית על-ידי הסמיוטי המודחק, שעלול לפרוץ בכל רגע מבעד לשיבושי לשון, התעלמות ממבנה דקדוקי תקין, ניתוק מהרציונליות השיחנית ועוד. אולם, הפרות סדר אלו מרמזות על האפשרות של שפה חדשה: שפה פואטית שהיא פריצה של הסמיוטי אל תוך הסימבולי. בשפה הפואטית, הסמיוטי פועל בתחום חוקי הדקדוק הרציונליים – בתחומי הסדר הסימבולי – אך רק כדי לפרוע את סדרם וחוקיותם; הסמיוטי פורץ אל תוך הסימבולי ופורע אותו מבפנים (Kristeva, 1980, pp. 133-136; Kristeva, 1984, pp. 29, 86-88).

השפה הפואטית אינה מאורגנת, משום שהסמיוטי אינו מאורגן ואינו הולך בתלם הסימבולי והתבוני (Kristeva, 1980, pp. 134-135; Kristeva, 1984, p. 29). כך מאפשרת השפה הפואטית "להביא את הלא-נאמר, ועל-ידי כך לחדש את הניתן להיאמר" (פרידמן, 2007, ע' 312), כלומר להביא את המודחק אל תוך השפה, לגרום לפריצת הדחפים אל תוך הרציונליות, ליצור שפה חדשה ופואטית הקשורה באופן ישיר לסובייקט, ולהכיל כל רכיב סמיוטי – גם אם אין בו פואטיקה של ממש – הפורץ אל תוך הסימבולי. השפה הפואטית היא יצירה של שפה סובייקטיבית חדשה.

חוק האב בנובלה "כסף קטן" מתנהל סביב דמות אביה של רות'שן, שְׁלִיזי, הלוקה באובססיה לצבירה ופריטה. רות'שן מספרת: "בבוקר בן-אדם צריך כסף קטן, כל יום אמר לי את זה, עוד כשהייתי ילדה אמר לי את זה, הוא אמר שהבול הכי יקר בעולם הוא בול של פני אחד" (הנדל, 1988, ע' 21). סדר השפה והתרבות שמנהיג אביה של רות'שן בבית המשפחה נסוב סביב האיסוף והדיבור האובססיבי והחזרתי על אודות כסף קטן ובולים. לכן, כדי להיכנס אל הסדר הסימבולי, על רות'שן להזהות עם אגרנותו הכפייתית של אביה (שירב, 1998, ע' 77, 80-81; שירב, 2001, ע' 174, 175) ועם שפתו החזרתית, ובכך להינתק מהקשר עם אמה – אם הרוויה בשתיקה ובגופניות, המתבטאת מבעד למריטה חוזרת ונשנית של שעוונית השולחן. לפיכך, רות'שן נוסעת לשוויץ



כדי להגדיל את אוסף הכסף הקטן ולהשתייך למעשה האספנות של אביה. אלא שתוכניתה של רות'שן להגדיל את אוספו של אביה עולה בתוהו. היא נכלאת בכלא השוויצרי ובתא פלאה מבחינה בפרסקו בדמות פאלוסים החקוקים על הקירות, החתומים בשמות גבריים בשפות שונות. במהלך מה שנראה כהתקף פסיכוטי – נוכח כליאתה משוללת הצדק – רות'שן הוזה את פרסקו הפאלוסים כיוצא מתוך הקירות, אונס אותה מבעד לפיה ומעורר בה רפלקס הקאה. הסימן הפיזי של תחושות המצוקה, האובדנות והחרדה, שחשה רות'שן מסומנות על ידי וסתה הפורצת:

היא חשה בחילה כה איומה עד שנאלצה להיצמד לקירות, נלחצת אל הזכרות העצומה התופחת, ופתאום הרגישה שהיא מדממת, זה עוד לא היה הזמן אבל היא מדממת, פתאום הרגישה את הדם יוצא לה מלולך מהגוף בין הרגליים כמו מבטן פתוחה. היא הניעה את הרגליים. הכל היה דביק, התחתונים, החצאית, הגרביים, הכל היה מלא את הבוץ הסמיך העבש וריח חמוץ של דם. [...] הדם שלה המלוכלך, המיותר, ניגר מתוכה זרוע גבשושי דבק, תמיד לפני הזמן תמיד מאוחר מדי [...] והיא מדממת, זה מה שהיא, חיה מדממת בין הרגליים, אמרה. (הנדל, 1988, ע' 48–49)

בספרה **כוחות האימה: מסה על הבזות** (2005 [1980]) כותבת קריסטבה שהווסת היא אחת מההפרשות הבזויות הקשורות לגוף האמהי, שממנו יש להתרחק; מגע עם הפרשות אלו, ובכללן הווסת, נתפס כמזהם משום שהוא מחזיר את הסובייקט אל הקשר אל גוף אמו. בכך מסמן המגע איום על שלמותו של הסובייקט שמצוי בסדר הסימבולי, ועל תפקודו התקין בתוכו (קריסטבה, 2005 [1980], ע' 45, 58). אלא שבניגוד לגבר, שמגע כזה בעבורו אינו מחויב המציאות, האישה המווסתת לעולם מאוימת על ידי שיבה גופנית אל האם; היא קשורה בסדרי גופה אל הסדר הסמיוטי שממנו לא תוכל להינתק כהלכה – משום שהיא מגלמת אותו בגופה, בדמות הפרשות נקביות שונות (פרידמן, 2007, ע' 323, 325).

באופן דומה, הפאלוסים החקוקים על קירות התא – הנראים לרות'שן כישויות מיטונימיות, קרי כגופים גבריים שלמים – אינם מדממים ואינם מאיימים לחזור אל הסמיוטי. לעומתם ונכחם, רות'שן היא גוף נקבי ומווסת, החוזר שוב ושוב אל הסמיוטי באופן בלתי רצוני; היא גוף שאינו מסוגל לשליטה עצמית, גוף הנתון בטירוף סמיוטי וסתי, פתאומי ומתפרץ, המלכלך את הבגדים ומטנף את הסביבה בדביקות עבשה וחמוצה; גוף סמיוטי הנוזל אל

החוקן, ומנכיח את חוסר יציבותו בווסתו. כעת, בווסתה, רות'שן נתונה בשיאה של הנכחת הסמיוטי והבזוי, הפורצים מגופה ללא יכולת לעצרם; תוך כך, היא אינה מסוגלת לחזור להיות גוף המאורגן היטב בסדר הסימבולי של חוק, ציות ואכיפה. גופה נתון כעת בטירוף סמיוטי פורץ, חסר שליטה ומבהיל.

כדי להתגבר על החרדה הסמיוטית שבה היא נתונה ולשוב ולהשתלט על גופה נטול השליטה, רות'שן מניחה לנוכחות הפאלית שבתא הכלא, פרסקו הפאלוסים, לחדור אל גופה ולארגן מחדש את מחזוריות גופה המווסתת. היא הוזה את הפאלוסים כחודרים אל תוכה, וגם אם הם מעוררים בה בחילה, הרי שבהשתלטותם המדומיינת היא מניחה להם – סימן הפטריארכיה והסדר הסימבולי – לנהל ולשלוט במחזוריות גופה. באמצעות חדירת החוק הסימבולי אל תוכה, רות'שן מקווה להכיל את הסדר הסימבולי ולשוב אליו. כך היא מקווה לסגל קיום סימבולי בגופה, מתוך פנים גופה.

אלא שההתלכדות עם הפאלוסים גם מדגישה בפני רות'שן את גופניותה הנקבית; וסתה, כמו גם הזיית חדירת הפאלוסים, מחזירה אותה אל נקביותה, אל תהום גופה הסמיוטי. מכך רות'שן מבינה כי לעולם לא תוכל להיות שרויה כולה בחוק האב. היא מבינה, כי ישנו פער שאין באפשרותה ליישב, בין הדרישה לכניסת גופה הסמיוטי לסדר הסימבולי לבין השתלבותה בסדר זה.

אולם דווקא מבעד לגופניות המווסתת שאינה ניתנת לריסון, עולה בידי רות'שן לנסות ולייצר את שפתה שלה; כדי ליצור סובייקטיביות חדשה נוכח הפער הבלתי־מיושב בין הסימבולי לבין הסמיוטי, רות'שן מנסה לשלב בין הסימבולי לבין הסמיוטי, בין השפה לבין הגוף.

נוכח פרסקו הפאלוסים הגבריים ווסתה עולים בעיני רוחה הטרופה ארבעה משפטים:

1. "מה הקשר בין אמת למת"
2. "ונשארתי ערום ועריה ועל אלה אני בוכיה"
3. "ורציתי לכתוב עוד משהו, אמרה. [...] משהו כמו הגולם, לרוץ ברחובות מוכת שיגעון כמו הגולם, לשכב פה, מוכת שיגעון, כמו הגולם, לשבור את הקירות, מוכת שיגעון, כמו הגולם, איש בלי חיים ובלי צורה."
4. "ורציתי לכתוב גם קבר פתוח גרונם, את מכירה את זה, אמרה. [...] כל אישה מכירה את זה, אמרה." (הנדל, 1988, ע' 50–52)

ארבעת המשפטים הללו לקוחים מהמקורות היהודיים: המשפטים השני והרביעי לקוחים מן התנ"ך (המשפט השני לקוח במחציתו הראשונה מתוך ספר יחזקאל פרק ט"ז, ובמחציתו השנייה ממגילת איכה א'; המשפט הרביעי לקוח מתהילים ה', פס' י'); ואילו המשפט הראשון והשלישי מתייחסים אל סיפור הגולם, הלוקח מהמסורת האגדית היהודית. כלומר, רות'שן בוחרת לבטא את עצמה מבעד למשפטים הלוקחים מתוך הזיכרון הקולקטיבי היהודי ומתוך טקסט פטריארכלי פר-אקסלנס: המקרא.

המשפט השני הוא המשפט היחיד אותו כותבת רות'שן בכתב ידה; היא טובלת את אצבעה בנרתיקה וכותבת משפט זה שוב ושוב על קירות תא הכלא, בדם וסתה: "גדול, עגול, ברוחב האצבע, על כל הקירות" (הנדל, 1988, ע' 51). משפט זה מבוסס בחלקו הראשון על ספר יחזקאל פרק ט"ז, פסוקים ו'-ז': "וְאָעֲבַר עָלֶיךָ וְאָרָאךָ, מִתְבוֹסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ; וְאָמַר לְךָ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי, וְאָמַר לְךָ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי, וְאָמַר לְךָ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי. רַבָּה, כְּצִמְחַח הַשָּׂדֶה נִתְחַיֵּךְ, וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי, וְתִבְאִי בְעֵדֵי עֲדָיִים: שָׂדֵים נִכְנוּ וְשָׁעֲרֶךָ צִמַּח, וְאֵת עֵרִם וְעָרְיָה.", ועל פסוק כ"ב: "וְאֵת כָּל־תּוֹעֲבֹתֶיךָ וְתִזְנֶנְתְּךָ, לֹא זָכַרְתִּי (זָכַרְתְּ) אֶת־יְמֵי נְעוּרֶיךָ-- בְּהִיֹּתֶךָ עֵרִם וְעָרְיָה, מִתְבוֹסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ הָיִיתִי". חלקו השני של המשפט מבוסס על מגילת איכה א', פסוק ט"ז: "עַל־אֵלֶּה אָנֹכִי בּוֹכִיהָ, עֵינַי עֵינַי יִרְדָּה מֵאִם--כִּי־רָחַק מִמֶּנִּי מְנַחֵם, מִשִּׁיב נֶפְשִׁי; הֵיוּ בְנֵי שׁוֹמְמִים, כִּי גָבַר אוֹיֵב" (ההדגשות שלנו).

מעשה הכתיבה של רות'שן - כתיבת המשפט על כל הקירות שוב ושוב, בכפייתיות - היא חיקוי כפייתיותו המילולית-חזרתית של אביה. לפיכך, כתיבת המסורת היהודית ומסורתו של אביה בטבילת ידה בווסתה היא ניסיון לשרטט את עינו הצופיה של הסדר הסימבולי הגדול, הנוכח מבעד לשפה, כדי להחדיר מידה של שליטה תבונית בגופה הנקבי המווסת באמוק. כעת מסתבר כי פרסקו הפאלוסים אינו מספיק לשם כך: הוא, אמנם, סימנו של הסדר הסימבולי, אך בה בעת הוא גם חלק מגופניות ודחפים, ולכן גם חלק מהסדר הסמיוטי, גם אם משויך לגופניות גברית.

לפיכך, כדי לארגן את הגוף הנשי המווסת ללא שליטה רות'שן מייצרת באופן מלאכותי סדר אב סימבולי, הנוכח מבעד לשפה הטהורה, ללא שביב של גופניות. בחירתה של רות'שן במילים הלוקחות מהמסורת היהודית הפטריארכלית היא כתיבה המנכיחה בחלל תא הכלא את החוק הפטריארכלי-הסימבולי הגדול. חוק האל והקהילה הגברית הרבנית. חוק זה אף מדיר את רות'שן המווסתת מהתרבות הפטריארכלית באמצעות שימוש בדיני הנידה הדקדקניים, שעל פי ניצה ינאי ותמר רפפורט (2001, ע' 218-219) שולטים

בגוף הנקבי המווסת ומארגנים אותו מבעד למבט הגברי הרבני.

אלא שתוך כך, לפי שירב, שרטוטה של רות'שן את הסדר הסימבולי בדם וסתה הוא יצירת מחאה ברוטלית כנגד החברה, אקט פרודי חתרני של ציטוט טקסט מקודש בווסת המוגדרת על ידו כטמאה, והתרסה כנגד הגדרת הגבריות כתרבות לעומת הנשיות כגוף וכנגד הדרת הגוף הנשי מתוך הסדר הסימבולי (שירב, 1998, ע' 79; שירב, 2001, ע' 175).

עולה מכאן כי מעשה הכתיבה של רות'שן נושא שני פנים: תשוקה לשרטוט הסדר הסימבולי הטהור, כדי שיסדיר את גופה המווסת; וחתירה תחת סדר סימבולי זה ממש. שני פנים אלה מצביעים על המתח שבין המילים הסימבוליות לבין הגופניות הווסתית הסמיוטית, ועל הפוטנציאל הטמון ביצירת מתח זה: מעשה הכתיבה החתרני של רות'שן מבטא לא רק התרסה כנגד הסדר הסימבולי. שחזור סדר זה מתבצע באופן פרדוקסלי באמצעות הווסת, ונועד לכונן שפה חדשה שתיישב בין הסמיוטיות המתפרצת והלא-רציונלית של הווסת, לבין הדרישה התרבותית להתקיימותה בסדר הסימבולי. שפה חדשה זו אינה מהווה חיקוי ישיר לשפתו הסימבולית של האב ואינה מתגדרת בתחומי הסמיוטי לבדם – היא שילוב בין שני הסדרים, משום שהיא משלבת את ההתפרצות הסמיוטית-וסתית אל תוך הסדר הסימבולי.

באופן זה רות'שן מערערת על הסדר הסימבולי, הן של חוק האב היהודי והן זה של אביה הביולוגי; היא מציבה את גופה המווסת במרכז תא הכלא והסדר הסימבולי, ויוצרת מתוכו טקסט חדש: פסוק חדש, אותו היא מרכיבה מקרעי הפסוקים שהיא כותבת בדם וסתה הסמיוטי. בניגוד לטענתה של שירב, כי בציטוט קרעים מקורפוס מקודש רות'שן לא יוצרת צופן חדש משלה (שירב, 2001, ע' 176), נראה כעת כי רות'שן יוצרת פסוק חדש המורכב מקרעים ושיבושים של שני פסוקים תנ"כיים, וגם שפה חדשה המערבת בין הסימבולי שנפרע לבין הסמיוטי.

באופן כזה רות'שן מקווה להתקיים בבשרה ובדמה במרחב התא המסוגר, ולא להיעדר מתוכו. על ידי עירוב בין הסימבולי לסמיוטי, היא מקווה לממש את גופניותה נוכח המבט הגברי-הפאלי בתא הכלא, וליצור שילוב פואטי, המתווך בין הסמיוטי לבין הסימבולי; ליצור יצירה תנ"כית חדשה ומדממת.

אך כינון השפה הפואטית החדשה, פריצתו הבריאה של הסמיוטי אל תוך הסימבולי, השילוב בין דם הווסת הגופני-אמהי לבין הכתיבה, לא עולה יפה. הפאלוסים, המכוסים כעת בדם וסתה של רות'שן ובטקסט החדש שיצרה, חודרים באלימות אל תוך הקירות, כפי שחדרו קודם לכן גם לגופה: "הרגשתי

את אברי־המין הענקיים שלהם מנקבים את הקירות", מספרת רות'שן, "והריר והריח הנורא, ראיתי את החורים חי" (הנדל, 1988, ע' 53). הגוף והקירות הם "גבולות החלל הנשי הפעור שבתוכה [...] [שהם] גילום המיניות הגברית [...] [ה]חודרת לתוכו" (מירון, 2002, ע' 159), ושניהם הופכים תחת ידיה הכותבות של רות'שן לדף סמיוטי, שעליו נחקקת השפה החדשה. אולם הם נחדדים שוב ושוב על ידי הפאלוסים, האונסים את הגוף המווסת ואת אפשרות השפה החדשה. באופן כזה מנצחים ומנציחים הפאלוסים את גופה הנקבי של רות'שן, את היותו פרוץ מחוץ ומפנים. הם מנציחים את הסכנה הטמונה בו, בהתפרצות נוספת של דם ושל אוטונומיות סמיוטית; מנציחים את העובדה כי רות'שן שייכת לסמיוטי בלבד, לתא הכלא ההטרטופי של פורעי חוק האב, ולשם עליה לחזור. אין לה כל רשות להיכנס אל הסימבולי, וודאי שלא לאחד בינו לבין הסמיוטי, בינו לבין גופה.

כך, לאחר שכבר יצרה שפה משלה, רות'שן כורעת תחת החדירה האונסת וההרסנית, מוחזרת אל הסמיוטי ונותרת מפוחדת ומנוצחת, מדממת מחוץ לכללי החוק, המוסר והתבונה האבהיים. שפתה הפואטית לעולם לא תתאים לחוק האב. רות'שן לעולם תישאר בתחומי הסמיוטי, תוך ניסיונות חוזרים ונשנים להיכנס אל הסימבולי, ניסיונות ששוב ושוב יחזירו אותה אל גופה. היא לעולם לא תצליח לכתוב את עצמה אל תוך סדר האב.

עם חזרתה לארץ רות'שן נותרת שרויה בטירוף שאחז בה עם כליאתה; היא שורפת את הכסף הקטן של אביה, שריפה שנועדה לכלות באופן סמלי את האובייקט מבעדו השליט אביה את סדרו, מבעד למילים ולאספנות. בעקבות השריפה האב לוקה בהתקף לב ונפטר, אך מותו לא משחרר את רות'שן מכפייתיותו המילולית; גם לאחר שריפת הכסף הקטן שפתו של אביה עדיין שגורה בחזרתיות האובססיבית של שפתה. היא תמשיך ותישא את הסדר הסימבולי בגופה, בלשונה, בנקביה ובווסתה; לנצח תנסה לארגן את גופה העלול להתפרץ בוויסות, מבעד לעינו הבוחנת של אביה, שכעת חי בשפתה. היא נותרת גוף סמיוטי המווסת תחת מבטו הבוחן של הגבר, שלעולם לא יניח לקבלה לסדר הסימבולי; היא לעולם תיוותר נטולת שפה משלה.

## סיכום

האסטרטגיות המרכזיות בייצוגי הווסת בספרות הישראלית שהודגמו לעיל, מאפשרות להבחין בקונבנציה שמעלימה את הווסת מהשיח באמצעות

הצגתה כסוד וכמקור לבושה, כפי שהיא נוכחת בספר הנעורים **איילת מקבלת**; או לחליפין מייצגות את הווסת כמקור של אי-רציונליות נשית וכמסמן של דחיקתה מהסדר התבוני ומאפשרויות של אוטונומיה לשונית או פיסית, כפי שבחנו בנובלה "כסף קטן". לשתי האסטרטגיות הללו מכנה משותף: הווסת, שיפוטה ואופני הצגתה הספרותיים, מתרחשים תמיד למול מבטו של "חוק האב", ושל גברים שמייצגים אותו: רופאים, חברים, בני משפחה, זרים וסימנים פאליים. הווסת מתווכת דרך מבטו של הגבר, ונענית לתביעות שמבט זה מייצר: השתוממות והדחקה, או חרדת אבדן השפה והגוף.

מחקר ייצוגי הווסת בספרות העברית מאפשר לבחון שאלות מגדריות של כינון סובייקטיביות, ושאלות פסיכו-תרבותיות של מעמד הגוף אל מול תהליכים של מבע, סימון וייצוג. מחקר זה נמצא עדיין בראשיתו, והוא מוביל לשאלות מהותיות נוספות, שלא נדונו כאן: האם אפשר למצוא הבדלים בין ייצוגי הווסת בספרות העברית אל מול ספרויות אחרות, וותיקות יותר, שאינן מונעות באופן מובהק ופרוגרמטי על-ידי אידיאולוגיה תרבותית לאומית-מיליטריסטית וגברית; והאם גם בתוך גבולות הספרות העברית החדשה, אפשר לזהות הבדלים בהנעות הפואטיות והעלילתיות של נשים יוצרות ושל גברים יוצרים. מעניין יהיה לבחון באופן השוואתי את אסטרטגיות הייצוג של מופעים גופניים "טהורים" אחרים, המודרים משיח הייצוגים או מצונזרים על-ידו: תהליך הלידה, תופעות גיל המעבר, או אפילו שפיכת זרע.

מאפיין משמעותי אחד עולה מהדיון, שמאיר בהקשר זה את הספרות הישראלית בגוונים של סתגלנות ושל צייתנות רטורית ואידיאולוגית: ספרות זו, כמוסד תרבותי, מעמידה את חוק האב כמבט הבוחן את ההתרחשויות העלילתיות שעוסקות בגוף הנקבי ואת מבען הפואטי, כמערכת מוסדרת של צנזורות, הרשאות ומערכי כפיפות. כוחה של האידיאולוגיה הישראלית, המופעלת על-ידי האתוס של "שלילת הנשיות", מחלחל לתוך מבעים אמנותיים ומצמצם עד ללא הכר את טווח אפשרויות הייצוג של פרקטיקות גופניות נשיות, שעומדות למולו. דם הווסת, לעומת דם החייל שנפצע בקרב, הוא דם מסוכן: הוא עומד לנוכח מטלת "בניין האומה" ותביעת ההולדה; מול ההגבלות הדתיות הכופות עליו בידוד, טומאה ובושה; מול החרדה הלאומית מפני ערכים שמזוהים עם נשיות. התמונה שמצטיירת אל מול קריאה בייצוגים ספרותיים של הווסת מאופיינת בשלילה דכאנית של הגוף הנשי ושל "הטבע הנשי", ובתוך כך, גם מעמידה אתגר בפני יוצרים ויוצרות, המבקשים לפרוץ את גבולות השיח הישראלי ביחס להם, ולחולל בו שינוי.

## ביבליוגרפיה

- אביגור-רותם, ג' (2001). **חמסין וציפורים משוגעות**. תל-אביב: קשת.
- אדף, ש' (2008). **פנים צרובי חמה**. תל-אביב: עם עובד.
- בויראין, ד' (1997). נשף המסכות הקולניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי. **תיאוריה וביקורת**, 11, ע' 123-144.
- גלזמן, מ' (1997). הכמיהה להטרסקסואליות: ציוניות ומיניות באלטנוילנד. **תיאוריה וביקורת**, 11, ע' 145-162.
- גלזמן, מ' (2002). יום קרב וערבו, והבוקר שלמחרת. **סדן**, ה', ע' 347-377.
- גלזמן, מ' (2005). חוסר כוח – המחלה המבישה ביותר. בתוך: ד' מירון (עורך), **בעיר ההרגה: ביקור מאוחר**. (ע' 13-36). תל-אביב: רסלינג.
- גלזמן, מ' (2007). **הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גרוסמן, ד' (1991). **ספר הדקדוק הפנימי: רומן**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דהן קרליבך, ג' (2010). **אחותי כלה והגן נעול**. תל-אביב: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.
- הנדל, י' (1988). **כסף קטן**. בתוך: **כסף קטן: מחזור סיפורים**. (ע' 19-65). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הרצוג, ע', וירון, ע' (2009). היהודי הנודד, הרחם הנודד. **דעות**, 43, ע' 33-37.
- וולף, נ' (2004). **מיתוס היופי: על השימוש בייצוגים של יופי נגד נשים**. (תרגום: ד' פיימנטל וח' נוה). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- חבר, ח' (1995). **בשבי האוטופיה**. באר-שבע: הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון.
- ינאי, נ', ורפורט, ת' (2001). נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט. בתוך: י' עצמון (עורכת), **התשמע קולי?: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 13-213-224). ירושלים: מכון ון ליר.
- מירון, ד' (2002). **הכוח החלש: עיונים בסיפורת של יהודית הנדל**. (ע' 134-161). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- נוימן, ב' (2009). **תשוקת חלוצים**. תל-אביב: עם עובד.
- עינהר, ע' (2008). ומי באש. בתוך: **טורפים של קיץ: שלוש נובלות וסיפור**. (ע' 28-189). תל-אביב: עם עובד.
- פרידמן, ל' (2007). כוחות האימה – ז'וליה קריסטבה והסובייקט הנשי שאינו מובנה באופן פשוט כמו השפה. בתוך: נ' ינאי [ואחרות] (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית**. (כרך 2, ע' 301-350). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- קציר, י' (1995). **למאטיס יש את השמש בבטן**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קריסטבה, ז' (2005 [1980]). **כוחות האימה: מסה על הבזות**. תל-אביב: רסלינג.

רמון-קנין, ש' (1984). **הפואטיקה של הספרות בימינו**. תל-אביב: ספריית פועלים.  
 רתוק, ל' (1989). קובץ הסיפורים 'כסף קטן' של יהודית הנדל. **אפיריון**, 15, ע' 11-17.

רתוק, ל' (1990). מי שצריך לאש יחפש באפר. **סימן קריאה**, 20, ע' 428-437.  
 שירב, פ' (1998). **כתיבה לא תמה: עמדת שיח וייצוגי נשיות ביצירותיהן של יהודית הנדל, עמליה כהנא-כרמון ורות אלמוג**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.  
 שירב, פ' (2001). דם הוא דיו: גוף וכתיבה בסיפוריהן של יהודית הנדל ורות אלמוג. בתוך: **י' עצמון (עורכת), התשמע קולי?: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 169-183). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים. הקיבוץ המאוחד.  
 שקד, ג' (1993). **הסיפורת העברית, כרך ד': בחבלי הזמן - הריאליזם הישראלי**. (ע' 126). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.  
 שריר, ד' (1989). **איילת מקבלת: סיפור על ילדה שמתחילה להתבגר**. תל-אביב: ה. סירקיס מוציאים לאור בע"מ.

Clayton, J. (1994). The narrative turn in minority fiction. In: J. Carlisle & D. R. Schwarz (Eds.), *Narrative and Culture*. (pp. 58-76). Georgia: University of Georgia Press.

De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkely: University of California Press.

Eagleton, T. (1983). *Literary Theory*. Minneapolis: University of Minnesota.

Kristeva, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. (T. Gora, A. Jardine, & L. S. Roudiez Trans.). L. S. Roudiez (Ed.). New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1984). *Revolution in Poetic Language*. (M. Waller Trans.). New York: Columbia University Press.

Lowe, L. (1995). Canon, institutionalization, identity. In: D. Palumbo-Liu (Ed.), *The Ethnic Canon*. (pp. 48-70). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Silko, L. M. (1977). *Ceremony*. New York: Viking.



## נשים כותבות בדיו אדומה

נשים ישראליות (סופרות ומשוררות) כותבות על המחזור החודשי הנשי

---

### ניצה קרן

#### הקדמה

מאמר זה, המתחקה אחר ביטויי הפואטיים של המחזור החודשי הנשי בספרות הנשים הישראלית בת-ימינו, יוצא מנקודת מוצא הרואה במחזוריות שעל-פיה מתנהל הטבע: מחזורי פריון, התחדשות, צמיחה וקמילה, עיקרון מנחה של הקיום הנשי, הנענה למהלכיו של "זמן הנשים", במונחיה של ז'וליה קריסטבה (Kristeva, [1979] 1981), וכפוף למחזורי עיבור, לידה ומוות.

סממן מגדרי זה, שקיבל ביטוי הלכתי במסורת היהודית הפוטר נשים ממצוות ש"הזמן גרמן", קיבל ביטוי תרבותי בזיקה המסורתית שבין נשים לירח (פרוני, 2004, ע' 177-181), הנגרע ומתמלא חליפות, בדומה לגופן המעובר של נשים, ומחזוריו תואמים את מחזורי הווסת של נשים.

הזיקה בין נשים למאור הקטן, ששימשה, לטענתן של חוקרות מגדר, נקודת מוצא להמשגת הזמן בתרבות (ריץ', [1989] 2002, ע' 149), מהדהדת ברקע הדיון, שיוחד כל כולו לבחינת גילומיו הספרותיים של המחזור החודשי הנשי מנקודת מוצא הרואה בווסת הנשית, על מהלכיה המחזוריים, גורם מעצב, המציב משקל נגד להתנהלות הטקסט ההגמוני בכפוף למהלכיו של ליבידו גברי, הנע על קו הרצף, כנגזר מאופיו "המסמן של הפאלוס" שעליו הצביע לאקאן (Lacan, 1977).

עם זאת אני מבקשת להבהיר כי מאמר זה יביא את עדויותיהן הספרותיות של נשים כותבות על אודות המחזור החודשי, משמע: פניו הגלויות של המחזור כפי שאלו משתקפות בטקסט הכתוב, ולא יבחן את מהלכיו הסמויים כגורם מעצב (קרן, 2010).

יחד עם זאת, חשיבות הווסת בהוויה הנשית, הנותנת אותותיה בארגון

הטקסט הספרותי הנשי "על קו המעגל"<sup>1</sup>, ולא על קו הרצף, תשמש כהנחת יסוד המוצבת בתשתית הדיון.

\*

שיח הגוף הנשי על הפרשותיו, כפי שהשתקף בספרות העברית עד לא מכבר, היה שיח של שתיקה-הכחשה-הצפנה. כנגזר מעקרונות היסוד של חברה מערבית (בורגנית) מהוגנת, הנוטה להצניע את העיסוק בגוף ובהפרשותיו, וברוח ערכי היסוד של חברה אבהנית החווה את הגוף הנשי/ האימהי כמקור של איום (קריסטבה, [1980] 2005), נדחק הדיבור על המחזור החודשי הנשי לשולי הדיון, בדומה להדרתן של הנשים הנידות בתוקף חוקי האב המקראי לשולי המחנה. בתרבות שנלחמה בקנאות על מקומו הייחודי ומעמדו הבלבדי של אל המדבר המופשט, תוך הכרזת מלחמת חורמה על אלות הפריון המסופוטמיות משופעות האיברים (Kristeva [1974] 1977, 1986, p. 17-), נתפס הגוף הנשי השופע דם וחלב, והמגיר הפרשותיו במחזוריות קבועה (24) – אות לאפשרויות הפריון הגלומות בו – כמקור ראשוני של אימה (קריסטבה, שם, ע' 80). לא "העדר ניקיון או העדר בריאות" הם "שהופכים דבר מה לבזוי" – משוקץ, מתועב, מפרטת חוקרת התרבות הנודעת במסה המתחקה אחר מקורותיו של הבזוי בתרבות המערב, אלא מה שמשבש מערכות, קורא תגר על הסדרים הקיימים, פורץ את הגבולות, מפר את הכללים (שם, ע' 9). על רקע זה מיצב עצמו הגוף הנשי האימהי, השב ומשתכפל בתהליך יצרני מפר גבולות ומערער זהויות, כאיום ראשון במעלה על הסדר הקיים, תוך קריאת תגר מפורשת על חוקי ההפרדה וההבדל – חוקי היסוד של המונותאיזם (שם, ע' 76, 78).

התייחסות ממדרת זו לגוף הנשי על תסמיניו נתנה את אותותיה ואת רישומה בספרות העברית.

### נשים (לא) כותבות על המחזור החודשי הנשי

הווסת כחוויה נשית אוניברסלית ובלבדית, הטעונה משמעויות חברתיות תרבותיות הרות גורל, נעדרה עד לא מכבר כמעט לחלוטין מן היצירה הספרותית

1 בהערת אגב אני מבקשת להוסיף כי "על קו המעגל" היא כותרת סיפורה של סביון ליברכט (ליברכט, [1986] 1990) הממחיש במובהק עיקרון זה.

המקומית. אין הדברים אמורים רק ביצירה הגברית ההגמונית, שמטבע הדברים נמנעה מעיסוק בחוויה הזרה לה, והמצויה – אם ניתן לאמץ את תיאורה של איליין שוואלטר (שוואלטר [1981], 2006, ע' 244–275) – באזור דמדומים תודעתי החסום חווייתית בפני גברים. גם היצירה הספרותית הנשית של ימי ראשית היישוב בארץ (שנות ה-40 וה-50), נמנעה לחלוטין מן העיסוק בנושא. כך למשל, ב-27 סיפורים, פרי עטן של 19 נשים מן התקופה שקדמה לקום המדינה (ברלוביץ, 2003), אין ולו יצירה אחת המאזכרת את חוויית הווסת, אף שאין הנשים הכותבות נמנעות מן העיסוק בדם בתיאור ניסיון התאבדות (כספי, בתוך: ברלוביץ, 2003, ע' 255–264; בארון, שם, ע' 223–233) או אגב ביתוק בתולין (גולדברג, שם, ע' 293–298). הדברים אמורים גם באשר לסופרות המשתייכות לדור שנות ה-60 וה-70 כדוגמת שולמית הראבן, עמליה כהנא-כרמון, וכן סופרות המשתייכות לדור שנות ה-80 וה-90 כדוגמת רונית מטלון, דורית פלג, גבריאלה רותם-אביגור, צפורה דולן, מירי ורון, סביון ליברכט (להוציא את הרומן **איש ואישה ואיש**, 1998) ורבות וטובות אחרות, שכולן נמנעו (בדרך כלל) מעיסוק באחת מחוויות היסוד של הקיום הנשי. גם יוצרות שהארוטיות אינה זרה להן, כדוגמת מיכל גוברין,<sup>2</sup> ואף סופרות כדוגמת לאה איני, אורלי קסטל-בלום ואלאנורה לב,<sup>3</sup> שלא נמנעו מעיסוק מפורש בגוף והפרשותיו, נמנעות מאזכור המחזור החודשי הנשי.

חריגה בקבוצת כותבות זו חנה בת שחר, הסופרת החרדית, שאינה חוששת מאזכור הווסת כחוויה נשית טעונת הקשרים תרבותיים, למן קובץ סיפוריה הראשון, **סיפורי הכוס** (1985, ע' 61), עבור ברומן **נימפה לבנה**, שעירה

2 הדברים אמורים באשר ליצירתה הפרוזאית של גוברין. עם זאת בספר שיריה **גופי דברים** (גוברין, 1991) מייחדת גוברין שיר ל"דם", תוך הקבלה ברורה בין הנוף לגוף הנשי. "אח, מה מתוק הריח העֶמֶק של הדם, מה עֶמֶק, / תאני, גואה, הריח המשכר של הדם. – במפשעות / פשוקות מעל הר הצופים, מהפסגה למזרח. דם שליה / הכלילי מכתים את הסדינים, מְרַבֵּץ בניחוח מר את רך / השתפלות המורדות מתחת. [...] אח, מה מתוק דם השליה הנוטף כחלב. [...] כמו קיץ הפוקע כתאנה, כמו התינוקות הלפופים בינינו – פתוחות רחם, באנחות משתרגות".

3 כך למשל מצטטת אלאנורה לב, סופרת שלא נמנעה מעיסוק מפורש (ובוטה לעתים) בגוף ובתפקודיו, כרזת פרסומת אופיינית ברומן הוידווי **הבוקר הראשון בגן עדן** (לב, 1996). "האישה המודרנית / מעדיפה / טמפונית דיאנה / בימים מסוימים של החודש" (שם, ע' 216), היא מציינת תוך נקיטת "לשון נקייה", בהתייחסות יחידה לסוגיה ברומן שאינו חוסך מן הקוראים פירוט חושפני למדי של מערכות יחסיה של המספרת עם הגברים השונים בחייה, כמו שאר חוויות גופניות (כגון הלקאותיו של אביה). "אף שמהותם של 'הימים המסוימים' לא יכלה שלא להתבהר לי בשלב די מוקדם, הרי שהבנת העניין לאשורו לקחה זמן רב יותר", היא מוסיפה (שם).

**משוגעת** (2005, ע' 145), ברומן **צללים בראי** (2008, ע' 91, 109, 140, 143), וכלה בקובץ הנובלות **עץ הדודא** (2013), על ארבעת סיפוריו. "בת זה רק דם רע והפרשות" (שם, ע' 37) מכריזה אם הבנות רחל ולאח, בסיפור הפותח את קובץ הנובלות **עץ הדודא**. הכרזה אנדרוצנטרית (שלא לומר מיזוגנית) זו זוכה להמחשה ציורית בסיפור "חלונות מאירים" (השלישי בקובץ). הדם – דמה השפוך של האם שהתאבדה בחיתוך ורידיה – שמלווה את בתה כסיוט שאינו מרפה (שם, ע' 166, 171, 181, 188, 191, 196, 206, 220), מתערב בדמה שלה בעת המחזור ומקבל ממד דמוני מאיים (שם, ע' 174, 209, 215, 216), בשבשו את חייה לחלוטין.

### **נשים כותבות על המחזור החודשי הנשי – נותנות פומבי לנושא המודר**

בשונה מן הנטייה הרווחת – בדיון הספרותי המקומי – להתעלמות מן החוויה הנשית המסמנת (מן הבחינה הביולוגית) את קו הגבול בין ילדות לבגרות, שתי סופרות ותיקות: יהודית הנדל (שראשית פרסומה בשלהי שנות ה־50) בקובץ הסיפורים **כסף קטן** (הנדל, 1988) ורות אלמוג (שראשית פרסומה בתחילת שנות ה־70) בקובץ הסיפורים **תיקון אמנותי** (אלמוג, 1993), מציבות את הווסת במוקד השיח, תוך הפרה בוטה של השיח ההגמוני, שדן את העיסוק במחזור החודשי הנשי להצנעה.

רותי, המכונה רות'שן – סיומת רווחת בקרב יוצאי גרמניה הנוטים להעניק לבנותיהן סיומת חיבה זו שמשמעותה "רות היפה" (סיומת אירונית למדי בהתייחס לגיבורת הסיפור הכעורה וחסרת החן של הנדל), היא גיבורת הסיפור "כסף קטן" (שהעניק לקובץ הסיפורים כולו את כותרתו). רות'שן היא בתו של איש אכזר, אלים ועריץ, נהג אוטובוס חובב בולים וכסף קטן. היא נכלאת בבית כלא בשוויצריה על שניסתה להמיר מטבעות כסף ישראלי (מן המצבור השמור של אביה) במטבעות של כסף מקומי. הפרה בוטה מעין זו של חוקי האב – הביוגרפי כמו גם זה המטפורי (חוק המדינה) – עולה לה בדמים (תרתית משמע). כאחרונת הפושעים היא מושלכת לתא העצורים בארץ זרה ועוינת שאינה דוברת את שפתה ואינה מכירה את תרבותה והנגועה באנטישמיות, או אנטי־ישראליות, למצער.

באין לה מכשירי כתיבה (שכן חפציה נלקחו ממנה על־ידי רשויות הכלא) היא כותבת על קירות הכלא בדם המחזור פסוקים מן המקורות, לצד ציורי הקיר הפורנוגרפיים המכסים את קירות כלאה וסוגרים עליה – באופן ממשי

ומטפורי גם יחד. שני מקורות משמשים אותה: ספר יחזקאל ומגילת איכה. בהשראתם היא כותבת "בווסת שלה, פושקת את הרגליים וטובלת, וכתבה עגול, ברוחב באצבע, [...] מורחת: ונשארתי עירום ועריה, [...] גדול, עגול, ברוחב האצבע, על כל הקירות, [...] ונשארתי עירום ועריה ועל אלה אני בוכייה ונשארתי עירום ועריה ועל אלה אני בוכייה ועל אלה אני בוכייה" (שם, ע' 51).

יחזקאל הנביא מתאר את ירושלים המשרכת דרכיה ונוטה אחר עבודת האלילים כילודה המושלכת בשדה, "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי [...] ואת עירום ועריה" (טז, ו-ז). האל (הדובר מפי הנביא) מעניק לעיר, המדומה לאישה זונה, את חסותו ומציל אותה מחיי השפלה. במגילת איכה מתוארת העיר החרבה במלים: "חטא חטאה ירושלים, על כן לנידה הייתה" (איכה, א, ח) – נידה במובן של גולה מלשון נוד, או מבודדת ומנודה כאישה בשעת נידתה (ינאי ורפפורט, 2001, ע' 222). ברוח זו מקוננת הדוברת המקראית: "על אלה אני בוכייה, עיני עיני ירדה מים" (איכה, א, טז).

גיבורת סיפורה של הנדל שוזרת את שני הטקסטים לעדות אחת המתמצתת את מצבה: מגואלת בקיא, בזיעה ובדם המחזור, כמו "חיה מדממת בין הרגליים" (שם, ע' 49). בתוך כך היא מנהירה את הטקסט ההגמוני באור חדש, שמשמעת ממנו מחאה כנגד חברה אבהנית אנדרוצנטרית, מן הסוג המשתקף בטקסט המקראי הגברי, הרואה באישה המזוהמת בדם לידתה ואחר בדם נידתה, ישות טמאה (במאמר מוסגר יש לציין ששילוב טקסט זה בהגדה של פסח יש בו כדי להעצים את האמירה המיזוגנית העולה ממנו).<sup>4</sup> "כתיבת פסוקים מהמקרא בדם הטמא היא לפיכך אקט [...] פרוע מאין כמוהו של ציטוט טקסט מקודש ב'דיו' הטומאה עצמה והיא מהווה דרך סימון של מחאה נשית כנגד הסדרי הכוח הקיימים" (שירב, 2001, ע' 176).

רות'שן ה"עירומה, מזוהמת בדמה", הופכת "למייצגת של האישה כקרבת לאונס האוניברסלי" (שם), לנוכח תגובתה של הנערה לחוויית האונס הנפשי

4 עמדה דומה עולה גם מן הרומן השם למיכל גוברין (גוברין, 1994), המצטטת אף היא מדברי הנביא, תוך שהיא חושפת "מתוך קרעי דברים קבורים מתחת ל'דבר הנביא' [...]" סיפור שונה לגמרי ממה שכתוב במפורש. מבין המלים התנפל קול צורח בעדות על מעשה תועבה שטושטש, שנמחק, שסורס לגמרי, ונקבר שם בכתוב בהיפוך עובדות, בעלילת דברים [...] מתחת לדברי התוכחה של 'הנביא' אשר טופל עליה, על המעונה, הבזויה, עליה, על הקורבן, את האשמה..." (שם, ע' 300).

(בעצם המעצר) והמטפורי (למול ציורי הקיר המאיימים עליה בבוטותם ואף רודפים אותה בהזיותיה), ובהתייחס לאסירי התאים הסמוכים שחשו (על פי הרגשתה) בנוכחות של אישה "דרך הקירות", ו"אוננו דרך הקירות" כשהם גורמים לה להרגיש "את אברי-המין הענקיים שלהם מנקבים את הקירות" (שם, ע' 53).

סיפורה (כפי שמציינת שירב) מאזכר את סיפורה המיתולוגי של פילומלה, שרקמה את האונס שחוותה על ידי גיסה (שאף כרת את לשונה), בחוטי ארגמן על בד (אובידיוס, 1966, ע' 412-674), כמו גם את מהלכה של אראכנה, שחשפה את התנהגותם הנלוזה של האלים האולימפיים, המכלים ימיהם במרדף אחר נערות תמימות, והציגה על מרבד לעיני כל (שם, ע' 1-145). היבט זה מודגש בסיפור לנוכח ההקשר שמעלה המספרת בסיפורה של הנדל לוויודויה של הגיבורה, זיכרון על ידידתה שהותקפה "בתחנת הסאבוויי בברוקלין" על-ידי "שלושה כושים קטנים, שדים שחורים", ש"תחבו לה אגרוף מזיע שחור לתוך הפה אל תוך הגרון והשליכו אותה על רצפת התחנה הריקה ואנסו אותה בזה אחר זה עם האגרוף בתוך הגרון" (הנדל, 1988, ע' 52).

בתוך כך מתקפת הנדל את טענתה של סוזן גובר, כי נשים המנועות מן האחיזה בעט יוצרים, חוות את גופן כמדיום יחיד אפשרי ליצירה (Gubar, 1981, p. 296), בהטעימה כי אחת המטפורות המהדהדות שמספק הגוף הנשי היא הדם, מהלך המעניק ליצירה הנשית אופי של פציעה (שם). במאמר הבוחן את הזיקה בין גוף הטקסט לגופן של הנשים היוצרות, מציגה גובר את סיפורה של איזק דינסון, "הדף החלק" (דינסון [1957] 1996) כמודל ליצירה נשית מתריסה וקוראת תגר, הנכתבת בדם הניגר מגופן של נשים. סיפור זה, המציב במרכזו גלריה של בדים המוכתמים בדם ביתוק בתוליהן של נסיכות פורטוגל במנזר כרמליתי עתיק, והממשש את גובר כנקודת מוצא לדיונה, אפשר לראות בו נקודת מוצא הולמת גם לבחינת סיפורה של הנדל. בשונה מן הנסיכות רמות המעלה, שכתמי הדם שלהן על מצעי הפשתן המובחרים (שמקורם בזרע פשתן "מן הארץ הקדושה", "מאדמות לשע ומרשה" אשר בנחלתה של עכסה בת כלב, דינסון [1957] 1996, ע' 80), מוצגים לראווה כגלריה של יצירה נשית (גובר: שם), ציור הקיר המדמם של הנערה הכלואה בסיפורה של הנדל, רחוק מן הסטריליות של המעשה המלכותי. ציור זה כלול מהלך של הוקעה עצמית – כמי שמתפלשת בהפרשותיה וחושפת את קלונה ברבים, מעשה שאינו מקובל בחברה מהוגנת (ממד המוחרף בשל מיקומו של הסיפור על אדמת שוויצריה, מעוז של תקינות בורגנית אירופאית ממוסדת).

וכך מתארת הנדל את המהלך: רות'שן הכלואה בתא המצחין, דחוקה בתוך "המחנק החמצמץ והכתובות המגואלות בצואה", חשה פתאום

שהיא מדממת, זה עוד לא היה הזמן אבל היא מדממת, פתאום הרגישה את הדם יוצא לה מלוכלך מהגוף בין הרגליים כמו מבטן פתוחה. [...] הכל היה דביק, התחתונים, החצאית, הגרביים, הכל היה מלא את הבוץ הסמיך העבש וריח חמוץ של דם. היא קרבה אותו אל פניה, מריחה, חשה אותו חם על עורה. הדם שלה המלוכלך, המיותר, ניגר מתוכה זרוע בגבשושי דבק, תמיד לפני הזמן תמיד מאוחר מדי, [...] קילוחים דקים של דם וזיעה אדומה, והיא חיה מדממת, [...] חיה מדממת בין הרגליים, [...] חיה מדממת בין הרגליים. (שם, ע' 48-49)

לא בנסיכה המציגה את סדין כלולותיה לתפארה מדבר סיפורה של הנדל, אלא בחיה פצועה, "חיה מדממת בין הרגליים" כפי שהיא שבה ומדגישה, המתפלשת בדמה השותת, במעין עדות להוויה נשית קמאית ובעלת עוצמה מתפרצת, הקוראת תגר על חוקי הפטריארכיה באשר הם – חוק האב הפרטי העריץ; חוק האב התרבותי מנסח חוקי המדינה הרווחים כקוד התנהגות מקובל בארצות המערב; חוק האב הסמלי, שברוחו, על פי המסורת היהודית, נוסחו חוקי המקרא המפורטים בספר ויקרא כבסיס הלכתי של ההדרה היהודית (קריסטבה, ע' 73-88); כמו גם כנגד חוקי האב הנומינלי, האב שהוא החוק בהא הידיעה (לאקאן [1963], 2005, 2006, ע' 65-104).

בדומה להנדל, גם רות אלמוג, בסיפורה "תיקון אמנותי", הפותח את קובץ הסיפורים **תיקון אמנותי** (בהעניקו לקובץ הסיפורים כולו את כותרתו), מספרת סיפור של אשמה ובושה, העומד כל כולו בצלו של האב המת. דם המחזור ה"זב בין ירכיה" של הנערה המתוארת בסיפור (שם, ע' 19) ומכתים את הסרפן שלה, מקבל מעמד מרכזי בסיפור, הנפתח בתיאור חפציבה המסתגרת ב"בית השימוש", בשל קבלת המחזור, ומסתיים בקיפול "הסרפן המוכתם בדם", עטיפתו "בנייר עיתון" והשלכתו לפח האשפה שבחצר (שם). גיבורת סיפורה של אלמוג נחושה להיפטר מן הסרפן המוכתם ממשית – על-ידי דם הווסת, ומטפורית – בשל ה"תיקון האמנותי" שנעשה בו, כדי לכסות על הקריעה שנקרע ליד קבר אביה (מעשה האסור על פי דין ומשמש עילה להתנכלות בנות כיתה). אך הכתם הנפשי ותחושת האשמה מוסיפים ללוות אותה, והסרפן המוטלא מלפנים ביד נשית מיומנת (המכסה על הקרע אך אינה מצליחה לאחות אותו) והמוכתם מאחור בדם נשיותה, מקבל מעמד של סמל

מרכזי ביצירה זו וביצירתה הכוללת של אלמוג, העומדת, רובה ככולה, בסימן של "תיקון אמנותי"<sup>5</sup>.

בדומה, מתארת גם אורית אילן בסיפור "חסד" מתוך קובץ הסיפורים **עד החתונה זה יעבור** (אילן, 1991) אישה המתקשה להתאושש ממות עוברת, אך גופה "בדייקנות מחזורית שלח לה אישורים על תקינותו" (שם, ע' 128), כמו מבשר לה שהגיעה העת להמשיך הלאה. "בנווה אטיב היא מקבלת את המחזור החודשי אחרי למעלה משבעה חודשים" (שם, ע' 127), מדווחת המספרת ומפרטת את תגובתה של האישה האבלה, הפונה "לצרכניה וקונה צמר-גפן. לא טמפונים, צמר-גפן היא מבקשת. [...] כילדה נבוכה ומתביישת שזה לה המחזור הראשון" (שם, ע' 128). בהסתובבה בחדר כש"פקעות כחולות וורודות ולבנות תחובות לה בין רגליה, כמעין קרנבל רעשני שנקלע לעיר הלא נכונה, [...] דם זורם ויוצא ממנה והיא מרגישה את נשיכות העלוקה הקטנות שלו, מרגישה איך, עם הדם, נוטש את גופה גם זכרו של הילד שלה, והיא אינה יכולה לעצור בו" (שם).

תיאור האישה הפצועה שלבה שותת דם יוצר זיקה בין גיבורת סיפורה של אילן לגיבורת סיפורה של הנדל, בספקו הוכחה נוספת לשיח הבושה המלווה את העיסוק בחוויה. "ועכשיו", מפרטת המספרת, "מכונית פיאט קטנה בצבע אדום ואישה בתוכה גולשות ביחד במורד הכביש. למרות שלבה של האישה שותת דם, היא מדממת ממקום אחר בגופה וזה, נדמה, מעמיד אותנו בהירות חדה על ההבדל בין מטפורות ספרותיות ועובדות החיים" (שם, ע' 129), מוסיפה הכותבת המפוכחת בהערת אגב אירונית.

חוויה דומה (אם כי טראומתית הרבה יותר) של חשיפת הסוד הנסתר של הנשיות באמצעות "הכתם הדלוח", "על כסא הפלסטיק", שהכתים את עלומיה, מתארת אנה הרמן (הרמן, 2002), בשירה "גולם" (שם, ע' 13):

על סתו שנתי השלש-עשרה עדין מכסה  
הכתם הדלוח שהותרתי על כסא  
הפלסטיק שעליו כמו בהמה שנשחטה  
רבצתי ונטפתי דם בערב הכתה.  
ובקומי מהכסא יכלו כלם לראות  
כיצד שעט הדם דרכי למרות ההשבעות,

5 היבטים אלו ביצירת אלמוג נדונו בכנס שהוקדש לה תחת הכותרת: "הכתיבה כמעשה תיקון" – "Writing as Visible Mending", בקולג' האוניברסיטאי של לונדון, מרץ, 2008.



כיצד דהר מבעד לתחבֵּשֶׁת ולבד  
 התחתונים ובעודי יושבת שם לבד  
 דלף והסתנן לו דרך כחול המכנסים.  
 כָּלֶם יכלו לראות כיצד פשלתי, מנסה עם  
 מיץ פטל ששפכתי על הכתם ועם סוֹדֵךְ  
 סביב המתנים להוכיח שהכל בסדר.

בדומה להנדל, מדמה עצמה הרמן ל"בהמה שנשחטה", הנוטפת דם המסגיר את קלונה ברבים, במעמד הסמלי של ערב כיתה. הדם הניגר ושועט מבעד לתחבושות, לתחתונים, למכנסיים, מקבל גם במקרה זה עוצמה החורגת מעבר לאירוע המתואר, כמו מדובר בהפרה בוטה של נורמה חברתית מקובלת. שירה של הרמן, המסתיים בחשיפת סודה בפני כול בהיותה בת שלוש־עשרה, נפתח בחשיפת גופה באמבט על ידי חברה, בהיותה בת אחת־עשרה, וממשיך בתיאור גופה זב הדם, "הנספג בתחתונים, נשאר בם והבאיש", בהיותה בת שתים־עשרה. אז נחשף כתם הדם הניגר ל"עיניה הבולשות / של אימא", נציגת הסדר החברתי התקין, ש"צעקה: 'מה את לא רואה שיש / לך דם בין הרגליים? את צריכה להתבַּיֵּש'", תוך הדיפתה, "ושלולית / קטנה של דם נותרה על האספלט כדי להבליט / בפני האנשים שהתאספו כמה מביש / הפצע שחשפתי כשנפלתי על הכביש" (שם, ע' 12).

בדומה להנדל (וברוח מאמרה של גובר) מתארת הרמן את דם הווסת לא כביטוי גופני גרידא, המעיד על התנהלות תקינה, אלא כשותת מתוך פצע גופני/נפשי. המחזור החודשי הנשי כפי שהוא מתואר על ידי המשוררת הצעירה, החוזרת ועוסקת בנושא בשיריה,<sup>6</sup> מביא לידי קיצוניות את שיח הבושה והאשמה המלווה את העיסוק במחזור החודשי הנשי בספרות הנשים. עוד נחשפת בשירה מערכת היחסים העכורה בין אם לבתה, השבה ומתוארת (אם כי לא בעוצמה כה רבה) בעדויותיהן של יוצרות נוספות (כפי שיפורט להלן).

עמדה שונה לחלוטין עולה מיצירתה של יונה וולך, לה שמור מעמד הבכורה של הצגת הווסת לראווה בדיון פומבי. בשיר שפורסם לראשונה בספרה **אור פרא** (וולך, 1983) תחת הכותרת "ארוס", ונדפס שנית תחת הכותרת "מחזור"

6 חוויה דומה של קבלת המחזור מתארת הרמן בשיר "התבגרות" (הרמן, 2010, ע' 10) וכן בשיר "בסתו ימי־הביניים" (הרמן, 2006, ע' 11), אם כי בשירים אלו אין מדובר בחוויה הנושאת מטען טראומתי.

בקובץ מופע (וולך, 1985, ע' 22), היא מציבה במוקד השיח את המחזור החודשי הנשי בחגיגה של חושניות אורגיאסטית, שמהדהדות בה חגיגות הפריון במזרח הקדום, עדות לתרבות מטריארכלית שרווחה (להערכתן של חוקרות תרבות) באזורנו, טרם השתלטות המונותאיזם (Moi, 1986, p. 138).

וְנִשְׁמְעָה שְׁרִיקָה,  
 וּפְרָחֵי הַדָּם  
 הֵחֵלוּ לְהִטִּיף דָּם  
 וְכָל הַפְּרָחִים  
 הֵחֵלוּ לְנִטֹף דָּם  
 וְהֶהֱמוּן הָעֵצוּם  
 בָּא לְאַסֹּף אֶת הַדָּם  
 וְכָל הַדְּבָרִים הִטִּיפוּ דָּם  
 וְהַשָּׁמַיִם הֶאֱדִימוּ וְכָהוּ  
 וַיֵּלֶד קֶטֶן הֶלֶךְ מִתְחַתָּם  
 וְהַשָּׁמַיִם נִצְטָלוּ וְהִבְהִירוּ  
 אַחֲרָי שֶׁהִטִּיפוּ דָּם  
 וְנִטְהָרוּ וְהִתְכִּילוּ  
 וַיִּגְבֵּיעַ זָהָב עֲנַק מְקֻשָּׁט  
 בְּעָלִים וּפְרָחִים שֶׁל זָהָב  
 גְּדוֹל מִכָּל הַשָּׁמַיִם  
 נִמְלָא עַד שִׁפְתָיו בְּדָם  
 וַיִּטֹּף דָּם.  
 וַיִּגְבֵּיעַ זָהָב מְקֻשָּׁט  
 בְּעָלִים וּפְרָחִים שֶׁל זָהָב  
 לְהִרְאוֹת שְׁמֵלָאָה הַמְּכֻסָּה  
 נִטֹף דָּם מְגֹדֹתָיו.

לא פצע מתארת וולך אלא פרח, לא כתם אלא ציור מסוגנן. בחברה מהוגנת, הנוקטת לשון רמזים עקיפה בדיונה בווסת הנשית, תוך הדרתה לתחומי המועדון הסגור של שיחות בנות, וולך המעניקה פומבי לנושא, "הופכת אותו מנושא 'מביש' לסיבה לגאווה" (רתוק, 1997, ע' 99). יתרה מזאת, כמי שטובלת אצבעה בפלטה רווית דם, וולך מציירת תמונה סוריאליסטית פסיכודלית רבת הוד שמרכיביה הם פרחי דם ושמי ארגמן, בהעניקה לחוויה הנשית הייחודית ערך אסתטי (שם). הדם הנוטף כמו היה עסיס (ברוח הימים

הבאים על-פי המתואר בספר עמוס (ט יג), עת "הטיפו ההרים עסיס וכל הגבעות תתמוגגנה", נאגר בגביע זהב, בדומה לגביע הקדוש שבו נאסף (על פי האמונה הנוצרית) דמו של ישו. מכאן שהדם הנוסף בשיירה של וולך הופך מהפרשה מאוסה ומוקצה, מקור התועבה המקראית (קריסטבה [1980], 2005, ע' 73-88), לנוזל קדוש בעל איכויות מאגיות. וולך מחזקת אפוא את סגולותיו של הדם כ"רעל קדוש" (בלשונה של ריץ', 2002), ובתוך כך מתקפת את הזיקה בין אנטומיה ליצירה נשית – מורשת "הכתיבה הנשית" כאסכולה מבית מדרשו של הפמיניזם הצרפתי (סיקסו א' [1975], 2006, ע' 134-153; סיקסו ב' [1975], 2006, ע' 105-196) מחד, וכעמדה רווחת בפמיניזם התרבותי האנגלו-אמריקני מאידך (כפי שניתן להתרשם משיריהן של אן סקסטון (Sexton, 1972), p. 32; 1974, p. 62) ואדריאן ריץ' (Rich, 1975, p. 61), המצוטטים במאמרה של גובר (Gubar, 1981).

### בין אימהות לבנות – כרוניקה של החמצה

היצירה הספרותית הנשית של שנות ה-90 ואילך כבר אינה נוקטת (על פי רוב) לשון סתרים מוצפנת בכל האמור בשיח הגוף הנשי. עם זאת, עדותן של הנשים הכותבות על אודות המחזור החודשי הנשי, מלמדת כי בכל האמור ביחסי אימהות-בנות בהקשר של חוויה נשית בלבדית ומכוננת זו, מדובר בעיקר בכרוניקה של החמצה. כך לדוגמה מתארת הנערה המספרת בסיפורה של עופרה עופר, "הצללים של דגי הזהב" (עופר, 1989) את הרגע המכונן בחייה כאישה ואת תגובתה המתנכרת של אמה, תוך החטאה מקוממת של אינטימיות נשית אפשרית: "אותו יום שבו ראיתי את כתם הדם הראשון, הבהלה של אימא, בדל החיוך שלה – זה שום דבר לאה, קחי צמר-גפן משם – מאיפה – ושימי לך – איפה" (שם, ע' 40). זו העדות המסוגרת, המכונסת בתוככי המשפט התחבירי פנימה, כיאה לעניין שהצנעה יפה לו: קחי – שימי – הצפיני, ותו לא. והמבינה תבין – או שלא תבין את צפניו של המסדר שזה עתה הוכנסה בשעריו, בעל כורחה וללא כל הכנה מוקדמת.

מערכת יחסים מנוכרת מעין זו שבה ונחשפת ביצירתה של יהודית קציר, שהמחזור החודשי מלווה אותה כתמה. כך ניתן להתרשם בבירור מרומן החניכה הספרותי **למטיס יש את השמש בבטן** (קציר, 1995); מן הסיפור "העננים נוסעים, נוסעים" (מתוך **מגדלורים של יבשה**, קציר, 1999); ובאופן מפורש ובוטה מן הרומן **הנה אני מתחילה** (קציר, 2003). פרח הארגמן המעטר את כריכת הרומן (ציורו של אמיל נולדה) שהיה יכול לשמש כעיטור מושלם לשירה

של וולך, "מחזור", מעטר את סיפור האהבה בין המספרת למורתה, המפורט לפרטי פרטיו הרגשיים והגופניים. כך למשל תיאור היחסים האינטימיים בין השתיים בשעת מחזור:

ואז גילינו שבין הרגליים של שתינו משתלשלים חוטים, שלי חוט תכלת של 'או-בה מיני' ושלה לבן של 'טמפקס', ושוב נתקפנו צחוק פרוע. המשכנו לעשות אהבה בלי להוציא את הטמפונים, והחוטים לא הפריעו לנו בכלל, רק דולציניאה התאכזבה, היא אוהבת את מיצי הגוף שלנו, ותמיד אנחנו נותנות לה ללקק לנו את האצבעות, והפעם לא היה לה מה ללקק, כי הכל נספג בטמפונים. (שם, ע' 133)

ברוח זו וכנגזר מאופייה היומני של כתיבתה, מתעדת קציר גם את קבלת המחזור החודשי:

וחודשיים לפני יום הולדתה השלושה-עשר גילתה בתחתונים כתם חום כהה. זה היה אחרי שיעור ההתעמלות, והיא ורחלי החליפו בגדים בשירותים, והיא ביקשה מרחלי שתיכנס איתה רגע ותסתכל על הכתם ותגיד לה אם זה באמת זה, ורחלי שגדולה ממנה בחצי שנה, וכבר קיבלה כמה חודשים קודם, בחנה את הכתם ואמרה שהיא חושבת שכן. [...]

כל היום לא סיפרה לאמה שקיבלה, רצתה לשמור את זה עוד קצת לעצמה, ורק למחרת בבוקר, כשהעירה אותה ללכת לבית הספר, אמרה לה, "את יודעת, קיבלתי אתמול, אבל אל תספרי לאף אחד, במיוחד לא לאבא", ואימא שלה חייכה אליה, והיה לה ניצוץ מוזר בעיניים, אולי משמחה, והיא נשקה על לחיה והבטיחה שלא תגלה, "בטח לא לאבא שלך, שלא נראה לי שזה בראש מעייניו", וחיפשה במגירות ארון-האמבטיה, ונתנה לה חצי חבילה של תחבושות היגייניות, והסבירה לה איך לשים את התחבושות בתחתונים, ואמרה שאסור בשום אופן לזרוק אותן לאסלה, כי הביוב ייסתם, וצריך לעטוף אותן בעיתון ישן ולזרוק לפח של המטבח, כי אחרת הן יסריחו את כל חדר האמבטיה.

מאז הולכת הילדה עם התחבושות האלה, שמתגלצות ובורחות הצדה, ובסוף הכתם יוצא קצת על התחבושת והרבה בתחתונים, ולפעמים עובר גם למכנסיים. רחלי כבר משתמשת בטמפונים (מיני), והיא אומרת שזה מאוד נוח, לא בולט באחורה של המכנסיים כמו התחבושת, ואפשר אפילו ללבוש בגד-ים. אולי אני אנסה גם. (שם, ע' 75-76)

הגיבורה המספרת פונה לידידתה, בת כיתתה, כאל "שותפה לצרה" ברת סמכא, ומדווחת לאמה רק בבוקר למחרת. אחרות הנשים הסודית כמועדון שאינו מתיר כניסה לגברים מתפקדת במקרה זה רק כנגד האב, אך אינה מתפתחת לכלל ברית של ממש. התייחסות עניינית מעין זו לסוגיה מלווה את קציר לאורך הסיפור. כך, עוד בפרקיו הראשונים של הרומן חוזרת דודתה ותוהה: "נו קופ'קה, את הווסת כבר קיבלת?" (שם, ע' 33). אגב, תהייה דומה מלווה את גיבורת הנובלה "והעננים נוסעים, נוסעים" (מתוך **מגדלורים של יבשה**, קציר, 1999), המתקשה להרות, ובטקס קבוע:

אני נכנסתי לחדר-האמבטיה. הרמתי את החולצה. בדקתי את השדיים בראי שמעל הכיור. הגודל, הכובד, צבע וגודל ההילה. מיששתי את הפטמות. חיפשתי ורידים כחולים חדשים. משכתי את התחתונים במורד הירכיים והתיישבתי על האסלה. סקרתי את הכותנה הלבנה. השתנתי. ניגבתי. קירבתי את הנייר אל העיניים. נקודות כהות זעירות בתוך הנייר. כן, בתוך הנייר. ספרתי את הימים עם האצבעות. ושוב. זה היה היום העשרים-ושמונה. תחבתי אצבע. את האמה. בדקתי את החריון שבין הציפורן והעור. לא היה דם. (שם, ע' 81)

כנגזר מאופייה האישי/יומני/אוטוביוגרפי של יצירת קציר, מתוארים הדברים כפשוטם, כחלק מפרטי העלילה, מבלי שהכותבת מייחסת להם חשיבות מיוחדת. ועם זאת, המטען השלילי הנלווה לתיאור הווסת הנשית בשיח ההגמוני מהדהד בתיאורה, כפי שניתן להתרשם מן הקריאה ברומן בעל הצביון האוטוביוגרפי ספרותי **למטיס יש את השמש בבטן**:

בלילה השני בסיבילה העירורה כאבים חזקים בשיפולי בטנה. היא הדליקה את המנורה ליד המיטה וגילתה כתמי דם חומים על ירכיה, והתרוממה בקושי, וגיששה, כפופה בעירומה, אל חדר-האמבטיה, מותירה טיפות כבדות על השטיח, והיא מלמלה לעצמה, איזה שיט.

בחודשיים האחרונים, מאז ההפלה, הייתה הווסת שלה ארוכה וקשה, והכאבים הלוחצים כשתי בהונות-ענק משני צדי רחמה הפכו אותה חסרת סבלנות ונרגזת, והיא אמרה לעצמה, רק שלא יתחרבן בגלל זה כל הטיול. אחרי ששטפה את עצמה, וחפרה במזוודה בין הבגדים המלוכלכים למצוא את קופסת הטמפונים, ובלעה שני כדורים נגד הכאבים, חזרה למיטה. (קציר,

הסרת הלוט מעל הנושא האסור אינה מלמדת אפוא בהכרח על שחרור מנורמות מקובלות.

הדיה השלייים של החוויה הנשית הייחודית, על מטענה האנדרוצנטרי הנלווה, מקבלים ביטוי גם באזכורה ברומן **איש ואישה ואיש** לסביון ליברכט (1998). נסערת מן ההסבר של אחות בית הספר, "בחודש השני של כיתה ז', מיד אחרי שחזרו מחופשת ראש־השנה" (שם, ע' 37). אז אוספת נציגת הרשויות הבית־ספרית את בנות הכיתה להסבר על "מערכת הרבייה"<sup>7</sup>, בתארה את מסלולה הנפתל של הביצית, "השוכנת במקומה החשאי, ממתנה לבת שתמעד ותעשה את המעשה האסור, כדי שתוכל להתחבר אז עם תא זרע וליצור הריון" (שם). אלא שתרחיש זה, כפי שמסבירה האחות, הוא החרג, שכן, "בדרך כלל [...] היא מתנפצת בתאריך מסוים מדי חודש בצורה של כתמי דם על התחתונים" (שם). הנערה ההמומה מתקשה לשמור לעצמה את המידע המסעיר שעניינו "הביצית ו[...]הדם על התחתונים" (שם, ע' 38), ומבקשת לשתף בו את אמה, אלא שהאם (אף היא אחות במקצועה) אינה מרגיעה את הנערה המבועתת, השועטת הביתה מיד לאחר המפגש, ואינה מפיגה את חששותיה, תוך החמצה מקוממת של אינטימיות אפשרית. "נו, אז את כבר יודעת הכול. קחי לך אוכל", התרומם הספר ובא ביניהן" (שם). הנושא לא עלה עוד ביניהן, אלא בחצי־פה, בערב נישואיה של הנערה, ובסגנון דומה, כשבזיכרונה של הכלה הטרייה עולה דמותה של הרופאה, "הנערכת לביצוע ההפלה" (שם, ע' 39), כעדות ל"מעידה" שפרטיה לא נחשפו בפני האם.

מנגד, מוצגת הגרסה הגברית לחוויה כפי שהיא מתוארת על ידי עמוס עוז בספרו **אותו הים** (עוז, 1999).

בת עשר וחצי בבוקר אביה עירום עד מותניו מיוזע מחליף שורת רעפים על הגג, והיא מתחתיו על הסולם מגישה לידו רעף-רעף. שואפת את אד זיעתו ולמראה פטמותיו הטבועות בצמר חזהו בא לה לחלול חשאי בפטמות שעוד לא צמחו לה, זוכרת פרוסות פתאום בעומק בטנה [...] ואיך בו בלילה בא לה דם כותונת ראשון עם בכייה הנפחד, והכאב, כאילו חדרה לה תולעת. אמה לימדה לה בלחש איך כן ואיך לא ומתי, ובמה מסתירות נשים נידתן מעיני

7 תיאור דומה (מנקודת מבט גברית) של מפגש הבנים בכיתה עם אחות בית הספר, מספק עמוס עוז בספרו **מתחילים סיפור** (עוז, 1996), תוך יצירת הקבלה בין הניתוח המפורט של האחות המחמיץ את העיקר – העונג שבמפגש המיני, לניתוח ספרותי מפורט המחמיץ את העיקר – התענוג שבקריאה (שם, ע' 105-107).

ההם וכיצד להשתיק את הריח, ועוד אמרה לה אמה כי זה עונש חווה אמנו, כל אחת ענושת טומאת דם צפרדע כזה. (שם, ע' 121)

בדומה לליברכט, וכנגזר מערכיו של שיח אבהני, יוצר גם עוז זיקה בין דם המחזור לחטא קדמון – הנזקף כולו (ברוח תפיסות שרווחו בעת העתיקה והזינו את המדרש העברי), לחובת הנשים (ברקאי, תשנ"ה, ע' 116, 129–131). ליברכט מדברת על "מעידה" כאן ועכשיו ואילו עוז מגיע עד ימי בראשית, שתחילתם בפיתוי נשי וסופם בגירוש מגן העדן. עם זאת, בשונה מתיאור החוויה ביצירה הספרותית הנשית, העומדת כל כולה בסימן של החמצה, עוז מתאר אינטימיות נשית בין אם לבת שמרכיביה הם שותפות גורל. האם מדריכה את בתה כיצד לנהוג ואף מספקת הסבר כי מדובר בעונש מידי שמים – עונש קולקטיבי המושם על כל בנות חווה באשר הן. עוד מפרטת האם "בעצב תלדי בנים ודרך חזרה אין ורק לעת הריונות ורק בבוא הזקנה תבוא לנו מין חנינה" (שם), וכורכת את העונש שנגזר על נשים במקורות העבריים עם חוויית המחזור ועם יחסי המין הכפויים – נחלתה של כל אישה על-פי תפיסה (מסורתית) זו, בעוד בתה כורכת מעמד זה עם אינטימיות נשית שמרכיביה (על פי תיאור המספר) אבזרים וחלקי לבוש נשיים, המתקשרים (על-פי תיאורו) לשיח נשים מצועף, חתרני, המהווה חלק ממעין-פולחן סודי של כת עלומה.

תחרת ממחטות תחרת חזייה מלמלת קישורים חגורת ביריות ומשי שקוף ורקמת לסוטה ומחוך ורדיד, ומזימות וסודות של נשים חסודות מדמנה מכוסה ביריעות של קטיפה, צחוקים חנוקים גיחוכי שכנות גיחוכי דודות קורצות לוטפות עוקצות אט-אט פורשת עליה רשת משיית קורי מסדר עכבישות נשים, הולכות ולוכדות הולכות וכופות בסבך נימים דקיקים שקופים, מביאות אט-אט בסודות הכת, מבוכי שקרים עורמת תפרים אחווה חתרנית מול מין הגברים סריגי תחבולות תכסיסים עתיקים בשמים עדינים, עדיים, תמרוקים, עיניים עיניים עין-הרע נדיה זוכרת תינוקת שבוייה בכוכי כוהנות של פולחן נקבי, הלכות צניעות הלכות נידה הלכות זהירות סגולות תום ועורמה, פודרה וקרמים, כוחל ופוך, טבע גברים שעלייך ללמוד איך גם לעורר וגם להדוף. (שם, ע' 121–122)

עוז מתאר את קבלת המחזור כטקס מעבר נשי המספק כרטיס כניסה לעולמן האינטימי של נשים, מהלך המוצג ביצירתו הפואמטית מנקודת מבט

גברית, שהנשיות על מסדריה מדירה אותה מגבולותיה. הטקסט הנשי לעומתו, כפי שקיבל ביטוי ביצירות הנשים שצוטטו לעיל, אינו מספק כל ביטוי לחוויה מסוג זה, וכל כולו עומד בסימן של ניכור בין אימהות לבנות.

בשונה מעדותן הפואטית של עופר, קציר וליברכט, דורית רביניאן מביאה לידי ביטוי ברומן **החתונות שלנו** (רביניאן, [1999] 2005) חוויה מסוג שונה. לא זרות מאפיינת את מערכת היחסים המשפחתית הנשית שהיא מתארת, אלא קרבה אינטימית, אם כי זו חשודה לעתים בקרבת יתר/צמידות יתר של בנות לאם כובלת (אהרני, 1999, ע' 45).

בשק אחד, [...], נצררנו כולנו ברחם של אימא. וכשהיינו ילדות קטנות, הדם שקלח בעורקינו קשר אותנו זו לזו. וכשגדלנו, זיעה אחת הדביקה אותנו ליריעת העור הגדולה שממנה נגזרנו. קמח, מים ומלח. ועכשיו, [...] עכשיו הדבק הסמיך של הדמעות שוב עושה אותנו משפחה אחת. (שם, ע' 196)

רומן זה עומד בסימנה של אחוות נשים פולחנית, שסימניה הם מחזור חודשי משותף וגופניות נשית שוקקת, המהדהדת תרבות ים־תיכונית קדומה, שופעת איברים, כרות גדושות ותבלינים, ומדיפה "ריח דחוס של נעורים, בושם וריבה" (שם, ע' 159). משפחת עזיזיאן היא ממלכה נשית "שבה אימא היא קיסרית ואבא עובר־אורח" (שם, ע' 83). שלוש בנות המשפחה שנולדו בצמידות זו לזו, גודלו יחד "כחטיבה שווה של ילדים בסיטונאות", בדומה לחבילות שקנתה אמם בשוק, "באריזות גדולות וחסכוניות ובכמויות שזיכו אותה בהנחה" (שם, ע' 112). כל השלוש דבקות זו לזו, "אחת בתוך התחת של השנייה כמו קמח, מים ומלח" (שם, ע' 55), וכרוכות אחר אמם כגורי כלבים שהיא מנערת מעליה (שם, ע' 95).

הן פטפטו איתה על לא־כלום, חמדו בליטופים את איבריה והשתעשעו בתכשיטיה. אירן התענגה על קרבתן, על צחוקן וחיבוקיהן, והפקירה להן את גופה. בינתיים לימדה אותן כל מה שידעה. (שם, ע' 161)

מהנהנות בארשת כניעה לגלגנית, [...] זלופות בבושם פריחת לילך, בניחוח וניל, בתמצית מושק, שיחקו השלוש בשערות אמן ובתכשיטיה". (שם, ע' 162)

האם מתנערת מבנותיה כשנכנס אחיהן הביתה, משקיף על אחיותיו ש"קרבו זו לזו בזחילת גפיים תמנונית והתנחמו בתכשיטיהן" (שם, ע' 163).



השלוש מתוארות כמעין ישות אחת, מרובת איברים, עתירת גפיים, מעין אישה-אלה גדולת ממדים, ברוח אלות הפריזון הקדומות שצלמיהן נמצאו באזור הסהר הפורה, עדות לתרבות מטריארכלית קדומה ( Neumann [1955] p. 94-119, 1991; או בדמות האלה ההודית "קאלי הטורפת, מרובת הזרועות, תמנון נשי, הידרה כרותת איברים שכל אחד מחלקיה הכרותים יכול לצמוח לשלם חדש" (אהרני, 1999, ע' 45-46). כולן יחד מהוות גוף המאיים על אחיהן, שאין לו מקום בהרמון נשי צבעוני ובשום זה, אך בנפרד, "כל אחת מהן היא 'אני' נפרד ואומלל", חסר קיום עצמאי (שם, ע' 46). גם "מלבושיהן ונעליהן היו משותפים, נדדו מגוף לגוף ומרגל לרגל" (שם), מגבשות לעצמן "טעם אחד בבגדים, מידה אחת וגזרה אחת, עד שלפעמים מוריס חשב שלא רק לבנים מפוארים הן משאילות זו לזו לקראת ערב חשוב המזומן לאחת מהן, אלא גם איברים משובחים, בונות מצרף מושלם של גוף אשה" (שם).

את חדרן נעלו כאילו היה סדנת נשים חשאית (שם, ע' 164). מול עיניהם של כוכבי קולנוע נערצים, שאת תצלומיהם תלשו מעמודי האמצע של שבועוני המספרות שקראו מכותרת ועד הורוסקופ, התפשטו ומרחו על עצמן בשמים ושמינים וקרמים. הן ניחמו זו את זו בעיסוי אטי וקפדני של בהונות עיפיים, בלישת שכמות, בלטיפה. עירומן זורח מסיכה משיזוף ומעונג ניצבו להתפאר בגופן מול המראה הכפולה. [...] לפעמים באור מלא, לפעמים לאור נר, רקדו שלושתן מול המראה שהכפילה אותן לשש, פיתלו אנגים בגלי שמיניות, סובבו וטלטלו ירכיים והרעידו אדוות על בטניהן. (שם, ע' 165)

ברוח אחוות נשים דביקה זו, המספקת המחשה פואטית למשנתה התיאורטית של ננסי חודורוב (Chodorow, 1978) בדבר האימהות המשוועתקת, שסימניה הם זהות נשית הנוצרת תוך הזדהות עם האם, עד כדי זליגת קווי מתאר ועירוב זהויות ונטייה נשית ליחסים של זיקה, גם ימי המחזור של שלוש האחיות מתואמים:

ליזי קיבלה את המחזור הראשון שלה חודש לפני סופיה וחצי שנה לפני מרסל. הבית דימם כאילו נתקף במגפה מידבקת שרק במוריס לא נגעה. לבסוף התלכדו ימי הווסת של כל נשות הבית לשבוע דמים אחד, מתכוונים על-פי מטוטלת השעון הגדול שברחמה של אירן. (שם, ע' 203)

"בשנה אחת נישאו כולן, בזו אחר זו, קודחות בקדחת החתונה כמו במחלת ילדות מידבקת, שרק בו לא נגעה", מתאר מוריס (שם, ע' 224) ובשנה אחת

חזרו כולן. רק הוא אינו מוצא את זיווגו, למגינת לבה של אמו. "אחרי שמגפת החתונות הרסה את הבית, אימא שלו מחפשת בשבילו כלה רק בתוך ספלי קפה מרים, וגם גן העציצים שלה התייבש ומת. מאז שאימא שלו הגיעה לגיל שהנשים מאבדות את המחזור, את הביטחון ואת השפיות, היא רק בוכה" (שם, ע' 223).

בחברה מסורתית אבהנית מן הסוג שמתארת רביניאן, שבה ערכן של נשים נמדד על פי יכולת הפרייון שלהן, סיום המחזור וכניסה לתקופת ה"בלות" (במונחי הפטריארכיה) פירושה אובדן תכלית הקיום, ולמעשה חיים המשולים למוות – מהלך המקבל ביטוי סמלי בגן העציצים הנבול של האם המזדקנת. בסימן המחזור החודשי הנשי (המבושש לבוא) עומד גם רומן הביכורים של רביניאן, **סמטת השקדיות בעומריג'אן** (רביניאן, 1995), הבנוי סביב גופניות נשית עמלנית – ככורת דבורים ומציב במוקדו, כיאה להוויה המטריארכלית המעצבת אותו, היבטים של פרייון: וסת, הריונות, הפלות, לידות (הלפרן, 2001, ע' 185, 187). כל מבוקשה של נזי, גיבורת הרומן, "שיוציא את הדם מבין רגליה והיא תוכל להתחתן עם בן-דודה מוסא" (שם, ע' 109). לפי פקודת השאח הפרסי "גיל הנישואין הוגבל לשנים-עשרה שנה, ובלבד שהילדה הגיעה לפרקה" (שם, ע' 137). נזי, החוששת לאבד את חתנה המיועד, שולחת "בכל לילה אצבע אל בין רגליה", בתקווה, אך "האצבע יצאה נקייה מדם" (שם, ע' 77). זאת בשונה מפלורה בת-דודתה (שאמה מחטטת בין רגליה מדי לילה, מוודאת שקרום בתוליה עדיין שם) – ילדת התפנוקים שהפכה לכלה יעודה במלאות לה אחת-עשרה. אז עלה "אביה הגא" על גג הבית

ושלח את בשורת נידתה אל שדכני הכפרים בסביבה, קשורה לרגליהן של עשר יוני הדואר. כששבו היונים העייפות אל השובך הגיעו בעקבותיהן רווקים צעירים עם אמותיהן הזקנות, אלמנים נואשים, וגברים שהתאו לאישה שנייה. כולם באו לראות מיהי פלורה רטוריאן שאביה העיד עליה שהיא "יפה כפריחת הלימון, חייכנית כתינוק של גמל, ובעלת נדוניה טובה – מרשם בטוח לאושרו של גבר". (שם, ע' 153)

בין שורותיה של גישה עניינית (לכאורה) זו, שמגלה הכותבת לסוגיית המחזור, מהדהדת עמדה פטריארכלית מסורתית, שסימניה סחר החליפין שעומד להתבצע בחסות האב – פטרונן של בנותיו. המחזור הסדיר, שריחו "הציף את הסמטה וסחרר את הראש בחריפותו" (שם, ע' 25), סגולת בנות

משפחת רטוריאן, המצביע עליהן כעל "סחורה חמה בשוק הבשר האנושי", הופך אותן למקור לקנאת הנשים בכפרן. בחברה הבוחנת נשים על-פי מדד אחד בלבד – יכולתן להביא ילדים לעולם – וסת סדירה היא מצרך מבוקש.

בהתפעלות ספרו את ימי הטפטוף, ובסתר היו מבעירות ענפי ערבה, עומדות על בהונותיהן מעל הלהבה, ועירומות מן המתניים ומטה פישקו את רגליהן וביקשו שהעשן החודר אל רחמן יעשה את נידתן קלה וסדורה וחריפה כמו זו של מרים חנום ובנותיה. (שם)

העולם הנשי המובהק שמתארת רביניאן, בו שולטת "האם הגדולה" (בלשונו של אריך נוימן, 1991, [Neumann 1955]) שלטון ללא מיצרים בהותירה לגברים תפקיד אחד – הפרייה, עולם זה מתנהל בסופו של דבר על-פי עקרונותיה של תפיסה פטריארכלית נוקשה, "בין כבוד לבושה", עקרונות הנשמרים בקפדנות על-ידי האם היצרנית – מלכת הדבורים, בתפקידה כשומרת חומות הפטריארכיה.

כותבות בנות שנות האלפיים מסמנות שלב נוסף בתהליך נטרול חוויית המחזור ממטעניה הרגשיים ודיוגן בנושא חופשי ומשחרר מעכבות. כך למשל נפתחת הרצאה של מועמדת למשרה נחשקת באוניברסיטה אמריקנית יוקרתית ברומן **שבע מידות רעות** למאיה ערד (ערד, 2006), במילים: "דמיני לעצמך שאת אישה סינית. השנה היא תשע-מאות לספירה. המחזור שלך מאחר בשבועיים. את סובלת מעייפות, בחילות, גודש בשדיים. ובמלים פשוטות, את חושבת שאת בהריון" (שם, ע' 191). כך מתארת הדוברת את הדברים לפני הקהל הנבוך, ופונה לנוכחים: "למי את פונה במצב כזה?" (שם).

בדומה, מתארת איריס אליה-כהן בפירוט דקדקני את תסמיני המחזור ברומן בעל האופי המיני הבוטה, **מכתוב** (אליה-כהן, 2010). הווסת המתעכבת, עקב פרשת אהבים מחוץ למסגרת הנישואים, מתוארת בפי המספרת (שבשונה מן המחברת היא בעלת עמדות שמרניות למדי) כעונש, ברוח עמדה פטריארכלית מסורתית (שפורטה לעיל), הרואה בתסמיני הגוף הנשי כולם – מחזור, הריון, לידה, – עונש על חטא קדמון.

העונש מידי. כמו תמיד. המחזור, שמבליח אצלי אחת לעשרים ושמונה ימים בדיוקנות מופתית, מאחר בארבעה ימים. [...]. אני רוצה להאמין שאני טועה בחישוב ומייחלת לתסמיני המחזור שאני מתעבת. זה לא ייאמן, אבל אני

מצפה בכיליון לשלל המחוישים המתפקקים מהרחם אל המתניים. ואל הגב התחתון. "זה מרגיש כאילו מבריגים לך מטרייה לגוף. מטרייה מחודדת כזאת, ולא מרפים עד שהיא יוצאת מהצד השני." ניסיתי להסביר לאריק פעם איך מרגישים כאבי מחזור. אני מייחלת גם לשרירים התפוסים ששולחים גרורות של כאב חד ומלובן אל עומק הירכיים. אפילו לנפיחות האיומה בבטן אני מתגעגעת, ומתפללת שכל אלו יגיעו ויפטרו אותי מהפחד הממית שאני בהריון. (שם, ע' 243)

### מסדר הנשים

אני מבקשת לחתום דיון זה בסוגיית המחזור החודשי הנשי וביטוייה הפואטיים, בעיון ברומן הביכורים של גלית דהן קרליבך, **אחותי כלה והגן נעול** (דהן קרליבך, 2010). בהתייחסותה האגבית נטולת העכבות לסוגיה הטעונה מביאה דהן קרליבך לידי מיצוי מגמות שהסתמנו במאמר זה: מהתעלמות מוחלטת מן הווסת כנושא בכתיבתן של יוצרות ותיקות (בנות שנות ה-50 – 60-70), דרך אזכור טעון של הנושא אצל נציגות נבחרות בנות דור הביניים (שנות ה-80), עבור בהפיכתו לנושא לגיטימי אך לא נטול עכבות בכתיבתן של יוצרות בנות ימינו (בנות דור ה-90) – צעירות ובוגרות כאחד, ועד לדיון משוחרר וחופשי בסוגיה בכתיבתן של בנות האלפיים.

במוקד הרומן של דהן קרליבך משפחה של נשים: סבתא, אם ושתי בנות, שגזרו על עצמן התנזרות מוחלטת מבני המין הגברי, בשל הנחת יסוד המדריכה אותן כחוק יסוד: "גברים לא במזל שלנו" (שם, ע' 23).

שלטי 'אין כניסה' אינם תלויים בביתנו. בבית הספר לא ערכנו הקדמות והסברים, אבל באופן טבעי התיישבו לידנו רק בנות. ההוויה הגברית יודעת ומריחה היטב, כמו כלב ציד, והמשקוף מצובע באדום-לילית. גברים ידלגו מעלינו. (שם, ע' 24)

כך מבהירה הנכדה המשמשת כמספרת, בספקה עדות נוספת למאפייני הבזוי והמוקצה בתרבות אבהנית, על סממניו הנשיים המובהקים, כפי שהם מתוארים במשנתה של קריסטבה (קריסטבה [1980], 2005). סימון דלתות בני ישראל טרם צאתם ממצרים בדם "על שתי המזוזות ועל המשקוף" (על פי המסופר בספר שמות יב, ז), על מנת להבדילם מן המצרים ולמען ישמש כאות "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם" (שם, יב, יג), משמש את הכותבת לתיאור

הדם המטפורי המשוח על משקוף בית הנשים המתבדלות. לא לאל האחד הן נאמנות, אלא לנציגיה של רשות אחרת (תרתי משמע), הקוראת תגר על בלבדיותו. פטרוניתה של הסבתא היא לילית הדמונית, בת זוגו של אשמדאי ואשתו הראשונה של אדם על פי המסופר במדרש (אלפא-ביתא דבן-סירא), שלא ניאותה לקבל עליה מרות ופרשה ממנו תוך הגיית השם המפורש. בתוך כך משיבה דהן קרליבך אל סיפורה את "אם הבריאה" האחרת, המודרת, מפרת הסדר האלוהי, הנכון.

מקור הגזרה שגזרו על עצמן בנות "שושלת אנטוניה הירושלמית"<sup>8</sup>, במורשת עתיקה, או שמא יש לומר, ברוח האווירה האופפת את הבית הנשלט על ידי שדים ורוחות, בקללה עתיקה. בנות המשפחה, כך מסופר, הן בעלות "דם כבד", כלומר בעלות דימום כבד העלול לגרום למותן בלידתן (כפי שאירע לאם הסבתא) ולכן במצוותה עליהן להימנע מליצור כל קשר עם גברים. מורשת זו עולה בקנה אחד עם מסורת האמונות הטפלות שרווחות בבית חתנה של אחות המספרת, שהעזה להפר את צו ההינזרות, ולהינשא. אם בעלה, הרואה חובה לעצמה לדאוג להמשך השושלת, מנסה להתגבר על הקללה הרובצת על כלתה באמצעים שונים ומשונים, בכלל זה – קריאה בדם. לשם כך היא אוספת את דם המחזור שלה בשקית ופונה לרב שזו מומחיותו. אך נציגי הסמכות הרבנית ושלוחיהם אינם יכולים להתמודד עם נציגת כוחות התוהו, לילית אשת אשמדאי. הדם השופע שמתארת דהן קרליבך (בדומה להנדל והרמן) מספק אפוא עדות נוספת לכוח שפיעה נשי משבש מערכות, המערער בחיוניותו על חוק ההפרדה האבהני, תמצית המונותאיזם (קריסטבה [1980], 2005, ע' 78). וכך מספרת הנכדה:

פעם בחודש אנחנו נשכבות, אחת-אחת לפי התור, במיטה של סבתא, והיא לאחור הקריאה לגיבורת-העל שלה, לילית, מעסה את בטננו חזק כל כך, עד שכאב חדש מאפיל על כאבי המחזור (שם, ע' 20). אף אחד לא צריך לראות את הדם שלנו, סבתא אומרת, ומתכוונת לדם הווסת שצובע את מימי הביוב. ארבע וסתות חודשיות – בדיוק באותו היום ובאותה השעה – מתנחשלות שם באדום. (שם, ע' 26)

8 ניתן להצביע על זיקה ברורה בין הרומן של דהן קרליבך לסרטה של מרלין גורס, **שושלת אנטוניה** (1995), במוקדו סבתא אם ובתה, שתולדותיהן מהוות גילום מודרני של המיתוס ההלני אודות דמטר ופרספונה, והוא מתמצה בניסיון לעיצוב גנאלוגיה חדשה של זהות נשית, שאינה תלויה בגורם גברי חיצוני (לב כנען, 2002, ע' 41), בדומה לסרטה של גורס גם ברומן של דהן קרליבך שושלת נשית מבודדת שבראשה סבתא דומיננטית, והיווצרותה במעשה אונס.

מסדר הנשים המתבדלות שהנערה מתארת (בדומה לאחוות הנשים שמתארת רביניאן ב**חתונות שלנו**), מתבטא באיחוד כוחות הנוזל האדום – מקור הכוח הנשי ברומן זה. וכך היא מפליגה בדמיונה:

מאות אלפי ליטרים כבר נצברו שם, ושום רגיעה או הפוגה של תשעה חודשים לא יעצרו את הדם. כל הלא־ילדים שלנו, כל הביציות העלובות, כולם זורמים החוצה, נקווים בברכות קטנות וממשיכים אל הקדרון, ושם צובעים את מרחביו של מישור אדומים, שקיבל את שמו בזכותנו [היא מפרטת בטון מבדח שלא היה עולה על דעתה של שום כותבת בת דור קודם, ומוסיפה: ] אלפי וסתות מיותרות, כל כך הרבה אנרגיה מבוזבזת, ועל מה? על שום דבר [...] נהר של דם שהולך זורם. זה מה שהבית העתיק שלנו מסווה. והדם טהור: עוד ברית שלא נכרתה. עוד ילד שלא הגיע לעולם. עוד גבר שלא ישחיל טבעת. (שם)

הדם השופע ברומן של דהן קרליבך אינו מתואר כביטוי של חולשה או בושה אלא כמקור של עוצמה, עוצמה נשית קמאית וקוראת תגר מן הסוג שמתארת קריסטבה במשנתה, עוצמה הנובעת מן הכוח הנשי האחר, החולש על משפחת הנשים, כוחה של לילית אשת אשמדאי. "אצלנו הווסת אינה נידה", מבהירה המספרת, "כי נשים אינן נשלחות מחוץ למחנה. אנחנו שולחות את עצמנו בעצמנו וקוברות את הביציות באדמה" (שם, ע' 26).

כך מתארת הנערה את גזרת הבידול שקיבלו על עצמן בנות הבית ומפליגה בתיאורה תוך נקיטת נימה היתולית, סרקסטית.

מתישהו, מחר או היום, האדמה תפריח עצי-וסת ללא פירות, שימותו במהירות. זוהי מערכת הביוב שלנו. שם למטה, אולי ייתקלו הוסתות בזרעים שהגיעו אל סביבת ביתנו התת־קרקעית בטעות, בגלל סטייה חישובית, אבל אלה וגם אלה אבודים. שייאנקו. שיתגוששו. להתחבר לא יוכלו. לא במזל. נקודה. (שם)

דהן קרליבך מספקת אפוא גילום נוסף לאיכויותיו של הדם כרעל קדוש המסמן טריטוריה נשית נבדלת:

כמו אמזונות אנחנו חיות, עדר קטן של נקבות (שם, ע' 362). אנחנו אמזונות. הגברים שהיו לנו אזלו. ביתנו מבוצר ומגודר. ולא יעזור שמן רותח ולא יעזרו צלבנים, ולא אנתרופולוגית שכותבת על ההוויה הנשית הנכחדת. התגדרנו בתוך עצמנו ומכאן הגבול. (שם, ע' 363)

## סיכום

הגוף הנשי זב הדם – מקור התועבה המקראית על פי תיאורה של ז'וליה קריסטבה – משמש את הכותבות העומדות במוקד דיון זה כנקודת מוצא לערעור על ערכיה של תרבות אבהנית מדירה, שהוציאה אל מחוץ לגבולות השיח את הגוף הנשי ותסמיניו. עדותן, אף שלעתים היא מהדהדת ערכים ונורמות אבהניים רווחים ולעתים אף משקפת את השיח ההגמוני, האנדרוצנטרי, מפרה את הטאבו שגזרה ההגמוניה הספרותית על השיח הנשי האימהי. עדות זו המושמעת בגוף ראשון – הוא הגוף הנשי המדמם – מפוגגת את מעטה הערפל שהשיח השליטי מְסַךְ על תפקודי הגוף הנשי, ומנהירה את האזור העלום של שיח הדמדומים שאינו נגיש (על פי תיאורה של שוואלטר) לנציגי ההגמוניה. בהעתיקן את הדיון מאזורי ההדרה המוקצים של השיח ההגמוני אל המרכז, מוקד השיח הלגיטימי, מבצעות הכותבות מהלך של תיקון מן הסוג המיוחס לקריסטבה במשנתה (Ann-Marie Smith, 1998, p. 63) – תיקון שפירושו הסבת תשומת הלב לחלקה של האם בתרבות שממנה הודרה בצו "האב", ומשמעותו הצדעה, הכרה וקבלה.

## ביבליוגרפיה

- אובידיוס, פ' נ' (2003) (1996, 1965). **מטמורפוזות**. (מרומית: שלמה דיקמן). ירושלים: מוסד ביאליק.
- אהרני, א' (1999). "ונוס ופסיכה מסמטת השקדיות בגבעת-אולגה": עיון ב"סמטת השקדיות בעומריג'אן ובהחתונות שלנו לדורית רביניאן, מאזנים, עג/11 (אוגוסט), ע' 41-46.
- אילן, א' (1991). **עד החתונה זה יעבור**. תל-אביב: עם עובד/ידיעות אחרונות/ ספרי חמד.
- אליה-כהן, א' (2010). **מכתוב**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/סימן קריאה, הכבשה השחורה.
- ברלוביץ, י' (עורכת) (2003). **שאני אדמה ואדם: סיפורי נשים עד קום המדינה**. תל-אביב: הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד, מגדרים/סימן קריאה.
- ברקאי, ר' (תשנ"ה). מסורות רפואיות יווניות והשפעתן על תפיסת האישה בימי הביניים, בתוך: יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**. (ע' 115-142). ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

- בת שחר, ח' (1985). **סיפורי הכוס**. תל-אביב: צ'ריקובר/מ. נוימן.
- \_\_\_ (2002). **הנערה מאגם משיגן**. בני ברק: הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד/ סימן קריאה.
- \_\_\_ (2005). **נימפה לבנה, שעירה משוגעת**. בני ברק: הקיבוץ המאוחד.
- \_\_\_ (2008). **צללים בראי**, אור יהודה: זמורה ביתן.
- \_\_\_ (2013). **עץ הדודא**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, הספרנית.
- \_\_\_ גוברין, מ' (1991). **גופי מלים**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- \_\_\_ (1994). **השם**, תל-אביב: הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד, סימן קריאה.
- דהן קרליבך, ג' (2010). **אחותי כלה והגן נעול**. אור יהודה: זמורה-ביתן.
- דינסן, א' ([1957] 1996). **סיפורים אחרונים**. (מאנגלית: שרון פרמינגר). תל-אביב: זמורה ביתן.
- הלפרן, ר' (2001). שיחו האלטרנטיבי של הגוף: קריאה בסמטת השקדיות בעומריגאן לדורית רביניאן, בתוך: יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי? – ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 184–198). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/ מכון ון ליר.
- הנדל, י' (1988). **כסף קטן**, ירושלים: כתר/הספרייה, הקיבוץ המאוחד, ספרי סימן קריאה.
- הרמן, א' (2002). **חד-קרן**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, רתמוס/סדרה לשירה.
- \_\_\_ (2006). **ספר הרפואות הפשוטות**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, רתמוס/ סדרה לשירה.
- וולך, י' (1976). **שירה: שירים מקובצים**, תל-אביב: סימן קריאה.
- \_\_\_ (1983). **אור פרא**, תל-אביב: איכות.
- \_\_\_ (1985), **מופע**, תל-אביב: סימן קריאה.
- ינאי, נ' ורפפורט, ת' (2001). נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט. בתוך: יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי? – ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 213–224). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/ מכון ון ליר.
- לאקאן, ז' ([2005] 2006). **על שמות-האב**. (מצרפתית: נועם ברוך). תל-אביב: רסלינג.
- לב, א' (1996). **הבוקר הראשון בגן עדן**. תל-אביב: קשת.
- לב כנען, ו' (2002). התפתחות הקול הנשי במיתוס – מ'המנון לדמטר' ל'שושלת אנטוניה'. בתוך: ורד לב כנען ומיכל גרובר פרידלנדר (עורכות), **הקול והמבט: בין פילוסופיה וספרות, קולנוע ואופרה, מיתוס ומשפט**. (ע' 19–41). תל-אביב: רסלינג.



- ליברכט, ס' (1990 [1986]). **תפוחים מן המדבר**. תל-אביב: ספרית פועלים.
- \_\_\_ (1998). **איש ואישה ואיש**. ירושלים: כתר.
- סיקסו, ה' (1975 [2006]). צחוקה של המדוזה. (מצרפתית: מיכל הראל). בתוך: ד' באום ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה - מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**. (ע' 134-153). האגודה הישראלית ללימודים פמיניסטיים ולחקר המגדר. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, מגדרים.
- \_\_\_ (1975 [2006]). יציאות, מוצאים, מתקפות. בתוך: הלן סיקסו וקתרין קלמנט, **זה עתה נולדה**. (מצרפתית: הילה קרס). (ע' 105-196). תל-אביב: רסלינג.
- עוז, ע' (1996). **מתחילים סיפור**. ירושלים: כתר.
- \_\_\_ (1999). **אותו הים**. ירושלים: כתר.
- עופר, ע' (1989). **הפרדת צבעים: ארבעה סיפורים**. תל-אביב: עם עובד, ספרייה לעם. ערד, מ' (2006). **שבע מידות רעות**, תל-אביב: חרגול/עם עובד.
- קציר, י' (1995). **למטיס יש את השמש בבטן**. תל-אביב: הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד, סימן קריאה.
- \_\_\_ (1999). **מגדלורים של יבשה**. בני ברק: הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד, סימן קריאה.
- \_\_\_ (2003). **הנה אני מתחילה**, בני ברק: הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד, סימן קריאה.
- פרוני, א' (עורכת) (2004). **הזמן: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/מכון ון ליר.
- קרן, נ' (2010). **כיריעה ביד הרוקמת - נשים כותבות והטקסט ההגמוני**. רמת-גן: בר-אילן, "פרשנות ותרבות".
- רביניאן, ד' (1995). **סמטת השקדיות בעומריג'אן**, תל-אביב: עם עובד, ספרייה לעם.
- \_\_\_ (1999). **החתונות שלנו**, תל-אביב: עם עובד, ספרייה לעם.
- ריץ, א' (2002). **דם הוא רעל קדוש**. (מאנגלית: גיורא לשם). תל-אביב: קשב לשירה. רתוק, ל' (1997). **מלאך האש: על שירת יונה וולך**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שוואלטר, א' (1981 [2006]). ביקורת פמיניסטית בשממה. (מאנגלית: מריאנה בר ויפה ברלוביץ). בתוך: דלית באום ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה, מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**. (ע' 244-275). האגודה הישראלית ללימודים פמיניסטיים ולחקר המגדר. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, מגדרים.
- שירב, פ' (2001). דם הוא די: גוף וכתובה בסיפוריהן של יהודית הנדל ורות אלמוג. בתוך: יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי? - ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 169-183). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/מכון ון ליר.

- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press.
- Gubar, S. (1981). 'The Blank Page' and the issues of female creativity. *Critical Inquiry*, 8:2 (Winter), pp. 243-264
- Kristeva, J. ([1974] 1977, 1986). *About Chinese Women*. (Anita Barrows Trans.) New York - London: Marion Boyars Publishers.  
 ([1979] 1981). Women's time. *Sign* 7:1 (Autumn), pp. 13-35.
- Lacan, J. ([1958] 1977). "The Signification of the Phallus", *Écrits: A selection*. (Alan Sheridan Trans.), New York- London: W.W. Norton & Company/Tavistock Publication, In: C. Roman, S. Juhasz & C. Miller (Eds.) (1994). *The Women & Language Debate: a Sourcebook*. (pp. 37-44). New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Moi, T. (Ed.), (1986). *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press.
- Neumann, E. ([1955], 1991). *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. (Ralph Manheim Trans.). New Jersey: Princeton University Press.
- Sexton, A. (1972). *Book of Folly*, Boston: Houghton Mifflin Co.  
 — (1974). *The Death Notebook*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Smith, A. M. (1998). *Julia Kristeva: Speaking the Unspeakable*. London, Sterling, Virginia, Pluto Press.
- Rich, A. (1975). *Adrienne Rich Poetry*, New York: Norton.

# אמנידאות בלכלוכן ובטהרתן

## אורנה אוריין

### מבוא

בשנות ה-70 של המאה ה-20 החלו כמה אמניות לעסוק בגופן המלוכלך והבזוי. הן קראו תיגר על תפיסת הגוף הנשי שהוצג על-ידי הגבר כאידיאלי, נקי, אנונימי ופסיבי, והביאו למרכז הבמה האמנותית לקסיקון דימויים העוסק בגופן המפריש והמדמם. נעשה ניסיון למרוד בתפיסה המסורתית שהבנתה את הגוף הנשי כקולוניה גברית ולהצהיר מחדש על הגוף הנשי כאתר הנושא משמעויות וערכים באופן התואם את תפיסתן של הנשים את גופן (Tickner, 1987).

במאמר זה אדון בכמה אמניות מישראל ומארצות-הברית שעסקו בדם הווסת ואבחן כיצד תימות הנידה, שנקבעו בחברה כמודרות, טמאות ואף מסוכנות, קיבלו ביטוי באמנות הפלסטית. אנתח את ביטויי החומריות, המסרים שהובעו וזמן הופעתם.

הדם הווסתי קוטלג על-ידי קריסטבה כבזוי (Abject) (קריסטבה, 2005), מושג שהטביעה והגדירה כך: "מה שמשבש זהות, מערכת, סדר. מה שאינו מכבד את הגבולות, את המקומות, את הכללים [...]" (שם, ע' 9). האמניות העוסקות בווסת משבשות את מערכת הטאבו המתייחסת לדם הווסתי כמנודה ומסוכן, כשהן הופכות אותו לנושא גלוי ולגיטימי שניתן לחשפו בספּרה הציבורית.

ייצוגי הנידה באמנות הפלסטית מבוטאים בכמה נושאים מרכזיים:

1. חומריות הדם הווסתי; 2. בדי הבדיקה;<sup>1</sup> 3. הדימום הווסתי כמטפורה

1 בדי הבדיקה שנשים עושות בהם שימוש במהלך "ימי הליבון". "כל בדיקות אלו, בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקת כל השבעה, צריכות להיות בבגד פשתן לבן ישן, או בצמר גפן, או בצמר לבן נקי ורך, ותכניסנו באותו מקום בעומק לחורים ולסדקים עד מקום שהשמש דש ותראה אם יש בו מראה אדמומית, ולא שתכניסו מעט לקנה עצמה [...]" (יורה דעה, סימן קצו סעיף ו).

לביטוי פצעים הקשורים בנשי; 4. אקט הטהרה.

בדיון אתמקד בדם הווסתי על חומריותו ה"מלוכלכת" ובטהרה על מהותה ה"נקייה". בתחילת כתיבתי הנחתי שהדם הווסתי על מופעיו מייצג פריצת דרך נחשונית מבחינת כניסה לטריטוריה האסורה, ואילו ייצוגי הטהרה מהווים מעין רגרסיה, חזרה לעבודות הנקיות והאלגנטיות. אולם, התברר לי שאין הדבר כך, וגם זה מעניינו של המאמר. חשוב לי לציין שהדיונים והתובנות שהובאו מתייחסים רק לעבודות המתוארות, שמשכו אותי לגעת בזעקה שעלתה מהן. אני מודעת לכך שהפרשנות שלי לעבודות אלו עלולה שלא להתאים לכוונותיהן המודעות של האמניות ואף לא להווייתה של מי מהאמניות הקשורה לעולם הדתי האורתודוקסי.

### הדם הווסתי ביצירות של שנות ה-70: ישראל לעומת ארצות-הברית

בחלק זה אערוך השוואה בין מאפייני היצירה הווסתית בישראל מול מאפייני בארצות-הברית, אף-על-פי שלא התקיימה בין השתיים זיקה או השפעה הדדית. בחרתי לערוך השוואה זו לא רק כדי לבחון את הקשר בין סביבה ויצירה, אלא כדי להבין את מה שהתרחש בישראל.

#### ישראל של שנות ה-70

בשנות ה-70 בישראל, התנועה הפמיניסטית עוד הייתה בחיתוליה וכמוה גם האמנות הפמיניסטית. באותו זמן, בארצות-הברית, הייתה תנועה פמיניסטית מפותחת יותר שעסקה במעמד האישה, בדרכי ההבנייה של הדימויים הנשיים ובאידיאליזציה הממשטרית שנעשתה לגוף האישה בתרבות המערבית (דקל, 2011, ע' 31). בישראל ייצוג הנידה קיבל מקום<sup>2</sup> באופן מוצהר ב-1976 במיצג "נידה" של יוכבד וינפלד, מחלוצות העיסוק באמנות הגוף בישראל (ברוך, 1978, ע' 40-41).

#### המיצג "נידה" של יוכבד וינפלד

מקור המילה "נידה" הוא במילה הארמית nadu, שפירושה: להטיל חרם,

2 שפרבר מוסיף: "בשנות ה-70 בלטו בהקשר זה האמניות מיכל נאמן ויוכבד וינפלד. הבזות והדם עלו בצירורה של נאמן, בסימני צבע אדום מבצבץ ונשפך, ובהדרשותה לפסוקים מספר ויקרא: דין המצורע ודרכי טהרתו, נושא המתחבר במקרא גם לנידת האישה". (שפרבר, 2011, ע' 93).

לסלק, לדחות (פולק סאם, 2005, ע' 74). המקרא מתייחס אל הנידה כטמאה ומטמאת, אין לקיים עימה מגע אינטימי, וכל מי שנוגע בה הופך טמא גם הוא.<sup>3</sup>

רובין (1995, ע' 18) מסביר את הטומאה שבדם הנידה בכך שאינו רצוני ואינו ניתן לשליטה. אמנם הדם עצמו נתפס כמקור חיים ("כי הדם הוא הנפש", דברים יא, כג), אך בדם הנידה נקשרת משמעות של מוות – הוא אות לחיים שלא נוצרו ולכן יש בו טומאה.

המילה "נידה" משמשת בהלכה היהודית לתיאור אישה הנמצאת בווסת וכינוי למצב הווסת עצמו, אולם במיצגה וינפלד מרחיבה את חלותה של המילה, כשהיא מבנה פעולות שהנידוי עומד במרכזן, בטקסים יהודיים, נוצריים ובפולחני יופי נשיים. את תימת הנידוי היא מעצימה בבחירתה בחומריות בזויה כמו שיער, ציפורניים ודם הנידה (קריסטבה, 2005), כשאת האחרון היא אינה מנכיחה על הבמה.

המיצג נפתח כאשר וינפלד, היושבת על כיסא וקערת מים מונחת תחת כל אחת מרגליה, קוראת בקול קטעים מהשולחן ערוך המתייחסים למנהגי אבלות ויחסי גבר-אישה בזמן הנידה, למשל: "לא יגע בה אפילו באצבע קטנה ולא יושיט מידו לידה אפילו דבר ארוך וכן לא יקבל מידה. וכן הזריקה מידו לידה ומידה לידו אסורה [...]..." (קיצור שולחן ערוך, הלכות נידה, סימן כנג).

במיצג מסתמן תהליך של קריעת סממניה האינדיבידואליים של האישה והתכסותה באטריבוטים חיצוניים כאקט המזכיר התחפשות. התהליך מתחיל בחיתוך השמלה, כמסמן שרובדי נשיותה הפרטיקולריים ואנושיותה של האמנית נקרעים מעליה באופן ברוטלי, כמו שהאבל קורע את דש בגדו (שולחן ערוך, יורה דעה/הלכות קריעה סימן שמ, סעיף א וב) והכהן קורע את בגדי הסוטה (במדבר ה, יא-לא).

המיצג נמשך ברחצה של רגלי האמנית ומה שביניהן, ודומה שבכך היא

3 זה נוסח המקרא: "יט ואִשֶׁה כִּי-תִהְיֶה זָבָה, דָּם יִהְיֶה זָבָה בְּבִטְרָה--שְׁבַעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ, וְכָל-הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד-הָעֶרְב. כ וְכָל אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלֶיהָ בְּנִדְתָּהּ, יִטְמָא; וְכָל אֲשֶׁר-יִשָּׁב עָלֶיהָ, יִטְמָא. כא וְכָל-הַנֹּגֵעַ, בְּמִשְׁכְּבָהּ--יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְרֹחֵץ בְּמֵיִם, וְטִמָּא עַד-הָעֶרְב. כב וְכָל-הַנֹּגֵעַ--בְּכָל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יִשָּׁב עָלָיו: יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְרֹחֵץ בְּמֵיִם, וְטִמָּא עַד-הָעֶרְב. כג וְאִם עַל-הַמִּשְׁכָּב הוּא, או עַל-הַכְּלִי אֲשֶׁר-הוּא יִשָּׁבַת-עָלָיו--בְּנִגְעוֹ-בוֹ: יִטְמָא, עַד-הָעֶרְב. כד וְאִם שָׁכַב יִשְׁכַּב אִישׁ אִתָּהּ, וְתִהְיֶה נִדְתָּהּ עָלָיו--וְטִמָּא, שְׁבַעַת יָמִים; וְכָל-הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר-יִשָּׁב עָלָיו, יִטְמָא. " (ויקרא טו, יט-כד); " יט וְאֵל-אִשָּׁה, בְּנִדְתָּהּ טִמָּאתָה--לֹא תִקְרַב, לְגִלּוֹת עֲרֻנְתָּהּ" (ויקרא יח, יט).

מרמזת על מנהג "הפסק טהרה" היהודי.<sup>4</sup> לאחר מכן מתבצעת סתימת הפה, המסמלת את השתקת הקול והדיבור הנשי. חיטוי הפנים במיץ לימון מפנה אותנו לפולחני הקוסמטיקה האכזריים שהאישה מבצעת כדי לרצות את נורמות היופי המקובלות. התהליך של עקירת סממניה הנשיים של האמנית מסתיים בגילוח שיער ראשה. עתה מתכסים הפה, הלחיים והציפורניים בצבע הדם והאש,<sup>5</sup> אולם אין בכך איום, משום שתחת הצבע, המסמל את כוח החיים והתשוקה, אין חיות, אין מיניות, אין יצריות. על ראש האישה מונחת פאה העשויה שיער שאינו שלה, והיא מתכוננת לעטות הינומה – צעיף שבו תתחפש לכלה – אחד ממני הסטריאוטיפ הנשי (Mulvey, 1991, p. 146). בסוף המיצג הופכת האמנית להיות הכלה הדוממת, הנקייה, וככזו היא יכולה להשתייך לחברה ואף לתפקד בה כמארכת שמחלקת יין לאורחיה. אקט זה מזכיר את הריטואל הנוצרי שבו היין מייצג את דמו של ישו, על פי הנאמר בברית החדשה: "שתו ממנה כולכם כי זה דמי דם הברית הנשפך בעד רבים [...] (מתי, כו, ע' 26-28).

באנלוגיה לכך, וינפלד מעבירה מסר שלפיו טקסי הנידוי ממלאים פונקציה חשובה עבור החברה: הם מהווים מכשיר לטיהור קולקטיבי מעוונות ומחטאים, באמצעות האישה המועלית כקרבן. מקור החטא נמצא בדימומה הווסתי של האישה, וטקס נידויה מביא להיטהרות המאמינים.

האישה, במיצג "נידה" של וינפלד, מוצגת כמרוקנת וחסרת מקום פנימי משלה, כנעה-ונדה באופן המזכיר את הקישור של קריסטבה בין העונש שמוטל

4 "עם תום תקופת המחזור (חמישה-שישה ימים), סמוך לשקיעת החמה של היום האחרון, צריכה האישה לרחוץ היטב את גופה במים חמים – ובמיוחד את אזור ערוותה ואת החלק הפנימי של ירכיה – ולקיים 'הפסק טהרה': היא נוטלת צמר גפן נקי או פיסת בד לבנה ('גזה') ומחדירה אותה באצבעה אל הנרתיק, עד למקום שידה מגעת. היא מסובבת את פיסת הבד או צמר הגפן, מוציאה אותה ובודקת, אם נמצאו עליה כתמי דם. אם מתברר לה שהאזור נקי לחלוטין, 'פוסקת היא בטהרה' את ימי מחזוריה החודשי. אם תוצאת הבדיקה הראשונה מצביעה על כתמי דם או לחלוחית של דם, מותר לה לבדוק שנית באותה צורה מיד אחר הבדיקה הראשונה. אם גם הפעם תמצא כתמי דם, עליה להמתין יום נוסף ולבדוק שוב באותה צורה, סמוך לשקיעת החמה" (הרב לאו, 1978, ע' 352).

5 שולמית קריטלר (1980, ע' 77) כותבת בספרה הפסיכולוגיה של האמניות על הצבע האדום: "ניתן לשער למשל, שרקמת המשמעויות של הצבע האדום נעוצה במקורה באסוציאציות הראשוניות לדם ולאש. שכן, ידוע כי לדם ולאש היסטוריה ארוכה מאוד של משמעויות סמליות, הדומות בתוכנן ואף בדור-פרצופיותן לרקמת המשמעויות של האדום. הדם מזוהה מצד אחד עם כוח החיים ומשמש בכל פולחני הפריון, ומצד שני הוא מזוהה עם רצח ומשמש בטקסי ריצוי לשיכוך חרון האלים".

על קין, להיות נע־ונד, לבין כינוי הטומאה הנשית בשם "נידה" (קריסטבה, 2005, ע' 75). למרות החומריות העשירה שבה משתמשת וינפלד, הדם הווסתי שעל שמו נקרא המיצג, נעדר מהמופע. תופעה זו חוזרת בכמה עבודות ישראליות (שלא ינותחו במאמר זה<sup>6</sup>) העוסקות בנידה.

### ארצות־הברית של שנות ה־70

בשנות ה־70 התפתח בשדה האמנות בארצות־הברית גוף עבודות של אמניות שהתייחס לדם הווסתי, מהלך שלא נראה עד אז בהיסטוריה של האמנות המערבית. העבודות לא היו רבות, אולם השפעתן הייתה בעלת משקל ונקשרה בשתי מגמות שנראו בשדה האמנות:

1. **אמנות הבזוי** (abject art) – "גוף עבודות העושה שימוש בחומרים בזויים כמו לכלוך, שיער, הפרשות, פגרי חיות, דם, וסת, מזון רקוב, וזאת על מנת להתעמת עם נושאי טאבו של מין ומיניות" (Houser et al., 1993, p. 7).
2. **אמנות הכוס** (cunt art) – עיסוק של אמניות פמיניסטיות בנות הדור הראשון באיקונוגרפיה של איבר המין הנשי והצגתו באור חיובי. האמניות "הציגו בפני העולם לקסיקון חדש של דימויים חזותיים, שתיאר את הנשים ואת אברי המין שלהן כמלאי חיות, תשוקה והנאה" (דקל, 2011, ע' 52–53), וכך, איבר המין לא הוצג עוד כנעדר, אפל ומפחיד כפי שנתפס בדעות הפטריארכליות (שם). האמניות שעסקו בדם הווסתי קשרו זאת גם לאיבר המין הנשי והראו אותו כ"יש", כ"מלא" בזכות עצמו.

### Red Flag ("דגל אדום") – ג'ודי שיקגו (Judy Chicago)

ב-1971 הופיע הייצוג הראשון של הדם הווסתי בעבודתה של ג'ודי שיקגו Red Flag. בשונה מוינפלד, אמניות אמריקניות כמו ג'ודי שיקגו וקרולי שנימן מנכיחות את חומריות הווסת בעבודתן באופן ממשי בשנות ה־70 של המאה ה־20.

ג'ודי שיקגו, אמנית פמיניסטית יהודייה אמריקנית, יצרה שתי עבודות הקשורות בדימוס הווסתי: Red Flag ("דגל אדום") ו-Menstruation Bathroom ("שירותי וסת"). "דגל אדום" הוא תצלום ליתוגרפיה (photolithograph) צבעוני

6 בספרי (המבוסס על עבודת הדוקטורט) **דם גופך: דם באמנות הבזות של נשים בשנות ה־70 וה־80** בהוצאת רסלינג (2013) ניתן לקרוא ניתוחי עבודות שונות בנושא.

שנעשה ב-1971, ובו נראית האמנית ממותניה ומטה, כשהיא מוציאה מאיבר מינה טמפון ספוג בדם.<sup>7</sup>

שיקגו מציגה את אובייקט הטמפון בעבודתה כ: 1. פצע מדמם; 2. מוגדל ביחס לאיברי הגוף; 3. ממוקם במרכז הקומפוזיציה, על רקע אור חזק. הצגה זו מעוררת תחושה מאיימת ומזכירה את דבריו של פרויד במאמרו "המאויים" (1999, ע' 15): "תנאי מעולה ליצירת רגשות מאוימים הוא, שמתעוררת אי-ודאות אינטלקטואלית, אם עצם הוא חי או דומם, ושמידת דמיותו של הדומם אל החי גדולה יותר מדי". הטמפון, המעביר רטט דוקרני, הופך להיות פונקטום התצלום: "פרט-אובייקט חלקי שממלא את התמונה כולה, שיכול 'לדקור' ומהווה הפרעה שיש בכוחה לנקוב ולחתוך מבלי לזעוק ולהשמיע קול" (בארת, 1980, ע' 48).

הטמפון תופס את עין הצופה ומציק בנוכחות היברידית של ספק אובייקט-ספק פאלוס כרות-ספק פצע, או שלושתם גם יחד. הוא הופך להיות בעל קיום דואלי של אובייקט-סובייקט: מחד גיסא, הוא אובייקט המוסר באמצעות היד הנראית בתצלום, ומאידך גיסא, הוא סובייקט שהועמד כנושא מרכזי במרכז הקומפוזיציה, כשכתמי האור והצבע האדום מרצדים על פניו ומפחים בו חיות ותנועה. האמנית מעניקה לטמפון קיום של חי-דומם, של חפץ מואנש, ובכך מערערת על היכוטומיה הפאלוגוצנטרית בין הקטגוריות.

לובין (2003) מסבירה שהנורמה המקובלת לחלק דברים בעולם לאובייקטים או סובייקטים אינה מאפשרת קיום של שניהם במקביל. האופציה הקיומית של "גם וגם" מבטלת או מעמעמת את הסטריאוטיפיזציה, ומהווה איום.

דרך הטמפון, שיקגו מציגה שניות מאיימת מעין זו, ללא היררכיה ערכית בין אובייקט לסובייקט, ומראה כי הדימום הווסתי אינו רק אובייקט מטריאלי, אלא מהול בקיום הסובייקטיבי שלה. הטמפון מוצב בעבודתה באלכסון, באופן המכוון את מבטו של הצופה לעבר שולי התמונה התחתונים. הצבה זו מרמזת כי שם הוא מקומו הנורמלי, מעבר לשולי התמונה, ולא במרכז כפי שצולם. באופן אלגורי, נרמז כי שם גם מקומה האמיתי של האישה.

באטלר (Butler, 1993) ולובין (2001) מתייחסות לצורך הקיים בתרבות

7 כתובות מצריות עתיקות מרמזות על כך שבתקופה הפרעונית השתמשו בסוג של טמפון עשוי פפירוס. במאה החמישית לפני הספירה הזכיר הרופא היווני היפוקרטס טמפונים עשויים מחתיכות עץ עטופות בד. ב-1931 רשם הרופא האמריקני דוקטור ארל קליבלנד האס (Earle Cleveland Haas) פטנט על טמפונים עם מוליך שנקראו "טמפקס", אשר נמכרים עד היום תחת שם זה ([www.doctors.co.il](http://www.doctors.co.il)).



לסלק את הגוף החומרי אל השוליים, מחוץ למסגרת הסימונים, ולהמיר את הגוף, הבשר והדם במילים ובתמונות – בייצוג, כלומר בתרבות. שיקגו אינה נכנעת לפעולת המשטור שמפעילה התרבות על החומריות הליבידינלית וממקמת במרכז התצלום את הטמפון, המסמל את המטריאליות שנחשבת "בלתי ניתנת לסימון" (באטלר, שם, ע' 31). הטמפון והדם הווסתי, שבדרך כלל מסולקים מחוץ למערכת התרבותית, הופכים, ביצירתה של שיקגו, לגיבורים מרכזיים שבתנועתם כלפי שולי היצירה יש מן הקריצה המוסרת כי הפעם הם רק מסמנים על השוליים, ולא שוכנים שם כמקובל.

### Menstruation Bathroom ("שירותי וסת") – ג'ודי שיקגו

ב-1972 יצרה שיקגו עבודה נוספת הקשורה בדימוס הווסתי. בעבודה Menstruation Bathroom הציבה שיקגו – בתוך חלל שניתן להביט בו מבעד וילון של גזה – פדים וטמפונים הספוגים בדם, זרוקים על הרצפה ומונחים בתוך פח, כשמעליהם מוצב מדף עם תכשירי ריח וניקיון. באקט זה פרצה את הדלת הנעולה הסוגרת על מקום התבודדותה/בידודה של הנידה במערב הפוסט־מודרני והראתה לנו את צורתו, טבעו ותכולתו.

שיקגו בוחרת לקחת את הצופים לאתר שסולק מהטריטוריה החברתית-תרבותית, ולעמת בו עקבות של הדם הווסתי עם ריחות בושם ודאודורנטים. שיירי הווסת הושמו, לדבריה, "תחת מדף התכשירים, שבתרבות תפקידם לזכך את סימני הווסת, הנתפסת כזבל וכמלאה בעקבות של החייתיות שלנו [...]..." (שם). שיקגו פולשת כביכול עם ריחות דם הווסת לתוך מדיית הפרסומות האסתטיות והפסטליות, המבקשות למכור ריח לגוף משופר, מתוקן ומתחזק, ומעמידה אותם אלה מול אלה. חלק גדול מהאפקט של המיצב של שיקגו מושג באמצעות סינסתזיה שמצליבה את חוש הריח עם חוש הראייה. מחקרים מלמדים שהגורם הדומיננטי לסנכרון הווסת בקרב נשים החיות בסמיכות הינו חוש הריח.<sup>8</sup> נייט (Knight, 1991) טוען שסנכרון כזה הוא שריד מזמנים שבהם

8 מקלינטוק (McClintock, אצל נייט 1991, ע' 213) מצאה שנשים שיש ביניהן סולידריות (כמו בקבוצות של אימהות ובנות שגרות ביחד) מקבלות את הווסת במקביל, כי זמן הביוץ שלהן הופך להיות סינכרוני. היא הסתמכה על ניסוי שבו התגלה כי יש השפעה של חוש הריח על סנכרון הווסת. נלקחה זיעה מבית השחי של מתנדבת שטענה כי היא יכולה לגרום לכך שמחזור של חברתה יתרחש בהתאמה למחזור שלה. נתנו לשמונה נשים להיחשף לריח זיעתה של המתנדבת, כשקבוצת ביקורת הריחה תמיסה ניטרלית. בקרב האחרונות לא חלו שינויים בהופעת המחזור, אולם ארבע מתוך חמש נשים שהריחו את הזיעה של המתנדבת קיבלו יחד את המחזור. המסקנה הייתה שמשוה בנוכחות של

נודעה חשיבות רבה יותר למארג החברתי הנשי. ב-Menstruation Bathroom חשפה שיקגו באופן פלסטי את המשטור שהתרבות כופה על כלכלת הריחות של הגוף, שנחשף כאן גם כגורם מנכר – דיכוי ריח הגוף משבש את הסינכרוניזציה שהביאה בעבר לסולידריות ולאחווה מיוחדת בין הנשים הנידות. נוסף על כך מוצג ההיבט של ביקורת כלכלית-חברתית כשמתקיימת חפיפה בין דימוי המוצר לדימוי האישה כסחורה: האישה כמוצר ריחני, היגיני ונקי שניתן לסחור בו.

ב"שירותי וסת" מעומתים האלמנטים הסטריליים והלבנים מול הפצים צבעוניים ו"מלוכלכים" בדם. חומריות רכה ומלוכלכת של גזות, פדים וטמפונים מועמדת מול חומריות קשה וסטרילית של אסלה, מדפים ופח. באופן הצבת החומריות הגולמית אל מול זו המעובדת, שיקגו משחזרת את הסטרוקטורה של הטבע מול התרבות. היא ממחישה את דברי גרוס (Grosz, 1994, p. 203), המתארת את הבזוי כעומד על הסף שבין הטבע לבין התרבות. הווסת היא "תמצית פרדוכסלית על הגבול שבין ילדות ובגרות, טבע ותרבות, סובייקט ואובייקט, ישות רציונלית ואי-רציונלית" (גרוס, שם).

בשתי עבודות אלה, שיקגו מניפה למרכז הבמה האמנותית "דגל אדום" כמציגה התייחסות לאישה ולנידה כסובייקט הראוי ליצור שפה משלו, ובמקביל היא משקפת את האסטרטגיות שבהן השתמשה החברה כדי לשעבד את הנידה כאובייקט.

#### Blood Work Diary ("יומן עבודת דם") - קרולי שנימן (Carolee Schneemann)

קרולי שנימן, אמנית בין-תחומית אמריקנית, יצרה עם דם הווסת שלה את העבודה Blood Work Diary ב-1971. במהלך חמישה ימים הטביעה האמנית את כתמי וסתה על חמישה לוחות שבהם נראו השינויים, המגוון והרצף של הכתמים. היא עיצבה זאת כמו לוח שנה שבו כל לוח מייצג יום. שנימן תיארה זאת כך:

התחלתי עם כתם קטן ואחרי כן הדחיסות של הדם גדלה וקטנה [...] כל כתם הוא רגע בזמן. החלטתי להבנות את הכתמים כדי לייצג יומן במהלך זמן [...] רציתי שהכתמים יוכלו לייצג רעיון מתמטי של סימון זמן [...] גופי הוא מקור

---

המתנדבת השפיע על האחרות. מחקר זה חזק את ההשערה שהסינכרוניות בווסת רומזת לאבולוציה של משהו שהיה משמעותי בשלב קדום.

של מגוון, של תמורה, של עקבה. במקום לקחת את הצבע ממקום אחר, הגוף נותן לי את הצבע ואני מקבלת תיעוד של הפנימיות שלי. (אצל: Weintraub et. al., 1996, p. 167)

על פני השטח נראה שהאמנית מאמצת לעבודתה את התימה היהודית של ספירת ימי המחזור,<sup>9</sup> שביהדות מיועדת לסימון פרק הזמן עד לטבילה ולהיטהרות. אולם, התבוננות מעמיקה יותר מגלה ששנימן לא מקטלגת את הכתם כטהור או טמא, אלא בוחנת את שינויי הצבעוניות והמרקם של הכתמים ומראה שבתוך גופה קיימת אסתטיקה דינמית ואוטונומית המאפיינת את נשיותה, ושאינן לה צורך לייבא צבע מן החוץ כדי לייצר זאת.

בתהליך עבודתה הספיגה שנימן את דם וסתה בנייר טואלט, ואותו הדביקה באמצעות חלמון ביצה על גבי רקע לבן. ויינטרוב ושות' מסבירים כי שימוש האמנית בחלמון ביצה מדגיש את בחירתה בכוחות החיים. בהקשר זה ניתן להזכיר שנשים ביוון וברומא העתיקות נהגו להשתמש בצמחים מעורבבים בחלמון ביצה לריפוי דלקות ומכאובים ברחם (Lefkowitz & Fant, 1982, p. 282).

חלמון הביצה ודם הווסת הם חומרים בעלי איכות צמיגית. סארטר (Sartre, 1956, p. 777) תיאר את הבזוי/הרפש (שאותו הוא מכנה *Visqueux*) כמצב של הוויה אמורפית ונלוזה, כגסיסה של המים, כחומר רירי שאינו מוצק ואינו נוזל אלא מצוי במצב ביניים; חומר שנדבק לאצבעות ומכתים אותן, שאיכותו כמוה כמציצה של עלוקה שאינה מרפה מאחיזתה ומאפייניו פֶּשֶׁל תכונות הנשי: נכנע, נדבק, מתוק, פסיבי ורכושני. דאגלס (2004, ע' 63) מגדירה איכויות כאלו כחומר אנומלי, שאינו תואם למערך הדיכוטומי מוצק/נוזל ואינו משתייך לאף אחת מקטגוריות אלו. דומה שגם דם הווסת, שבמהלך ימי המחזור משנה את צמיגותו ונוזליותו, נופל לקטגוריה זאת.

בשימושה של שנימן בחומריות הזו, הנתפסת כדחוויה גם בשל היותה מופרשת מגופה וגם בשל מצבה האנומלי, היא מצביעה על אופציה אחרת מזו שעורכת טקסונומיה על פי לוגוס של טמא/טהור או מוצק/נוזל. באמצעות חשיפת החומריות הזו בספרה הציבורית היא מערערת על תפיסתה כטאבו

9 כפי שהוגדר בשולחן ערוך: "כל מראה אדום, בין אם היא כהה הרבה, או עמוק, טמאים. וכן כל מראה שחור. ואין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק, אפילו כמראה השעווה או הזהב, וכ"ש הירוק ככרתי או כעשבים. ואפילו יש בו סמיכות דם והוא עב הרבה, ואפילו הרגישה שנפתח מקורה, ובדקה מיד ומצאה מראות הללו, טהורה" (שולחן ערוך, יורה דעה/הלכות נדה, סימן קפח, סעיף א).

ומגלה את היופי והעניין הטמונים באיכותה, בצבעוניותה ובהשתנותה. האמנית טוענת (אצל: Weintraub et. al., 1996, p. 167) שאצל האישה, הדם מעורר תחושת אחדות עם גופה ומסמן הרמוניה עם ריתמוס הטבע, מתן חיים, בריאות ופוריות, או על פי ריץ' (1989, ע' 137): "מה שהאישה בת מינו חשה כ'לכלוך' נחשב בעולמה של האישה הקדם-פטריארכלית לאחד מסודות המסתורין המקודשים ביותר שלה".

לסיכום, בישראל האמניות פסחו על השלב הראשון שהתרחש בארצות-הברית – הצגת דם הווסת באופן ישיר וממשי – ורוב ייצוגי הנידה הופיעו מלכתחילה באופן יותר מרומז, מופשט ומטפורי (מיכל נאמן, יוכבד וינפלד). ייתכן שניתן להסביר תופעה זו בטאבו היהודי הכפול הקשור גם באיסור יצירת פסל ומסכה וגם בטאבו הנידה, אשר שוכן בתת-מודע הקולקטיבי. אפשר שהטאבו גרם לצמצום לא-מודע של העיסוק הישיר והממשי בווסת.

בארצות-הברית, לעומת זאת, עשו האמניות שימוש בחומריות הווסת והציגו אותה בתחום הציבורי. הן חקרו את הגוף והפרשותיו (Jones 1993, p. 33-51) כשמבטן הופנה לעבר פנים גופן, בניגוד להתייחסות הגברית הרואה את גוף האישה כאובייקט הנתון להתבוננות מבחוץ (Hesse-Biber, 1991). האמניות ניסו להצהיר מחדש על הגוף הנשי כאתר הנושא משמעויות וערכים עבור האישה, ולמרוד בתפיסה המסורתית שהבנתה את הגוף הנשי כקולוניה גברית (טיקנר, 1987), נקיייה ואידיאלית.

מגמה זו נקשרת לעליית הפמיניזם, בעיקר ה"גל השני", שבו האישה ביטאה באופן ממשי ואינטנסיבי את מה שדוכא ונשלל ממנה. היא מרדה באספקט של היותה אובייקט אורנמנטלי, שולי ופסיבי, ונלחמה על זכותה להיות סובייקט המדבר את גופו וחומריו הייחודיים באופן אקטיבי ויוצר. בניגוד לתפיסה הרווחת של פנים הגוף הנשי כ"תיבת פנדורה" המשמשת מקור סכנה, מוצב פנים גופן של הנשים כאוצר בעל חומריות, צבעוניות, מרקם וקומפוזיציה משל עצמו, המכיל בחובו פוטנציאל של שפה שטרם יצאה לאור.

### ייצוגי הטהרה – ישראל לעומת ארצות-הברית

בחלק זה של המאמר אדון ביצירות הטהרה הקשורות בריטואל המקווה, במימיו ובטובלותיו. כידוע, הגישה ההלכתית מסתמכת על המקרא: "וְאָם-טְהָרָה, מְזוּבָּה – וְסִפְּרָה לָהּ שְׁבַעַת יָמִים, וְאַחַר טְהָרָה." (ויקרא, טו, כח).

טהרה עניינה בכתם הניתן להסרה, ניתן לניקיון, לכביסה ולצחצוח [...] טהרה חוגגת את האושר של העוון הניתן להסרה ואת היכולת להכללה מידית מחודשת [...] הטהרה פועלת, ביסודה לפחות, כלפי מצב פריון ומחזוריות החיים והמוות, החולי והבריאות, שיש להן קונוטציות הקשורות במים, מצבים הקלים יותר להעברה ולמחייה. (פדיה, 2011, ע' 51-53)

אבחן כמה מייצוגי הטהרה (שהוצגו בישראל מסוף שנות ה-90) ובארצות-הברית (מאמצע שנות ה-70). הדיון יתמקד בכמה יצירות של אמניות חילוניות ואורתודוקסיות בישראל,<sup>10</sup> העוסקות באקט הטבילה ובמסרים המהדהדים ביצירתן.

### ייצוגי הטהרה בישראל

כשבחנתי חלק מיצירות הטבילה ה"נקיות" חשתי שהן מכילות כאב באופן ערערון של האמניות על טאבוים הקשורים בשיטה שהוכפפה על הנידה. הבנתי את נועזותן של העבודות בהפרת שני טאבוים חמורים ונוקשים בדת היהודית, שעד אז הס מלהזכירם:

1. הצגת המקווה, המרחב הנשי האינטימי, בספרה הציבורית.

2. חשיפת הרגע הסודי והפרטי, לפני מצוות "תשמיש מיטה", שבו הנשים המטוהרות מותרות לבעליהן.

כפי שפולק סאם כותבת על המקווה בספרה **בית הסתרים** (2005): "[...] אף פעם לא אמרו את המילה 'מקווה'. זה היה מעין טאבו. לא אמרו כמעט אף פעם את המילה 'לטבול' [...] כי המילה הייתה טעונה בנושא מיני ולא דיברו על זה. על הזדווגות ממש של איש ואישה לא דיברו אף פעם" (ע' 168).

### סדרת ציורי טבילה - רות קסטנבאום בן דב

רות קסטנבאום בן דב, ציירת אורתודוקסית, עוסקת בטבילה במקווה בשלושה ציורים.

1. "טבילה 2", 1996 - בציור מתוארות פנים הטובלות במים, הבעתן

10 אציין שדוד שפרבר עשה עבודה חלוצית כאשר חקר ומיפה את עבודות הנידה באמנות היהודית, וכן כאשר אצר, בשיתוף עם דבורה ליס, תערוכה היסטורית על אמנות יהודית פמיניסטית המכונה "מטרוניטא" במשכן לאמנויות בעין חרוד (חורף 2012), שחלקה הוקדש לנושא זה.

מתוחה ומרוכזת, כשבולט במיוחד הכיוון שבין הגבות.

2. "טבילה 1", 1997 – בציור מתואר גוף בתנוחה עוברית הטובל במים, כשחלק מאיבריו מצויר באופן מטושטש.

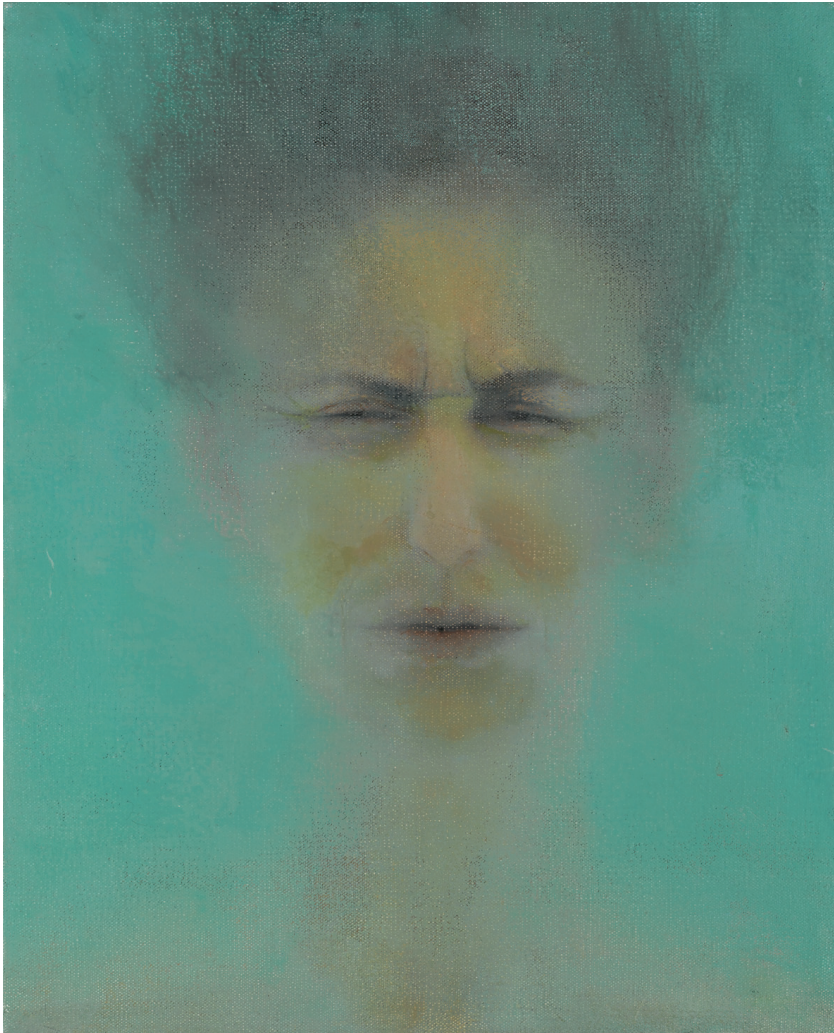
3. "טבילה 3", 1997 – שתי ידיים טובלות במים, כאשר הן מצוירות באופן מטושטש.

בסדרת העבודות נראה שיש מעבר מהתמזגות חלקית של איברי הגוף להתמזגות מלאה עם המים עד כדי איבוד צורת האיברים; מתיאור חד וברור של פנים מכווצות שאינן מתמזגות עם המים הכחולים, לגוף המאבד את צורתו במים ועד לידיים שבקושי ניתן להבחין בצורתן המתאחדת עם המים.

בסדרה זו שתי תופעות המושכות את תשומת הלב. הראשונה היא פיצול בין האיברים הטובלים: הפנים, הגוף והידיים – לכל אחד ציור נפרד.

הפנים הניבטות מהמים מכווצות וניכר שאינן מתענגות במים, ואילו הגוף נראה כמשוחרר ורפוי עד להתמוססות זהותו, שנראית בתנוחת העובר העטוף במי השפיר שברחם. פיצול זה בין הגוף לפנים מזכיר את הדיכוטומיה הקיימת בתרבות בין החומר לרוח (אליאור, 2001, ע' 44). ייתכן שהציירת מבטאת דיכוטומיה זו כשהיא מציינת חוויה שבה טבילת הגוף אינה דומה לטבילת הפנים. הגוף מתמסר למים ואף עובר טרנספורמציה ומשנה את זהותו, צורתו ותנוחתו, ואילו הרוח כלואה בפנים המכווצות ואינה מרפה או מזדככת. דומה כי היא נשארת ב"טומאתה" – מכווצת, כלואה ומוטרדת, ואינה מטמיעה את החוויה שהגוף מתמסר לה. על-פי החוויה המצוירת, ניתן לפרש שמצוות הטהרה אינה מתרחשת באופן מלא שכן הנפש אינה לוקחת בה חלק, בעוד הגוף מתמסר לאקט הטבילה. הנפש ריבונית לעצמה ואינה מושפעת ממצוות הטהרה הנכפית עליה. ייתכן שבכך קסטנבאום בן דב מצהירה על אוטונומיית הרוח שאינה מקבלת את תכתיבי המצווה, ובכך היא מתארת אסטרטגיה של הישרדות מול השיטה המכפיפה על הנידה את סדר יומה.

התופעה השנייה היא מיספור הציורים באופן שונה מהמקובל: "טבילה 2" צוירה בשנה מוקדמת יותר, "טבילה 1" ו"טבילה 3", צוירו שנה לאחר מכן. ייתכן שבאופן שיבושה את המיספור הליניארי המקובל, האמנית מנסה לערער ולמרוד בסדר הקשור במצוות הטהרה: לאחר מצוות הטבילה נדרשת מצוות "תשמיש המיטה", שבה, כאישה טהורה, היא מותרת לבעלה. אולם אם ב"טבילה 2" רמזה על כך שנפשה של הטובלת לא התמסרה למצוות הטבילה, ייתכן שהיא רומזת על כך שהנפש לא תתמסר גם למצווה הבאה בסדר.



רות קסטנבאום בן דב: טבילה 2  
שמן על בד, 45/44 ס"מ, 1997. אוסף המשכן לאמנות, עין חרוד  
(באדיבות האמנית)

דומה כי מציוריה של קסטנבאום בן דב מהדהדת אמירה ולפיה למרות המרות המשעבדת שתחתה נתונה הנידה, היא אינה מכניעה ומחפיצה את רוחה ונפשה. כמו כן, באמצעות מיספורה הייחודי, הציירת הבנתה לעצמה סדר משלה, השונה מן הסדר הנדרש מהנידה. ייתכן שבאמצעות שתי האסטרטגיות הללו, קסטנבאום בן דב מעלה אופני התמודדות מול ההגמוניה הדתית. דומה כי הביקורת העולה מעבודותיה מקורה בקשר העמוק והרגשי של הציירת למצוות הטבילה, והביטוי לכך ניכר בצבעוניות הקסומה והכחולה המתארת את המים ואופן ההתמזגות המענג של איברי הגוף בתוכם.

### מיצג וידיאו "כשר כשר כשר" – רות שרייבר

רות שרייבר, אמנית אורתודוקסית רב־תחומית, הציגה ב-2005 בווידיאו "כשר כשר כשר" ([www.ruthschreiber.com](http://www.ruthschreiber.com)) את עצמה כשהיא מתכוננת לטקס הטבילה. בריטואל ארוך ומפורט היא מתעדת כל אקט הקשור בהסרת האטריבוטים החוצצים בינה ובין גופה: היא מסירה את פאתה, איפורה, הלכה האדומה שעל ציפורניה, תכשיטיה, בגדיה וחיוכה. כשהיא טובלת במקווה נשמעים רק פכפוך המים וקולה של הבלנית המאשר "כשר, כשר, כשר", והיא הופכת מוצר כשר של הממסד הדתי. לאחר מכן מצולמת התנועה ההפוכה שבה היא עונדת, לובשת וחובשת חזרה את אביזריה וחיוכה באותו סדר, כשתנועותיה מוקפדות ואוטומטיות.

רק פניה נראות על המסך, ובשעה שגופה מעורב בטבילה אין רואים אותו. ניכר ששרייבר מחוברת ומזוהה עם ריטואל הטבילה עד כדי כך שהוא חלק מגופה, לבושה ואיפורה, ובמקביל היא מציגה אותו כאקט שאין בו משמעות פנימית: הטובלת מבצעת סדר נוקשה ומובנה של פעולות תוך שהיא מסירה ומחזירה לעצמה את אטריבוטי הנשיות שלה כולל את חיוכה, שמסתמן גם הוא כאטריבוט. דומה שגם שרייבר מתייחסת למצוות ההתייחדות ככזו שהוכפפה עליה כאישה, בפרט לאור עבודותיה. ב"ליל מצווה 1" (2007) נראים פמוטי שבת שבראשם זוג ליפסטיקים במקום נרות, ולידם מונחות שתי חלות בצורת זוג שדיים. בעבודה "ליל מצווה 2" (2007) נראים שני פמוטים חסרי נרות. לדבריה, "כאשר כל צרכי השבת מוכנים, לאחר יגיעה וטורח לא מבוטלים, מגיע הזמן לקיום המצווה הלא מדוברת הזאת. עבודתי מכוונת לתת נוכחות לאג'נדה הסמויה של ערב שבת" (אצל שפרבר, 2012, ע' 108).





רות שרייבר, דימוי מתוך וידיאו־ארט "כשר, כשר, כשר" במוי והפקה: רות שרייבר, 7.55 דקות. 2005. (באדיבות האמנית)

### "לא מוכנה", "חמש ועוד שבע" – חגית מולגן<sup>11</sup>

האמנית הדתייה חגית מולגן, עוסקת בתימת הנידה וטומאתה, במיצב "לא מוכנה" (שכלל וידיאו־ארט "חמש ועוד שבע"): "לפני הבדיקה שואלת הבלנית את הנבדקת 'האם את מוכנה?', אומרת מולגן, 'ואני באה ואומרת שאני לא מוכנה יותר, שהצורה שבה העולם מתנהל לא נראית לי' (אצל גילרמן, 2004, ד1, ע' 4ד).

בווידיאו־ארט "חמש ועוד שבע" (על שם המנהג למנות חמישה ימי דימום ואחריהם שבעה ימי טהרה), נראות שבע נשים לבושות לבן (שראשן אינו מופיע), הצועדות כרובוטיות לעבר מְכְלִי טהרה, שחלקם מכילים מים וחלקם דם. פתח מרובע באזור הבטן פעור בשמלתן של הנשים, כשיד האוחזת במוט ניקוי חודרת לתוכן בדימוי ממוחשב אשר מכפיל את עצמו ומתרבה (מאור, 2004, ע' 20).

11 עבודותיה של מולגן מוצגות במאמר הבא בספר זה.

הנשים טובלות את רגליהן לסירוגין במים ובדם, וככל שהן מתנקות יותר כך הלכלוך דבק בהן יותר והתנועה הסיזיפית הופכת להיות חסרת מוצא. מהטומאה לא ניתן להיפטר, אי־אפשר לסלקה, היא מובנית בשיטה שמולגן לא מוכנה יותר לשאתה. בעבודתה מולגן משתמשת במספר הטיפולוגי שבע, המעיד על שלמותה של הבריאה שנעשתה בשבעה ימים. מול המספר המייצג קדושה ושלמות, מציבה האמנית שבע נשים שאינן מושלמות ואינן נקיות אלא טמאות, פגומות ומלוכלכות. היא מפגישה בין מושג השלמות המתגלם במספר שבע ובין מושג הטומאה המתגלם בנידה, ומציעה לעשות חיבור ביניהם.

### "טבילה", "אישה חייבת" ו"מקווה 2" – הילה קרבליניקוב-פז

הילה קרבליניקוב-פז, אמנית אורתודוקסית, יוצרת שלוש יצירות, "טבילה", "אישה חייבת" ו"מקווה 2", הקשורות בטקס הטבילה. היא עובדת בטכניקה של שכבות העשויות מפיסות מסקינג־טייפ, דבקים וטפטים צבעוניים, כשהצורות המרובעות והצבע האפור בולטים בנוכחותם.

בעבודתה של קרבליניקוב-פז "טבילה" מ-2007, נראית אישה מגבה בתהליך טבילה. הצבע של דמות האישה דומה לצבען של לבני החרסינה האפורות והמרובעות של קיר המקווה. היא טובלת את גופה, שנראה כמרצד ומתעתע דרך תנועת המים. הצבעוניות הדומה שבין לבני החרסינה המרובעות וגופה מבליטה את הדיכוטומיה בין הגלי למרובע, בין הנייח לנייד ובין הברור למרצד. דיכוטומיה זו מובילה לרעיון ולפיו המקווה מייצג מקום שדרישותיו מרובעות ואפרוריות, ואכן טבילתו של הגוף במים מהווה, ולו לרגע, זרימה דינמית ומשחררת, אך היא מתעתעת וכוזבת אל מול הנוקשות השולטת במקום.

בעבודה "אישה חייבת" מ-2009 נראים פרטי לבוש שחורים (תחתונים וחזייה) תלויים על קיר המקווה ליד שלטים אדומים (שלט א: "לתשומת לבך – הקפידי לעשות את הבדיקות לפני השקיעה"; שלט ב: "אישה חייבת בהפסק טהרה ובדיקות ב-7 ימים נקיים"). מגב מוצב ליד כיסא ועליו מונחות מגבות. תפקיד שני החפצים (מגב ומגבות) לנגב ולסלק את סימניה ושייריה האינטימיים של הטובלת. נראה שהאמנית בחרה להציג את נוכחותה הנעדרת של הנידה באמצעות חפצים, כמדגישה את תפיסת חיפצונה של האישה.

ב"מקווה 2" (2010-2011) מתוארת אישה היושבת בפישוק רגליים על שרפרף במקווה, כשמגבות לבנות עוטפות את גופה ופניה ועל הקיר תלוי שעון. הצבעוניות האפורה של אריחי המקווה, המתפשטת אל גוון המגבות הלבנות



הילה קרבלינוב-פז, טבילה במקווה  
מסקנטייפ וטפטים על קנווס, 160 ס"מ על 140 ס"מ, 2009  
(התמונות באדיבות האמנית)



הילה קרבלינוב-פז, אישה חייבת  
ציור במסקינג-טייפ וטפטים על קרטון, 70 ס"מ על 110 ס"מ. 2010

העוטפות את האישה, מדגישה את מנגנון "זיקיותה" של הנידה המטמיעה את צבעוניות הסביבה. הנידה יושבת בגב זקוף ומתוח כמו מחכה בדריכות לגזר דינה – לטומאה או לטהרה. עיניה מכוסות במגבת לבנה המזכירה אסירה או כלה (ביום כלולותיה) והיא אינה רואה, רק נראית. עמדה זו מזכירה את רעיונו של ברגר (Berger, 1972, p. 8) שבו גברים פועלים ונשים מופיעות. גברים מביטים בנשים ואילו נשים מביטות בעצמן כמושא להתבוננות. הנידה נמצאת בדרגה פחותה משל האישה – לא רק שאינה רואה, היא גם אינה



הילה קרבלינוב-פז, מקווה  
ציור במסקינג-טייפ וטפטום על קנווס 1.80x1.80 מ', 2010

נראית במלואה כי פניה מחוקות מתחת למגבת שתפקידה לייבש את גופה, ואולי אף את נשמתה. דימוי השעון התלוי על קיר המקווה מסמן את הזמן הליניארי שלפי רעיונה של קריסטבה (2007) קשור בזמן הגברי לעומת הזמן הנשי, המאופיין בתנועה מחזורית מעגלית. דומה כי האמנית משקפת ביצירה את תחושתה כי הצווים הפטריארכליים, הליניאריים והאפרוריים פלשו, ניצחו והנציחו את עצמם במקווה השמור כטריטוריה נשית אינטימית.

נראה שבשלוש העבודות, האמנית מתארת את מצב הנידה בחיפצונה, בבדידותה ובפסיביות שלה באמצעות הדגשת הקומפוזיציה המרובעת והצבעונית האפורה. נראה שביקורתה של האמנית נובעת מתוך קשר וחיבור משמעותי למצוות הטהרה, ועצם העובדה שיצרה שלוש עבודות בנושא זה מעידה על החשיבות שהיא מייחסת לה.

בעבודותיהן של האמניות משתקפת מורכבות מעבר למסר הביקורתי שהדגשתי לעיל, וייתכן שדווקא החיבור, המחויבות והקשר הרגשי העמוק של אמניות אלו למצוות הטהרה מביאים אותן להביע את הקושי. שפרבר (2012), ע' 69-70) מיטיב לתאר מורכבות זו:

[...] השילוב בין מודרניות למסורתיות המאפיין את רוב האמניות הדתיות-פמיניסטיות [...] מייצר מתח פנימי, שהוא מצע פורה ליצירה חתרנית, מעניינת ומעוררת. זאת ועוד, רוב העבודות הרדיקליות הנוצרות על ידי אמניות דתיות כיום מתחברות לשיח 'פוסט חילוני', שבו 'חילוניות' ו'דתיות' אינן נתפסות כניגודים אלא כמושגים הכרוכים זה בזה בקשר שאינו ניתן להתרה.

### Ritual Bath ("פולחן רחצה") – עינב עוזיאל

ב-2006 בנתה עוזיאל מיצב סאונד Ritual Bath ובו מבנה של מקווה בצורת "גליל מושלם, מנוכר אליו עולה סולם מתכת מעוצב, תעשייתי. מקום ההיטהרות המיועד לאישה ביהדות הופך לאובייקט המגלם את תהליך ההיטהרות המודרניסטי של צורה וצבע. המקווה במציאות היומיומית הינו מקום לא אסתטי והפער בינו לבין התפקיד שהוא ממלא, מחזק את האירוניה הטמונה בטקס זה הנכפה על האישה לבד" (אירנה גורדון, 2008, ללא ציון עמוד).

עוזיאל מעצבת מקווה שחומריותו נוקשה, לבנה ותעשייתית, כשיסוד הטבעי, מי הגשמים, המהווים את ליבתו של המקווה, נעדר. עוזיאל ממקמת את המקווה כמקדש/מזבח גבוה שרק בסולם ניתן להגיע אליו. סולם שעולה



עינב עוזיאל, Ritual Bath,  
טכניקה מעורבת, עץ וברזל, 2006  
(באדיבות האמנית)

וראשו יורד למטה, לתוך המקווה, בכיוון הפוך לסולם יעקב שראשו הגיע השמימה (בראשית, כח, 12). הסולם של המקווה עולה ויורד למבנה חלול ונשים טמאות עולות ויורדות בו לעומת מלאכי אלוהים שירדו ועלו בסולם יעקב (שם). בניגוד לנידה ש"זרעה", הביצית שלא הופרתה – טומאה, הרי שזרעו של יעקב קודש ובורך (בראשית, כח, 14). באופן שבו בונה ומעצבת עוזיאל את המקווה ניתן להבין כי ביקורתה מתמקדת במקווה המייצג נוקשות, סטריליות, ריקנות, הפלייה והדרה.

### צילומים מן המקווה – ורדה פולק סאם

בניגוד לעוזיאל, המציגה את שיטת הטהרה כריקה מתוכן, נמצא אצל ורדה פולק סאם, צלמת וחוקרת פולקלור, בספרה בית הסתרים – סודות מהמקווה (2005), שיר הלל לטבילה במקווה. בספר זה תיעדה פולק סאם שיחות עם נשים הבאות לטבול במקווה ובמקביל הציגה ב-2005 תערוכת תצלומים על המקווה, טקסיו והנשים הטובלות בו, בהדגישה את העונג, החושניות והיופי שברגע הטבילה. בספרה היא תיארה את המקווה כמקום שאמנם, עבור העולם הגברי, מסמל את כניעתה של האישה, אך הוא מהווה "בית מקדש" נשי: "[...] עולם עגול של נשים, בעל חוקים, סדרים, צורת חיים משלו, עולם שלם שלגבר אין כניסה אליו, עולם דתי מלא באמונות, במוטיבציות ובחיי גוף ורוח נשיים" (שם, ע' 170). לדבריה המקווה משמש מקור כוח לנשים הרואות בדימון אות לפירון, ליכולת ליצור חיים – יכולת המשותפת להן ולאלוהים – וכלי לריסונו של הגבר; מקום שבו נרקמת קרבה גדולה בין הנשים המשתפות זו את זו בנושאים הכי אינטימיים, מרגשים וכואבים שלהן, מרפאות זו את זו בשיחותיהן ומחזקות את דימוין העצמי, כשהבלנית היא כאם גדולה המייעצת ומנחמת. המקווה עבורה משמש מקום שבו האישה מתחברת לגופה וחושניותה באמצעות תהליך ניקונו וטהרתו של הגוף.

### המיצב "טבילה" – שולי נחשון

שולי נחשון מייצרת טקס טהרה ייחודי נשי עם אמה ואחיותיה במקווה, ומציגה אותו במיצב הווידאו "טבילה" מ-2006. נחשון מתעדת את נשות המשפחה צוללות כמו למחילת מים רחמית,<sup>12</sup> ובה הן טובלות את גופן העטוף

12 מאור (1996, ע' 2-3) קושר בין המחלה והמחילה במובן של: 1. מנהרה תת-קרקעית; 2. מחילה במובן של סליחה, כפרה, ויתור או נשיאת עוון. דומה השנשים מזככות את גופן



בכותונת לבנה. הן נוגעות, שרות, מסתודדות וצוחקות זו עם זו ולעתים נראות כגוף אחד גדול עם כמה ראשים (גילרמן, 2007, ע' 22). הן יוצרות פולחן שלדברי פולוק (1996, ע' 8) מהווה כוריאוגרפיה של רגשותינו העמוקים ביותר במגע עם המזור, המסתורי, הלא ידוע, המסקרן והמנחם, שממוסגר במקצב. באמצעות פולחן זה ניתן להכיר את הרגשות הקשים מנשוא ולייצגם. כאשר מקשיבים למקצב הרך של הצלילים, כגון פכפוכי המים, וכשמתבוננים במגע המתקיים בין הנשים, מהדהדים דבריה של קריסטבה (1986) המאפינת את הקשר החושי בין האם וילדה עד גיל שלוש, המבוסס על המגע, הצלילים והעיצורים חסרי הפר. לאור רעיון זה, ניתן לראות את טקס הטבילה של נחשון במחילה המימית כקשור בתהליך של השלמה ופיוס עם האם ו/או עם הפן הנשי שבתוכה.<sup>13</sup>

דבר נוסף המחזק רעיון זה הוא עיסוק בפה של הטובלות כאיבר בולט, מוגדל ומודגש, המתועד כפתוח לרווחה בפעולות דיבור ושירה. דרך רעיונה של איריגארי (2003, 88), הקושרת בין הפה לאיבר המין הנשי (נקודת ההשקה בין שפתי איבר המין ובין שפתי הפה – בין הגוף והשפה – יוצרת סובייקטיביות נשית חדשה), מודגשת היעדרות איבר המין הנשי שהמקווה מיועד לטהר אותו מנידתו ומטומאתו. עבור נחשון, הטבילה אינה קשורה בטיהור האיבר המפריש את הדם הווסתי, אלא מהווה מעין מושא לנחמה, לריפוי ולהקלה מהסבל והבדידות, ומתפקדת כחיבור ייחודי לכוח הנשי.

### ייצוגי הטהרה בארצות־הברית

Mikva Dreams ("חלומות מקווה") – מירל לדרמן-יוקליס Mierele Laderman Ukelese

מירל לדרמן-יוקליס הייתה האמנית האורתודוקסית הראשונה שעסקה במקווה באופן ישיר (שפרבר, 2012, ע' 104–105). במיצג Mikva Dreams שנערך ב-1977–1978, הציגה לדרמן-יוקליס את המקווה כמקום מפגש של האלוהות הנשית היהודית הנצחית – המטרונית-שכינה על פניה השונים: בתוליות מתחדשת, מאהבת נלהבת ואם יוצרת נצחית. תוך שעטפה את עצמה

ונפשו במחילת המים וזו בזו במהלך הוויה של פולחן, מחילה וטהרה.

13 שולי נחשון מציינת שהדברים העיקריים המשפיעים על יצירתה הם מחלת הסרטן שבה לקתה וממנה נרפאה, זיכרונות בית סבתה הקשורים בתרבות המרוקאית שממנה באה – על ריחותיה, טעמיה וצליליה וההוויה הנשית בתוך התרבות הפטריארכלית (אצל גילרמן, 2007, ע' 21).

בסדין לבן (ולדבריה בכנס **מטרוניטא** במשכן האמנויות, 14.11.2012, הפכה את עצמה לישות מסתורית רחוקה ממבטה וממבטם של הצופים), הכריזה שהמקווה אינו מיועד לניקוי האישה המלוכלכת, אלא הוא כטעם גן עדן שבו טובלת האישה כעובר ונולדת מחדש לחיים (1978).

לדבריה (שם) עבודה זו נולדה מתוך הצורך שהיה בה לשתף את החברה בחוויית הטבילה, שאותה תפסה כחוויה מאגית. שפרבר (2012, ע' 104) מציין שבמיצג זה ערערה לדרמן-יוקליס על ההנחות אשר שלטו בשנים אלו ונקשרו בידופוביה. היהדות נתפסה כדת פטריארכלית וכמרחב לא פמיניסטי, והנשים היהודיות נתפסו כמנותקות מגופן וכמדוכאות מינית על-ידי הלכות נידה. לדבריו, האמנית ביקשה לחשוף דעות אחרות בעולם יהודי זה.

תכנים דומים לאלו המובאים במיצגה של לדרמן-יוקליס נמצאו גם בקרב אמניות שפעלו בשנות ה-70 בארצות-הברית בהשראת מיתוס "האלה הגדולה"<sup>14</sup> עמדה זו, התופסת את האישה כמהות אחת ולה פנים רבות, מביאה ראייה חדשה, דינמית ורחבה שאותה מבקשת לדרמן להציג.

ב-1986, הציבה לדרמן-יוקליס במוזיאון היהודי בניו יורק את המיצב "Mikva: the Place of Kissing Waters and Double Doors of Ready? Ready! Transformation", שהתייחס למבנהו של מקווה הטהרה ולגופו. המסר המרכזי של העבודה עסק בטרנספורמציה. לדברי האמנית (בכנס **מטרוניטא** במשכן האמנויות, 14.11.2012) התמצית של החשיבה היהודית היא הטרנספורמציה, הלידה מחדש שבה ניתן להתחיל מחדש שוב ושוב. האמנית הציבה שתי דלתות המסמלות עבורה את שני התנאים להיווצרות טרנספורמציה. הדלת הימנית מייצגת את הנכונות של הטובלת להיולד מחדש, ואילו הדלת השמאלית מסמלת את הנכונות של החברה לקבל את הלידה מחדש שעברה הטובלת. ייתכן שבכך העלתה האמנית את ביקורתה על החברה שאינה מוכנה לקבל את התהליך הטרנספורמטיבי שעוברת הנידה מדי חודש, ובמקביל קראה לאישה לראות בטבילה הזדמנות להיולד מחדש.

### Water Rites ("פולחן מים") – שרי רוטפרב-מקונן Rothfarb-Mekonen

האמנית האמריקנית שרי רוטפרב-מקונן הציגה את מיצב הווידאו

14 אברבנאל (2001) מציינת שבתקופה הפרה-פטריארכלית, האלה הייתה קשורה בטבע ובמחזוריותו ונתפסה במושגים של צמיחה, קמילה, פריון, חיים ומוות, וזאת לעומת החברה המערבית שבה תפקידה של האישה מצומצם ותכליתי.

הדוקומנטרי Water Rites ב-1999 במוזיאון היהודי בניו יורק, ובו הוצגו ראיונות עם נשים חרדיות-שמרניות, פמיניסטיות ולסביות (שפרבר, 2012, ע' 104) אשר סיפרו על משמעותו הרבה של המקווה בחייהן. חלקן תיארו את המקווה כמקור לריפוי טראומות כמו אונס ומחלה קשה, ואחרות ראו בו כמסמן שלבים ומחזורים בחיים.

כמו כן הובאו סיפורים על נשים שסיכנו את חייהן כדי לטבול במקווה, כגון: סיפורה של משפחה ברוסיה של סטאלין, שבנתה מקווה והסתירה אותו מתחת לשולחן המטבח, או סיפורים של נשים בתקופה הנאצית שהתעקשו לטבול לפני הוצאתן להורג. הקרנת הדימויים כללה מקוואות עתיקים ומודרניים מישראל ([www.hiddenline.com/immersion/immersion.html](http://www.hiddenline.com/immersion/immersion.html)).

דרך סיפורי הטבילה המתוארים בעבודה זו, האמנית מדגישה את החשיבות המיסטית-רוחנית המיוחסת למקווה תוך שהיא מצלמת את איברי הגוף הטובלים במים, ואת המבנים הפיזיים של המקוואות המוקרנים על גוף של מקווה. רוטפרב-מקונן מראה את הזיקה בין הגוף והרוח ומערערת על תפיסתם כבינאריים כפי שנתפסו בתרבות: "[...] כוננה הבחנה מכריעה בין תרבות, כתחום המיוחד לגברים, לבין טבע, כתחום הקרוב לנשים ומנעה מן האישה קיום בתחום הרוח והיצירה, הזיכרון, הלימוד והתרבות" (אליאור, 2001, ע' 44). גישה דומה מציגה הסופרת לאה לקס שתיארה את המקווה כקודש-הקודשים של הנשים, מקום שבו האישה לבדה טובלת את נשיותה, ונמצאת בקשר הכי קרוב לאלוהים ולאחר מכן היא עולה כשהיא מוכנה, רעננה, חושנית ואמיתית להתאחד עם בן הזוג שלה.

### The Mikvah Project ("פרויקט המקווה") - ג'ניס רובין (Janice Rubin)

The Mikvah Project של ג'ניס רובין ([www.mikvahproject.com](http://www.mikvahproject.com)) הוצג ברחבי ארצות-הברית ב-2001 וכלל תערוכה של צילומים וראיונות המתעדים את תחייתו של טקס הטבילה שמסורתו מתקיימת זה 3,000 שנה. האמנית חשפה את הרעיון לפיו המקווה משמש לנשים מקום התמודדות עם נושאים שונים כמו דימוי גופן, לידה, פוריות, גיל המעבר, טראומה, מחלה והתעללות מינית. הפרויקט החל בתצלומי הנשים במי-המקווה, כשהצלמת לכדה רגע אינטימי וחושני שבו גוף הטובלת מתענג על מגעו עם המים. הוא נמשך בסדרה של תצלומי נשים (ללא הפנים) אשר ביטאו את יחסן של המצלמות אל המקווה. שפרבר (2012, ע' 104) טוען שלמעשה העבודות של רובין מציעות מרחב גדול של משמעויות לטקס הטבילה, מאקט חודשי של טהרה הלכתית ועד

הצהרה של זהות יהודית לסבית.

### סיכום: יצוגי הטהרה - ישראל לעומת ארצות־הברית

בניתוח העבודות המתוארות, שנעשו בישראל משנות ה-90 ואילך, נראה שלעתים מתוך הקשר והזיקה למצוות הטהרה, עולה קושי לקבל את צווי ההגמוניה המוכתבים על־ידי הממסד הפטריארכלי עבור הנידה. בחלק מהעבודות, לתפיסתי, הנידה מוצגת כמבצעת וכמרצה את הנורמות שנקבעו עבורה באופן חיצוני (שרייבר). כנגד אלה מוצגות דרכי התמודדות והישרדות. שרייבר ווינפלד עוסקות בהתחפשות כצורה לתפקוד "נורמטיבי" במערכת, קסטנבאום בן דב שומרת על ריבונות הרוח, קרבלניקוב-פז מציגה את הטמעתה/מחיקתה של הנידה לתוך חוקי המערכת, עוזיאל בונה מקווה שחיצוניותו מהודרת אך הוא ריק מתוכן, מולגן מתריסה על השיטה המובנית שאליה נולדה כאישה טמאה ונחותה, פולק סאם מדגישה את הטבילה כמרכז שבו האישה מועצמת, ונחשון מייצרת טקס טבילה ייחודי עם נשות משפחתה.

דומה כי לרוב, שם המשחק להישרדותן של הנידות בתוך המערכת הוא הפיצול - בין הפנים והחוץ, בין הגוף והרוח, בין פולחן הטבילה המסורתי לפולחן טבילה ייחודי. אף־על־פי שהאישה, כזיקית, מתאימה את עצמה לתנאי סביבתה בעודה חשה כאסירה הכלואה בתוכם (קרבלניקוב-פז), רוחה נשאת אוטונומית ואינה נכנעת למצוות שמטרתן למשטר ולאלף אותה (קסטנבאום בן דב, שרייבר, מולגן). הטבילה במקווה נהפכת עבור הנידה למצווה ריקה ממשמעות פנימית (עוזיאל, שרייבר, קסטנבאום בן דב), ולא פעם מרומז שהיחס דומה גם לגבי המצווה הבאה בסדר.

בעבודות אחרות מוצג המקווה כמקור להעצמה נשית, המהווה מעין רחם המגדל ומרפא את הטובלות בו (פולק סאם, נחשון).

מן העבודות המתוארות בארצות־הברית מצטיירת תמונה שונה. בעבודות מוצגת תפיסה הכורכת את ערכי הגוף והרוח כמשלימים זה את זה ולא מנוגדים זה לזה. לא עוד האישה בתחום החומר והגבר בתחום הרוח, אלא המקווה כמאפשר חיבור בין רוחה וגופה של האישה, חיבור המביא למהלך טרנספורמטיבי בקרבה. בעבודותיה של לדרמן-יוקליס, המקווה מוצג כמקור של אנרגיה קדושה אשר בו האישה עוברת לידה מחדש.

### סיכום ומסקנות

בעבודותיהן של אמניות אמריקניות ניכרת בניית מסר חיובי שבו ה"יש"

עומד במרכז היצירה. עיקר העיסוק הוא באישה העוברת טרנספורמציה באמצעות הטבילה ומתחברת לכוחותיה הנשיים, או כפי שכותב שפרבר, (2012, ע' 104), המקווה מהווה חלק מהתפתחותה של מעין "דת נשית" נפרדת במתחם סגור ומוגן מפני חדירה גברית, והנשים חוגגות את מחזורן כחוויה נשית אקסקלוסיבית ואת הטבילה כרגע מפרה ובראשית. ניכר שרבות מהעבודות מבטאות נימה של רוך ופיוס, המזכירה את תחושת מגע הגוף במים.

לעומת ה"יש" בארצות־הברית נראה שבשראל, בחלק מהיצירות שנותחו, הביקורת מתמקדת בשיקוף ה"אין" – הנידה כחסרת ריבונות, שגופה הופקע ממנה. ביקורת זו לא פעם עולה מתוך קשר פיזי, רגשי ורוחני עמוק של האמנית למצווה – כפי שנאמר, "שורש האמונה הוא שורש הכפירה" (אצל פדיה, 2010, ע' 178). בעבודות מובאות אסטרטגיות של התמודדות והישרדות מול המשטור הדכאני, ועולה זעקה כואבת באופנים אמנותיים. כמו כן חלק מהעבודות עוסקות בפולחן הטבילה המסורתי או הייחודי כמעצים את האישה ונשיותה.

בעשורים מאוחרים יותר ניכרת המגמה להציג את המקווה ככור היתוך – מרכז חברתי, היסטורי ותרפויטי, שסביבו מתגבשות קבוצות הטרוגניות של נשים דתיות, אורתודוקסיות, חילוניות, לסביות, פמיניסטיות, צעירות, מבוגרות ואחרות. המקווה הופך למרכז רוחני, חברתי ופוליטי המייצג את אחת מאושיות הדת והתרבות שבתחום ה"זיכרון המיתי" (פדיה, 2011, ע' 37) ועונה על הכמיהה לשייכות בקרב האישה היהודייה, המחפשת את זהותה בתנאי הפיזור שבגולה.

ואילו בישראל, אמניות ישראליות, חילוניות ולא מעט דתיות, החלו ליצור סביב נושא הטהרה רק מסוף שנות ה-90. ייתכן שנוכל למצוא הסבר לכך בטענתה של ברנר (2011) המציינת שאמנם הפמיניזם הדתי קיים זה ארבעה עשורים, אולם הוא החל לתפקד כתנועה מאורגנת וממוסדת רק בשני העשורים האחרונים. יותר מכך – רצח ראש הממשלה רבין ב-1995 האיץ תהליכים של שינוי והתחדשות, ובצד הליברלי של הציבור הדתי גברה דרישת הנשים למעורבות רבה יותר בחיים הדתיים. לדבריה, חלק גדול מהפעילות הפמיניסטית בארץ בשנים האחרונות מתחולל בזירה הדתית, וכך גם היצירה הפמיניסטית שבה התחדד הדיון בגוף האישה – בעיקר סביב טומאת הנידה ומרכזיות הפיריון בקהילה הדתית.

אם נתייחס לרעיונה של פולוק (Pollock, 1988) ולפיו הסביבה הגיאוגרפית משפיעה על עבודת האמנית ומרבדת את יצירתה בהיבטים שונים הקשורים במקום, הרי שבארצות־הברית המקווה מסתמן כמגבש סביבו קהילה נשית יהודית והביקורת על מצוות הטבילה פחות נוכחת, ואילו בישראל, "במצב או תודעת המולדת" שבה ארץ ישראל הינה טריטוריית המוצא (פדיה, 2011, ע' 37), הביקורת אינטנסיבית יותר. ייתכן שהדבר נובע מכך שהזהות והשייכות לקהילה הינה יותר מובנת מאליה, וכך גם הקשר והחיבור למצוות, והזעקה המועלית כלפי ההגמוניה אינה מהווה איום לכרסום האושיות, כפי שעלולה להיתפס ב"מצב הגלות" – כשארץ ישראל נחווית מתוך הגלות" (שם). עם זאת דומה כי גם מופע ההפרשה הווסתי הנתפס כמלוכלך/טמא וגם מופע הטהרה מההפרשה הינם מצבים הקשורים במסע גאולתה של האישה מהסד שבו נתפסה כאובייקט לעבר היותה אישה כסובייקט.

### ביבליוגרפיה

- אברנאל, נ' (2001). **גלגמש: גיבור מיתולוגי בתרבות משתנה**. רמת־גן: אוניברסיטת בר־אילן.
- אוריין, א' (2013). **דם גופך: דם באמנות הבזות של נשים בשנות ה־70 וה־80**. תל־אביב: רסלינג.
- איריגארי, ל' (2003). **מין זה שאינו אחד**. תל־אביב: רסלינג.
- אליאור, ר' (2001). "נוכחות נפקדות", "טבע דומם", ו"עלמה יפה שאין לה עיניים": לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית. בתוך: יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 42–82). ירושלים: מכון ון־ליר.
- בארת, ר' (1980). **מחשבות על הצילום**. ירושלים: כתר.
- ברוך, א' (14.3.1978). הנשים המגיחות מקופסת הטאבו. **ידיעות אחרונות** (מוסף 7 ימים, ע' 40–41).
- ברנר, ט' (2011). הפמיניזם הדתי: התחלות וכיוונים. **מטרוניתא: אמנות יהודית פמיניסטית** (קטלוג תערוכה במשכן לאמנות עין חרוד, אוצרים: דבורה ליס ודוד שפרבר). ע' 57–67.
- גורדון, א' (2008). **לבן מלוכלך** (קטלוג תערוכה בפלורנטין 45, חלל לאמנות עכשווית, אוצרות: אירנה גורדון וגילת נדיבי). פלורנטין – חלל לאמנות עכשווית.

- גילרמן, ד' (4.2.2004). אדום מזעזע. **הארץ**, ע' ד1, ד4.
- \_\_\_ (2007). "הגוף הזה, היפה, המפלצתי", **טבילה** (קטלוג תערוכה בגלאון, חלל לאמנות עכשווית, אוצרת: ורדה גנוסר), גלאון - חלל לאמנות עכשווית, ע' 25-21.
- דאגלס, מ' (2004). **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו**. תל-אביב: רסלינג.
- דקל, ט' (2011). (מ) **מוגדרות: אמנות והגות פמיניסטית**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד. לאו, י"מ (1978). **יהדות הלכה למעשה: דברים שבעל פה**. גבעתיים: מסדה. לובין, א' (2001). **גבולות האלימות: גבולות הגוף. תיאוריה וביקורת: במה ישראלית**, 18, ע' 103-138.
- \_\_\_ (2003). **אישה קוראת אישה**, חיפה: אוניברסיטת חיפה/זמורה ביתן. מאור, ח' (29.3.1996), **מחלות בתערוכה. דבר ראשון**, ע' 2-3.
- \_\_\_ (22.1.2004). **הסימן האדום. הדף הירוק**, ע' 20.
- פדיה, ח' (2010). **מעשה מזבוב ועכביש**. בתוך: רועי הורן (עורך), **החיים כגעגוע**. (ע' 157-185). תל-אביב: משכל.
- \_\_\_ (2011). **מרחב ומקום מסה על הלא מודע התיאולוגי-פוליטי**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- \_\_\_ (2011). **הליכה שמעבר לטראומה מיסטיקה, היסטוריה וריטואל**. תל-אביב: רסלינג.
- פולק-סאם, ו' (2005). **בית הסתרים - סודות מן המקווה**. בן שמן: מודן. פולוק, ג' (1996). "קו הזיכרון", **לוויתן כחול** (קטלוג מוזיאון ינקו דאדא), ע' 6-9. פרויד, ז' (1999). **המאום**. בתוך: **מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות**, (ע' 7-30). תל-אביב: דביר.
- קריטלר, ש' וה' (1980). **פסיכולוגיה של האמנויות**. תל-אביב: ספריית הפועלים. קריסטבה, ז' (2005). **כוחות האימה, מסה על הבזות**. תל-אביב: רסלינג.
- \_\_\_ (2007). **זמן הנשים**. בתוך: **ינאי ניצה (ואחרים) (עורכים), דרכים לחשיבה פמיניסטית**. (ע' 177-195). רעננה, האוניברסיטה הפתוחה.
- רובין, נ' (1995). **ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ריץ, א' (1989). **ילוד אישה**. תל-אביב: עם עובד.
- שפרבר, ד' (2012). 'המוקצה': **נידה, טומאה וטהרה באמנות יהודית פמיניסטית**. **מטרוניתא: אמנות יהודית פמיניסטית** (קטלוג תערוכה במשכן לאמנות עין חרוד, אוצרים: דבורה ליס ודוד שפרבר), ע' 87-110.

— (2012), אמנות פמיניסטית במרחב המסורתי והדתי. **מטרוניתא: אמנות יהודית פמיניסטית** (קטלוג תערוכה במשכן לאמנות עין חרוד, אוצרים: דבורה ליס ודוד שפרבר), ע' 69-86.

- Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. London British Broadcasting Corporation, Penguin Books.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter, on the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Broude, N. & Garrard, M. D. (Eds.)(1994). *The Power of Feminist art: the American Movement of the 1970's History and Impact*. New York: Abrams.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hesse-Biber, Sh. (1991). Women's Weight and eating disorders, a socio cultural and political economic analysis. *Women's Studies International Forum*, 14, pp. 173-191.
- Houser, C. et al. (1993). "Introduction", *Abject Art: Repulsion and Desire in American Art* (Selections from the permanent collection of the Whitney Museum of American Art), New York, pp. 7-16.
- Knight, Ch. (1991). *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Lefkowitz, M. R. & Fant, M. B. (1982). *Women's Life in Greece and Rome*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Jones, L. C. (1993). Transgressive Femininity: Art and Gender in the Sixties and Seventies. In: Craig Houser (et al.) (Eds.), *Abject Art: Repulsion and Desire in American Art*. New York: Whitney Museum of American Art, pp. 33-58
- Mulvey, L. (1991). A Phantasmagoria of the Female Body: The Work of Cindy Sherman. *New Left Review*, 188, pp. 136-150.
- Pollock, G. (1988). *Vision & Difference: Femininity, Feminism and Histories of Art*. London: Routledge.
- Sartre, J. P. (1956). *Being and Nothingness; An Essay in Phenomenological*, New York: Philosophical Library.
- Tickner, L. (1987). The Body Politic: Female Sexuality and Women Artists since 1970. In: Rosemary Betterton (Ed.), *Looking on Images of*



*Femininity in the Visual Arts and Media.* (pp. 235-253). London: Routledge.

Laderman-Ukeles, M. (1978). Mikva Dreams - A Performance. *Heresies Magazine issue 5: The Great Goddess*, vol. 2(1), pp. 52-54.

Weintraub, L., Danto, A. & McEvilley, T. (1996). *Art on the Edge and Over: Searching for Art's Meaning in Contemporary Society, 1970s-1990s*. Litchfield, CT: ArtInsights, Inc.

# דימויים מתוך התערוכות "לא מוכנה" ו"מטרוניתא"

## חגית מולגן

כאמנית, בוגרת המדרשה לאמנות, בית ברל, וכאישה דתייה, הבאתי את התפיסות והחוויית שלי לגבי הנידה לידי ביטוי בתערוכת היחיד תחת השם "לא מוכנה" אשר הוצגה בגלריה בבארי ב-2004 ובגלריה זילכה בקונטיקט, ארה"ב ב-2006. כמו כן, חלק מהיצירות הוצגו בתערוכה הקבוצתית "מטרוניתא" ב-2011 במשכן האומנות בעין חרוד. העבודות בתערוכה זו מדגישות את התפיסות של הנערה, ובהמשך של האישה הנשואה ביחס לגופה ולמנהגי הנידה הכרוכים בו. בנוסף, הן מלמדות על המפגשים עם המנהגים והמסרים החברתיים המכוונים נשים להיענות באמצעות שיח של עונשים ותגמולים. העבודות בתערוכה מציגות אמירה אישית וקהילתית ביקורתית על המיקום החברתי והפרקטיקות אליהן מוכפפות נשים באמצעות מנהגי הנידה, כפי שהם עוצבו בהלכה שנכתבה מנקודת המבט הגברית. הסקירה הבאה מפרטת כמה מהיצירות בתערוכה.

### הרקע ליצירת התערוכה

בעבודה הראשונה מצוטט משפט הלקוח מתפילת קבלת שבת: "על שלוש עברות נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות בנידה, בחלה ובהדלקת הנר".

האמירה הזו מובלעת בדיון הנוגע לסוגי השמנים המותרים להדלקת נרות בשבת, ומקורה במסכת שבת. כילדה פגשתי את האמירה הזו מדי שבת בתפילה והבנתי אותה כפשוטה. האיום המופיע בה הפך אצלי לחרדה ממשית לאמי ולנשים הקרובות אליי. חשתי שעלי לעשות כל מה שביכולתי להגן עליהן ולדאוג שלא יארע לנו אותן מוות אכזרי בלידה הבאה. כילדה הבנתי מה הן הדלקת נרות ומצוות הפרשת חלה, אך הסבר על פשר הנידה לא קיבלתי – עד שבגרתי. פרקטיקות המעצבות את דמותה של האישה היהודייה, כגון: דימום הנידה – בהקשר המיני, הפרשת חלה מעיסת הבצק – במנהגים הקשורים

למטבח, והדלקת הנר – כנראות לנוכחותה, נעשות בתוך המרחב הביתי ומדגישות את מקומה של האישה במרחב.

רק כשעמדתי לפני נישואיי, התחלתי להכיר את משמעותה של מצוות נידה. כמקובל, נפגשתי גם אני עם אישה נשואה, היא מדריכת הכלות, שלימדה אותי את חובותיי הנוגעים למעשה ההיטהרות שיידרש ממני מדי חודש. הבנתי שאני טמאה בימי הדימום ואז פגשתי לראשונה את בד הבדיקה.

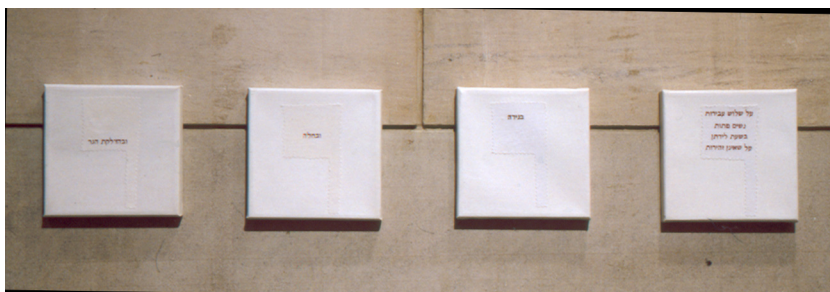
בד הבדיקה עשוי כותנה וגודלו כ-6 על 6 ס"מ. צבעו לבן ושובל קצר מחובר לאחד מקצוותיו. באמצעותו מבצעת האישה, מדי בוקר וערב, בדיקה וגינלית פנימית במשך שבעת הימים שלאחר חמשת ימי הדימום. כאשר בד הבדיקה יוצא נקי – היא ממשיכה בספירת הימים וביום השביעי תוכל לטבול. אם הבד יוצא מוכתם בבדיקה הפנימית, עליה לשלוח אותו לבדיקה אצל רב כדי שיפסוק אם הכתם טמא או טהור. אם הוא טמא, יש לספור מחדש שבעה ימים נקיים לפני הטבילה. אם יפסוק הרב שהכתם טהור, תמשיך האישה בבדיקות הפנימיות עד לשבעה ימים נקיים.

בתערוכה עשיתי שימוש בבדי בדיקה ready made, כלומר השתמשתי בבדי הבדיקה המקוריים במיצבים השונים וכן בדימויי דם. בכל העבודות הוצאתי את בד הבדיקה מהקשרו ושיניתי את אופני התצוגה על-ידי שימוש בחומרים שונים ובעיבודים שונים, כך שבכל עבודה הבד יוצר נוכחות ויזואלית חדשה, המסמנת ומחדדת את נוכחותו האחרת במציאות.

### "על שלוש עבירות..."

המשפט המאיים הזה מופיע בתוך דיון במסכת שבת, לגבי סוגי השמנים בהם ניתן להדליק נרות שבת. קטע זה מופיע בסידור התפילה ונאמר בליל שבת, בבית הכנסת הספרדי. כילדה, שמעתי את האיום הזה מדי שבת, בתפילת הציבור, כשאני מוקפת גברים, ומכיוון שלא הבנתי את פשרו הפכו המילים לחווייה מאיימת ולהאשמה כלפי הנשים בחיי.

בעבודה הזו הוצאתי את המשפט מהקשרו הדתי המקודש בסידור ובודדתי אותו מהדיון המתקיים סביבו. המשפט נכתב על בדי בדיקה מקוריים, תוך כדי פירוק והרכבה מחדש של הטקסט, במטרה להעצים את משמעותו ולתת לו נוכחות פומבית ויזואלית מחוץ למרחב של בית הכנסת ובנפרד מהדיון על סוגי השמנים להדלקת נרות שבת.



"על שלוש עבודות", טוש על בדי בדיקה ומסגרות קנבס  
20 ס"מ על 20 ס"מ, 2004

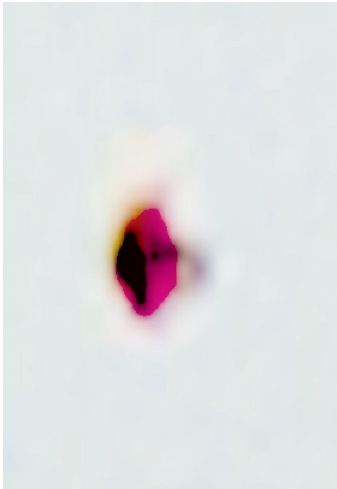


"על שלוש עבודות" - בהגדלה



**כתמים חשופים**

בעבודה הזו טיפלתי בחשיפה ובהסתרה של בדי הבדיקה המוכתמים שעל השקפים. הרקע והמרקם מסמנים מראה של קיר ובו־זמנית יוצרים שקיפות מתעתעת, מעיין משחק נגטיב בפוזיטיב. הבחירה בשקף כחומר סימבולי. הפרקטיקה של הלכות נידה נמצאת במתח בין האישי האינטימי לבין הפומבי הציבורי. המתח הזה לובש צורה בעיקר בבדיקות הווגינליות הפנימיות



כתם אחד



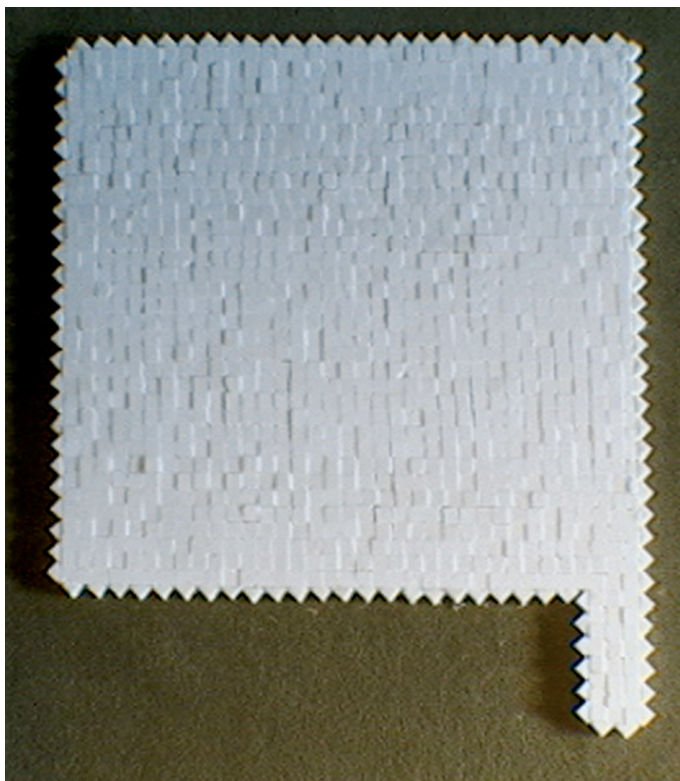
7 צמדי שקפים

אקריליק על שקף ובדי בדיקה בטכניקה מעורבת.  
21 x 29.7 ס"מ כל שקף, 2001.

שמועברות באופן דיסקרטי לרב, גבר שלא מכיר את האישה השולחת, את גופה. ובכל זאת פוסק לה הלכה למעשה.

### בדיקה מתוקה

בעבודה הזו יצרתי מרקם ויזואלי של קיר חומה מלא הבנוי בצורת בד הבדיקה, הלובן הנקי נשמר. קוביות הסוכר כממתיק מתכלה הנמס בפה, מול פעולת הבדיקה הפולשנית של בד הבדיקה. בחרתי בקוביות הסוכר כחומר בנייה נשי-סימבולי, חומר שנוכח בתרבויות שונות, בהן תפקידן של נשים לשרת את הגברים, לספק את הנאתם, עמדה המיוצגת באופן סמלי בהגשת תה וקוביות סוכר לגברים.

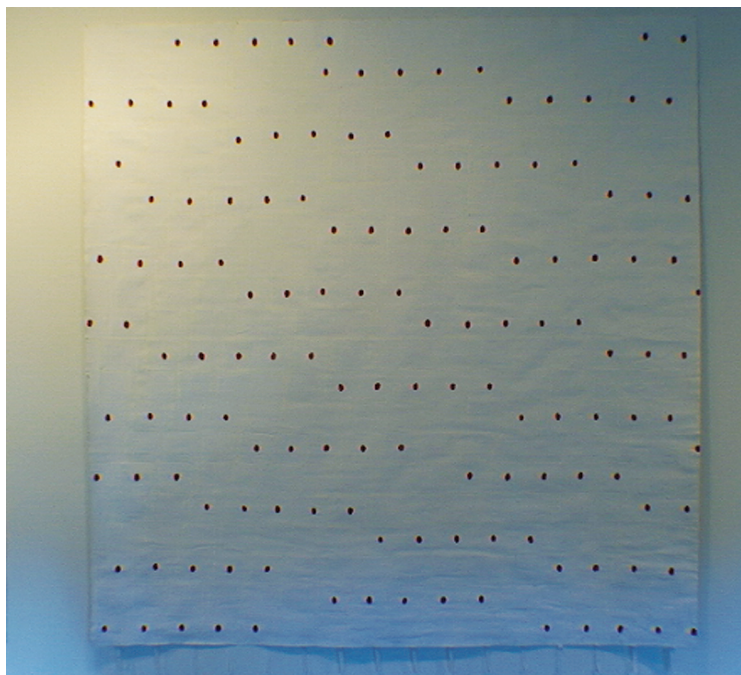


"בדיקה מתוקה", קוביות סוכר על פרספקס

60 ס"מ x 60 ס"מ, 2001

### שמירת הטלמים שלי

בדי הבדיקה יוצרים אסתטיקה חדשה, הם מונחים במארג של דגם חוזר. הדגם חוזר בהכתמה של חמישה בדים ובהפסקה של שבעה בדים נקיים רצופים. בשולי העבודה התחתונים מתבדרים שובלי בדי הבדיקה כמשלימים את חזות ה"שמירה" שנוצרה. רצף הספירה שנוצר בין הבדים המוכתמים לנקיים יוצר סדרתיות של ספירה אובססיבית ואינסופית. בהמשך לעבודה "בדיקה מתוקה" גם כאן יש ניסיון להפוך את המר למתוק, את הטמא לטהור, את המנודה למקובל ויפה, ובכך להטעין את בדי הבדיקה במשמעות אחרת מזו שיועדה להם: עדות לנידה הטמאה.



"שמירת הטלמים שלי", אקריליק ובדי בדיקה על קנבס  
220 ס"מ x 210 ס"מ, 2004



פס מתוך "שמירת הטלמים שלי": 5 בדי בדיקה מוכתמים + 7 בדי בדיקה נקיים.

## ציציות

בעבודה הזו הצבתי בתלייה את זוג הציציות, ללא כל טיפול נוסף. ציצית היא תוספת ל"טלית קטן", בגד דתי הנלבש על ידי גברים מדי יום. חשפתי את הצורניות הפאלית של הפתח כמסמנת את השליטה הגברית בעולם ההלכה שנכתב עבור נשים וגברים כאחד, אך נעדר נוכחות נשית. מכל מערכת החוקים הכתובה יש רק מצווה אחת שמכוונת ישירות לגופה של האישה, ודווקא נוכחותה בעולם החוקים – נעדרת. אף אחד לא שואל את האישה כיצד הפרקטיקה הזו משפיעה עליה. רק בשנים האחרונות התפתחה מגמה של מעורבות של נשים בפסיקה לגבי הנידה, כדי להקל את הקושי והעיוות בפנייה לגבר בנושא כה נשי ואינטימי.



"ציציות", 2 פריטים, כל אחד 60 ס"מ x 100 ס"מ 1998 Readymade



### "כשר, כשר"

בדי הבדיקה מסודרים על בד קנבס גדול מימדים. על בדי הבדיקה החתמת חותמות כשרות הנפוצים על אריזות מזון. הצופים הוזמנו להמשיך ולהחתים בחותמות. בכך כל צופה קיבל רשות להכשיר את הכתם שחתיתו יצרה, בבחינת החתמה שהיא הכתמה. הפעולה של הצופה בנויה ממעשה הכולל בתוכו סתירה פנימית שקיימת באקט ההכשרה ששיאו במעשה הטבילה במקווה. רגע לפני הטבילה, נבדק גופה העירום של הטובלת על-ידי אישה אחרת (בלנית) והיא זו שמאשרת שהטבילה כשרה על-ידי קריאה בקול "כשר".

הבדיקות הללו תמיד לוו בשאלות ובחקירות מצד הבלנית כדי לבדוק איך הכנתי את עצמי לטבילה. באחת הפעמים בהן הגעתי למקווה, לאחר שהבלנית בדקה את גופי העירום מאחור, היא ביקשה לבדוק אם גופי מוכן גם מקדימה. עניתי לה שהוא מוכן, ואני לא מוכנה שתבדוק אותי. ברגע המביך והמשפיל הזה נולד במוחי השם של התערוכה: "לא מוכנה".



"כשר, כשר", אקריליק, חותמות ובדי בדיקה על קנבס

200 מ"ס x 190 מ"ס, 2004

### "חמש ועוד שבע"

בקטע הווידאו-ארט, מתוארת פעולה טקסית הנראית מסתורית, כאילו לקוחה מעולם אחר. שבע נשים לבושות שמלות לבנות צועדות יחפות בזו אחר זו לתוך מְכָלִי מים ודם הפזורים במסלול צעידתן. הצעידה אוטומטית, כפות רגליהן מוכתמות מנוזל הדם.

פרט ייחודי ובולט בשמלתן הוא הפתח הריבועי, הפעור באזור הבטן. הפתח פוגם באפשרות של שיוך השמלה למעמד הכלולות. הפתח בבטן מכניס את הצופה לתוך עולם שני של דימוי חזותי, אשר גם בו ההתרחשות אוטומטית. נראות בו עשרות זרועות וידיים מחדירות מוט שבראשו מלופף בד, לתוך אובייקט המזכיר בצורתו קליע. החזרה האינסופית של הנשים הצועדות והדימוי האוטומטי משאירים אצל הצופה תחושה של ציפייה דרוכה, לאן הן צועדות ומדוע? האם זה ייפסק?

הפתח הריבועי שבחזית השמלה, גורם לצופה לחוש כאילו הוא מציץ לתוך ההתרחשות ותוהה מהי זהותן של הנשים? האם המציאות המוצגת הינה ממשית או הזויה?



"חמש ועוד שבע", וידאו-ארט, 2004



פרט מתוך "חמש ועוד שבע"



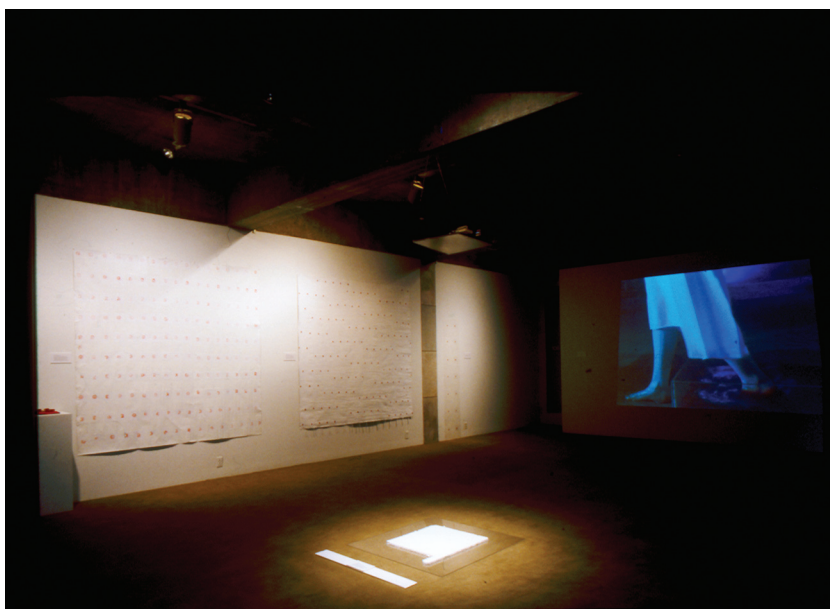
פרט מתוך "חמש ועוד שבע"

## סיכום

החוויה האישית שלי כילדה גדלה והתעצבה כאישה דתית, המחויבת בשמירה על חוקי נידתה. מתוך מקום של אמונה שלמה במעשה הטהרה, עלו השאלות שהעסיקו אותי ומצאו את דרכן לביטוי בשפת האמנות.

בתערוכה<sup>1</sup> בחרתי להעלות שאלות שמערכת החוקים החברתיים יצרה עבורי: בחרתי לטפל בשאלת מעמדו של דם הווסת כבזוי, וכן לברר מה מעמדו של הגבר בתוך מערכת היחסים הזו מול האישה ואיזו תודעה מתפתחת אצל כל נערה ואישה לאור אמירות והנחות המגדירות אותן כפחותות ערך מולם.

באופן פרדוקסלי, הפרקטיקה שנוגעת במיניות ובנשיות נעדרת את שרשרת המסירה שהייתה נהוגה בעבר בין נשים, כאשר אם מוסרת לבת את הידע על הגוף. כיום השליטה הגברית בפרקטיקה הזו היא דומיננטית.



מימין על הקיר דימוי מתוך הוודיאו-ארט "חמש ועוד שבע",  
בהמשך על הקיר הרחב "כתמים חשופים", "שמירת הטלמים שלי", ו"כשר כשר".  
על הרצפה "בדיקה מתוקה"

1 התערוכה התקיימה בגלריה זילכה, באוניברסיטת Wesleyan קונטיקט, ארה"ב.

החשיפה לתערוכה העלתה אצל נשים רבות, לאו דווקא דתיות, את הרצון לצאת מתוך ההסגר בו הן נתונות, הסגר גברי הדורש משטור של המיניות הנשית והסתרה של המחזור. אנחנו נדרשות להתחמק מהנושא כל חיינו כי אין לו מקום באף שיח. גם בין נשים לבין נשים לא תמיד קל לשוחח בנושא.

התערוכה עוררה גם תגובות קשות מצד נשים שטענו שעליי ללמוד מחדש את ההלכות כי כנראה שטעייתי בהבנתן. אישה אחת הגדילה לעשות וטענה שעליי לקבל את חוקי הנידה כמו שאני מקבלת את חוקי כשרות המזון. בכך היא משווה את הליך הכשרת הבשר לאכילה לתהליך הכשרת גופה של האישה הטמאה לשימוש בעלה.

גברים ונשים מהמגזר הדתי טענו כי עצם חשיפת הנושא במרחבים חילונים היא בגדר חילול השם. בפועל התבטאה התייחסות זו בהדרה שלי ממרחבים ציבורים שונים במגזר הדתי.

### ביבליוגרפיה

מאמרים המתייחסים ליצירות של חגית מולגן שהוצגו בתערוכת היחיד "לא מוכנה" ובתערוכה הקבוצתית "מטרוניטא"

אוריין, א' דם גופך – דם באמנות הבזות של נשים בשנות ה-70-80. הוצאת רסלינג.

גילרמן, ד' (2004). "אדום מזעזע", *הארץ*, ע' 17-16.

<http://www.haaretz.co.il/gallery/1.943443>

מאור, ח' (2004). "הסימן האדום". *הדף הירוק*, ע' 21-20.

<http://www.kibbutz.org.il/itonut/2004/haver/040122.kultura.htm>

שקדיאל, ל' (תשס"ד). "אישה משוחררת: בת של אבא או בת של אמא?",

דעות 19, ע' 25-20.

Hoffman, S. (2006). Not Prepared Exhibit Confronts Menstruation, *Arts. The Wesleyan Argus*. Middletown, Connecticut, p. 10

The Hartford Courant, (2006). *Tribune Newspapers*.

<http://articles.chicagotribune.com/2006-02-08/>

features/0602080058\_1\_menstruation-ritual-gender-inequality

מאמרים עם אזכורים של עבודות של חגית מולגן:

שפרבר, ד' (2011). 'הבזות': נידה, טומאה וטהרה באמנות יהודית פמיניסטית, היסטוריה ותיאוריה, הפרוטוקולים, כתב-עת מקוון, 22, בצלאל, המחלקה להיסטוריה ותיאוריה.

<http://bezalel.secured.co.il/zope/home/he/1315639275/1315640429>

המאמר הופיע גם באסופת המאמרים המודפסת: פרוטוקולאז' בצלאל, המחלקה להיסטוריה ותיאוריה, 4 (2012), ע' 192-225.

(2012). אמנות יהודית-פמיניסטית במרחב הדתי. מגדר: כתב עת אקדמי למגדר ופמיניזם, האגודה הסוציולוגית, 1.

<http://blogdebate.org/gender/journal/wp-content/uploads/2012/12/%D7%93%D7%95%D7%A9%D7%A4%D7%A8%D7%91%D7%A8.pdf>

(2014). אורנה אוריין, דם גופך, דם באמנות הבזות של נשים בשנות ה-70 וה-80. בתוך: הפרוטוקולים, כתב-עת מקוון, היחידה להיסטוריה ותיאוריה, בצלאל, 9.

<http://bezalel.secured.co.il/zope/home/he/1376936935/1386422110>

(2006). אוהל משלה: אמנות פמיניסטית-יהודית בישראל. בתוך: טובה כהן\_עורכת), להיות אישה יהודייה, דברי הכנס הבינלאומי הרביעי "אישה ויהדותה". ירושלים, קולך, פורום נשים דתיות, 2007, ע' 383-395.

(2012). 'המוקצה': נידה טומאה וטהרה באמנות יהודית פמיניסטית", מטרוניתא: אמנות יהודית פמיניסטית (קטלוג תערוכה), משכן לאמנות עין חרוד, ע' 87-110.

(ינואר, 2011). שוליים - אמנות יהודית כפריפריה ישראלית:

[http://mayazack.net/texts\\_files/Shulayim21.pdf](http://mayazack.net/texts_files/Shulayim21.pdf)

(2004). "'אוהל משלך' אמנות פמיניסטית דתית", דעות, 18 (קיץ, 2004), ע' 37-40.

<http://www.artportal.co.il/?CategoryID=127&ArticleID=1749>

<http://www.bac.org.il/hbrha/article/brvch-shaashny-ayshha>

<http://archive2012.iwff.net/%D7%AA%D7%95%D7%9B>

<http://archive2012.iwff.net/%D7%A0%D7%99%D7%95%D7%AA/%D7%93%D7%95%D7%AA/>

[AA%D7%95%D7%AA/](http://archive2012.iwff.net/%D7%A0%D7%99%D7%95%D7%AA/%D7%93%D7%95%D7%AA/)

## עלילת דם אחרת

### קריאה פמיניסטית במיתוס הווסת היהודית-גברית

---

אבנר דינור

תסביך הסירוס הוא השורש העמוק ביותר של האנטישמיות; שכן כבר בגנון שומעים ילדים שליהודי חתכו משהו מאיבר המין – חתיכה מאיבר המין, הם חושבים – וזה מקנה להם זכות לבזו ליהודים [...] מה שמשותף ליהודים ולנשים זה יחסם לתסביך הסירוס (זיגמונד פרויד, המקרה של הנס הקטן, גלוצמן, 2007, ע' 37).

העדר ניקיון או העדר בריאות, לא הם אפוא שהופכים דבר מה לבזוי, אלא מה שמשבש זעות, מערכת, סדר. מה שאינו מכבד את הגבולות, את המקומות, את הכללים. הביניימי, העמום, המעורב. הבוגד, השקרן, הפושע בעל המצפון, האנס חסר הבושה, הרוצח המתיימר להושיע [...] כל פשע הוא בזוי מפני שהוא מצביע על שבירות החוק. (ג'וליה קריסטבה, כוחות האימה: מסה על הבזות, 2005, ע' 9)

מספר טקסטים רפואיים ותיאולוגיים, שנכתבו באירופה בימי הביניים, מלמדים שבקרב נוצרים רווחה אמונה שלגברים יהודים יש וסת בדיוק כמו לנשים. בדברים שלהלן אציג בקצרה את העדויות של המחקר בן-זמננו על תופעה היסטורית מוזרה זו ואבחן את ההיגיון הביולוגי והאנתרופולוגי שלה, היגיון היוצר שילוב מרתק בין "ההבדל המגדרי" לבין "ההבדל היהודי" בתוך מיתוס אחד. אין בכוונתי להוסיף עדויות חדשות על אלה שכבר תוארו במספר מאמרים היסטוריים. מטרתי היא להשתמש בפרספקטיבות פמיניסטיות כדי להאיר את המחקר ההיסטורי הקיים באור חדש. טענתי היא שהחיבור בין יהדות ונשיות, המתבטא במיתוס הווסת היהודית-גברית, נושא עימו פוטנציאל ביקורתי בכך שהוא מדגיש את מקומם של מקרי הגבול ואת הביקורת החברתית הגלומה בהם כלפי ההגמוניה.

### העדויות ההיסטוריות – ימי הביניים

העדויות המוקדמת ביותר לטענה שלגברים יהודים יש וסת, נמצאת ככל הנראה בטקסט משנת 1221 שכתב ג'ק דה-וויטרי, מטיף שבלט בפועלו במסע הצלב הרצחני נגד האלביגנזים בדרום צרפת בתחילת המאה ה-13, ולאחר מכן פעל מספר שנים בעכו. בשנותיו האחרונות כתב ספר בשם **קיצור תולדות ירושלים** ובו מופיע התיאור הבא:

*(היהודים שאבותיהם זעקו) דמו עלינו... הפכו פסיביים וחלשים כנשים, ונאמר שיש להם זרם של דם בכל חודש. אלוהים הכה באחוריהם ודן אותם לכלימה נצחית. אחרי שטבחו את אחיהם, הבל, הם הפכו נוודים ופליטים על האדמה מקוללים כקין, עם ראש נרעד ולב גועש, חוששים ביום ובלילה, לא מאמינים בחייו (הכוונה לחייו של ישו כנראה, א.ד.). (Resnick, 2000, p. 259)*

דה-וויטרי אינו קובע שהיהודים סובלים מווסת, אלא מסתפק באמירה ש"יש הטוענים כך", והוא רק קובע בפסקנות שהיהודים הם חלשים כנשים. ייתכן שכתב בהיסוס מסוים משום שחש כי שמועה זו אינה סבירה מבחינה ביולוגית ולא ניתן להביא הוכחות מוצקות שיצדיקו אותה. הוא מחבר בין מצבם האומלל של היהודים לסיפור קין והבל, כפי שעשו תיאולוגים נוצרים רבים, כך שהבל מייצג את ישו שנרצח על-לא-עוול-בכפו, בעוד שקין מייצג את היהודים, רוצחיו של ישו, נוודים נצחיים, אשמים וחסרי מנוח. המכה האלוהית באחוריהם של היהודים, שאליה מתייחס דה-וויטרי, מקורה בציטוט מספר תהילים (כפי שנראה בהמשך), ואפשר לראות בה רמז לכך שלדעת דה-וויטרי הדימוס המדובר הוא סוג של טחורים, אך הוא מופיע אחת לחודש והקשר בין עובדה זו לבין וסת ברור.

ארווין רזניק, שכתב מחקר מקיף על מיתוס הווסת הגברית-יהודית, טען שהסימפטומים המוזכרים בטקסט זה – ראש סחרחר, לב גועש וחרדה – הם סימנים ברורים של מלנכוליה שהוצגה על-ידי כותבים בימי הביניים (ויש להוסיף על דברי רזניק – גם בעת החדשה, עד פרויד לפחות) כמחלה נשית. עם זאת, יש לציין שטקסט מוקדם זה אינו מציע כל הסבר ביולוגי לתופעות הגופניות שהוא מפרט. ההסבר שהוא מציע הוא תיאולוגי בלבד – עונש אלוהי על סרבנותם של היהודים להאמין בישו.

סנדר גילמן טען שתומס דה-קנטימפרה, אנטומיסט בן המאה ה-13, היה הראשון שהציג "הוכחה מדעית" לווסת יהודית-גברית (Gilman, 1986, pp. 74-75);



כפי שראינו רזניק הביא דוגמה מוקדמת יותר). אצל תומס דה־קנטימפרה אמנם לא מופיעה המילה 'וסת' במפורש, אך מופיעה הטענה שהיהודים סובלים מדימום שהוא תוצאה של קללה על כך ששפכו את דמו של ישו. קללה זו לא תוסר, לדבריו, עד שהיהודים יכירו באחריותם ויבחרו באמונה הנוצרית. דוגמה נוספת לדימום יהודי שמוצג כעונש אפשר לראות בגרמניה בראשית המאה ה־14. אולם במקרה זה הסיבות המוצעות לתופעה הן גם תיאולוגיות וגם ביולוגיות:<sup>1</sup>

מדוע היהודים סובלים ללא הבחן מדימום זה? ראשית יש להשיב באופן תיאולוגי, מכיוון שבזמן הפסיון של המשיח הם קראו "דמו עלינו". יש להשיב גם בדרך אחרת, יותר על פי הטבע, שהיהודים אוכלים מאכלים פלגמטיים וקרים, כיוון שבשרים טובים רבים אסורים על פי חוקם ומבשרים קרים אלה דם מלנכולי נוצר, אשר מסולק דרך דימום הטחורים. הסיבה הטבעית השניה היא שאריסטו אומר בספר **גרמי השמים** (*De caelo et mundo*) שתנועה יוצרת חום, ותנועה גורמת לבריאות, וחום גורם לעיכול טוב כפי שברור מהספר הרביעי של **מטאורה** (*Meteora*) לאריסטו והספר השני של **על הנפש** (*De anima*). אך כיוון שהיהודים אינם בעבודה או תנועה או מסחר עם אנשים, וכן בשל פחדם הגדול על שאנו נוקמים בהם על הפסיון של המשיח מושיענו – כל הסיבות הללו גורמות לקור ולעיכול לקוי. לכן דם מלנכולי רב נוצר אצלם והוא מסולק בזמן הווסת (*tempore menstruali*). (מופיע בשני מקורות: Biller, 1992, p. 199; Resnick, 2000, p. 260–1)

בתחילת הציטוט לא ברור אם הדימום המדובר הוא וסת, טחורים, או דימום אחר. רק בסופו של הציטוט מוזכרת וסת במפורש. ההסבר התיאולוגי, גם בטקסט זה, הוא העונש של היהודים על צליבתו של ישו. ההסברים הפיזיולוגיים כוללים את המאכלים הבעייתיים של היהודים ואת חוסר התנועה שלהם. אפשר לראות בטקסט זה עדות אחת מני רבות לדרך שבה התחברו טקסטים רפואיים בימי־הביניים. הנימוקים שמביא הכותב לטענתו, אינם תופעות פיזיולוגיות אלא כתבים קאנוניים ובמקרה זה כתבים של הוגה אחד בלבד שסמכותו מספיקה כדי להסביר את כל התופעות כולן – אריסטו.

1 הציטוט מופיע בתוך אוסף אנונימי של שאלות ותשובות בתחום מדע ורפואה שמחברו הציגו כאילו נכתב על־ידי אריסטו. החיבור מכונה Omnes Homines (על שם מילותיו הראשונות – "כל האנשים.."). תיארוך משוער של הטקסט: המאה ה־14.

הווסת היהודית-גברית מופיעה גם בטקסט נוסף בן אותה התקופה באזור אחר של אירופה – ה"קוודליבט של פריס".<sup>2</sup> גם כאן השאלה אם ליהודים יש דימום זוכה לתשובה מדעית דומה: ליהודים יש דימום של טחורים והוא נובע מעיכול לקוי ודם גולמי ומלנכולי אשר קשור לאורח חייהם הקלוקל. בקוודליבט לא מופיעה אמנם המילה 'וסת' במפורש, וגם לא כתוב שהדימום הוא חודשי ולכן לא ברור אם כותב השאלה התכוון לדימום וסתי או לדימום מסוג אחר. אך אין ספק שמופיעות כאן אותן התופעות שהופיעו בטקסטים אחרים המתייחסים לווסת יהודית-גברית, תופעות שהרפואה הימי-ביניימית ייחסה לנשים: מלנכוליה, דם קר וגולמי ודימום המסייע לגוף להיפטר מדם זה. חשוב לציין שבקוודליבט, ההסברים התיאולוגיים לדימום היהודי (רצח ישו) אינם מופיעים כלל, וכן ניכר שהכותב מכיר בכך שיש גם נוצרים הסובלים מאותה בעיה – דימום של טחורים (Biller, 1992, pp. 192-3).

סיבות דומות לדימום וסתי אפשר למצוא בטקסט שהיה פופולרי ביותר במאה ה-14 בשם סודות הנשים.<sup>3</sup> על פי טקסט זה, לדימום וסת יכולות להיות שלוש סיבות: הראשונה "על פי הטבע", כלומר, וסת של נשים; השנייה בצורה "על-טבעית" – הווסת כעונש שהאל מעניש את היהודים על התכחשותם למשיח; והשלישית "כנגד הטבע" – העובדה שגם נוצרים מסוימים סובלים מדימום של טחורים. בשלושת המקרים, על-פי סודות הנשים, משמש הדימום את הגוף כדי להיפטר מדם מלנכולי (Resnick, 2000, p. 258).

גם אלברט הגדול (Albertus Magnus, נפטר 1280) מחבר בין מחלת הטחורים ליהודים, אולם כאן באופן מעניין מופיע גם רחם בתיאור התופעה אצל הגברים היהודים:

טחורים נגרמים על ידי זרימת יתר של דם גולמי, משום שכאשר דם כזה נשאר בגוף הוא יורד למטה אל הרחם, מקום בו יש מספר ורידים, ולעתים וריד אחד או שניים מתפקעים והדם זורם בשל פתיחה זו של הוורידים. זה קורה לפי

2 קוודליבט (quodlibet) הוא אוסף של שאלות ותשובות המנוסחות באופן סכולסטי. המילה משמשת גם כשם כללי לדיון אקדמי או בחינה בעל-פה. הקוודליבט של פריס נכתב כנראה שנים ספורות לאחר שנת 1300. נחקר בהרחבה על ידי פיטר בילר (Biller, 1992).

3 נכתב בסוף המאה ה-13 על ידי מחבר אלמוני שהזדהה כאלברט הגדול, הקדוש הכנסייתי שהיה "פטרונם של המדענים". המחקר מזהה בוודאות שטקסט זה אינו אלברטיני ולכן מחבר הטקסט מכונה פסאודו-אלברטוס. הטקסט הועתק בכתב-יד 97 פעמים לפחות ומכאן שהיה פופולרי מאוד.

הטבע במיוחד אצל אנשים הניזונים ממאכלים גסים ומלוחים, כמו היהודים, וכיוון שדם זה גולמי ובעל טבע ארצי, זרימתו אינה נשלטת על-ידי הירח כמו בדם הווסת. (Resnick, 2000, p. 253)

אלברט ראה בטחורים תופעה טבעית שאינה קשורה לעונש תיאולוגי זה או אחר. הסיבה היחידה שהוא מציין לטחורים היא התזונה היהודית. מאכלי היהודים היו גולמיים ומלוחים במיוחד, כנראה בשל המלחת הבשר לשם הוצאת הדם ממנו מטעמי כשרות. נוהג זה נראה לנוצרים בימי הביניים (וכן ל"מביני בשר" בימינו) כאיוולת המקלקלת את הבשר. ייתכן גם שאצל תיאולוגים נוצרים התגלגל האיסור היהודי-הלכתי לאכול דם והתחבר להאשמות שהוטחו ביהודים לגבי השימושים הנלוזים שלהם בדם (למשל: שימוש בדם ילדים נוצרים לאפיית מצות בפסח, ועוד), וכן לתופעות הדמיות התוקפות דווקא את היהודים (טחורים, וסת). עובדה מעניינת במיוחד בטקסט זה של אלברט היא שטחורים, גם אצל גברים, נקשרים לדימום מהרחם. אלברט הניח אם כן שלגברים, ולא רק לגברים יהודים, יש רחם. בהמשך נראה את ההיגיון הביולוגי שמאחורי טענה זו.

מהו ההיגיון התיאולוגי והטקסטואלי שבו השתמשו כותבים אלה כשטענו שגברים יהודים סובלים מווסת? הווסת היהודית-גברית מוצגת בכתבים כקללה אשר מלווה את היהודים מאז התכחשו לישו בעת צליבתו. באחד הטקסטים המצוטטים ביותר בברית החדשה מסופר שפונטיוס פילטוס, המושל הרומי, פנה אל יהודי ירושלים והציע להם לשחרר אסיר אחד, כנראה כמחווה לקראת חג הפסח. כאשר הברירה ניתנה ליהודים לבחור בין ישו לבין אסיר בשם בר-אבא, העדיפו היהודים את בר-אבא. בתגובה, פילטוס רחץ את ידיו והכריז שהוא נקי מאחריות למותו של ישו. תגובתו של ההמון היהודי, כפי שהיא מתוארת במתי, הסעירה את התיאולוגים הנוצרים לאורך הדורות: "וַיַּעֲנוּ כָל-הָעָם וַיֹּאמְרוּ דָמוֹ עָלֵינוּ וְעַל-בְּנֵינוּ" (מתי, כז, 25). הציטוט מלמד כי לא זו בלבד שהאשמה על מותו של ישו נוגעת לכל היהודים בכל הדורות מאז, אלא שיש חיבור משמעותי בין אשמה זו לבין מוטיב הדם. נוצרים בימי הביניים ראו בתופעה של הווסת היהודית-גברית ענישה הולמת להתחייבותם של יהודי ירושלים שדמו של ישו יהיה עליהם ועל בניהם. למעשה טוענים הטקסטים הללו, שהיהודים הם שבחרו מרצונם לסבול מקללת-דם ובהתאם לכך מופיעה במקומות רבים התפישה שרק דמו של ישו הניתן בטקס האוכריסטיה – הפיכת הלחם והיין לבשרו ודמו של ישו במהלך המיסה) הוא שיכול לרפא את היהודים מסבל גופני זה (Resnick, 2000, pp. 261-2).

דיויד ס' כץ טוען שהחל מסוף המאה ה-12, לאחר שהתגבשה והזדקקה הדוקטרינה של האוכריסטיה, נפתח פתח לעלילות־דם חמורות ומגובשות יותר כנגד היהודים (Katz, 1999, p. 452). האמונה שהיין והלחם בעיצומו של טקס המיסה הופכים לבשרו ודמו של ישו, פתחה פתח לרעיונות הקושרים בין דם לבין תופעות על־טבעיות ואלה נקשרו ללא קושי ליהודים. כץ מביא מדבריו של כומר אנגלי בשם תומס קלוורט (Calvert, אנגליה, 1448), שטען כי שמע יהודי מלומד שהמיר את דתו לנצרות מצטט את אחד הנביאים היהודים אשר טען כי היהודים לא ירפאו מהמחלה המבישה של הדימום לנשים ולגברים, אלא על־ידי דם נוצרי, ולכן יהודים רוצחים ילדים נוצרים ומשתמשים בדמם.<sup>4</sup> וזו, לדברי קלוורט, "טעות אומללה, לשפוך דם נוצרי על־ידי רצח במקום לבקש את דמו של הנוצרי על־ידי האמונה" (Katz, 1999, p. 441). אפשר ללמוד מדברים אלה שמיתוס הווסת היהודית, אינו אלא סוג נוסף של עלילות־דם. בהמשך אטען שאפשר ללמוד מן הטקסטים הללו על העוצמה הטמונה בהדרתו של האחר בעזרת האשמות הכרוכות בדם ובתופעות הקשורות למיניות.

מוטיב טקסטואלי נוסף שהוזכר בטקסטים שלעיל (ראו למשל בציטוט מתוך **תולדות ירושלים**) ותומך בתפישה שלגברים יהודים יש וסת, מבוסס על פסוק מתהילים: "וַיִּךְ-צָרְוֹ אַחֲוֹר חֶרֶפַת עוֹלָם נִתַּן לָמוֹ" (עח, 66). ההוגים הנוצרים טענו שבמילה "אחור" בפסוק זה, התכוון משורר התהילים שהאל מכה את אויביו בצד האחורי, ומכאן שהאל גורם לאויביו לסבול מטחורים. אף שפירוש זה אפשרי, סביר יותר להניח שכוונתו של המשורר הייתה שהאל יכה בחזרה את אויביו, אך נראה שהבנה פשוטה זו אבדה אי־שם בין התרגומים השונים של המקרא ונעלמה מעיניהם של התיאולוגים הנוצרים.<sup>5</sup>

כפי שראינו, ברוב המקורות הנוצריים הנוגעים לענייננו, השימוש בטחורים ובווסת כעונש אלוהי שנגזר על היהודים מופיע לסירוגין וללא הבחנה בין שתי התופעות הפיזיולוגיות.

## יהדות ונשיות בעת החדשה

במחקרים ההיסטוריים שאת עיקרם הצגתי לעיל, מופיעים שבעה מקורות

4 לא ברור באיזה נביא מדובר ולא ברור האם קלוורט התכוון לנביא ספציפי.

5 מעניין לציין שאף רש"י מפרש פסוק זה בתהילים בדומה לפירוש הנוצרי: "מכות אחורים בעפולים ובטחורים והוא חרפת גדוף להם עולמית" (פירוש רש"י לתהילים עח, 66).

ימי-ביניים (לצורך הדיון כאן – עד שנת 1600) המזכירים במפורש דימוס חודשי של גברים יהודים. בנוסף אפשר למצוא מספר מקורות המזכירים דימוסים אחרים ותופעות אחרות שנראה כי התחברו לרעיון זה בדמיונם של הכותבים, מראשית המאה ה-13 ועד לסוף המאה ה-16 (Gilman, 1986; Biller, 1992; Resnick, 2000; Johnson, 1998; Dentler, 2009). זהו אמנם מספר לא גדול של מקורות בתקופה של כארבע מאות שנה, ובכל זאת העובדה שמקורות אלו מופיעים במקומות שונים ובזמנים שונים עשויה ללמד על קיומם האפשרי של מופעים תרבותיים נוספים של אמונה זו, מופעים שנעלמו עד כה מעיני המחקר המודרני. סביר להניח שהאמונה בדבר וסת יהודית-גברית, כמו כל תופעה היסטורית אחרת, הייתה רחבה יותר ממה שהגיע לידינו בעדויות טקסטואליות.

במהלך המאות ה-17 וה-18 מוזכר מיתוס הווסת היהודית-גברית בטקסטים רבים למדי ומבחינה זו אפשר לראות את המאות הללו כהמשך של ימי-הביניים. ההבדל העיקרי בין התקופות אינו בתוכן המיתוס אלא במהירות ההפצה שלו, שנבעה, כנראה, משכלול דרכי הדפוס והתקשורת. סנדר גילמן מציג מספר עדויות מן המאה ה-17 למיתוס: 1614 בגרמניה, 1630 באיטליה, 1649 באנגליה, ועוד מספר דוגמאות (Gilman, 1993, p. 98).

כפי שראינו לעיל, בדוגמאות הימי-ביניים, תפישת הרפואה של ימי-הביניים ושל ראשית העת החדשה התבססה, בחלקה הגדול, על ספרות קאנונית. רופאים הגיעו למסקנותיהם, לא על סמך ניסויים (כמו במדע המודרני), ולא על סמך ניסיונם האישי (כמו במדע העתיק), אלא יותר על סמך מה שכתבו קודמיהם. בעולם הימי-ביניים, כיוון שכותב אחד העלה על הכתב רעיון, מופרך ככל שיהיה, אפשר למצוא אותו מתגלגל לתחומים ולמחוזות אחרים. מבחינה היסטורית, נראה שזהו אחד ההסברים למיתוס הווסת היהודית-גברית. הטיעון "המדעי" בדבר קיומה של תופעה זו התפשט משום שההבחנה בין "מדע" לבין "לא-מדע" טרם השתרשה ומשום כך הטיעונים התיאולוגיים שראינו לעיל נראו משכנעים למדי. נראה שהכותבים שהתייחסו למיתוס לא טרחו לבדוק את הטענה על גופם של יהודים ממש.

המאה ה-17 הולידה מדע חדש שבו הניסוי בתנאי מעבדה והתצפית המדויקת באמצעות מכשור מתאים, הפכו בהדרגה לכלים המרכזיים. בעקבות הופעתו של המדע המודרני התמעטה במאה ה-19 האמונה בדבר וסת יהודית-גברית, אך היא לא נעלמה לגמרי. תיאודור פריטש (Fritsch) למשל, השתמש

בטענה זו בשנת 1887, על סיפה של המאה ה-20 (Gilman, 1993, p. 98-9), אולם למיטב ידיעתי קשה למצוא עדויות נוספות למיתוס בשתי המאות האחרונות. נראה שהמדע המודרני, המבוסס על עקרון הניתנות להפרכה (גם בלי להגדיר באופן מפורש ומודע, כפי שעשה קרל פופר מאוחר יותר. ראו: פופר, 1977),<sup>6</sup> לא יכול היה להכיל טענה שהיא מופרכת כל-כך מלכתחילה.

אולם, למרבה העניין, עלייתו של המדע החדש לא החלישה כלל את הזיהוי בין יהדות לנשיות, המתבטא במיתוס הווסת היהודית-גברית. זיהוי זה הפך במאה ה-19 לאחד האמצעים המקובלים להדרת היהודים בחברה האירופית. "נשיותם" של היהודים הפכה אמנם בתקופה זו במידה רבה לסימבולית, עניין גופני פחות ומדמם פחות, אך עם זאת הפך הזיהוי בין יהדות לנשיות לנפוץ הרבה יותר. על כך עמדו חוקרים רבים והדוגמאות הן רבות: ז'אן מרטיין שארקו (1825-1893), מאבות הנוירולוגיה והפסיכולוגיה המודרנית, טען שלייהודים יש נטייה להיסטריה, שנתפשה כמחלה נשית במובהק (ראו: Graber, 1992, p. 225; Geller, 1992, p. 231). הדגדגן כונה בסלנג האירופאי של המאה ה-19 "היהודי", אוננות נשית כונתה "לשחק עם היהודי" (Boyarin, 1997, p. 211). לפי גלזמן, "השיח הרפואי-מדעי בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 חזר פעם אחר פעם, בווריאציות שונות, על הזיהוי של היהודי והאשה" (גלזמן, 2000, ע' 328). באירופה של מפנה המאה ה-20, נתפסו היהודים כנוירוטיים, פרימיטיביים, חושניים, בלתי כשירים לעבודת כפיים ולהשתלבות בצבא, טפילים, רכושניים, תככנים וחסרי כבוד, חסרי אונים ומסריחים. היהודי הצטייר כחלש מבחינה פיזית, ולכן טענו שהוא נאבק באמצעות לשונו החדה והעוקצנית.

פולה היימן מתארת את היחס ליהודים באירופה כך: "משקיפים לא־יהודים רבים תיארו את היהודים בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 במונחים שהיו שמורים בדרך כלל לנשים", ובהמשך: "כמו נשים, כך גם גברים יהודים הצטיירו כחלשים, רכים ועגלגלים" (היימן, 1997, ע' 110-113). דחיקתם של היהודים מהחברה האירופית של המאה ה-19 כללה את הרחקתם של היהודים מהצבאות ומן האידיאולוגיה הלאומית והרומנטית. שירות צבאי, מסעות והרפתקאות במושבות "העולם החדש" לא נחשבו לעניין שהיהודים

<sup>6</sup> טענתי על המדע החדש היא, כמובן, כללית ביותר ומודעת לביקורות השונות שהושמעו על מידת החידוש והמהפכנות שבמדע המודרני (ראו: קון, 2005). למרות ביקורות אלו אין חולק על כך שבמדע, החל מהמאה ה-17, ניתן לראות שימוש נרחב יותר בשיטות של ניסוי בתנאי מעבדה ומאוחר יותר מתחיל גם ניסיון להבחין בין מדע לבין לא־מדע (ראו: פופר, 1977).

יכולים לקחת בו חלק. היהודים נחשבו לפחדנים ועל כן, כך סברו גם יהודים רבים בעצמם, רק מוות פטרייטי בשדה הקרב יכול היה להציל אותם מדימויים הנחות (Hoberman, 1995, p. 146, 158). טענה זו יכולה להסביר את השתלבותם הנלהבת של יהודים במלחמת העולם הראשונה, שהיוותה עבורם הזדמנות להוכיח את מחויבותם לחברה ואת יכולתם להתגבר על טבעם הנשי.

החיבור בין נשיות ויהדות, שנראה תמוה בתחילת המאה ה-21, נראה טבעי ומובן מאליה בתחילתה של המאה ה-20, הן אצל פמיניסטים ופילוסופים והן אצל אנטישמנים ומיזוגנים (וולקוב, 1993, ע' 140). התפישות האנטישמיות והאנטי-פמיניסטיות היוו באותן שנים סממן פוליטי וטקטיקה של הגדרה עצמית. השתייכות לימין הפוליטי הובילה, ברוב המקרים, לעמדה אנטישמית. ג'ורג' ל' מוסה, הראה כי האנטישמיות והאנטי-פמיניזם עלו באירופה בעיקר כתוצאה לוואי של עליית הלאומיות. היהודים הוצגו על-ידי לאומנים באירופה כבעלי דחף מיני בלתי נשלט המופנה בעיקר כלפי נשים לא-יהודיות ובשל כך נטען שהיהודים משחיתים את "אימהות האומה" ומונעים את לידתם של ילדים בריאים (Mosse, 1985, p. 140). וולקוב, בעקבות מוסה, אומרת שהלאומיות הגרמנית הייתה במובנים רבים "פולחן של גבריות" (וולקוב, 1993, ע' 139).

הטקסט המובהק ביותר המחבר בין יהדות לבין נשיות במפנה המאה ה-20 הוא ספרו של אוטו ויינינגר (1880-1903), *מין ואופי* (*Geschlecht und Charakter*). החברה האירופית-גרמנית, טען ויינינגר, מיוסדת על אינדיבידואליזם גברי. הנשים והיהודים, לעומת זאת, לעולם אינם אינדיבידואלים – הם תמיד מגדירים את עצמם כחלק מקולקטיב כלשהו, מכאן גם נובעת התחברותם של היהודים לקומוניזם (ויינינגר, 1953, ע' 374). בנוסף טען ויינינגר ש"היהודי נצחי כאשה" (שם, ע' 384), נווד מתמיד שאינו יכול ליצור לעצמו מערכת שלטונית מסודרת והוא תמיד נשלט על-ידי אחרים. היהודים והנשים הם לדעתו חסרי היגיון – האינטלקט הוא גברי, היצירתיות והרוחניות הן גבריות. גם היהודים וגם הנשים מפגינים, לדעת ויינינגר, חוסר מוסריות מינית, וסרסורים תמיד נושאים בתוכם יסוד יהודי. "היהודי הוא תמיד יותר תאוותן ושטוף זימה מאשר הגבר הארי, ומפליא הדבר, שהוא פחות פוטנטי מבחינה סקסואלית וללא ספק פחות מוכשר ממנו לתענוג מלא" (שם, ע' 373). היהודים והנשים חיים אם כן, לדעת ויינינגר, בפרדוקס שבין דחף מיני חזק לבין יכולת מינית מעטה.

אלה רק מספר דוגמאות להקבלות הרבות שהציג ויינינגר בין יהודים לנשים. העובדה שאדם שנולד יהודי כתב את כל הדברים הללו, מוסיפה נופך

אירוני לטענותיו של וייניגר, אולם טענות אלו הן הרבה יותר מאשר עניין פרטי של אדם השטוף בשנאה עצמית, כפי שיהודים ונשים עשויים להתפתות ולהציגו.<sup>7</sup> רבים קראו את וייניגר משום שרעיונותיו התאימו למה שהגרמנים בפרט והאירופאים בכלל רצו לשמוע באותה תקופה על נשיות ועל יהדות שבעוד שמיתוס הווסת היהודית-גברית הלך ונעלם מהנוף התרבותי במהלך המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, הזיהוי בין יהודים לנשים התעצם דווקא.

ויליס ג'ונסון (Johnson, 1998) טען כנגד ההיסטוריונים שהציגו את מיתוס הווסת היהודית-גברית, שיש מעט מאוד מקורות ימי-ביניים שטוענים שלגברים יהודים יש וסת, ולכן סביר יותר להניח שזהו רעיון מודרני שיש לו שורשים מסוימים בימי הביניים.<sup>8</sup> לחיזוק טענתו של ג'ונסון אפשר לומר שכפי שטען ג'ורג' מוסה, הצגת היהדות כתרבות נשית במאה ה-19 הייתה כרוכה בעליית הלאומיות האירופית ובמיתוסים של גבריות שהיו קשורים בה, ולכן בטרם העידן הלאומי לא היה צורך של ממש במיתוס על וסת יהודית-גברית. בחברה פיאודלית-מקומית שבתוכה היהודים סגורים על פי רוב בגטאות, לא היה צורך לעמוד על ההבדל היהודי, וכן לא היה צורך להציג הבדל זה במונחים מגדריים. רק מרגע שעלו רעיונות כמו דמוקרטיה, המדינה המודרנית ואמנסיפציה ליהודים, עלה ביתר שאת הצורך לעמוד על ההבדל היהודי ועלה הצורך להציג את היהודים כנשים, כמי שאינם יכולים להתחבר אל האומה

7 זיגמונד פרויד למשל, שמצא עניין רב בטענותיו של וייניגר, טען שהוא "שטוף בשנאה עצמית". ראו: גלזמן, 2007, ע' 37. לעומת זאת ראו כיצד השתמש י.ח. ברנר באירוניה בטענותיו של וייניגר: "צדק וייניגר: מידות של נשים לאומה זו! אין כוח-גברא, אין כוח יוצר, אין משפיעים יסודיים, יש קלות דעת, התיפות, עיקשות לב, ויתורים, פחדנות וצעקנות בלתי פוסקת. האופי היהודי הוא נשי" (ברנר, כתבים, כרך ג', ע' 1293, מצוטט אצל גלזמן, 2007, ע' 155).

8 בטענה זו ניכרת השפעתו של דניאל בויארין על ג'ונסון. בויארין טען בהרחבה בספרו *Unheroic Conduct* שהשיח האנטישמי, ההומופובי והמיזוגני הם תוצרים מובהקים של העת החדשה והציע לתפוש את היהדות כתרבות נשית העומדת בניגוד לתרבות המערב. בויארין אף מציין את תרומתו של ג'ונסון, תלמידו, בע' 210, הע' 83. יש לציין גם שג'ונסון כלל אינו מזכיר את מחקרו של רוניק, שהוא, ככל הידוע לי, המקיף ביותר שנעשה בנושא. בעקבות זאת כנראה, כמה מקורות ימי-ביניים חשובים חסרים ממאמרו של ג'ונסון. ראו: Resnick, 1998. לביקורת דומה על ג'ונסון ראו: Dentler, 2009. אין בכונתי להכריע כאן בין ג'ונסון לבין חוקרים כמו רוניק, גילמן ובילר על השאלה: האם המיתוס של הווסת היהודית-גברית הוא ימי-ביניים או מודרני? מה שחשוב יותר עבורי הוא האופן שבו מתפקד מיתוס זה בתוך שיח של זהויות.



### הנולדת כערש הגבריות.

מצד שני, כפי שהערתי קודם, בראשית העת החדשה מקשה המדע המודרני על הטענה שלגברים יש וסת. אף שהשאלה ההיסטורית: מתי התחיל מיתוס הווסת היהודית-גברית, אינה עומדת במרכז התעניינותי במאמר זה ואין בכוונתי להכריע בין ההיסטוריונים הניצים, ברצוני להציע בהמשך לביקורתו של ג'ונסון שהצורך להציג את היהודים כנשיים עלה בעת החדשה, אך מבחינת ההיגיון המדעי דווקא בתקופה זו הלכה ונחסמה האפשרות לדמיין גברים בעלי וסת. אני מבקש לטעון אם כן, שמיתוס הווסת הגברית-יהודית כרעיון נפוץ ורווח הוא תוצר של תקופה קצרה יחסית (בעיקר סביב המאות 17-18), אך כפי שראינו עדויות בודדות נמצאות הרבה לפני כן) שבה עוד אפשר היה לדמיין אותו, וכבר צריך היה לדמיין אותו. לפני תקופה זו, לא היה צורך חברתי של ממש להציג את האחרות היהודית, ואחרי תקופה זו, לא ניתן היה עוד להציג את האחרות היהודית במונחים גופניים ומגדריים.

עד כאן סקרתי את המופעים השונים של תפישת היהודים כנשיים בחברה האירופית בימי הביניים ובעת החדשה, ואת אחת מתופעות הקצה של רעיון זה – האמונה שלגברים יהודים יש וסת בדיוק כמו לנשים. אולם, כיצד התאפשרה אמונה מוזרה זו? בהמשך אעמוד על ההיגיון הביולוגי והאנתרופולוגי העומד בבסיס מיתוס הווסת היהודית-גברית ואציע ש"ההבדל היהודי" ו"ההבדל הנשי" שהתחברו במיתוס זה להבדל אחד, עשויים לשמש נקודת מוצא לביקורת חברתית מן השוליים אל המרכז.

### ההיגיון הביולוגי של המיתוס

בטקסטים הימי-ביניים המתייחסים לווסת יהודית-גברית אפשר לראות ערבוב של תופעות גופניות שונות: חוסר פעילות גופנית, דם קר, הרגלי אכילה בכלל ואכילתם של בשרים מסוגים מסוימים בפרט, דימום מוורידים ברחם, מלנכוליה, וסת, דיזינטריה וטחורים. הידע שנמצא בידי המדע בן-זמננו מציע הסברים שונים ובלתי קשורים זה לזה לכל התופעות הללו, המתערבבות במדע הימי-ביניים כאילו היו תופעה אחת. אנו יודעים היום שחום הגוף אינו משתנה משמעותית מאדם לאדם, שיש הבדל גדול בין מקור הדימום בטחורים לבין דימום וסת ושהסכנה ללקות בדיזינטריה וזיהומי דם אחרים בשל דימום הווסת קטנה ביותר. הידע שברשותנו על מכניזם הווסת לא מאפשר כמעט להעלות על הדעת וסת אצל גברים ולכן בעיניים מודרניות נראית הטענה

בדבר וסת יהודית-גברית כדמיון אנטישמי פרוץ וחסר בסיס. אולם האם בימי הביניים נתפשה טענה זו כמופרכת כל-כך?

דם הווסת נתפש בימי הביניים בשתי צורות הנובעות משתי הסמכויות המרכזיות ברפואה ההלניסטית – היפוקרטס (460-375 לערך לפנה"ס) וגלנוס (129-216). היפוקרטס טען שנשים קרות יותר ופעילות פחות מגברים בטבען. דרכם של גברים להיפטר מרעלנים בגופם היא על-ידי הזעה, ואילו דרכן של נשים על-ידי הווסת. דם הווסת הוא, לפי גישה זו, "דם רע" שיש להיפטר ממנו. כיוון שגופה של האישה מפותח פחות, נשים אינן מסוגלות להיפטר מ"הדם הרע" בשום דרך מלבד הווסת.

גלנוס לעומת זאת הניח שדם הווסת הוא דם רגיל המצוי בעודף ושהווסת נועדה לווסת את כמות הדם בגופן של נשים. גברים שהם מטבעם פעילים יותר, ניחנו ביכולת לנצל היטב את הדם שבגופם ואין להם צורך להיפטר מעודפים, ומסיבה זו, לפי גלנוס, אין להם וסת.

הן אצל היפוקרטס והן אצל גלנוס, האישה הוצגה כבעלת אורח חיים בעייתי יותר ובשני המקרים הוצגה הווסת כמנגנון חיובי ומועיל, ודאי לא כמחלה או קללה (Katz, 1999, p. 442). בעקבות גלנוס טענו רבים בימי הביניים שהווסת היא תהליך חיוני שמאפשר לנשים להיפטר מדם עודף הנובע ממזגן הקר, והיו אף שטענו שלגברים חסר מנגנון זה ולכן גברים נוטים יותר לדימום מהאף ומהטחורים, המסייעים להם להיפטר מהדם שנשים נפטרות ממנו מידי חודש. עוד נטען שנשים, בשל אותה סיבה, נזקקות פחות מגברים לעבור הקזות דם (Resnick, 2000, p. 254). בעקבות היפוקרטס לעומת זאת, ייחסו כותבים שונים סגולות מאגיות לדם הווסת וטענו שהוא מורעל ומסוכן.

הרציונל הרפואי המשתקף הן מתפישת הווסת של היפוקרטס והן מזו של גלנוס, אינו מסביר כיצד ייתכן שגברים יסבלו מווסת. לכאורה, שני ההסברים מתיימרים להסביר את חסרונה של וסת אצל גברים בדרך דומה לדרך שבה עושה זאת המדע המודרני – על בסיס ההבדל הגופני בין נשים לבין גברים. אולם מבט חד יותר על ההבחנות מאפשר לראות שיש שוני גדול בין תפישת ההבדל המיני המשתקפת אצל שני ההוגים ההלניסטים, לבין תפישת ההבדל המיני המקובלת כיום. בעוד שהמיניות במחשבה המודרנית מבוססת על הבחנה דיכוטומית ברורה בין המינים, ההבחנה שאנו רואים אצל היפוקרטס, גלנוס ואצל ממשיכי דרכם בימי הביניים, היא היררכית ומבוססת על מידת חומו של הדם: זכרים הם בעלי דם חם יותר ונקבות בעלות דם חם פחות.

על ההיררכיה שבין גוף חם יותר לגוף חם פחות יכולים להתייצב דגמי ביניים רבים שלא ניתן להעלות על הדעת כשמשתמשים במודל המודרני והדיכוטומי שבו יש או זכרים – או נקבות. כך גם ניתן להעלות על הדעת וסת אצל גברים. תובנה זו נעלמה מעיניהם של ההיסטוריונים שבעזרת מאמריהם הצגתי לעיל את מיתוס הווסת הגברית. המודעות להיגיון הרפואי השונה שהוביל את מחשבת ימי-הביניים עלתה בעשורים האחרונים בעקבות מחקר פמיניסטי וקווירי של הוגים כמו תומס לאקר (Laqueur), ג'ודית באטלר (Butler) ריווין קונל (Connell) ואחרים. אם לפני יובל שנים שיכנעה סימון דה־בובואר, בהצלחה מרובה למדי, ש"לא נולדים אשה", כלומר שהמגדר הוא תופעה תלוית תרבות, בניגוד למין שהוא עובדה ביולוגית, ובכך הניחה את היסוד לפמיניזם הרדיקאלי של אמצע המאה ה־20, הרי לאקר, באטלר וקונל, כל אחת ואחד מהם בדרכו, מבקשים לשכנע, החל מתחילת שנות ה־90, שגם ההבדל המיני אינו תופעה ביולוגית בלבד, אלא הוא תוצאה של תפישה תרבותית.

תומס לאקר טען בספרו *Making Sex* (1990) שבימי-הביניים הייתה ההבחנה המגדרית משמעותית מאוד, אך ההבחנה הדיכוטומית בין המינים טרם נוצרה. לטענתו, בתרבות האירופית הטרנס-מודרנית משמעותו של המגדר לא נבעה מהבדל ביולוגי מהותי בין המינים אלא מהבדל כמותי בלבד. נשים נתפשו אמנם כנחותות מגברים, אולם לא משום שהן שייכות למין האחר או לסוג שונה של אדם (Laqueur, 1990, p. 8). לאקר תיאר בספרו את שינוי התפישה שעברה האנטומיה המערבית בין "מודל המין האחד" שהיה נפוץ בימי-הביניים, ל"מודל שני המינים" שהחל להתקבל בעיקר במאות ה־18 וה־19. על פי "מודל המין האחד", לאישה יש מבנה אנטומי זהה לזה של הגבר, אך אברי המין שלה הם פנימיים בעוד שאברי המין הגבריים הם חיצוניים. המין האנושי, על פי מודל זה, הוא גברי בבסיסו והאישה אינה אלא דגם מוצלח פחות של אותו מין.

לאקר הוכיח את טענתו על-ידי עיון בכתבים רפואיים רבים מימי-הביניים ובחינה של ציורים אנטומיים מהתקופה. הטקסטים שראינו לעיל, המייחסים לגברים יהודים וסת, יכולים להוות דוגמה מובהקת לטענתו של לאקר (לאקר כנראה לא הכיר כתבים אלה). במרבית הטקסטים מימי-הביניים שסקרתי, דם קר הוא הסיבה המרכזית להופעתה של תכונה נשית כמו וסת אצל גברים. במקום הדיכוטומיה החדה של המדע המודרני (יש רחם – יש וסת, אין רחם – אין וסת) מופיעה היררכיה (דם קר יותר – יותר סיכוי לוסת). לאקר טען שרק

החל מהמאה ה־18 נשים וגברים נתפשו כשונים לא ברמה אלא בסוג (שם, ע' 4-6). הוא הדגיש כי "מודל המין האחד" לא יצר כמובן שוויון בין נשים וגברים, אלא להפך, היחסים החברתיים בין נשים לגברים בתקופה הטרנס־מודרנית העניקו לכל מגדר תפקידים, התנהגויות וזכויות מוגדרות מאוד ובלתי שוויוניות. אולם, בניגוד לטענה הפמיניסטית המקובלת (דה־בובואר) טען לאקר שהדיכוטומיה המינית היא תופעה תרבותית חדשה יחסית ושהבחנה המגדרית קדמה לה בהרבה.

ב-1990, השנה בה יצא ספרו של לאקר, הופיע גם הספר *Gender Trouble* של ג'ודית באטלר,<sup>9</sup> שהשפיע מאוד על השיח האקדמי בתחום המגדר. באטלר הכירה בתרומה הגדולה של דה־בובואר לתנועה הפמיניסטית וטענה שהתיאוריה הפמיניסטית נזקקה להבחנה חדה בין מין למגדר. באטלר מודעת לכוח הביקורתי החשוב של הבחנה זו ולדרך שבה היא מערערת על תפיסת "הביולוגיה היא גורל". ובכל זאת, כדי להעמיק את המאבק הפמיניסטי ולחתור תחת חלוקת התפקידים המערבית, באטלר הציעה לערער גם על תוקפה של ההבחנה המינית ולא רק על תוקף ההבחנה המגדרית:

ובכלל מהו "מין"? האם הוא טבעי, אנטומי, כרומוזומלי או הורמונלי, וכיצד על המבקרת הפמיניסטית להתייחס לשיח המדעי שמתיימר להציב "עובדות" אלו לפנינו? האם למין יש היסטוריה? האם לכל מין יש היסטוריה שונה או היסטוריות שונות? [...] כשהאופי הבלתי מעורער של המין מאותגר, מתברר שהמבנה החברתי המכונה מין מובנה בדיוק כמו המגדר. אכן מסתבר שהוא מלכתחילה היה כבר מגדר ולכן ההבחנה בין מגדר למין איננה הבחנה כלל. (Buttler, 1990, pp. 6-7)

באטלר תקפה את ההבחנה המינית בצורה הדומה לטענתו של לאקר. היא הראתה עד כמה ההבחנה הדיכוטומית לכאורה בין שני מינים אינה דיכוטומית כלל ועיקר, אינה טבעית, אינה קבועה, והיא תוצר של בחירה תרבותית. באטלר העירה את תשומת לבנו לכך שכאשר אנו מדברים על הבחנה מינית, ממילא איננו משתמשים בהבחנה דיכוטומית, שהרי אם בהבדל המיני אנו מתכוונים להבדל אנטומי, ברור שהבדל זה רחוק מלהיות דיכוטומי – אישה עם שדיים קטנים אינה "פחות נקבה" מאישה בעלת שדיים גדולים, אישה שרחמה נכרת אינה פחות נקבה מאישה עם רחם, ואישה שבוחרת שלא להביא

9 על השפעתם של באטלר ולאקר על ההגות הפמיניסטית, ראו זיו, 2001.

ילדים לעולם, כלומר לא לממש את "הפוטנציאל הביולוגי הנקבי" הטמון בה כביכול, אינה "פחות נקבה" מאישה שבוחרת כן ללדת. אותו הדבר נכון גם לגבי ההבדל ההורמונלי. אם נטען שההבדל בין זכרים לנקבות הוא הורמונלי, נאלץ לקבוע שאדם אחד הוא "פחות זכרי" מאדם אחר משום שבגופו יש פחות סטטוסטרון. ההבדלים האנטומיים וההורמונליים מטבעם אינם דיכוטומיים. רק בהבחנה הכרומוזומלית נשמרת הבחנה חדה ודיכוטומית בין זכרים לנקבות ואפילו על הבחנה זו יש מחקרים מסוימים המערערים ומציגים מבנה מורכב יותר של ההבדל הכרומוזומלי. יתר על כן, האם נכון יהיה לטעון שכאשר אנו מבחינים בין זכרים לנקבות אנחנו בעצם מתכוונים להבדל הכרומוזומלי בלבד? אם נטען כך נאלץ לטעון שעד לגילויים של כרומוזומי X ו-Y בשנות ה-50 של המאה ה-20 לא התקיימה כלל בחברה האנושית הבחנה בין זכרים לנקבות. באטלר טענה אם כן, שהבחנה המינית שאותה מציגה החברה המודרנית כעובדה ביולוגית הכרחית, קבועה ודיכוטומית, אינה אלא הבחנה רופפת, בלתי דיכוטומית, משום שהיא נסמכת על מכלול שלם של עובדות ביולוגיות שעדיין נחקרות, וכן משום שהיא בעלת משמעויות תרבותיות שונות בתרבויות שונות. ההבחנה המינית היא, אם כן, גם אנטומית, גם הורמונלית וגם כרומוזומלית ושיילוב של כל ההבחנות הבלתי-חופפות הללו לא יכול להיות דיכוטומי (ראו: זיו, 2001, ע' 195).

המחקר של ריווין קונל (1995) על מהותה של הגבריות מציע אף הוא ערעור יסודי על הטבעיות של ההבדל המיני.<sup>10</sup> קונל טענה כך:

*'גבריות', במידה שמונח זה הוא בר-הגדרה בכלל, היא בעת ובעונה אחת מקום ברשת היחסים המגדריים, הפרקטיקות שעל ידן תופסים גברים ונשים את מקומותיהם ברקמה המגדרית, והחותם שמטביעות פרקטיקות אלה על ההתנסות הגופנית, האישיות, והתרבות. (קונל, 2009, ע' 92)*

קונל אמנם אינה עוסקת בהבחנה בין מין לבין מגדר, אולם דרך הטיפול שלה בגבריות נובעת מתוך מודעות להיסטוריות של הגבריות והזכריות גם יחד, ולעובדה שהגדרת הגבריות משמשת כלי פוליטי רב עוצמה.

מחקריהם של קונל, לאקר, באטלר ואחרים יכולים להסביר מדוע לא

10 קונל כתבה ספר משפיע זה לפני שערכה ניתוח לשינוי מין מזכר לנקבה. בהמשך אתייחס לכותבת בלשון נקבה, אף שמחקרה מערער בדיוק על הבחנה זו ולכן קשה לקבוע אם קונל עצמה הייתה מבקשת שנפנה למחקרה בלשון זכר או נקבה.

נתפשו הטענות בדבר וסת גברית כמופרכות בימי־הביניים. היהודים לא נתפשו בימי־הביניים כמי שחצו את קו הגבול המיני בין זכר לנקבה, משום שקו זה טרם נמתח בימי־הביניים. כפי שראינו, ה"קוודליבט של פריס" מציין במפורש כי ישנם גם נוצרים הסובלים מאותה בעיה כמו היהודים. אלברט מציין שהדימום היהודי נובע מהרחם. שאר השיקולים הביולוגיים שהוזכרו בטקסטים אלה בוודאי יכולים היו להיות מיוחסים לנוצרים מסוימים באותה מידה שיוחסו ליהודים. ניתן ללמוד מכך שמיתוס הווסת הגברית של היהודים לא נבע משייכותם של היהודים למין אנושי אחר (או שמא "מין לא אנושי"?), אלא מהעמדתם, יחד עם חלק מהנוצרים, במיקום אחר על הרצף הימי־בינימי בין גבריות לבין נשיות. ובכל זאת, המחשבה הימי־בינימית לא ייחסה את מיתוס הווסת הגברית לנוצרים וליהודים באותה צורה. כפי שראינו, למשל, בספר סודות הנשים, אצל הנוצרים נתפסה הווסת כסוג של מחלה ספציפית, מקרית ומצערת "כנגד הטבע", בעוד שאצל יהודים דובר על עונש תיאולוגי ראוי – עניין "על־טבעי".

### ההיגיון האנתרופולוגי

ההיגיון הביולוגי שהצעתי לעיל מסביר מדוע לא נשמעה הטענה בדבר וסת יהודית-גברית מופרכת לאזניהם של אנשי ימי־הביניים, אולם אין הוא מספיק כדי לעמוד על עומק החיבור שבין נשיות ויהדות במיתוס הווסת היהודית-גברית. כדי לעמוד על עומק זה אנו נדרשים לבחון את המשקל התרבותי של הווסת בחברות אנושיות שונות ואת החיבור המיוחד שנוצר במיתוס זה בין "ההבדל היהודי" ובין "ההבדל המגדרי". ברצוני לטעון שכוחו של מיתוס הווסת היהודית גברית נובע מהדרך שבה הוא שובר את ההבחנות המקובלות, הן בין גבר לאישה והן בין יהודי לבין שאינו יהודי, ושדווקא בשל כך אפשר לראות את המיתוס לא רק כקוריוז מן העבר, אלא כבסיס לביקורת על יחסי כוח בהווה. ההבדל היהודי-מגדרי עשוי להוות אלמנט חתרני המדגיש דווקא את הפן החיובי שב"אחרות".

בעקבות דבריו של היפוקרטס על מנגנון הווסת, הניחו חלק מהכותבים בימי־הביניים שנשים הן בעלות סגולה טבעית המאפשרת להן לשאת את הדם המסוכן של הווסת מבלי להיפגע, בדומה לצמחים ובעלי חיים נושאי רעל וארס שאינם נפגעים בעצמם מארסם (Resnick, 2000, p. 245). ברעיונות אלה ניכר המשקל הרב שמייחסת התרבות האנושית לתופעת הווסת – החשש מהסכנה הטמונה בווסת מצד אחד, וההשתאות של גברים מהכוח הנשי הטמון

בה, מצד שני. הווסת, בהיותה חלק ממנגנון הרבייה, מעניקה לנשים עמדת כוח חברתית חשובה.

תומס בקלי ואלמה גוטליב טוענים שאיסורי טאבו על וסת הם תופעה אוניברסלית ושחברות רבות האיסורים משמשים להדרת נשים, אך חלק מהאיסורים דווקא משרתים אינטרסים של נשים (למשל שחרור ממטלות מסוימות בתקופת הווסת. ראו: Buckley & Gottlieb, 1988, p. 13).<sup>11</sup>

מחקרים אנתרופולוגיים אחרים מלמדים שתרבויות אנושיות רבות מייחסות כוח מרפא להוצאתו של דם מהגוף. הקזת דם היא הדוגמה הבולטת והידועה ביותר לעניין זה. ג'יימס ל' בריאן הצביע על הדמיון בין פרקטיקות של הקזת דם במערב, לבין פרקטיקות הקשורות לדם במספר שבטים שנחקרו על-ידי אנתרופולוגים – בשני המקרים הקזת הדם נועדה להוציא מהגוף דם בעייתי, ובשני המקרים מופיעה הפרקטיקה אצל גברים יותר מאשר אצל נשים, כלומר, גברים מבצעים מרצונם ובאופן מלאכותי את מה שמתרחש באופן טבעי אצל נשים (Brain, 1988, p. 312).

בריאן תיאר, למשל, את מנהגיהם של אנשי שבט הסמביה (Sambia) באפריקה, המאמינים שנשים נולדות עם כל האיברים והתהליכים הגופניים הנדרשים להן, בעוד שגברים נולדים בצורה לא שלמה ועליהם להשלים את מעשי הטבע על ידי פעולות מסוימות. במילים אחרות, אצל הסמביה הגבריות היא הישג, בעוד שהנשיות היא נתון טבעי. בשבט הווגו (Wogeo) בגיניאה החדשה, ובתרבויות נוספות באזור האוקיינוס השקט, גברים מבצעים חתך של איבר המין כדי "לייצר" וסת ולהיפטר מדם "רע" (Brain, 1988, p. 312). בני שבט המאה-אנגה (Mae-Ange) מגיניאה החדשה מאמינים בעליונות גברית ובכך שהגברים נמצאים בסכנה מתמדת כאשר הם באים במגע עם אישה. גברים בתרבות זו יוצאים להתבודדויות ממושכות ומצמצמים את הפעילות המינית למינימום הכרחי. בני המאה-אנגה מאמינים שכל מגע עם אישה בזמן וסת (בהיעדר מאגיה מתאימה) עלול "להפיל אדם למשכב ולגרום לו הקאות ממושכות, 'להרוג' את הדם שלו עד שישחיר, לקלקל את נוזלי גופו עד שעורו יתכהה וייתלה רופס על גופו הכחוש יותר מיום ליום, לערפל את חושיו באופן

11 מעניין לציין דמיון בין הגישות הקמאיות לווסת שנחקרו על ידי אנתרופולוגים לבין הגישה המקראית. בספר ויקרא מודגש שדם ממקור רחמי (נידה, זיבה ויולדת) נחשב לטמא בעוד שכל דימום אחר (כולל דם בתולין) אינו טמא. טריה פיליפ, שחקרה בהרחבה את גישתו של המקרא למחזור חודשי וללידה, הסיקה שהיהדות מייחסת טומאה רק לדם שקשור לפוריות – דווקא הפורה הוא הטמא. פיליפ, דוקטורט, תשס"ג, ע' 137.

חסר תקנה ולבסוף להוביל להדרדרות איטית שסופה מוות" (דאגלס, 2004, ע' 165). ניתן לראות אם כן, במספר תרבויות, כיצד המנגנון של הווסת, שנתפש בדרך כלל כחיובי ומועיל בתרבויות אלה, הופך בעייתי במסגרת יחסי הכוח השבטיים – כיצד "מושלמותה" של האישה הופכת לגורם בהדרתה (Brain, 1988, p. 321).

כמעט בכל חברה אנושית, יש להפרדה בין חברה גברית לחברה נשית תפקיד רב-חשיבות שבא לידי ביטוי במעגלים שונים של החיים (משחקי ילדים בגילאי הגן, תנועת הצופים באירופה החל מהמאה ה-19, בתי ספר נפרדים בחברה הדתית בישראל, נזירות בחברה הנוצרית, אוהל נשים ואוהל גברים בחברה הבדואית, ועוד ועוד). אין זה סביר להניח שההיגיון התרבותי שעומד בבסיס ההפרדה הזו נעוץ כולו בחשש הגברי מפני הווסת, אך בכל זאת דומה שלחשש הגברי מהמסתורין הנשי – מהעובדה שנשים מצליחות לדמם מדי חודש מבלי למות מדימום זה – לחשש זה יש קשר משמעותי להבחנה אנתרופולוגית זו החובקת עולם וחוצה תרבויות. הווסת היא, בחברות אנושיות שונות, סממן תרבותי המבדיל בין ספירות שונות של החברה – כמובן בין הספירה הנשית לגברית, אך גם בין הקדוש והטמא מצד אחד, לבין החולין מצד שני. המטענים התרבותיים המיוחסים לדם הווסת בתרבויות אנושיות שונות, כרוכים במושג הקדושה. מרי דאגלס טענה שבעולם המערבי-מודרני מושג הקדושה הצטמצם מאוד והוא כולל תחום צר למדי של עניינים, ולעומת זאת, ברוב התרבויות הפרימיטיביות, היקום כולו מתחלק לשניים – התחום הקדוש והאלוהי והתחום האנושי שהוא תחום החולין. החברות השונות מטילות מגבלות על הקדושה, מצד אחד כדי להגן על האלוהות, ומצד שני כדי להגביל אותה ולמנוע ממנה לפרוץ אל תוך חיינו.

דאגלס השתמשה ברעיון מעניין של האנתרופולוג ואן גנפ, שראה את החברה האנושית כבית המכיל חדרים ומסדרונות. בכל חדר שורר סדר משלו והמעבר במסדרון הוא מסוכן משום שהסדר של החדר הקודם כבר לא שולט בו, והסדר של החדר הבא טרם החל לשלוט (דאגלס, 2004, ע' 119). מצבי מעבר מהווים סכנה ממשית לסדר החברתי ולכן רוב החברות האנושיות משתמשות בטקסי מעבר שכביכול מקצרים את זמני השהייה במסדרון ויוצרים תחושה של מעבר חד ומהיר מחדר לחדר. תפישה דומה של הגוף האנושי מובילה לחשש קמאי מווסת ומהפרשות אחרות. דאגלס מנסחת זאת כך:

השוליים הם החלק הפגיע ביותר של כל מבנה תפיסתי. עלינו לצפות שפתחי הגוף יסמלו את חלקיו הפגיעים במיוחד. שוליותו של החומר הנפלט מהם



בולטת במיוחד. רוק, דם, חלב, שתן, צואה או דמעות – בעצם יציאתם הם חורגים מגבולות הגוף. כמוהם גם חלקי קליפת עור, ציפורניים, שיער גזוז וזיעה. (שם, ע' 142)

ג'וליה קריסטבה, שניסתה להסביר את היחס של התרבות המערבית להפרשות שונות וביניהן הווסת, עמדה על הקשר העמוק שבין ההפרשות שהחברה מבזה וחוששת מפניהן, לבין הסדר החברתי: "הבזוי קשור לפרוורסיה. תחושת הבזות שאני חשה מעוגנת באני-העליון. הבזוי הוא פרוורטי, מאחר שאינו מוות, מאחר שאינו עובר על איסור, על כלל או על חוק, ואף אינו ממלא אחריהם, אלא מסיט אותם הצידה, מוליכם שולל, מקלקלם; משתמש בהם ומנצל אותם למען ייטב להכחישים" (קריסטבה, 2005, ע' 17), ובמקום אחר: "הבזות, שהיא כנראה גבול, היא בעיקר עמימות" (שם, ע' 13). קריסטבה ודאגלס מלמדות על מצב הביניים שבשולי החברה, מצב שבו הבזוי והקדוש מתערבבים זה בזה ושניהם נדחקים ומוצאים אל השוליים. את אותו הדבר אפשר לטעון לגבי הזיהוי בין יהדות ונשיות המודגש במיתוס הווסת היהודית-גברית. הוא מציג את היהדות קודם לכל כפריעת סדר, כחתייה תחת הסדר החברתי המוכר והטוב.

### "ההבדל היהודי" ו"ההבדל הנשי"

המן הרשע היה, קרוב לוודאי, הראשון שעמד על האחרות היהודית. מגילת אסתר היא המקור הראשון שבו מופיעה המילה "יהודי" במובן קרוב לזה שבו אנו משתמשים בו היום (מרדכי היהודי). המן, כידוע, מתאר שם את היהודים כך: "יִשְׁנֹוּ עִם-אֶחָד מִפְּזֹר וּמִפְּרֹד בֵּין הָעַמִּים בְּכָל מְדִינֹת מְלָכוֹתַי וְדָתֵיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל-עַם וְאֶת-דָּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עוֹשִׂים" (אסתר, ג, 8). מסתבר אם כן שכבר בשימוש הראשון במילה "יהודים", מוצגים היהודים כאחרים, כחורגים מן הנהוג המקובל וכמפרי חוק. אולם, המן טרם עמד על הפוטנציאל הגדול הטמון בדחיקת האחר על-ידי הצגתו כבעל מיניות שונה. אחד הראשונים שעשה זאת היה טקיטוס, ההיסטוריון הרומי (55-120), שכתב על היהודים כך: "הם נפרדים במאכליהם, נבדלים במשכביהם; עם המשועבד לתאוות המין, ואינם מתחתנים בזרים". (בתוך: עילם, 2005, ע' 82). מהו היסוד לטענתו של טקיטוס בדבר המיניות היהודית העודפת? האם היה גורם כלשהו בתרבות היהודית שהביא אותו לטעון שהיהודים משועבדים לתאוות המין? דומני שאת ההיגיון העומד בבסיס טענתו יש לחפש לא בתוך התרבות היהודית אלא בתוך

ניסיון ההדרה של הכותב. טקיטוס הבין, כפי שהבינו אנטישמים רבים אחריו, שכדי לדחוק את היהודים מהחברה, אין מנגנון חזק ויעיל כמו הצגתם כסוטים ומזרמים מבחינה מינית. מי שמודר בתחום המיני, מודר גם מהסיכוי לקחת חלק בחברה בעתיד. מי שמנייתו שונה, נידון להמשיך ולהיות אחר גם בדור הבא. מנגד, יש לציין שגם היהודים מצידם השתמשו במיניות כגורם הרתעה רב-עוצמה מפני האחר. למשל, חז"ל אמרו על הגויים: "חביבה עליהן בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן" (בבלי, עבודה זרה, כ"ב ע"ב) וישנן דוגמאות נוספות, עוקצניות לא פחות.

השנאה של יהודים כלפי לא-יהודים וגם השנאה ההפוכה, כרוכות בפחד (את שנאת הזרים למשל, אנו מכנים "קסנופוביה"), הדרה כרוכה בהאדרה. האנטישמי חושש מהכוח היהודי (למשל: הפרוטוקולים של זקני ציון, המתארים את שליטת היהודים בעולם). את המיתוסים השונים המלווים את החברה האנושית בדבר הכוח המיסטי של דם הווסת אפשר להבין כחלק מניסיון לדחוק נשים לשולי החברה ולחזק את שליטתם של גברים דווקא על-ידי הצגת הכוח הרב המצוי, על פי המיתוס, בידיהן של הנשים. מסתבר אם כן, שמזוגניות ואנטישמיות בנויות על מהלך מחשבתי דומה – רתיעה מפני הכוח היהודי ומפני הכוח הנשי – האדרה לשם הדרה. מיתוס הווסת היהודית-גברית הוא אולי הדוגמה המובהקת והקיצונית ביותר למקום שבו התחברו שתי ההדרות הללו לתפישה אחת.

קריסטבה הראתה שהבזות אינה אלא פריעה של סדר – מה שהופך דבר לבזוי הוא העובדה שהוא משבש זהות ומאתגר את הסדר הקיים (ראו את המוטו למאמר). החיבור בין נשיות לבין יהדות מציג את היהודים כפורעי סדר וכבזויים וכך קובע שהם לעולם לא יוכלו לקחת חלק בחברה ולהנות מפרותיה. באטלר טענה ש"החלוקה למגדרים נפרדים היא אחד האמצעים שהופכים אינדיבידואלים לבני אנוש בתרבות העכשווית; ואכן אנו נוהגים להעניש את אלה שנכשלים בביצוע המגדר שלהם כהלכה", (באטלר, 2001, ע' 211). דומה שהתעמולה האנטישמית הימית-ביניימית שהפיצה את מיתוס הווסת היהודית-גברית פעלה ברוח הערה זו, אותה הגתה באטלר מאות אחדות מאוחר יותר. יהודים ראויים לעונש ולגינוי משום שהם אינם מבצעים את תפקידם המיני כהלכה. ויינינגר בשעתו טען שהיהודי והנשי הם פריעה של הסדר הלאומי-גברי ולכן, יהודים רבים כל כך היו שותפים למהפכות. לדעת ויינינגר, היהודי (והנשי) הוא "הורס גבולות להפליא" (ויינינגר, 1953, ע' 374). אולם לא רק יהודים אנטישמים כמו ויינינגר טענו זאת. אנרכיסטים

יהודים כמו מרטין בובר, גוסטאב לנדאוור וברנרד לזר טענו, בתחילת המאה ה-20, שיש ביהדות משהו המאתגר את הסדר החברתי הקיים (לזר, 2005). היהודים, כפי שטען לזר, היו תמיד "לא מרוצים" מהמצב החברתי הקיים ובהיותם משקיפים פנימיים/חיזוניים לחברה, הם יכלו לראות בכל חברה את הסיכוי וגם את הצורך בשינוי ולכן לקחו חלק פעיל כל כך במהפכות הגדולות של המאות ה-19 וה-20 (ראו: דינור, 2009, פרק 17).

בראשית העת החדשה הציעה היהדות קיום חסר גבולות ומאתגר עבור העולם המערבי שהיה עסוק בעיצוב מחדש של גבולותיו, מגבולות מלכניים ללאומיים. במעבר הזה היה להצגתם של היהודים כנשים תפקיד חשוב בעיצובה של האומה הגברית המודרנית. ההוגות הפמיניסטיות ששימשו אותי במאמר זה, גם הן "הורסות גבולות להפליא". הן מאתגרות את ההבדל המגדרי והמיני (לאקר, באטלר וקונל) ועומדות על הדרך שבה בני אדם מעצבים גבולות לצרכיהם הפוליטיים ולשם הדרתו של האחר (קריסטבה ודאגלס).

### ניכוס חתרני של הווסת

התגובה המובנת של יהודים להאשמה בדבר וסת יהודית-גברית בפרט ובדבר נשיות בכלל, משתרעת על הרצף שבין גיחוך, רתיעה והסכמה. הציונים, שהציגו אף הם את היהודי הגלותי כנשי ואת התחייה הלאומית כתחייה גברית (היימן, 1997, ע' 115) יצאו למהלך של תיקון שבבסיסו ניכרת הסכמה מלאה עם המיתוסים האנטישמים. ציונים ואנטישמים הסכימו על כך שהיהודי הגלותי הוא נשי. המחלוקת ביניהם הייתה סביב השאלה: האם ניתן לתקן את היהודי כפי שגרסו הציונים, או שלא ניתן, כפי שגרסו האנטישמים. מנגד, יהודים "מתבוללים", שרצו להשתלב במדינות הלאום האירופיות, העדיפו לנסות ולהתנער מהדימויים הנשיים ולהוכיח את יכולתם להשתלב בחברה הלאומית-גברית שזה מקרוב קמה. דומה שעל ההנחה שנשיות היא שלילית לא נמצא מי שיחלוק.

אולם, מה יקרה אם נקבל את אותן האשמות אנטישמיות ונניח שהיהודים הם באמת "עם נשי" ונראה בכך עובדה חיובית? אסטרטגיה פרשנית שכזו נושאת אופי פמיניסטי-מהותני (ראו: Fuss, 1989), ולפחות בקריאה ראשונה ניתן היה לצפות כי היא תהייה נחלתן של פמיניסטיות יהודיות רבות המזדהות עם ה"זרם" המהותני (מבית מדרשה של לוס איריגארי ופמיניסטיות אחרות) ומוצאות בו השראה לפיתוחה של גישה יהודית פמיניסטית בהווה. אולם,

דומה שמרבית הפמיניסטיות הנוגעות בשאלות של יהדות, נוקטות אסטרטגיה שונה לחלוטין ובדרך כלל הפוכה. פמיניסטיות אלו מציגות את היהדות כדת המבוססת על רעיונות אנטי-פמיניסטיים חמורים יותר מדתות וחברות אחרות, כדת פטריאכלית המדכאת נשים ודוחקת אותן מכל מעמד סמכותי.

מבין הפמיניסטיות והפמיניסטים היהודים, היחיד, למיטב ידיעתי, הנוקט באופן בולט באסטרטגיה ההפוכה – זו המציגה את היהדות כתרבות נשית בבסיסה ולכן כתרבות חיובית, הוא דניאל בויארין (ראו: דינור, 2004), שהציע להציב את היהדות בחוד החנית של המאבק הפמיניסטי בעולם המערבי. בויארין, כמובן, מודע לכך שיש ביהדות רעיונות אנטי-פמיניסטיים מובהקים, ובכל זאת הוא טוען:

קריאה החושפת רק את הפן של שנאת נשים בטקסטים עלולה להיעשות בעצמה למחווה של שנאת-נשים; ואילו הניסיון לשקם מתוך הטקסטים העתיקים קולות "פמיניסטיים", כלומר עקשניים או אפילו מתנגדים, עשוי להיות פעולה המנכסת את הטקסטים הללו למען שינוי פוליטי. בכך אין כדי להכחיש את אופיין הפטריאכלי (ואף כזה שהיה רווי בשנאת נשים) של הפרקטיקות ההגמוניות בתרבות. (בויארין, 1999, ע' 7-136)

הפרויקט של בויארין הוא במידה רבה פרויקט של שיחזור והדגשה מחודשת של אוטונומיה נשית ותפישות פמיניסטיות בתרבות היהודית, שהודחקו מהזיכרון הקולקטיבי. את ההיפוך הזה שמציע בויארין לגבי תפישת מהותה של היהדות (נשית וחיובית), אפשר לעשות גם לגבי מהותה של הווסת. בדברים שלעיל עמדתי בעיקר על המטען התרבותי השלילי של הווסת (וייתכן שאפשר להאשים בכך את גבריותו/זכריותו של הכותב) אך בסיומו של המאמר ברצוני להציע דווקא את המטען החיובי שלה. מלבד הקשר הברור בין וסת לבין פוריות, המשך הדור הבא וכן הלאה, יש לווסת גם תפקיד מהותי בתפישת הזהות העצמית ובתפישת הנשיות של נשים רבות. גלוריה סטיינמן, פובליציסטית פמיניסטית אמריקנית, כבר הציעה מהלך מחשבתי של היפוך היחס לווסת לפני כמה שנים כששאלה, בצורה מעט מבודחת, מה היה קורה אילו לגברים הייתה וסת?

מה היה קורה, למשל, אילו פתאום, באורח פלא, גברים היו מקבלים וסת, ונשים לא? התשובה ברורה: וסת הייתה נהפכת למושא קנאה, לאירוע גברי: גברים היו משוויצים באורך המחזור שלהם ואף חוגגים את תחילת התהליך, שהיה

נחשק כהוכחת גבריות, בטקסים דתיים ומסיבות. הקונגרס היה מממן ארגון לאומי לטיפול בהפרעות וסת. תחבושות היגיניות היו ניתנות בחינם, במימון הממשלה. (תורגם אצל סער, 2011; ראו את המקור בהרחבה: Steinem 2012).

בדברים שלעיל עמדתי על ההיגיון שברעיון אנטישמי – מיתוס הווסת היהודית-גברית. הרעיונות הפמיניסטיים של בויארין וסטיינס מאפשרים לראות את החיוב שבנשיות בכלל ובווסת בפרט כאלמנט ביקורתי כלפי מבנה החברה הפטריאכלי. ניסיתי להראות שבהצגתה של הווסת היהודית-גברית כרעיון שובר גבולות, מתבטא ערעור החותר תחת מבנים רבי כוח, וזאת, כפי שטענה קריסטבה, כיוון ש"כל פשע מעיד על שבירות של החוק". הבה נשמח אם כן, בווסת שבה התברכנו, נשים, יהודים-גברים, ופורעי גבולות אחרים.

## ביבליוגרפיה

- באטלר, ג' (2001). צרות של מגדר (קטע) (מאנגלית: דפנה רז). מכאן ב, ע' 202-219.
- בויארין, ד' (1999). **הבשר שברוח** (מאנגלית עדי אופיר), תל-אביב: עם עובד.
- גלזמן, מ' (2000). הגוף כטקסט והגבריות כשפה: על שפת הגוף ב'ספר הדקדוק הפנימי'. בתוך: י' בר-אל, י' שוורץ ות' ס' הס (עורכים), **ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד**. (ע' 328-349).
- תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גלזמן, מ' (2007). **הגוף הצינוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דאגלס, מ' (2004). **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו** (מאנגלית: יעל סלע). תל-אביב: רסלינג.
- דינור, א' (2004). **היהדות הנשית של דניאל בויארין: בין הבניה תרבותית למהותנות**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
- דינור, א' (2009). **יהדות ואוניברסליות בהגותם של חנה ארנדט והנס יונס**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
- דינור, א' (2009א). משני צידי המקף: התרבות היהודית-גרמנית-אוניברסלית, לאומיות ופוסט קולוניאליזם. **טבור: כתבי-עת שנתי להיסטוריה**, 2, ע' 127-154.
- היימן, פ' (1997). **האשה היהודיה בסבך הקידמה: מקומה וייצוגה בעת החדשה**. (מאנגלית: טל אילן). ירושלים: זלמן שזר.

- וולקוב, ש' (1993). אנטישמיות ואנטיפמיניזם: נורמה חברתית או צופן תרבותי. **זמנים**, 46-47, ע' 134-143.
- ויינגר, א' (1953). **מין ואופי: מחקר עקרוני** (מגרמנית: צבי רודי). תל-אביב: כתבים.
- זיו, ע' (2001). חיקוי, ציטוט והתנגדות: הצרות המגדריות של ג'ודית באטלר. **מכאן**, ב', ע' 191-20.
- לזר, ב' (2005). הרוח המהפכנית ביהדות. בתוך: ח' זליגמן וי' גורן (עורכים), **אנרכיסטים יהודים: קובץ ב', רמת אפעל: יד טבנקין**, ע' 26-41.
- סער, צ' (2011). אילו לגברים הייתה וסת. נדלה מאתר **הארץ** 13 לדצמבר 2011 בכתובת: <http://www.haaretz.co.il/gallery/literature/1.1589833>
- עילם, י' (2005). יהדות ישראל והאנטישמיות. בתוך: ר' רוזנטל (עורך), **שורש הדברים: עיון מחודש בשאלות עם וחברה**. (ע' 80-91). ירושלים: כתר.
- פופר, ק' (1977). מדע: השערות והפרכות (מאנגלית: יורם נבון). בתוך: ג' פרוידנטל (עורך), **פילוסופיה של המדע: ספר מקורות**. (ע' 1-23). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- פיליפ, ט' (תשס"ג). **המחזור החודשי והלידה במקרא: פוריות וטומאה**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית.
- קון, ת' ס' (2005). **המבנה של מהפכות מדעיות**. (מאנגלית: יהודה מלצר). תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- קונל, ר' (2009). **גבריות**. (מאנגלית: עודד וולקשטיין). חיפה: פרדס.
- קריסטבה, ג' (2005). **כוחות האימה: מסה על הבזות** (מצרפתית: נועם ברוך). תל-אביב: רסלינג.

Biller, P. (1992). Views of Jews from Paris around 1300: Christian or 'scientific'? In: D. Wood (Ed.), *Christianity and Judaism*. Blackwell: Oxford, pp. 187-207.

Boyarin, D. (1997). *Unheroic Conduct – The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkley: Los-Angeles & London, University of California press.

Brain, J. L. (1988). Male menstruation in history and anthropology. *Journal of Psychohistory* 15: 3, pp. 311–323.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.

Dentler, J. (2009). *Sexing the Jewish Body: Male Menstruation Libel and the Making of Modern Gender*. Acquired August 13<sup>th</sup> 2012 from:

- <http://academiccommons.columbia.edu/catalog/ac:138256> .
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking: Feminism Nature & Difference*. New York: Routledge.
- Garber, M. (1992). *Vested Interests: Cross-Dressing & Cultural Anxiety*. New York & London: Routledge.
- Geller, J. (1992). The unmaning of the wandering Jew. *American Imago*, 49:2, pp. 227– 262.
- Gilman, S. L. (1993). *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity at the Fin De Siècle*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Gilman, S. L. (1986). *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore & London: John Hopkins university Press.
- Hoberman, J. M. (1995). Otto Weininger and the critique of Jewish masculinity. In: N. A. Harrowitz & B. Hyams (Eds.), *Jews & Gender: Responses to Otto Weininger*. (pp. 141-154). Philadelphia: Temple University Press.
- Johnson, W. (1998). The myth of Jewish male menses. *Journal of Medieval History*, 24:3, pp. 273-295.
- Katz, D. S. (1999). Shylock's gender: Jewish male menstruation in early Modern England. *Review of English Studies*, 50: 200, pp. 440-462.
- Laqueur, T. (1990). *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Massachusetts and London, Harvard University Press.
- Mosse, G. L. (1985). *Nationalism and Sexuality: Respectability and Sbnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig.
- Resnick, I. M. (1998). On the roots of the myth of Jewish man menses. In: *Jacques de Vitry's history of Jerusalem, International Rennert Guest Lecture series*, 3, Bar-Ilan University, pp. 1-27.
- Resnick, I. M. (2000). Medieval roots of the myth of Jewish rale renses. *The Harvard Theological Review*, 93:3, pp. 241-263.
- Robertson, R. (1998). Historising Veininger: The nineteen-century German image of the feminized Jew. In: Cheyette Bryan & Laura Marcus (Eds.), *Modernity, Culture and 'The Jew'*. Stanford: CA, Stanford University Press.
- Steinem, G. (2012). *If Men Could Menstruate*. Acquired Sep. 5 from: <http://www.haverford.edu/psych/ddavis/p109g/steinem.menstruate.html>

# גבולות שבדם: מקרי בוחן של שימושים נשיים במנהגי נידה

ענבל אסתר סיקורל ונעמי סילמן\*

סמלים וטקסים מספקים למשתייכות/ים לתרבות מסגרת לפרשנות ולעיבוד של חוויות (אליאדה, 2000; טרנר, 2004). הם גם מעניקים תחושה של הכוונה רוחנית ואותנטיות היכולות, ככאלה, להשעות חשיבה ביקורתית ולהוות אמצעי ליצירת מערכות יחסים בלתי שוויוניות המבוססות על כוח (Sered, 2005). מאמר זה יבחן את הווסת הנשית כדוגמה לחוויה מוחשית שעוררה בעבר ומעוררת גם כיום יצירה של טקסים וסמלים המשקפים ומכוננים יחסי כוח (ראו גם: Buckley & Gottlieb, 1988).

ביהדות, כמו בתרבויות אחרות, טקסי הנידה עברו עיבוד תרבותי למערך סמלים שמשמעותם אינה אחידה. קבוצות שונות של נשים וגברים בתרבויות יהודיות, מקנות לסמלים אלו פרשנות שונה וגוזרות מהם פרקטיקות מעשיות שונות בהתאם לערכים עכשוויים (Wasserfall, 1999). חוקי הנידה מוזכרים בתנ"ך לראשונה בספר ויקרא טו והם ממשיכים להתפרש הלכה למעשה, עד היום. חוקים אלו תובעים להימנע מיחסי מין או ממגע שעשוי להוביל אליהם, כאשר האישה רואה דם ממקור רחמי. בהלכה המוקדמת נאסרו יחסים אלו רק בימי הדימום, אולם אחרי חורבן הבית השני הורחבו ההגבלות גם לשבעת הימים שלאחר תום הדימום (בבלי, נידה סו ע"א). בימים אלו האישה חוזרת ובודקת שאין יותר דימומים ואם היא מגלה דימום עליה להמתין לסופו ואז להתחיל למנות מחדש שבעה ימים – "הימים הנקיים". אם גילתה כתם שאינה בטוחה בטיבו, עליה להיוועץ ברב, שכן רבנים הם היחידים המוסמכים לפסוק על מהות הכתם (כי-טוב, 1960).<sup>1</sup> בתום פרק-זמן זה, האישה שוטפת עצמה בקפדנות ואז טובלת במקווה בנוכחות בלנית. לאחר הטבילה מותר לזוג לקיים מגע מיני. ההלכה היהודית מעניקה למצוות הנידה חשיבות גדולה, והעונש על

\* אנחנו רוצות להודות למכללה האקדמית אשקלון על תרומתה לפרסומו של מאמר זה.  
1 בשנים האחרונות החלה להתפתח אלטרנטיבה לרב על-ידי נשים שהוכשרו לפסוק בנושאים אלו. אלטרנטיבה זו זוכה להכרה מוגבלת (גנזל, תש"ס).



קיום מגע מיני בעת הנידה הוא כרת (משנה תורה, הלכות איסורי ביאה). למרות החשיבות ההלכתית של מצוות הנידה ומרכזיותה בהבניית היחסים בין בני זוג, הדיון בנושא מועט ונשים מונחות להודיע לבני זוגן על הדימום ברמיזה בלבד (Wasserfall, 1999). הנשים מתחנכות להסתיר את מצבן ולא לדבר עליו בפומבי, ובמיוחד לא לדון בו בחברת גברים, ילדים ואורחים (Sered, 2005). כך, מדיניות ההסתרה הפכה את מנהגי הנידה לסוגיה נשית. נשים בפרק-זמן זה עשויות להסתייע בבנות המשפחה (Tsoffar, 2006) ולהיוועץ בהן (Shelly-Newman, 1995).

### היחס התרבותי לווסת ולנידה

דאגלס (1966, 2004) טוענת כי טומאה וטהרה מהוות מנגנון של סימון גבולות חברתיים ויצירת סדר. בחלק מהתרבויות וסת היא מצב שמתפרש כחריגה מגבולות הגוף וגם מגבולות סימבוליים הקשורים בהבחנות שבין פנים הגוף הנשי וחוץ הגוף הנשי, בין חיים ומוות ובין צייתנות לקולקטיב החברתי ומרידה בו. כדי להתמודד עם הסכנה, האישה מוגדרת טמאה ומחויבת בטקס מעבר כדי לעבור ממצב לימינלי מסוכן למצב נורמלי לא מסוכן. מכאן, אמונות בטומאה קשורות למבנה החברתי ומאפשרות יצירת פיקוח ושמירת הגבולות החברתיים בסדר הקיים (דאגלס, 1966, 2004). לנקודת המבט של דאגלס הייתה השפעה נרחבת על מחקרים בשלהי שנות ה-80. מחקרים אלו הדגישו את הקשר בין הווסת לבין התייחסות תרבותית שלילית המדירה נשים (Delaney et al., 1988; Steinberg, 1997; Thornton, 2011).

גם מחקרים על הפרשנות התרבותית לווסת בתרבות היהודית התמקדו ברובם באיסורי הטאבו ומשמעותם באשר להדרת נשים. בטקסטים יהודיים הנידה מתוארת כמסכנת, בעיקר את הבעל, ולכן יש להרחיקה (Hartman & Marmon, 2004; Sered, 2005; Steinberg, 1997; Yanay & Rapaport, 1997; Biale, 1984) טוענת כי הגדרת האישה כטמאה והדרתה מתפקידה בחיי היום-יום דוחקים אותה לשולי החברה ומאפשרים פיקוח על פוריותה ועיסוקיה.

בניגוד למחקרים שהוזכרו לעיל ואשר לפיהם מבנה הכוח מופעל באופן חד-צדדי על-ידי הגברים על נשים, מחקרים אתנוגרפיים הנערכים בעשורים האחרונים מציגים גם תרבויות שאינן רואות טומאה בווסת הנשית ואינן מרחיקות את הנשים בעת הדימום (Buckley & Gottlieb, 1988). מחקרים אלו מדגישים ריבוי של משמעויות ושימושים הקשורים לווסת, ובכלל זה הבנייתה

כאירוע רוחני או חברתי מעצים (Gottlieb, 2002). כך למשל, דונובן ורוברטס (Dunnivant & Roberts, 2013) מצאו שעמדותיהן ביחס לווסת, של נשים דתיות (אמריקניות, בנות דתות שונות) כללו בו-בזמן אמירות חיוביות ושליטיות יותר מאלו של נשים חילוניות, וכי חווית הווסת של נשים במערכות יחסים היא חיובית מזו של רווקות. החוקרות הסיקו כי הדרת הנשים בעת הווסת מאפשרת להן להתמקד בחוויית השליטה בגופן וכן לפתח העצמה ותחושת תמיכה קהילתית, בעיקר נשית, בתוך המערכת התרבותית המגבילה.

היכולת להשמיע את הקול הנשי מאפשרת לנשים להפוך לבעלות סוכנות (agency) ולקדם שינוי במעמדן החברתי (ראו: Israel-Cohen, 2012) תוך שימוש נשי בדם הווסת כחלק ממשא ומתן מגדרי. מכאן, אל מול ראיית הווסת מתוך הגדרה דתית גברית כוחנית בלבד (חוקי הנידה), ניתן להציג זווית ראייה אלטרנטיבית המקשרת את ההתייחסות לווסת לפעילותם של שחקנים שונים (גברים ונשים) בשדה הכוח. פיקאר (2008), המנתח את תשובותיו של הרב עובדיה יוסף, מציג יחסי כוח כאלו במערכת החברתית של הלכות נידה. לדבריו, "במערכת החברתית שבה נוהגים הלכות נידה, מתקיימים יחסי הכוחות המופעלים הדדית בין כל הגורמים המשתתפים ב'משחק' – הגבר, האישה, הרב הפוסק ואפילו, כפי שעולה מתוך תיאוריו של הרב יוסף, החמות והסבתא הזקנה..."

בהמשך לרעיונותיו של פוקו, טוען פיקאר כי יש לראות בהלכות נידה גורם המגדיר את המיניות עצמה. הדיון על הלכות אלו הוא "שדה של יחסי כוח מרובים וניידים" הכוללים את בני הזוג וגם דמויות נוספות. במילים אחרות, ההגדרות היהודיות לווסת ולפרקטיקות הכרוכות בה אינן הגדרות גבריות בלבד, אלא הן מעוצבות גם תוך מתן אפשרות לביטוי קולות נשיים.

### משא ומתן מגדרי

הספרות מתעדת שימוש של נשים הממלאות בתרבותן צד פעיל במשאים – ומתנים אל מול הגברים. הנשים, המודעות לחסכים שנכפו עליהן בשל כוחן החברתי המוחלש, פועלות להשיגם מידי הגברים ובעזרתם. כך, טענה קנדיוטי (Kandiyoti, 1988, 1998) כי יש להתייחס לנשים כסובייקטים המודעים ליתרונות ולחסרונות שבמעמדן. נשים שואפות ופועלות להפיק את המרב – בתוך הסיטואציות החברתיות שלהן – הן את הביטחון שבהגנה הגברית והן

את החופש שבעצמאות הנשית.<sup>2</sup> מכאן, כפי שציינה סער (Sa'ar, 2006), היעדר כוח פורמלי אינו מוביל בהכרח לפסיביות, לחוסר אוניס או להיותן של נשים נטולות כוחות.

מחקרים על הפעילות המגדרית בקרב נשים מוחלשות מתארים את הכוח הנשי כמסתמך על נשים כפרטים ולא על התאגדות נשית. המשאבים שנשים אלו יכולות לגייס מוצגים כשביבי עוצמה ובעיקר שילוב בין מגוון משאבי כוח שאותם הצליחה האישה לאתר (Erdreich, 2006; Kandiyoti, 1988). הכוחות הללו הם נסתרים (Kibria, 1999), מעודנים (Scott, 1990) ולעתים לא רשמיים (Sa'ar, 2006). ספרות המחקר מתארת נשים שמקפידות להציג את המשא והמתן שלהן עם הגברים לא כמאבק כוחני בהם, אלא כפתרונות פרקטיים למגוון סוגיות (שרעבי, 2005) תוך שימוש בכלים ובמושגים גבריים, דוגמת חוקים דתיים (Sered, 1994). הדת מאפשרת העצמה נשית, בין השאר באמצעות שילוב בין השתתפות ממסדית, כלומר, קיום המצוות על-פי הגדרתן הגברית ובין פרשנות אישית או נשית (Avishay, 2008; Sered, 1994). אחד החוקים הזוכים לפרשנויות נשיות הוא הנידה.

חוקי הנידה, בדומה לחוקים דתיים אחרים, מציגים תהליך כפול שבו, בד בבד עם התפתחות ההלכה על-ידי פוסקים רשמיים, התפתחה באופן עממי מסורת, שסוטה לעתים מן ההלכה הפסוקה. סרד מדגימה מסורת זו באמצעות תיאור של נשים הפועלות מתוך מסגרות דתיות, לאיתור "נישות" רוחניות שיחברו בין עולמן הדתי לעולם החילוני (Sered, 1994). אבישי (2008) הוסיפה וטענה כי נשים לא פונות לדת פנייה עיוורת אלא משתמשות בהיענותיות חלקיות ובפרשנויות אישיות כדי להתאום את חוקי הדת לחייהן. במקרה של פרקטיקות של מנהגי נידה, אפשר לראות בהן שימוש נשי לכינון גבולות קהילתיים (Anteby, 1999; Tsoffar, 2006; רוזן, 1981).

במאמר זה נראה כי היענות של נשים יהודיות בישראל למנהגי הנידה אינה מתורגמת ישירות לקבלה של נחיתות נשית או לתפיסה של טומאה נשית. במקום זאת, נשים יהודיות מקהילות שונות דורשות ויוצרות סוכנות (agency) באמצעות פירושים יצירתיים של מנהגי הנידה והיענות גמישה לפרקטיקות הנדרשות. בדרכים אלו הן מגדירות את מנהגי הנידה עבור עצמן וסביבתן כאמצעי לבירור ולחיזוק מיקומן החברתי והמגדרי. לשם כך יבחן המאמר

2 רעיונות אלו תואמים רעיונות פמיניסטיים עכשוויים המציגים את הנשים כסוכנות חברתיות ובוחנים את מעשיהן כמעצבים את עולמן (ראו למשל: Israel-Cohen, 2012).

ארבע קבוצות נשים מקהילות יהודיות שונות ויציג, באמצעות החשיבה והפרקטיקות המגוונות שלהן, כיצד מנהגי הנידה הם למעשה שדה תרבותי הזוכה לפרשנות פעילה. פרשנות זו משרתת את צרכיהן ואת תפישת עולמן של הנשים ומהווה כלי, שבאמצעותו הן מתמודדות מול כוחות חברתיים שונים. נבקש להתחקות, מתוך נקודת מבט השוואתית, אחר המשמעות השונה שיוצקות נשים מקבוצות שונות להלכות נידה. כפי שנראה, פרשנות הנשים תלויה בנסיבות החיים השונות ובהרכב משתנה של סמלים שבהם הן מפרשות ומעצבות את מציאות חייהן.

### המהלך המתודולוגי

המחקר מבוסס על ניתוח פרשני של אתנוגרפיות שהן תוצאה של ארבע עבודות־שדה ארוכות טווח, שנערכו בין השנים 1998–2012. האתנוגרפיות מוצגות לפי סדר כרונולוגי של עריכת המחקרים: 1. נשים מבאר שבע המגדירות את עצמן מסורתיות וחילוניות; 2. נשים קראיות; 3. נשים דתיות עולות מאתיופיה הנשואות לקייסים (כהני־הדת של יהודי אתיופיה); 4. נשים דתיות לאומיות מישוב הומוגני.

קבוצות אלו כוללות נשים מקצוות חברתיים שונים, החל בנשים מוחלשות חברתית וכלה בנשים בעלות עוצמה חברתית גדולה יותר. כפי שיוצג בהמשך, נשים אלו שונות זו מזו גם ברמת ההכרה הרבנית ביהדותן, ובלכידות קהילתן. המעקב אחר ארבע קבוצות הנשים מאפשר להבחין הן במכנה המשותף שלהן והן בהבדלי הפרשנות והמנהגים שהן מקיימות הלכה למעשה לגבי הלכות נידה. הציר המרכזי ששימש מוקד להשוואה הוא הגבולות שעליהם נסוב הדיון על מנהגי נידה. כפי שעלה מהאתנוגרפיות, דיון זה מתחלק לגבולות בין בני הזוג (המושפעים גם מתרומתן הכלכלית של נשים ומתפיסות תרבותיות על תפקידי האישה), וגבולות בין הקהילה שעימה נמנים בני הזוג לבין קהילות אחרות בחברה הישראלית. כפי שנראה, לקבוצות השונות דגשים שונים על גבולות שונים.

### קבוצה א: נשים חילוניות ומסורתיות שבחרו לטבול במקווה

(להלן יכנונו: הנשים מבאר־שבע)

מחקר זה מתבסס על עבודת־שדה שהתנהלה בין השנים 1995–1996 בחמישה מקוואות בעיר באר שבע. המחקר התמקד בנשים שהגיעו לאותם

מקוואות. מרביתן היו נשים מזרחיות שהגדירו עצמן מסורתיות או חילוניות (ובהן נתמקד כאן),<sup>3</sup> ומיעוטן חרדיות. בעוד שקבוצת ההתייחסות שלהן למעמדן הדתי היא הרבנות האשכנזית, קבוצת ההתייחסות שלהן לגבי מעמדן הכלכלי היא החברה הישראלית. רבות מנשים אלו ובני זוגן תופסים את מקומן כביתי. תרומתן, במונחים פיננסיים, הינה משנית וקצתן אינן עובדות מחוץ לביתן. הנשים מודעות לתלות הכלכלית בבן הזוג ולציפיית החברה הסובבת מהן להשתלב בשוק העבודה (Cicurel, 2000).

נשים אלו בחרו לעצמן את המצוות שאותן הן מקיימות. הבחירה לקיים את מצוות הנידה הובילה אחדות מהן להתמודדויות מול התנגדות של בני זוג או מול סביבה חילונית שלא הבינה את בחירתן במנהג. עם זאת, הן ראו בבחירה פעולה שמעניקה להן אפשרויות חדשות, שיפורטו בהמשך.

#### קבוצה ב: נשים מקהילה קראית<sup>4</sup> (להלן יכינו 'הקראיות')

מחקר זה נערך בין השנים 1998–2002 בקהילה שחבריה קראים המתגוררים במושב בדרום הארץ (סיקורל, 2005). הקראות היא זרם ביהדות המקבל את התורה שבכתב אך לא את זו שבעל-פה. קהילות קראיות התקיימו לצד קהילות יהודיות במצרים, באירן ובמזרח אירופה (Colligan, 2003; Tso, far, 2006). רבים מהקראים, בעיקר ממצרים, היגרו למדינת ישראל בין שנות ה-50 לשנות ה-60, והתקבלו בה רשמית כיהודים על-פי חוק השבות. קבוצת ההתייחסות המרכזית של קראי המושב היא הסביבה הרבנית (השם הקראי ליהודים לא קראים). הממסד הרבני בישראל של היום מקבל רשמית את יהדות הקראים, אולם היסטוריה של עימותים בין היהדות הרבנית לזו הקראית, וכמוה גם פסיקה של רבנים לפיה הקראים הם "ספק ממזרים" (זוהר, 2001) הובילו להימנעות מיצירת קשרי נישואין עם קראים. תפיסות אלו תורגמו בידי הסביבה הרבנית של הקראים כקריאת תיגר על הקראות. בתגובה מציינים בני הקהילה הקראית כי הם שואפים להגדיר עצמם כיהודים וכישראלים לפחות כמו הסביבה הרבנית. רוב הנשים מקהילה שהשתתפה במחקר תיארו את חיי

3 דאהן, 2011, דיבר על באר-שבע כעיר שבה הקבוצה המרכזית באוכלוסייה היא מסורתית מרקע מזרחי.

4 הקראות נוצרה עם איחודן של תנועות מחאה שפרשו מהיהדות הרבנית במאות השבעית עד העשירית (Astren, 2004) ההבחנה בין הפולחן הקראי ובין זה הרבני נסובה בעיקר סביב הלכות נישואים וגטין, חוקי הכשרות, התפילה הקראית ולוח השנה (Colligan, 2003). נקודות שוני אלו הובילו רבנים בתפוצות ובישראל, לגנות את הקראים ולהטיל ספק ביהדותם.

הזוגיות שלהן כשוויוניים והחזיקו בתפיסה המטילה אחריות משותפת של שני בני הזוג לפרנסת הבית. מערך היחסים שתואר כשוויוני הוצג על-ידן כנורמת התנהגות המאפיינת את כלל החברה הישראלית.

את ההבדלים במנהגי הנידה בין הקראים לבין קהילות יהודיות אחרות יש להבין מתוך היחס הייחודי לנשים בעדה הקראית. על פי המסורת הקראית, הנשים משתתפות באופן פעיל בתפילה, חותמות על כתובתן ויכולות ליזום גירושין (Tsoffar, 2006). עם זאת, מנהגי הנידה הקראיים הם קפדניים במיוחד, ובמהלך ימי הנידה האישה צריכה להימנע ממגע עם אנשים וחפצים על מנת שלא לטמאם (Tsoffar, 2006). במצרים, משם היגרו ותיקי הקהילה שהשתתפה במחקר, הובנה מיקומה החברתי של האישה הקראית משילוב בין תפיסתה כטמאה – בימי הנידה, ובין יחס שוויוני כשלא הייתה בנידה. כך למשל, בימי הנידה הוגבלו הנשים לישיבה בפינת הבית בכיסאות המיועדים רק לכך ובתום הנידה שבו והשתלבו במגעים חברתיים.

#### קבוצה ג: נשים (הנשואות לקייסים), שהיגרו מאתיופיה ובחרו לשמר בישראל מנהג של בקתות נידה – מרגם גוג'ו (להלן 'מהגרות מאתיופיה')

מחקר זה נערך בין השנים 2005–2006 בקרב נשים שהיגרו עם משפחותיהן מאתיופיה לישראל.<sup>5</sup> ההגירה לישראל הציבה את המהגרות במעמד חברתי וכלכלי שולי וכחלק מקהילה שהוגדרה בידי המדינה כמיועדת ל'קליטה מתווכת' במרכזי הקליטה.<sup>6</sup> המרואיניות היו קבוצה קטנה וייחודית של נשים שהיו נשואות לקייסים (כוהני דת). באתיופיה העניקו נישואין לקייס, מעמד חברתי בולט ומחויבות למנהגים דתיים, אך לא הובילו לתפקידים דתיים רשמיים. באתיופיה, בעת הווסת, נשים שהו בבקתות נידה בשולי הכפר כל ימי הדימום ואילו בארץ נפגשו הנשים עם קושי הכרוך בצורך בהשתלבות בחברה הישראלית בד בבד עם שימור ערכיהן הדתיים והתרבותיים. המחקר התמקד בנשות קייסים מרחבי הארץ אשר נאבקו על קיומו של מנהג הפרישה לבקתות הנידה. התפקיד הדתי של בן זוגן אפשר את תמיכת הקהילה בו (בעת הנידה) ובכך אפשר את המאבק על שימור המסורת.

5 המאמר מתייחס למחקר אתנוגרפי שנערך בידי פרופ' רחל שרעבי וד"ר ענבל אסתר סיקורל. תודה מיוחדת לפרופ' שרעבי על תרומתה לחשיבה על המאמר הנוכחי.

6 קליטה במרכזי קליטה באמצעות סיוע, הכוונה ופיקוח על בסיס יומיומי, בהשוואה לסיוע באמצעות סל קליטה שניתן, החל משלהי שנות ה-80, לאוכלוסיות עולים שנחשבו חזקות יותר.

**קבוצה ד': נשים המשתייכות לזרם הדתי לאומי שמתגוררות ביישוב הומוגני (להלן, דתיות לאומיות)**

מחקר זה נערך בין השנים 2011–2012 בקהילה צעירה של משפחות דתיות לאומיות. חברי הקהילה הם בשנות ה-20 וה-30 לחייהם, כולם נשואים עם 1–4 ילדים למשפחה. ניכר שאין ביישוב נוכחות של הדור הקודם שמייצג את הממסד הוותיק. רובן המכריע של הנשים בקהילה הן בעלות השכלה גבוהה ועובדות במקצועות חופשיים. עיסוקיהן גם מחברים ביניהן לבין הסביבה החילונית, שמודגשים בה מסרים פמיניסטיים והישגיים. רבות ממהנשים שהשתתפו במחקר פעלו לקידומו של שוויון מגדרי הן בחיי הקהילה והן בחייהן הדתיים, בין השאר מתוך דיון הנסוב סביב הפמיניזם הדתי וסביב שאלות של אמונה וקיום מצוות. כחלק מהשיח הקהילתי השוויוני-מגדרי, נשים אלו ראו בבני זוגן שותפים לדרך ושותפים לשיחה ולניהול חיי המשפחה, העבודה והדת, ובכלל זה מנהגי הנידה.

כפי שראינו, מדובר בנשים מקהילות מגוונות. להלן נראה שנשים אלה מבנות את מציאות חייהן, גם בהקשר לנושא הנחקר, באמצעות מרחבים סימבוליים שונים הנגזרים מהתנאים הכלכליים-פוליטיים.

### **מנהגי נידה כבסיס לדיון בגבולות**

בכל אחת מארבע הקבוצות שתוארו לעיל יצרו הנשים שינויים ועיצבו תפיסות ופרקטיקות של מנהגי נידה כך שיתאימו לעולמות התוכן שלהן. קיימים שני מוקדים המעצבים את החלטות הנשים באשר לאופי מנהגי הנידה: הקשר עם בני הזוג והדרך שבה הן תופסות את החברה הסובבת. תכני השיח שניהלו הנשים עם בני זוגן בשלב ראשוני חיוני בזוגיות, כללו לרוב החלטה זוגית אם ואיך לקיים את מנהגי הנידה (שרווקות אינן מקיימות אותם). חיוניותו של שיח זה נובעת מהעובדה כי למרות האפיון הנשי של מנהגי הנידה, אין להתעלם מהשפעתם על הקשר הגופני וההתנהלות היומיומית של בני הזוג.

בנוסף, שינויים במהלך החיים, כגון הגירה או התחזקות דתית של אחד מבני הזוג, יוצרים מצבים שדורשים תיאום זוגי מחודש. המשא והמתן שניהלו ותיארו הנשים מכל ארבע הקבוצות, עם בני הזוג, תואמים את ממצאי המחקר על אופי המשא והמתן שמנהלות נשים: משא ומתן אישי, מעודן, השואף לא לפגוע בבן הזוג. לעומתם, ההחלטות הכרוכות בחברה הסובבת דנות בגבול שבין הקהילה של בני הזוג לבין קהילות אחרות בחברה הישראלית. להלן נראה כיצד מתעצבות משמעויות אלה בכל קהילת נשים על מאפייניה השונים.

### הנשים מבאר־שבע

ביחסן אל מנהגי הנידה העניקו נשים אלו משקל רב לדיון בנושא עם בעליהן.<sup>7</sup> היו בעלים אשר מתוך אמונה דתית תמכו בקיום מנהגי הנידה במידה דומה לזו של הנשים, או אף במידה העולה עליה, לעתים נוכח העדר מוטיבציה של הרעיות לקיום מנהגי הנידה. אותן נשים שהיו נשואות לבני זוג אלה הסכימו לקיים את מנהגי הנידה למען הבעל. מצד שני, היו גם נשים בקבוצה זו שסיפרו שבעליהן התנגדו לבחירותיהן הדתיות, על-פירוב מתוך תפיסת עולם חילונית. במקרים אלה, רבות מהמשתתפות, בייחוד הנשואות הטרויות, התעמתו עם הבעלים. למשל, ליאת ציינה:

אה, זה היה ... בהתחלה זה נראה לו רעיון משוגע לגמרי, הוא בכלל לא האמין שאני באמת מתכוונת לזה, כאילו כשזה הגיע הוא ראה שאני באמת מתכוונת לזה, אני לא יודעת, זה היה שהוא מפציר ואני מסרבת וככה זה התנהל. [...]  
אני לא רואה את עצמי מוותרת, ואני נמצאת תחת לחץ עצום מצידו.

נשים מבוגרות יותר תיארו את השנה וחצי עד שנתיים הראשונות לקיום המצווה כתקופה רצופת עימותים בין בני הזוג, עד להסכמה של הבעל לקבל את המנהג. מירב סיכמה: "מה זה (נידה), אף גבר לא מוכן לשמוע על זה, חוץ מדתיים".

במאמץ להסביר את הבחירה בנידה העלו הנשים נימוקים רבים, שאפשר לחלק אותם לשלוש קטגוריות מרכזיות: א. התרומה למשפחה; ב. ההשפעה על אינטימיות זוגית; ג. טעמים אישיים הקשורים בטיפול ובסטאטוס שלהן כנשים. שתי הקטגוריות הראשונות ממוענות כלפי בן הזוג תוך הצגת היתרונות בקיום מנהגי הנידה עבורו ועבור המשפחה. מכאן ניתן לעמוד על חשיבותו של הדיון בנידה כבסיס לעיצוב היחסים מול בן הזוג. להלן נפרט את הקטגוריות:

**נימוקים שעניינם התרומה להגנת המשפחה** – הדיון של קבוצת הנשים מבאר שבע במנהגי הנידה הושפע מהמפגש בין מערכת הערכים החילונית המתייחסת לתרומה כלכלית של שני בני הזוג למשק המשפחתי, לבין העמדה הכלכלית השולית שלהן. הנשים ראו בדת, ובייחוד במנהגי הנידה, מקור להון נשי שעשוי לשפר את עוצמתן המגדרית בביתן. הן השתמשו במנהגי הנידה כמשאב מעצים מול בן הזוג וכמענה לדיסוננס. בעיניהן, שמירת הלכות הנידה הן תרומתן הכלכלית האלטרנטיבית והחשובה לא פחות מזו של בעליהן.

7 נשים אלו התייחסו לבני זוגן בכינוי "בעלי" ומכאן זה הכינוי שישמש בהמשך המאמר.



היו נשים אשר הדגישו כי הנידה מעניקה הגנה נשית ייחודית למשפחתן – ביטחון פיזי או הגנה רוחנית. חלי, נשואה ואם לשניים, הדגימה תפיסה זו: "כשאני חוזרת מהמקווה אני מרגישה היטהרות וככה אני מטהרת גם את בעלי, הילדים והבית". גם לימור, נשואה ואם לשלושה, אמרה: "כשאישה טהורה הבית טהור, אלוהים מביא לה אור משמים, עושה רק טוב. הבעל רגוע – כי האישה טהורה, גם הילדים רגועים."<sup>8</sup> חשיבה כזו מעצבת מחדש את המערך המשפחתי. עיצוב זה, הרואה לנגד עיניו מודלים חילוניים, מציב לאו דווקא את הגבר, אלא את השילוב המגדרי או את האישה, כספקית שוות-ערך של משאבים חומריים ורוחניים, ומכאן מעמיד את האישה כשוות-כוח במוקד הביתי. באמצעות השימוש במנהגי הנידה, מעצבות הנשים מחדש את המערך הביתי שלהן.

ההלכה (מסכת כריתות, פרק א, א) מציינת כי אי-הקפדה על חוקי הנידה – עונשה 'כרת'. נשים רבות פירשו את המונח כמוות או גדיעת עץ המשפחה. מכאן הן הסיקו כי הקפדה על הנידה תזכה את משפחתן בהגנה שמימית לא רק מפני מוות אלא גם מפני כל תאונה או כישלון: הנשים מדברות על הגנה מפני נפילות (למשל מאופניים), תאונות, ואף על אובדן פרנסה. כהוכחה לכוחה המגן של הטבילה, סיפרו רבות מהנשים על מפגעים שונים שאירעו לבעל או לילדים בחודש בו הן לא הקפידו על הליכה למקווה (ראו גם: Sered, 2005). לדוגמה, ענת, אישה בשנות ה-30 לחייה, נשואה ואם לארבעה, סיפרה: "כל פעם [שלא טבלתי] הייתה לי בעיה אחרת, עם הילדים רוב הזמן בתי חולים וריצות, אולי זה סתם, עוד פעם, צירופי מקרים אבל אני האשמתני את זה [הבחירה לא לטבול]."

**אינטימיות זוגית: הנידה כמסייעת לעיצוב מקומן של הנשים בזוגיות, שליטה על מועד ועל תכיפות הקשר הגופני עם בן הזוג:** היו נשים שהתייחסו לשבועיים של ניתוק מהבעל כמנוחה ממנו ומשגרת חיי היחד שלהם. אחרות התייחסו דווקא לציווי לקים יחסי מין אחרי הטבילה כגורם המשמר את התשוקה הזוגית לאורך שנים. לדוגמה, מירב, נשואה זה שנתיים, תיארה את יתרונות המצווה: "קודם כל הקטע של המשיכה של שבועיים, אז מה נשאר לך? שבועיים, את מנסה לנצל אותם כמה שיותר. אנחנו נמצאים יותר ביחד,

8 אמונה נשית זו הנה הרחבה של דרשנות עממית הרואה אישה, ברגעים שאחרי הטבילה, כבעלת השראה רוחנית המקבילה לזו של הדלקת נרות שבת. ברגעים אלו האישה יכולה לבקש משאלות מהאל.

מדברים יותר ביחד, זה יותר חשוב. אז כל הקטע של השבועיים הנותרים, זה מספיק, זה הכול."

מאמירות הנשים האלו ניתן ללמוד כי המשא והמתן מול בן הזוג דרש מהן לגייס נימוקים משפחתיים יצירתיים לבחירה בנידה. באמצעות משא ומתן זה התוו הנשים מערך מגדרי ביתי מחודש, שבו האישה, לא פחות מבן זוגה, מוגדרת כתורמת לזוגיות, לכלכלה ולביטחון הבית.

**טיפוח הסטאטוס הנשי.** השיח על הנידה כלל גם שימוש באמירות של "העידן החדש" (ניו-אייג'), המושפעות ממסרים של רוחניות, טיפוח והעצמה אישית, לגבי הטבילה. רוחניותן הוצגה הן כמאפיין אישי, והן בהשוואה לבעליהן ולנשים בסביבתן. סיגל, בשנות ה-40 לחייה, נשואה ואם לשלושה, אמרה "כשאני טובלת אני מרגישה עליה בדרגה, דרגה רוחנית, זוהי הרגשה מיוחדת, בא מהנשמה."

אחד הביטויים הבולטים של הנידה כאמצעי להשקעה בעצמי הוא הצגתה בהקשר של זמן איכות וטיפוח עצמי, הקבלה לשהות בספא: היו נשים שהדגישו את ההכנה לטבילה, הכוללת, על-פי ההלכה, ניקיון יסודי, שבדרך כלל אורך בין עשרים דקות לשעתיים, ושכולל ישיבה באמבט חם (בביתן או במקווה) כתמריץ שהוביל לבחירתן במצווה. חנה, בשנות ה-40 לחייה, תיארה: "זאת הרגשה טובה, ממש כיף. אני הולכת להתפנק באמבטיה, ממלאה אותה. אחר כך טובלת וחוזרת הביתה."

בהקשר החברתי נמצא כי נשים רואות בטבילה הון תרבותי המאפשר להן לעצב את מעמדן מול נשים אחרות. פגישה עם נשים שנתפסו בעיניהן כלא דתיות או דתיות פחות מהן ועדיין מקיימות את המצווה, הובילה אותן לטבילה. אחת הנשים תיארה זאת: "אם היא טובלת במקווה למה אני לא?". כך למשל ציינה שמחה, לאחר שהחליטה להקפיד על הנידה אחרי שבע שנות נישואין, בשיחה עם מכרה: "אמרה לי - יללה, תבואי, נתחיל לראות אותך, כמו האחיות שלך. הנה השכנות שלך כולן באות".

הנשים הסבירו אפוא את בחירתן במנהגי הנידה במונחים של החברה הסובבת, הממוקדים בהעצמה עצמית, טיפוח ורמה רוחנית גבוהה. באופן זה, הצליחו הנשים להשתמש בנידה ככלי להצהרה על מעמד חברתי מועצם לעומת מעמדן לפני הבחירה בנידה.

### הנשים הקראיות

השיח של הנשים בקהילה הקראית עם בני זוגן על מנהגי הנידה הושפע מהדרך שבה הן תפסו את מיקומן החברתי בישראל בתהליך שארך שני דורות, כשנשות הדור השני, ילידות הארץ, מבנות את העיצוב שלהן למצוות הנידה על-פי זה של אימותיהן. הנשים מהדור המייסד, שהיו בשנות ה-20 לחייהן כשהוקמה הקהילה, הדגישו את הצורך לשמר את הקראות וחוקיה אל מול קשיי ההשתלבות של הקראים בחיים בישראל. קושי מיוחד הציבו מנהגי הנידה.<sup>9</sup> במולדתם במצרים חיו הקראים בסמיכות אל משפחות מורחבות. בתקופת הנידה, בנות המשפחה המורחבת, בדרך כלל החמיות (אימהות החתנים), מילאו את תפקידיה הביתיים של האישה הנידה אשר נמנעה מלהיכנס למטבח וצמצמה את צעדיה בביתה. בקהילה בישראל, אשר אוכלסה בעיקר במשפחות צעירות, לא היו נשים מבוגרות שיכלו למלא את תפקידי האישה הנידה.

קושי זה יצר מספר דפוסי התמודדות: חלק מהזוגות בחרו לדבוק במסורת למרות הקשיים ואילו חלק אחר בחרו לנטוש את המסורת. מעניין במיוחד לבחון שני דפוסי התמודדות נוספים שמהווים אינטרפרטציה חדשה למסורת והתאמתה לתנאים החברתיים שהתהוו. הראשון כלל הגמשה או אף התעלמות מהמסר הדתי של הרחקת הנידה מהמטבח. בעת הנידה בישלו הנשים לעצמן ולילדיהן ואילו הבעלים נמנעו מאכילת מזון (טמא) זה, ובישלו לעצמם. שושנה ואסתר נזכרות ומלמדות על הרציונאל שהוביל לויתור על מנהגי הבישול בעת הנידה שהיו נהוגים בעברן: שושנה: "אני הייתי תופסת [נוגעת במזונות], כן הייתי נכנסת [למטבח] – מי יאכיל לי את הילדים? אז הייתי מחזיקה, נותנת להם אוכל".

**אסתר:** אנחנו ממש אדוקים ממש אדוקים, [אבל] כשבאתי פה לארץ – בעלי לא רוצה לאכול [מהמזון שבישלה בעת נידתה]. אמרתי לו – תשמע, אני עכשיו לבד, ויש לי ילדים, אני לא יכולה לעשות לך כמו... אתה רוצה ככה [לאכול מבישוליה] – אדרבא, לא רוצה – תסתדר לבד, איך אני אעשה? כולם קטנים אני לא יכולה. אז מה? אני חייבת לתפוס [לגעת] מקרר, חייבת, אם הייתי עם חמותי – מילא, אבל לבד אני לא יכולה.

9 כאמור, בעת נידתה, בנוסף על ההימנעות מלינה משותפת ויחסי אישות, אישה קראית אמורה להימנע ככל האפשר ממוגע עם חפצי הבית, ובפרט כלי הבישול, כדי שלא לטמא את שאר דיירי הבית ובמיוחד את הגברים ההולכים לבית הכנסת (Tsoffar 2006).

אפשרות שנייה שהועלתה כללה את המשך הרחקתה של האישה הנידה מהמטבח. פירוש הדבר – הטלת התפקיד המגדרי הביתי הנשי (בישול) על הבעל. מרים מתארת מערך יחסים כזה בעת נידתה: "עד המטבח את לא נוגעת [= לא נכנסת אל המטבח]. אז הבעל מבשל, יכולים להסתדר טוב מאוד."

ההגדרות הנשיות המחודשות לפרקטיקות הנידה מוצגות כפתרונות שמטרתם סיוע לבעל להתמודד עם הקשיים שמציב קיום המצווה בתנאים החדשים. עם זאת, לנוכח חוסר הנוחות שהביעו נשים ממנהג הרחקת הנידה (Tsoffar, 2006) והעובדה שלא צוינו גילויי התנגדות של הבעלים להשתתף בעבודות הבית בזמן הנידה, אפשר לזהות פה ניצול הסיטואציה החדשה בידי נשים לשם עיצוב מחודש של המצווה תוך הצגתה כמטיבה עם הבעל. בין אם בחרה המשפחה באפשרות של שימור ההיררכיה המגדרית במחיר ויתור חלקי על מנהגים דתיים, ובין אם בחרו בחלופה של שימור מנהגי הדת במחיר ויתור על תפקידי המגדר – על הגבר הוטלה האחריות החלקית על מנהגי הנידה. שיח זה מזכיר את הספרות על משא ומתן נשי כנסתר (Kibria, 1999), מעודן (Scott, 1990) ולא רשמי (Sa'ar, 2006), ובעיקר כמאופיין במאמץ שלא לפגוע בגברים שבתרבות המוצא, וליצור שינויים שהגברים ייטו לקבל (Pyong, 2001). הבחירה הנשית להציג את השיח בנידה כממוען כלפי נוחיות הגבר וכחלק משיח על התנהלות יומיומית של הבית (ולא של אירוע דתי), איפשרה לנשים לזכות בסוכנות חברתית התואמת את מגבלותיהן החברתיות ולהשיג את העיצוב המיוחל.

בעוד התייחסויותיהן של בנות הדור הראשון היו בעיקר לבעל, בנות הדור השני הדגישו קשיים בהשתלבות בחברה הישראלית. הן דיברו על דחייה חברתית של ילדיהן בבית הספר, הימנעות מאכילת מזונותיהן ודחיית חברתן בשל היותן קראיות (סיקורל, 2005). נשים רבות מדור זה חשו כי כדי להדגיש את היותן ישראליות עליהן ליצור "עיצוב או הצגה מחודשת" של מנהגים קראיים מבחינים, דוגמת לוח השנה הייחודי שמוביל לימי היעדרות מבית הספר ומהעבודה. הנידה מהווה גם היא מצווה גלויה יחסית (כל מי שנכנס לבית יכול לראות את האישה יושבת על הכיסא המופרד) המעידה על שונות דתית. תיוג מגדרי נחות נתפס בידי הנשים כמנוגד לישראליות מודרנית. מירב בת הארבעים אמרה: "הרגשתי את ההרגשה הלא נעימה הזאת לשבת ... [בשולחן נפרד בעת הנידה] לבנות שלי אני מרשה".

מהראיונות עלה קול נשי חדשני אשר יצר פרשנות וניתוח של חוקי הנידה. כך, במקביל לנשים ששימרו את מנהגי הנידה בדפוס המסורתי, היו

מי שהציגו את הדרת הנידה כמיועדת להגנה על הגברים, לאפשר להם כניסה טהורה לבית הכנסת. הבנייה חלופית זו מרמזת על הקבלה מגדרית שבה הגבר מוצג כמי שצריך לפעול כדי להימנע מהטומאה ומאפשרת תפקוד יומיומי נשי בבית. לפיכך, הנשים אינן נמנעות מהתנהלות או ממגע חברתי כלשהו בעת נידתן, ואף אינן מצהירות עליה. נשים אחרות הציבו בפני הגברים אפשרויות נוספות:

בראשונה, הבית כולו נטמא יחד עם האישה, ואילו הגבר, שצריך לשמר את טהרתו, מבודד מחיי המשפחה. היו נשים שאזכרו את המנהג הקראי שעל פיו הנידה יושבת בבידוד על כסא פלסטיק (חומר המוגדר כלא מעביר נידה) על מנת שלא להעביר טומאה, והשתמשו בו כמקום המגונן על הבעל מטומאת נידה. כך, מירב:

בעלי יודע איפה לשבת, יש כיסא פלסטיק, אז הוא יושב שם. אני לא יכולה להעמיד שוטר על כל הבנות – אל תשבי שם, או באות החברות שלהן, אז הוא מתקלח, לובש את הבגדים שלו וישר הולך לבית הכנסת, לא מסתובב לי פה בבית, ולמחרת, אם הוא רוצה אז שוב מתקלח ויוצא – אז אני יודעת שהוא הולך נקי.

אפשרות נוספת שהועלתה מתבססת על קבלת האישה וטומאתה. אפשרות זו כוללת ויתור חלקי על חוקי הנידוי וההרחקה בין המינים בימי הנידה בהתנהלות הביתית. גברים במשפחות אלו משלמים על חוסר ההקפדה בכך שהם נמנעים מעשייה דתית חברתית כמו הליכה לבית הכנסת. אברהם מתאר את התנהלותו בעת נידת אשתו: "אני לא אלך באותו שבוע [לבית הכנסת], אני מעדיף לא ללכת... הנידה זה שבוע, אז אם זה יוצא באמצע השבוע, אז כבר נגעתי במשהו, זה לא משנה מה אני אעשה, אז אני מעדיף באותו שבוע לא ללכת."

מההתייחסות הגברית להשלכות הנידה אפשר ללמוד כי בעוד השימוש הנשי בנידה זיכה אותן במעמד שוויוני יותר במערך הביתי, הגברים, אשר השינויים בנידה הוצגו כנעשים "עבורם", בחרו לקבל על עצמם התנהגות נשית יחסית של הימנעות ממגע עם אלמנטים דתיים. סיפורן של בנות הדור השני מדגים כיצד השאיפה להשתלב בחברה הישראלית הובילה אותן לעצב את מנהגי הנידה באופן שיציג ויעצים את השוויון המגדרי בבית. כפועל יוצא מההגדרות הנשיות המיוחדות לנידה נוצר מצב שבו הנשים אינן מוגבלות פיזית בבתיהן, ואילו הגברים מוזמנים לקבל על עצמם הגבלות אלו.

### הנשים שהיגרו מאתיופיה

עם הגירתן לישראל, נתקלו הנשים בעמדה ממסדית עוינת כלפי מנהג הפרישה לבקתות נידה. ניתן לפרש את בחירתן של חלק מנשות הקייסים לדבוק במנהג כפועל יוצא של משא ומתן כפול: הן מול המערכת הקולטת והן מול בני זוגן.

כמו בקרב הקראים כך גם בקרב עולי אתיופיה, בדיון של הנשים מול בני זוגן עלה הקושי של הטיפול בבית ובמשפחה. באתיופיה, מנהג זה דרש מהנידות לעזוב את בתיהן ולהיזדקק לעזרתן של נשים שטיפלו זו במשפחתה של זו בעת ההיעדרות. בישראל לא קיימת הדדיות כזו והבעל הוא זה שאמור למלא את מקום אשתו בבית. כך, לדוגמה אמר אברהם על נידת אישתו: "זה קשה, זה לא פשוט, היא בחוץ, אני מטפל בילדים הקטנים. היא שם כל שלושה שבועות, זה לא פשוט." נימוקים נוספים שלו נגד בניית המרגם היו: "לא היה כסף, אבל היא התעקשה לעשות את זה." עם זאת, כמנהיגים דתיים – קייסים, הבעלים התקשו לסרב לרצון נשותיהם לשמר מנהג דתי ומסורתי. בנוסף, כקייסים, יש להם יכולת לגייס תמיכה מנשות הקהילה, שאכן מסייעות בעת נידת האישה.

מהתנהלות זוגית זו אפשר ללמוד על השימושים שעשו הנשים בדיון בנידה לשם עיצוב מערך היחסים המגדרי בתוך המשפחה. הנשים השתמשו במנהגי הנידה ובכורח של בני זוגן כאנשים דתיים, להיענות לבקשותיהן לדבוק ביהדות, לשם הכנסת הגבר אל תוך הפעילות הביתית מידי חודש.

ראשיתו של המשא והמתן מול הממסד החילוני והדתי הקולט התנהל במרכזי הקליטה וכלל בקשה (שלא נענתה) למגורון (קרוואן) ריק שישמש נשים בנידה. בתגובה, היו נשים שהשתמשו במגורונים של קרוב רווק (שעבר להתגורר עם בעלן), נשארן מחוץ לבתיהן ואף פרצו למגורונים לא להן.

המאבקים על היכולת לקיים את מנהג הנידה נמשכו אחרי היציאה למגורי קבע וכללו דרישה להתגורר בדירת קרקע (כך תהיה בחזקת המשפחה פיסת קרקע נפרדת מהבית עליה יוקם המרגם). בקתות הנידה שניבנו הן למעשה דירת חדר קטנה, בה שוהה הנידה.<sup>10</sup> את תקופת השהייה במרגם רואות הנשים כזמן של פינוק ומנוחה, ואת הבישול עבור השוהה במרגם הן מתארות כמצווה.

10 נשים אחרות (וביניהן גם נשות קייסים) ששאפו לשמר את מנהגי הנידה בחרו לפרוש בנידתן לאחד החדרים בבית, או לעבור בעת הנידה לבית ההורים או קרובים אחרים (Cicurel and Sharaby, 2007).

שלא כנהוג באתיופיה, שבה השוות במרגם נמשכה כל היממה, בישראל יוצאות הנשים מבקתת הנידה הולכות לעבודה או אפילו לקניות, וממלאות את שאר תפקידיהן החברתיים.

כך, השיח על הנידה שימש את הנשים בהתמודדותן עם סיטואציה של הגירה והשתלבות בחברה הישראלית כנשים דתיות, עצמאיות ופעילות. שימור המסורת העצים את היכולת שלהן להשתמש בנידה לשם שימור אתני וגם את יכולתן להפגין העצמה אישית כדמות רוחנית, בייחוד במערך הזוגי והקהילתי. מאבקן אל מול החברה הישראלית, מציג אותן כנשים אסרטיביות, בעלות עוצמה, ומכאן – היכולת לקבל על עצמן נורמות של התנהגות ישראלית.

הבחירה של המהגרות מאתיופיה לשחזר את המרגמים בישראל, היא אקט של שמירה על זכויותיהן כפי שהן תופסות אותם. כך, אם בעת הגירתן שאפו הנשים לשמר את מנהגי הנידה כפונקציה של אמונה מסורתית ('שהילדים לא ייחלו') תוך הצגת הכוח המגן בפרקטיקות הדתיות הנשיות, המהלך הארוך של מאבק על המקום הוביל אותן גם לאמירה לאומית ופוליטית של השתלבות בחברה הישראלית. בעוד שליחתן למרגם באתיופיה הייתה אמירה של החברה השלטת באשר לטומאתן, הנשים ששחזרו את המנהג בישראל ראו בו כלי לאחווה נשית, מנוחה והאדרה של תפקידן. בישראל, הנשים משתמשות במרגם לא כביטוי לטומאה אלא כהמשך לתחושות החיוביות שהיו להן באתיופיה – של נשיות ומנוחה (שרעבי וסיקורל, 2007).

### הנשים המזוהות עם הציונות הדתית

נשים אלו הושפעו מהדיון הנשי המתעורר כיום בזרם הדתי הלאומי בנוגע לדת ובייחוד למצוות הנידה (ראו למשל: לאו ולאן, 2014; קורן, 2011, ע' 79; Avishay, 2008). הן פעלו לעיצוב הנידה תוך שילוב בין התפיסות שלהן את עצמן, הכוללות אמונה בדת, מתוך היכרות, הסכמה והבנה, ולצידה השתלבות חברתית וכלכלית שוויונית. החוויה הבסיסית של רבות מן הנשים האלו מקושרת עם אמונה דתית, קשיים טכניים העולים בשל השמירה על הלכות נידה ודילמות העולות מן המפגש עם מערכת סמלים שוויונית.

כמו אצל הנשים משלוש הקהילות האחרות, ההתמודדות של מרבית המרואיינות עם הלכות נידה היא תוצר של התחבטות זוגית, שנעשית לעתים קרובות, עוד לפני הנישואין ועוסקת בהתנהלות דתית במרחב המשפחתי בכלל,

ושמירת הלכות נידה בפרט. התפיסה השוויונית שלהן את מוסד הנישואין מובילה חלק מהן לצפות להשתתפות פעילה של הגבר בשמירת המנהג ולביקורת על האחריות הבלעדית המוטלת עליהן לקיום המצווה. לדוגמה, מורן אמרה: "תיקחו גם אתם את המצווה הזאת קצת, את כל ההתעסקות, כי זה הכל עלינו... את צריכה להתכונן, את צריכה לספור, את צריכה לדאוג, זה הכל אחריות שלך, אין בזה שום התחלקות."

אחד התפקידים המרכזיים שאותם מעצבות הנשים לבני זוגן ביחס לנידה הוא ביצירת הקשר עם הרב, אשר רבות מהנשים רואות במעורבותו קושי מרכזי במנהגי הנידה. להשקפתן, הנידה והטבילה מגלמות את הניגודיות בתפיסת האישה היהודית, מצד אחד היא צנועה וחסודה ומצד שני היא נחשפת, נבדקת והפרשותיה הנשיות נחקרות בידי גבר.

דוגמה לשילוב בני הזוג ולבעייתיות הדיון עם הרב, עולה מתוך הדיון בכתמים. ספרי ההדרכה שמחלקת הרבנות (למשל כ-טוב, 1960) מדריכים את הנשים, במקרה של ראיית כתם דם בשבעת הימים שאחרי תום הדימום, ליצור קשר ישיר עם הרב מבלי לערב את בעליהן (ראו גם: Avishay, 2008). נשות הקהילה, שרבות מהן מובכות מהדיון בנושא עם הרב, דורשות מבני זוגן לקבל עליהם תפקיד פעיל בניהול הנידה, כ'בלדרי כתמים'. מירב סיפרה על הצבת בעלה במקום כזה: "הייתי עובדת בעיר, כשהייתה לי שאלה על כתם או כל מיני שאלות, הייתי שמה לרב והוא היה מתקשר ואומר [עונה על השאלה ביחס לכתם] לבעלי, תמיד לבעלי, לא צריך שהוא ידבר איתי."

היו נשים שהביעו תרעומת על החשיפה החודשית של הגוף הנשי. חלי אמרה: "בשורה התחתונה - זה הגוף שלך שעומד לבדיקה". נשים אלו, שהתחנכו להצנעת גופן, מתקשות עם חשיפתו לעיניה של הבלנית ולבחינה ועיסוק הלכתי בו. סיגל הציגה רעיון זה: "אולי זה תפיסת הגוף של בנות שהתחנכו בציבור הדתי, יש לנו תסביכים מטורפים, חוסר של חיבור לגוף. לא יודעת, אותי מאוד מביש שמישהו בודק אם אני נקייה, אם גזרתי ציפורניים, האחריות היא שלי, לא מוכנה..." הנשים מבטאות גם קושי עם בחינת גופן העירום. שרון אמרה: "אני שמה מגבת, היא [הבלנית] לא רואה אותי, היא נכנסת כשאני במים. אין טעם שתראה אותי ערומה סתם, זה הגוף שלי". נשים אחרות הדגישו את פרשנותן להלכה לפיה תפקיד הבלנית עשוי להסתכם בהתבוננות ואשרור הטבילה ואין צורך שתבחן את הגוף העירום.<sup>11</sup> מהשיח

11 מרבית הנשים שדנו בנושא הפרידו בין אישיות הבלנית ובין תפקידה, שעוצב בידי רבנות גברית שדרשה בחינת הגוף העירום לפני ההשגחה על הטבילה.



בקשיים גופניים אלו, אפשר ללמוד גם על שאיפת הנשים לערער על מסורות שאינן מקובלות עליהן בהקשר העכשווי ולשלב רעיונות מודרניים חילונים יחד עם תפישת עולם דתית.

חלק קטן מהנשים יצא כנגד המסרים של הממסד הרבני. נשים אלו מחו על העובדה שהידע וסמכות הפסיקה נמצאים בידי גברים בלבד. אורנה, למשל, סיפרה על הפנייה האחרונה שלה לרב בנושא כתמים. לדבריה הוא פתח באמירה: "טוב שפנית אלי". אמירה זו מגוללת בתוכה החלשה של האישה – הידע האישי שלה, ההיכרות שלה עם גופה. כשהיא שאלה על ניתוח ופסיקה לגבי כתמים בעתיד הוא המליץ לה תמיד לפנות לרב.

היו נשים שהעלו אפשרות שלא חותרת תחת הסמכות הרבנית אך מאפשרת פתרון של הימנעות מחשיפה מול הרב באמצעות הפיכת אשת הרב למגשרת. אשת הרב עשויה לספק לאישה את האינטימיות הנשית תוך העברת המידע אל הידע ההלכתי (בעלה הרב). היו נשים שפנו לנשים יועצות שקיבלו הכשרה הלכתית על-ידי הממסד הרבני לייעץ לגבי הלכות כתמים.

מיכל הציגה את הרעיון: "היום יש נשים שלומדות את זה... אני חושבת שזה יכול להיות פתרון טוב, אם אני אדע על אישה שעשתה את זה, זה יהיה נכון, נראה לי מאוד מאוד לא מתאים שרב בודק את זה, אף פעם לא אהבתי את זה." נשים אחרות הביעו תקווה כי לקהילה תגיע יועצת הלכה שקיבלה אישור לפסוק בענייני כתמים. עם זאת, הנשים ספקניות לגבי קבלת ההכרעה מיועצת הלכה. כך, מורן ציינה: "יש נשים שלא ירצו שאישה תבדוק, לסמוך על אישה." מדברי הנשים עולה יחס אמביוולנטי לגבי העברת הסמכות ההלכתית לנשים. הגישה החדשנית והחתרנית השואפת לשוויון בין המינים גם בסמכות לפסוק הלכה, אינה מקובלת על כל הציבור ולכן יש נשים וגברים שעדיין לא מוכנים לקבל סמכות נשית כפוסקת הלכה. עם זאת, נשים חשו כי גישה נשית לסוגיות אלו היא מבינה ותומכת יותר מאשר גישה גברית. לדוגמה, שרון: "התקשרתי לנשמת [יועצות הלכה] אמרתי שאני מניקה, הן ישר אמרו – מזל טוב, זה לא... שיחת נשים זה יותר נעים."

נושא אחרון שעלה מדבריהן ביטא חתירה תחת סמכותם הבלעדית של הרבנים והסתמכות על הידע האישי. אחרי שנים של דימומים ופסיקות גבריות, כשבאותו הזמן נשים אלו פוסקות בתחומי אחריותן המקצועית, רבות בוטחות ביכולתן להתמקצע גם בהפרשותיהן הווגינליות. מירב: "היום עם הכתמים שעברתי, אני יודעת לזהות בעצמי, אני לא צריכה לשאול כל דבר, אני יודעת בעצמי. אני גם יודעת להכיר יותר את הגוף, כמה למדתי על הגוף

שלי עם השנים, זה דבר נפלא."

לסיכום, הנשים הדתיות לאומיות התחנכו על תרבות של השתקה: הן לא אמורות לחשוף את עצמן או לשוחח על גופן או על מיניותן עם איש. לעומת זאת בנוגע לנידה הן אמורות להיחשף, פיזית ורעיונית, מול הרב ונשים זרות. באותו זמן, רבות מהן הגיעו לנישואין ולמצוות הנידה מתוך תפיסות של פמיניזם דתי אשר עודדו אותן לאתגר הלכות (קורן, 2011). מחאתן של הנשים התנהלה לנוכח שיח הצניעות הקהילתי ובהתאם למחאות שתוארו לעיל (ובספרות המחקר בכלל), שכללו מסרי מחאה אישיים. כדי לפתור את הניגודיות הזו, פיתחו הנשים בקהילה אסטרטגיות שונות: הן גייסו את בני זוגן ובכך בחרו שלא לפגוש את הרב אבל הכפילו עצמן לסמכותו. או שהתעלמו מהרב ופסקו לעצמן או שבחרו לפנות למקור אלטרנטיבי של סמכות ופנו לפוסקות הלכה מוסמכות שאמנם לא מאתגרות את הסמכות הרבנית הגברית באופן מוחצן, אך בפועל הן מציבות לה אלטרנטיבה.

## דיון

המאמר עסק במנהגי נידה כמנגנון חברתי תרבותי המסייע לנשים להגדיר עצמן כסוכנות חברתיות ולעצב את מקומן בפסיפס החברתי-תרבותי בארץ. בכל קהילה הנשים משתמשות בשיח הנידה להגדרת מעמדן בשתי ספירות: מול הבעל – תוך הבנייה והגדרה של יחסי מגדר ביתיים, ומול הקהילה – לעיצוב מקומן החברתי. למרות ההבדלים החברתיים והתרבותיים בין הקהילות במחקר, כל הנשים במחקר מקיימות מנהגי נידה ויוצרות בסיס לגישור על הפער בין המסרים הסימבוליים השונים המכוונים את חייהן. המאמר הנוכחי הציג טווח של משמעויות ומעשים, המהווים פרשנות חיה של הלכות נידה.

ברמות שונות של מודעות, הנשים מארבע הקהילות היו שותפות ביצירת אוטונומיה נשית מול הממסד הרבני. הממסד הרבני מתאמץ לפקח על הנשים ולחנך אותן לחשוב שאם לא תשמרנה על מנהגי נידה כפי שהוגדרו על ידו, משפחתן ולעתים הלאום כולו יענשו בידי שמים. הרבנים מעבירים מסר חד-משמעי לפיו הסמכות בנושא נתונה רק בידיהם, ובמקרה של ספק נשים חייבות לשאול את הרב. בנוסף, הממסד הרבני על זרמיו השונים מקיים קורסים למדריכות כלה, בלניות ויועצות לנשים, שתפקידן לחנך נשים צעירות ולפקח עליהן.

למרות מאמצי הרבנים, הנשים שהוצגו כאן רואות עצמן כסוכנות שינוי, הלוקחות על עצמן את האחריות לעצב את מנהגי הנידה. הן מחליטות בעצמן

ובמידה רבה נמנעות מלתת לממסד הרבני הגברי שליטה בתחום זה של חייהן. יחד עם זאת, הבחירה לשנות ולהתאים את המנהגים, התבססה על פרקטיקה נשית ולא על ויכוח בפרשנות הלכתית. נשים לא חותרות בגלוי תחת הסמכות הגברית לפסוק בשאלות שנוגעות לגופן, והן נמנעות מלעסוק עיסוק פעיל בדיון ההלכתי. ממצאים אלו, לגבי כלל הנשים, מצטרפים למחקרים שמראים כי העדר כוח פורמלי אינו מוביל בהכרח לפסיביות (Saar, 2006).

בניגוד למחקרים שפירשו את הלכות הנידה ככלי להגדרת שוליותן של נשים (דוגמת Hartman & Marmon, 2004; Sered, 2005; Steinberg, 1997; Yanay & Rapaport, 1997), הממצאים שלפנינו מראים כי המסגרת הפרשנית המעשית למנהגי נידה, משמשת כלי מותאם תרבותית, לנשים מאוכלוסיות שונות. נשים אלו יצקו משמעות ואימצו פרקטיקה שמעצימה אותן ומתאימה לשאיפותיהן בשינוי תפקידי האישה.

בקרב הנשים מכל ארבע הקהילות שהוצגו התנהל הדיון הראשוני בעיצוב המחודש של מנהגי הנידה מול בן הזוג. בעוד הסמכות במנהגי הנידה נתונה ביד האישה בלבד – זיהוי הדימום וסופו, ספירת הימים, הבדיקה, הכנת הטבילה והטבילה עצמה – הבחירה במנהגי הנידה הייתה על פי רוב פועל יוצא של משא ומתן עם הבעל. בנוסף, הבחירה לבחון מחדש את המנהג המסורתי הוצגה כמתואמת עם בן הזוג. בקרב כלל הקבוצות שהוצגו במאמר היו נשים אשר בתגובה להתנגדות הבעל, ויתרו על השינוי שרצו לאמץ.

הנשים בכל הקבוצות השתמשו בשיח הנידה לדיון עם בן הזוג ולעיצוב מערך הכוחות המגדרי. שינוי זה נעשה באופן שעשוי לפצות על הנחיתות היחסית שלהן. הנשים מבאר שבע השתמשו במנהג הנידה להגדלת תרומתן הסמלית לרווחת הבית, או לשילוב בן הזוג בתפקידים ביתיים ממוגדרים. הקראיות הטילו על בן הזוג מטלות של בישול והמנעות מטומאה והמהגרות מאתיופיה הטילו עליו אחריות מלאה לתפעול הבית בימי הנידה.

מוקד שני שבו שימשה הנידה היה הדיון במיקום החברתי. הנשים הקראיות והאתיופיות השתמשו במנהגי הנידה לעיצוב תפקיד פעיל בתהליך הקליטה בחברה הישראלית. הנשים הקראיות ראו במנהגי הנידה מכשול להשתלבות בחברה הישראלית ולכן ראו צורך בהגמשתם. המהגרות מאתיופיה אשר עמדו על זכותן לבקתות הנידה הגדירו בכך את עצמן ככוח חלוץ הדורש מהממסד הקולט ומהחברה הישראלית את כבוד העדה ומנהגיה. הנשים מבאר שבע ראו בשמירה על מנהגי הנידה עמדה הממקמת אותן כטובות יותר מול שכנותיהן שלא שמרו את מנהגי הנידה, או כשוות מול שכנות ששמרו על מנהגים אלו.

פעילותן של הדתיות לאומיות סביב הנידה שימשה גם היא כלי לאמירה חברתית קהילתית באשר לשוויון מגדרי פמיניסטי ואף פמיניסטי-דתי – תוך ניהול משא ומתן סמוי אל מול הממסד הדתי.

מנהגי נידה מהווים, אם כן, שדה שפועלים בו כוחות שונים: נשים, בני זוג ורבנים וכן מערכת סמלית דתית ומערכת חילונית (ראו גם: Avishay, 2008). הנשים מתמרנות בין מכלול הלחצים אך גם הן עצמן מהוות כוח משפיע.

הדומיננטיות של חוויית הווסת מהווה בסיס למחשבה תרבותית. הדת מספקת לנשים מסגרת שבתוכה ניתן לחשוב ולחוות את הווסת. נשות כלל הקבוצות מתאימות את משמעות מנהגי הנידה ואת יישומם לעולם הסימבולי המורכב, שדרכו הן תופשות את המציאות, ומתאימות אותם גם לתנאי חייהן.

כלל הנשים שהוצגו נעות על הרצף שבין חינוך מסורתי-דתי ומודעות הלכתית, לבין חינוך חילוני וערכים של חופש בחירה ועיצוב המציאות הביתית והאישית. בין דרישה חילונית-תרבותית להמשיך "לתפקד כרגיל" ובין הדרישה הדתית "לתפקד באופן אחר". בין דרישות החברה הישראלית הרחבה לבין דרישות קהילתיות מקומיות הן בוחרות את השילוב המתאים להן, על-פי נסיבות חייהן, ומממשות את הסוכנות החברתית היחסית שלהן בשדות נשיים מורכבים.

## ביבליוגרפיה

אליאדה, מ' (2000). המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה.. ירושלים: כרמל.

דאגלס, מ' (2004 [1966]). טוהר וסכנה. תל-אביב: הוצאת רסטינג.  
 זוהר, צ' (2001). בין ניכור לאחוה: נישואים בין קראים לרבניים על פי חכמי ישראל במצרים במאה ה-20. בתוך: צ' זוהר (עורך), האירו פני המזרח: הלכות והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון. (ע' 173-192). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

טרנר, ו' (2004 [1969]). התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה. תל-אביב: רסלינג.  
 כי טוב, א' (1991). איש וביתו: הליכות והלכות הבית היהודי. הוצאת ירושלים.  
 לאו, ב' ולאן, נ' (2014). גבולות האחריות של הבלנית. דעות, 66.

סיקורל, ע"א (2005). **אנשים טובים: הבניית זהות כאמצעי להתמודדות עם מרגינליות - סיפורו של מושב קראי בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.

פיקאר, א' (2008). פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בהלכות נידה: ביקורת תרבות. בתוך: א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**. (ע' 489-453). ירושלים: מכון ון ליר.

קורן, ע' (2011). **הרי אתה מחודש לי: מגדר, דת ויחסי כוח בטקס הנישואין היהודי**, תל-אביב: מאגנס.

רוזן, ר' (1981). **תפיסת הנשיות בקרב יוצאות מרוקו במושב בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך מהאוניברסיטה העברית, ירושלים.

שרעבי ר' וסיקורל, ע"א (2007). בתי נידה (מרגם גוג'ו) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית. **סוציולוגיה ישראלית**, ח'(2), ע' 347-323.

- Anteby, L. (1999). There's blood in the house: Negotiating female rituals of purity among the Ethiopian Jews in Israel. In: Rachel Wasserfall (Ed.), *Women and Water, Nida and Mikvah in the Jewish Culture*. (pp 166-186). Hanover and London: Brandeis University Press.
- Avishay, O. (2008). Doing Religion. In: A Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22(4), pp. 409-433.
- Biale, R. (1984). *Women and Jewish law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken.
- Buckley, T. and Gottlieb, A. (1988). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.
- Cicurel, I. (2000). The Rabbinate versus Israeli (Jewish) women: The Mikvah as a Contested Domain. In: *Nashim*, 3, pp, 164-190.
- Cicurel, I. and Sharaby, R. (2007). Women in the menstruation Huts. *Journal of Feminist Studies of Religion*, 23(3), pp. 69-84.
- Colligan, S. E. (2003). Living Liminality: Karaite Jews Negotiate Identity and Community in Israel and the United States. In: M. Polliack, (Ed.), *Karaite Judaism A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, pp. 451-469
- Delaney, J., Lupton, M.J. and Toth, E. (1988). *The curse: a Cultural History of Menstruation*. Urbana: University of Illinois Press.
- Dunnivant, N. C. and Roberts, T. N. (2013). Restriction and Renewal, Pollution

- and Power, Constraint and Community: The Paradoxes of Religious Women's Experiences of Menstruation. *Sex-Roles*, 68 (1-2), pp.121-131.
- Erdreich, L. (2006). Strategies Against Patriarchy: Sexualized Political Activism of Palestinian Israeli Women on Campus. *Israel Studies*, 11(1), pp. 35-58.
- Gottlieb, A. (2002). Afterword. *Ethnology*, 41(4), pp. 381-90.
- Hartman, T. and Marmon N. (2004). Lived Regulations, Systemic Attributions: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women. *Gender and Society*, 18(3), pp. 389-408.
- Israel-Cohen, Y. (2012). *Between Feminism and Orthodox Judaism: Resistance, Identity, and Religious Change in Israel*. Leiden; Boston: Brill.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender & Society* 2(3), pp. 274-290.
- Kandiyoti, D. (1998). Gender power and contestation: Rethinking 'Bargaining with Patriarchy'. In: C. Jackson and R. Pearson (Eds.), *Feminist Visions of Development*. (pp. 135-152). London: Routledge.
- Kibria, N. (1999). Power Patriarchy and Gender Conflict in the Vietnamese. In: Ng. Franklin (Ed.), *Asian American Women and Gender: A Reader*. (pp. 145-160). New-York: Taylor & Francis Pub.
- Pyong, G. M. (2001). Changes in Korean Immigrants, Gender Role and Social Status, and Their Marital Conflicts. *Sociological Forum*, 16(2). pp. 301-320.
- Sa'ar, A. (2006). Feminine strength: Reflections on power and gender in Israeli-Palestinian culture. *Anthropological Quarterly*, Fall, 79 (3). pp. 397-431.
- Schely-Newman, E. (1995). Sweeter than Honey: Discourse of Reproduction among North-African Israeli Women. *Text and Performance Quarterly*, 15, pp. 175-188.
- Scott, J. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Sered, S. S. (1994). *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*. New-York: Oxford University Press.
- Sered, S. S. (2005). The Ritualized Body, Brides, Purity, and the Mikveh. In: E. Fuchs (Ed.), *Israeli Women's Studies*, (pp 150-189). Rutgers: Rutgers University Press.

- Steinberg, J. (1997). From a 'pot of filth' to a 'hedge of roses' and back: Changing the orizations of menstruation. In: *Judaism Journal of Feminist Studies in Religion*, 13, pp. 5-26.
- Thornton, L. J. (2011). Time of the month on twitter: Taboo, Stereotype and Bonding in a No-Holds-Barred Public Arena. *Sex Roles*, 31, pp.1-14.
- Tsoffar, R. (2006). *The Stains of Culture: An Ethno-reading of Karaite Jewish Women*. Detroit: Wayne State University Press.
- Wasserfall, R. (1999). *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover: Brandeis University Press.
- Woodhead, L. (2008). Gendering Secularization Theory *Social Compass*, 55(2) 187 – 193.
- Yanay, N. and Rapaport, T. (1997). Ritual impurity and religious discourse on women and nationality *Women's Studies International Forum*, 20 (5/6) 651-63.

# שיח הווסת ביוגה נשית בישראל: אלטרנטיבה לשיח הגמוני?

כרמית רוזן אבן־זוהר

מהו לב הבעיה של בריאות הנשים? לוס איריגארי הציעה לכך תשובה כבר בסוף שנות ה־80. לדבריה "גוף יכול להיות בריא רק כשהוא מחזיק בפרויקט או במטרה אישיים-רוחניים המארגנים אותו ומניעים אותו", אך תנאי בסיסי זה נשלל מנשים. זאת כיוון שהן סובלות מהעדר אישור עצמי ו"משוללות סדר סובייקטיבי, כזה שיכול לאחד את החיוניות הגופנית שלהן" (איריגארי, 2004, ע' 102).

דומה שהווסת, אחת התופעות הייחודיות לגוף הנשי, יכולה לשמש כמקרה מבחן עגום להוכחת דבריה של איריגארי, שעודם רלוונטיים היום כפי שהיו בעת פרסומם. מחד, המטא-נרטיב המכונן של הווסת בחברה המערבית עיצב אותה כחוויה מלוכלכת, מעוררת סלידה ואף טמאה, שראוי להצניעה ולהעלימה מהעין. מאידך, מציינת בו הווסת את "תקינותו" היצרנית-ולדנית של הגוף הנשי. בעקבות התבססות החברה הצרכנית, הובנתה הווסת כתופעה הגיינית-סניטרית, והעיסוק בה הצטמצם לרכישת מוצרי צריכה להסתרתה (Brumberg, 1997). למעשה, התפישה ההגמונית מעודדת נשים להתנתק מנוכחותה של הווסת בחייהן.

מאמר זה עוסק בהבניה של חוויית הווסת באמצעות שיח חדש, שנוצר, פותח והופץ במסגרת יוגה נשית בישראל. מטרתו היא להציג שיח זה ולבחון אותו, על היבטיו התוכניים, הצורניים והפרפורמטיביים.<sup>1</sup>

1 המאמר נכתב בהתבסס על עבודת גמר מחקרית (תזה) בהדרכת פרופ' תמר כתרילאל וד"ר דבורה גולדן, שהוגשה כמילוי חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך אוניברסיטה" בחוג לחינוך באוניברסיטת חיפה. אני מבקשת להודות למנחותי על ההדרכה המסורה והמלמדת. תודה למירה ארצי פדן, מורתי היקרה ליוגה, לרונה נשר בראון ולחברותיי לקורס היוגה הנשית על הנכונות להשתתף במחקר ולהפקיד בידי את חווייתיהן האישיות. תודה לעורכות אסופת מאמרים זו על יצירת אכסניה פמיניסטית בתוכן ובהתנהלות, ובפרט לד"ר ענבל וילמובסקי ולד"ר סמדר נוי על הערותיהן המועילות ותמיכתן. תודה לחברי קבוצת הדיון "היבטים פוליטיים בעידן החדש בישראל" אשר נתכנסה במכון ון ליר



לטענתי, שיח זה מתכתב במידה רבה עם האידיאלים שאיריגארי הצביעה על העדרם, ומבקש להציג את הגוף הנשי כזירה של ידע עצמי, אתר למופע (performance) ולניהול משא-ומתן תרבותי, כפי שהוגות פמיניסטיות תבעו לראות בו (באטלר, 1992; דה-בובואר, 2001; סיקסו, 2006). כמו כן מבקש השיח החדש לראות בגוף הנשי מכונן קהילה נשית לומדת שיש לה מקורות סמכות ומנהיגות. השיח החדש משלב שיח ביו-רפואי עם רעיונות רוחניים בנוסח העידן החדש, ומנסה "להשיב את הקסם"<sup>2</sup> לחוויית הווסת.

עם זאת, מציג המאמר גם את האופן שבו הצליחו בסיסי הכוח החברתיים, השרויים במאבק או בדיאלוג עם השיח החדש, למסגר את גבולותיו ואף לביית אותו לתוך השיח ההגמוני על הגוף הנשי בחברה הישראלית.

על בסיס מחקר אתנוגרפי של הקורס הראשון ליוגה לנשים בישראל, וניתוח שיח ביקורתי שנערך בעקבותיו, מתוארת האפיסטמולוגיה הדומיננטית על הווסת, שהובנתה והופצה בקורס על-ידי המורה מירה ארצי פדן, המנהיגה והמובילה את היוגה הנשית, וכן על ידי רונה נשר בראון, מרצה אורחת.

שלושה סיפורי-מפתח על אודות הווסת, עומדים במרכז השיח החדש וכוללים פרקטיקות שונות ביחס לווסת: "מעגל הפירון הנשי", "האגן – מאגר הסודות של האישה" ו"ההורמונים הטיפוליים". המאמר מתחקה אחר האופן שבו מתכתבים סיפורי-מפתח אלה עם מתחים בינאריים מחויות היומיום של נשים ישראליות יהודיות בנות המעמד הבינוני סביב סוגיות מרכזיות בהתאמה: אי-שליטה או שליטה בגוף הנשי וסוכנות פועלת (agency) באמצעותו; מופע של הגוף הנשי כ"מקום נאות" לעומת הסתרה שלו והדילמה "לטפל באחרים" או "לטפל בעצמי".

### שדה המחקר: קורס "יוגה לנשים"

"יוגה לנשים" (Yoga for women או Women's Yoga) הינה ענף צעיר בתוך היוגה המודרנית.<sup>3</sup> תחום זה מצוי בשנים האחרונות בתהליכי כינון, הפצה

במהלך שנת 2011, על הדיונים המשותפים אשר הרחיבו והעשירו את מחשבותיי. תודה לד"ר דלית שמחאי על שיחותינו המרתקות והמלמדות על המאמר בתחילת התהוותו.

2 מקס ובר טבע את הביטוי "הסרת הקסם מהעולם" בהתייחס לאובדן הקסם הדתי והמיסטי בחברה המודרנית (Weber, 1946). בעקבותיו, הציעה יעל קשת (2010) את הפרפרזה "השבת הקסם לעולם" בהתייחס למגמה של שיח הרפואה המשלימה.

3 יוגה היא אחת משש השיטות המרכזיות בפילוסופיה היהודית-ההינדואיסטית, ומהווה

והתקבלות בארץ ובעולם. מקורה של "יוגה לנשים" בתפישה פמיניסטית רדיקלית הטוענת שתרגול היוגה הנפוץ נוצר על-ידי גברים עבור גוף גברי ומהלך חיים גברי, ואיננו מותאם לייחוד של הגוף הנשי ולמהלך החיים השונה של נשים. מכאן נובע הצורך לייסד ולטפח יוגה ייחודית לנשים. זו פרקטיקה תרבותית חדשה וייחודית המשלבת התייחסות לגוף, לרוחניות בנוסח "העידן החדש"<sup>4</sup> ולפמיניזם.

ציון דרך מרכזי ומכונן בהוראת יוגה ייחודית לנשים הוא הספר *Yoga: A Gem for Women*. הספר, אשר ריכז והציג לראשונה תנוחות יוגה המתאימות לגוף הנשי ולשינויים המחזוריים החלים בו, נכתב באנגלית על-ידי המורה היהודית ליוגה, גיתה איינגר, יצא לאור בשנת 1983 בהודו והופץ עד מהרה בעולם המערבי. יוגה לנשים כוללת שיעורי יוגה, קורסים וסדנאות ייחודיים לנשים לצד ספרות מקצועית בנושא.<sup>5</sup> בארץ התבסס סגנון ישראלי ייחודי של יוגה לנשים, המכונה כיום "יוגה נשית".<sup>6</sup> סגנון זה פותח על ידי מירה ארצי פדן בשנת 2006 כשיטה העומדת בפני עצמה, ונלמד בקורס שנתי, אשר היווה את שדה המחקר. קורסים במתכונת דומה נערכים מאז ועד היום, ורבות מן הבוגרות מלמדות יוגה נשית בכל רחבי הארץ.

עם תחילת הקורס החלטתי לפתוח במחקר כחוקרת-משתתפת. העניין המחקרי שלי נגע למגוון היבטים של תופעת היוגה הנשית בישראל<sup>7</sup> אך בראש

מושג מרכזי בתרבות הודו הקדומה (גרינשפון, 2002). המונח 'יוגה מודרנית' מתייחס לקשת רחבה של סוגי יוגה שהתפתחו במהלך מאה וחמישים השנים האחרונות בעיקר דרך אינטראקציות בין אנשים מארצות מערביות המתעניינים בדתות הודיות ובין מספר הודים שניתן להגדיר כ'מתמערבים' (De Michelis, 2004).

4 תרבות העידן החדש נוכחת יותר ויותר במערב החל משנות השבעים של המאה ה-20 ומעל עשור יש לה נוכחות מרשימה גם בישראל (שמחאי, 2009). היא משלבת מגוון מקורות רעיוניים מהעולם הרחב, החל בזרמים דתיים, מיסטיים או פילוסופיים של תרבויות שונות, וכלה בפסיכותרפיה מערבית, באופן אקלקטי וסינקרטי. אחת התפישות הרווחות בה היא שכל אדם לוקח תפקיד פעיל בעיצוב מציאות חייו. כל אדם מוזמן ליצור לעצמו במסגרת תפיסה רוחנית ייחודית, לשלב פרקטיקות שונות ממקורות מגוונים באורח חייו, ולעבור בין מסגרות פעילות שונות, בין מורים ושותפים ללמידה (שם, ע' 10-11).

5 לאחרונה ראו אור שני כותרים חשובים בעברית: **יוגה של האישה** (קלנל, 2009); **יוגה נשית: בריאות האישה בדרך היוגה** (ארצי פדן, 2014), שעוסק ביוגה הנידונה לעיל, וראה אור בסמוך לחתימת מאמר זה.

6 השם "יוגה נשית" הוענק לשיטת התרגול הישראלית ב-2007, במסגרת מסע פרסום. הבחירה בשם זה, הגם שאולי נעשתה על-מנת שיהיה 'קליט', מדגישה את המעבר להגדרת הפרקטיקה הגופנית באופן מהותני.

7 אלה נגעו, בין היתר, בתפקודה כמסגרת חינוכית נשית א-פורמלית, ובפוליטיקה של העידן החדש.

ובראשונה רציתי לעמוד על תהליך ההבניה הגופנית (embodiment) הנשית. נושא המחזוריות הנשית והווסת עלה כאחד הממצאים החשובים והמרכזיים, ומאמר זה מוקדש לו.

הקורס התקיים לאורך שנת הלימודים תשס"ו וכלל 18 פגישות שנערכו בשעות הבוקר, אחת לשבועיים, בסטודיו במרכז הארץ. כל מפגש ארך שלוש שעות ורבע, וכלל שיעור יוגה בן כשעה וחצי, הפסקה קצרה, לימוד עיוני ודיון שעסקו בנשיות ובגוף הנשי.

בקורס השתתפו 22 נשים מכל רחבי הארץ, בגילאים בין סוף שנות ה-20 לסוף שנות ה-50. רובן מדריכות יוגה או מתרגלות ותיקות, נשואות ואימהות. מקצתן היו בהריון, מקצתן אימהות טריות וביניהן גם שתי אימהות עצמאיות. כל המשתתפות היו יהודיות. רובן תיארו את עצמן כמי שנמצאות במצב כלכלי בינוני, בעלות תואר ראשון או השכלה מקבילה לו, ומקצתן בעלות תואר שני. רבות מהן עסקו במקצועות טיפוליים, ביניהן: מרפאת בעיסוק, אחות, נטורופתית, מעסה ועוד. כסטודנטית וכמדריכת יוגה השתלבתי היטב בקבוצה.

### דרכי המחקר

המתודולוגיה שבחרתי בה משלבת בין שיטות מחקר אתנוגראפיות ותיקות של תצפית משתתפת וראיונות עומק, לבין שיטות ניתוח השואבות מן הפרדיגמה של חקר שיח ביקורתי (Blommaert & Bulcaen, 2000). לפי פרדיגמה זו, שיח הוא יוצר, אך בה בעת גם תוצר של תהליכים אידיאולוגיים בחברה, הקשורים ליחסי כוח ולשינויים בהגמוניה.

במסגרת המחקר נבדקו מכלול השימושים הלשוניים והשימושים היוצקים משמעות בגוף. ביניהם נבחנו "סמלי מפתח" (Ortner, 1973) המגולמים בגוף ו"מילות מפתח" (כתריאל, 1999, בעקבות Ortner), המסמנים צמתים מודעים בשיח ושיח החברתי. מילים וסמלים אלה מגלמים מערכות משמעות מרכזיות, בעלות תוקף קוגניטיבי ורגשי כאחד (שם). כמו כן נבחנו הנרטיבים המרכזיים שנרקמו בקורס. בכך אני מתייחסת להגדרתו של Fisher (1987), אשר ראה

בנרטיבים פעולות סימבוליות (מלים ו/או מעשים) בעלות רצף ומשמעות עבור אלה החיים אותן, יוצרים אותן או מפרשים אותן.

מפגשי הקורס הוקלטו ותומללו וכן תועדו רשמים ומחשבות. כחלק מעבודת השדה ערכתי ראיונות עומק, הפורשים סיפורי חיים ממוקדים ביוגה, עם חמש מהמשתתפות, ובהן המורה.<sup>8</sup> נושא הווסת והמחזור החודשי עלה בסיפורים אלה כחלק מן ההקשר החברתי שבו נארג הסיפור: בעקבות קורס היוגה הנשית, וכחלק מן הדיאלוג איתי, כמאזינה ובת שיח שלקחה חלק בקורס.

### אפיסטמולוגיה חדשה על מחזוריות הגוף הנשי

קורס היוגה יצר מסגרת נשית א-פורמלית להתהוות, התגבשות ולמידה של אפיסטמולוגיה חדשה על מחזוריות הגוף הנשי. אפיסטמולוגיה זו הורכבה מנרטיבים על אודות הגוף, לרבות פרקטיקות גופניות. המורה מסרה ידע והזמינה את המשתתפות לאמץ אותו, לחוות אותו בגופן, ובעקבות זאת ליצור ולנסח אותו מחדש בקולותיהן האישיים. הנשים סיפרו על התנסויות, מחשבות וחוויות, הגיבו על הידע והעשירו אותו.<sup>9</sup>

מקור חשוב לאפיסטמולוגיה זו הוצג על ידי המרצה האורחת בקורס, רונה נשר בראון, המדריכה נשים ב"היכרות עם מעגל הפיריון הנשי". היא התייחסה ל"מודעות לפוריות" (FAM Fertility Awareness Method), כמסגרת עכשווית ללימוד על פיריון נשי ועל שליטה עצמית בו. בספר הפמיניסטי **נשים לגופן** (תמיר, 2011) מוצגת "מודעות לפוריות" כשיטה בעלת תוקף מדעי, לשליטה על תזמון הריון או מניעתו. שיטה זו, ובפרט העיבוד הייחודי שלה על-ידי רונה, תוצג בהמשך.

אציג כאן שלושה סיפורי-מפתח מעצבים, העוסקים במחזוריות הנשית: מעגל הפיריון הנשי, האגן כמאגר הסודי של האישה, וההורמונים הטיפולים.

8 ביקשתי ליצור ייצוג מגוון לחוויות גוף ולהבניות של זהות נשית בהתבסס על תרגול היוגה. לפיכך בחירת המרואיינות התבססה על שאלון אשר בדק את הרקע ביוגה. אציין כי כדי לשמור על פרטיותן של המרואיינות והמשתתפות, שונו פרטים מזהים, לרבות שמותיהן, אך המורה והמרצה האורחת מופיעות בשמותיהן האמיתיים, לפי בחירתן, כחלק מפעולתן במרחב הציבורי.

9 המורה התבססה על מקורות ידע מגוונים ובראשם ספרה של הגינקולוגית האמריקנית ד"ר כריסטיאן נורת'רופ (2000), **גופה של אישה, תבונתה של אישה**.

החלוקה הברורה בין סיפורי-המפתח היא אנליטית ומהווה חלק מעבודת הפירוק וההרכבה מחדש המאפיינת את המחקר האתנוגרפי. בשדה המחקר הנרטיבים לא היו מובחנים ושימשו בערבוביה בשיח בקורס. על מנת לשמור על הזיקה לשדה, נגזרו השמות שהענקתי לסיפורי-המפתח ממושגים מרכזיים וממילות-מפתח ששימשו את ההוראה בקורס. מבעד לנרטיבים המספרים על הגוף הנשי, נשקפים מתחים וקונפליקטים חברתיים המעסיקים נשים יהודיות בנות המעמד הבינוני בישראל.

**"מעגל הפריון הנשי": בין אי-שליטה לשליטה בגוף הנשי**  
בפתח דבריה על "מעגל הפריון הנשי" אמרה רוונה:

אנחנו מדברות על 'וסת' הרבה פעמים ב[מילה] 'מחזור' אבל יש 'וסת' ויש 'מחזור' ואנחנו במחזור כל הזמן. גם כשאנחנו מיניקות אנחנו באיזה מחזור מסוים שהוא ללא דימום. גם הגיל השלישי, גיל המעבר, הוא איזושהי מחזוריות. אז אנחנו נמצאות במחזור כל הזמן.

רוונה הגדירה את המחזוריות כתופעה אוניברסלית משותפת לנשים בכל גיל, והשתמשה במושג "וסת" רק לתיאור הדימום החודשי, להבדיל מהמושג העממי המקובל "מחזור" או "מחזור חודשי". גם מירה, המורה, הקפידה להשתמש במונח "וסת", החל מן המפגשים הראשונים. המילה "וסת" – אשר איננה מקובלת בלשון הדיבור, למעט במסגרות פורמליות, מדעיות או רפואיות – נהגתה באופן חופשי בקורס, ובהדרגה נעשתה שגורה גם בפי המשתתפות. התפישה שמילים, שיח ופרקטיקות יומיומיות מעצבים את המציאות, הינה חלק ממשנתה של הוגת הדעות הפמיניסטית, ג'ודית באטלר (2007). על-פיה, כוחו של השיח כרוך באופן מהותי בפרפורמטיביות, כלומר במבעים ביצועיים (performative acts) אשר עצם מימושם מכונן את המציאות ומבנה אותה מחדש. ההמשגה המילולית החדשה שנוצרה, אפוא, למושגים "וסת" ו"מחזור חודשי", והשימושים הלשוניים האחרים בהן, פתחו אותם למשמעות חדשה ולניכוס הון תרבותי וכוח. המילים נטענו בעוצמה חדשה, כמילות מפתח המצויות בתהליך של בירור ושינוי.

מה זה בכלל היכרות עם מעגל הפריון הנשי? אל"ף, זו היכרות עם הגוף שלנו. המציאות היא שרובנו לא מכירות מה קורה בגוף שלנו, ומה קורה

עם המעגליות המחזורית שלו. מגיע לנו להכיר את המְכָל שאנחנו חיות בו. [...] המטרה שלי היא להביא נשים להכיר את ההתנהלות הנשית שלהן, להכיר איך הן יכולות לקבל אחריות על השגת הבריאות הנשית שלהן. אני מתייחסת ללימוד הזה כאל לימוד של שפה, כי הגוף שלנו מדבר אלינו, מדבר כל הזמן, הוא כל הזמן נותן לנו סימנים להבין באיזה מצב אנחנו נמצאות ביחס למחזוריות שלנו. הבעיה היא שרובנו חונכנו במקרה הטוב להתעלם מהסימנים האלה ולא להבין אותם. במקרה הפחות טוב, להיגעל מהם, לדחות אותם, לחשוב שזו איזושהי בעיה.

ללמוד להכיר את השפה של הגוף זה ללמוד להכיר את הלחישה שלו. הידע [הזה] הוא עתיק מאוד וישן מאוד [...] היום הוא משודרג, והוספנו טכנולוגיות ואמצעים.

רונה הציגה את ההיכרות עם "מעגל הפריון הנשי" כתביעה לזכות-יסוד נשית, זכות המחייבה מסורת עתיקת שנים של ידע נשי. הגוף מוצג כ"מְכָל שאנו חיות בו" וחוסר ההיכרות של נשים את גופן מוצג כאבסורד.

מבחינה לשונית היא יצרה הפרדה בין הישות של הגוף לבין הישות של העצמי. לכאורה, הגוף נפרד ו"מדבר" אל העצמי, המְכָל "מדבר" אל תוכנו. השיח שלה מתבסס על הפיצול הדואליסטי המקובל בתרבות המערבית בין גוף לנפש (Bordo, 1993) ועל נתק שנשים חוות כלפי גופן. עם זאת היא הציעה לגשר על בידול זה דרך דיבור, שפה ופענוח סימנים, וליצור זיקה חזקה ואינטימית של תקשורת בין הגוף ל'עצמי' ששיאה ביכולת להאזין ל'לחישת הגוף'.

רונה חילקה למשתתפות תרשים המציג מחזור מעגלי של צמיחה וגדילה – פריחה בפריון – קיבעון והמתנה – פרידה ומנוחה בווסת. רונה כינתה את הביז' "היהלום" והוסיפה:

ביום השביעי להפריה, אין פעילות, שבת מנוחה [...] נשים שמקפידות על הלכות נידה – מצבן טוב הרבה יותר מבחינת רצפת האגן, וזה בניגוד לכך שהן הרו הרבה. זו אישה שבודקת את עצמה. כשיש שינוי במצב הנורמלי שלה היא שמה לב.

בשיעור אחר, מירה העשירה את האפיסטמולוגיה החדשה על הווסת ברעיונות נוספים:

## תרשים "מעגל הפריון הנשי" באדיבות רוני נשר בראון



מחזור הווסת מסתיר חוכמה אינטואיטיבית שלא נרכוש בשום מקום אחר. הוא מקור להעצמה. המחזור 'מסתיר' מחזוריות של גאות ושפל של רעיונות, חלומות, יצירה, חיבור להיסטוריה הנפשית והנשית שלי בתוך המשפחה שלי. המחזוריות של הטבע משתקפת במחזור הווסת [...] אפילו בימינו רוב הנשים מבייצות בירח מלא וחוות וסת בירח חסר. הרבה פעמים, נשים חושבות שהמחזור שלהן לא סדיר כי האורך משתנה, אבל בעצם השינוי קשור בירח.

סוגי שיח נבדלים, המוכרים ומושרשים בחברה הישראלית היהודית העכשווית, מצטרפים יחד לארגן ולייצב את ההבניה החדשה למחזוריות הגוף הנשי, המוצגת בתרשים. צורתו העגולה מעניקה משמעויות של שוויון, נצחיות והרמוניה.

שיח המתייחס לעולם הטבע והכולל מושגים שאולים מעולם הצומח, מקשר בין המחזוריות הנשית למחזור עונות השנה, וכמובן למחזור הלבנה;<sup>10</sup> שיח יהודי דתי מתייחס לזמן המחזורי של שבת-מנוחה ולהלכות נידה; שיח רגשי, כולל היבטים נפשיים, אישיים ומשפחתיים; שיח מדעי ורפואי מצביע על מאזן ההורמונים המשתנה בהתאם למחזוריות הנשית, כבעל השפעה קריטית על מצב הנשים.

המשגת המחזוריות הנשית באמצעות המושג "פריון", שואבת מהשיח הרפואי המתמקד בווסת כייצוג הקשור ביכולתו של הגוף הנשי להיות יצרני-ולדני. מושג הפריון מעגן את הנרטיב החדש בשיח הגמוני, שכן, כפי שהראו מחקרים רבים, "הגוף הפורה" והתפקיד האימהי מכוננים את הקשר בין זהות לאומית לזהות נשית בישראל (גולדין, 2002; ברקוביץ, 1999; Amir & Benjamin, 1997).

לצד זאת, מושג הפריון צבר גם משמעויות חדשות בשיח שהתפתח בקורס. לדוגמה, רונה סיפרה על חברתה שהשתמשה בגלולות למניעת הריון וגילתה שהן פגעו ביצירתיות שלה, בכושר הכתיבה שלה. מושג הפריון הגופני כולל, אפוא, גם פריון המתייחס ליצירה אמנותית, וליצירה בכלל. מירה תיארה את המחזור החודשי כתהליך שבו "אנו יוצרות ילד או רעיון". תפישת ה"גופנפש" ההוליסטית העומדת ביסודו של רעיון זה, מתייחסת באופן מהותני ליצירה

10 הירח נתפש בתרבות המערבית כסמל למוות ותחיה מחדש, מקצבי חיים, נשיות ומסתורין (Biedermann, 1992). הירח היווה סמל מרכזי המקושר לגוף הנשי, גם בכתביו של מנהיגות ההתעוררות הרוחנית הפמיניסטית בארה"ב עוד בשנות ה-70 וה-80 (פררו, 2010).



של נשים. לפיה ההתנהלות היצרית של נשים קשורה למחזוריות גופן ואף מוגבלת על-ידיה, ברוח הגישה הקושרת בין נשים לטבע אשר מעוררת פולמוס פמיניסטי הנמשך כבר שנים ארוכות (אלאור, 2007).

התקת מושג הפריון מהזירה הקונקרטיה המתייחסת להולדה, אל הזירה החברתית והתרבותית, כובשת מרחב המומשג, אמנם, באמצעות "הגוף הפורה", אך למעשה, מתייחס לרעיונות מודרניים של מימוש עצמי ושל העצמי כיוצר. כך בא לידי ביטוי המתח בין דמות האישה כוולדנית לבין דמותה כיוצרת, הפועלת בשדות חברתיים ותרבותיים שאינם נכללים דווקא במרחב הביתי.

לצד הצגת נרטיב־המסגרת הכללי על מהלכיו של הגוף הנשי, נקראו הנשים לעקוב אחר גופן באופן עצמאי, להתחקות אחר אותות וסימנים גופניים, לתעד ולפענח אותם ומתוך כך לצקת את סיפוריהן הייחודיים. הוצעו שלוש פרקטיקות עיקריות.

**א. עריכת רישום אישי של שינויים גופניים ורגשיים ביומיום:** ככל שהתמשך הקורס, התעשרו הפרמטרים שהוצע לעקוב אחריהם, ושיח חדש של אבחנות ושל שמות חלחל אל עולמותיהן. ביניהן היו אבחנות הלקוחות מ"שיטת המודעות לפוריות" שרונה לימדה, לצד פרמטרים אחרים, כגון תשוקה מינית, מכאובים, מצבים רגשיים, חלומות ותחושות גופניות באגן.

הרישום נערך ביומן שנתי שהמשתתפות התבקשו לייחד למטרה זו, תוך ציון ימי הווסת בעט אדום. הן הונחו "להקשיב לגוף" ולסימניו במועדים שונים של המחזור החודשי, כדי שכל אחת מהן תכיר את "מעגל הפריון הנשי" האישי שלה, תבחין במאפיינים של שלביו השונים, ותעמוד על התנהלות גופה לאורך המחזור החודשי. לצד ההצעה ליצור טבלת מעקב אישית, עודדה מירה את הנשים לכלול ברישומיהן גם "כתיבה אינטואיטיבית", העשויה לכלול תכנים פתוחים כגון רשמי היום החולף וחלומות.

**ב. בדיקה עצמית פיזית:** מעקב אחר המחזוריות באמצעות התחקות אחר שינויים במראה ובצמיגות של הפרשות הנרתיק – שרונה הציעה לכנות "נוזלי פריון" – תוך הדגשת תכונותיהן הארוטיות. כך נוצל מושג הפריון שנית כדי להמיר שיח הגמוני של דחייה כלפי הפרשות הנרתיק, בשיח "מבויט" שהדגיש את המיניות הנשית כמקור של עוצמה נשית חיובית. כמו כן המליצה רונה לערוך בדיקה עצמית של צוואר הרחם באמצעות מישוש והתבוננות בעזרת מראה. היא הסבירה איך ניתן לפענח את הממצאים השונים ולהסיק מסקנות על מצב הפוריות והבריאות הנשית.

ג. **מדידת חום ביקצה:** אמצעי טכנולוגי ומדעי של זיהוי ביוץ. הרישום האישי, המדדים, הסימנים והמידע המועבר לפענוח, הינם אמצעים ליצירת תחושות של סדר, היגיון, שליטה והבנה בכל הנוגע לגוף הנשי.<sup>11</sup>

**תרגול היוגה הנשית** הוצג בקורס כעמוד התווך של תהליך האבחון וההבנה, דרך ה"הקשבה לגוף" שהובנתה בו. יתירה מזו, התרגול הוצג כאפיק טיפולי ייחודי, המאפשר התאמה והסדרה של ההתנהלות הגופנית בהתאם למחזוריות, זאת על-ידי התכתבותו המושכלת עם "מעגל הפיריון הנשי" האישי:

היוגה הנשית מבוססת על הקשבה לשינוי... עוצמת התרגול משתנה בהתאם לשינויים ההורמונליים, הן דרך המחזור החודשי והן דרך תקופת החיים המשתנה. תרגול לימי הווסת: בימים אלה התרגול יכול להיות מגוון אך מתון, ומאפשר בניית אנרגיה מחודשת. ההקשבה תתחדד. יש להימנע מתרגול מאומץ, ממריץ ומעלה דופק. תרגול יוגה לקראת ביוץ: זה הזמן לתרגול דינמי, אנרגטי... לאחר הביוץ אפשר להמשיך עוד יומיים שלושה של תרגול דינמי. אך לאחר מכן, בהדרגה יתמתן התרגול. הגוף כמו מתכוונן לקראת הווסת הבאה או ההריון. (מתוך: אתר היוגה הנשית)

הטקסט מתאר את הביוץ כזמן שיא אנרגטי, ואת הווסת כזמן מנוחה תוך הכנה להתחדשות. תרגול היוגה המוצע מבסס את נרטיב "מעגל הפיריון הנשי" דרך הפרקטיקה הגופנית. בראיונות תיארו המשתתפות כיצד הפנימו והטמיעו נרטיב זה.

נגה, אישה בתחילת שנות ה-30 שלה, הפסיקה את עבודתה בתעשיית ההיי-טק לאחר הלידה הראשונה, והחלה ללמוד הוראת יוגה ויוגה נשית. נגה מתארת את התוודעותה לנרטיב "מעגל הפיריון הנשי" כגילוי משמעותי שבעקבותיו למדה להקשיב לגופה ולהתאים לו תרגול אישי, היוצר עבודה חווייה של סוכנות פועלת (agency) וחיבור עם גופה:

מה שהתרגול עם מירה מאוד עזר לי זה לשים לב... המודעות למצב האנרגטי שלנו... בחודש, לפני מחזור, בזמן מחזור... אין את זה לרוב האנשים, וגם לי לא היה את זה! [...] היום אני, כשאני באה להתאמן בבית לבד אז אני מתאמנת מה

11 חלק מהמדדים וכן הצעות לעקוב אחרי המחזור החודשי אף בעזרת גרפים, כדי לזהות פוריות, מתוארים באופן דומה בספר האמריקני (Weschler, 2006, *Taking Charge of your Fertility*), עליו המליצה מירה ארצי פדן.

שאני באמת מרגישה. אני פשוט כאילו במודעות פיזית לעשות מה שנכון. עופרה, מורה ליוגה להריון ואמנית בשנות ה־40 שלה, מספרת:

זה לקח אותי למקום של לבחון את החודש שלי בצורה אחרת [...] להסתכל על המחזור פיזית בצורה אחרת, לקבל את עצמי פיזית בצורה אחרת. את יודעת, לא ללחוץ על עצמי כל כך הרבה בזמן הווסת, ולנסות יותר להיות במצב של מנוחה, פחות אקטיבית. וכן, לקבל את הצורך הזה [...] יותר לתמוך בתהליך של המחזור שהוא מאוד... יפה בעיניי. אני משתמשת יותר בכוחות שיש לי בתוך החודש, כאילו אני רואה את השינויים הנפשיים גם, ואני משתמשת בכוחות הנפשיים שלי בחודש בצורה אחרת.

עם זאת, עופרה מדגישה שהיא מתייחסת לנרטיב של "מעגל הפיריון הנשי" כתיאוריה בלבד, ומשתמשת בה כמסגרת להקשבה לגופה וליצירת הסיפור האישי המשתנה שלה: "לא תמיד זה עובד לפי התיאוריה. זה... משתנה... אז אני כאילו רואה את הדברים, אבל גם זוכרת שהם יכולים נורא להשתנות, זאת אומרת זה לא בהכרח חוק טבע שזה חייב להיות ככה וזהו, זה תנועה קטנה וזה משתנה..."

חריגה מה"תיאוריה" נתפשה בקורס לעתים כווריאנט אישי, הקשור בהכרה בייחודיות של כל אישה, ולעתים, בעיקר כאשר לוותה בכאב או בחוסר שליטה, כ"ציאה מאיזון", שיש לטפל בה (רוזן, 2008). הדיאלוג בין ה"תיאוריה" לבין הפרקטיקות של הקשבה, רישום ומעקב אחר הגוף, אשר הובילו לבניית נרטיב אישי, ריתק את הנשים.

**"האגן - מאגר הסודות של האישה": בין הסתרת הווסת להנכחת "מקום נאות"**

כאמור, הנרטיב ההגמוני מתייחס להסתרה של הווסת דרך שיח צרכני-היגייני. לעומת זאת, חשיפה, שיתוף וגילוי היו רעיונות מרכזיים בשיח שהתקיים בקורס.

המורה מירה סיפרה בקורס על דגם התנהלות שהפנימה, שבו הווסת אינה נשמרת בפרטיות או בצנעה בין האישה לבין עצמה, אלא מהווה חלק גלוי ומדובר בסדר המשפחתי ומכתיבה את ההתנהלות בבית:

למדתי את זה בארצות הברית כשנחשפתי לנשים המדהימות האלה, שהיה שם מקום לכל אישה להביא [ולומר]: היום אני בווסת, היום אני לא עושה ככה [וככה]... ככה הבית חיי... עכשיו [מה ש]נהיה היום, אני רואה גם עם הבת

שלי, ש... מדהים, היא קיבלה וסת, כאילו מיד עם מחזור מסודר, קבוע, שום בעיות, לא כואב... את רואה בחורה מאוזנת, מוכנה, בשלה, מדהים! מדהים! אני בטוחה שזה חלק מזה שהבית חי את זה עוד מאז שהם נולדו... כשאני בווסת, כל הבית יודע. יודעים מתי מסתיים, לפני, אחרי. אני עושה פחות, עושה יותר, הכול מדובר.

שיתופם של בני הבית במועד הווסת ובתפישות החדשות לגביה, מאפשר ליצור חוקיות משפחתית חדשה ופתוחה, שבה מתקיים משא ומתן מחודש על הנטל המוטל על הנשים בתקופה זו. הודות לו הן זוכות להתחשבות ואף ל"הקלות". השתקת הווסת מומרת באפשרות חדשה ל"שקיפות". מירה קושרת בין שינוי דפוסי הסוציאליזציה ברמה המשפחתית לבין אופן תפקודו של הגוף הנשי, ומעידה על הקשר הדו-כיווני שבו הבניית הגוף משפיעה על המערכת החברתית ולהפך.

בסיפור של מירה, "הגוף הפורה", הבריאה והנורמטיבי של בתה, הוא תוצר של מרחב חברתי הפועל לפי הנרטיבים החדשים, ובעיניה זה הישג משמעותי. על-פי הפרשנות של מירה, קשיים בריאותיים של נשים הקשורים למחזוריות הגוף, הם תוצר של סיפורים חבויים הנובעים מאורח חייהן ומחוויות קשות שעברו:

האגן של האישה הוא מאגר הסודות שלה... לא תספרי לאף אחד – זה יספר את עצמו. זאת אומרת, זה יבוא ב PMS מאוד קשה,<sup>12</sup> זה יבוא בבעיות פריון, זה יבוא בהפלות, זה יבוא בדימומים כבדים בזמן הווסת, זה יבוא בדימומים באמצע המחזור, כאילו משהו [...] הסיפור יסופר. [...] בחושך הוא פחד אלוהים, הוא יוצא לאור – סביר. קשה, כואב, אבל אפשר להתמודד [...] נשים אומרות לי מיד שמהו השתנה, נפתח, זורם יותר, גם נשים מספרות לי על כל מיני בעיות שמלוות את המחזור החודשי, שנעלמו. פתאום אומרות וואללה, זה לא קיים יותר... מחזור ועוד מחזור... למה? כי פשוט הן הוציאו את השד החוצה.

המשפט "האגן הוא מאגר הסודות של האישה" מהדהד את שיח ההסתרה ההיגיני של הווסת, אך השיח המפותח בקורס מציע מהלך הפוך: לשחרר את ה"סודות", להפוך את הווסת לתופעה מדוברת ולהזמין את הנשים לספר

12 Premenstrual Syndrome, תסמונת קדם-וסתית. זהו מונח מקובל בשיח הרפואי המתייחס לאוסף תסמינים גופניים ופסיכולוגיים הנתפשים כשליליים, והבאים לביטוי בימים שלפני הופעת הווסת.

סיפורים "החבויים באגן", המגוללים חוויות של פגיעות וקושי. לוס איריגארי מצביעה על החשיבות הפמיניסטית האישית והקולקטיבית האצורה בפעולות דיבור כגון אלה:<sup>13</sup>

חשיפת הסבל מצד הנשים היא מעשה של דבקות באמת. היא מהווה גם פעולת קתרזיס אישית וקולקטיבית. הנשים, המחויבות לשתוק את מה שהן חוות, הפכו אותו לסימפוטמים פיזיים, לאילמות, לשיתוק, וכיוצא בזה. לתעוזה שבמתן ביטוי פומבי לכאב האישי והקולקטיבי יש ערך תרפויטי המאפשר להן להקל על הגוף ולהגיע לזמן אחר. (איריגארי, 2004, ע' 104)

שיחות יזומות, שנערכו בקורס, על חוויות הלידה, הווסת ועוד, היוו מסגרת להשמעת הסיפורים האישיים "החבויים באגן", בפורום נשי אינטימי. מעגלי נשים אלה שימשו כמְכָלִים קבוצתיים פתוחים לשיח של "סודות", שאין להם מקום נאות ביומיום. מרחב מובנה זה איפשר לנשים להציג באופן פרפורמטיבי את הגוף הנשי המעורער, לבטא את הכואב או הלא-מדובר. אקטים פרפורמטיביים אלה התחככו בנרטיבים המתווכים בקורס, אשר מציגים את הגוף הנשי המאוזן, כלומר המוּוּסָת, הבריאה והפורח, כאידיאל של מימוש העצמי.

המחזוריות הזורמת, הלא נשלטת של הדם, שהסודות מרמזים לשיבושים בה המאיימים להיתקע בגוף ולהשתלט על התנהלותו – מחזוריות זו זכתה בתרגול למגוון אפשרויות של הסדרה, המדגישות את האגן כמְכָל האוצר תוכן חיוני: "האגן הוא קערה מלאה נוזל יקר, אנו רוצות למקם את האגן כך שלא יישפך", אמרה מירה, כשהיא מזמינה את הנשים להטות את האגן לפנים ולאחור ולחפש מקום מאוזן.

פרקטיקה גופנית ייחודית, נתעצבה בקורס כסמל מפתח לסוכנות פועלת (agency) המובנה בגוף. פרקטיקה זו מוכרת במסורת היוגה ונקראת "מוֹלָה בְּנִדְהָה"<sup>14</sup>. ה"מולה בנדהה" תוארה כפעולה אשר סוגרת, אוספת, מחזיקה ואף

13 בניגוד ללוס איריגארי, אווה אילוז מציגה גישה ביקורתית כלפי השיח התרפויטי. לדבריה מעמדות הביניים החדשים ונשים מאמצים בהתלהבות את השיח הטיפולי מבלי להכיר באפשרויות שתודעתם העצמית "כוזבת" או שהשיח הטיפולי משמש למעשה לפיקוח חברתי. לטענתה, השיח הטיפולי אינו עונה על הדרישה המרקסיסטית או הפמיניסטית להפגין מודעות למבני הניצול בחברה (אילוז, 2012, ע' 26).

14 זהו תרגול ביוגה, המתייחס להפעלה של שרירים בקרקעית האגן. המושג הינו בסנסקריט, והמורה הציגה את משמעותו כך: "נעילה, קשירה, איסוף, הנחת סכר או יצירת עוגן – בשורש הגוף".

נועלת את פתח הנרתיק, וכן קשורה למגע משחרר ומרפא עם "הסודות", או לשחרור "החוויית המודחקות". ה"מולה בנדהה" תוארה גם כאיסוף של צוואר הרחם. "צוואר הרחם" הוא מונח בשיח הרפואי או המיילדותי של הגוף הנשי, בהקשרים שבהם הגוף הנשי נתפש כפסיבי המופעל ללא בחירה. ההעתקה של המונח לתיאור תרגול היוגה הנשית, בונה נדבך נוסף לנוכחות של "הגוף הפורה" בשיח והופכת את איברי המין והרבייה הנשיים, ובפרט את "השער" אל הרחם, הוא צוואר הרחם, לאתר של פעולה ושליטה גופנית. ה"מולה בנדהה" תוארה בקורס כפרקטיקה מיטיבה הדורשת מאמץ, ומתאימה להתנהלות הנשית ביומיום. זמן הווסת הוגדר כזמן שבו יש להרפות את איסוף ה"מולה בנדהה", לאפשר מנוחה וזרימה החוצה. תרגול היוגה שהותאם לתקופה זו היה רך, מתון, מכוון להרפיה.

בעקבות איריגארי (Irigaray, 1993), טוענת חוקרת הספרות חמוטל צמיר כי מצבה של האישה החסרה מקום משלה, הוא מצב של "התקה תמידית", הקשורה, בעצם, לעירום: בגדים, תכשיטים ואיפור הם ה"מקום" של האישה, שבלעדיהם היא "עירומה" (או "לא נשית"). הם אינם רק מסמנים של נשיות אלא היסודות המכוננים אותה, בדיוק משום שהם כרוכים בשינוי – וליתר דיוק: בכיסוי, בעטיפה – של הגוף הנשי; הם המקום המועתק, תעתיק-המקום של האישה (צמיר, 2001, ע' 135).

היוגה הנשית פונה, אם כן, לגוף העירום, ה"לא נשי" והמרתיע מנקודת המבט של השיח ההגמוני, ועוטפת אותו בשיח המהווה "מקום נאות", מעטפה המיועדת להכלה של "הנשי" (Irigaray, 1993). היא ממירה את שיח המחזוריות העירומה, הלא מוסדרת, של הדם, בפרקטיקות של גבולות נשלטים. נרטיב "האגן – מאגר הסודות של האישה" – מתייחס כך למתח המאפיין את הקול והגוף הנשיים המתנדנדים בין דיבור והנכחה לבין שתיקה, הסתרה והחנקה.

### "ההורמונים הטיפוליים": בין טיפול עצמי לטיפול באחרים

נרטיב זה מתייחס לשינויים ההורמונליים המתחוללים בגוף הנשי לקראת הווסת ובמהלכה, כאל גורמים בעלי חשיבות מכרעת המשפיעים על המצב הפיזי, הרגשי והרוחני של הנשים, ובראש ובראשונה על תפקידיהן המסורתיים כמטפלות בסובבים אותן. כך הסבירה מירה באחד השיעורים:

המחזור עוזר לטפל בסביבה. כשאני ברמות גבוהות של אסטרונגן ופרוגסטרון – אני מטפלת בסביבה, כי אלה הורמונים טיפוליים. בתקופת המחזור החודשי

לפני הווסת יש ירידה מאוד גדולה של אסטרוגן ופרוגסטרון, אז נחשף האני העמוק שלי שלא רוצה לטפל באף אחד, [ההורמונים] מאפשרים לי לחוות את עצמי נטו, וזה [קורה] גם ביום הראשון והשני של הווסת, גם שלושה-ארבעה ימים לפני. יש התכנסות. זו הזדמנות למדיטציה הכי גבוהה.

טענות אלה באשר לטיבו של המחזור החודשי, מניבות הנחיות להתנהגות רצויה במהלכו:

לקראת שלב הווסת יורדת רמתם של הורמונים אלה. זהו זמן של הרהורים ועיבוד רגשות [...] זה הזמן להפחתה בעומס. זהו השלב החשוב ביותר [...] משום שהוא מחייב התבוננות עמוקה, מרחק מפעילות ופסק זמן. זמן הטיפול במחזור החודשי הוא מהווסת ועד הביוץ. זמן ההתבוננות – מהביוץ ועד לאחר הווסת. (מתוך דף מידע שחולק בקורס)

מבעד לנרטיב המהותני, שעניינו הגוף הנשי, מתגלה סיפור חברתי-תרבותי העוסק במתח בין "טיפול באחרים" לבין "טיפול בעצמי". זהו קונפליקט מרכזי אצל נשים רבות בימינו, המתמודדות עם ציפיות סותרות: מחד, להמשיך ולמלא את התפקיד הטיפולי המסורתי המיוחס לנשים, ומאידך להגשים את האידיאלים המודרניים של אינדיבידואליזם והגשמה עצמית.

ההתמקדות בהורמונים עושה שימוש בקול המדעי-רפואי כמקור סמכות, תוך כדי העברת מסר כפול: מצד אחד התפקיד הטיפולי הנורמטיבי של האישה, שנתפש כמוכתב לחלוטין על-ידי גופה, זוכה לאישור, מצד שני, התפקיד הזה מצטמצם ומוגבל באמצעות הבנייה מחודשת של הווסת, המתועלת כדי לאפשר "פסק-זמן" מתפקיד המטפלת. הווסת מוצגת כתהליך המוביל לגילוי עצמי נשי אותנטי, המסרב להיענות לסדר החברתי הרוותם נשים לתפקידי טיפול.

לפי המלצות היוגה הנשית, זמן הווסת צריך להיות מוקדש להתכנסות ולפעילות רפלקטיבית של הרהור והתבוננות, יתירה מזאת, "זו הזדמנות למדיטציה הכי גבוהה", כדברי המורה, כלומר הווסת קשורה ליכולת להתעלות רוחנית. לחוויה זו ניתן גם ביטוי גופני. מירה, המורה, הנחתה את הנשים המשתתפות בקורס לעקוב אחר תחושותיהן בשני צידי האגן. לאחר האזנה לרשמיהן של הנשים בקבוצה, סיכמה: "הקטע המדהים – וחלק מכן אמרו את זה פה – בימי הווסת נוצר איזון [בין שני צידי האגן]". במסגרת הרעיונות

המקובלים בקורס ובתת-תרבות של העידן החדש,<sup>15</sup> רעיון זה מציג את הווסת כתופעה טרנסצנדנטית יקרת ערך.

באחד השיעורים התבקשו הנשים להחליף ביניהן רשמים אישיים על המעקב והרישום, בקבוצות קטנות, והתפתחה שיחה שבמרכזה עמד נרטיב "ההורמונים הטיפוליים".

עופרה: במצבי הרוח נהיה לי נורא מחוזק המעבר לפני מחזור, אחרי ביוץ וכו'. פתאום הרגשתי את הנקודה שמירה מדברת עליה, עם נקודות מדיטטיביות. קלטתי שזה הזמן הזה, היומיים לפני [הווסת] [...] [אז אני] מרגישה [ש]משהו עמוק מאוד קורה.

אורה: גם אני רושמת, עשיתי טבלאות, דיאגרמות... הימים הכי נוראים אצלי – זה יומיים שלושה לפני, כאילו משהו "מחזיק אותי בביצים" אם היו לי ביצים...

עופרה: זה הכי נוראי, אבל בתוך הנורא הזה יש...

אורה: שקט. רגעים נורא חזקים. יש נורא פיצוי אחר, וכשאתה מקבל פתק ממירה לנוח בווסת, לקחת את הימים האלה ולנוח ולפנק את עצמי, באמת מצאתי [ש]זה נותן המון כוח לפעם הבאה. [אני אומר]: 'עכשיו אימא נחה', סוגרת את הדלת ולוקחת ספר. דווקא לקראת הביוץ... [אני] לא מצליחה, לא עומדת בעומס.

מיכל: לא קוסמת.

אורה: כן, אבל אין לי פתק.

הנשים מציגות את חוויותיהן האישיות על פי נרטיב "ההורמונים הטיפוליים", ומעניקות ל"מצבי-הרוח" שלפני קבלת הווסת משמעויות מדיטטיביות. ניתן לראות איך, תוך כדי שיחה, הן מפנימות את המעבר בין הביטוי שהן מורגלות אליו, "מחזור חודשי", לבין המושג החדש "וסת". אורה פותחת בתיאור תחושות עצבנות ולחץ ומשתמשת לשם כך בדימוי הבוטה "מישהו מחזיק אותי בביצים", השאול מעולם השיח הגברי. אולם, תוך כדי הדיאלוג עם הקבוצה היא משנה את התיאור ומוסיפה לו פן אחר

15 בהתבסס על התפישה המסורתית של היוגה, אופיינו צידי הגוף בשלב יותר מוקדם של הקורס כביטויים של הנשי (שמאל) והגברי (ימין) בהתאמה. האיזון בין צידי האגן מגלם, אם כן, "מיזוג ניגודים" בין הגברי לנשי, תיאור המהדהד מיתוסים מיסטיים המתייחסים לחוויה טרנסצנדנטית (נצר, 2005).



המקודם בשיח בקורס: "שקט. רגעים נורא חזקים". היא מתייחסת ישירות למתח בין טיפול בעצמה לטיפול בילדיה, דרך המטאפורה של "פתק אישור" הניתן על-ידי מירה ועל-ידי הנרטיב שמקודם בקבוצה והמעניק לגיטימציה למנוחה בזמן הווסת. זהו חיקוי חתרני של המנגנון המקובל, המסדיר מנוחה מעבודה באמצעות "אישור מחלה מהרופא". "אתה מקבל פתק", אומרת אורה בלשון זכר, המדגישה קשר בין סדר ולגיטימציה לבין התנהלות גברית. גיבוי סמכותי למנוחה, אינו מצוי בדיה בזמן הביוע, שבו היא "לא מצליחה, לא עומדת בעומס" או "לא קוסמת", כפי שהציעה מיכל, המתייחסת באופן מובלע לתחושת הקסם שהנרטיב מאפשר, בשלבו בין "הקלות" לרעיונות מיסטיים. עופרה מתארת גם היא את התמודדותה המיוחדת עם המתח בין העבודה לפי ציפיות החברה לבין השאיפה למנוחה בזמן הווסת:

**עופרה:** [יש לי] יותר בחירה... לנהל את החודש שלי בהתאם למחזור שלי, להתחשב במחזור שלי, להתחשב בצרכים הנשיים שלי, נגיד את זה ככה, לעומת [מה ש]הצרכים החברתיים שלי דורשים. לא שאני יכולה להגיד לך שזה לגמרי מאוזן, כי יש דברים שזה מאוד קשה, את יודעת. את צריכה לצאת לעבוד ביום שיש לך וסת – אז את צריכה לצאת לעבוד! את לא תבטלי את העבודה ותגידי 'יש לי וסת, אני לא יכולה לעבוד'. זה עדיין לא מקובל בחברה שלנו.

אבל, אני יוצאת לעבוד מהמקום שאני יודעת שהיום יש לי וסת והיום אני ארגיש מעט אחרת, שזה כבר מקום אחר, ואני מקבלת, אני רוצה לקבל את המקום האחר הזה, ולא להילחם ולהגיד נו, אני רוצה לעשות עכשיו... אני עושה מה שאני עושה, אבל נגיד [תרגול יוגה של] כפיפות אחורה, ואני [מבינה שאני] לא יכולה היום כי יש לי וסת, [תרגול של] עמידת ידיים, יש לי וסת [טון דיבורה מתלונן ומתוסכל]. כאילו כן לקבל יותר את הצורך של הגוף, פחות להילחם בו... לאהוב יותר את הדימום שלי... להתייחס לדימום שלי כאל משהו שהוא, אה, [בא] לבשר דברים טובים, זאת אומרת להפסיק לחכות שהווסת שלי תיגמר [...] לאהוב את הווסת שלי, יותר לראות [אותה] כתקופה טובה, תקופה מיוחדת. [...] [בעבר זה היה] פשוט וסת [בטון מבטל]. [...] לא נתתי לזה מקום כזה ש... זו תקופה מיוחדת של התבוננות אחרת, של תקופה מדיטיבית אחרת.

עופרה מציינת שהמציאות החברתית, שאיננה מתחשבת בצורך למנוחה בזמן הווסת, לא השתנתה, אולם המודעות הנשית שלה וציפיותיה מעצמה

לגבי התקופה הזאת השתנו. היא פיתחה גישה אחרת, סלחנית ומשלימה כלפי עצמה. זה יכול לבוא לידי ביטוי בתרגול היוגה, המאפשר לה בחירה מלאה. בהתאמת התרגול לזמן הווסת, תוך וויתור על תנחות מאמצות. התהליך, שתחילתו בתסכול, סופו בהשלמה וקבלה המשפרות את התחושה שלה. בנוסף, יחסה אל הווסת נהפך ליחס של אהבה, היא רואה בווסת הזדמנות לחוויה רוחנית ייחודית וחיובית.

## דיון

במאמר זה עקבתי אחר השיח שהתפתח בקורס היוגה הנשית. הצגתי שלושה נרטיבים אפיסטמולוגיים המתייחסים לווסת ולמחזוריות הנשית, שנרקמו בקורס ומתכתבים עם מתחים חברתיים המאפיינים את חוויות החיים של נשים יהודיות בנות המעמד הבינוני בישראל. נרטיבים אלו הם רכיבים חשובים בשיח החדש על הווסת, לצד פרקטיקות גופניות הכרוכות בהם.

להלן אעמוד על רעיונות ומבנים רעיוניים שמילאו תפקיד מרכזי בעיצוב שיח זה, ואנתח את המשמעויות התרבותיות והחברתיות הגלומות בהם בנוגע להבניית המחזוריות הנשית והווסת בישראל.

### שליטה, הסדרה וביות של הווסת

השיח על הווסת, שהובנה בקורס היוגה הנשית, כולל מגוון פרקטיקות עצמיות המכוונות להמשגה של הגוף, ארגונו והסדרתו. בדיקות, מעקב ותרגילי יוגה משמשים לאבחון והתערבות. המילה "וסת" קשורה מבחינה סמנטית להתאמה והסדרה תקינה. כמילת מפתח, נוצר סביבה שיח העוסק בשליטה עצמית ובניהול אישי של המחזוריות הנשית, התואמים את אידיאל הגוף המתפקד. אידיאל זה קשור בקשר הדוק לערכי הקפיטליזם התעשייתי, הממלאים תפקיד מרכזי בדימוי הגוף בתקופתנו, דימוי המבוסס על רעיונות של אחריות אישית וארגון עצמי ומשדר תקינות פיזית ומוסרית (Shilling, 2003).

חזן, (2003, בעקבות Beck [1986], 1992) מתייחס ל"פרדוקס השליטה הבלתי-נשלטת" כאל פרדוקס המציב במרכז את הגוף כסובייקט המייצר סיכונים וכאובייקט הפגיע לסיכונים אלה. הסכנות של הווסת בשיח ההגמוני מתבטאות בערעור הגוף הנשי בזמן הווסת ובקריסתו, כביכול: לכלוך, טומאה וכיוצא באלה. תפישה זו מומרת בנרטיבים המבנים את הווסת כחלק ממכלול, ומכוונים ליצירת סדר ובהירות.

ממקובל בתרבות העידן החדש (שמחאי, 2009), נשזרים בשיח הווסת רעיונות רבים כמקורות השראה ולא דווקא כעקרונות מחייבים. מדובר בבסיסי כוח שונים ואפילו מנוגדים בחברה הישראלית, ביניהם הדת היהודית, אתוס רציונלי-מדעי, רעיונות מיסטיים, אתוס של אינדיבידואליזם ומימוש העצמי, פריון, וגם קרבה לאדמה ובריאות הגוף. האחרונים היוו ערכים מכוננים בהבניית הציונות (נוימן, 2007; גלזמן, 2008), והם נארגו גם בשיח העידן החדש, החותר להעניק לפרט "חיים טובים" בתחומים של בריאות הגוף והנפש (Strauss, 2004). תמהיל הרעיונות המגוון מגביר את עוצמת שיח הווסת וגמישותו, מקל עליו לחדור לשיח הישראלי ההגמוני ולביית בו את הגוף הנשי כאתר נורמטיבי של שייכות חברתית ושליטה.

ברומברג (Brumberg, 1997) וגם בורדו (Bordo, 1993) תיארו מפעלי גוף (body projects) שבמרכזם עומד המתח בין שליטה לאי-שליטה. אולם בעוד המוקד של מפעלי גוף אלה היה המראה החיצוני של הגוף, הממושטר לפי התאמתו לאידיאל היופי (Reischer, 2004), השיח המובנה על הווסת במסגרת היוגה הנשית, משנה את מוקד ההתבוננות בגוף הנשי למוקד פנימי של ניהול עצמי וטיפול, בכמיהה ל"גוף מאוזן" (רוזן, 2008). המתח בין שליטה לאי-שליטה מתמקד, אם כן, בעיסוק רפלקטיבי המדגיש את הקשר בין גוף ונפש לשם הגשמת "החיים הטובים".

אחד ההסברים שסיפקה שטראוס (Strauss, 2005) לעובדת קיומו של רוב נשי בקרב מתרגלי היוגה, הוא הצורך של נשים בשליטה כאמצעי להשגת כוח בתחומים אחרים. ואכן, היוגה הנשית, המתמקדת בגוף הנשי, מחזירה לנשים, באמצעות פרקטיקות של שליטה בגוף, את האחריות, היוזמה והעצמאות בכל הנוגע לגופן. בכך היא מעצימה אותן, מאפשרת להן בחירה ומחלישה את השפעתם של ממסדים רפואיים או חברתיים הגמוניים עליהן.

### הווסת כטקס ריפוי המתייחס לתפקיד הטיפולי הנשי

השימוש בשיח ביו-רפואי בקורס, המתבטא, בין השאר, בנרטיב "ההורמונים הטיפוליים" ובהבניית הווסת כטקס-מעבר,<sup>16</sup> עולה בקנה אחד עם ממצאיהם

16 הנרטיבים והפרקטיקות הגופניות שהובנו בקורס תואמים את שלבי טקס-המעבר על-פי ואן גנפ (van Genneep, 1965): (א) **ניתוק** - צניחת ה"הורמונים הטיפוליים" וניתוק מתפקיד המטפלת בסביבה, מעבר להתכנסות ולהקשבה לעצמי, יום-יומיים לפני הדימום. (ב) **מצב סיפי** - התחלת הדימום. אפשרות לאיזון צידי הגוף הימני והשמאלי, היוצר "מיזוג ניגודים" מיתי של הנשי והגברי. תרגול יוגה המכוון למנוחה והרפיה, הקלה

של אלטר (Alter, 2004) וקשת (2010). ג'וזף אלטר הצביע על הבניית היוגה המודרנית כמדע. יעל קשת, אשר חקרה את הידע המובנה בשיח הרפואה המשלימה, מכנה ידע זה "ידע כלאיים" (בעקבות לטור, Latour, 1993), משום שהוא מכליא קטגוריות של ידע מודרני וידע מסורתי המנוגדות זו לזו. לדבריה, הרפואה המשלימה מציעה דרך אפיסטמולוגית חדשה בעלת כללים חדשים ליצירת שיח, המאפשרים להבנות ידע חדש זה כידע הוליסטי אטרקטיבי, המעניק משמעות קוהרנטית לחיים בכלל ולבריאות בפרט.

בעקבות הסוציולוג מקס ובר (Weber, 1946) שהביע צער על אובדן הקסם הדתי והמיסטיקה בעולם המודרני, המדעי והרציונלי, טוענת קשת כי "צמיחת הרפואה המשלימה היא ניסיון להשבת הקסם והקדושה האבודים לעולם הרפואה המודרני והרציונלי, לעולם המפוכח שהושל מקסמיו" (2010, ע' 15). זאת ועוד, בעקבות טרנר (2004) ובילו (תשנ"ד) היא גורסת שחויית הסיפיות הנוצרת מתוך השיטוט בין המרחבים השונים, יוצרת מצב של אי-סדר, הצופן בחובו מצד אחד איום, אך מצד שני פותח אפשרויות לשינוי חברתי והתחדשות (קשת, 2010).

הווסת מובנית בקורס כטקס-מעבר נשגב, חזרתי, ה"משיב את הקסם", הן באמצעות מבנהו, היוצר חוויה בעלת היבטים רליגיוזיים של תחיה והתחדשות, והן באמצעות חיבור של תוכני הווסת לחוויה טרנסצנדנטית ומדיטטיבית. עם זאת, השיח המדעי משולב בטקס כעוגן נורמטיבי ומודרני. אי לכך, "ידע כלאיים" המשלב רעיונות ניו-אייג'יים של מיסטיקה ומימוש עצמי עם ידע ביו-רפואי, מבסס את טקס-המעבר הזה כחלק מתרבות הפולחן המקובלת בעידן החדש.

טקס זה מזכיר במידה מסוימת טקס-מעבר חזרתי אחר, יהודי – הנידה.<sup>17</sup> הלכות הנידה מצוות על נשים יהודיות לשמור על מרחק מאישיהן וממשפחותיהן בזמן הווסת וגם במשך שבעה ימי "טהרה" לאחריה, להימנע ממוגע עמם, ובראש ובראשונה מיחסי אישות. בדת היהודית, ניתוק הנשים משגרת החיים היומיומית, נובע מתפישה של הווסת כהוויה נשית של טומאה ומתבטא בהדרה נשית (ויקרא, טו, יט-לג).

על כאבים ומדיטציה. (ג) **השתלבות מחדש** – ההורמונים הטיפוליים" שבים לפעול, הדימום מסתיים והנשים שבות לתפקיד הטיפול באחרים. סיום הווסת מפורש כסיומו של תהליך הניקוי והמעבר להתחדשות. החזרה לתרגול יוגה דינמי ומאמץ, מסמנת גם היא את החזרה לשגרה.

לעומת זאת, הטקס החדש מתייחס לווסת כזמן של התעלות נשית רוחנית, הזדמנות לטיפול עצמי וריפוי, ומעמיד במרכז את טובתן האישית של הנשים. השינוי בשגרת היומיום מוצג כאפשרות בחירה של הנשים, כיכולת להרחיק את עצמן מן הסדר הפטריארכלי המשעבד, למען מימוש זמן פרטי של רפלקציה עצמית ומנוחה.

פרקטיקת הבדיקות של הנידה, הממוקדות בטהרה, משתנות ומעובדות בטקס-המעבר החדש לבדיקות הממוקדות במודעות נשית לגוף בריא. ההשתלבות מחדש, אשר בהלכות הנידה מתבטאת במצוות הטבילה, זוכה לביטוי רעיוני, באמצעות התפישה שההורמונים הטיפוליים חוזרים לפעול, ושהגוף הנשי מסוגל לשוב ולשאת בעול היומיומי. הצגת התהליך כמשותף לנשים באשר הן, יוצרת הוויה של "קומוניטס"<sup>18</sup> אשר טרנר (2005) מזהה כבעלת חשיבות מכרעת בטקסי מעבר. הווסת מובנית, אם כן, כטקס מעבר נשי קולקטיבי. ניתן לראות בהבניית הטקס ובהדהודו את מנהגי הנידה, ביטוי לשימוש בגוף כדפוס התחברות המבוסס על קהילה מדומיינת ועל כמיהה לסולידריות שבטית (חזן, 2003), המחזקות את השיח החדש.

כטקס ריפוי, הבניית הווסת מקבילה גם להבניית שיעורי היוגה הנשית<sup>19</sup> כ"פסקי-זמן ממרוץ החיים התובעני"<sup>20</sup> לצד הקסם הטמון בטקסים, הפוגות אלה, אשר נועדו לחידוש כוחותיהן של הנשים, מאשרות, למעשה, גם את הסדר המגדרי והקפיטליסטי, היוצר לנשים שגרה דחוסה שבמרכזה עומדת העבודה, בין בתוך הבית ובין מחוצה לו.

### גילוי "עצמי נשי אותנטי" דרך תהליכי וסת ופריון

"אותנטיות" היא ערך מרכזי בעידן המודרני, תולדה חברתית היסטורית של תהליכים ממושכים הקשורים, בין השאר, לתנועה הרומנטית ולדמוקרטיזציה (Lindholm, 2008). המושג "אותנטי" מבוסס על התפישה שלכל אדם יש עצמי "אמיתי", ליבה העשויה להיות נגישה, ניתנת לביטוי ונבדלת מהזהות ומהתפקידים שלו בתוך הממסד החברתי (שם).

שמחאי (2009), החוקרת את תופעת העידן החדש בישראל, מתארת את האותנטיות כאחד הרעיונות המרכזיים של החשיבה והפעולה המאפיינים

18 קומוניטס – מערכת יחסים ספונטנית המתפתחת בין בני אדם נטולי מאפיינים מבניים והשואפת לסולידריות, לאוניברסליות ולפתיחות (טרנר, 2005, ע' 19).

19 ניתן לראות ביוגה טקס ריפוי של דת חילונית (De Michelis, 2004).

20 כך מתואר התרגול באתר היוגה הנשית.

את הניו־אייג'. דיכוי העצמיות האוטנטית של האדם על ידי החברה, נתפש כגורם לחוסר סיפוק ואי־נחת של היחיד מחייו. תת־התרבות של העידן החדש חותרת לניסיון לגלות ולבטא את העצמיות הזאת, שהיא רוחנית ומבטאת "אלוהות פנימית". העידן החדש תופש את הגוף כמקור ראשוני למגע עם ה"אוטנטי". הספרות הסוציולוגית מציעה להבין את הגוף בצורה דומה, לראות בו אתר ממשי המהווה מפגש "בין מה שנחשב ל'טבעי' לבין משמעותו התרבותית" (Wagner, 1986 אצל חזן, 2003), "בין המפה הפיזית של העצמי לבין הטריטוריה החברתית שבה הוא פועל" (חזן, 2003 ע' 220).

השיח בקורס מותווה במידה רבה על־ידי הרעיון לפיו המחזוריות הגופנית הנשית מהווה מקור לחוויה אוטנטית. מטרות הפרקטיקות השונות הן הקשבה לגוף, "להכיר את המְקַל בו אני גרה" או "להיות כל הזמן מדויקת עם עצמי". הווסת מוצגת במפורש כחוויה המאפשרת לבוא במגע עם עצמיות אוטנטית. זמן הווסת מתואר כזמן שבו מתגלה "העצמי האוטנטי" הנשי, המורד בתפקידים החברתיים הנשיים.

אחד ההסברים שניתן להעלות לבחירה בווסת כמצע לפיתוח שיח "אוטנטי" חתרני, קשור בכך שהיא תופעה אינטימית הנוכחת בחברה המערבית כמעט רק בספירה הפרטית. צ'ארלס לינדהולם (Lindholm, 2008), אנתרופולוג החוקר אוטנטיות ותרבות, מדגיש את חשיבות המימד הפרטי בתפישה העכשווית של אוטנטיות. לדבריו, רגש פרטי-אישי נתפש כאמיתי יותר ממשחק תפקידים בספירה הציבורית (שם). אם נעתיק את רעיונותיו של לינדהולם לאתר הגוף, ניוכח שניתן להבין את ההוויה הפיזית של הווסת – זרימת דם רחמי ממעמקי הגוף – כנקודת שיא של פרטיות בהבנייתה החברתית. ואולם, בשיח ההגמוני, מצייתת הווסת לצייווי של הסתרה. גם הסיפורים הפגיעים רגשית "החבויים באגן" הם ייצוג פרטי, כמוס ולכן נחשב ל"אמיתי".

כך, במסגרת טקס הווסת החדש מועבר מסר חתרני, לפיו, כפי שניסחה המורה בקורס, "האני העמוק לא רוצה לטפל באף אחד". זהו מסר המתקומם כנגד הסדר החברתי הממקם את הנשים בתפקידי טיפול. עם זאת, הזמן הטקסי מוגבל ומבטא את הדומיננטיות של השגרה המשעבדת. האוטנטיות ממומשת דרך יצירת מרחב נפרד של מנוחה והתבודדות פרטית, הגם שהיא מומשגת כקולקטיבית. מהלך זה מחזק את הסדר הביתי, שבו נשים משויכות, באופן סטריאוטיפי, למרחב הפרטי ולעולם הרגש, אך עם זאת, הוא מעניק לכך הכרה וחשיבות. ההמשגה המחודשת של "פריון" מציגה אותו כנתיב למימוש עצמי אוטנטי, ככוח חיות שאינו קשור בהכרח ללידה, אלא לפעילות נשית יוצרת

(וליצירתיות, היא הנתיב האחר הקשור לאוטנטיות, לפי לינדהולם. שם). במובן זה, האוטנטיות מתקשרת למימוש עצמי מודרני גם בדרך של מעורבות בסדר הקיים כשגרה, ולא רק דרך התנתקות באמצעות ההבניה החדשה של הווסת.

### האמנם שיח אלטרנטיבי?

שיח הווסת החדש יוצר שינויים משמעותיים, בעלי אופי חתרני, עבור נשים החיות בתוך סדר הגמוני דכאני אשר מבנה וסת באופן שלילי. ראשית, השיח מזמן חיבור וכתובה של סיפורים אישיים נשיים על אודות הגוף ובאמצעותו. הלן סיקסו מתארת את פעולת הכתיבה העצמית כפרקטיקה שמחיה את הגוף הנשי, אשר הופקע והפך לזר מטריד, כחולה או כמת, אתר של עכבות, שצונזרו ממנו גם הנשימה והדיבור (סיקסו, 2006, ע' 139).

הקריאה לחבר ולהעלות על הכתב סיפורים אישיים על הגוף ועל המחזוריות שלו, מזמינה נשים להגדיר את התנסותן הגופנית באמצעות גישה פעילה ומאתגרת, העונה על רעיון "הגוף החי" של גרוס (Grosz, 1994), ומדגישה את היות הגוף אתר פוליטי שאינו נכנע ואינו מציית לכוח החברתי המופעל עליו, אלא מגיב באמצעות כוחות הנובעים מתוכו החוצה, בדרך של חתרנות והתנגדות.

הרחבה של רעיון הכתיבה ל"כתיבה בגוף" דרך תנועות, מחוות גוף ותרגילים, מדגישה את יכולתן של הנשים לשוב אל "הגוף שהופקע". סיקסו מדגישה את ההיבט הפוליטי של הכתיבה, המזמינה את הנשים לשחק בסדר הפוליטי לטובתן דרך שימוש במערכת הסימבולית (סיקסו, 2006, ע' 140). פרקטיקת הכתיבה המילולית שקודמה בקורס, התקיימה במישור הפרטי, במסגרת נשית אופיינית של כתיבה יומנית. עם זאת, מתוכה צמחה תקשורת בין-אישית, פנים אל פנים או ברשת האינטרנט, שהגבירה את הסיפורים האישיים וחיברה ביניהם, ושיאה בספר המזוהה עם הקורס (ארצי פדן, 2014).

"הקשבה לגוף" ושימוש בתרגילים "מאזנים" או "מרפאים" המותאמים לנשיות, מאפשרים לנשים לחוות סוכנות פועלת (agency) בנוגע לגופן. לנשים ניתנת לגיטימציה למנוחה ולטיפול עצמי, המגובה בקהילה נשית ובמנהיגות שביכולתן להתייחס אליהן כאלטרנטיבה לסמכות של הממסד הרפואי. חוויות אלה מגבירות את החוסן הנפשי והגופני של הנשים ומסייעות להן למסד ולתחזק גוף ונפש נשיים העונים על דרישות החברה לגוף בריא, מתפקד

ופורה, לצד חתירה להגשמה עצמית אינדיבידואלית התואמת את האידיאל הפמיניסטי.

עם זאת, למרות הביטויים המרדניים והסרבנים המופנים כלפי התפקיד הנשי המסורתי של טיפול באחרים, הנארגים בתוך הנרטיבים החדשים על הווסת, השיח שנוצר בקורס ככלל מקבל את השגרה הדכאנית המתייחסת אל התפקוד הנשי של לידת ילדים וטיפול בסובבים, כאל דבר מובן מאליו.

האמנם נוצר בקורס מטא־נרטיב משחרר?

שאלה זו טרדה את מנוחתי, לא רק כחוקרת, אלא גם כמורה ליוגה לנשים, אשר מבקשת לממש הוראת יוגה כאקטיביזם פמיניסטי. אמנם, מתוך עמדותי המשתתפת כתלמידתה של מירה וכחברה בקהילה של מורות היוגה הנשית, נטייתי לחבק את השיח החדש ולהכתיר אותו כנתיב פעולה פמיניסטי, אולם הסוציאליזציה שלי כחוקרת וכפמיניסטית וההזרה הכרוכה בה, תבעו ממני להעמיק חקר. קריאה ביקורתית עשויה לפרש את פעולות המעקב אחר הגוף, הרישום, הכתיבה והתיעוד של השינויים המתחוללים בו, כפרקטיקות של משטור, הנובעות מאידיאל קפיטליסטי של גוף מווסת, תקין ומפוקח (Shilling, 2003). עם זאת, בחירתן של חלק מן הנשים המשתתפות בקורס להימנע מניהול מעקב כתוב על גופן, לנהל אותו באופן חלקי או לא לנהל אותו בכלל, מעידה על חופש ומורכבות בחיבורים שהן עורכות בינן לבין הנרטיבים החדשים. החירות הקיימת בפעולת הכתיבה, מזמינה, לצד הסדרה, ויסות וייצוב, גם אפשרויות של ערעור, התפרעות, פירוק ושיבוש. מסיפוריהן האישיים של הנשים עלו גם תכנים אלה (רוזן, 2008).

סוניטו וודהד, (Sonitu & Woodhead, 2008) אשר חקרו את הקשר בין מגדר, רוחניות וביטוי עצמי, מציעות שגם אם התוצאה האולטימטיבית של פרקטיקות העידן החדש אצל נשים נדמית, לכאורה, כשכפול של "פנטזיות גבריות של סמכות ושליטה" (Stacey, 1997, In: Sonitu & Woodhead, 2008), הן מתגלות כחתרניות בהקשרים של עבודות ומצבים מסורתיים. (p. 200), לדבריהן, פרקטיקות עידן חדש אלה מסוגלות, מחד, להעניק אישור לפרקטיקות ושיח נשיים מסורתיים העוסקים בטיפול הרגשי באחר, ומאידך גם לחתור תחתם. בכך הן מציעות לנשים להיכנס למשא ומתן על דילמות עכשוויות של עצמיות, לרבות הדילמה "לחיות עבור אחרים" או לעצב "חיים עבור עצמי" (שם, ע' 268). התבוננות בשיח שנוצר בקורס כמצע למשא ומתן של הנשים על תפקידיהן, מחלצת את הדיון האקדמי מחתירה עקרה לתשובה בינארית ברורה, החושפת "דיכוי" או "שחרור" מוחלטים.



## ולא נשלם

במאמר הראיתי שהיוגה הנשית מציעה נרטיבים אפיסטמולוגיים על המחזוריות הנשית והווסת, השונים מהנרטיבים ההגמוניים. אחד השינויים המשמעותיים הוא התפתחותו של שיח על הווסת שאיננו עוסק בהסתרה, אלא מתמקד דווקא בחשיפתה כחלק מהבנייתה כביטוי עמוק ומשמעותי של "אותנטיות נשית". רעיונות אלה צמחו בתנועת הרוחניות הנשית בארה"ב בשנות ה-70 וה-80 של המאה ה-20 (פררו, 2010), ולפי תיאורי המרואיינות התגלגלו לישראל מארצות-הברית (רוזן, 2008). השיח משקף את הכמיהה להתחבר לטבע ולמסורת קדומה, טקסית ושבטית, ולצד היוגה מהדהדת גרסתו המקומית גם רעיונות מסוימים ממנהגי הנידה של הדת היהודית.

הטקסיות שהשיח מבקש לייצר בחוויית הווסת, מובילה אותו להישען על קומוניטס נשי המגדיר נשיות אוניברסלית בעלת ממד מהותני, ומשטיח את הייחוד שנקבע על ידי משתנים תרבותיים ומעמדיים. אידיאלים פמיניסטיים של אחוות נשים ורוח פעולה נשית משותפת, קיימים, אם כן, אך מימושם לא כרוך במתן הכרה בהבדלים ובפערים בין נשים.

האם היוגה הנשית משמרת אתנוצנטריות מערבית, באמצעות שיח כלאיים חדש ומודרני על הווסת, והיא מתאימה ומעצימה רק עבור מי שיש לה זמן ואמצעים ללמוד ולהתחקות אחר גופה, לנהל מעקב, לתרגל יוגה ולכתוב?

האם היא נגישה רק למי שברוח המודרנה המאוחרת אימצה את "הפרויקט הרפלקטיבי של העצמי" (Giddens, 1991) כדרך חיים?

שאלות אלה מעוררות לדיון סוגיות מעמדיות ותרבותיות שלא אוכל למצות במאמר זה. הפעילות המתפתחת והמשתנה של קהילת מורות היוגה הנשית מאז עריכת המחקר, מאתגרת שאלות אלה. למשל, מורות אחדות משתפות באופן עקבי בשיעוריהן נשים אשר מתקשות לעמוד בתשלומים על השיעור, בחינם או במחיר מסובסד, ומורות אחרות מלמדות יוגה נשית בהתנדבות במסגרות התומכות בנשים. היוגה הנשית מחלחלת למגזרים שונים בחברה הישראלית וניתן למצוא כיום הן מורות והן מתרגלות במגזר הדתי-לאומי, החרדי והערבי.

אחד הנושאים הבוערים כיום בשיח הפמיניסטי נוגע לפער הקיים בין פמיניזם במימושו השכלתני והאקדמי לבין פמיניזם המתרחש "בשטח", בחיי היומיום, ולחתירה לגשר ולקשר בין השניים. היוגה הנשית הינה קבוצת שינוי והתנגדות נשית שצומחת "מלמטה", הפועלת באופן ספונטני כחלק מהשיח

התרבותי, הכלכלי והפוליטי. על אף נקודות חולשה שעליהן הצבעתי, היוגה הנשית מציעה פלטפורמה ייחודית ומהפכנית להפצה ולייצור של ידע ומופע (performance) בנושא הווסת והשיח על גוף נשים בכלל.

אני רואה במאמר זה חוליית חיבור ראשונה המגשרת בין פמיניסטיות שנחנכות באקדמיה לבין מתרגלות יוגה נשית והשיח שהן מבנות על הווסת. ההתוודעות אל היוגה הנשית ואל הפרקטיקות הגופניות שלה, היא בעיניי יקרת-ערך, וכחלק ממחויבותי האתית הפמיניסטית לרוח הפעולה הנשית המשותפת (בנימין, 2014), ברצוני להעביר כך ידע לאקטיביסטיות,<sup>21</sup> ולהזין את פעולתן ובפרט לפתוח עבורן אפשרויות חתרניות של "קרוא וכתוב" גופני בהקשרי חניכה נשיים, המהדהדים את הקשר עם גוף האם ומקצביו, טרום השפה הוורבלית והתהוות חוק האב (Kristeva, 1974, 1977).

קהילת היוגה הנשית עודנה ממשיכה להתעצב ולצמוח מפועלן של הנשים הלוקחות בה חלק. הרחבה של מעגל הנשים הבאות איתה במגע – נשים מהקשרים תרבותיים שונים – עשויה לפתח או לשנות את השיח החדש, ולקדם יצירה רבת ערך של נרטיבים חדשים ואקטים פרפורמטיביים חדשים, למשל בדמות זרמים פמיניסטיים במוצהר של יוגה נשית.

הדיון בשיח היוגה הנשית תורם לחקר הסוציאליזציה של הווסת, ומאפשר הצגה ביקורתית של שיח וסת חדש, שמיוצר בעידן המודרני המאוחר ובפרט בתת-התרבות של העידן החדש בישראל.

בהתחשב בכך שיוגה לנשים היא תופעה רחבה וגלובלית, המתגבשת בעשורים האחרונים, מתעוררות שאלות לגבי הבניית שיח על הווסת ביוגה הפונה לנשים במקומות אחרים בעולם, ואלה מזמינות מחקר השוואתי. הסוגיות החברתיות והתרבותיות כבדות המשקל שעלו במאמר, הנוגעות לתפישות לגבי טיפול נשי ב'עצמי' ובאחרים, הבעה, שליטה וסוכנות פועלת נשית, בריאות ורווחה של נשים, מצביעות על החשיבות הפמיניסטית העצומה העשויה להתגלם בשיח על הווסת כמעצב חוויות חיים של נשים.

מאמר זה נחתם בקריאה למחקרים נוספים, בהקשרים מגוונים פוליטיים, תרבותיים וחברתיים, אשר יציגו ריבוי של הבניות לווסת.

21 במקביל, הצגתי לקהילת המורות ליוגה נשית ממצאים ראשוניים מהמחקר, אשר התקבלו בעינין וברצון להמשכו של דיאלוג מלמד.

**ביבליוגרפיה**

- אילוז, א' (2012). **גאולת הנפש המודרנית: פסיכולוגיה, רגשות ועזרה עצמית**. (תרגום: איה ברזיר). סדרת קו אדום כהה. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- איריגארי, ל', (2004). **אני, את, אנחנו**. (תרגום: הילה קרס). תל-אביב: רסלינג.
- אלאור, ת' (2007). בעקבות האישה והאיש, הטבע והתרבות – ההיסטוריה התרבותית של ההבחנה בין המינים. בתוך: ינאי, ניצה, אלאור, תמר, לובין, אורלי, נווה חנה, (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מגדר**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, ע' 85-118.
- ארצי פדון, מ' (2014). **יוגה נשית: בריאות האישה בדרך היוגה**. קול הגוף הפקות. באטלר, ג' (2004). **קוויר באופן ביקורתי**. (תרגום: דפנה רז). תל-אביב: רסלינג.
- בילו, י' (תשנ"ד). **ללא מצרים: חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה**. ירושלים: מאגנס.
- בנימין, א' (2014). "רוח הפעולה הנשית המשותפת כדיון באתיקה". בתוך: קורמר-נבו, מיכל, לביא-אג'אי, מיה והקר דפנה (עורכות), **מתודולוגיות מחקר פמיניסטיות**. סדרת מגדרים. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, ע' 134-151.
- ברקוביץ, נ' (1999). 'אשת חיל מי ימצא?' נשים ואזרחות בישראל. **סוציולוגיה ישראלית** ב(1), ע' 277-317.
- גולדין, ס' (2002). אנורקסיה בישראל או "אנורקסיה ישראלית"? כמה הערות על "תסמונת תלוית-תרבות" בהקשר גלוקלי. **סוציולוגיה ישראלית** ד(1), ע' 105-142.
- גלזמן, מ' (2007). **הגוף הציוני – לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה**. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- גרינשפון, י' (2002). **דממה וחירות ביוגה הקלאסית**. ירושלים: משרד הביטחון, ההוצאה לאור.
- דה-בובואר, ס' (2001). **המין השני**. (תרגום: ש' פרמינגר). תל-אביב: בבל.
- חזן, ח' (2003). לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף. **סוציולוגיה ישראלית** ה(1), ע' 219-230.
- טרנר, ו' (2004). התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה. (תרגום: נעם רחמילביץ'). תל-אביב: רסלינג.
- טרנר, ו' (2005). עליות לרגל כההליכים חברתיים. בתוך: לימור א' וריינר א' (עורכים), **עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, ע' 19-64.
- יוגה נשית**. [אין תאריך] **יוגה והמחזור החודשי**. אוחר מתוך:  
<http://www.yogaforwomen.co.il/inner/32>

- כתריאל, ת' (1999). *מילות-מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל*. תל-אביב: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה/זמורה-ביתן.
- נוימן, ב' (2007). גנאולוגיות של לאומיות. בתוך: חותם, י', (עורך), *תור הנעורים*. ירושלים: מאגנס, ע' 168-190.
- נצר, ר' (2004). *המסע אל העצמי: אלכימית הנפש - סמלים ומיתוסים*. תל-אביב: מודן.
- סיקסו, ה' (2006). צחוקה של המדוזה. (תרגום: מ' הראל). בתוך: באום ד' ואחרות (עורכות), *ללמוד פמיניזם: מקראה*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, ע' 134-154.
- פררו, ש' (2010). *הפוליטיקה של האלה: הפמיניזם הרדיקלי/תרבותי ותנועת הרוחניות הפמיניסטית בארצות הברית*. עבודת גמר מחקרית (תיזה) המוגשת כמילוי חלק מהדרישות לקבלת התואר מוסמך בחוג להיסטוריה כללית. הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת חיפה.
- צמיר, ח' (2001). "נדמה לי כי נדמיתי": הפואטיקה החיקויית של דליה הרץ. *תיאוריה וביקורת*, 19, ע' 115-139.
- קלנל, ב' (2009). *יוגה של האישה: תרגול על-פי המחזור החודשי*. רמת-גן: הוצאת פוקוס.
- קשת, י' (2010). *רפואה משלימה והשבת הקסם לעולם*. תל-אביב: רסלינג.
- רוזן, כ' (2008). *השיח על גוף האישה: אתנוגרפיה של קורס 'יוגה נשית'*. עבודת גמר מחקרית (תיזה) המוגשת כמילוי חלק מהדרישות לקבלת התואר מוסמך. הפקולטה לחינוך, אוניברסיטת חיפה.
- שמחאי, ד' (2009). *לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון 'העידן החדש' בישראל*. חיפה: הוצאת פרדס.
- תובל-משיח, ר' וספקטור-מרזל, ג' (2010). *מחקר נרטיבי תיאוריה, יצירה ופרשנות*. תל-אביב: מכון מופ"ת; ירושלים, הוצאת מאגנס.
- תמיר, ט' (2011). *נשים לגופן: בריאות, גוף, מיניות, יחסים*. בן-שמן, מודן.

Alter, Joseph S. (2004). *Yoga in modern India: The body between science and philosophy*. Princeton University Press.

Amir, D. & Bejamin, O. (1997). Defining encounters: Who are the women entitled to join the Israeli collective? *Women's Studies International Forum*, 20(5/6), pp. 639-650.

Beck, U. (1992 [1986]). *Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

Biedermann, H. (1992). *Dictionary of symbolism*. New York, Facts on File.

- Blommaert, J. & Bulcaen, C. (2000). Critical discourse analysis. *Annual Review of Anthropology*, 29, pp. 447-466.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, western culture, and the body*. Los Angeles: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1996). Understanding. *Theory, Culture & Society*, 13(2), pp. 17-37.
- Brumberg, J. J. (1997). *The body project: An intimate history of American girls*. New York: Random House.
- Butler, J. (1992). Contingent foundations: Feminism and question of 'postmodernism'. In: J. Butler & J. Wscott (Eds.), *Feminist Theories and the Political*, London: Routledge, pp. 3-22.
- De Michelis, E. (2004). *A history of Modern Yoga*. London & New York: Continuum.
- Fisher, W. R. (1987). *Human Communication as Narration: Towards a Philosophy of Reason, Value and Action*. Colombia: University of South Carolina Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. USA: Indiana University Press.
- Irigaray, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press.
- Kristeva, J. (1974). Revolution in Poetic Language. In: Moi T., (Ed.), *The Kristeva Reader*. New York: Colombia University Press, 1986, pp. 90-136.
- Kristeva, J. (1977). Stabat Mater. In: Moi T., (Ed.), *The Kristeva Reader*. New York: Colombia University Press, 1986, pp. 161-186.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*, (Trans: Catherine Porter). New York: Harvester Wheatsheaf.
- Lindholm, C. (2008). *Culture and Authenticity*. Malden: Blackwell Publishing.
- Ortner, S., (1973). On Key Symbols. *American Anthropologist* 75, pp. 1338-1345.
- Reischer, E. (2004). The body beautiful: Symbolism and agency in the social world. *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 297-317.
- Shilling, C. (2003). *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications
- Sointu, E. & Woodhead, L. (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), pp. 259-276.

- Strauss, S. (2005). *Positioning Yoga: Balancing Acts Across Cultures*. Oxford, NY.
- van Gennep, A. (1965 [1908 in French]). *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Weber, M. (1946). Science as a vocation. In: Gerth, H. H., and Mills, W.C., (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press. pp. 129-157.
- Weschler, T. (2006). *Taking Charge of Your Fertility: The Definitive Guide to Natural Birth Control, Pregnancy Achievement, and Reproductive Health*. New York, NY: Collins.

# איך הפכתי את הווסת שלי לכלי מחאה אקופמיניסטי

## סמדר זמיר

נדמה שהימים בהם הודרנו כנשים לשולי הכפר בזמן דימום הווסת, חלפו להם. במבט ראשון, מנהגים אלה הם לא יותר מאשר עדות היסטורית שאין לה בעולמנו אחות ורעה (מלבד אולי מנהגי הנידה ומקבילות דתיות אחרות). בפריים-טיים ובשלטי חוצות מתחרים ביניהם המפרסמים על הזכות לספוג את דם הווסת שלנו. לכאורה נראה שהדיון בווסת ער ונוכח במרחב הציבורי. ברם, במבט מעמיק על האופן בו אנו כנשים נדרשות "לטפל" בגופנו בזמן הווסת, מובן שלא כך הוא. הווסת עדיין נתפסת כאויב סורר, אשר מפריע לשגרה האינטנסיבית שמוכתבת על-ידי אורח החיים המערבי. אנו נדרשות להסתיר, להחביא, להצניע, להשתיק ולהעלים את הדם. אבל אני לא רוצה. אני את דם הווסת שלי אוהבת ואני מבקשת לחגוג אותו. הטקס הפרטי שאני עורכת מדי חודש, במהלכו אני באה במגע ישיר עם דם הווסת, הוא בעיניי מבע (פרפורמנס) מחאתי באמצעותו אני מנכיחה את חווית המחזור הנשי ואת חופש הבחירה שלי לצרוך מוצרים אקולוגיים שאינם מכלים את אימא אדמה. הדם האישי הופך לכלי מחאה פוליטי.

וְאִשָּׁה כִּי-תִהְיֶה זָבָה, דָּם יִהְיֶה זָבָה בְּבִשְׂרָהּ - שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ, וְכָל-  
הַנִּגַּע בָּהּ יִטְמָא עַד-הָעָרֶב. (ויקרא, טו, יט)

הווסת היא חלק בלתי נפרד מהמציאות הביולוגית של האישה ועם זאת, חוקרים עמדו על חשיבותה רק במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. אז התגלו פונקציות ותפקודים של איברים והורמונים נשיים וכן הקשר בין אלה ובין המחזור החודשי. עד אותה עת סברו שהווסת הינה תהליך של "טיהור הגוף" מחומרים מזיקים שמצטברים בדם האישה. בורות זו, שנמשכה אלפי שנים, היא אחד הגורמים ליצירת דעות, מיתוסים ומנהגים רבים ומגוונים אשר בבסיסם ההנחה כי הווסת טמאה, מלוכלכת ומסוכנת. זאת ועוד, המבנה החברתי הפטריארכלי השתמש בתופעה "בלתי מוסברת זו", שחלה בגוף

האישה, כאמצעי לדיכוי שיטתי של הנשים, הדיר אותן מהמרחב הציבורי ואף הגביל את חופש פעולתן במרחב האישי (גרבל, 1962).

עמים קדומים קשרו את הווסת לכוחות על־טבעיים, אלוהיים ומאגיים, לרוב שליליים. האישה בימי הווסת נחשבה מסוכנת לסביבתה ולעצמה. בעיקר נשקפה ממנה סכנה לחולים, לילדים, לנשים אחרות בימי הווסת, ליולדות, למנוחת גופותיהם או רוחותיהם של מתים וגם לחלב, למי מעיינות, לשדות, לכרמים, לדבורים, לדגים, למראות, לכלי ברזל ועוד. משום כך, הוטלו על האישה איסורים שונים: איסור לחלוב בהמות ולשתות חלב (בהודו, במרוקו ובקרב בני זולו), איסור לבשל (במקומות מסוימים ברחבי אמריקה) ואף לגעת באוכל של בני הבית (בצפון אוסטרליה), איסור לגעת בכלי הגברים (באוסטרליה ובצפון אמריקה), איסור לגעת באש (אצל ההינדואים) או להסתכל בה (אצל הפרסים) ועוד איסורים רבים ובהם אכילת בשר, דגים, מלח וקיום יחסי מין. מנגד, יוחסו לאישה כוחות מאגיים חיובים בתקופת הווסת, כגון: הכוח לרפא חולים (באוסטרליה), הבטחת עושר או הצלחה באמצעות תפילה, מגע או הזיה שלה ושמירת השדות מפני מזיקים על־ידי דריכה בהם כשהיא יחפה (ביוון וברומא העתיקות, בארצות אירופה ובצפון אמריקה) (פינקולה-אסטס, 1997/1992).

בדתות המונותיאיסטיות, ראיית הווסת כתופעה שלילית היוותה בסיס ליצירת חוקים ומנהגים דכאניים, אשר מטרתם להגביל את פעילותה של האישה בזמן הווסת, ובתוך כך לשמר את הסדר הפטריארכלי. כך באסלם נאסר על נשים בווסת להתפלל, לצום, לקרוא בקוראן, להיכנס למסגד ולקיים יחסי מין, מפני שאלה עלולים לזהם את הגבר במחלות. בנוסף, בתום תקופת הווסת נדרשת האישה להיטהר. הנחיות אלה מלוות באזהרה כי ביום המפגש עם הבורא, הוא יגמול למאמיניו ויעניש את החוטאים. בנצרות, קיים איסור על קיום יחסי מין בזמן הווסת (גרבל, 1962). ביהדות, בספר ויקרא, מפורטים החוקים והטקסים העוסקים בווסת הנשית. אלה מגדירים את האישה בווסת כטמאה ונידה, כמי שעליה להיות מורחקת ומבודדת בזמן הווסת. על אישה בווסת נאסר לבוא בכל מגע שהוא עם אחרים/ות מכיוון שכח הטומאה עובר במגע. עוד נאסר עליה להיכנס אל בית המקדש ולאכול מבשר הקורבנות (העונש למי שעברה על איסור חמור זה הינו מוות). במהלך השנים הוסיפו רבנים הוראות והלכות וכיום, דיני הנידה ביהדות מוגדרים כדיני "טהרת המשפחה" וכוללים רחצה במקווה אחרי הווסת, לבישת תחתונים לבנים ועוד (הרן, 1994).



ניתן לראות, אם כן, כי לאורך ההיסטוריה המגמה המרכזית זיהתה את הווסת כמטמאת, מזהמת, מלכלכת, סרח עודף, פסולת של הגוף. מרי דאגלס טוענת כי הלכלוך חוטא לסדר וההיפטרות ממנו אינה פעולת שלילה כי אם מאמץ חיובי לארגן את הסביבה. מכאן, היא קובעת כי הלכלוך הוא תוצר הלוואי של סידור וסיווג שיטתיים של חומר. הווסת אפוא סווגה כלכלוך בתוך תהליכי חברות בחברות ותרבויות שונות (דאגלס, 2004/1966). טענה דומה מעלה קריסטבה הקובעת כי התפיסה שהפרשות גופנו הן דוחות, מגעילות, מלוכלכות ומזוהמות עוברת מאם לילדיה, כאשר האם, המופקדת על הניקיון, מתייחסת אל הפרשות ילדיה כאשפה שיש להרחיק מהגוף ומהבית, והילדים מפנימים התייחסות זו (קריסטבה, 2005/1980). גם באטלר עומדת על האופן שבו נהפכו הפרשות גוף לנושאות מטען תרבותי שלילי וקובעת כי "המוקצה מורה על מה שהורחק מן הגוף, נפרק כהפרשה, הפך ל'אחר' פשוטו כמשמעו" (באטלר, 2001/1990, ע' 206). הווסת בהיותה הפרשה בלעדית לנשים, הנתפסת כלכלוך, מסמנת את הנשים כ"אחרות" ומשמשת קרקע נוחה להדרתן.

לפי למונט (Lamont, 2000) אבחנות, פרשנויות ומסורות תרבותיות, מייצרות גבולות סימבוליים, המתקבלים כ'טבעיים' ומשמשים להצדקה של אי-שיוון במשאבים והזדמנויות. כך, באמצעות פרקטיקות המגולמות בציוויים, מנהגים ואיסורים, הוצדקה נחיתותן של נשים והשתרשה התפיסה כי הווסת אינה אלא טרדה, עול, עונש, קללה, פגם. סטיינס (Steinem, 1983) קובעת במאמרה כי אם המחזור היה נחלתם של הגברים, הוא היה נתפס באופן שונה בתכלית ואף משמש גושפנקא להעדפת הגברים על פני הנשים. כך, מינוי דתי לא היה מתאפשר למי שאינו מדמם מכיוון שהדם קושר בין האדם לאל, בקולנוע ובטלוויזיה המחזור היה הופך נושא פופולרי ומדובר וברפואה היו יותר מחקרים על השפעות המחזור ופחות מחקרים על התקפי-לב.

פרקטיקות של הדרת נשים בווסת קיימות ומתוארות בספרות במגוון צורות. במאמרן "בתי נידה (מרגם ג'וג'ו) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית" (2007) מציגות שרעבי וסיקורל סקירה ספרותית מקיפה של מחקר הווסת ומזהות כי בשנות ה-80 התמקד המחקר בעיקר בהדרת הנשים המדממות כביטוי לנחיתות נשית. בהמשך פנה המחקר לתיאוריית הדרת הנשים המדממות כחוויה מעצימה וחיובית, המאפשרת מרחב נשי אלטרנטיבי ורוחני. כיום, טוענות השתיים, מציג המחקר את מורכבותו

של המחזור, הן מבחינת היעלמות והתעצמות של מנהגי מחזור בתרבויות שונות, והן מבחינת חווייתה של האישה בווסת, כאשר "האישה יכולה לקבל את הטומאה, לנקות אותה, לכפר עליה או למרוד בה" (Gottlieb, 2002), אצל: שרעבי וסיקורל, 2007, ע' 328).

ברצוני לטעון במאמר זה כי דיכוי האישה המדממת והדרתה נמשכים עד עצם היום הזה ונתמכים על-ידי הממסד הרפואי ותרבות הצריכה. הווסת עדיין מסמנת את אחרותה של האישה באופנים מתוחכמים וקשים לזיהוי ואבחנה (נורת'רופ, 2000/1994). אמצעים רבים מגויסים כדי שהיא, באשר היא, תעלים את הקללה מגופה ותהיה כמוהו – הגבר. בהמשך גם אציע את השימוש במוצרים אקולוגיים בזמן וסת כאקט של מחאה אקו-פמיניסטית, כסימון פרפורמטיבי של אפשרות לדמם ולחוות את הדם של הווסת לחיוב ובו בזמן להתנגד לתרבות הצריכה ולפגיעתה בסביבה. השימוש במוצרים אלה הופך אפוא למופע מחאה שיש לו פנים הן במרחב הפרטי (הגוף) והן במרחב הציבורי (תרבות הצריכה ואיכות הסביבה).

מאמר זה ישלב בין כתיבה ביוגרפית בה אני מתארת חוויות אישיות שלי סביב הווסת ובין ניתוח תיאורטי פמיניסטי-ביקורתי. בכתיבתי אני מחויבת, בראש ובראשונה לספר סיפור. אני מאמינה שיש לתת תוקף לסיפור האישי ושמעמדו הנחות ביחס למאמר האקדמי הוא טעות גסה. האמירה "האישי הוא הפוליטי" מתרוקנת מתוכנה כאשר מוכתבת כתיבה תיאורטית הכפופה לכללים נוקשים – כללי האקדמיה. כפי שהציעו הארדינג ואחרות, אני סבורה כי אחת מהמשימות הפמיניסטיות היא לאפשר כתיבה מדעית חדשה ומתחדשת (ינאי, 2007). כתיבתי יוצאת מהגישה של Standpoint Feminist Theories. בהתאם לגישה זו, אני מבקשת בכתיבתי להדגיש את נקודת המבט שלי, את העובדה שיש כותבת מאחורי, מלפני ומצדדי טקסט זה.

הטקסט הזה לא כתב את עצמו. הוא לא מנותק מהקשרים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים. הוא איננו אוניבסלי, אובייקטיבי ונייטרלי מערכים. אני כתבתי אותו. אני בת 33. חצי אשכנזייה (אימא) חצי מזרחית (אבא). יש לי אח אחד (מבוגר ממני בעשור). גדלתי בפריפריה (ערד) להורים בני המעמד הבינוני-נמוך. נשואה לסשה (סטודנט להנדסה). אין לנו ילדים בינתיים (כלבים יש, שניים). אני בוגרת החוג לקולנוע בספיר (BA) והחוג ללימודי מגדר בבר-אילן (MA). ביימתי סרט עלילה קצר (שמו "בין השורות"), עובדת בימים אלה על סרט ביכורים דוקומנטרי. אינני "מספר כל יודע". אני מספרת ואני יודעת, אך רק את שידועת אני, וככל שמתאפשר לי לדעת.

\*

על המסך רחבת ריקודים הומה אדם. בחורה מפזזת. המצלמה מפרקת אותה לשפתיים אדומות משורבבות, שתי ידיים מונפות באויר. היא רזה ושערה חלק. לובשת שמלה כסופה קטנה. מוקפת בחורים. "כוסית"<sup>1</sup> כמו שקוראים לזה בעברית. לפתע נעצרת המוזיקה. שני הדי-ג'יים – אחד שחור ואחד לבן – מפסיקים לנגן ומתיישבים פעורי־פה. קהל הרוקדים נהפך ים סוף ונחצה לשניים. מול הכוסית נעמדת, כמו במערבון, אישה קטנה, כבת 60, לבושה בחליפה ירוקה מיושנת, סרט לראשה והיא מאופרת מדי. "Mother Nature", פונה אליה הכוסית, "Not now!". אימא טבע מודיעה בחגיגות מהולה ברשעות שהכוסית עשתה בשכל שהפסיקה לרקוד כי היא בדיוק הגיעה להביא לה את המתנה החודשית שלה – הווסת (או כמו שאוהבים לקרוא לה בטעות עיקשת "המחזור"). הכוסית מודיעה לאימא טבע שהיא דווקא יכולה להמשיך לרקוד כמה שמתחשק לה מכיוון שיש לה את הפנינה! "איפה?" מתקשה אימא טבע להבין, אבל הכוסית לא עונה לה ומסתפקת בלשלוח לעברה מבט מתגרה ולהמשיך במסיבה. קריינית מודיעה בחגיגות: "חדש בישראל! טמפקס פרל: טמפון עם מערכת הגנה ייחודית, מוליך חדשני, התאמה למבנה גופך וצמת ביטחון".

\*

לפי יאנג (Young, 1990), התרבות המערבית עדיין מאוד סקסיסטית, ועל אף שברמה הרשמית היא אימצה את עקרון התבונתיות השווה בין גברים ונשים, אין זה בהכרח נכון ברמה הלא־רשמית או הלא־מודעת. אני מוצאת כי הפרסומת המתוארת לעיל משקפת היטב מציאות מורכבת זו. בפרסומת ניתן לזהות בנקל את המנגנון המופעל על נשים והופך את הווסת לחוויה משתקת ומסוכנת. זהו מנגנון של אלימות סמלית אותו מגדיר בורדייה כ"אלימות רכה, בלתי מורגשת, בלתי נראית בעיני קורבנותיה עצמם, הפועלת בדרכים הסמליות של התקשורת וההכרה, או ליתר דיוק של אי־ההכרה, של ההוקרה, או למצער, של הרגש" (בורדייה, 2007/1998, ע' 29–30). הפרסומת מתארת את האישה

1 השימוש במילה "כוסית" נועד כאן ובהמשך להדגשת החפצתה של האישה המככבת בפרסומת. באופן פרדוקסלי, הפרסומת שמטרתה לקדם מוצר שמיועד לאיבר מינה של האישה, מבקשת להעלים את תופעת הווסת, כמו גם את איבר מינה של המצולמת ובו־זמן הופכת אותה לאישה מושכת שבתרבות הפופלרית נקראת "כוסית" שהיא למעשה אישה שהיא איבר מין ות־לא. השימוש במילה זו, אם כן, מגלם את המורכבות והתחכום שבהחפצת האישה וגופה על תופעת הווסת המתחוללת בו.

כנחותה, כזקוקה להגנה, כמי שגופה משתבש עליה מדי חודש וגוזל ממנה את החופש שלה. הווסת מפריעה לאישה לרקוד. היא מחייבת "מערכת הגנה ייחודית" ו"צמת ביטחון". האלימות מגולמת בכך שהאישה מסומנת כתלויה באמצעים חיצוניים כדי לשמור על אפשרותה לחיות חיים עצמאיים. האישה, אם כן, איננה יצור אוטונומי וחופשי. היא משועבדת לווסת ולהרגלי הצריכה הנלווים אליה (ניתוח נוסף ומעניין לפרסומת זו ואחרות ראי במאמרו של רום ונוי באסופת מאמרים זו).

אווה אילוז בספרה **תרבות הקפיטליזם** טוענת כי אנחנו מה שאנחנו צורכות. לטענתה "הכלכלה היא שמעצבת את מבנה המשפחה, את יחסי המין, את היחס אל הגוף, את מושגי היופי ובוודאי את ערכי המוסר המקובלים" (אילוז, 2003, ע' 30). הפרסומת של "טמפקס פרל" ושכמותה מקפידות לשרטט את הקשר בין שימוש במוצרי היגיינה בזמן וסת לתחושת חופש. כפי שאילוז מציעה, הסחורה נטענת בערך רגשי: הטמפון והפד הופכים לסמל לעצמאות, חופש פעולה ללא מעצורים, שחרור האישה במיטבו. אפשר לומר שבאופן מסוים השימוש בטמפונים ופדים אכן היטיב עם חייהן של נשים. כעת, הנשים, כמו הגברים, יכולות לעבוד, ללמוד, לרקוד ולעשות כל העולה על רוחן גם בזמן הווסת. "התופעה הנשית", שבמשך שנים היוותה אמתלה להדרה והרחקה של נשים מהחיים הציבוריים, כבר לא משמשת כמטרה נוחה לדיכוי של נשים. האמנם?

\*

אני זוכרת את הפעם הראשונה בה קיבלתי וסת. הייתי בכיתה ז'. בת 13. קמתי בבוקר והנה היא שם. בתחתוניי. אדומה-חומה. צמיגית. נמלאתי התרגשות. באותו יום בשעה ראשונה במערכת היה לנו שיעור מתמטיקה. אני זוכרת שנכנסתי לכיתה מחויכת. קצת באיחור. וניגשתי לחברתי נועה לגלות לה באוזן: "קיבלתי".

\*

לטענת סימון דה־בובואר "ההקשר החברתי הוא שהופך את הווסת לקללה" (דה־בובואר, 2001/1949, ע' 77). היא מתעכבת על הרגלי ההיגיינה והניקיון הקפדניים הנדרשים מהנערה בזמן וסת ועל בושתה נוכח מודעותם של הגברים למתחולל בגופה. בושה זו מתעצמת כאשר הנערה מגלה כי עבור גברים רבים, הווסת היא מקור מצוין לבדיחות על חשבונה. זיו טוענת כי "הבושה היא

הסמן של ההגמוניה" (זיו, 2008, ע' 99). הווסת, המבדילה ומבחינה נערות ונשים מהגבר ההגמוני, הופכת אם כן, מקור לבושה ולנחיתות.

\*

אני הייתי הראשונה מבין חברותיי שקיבלה את הווסת. אימא שלי, שגדלה בפנימיית "חוות הנוער הציוני" וחוותה את הווסת הראשונה כטראומה איומה, הכינה אותי היטב. היה חשוב לה שהווסת תתקבל אצלי אחרת. אני לא יודעת איך היא עשתה זאת. אני מניחה שזו בעיקר העובדה שהיא דיברה על וסת בפתיחות. כך או כך, אני יודעת שמלכתחילה, הווסת מחוברת בתודעתי לבריאות, שלמות גופנית ומנוחה. וגם כאב, עצבות, כבודות, עייפות – אבל לא כאלה שיש להדוף, כי אם לחבק. תמיד עניין אותי לשוחח על הווסת ולרוב נתקלתי מצד חברותיי בתגובות על הסקאלה שבין גועל למבוכה כשבתווך עומד בעיקר חוסר עניין מוחלט. הווסת, כך למדתי במהרה, היא לא משהו שאמורות לשוחח עליו. המקום היחיד בו מותר היה לדבר על הווסת בחופשיות היה בבית עם אימא שלי.

\*

הדיאלוג עם הווסת התאפשר לי גם דרך הספר **איילת מקבלת** (שריר, 1989). ניגשתי לספריה להתרפק על זיכרונות נעוריי בכוונה לבדוק מה יש בספר הזה שכל-כך ניחם אותי אז. לצערי, כבר כשהבטתי על הכריכה נמחה החיוך מפניי. תחת כותרת הספר התנוססה הכתובת "מהדורה מיוחדת מתנת טמפקס בשיתוף סופר-פארם". הספר אמנם מצהיר על עצמו כמבקש לתאר את הווסת כחוויה חיובית והוא מלווה בתמונות ובאיורים צבעוניים, אך הלכה למעשה הווסת מתגלה בו כתופעה שיש להדחיק למחשכי תחתונים.<sup>2</sup>

תגובתה הראשונית של איילת לווסת היא פחד. אימא שלה מרגיעה אותה, שולחת אותה להתרחץ ואומרת: "אני אביא לך משהו לשים בתחתונים" (שריר, 1989, ע' 11) וכשהיא מביאה לה את ה"משהו" היא מנחה אותה: "הנה זהו פד. הצמידי אותו לתחתונים כדי שלא יזוז" (שם, ע' 11). בהמשך, כשאיילת תוהה איך לא ידעה שאימא שלה ואחותה מדממות גם הן, מסבירה לה האם ש"כל אישה יודעת איך לטפל בעצמה בזמן הווסת, כך שאנשים אחרים לא מרגישים בזה בכלל" (שם, ע' 11). זאת ועוד, הספר ממליץ בעקיפין להשתמש בטמפונים (מהדורה מתנת טמפקס, אמרתי?) כדי להימנע מניחוחות הווסת, כפי שעולה

2 תודה לחברתי עדי הלל על הצירוף "מחשכי תחתונים".

מהדיאלוג הבא: "אבל לרפידה המלוכלכת יש ריח מסריח" התלוננה איילת. "זה מפני שהדם יוצא מהגוף אל הרפידה, וכאשר הוא מתחבר עם החמצן שבאוויר – הוא מתחיל להדיף ריח רע," הסבירה תמר (שם, ע' 55). איזו אכזבה. הספר שמסתיים במילים "זה לא סוד" (שם, ע' 63) מוקדש כולו לפרקטיקות של הסתרת הווסת והגדרתה כעניין פרטי-אישי-דיסקרטי מדיף ריחות רעים ומסריחים. פרקטיקות אלה מעוגנות במידע לכאורה רפואי, הכולל הקדמה לספר מאת רופא מומחה, שרטוטים אנטומיים, הסברים פיזיולוגיים והגדרת מצבים שדורשים התייחסות רפואית. המסגרת הסמי־רפואית נותנת תוקף מדעי לסיפורה הפיקטיבי-פרטי של איילת ולמסר העולה ממנו שלפיו הווסת היא לעינייך ואפך בלבד.

\*

בווסת השלישית שלי קמתי באמצע הלילה מטפטפת גושים של דם. קראתי לאמי מבוהלת. היא ניקתה את הדם שמילא את הרצפה וליוותה אותי למקלחת. בבוקר הלכנו לרופא הנשים. הוא המליץ שאשתמש בטמפונים, אטול כדורים נגד כאבי מחזור ואמר שאם זה ימשיך כדאי שאקח גלולות. השתמשתי בטמפונים מגיל 13 ועד גיל 23. בתחושות השתמשתי רק בלילה, מפוחדת ממה שקראתי ב"עלון לצרכן" על תסמונת ההלם הרעלי הנגרמת בעיקר משימוש בטמפונים. בכל וסת נטלתי לפחות עשרה כדורי "אדקס 2000".

\*

המסד הרפואי ניכס לעצמו את גוף האישה על התהליכים המתרחשים בו. בתוך כך הוגדרו תהליכים אלה כתהליכים הדורשים פיקוח, השגחה, התערבות. תהליכים ביולוגיים כמו וסת, הריון, לידה והנקה הפכו קרקע פוריה לדיכוי מתוחכם של נשים באיצטלה של שמירה על בריאותן ובריאות תינוקותיהן. ברור הוא שיש מצבים בהם דרושה לאישה התערבות רפואית, ואולם בין זה ובין הגדרת הווסת כמצב בו יש ליטול תרופות באופן קבוע, שמים וארץ. הווסת, אם כן, כמו תהליכים ביולוגיים רבים בגוף האישה, עברה מדיקליזציה (נורת'רופ, 2000/1994). בספרות הרפואית מתואר המחזור כקטסטרופה אירגונית, מפעל שכשל, עסק במשבר. אוצר המילים ממנו שואבים ספרי הרפואה את המילים והדימויים לתיאור המחזור הוא שלילי ומתאר חידלון, כישלון ונפילה, ולקוח מתהליכי breakdown and deterioration. במונחים

תעשייתיים, לא זאת בלבד שהמחזור פוגע בתהליך הייצור מכיוון שלרוב אין לו תוצר (תינוק/ת) אלא שהתוצר שלו (דם) אינו שמיש. זוהי למעשה פגיעה מהותית במבנה הפרודוקטיבי. בחברה הקפיטליסטית, אישה בווסת נתפסת כאישה שיצאה מכלל שליטה מכיוון שהיא אינה פרודוקטיבית (Martin, 1988). בחיבורו **תולדות המיניות 1 – הרצון לדעת** טוען פוקו כי: "הכוח נסבל רק בתנאי שהוא מסווה חלק נכבד מעצמו. הצלחתו עומדת ביחס ישיר ליכולתו להסתיר את מנגנוניו" (פוקו, 1976/1996, ע' 60). האופן שבו הרפואה והמדיה חוברות יחדיו כדי לעצב את הווסת כחוויה שלילית מוסווה היטב פשוט מפני שהוא נתפס כאמת לאמיתה. בתור נערה צעירה לא העליתי על דעתי שיש לי אופציות אחרות. אם הרופא אומר, הרופא יודע. הוא אמר "טמפון", אז 'דחפתי' טמפון. כפי שניסח זאת בורדייה "ידעתי את מקומי":

אדם שחש "מה המקום שלו", יודע "מה הוא יכול להרשות לעצמו"; באופן זה כרוכה תחושה זו בהשלמה בלתי מפורשת עם מיקומו, ביכולת לחוש מה מותר ומה אסור ("זה לא בשביל אנשים כמוני"), כלומר לחוש את המרחק שצריך לסמן ולהקפיד עליו, לכבד אותו ולדאוג שאחרים יכבדו אותו. (בורדייה, 1984/2011, ע' 242)

אם כך, אני, הנערה הצעירה, מסרתי את עצמי, בתיווכה של אמי, לרופא מומחה שיאמר לי מה עלי לעשות עם גופי. הופקעו ממני הרחם, השחלות, הביציות, הנרתיק, החצוצרות. כולם היו שלו. הוא, שידוע. על הפקעתו המוחלטת של הגוף לרפואה מבקש פוקו למחות. הוא טוען לניתוק מוחלט בין הביולוגיה והרפואה וקובע שהאחרונה התפתחה תחת מנגנונים של כוח, אופציות כלכליות ופוליטיות ופחדים מסורתיים (פוקו, 1976/1996).

לפי הארדינג (Harding, 1993), הרפואה, כמו גם מדעים אחרים, החילה את אמונותיהם הסקסיסטיות, המדכאות, האנדרוצנטריות והשוביניסטיות של הגברים, ששימשו הן כחוקרים והן כמושאי מחקר באופן כמעט בלעדי, וביססה אותם כאמת אובייקטיבית שאין בלתה. האישה הפכה "אחר" מדעי, מוסכם, אמפירי. התהליכים המתרחשים בגופה חורגים מגבולות הנורמה, ולכן ניתנים להגדרה כחולי. כך הפך המחזור מחלה והיא – חולה. היא צריכה לקחת כדור נגד כאבי התסמונת הקדם-וסתית, ועוד כדור נגד כאבי מחזור ולשים פד או טמפון. עוד רצוי שתיקח גלולות כדי שהמחזור יהיה צפוי וללא הפתעות או שעדיף בעצם שכבר תיקח את התרופה שמפסיקה אותו לגמרי. העיקר, לא לתת לדבר הזה לעצור אותך. להמשיך כרגיל. בעבודה או/ו בלימודים וגם

בבית, כמובן. כי בחברה יצרנית אדם בריא הוא אדם יצרן, ולנוח זה לא יצרני, ולכן לא בריא, או כמו שאומרים בפולנית "אני אנוח בקבר".

\*

במהלך מסע בן חצי שנה בהודו החלטתי שאני מפסיקה להשתמש בטמפונים ומשתמשת רק בפדים. הצבע הצהוב של הטמפונים שקניתי בחנות הודית קטנה בהחלט תרם לבחירה זו. כשהגעתי חזרה לישראל חברה סיפרה לי על התחבושות הרב־פעמיות: "את קונה כמה תחבושות שאת צריכה וזה טוב לאיזה ארבע שנים ואין בזה כימיקלים וזה אקולוגי". היא לא הייתה צריכה להתאמץ לשכנע אותי. קניתי. כנראה שמשהו בי הבשיל להרגיש שאני רוצה אחרת. החלטתי שאני לא רוצה לשכוח שאני בווסת. להיפך. רוצה לזכור. לראות. לגעת. להריח. אני לא חושבת שזו הייתה מרדנות. לא כעס הוא שהניע אותי. אלא דווקא אהבה. לתהליך הזה שמתרחש בי, קצת קצת, בכל יום. לא כעס כי אם התפעמות. נוכח הקסם הזה שמתחיל כאשר ריבת קליפת רחם פוגשת את תחתוניי.

\*

לפי לוי־שטראוס, "היום מאיימת עלינו האפשרות שנהפוך לצרכנים בלבד, המסוגלים לצרוך כל דבר ודבר, מכל תרבות ומכל מקום בעולם, אך במחיר אובדנה הגמור של מקוריותינו. יכולים אנו היום להעלות בעיני רוחנו בקלות זמן שבו תהא תרבות אחת בלבד וציוויליזציה אחת תכסה את פני העולם הטמפונים בו נהגתי להשתמש בישראל וכשהתחלתי מצבעם הצהוב של הטמפונים שפג תוקפם, לא התקשיתי למצוא את מותג התחבושות בהן התרגלתי להשתמש בארץ. האריזות היו כמעט אותן אריזות. במקום בשקלים שילמתי ברופי. בשתי תרבויות שונות בתכלית, במרחק אלפי קילומטרים זו מזו, נמכרו בדיוק אותם מוצרים. מציאות זו מתאפשרת כמובן הודות לתהליכי גלובליזציה ואמריקניזציה שעברו על העולם כולו ויצרו סטנדרטים של שימוש במוצרים מערביים (שמיוצרים על פי רוב במזרח). יחסים אלו זכו לשמות "אימפריאליזם תרבותי", "מקדונלדיזציה" ו"הצפה" והם מתארים מצב של השפעה חד־צדדית בה המערב ממשיך להתפשט ולהשתלט באמצעות תנאי שוק ומסחר שהוא כופה על העולם השלישי (רם, 2003). בספרה **בלי לוגו; המטרה: בריוני מותגים** עומדת נעמי קליין על כך שבעולם המותגים, הבחירות



של הצרכנים כפופות לאפשרויות שמספקים להם התאגידים, אשר בו בזמן מעצבים ומייצרים את הצורך לצרוך (קליין, 2005/2000).

\*

את התחבשות הרב-פעמית לא מצאתי "על המדף". היא לא זמינה ברשתות השיווק. אין פרסומות בפריים-טיים לתחבשות רב-פעמיות ולמוצרים אקולוגיים נוספים לשימוש בזמן וסת (מונקאפ, תחבשות וטמפונים אורגניים). המוצרים הללו נמכרים מפה לאוזן ומתפרסמים בעיקר באינטרנט. בכדי להשתמש בהם דרושה התגייסות והחלטה ובעיקר פתיחות רבה. ראשית, יש להקשיב לסיבות בגינן כדאי להשתמש במוצרים האקולוגיים בזמן הווסת ולהשתכנע שזה חשוב מספיק. לגופך ולסביבה. שנית, לקבל על עצמך גישה כל-כך שונה מזו שלימדו ומלמדים אותך. גישה הפוכה אפילו. גישה של התעסקות תחת התעלמות.

\*

הפמיניזמים השונים ביקשו ומבקשים להתנגד לשיטה השוביניסטית, אנדרוצנטרית, פטריארכלית, הניכרת בהיבטים שונים של חיינו באמצעות פרקטיקות שונות. הפמיניסטיות של הגל הראשון ביקשו שוויון לנשים, בגל השני כבר דובר על שחרור נשים והגל השלישי מנסה לפעול בתוך טשטוש וריבוי או העדר הזהויות. ההתנגדות בה אני מבקשת להתמקד היא התנגדות פרפורמטיבית. התנגדות באמצעות שימוש בגוף. רוזמרין (2001, ע' 30) טוענת כי "לפי איריגאריי, עמדה פוליטית של ערעור סדר קיים מחייבת כינון עמדה אלטרנטיבית של התנסות, משמוע ופעולה", וקובעת כי לפי באטלר "דינמיקות דיסקורסיביות של התנגדות ואשרור מכוננות את הסובייקט כפרט" (רוזמרין, 2001, ע' 33). פרקטיקות הגוף, אם כן, מהוות חלק מרכזי בהתנגדות פמיניסטית ויש להן חשיבות רבה בכינון סובייקט משוחרר מהחפצה, סטריאוטיפיזציה ושאר מנגנונים מדכאים.

שרעבי וסיקורל (2007) מתארות במאמרו כיצד מנהגי הווסת שהיו נהוגים באתיופיה הפכו, עם העלייה לישראל, כלי לביטוי ומחאה מגדרית, אתנית ודתית. העליות מאתיופיה נעשו במתכונת של "עלייה מתווכת", קרי שיכון העולים במרכזי קליטה בהם מצופה מהם להתאקלם לפני שיוכלו להשתלב בחברה הישראלית. במרכזי הקליטה עברו יוצאי אתיופיה "חינוך מחדש" ונדרשו לעבור גיור מכיוון שהממסד הדתי בארץ לא הכיר ביהדותם.

מנהגיהם השבטיים והמסורתיים נתפסו כ"פרימיטיביים" וכ"ברבריים" והם נאלצו להשאירם מאחור ולהסתגל לערכי התרבות הישראלית. אחד המנהגים אותם התבקשו יוצאי אתיופיה לשכוח הוא מנהג המרגם ג'וג'. באתיופיה היה נהוג שאישה בווסת שווה שבוע ימים במרגם ג'וג' שנמצא בשולי הכפר. נאסר עליה לעזוב את המתחם והיא הקפידה לשמור על בידוד מוחלט. במהלך שהותה במרגם ג'וג', בנות משפחתה דאגו לכל צרכיה וביצעו במקומה את מטלות הבית במלואן. בתום שבועה ימים ותחת השגחתה של בת משפחה, רחצה האישה בנהר, כיבסה בגדיה, לבשה בגדים נקיים ושבה לשגרה.

במאמרו מתארות שרעבי וסיקורל (2007) שלוש נשים אשר הקימו מבני מרגם ג'וג' בישראל. המבנה, אשר מוקם בשולי הכפר באתיופיה הועתק לחצרות בתיהן של שלוש נשים יוצאות אתיופיה בישראל. המסורת, שבאתיופיה הייתה צו דתי מחייב, הפכה בישראל לפרקטיקה חתרנית תחת ערכי התרבות הישראלית. בישראל "בעת מחזור מצפים מנשים לתפקד כרגיל ולא לשנות את דפוסי ההתנהגות היומיומיים" (שרעבי וסיקורל, 2007, ע' 335). הנשים יוצאות אתיופיה שבחרו להמשיך ולקיים את מנהגי הווסת בישראל קראו למעשה תיגר על האופן בו החברה הישראלית מתייחסת אליהן בכך שהמשיכו לקיים במופגן מנהגים מסורתיים-שבטיים-יהודיים-אתיופיים ממולדתן. כאשר נשים "נשלחות" אל בקתה בשולי הכפר או ש"נאסר עליהן" לבוא בשערי בית קברות או שהן "נדרשות" לישון במיטה נפרדת או שהן "חייבות" להשתמש במוצר חדשני, מגן ובטוח – אלה הם דיכוי והדרה. ואולם, בעיניי, כאשר אישה, באופן אקטיבי, בוחרת להתייחס לווסת המתחוללת בגופה ולא לציית לצו חברתי התובע ממנה "להמשיך כרגיל" – זוהי פעולה פמיניסטית חתרנית, אשר עשויה להיות לה היבטים זהותיים ספציפיים נוספים מעבר למגדר, כפי שמראה שימור מנהג המרגם ג'וג' של נשים יוצאות אתיופיה בישראל.

\*

את התחבושת הספוגה בדם אני משרה במים. אחרי השרייה של שעתיים אני סוחטת את התחבושת, מייבשת אותה ולבסוף מכבסת אותה במכונה. עם המים בהם השרתי את התחבושת, מי הווסת, אני משקה עציצים. ותאמינו או לא, היו לי כבר כמה עציצות שקמו לתחייה אחרי השקייה במים אלה. אני סקרנית לעקוב אחר הווסת שלי. מדי חודש אני בוחנת את עוצמת הזרימה, צבע הדם, מרקמו. מכל אלה אני לומדת על עצמי.

\*

אני רוצה לטעון כי שימוש במוצרים אקולוגיים בזמן וסת מאפשר פרפורמנס מגדרי חתרני מכיוון שהוא מנתק את האישה המבצעת מציפיות חברתיות מגדריות. באטלר טוענת כי הפרפורמנס המגדרי של הדראג טורף את "הפיקציה הקוהרנטית" שאינה מפרידה בין מין, מיניות ומגדר. על פי הפיקציה הקוהרנטית, נורמלי שזכר ימשך לנשים וינהג כ"גבר", ושנקבה תימשך לגברים ותנהג כ"אישה". באטלר טוענת שהפיקציה הקוהרנטית מציעה מודל "הטרונורמטיבי" של זהויות לכידות, קוהרנטיות ויציבות אשר בהכרח כפופות להלימה בין מין, מיניות ומגדר. ואולם במציאות, קובעת באטלר, הזהות נזילה ודינמית ואין הכרח שתהיה הלימה בין הפרמטרים. הדראג, אומרת באטלר הוא ביצוע חתרני ופארודי תחת הפיקציה הקוהרנטית מכיוון שזכר נוהג כאישה. השיבוש, אומרת באטלר, מאפשר את הניתוק בין מין, מיניות ומגדר (באטלר, 2001/1990).

אישה בווסת נדרשת לנהוג כגבר – אשר בגופו לא מתחולל מחזור – ולהתנתק מתהליך קרדינלי המתרחש בגופה. היא מצווה להסוות את הווסת ולנהוג כרגיל: לעבוד, להיות נחמדה וכמובן להיות נקיה מדם ולהריח כמו ליצי, סחלבים או אורנים. מכאן, אישה שבזמן וסת מרבה לנוח, נמנעת מכדורים ומתעסקת עם הדם, כושלת בתפקיד האישה המושלמת. כך הופך השימוש במוצרים האקולוגיים לביצוע של נשיות אלטרנטיבית, משובשת.

בין המוצרים האקולוגיים לשימוש בזמן וסת אפשר למצוא מוצרים מתכלים לשימוש חד-פעמי, אשר נזרקים לאחר שימוש כמו המוצרים הקונבנציונליים. ואולם, המוצרים "המאתגרים והמשבשים" במיוחד הם אלו שנועדו לשימוש חוזר. כאלה הן התחבושת הרב-פעמית והמונקאפ. התחבושת הרב-פעמית עשויה בד ומתחברת לתחתונים בעזרת כפתור. השימוש החוזר מתאפשר באמצעות כביסה. לפני הכביסה אני משרה את התחבושת בגיגית מים כפי שתיארתי לעיל. ההשרייה מנכיחה את הדם בחלל הבית לזמן מה. במשך שעה-שעתיים תשכב לה בנחת תחבושת כותנה באמבטיית דם מיניאטורית. כעת דם הווסת אינו אורח לרגע שפוגש את שקית הזבל או מחליק במהירות מתחתית האסלה לביוב. לאחר ההשריה אני מכבסת ידנית את התחבושת. לא מדובר ב"כתם" דם על התחתון כי אם בתחבושת ספוגה דם. כל סחיטה שלה מזליגה שורות ונקודות אדומות אל הכיור הלבן. אחר כך היא תתייבש על החבל. משם למכונת הכביסה. שוב לחבל. וחזרה לארון. עד הווסת הבאה.

גם השימוש במונקאפ, כוסית סיליקון שנועדה לאיסוף נוזלי הווסת, דורש תשומת לב רבה. נשים שמשמשות במונקאפ מחדירות אותו אל הנרתיק. כאשר המונקאפ מתמלא, בממוצע כעבור ארבע שעות, מרוקנות את הדם לכיור, שוטפות אותו ומשמשות שוב. בסיום הווסת שוטפות את המונקאפ במים רותחים כהכנה לשימוש חוזר בווסת הבאה.

השימוש בתחבושת הרב-פעמית ובמונקאפ יוצא חוצץ נגד הדרישה החברתית להחביא ולהסתיר את הדם. הדם לא מורחק ומוקצה, כי אם מטופל וזוכה למבט ומגע (ואצל נשים מסוימות אף הרחה וטעימה). כך הופך המפגש הישיר עם הדם לטקס של שחרור; לפרפורמנס של חגיגת הדם; ביצוע חתרני שמתריס נגד צו חברתי שכופה עלינו הנשים להכחיש את גופנו. פעולות ההשריה, סחיטה, שפיכה, שטיפה ואחרות – הופכות לחלק ממופע מחאה פמיניסטי, כאשר המבצעת מסרבת לציית לפעולות ההשתקה-השלכה-החבאה המגולמות בציווי החברתי.

פנייתן של נשים אל המוצרים האקולוגיים לשימוש בזמן וסת מהווה מחאה שקטה, בין אישה לעצמה. מחאה שמעצבת חווית גוף אחרת. ועם זאת, חווית גוף זו אינה נשארת בחדרי-חדרים, בין האישה לבין עצמה או בינה ובין בני-ביתה. לפי בורדייה, חשיבותו של הגוף מרכזית לגיבוש הזהות החברתית ולכן הלבוש והביצוע הגופניים תופסים מקום מרכזי כל-כך במחאות חברתיות (Bourdieu, 1977). השימוש במוצרים האקולוגיים הוא ביצוע גופני של מחאה חברתית.

כל המוצרים האקולוגיים דורשים מאמץ צרכני. במדינת ישראל בשנת 2015, המוצרים הללו אינם נגישים ויש להתאמץ כדי לרכוש אותם. מאמץ זה הוא נדבך נוסף של פרפורמנס המחאה, גם משום שהוא מופנה נגד השיטה הקפיטליסטית-תאגידית. אמנם את התחבושות והטמפונים האקולוגיים החד-פעמיים אפשר למצוא ברשת החנויות AM-PM<sup>3</sup> אבל את המונקאפ ואת התחבושות הרב-פעמיות ניתן לרכוש בעיקר באינטרנט (ראוי לציין שהתחבושות הרב-פעמיות, הזמינות לרכישה בישראל, הן בייצור ביתי מקומי). למרות שאנחנו חיות בעידן של צרכנות אינטרנטית, מוצר כמו טמפון

3 ראוי לציין שמחירם של המוצרים האקולוגיים לשימוש חד-פעמי כפול ואף משולש ממקביליהם הקונבנציונליים. בהקשר זה אי-נגישות המוצרים מתרחבת מעבר למימד הפיזי של המצאות מוצר על המדף לאי-נגישות מעמדית, שכן צריכתם יקרה, בהשוואה למוצרים קונבנציונליים. לעומת זאת, המוצרים האקולוגיים לשימוש רב-פעמי זולים וחסכוניים משמעותית מאלה הקונבנציונליים.

או פד הוא מוצר שהתרגלנו לקנות ברשתות השיווק ולא בזירה הווירטואלית. נדרש כאן מאמץ פסיכולוגי, שינוי תפיסתי, כדי שאישה תשנה את הרגלי הצריכה הווסתיים שלה. האישה שרוכשת את המוצרים האקולוגיים באמצעות המקלדת, מייצרת הלכה למעשה אלטרנטיבה לשיטה הקפיטליסטית, שמוכרת בזול יחסית ובכל מקום, מוצרי תאגידים שונים, וביניהם גם מוצרים לשימוש בזמן וסת. הקניה הופכת אפוא לחלק ממופע מחאה שהוא אינו רק פמיניסטי כי אם אנטי-קפיטליסטי.

\*

מעצם בחירתי להשתמש במוצרים אקולוגיים לשימוש בזמן וסת, אני מפחיתה את השתתפותי בזיהום כדור הארץ, אשר חמישה אחוז מהיקף זיהומו מדי שנה, נגרם בעקבות שימוש בטמפונים ופדים. בנוסף, אני לא תורמת לרווחיהם ולהמשך גשוגם של שלושה תאגידי הענק, המייצרים את רוב מוצרי הווסת הקונבנציונליים, ובתוך כך מזהמים משאבים, מנצלים עובדות ועובדים ומתעללים בחיות.

\*

החל מסוף שנות ה-80 של המאה ה-20 החלו חוקרות פמיניסטיות לקשור בין קפיטליזם, גלובליזציה והרס כדור-הארץ לבין שיעבוד, דיכוי וניצול נשים (לעניין זה ראי פואנטס, 1987 ואחרים: Mies, 1988; Vandana, 1998; Warren, 2010; Warren & Nisvan, 1997; Wells & Wirth, 1997). פרספקטיבה זו התגבשה לתחום מחקר שנקרא אקו-פמיניזם. הגישה האקו-פמיניסטית קוראת לגייס את הידע, הכישורים והיכולות של נשים לטובת שיקום כדור-הארץ. קיימים סוגים רבים של אקו-פמיניזמים ועם זאת, בין הזרמים השונים קיימת הסכמה באשר לקשר ההדוק בין נשים וסביבה (Wells & Wirth, 1997).

חוקרות ופעילות אקו-פמיניסטיות מוצאות כי נשים פיתחו ומחזיקות בידע מיוחד שיש להכיר, ללמוד ולטפח למען שיקום כדור-הארץ. ידע זה הודר והושכח במהלך הכיבוש המערבי האמפריאליסטי באזורי העולם המכונה "שלישי". ווארן (Warren, 2010) טוענת לקשר ישיר בין שליטתם של הגברים על הסביבה לשליטתם של גברים על נשים. היא מוצאת כי כאן וכאן מפגינים הגברים אלימות ולדעתה רק הפקעת השליטה על הסביבה מידיים גבריות תביא לשחרור נשים אמיתית. לכן היא קוראת לכל הפמיניזמים באשר הם לאמץ

את הגישה כי הנשים והסביבה אחד הם ולפעול למען שחרור הסביבה מידי הגברים. מאייס (Mies, 1988) קובעת בפשטות שהקולוניאליזם שיעתק את עצמו לעבר יחסי גברים-נשים ומוצאת שנשים, כפי שהיא מנסחת בכותרת ספרה, הן "הקולוניה האחרונה". ונדנה (Vandana, 2006) מתריעה כי רק דמוקרטיזציה של משאבי כדור־הארץ תביא לסוף השעבוד של נשים.

מוצרי וסת קונבנציונליים אחראים לשעבוד נשים מפני שהן מחויבות להשתמש בהם כדי להיות "מוגנות" מפני הזוהמה שלהן עצמן. זאת ועוד, שימוש זה הופך אותן שותפות פעילות בהרס סביבתי כפועל יוצא של השימוש במוצרים אלה. שימוש במוצרים האקולוגיים, לעומת זאת, מאפשר יציאה ממעגל קסמים זה. לא רק שהוא טומן בחובו אפשרויות לחשיבה מחודשת על וסת אלא הוא גם מנתק את הנשים מההשתתפות בהרס סביבתי. אם כך, ניתן לראות בשימוש במוצרים האקולוגיים פרפורמנס חתרני מגדרית וסביבית. שימוש במוצרים אלה הינו ערעור גם על האופן בו נתפסת הווסת וגם על תרבות הצריכה על היבטיה הכלכליים והסביבתיים.

\*

למעלה מעשור חלף מאז התחלתי להשתמש בתחבושות הרב־פעמיות. כשהתחלתי איתן האמנתי שבעת כתיבת שורות אלה, אפשר יהיה לרכוש אותן בקלות בכל סופר ולמצוא אותן פשוט על המדף. התבדית.

\*

בורדייה אומר "אשליה גמורה היא לחשוב שניתן לנצח את האלימות הסמלית על ידי הנשק היחיד של התודעה והרצון, שכן התוצאים והתנאים של יעילותה טבועים לטווח ארוך בחלקים האינטימיים של הגופים, בצורה של דיספוזיציות" (בורדייה, 2007/1998, ע' 67). בשיחה טלפונית עם שרונה רומנו־לזר, אחת מחלוצות המוצרים האקולוגיים לשימוש בזמן וסת<sup>4</sup> היא אמרה לי: "נשים יחליפו את הבעל שלהן לפני שהן יחליפו טמפון או פד". הווסת כנראה מקועקעת בתודעתנו ובגופנו כקללה. ובכל זאת, אני גאה להתנגד. ברור לי שבראייה פוקויאנית אני פועלת בתוך הכוח (פוקו, 1996/1976).

4 רומנו־לזר היא בעלים ומנכ"לית של "אורגניק-זון" יבואנית מונקאפ ומוצרים אורגניים לשימוש בזמן וסת.

אני מודעת לכך שזו עשויה להיראות בטעות מחאה מהותנית-אפקטיבית חוצת מגזרים, עדות, מעמדות, דתות וכדומה. לא כך הוא. חשוב לומר שחוסר נגישותם של מוצרים אלה לקהל הרחב וכן הטאבו שעדיין מופעל על חווית הווסת, מונעים מנשים רבות להשתמש בהם או לפחות להתנסות בהם. אף שהשימוש במוצרים הללו גדל משנה לשנה, הוא בעיקר נחלתן של נשים לבנות משכילות בנות המעמד הבינוני. מגלות ענין רב במוצרים בעיקר סטודנטיות צעירות ונשים אחרי לידה ראשונה. נשים אלה יגיעו למוצרים בעיקר משום שהן מחזיקות בהשקפה רוחנית או/ו אידיאולוגיה אנטי-קפיטליסטית או/ו פעילות למען איכות הסביבה. הסטודנטיות מתנסות במוצרים מכיוון שהן בקיאות בשיח של צרכנות אקולוגית, ונשים אחרי לידה בעקבות חיבור מחודש ואינטנסיבי לגופן מעצם חווית ההריון והלידה. גם בקרב נשים לבנות דתיות וחרדיות, בנות המעמד הבינוני והבינוני-נמוך, המוצרים האקולוגיים נוחלים הצלחה. במגזר זה, ניכר כי החיסכון שבצד השימוש במוצרים האקולוגיים הוא שמוביל לשימוש במוצרים ולא ערכם הסביבתי או/ו רצון המשתמשות להתחבר לגופן.<sup>5</sup> אלה ואלה לא בהכרח מגדירות עצמן כפמיניסטיות וסדר היום שלהן בוודאי שונה משלי. רוצה לומר, לא כל אישה שמתמשת במוצרים אלה מבצעת במודע פרפורמנס חתרני. המניעים לשימוש שונים ומגוונים. ואולם, העיסוק עם הדם לצד היציאה ממחול השדים שמכתיבה צרכנות קפיטליסטית אלימה, ממקם את הנשים המשתמשות במוצרים בשוליים והופך אותן, בין אם התכוונו לכך ובין שלא, לשחקניות במופע וסת חתרני ונוטף דם.

### ביבליוגרפיה

- אילוז, א' (2003). **תרבות הקפיטליזם**. תל-אביב: משרד הביטחון.  
 באטלר, ג' (2001/1990). צרות של מגדר. **מכאן**, ב': 191–212.  
 בורדייה, פ' (2007/1998). **השליטה הגברית**. תל-אביב: רסלינג.  
 בורדייה, פ' (2011/1984). המרחב החברתי והיווצרות הקבוצות. **תיאוריה וביקורת**, 38–39, ע' 235–260.  
 גרבל, א' (1962). וסת. **האנציקלופדיה העברית**, כרך ט"ז, ע' 445–450.  
 דאגלס, מ' (2004/1966). **טוהר וסכנה**. תל-אביב: רסלינג.

5 הנתונים הנוגעים לפילוח השוק והמניעים נאספו ונבדקו על ידי שרונה רומנו-לזר, ראו הערה קודמת.

- דה בובואר, ס' (2001/1949). **המין השני**. תל-אביב: בבל.  
הרן, מ' (1994). **עולם התנ"ך**. תל-אביב: דודזון- עתי.  
זיו, א' (2008). בין הכפפה להתנגדות: הדיאלקטיקה של מנגנוני הבושה. **תיאוריה וביקורת** 32, ע' 99-128.  
ינאי, נ' (2007). שאלת המדע בפמיניזם - סנדרה הארדינג וסוגיית החקירה המדעית בפמיניזם. בתוך: ניצה ינאי, תמר אלמור, אורלי לובין וחנה נווה (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית - מבוא ללימודי מגדר**. (ע' 350-391). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.  
לוי-שטראוס, ק' (2010/1978). **מיתוס ומשמעות; פענוח קוד התרבות**. תל-אביב: בבל.  
נורת'רופ, כ' (2000/1994). **גופה של אישה תבונתה של אישה: הדרך לבריאות גופנית ורגשית**. תל-אביב: אור-עם.  
פואנטס, א', ארנרייך, ב', סבירסקי, ב' וסבירסקי, ש' (1987). **נשים בקו-הייצור העולמי**. חיפה: ברירות.  
פוקו, מ' (1996/1976). **תולדות המיניות I - הרצון לדעת**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.  
פינקולה-אסטס, ק' (1997/1992). **רצות עם זאבים, ארכיטיפ 'האישה הפראית' - מיתוסים וסיפורים**. תל-אביב: מודן.  
קליין, נ' (2005/2000). **בלי לוגו - המטרה: בריוני מותגים**. תל-אביב: בבל.  
קריסטבה, ז' (2005/1980). **כוחות האימה - מסה על הבזות**. תל-אביב: רסלינג.  
רוזמרון, מ' (2001). הפוליטיקה של ה'אני' - על קיום פוליטי של פרטים אצל איריגארי ובאטלר. **רסלינג - במה רב תחומית לתרבות**, 8, ע' 25-35.  
רם, א' (2003). ה-M הגדולה: מקדונלד'ס והאמריקניזציה של המולדת. **תיאוריה וביקורת** 23, ע' 179-211.  
שריר, ד' (1989). **איילת מקבלת: ספור על ילדה שמתחילה להתבגר**. תל-אביב: ר' סירקיס.  
שרעבי, ר' וסיקורל, ע' (2007). בתי נידה (מרגם ג'וגו) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית. **סוציולוגיה ישראלית**, ח(2), ע' 323-345.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harding, S. (1993). Rethinking standpoint epistemology: What is 'strong objectivity'? In: Linda Alcoff & Elizabeth Potter (Eds.), *Feminist Epistemologies*. (pp. 49-82). New York: Routledge.



- Lamont, M. (2000). *The Dignity of Working Man: Morality and the Boundaries of Race, Class and Immigration*. New York, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Martin, E. (1988). Medical metaphors of women's bodies - Menstruation and menopause. *International Journal of Health Services*. 18(2), pp. 237-254.
- Mies, M. (1988). *Women: The Last Colony*. New Delhi: Kali for Women.
- Steinem, G. (1983). *Outrageous Acts and Everyday Rebellions*. New York: Rinehart and Winston.
- Vandana, S. (2006). *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*. London: Zed Books.
- Vandana, S. (2005). *Globalization's New Wars: Seed, Water & Life Form*. New Delhi: Women Unlimited.
- Vandana, S. (1998). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
- Warren, K. (2010). The power and the promise of ecological feminism. In: David R. Keller (Ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*. (pp. 281-290). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Warren, K. & Nisvan, E. (1997). Taking empirical data seriously: An ecofeminist philosophical perspective. In: Karen Warren & Erkal Nisvan (Eds.), *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. (pp. 3-21). Indiana: Indiana University Press.
- Wells, B. & Wirth, D. (1997). Remediating development through an ecofeminist lens. In: Karen Warren & Erkal Nisvan (Eds.), *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. (pp. 300-313). Indiana: Indiana University Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press

# כל ההגנה שאת "צריכה" ועוד קצת: ייצוגים, דימויים ומשמעויות בפרסומות של מוצרי "היגיינה נשית" בישראל

מיכל רום וסמדר נוי<sup>1</sup>

## מבוא

שני סוגים של "גוף" מופיעים בהגות ובמחקר הסוציולוגי של העשורים האחרונים: הגוף שבשיח (discursive body) והגוף החומרי (material body), שניהם תוצר ישיר של עובדת היותו של כל גוף בעת ובעונה אחת גם "אמיתי" כלומר שיש לו משקליות וחומריות, וגם מובנה חברתית (ולרוב אכן לכוד בשיח). עם זאת, ניכר שעיקר המחקר והדיון התמקד עד לאחרונה בהיבטים השיחיים והתיאורטיים של הגוף (Holliday & Hassard, 2001; Longhurst, 2001), ואילו הגוף החומרי, הגשמי, נשאר מחוץ לשיח. במיוחד הועלמו 'שוליו' – האזורים ה'דולפים', ה'מלוכלכים', וה'מביכים' שמהם עוברים חומרים מפנים הגוף אל החוץ.

נקודת המוצא לחקירה שתוצע להלן מעוגנת ברצון לבחון את טיבו ועומקו של פער זה בין הגוף שבשיח לגוף החומרי, תוך התמקדות במקרה של הגוף הנשי. בחלק הראשון של המאמר נציג את עיקרי הדיון התיאורטי על הגוף. נתמקד ב"גבולות הגוף" וב"הפרשות הגוף", בדגש על הפרשות המחזור הנשי, ובעיקר הווסת. בחלקו השני של המאמר נציע ניתוח ביקורתי של פרסומות ישראליות העוסקות במוצרים שנועדו לספק "הגנה" מפני אותן הפרשות. בחלק השלישי והמסיים של המאמר, נבקש, לאור ממצאינו, לענות על השאלה:

---

1 מיכל רום: התכנית ללימודי מגדר והמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בר-אילן, החוג לתקשורת והחוג למדעי התנהגות במכללת כנרת; סמדר נוי: החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה במכללה האקדמית אשקלון. סדר הופעת המחברות אינו מעיד על הבדל במידת תרומתה של כל אחת למאמר, וחשוב לומר כי תרומת המחברות זהה. אנו מודות לרשות המחקר במכללה האקדמית אשקלון על תמיכתה בהבאת המאמר לדפוס.

האם וכיצד תורמות הפרסומות למשטור הגוף הנשי הגשמי ולנרמולו לכאורה בהתאם לדימוי הגוף שבשיח? אנו מקוות כי חשיפת הפער שבין הגוף החומרי לבין הגוף שבשיח תתרום לניסיון לצמצמו.

### הגוף שבשיח, הגוף החומרי ועומק הפער ביניהם

עד שנות ה-90 של המאה ה-20 היה הגוף האנושי בחזקת "נוכח נפקד" בחשיבה הסוציו-אנתרופולוגית (Shilling, 1993) במובן שגם כאשר התייחסו הוגים שונים אל הגוף, הם עשו זאת באופן שהתעלם לרוב מממשיותו וחומריותו והדגיש בעיקר את סמליותו.<sup>2</sup> חזן (2003) מתאר ארבעה סוגי שיח סוציו-אנתרופולוגי שבמרכזם הגוף, וטוען כי למרות העובדה שהגוף הועבר בכל אלו לקדמת הבמה "הפנייה [אליו] כסימן סוציולוגי מתעתעת משום שמראית העין המיוחסת לו היא של ממשות ונוכחות הטעונות בהיבטים של זמן ומרחב, בעוד שהסוכנות הפרשנית הגלומה בו הינה חסרת גבולות, הפכפכה וגמישה" (שם, ע' 226).<sup>3</sup> בהמשך לכך טוענת בר-און (2009) כי למרות שהגוף הפך לנושא מרכזי של התיאוריה התרבותית והחברתית, דומה שהגוף הממשי הפועל בעולם בכל זאת נעדר ממנה. בחלק מהדיונים הסוציולוגיים והאנתרופולוגיים הפך הגוף לנושא לשיח, לסמל ולייצוג בלבד, והגוף כשלעצמו, ביכולותו ליצור חברתיות במעשיו – נמוג. אם כך, נראה שאף שחל שינוי משמעותי בכמות ההתייחסות הסוציו-אנתרופולוגית אל הגוף, הוא נותר 'לכוד' בשיחים (ובעיקר 'ממושמע' ומפוקח דרכם) כאשר הגוף החומרי עדיין תופס מקום צר יחסית בדיון הרחב.<sup>4</sup>

למעשה לא ייפלא הדבר: שיחים המציירים את הגוף האנושי כמעין 'אובייקט' שמוכפף ל'אנושי האמיתי' הינם השיחים הדומיננטיים בהיסטוריה

2 למשל: הגוף כדגם למבנה החברתי, לסדר החברתי, הגוף כאתר למשמוע, כאמצעי לניהול רשם ועוד.

3 חזן מציין מספר גורמים שתורמו ל"הבאת הגוף לקדמת הבמה" (תוך שהוא נעזר בהגותם של באטלר, לופטון, בק ואחרים), ביניהם: "תהייה מחודשת לגבי מהותו של הסובייקט, גבולות זהותו, דרכי הבנייתו והפרקטיקות של כינונו [...] העניין הגובר במקורותיהן ובסממניהן של אי-הוודאות והסכנה [...] והנהייה אחרי ה"אחר" – דמות מדומיינת אך הכרחית להתוויית גבולות העצמי, לבירור הזיקה בין "אנחנו" ל"הם" (חזן, 2003, ע' 219).

4 בהקשר הישראלי, כך יא (1) של כתב-העת **סוציולוגיה ישראלית** משנת 2009, בעריכתה של ד"ר דלילה אמיר, התמקד בגוף. עם זאת, סקירתו מעלה שרבים ממאמריו מתמקדים במשמוע הגוף ובפיקוח עליו.

המערבית. כך למשל, הגוף האנושי זכה להיות מדומה למכונה משוכללת<sup>5</sup> (Groz, 1994, pp. 8-9), למערכת קלט-פלט (Martin, 1992) ולכלי או למיכל איחסון (Johnson, 1987, p. 21). דימויים אלה מרמזים על מיקום מסוים של הגוף בהקשר האנושי – לרוב מיקום שולי; על תפקיד מסוים שאותו הוא אמור לבצע – לפי תכלית המכונה/המיכל, לפי חוקי הביולוגיה או לפי 'עקרונות ניהול' של משטר; ועל יחסים מסוימים של הגוף עם הסביבה – לרוב יחסי נפרדות/מובחנות. דימויים אלה מרמזים גם על תפיסה 'ברורה מאליה' של התנהלותו הראויה של הגוף – התנהלות מתוכננת, מאורגנת, שיטתית וקבועה, שנקבעת מבחון. נציין, כהערה, שדימויים אלה, כשלעצמם, תרמו ותורמים לתהליכי המשמוע של הגוף, שנוצרו בתוך הדיסציפלינות (מדעי האדם) ששירטטו אותם (פוקו, 1996).

לענייננו, ברור שדימויים אלה של הגוף אינם משקפים בצורה נאמנה את המציאות החומרית, שהרי הגוף הפיזי מאתגר באופן ברור את הרעיונות של יציבות, סדר, גבולות ברורים ונשלטות. לשם המחשה נזכיר את צמיחתם הבלתי נשלטת של שיער הגוף וציפורני הגוף, את הפרשות הזיעה, הנזלת, והדמעות, את ההפרשות הווגינאליות, את חלב האם ואת קרי-הלילה. וכל זה במצב תקין, בריא או "נורמלי", כלומר מבלי להתייחס להפרשות של נוזלים כתוצאה ממחלות שונות. ניתן לטעון, בצורה גסה וגם מעוררת מחלוקת, שמקורם הראשוני של שלל הדימויים המציגים את הגוף כ'אתר פסיבי הכפוף למהות האנושית' הוא בהבחנה התרבותית, שיש הטוענים שהיא אוניברסלית, בין 'טבע' ל'תרבות'. לפי אורטנר למשל (Ortner, 1974), בכל החברות האנושיות מתמצה המפעל האנושי בנסיונות שליטה על הטבע באמצעות התרבות. כל החברות מבקשות לעצב לנקות ולטהר את הגשמי הטבעי על-ידי פעולות תרבות ומשמוע. החלוקה הדיכוטומית בין טבע לתרבות היא לטענתה חלק מהניסיון האנושי המתמשך, להיבדלות ממה שהוא 'חומר' ו'חיית' – שהוא גם בן-מוות.

### איזורי גוף מסוכנים במיוחד והשליטה עליהם

כפי שציינו, הגוף הפיזי מאתגר את הדימויים של יציבות, סדר, גבולות ברורים ושליטה. מאזורים ספציפיים של הגוף – בעיקר שוליו ופתחיו, יוצאים או מופרשים חומרים שונים: שיער, ציפורניים, דם, חלב, זיעה, רוק, שתן,

צואה, זרע, הפרשות וגינליות, הפרשות מהאף, מהאזניים, הפרשות דלקתיות ועוד. מהשוליים ומהפתחים מבצבץ שוב ושוב הכאוטי, החייתי, הבלתי-נשלט, המסוכן (ראו למשל: Douglas, 1966). מתוך שכך הם גם אלה ש'דורשים' שליטה, משמוע, פיקוח וענישה חמורים.

אולם יש לשים לב לכך שתפיסת שולי הגוף ופתחיו כ'מסוכנים' מיוצרת בהקשר של תפיסות תרבותיות המבחינות בין המגדרים: המחשבה המערבית הבינארית-דיכוטומית משייכת את האישה לחומר – לטבע ואת הגבר לרוח – לתרבות. בחלוקה זו משויך הגבר למערך הדימויים החיוביים של שליטה, סדר, יציבות, ואילו האישה נתפסת כניגודו הבינארי. וכך, מה שמוגדר כ'נשי' מוערך, ככלל, כנחות (ראו למשל: דה-בובואר, 2001; הרסטוק, 1979). כחלק מתפיסה זו, שבעבר נשענה בעיקר על יסודות 'דתיים' ומסביבות אמצע המאה ה-18 נשענת על יסודות 'מדעיים' ('מוצקים' יותר), מיוצר הנשי ככזה ש'מטבעו' הוא פחות נשלט ויותר מסוכן.<sup>6</sup> הדבר מתבטא גם בהתייחסות אל ההפרשות האנתרופולוגית מארי דאגלס טוענת למשל שההפרשות האנושיות נתפסות בתרבויות שונות כגורם מזהם שמסכן את החברה, אך שההפרשות מאברי המין, ובעיקר ההפרשות מאברי המין של נשים, נתפסות תרבותית כדוחות, מזהמות ומלוכלכות יותר מהפרשות אחרות (Douglas, 1966). גרוס מוסיפה את האמונה השכיחה לפיה כל מין הוא מסוכן למין השני בגלל מגע עם נוזלי גופו, אך שהסכנה הסימבולית מנוזלי האישה גדולה הרבה יותר מזו של נוזלי הגבר (Grosz, 1994, p. 193). גם החוקרות פליסקין ואוברנד (Overend, 2011; Pliskin, 1995) מצאו שהווגינה והפרשותיה נתפסות על-ידי גברים וכן על-ידי רופאים כ'אתר' זיהום וסכנת הדבקה.<sup>7</sup>

בין כל אלו, ההפרשה הנתפסת ומובנית כדוחה, מזהמת ומסוכנת במיוחד

6 נציין שבמכלול תפיסות אלו מעוצבת האישה גם ככזו שיש בה מיניות טבעית מעיין חייתית, בלתי נשלטת, מסוכנת, שהיא כבולה בתוכה. הדיון בעניין המיניות חורג מגבולות המאמר הנוכחי אך נציין כי תפיסות אלה קיימות בדתות רבות, וביניהן בנצרות וביהדות (ראו למשל ביאל, 1992: 79–78).

7 אוברנד (Overend, 2011) למשל מצאה כי למרות שפטריית הקנדידה עלולה להדביק הן גברים והן נשים, ולמרות ששני המינים יכולים להעביר אותה, מי שבדרך כלל מואשם בה ובעברתה לאחרים הן רק נשים. תפיסה דומה הופיעה, לפי אוברנד, גם במחקרים שנעשו על וירוס ה-HIV וגם במחקרים על מחלות מין נוספות. כמוה גם פליסקין (Pliskin, 1995), שראיינה רופאים ורופאות ביחס להדבקה מהרפס שבאברי המין, מצאה שרבים מהם מאמינים אמונה שאינה עומדת על בסיס מחקרי אמפירי, כי נשים מעבירות את נגיף ההרפס בצורה נרחבת יותר מגברים בגלל "טבע הווגינה" שלהן שהיא נסתרת ולחה, בעוד שגברים מעבירים את המחלה בגלל התנהגות לא זהירה ובגלל בורות.

היא זו של דימום הווסת, המתרחש במהלך שלב אחד בתוך המחזור ההורמונלי החודשי של הגוף הנשי הבוגר, וכפי שיתואר להלן הפך לייצוג דומיננטי אם לא יחיד של המחזור ואף של הגוף הנשי.

### המחזור החודשי: ייצוגי דם הווסת אל מול הפרשות הגוף הנשי החומרי

ייחוסים שליליים רבים סובבים את הווסת (Buckly & Gottlieb, 1988; Delaney et al., 1988, וראו גם את פרק המבוא), והם שכיחים בתרבויות מסורתיות ומודרניות כאחת. אולם בעוד שבחברות מסורתיות ניתן למצוא גם התייחסות חיובית לווסת, בחברות מודרניות-מערביות ההתייחסות לווסת היא כמעט תמיד שלילית: הווסת נתפסת כקשורה ללכלוך ולזוהמה (Bramwell, 2001), ואישה בזמן הווסת נתפסת כ'בעייתית' מבחינה פיזית-רפואית,<sup>8</sup> רגשית וקוגניטיבית, וכפוגעת בסדר החברתי ואף בהיגיינה החברתית.<sup>9</sup> אל הווסת

8 שייל (Shail, 2007) למשל מנתח את השיח הרפואי ההסטורי סביב הווסת, ומראה כי תפיסת הווסת כ-'בעיית היגיינה' נוצרה סביב היווצרות התפיסה של מערכת של שני מינים. לפי שייל, הווסת, שעד לאמצע המאה ה-18 נתפסה כמרכיב בהכנה האקטיבית והנורמלית להריון, שימשה ב'מהותה' החדשה לא רק כאמצעי להבחנה ביולוגית, אלא גם כאמצעי להבחנה מוסרית/ערכית וכאמצעי לפיקוח ולטיפול בנשים שהוגדרו 'מטבען' כדולפות, כמלוכלכות וכבעלות פוטנציאל זיהום קבוע שאיננו נשלט. נציין שבשיח הרפואי קיימת גם התייחסות באשר לזרע הגברי, וחלקה שלילי (בעיקר בהקשר לאוננות), אך כבר מהאופנים בהם נהוג לתאר את פעולת היציאה של הזרע מהגוף ניכרת התייחסות חיובית - אקטיבית, חדה, בעלת עוצמה וברורה, בפרט בהשוואה לדימום הווסת המתואר כ"דליפה" סבילה, בלתי נשלטת. מרטין, למשל, שהשוותה בין השיח הרפואי על שפיכת הזרע לבין השיח על הווסת, מראה שלמרות שבשני המקרים מדובר, בין היתר, על "השלת עודפים", מתעלמים ספרי הרפואה מרעיון ההשלה בתיאוריהם הגבריים. במקום זאת, הדגש בשיח הרפואי על שפיכת הזרע הוא על היכולת 'יוצאת הדופן' של הגוף ליצר את הזרעים (Martin, 1987, in Tomlinson, 1999).

9 במחקר שנערך על-ידי רוברטס ועמיתיה נמצאו ממצאים המעידים על 'אפקט הילה' משמעותי ביחס לווסת. החוקרות הראו למשל שאישה שמתיקה נפל טמפון נתפסה כבעלת יכולת תפקוד פחותה מאישה שמתיקה נפל מסרק. הן גם מצאו שכתמים של דם נתפסו כסימני אשמה ונקשרו לאופיה של האישה שעל בגדיה נמצאו הכתמים, ושאיפילו 'שאריות' או 'תזכורות' של ווסת (למשל טמפון בפח בשירותים) עלולות להוביל להימנעות ממגע חברתי (Roberts et al., 2002). במחקר נוסף, שבדק את ההשפעה של הסטיגמה החברתית שקשורה בווסת על מידת ההשקעה של נשים בניהול-רושם במהלך ראינות עבודה, נמצא שהאמונה של נשים שהווסת מטביעה עליהן סטיגמה חברתית אכן השפיעה על התנהגותן: התנהלותן של נשים שהיו בווסת ושהניחו שהמראיין יודע זאת, לוותה בסממנים משמעותיים יותר של ניהול רושם בהשוואה להתנהלותן של נשים שהיו בווסת אך שלא הניחו שהמראיין יודע זאת (Kowalski & Chapple, 2000). נציין שדם הווסת נתפס כיותר מגעיל/דוחה/מבחיל מנוזלי גוף אחרים ובתוך כך גם חלב אם (Bramwell, 2001) וזרע (Goldenberg & Roberts, 2004).

נקשרת תחושת גועל ואליה מצטרפות בושה ואשמה המלוות נערות רבות ואף נשים בוגרות רבות בזמן הווסת (Roberts 2004; Schooler et al., 2005; White, 2005; Young, 2012). חוויות הגועל, הבושה והאשמה מובילות נערות ונשים לחשש מתמיד בעת הווסת, וכן לאימוץ פרקטיקות הסתרה הכרוכות בפגיעה באופי ההתנהלות החברתית ובאיכות החיים.

בנקודה זו חשוב לציין עוד כי אף על פי שבאופן טבעי הדימום הוסתי הוא רק חלק מהמחזור, ולצדו מופיעות באופן סדיר גם הפרשות וגינליות אחרות, כמעט שלא ניתן למצוא להן התייחסות בשיח מכל סוג שהוא – אפילו לא בשיח הרפואי (Holliday & Hassard, 2001: 5). המקום היחיד שניתן למצוא בו התייחסות להפרשות וגינליות שאינן דימום הווסת הוא בספרים או ב'מדריכים' שנכתבו על גוף האישה על ידי נשים עבור נשים (למשל במהדורות שונות של "Our Bodies, Our Selves"), ובדרך כלל כניסיון להציב מקור אינפורמציה אלטרנטיבי לזה שמייצר הממסד הרפואי הגברי. אך יש לומר שגם שם מועלה הנושא רק בהקשר של שיטות לאבחון מועדי הפיריון. במובנים רבים יש כאן ממד נוסף של הפער בין הגוף הנשי החומרי לבין הגוף שבשיח שכן אל מול מגוון הפרשות הוגינליות של הגוף הנשי החומרי, בשיח מיוצגות כולן תחת הפרשה אחת, שהיא דם הווסת, ובהקשר יחיד כמעט של טומאה ופיריון.

### שיחים אלטרנטיביים על הגוף הנשי ונזילותו

השיחים השלייליים על הווסת מדגימים טענות מוכרות על הקשר בין גוף לזהות, ועל אופניי הבניית האחרות של האישה. הטענה המרכזית בהקשר זה היא שמתוך מבנה הגוף הנשי ותפקודיו צומחת זהות נזילה, דולפת, קרובה ל'טבע' ול'חייתי' הבלתי נשלט, שהיא מנוגדת לזהותו האחידה והיציבה של הגבר. המשגה זו של הזהות הנשית היא חלק מאופי המחשבה המערבי ההגמוני, הפטריארכלי<sup>10</sup> שמתאפיין בהגדרה דיכוטומית, בינארית, של המציאות לפי חלוקה של מה שמסומן כ'חומר' – השייך ל'טבע' ולנשיות לעומת מה שמסומן כתוצר של מחשבה או 'רוח' – השייך לתרבות ולגבריות. במסגרת זו, האישה שממוקמת בחומר-טבע וזהותה-גופה מסומנים כלא יציבים, מבולגנים,

10 ראשיתה של מסורת זו היא בהגות היוונית הקלאסית (ובעיקר אצל אפלטון ואריסטו). נוסף שהתפיסה הדואליסטית השפיעה על הדתות המונותאיסטיות והושפעה מהן. הרמב"ם למשל קבע כי "...[ו]ציווי התורה ואזהרותיה אינם אלא להכנעת כל דרישות החומר, וכל מגרעת שתהיה באדם וכל עברה אינם באים לו אלא מחמת החומר בלבד" (מורה נבוכים, ג"ח: 433, בתוך ביאל, 1992: 120).

נוזלים, פרועים – הפוכים לזהות-גוף של הגבר, הממוקם ברוח-תרבות, ומוכפפים לו. שכן אופי המחשבה המערבי משייך את כל מה שמוגדר 'חומר' כנחות וכ'בעיית' ביחס לכל מה שמוגדר 'רוח' ושייך לתרבות ולתבונה (ראו הרדינג, 1986).

אולם יש מי שמציעים לראות את אותה זהות נשית, 'טבעית' לכאורה, לא יציבה, לא קבועה ומעורפלת, באופן שונה לגמרי. לוס איריגארי (Irigaray, 1985) לדוגמה מהללת את האחרות הפלואידית של האישה ומבקרת את המודל הפטריארכלי ההיררכי והבינארי, המתבסס על חוויות ותפיסות גבריות בלבד שמתקשות לקבל ולהכיר בערפול, באי בהירות, בחוסר קביעות, בחוסר הכרעה, בדו-משמעות ובזרימה.<sup>11</sup> איריגארי עסוקה בשיח של גבולות ושל הבניית זהויות הנעשים תוך כדי חציית גבולות הדדית בין הגוף לסביבתו ובין האני לאחר. היא דורשת להחיל את רעיון הזרימה והנזילות על תהליך הבניית הזהות – כנזילה וזורמת – כפי שהיא רואה את החוויה של הגוף הנשי. לתפיסתה, כל עוד זה לא יקרה, נשים תמשכנה להיות "indefinite: neither one nor two" – תמשכנה ליפול בעת ובעונה אחת גם בתוך וגם מחוץ לגבולות האנושי.

גם הפילוסופית הפוליטית ננסי הרסטוק (1983) מציגה את הגופניות הנשית ואת חיבור האישה לטבע בצורה חיובית, וטוענת כי בניית העצמי הנשי צריכה להוביל להתנגדות לבינאריות ולדואליזם, ובמקביל להוביל להערכה חיובית של החיים המוחשיים ולקבלת מגוון ההתקשרויות על רצפים שונים עם אנשים ועם הטבע. לתפיסתה, ההפרדה והתיחום זרים לחוויית החיים של נשים. נשים חוות את האחרים ואת עצמן כנתונים על רצף שבו ה'פנימי' וה'חיצוני' אינם ניגודים. חוויית החיים בגוף הנשי, והפיזיולוגיה הנשית עצמה, הן מעין קריאות תיגר על רעיונות התיחום וההפרדה בין הגוף לאחרים ולסביבתו. הרסטוק מבקשת לאמץ חווייה זו כחלק משינוי חברתי רחב וכולל שבו חוויית הרצף והחיבור עם אחרים ועם הטבע תספק בסיס אונטולוגי לפיתוח סינטזה חברתית שאינה יכולה להיות מושגת על-ידי הכחשת הגוף

11 עוד על הפוליטיקה של נזילות/מוצקות לא רק בזירה הפסיכואנליטית כמו שמתארת Irigaray ניתן למצוא גם בהסבר שמספקת Koertge על תהליך ההתפתחות של המחקר המדעי: תחילה עסקו רק במכניקה של מוצקים (mechanics of solids) ורק שנים רבות לאחר מכן גילו והחלו לחקור גם את הדינמיקה של הנוזלים (dynamics of solids). לטענתה: "In the same way that women are erased from within masculinist theories and language, existing only as not-men, so fluids had been erased from science, existing only as not-solid" (Rallof, 1996).



וההפרדה בין האני לאחר – שהינן גילום של הגבריות המופשטת.

שיח אלטרנטיבי נוסף, שגם הוא מציע התבוננות אלטרנטיבית על הגוף ועל גבולותיו בהקשר לזהות, הוא של הפסיכואנליטיקאית והמסאית ג'וליה קריסטבה (Kristeva, 1982, וראו גם אצל ינאי ורפפורט, 2006). לשיטתה, ההיווצרות של גבולות הגוף ושל ההבחנה בין העצמי לאחר נעשית כחלק מתהליך של דחייה וגועל (repulsion) המתרחשים אצל התינוק בשלב טרום הכרתי שבו עוד אין לו מושג לגבי הגבולות בינו לבין האחר – האם (mother).

*Nausea makes me balks at that milk cream, separates me from the mother and father who proffer it. 'I' want none of that element, sign of their desire; 'I' do not want to listen, 'I' do not assimilate it, 'I' expel it. But since food is not an 'other' for 'me', who am only in their desire, I expel myself, I spit myself out, I abject myself within the same motion through which I claim to establish myself. (Kristeva, 1982, p. 3)*

קריסטבה טוענת שיש מחיר ליצירת הגוף המובחן, הנקי, הראוי, המציית ושומר על הכללים. המחיר הוא מה שהיא מכנה Abjection (בזות) – תחושות חרדה, גועל, דחייה, שמתעוררות בפרט כשהוא נחשף לחומר (ונוזלי) גוף הם דוגמה חשובה בעבודתה), לדימוי או לפנטזיה שבהם עובר הגבול בין האני לבין האחר. זהו גבול שביר במיוחד, שכן טמון בו האיום שאם יפורק הגבול יפורק האני. בה בעת מתעוררת באני משיכה אדירה לאזור הגבול המסוכן והאסור. זו מאפשרת לו לדחות את מה שמושך אותו ודוחה אותו בו זמנית. זהו טשטוש הגבולות ושבירתן של קטגוריות חד-משמעיות: ה-Abject לפי קריסטבה, הוא בלתי נלאה וחסר החלטיות, הוא בפנים ובחוץ, בזכותו, או בגללו, לא יוכל הסובייקט להיפרד אף פעם מן האובייקט, האני לא יפרד מהאחר, והחלקים שנבלעים ו/או נדחים גם הם אינם עוד חלק מן הגוף, אבל גם לא מחוץ לו (Longhurst, 2001, pp. 28-29). קריסטבה מציעה אם כן מבט אחר על גבולות הגוף אולם בהתייחסותה להפרשות הגוף, היא ממשיכה במובן מסוים את עבודתה של דוגלאס, שכן גם היא רואה באלו איום, זיהום, סכנה שמטיל הגוף על סביבתו, עד לכדי מוות:

*These body fluids, this defilement, this shit are what life withstands, hardly and difficulty, on the part of death. There, I am at the border of*

*my condition as a living being. My body extricates itself as being alive, from that border [...] It is death infecting life. Abject. It is something rejected from which one does not part, from which one does not protect oneself as from an object.* (Kristeva, 1982, pp. 2, 4)

בתוך המאמץ לשמור על הגוף הגברי ה"נקי ומהוגן", גוף שהוא אטום ומספק את עצמו, מסומנות הנשים על ידי היכולת של מה שנוזל מתוכן – דם הווסת הוא הדוגמא הטובה ביותר – לזהם וללכלך. גם כאן, הטענה המרכזית היא שהפרשות הגוף הנשי מביאות לסימון נשים כמסוכנות ולהדרתן כ"אחר", אולם אותן הפרשות גם מביאות לסימון הנשים כנקודת ההתחלה של ההווה האנושית – כאמהות, ומכאן בין היתר עקרון הדחייה והמשיכה הברזמנית של ה-Abject (Shildrick & Price, 1999).

### "להתכנס לסיכום מוצק"

עד כה ביקשנו להראות את הפער בין השיח על הגוף לבין הגוף החומרי, המוחשי. התמקדנו בפער בין חוסר היציבות וה'נוזליות' של הגוף הנשי החומרי לבין דימוי הגוף שמוצג בשיח ההגמוני כיציב ומוצק לכאורה. שיח זה משרטט את דימוי הגוף האוניברסלי בדמותו של הגוף הגברי, וכנגדו מוצב הגוף הנשי כגוף סוטה ומאיים, שכן הוא, לכאורה בניגוד לגוף הגברי, דולף ומזהם. הראנו כי מקור משמעותי לפער הוא בדומיננטיות של המחשבה המערבית הפטריארכלית והבינארית, המבחינה ומפרידה בין חומר לרוח, המדרגת את החומר כ'נחות', המכפיפה את החומר לשליטת הרוח והמגדירה את האישה כ'חומר' (לעומת הגדרת הגבר כ'רוח'). כעת נבקש לבחון כיצד בא לידי ביטוי פער זה שבין הגוף הנשי הדולף לבין הגוף ה"תקני", במסרים המועברים בפרסומות לשיווק מוצרים ל'הגנה' מפני הווסת.

### ניתוח פרסומות – מסגרת רעיונית

בהמשך לתיאוריית ההגמוניה, המבקשת להראות כיצד אידיאולוגיות דומיננטיות באות לידי ביטוי במנגנונים תרבותיים שונים וכיצד אמצעי התקשורת ההמוניים משמשים כלי להפצתן (גודיץ-אברהם, 2000), אנו מתייחסות לפרסומות כאל טקסטים תרבותיים המייצגים מרחב אידיאולוגי שניתוחו מאפשר לחשוף ערכים חברתיים-תרבותיים דומיננטיים.

חוקרים שונים מציעים צורות התייחסות לפרסומות המשמשות תשתית תיאורטית ואמפירית לניתוח המוצג כאן. גופמן (Goffman, 1979) למשל טען שפרסומאים מנסים לפרסם מצב "אמיתי" כהוכחה לטענותיהם על המוצר, אך שלמעשה הפרסומת מציגה, על ידי שימוש במצבים קיימים, תמונת מצב של מציאות אידיאלית. התוצאה היא עיוות במראה: מציאות סטראוטיפית שמסתירה את הגבול בין מציאות לדמיון, בין מה שב"אמת" למה ש"צריך להיות". ניתוח מהסוג שמציע גופמן יתאים לפיכך לבחינת תרומתן של פרסומות לתהליך היצור של הגוף ה"מוצק והיציב" כגוף ה-"טבעי" וה'נורמלי' – כפי שתארנו לעיל. תומכת בכך גם הטענה שהפרסום המודרני מלמד אותנו לצרוך לא את המוצר אלא גם את משמעותו ואת מה שהוא מבקש לסמן (Williamson, 1978).

פרסומות מהוות גם שופר של האידיאולוגיה הקפיטליסטית, המושתתת על ערכים מערביים ופטריארכליים, ומרבה ברדוקציה של נשים לפונקציות המיניות שלהן. מחקרים רבים מראים כיצד סטריאוטיפים שמרניים של תפקידי מין בפרסומות, לצד סקסזים בוטה ונוקשה, משמרים הפליית נשים, תורמים לשימור מיקומן החברתי המצומצם ומחזקים את ההיררכיה המיגדרית (ראו למשל: גודיץ'-אברהם, 2000; וימן, 1997; למיש, 2000; פירסט, 2000). אם כך, ניתן יהיה לצפות שפרסומות יתרמו גם להבניית הגוף הנשי כגוף של "המין האחר" וככזה שדורש משמוע.

מכיוון נוסף, פרסומות מהוות זירה לבנייה ולשימוש במיתוסים. למיש (1998), למשל, מציגה מיתוסים שכיחים בפרסומות, על נשיות לעומת גבריות, גוף לעומת שכל והמיתוס על "ניקיון". מיתוסים אלו, כפי שהם באים לידי ביטוי בפרסומות, ממוקמים לכאורה מחוץ לזמן ולמקום אך למעשה הם משוקעים בתוך אידיאולוגיות וערכים חברתיים דומיננטיים. הפרסומות נעזרות במיתוסים הקולקטיביים בכדי להשיג את מטרותיהן, ובו בזמן גם משעתקות אותם. ניתוח הפרסומות במחקר זה עשוי אם כן להביא לחילוץ מיתוסים דומיננטיים בהקשר לגוף, למגדר, ולמרחב, ומתוכם להצביע על אידיאולוגיות דומיננטיות.

### החשיבות הייחודית של ניתוח פרסומות בנושא הפרשות המחזור והווסת

ככלל, פרסומות הן בעלות נוכחות תרבותית וכלכלית רבת משמעות בחברה של ימינו (Hall, 1998; Harris, 2004; Williams, 1980). בהקשר הנדון

כאן הן בולטות בנוכחותן גם לאור הטאבו האופף את נושא הפרשות המחזור, שכן מסרים על ואודות המחזור החודשי המועברים בפרסומות הם לעתים המסרים היחידים שנשמעים בברור ובגלוי במרחב הציבורי. בנוסף, אופיין החזותי הופך את הפרסומות לבעלות פוטנציאל להמחשה ציורית של מאפייניו של הגוף שבשיח. ואולי יותר מכל, בחינה של פרסומות בהקשר שלנו מעניינת משום שבמקרה של המחזור והווסת, לא רק שההקשר התרבותי מקיף את הגוף, כלומר מהווה חלק מהסביבה בתוכה הגוף חי ופועל, אלא הוא גם מאכלס את הגוף בתוכו פיזית, שכן זהו המרחב שבתוכו הוא מתקיים (Kirby, 1997). במובן זה, פרסומות על הפרשות לא רק משכתבות או עוטפות את הגוף שבשיח, אלא מייצרות מחדש את החומרים של הגוף. הגוף שבפרסומת הוא לא רק טקסט שכותבים עליו באמצעות שדות של יצוגים, אלא הוא בשר ודם וחומר. לפרסומות מסוג זה יש אם כן כוח ממשי לעצב את האופנים בהם אנו חוות את גופינו ומעצבות את היחס שלנו אליו, כלומר את היחס לעצמנו.

### הצגת הפרשות הווסת בפרסומות – ממצאי מחקרים קודמים

מחקרים רבים מציעים ניתוח מפרספקטיבה מיגדרית של אמצעי התקשורת בכלל ושל פרסומות בפרט. מספר מחקרים מסוג זה, בעיקר מארה"ב, מתמקדים בגבולות הגוף ובהפרשותיו – בעיקר בווסת – ורובם מלמדים על אופני ייצור שליליים שלה. בעיקר מלמדים המחקרים על מרכזיותם של מסרי בוש, מבוכה, אי־נוחות פיזית וחברתית, השתקה, וצורך להסתיר ולהסתתר. מֶרסקין (Merskin, 1999), למשל, מצביעה על כך שהמסר המועבר בפרסומות המיועדות לנערות הוא שעליהן להסתיר את הדימום, שזו אחריותן הבלעדית לעשות זאת, ולכן רק הן אלו שתשאנה בתוצאות הקשות – אם תכשלנה. היא מוסיפה שלמרות הליברליזציה בחשיבה על הגוף, עדיין הווסת מובנית כבעיה וכמשהו מלוכלך שצריך להתבייש בו. רפוטס ועמיתותיה (Rafots et al., 1998) מצביעות על מסרים דומים בפרסומות אוסטרליות ועל קישור שנעשה בהן בין חוסר יכולת של האישה להסתיר את הווסת לבין הכתמה של הנשיות עצמה – שהיא גרמה לה "באשמתה". סימס וברג (Simes & Berg, 2002) מדגישות את התימות "בושה והשתקה", "מבוכה", "לכלוך", ו"איך לא להיפתס?" כמרכיבות את המסר המרכזי של פרסומות. הן מוסיפות שמסר זה מהווה דרך להעלאת חוסר הבטחון של נערות ונשים, ושבעזרתו משועתקת ההשתקה ביחס לווסת. הופמן (Hoffman, 1995, p. 201) מוסיפה שהפרסומות משקפות את האידיאולוגיה של התרבות האמריקאית שבה יש להסתיר כל

עדות ל'נשיות נקבית' ושבה האישה המוצלחת היא זו שמצליחה להסתיר כל עדות לאי-נוחות ולכאבים.

עוד מתברר מן הספרות, כי מקורות המסרים הפרסומיים הללו הם כבר מתחילת ימי הפרסום המסחרי. פארק (Park, 1996) שסקרה פרסומות של מוצרי היגיינה לנשים בארה"ב מסוף המאה ה-19 ועד סוף המאה ה-20, מצאה שכבר בראשית התקופה הודגשו ההיגיינה והצורך של נשים ב"הגנה סניטרית".<sup>12</sup> שייל (Shail, 2007, p. 79) מוסיף שבניסיון לקדם את הצריכה של תחבושות-היגייניות, שווקה הווסת כבר בשנת 1926 כ"בעייה ההגיינית העתיקה ביותר של נשים". הווסת תוארה על-ידי המפרסמים כפסולת וגוף האישה תואר כמייצר פסולת. כך חיזקו הפרסומות את הקישור התרבותי בין נשים ללכלוך. לפי שייל (Shail, 2007) תחבושות היגייניות היו תמיד ממותגות כ"אובייקט מיתולוגי" של משהו אחר: חופש, עצמאות, היגיינה, לובן וכו', וקנייטן הוצגה תמיד ככדאית לא בשל הפונקציונליות שבשימוש בהן, אלא בשל אותן איכויות 'מיתולוגיות'. מבט שונה מציעה ארצ'הול (Erchull, 2011) הטוענת שהפרסומות בתחום הווסת יוצרות דווקא אידיאליזציה של נשים – זאת באמצעות הדגשת דימויים של יופי, ניקיון וחיות. ארצ'הול מצאה גם שבכחצית מ-240 המודעות שאותן סקרה, שפורסמו בשני ירחונים אמריקניים המיועדים לנשים צעירות ולנערות, בין השנים 1998–2009, לא הופיעו כלל דמויות של נשים. לתפיסתה, יתכן שמדובר בניסיון פרסומי להרחיק 'תזכורות' להיותנו בני-תמותה. אפיון זה של הפרסומות מהווה אינדיקציה לטענתה לכך שהגוף הנשי מזווג עם תזכורת קבועה של דימוס-ווסת-מוות. במקביל יתכן שההעלמה של הגוף מהווה אינדיקציה להדרה רחבה יותר של גוף האישה.

ברמוול (Bramwell, 2001) וכן טרנמן (Treneman, 1988) מציגות מסר נוסף העולה מהפרסומות, שלפיו הגוף הנשי זקוק לעזרה וש-נשים לא יכולות לעשות את זה לבד' וזקוקות לסיוע (ככל הנראה מגברים) כדי לשחרר את עצמן מן השעבוד ומהכבלים שתהליכים גופניים מטילים על גופן.

לסיום, נדגיש שמסרים פרסומיים הינם חשובים לא רק כאמצעי להבנת התרבות, אלא גם מכיוון שעלולה להיות להם השפעה ממשית על עיצוב האופנים שבו נערות ונשים חוות את גופן ומעצבות את היחס שלהן אליו,

12 ברג וקוטס (Berg & Coutts, 1994) מצביעות בענין זה על המעבר שחל בעשורים האחרונים מהשימוש הפרסומי במושג: "sanitary protection" לשימוש במושג: "feminine hygiene".

כלומר את היחס לעצמן. בהקשר זה עולים ממצאיה של קיסלינג הטוענת כי יחסן של נשים למחזור הווסת שלהן מוגדרים במידה רבה דרך מוצרי הצריכה שקשורים לווסת (Kissling, 2006, p. 123). מכאן עולה האפשרות שהפרסומות למוצרי ההפרשות עלולות להוות נשק רב-עוצמה בקרב האידיאולוגי להכפפה של הגוף והמיניות הנשית (Kane, 1990, p. 82). בנוסף, ובהמשך לטענתה של מרסקין (Merskin, 1999) ש"למרות שרק מעטים מאיתנו מוכנים להודות בכך, הפכנו כצרכנים לתלויים יותר ויותר בפרסומות כאמצעי למידע", אנו מבקשות לטעון כי באופן ספציפי לפרסומות בנושא מוצרים ל"טיפול" בווסת, עומק ההשפעה הוא מעל ומעבר לאספקת מידע צרכני. פרסומות אלו מהוות במה כמעט יחידה להנכחת נושא שהינו מושתק עד נעדר בזירות חיים אחרות. מסיבה זו אפשר לומר כי כוחו של השיח הפרסומי בהקשר זה מתבטא לא רק בעיצוב הרגלי הצריכה שלנו, או ביצירת התלות שאנו מפתחות במוצרים, אלא גם בעיצוב וביצירת הדרך שבה אנו חוות ומגדירות את עצמנו ואת גופנו (Treneman, 1988). ומשום כך ניתוח המסרים המועברים בפרסומות אלו הינו צעד חשוב בדרך להבנת האופן שבו נשים חוות את גופן.

### שיטת המחקר

מטרתו של המחקר הנוכחי הייתה, כאמור, לבחון את האופנים שבהם מיוצגות הפרשות המחזור בפרסומות, ולזהות את המסרים המועברים בהן בנוגע לנשים ולהפרשות המחזור. מטרות אלו כיוונו אותנו לשתי שאלות מחקר: הראשונה על האופנים בהם מעצבות פרסומות אלו את הגוף הנשי ואת דמותה של האישה, והשנייה על מיקומן של פרסומות אלו ביחס לפער שתואר לעיל בין ייצוגי הגוף היציב בעל הגבולות המוגדרים לעומת ייצוגי הגוף הדולף הבלתי נשלט. בכדי לענות על שאלות אלו ניתחנו את הפרסומות ניתוח תוכן איכותני (באואר, 2011) שנערך בשני שלבים: בשלב הראשון חיפשנו באופן שיטתי תימות מרכזיות. לאחר מכן זיהינו את הקשרים בין התימות השונות במטרה לפענח את משמעותן (רוז, 2011).

קורפוס המחקר כולל אחד-עשר סרטוני פרסומת מהשנים 2002-1998 ושבעה סרטונים נוספים משנת 2012. סה"כ שמונה-עשרה פרסומות ששודרו בטלוויזיה המסחרית בישראל. הפרסומות מהשנים 2002-1998 נדגמו מתוך קלטות אוסף של חברת "יפעת". הפרסומות משנת 2012 אותרו באמצעות מאגר אינטרנטי של איגוד המפרסמים וכן מתוך אתרים נוספים ברשת בהם ניתן לאתר פרסומות ששודרו בטלוויזיה בשנים אלו (למשל אתרים של חברות

הפרסום ושל החברות המפרסמות, אתר You-Tube ועוד). פירוט רשימת הפרסומות מופיעה בנספח.

חשוב לומר שחלק גדול מהפרסומות לא הופקו במקור במיוחד לשוק הישראלי. עם זאת, הן נמצאו על-ידי הפרסומאים מתאימות לקהל ולהקשר הישראליים, וגם שודרו בישראל לכן הוגדרו מתאימות להכלל במחקר.

### ממצאים

מספר תימות מרכזיות התגלו בניתוח שערכנו, הן בפרסומות המוקדמות והן באלה המאוחרות. חלק ניכר מהן דומות לאלה שנמצאו במחקרים בחו"ל, אולם לצידן נמצאו גם תימות שהן ייחודיות להקשר הישראלי. להלן נציג את כל התימות המרכזיות שמצאנו ונדון במשמעויותיהן.

#### "ההגנה הטובה ביותר שהכרת" (אולויז לילה החדשה, נובמבר 2001)

רבות מהפרסומות – המוקדמות והמאוחרות כאחת, מדגישות את רעיון ה"הגנה" כמאפיין המרכזי של המוצר וכיתרונו המרכזי. בפרסומת אחת אף הגדילו לעשות והמילה "ההגנה" נאמרה על הטיותיה השונות ארבע פעמים בעשרים שניות בקריינות ובמקביל הופיעה פעמיים בכתב על המסך. לעתים תארו הפרסומות את צורות ההגנה האקטיבית הגלומות במוצר באופן ישיר. למשל לגבי תחבושת אולויס (2012) נאמר שהנוסחה החדשה "לוכדת, נועלת ומנטרלת" [את הריח שמסתבר שהוא מהווה איום]. בהקשר זה בלטה העובדה כי הסיסמאות הפרסומיות, שהן בדרך כלל אלו שחותמות את התשדירים, היו מאד דומות זו לזו בהדגשת ההגנה. ממצא זה מעניין במיוחד לאור העובדה שדמיון כזה הוא יחסית נדיר בעולם הפרסום המסחרי, שכן בדרך כלל נהוג להבליט תכונות שונות למוצרים מתחרים, כדי ליצור בולטות ושוני.

לצד רעיון ההגנה הועבר פעמים רבות גם מסר של 'ביטחון' במובן של "להרגיש/להיות בטוחה". גם כאן לא ניתן הסבר על איזה סוג של בטחון מדובר, ואת מה או מפני מה הוא בא להבטיח. יתכן שהעובדה שבשום מקרה לא מוסבר אילו הגנה וביטחון בדיוק מוצעים לאישה, מלמדת עד כמה מוטמע הרעיון שההפרשות הן 'סכנה שיש לטפל בה'. נראה שמספיק להשתמש במילים הגנה וביטחון, כמעין מילות קוד שכולן יודעות בדיוק למה הן מתייחסות. בהמשך, ננסה לפענח את משמעותו של מובן מאליו זה, ולהבין מפני מה יש להגן, ומהי הסכנה.

"תראי לאימא טבע מה זה" (טמפקס פרל, 2012)

לצד מסרי ההגנה והביטחון, בחלק גדול מהפרסומות מופיעים מסרים של שחרור מ'כבלי' הביולוגיה או "הטבע הנשי". בסדרת הפרסומות "טמפקס פרל", משנת 2012, מופיע המסר של שחרור מכבלי הטבע בצורה בולטת. הסדרה מורכבת משלוש פרסומות. ה'כוכבת' בכל הפרסומת היא אישה צעירה ומרשימה שעוסקת בפעילות יוקרתית/נחשבת, שבה הגוף הוא המוקד: האחת דוגמנית מוקפת גברים השרועים למרגלותיה, השנייה אתלטית מקצועית בתחרות ספורט יוקרתית והשלישית 'מסמר הערב' במסיבת ריקודים נוצצת. בכל שלוש הפרסומות מופיעה לפתע אישה מבוגרת מאוד, המוכרת היטב לצעירה, ומכונה על-ידי "mother nature". דמותה לכאורה מהודרת אך היא גם עתיקה במובן של 'עבשה' (כמעין הדהוד של הריח הרע שנקשר לא אחת להפרשות הגוף הנשי בכלל ולווסת בפרט). כל הווייתה מועמדת בצורה קיצונית אל מול הויטאליות והרעננות המגולמת בכוכבת. האישה המבוגרת מבשרת, כך נראה, לא רק את בואה של הווסת. בנוכחותה היא מאיימת להחזיר את האישה הצעירה אל כבלי-הטבע – הדוחה, המזהם, המסריח, ולמעשה להוציא אותה אל מחוץ לעולם החברתי-תרבותי. אולם בזכות המוצר החדשני הצעירה מתגברת על האיום וממשיכה בפעילותה (וכל זאת למרות שהמוצר עצמו כלל איננו מוצג באופן גלוי בפרסומת, כפי שיתואר בהמשך).

מעניין עם זאת לציין שמצאנו גם פרסומות אחת (נטורלה, 2012) שדווקא מייצרת חיבור חיובי בין הטבע לבין נשיות אידיאלית. בפרסומת זו נראית אישה צעירה מהלכת בחופשיות בשדה חרציות, שיערה הבהיר ושמלתה הרופפת נענים לרוח הקלה. בהמשך היא מרפרפת באצבעותיה על מי נחל טהורים, ובסיום משתרעת בעדינות בתוככי השדה, נענית לו ולרכות שבו. ייצוגו של הטבע כאן הינו חיובי, ממריץ ומכיל, ויתכן שאנו עדות דרך פרסומת זו לחדירתם של זרמי מחשבה סביבתניים מסוג "הניו-אייג", המדגישים את חשיבות החיבור לטבע הטהור, הזורם, כנגד הזיהום העירוני. נציין עם זאת שגם פרסומת זו מצייתת לקישור הדומיננטי המתקיים בתרבות המערבית (הדיכוטומית, הבינארית) בין נשיות לבין נזילות וחוסר יציבות על ידי כך שהיא מבליטה את הרכות כמאפיין נשי בולט המסייע להתמזגותה של אישה בסביבתה עד כדי העלמותה (במובן זה נשמר הייצוג של הטבע כמוכפף לתרבות והנשי כמוכפף לגברי).



**"הקשיבי לגופך, תחשבי עגול" (פלייטקס, 1999)**

מספר פרסומות, משתי התקופות שנבחנו, מבטאות את הדרישה למשמוע חוסר-היציבות של הגוף הנשי, לא בשם תביעה חיצונית אלא לכאורה מתוך צורך פנימי מהותי של האישה עצמה. במבט ראשון המסר באותן פרסומות נראה כחיובי ואף מעצים: האישה זכאית ויכולה 'להתחבר' לעצמה (כולל לגופה). אולם במבט שני ניתן לראות במסר זה גם שיעתוק של התפיסה המערבית המפרידה בין הגוף החומרי ל'נפש/תודעה (mind)' כרוצה לומר: יש לך 'גוף' בלתי נשלט, ומנגד תודעה באמצעותה תוכלי להשתלט עליו – אם תנקטי פעולה אקטיבית, רצונית ומודעת. ההשתלטות מוצגת תמיד כציווי. למשל הסיסמה באחת הפרסומות שאומרת "הקשיבי לגופך, תחשבי עגול", ומלמדת הן על תפיסת אופיו של הגוף הנשי והן על תוקף הדרישה שהוא מציב.

הפרסומות מורות לאישה 'להקשיב לגופה' ומעבירות לה ידע שהוא לכאורה עובדתי על כל הדברים להם היא 'זקוקה'. אולם בעוד היא נדרשת להקשיב לקולה הפנימי האותנטי, נשמע קולו של המפרסם שמנסע לעצמו את המעמד של "הקול הפנימי". מהלך זה מלמד על תפיסה תרבותית ספציפית, שלמעשה לא מאפשרת לנשים להקשיב לעצמן. במובן זה, פרסומות אלו לוקחות חלק בעיצוב מפורש של הגוף שבשיח ומחזקות באופן ישיר את ההבניה של מושג ה"טבעי" באופן הפוך לחלוטין לטבעו של הגוף החומרי. בהקשר זה מזכירה טרנמן (Treneman, 1998) את האירוניה שכרוכה בדימוי השכיח המופיע בפרסומות אלו של האישה המשוחררת שלא עוצרת את פעילותה בזמן מחזור, שמראה שלהפסיק לעבוד או להרגיש פחות טוב מכרגיל בזמן מחזור, זה הדבר הלא "נורמלי" במובן של "לא טבעי" (בניגוד לרכיבה על סוסים על חוף הים או ריקוד והתעמלות בבגד גוף לבן אל מול המראה בתוך החדר).

**"לדיסקרטיות מוחלטת..." (טמפקס קומפקט, יוני 1999)**

תמה בולטת נוספת נוגעת לדיסקרטיות. חלק ניכר מהפרסומות מציגות דיסקרטיות באופן ישיר, למשל כאשר המוצר מתואר ככזה שמטרתו בין השאר להסתיר את הפרשות המחזור בהיותו סופג, מונע דליפה חיצונית, מעלים ריחות, מונע כתמים ובכך "מונע דאגות". בפרסומות המאוחרות יותר מוצג המוצר אף כ- 'מנטרל', 'נועל' או 'לוכד' את הריחות המבישים/מביכים, פעולות שאפשר לראותן כאגרסיביות יותר במדרג המאמצים הנדרשים כדי להסתיר את המצב/הבעיה. בחלק מהפרסומות מוצגת גם היכולת להסוות

את המוצר כיתרון משמעותי – למשל, בפרסומות שמבליטות את העובדה שהטמפון נראה כמו סוכרייה או שפתון. אלו מלמדות על החשיבות שמוענקת ליכולת להסתיר ולהסוות את כל מה שקשור להפרשות הגוף הנשי.

הדיסקרטיות מתבטאת גם בעובדה שכמעט תמיד לא נאמר בפרסומות במפורש ובמדויק במה הן עוסקות: המילה "וסת" לא מופיעה באף פרסומת שניתחנו, וגם הביטוי "מחזור חודשי" מופיע מעט, ובעיקר בפרסומות המאוחרות. פרסומות רבות משתיקות גם את המוצר עצמו. הן לא מראות את המוצר, לא אומרות את השם במפורש, ואם כן אז לרוב רק בפריים הסוגר את הפרסומת. אפילו בפרסומות "טמפקס פרל" הנועזות יחסית שהוזכרו לעיל, לא מוזכר בכל הסיטואציה הדרמטית הטמפון. הוא מוזכר רק במשפט המסיים בדברי הקריינית. למותר לציין שהפרסומות גם כמעט ולא מדברות על הפרשות עצמן: כן מדברים על פעולת המוצר – ספיגה, אבל לא על 'מה הוא סופג'. לעיתים נראית הדגמה של יעילות המוצר, וזאת באמצעות דימויים מדעיים סטריליים או לכל היותר באמצעות נוזלים תכולים-שקופים מרגיעים, 'טהורים' וצלולים, מאותו סוג שנראה בפרסומות לנוזלי כביסה, מסירי כתמים או חיתולים לתינוקות. בהקשר זה נחשף במלוא מערומיו הציווי (שתואר לעיל) שנושאות פרסומות אלו לאישה 'להקשיב לגופה': שהרי מה הקשר בין הנוזל הכחול הסטרילי לבין מה שמייצר גופה באמת. בנוסף לכל זאת, גם כאשר מוצגים יתרונות המוצר מבחינת קלות השימוש למשל, אין פירוט או הדגמה כנהוג בעולם השיוק והפרסום, אולי משום שאלו יכולים להעלות 'מראות' מחשידים.

הדגשת הדיסקרטיות הופכת למעשה את הפרסומות למוצרי המחזור והווסת לייחודיות בעולם המסחרי: הן מפרסמות מוצר מבלי להראות את הסיטואציה הממשית שלשמה הוא נועד, את התחושות המוחשיות שמלוות אותו, ו/או את דרך השימוש האמיתית בו. מעטים המוצרים שהפרסום שלהם מתנהג כך, ולמצב זה יש משמעות רבה מבחינת תהליכי עיצוב היחס לגוף הנשי: למרות הבמה שניתנת למוצרים אלו והחשיפה הרבה לכאורה שהן זוכות לה, הפרסומות משעתקות ואף מחזקות את הטָאָבו החברתי ביחס להנכחת הווסת. הן מעלימות את מהות החווייה שהיא לעתים כואבת, מלווה בשינויים במצב-הרוח, בעייפות וכיוצ"ב, ובכך הן תורמות לחיזוק הדרישה התרבותית להסתיר את הגוף החומרי הנשי מן המרחב הציבורי ובכלל. בתוך כך מוצגת דרישה זו והציוויים שכרוכים בה ביחס לניהול ופיקוח הגוף הנשי בצורה 'טבעית' לכאורה, בעוד שבפועל ישנו מרחק רב בין הדימויים והייצוגים שבהם

מונכח גוף זה בפרסום, לעומת האופן שבו נשים חוות אותו במציאות חייהן. אחד המנגונים באמצעותם מיוצר מרחק זה הוא על ידי הצגת דרכי הניהול הנכונות של הווסת והגוף הנשי כעניין מדעי/רפואי המתאפשר בעזרת אמצעים טכנולוגיים, כפי שיתואר כעת.

### "המדע הטוב" או "הטכנולוגיזציה של הפרשות"

מספר פרסומות מלוות בהתייחסות כמו מדעית (ולעיתים 'רפואית'), המציעה פתרונות מעין טכנולוגיים לזרימה הבלתי צפויה שמתפרצת מן הגוף הנשי. מגוון שרטוטים ותרשימים מלווים את הצגת תהליכי הספיגה החכמים והיעילים של הטמפון/הפד, והללו מבטיחים יובש מוחלט, כלומר שליטה מלאה על הנזילה, שמא חלילה תחצה ההפרשה את הגבול. לא רק שזו אסורה להתגלות בציבור, השאיפה המוחלטת שפרסומות אלו מבטאות היא שגם לא יותר מהנזילה סימן בלבוש התחתון של האישה. כך נוצר מעין כפל משמעות של המושג "מגן תחתון" – כרוצה לומר שגם התחתון ראוי להגנה.

הפרסומות ה-'מדעיסטיות' וה-'טכנולוגיסטיות' הן התשובה של התרבות המערבית הרציונלית, המאופקת, היציבה (הלכאורה גברית) לדולפנות הבלתי צפויה של הגוף/מהות הנשית. המסר המרומז שעולה מהן הוא ש"גופך [הדולף, הנתון לשליטת כוחות הטבע] הוא עניין שצריך להיות מטופל על ידי נציגי הקידמה" – כאשר אלה הם תמיד גברים שמודדים את טבעך וכך יכולים לנבא אותך ולסייע לך לשלוט עליו, או מומחי טכנולוגיה שבונים אביזר מדויק שיחדור לגופך בצורה חלקה ומדויקת ויסתום את זרימתך.

### "ליהנות מכל העולמות" (טמפקס קומפקט, 1999)

כאמור, הפעולה הנכונה ביחס לווסת העולה מהפרסומות היא של 'השתלטות אקטיבית על המצב', וזאת גם אם לא נאמר מהו ה'מצב'. בפרסומות מהתקופה המוקדמת, ההשתלטות נרמזת במשתמע מעצם ההסתרה. בפרסומות מהתקופה המאוחרת ההשתלטות מופיעה באופן מפורש, לכאורה בצורה פמיניסטית ומעצימה. כך למשל, בסדרת הפרסומות 'טמפקס פרל' שבתשדיריה מוצגות צעירות בטוחות בעצמן ואסרטיביות, המסרבות להכנע ל'אמא טבע', המסר הוא ש"האישה החדשה" יכולה לשלוט על חייה. היא זכאית להמשיך ולהיות מושכת במסיבת ריקודים מהנה, היא זכאית לתפקד – בעת הווסת (!) כדוגמנית המצטלמת בתנוחה של עליונות כשהיא מוקפת גברים המוצבים בתנוחות

של כניעות, והיא אפילו יכולה להמשיך בקריירה ספורטיבית (קפיצה לגובה באולימפיאדה) ולהצליח בה תוך כדי ולמרות הווסת (בפרסומת זו בולטת במיוחד היותה של האישה ועוצמתה שאינן תלויות בסממנים מיניים כנהוג בעולם הפרסום). בכל המקרים, המסר הבולט הוא שהאישה יכולה להישאר בעולם התרבותי בתנאי שהיא "משתלטת" על 'הבעיה' – ובצורה מוחלטת (בעזרת הטמפון שיוצר הגנה מושלמת בזכות המבנה המתוחכם שלו, שבעטיו אין סכנה לנזילה, ויש לו אפילו צמה שלוכדת כל טיפה שחלילה הצליחה להימלט...). זו הדרך היחידה שבה היא תוכל "להנות מכל העולמות". כלומר מסתתרת כאן ההנחה המובנת מאליה שיש כמה עולמות שמתקיימים במקביל, ושכל אחד מהם מציב דרישות תנאים ומגבלות שונים ואף מנוגדים. נזכיר גם שבאותן פרסומות לא מדובר ב"סתם נשים", אלא בנשים צעירות ומצליחות. לגבי אחרות – המסר לא לגמרי ברור, שהרי ל"אימא טבע" המופיעה גם היא בפרסומות אלו אין באמת זכות קיום במילייה החברתי והתעסוקתי.

### "לא על הווסת לבדה"

ניתוח הפרסומות מלמד שהן מתייחסות באותו אופן למכלול הרחב של הפרשות הגוף הנשי. הן מציעות מגוון גדול של מוצרים לטיפול במגוון הפרשות, אולם סוג הטיפול הוא אחד. הדבר מתבטא בעובדה שפרסומות למוצרים שמטרתם לספוג דימום ווסתי, דומות לפרסומות למוצרים שבאים "לטפל" בהפרשות אחרות (למשל פדים דקים יותר לשימוש יומיומי, ויש גם כאלה המיוחדים לשעות הלילה). אלה ואלה באים להגן על האישה ובמקביל לרענן אותה, להחיותה ולהעניק לה את החופש מגופה המפריש והמסריח. נראה שהאידיאולוגיה בבסיס פרסומות אלו היא שלמעשה אין ולא צריך להיות הבדל בין הפרשות הווגינליות: דין דימום הווסת כדין כל הפרשה, וכולן נדרשות ל"טיפול" שיעלים את סממניהן (מראה, ריח). מכאן קצרה הדרך לתובנה שיש לנהל בצורה יומיומית את הפסולת הבלתי צפויה לכאורה, למרות שבפועל למי שמכירה את גופה באמת ואת מחזור הווסת כולו, לא צפויות לרוב הפתעות. למהססות מותאמים סוגים מגוונים מאוד של מוצרים המובחנים זה מזה בצורתם (שיתאימו לכל תחתון) ובמידת ספיגתם (שיתאימו לכל מידה של הפרשה). כך למשל, אלוויס מציעה "קולקציה חדשה" של תשעה סוגי תחבושות בצורות שונות ובמידות ספיגה שונות.

### שיחת בנות – תיחום הדיבור על הפרשות באזור סגור "לנשים בלבד"

חלק מהפרסומות מסומנות בצורה ייחודית ויוצאת דופן כפרסומות המיועדות רק לנשים. סימון זה נעשה באמצעות שני מרכיבים משלימים: 1. קול נשי שמלווה את הפרסומות; 2. סיטואציות ודימויים ויזואליים שמתחמים את מושא הפרסומת. כך, בחלק מהפרסומות אנו נחשפים למה שמוצג במפורש כ"שיחת בנות" למשל שתי חברות שמשוחחות שיחה אינטימית כשהן שרועות על המיטה בחדרן המעוצב, כאילו ממתיקות סוד. בשתי פרסומות שונות של "לילי אינטימיטי", אף משתמשות ה'בנות' במשחקי לשון המבוססים על כפל המשמעות של המילה "קיבלתי", ובכל פעם שהמילה נאמרת במובן הלא ראוי (לקבל וסת) מתלווה אליה צחקוק רב משמעות. כרוצה לומר זר לא יבין זאת, בטח שלא גבר. בפרסומות אחרות אנו נחשפים לז'אנר ה"מונולוג מלב אל לב" – בחורה "מומצעת" במונחים של עולם הפרסום, יושבת בבית, פניה אל המצלמה, מדברת על הווסת שלה כאילו היא משוחחת עכשיו עם הצופה בבית.

להבנתנו פרסומות אלה מבקשות לתחום אזור סגור בשיח – "האזור שלהן" כאשר ניכר כי מנקודת המבט הדומיננטית, כלומר הגברית, מדובר בשיח שמצד אחד הוא מובנה כ'מוקצה' (כמו היחס המזלזל ל"שיחת נשים" בכלל) ומצד שני מסקרן ומושך (שהרי אם לא כך, לא היה מוצא את מקומו מוקרן בטלוויזיה בשעות שידור שיא). יצירתו של אזור סגור זה מהווה ביטוי הלכה למעשה של מושג ה"בזות" שפיתחה ג'וליה קריסטבה (Kristeva, 1982): בניסיון לייצר את הגוף ההגון, הנקי, הראוי, ההולם והיבש, מוקצים – מחמת מיאוס, הגוף הנשי והפרשותיו המאיימות, אל השוליים (של השיח ושל הקיום הממשי). גבול שביר ומטושטש מפריד בין האזורים, כמו הגבול השביר בין גופה של האישה לבין המרחב אותו הפרשותיה מאיימות לזהם. לכן, מורחקים האישה, ייצוגיה, הפרשותיה והדיבור עליהם – אל קצה מתוחם כלשהו ומצופים להישאר שם יחד עם תחושות הגועל, הדחייה והפחד, אך גם לצד הסקרנות, המשיכה והאיזון העדין ביניהם. כל ניסיון לערער על המיקום הזה יהווה איום על הסדר והיציבות ונדון מראש לכשלון.

### קופסת הצבעים: לבן ועוד אחד

בכל הפרסומות המוקדמות, ובחלק מהמאוחרות, משחק הצבע הלבן תפקיד מרכזי. תמיד נמצא מולו, בהנגדה, צבע חם (בדרך כלל כחול או סגול

לגווניהם). לצבע הלבן יש משמעות סימבולית ברורה של טוהר וניקיון, שני ערכים מרכזיים שעולים בנושא הפרשות הגוף הנשי. הלבן עשוי להופיע באחת משתי צורות: כרקע לפרסומות כולה – מה שמשדר תחושה מאוד ברורה של ניקיון ומהדהד בו (שוב) עולם הרפואה; או דרך הלבוש (בגד או תחתונים) של הדמות הנשית בפרסומת. הבגדים הלבנים משמשים אמצעי נוסף לחיזוק המסר של הצורך בהסתרת הווסת ושאר הפרשות (כי הנה, אפילו על הלבן אין שום סימן), ולכן לשימור הטָאבו של הפרשות הגוף (באופן שגם עלה בתמת הדיסקרטיות: אמנם זוהי פרסומת על הפרשות גוף, אבל אף אחד לא יכול לראותן).

בחלק מן הפרסומות מוצג המוצר (בדרך כלל בתמונת הסיום) כשהוא מונח על בדי סאטין מבהיקים בצבעי סגול או כחול, המאורגנים בצורה שמבליטה את שיפוליהם הרכים. שוליים שמטשטשים בכל זאת את הגבולות. תפקידם מצד אחד להבליט את לובן המוצר (והתשדיר), כחלק מהבלטת הערך של ניקיון וטוהר, ומצד שני, אולי לגלוש לעולם תוכן נוסף שמתקשר לדימוי ויזואלי של בדי סאטין סגולים מבהיקים – חדר המיטות, יחסי מין ומיניות – כפי שיורחב להלן.

### מיני, ביקיני ואפילו חוטיני – מיניות מרומזת

בלא מעט פרסומות, משתי התקופות, מופיעה רמיזה למיניות וחושניות. דימוי שחוזר על עצמו הוא של צעירה חטובה ויפה המפזזת בתחתונים (לבנים בדרך כלל) ובגופיה צמודה מול המראה (כפי שנשים רבות עושות באינטימיות של חדרן בייחוד כשהן בזמן הווסת...). לעיתים האישה נמצאת לבדה בטבע ותנועות גופה החושניות שלה מבהירות שהיא חווה תשוקה וכמיהה למגע אינטימי (ולא רק של הפרחים שבשדה). סיטואציה נוספת היא של צעירה חטובה בפעילות חברתית עם עוד מספר אנשים, כאשר הנרטיב מרמז על אופציה רומנטית או על פלרטוט מיני. במבט ראשון נראה שהמסר בפרסומות אלו הוא של חופש ושחרור (לצד ביטחון בהגנה – כנראה מפני נזילותה). עם זאת הללו מנותבים לזירה המינית. מיניות נרמזת גם באמצעות שימוש בחלקי גוף נשיים (ידיים מטופחות, מבט מצועף, שפתיים וחלקי פנים החולפים ביעף) מהסוג שנפוץ בפרסומות של מוצרים המיועדים לגברים (ואלו שואבים מעולם הפורנוגרפיה). לכאורה מפתיע לגלות דימויים אלו ככלי שיווקי בפרסומות המיועדות לנשים, אם כי לאור עוצמת הסוציאליזציה להחפצה נשית עצמית, ההפתעה פוחתת.

גם ברמת התוכן, הסיפור שמספרות הפרסומות מוביל תמיד למסר שלפיו אם תדעי להשתלט על הפרשות גופך, תדעי להפיק יותר מהמיניות שלך. כך, כשמוצג בפרסומת גבר הוא אף פעם לא יודע שהאישה שאיתה הוא מבלה נמצאת בווסת (או שדולף ממנה משהו אחר). היא, לעומת זאת, מצליחה "להשיג" אותו ולבלות אתו למרות שהיא בווסת. הנרטיב שחוזר על עצמו הוא שאישה שידעת להשתלט על ההפרשות שלה, דהיינו לא מגלה, לא מכתימה ולא מריחה, זוכה בתמורה בפרס כפול: השחרור ממגבלות הטבע הפראי וההצלחה עם נציג ה'תרבות' – הגבר.

### "הפרשת ההפרשות": סיכום הממצאים ודיון

המשמעות הראשונה והבולטת של ממצאינו מצביעה על קיומו של מהלך "הפרשת הפרשות המחזור" ממרחב השיח התקשורתי. ברובד הבסיסי של המהלך מצויה העובדה שהמילה וסת, כמו המילה מחזור, הן בחזקת טאבו פרסומי. ברובד העמוק יותר נמצא אפקט ההעלמה שהפרסומות מציגות כיתרון המרכזי הגלום במוצריהן. היתרון המודגש יותר מכל הוא שהמוצר 'מעלים', 'מנטרל', 'לוכד', 'נועל', וכיוצא באלה, מושגים שמהם משתמע כי הווסת היא 'פורצת' סוררת שיש ללכוד ולהכניס מאחורי סורג ובריה. הסכנה היא שהווסת תפתיע ותתפרץ ללא הודעה מוקדמת. גם אם האישה 'קשובה לגופה' – כפי שדורשות חלק מהפרסומות – הנחת היסוד שמבטאות הפרסומות היא שחלק מההתגוננות משמעה לעמוד על המשמר, להיות מוכנה "להפתעות", ככל הנראה משום שאי אפשר לסמוך על הגוף הנשי.

זאת ועוד: הווסת היא טאבו שדורש פעולה דיסקרטית, שקטה. המסר הברור שמועבר בפרסומות הוא שהווסת היא עניין שהאחרים לא צריכים לדעת על קיומו, וחלילה אם ירגישו בו. לטובת מאמצי ההעלמה וההסתרה, שמצווים בפרסומות אלו כאמור כפעולה שנשים 'ראויות' מחוייבות בהן, מציעים המפרסמים 'קולקציות' [כך במקור] של מוצרים שמותאמים לכל זמן ומועד, ולכל אישה ונערה – לכאורה לפי צרכיה ו/או דרישותיה ה-'מיוחדות'. ככאלה יכולים המוצרים ואף אמורים להיצרך 24 שעות, שבעה ימים בשבוע, 365 ימים בשנה: תחבושת לכל שעה, לכל שלב ביום (לילה, בוקר, בבית, בפעילות...) לכל גיל, ואפילו לכל צורה וצבע של תחתון – מיני, ביקיני, וגם חוטיני, בשחור, לבן או צבעוני.

פרסומות אלו מציגות מחד את האישה המשוחררת שיכולה להתנהל

במרחב הציבורי חופשייה ('כמו גברים'). מאידך הן מציבות לכך תנאי קשוח: עליה לפעול בצורה שתבטיח חסימה מלאה והרמטית של הדליפה ו"תסמיניה". החסימה מתאפשרת בזכות המחקר המדעי היסודי והיישומים הטכנולוגיים המתקדמים שלו, שיודעים את גופה של האישה ואת מידת הנוזליות שלה לאורך המחזור החודשי. בתוך כך אין גם מקום להראות כאב או קושי בזמן הווסת, ובוודאי לא להפגין סימנים מזהים בהתנהגות ובמראה.

אישה שתצליח לעמוד במשימה תהנה מזכאות [זמנית] להשתייך לעולם התרבות. היא תוכל להמשיך לפעול באינטראקציה חברתית, היא תוכל להמשיך ליהנות מהמבט המחיל עליה את מושגי היופי והסקסיות, והיא אף תוכל להמשיך ולנהל, בעצמה ולמען עצמה, את הקריירה. אך תמיד יהיה עליה לזכור – היא לא תימלט מחוק הטבע – החוק שגופה כפוף לו. היא תמשיך ותקבל את "המתנה החודשית": המסקנה המתבקשת היא שנשים זכות למעמד של חברות מותנית, ולכן נחותה, במרחב הציבורי. האישה, ולא רק ההפרשה, הופכת ל'בעיה' חברתית. גוף האישה הופך להיות האיום שעלול "לנזול מתוך עצמו" החוצה, אל המרחב המהוגן, ה'ציבי'.

ממצאים אלו דומים לממצאים שעלו במחקרים קודמים שנסקרו לעיל. המכנה המשותף הוא ההתייחסות אל הווסת כאל 'בעיה' שדורשת טיפול קבוע לצד מסרים בולטים של השתקה, הסתרה והעלמה, כאשר ברור שזו היא אחריותה של האישה לפעול למטרה זו, באופן עצמאי ודיסקרטי. גם כאן עולה התגמול החיובי למי שתעמוד בדרישות בהצלחה, ובראשותם הזכות להחשב אישה ראויה ונורמלית.

לעומת כל אלו, ממצא בולט אחד שעלה בנינוח, לא זכה לקבל ביטוי משמעותי במחקרים אחרים, ולהערכתנו לא בכדי. בחלק הבא והאחרון נתמקד במה שנראה כמאפיין ייחודי הקשר הישראלי של פרסומות טלוויזיה למוצרים שנועדו לטיפול בהפרשות המחזור הנשי, אשר עלה ברוב המוחלט של הפרסומות הישראליות: הנושא של 'הגנה' ו'בטחון'.

### 'בכוננות ספיגה' או 'מובן מאליו שצריך להתגונן'

מסר מרכזי שחזר בפרסומות שונות הוא ערך ה'הגנה' שמעניק המוצר. כפי שתארנו לעיל, בלט בעניין זה העדר התייחסות לנושאי ולמושאי ההגנה, כלומר על מי או מה מגינים ומפני מה או מי? לתפיסתנו, העדר ההתייחסות מלמד על העומק בו מוטמע הרעיון שהפרשות הן 'סכנה שיש לטפל בה'. כלומר,



תפיסה זו היא בגדר מובן מאליו ואין צורך להסבירה. מספיק להשתמש במילה הגנה, כמעין מילת קוד שכולן יודעות בדיוק למה היא מתייחסת. ויותר מזה, ברור שמדובר בערך חיובי שמציע יתרון אף הכרח קיומי.

העדר התייחסות מפורטת וברורה לסוגיית ההגנה – כלומר על מי (או מה) מגינים ומפני מה (או מי), מזמין ניסיון גללות את התשובות האפשריות, במטרה לזהות את המנגנון שאותו משרת מובן מאליו מסוג זה.

תשובה אפשרית לשאלה "על מי יש להגן", היא שההגנה היא ההבטחה הפרסומית של המוצר לקהל היעד שלו. כלומר שהמוצר בא להגן על האישה. במונחי עולם הפרסום והכללים שמעצבים אותו, זו התשובה הטריטוריאלי. ואם אכן כך, נראה כי התשובה לשאלת ההמשך "מפני מה יש להגן על האישה?" היא, "מפני ההפרשות שלה", וזאת למרות שהן חלק ממנה ויוצאות מתוכה. אפשרות זו נראית סבירה גם במרחב האידיאולוגי המערבי המייצר את האדם כגוף סגור שמובחן מסיבית, בעל גבולות ברורים קבועים ויציבים (כדוגמת דימוי הגוף כמכל). אולם תפיסה זו שלפיה המוצרים מגינים על האישה מפני הפרשותיה, מחייבת נקודת מבט חיצונית לאישה ולגופה. שכן מנקודת מבטה של האישה, ההפרשות הן חלק ממנה, מגופה ומעצמותיה. כלומר שנקודת מבט מלאכותית המתקיימת רק בהקשר של הגוף שבשיח ולא בהקשר של הגוף החומרי, היא שמגדירה את המובן מאליו. מכאן נוצר הפער בין חוויית הגוף של האישה לבין האופן שבו הגוף מוצג בשיח (בפרסומות). פער זה דורש תחזוקה מתמדת ברמות שונות, כאשר נראה שהפרסומות הן אחד המנגנונים המופעלים לטובת היצירה והשימור של הפער, ובתוך כך שיתוף הפעולה של הנשים עצמן עם מה שעומד לכאורה בסתירה לגופן ולחוויה שלהן אותו.

תשובה נוספת לשאלה על מי מגינים ומפני מה, שאיננה שוללת את קודמתה אלא מוסיפה עליה נדבך, היא שמוצרי ה'היגיינה' באים להגן לא על האישה [או לא רק עליה] אלא על הסובב אותה. כאן באה לידי ביטוי, בצורה משמעותית יותר, המחשבה המערבית הפטריארכלית הבינארית והשיפוטית, שבמסגרתה האישה מזוהה עם הטבע הלא-יציב-נוזלי, הדורש פיקוח, המאיים על התרבות הגברית, הרציונלית והיציבה-מוצקה. מתוך שכן, האיום הטמון בהפרשות הוא ההשתלטות של הטבע על הסדר החברתי (כפי שלמשל הציעו דוגלאס, גרוס, פליסקין, אוברבנד ואחרות – שהוזכרו לעיל). במקרה זה המסר לאישה מתמקד בעיקר בעיצוב התפקיד החברתי שלה כמי שנדרשת להשתלט על הפרשותיה ולהגן כך על הסביבה. במימד שיחי זה נוספות לסיטואציה משמעותיות הן ביחס למוטיבציות של נשים להפעיל את מנגנוני הווסת על המוצעים להן, והן ביחס למחירים של התנגדות אפשרית: אישה שלא תשמור על עצמה מפני עצמה, מסכנת את כולם (כיחידים וכקולקטיב).

על שתי תשובות אלה יש להוסיף את עולם המשמעויות המורכב במיוחד בהקשר הישראלי, שנגזר משני המושגים "הגנה" ו"בטחון", המנוכסים כאן באופן גורף לטובת הפיקוח על הפרשות הגוף. מקורם של שני אלו הוא מעולמות שיח רחוקים של מלחמה, איום, תקיפה וחשש מפני אלימות. עולמות אלה משויכים, ככלל, לעולמות תוכן גבריים שלכאורה לא מתאימים להקשר בו הם מועלים. בישראל, שבה שיחים דומיננטיים ברמה הלאומית הם של איום מתמיד וצורך מתמיד להתגונן, נטענים מושגים אלו במשמעותם כ"הגנה על הקולקטיב" ביתר שאת. עם זאת, הגנה ובטחון הם גם מושגים שנשים בכל העולם מכירות היטב מחייהן, למשל הצורך המתמיד לחפש הגנה מפני איומים שנובעים רק מהיותן אישה (הטרדה מינית ואונס הן רק דוגמא אחת). דואליות זו יוצרת מצב שבו החיבור בין מושגים של הגנה ובטחון כפי שנשים מזהות אותם בדרך-כלל, לבין הגוף הנשי, בהקשר זה של הפרשות גוף, מהווה סוג של מניפולציה מתוחכמת במיוחד שמופעלת על האישה כחלק מהניסיון למכור לה את המוצרים המדוברים. לכל אלה עלולה להיות השפעה על האופנים בהם מעוצב יחסה של האישה אל גופה. הפרסומת מוכרת לאישה "הגנה" – ערך שנשים מוקירות ומבקשות, ובישראל על אחת כמה וכמה, אלא שבמקרה זה ההגנה המוצעת היא לא הגנה מפני אחרים אלא מפני עצמה, והיא לא רק על עצמה מפני עצמה, אלא גם על האחרים מעצמה.

## ביבליוגרפיה

- באואר, מ' (2011). ניתוח תוכן קלאסי: סקירה. בתוך: מ' באואר וג' גסקל (עורכים), **מחקר איכותני – שיטות לניתוח טקסט תמונה וצליל** (ע' 151–174). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ביאל, ד' (1992). **ארוס והיהודים**, תל-אביב: עם עובד.
- בר-און כהן, ע' (2009). היעשות גוף באייקידו – אומנות לחימה פציפיסטית. **סוציולוגיה ישראלית**, י"א(1), ע' 113–136.
- גודיץ-אברהם, ק' (2000). דימויי נשים בפרסומות המוצגות בטלוויזיה הישראלית. **פתח**, 4, ע' 220–225.
- דה-בובואר, ס' (2001). **המין השני, כרך ראשון – העובדות והמיתוסים**. (תרגום: ש' פרמינגר). תל-אביב: בבל.
- הרדינג, ס' (2007/1986). מאפריציזם פמיניסטי לעמדה אפיסטמולוגית פמיניסטית. בתוך: נ' ינאי, ת' אלאור, א' לובין, ח' נווה ות' עמיאל האוזר (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית – מקראה** (ע' 196–225). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

- הרסטוק, נ' (1983). נקודת המבט הפמיניסטית: הכשרת הקרקע למטריאליזם היסטורי פמיניסטי. בתוך: דלית באום, דלילה אמיר ואח' (עורכות). (2006). **ללמוד פמיניזם: מקראה. מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**. (ע' 222-193). הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- וימן, ג' (1997). תהיי יבשה ונקיה: על גברים ונשים בתשדירי הפרסומת של הערוץ השני. **המאמר הוצג בכנס השנתי של האגודה הישראלית לתקשורת** (מאי).
- חזן, ח' (2003). לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף. **סוציולוגיה ישראלית**, 5(1), ע' 230-219.
- ינאי, נ' ורפפורט, ת' (2001). נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט. בתוך: י' עצמון (עורכת), **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. (ע' 212-199). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- למיש, ד' (1998). השסע השקוף: תצפית פמיניסטית על חברה דרך התקשורת הישראלית. בתוך: א' יער ות' הרמן (עורכים), **החברה הישראלית: בין פילוג לאחדות**. (ע' 51-33). תל-אביב: מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום, אוניברסיטת תל-אביב.
- למיש, ד' (2000). אם אתה לא שם אתה לא קיים. הפרסומת כאשנב הצצה לחברה הישראלית. בתוך: ח' הרצוג (עורכת), **מדינה במראה**. אוניברסיטת תל-אביב.
- פוקו, מ' (1996). **תולדות המיניות I - הרצון לדעת**. (תרגום: ג' אש). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פירסט ע' (2000). בישראל אין כל חדש! דימויים של גברים ונשים בפרסומת הישראלית הכתובה. **פתו"ח**, 4, ע' 156-127.

- Bramwell, R. (2001). Blood and Milk: Constructions of female bodily fluids in western society. *Women and Health*, 34 (4), pp. 85-96.
- Buckly, T., & Gottlieb, A. (1988). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. California: University of California Press.
- Delaney, J., Lupton, M.J., & Toth, E. (1988). *The Curse: A Cultural History of Menstruation*. Urbana: University of Illinois Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Erchull, M. J., Chrisler J. C., Gorman, J. A., & Johnston-Robledo, I. (2002). Education and advertising: A content analysis of commercially produced booklets about menstruation. *The Journal of Early*

- Adolescence*, 22(4), pp. 455-474.
- Erchull, M. J. (2011). Distancing through objectification? Depictions of women's bodies in menstrual product advertisements. *Sex Roles*. Advance online publication. doi:10.1007/s11199-011-0004-7.
- Goffman, E. (1979). *Gender Advertisement*. NY: Harper Colophon Books.
- Goldenberg, J. L., Pyszczynski, T., Greenberg, J., & Solomon, S. (2000). Fleeing the body: A terror management perspective on the problem of human corporeality. *Personality and Social Psychology Review*, 4, pp. 200–218.
- Goldenberg, J. L. & Roberts, T.-A. (2004). The beast within the beauty: An existential perspective on the objectification and condemnation of women. In: J. Greenberg, S. L. Koole, & T. Pyszczynski (Eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*. (pp. 71–85). New York: Guilford Press
- Goldenberg, J. L., Goplen, J., Cox, C. R., & Arndt, J. (2007). "Viewing" pregnancy as an existential threat: The effects of creatureliness on reactions of media depictions of the pregnant body. *Media Psychology*, 10, pp. 211–230.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. St Leonard, NSW: Allen and Unwin.
- Guterman, M. A., Mehta, P., & Gibbs, M. S. (2008). Menstrual taboos among major religions. *The Internet Journal of World Health and Societal Politics*, 5(2), pp. 14-43.
- Hall, S. (Ed.) (1997). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage/Open University.
- Havens, B. & Swenson, I. (1988). Imagery associated with menstruation in advertising targeted to adolescent. *Women in adolescence*, 23(89), pp. 89-97.
- Hoffman, E. (1995). *Our Health, our Life*. New-York: Pocket books.
- Holliday, R. & Hassard, J. (2001). Contested bodies: An introduction. In: R. Holliday & J. Hassard (Eds.), *Contested Bodies*, New York: Routledge.
- Irigaray, L. (1985). *This Sex Which is Not One*. (C. Porter with C. Burke, Trans.) (pp. 106-107). New York: Cornell University Press.
- Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind*. University of Chicago Press.

- Kane, K. (1990).. The ideology of freshness in feminine hygiene commercials. *Journal of Communication Inquiry*, 14, pp. 83-92.
- Kirby, V. (1997). *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. New York: Routledge.
- Kissling, E. A. (2006). *Capitalizing on the Curse: The Business of Menstruation*. Boulder CO: Rienner Publishers.
- Kowalski R. M. & Chapple Tracy (2000). The social stigma of menstruation: Fact or fiction? *Psychology of Women Quarterly*, 24, pp. 74-80.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press
- Longhurst, R. (2001). Breaking corporeal boundaries: Pregnant bodies in public places. In: R. Holliday & J. Hassard (Eds.), *Contested Bodies* (pp. 81-94). New York: Routledge.
- Martin, E. (1987). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Merskin, D. (1999). Adolescence, advertising, and the ideology of menstruation. *Sex Roles*, 40(11/12), pp. 941-957.
- Ortner, B.S. (1974). Is female to male as nature is to culture? In: M.Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Woman, Culture, and Society*. (pp. 68-87). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Overend, A. (2011). Leaky bodies and the gendering of Candida experiences, *Women's Health and Urban Life*, 10 (2), pp. 94-113.
- Park, S. M. (1996). From Sanitation to Liberation?: The modern and postmodern marketing of menstrual products. *Journal of Popular Culture*, 30(2), pp. 149-168.
- Pliskin, K. L. (1995). Vagina dentata revisited: Gender and asymptomatic shedding of genital herpes. *Culture, Medicine & Psychiatry*, 19, pp. 479-501.
- Raftos M.J. & Mannix D.J. (1998). Idealised versus tainted femininity: Discourses of the menstrual experience in australian magazines that target young women. *Nursing Inquiry*, 5(3), pp. 174-186.
- Roberts, T. A. (2004). Female trouble: The menstrual self-evaluation scale and women's self-objectification. *Psychology of Women Quarterly*, 28, pp. 22-26.
- Roberts, T.-A., Goldenberg, J. L., Power, C., & Pyszczynski, T. (2002). "Feminine protection": The effects of menstruation on attitudes

- towards women. *Psychology of Women Quarterly*, 26, pp. 131–139.
- Rose, G. (1999) Women and everyday space. In: J. Price & M. Shildrick (Eds.), *Feminist Theory and the Body*. (pp. 359-370). Edinburgh University Press,.
- Schooler, D., Ward, L. M., Merriweather, A., & Caruthers, A. S. (2005). Cycles of shame: Menstrual shame, body shame, and sexual decision-making. *Journal of Sex Research*, 42, pp. 324–335. doi:10.1080/00224490509552288.
- Shail, A. (2007). Although a Woman's Article': Menstruate economics and creative waste. *Body Society*, 13, pp. 77-96.
- Shildrick, M., & Price, J. (1999). Openings on the Body: A critical introduction. In: J. Price & M. Shildrick (Eds.), *Feminist Theory and the Body*. Edinburgh University Press, UK.
- Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Simes, M. R., & Berg, D. H. (2001). Surreptitious learning: Menarche and menstrual product advertisements. *Health Care for Women International*, 22, pp. 455–469.
- Treneman, A. (1988). Cashing on the Curse: Advertising and the menstrual taboo. In: L. Gamman & M. Marshment (Eds.), *The Female Gaze: Women as Viewers of Popular Culture*. (pp. 153-165). London: The Women Press.
- White, L. R. (2012). The function of ethnicity, income level, and menstrual taboos in postmenarcheal adolescents' understanding of menarche and menstruation. *Sex Roles*, 68(1-2), pp. 65-76. doi: 10.1007/s11199-012-0166-y
- Williamson, J. (1978). *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. London: Marion Boyars.
- Young, I. M. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. New York: Oxford University Press.

## נספח: רשימת הפרסומות שנסקרו לצורך הניתוח

### הפרסומות ששודרו בשנים 1998-2002:

1. ליברס - מגן תחתון - "שלום לכתמים ושלום לדאגות" (מאי 1998)
2. אולוויז - תחבושות היגייניות - שינוי אריזה "אולוויז כל ההגנה שאת צריכה" (דצמבר 1998)
3. פלייטקס - טמפונים - "הקשיבי לגופך, תחשבי עגול" (יוני 1999)
4. טמפקס קומפקט - טמפונים - "לדיסקרטיות מוחלטת, טמפקס קומפקט" (יוני 1999)
5. אולוויז - תחבושות - "יותר הגנה פחות מחיר" (אוגוסט 1999)
6. טמפקס קומפקט - טמפונים - "ליהנות מכל העולמות" (ספטמבר 1999)
7. פלייטקס - טמפונים - "הקשיבי לגופך" (ספטמבר 1999)
8. לילי אינטימיט - תחבושות היגייניות - "כל ההגנה שבעולם" (אוגוסט 2000)
9. לילי חלוק במתנה - תחבושות היגייניות - "כל ההגנה שבעולם" (דצמבר 2000)
10. קיירפרי חוטיני - פדים - "מגן חוטיני. היחיד עם כנפיים שנצמד ולא זז" (ינואר 2001)
11. אולוויז לילה החדשה - תחבושות היגייניות לזמן השינה - "ההגנה הטובה ביותר שהכרת" (נובמבר 2001)

### הפרסומות ששודרו בשנת 2012:

1. טמפוני "טמפקס פרל" (2012) - וורסיית הדוגמנית מול "אימא טבע" ("mother natute").
2. טמפוני "טמפקס פרל" (2012) - וורסיית הבחורה הנהנית במסיבת ריקודים מול "אימא טבע" ("mother natute").
3. טמפוני "טמפקס פרל" (2012) - וורסיית קופצת הגובה באולימפיאדה מול "אימא טבע" ("mother natute").
4. תחבושות אולוויס (2012) - "נוסחה חדשה שלוכדת, נועלת ומנטרלת את הריח"
5. תחבושות קוטקסט (2012) - "קוטקסט סוטר".
6. תחבושות קוטקסט (2012). "קוטקסט דזיין החדשה. תחבושות אחרות מבטיחות לך כנפיים אווירודינאמיות. כוחות על.... שלנו פשוט ממש סופגות. חדש, שכבה עליונה נועלת נוזלים. לתחושה יבשה במיוחד".

# להפנים את הטאבו? נשים ישראליות מחוות דעתן על פרסומות טלוויזיה למוצרי היגיינה נשית

סיגל ברק-ברנדס

## מבוא<sup>1</sup>

ספרות אקדמית משמעותית בהיקפה עוסקת בתפיסות תרבותיות שונות ביחס לווסת, ומחקרים חשובים אף ניתחו מסרים המועברים בפרסומות למוצרי היגיינה נשית (למשל: Merskin, 1999; Park, 1996; Simes & Berg, 2001; Shail, 2007; Treneman, 1989). עם זאת, לא מוכרים מחקרים שניסו לבחון את צידו השני של המתרס – קהל היעד של פרסומות אלו – נשים, וכיצד הן תופסות מסרים פרסומיים תרבותיים, פטריארכליים ודכאניים, העוסקים בנשיותן.

המאמר הנוכחי ינסה לעשות זאת תוך התבססות על ראיונות עומק עם ארבעים וארבע מרואיינות המייצגות פרופילים שונים של נשים בחברה הישראלית העכשווית. המאמר יתמקד ביחסן של נשים ישראליות לפרסומות טלוויזיה למוצרי היגיינה נשית, כפי שמשקף בראיונות. כחלק מכך ינסה המאמר לאתר קהילות פרשנות שונות בהקשרם של טקסטים אלה, במסגרת הקהל המגוון של נשים ישראליות. בהתחשב בקונטקסט התרבותי והדתי הישראלי-יהודי הייחודי, עולה עניין מיוחד בבדיקת דבריהן של הנשים.

## הגוף והמיניות הנשית בפרסומות למוצרי היגיינה נשית

הפרסום מהווה תחום חשוב למחקר פמיניסטי. אף כי אינו נחשב ז'אנר המתעד את המציאות, הוא בכל זאת משקף גרסאות מסוימות שלה, ונתפס כשופר של האידיאולוגיה הקפיטליסטית, המערבית והפטריארכלית (Van

1 המאמר מבוסס על עבודת הדוקטורט שלי שנערכה בהנחייתה של פרופ' דפנה למיש, בחוג לתקשורת, אוניברסיטת ת"א. אני מודה לה על תמיכתה, הערותיה מאירות העיניים והצעותיה החשובות.



(Zoonen, 1994). על מנת לשכנע ולמכור, נשענות פרסומות על ידע חברתי-תרבותי קיים ומשתמשות במושגים מוכרים כדי לאפשר למשמעויות המובנות (constructed) לחדור בקלות לתודעת קהליהן (Williamson, 1978), ובכך הן משקפות את ההקשר התקופתי והתרבותי בו הן מתקיימות (Crymble, 2012).

במסגרת זו, פרסומות למוצרי היגינה שונים (סבון, מי־פה ועוד) משתמשות באמונות תרבותיות מוכרות לגבי זיהום הגוף<sup>2</sup> (Douglas מצוטט בתוך Kane, 1997), מזהירות אותנו שריחות הגוף שלנו דוחים בעיני אחרים, ומלמדות אותנו כי עלינו לחשוש מדחייה על־ידי הקרובים לנו. בהמשך לכך, לטענת קיין (Kane, 1997) קיומה של קטגוריה מובחנת של מוצרי "היגינה נשית" מייצגת זווית תרבותית גברית ומלמדת שהגוף של נשים דורש ריטואלים ייחודיים של ניקיון. ואמנם, התפיסה הבינארית, בתרבות המערבית ההגמונית, המקשרת נשיות אל־גוף, "טבע" ומרחב פרטי – לעומת הגבריות המקושרת ל"רוח" "רציונליות" ו"תרבות" – מעריכה באופן שלילי את ההיבטים אשר נקשרים לנשיות (Cirksena & Cuklanz, 1992). היא רואה בגוף הנשי גוף נזיל, הפכפך ומשתנה, שיש למשטר אותו (Bordo, 1993 ; Bartky, 1990). האיום שמציבה הווסת, במסגרת חברה פטריארכלית, הינו בעצם העובדה כי בזמן הווסת, המהות הנשית אינה מוכלת בגבולות גוף האישה, והדליפה מאיימת על ההפרדה המסודרת בין המינים. לפיכך, הווסת, כאחד הסממנים הייחודיים והמובהקים של הנשיות, יצרה, לאורך דורות ובאופן אוניברסלי, פחד מצד גברים והשתלבה עם אמונות קמאיות הרואות בגוף הדולף מקור לזיהום, מוות או מחלה (Turner, 2012).

לאור הדברים האלו, בזמן שהפחד מלכלוך של הגוף ומזיהום הבית קיים בקטגוריות רבות בפרסום הטלוויזיוני, הרי שפרסומות למוצרי היגינה נשית עוסקות למעשה באופן ישיר בהבדלים ביולוגיים בין נשים וגברים ולכן מאפשרות החלת התפיסה הפטריארכלית: הן מתייגות נשים כ'אחרות' וכמהומות יותר מגברים, מבחינה ביולוגית. באופן זה פרסומאים מנצלים את הקונוטציות השליליות הנלוות לגוף הנשי כאמצעי לקידום רווחים (Kissling, 2006).

התימות המועברות בפרסומות למוצרי היגינה נשית לא השתנו מאז

2 לטענת Douglas, לתרבויות יש כללים לגבי האופן שבו דברים צריכים להיכנס לגוף או לעזוב את הגוף. בעוד שהיא עסקה בתרבויות מסורתיות, התובנות שלה על הפונקציה של גבולות חברתיים ואישיים מבהירות גם אמונות בתרבויות מודרניות.

הומצאו מוצרי היגיינה נשית, בסוף המאה ה-19 (Al-Khalidi, 2000), והן כוללות קישורים אסוציאטיביים להיגיינה, לחופש ולהסתרה (שם). ואכן, מחקרים שונים שבחנו את טבען ותוכנן של פרסומות למוצרי היגיינה נשית, עוסקים באופן בו הובנתה הווסת לאורך השנים בתרבות המערבית – ובכלל זה בפרסומות – כבעיה, כפגם מולד. סביב הווסת נבנה מיתוס שאינו רואה בה דבר חיובי וטבעי המעיד על פוריות האישה, בשלותה המינית, בריאותה התקינה וכדומה, אלא רואה בה משבר היגייני – דבר לא נוח ומלכלך, פסולת שיש להסתירה (Shail, 2007), ואם עובדת הווסת מתגלה, בשל אבטחה לקויה, אזי זהו גילוי מביך ומביש.

פרסומאים נוטים לנצל את הקונוטציות השליליות הנלוות לגוף הנשי למען קידום רווחים (Kissling, 2006) ויודעים לנצל את פחדיהן של נשים על מנת למכור להן מוצרים (Crymble, 2012). לאור זאת, המסר של הפרסומות בנושא הווסת, הוא הניסיון "לאבטח" את הנשים באמצעות המוצרים המוצעים לרכישה, ולשחררן מהמגבלות והחששות המלווים את חוויית הווסת, ובראשם החשש לתיוג שלילי. פרסומות אלו מציגות, לפיכך, גרסה של המציאות שנושאת את האידיאולוגיה הדומיננטית: העדות לנשיות (קרי: העובדה שנשים מדממות אחת לחודש) צריכה להישאר חסויה, שכן נשים אחראיות על הסתרת הבושה.

בכך, פרסומות אלו משלבות טכניקות פרסום מודרניות עם הטאבו הצר והעתיק כנגד נשים בווסת, הקיים בכל התרבויות (ראו: Houppert, 1999; Lee, 1989; Ussher, 2007), ונוטות להציג את ה"בושה" בתחפושת של "שחרור". בעצם העיסוק בווסת הן שוברות, לכאורה, את השתיקה סביב הווסת, אך בפועל משמרות את הטאבו (ראו: Merskin, 1999; Park, 1996; Simes & Berg, 1989; Treneman, 1989; Crymble, 2001). בהמשך לכך, לטענת מרצ'אנד (Marchand, 1985) מצוטט בתוך (Crymble, 2012), דווקא בשל הטאבו, פרסומות למוצרי היגיינה נשית מספקות מידע חשוב ועצות אנונימיות לציבור של נערות ונשים.

לפיכך, פרסומות אלו משתתפות בשיח תרבותי ומובנה על נשיות, שנשען על אמונות ביולוגיות דטרמיניסטיות ביחס לגוף (Weinberg, 2012), ואשר מקנה עדיפות לגוף הגברי ומכניס את המיניות הנשית לטאבו. מסרים כגון אלו עשויים בוודאי להשפיע על תפיסת הזהות הנשית, שכן זהות נוצרת ומעוצבת, בין היתר, דרך פרקטיקות של ייצוג, תוך הבנת הגבולות בין העצמי לבין אחרים שונים. מין ומגדר, כפי שהם מעוצבים על-ידי מאפיינים פיזיים של גופנו, מהווים גורם חשוב בגיבוש זהות (Woodward, 2002). ואמנם, כבר

בשלב התפתחות מוקדמים של הזהות הנשית, מקבלת הילדה-הנערה מסרים חברתיים המזהירים מפני סנקציות חברתיות על ביטוי המיניות הנשית, הנחיות המגבילות את החופש שלה, משולבים במסרים של בושה (פרידמן, Weideger, 1978; 1996).

### חקר הקהל הנשי ויחסו לדימויי נשים בפרסומות

הגל השני של הפמיניזם מיקד מחקר ביקורתי משמעותי בדימויי נשים בתקשורת ההמונים מאחר שזו הפכה לגורם תרבותי משמעותי ביותר בעולם המודרני (Carter, 2012). במסגרת מחקרית עשירה זו נמצאו עדויות חוזרות ונשנות לייצוגים סטריאוטיפיים, סקסיסטיים ומשפילים של נשים בתכני מדיה שונים – בין היתר בפרסומות (ראו למשל: Gill, 2007; Furnham & Twigg, 1999). הדברים נכונים גם לישראל (ראו למשל: וימן, 2000; First, 1998; Lemish, 2002).

טענה חשובה של הביקורת הפמיניסטית בחקר המדיה הייתה כי ייצוגי נשים מופצים במסגרת תרבות שנוטה בשיטתיות להתעלם מנקודת המבט הנשית לטובת נקודת מבט גברית (מאלווי, 1975/2006; Coward, 2001). בתוך כך, צוטטה רבות טענתו המפורסמת של ברגר (Berger, 1972), שלפיה נשים מורגלות תמידית לראות את הדימוי של עצמן כאשר הן מפנימות את נקודת המבט הגברית הדומיננטית במדיה ובתרבות הפופולרית, ולכן לומדות לסקור ולראות עצמן כאובייקט של מבט גברי. מכאן עולה שהתבוננות האישה בדימויי נשים מתבצעת מתוך תודעה חצויה: היא גם סוקרת אולם גם נסקרת בו-זמנית. לאור זאת הדגישו חוקרות פמיניסטיות של המדיה את חשיבות בחינת דרכי ההתבוננות הנשית בייצוגי נשים (Betterton, 1987).

בחינה זו הובילה להתמקדות מחקרית בחוויה הנשית של צריכת תקשורת, שמאפיינת מחקרי קהל פמיניסטיים. מחקרים אלה, המכונים גם מחקרי התקבלות פמיניסטיים, עשו שימוש בכלים אתנוגראפיים כדי לבחון את הדרכים שבהן נשים צופות נושאות ונותנות עם תכני המדיה באופן פעיל (Carter, 2012). מחקרים אלו בחנו כיצד נשים מפרשות את תכני המדיה, מפיקות מהם הנאה ומשתמשות בהם בחיי היומיום (למשל: Ang, 1985; Radway, 1984). בשונה ממחקרים קודמים, אשר נטו לבקר ז'אנרים הפונים לנשים בשל תכניהם הירודים לכאורה, מחקרי התקבלות פמיניסטיים סייעו להמחיש את הערך התרבותי של תכני המדיה ואת הפונקציונאליות שלהם

עבור נשים (Carter, 2012).

ממצאי המחקרים לימדו בין היתר על התנגדות נשים לדימויי המדיה ולאידיאולוגיה הפטריארכלית המוצגת, בצורה של ההנאות המופקות אל מול ובתוך מבני כוח פטריארכלי, באופן שיכול להוות גורם העצמה ושחרור. מכאן עולה כי פופולריות של טקסט והנאה נשית ממנו, אין משמעם אישור וקבלה של האידיאולוגיה המובעת בו (או "קריאה דומיננטית/מועדפת" במונחים של הול: Hall, 1980).

מחקרי התקבלות פמיניסטיים אלה הדגישו את חשיבות ההבחנה בין נשים מרקע תרבותי וחברתי שונה, לשם בחינת אופני צפייתן ופרשנותן את הטקסטים התרבותיים, וחלקם ניסו לאתר קהילות פרשנות (Interpretive community).<sup>3</sup> כך למשל, ממצאים של מחקרי התקבלות פמיניסטיים, שבחנו כיצד נשים מפרשות דימויי נשיות בפרסומות, לימדו על חשיבותו של גיל האישה בתהליך פיתוח גישה ביקורתית ביחס לדימויי הפרסום. קורי (Currie 1997) מצאה במחקרה שנערות בנות 13-17 קיבלו את הדימויים האידיאולוגיים (הגמוניים-פטריארכליים) של נשיות, שמוציגים בפרסומות במגזיני נוער, כטענות-אמת על נשיות, וחסרו את הכוח לערער על הפטריארכיה והקפיטליזם דרך קריאות אלטרנטיביות.

ברוח דומה, שילדס (Shields, 2002), במחקר שבו השוותה תגובות של סטודנטים וסטודנטיות אמריקנים/ות לפרסומות המציגות דימויים שונים של נשים, מצאה דפוס חוזר בתגובות הנשים (הסטודנטיות), שכלל סיפור של "מסע" מגיל ההתבגרות ועד היום: רובן קיבלו, בתקופת ההתבגרות, באופן מלא ולא ביקורתי, את הקונבנציות הדומיננטיות של המבט הגברי. אט-אט, מתוך ניסיון לחיות לפי סטנדרטים אלו (ניסיונות שהסתיימו בכאב אישי), צמחה בהן מודעות, החלו ויכוחים עם הדימויים והתפתחה דחייה של המשמעויות המועדפות המוצפנות בטקסטים הפרסומיים.

שילדס מצאה כי נשים היו מעורבות מאוד בנושא דימויי הפרסום וקיימו משא ומתן מתמשך עם הדימויים הפרסומיים הדומיננטיים של נשיות אידיאלית. הן הביעו בעיקר חוסר הנאה מדימויים אלה והיו מודעות לכך שהשפעת הפרסומות הינה בחלקה מודעת ובחלקה לא. הן ציינו שדימויי נשיות בפרסומות השפיעו מאוד על חייהן (בעבר ובהווה), על דימויין העצמי,

3 המושג קהילה פרשנית משמש במחקרי התקבלות כדי לסמן קבוצת אנשים שיוצרת פרשנויות משותפות ודומות לטקסט ומתאפיינת בצורה מסוימת של שימוש במדיה, בניסיון להסביר מדוע מתרחשים הבדלי פרשנות (למשל: Radway, 1984).

אופן התנהגותן, מחשבותיהן על הדרך שאחרים תופסים אותן, וכן על דרך התנהגותם של אחרים כלפיהן. הן קשרו בין סקסיזם בפרסום לסקסיזם שחוו הן (או אחרות) בחיי היומיום.

הנשים ראו באופן חיובי דימוי מורכב ורב-מימדי של אישה, שהיא גם אטרקטיבית ונשית אך גם פעילה, דעתנית, עצמאית ואינטליגנטית. לטענת שילדס, נשים מודעות לכך שהן רואות דימויי נשים מזווית גברית ובכל זאת מושפעות מדימויים אלה. המודעות למסרי הפרסום ולהשפעותיו, סיכמה שילדס, עדיין אינה מסייעת להפחתת קונפליקטים פנימיים שחוות נשים כתוצאה מתודעה חצויה. בהקשר זה חשוב לציין כי לא ידוע על מחקר התקבלות כלשהו (בישראל ובכלל) שבחן אופני פרשנות של נשים ביחס לפרסומות למוצרי היגיינה נשית.

## המחקר

הניתוח שיוצג מתבסס על ראיונות עומק אישיים עם 44 נשים ישראליות, שנערכו במסגרת מחקר התקבלות פמיניסטי רחב, שבחן לראשונה, כיצד נשים ישראליות מפרשות דימויי נשיות בפרסומות טלוויזיה. על מנת להגיע למגוון רחב של פרשנויות, נדגמו 44 נשים מגיל 18 ומעלה, מרקע חברתי-תרבותי וכלכלי מגוון, המייצגות פרופילים שונים של נשים בחברה הישראלית העכשווית. בוצעה "דגימה תיאורטית" (בסגנון "כדור שלג") בה נקבע מספר המשתתפות תוך כדי הליך איסוף המידע (Denzin, 1994). ראיונות העומק נערכו בין מאי 2004 לאוקטובר 2005 והתקיימו לרוב בביתן של המרואיינות, או במקום אחר בו הן בחרו. הראיונות הוקלטו ותומללו במלואם.

הראיונות נבנו במבנה גמיש: ראיון פתוח שהולך ונעשה מובנה.

השלב הראשון כלל עיסוק בסוגיות ובנושאים החשובים ביותר לנשים – בהקשר של פרסום בכלל ופרסום טלוויזיוני בפרט – תוך ניסיון לעמוד על תגובותיהן הספונטניות של המרואיינות.

בשלב השני כוונו המרואיינות, תוך כדי דיאלוג, להתייחס לנושא הקונקרטי של הצגת נשים בפרסומות, ולתאר באיזו מידה הן מזדהות עם דימויים אלה.

בשלב האחרון של הראיון הוצגו בפני המשתתפות חמש פרסומות טלוויזיה מורכבות ומתחכמות, ששודרו בישראל. פרסומות אלה מעלות שאלות מעניינות לגבי נשים, מעמדן החברתי ודימוין במדיה. המטרה בהצגת הפרסומות לכל המרואיינות הייתה יצירת אלמנט אחיד שיאפשר השוואה בין

הראיונות האישיים ומתן גירוי נוסף לדיון בנושא.

משך הראיונות נע בין שלושת רבעי השעה לבין שעתיים. רוב הראיונות נמשכו כשעה וחצי. ניתוח חומר הראיונות בוצע בהשראת התיאוריה המעוגנת בשדה. באופן מפתיע, מתוך שיח הנשים על דימויי נשיות בפרסומות, עלו התייחסויות ספונטאניות, ישירות וקונקרטיות לפרסומות למוצרי היגינה נשית.

### הזרה פומבית של המיניות הנשית

יותר משליש מהנשים התייחסו ביוזמתן לפרסומות למוצרי היגינה נשית והציגו עמדה ביקורתית כלפיהן, כפי שיפורט. לאור העובדה כי פרסומות למוצרי היגינה נשית (פדים, תחבושות וטמפונים) היוו רק 1.7% מכלל הפרסומות ששודרו בערוצי הטלוויזיה המסחרית בישראל בתקופה בה נערכו הראיונות,<sup>4</sup> נראה כי יש משמעות רבה לאזכור שיטתי וספונטאני זה.

יצוין, כי נושא הפרסומות למוצרי היגינה נשית העסיק בעיקר נשים צעירות (מגיל 18), כאשר המבוגרות ביותר שהתייחסו לעניין זה היו בשנות ה-50 המוקדמות לחייהן. ניתן להעריך כי פרסומות אלו מעסיקות בעיקר נשים שנמצאות בגיל הפוריות, המהוות את קהל היעד של פרסומות אלו ומן הסתם מוצאות בהן עניין ורלוונטיות לחייהן, ולכן שמות עצמן בעמדת הסובייקט, כפי שמציעות פרסומות אלה (Hailed – במונחי 1971 Althusser<sup>5</sup>). ראו גם: Nava, 1997, העושה שימוש במונח בהקשר צרכני).

חלק מהנשים, כך התברר, התקשו לקבל את העובדה שפרסומות אלה עוסקות באופן פומבי בווסת, שבעיניהן היא נושא אינטימי נשי. אותן נשים הביעו חשש כי פרסום ציבורי-פומבי מסוג זה עלול לפגוע בנשים ובכבודן ולהביא ללעג כלפיהן. ברוח זו אמרה מור (בת 30):<sup>6</sup>

4 המידע הופק ממערכת "יפעת בקרת פרסום" על ידי רויטל רוזנבאום ממחלקת מדיה בפרסום אדלר-חומסקי-ורשבסקי.

5 אלטוסר השתמש במונחים *hailing* ו-*interpellation* כדי לתאר את אופן הבניית הסובייקט על ידי המדיה. במונח *hailing* התכוון אלטוסר לכך שכל פעולה תקשורתית מחייבת יצירת קשר עם הנמען, ולכן מחייבת "לקרוא לו". באם יענה, הרי הנמען זיהה שקריאה זו מופנית אליו ובכך יכול לשתף פעולה עם קריאה זו ועם העמדה החברתית שהוצעה לו, והוא יכול לסרב לשתף פעולה באם אינו מסכים לעמדה החברתית שהוצעה לו.

6 השמות בדויים.

... כל מוצרי תחבושות, טמפונים, כל מוצרי ההיגיינה... זה טוב כי מלמדים אותך שקיים המוצר ואיזה סוג... אבל לא יודעת אם מהטלוויזיה הייתי רוצה ללמוד את זה. הייתי מעדיפה שחברה תלמד אותי, אימא תלמד אותי, אחות תלמד אותי. שזו תהיה חוויה אינטימית משותפת ושאיני אישה ושזה ייחודי לי ולא לגברים, ושאחרי זה לא בכל סטנד-אפ דפוק צוחקים על "כנפיים", "לא כנפיים". בגלל זה – זה כל כך מבלבל, כי זה שנוי במחלוקת: מצד אחד זה טוב שהם (הגברים – ס.ב.) יודעים על הדברים האלה מצד שני הם משתמשים בזה לרעתנו... ואז יש כל מיני זלזולים נלווים... זה משהו שמשליך את עצמו על דברים אחרים.

טענה ידועה היא כי התקשורת האלקטרונית העבירה את המרחב הפרטי, שהיה מאחורי הקלעים, אל קדמת הבמה, דרך תמונות המעבירות רגשות, חוויות ואינטימיות, תוך השכחת העובדה שהתמונות והחוויות עוברות תיווך תקשורתי (Meyrowitz, 1985; Postman, 1982). כחלק מכך, התקשורת מאפשרת יצירת שיח ציבורי פתוח סביב טאבוים חברתיים וסוגיות שבעבר היו שמורות למרחב הפרטי (שם). לעתים, טשטוש הגבולות בין הפרטי לבין הציבורי מטרתו לעורר פרובוקציה ולזכות במודעות ציבורית נרחבת (Winship, 2000), אולם, נראה כי בהקשרן של פרסומות למוצרי היגיינה נשית, טשטוש גבולות עשוי להראות בעייתי ודיספונקציונלי בעיניים נשיות.

כחלק מהביקורת על העיסוק הפומבי בווסת, ציינו נשים שומרות מסורת או דתיות – מבוגרות וצעירות גם יחד – כי הן נבוכות בעת צפייה בפרסומות אלה בנוכחות קרוביהן – ילדים או בני נוער. למשל, לדברי לאה (שומרת מסורת, בת 43): "מראים כל מיני... לטמפונים, לילדים, אז הילדה שלי שואלת 'מה היא מכניסה? מה זה?' ... אז יותר הם שואלים שאלות, אז זה דבר שמאוד מפריע לי". יעל (דתיה, בת 51) הסבירה:

יש פרסומות שממש מגעיל לראות אותן ושיש ילדים קטנים גם שרואים את זה... פרסומות יותר אינטימיות, לא לגיל קטן... אפילו שאת נמצאת עם גילאים כאלה ויושבת ורואה טלוויזיה ויש פרסומת כזאת, זה מביך אותך קצת... כל פרסומת על תחבושות, על טמפונים, כל הדברים האלה, למרות שצריכים לדעת את זה אבל לא בגיל כזה קטן, 6-7 צריכים לדעת את כל זה... למשל שעם הטמפון, שמראים את הפרסומת לטמפון – פעם ראיתי, עם רכב שנוסע והיא נכנסת ויוצאת ולא הייתה לה בעיה לדחוף את הטמפון... זה לא כל כך הלהיב אותי.

לבד מתחושת המבוכה שעולה מן הציטוטים, עולה פרט מעניין נוסף: המרואיינות טוענות כי פרסומות שבהן צפו, הציגו את פעולת החדרת הטמפון. טענה זו היא פרי דמיון, שכן פעולה אינטימית זו לעולם איננה מוצגת בצורה מפורשת וגלויה בפרסומות למוצרי היגיינה. כמו כן, פרסומות אלו לעולם לא יציגו דם. למשל: כדי להוכיח את כושר הספיגה הגבוה של המוצר, מוכנסים טמפונים למים נקיים, ועל תחבושות מטפטפים נוזל כחול (Treneman, 1989). טענותיהן של המרואיינות מעידות כנראה על תחושתן וחששן מגילוי "סוד הנשיות" בפרסומות אלו.

בדומה לדברי יעל, חלק מהנשים הדתיות התייחסו גם לכך שהפרסום בנושא זה "מגעיל". כך, לדברי טובי (דתייה, בת 47):

... שלא לדבר על כל הפרסומות לטמפונים למיניהם ותחבושות ותחתוניות, וכל המשפחה יושבת ורואה והיום אין שום דבר שנשאר... הכל פתוח וגלוי. מקיאים לך את זה מול הפרצוף וזה נורא ואיום... אני באה ממגזר דתי, אבל אני לא חושבת שאני דתייה פנאטית... זה פשוט מגעיל! לא לעניין!.... מפריע לי באופן אישי ועל אחת כמה וכמה אם את יושבת עם ילד בן 10 שצריך לראות תחבושות (שזה לא צריך לעניין אותו), או נער מתבגר, או אפילו בחור בן 24. זה לא לעניין, זה מביך, לא נעים. לא שאני חושבת שכל מה שקשור בנושא מביך ולא נעים – ממש לא. אבל לא צריך להראות כל דבר. כמו שלא תראי לידה בטלוויזיה, למרות שלידה היא מקסימה ונהדרת... יש דברים שלא צריך להראות אותם!

הדברים הללו מלמדים על ראיית המיניות הנשית, שהווסת מהווה אחד מסממניה המובהקים, כמעין אות קין, דבר שראוי כי ישאר סמוי. הדברים משתלבים עם העיסוק הפמיניסטי בשאלת הפיכתה של האישה ל"אחר" במחשבה המערבית, ל"סוטה מהנורמה". לפי הביקורת הפמיניסטית, האישה נתפסת כניגודו הבינארי של הגבר, אשר נתפס כנורמלי וכתו-התקן הקובע את הסטנדרט, ולכן כל מה שמוגדר 'נשי' מוערך כשלילי ונתפס כנחות (Schur, 1984; Greene & Kahn, 1985). ברוח זו, טענה דה-בובואר (De Beauvoir, 1949/1986), כי משמעותה של האישה נקבעת על ידי הגבר ולכן נשים מנודות לתפקיד של "המין השני", "אחר" לא חיוני, בעוד שהגבר חופשי להגדיר את משמעות קיומו שלו.

כחלק מכך, הפמיניזם התרבותי הצביע על הבעייתיות של זיהוי האישה עם הגוף והטבע (בתרבות המערבית), הרגש ואי-הרציונליות, בעוד שהגוף



הגברי, הנפש וההיגיון הגברי הם קובעי הסטנדרטים האנושיים, שלמולם נתפסים הגוף והמהות הנשית כסטייה (Cirkseña & Cuklanz, 1992). דימויים של הגוף הנשי המסוכן, הנשלט ומונחה בעיקר על ידי רגשות, עמדו כניגוד לרצון הגברי, המלא שליטה עצמית ורציונליות. בעיניים גבריות, הגוף הנשי הוא תמיד ה"אחר": מסתורי, בלתי נשלט, מאיים להרוס ולאתגר את הסדר הפטריארכלי דרך הסחה, פיתוי, כניעה לתשוקה מינית, כשלון הרצון ואף מוות (Bordo, 1993). לטענת תיאורטיקניות פמיניסטיות, הפחד הגברי מפני כל אלה גרם לתפיסה שהגוף הנשי מייצג את כל הדרוש כדי להיות מפוקח ונשלט ולכן נתפס כאתר לפיקוח, משמוע ודיכוי, כלומר, אתר שמופעל עליו כוח חברתי (Bartky, 1990; Davis, 1997; Wolf, 1992).

לטענת יאנג (Young, 1990), הגוף הוא גורם מרכזי לאופן שבו קבוצות דומיננטיות (קרי – גברים מערביים, לבנים ובורגנים) מתייגות קבוצות מסוימות (כנשים, הומוסקסואלים, זקנים, נכים וכדומה) בתור "אחרים". בסקאלה האסתטית של הגוף, שאותה יצרו, ממוקמים ה"אחרים" במקום נחות. בכך מבנות קבוצות אלה הבדל בינן לבין קבוצות אחרות וגם זכות בשליטה ובעליונות.

מאחר והשיח על המיניות הנשית נוצר על ידי גברים, הרי שתפקיד המיניות הנשית מוגדר לפי צרכים גבריים, באופן המקשה מאוד על נשים להגדיר את עצמן בדרכן שלהן (Bem, 1993; Wyman & Dionispoulos, 2000). כחלק מכך, הווסת נחשבת בעיניים גבריות לתופעה בעייתית, דוחה ומגעילה (Greer, 1971). בשל הבנייה חברתית רבת שנים של המיניות הנשית, "הצלחה" נחשבת בעיני נשים כיכולת להיראות מינית ואטרקטיבית בעיני גברים (Travis, Meginnis & Bardari, 2000). נראה כי להבנתן של מרואיינות, ברגע שהווסת פוגמת באטרקטיביות שלהן – משום שהיא מגעילה ודוחה בעיניים גבריות – חשוב להסתירה ובוודאי שלא להציגה קבל עם ועולם בצורה כה פומבית.

כדי להבין את הדחייה והגועל שחשו נשים דתיות ושומרות מסורת ביחס לפרסומות אלו, חשוב להסביר כי הווסת נחשבת ביהדות לדבר טמא ("נידה"). לאורך הדורות נמצאו התייחסויות לנידה כטומאה, ולכך שיש להתרחק מאישה בזמן הווסת ולהישמר ממנה, להיזהר ממגע שלה במאכלים, להימנע מהסתכלות בפניה ועוד. שרידים של התייחסויות אלו נותרו כהלכות קבועות גם בספרי ההלכה של ימינו. בהקשר זה, זרם פמיניסטי-דתי עכשווי רואה בהתייחסות זו לנידה עדות לכך, שבמסורת הספרותית של היהדות הזכר הוא היהודי הייצוגי. תפקידן של הנשים וערכן נקבעים ומוגבלים בעיקר בהתאם

לאינטרסים, לצרכים ולשיקולים של הגבר. לא זו בלבד שהתורה פונה לרוב במישרין רק לגברים, אלא גם בספרות שלאחריה, ממשיכים להתייחס לנשים כאל אובייקטים ולא כסובייקטים, כ"הן". לנוכח העובדה שהדימוי הקלאסי של האישה במסורת היהודית מעוצב על ידי פרשנות חז"ל לטקסטים המקראיים, עצם מהותה של האישה מוגדרת על ידי הגברים, במונחים שלהם ולפי סולם הערכים שלהם (Ross, 2004).

לאור כל זאת, נראה כי תחושת הגועל ביחס לפרסומות למוצרי היגינה נשית וכן הביקורת הנוקבת של הנשים הדתיות (שלעתים אף מנותקת מהמציאות הפרסומית אלא היא פרי דמיון בלבד), עשויה ללמד שהן מפנימות את דרך ההסתכלות האורתודוקסית על סממני נשיותן ועל "אחרותן" בהשוואה לנורמה, שהיא הגוף והמיניות הגברית, וכי הדיכוי אצלן משמעותי יותר.

בנוסף, נראה כי ניתן לקשור את רתיעתן ומבוכתן של נשים דתיות ושומרות מסורת ביחס לפרסומות למוצרי היגינה נשית לעניין חוסר הצניעות הכרוך בפרסום מוצרים אלה. מוסד הצניעות הוא שורשי ועמוק ביהדות. משמעותו השתנתה במשך הזמן ויישומו שונה בקהילה החרדית ובציבור הדתי המודרני (שנציגות ממנו נטלו חלק במחקר זה). חז"ל היו אלו שהוסיפו צניעות מוסרית (צניעות בתחום היחסים שבינו לבינה) לרעיון של ענווה ועשיית מעשים טובים (ההגדרה המקראית והמקורית של רעיון הצניעות), וכמו כן יצרו זיקה בין הצניעות לבין האישה והפכו לחלק אינטגרלי בתפיסת מהותה של האישה. הצניעות הנשית נתפסת כתכונה כללית ובסיסית, המייחדת את האישה ומחייבת סטנדרטים התנהגותיים ברורים: היא היפוכה של ההתבלטות, וכל דבר שיש בו מן ההתבלטות ומשיכת תשומת הלב, הרי שהוא חורג מן הצניעות ויש להתרחק ממנו.

לאור כל זאת, בהתאם לטענות של וויליאמסון (Williamson, 1978) כי פרסומות נשענות על ידע קיים ומשתמשות במושגים מוכרים כדי לאפשר למשמעויות המובנות לחדור בקלות למחשבותינו, נראה כי המסרים המועברים בפרסומות למוצרי היגינה נשית משתלבים עם מיתוסים תרבותיים מוכרים, דבר שמקשה על התנגדות וקריאה ביקורתית.

בנוסף, ברוח טענתה של באטלר (Butler, 1990, 1993), כי ההבחנה בין גוף גברי לנשי היא תוצאה שרירותית של סדר חברתי מסוים, וכי נשים מסגלות לעצמן את התסריטים התרבותיים ביחס למינן, ניתן לומר כי מרואיינות רבות מפנימות ומקבלות את השיח התרבותי הדומיננטי-הפטריארכלי, הרואה בגוף ובמיניות הנשית "אחר". דברים אלו נכונים במיוחד לגבי מרואיינות דתיות

ושומרות מסורת, שהפנימו תפיסות פטריארכליות ודומיננטיות ביהדות באשר לנשיות, לווסת ולצניעות, ולכן הן רואות בווסת משהו אינטימי במיוחד, אולי אפילו מגעיל, שיש להסתירו. משום כך, הן רואות בפרסומות העוסקות בפומבי במוצרי היגיינה נשית הפרה של ערך הצניעות, נבוכות מהצגה ויזואלית פומבית זו, יוצאות כנגדה ומקוות להעלימה.

### אסטרטגיה פרסומית מגוחכת

ביקורת נוספת ושונה, בהתייחסותן של מרואיינות רבות לפרסומות למוצרי היגיינה נשית, כללה אמירות שיפוטיות כלפי האסטרטגיה הפרסומית וניסיונות השכנוע הלא מוצלחים בפרסומות אלה. כאן מדובר בביקורת על אסטרטגיה פרסומית מיושנת ולא משכנעת שעבר זמנה. למשל, לדברי זיוה (בת 32): "לא שזה חדירה לפרטיות אבל כמו הקטע של ה'טמפקס' וה'או-בה', זה על אותו משקל ... כמה כבר אפשר לחדש בכל העסק הזה, כמה אפשר לרענן?" ובדומה, לדברי ספיר (בת 31): "את רואה קבוצה של נשים שמספרות על איזה טמפון שהשתמשו בו, על איזה פד, כאילו זה המצאת המאה. לפני שהיה את הפד הזה היה פד אחר... זה לא מהיום".

ביקורת אחרת בהקשר זה עסקה **בשקרי ובמגוחך** שבפרסומות הללו, המנסות להראות כיצד המוצרים המדוברים יהפכו, לכאורה, את חוויית הווסת למציאות נעימה ומשחררת. לדוגמה, לטענת אביטל (בת 42):

לפני כמה זמן פרסומת הצחיקה אותי דווקא עם התחבושות ההיגייניות. יש המון פרסומות, שאת מרחפת ואת הולכת וזה, שעושים מזה איזה תענוג גדול, כשאנחנו סובלות כל חודש מהחנטריש הזה. אז הייתה פרסומת שעלתה על זה, עשו פרודיה על הפרסומות של זה, אז זה דווקא תפס אותי, הצחיק אותי נורא.

ולדברי חן (בת 22): "הפרסומות האלה למוצרי היגיינה מטומטמות לגמרי, כאילו כל כך כיף במחזור... אני הרי סובלת אז על מי אתם עובדים?!"

בדומה, טענה לינט (בת 45): "יש פרסומות שמצחיקות אותי ואני בכלל לא אוהבת להסתכל עליהן, זה הפרסומות של התחבושות ההיגייניות... לא אוהבת אותם. מה זה הדבר הזה? זה לא נוח באף צורה. זה מגוחך!"

יצוין, כי מספר מצומצם של נשים ציינו לטובה את האסטרטגיה הפרסומית של פנייה אישית על ידי אישה, שמאפיינת חלק מהפרסומות הללו. כך, למשל,

לדברי טלי (בת 26): "...הם היו ראשונים, לדעתי, ששמו שם נשים שפשוט דיברו על המוצר... גם קוטקס? ... הטמפונים האלה? גם הם עשו את זה בהתחלה... לא שמו דוגמניות, שמו נשים פשוט מחתך גילאים שונה, עם רקע שונה, זה היה יפה".

מהדברים הללו נראה כי נשים חשות חוסר נוחות מהחוויה האישית של הווסת באופן שמשקף את הרגשות השליליים הקיימים בתרבות ביחס לווסת, כלומר, בדבריהן יש ביטוי להפנמה של הווסת כחוויה בלתי רצויה ולא נעימה. דברים אלו מביעים מודעות (ולרוב ביקורת גלויה) לאיכות המלאכותית והלא-ריאליסטית של ייצוגי הפרסום בתחום ההיגיינה הנשית, תוך התייחסות השוואתית לניסיון האישי עם חוויית הווסת ועם השימוש במוצרים המוצעים. תגובות המרואיינות מערערות על "אמת" בסיסית בהצהרות ובהבטחות הפרסומיות, ומלמדות על היכרותן - כצרכניות בחברה רוויית פרסום - עם הז'אנר הפרסומי.

יותר מכך, הנשים שופטות את ההבטחות הפרסומיות למול ניסיון האישי וחווייתיהן הגופניות בזמן הווסת - ניסיון המקנה להן ריחוק ביקורתי. ממצא זה משתלב עם דברי פסיק (מצוטט בתוך: Durham, 2011) כי הגוף הוא המקום בו כוח חברתי מתבטא בדרכים ממשיות, מטריאליות, ולכן, לדבריו, הגוף מהווה אתר למאבק בין מבנים חברתיים ובין שליחות (agency) אישית. לאור זאת, ניתן לראות, לכאורה, עמדת כוח ושליחות נשית בצורת הפענוח הזו, הקוראת תיגר על מנגנוני הכוח הפרסומיים ועל הניסיון להבנות את הווסת כחוויה נעימה וכיפית שמאפשרת לעשות הכל, בדיוק כמו כל יום אחר. אולם, גם כאן - בדומה לטיעונים שהוצגו בתימה הראשונה, המביעים תפיסה של חוויית הווסת כחוויה שלילית, לא רצויה ולא נעימה - הדברים מלמדים על הפנמת התפיסות הפטריארכליות ביחס לווסת כדבר שלילי, לא נעים, ובאופן פרדוקסלי - "לא טבעי".

הנשיות היא הפקה, טענה בארטקי (Bartky, 1990) והגוף הנשי מובנה כמעין אויב שיש להשגיה עליו ולמשטר אותו. האישה חיה את גופה אך כפי שהוא נראה על-ידי אדם אחר, אנונימי ופטריארכלי, שכן במודעותה של כל אישה שוכן לכאורה גבר בוחן ושופט. באופן זה, כשהגוף הנשי דולף במסגרת הווסת, ההפקה נעשית מורכבת במיוחד. דברי הנשים משקפים תפיסות אלה ומלמדים על הצלחת הדיכוי הפטריארכלי, שכן הציוויים והאיסורים התרבותיים (ובחלק מהמקרים - הדתיים) וההבניות הקיימות של מיניותן הופכים לחלק בלתי נפרד מן העצמי הנשי, והנשים הופכות למדכאות של עצמן.

## דיון מסכם

מאמר זה הציג ובחן ממצאים שעלו במסגרת מחקר התקבלות פמיניסטי, שבחן כיצד נשים ישראליות מפרשות דימויי נשים ונשיות בפרסומות למוצרי היגיינה נשית בטלוויזיה. הממצאים העלו, כי מרואיינות רבות – בעיקר דתיות ושומרות מסורת – חשות תחושות קשות ביחס לפרסומות למוצרי היגיינה נשית, בשל העובדה שנעשה בפרסומות אלו שימוש בחוויות גופניות נשיות אינטימיות. מוקד הביקורת היה בעצם הפיכתם של עניינים אינטימיים ופרטיים שצריכים להיות מוסתרים מהעין, לגלויים וחשופים לעין כל, כלומר, פומביים ובוטים, באופן שגורם לנשים תחושות של מבוכה, בושה ואף נלעגות, בעיקר כאשר נוכחים בעת הצפייה גם בני משפחה צעירים.

למרות ההתנגדות החריפה שהובעה ביחס לפרסומות למוצרי היגיינה נשית, ועל אף הריחוק הביקורתי, לכאורה, של המרואיינות מהדימויים הדומיננטיים של נשיות, עולה מדבריהן דווקא הפנמה וקבלה של השיח התרבותי הדומיננטי-הפטריארכלי – הרואה בגוף ובמיניות הנשית סטייה מהנורמה, "אחרות" הראויה להסתרה – ולא קריאת תיגר עליו או ניסיון להתעמת עימו. דברי הביקורת מצד הנשים מתיישבים היטב עם הטענה כי תחושות הבושה והאשם, המאפיינות מיתוסים סביב הווסת, מופנמות על-ידי נשים, ובכך הן בעצמן משמרות את הטאבו (Weidger, 1978) ומהוות סוכנות של הדיכוי הפטריארכלי. יותר מכך, נראה כי בקונטקסט תרבותי עכשווי, שבו קיימת סקסואליזציה ברורה של הגוף הנשי (McNair, 2002), בין היתר גם בפרסומות (First, 1998; Lemish, 2002), נשים שהפנימו עמדה תרבותית זו יחוו גועל ודחייה כלפי גוף נשי במחזור (Chrisler, 2004).

לפיכך, לא ניתן לומר כי הנשים הפגינו קריאה ביקורתית או חתרנית ביחס לפרסומות למוצרי היגיינה נשית, כי אם קריאה מועדפת (Hall, 1980), ברוח האידיאולוגיה הדומיננטית, המונעת מכוח הפחד הפטריארכלי מ"הנשי" ועושה שימוש במיתוסים הניזונים ממנו. נראה כי העובדה שנשים מבוגרות (בגילאים בהם אין מחזור חודשי) לא ראו בעיה בפרסומות אלו ולא התייחסו אליהן בראיונות, מחזקת טיעון זה. הן הרגישו קרובות יותר ל"נורמה" הגברית ורחוקות מספיק מחוויית ה"זרות" וה"אחרות" הנשית מכדי לחוש תחושות אשם ו"בושה" בשל נשיותן.

בהקשר זה ניתן להתייחס לטענתו של פוקו כי הגוף הינו אחד האתרים שבהם פועל הכוח החברתי ובמקביל גם זוכה להתנגדות (בתוך: מילס, 2005). הגוף הפך למקום העיקרי לפעולתן של צורות מודרניות של כוח, שאינו

כוח מוסדי דכאני של המדינה אלא כוח עדין, חמקמק ויעיל, המהווה חלק מהפרקטיקות של חיי היומיום (Davis, 1997). כוח זה פועל מלמטה – דרך פיקוח ובחינה עצמית והתאמה עצמית לנורמות חברתיות-תרבותיות, כשכל פרט הופך המשגיח של עצמו וסוכן צייתן של הסדר הקיים (Foucault, 1977). בדומה לטענות גיל ושרף (Gill & Scharff, 2011) בהתייחסן לשיחים תרבותיים פופולריים עכשוויים אשר מטילים על הנשים את האחריות לניהול ולמשמיע של עצמן, נראה כי גם השיח הפרסומי בתחום של פרסומות למוצרי היגיינה נשית מטיל על הנשים את האחריות לנהל את עצמן, למשמע את עצמן ולפקח על התנהלותן סביב הווסת בכדי שלא יביישו את עצמן. הנשים מפנימות את ה"צורך" להסתיר את הפרשות הווסת, בעוד שלמעשה מדובר בצורך מדומיין, שנוצר רק בעקבות הטאבו ועקב הבניית החברתית של הווסת כהפרשה מלוכלכת ומזהמת.

באם נקשור ממצאים אלו לממצאים של מחקרי התקבלות פמיניסטיים קודמים, בעיקר אלו שעסקו בפענוח דימויי נשיות בפרסומות, אזי נמצא נקודות דמיון ונקודות סתירה. מחד, בדומה לממצאים של מחקרי התקבלות פמיניסטיים קודמים, ניתן אכן לומר שיש כאן "מבט נשי" ייחודי בעצם ההתייחסות הספונטנית והביקורתית לדימויים בפרסומות אלו דווקא, ובהסתמך על סוג הטיועונים שעלו בדברי הנשים. מאידך, ממצאים אלו מנוגדים לממצאים של מחקרי התקבלות פמיניסטיים, שטענו להתנגדות נשים לאידיאולוגיה הפטריארכלית המועברת באמצעות דימויי המדיה (Ang, 1996). נראה כי הממצאים גם עומדים בניגוד לממצאיה של שילדס (Shields, 2002), כי בבגרותן החלו נשים מתווכחות עם דימויי נשיות בפרסום והחלה דחייה של המשמעויות המועדפות המוצפנות בטקסטים הפרסומיים: אמנם נשים מבוגרות יותר לא ייחסו לפרסומות אלו חשיבות ולא הזכירו אותן בדבריהן, אך נראה שהדברים קשורים לעובדה שאינן חוות וסת יותר, ולא ישירות לגילן. לראייה, נשים מבוגרות אחרות, בגיל הווסת או בסמוך לתום תקופת פוריותן, כן התייחסו בדבריהן – ומיזמתן – לפרסומות אלה.

ממצאים אלו מעניינים לאור העובדה כי ההבחנה הדיכוטומית בין ה"ציבורי" ל"פרטי" הינה סוגיה מרכזית במחשבה ובפעולה הפמיניסטית (שהיחס הפמיניסטי אליה השתנה במהלך השנים). ניתן היה לטעון כי בעצם העובדה שפרסומות אלו מוציאות את הפרטיות הנשית אל המרחב הציבורי, יש דווקא פרקטיקה פמיניסטית או קריאת תיגר – זאת, ברוח טענה שנשמעה בגל השני של הפמיניזם: לפי טענה זו, חובה לשבור את ההבחנה המגדרית בין

הציבורי לפרטי, שכן מדובר במושגים המושפעים מכוחות פוליטיים ומערכות אידיאולוגיה דומיננטיות כמו הפטריארכיה. תחת הסיסמה "האישי הוא הפוליטי" טענו פמיניסטיות הגל השני שיש לנפץ את החיבור של נשים עם המרחב הפרטי ושל גברים עם המרחב הציבורי. הן התנגדו להגדרה של נושאים הנתפסים כטריביאליים, כ'לא פוליטיים', וקראו להפיכתם לסוגיות ציבוריות (Silveirinha, 2007). ברוח זו, אפשר היה גם לטעון כי פרסומות מעין אלה מהוות הצהרה ברורה המבחינה נשים מגברים בכך ש"נשים הן כאלה", ללא אלמנט של היררכיה בשל מיניותן השונה. עם זאת, חשוב להדגיש כי במחקר זה לא הודגמו צורות קריאה ביקורתיות או פמיניסטיות כאלו ביחס לפרסומות למוצרי היגיינה נשית, ונשים נמנעו מלומר שהעיסוק הציבורי בעניין אינטימי ופרטי זה הוא חוויה משחררת או מעצימה עבורן או עבור נשים בכלל. דבריהן קרובים יותר דווקא לטענות פוסט-פמיניסטיות כי יש לנטוש את הטענה "האישי הוא פוליטי" ולא לכרוך את הציבורי והפרטי יחד בהקשר של דיכוי נשים (ראו למשל: Walter, 1998).

בהתאם לטענת פוקו, כי משמעויות נעשות דרך שיחים וכי עוצמתו של שיח תלויה בקבלתו כאמת בנסיבות היסטוריות מסוימות (Foucault, 1977), הרי שדיון בממצאים אלו חייב לקחת בחשבון את ההקשר התרבותי והחברתי הישראלי, שכן החברה הישראלית דומה במבנה הפטריארכלי שלה לחברות מערביות, שבהן יש מחויבות ברמה ההצהרתית לעקרון השוויון בין המינים, אך בפועל גורמים שונים כממסד הדתי, המיליטריזם הישראלי ומצב בטחוני בעייתי מתמשך, תורמים להאדרה ולמרכזיות של ערכים גבריים. גם הציפיה הנורמטיבית מהאישה להיות אחראית על הולדת הילדים וגידולם ועל משק הבית, מהווה מנגנון המשעתק את אי-השוויון המגדרי ומשתיק את הקול הנשי (Herzog, 2002). הקשר תרבותי-חברתי זה יכול להסביר את ההפנמה של שיח גברי-מאצ'ואיסטי-פטריארכלי ביחס לווסת, את ראיית הווסת כמטרד, ואת הצפייה בפרסומות למוצרי היגיינה נשית כמשהו מגעיל, מביך, טאבו - שאינו ראוי כלל לעיסוק פומבי דוגמת פרסום טלוויזיוני.

לסיום, לאור כל הדברים הללו ניתן לטעון כי בהקשרן של פרסומות למוצרי היגיינה נשית קיימים שני צירים שמחלקים את הנשים הישראליות הצופות ל'קהילות פרשנות' שונות. הציר האחד הינו ציר גילאי, היוצר הבחנה בין נשים שעדיין חוות מחזור חודשי לבין נשים מבוגרות, שאינן חוות זאת ולכן פחות מתעניינות או מוטרדות מפרסומות למוצרי היגיינה נשית ונותרות אדישות ביחס למסריהן. צעירות ונשים בגיל הווסת מבקרות פרסומות אלה

בעיקר על רקע העיסוק הפומבי בעניינים אינטימיים נשיים ובשל חשש מלעג גברי בהקשר זה. הציר האחר הינו ציר של אמונה דתית, היוצר הבחנה בין נשים חילוניות, שיחסן לפרסומות אלו פחות מחמיר, לבין נשים שומרות מסורת ונשים דתיות, המתייחסות בחומרה יתרה לפרסומות אלו בשל שאלות של צניעות והיחס ההלכתי לווסת (נידה).

בכל מקרה, הממצאים מלמדים על צורת קריאה שניתן לכנות "משולבת", שכן באופן מעניין, היא משלבת מידות שונות של מודעות וביקורת וכורכת יחדיו צורות קריאה שנראות מנוגדות לכאורה – קריאה מתוחכמת/אופוזיציונית וקריאה נאיבית/הגמונית (Liebes & Ribak, 1991): צורת הקריאה המשולבת מבטאת ביקורת ברמת המסרים הגלויים של הפרסומת, ברמה של הרטוריקה או האסטרטגיה הפרסומית-שכנועית, אולם נעדרת ביקורת ומודעות מקבילה ברמת המסרים הסמויים, כלומר ברמה האידיאולוגית. במילים אחרות, צורת קריאה זו מלמדת על עיוורון ביחס למסרים האידיאולוגיים הפטריארכליים והיא מבטאת דווקא הפנמה של כללי ההגמוניה.

בהמשך לדברים הללו, ובהסתמך על כך שטאבו לגבי הווסת קיים בכל התרבויות אם כי ביטוי שונים (למשל: Ussher, 2007; Lee, 1999; Houppert, 1989), שאלה מעניינת לבחינה במחקרים עתידיים היא: האם מדובר כאן בתופעה שאכן נובעת מהקשר ישראלי-יהודי ייחודי, או שמא זוהי תופעה גלובלית? ואם אכן מדובר בתופעה גלובלית, במה סממניה זהים או שונים בהשוואה למקרה הישראלי המתואר במאמר זה?

בנוסף, חשוב לציין כי למרות העובדה שטלוויזיה מסחרית החלה פועלת בישראל כבר בתחילת שנות ה-90, פרט למאמץ של רום ונוי המופיע בספר זה, עדיין לא נערכו בישראל מחקרי ניתוח תוכן של פרסומות למוצרי היגיינה (טלוויזיוניות או אחרות). לפיכך, מעניין יהיה לבצע לראשונה ניתוח תוכן לפרסומות למוצרי היגיינה המתפרסמות במדיה בישראל, כדי לבחון אם אותם מוטיבים שנתגלו בעולם קיימים גם במקרה הישראלי.

### ביבליוגרפיה

- מילס, ש' (2005). מישל פוקו. תל-אביב: רסלינג.  
 פרידמן, א' (1996). באה מאהבה: אינטימיות וכוח בזהות הנשית. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.



וימן, ג' (2000). מגדר ופרסומת: נשים וגברים בתשדירי הפרסומת הטלוויזיונית בישראל. *מגמות*, 40(3), ע' 466-485.

מאלווי, ל' (1975/2006). עונג חזותי וקולנוע נרטיבי. בתוך: דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב, יפה ברלוביץ, דבורה גריינימן, שרון הלוי, דינה חרובי, וסילביה פוגל-ביז'אווי (עורכות), *ללמוד פמיניזם: מקראה. מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית* (ע' 118-133). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

- Al-Khalidi, A. (2000). 'The greatest invention of the century': Menstruation in visual and material culture. In: Maggie. Andrews & Mary. M. Talbot (Eds.), *All the World and her Husband: Women in Twentieth-Century Consumer Culture*. (pp. 65-81). London: Cassell.
- Althusser, L. (1971). Ideology and state apparatuses. In: *Lenin and Philosophy and Other Essays* (Ben Brewster, Trans.). New York: Monthly Review Press.
- Ang, I. (1985). *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. New York: Methuen.
- Ang, I. (1996). *Livingroom Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*. London: Routledge.
- Bartky, S. (1990). *Femininity and Domination*. London: Routledge.
- Bem, S. L. (1993). *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. London: BBC.
- Betterton, R. (Ed.) (1987). Introduction: Feminism, femininity and representation. In: Rosemary Betterton (Ed.), *Looking on: Images of Femininity in the Visual Arts and Media*. (pp. 1-17). London: Pandora.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York: Routledge.
- Carter, C. (2012). Sex/gender and the media: From sex roles to social construction and beyond. In: Karen Ross (Ed.), *The Handbook of Gender, Sex and Media*. (pp. 365-382). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Chrisler, J. C. (2004). Introduction. In: Joan C. Chrisler (Ed.), *From Menarche*

- to Menopause: The Female Body in Feminist Therapy*. (pp. 1-4). Binghamton, NY: The Haworth Press.
- Cirksena, K. & Cuklanz, L. (1992). Male is to female as \_\_\_ is to \_\_\_: A guided tour of five feminist frameworks for communication studies. In: Lana F. Rakow (Ed.), *Women Making Meaning: New Feminist Directions in Communication*. (pp. 18-44). New York, NY: Routledge.
- Coward, R. (2001). The Look. In: Julia Thomas (Ed.), *Reading Images*. (pp. 33-39). New York: Palgrave.
- Crymble, S. (2012). Contradiction sells: Feminine complexity and gender identity dissonance in magazine advertising. *Journal of Communication Inquiry*, 36(1), pp. 62-84.
- Currie, D. H. (1997). Decoding femininity: Advertisements and their teenage readers. *Gender and Society*, 11(4), pp. 453-477.
- Davis, K. (1997). Embodiment theory: Beyond modernist and postmodernist readings of the body. In: Kathy Davis (Ed.), *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*. (pp. 1-23). London: Sage.
- De Beauvoir, S. (1949/1986). *The Second Sex*. New York: Penguin.
- Denzin, N. K. (1994). The art and politics of interpretation. In: Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. (pp. 500-515). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Durham, M. G. (2011). Body matters: Resuscitating the corporeal in a new media environment. *Feminist Media Studies*, 11(1), pp. 53-60.
- First, A. (1998). Nothing new under the sun? A comparison of images of women in Israeli advertisement in 1979 and 1994. *Sex Roles*, 38(11/12), pp. 1065-1077.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin.
- Furnham, A. & Twigg, M. (1999). Sex-role stereotyping in television commercials: A review and comparison of fourteen studies done on five continents over 25 Years. *Sex Roles*, 41(5/6), pp. 413-437.
- Gill, R. (2007). *Gender and the Media*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Gill, R. & Scharff, Ch. (2011). Introduction. In: Rosalind Gill & Christina Scharff (Eds.), *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. (pp. 1-17). New York: Palgrave Macmillan.
- Greene, G. & Kahn, C. (1985). Feminist scholarship and the social construction of woman. In: Gayle Greene & Coppelia Kahn (Eds.), *Making*

- a Difference: Feminist Literary Criticism*. (pp. 1-36). London: Methuen.
- Greer, G. (1971). *The Female Eunuch*. St. Albans Herts: Paladin.
- Hall, S. (1980). Encoding/decoding. In: Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe & Paul Willis (Eds.), *Culture, Media, Language*. (pp. 128-138). London: Hutchinson.
- Herzog, H. (2002). Knowledge, power and feminist politics. In: Hannah Herzog (Ed.), *Reflection of a Society*. (pp. 269-293). Tel-Aviv: Ramot Publishing, Tel-Aviv University.
- Houppert, K. (1999). *The Curse: Confronting the Last Unmentionable Taboo: Menstruation*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kane, K. (1997). The ideology of freshness in feminine hygiene commercials. In: Charlotte Brunson, Julie D'Acci & Lynn Spigel (Eds.), *Feminist Television Criticism: A Reader*. (pp. 290-299). Oxford: Oxford University Press.
- Kissling, E. A. (2006). *Capitalising on the Curse: The Business of Menstruation*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Lee, J. (2007). *Exposing longstanding taboos around menstruation: A cross-cultural study of the women's hygiene product advertising*. Paper presented at the ICA conference, San Francisco, CA.
- Lemish, D. (2002). Normalizing inequality: Portrayals of women in Israeli media. *The Journal of Israeli History*, 21(1-2), pp. 110-125.
- Liebes, T. & Ribak, R. (1991). A mother's battle against TV news: A case study of political socialization. *Discourse & Society*, 2(2), pp. 203-222.
- McNair, B. (2002). *Striptease Culture: Sex, Media and the Democratization of Desire*. London: Routledge.
- Merskin, D. L. (1999). What every girl should know: An analysis of feminine hygiene advertising. In: Sharon R. Mazzarella & Norma Pecora (Eds.), *Growing up Girls: Popular Culture and the Construction of Identity*. (pp. 113-132). New York: Lang Publishing.
- Meyrowitz, J. (1985). *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford: Oxford University Press.
- Nava, M. (1997). Framing advertising: Cultural analysis and the incrimination of visual texts. In: Mica Nava, Andrew Blake, Iain MacRury & Barry Richards (Eds.), *Buy this Book: Studies in Advertising and Consumption*. (pp. 34-50). London: Routledge.

- Park, Sh. M. (1996). From sanitation to liberation? The modern and postmodern marketing of menstrual products. *The Journal of Popular Culture*, 30(2), pp. 149-168.
- Postman, N. (1982). *The Disappearance of Childhood*. New York: Delacorte Press.
- Radway, J. (1984). *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Roberts, T. A. (2004). Female trouble: The menstrual self-evaluation scale and women's self-objectification. *Psychology of Women Quarterly*, 28(1), pp. 22-26.
- Ross, T. (2004). *Expanding the Place of Torah: Orthodoxy and Feminism*. Hanover: Brandeis University Press.
- Schur, E. (1984). *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma and Social Control*. New York: Random House.
- Shail, A. (2007). "Although a woman's article": Menstrual economics and creative waste. *Body & Society*, 13(4), pp. 77-96.
- Shields, V. (2002). *Measuring up: How Advertising Affects Self-Image*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Silveirinha, M. J. (2007). Displacing the "political": The "personal" in the media public sphere. *Feminist Media Studies*, 7(1), pp. 65-80.
- Simes, M. R. & Berg, D. H. (2001). Surreptitious learning: Menarch and menstrual product advertisements. *Health Care for Women International*, 22(5), pp. 455-469.
- Travis, C. B., Meginnis, K., L. & Bardari, K., M. (2000). Beauty, sexuality, and identity: The social control of women. In: Cheryl Brown Travis & Jacquelyn White (Eds.), *Sexuality, society, and feminism*. (pp. 237-272). Washington, DC: American Psychological Association.
- Treneman, A. (1989). Cashing in on the Curse: Advertising and the menstrual taboo. In: Lorraine Gamman & Margaret Marshment (Eds.), *The female Gaze: Women as Viewers of Popular Culture*. (pp. 153-165). Seattle: Real Comet.
- Turner, B. (2012). Introduction: The turn of the body. In: Bryan Turner (Ed.), *Routledge Handbook of Body Studies*. (pp. 1-17). London and New York: Routledge.
- Ussher, J. M. (1989). *The Psychology of the Female Body*. London: Routledge.

- Van Zoonen, L. (1994). *Feminist Media Studies*. London: Sage.
- Walter, N. (1998). *The new Feminism*. Boston: Little, Brown.
- Weideger, P. (1978). *Female Cycles*. London: The Women's Press.
- Weinberg, D. (2012). Social Constructionism and the body. In: Bryan Turner (Ed.), *Routledge Handbook of Body Studies*. (pp. 144-156). London and New York: Routledge.
- Williamson, J. (1978). *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. London: Marion Boyars.
- Winship, J. (2000). Women outdoors: Advertising, controversy and disputing feminism in the 1990s. *International Journal of Cultural Studies*, 3(1), pp. 27-55.
- Wolf, N. (1992). *The Beauty Myth: How Images of Beauty are Used Against Women*. New York: Doubleday.
- Woodward, K. (2002). *Understanding Identity*. London: Arnold.
- Wyman, L. M. & Dionisopoulos, G. N. (2000). Transcending the Virgin/Whore dichotomy: Telling Mina's story in Bram Stoker's Dracula. *Women's Studies in Communication*, 23(2), pp. 209-237.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

# סיום המחזור: בין 'תופעה טבעית' ל'בעיה רפואית'

## דלילה אמיר

### פתיחה

אסופת המאמרים הנוכחית מציעה הזדמנות לבחון את המחזור החודשי כתופעה נשית אוניברסלית. כזה הוא גם סיומה של מחזוריות זו. אך בעוד שקבלת הווסת בפעם הראשונה נתפסת כמאורע חד-פעמי וחד-משמעי, שבו חוצה הילדה סף מעבר לקראת הגדרה של נשיות חדשה, הרי שסיום המחזור נתפס כתחילתה של תקופה נטולת נקודת סיום ברורה, שמשמעותה מעורפלת. בנוסף, בעוד שטקסיות חברתית מלווה ומסמנת את המעבר מילדות לנשיות, אין כל טקס חברתי המציין את סיום המחזור (סידי, 1993).

ואכן, תהליך סיום המחזור החודשי מתאפיין בהיותו שילוב של מספר "תהליכי-סיום", שלא אחת נעדרים סינכרוניזציה בין תהליכים הורמונליים וסימפטומטיים לבין תחושותיה של האישה החווה אותם. יתר על כן, תהליך סיום המחזור גם מלווה במגוון משתנה של תופעות, והללו נחוות בעוצמות שונות על-ידי נשים שונות, כמו גם אצל אותה אישה בזמנים שונים. לעמימות האופפת את תקופת סיום המחזור מצטרפות בדרך כלל תפיסות חברתיות ותרבותיות שליליות מעיקרן. כך למשל, במהלך התקופה הוויקטוריאנית סומנה תקופת תום הווסת כחטא וכניוון (sin & decay). בהמשך, בעיקר עם התפשטות ההשפעה הפרוידיאנית, הוסבה תפיסת החטא לכיוון של נזירות פסיכולוגית (Belgrave, 1993).

גם כיום נלווים אל תקופת סיום המחזור דימויים שליליים המחברים בינה לבין 'בלות', חולי, זיקנה, קשיים פסיכולוגיים, 'התרוקנות הקן', דיכאון ואובדן משמעות. כך, למרות שסימפטומים כמו נדודי שינה ופיזור דעת מוכרים כביטויים של תקופת סיום המחזור, נשים רבות – שנמצאות בשיא העשייה שלהן – חוות אותם דווקא כביטויים של זיקנה, חולי וסניליות. חוויה זו של חוסר הלימה בין תחושות הגוף, שהן מזהות בטעות כזיקנה, לבין חוויות

ותהליכים אחרים בחייהן מביאה חלק מהנשים לדאגה לגבי יכולתן להוסיף ולקיים את מחויבויותיהן המקצועיות, המשפחתיות והחברתיות, ולחשש לגבי סיכוייהן לממש את שאיפותיהן בתחומי חיים שונים. הן תוהות אם מעתה ואילך מצפה להן תהליך של הידרדרות מתמדת. חוסר ההלימה גורם לחלקן להימנע מכל עיסוק בנושא, ואף לחוות את התהליך כמביך וככזה שיש להסתירו מהסביבה. כך, חלק מהנשים אינן לומדות את הנושא בצורה עניינית ובמקביל גם מתמודדות איתו לבדן.

נשים חוות את הפסקת המחזור גם דרך השיחים המתקיימים בסביבתן החברתית-תרבותית. השיחים מספקים פרשנויות לחויית הפסקת המחזור, וכן תסריטי פעולה לפיהם נשים אמורות לנהוג. תסריטים אלו עונים לשאלות כגון: האם למן היפסקות המחזור אישה אמורה להתמסר לתפקיד ה'סבתא'? או לחלופין, האם היא אמורה ליטול הורמונים כדי 'לשמר את מאפייניה הנשיים'? האם עליה לשנות מרכיבים בהופעתה והתנהגותה?

מיפוי סוגי השיחים שדרכם אנו, כנשים, חוות את עצמנו ושלאורם אנו פועלות, חשוב להבנתנו את המציאות שבה אנו חיות, ויכול לסייע לנו בהתוויית הרצון לקבל או לערער על מסרים הנשלחים אלינו (Chesler, 2011; Repta & Clarke, 2013). מאמר זה מבקש לזהות ולנתח את השיחים המרכזיים המתקיימים בישראל ביחס לתקופת הפסקת המחזור, ומבקש לאתר את המסרים שמועברים בהם על משמעות התופעה ועל דרכי ההתמודדות ה'נכונות' עם תסמיניה.

הספרות הסוציולוגית והפמיניסטית מזהה ארבעה שיחים עיקריים המתייחסים להיפסקות המחזור: השיח הרפואי, השיח החברתי-תרבותי, השיח הפמיניסטי הביקורתי ושיח העידן החדש (Quintanilla, Frazier & Ivy, 2004; Couplend & Williams, 2002). כל שיח מייצר הגדרה והבנה משלו, ועימן הצעות שונות להתמודדות. השיחים השונים גם מעצבים זה את זה והם שואבים ו"מעתיקים" תכנים ומשמעויות אלה מאלה, תוך שהם מתחרים ביניהם בזירה החברתית. להלן יתוארו השיחים בהקשר רחב. בהמשך יתוארו השיחים המתקיימים בישראל.

### השיח הרפואי: משימור הנשיות למניעת מחלות

סיום המחזור עבר תהליך מדיקליזציה ובמסגרת זו מובנה כמחלה או כמצב דמוי-מחלה שנדרשים לה דיאגנוזה רפואית וטיפול רפואי. היסטורית,

תפיסה רווחת במערב הייתה שעל נשים לשאת בשתיקה את הקשיים שמביא עימו סיום המחזור. קשיים אלה גם הוגדרו לא פעם כביטויים המאפיינים את "נטיותיהן ההיסטריות" של הנשים. אולם, מאז המצאת ההורמונים הסינטטיים בשנות ה-60 של המאה ה-20, חל שינוי בהשקפה הרפואית, והשיח הרפואי החל להגדיר את סיום המחזור, ובעיקר את התופעות הנלוות אליו, כ"מחלת חסר הורמונלי" (deficiency disorder) שהוצע לה טיפול תרופתי בדמות הורמונים חליפיים או "תחליפי הורמונים" (Belgrave, 1993). התחליפים מוצגים בשיח הרפואי הן כמסייעים בטיפול ברשימה ארוכה של סימפטומים (למשל גלי חום, יובש נרתיקי, כאבי ראש, פעימות לב מהירות, כאבי בטן, תנודות במצבי הרוח ונדודי שינה), והן כמסייעים בהפחתת סיכונים בריאותיים בטווח הארוך.

דמות מפתח בהבניית סיום המחזור כמחלת חסר הורמונלי הייתה הגניקולוג האמריקאי רוברט וילסון, אשר עשה שימוש בתפיסות מוכרות – עממות ורפואיות, על 'ריקבון' הגוף הנשי, במטרה לקדם את השימוש בהורמונים. במאמר שפרסם ב-1963 עם אשתו (אחות במקצועה), טען וילסון כי "כל הנשים לאחר סיום המחזור הן סריסים" (בתוך: Houk, 2003, p. 103). ב-1966 פרסם וילסון ספר בשם **נשית לנצח** (*Feminine Forever*), שבו טען כי ללא טיפול באסטרוגן נגזר על הנשים לאבד את נשיותן, וכי מה שמצפה להן הוא ריקבון בעודן בחיים ("living decay"). יש לציין כי לפי וילסון, הגברים דווקא מזדקנים באופן נאות ("in a proportional manner", בתוך: Murtagh & Hepworth, 2003, p. 187). "גבר נשאר גבר עד הסוף", הצהיר וילסון, אבל לגבי אישה, המצב שונה משום ש"שחלותיה נעשות בלתי כשירות בשלב מוקדם יחסית במהלך החיים". וילסון הצדיק את תמיכתו בתחליפי אסטרוגן באמירה ש"נשים לא צריכות לחיות כסריסים מיניים במשך מחצית מחייהן בשל הזנחה רפואית", והבטיח לנשים שהטיפול יותירן "צעירות לנצח" – כשם ספרו שהפך לרב־מכר, ושתרם תרומה עצומה לפופולריות של תפיסת סיום המחזור כמחלה ושל הטיפול בהורמון החליפי, כטיפול האולטימטיבי.

הטיפול ההורמונלי החליפי זכה לפופולריות רבה עד שבשנת 1975 הופיעו מחקרים, שבהם נמצא קשר בין הטיפולים ההורמונליים לבין תחלואה מוגברת בסרטן רירית הרחם. כתוצאה ירדה הפופולריות של הטיפול ההורמונלי. אולם מספר שנים לאחר מכן החלו להתפרסם מחקרים שהראו קשר בין תום המחזור לבין תחלואה מוגברת במחלות לב ובאוסטיאופורוזיס, וכן (מאוחר יותר) מחקרים שהראו קשר בין תום המחזור לתחלואה באלצהיימר וכן לבעיות גניטליות ולסרטן המעי הגס. מחקרים אלה הובילו לשינוי השיח



הרפואי ולמעבר לשיח המדגיש את סיום המחזור כסיכון לבריאות (Murtagh & Hepworth, 2003, p. 201). כך, הדגש שהושם תחילה על הטיפול בסימפטומים עבר אל הטיפול המניעתי המיועד להילחם בשלל סיכונים בריאותיים ארוכי טווח שסיום המחזור זוהה עימם. במקביל, וכנראה על רקע מעבר תרבותי-חברתי רחב יותר מתפיסה פטרנליסטית לתפיסה של שירות, והתחזקות השיח הצרכני, החל השיח הרפואי לכלול בתוכו ערכים כגון אוטונומיה והעצמה של המטופלת, אשר, לפי השיח החדש, ההחלטה לגבי הטיפול הרפואי נתונה בידיה.

ניתן אם כן לסכם שהשיח הרפואי על סיום המחזור כולל בתוכו שני תתי-שיח אשר משמשים להצדקת המעורבות הרפואית: שיח הנשיות – העוסק בחשיבות שימור מה שנחשב ל'נשי' גם לאחר סיום המחזור, ושיח הסיכון הבריאותי – העוסק בחשיבות המניעה הרפואית של מחלות עתידיות. עם זאת, חשוב להבחין כי למרות שחל מעבר מתת-השיח הראשון לשני, גרעין המודל הרפואי נותר על כנו: סיום המחזור מובנה כבעיה רפואית-גופנית-נשית בלבד (התעלמות מהיבטים תרבותיים וחברתיים), המצריכה התערבות תרופתית ולמעשה פיקוח רפואי.

מספר ביקורות הועלו עם השנים ביחס לשיח הרפואי. האחת היא שהמדיקליזציה של סיום המחזור לא מיטיבה עם נשים. ההיפך – היא מציגה נשים כקורבנות של גופן ושל גילן. המדיקליזציה, כך נטען, מעצימה את חרדת ההזדקנות של נשים ואת האובססיה לגוף צעיר ולנעורים, ומגבירה את תלותן של נשים בממסד הרפואי. בנוסף הועלתה ביקורת שלפיה תהליך המדיקליזציה מהווה תגובה ריאקציונית לחדירתן של נשים לעמדות בכירות בשוק התעסוקה, שנתפסה כמאיימת על ההגמוניה הגברית. ביקורת נוספת, שהועלתה על-ידי סנדרה קוני (Coney, 1991), היא על מסגור נושא תום המחזור בדיון ביו-רפואי הממוקד באספקטים פיזיולוגיים-הורמונליים ושמעתלם מהנשים החיות ופועלות בגוף זה. המודל הרפואי מתעלם, כך טענה קוני, מהשונויות בין נשים והוא מכוון נשים לייחס את חוויותיהן רק לפיזיולוגיה ולא למערכים חברתיים ותרבותיים דכאניים. ביקורת אחרונה נוגעת להיבטים העסקיים הטמונים במדיקליזציה. ביקורת זו מדגישה שמתחת לדימוי המדעי האובייקטיבי, הממסד הרפואי וחברות התרופות הן גם קבוצות אינטרס, ושהן נגועות בניגוד עניינים ועלולות שלא להתחשב בצורה מיטבית בסיכונים הנלווים לטיפול ההורמונלי החליפי. הרווחים של גורמים בממסד הרפואי ובתעשיית התרופות כה גדולים עד כי קוני טבעה בהקשר זה את המונח "תעשיית המנופאודה".

### השיח החברתי-תרבותי: הדגשת אירועי החיים והשפעות הסביבה

השיח החברתי-תרבותי, המופיע בעיקר במדעי החברה, מציג תפיסה שלפיה מרבית השינויים שחוות נשים (ובכלל בני-אדם) הם חברתיים או תרבותיים ביסודם, וזאת גם כשהם מעוגנים בגוף. בכך יוצא השיח החברתי-תרבותי בביקורת על השיח הרפואי המתעלם מהבדלים היסטוריים, תרבותיים, אתניים, מקומיים ואישיים, ושממנו עולה אחידות נשית אוניברסלית (ליברמנס-ורדי, 2006). במסגרת השיח החברתי-תרבותי מוצגים מחקרים המאתגרים את תפיסת הפסקת המחזור כתופעה רפואית אוניברסלית. כך למשל מתוארות תרבויות לא-מערביות שבהן לא נקשרות לתהליך חוויות גופניות שליליות כמו גלי החום וההזעה הלילית המוכרות במערב ומוצגות בו גם תרבויות שבהן נשים חוות את התהליך כחיובי – למשל כמקנה להן חופש וסטאטוס חברתי משופר.<sup>1</sup> נראה אם כן שבעוד שהפסקת המחזור היא אוניברסלית, אמונות ופרקטיקות מעצבות לפחות חלק מתפיסותיהן של הנשים הנמצאות בתהליך.

### השיח הפמיניסטי: דה-פתולוגיזציה ודה-פרובלמטיזציה של הפסקת המחזור

גם בשיח הפמיניסטי התחוללו שינויים למן שנות ה-60 של המאה ה-20 ועד היום. שינויים אלה שיקפו את השפעת המודל הרפואי על המחשבה הפמיניסטית והשפיעו עליה בתורם. לפני שנת 1975, מעט מאוד פמיניסטיות עסקו בנושא של סיום המחזור. רוב רובן של הפמיניסטיות שכן עסקו בנושא נטו לקבל בברכה את בשורת הטיפול ההורמונלי וראו בו כלי חשוב במאבק הפמיניסטי. כך, התנועה לבריאות האישה שהוקמה בארצות-הברית בסוף שנות ה-60 – שככלל נקטה גישה ביקורתית כלפי הפטרנליזם של הממסד הרפואי ועודדה נשים להישמר מפני עמדות שוביניסטיות של רופאים<sup>2</sup> –

1 לדוגמה, במחקר על נשים באזורי תרבות במקסיקו ובגואטמלה (Mills, 2007) נמצא שנשים לא נטו לדווח על סימפטומים משמעותיים סביב הפסקת הווסת, אף דיווחו שהן מצפות להפסקת הווסת מאחר שעם הפסקת הווסת הן יורשו להיות חלק מהקהילה הרוחנית של השבט ולמלא עמדות הנהגה. דוגמה נוספת היא מחקר על נשים בצפון הכפרי של הודו (Singh & Adora, 2005), שבו הנשים קיבלו בברכה את המנופאוזה והתייחסו אליה כאל טקס מעבר לשלב חדש של נשיות. אותן נשים תפסו את עצמן גם כ"נקיות יותר", והחלו לעסוק בפעילויות נוספות עקב היותן משוחררות מהמגבלות הסובבות את הווסת בתרבות ההודית.

2 ראו למשל: "What do these women want?": Feminist responses to Feminine Forever, 1963-1980

דווקא קיבלה את הרעיון של "מחלת חסר"<sup>3</sup> היו פמיניסטיות שאף טענו שהממסד הרפואי דווקא אינו נותן את הדעת בצורה מספקת לטיפול בנושא תום הווסת, ושהוא מתעלם מהקשיים שחוות נשים עם סיום המחזור, התעלמות שמקורה במיזוגיניה (שנאת נשים). קאנון (Canon, 1973) לדוגמה, תיארה כיצד יצאה לחפש בספרייה הציבורית מידע רפואי מועיל על סיום המחזור ונתקלה בעיקר ברצף אינסופי של אמירות שטחיות שלפיהן המנופאזה היא נורמלית והסימפטומים יחלפו, ובמקביל בסיפורים על הידרדרות ובלות. על רקע זה מתארת קאנון את שמחתה בקריאת הספר **נשית לנצה**, שכזכור הבטיח לנשים שהן אינן חייבות לסבול בתקופת סיום המחזור. קאנון שיבחה את וילסון על כך שסיפק את זריקת העידוד "הראשונה והיחידה לדיון ציבורי ורפואי במנופאזה" (Houck, 2003, p. 5). פמיניסטית נוספת, פולה וויידיגר (Weidger, 1976), מתחה ביקורת על רופאים שנמנעו מטיפול עד להופעת סימפטומים והשמיעה תביעה לקידומה של רפואה מונעת סביב נושא תום הווסת. וויידיגר ראתה בטיפול באסטרוגן החלופי אקט פמיניסטי המתריס כנגד האמונה שהסבל של נשים הוא "בראש שלהן". עם זאת היא סייגה את דבריה באזהרה על כך שהשלכות הטיפול ההורמונלי עדיין אינן ידועות ואינן נחקרות מספיק.

העמדה החיובית של פמיניסטיות כגון קאנון, קופר וויידיגר כלפי המדיקליזציה של סיום המחזור משקפת מסורת פמיניסטית של אמונה שטכנולוגיה ביו-רפואית מהווה אמצעי חשוב לשחרור האישה. נציגתה החשובה של גישה זו הייתה שולמית פיירסטון (Firestone, 1970) שטענה שטכנולוגיות רפואיות (דוגמת הגלולה) מסייעות לנשים להשתחרר מעריצות הביולוגיה שלהן (כפי שתוארה למשל על-ידי פרויד וממשיכיו באמירה הידועה: "Her biology is her destiny"). לגבי הפרובלמטיקה של סיום המחזור, הצהירו כותבות פמיניסטיות כי "אם כל רופא ממין זכר היה עובר את המנופאזה, כבר הייתה תכנית מחקר יסודית בנושא" (בתוך: Houck, 2003, p. 9).

במהלך השנים השתנתה התמונה וחלו התפתחויות וגיוון בשיח הפמיניסטי. כך החלו גם להפנות עין ביקורתית אל השיח הרפואי בתחום סיום המחזור, תוך חתירה לדה-פתולוגיזציה ודה-פרובלמטיזציה של הפסקת המחזור, מתוך

3 כנראה שההסבר לשיתוף הפעולה נעוץ, חלקית, בגילן הצעיר של הפעילות בשלבים הראשונים של התארגנות התנועה. תיקוף להסבר זה נמצא במהדורה הראשונה של הספר **גופינו עצמיותנו** (Our Bodies Ourselves) מ-1971 בה נושא סיום המחזור כלל אינו מוזכר (Houck, 2003).

התייחסות ביקורתית להקשרים היסטוריים ותרבותיים רחבים ותוך הבלטת הקול והחווייה של הנשים עצמן – המומחיות האמיתיות לסיום המחזור. לפי קופלנד וויליאמס (Coupland & Williams, 2002), השיח הפמיניסטי במתכונתו זו מציג דרכים חדשות לחשוב ולדבר על השינויים בתקופת סיום המחזור, תוך בחינה מחדש של משמעות הנשיות, חשיבות המראה הצעיר וכו'. לפי קווינטנילה ושות' (Quintanilla et al., 2004), שינויים ביולוגיים סביב הפסקת המחזור אינם מקריים אך בו-בזמן השינויים הפסיכולוגיים והחברתיים הם בעלי חשיבות שווה. רוסטוסקי וטראוויס (Rostovsky & Travis, 2000) מוסיפות שתהליך סיום הביוץ ממקם נשים בצומת שבין סטריאוטיפים מבוססי-מגדר לבין סטריאוטיפים מבוססי-גיל, כלומר בין מיננות (סקסיזם) לגילנות (age-ism). אפילו גישות ידידותיות לנשים מציגות דימויים שליליים רבים. גייל שיהי למשל, מתארת את חווייתה האישית בהקשר להפסקת המחזור באמצעות מטאפורות של הרס, כגון "מאבק" ו"הפצצה הראשונה" (in: Sheehy, 1991, p. 185; Rosovsky & Travis, 2000).

קול פמיניסטי מוקדם של אזהרה, השמיעה ג'ואן סולומון אשר דחתה את מודל המחלה, והצביעה על האינטרס הכלכלי של חברות התרופות למכור "אסטרוגן לנצח" (Solomon, 1972). ברברה סימן ביקרה את הטענה שלפיה נשים תלויות באסטרוגן כדי להימנע מחולשה גופנית ומנטלית ועודדה נשים למצוא רופאים הנוהגים בהן בכבוד וכ"מבוגרות אוטונומיות" (Seaman, 1972, p. 10). כאן, דחיית הטיפול, או לפחות ניהול משא-ומתן על התנאים שבהם מתנהלים יחסי רופא-מטופל, מוצגים כפוליטיים.

בעקבות מחקרים משנות ה-70 שקישרו טיפול באסטרוגן עם השפעות בריאותיות מזיקות ותופעות לוואי ואפילו סרטן, צנחה הפופולריות של הטיפול באופן דרמטי. במקביל, העיסוק הפמיניסטי בתחום גבר, תוך ערעור האמון של פמיניסטיות רבות בתעשייה הרפואית, דבר שהובילן לשקול מחדש את עמדתן לגבי טכנולוגיות רפואיות. רוזטה רייץ (Reitz, 1977), למשל, כפרה ביעילותו של המודל הרפואי בהקשר למנופאזה, ותוך המעטת עוצמת הסימפטומים שחוות חלק מהנשים, דחתה לחלוטין את הטיפול באסטרוגן חלופי, בגלל היותו סיכון בריאותי. הוק, בספרה **גופינו עצמיותנו**, בפרק שעוסק בסיום המחזור, משקפת את האמביוולנטיות שבהתייחסות התנועה לבריאות נשים לגבי עמדות הרופאים, בגנות רופאים שרושמים לכל אישה טיפול הורמונלי חליפי. במקביל גינתה את הרופאים שאומרים לנשים שהסימפטומים שהן מתאוננות עליהם הם "רק בראשן" (Houck, 2003).

האתגור הפמיניסטי של הטיפול ההורמונלי הוביל לבחינה פמיניסטית של חוויית סיום המחזור, תוך הבנת החשיבות של ההקשרים החברתיים והתרבותיים שבמסגרתם נחוות חוויות אלו – דוגמת התגובה ל"התרוקנות הקן", או לסטריאוטיפים שליליים הקשורים לגיל המעבר ולחזקנות (Quintanilla et al., 2004). הפמיניזם (או העמדה המעצימה) היא, לפי גישה זו, ה'תרופה' היעילה לקשיים הקשורים בגיל המעבר.

### שיח העידן החדש והרפואה האלטרנטיבית: פתרון 'טבעי' לתופעה 'טבעית'

העידן החדש, (The New Age) הינו כינוי למגוון רחב של אמונות, פרקטיקות ותנועות המופיעות בעיקר בחברות מודרניות, שהמכנה המשותף להן הוא היותן או הצגתן כאלטרנטיבה לאופי המחשבה ההגמוני בתרבות המערבית (גבע, 2011).

למרות ששיח העידן החדש מוצג כאלטרנטיבה מחשבתית לשיח המערבי, גם בו – כמו בשיח הרפואי – מוצגת הפסקת המחזור בדרך כלל כבעיה. עם זאת, הפתרונות המוצעים בשיח העידן החדש אכן תואמים לאידיאולוגיה של הולזים ולדבקות במשאבים ה'טבעיים' של הסביבה ושל האישה. ביחס לסיום המחזור מתמקד שיח העידן החדש בחלופות לטיפול ההורמונלי באמצעות סגנון חיים הוליסטי שמוגדר כ'בריא', הכולל תזונה נכונה, פעילות גופנית סדירה, התמקדות בצרכים האישיים והשתתפות בטקסים קולקטיביים בהנחיית מטפלים בשיטות אלטרנטיביות. רעיונות אלו תואמים את תפיסתו של רוי וואליס המתייחס לעידן החדש כאל תנועה דתית שמאופיינת ב"אפיסטמולוגיה אינדוידואליסטית", כלומר, כתנועה הנותנת ליחיד ולתפיסתיו האישיות מקום נרחב יותר מאשר בתצורות חברתיות דתיות אחרות (Wallis, 1984). בתוך: גבע, 2011). בהתאם, שיח העידן החדש והרפואה האלטרנטיבית מציעים לנשים מעבר ממעמד ומעמדה פסיביים – של פציניטיות, למעמד ולעמדה פרו-אקטיביים – של ניהול עצמי של הפסקת המחזור, ללא התערבות רפואית (Coupland & Williams, 2002).

בצורתו הקיצונית, שיח העידן החדש משלב אידיאולוגיות אנטי-ממסדיות ואנטי-מדעיות (אם כי גם שיח זה משתמש בסטטיסטיקות, בתצפיות אמפיריות ובפסאודו-מדע לשם חיזוק ותיקוף עמדתו האנטי-ממסדית). במקביל מוצגים מחקרים רבים ומגוונים המלמדים על תפיסותיהן של נשים את הטיפולים האלטרנטיביים במהלך סיום הווסת כמעצימים (Nissen, 2011). ניסן מקשרת

תפיסה זו עם הצורך של נשים להכיר את גופן ואת האפשרויות הקיימות עבורן, ועם היכולת שלהן – דרך הטיפול האלטרנטיבי, לנהל את חוויית סיום הווסת באופן מודע. לפי סוינטו ווודהד (Sointu & Woodhead, 2008), שיחי העידן החדש והרפואה האלטרנטיבית מבנים בדרך-כלל את הלקוחה/המטופלת כבעלת ידע, כמועצמת וכאחראית לבריאותה. מכאן, לטענתן, המשיכה של נשים לשיחים אלו, שמאפשרים להן להתרחק מתפיסות מסורתיות ולאמץ ייצוגים חדשים של נשיות.

לאור מיפוי ארבעת השיחים אבחן את השיחים המתקיימים בישראל סביב היפסקות המחזור, ואת הניסיון לאתגרם.

### השיח הרפואי בישראל

בישראל השיח הרפואי הינו דומיננטי, והוא מופיע ומשתקף בטקסטים אשר חלקם מיועדים לקהילה הרפואית וחלקם מיועדים לספק מידע לנשים ו"לחנך פציניטיות" (Coupland & Williams, 2002). כך למשל, באתר הרופאים הפופולרי "doctors"<sup>4</sup> מופיע מאמר שכותרתו "תופעות גיל הבלות – מנופאזה", שבו מוסברת התופעה לקהל הרחב. הכותרת מרמזת שהמונח "גיל הבלות" הוא המונח הנפוץ בקרב הציבור הרחב אך שהמונח "מנופאזה" הוא המונח הרפואי התקין. אולם דווקא המונח "בלות" הוא זה שצץ שוב ושוב בגוף הכתבה עצמה. לפי מילון אבן שושן (1981), המושג 'בלות' הוא "כינוי לתקופת המעבר של הפסקת הווסת אצל האישה". "בְּלָה" הוא דבר ש"נשחת, פגום ומרופט מרוב שימוש". וכן, "נובל, שנתישן מרוב ימים ('זקנה בלה')" (שם). בהמשך המאמר המופיע ב-doctors ניתן לראות שתהליך הפסקת הביוץ מובנה כפתולוגי, כאשר הדימויים הם של מערכת כושלת הנתונה בתהליך דעיכה:

מנופאזה היא התקופה בחיי האישה בה השחלות מפסיקות לתפקד באופן תקין, כלומר, מפסיקות את הבשלת הביציות. היכולת להרות נעלמת בהדרגה, הפעילות הוסתית נחלשת ולבסוף נעלמת, והגוף מפסיק את ייצור ההורמונים הנשיים החשובים אסטרוגן ופרוגסטרון... הסיבה לסימפטומים הרבים הנגרמים בגיל הבלות, הינה הירידה ברמת ההורמון הנשי העיקרי, האסטרוגן. כפי שהוסבר לעיל, השחלות מאבדות את תפקודן בשלב זה בחיי האישה, ודעיכתן מביאה לדעיכה ברמת האסטרוגן, אותו הן מייצרות.

מתוך הדברים עולה מסר כפול: לכאורה מדובר בתופעה פיזיולוגית טבעית, אולם ריבוי המינוחים הרפואיים דוגמת ה"סימפטומים" וה"טיפול", מאפיינים את התופעה כמצב שהוא הלכה למעשה, פתולוגי. הצגה זו מאפשרת להעלות את התביעה להיות בטיפול ובהשגחה רפואיים צמודים, למשך פרק זמן שאינו תחום בזמן. ואכן, בהמשך נכתב כי:

אין סיבה למנוע את תהליך הבלות, זוהי תופעה טבעית. אולם קיימות שיטות רפואיות המאפשרות לטפל בסימפטומים הקשים הנובעים משינויים הורמונליים אלו. כיום מומלץ לכל אישה שמגיעה לגיל המעבר לקבל טיפול הורמונלי תחליפי (HRT- Hormone Replacement Therapy) ... בזמן טיפול הורמונלי תחליפי, על האישה להיות במעקב צמוד אצל הרופא המטפל.

בצד ההמלצה הגורפת על טיפול הורמונלי חלופי, מופיעה במאמר גם התייחסות לביקורת על השימוש בתחליפים ההורמונליים. אולם נראה שגם הביקורת מובילה אל הסמכות הרפואית: על כל אישה להחליט בנושא "תוך התייעצות עם הרופא המטפל". לבסוף, ניתן לראות כי השיח ער לקיומו של שיח של טיפולים אלטרנטיביים, עמו הוא מתמודד בצורה של קואופטציה: החלופות נידונות כתוספות מומלצות ולא כחלופות לטיפול הרפואי שהוא זה שמטפל כביכול בלב ליבה של הבעיה: אי תפקוד השחלות.

כתב־העת הרפואה, הנשלח מדי חודש לרופאים על־ידי ההסתדרות הרפואית בישראל, עושה למן שנות ה־2000 שימוש בביטוי "חדילת אורח" לתיאור סיום המחזור. לכאורה, יש כאן מעבר מהמושג הוותיק "בלות" למושג המהווה תרגום לביטוי menopause המשמש בשיח הרפואי במערב. עם זאת דווקא המושג "חדילת אורח" מתקשר לסיפור התנ"כי של שרה הזקנה, אשר הָדַל לְהִיּוֹת לֵה "אֲרַח כְּנָשִׁים", ולמשמע הבטחת המלאכים לאברהם כי תלד לו בן צחקה לרעיון כי "אֲחֲרַי בְּלִתי הִיִּיתָה לִי עֲדָנָה, וְאֲדֹנָי זָקֵן" (בראשית, יח, יב). דהיינו נעשה כאן מהלך סיבובי המחזיר אל הבלות.

עיון בחלק מן המאמרים המפורסמים בהרפואה סביב הנושא, מלמד שהיפסקות המחזור מוגדרת כמצב נורמלי אך שמלווה ב'תסמינים' – הגדרה שמאפשרת פתולוגיזציה של התהליך תוך שמירה על עמימות. כך למשל, במאמר משנת 1999 שואל המחבר: "גיל המעבר, מתי התסמין של חדלון-הווסת הוא למעשה פסיכיאטרי?" ומציין:

עצבנות, הפרעות שינה, שינויים במצב הרוח ובתיפקוד המיני הם תסמינים

שכיחים מאוד בגיל המעבר. מקובל שמקורם בשינויים הורמונליים המאפיינים תקופה זו. אבל תסמינים אלה נפוצים גם בהפרעות נפשיות שונות המתרחשות ללא קשר לגיל המעבר... התסמונת הקלינית של גיל המעבר עלולה להסתבך לפעמים בתופעות נפשיות משניות (מה שמקשה על אבחון של גיל המעבר). (שיינפלד, 1999)

ממאמר זה, כמו גם מכתבות וממאמרים נוספים, עולה תפיסה שלפיה חייהן של נשים נשלטים על-ידי הורמונים. כך לדוגמה, הכותרת של כתבה שהתפרסמה ב-2005 במדור הבריאות של אתר YNET הינה: "ההורמונים השתגעו: תסמיני גיל המעבר"<sup>5</sup>. הכותרת מלמדת שההורמונים הנשיים עצמם הם אלה שמשתגעים ומביאים איתם שינויים המוגדרים כ"תסמינים". הכותבת, ענב ברגר-שמש, היא אמנם תזונאית, אך נראה שבמידה רבה היא דוברת את קולו של המודל הרפואי הסמכותני. מבנה הכתבה – שאלות ותשובות – תורם גם הוא למיצג הסמכותי. מערכת הדימויים בכתבה משקפת, שוב, פגיעה, נסיגה, ואובדן:

כאשר נשים מגיעות לגיל המעבר, המביא עימו את חדלון הווסת, חלים בגופן שינויים משמעותיים. בתקופה זו הגוף מפסיק לייצר את ההורמונים הנשיים החשובים – אסטרוגן ופרוגסטרון. תפקוד השחלות נפגע וחלה ירידה הדרגתית ביכולת הבשלת הביציות, המובילה לירידה ביכולת להרות עד היעלמותה כליל. חשוב להבין שגיל המעבר הוא תופעה טבעית... עם זאת, אפשר בהחלט להקל על התסמינים לפי הצורך. כיום מומלץ טיפול הורמונלי חלופי...

עם זאת, בסוף הכתבה מופיעה התייחסות לבחירה באורח חיים אלטרנטיבי: "כדי לאזן את רמת האסטרוגן בגוף, מומלץ לאכול 100 גרם סויה ביום – ולא כתוסף. חשוב ביותר להקפיד על פעילות גופנית כארבע פעמים בשבוע למשך שעה בכל פעם".

כזכור, הטיפול הרפואי – הורמונלי מעיקרו – היה והינו נתון לביקורת, זאת על רקע חששות מסוגים שונים. נראה כי השיח הרפואי בישראל מנסה לשקם את האמון בטיפול הורמונלי. כך למשל, בדף הבית של "האגודה הישראלית לגיל המעבר"<sup>6</sup> (שכל חבריה הם גברים) מוסבר כי:

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3111634,00.html> 5

<http://www.menopause.org.il> 6



...האגודה מתמודדת עם אווירה רפואית וציבורית, ששוללת ללא הצדקה את הבסיס הטיפולי המדעי לנושא גיל המעבר, דבר שהביא לנזק לא רק לאיכות החיים בגיל המעבר, אלא גם לבריאות לטווח ארוך של האישה המבוגרת. כתוצאה מכך, הרוב המכריע של הפעילות הוא להביא ל"רהביליטציה" של הטיפול ההורמונלי.

חברי האגודה הם גם אלה שכתבו את הערך המוקדש ל"גיל המעבר – menopause", בויקי-רפואה, שפונה לקהל הרחב.<sup>7</sup> תחת הערך, המעודכן ל-2011, מצוירות נשים כפסיביות וכבורות, שמפחדות "ללא הצדקה" מגיל המעבר. למותר לציין שייטכן שגם אלו שלא פוחדות, אולי תפחדנה לאחר קריאת הרשימה הארוכה של 31 סימפטומים, המתחלקים ל"תלונות" גופניות, נפשיות ומיניות... המתלוות לתסמונת גיל המעבר" שמוגדרת כ"מצב הורמונלי מיוחד", שלפי הכותבים, נשים עתידות לבלות בו כשליש מחייהן:

גיל המעבר היא תקופה שנשים, ללא הצדקה, מפחדות ממנה מחד, ומאיך אינן מכירות את כל התסמינים הקשורים לתסמונת שחלה בגיל זה ולכן לא מדווחות עליהם, מתוך מחשבה שאין זה עניינו של רופא הנשים. יש להקדיש יותר זמן לביקור של נשים אלה, לשאול שאלות מכוונות ולנסות לשפר את איכות החיים של הנשים, שעתידות לבלות יותר משליש מחייהן במצב הורמונלי מיוחד זה הנקרא "גיל מעבר".

קריאת הערך בויקי-רפואה מראה שהבניית סיום המחזור כמחלה נערכת על רקע תפיסת העלייה בתוחלת החיים כ'בעיה' הניצבת בפני המערכות הרפואיות. התזונה הטובה והרפואה המודרנית מוצגות כמציבות בעיה בפני מערכות הבריאות ומערכות כלכליות בעולם, בכך שאוכלוסיית העולם הולכת ומזדקנת. הקול הרפואי הסמכותי בויקי-רפואה פוסק כי "הטיפול היחיד שהוכח במחקרים כיעיל למניעת גלי החום, הוא טיפול הורמונלי אסטרוגני חלופי". כמו כן "נצפה שיפור משמעותי בתופעות [הקשורות לאיכות העור] בנשים בגיל המעבר שטופלו הורמונלית לעומת נשים לא מטופלות". גם לגבי "התלונות הנפשיות המתלוות לתסמונת גיל המעבר" נמצא ש"אצל חלק מהנשים... מתן טיפול הורמונלי הביא לשיפור ניכר בחלק או בכל התלונות". אולם, "באחוז ניכר מהמטופלות, אצלן השיפור היה חלקי בלבד, יש מקום לשקול תוספת של תרופות מקבוצת ה-SSRI בנוסף לטיפול ההורמונלי. הדבר

דורש בירור מעמיק ויסודי, מאחר ונשים רבות שחשות הקלת מה, נוטות לדבר על השיפור ולשכוח את שאר רשימת הבעיות מהן הן עדיין סובלות".

בהמשך הדברים קובעים כותבי הערך שמאחר ונשים רבות מתביישות להודות בקיום הבעיה או שאינן מקשרות אותה לתסמונת גיל המעבר, על הרופא לשאול שאלות מכוונות כדי לברר אם יש מקום לטפל. המסר הכפול של מחלה שאינה ממש מחלה, אבל היא בכל זאת מחלה, חותם את הערך: "גיל המעבר אינו מחלה, אך הבנת התהליכים הביולוגיים של ההזדקנות, תוך התייחסות מגדרית (Gender-related) מראה, שלמרות שאין תקופת גיל המעבר מוגדרת כמחלה אנדוקרינית, יש להזדקנות השחלה משמעות קלינית משמעותית".

ניתן לסכם ולומר שהדגם הרפואי הנוהג בישראל מחייב נשים להיות במגע מתמיד עם המערכת הרפואית. הדגם ממשיך למקם את הגוף כמרכזי להווייתן של נשים. השמות שעומדים ביסוד השיח הזה הם "גיל הבלות", "מנופאזה", "גיל המעבר", ו"תסמונת" בצירופים שונים, כגון "תסמונת גיל המעבר", ו"תסמונת חדלון הווסת". התביעות הנורמטיביות מנשים הן לקבל את מערכת הדימויים של בלות, נסיגה, דעיכה ואי־תקינות, ולהתמסר לטיפול הרפואי. עם זאת, נראה שבמקביל לשיח הרפואי המסורתי, מתקיים גם שיח רפואי המבקש לאתגר, במידת מה. שיח זה מוצג בעיקר בשני ספרים: הספר **גיל המעבר** שנכתב על־ידי הרופאה דרורית הוכנר ושפורסם ב-1995, והספר **המדריך הישראלי לבנות 40+** שנכתב על־ידי טלי רוזן – שאיננה רופאה, יחד עם הרופאים גדעון קופרניק ועמוס בר, ושפורסם בשנת 2010.

### השיח הרפואי המתגור

פרופ' דרורית הוכנר מציגה בספרה השקפה ייחודית על אופן ההתייחסות לסיום המחזור. הוכנר שהינה גינקולוגית בכירה, מכירה בכך שהטיפול הרפואי ההורמונלי יכול להקל על הסימפטומים הפיזיים שנשים חוות בתקופת גיל המעבר. אולם לתפיסתה אין זה נכון שהטיפול ההורמונלי יהווה את מוקד הדיון על סיום המחזור. לתפיסתה, השיח הרפואי לוקח את הבחירה מידיהן של נשים, זאת מכיוון שהוא מציג תמונה שלפיה ללא לקיחת הורמונים, נשים לא תוכלנה להמשיך לתפקד, ושלכן ברור שדה־פקטו הן חייבות לקחת אותם, והדבר אינו נתון כלל לשיקול דעתן. הוכנר סוברת שהטיפול ההורמונלי איננו מוחלט כפי שמציגים אותו ושהוא אינו עוזר לכל הנשים באופן שווה. לכן, נטילת הורמונים אינה פעולה שאמורה להיעשות באופן אוטומטי וכל אישה

צריכה להחליט בעניין בעצמה. בעיה נוספת בשיח הרפואי שאותה מעלה הוכנר, היא התמקדותו בטיפול ההורמונלי בלבד והתעלמותו מאספקטים בריאותיים חשובים נוספים כמו תזונה, משקל תקין, פעילות גופנית וכיוצא-באלה, אשר יכולים לסייע לנשים בתקופת סיום המחזור.

לסיום, הוכנר מראה שהשיח הרפואי רואה בסיום המחזור בעיה רפואית, אך מדובר למעשה בבעיה שעיקרה חברתי-תרבותי. הסימפטומים הפיזיים שנשים חוות בתקופת סיום המחזור הם זמניים (על כן תקופה זו נקראת "גיל המעבר"). סימפטומים אלו יחלפו עם או בלי טיפול הורמונלי, אך הבעיה המרכזית בתקופה זו היא ההתייחסות החברתית כלפי נשים כמי שנמצאות בתהליך של "בלות" וזקוקות לטיפול רפואי. זהו המקור לתחושותיהן של נשים בתקופה זו שהן אינן יכולות לעמוד בהתחייבויותיהן המקצועיות והמשפחתיות.

כפי שצוין לעיל, ספר נוסף שמבקש לאתגר את השיח הרפואי המסורתי הוא **המדריך הישראלי לבנות +40**, שנכתב על-ידי טלי רוזין, גדעון קופרניק ועמוס בר, ושפורסם בשנת 2010. רוזין היא אשת תקשורת שמגדירה עצמה פמיניסטית. שותפיה לכתיבה הם חברים בוועד האגודה הישראלית לגיל המעבר. בכך מובטח לכאורה, שיתוף פעולה ייחודי בין שיח פמיניסטי לשיח רפואי. אולם נראה ששיתוף הפעולה אינו מוביל לקריאת תיגר פמיניסטית משמעותית על השיח הרפואי ושהמשא-ומתן שהדוברת מקיימת עם השיח הרפואי בספר הינו מוגבל.<sup>8</sup>

הספר נפתח בפרק "עכשיו אני", שלפי רוזין הוא "פרק ראשון (ויחיד) שכולו ממני אלייך". פרק זה מאפשר לבחון כיצד מבנה הכותבת את מערכת היחסים בינה לבין הקוראת המדומיינת שלה. "שיחת הנשים" שהפרק מנהל, מדגימה בנקודות רבות אימוץ של מודלים תרבותיים הגמוניים, בטענה ש"ככה זה", ויש בו הטפה פטרונית לקבלת הסמכות הרפואית, למשל: "ד"ר גדעון קופרניק, חברי ושותפי לכתיבה, טוען בלהט שגיל מעבר אינו עניין של גיל כרונולוגי. בהמשך הספר תגלי שזה נכון..." (שם, ע' 15). או: "ובכן, יש לנו חדשות בשבילך: זה אכן הורמונלי, אבל זה גם לגמרי אמיתי (כלומר, קיים גם בגוף ולא רק בראש שלך) ובעיקר - יש מה לעשות" (שם, ע' 20).

הפרק הראשון שזור בהתדיינות סביב השמות והכינויים שניתנו לסיום

8 ואכן, הספר הוליד תגובות ביקורתיות מצד כותבות אשר יצאו כנגד המודל הרפואי שהספר מייצג, והצביעו על פער בין עמדה פמיניסטית מוצהרת לבין מסרים פטרוניים המופיעים בו (ברנשטיין, 2010; סמיט, 2010; סער, 2010).

המחזור אך הוא אינו עוסק בגישות השונות האפשריות לתהליך. בהצטדקות על שם הספר, יוצאת רוזין לכאורה כנגד הסטיגמות על נשים בגיל סיום המחזור, והיא עצמה נוטה להשתמש בפרק במונח "גיל המעבר". אולם, דווקא על רקע זה, הבחירה שלא לקרוא לספר "המדריך לגיל המעבר" משעתקת את הסטיגמה בכניעתה לה (ר' גם סער, 2010; ברנשטיין, 2010): "לא קראנו לספר שלנו 'המדריך הישראלי לגיל המעבר' משום שאני יודעת שאנחנו מתביישות. זו הסטיגמה החברתית והאקלים התרבותי שבו אנו חיות שגורם לנו להתכווץ" (שם, ע' 10).

"שיחת הנשים" מאפשרת משום מה שימוש בשפה מבוזה, כגון "זקורות ומתוחות", המפגינה הפנמה מוחלטת של המבט ההגמוני, שפה שהכותבת עצמה יוצאת נגדה בהמשך: "הרי לכל אחת מאיתנו ברור שברגע שנגיע לגיל הזה, קודם כל יפקיעו מאיתנו, שלא בצדק, את המיניות שלנו. אפשר לתרץ זאת בסיום תפקידנו הנקבי ובעובדה שאיננו יכולות יותר להתרבות. לי נדמה שהסיבה הפרקטית יותר שייכת לעובדה היותנו זקורות ומתוחות פחות" (שם, ע' 10). בהמשך נכתב: "אני רחוקה כל כך מלחשוב על עצמי במונחים של יובש עד שנדמה לי שככה רואים אותי כולם: אישה בשיא (Prime Time), ככה הכי רציתי לקרוא לספר שלנו, ככה אני מרגישה)" (רוזין 2010, ע' 11). למרות זאת, הספר נקרא "המדריך" – במסורת המוכרת של ספרי ההדרכה לנשים, שאותה מתארת סמיט (2010), בלשון מעט אירונית:

בגיל 11–12, לקראת הווסת הראשונה, נתחב לידינו הספר המסביר לנו מה מתרחש בגופנו. כשהווסת מתאחרת והבדיקות מאשרות – הריון – מופיע לצד מיטתנו הספר המסביר לנו מה מתרחש בגופנו. מתי נקרא את "המדריך הישראלי לבנות +40"? האם כריכתו האדומה בידינו תהיה הודאה בכך שדודה וסת מתכוננת לארוז את מזוודותיה ולנטוש אותנו לעד?

רוזין מאמצת בחום את גישתם של שטרנר ורוטנברג (כפי שהיא מוצגת בספרם **למה שלא תחיה פעמיים**), שלפיה "באמצע החיים רובנו חופשיים יותר משהיינו אי פעם... תקופת אמצע החיים מציעה לנו לראשונה הזדמנות אמיתית להקשיב לעצמנו" (שם, ע' 11). אולם, הגישה השלילית כלפי תקופת סיום המחזור נחה ביסוד הטקסט. הפרק הרביעי נפתח כך: "יש דברים שמגיעים גם אם לא מחכים להם. יום הולדת, למשל. או גיל המעבר. בסופו של דבר זה יקרה לכולן. אם תרצי וגם אם לא, יום אחד תצורפי גם את למועדון שמן הסתם אינך ששה כל-כך להתקבל אליו: מועדון גיל המעבר..." (שם, ע' 55).

שיתוף הפעולה ה"פמיניסטי"-רפואי בספר הופך אבסורד, כאשר דווקא רופא שאינו שותף לכתיבת הספר, מותח ביקורת על המודל הרפואי:

במהלך השנים שבהן כתבתי עם שותפיי את הספר הזה, נאלצתי לא פעם לבדוק ואף לנסח מחדש את עמדותי בוויכוח לגבי מהו גיל המעבר – מחלה או מצב טבעי? מפרופ' מיכאל ויינגרטיין, למשל, רופא משפחה בהכשרתו, שמעתי את הטענה שהרפואה המערבית מתייחסת לאישה כאל יצור שצריך לתקן אותו. לטעמו, מופעל על הנשים לחץ חברתי בלתי סביר שמקורו באינטרסים הכלכליים של חברות התרופות. שוק הרפואה, הוא אומר, הוא שוק מוגבל הכולל את סך המחלות הקיימות, ואילו "המצאת" הרפואה המונעת, על כל היבטיה, נועדה בעצם להגדיל את השוק. (שם, ע' 15)

בביקורתה על הספר מסמנת ברנשטיין (2010) אלטרנטיבה פמיניסטית לספר המדריך הישראלי לבנות 40+:

הייתי מצפה לקרוא עוד על תחושותיהן של נשים בגיל זה, על תשוקותיהן, על מידת שיעבודן לנורמות חברתיות, על היפרדותן מילדיהן או לחילופין על התבגרותן מבלי שילדו ילדים... ולא רק מבעד לפרזימת הקמטים.... כמו כן הייתי מאושרת לגלות מבט פמיניסטי ביחס לגופה של האישה והפרופיל הפסיכולוגי שלה בגיל המעבר ופחות על מחויבותה להתגבר על המחסומים שהחברה השמרנית, הגברית, ההגמונית, עדיין מציבה בפניה.<sup>9</sup>

נראה שבבסיס ה"המדריך" מונח דימוי נוסח הפמיניזם הליברלי, של פמיניסטית כאישה אוטונומית מצליחנית, ובהקשר הנתון – צרכנית נבונה של שירותים רפואיים. ככזה, הספר מייצג קבלה של השיח הרפואי והוא רתום לקידום הטיפול בהורמונים. ניתן לומר שיותר מאשר היא חולקת על השיח הרפואי, רוזין מרככת אותו בנקודות מסוימות (למשל בהסתייגותה מן המונח "גיל הבלות"). כמו כן, במילותיה של ברנשטיין (2010) ה"מדריך" אמנם מחנך את הנשים להטיל ספק בדבריו של הרופא, לשאול את השאלות הנכונות, לקבץ מידע, להיחשף למגוון האפשרויות העומדות בפני נשים בגיל זה [אך] כל אלה נעשים כמס שפתיים". ייתכן כי תרומתו המרכזית של הספר היא דווקא בכך שהתעורר סביבו דיון פמיניסטי על מגבלותיו ויומרותיו של השיח

9 יש לומר שרוזין (2011) משיבה לברנשטיין ש: "האמת? גם אני הייתי שמחה לקרוא ספר כזה, רק שלא אותו התכוונתי לכתוב".

הרפואי, שמתוכו מסתמנות אפשרויות לחקור ולכתוב על מה שנשים עצמן היו רוצות לקרוא. בהמשך לכך, בבלוג של רוזין, מופיע לעתים משא-ומתן שהיא כן מנהלת מול השיח הרפואי, למשל בביקורת שהיא מציגה על סקר עמדות שערכה האגודה הישראלית לגיל המעבר,<sup>10</sup> ועל פרסומו באתר YNET.<sup>11</sup>

המסקנה אפוא היא כי הספר **המדריך הישראלי לבנות +40** מותיר את פרופ' הוכנר לבדה בביקורתה הנוקבת כלפי השיח הרפואי ובקריאתה לפנות את מרכז הבמה לשיח חברתי-תרבותי.

### השיח החברתי-תרבותי בישראל

כזכור, השיח החברתי-תרבותי מדגיש את השוני בין נשים ובעיקר את ההקשרים התרבותיים שבמסגרתם מובנות החוויות של תקופת תום הווסת. השיח החברתי-תרבותי בישראל עוסק גם הוא בשוני. כך למשל, בספרה **קשר השתיקה** (1993) מעלה גילה סידי את הצורך בשיח שיתמקד בחוויות ובתהליכים שעוברות נשים בסיום המחזור. בעקבות מחקר אתנוגרפי טוענת סידי כי הפסקת המחזור מתגמדת ביחס לתהליכים האחרים המתרחשים בחייהן של נשים בתקופת גיל המעבר, תהליכים המושפעים מההשקפה כי הן "בירידה". מאידך, סידי מבקרת את השיח הרפואי ומדגישה שאין לתפוס נשים כחטיבה אחת: חלק מהנשים הן עקרות-בית וחלקן נשות קריירה, חלקן חשות הקלה וחופש בעת התרוקנות הקן, בעוד אחרות חוות דיכאון עם עזיבת הילדים. הבדלים אלה ואחרים מלמדים על הצורך לקיים שיח חברתי-תרבותי בדיון על סיום המחזור, אשר יעניק מקום למגוון התחושות והחוויות של נשים בגיל המעבר.

גם רבקה נרדי מבקרת את השיח הרפואי. בספרה **בין העונות** (1991) טוענת נרדי שאין להתייחס לנשים בסיום המחזור כאל נשים שסיימו לתרום לחברה או כאל 'נשים בלות'. לתפיסתה, יש להבין כי נשים הן תמיד בתהליך של צמיחה, ושסיום המחזור הוא עוד שלב בחייהן, אשר איננו סותר או עוצר את תהליך הצמיחה. השיח הרפואי מתיימר, לתפיסתה, לומר לנשים מה הן מרגישות או מה הן ירגישו בעוד רגע. זהו שיח מנוכר אשר מעמיד במרכז את השינוי הפיזי, במקום לאמץ תפיסה שלכל אדם יש 'עונות'. גם נרדי מעלה את הרעיון, שהוצג בשיח התרבותי-חברתי הרחב, שלפיו ההיבטים הפיזיים של

<http://www.talirosin.com/archives/410>, <http://www.talirosin.com/archives/364> 10

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3969440,00.html> 11

סיום המחזור אינם מנותקים מן ההיבטים הנפשיים. השיח הרפואי מתיימר לתת פתרון למכאובי הגוף בלבד. על מכאובי הנפש תוכלנה נשים, לתפיסתה של נרדי, להתגבר גם באמצעות הכוח הטמון בהן עצמן. נרדי מדגישה את החשיבות בתחושת ההישג, ולכן סבורה היא כי נשים אינן צריכות להשקיע רק בנישואיהן ובילדיהן, אלא גם בעבודתן. בדומה לסידי, היא מעלה את האפשרות שנשים שעיקר חייהן סובבים את הטיפול בבית ובילדים, חוות את 'התרוקנות הקן' באופן קשה יותר מנשים שיש להן עבודה ותחומי עניין נוספים.

### השיח הפמיניסטי בישראל

תהליכי הדה־פתולוגיזציה שאפיינו את השיח הפמיניסטי המערבי ביחס לסיום הווסת מתעוררים בשנים האחרונות גם בישראל. השיח הפמיניסטי מופיע, בין השאר, בתנועה 'נשים לגופן' שהינה עמותה הפועלת, כהגדרתה, "למען נשים, איכות חייהן ובריאותן באמצעות העלאת מודעות לזכויות בריאות ומתוך אמונה בנשים כמקור סמכות ביחס לגופן". העמותה מקיימת ימי עיון, מנהלת מרכז מידע רב־לשוני באינטרנט וגם פרסמה ספר בשם **נשים לגופן** שיצא לאור בעברית ובגרסה מתורגמת לערבית.

בספר זה מופיעה התייחסות לתקופת תום המחזור בפרק 22 שכותרתו: "אמצע החיים וגיל המעבר" (תמיר, 2011). הפרק הינו תוצר עבודתה המשותפת של קבוצת נשים מגוונת, והוא מציג השקפה פמיניסטית פוסט־מודרנית קוהרנטית, שדוחה את התפיסה שקיימת מציאות אחת ויחידה. הפרק עוסק במגוון חוויות של נשים סביב היפסקות המחזור: שמחה, הקלה, בוש ופחד. בצד ניתוח השמות הרבים לגיל סיום הווסת, מציעות הכותבות להתערב בעצמן בקביעת סדר היום, בהציען את השם "אמצע החיים", תוך הבעת תקווה שבעתיד יהפוך הכינוי לשגור ולכזה שמכבד תקופה זו בחיינו:

תקופת אמצע החיים נקראית בשמות שליליים: "גיל האובדן", "גיל המעבר", "גיל הבלות" או "משבר אמצע החיים". בערבית תקופה זו מכונה "שעת היאוש"... בחרנו במושג "אמצע החיים", המצביע על ההמשכיות הטמונה בתהליך שהוא חלק טבעי מרצף חיינו. אחיותינו מהספר בערבית בחרו לקרוא לתקופה "שנות האמון". (שם, ע' 593)

המחברות גם מציעות ניתוח ביקורתי של דפוסים מיזוגניים על רקע

מרכזיות האימהות בתפיסה הישראלית: "מעבר להיבט המעשי של ההולדה, יכולת הרבייה הנשית נושאת גם משמעויות תרבותיות, חברתיות ופסיכולוגיות. עם הפסקת הווסת, כשאיננו יכולות עוד להמשיך להרות וללדת, אנחנו הופכות, כקבוצה, מושא לתיוגים שליליים" (שם, ע' 594). הפרק כולל גם ניתוח ביקורתי של הגישות הרפואיות, ומקצה מקום לתיאור המפגש עם נציגי הממסד הרפואי:

לצערנו, פעמים רבות הציפייה לקבל מידע עדכני ואוהד מנציגי/ות הממסד הרפואי אינה מתממשת. רבות מהמרואיינות שסיפוריהן מופיעים בספר זה טענו שחסר להן מידע עדכני ונגיש... רובן מאפיינות את הגינקולוגים הטיפוסיים בקופת החולים כחסרי סבלנות ונטולי אמפטיה. (שם, ע' 597)

הפרק מבקש גם להיות אוהד ומכבד כלפי נשים שעבורן מהווה ההופעה החיצונית ערך חשוב, אך במקביל ממקם את הדברים בקונטקסט התרבותי-חברתי. למשל, בצד הצעות לניהול אורח חיים בריא בהקשר של הנטייה לעלות במשקל, גם נכתב: "נקבל את גופנו המשתנה, ולא ניתן למשקלנו לקבוע את ההערכה העצמית שלנו" (שם, ע' 607). הדברים נחתמים בהצהרה כי "תקופת אמצע החיים שלנו, יכולה להיות התחלתן של שנים עשירות ומאושרות לא פחות טובות מאלה שחינו קודם" (שם ע' 611). אכן, תחזית שונה מאוד מהצפי שלפיו נשים עתידות לבלות שליש מחייהן ב"מצב הורמונלי מיוחד".

הפרק על אמצע החיים הוא, כאמור, תוצר של כתיבה נשית משותפת והוא משקף את הרעיון שמונח בבסיס כתיבת הספר כולו, ליצור שיח פמיניסטי הנשען על נקודות המבט של נשים ומתבסס על חוויותיהן ולא על השיח הרפואי. עם זאת, מעניין לציין כי הניסיון לתרגם את הידע ולהנגיש לנשים עלול להסתיים בחזרה אל השיח הרפואי – השיח המוכר והנגיש לנשים. וכך, נראה שההתייחסות לנושא גיל המעבר באתר הבית האינטרנטי של התנועה מהדהדת את השיח הרפואי. פרק 26 באתר (הנושא שם זהה לפרק 22 בספר **אמצע החיים וגיל המעבר**) עוסק בדרכים שונות להתמודדות רגשית ופיזית עם תקופת "אמצע החיים". הפרק מציג מחקרים שונים אודות הורמונים והשפעתם, אך גם שיטות טיפול טבעיות, וכך מציג נקודת מבט והתמודדות הכוללת קבלה של שלב זה בחיינו. גם בפרק זה, ישנה הקפדה להדגיש את השונות בין נשים (למשל מבחינת הופעתם של "תסמינים", עוצמתם והשפעתם). כמו כן מודגש בפרק זה שהבחירה באפשרויות הטיפול ואי-הטיפול השונות נתונה בידי האישה. בנוסף וכדי להדגיש את מקומה הפעיל של אישה עצמה,



המאמר מסתיים בדיון בסוגיית בריאות רצפת האגן ומערכת השתן, ומתמקד, בסופו, בתיאור של תרגולים מעשיים. עם זאת, בטקסט זה התמונה עמומה ולעתים מצטיירת כפחות ביקורתית. כך לדוגמה, מצד אחד מוצג בפרק ניתוח ביקורתי של ריבוי השמות והכינויים שהוצמדו לתהליך סיום המחזור, אך מצד שני, נעשה בפרק שימוש במינוח רפואי (כגון שימוש במושגים "תסמינים" ו"מנופאוזה"). בנוסף, יש בו הישענות על נתונים סטטיסטיים רפואיים וקבלה לא ביקורתית של החלוקה הרפואית לשלבים שונים סביב הפסקת המחזור. מנקודת מבט פמיניסטית, המסרים המופיעים בפרק עלולים להיות מבלבלים ואף סותרים: מצד אחד מדובר בו על "תסמינים" ועל מצב שצריך "להתמודד ולהשלים" איתו; מצד שני התהליך מתואר כ"טבעי".

ניתן לסכם ולומר כי בהינתן שהשיח הרפואי הוא השיח השליט והנגיש ביותר, הניסיון לייצר שיח פמיניסטי המערער על השיח הרפואי הינו מורכב. ניסיון זה הינו משמעותי בכינון ידע מחודש על תקופת אמצע החיים שחורג מתבניות חשיבה פטריארכליות.

### שיח העידן החדש והרפואה האלטרנטיבית והמשלימה בישראל

הראנו למעלה ששיח העידן החדש והרפואה האלטרנטיבית (להלן 'השיח האלטרנטיבי') המערבי איננו מאתגר בדרך כלל את הנחת היסוד של השיח הרפואי, שלפיה הפסקת הווסת היא שלב בעייתי או "מחלת חסר" אך שלעומתו הוא מציע פתרונות הוליסטיים לתקופה, בעיקר דרך שימוש במשאבים טבעיים של הסביבה ושל האישה. בישראל, כך נראה, השיח האלטרנטיבי דומה. וכמו בשיח המערבי, גם בישראל השיח האלטרנטיבי מדגיש שליטה ואחריות של המטופלת לרווחתה (Sointu & Woodhead, 2008). בנוסף, ניכר שהשיח האלטרנטיבי בישראל יונק מתפיסה בסיסית הוליסטית המדגישה את הקשר בין רוח, גוף ונפש. לכן, פעמים רבות, הטיפול הפיזי נתפס כבעל מימד רוחני. השיח מדגיש את הסיכון הכרוך בנטילת ההורמון החלופי, לעתים קרובות בניסוח זהיר כגון: "נשים רבות נמנעות מנטילת הורמונים עקב תופעות הלוואי וחוששות מהשפעתם לטווח הארוך" (חוכימה, 2011<sup>12</sup>), ומצביע על פערי הידע בדגם הרפואי. למרות דחיית הפתרון הרפואי, השיח מאמץ לעתים קרובות את השפה של המודל הרפואי – שפה של "סימפטומים", תצפיות

12 כותב המאמר הוא מטפל הוליסטי מייעץ ומאבחן בצמחי מרפא. המאמר הופיע במגוון אתרי בריאות פופולרים.

אמפיריות וכו', כאמצעי לאמץ מראית של סמכות רפואית, דבר המשקף את הדומיננטיות של המודל הביו-רפואי.

בטקסט הבא,<sup>13</sup> המדגים מוטיבים החוזרים במגוון טקסטים שנבדקו, ניתן לראות כיצד המחברת, עדי אספינו ברגמן, המטפלת ברפואה סינית והמגדירה עצמה כמומחית לנושא גיל המעבר, עוסקת למעשה בתרגום של מונחים מעולם השיח הרפואי, למונחים מעולם הרפואה הסינית המסורתית: כך "גל חום הוא למעשה עלייה של יאנג". בצד קבלה של תפיסת "מחלת חסר" הנובעת משינויים הורמונליים, מודגשים בטקסט מאפיינים הוליסטיים כגון הקשר ההדדי בין "תסמינים" שונים, והחתימה של "הגוף" עצמו "להתרגל למצב החדש". כמו כן מודגש כי סיום הווסת הנו שלב זמני, וכן ההיבט הפרטני שלפיו "כל אישה תחווה את גיל המעבר בצורה אחרת". בהמשך מפורטת רשימת סימפטומים ארוכה: החל מגלי חום והזעות לילה, דרך מתח וחרדה, וכלה ביובש וגינאלי ואוסטיאופורוזיס, המוסברים כולם על-פי הרפואה הסינית. למשל, "גל חום הוא למעשה עלייה של יאנג כתוצאה מהתרוקנות הִיִן". בהקשר של "הירידה בתפקוד הטחול והקיבה", מופיעה המלצה "להקפיד על הרגלי תזונה נכונה על מנת להקל את הניסיון של הגוף להתרגל למצב החדש ולהימנע מבעיות מיותרות". אך התפיסה ההוליסטית, הבוטחת בכושר ההסתגלות של הגוף וביכולת לסייע לו באמצעים "מסורתיים", מתחלפת בתפיסה של "מחלת חסר" בהקשר של יובש וגינאלי: "כאשר ין הכליות ו/או הכבד נעשים חסרים, כמו בגיל המעבר, ישנה פגיעה ביצירת רירית הוואגינה ושמירה על לחות באזור". הטקסט מסתיים בהבטחה להחזרת השליטה על התהליך חסר השליטה: נמאס לך מחוסר היציבות, מאיבוד השליטה על המתרחש בגופך? בעזרת דיקור סיני מקצועי ומדויק, התאמת צמחי מרפא וייעוץ תזונתי תוכלי לעבור את גיל המעבר ולהחזיר את השלווה לחייך.

גם הטקסט הבא, שנכתב על-ידי הומיאופת,<sup>14</sup> מציג מסרים סותרים: מצד אחד, תהליך טבעי, מצד שני, מחלה. השפה גם שואבת מהשיח הרפואי: "תסמינים", וגם חולקת עליו: במקום "תרופה כימית" מופיעה האמירה "רמדי טבעי". יש הבנייה של הנשים כחסרות שליטה על גופן, אך גם הבטחה לשליטה מחודשת. במקומות מסוימים בטקסט משורטטת תפיסה אלטרנטיבית: "במקום להילחם במנופאזה, (גיל המעבר), אפשר ליהנות מיתרונותיה, שהרי

13 הטקסט מופיע תחת הכותרת "מהו גיל המעבר", באתר הבית של המחברת.

<http://www.ady.co.il>

14 <http://www.homeopathy.org.il/hebrew>

זו תקופה חדשה והזדמנות לגילוי עצמי". המטפל מבטיח טיפול אינדיבידואלי והוליסטי המבוסס על שיחה מעמיקה עם המטופלת ומותאם לצרכיה, וכן מציג עצמו כמי שלומד על "התסמינים" מפי לקוחותיו. אך בסיום הטקסט, הטיפול מסתמן כמשהו שאינו בהכרח חולק על ה"מיינסטרים" אלא עשוי גם להשלים אותו: "כדאי לדעת כי אפשר להתחיל טיפול הומיאופתי במקביל לנטילת תרופות אחרות". כך – למרות הבלטת הסיכונים הכרוכים לכאורה בתחליף ההורמון.

הטקסט ממשיך באותו מהלך של חיבור-בידול באומרו כי:

הפתרון הקונבנציונלי למניעת גלי חום הוא נטילת תחליפי הורמונים. אמנם לרגע נדמה כי גילית את מעיין הנעורים כי האסטרון המלאכותי גורם לתחושת חיות ומרץ, אך מחקרים מן השנים האחרונות, מאוששים [כך במקור] את הסברה כי נטילת ההורמון מגדילה את הסיכון לחלות בסרטן רירית הרחם... רמדי הומיאופתיות תגרום לאיזון המערכת ההורמונלית ולהקלה משמעותית בגלי החום וזאת ללא שימוש בחומרים כימיים.

ההתייחסות האישית-ייחודית היא המאפיינת את הגישה האלטרנטיבית, כפי שמודגם בציטוט הבא: "לאחר שיחה מעמיקה, שבה אלמד את מצבך הנפשי והפיזי, אוכל להתאים לך רמדי ייחודית המותאמת לך באופן אישי. זאת מתוך הבנה כי התופעות מהן אנו סובלים משקפות גם את עולמך הפנימי ולכל אחת אישיות, חוויות וצרכים משלה".

בדוגמאות הבאות של שיח העידן החדש, סיום המחזור אינו מובנה כמצב רפואי הדורש טיפול, אלא כתקופת מעבר מאתגרת, בעלת פוטנציאל חיובי של העצמה ואף גילוי "האני האמיתי" (Sointu & Woodhead, 2008). כאן מודגשת "הרוח", תוך שימוש בביטויים כגון "גיל הפוריות הרוחנית". כך, מטפל ברפואה סינית<sup>15</sup> טוען כי:

"גיל המעבר" הינו תהליך ביולוגי תקין שקורה אצל כל אישה שמגיעה לתקופת זו. זוהי איננה "בעיה" או "מחלה" ובטח לא משהו שצריך מיד להיפטור ממנו. זוהי תקופת הסתגלות לקראת מעבר לשלב הבוגר יותר של הגוף. אחרי גיל הפוריות הפיזית מגיע גיל הפוריות הרוחנית, לרחם יש כעת תפקיד רוחני יותר.

טקסט נוסף, שמופיע ב"פורטל המיסטיקה הישראלי", ושנכתב על-ידי ד"ר שלומית רונן שמטפלת באנרגיית צבעים, רייקי ושיטות אלטרנטיביות נוספות, מבהיר כי גיל המעבר ותמורותיו נושאים בעיקר הזדמנות ל"התמרה" רוחנית. כלומר השיח המדעי והאמפירי מוחלף בשיח של מסע, גילוי עצמי והארה:

גיל מעבר מודע, היא דרך חדשה ומרתקת ליהנות, לקבל, להרוויח ולהועיל לעצמנו [...]. באמצעות השימוש באנרגיית הצבעים, האישה יכולה לבחור ביוזעין ומתוך הכרה לצאת למסע, ולהיות אישה שחיה מתנהלים בנוחות ועידוד. [...] גיל המעבר הוא מסע של הלב, זוהי חקירת "האני הפנימי" של האישה בתוך תוכה. [...] זוהי ההזדמנות לעורר את המודעות ואת מלאות שפע הפוטנציאל והיצירתיות ב"אני האמיתי" של האישה.

נראה אם כך ששיח העידן החדש, מאפשר להמיר ייצוגים שליליים בחיוביים: לא עוד מטופלת פסיבית, "בלה" ובורה, השוכחת ומתביישת, אלא אישה בעלת עוצמה ואחריות. אולם למרות הזיקה לתרבויות ולגופי ידע "מסורתיים" (כגון הרפואה הסינית), הלוגיקה של הקפיטליזם הליברלי נחה ביסוד השיח ומעודדת את האישה האינדיבידואלית להיות גברת לגורלה, להיות "self made". בשיאו, מבטיח השיח להוביל לגילוי ה"אני האותנטי", באמצעות חיבור לכוחות פנימיים. מבחינת תפקידים חברתיים הוא משרטט אישה שאינה רק סבתא החיה למען אחרים, אלא גם אישה שחיה עבור עצמה, נתונה במסע האינדיבידואלי של חייה. בעת שהוא מבטיח שחרור מהמבט הרפואי, השיח האלטרנטיבי יוצר דוגמה משלו. התביעות הנורמטיביות הן להתמסר לטיפול ולאורח החיים האלטרנטיבי, ולקבל אחריות אישית סובייקטיבית מלאה על הרגלי החיים, על דפוסי החשיבה וההרגשה, ואף על תופעות אובייקטיביות.

### מסקנות

נראה שבחברה הישראלית תופס השיח הרפואי מקום מרכזי בדיון על סיום המחזור. אולם השיח הרפואי אינו עומד לבדו ולצדו ישנו קול של שיח חברתי-תרבותי ושל שיח פמיניסטי, הדורשים מתן במה לתהליכים החברתיים שעוברות נשים בהקשר לסיום המחזור, לשונות ביניהן ולקולותיהן הייחודיים. כך, הוכנר (1995) וסידי (1993) מזכירות לנו שנשים עוברות לא רק שינויים פיזיים אלא גם חוות תהליכי שינוי חברתיים, ולכן לא ייתכן שהדיון על סיום המחזור ייסוב כולו על הפן הרפואי. הוכנר גם מדגישה, כי אמנם הטיפול

ההורמונלי יכול לסייע אך הוא אינו חובה אבסולוטית והתסמינים הפיזיולוגיים יחלפו איתו או בלעדיו. כמו כן אומרת הוכנר כי כל אישה צריכה להחליט עבור עצמה אם לקחת טיפול הורמונלי ואין לראות בכל הנשים חטיבה אחת. בדומה, נרדי (1991) מדגישה כי אין לראות בטיפול ההורמונלי את הפתרון לכל וסבורה שנשים צריכות להתחזק ולהאמין בעצמן ובכוחן להתמודד עם המשברים הפיזיים והנפשיים שבחייהן, אשר שלובים זה בזה. במקביל לשיח החברתי-תרבותי והפמיניסטי, גם בישראל מתנהל שיח "העידן החדש". שיח זה אמנם מבקש להעביר מסר של חופש ואוטונומיה, אך נראה שהוא גם מכוון לקבלה של סגנון חיים כולל, רחב יותר, ולכן למעשה מגביל את הנשים למודל חוויה, התנהגות ותודעה ספציפי – באופן דומה משהו לשיח הרפואי אשר רואה רק את הסימפטומים הפיזיים.

### ביבליוגרפיה

- ברנשטיין, א' (2010). לא גופנו, לא עצמיותנו על "המדריך הישראלי לבנות +40. נדלה מאתר העוקץ בתאריך 29.12.10.
- גבע, מ' (2011). "הגוף שיודע ללדת" השפעות שיח העידן החדש על הבניית הריון ולידה בישראל. עבודה לשם קבלת תואר מאסטר, אוניברסיטת תל-אביב.
- הוכנר, ד' (1995). גיל המעבר: (מנופאזה) התופעות, הטיפול ודרכי התמודדות. הוצאת פרולוג.
- ליברמנש ורדי, ר' (2006). הבניית גיל המעבר הנשי בשיח הישראלי – רפואי הפופולרי. עבודת תזה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- נרדי, ר' (1991). בין העונות: על נשים באמצע החיים. תל-אביב: מודן.
- סידי, ג' (1993). קשר השתיקה – נשים בגיל המעבר. תל-אביב: כתר.
- סמיט, ש' (2010). ביקורת על "המדריך הישראלי לבנות +40" מאת טלי רוזין ושות'. הארץ בתאריך 8.12.2010.
- סער, צ' (2010). למה נשים מתאמצות להסתיר את גילן? ולמה מסיילם של המאה ה-17 דרך שנות ה-60 הפרחוניות ועד היום, שיער הוא לא רק שיער. גברת מג'ונדרת, הארץ, 07.12.2010.
- רוזין, ט' קופרניק, גדעון ובר, עמוס (2010). המדריך הישראלי לבנות +40. תל-אביב: ידיעות ספרים.
- שיינפלד, ה' (1999). גיל המעבר, מתי התסמין של חדלון-הווסת הוא למעשה

פסיכיאטרי? הרפואה 137, ע' 194-196.

תמיר, ט' (2011). נשים לגופן - בריאות, גוף, מיניות יחסים. תל-אביב: מודן.

- Belgrave, L. L. (1993). Discrimination against older women in health care. *Journal of Women & Aging*, 5(3-4), pp. 99-181.
- The Boston Women's Health Book Collective. (1998). *Our Bodies, Ourselves for the New Century: A Book by and for Women. Newly revised and updated*. New York: Simon & Schuster (A Touchstone book.)
- Canon, B. (1973). Menopause: A Deficiency Disease. *Human Ecology*, 4, pp. 8-10.
- Chesler, G. (2011). Drop by drop: Cinematic menstrual activism, one viewer at a time. *Sex Roles*, 68(1-2), pp. 155-158
- Coney, S. (1991). *The Menopause Industry: Guide to Medicine's 'Discovery' of the Mid-Life Woman*. Australia: Spinifex Press Ltd. Second Edition.
- Coupland J. & Williams, A. (2002). Conflicting discourses, shifting ideologies: Pharmaceutical, 'alternative' and feminist emancipatory texts on the menopause. *Discourse and Society*, 13(4), pp. 419-446.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: William Morrow and Company.
- Houck, J.A. (2003). "What do these women want?": Feminist responses to Feminine Forever, 1963-1980. *Bulletin of the History of Medicine*, 77(1), pp. 103-132.
- Mills, D., M. (2007). 'A cross-cultural view of menopause and the menopausal woman'. *Women to Women: Changing Women's Health Naturally*.
- Murtagh, M. J. and Hepworth, J. (2003). Menopause as a Long-Term Risk to Health: Implications of General Practitioner Accounts of Prevention for Women's Choice and Decision-Making. *Sociology of Health and Illness* 25, pp. 185-207.
- Nissen, N. (2011). Challenging perspectives: women, complementary and alternative medicine, and social change. *Interface: a Journal for and about Social Movements Article*, 3 (2): pp. 187-212.
- Quintanilla, K., Frazier Cano N. & Ivy, D. K. (2004). The defining of menopause. In: P. M. Buzzanell, H. Sterk, & L. H. Turner (Eds.), *Gender in Applied Communication Contexts*. (pp. 99-122). Thousand Oaks, CA: Sage

- Reitz, R. (1977). *Menopause: A Positive Approach*. New York: Chilton Book Company.
- Repta, R. & Clarke, L. H. (2013). "Am I going to be natural or not?": Canadian women's perceptions and experiences of menstrual suppression. *Sex Roles*, 68(1-2), pp. 91-106.
- Rostosky, S. & Travis, C. (2000). Menopause and sexuality: Ageism and sexism unite. In: C. Travis & J. W. White (Eds.), *Sexuality, Society, and Feminism. Psychology of Women; 4*. (pp. 181-209). Washington, DC, US: American Psychological Association.
- Sheehy, G. (1991). *Menopause: the Silent Passage*. New York: Pocket Books
- Singh A. and Arora A. K. (2005). Profile of menopausal women in rural north India. *Climacteric*, 8(2), pp. 177-184.
- Sointu, E. and Woodhead, L. (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), pp. 259-276.
- Solomon, J. (1972). Menopause, a Rite of Passage. *Ms. Magazines*, 28, pp. 16-18.
- Weideger, P. (1976). *Menstruation and Menopause: The Physiology and Psychology, the Myth and the Reality*. New York: Knof.

interpretive communities regarding these texts among the diverse population of Israeli women.

### **The End of the Menstrual Cycle: Between a Normal Phenomenon and a Medical Problem**

Delila Amir

The article focuses on the end of menstruation with the onset of menopause. The first part presents four central discourses relating to menopause: medical, social-cultural, feminist, and the new-age alternative-medicine discourse. Each discourse offers its own definition and understanding of the meaning of menstruation, along with various suggestions for contending with this stage of life. These discourses mutually shape each other, drawing on and ‘copying’ contents and meanings from one another, while competing with each other in the social arena.

The second part examines these discourses in the Israeli context. Overall, all four discourses view the end of menstruation as a problematic or negative condition that should be classified as either an illness or a condition for which a “solution” needs to be found, or “protective medicine” administered. While there are also positive references to the end of menstruation, or at least to some aspects of menopause, these references nevertheless reflect the view that the absence of menstruation implies a problematic female condition.



mainly on concealment. Moreover, the “concealment” has to do with the demand to hide a “crime”, for which women are “guilty” by their very nature. The commercials portray women as “contaminating”, having to bear the burden of their guilt for not being able to control the appearance of the “criminal” dimension they embody (likened to a bestial outburst). The words “menstruation” and “period” are taboo in the open discourse of these commercials, and the product is presented as a means of control, using language reserved for entities responsible for enforcing the public order, mainly police officers and prison guards: the product “neutralizes”, “captures”, “does away” or “locks” bodily discharges and their manifestations. It appears that the commercials endeavor to sell women “protection” - a value that women appreciate and seek, all the more so in Israel. However the protection these commercials have to offer does not protect a woman from others, but rather protects her from herself - and more so protects others from her.

The conclusion appears to be that the status of women in the public sphere is that of conditional membership” and hence inferior. Women, not only their discharges, constitute a “social problem,” and the female body is a threat that might “leak out from within itself”, into the decent, “stable” sphere.

### **Internalizing the Taboo? Israeli Women Respond to Commercials for Feminine Hygiene Products**

Sigal Barak-Brandes

The article presents and analyzes the findings of an extensive feminist reception study relating to commercials for feminine hygiene products that examined, for the first time, how Israeli women interpret images of women and femininity in TV commercials. Adopting a feminist and interpretive approach, the qualitative study was based on in-depth personal interviews with Israeli women from diverse cultural, economic, and social backgrounds.

Grounded theory methodology employed for analysis of the interviews revealed that many Jewish women in Israel, in particular those who are traditional or religious, are deeply disturbed by commercials for feminine hygiene products. The focus of their criticism is that intimate private matters which should be kept hidden are exposed to public view, thereby arousing embarrassment, shame, and even ridicule, especially when young family members are present. Furthermore, the women were both critical and scornful of customary advertising strategies systematically employed in these commercials. The article discusses the findings in the Israeli socio-cultural context and attempts to identify different

today (except for nida customs in Judaism). On primetime television and on billboards advertisers compete for the right to absorb our menstrual blood. The discussion on menstruation is seemingly alive and present in the public sphere. However, a closer look at the way we, as women, are required to “look after” our body during menstruation reveals a different story. Menstruation continues to be perceived as a bitter enemy, interfering with the intensive life dictated by the Western lifestyle. We are required to conceal, hide, obscure, silence and shroud the blood. But I do not want to. I love my menstrual blood and want to celebrate it. My personal monthly ceremony, the direct contact with menstrual blood, is a performance of protest through which I give presence to the feminine cycle I experience, and to my freedom of choice to consume ecological products that do not destroy Mother-Earth. My personal blood becomes a means of political protest.

My article interweaves biographical writing that describes my personal experiences about menstruation with feminist critical analysis. In writing I am first and foremost committed to telling a story, to acknowledging the personal story, despite its inferior status in relation to the academic article. As suggested by Harding and others, I maintain that one of the tasks and roles of feminism is to allow for new and renewed scientific writing (Yanai, 2007). My writing derives from feminist standpoint theories. Accordingly, in my writing I seek to emphasize my own perspective, the fact that there is writer in front of, behind and beside the text. The text did not write itself and is not detached from social, cultural and political contexts.

### **”All the Protection you Need” and Then Some: Representations, Images and Meanings of “Feminine Hygiene” Commercials in Israel**

Michal Rom and Smadar Noy

The dominant presence of television commercials dealing with female bodily discharges and the ways to ‘deal with them’ is clearly conspicuous on the backdrop of the taboo surrounding bodily discharges and the limited discussion about them in the academic and cultural spheres. The article offers initial perspectives in analyzing the role of these commercials in the social production and policing processes of the female body. It begins with a theoretical discussion about the concept of body boundaries, and then proceeds to analyze eighteen feminine hygiene commercials broadcast in Israel from 1998 to 2002 and in 2012.

The analysis shows that commercials for “feminine hygiene products” focus

The study shows that women from all four groups are actively involved in the social construction of *nida* customs and their meaning. They do so by constructing an innovative personal interpretation of *nida*. Moreover, the women discuss *nida* practices among themselves, with their husbands, Rabbis and varied groups in Israeli society. These discussions form the basis for negotiating *nida* boundaries and practices, and as a means of empowering the women and shaping their social status, sometimes even compensating for their weak social status as women in the familial and community spheres.

### **The Menstrual Discourse in Israeli Yoga for Women: An Alternative to the Hegemonic Discourse?**

Carmit Rosen Even-Zohar

The article deals with the social construction of the menstrual experience through a new discourse created, developed and disseminated in the first Yoga for Women course conducted in Israel. Based on an ethnographic study of this course, the article focuses on key narratives about menstruation pertaining to issues central to the life of middle-class Jewish Israeli women. The new discourse is described as a hybrid that combines a bio-medical discourse with New Age spiritual ideas and establishes women's body as an authoritative arena of self-knowledge. The course participants created a local language, both verbal and corporal. This enabled them to imbue their words with curative experiences and to add elements to their initiation to menstruation as females, assigning new meaning to their female body. They also use this new language to bridge different cultural worlds, enabling them to "enjoy" two key worlds - the modern world that is linked to feminism, New Age and values of development, health and the self-project, and the traditional world that preserves women's role as family caregiver and her accepted maternal image in Jewish Israeli society.

Finally, the article also examines the ways in which social power bases succeeded in framing the boundaries of the new menstruation discourse, tempering it to fit the hegemonic discourse in Israeli society about women's body.

### **Using Ecological Products during Menstruation as a Performance of Ecofeminist Protest**

Smadar Zamir

It seems that the days when as women we were relegated to the village periphery during menstruation are long gone. At first glance these customs appear to be no more than historical testimony to something that is unheard of in our world

about the object and the social context that endows it with meaning.

As a religious artist my art invites different reactions from the environment in which I operate. Alongside supportive reactions I also receive critical responses from religious men and women who claim that these issues should not be discussed publically. At times the social price for discussing these issues may be stigmatization and exclusion from communal spaces. I believe that we should ask: how systems of laws, and the practices that derive from them, shape the self-perception of both men and women.

### **A Different Blood-libel: A Feminist Reading of the Myth of Jewish Male-Menstruation**

Avner Dinur

Christians in the Middle Ages believed that Jewish men menstruate just like women. The first part of the article presents several texts from the 13th century onwards that make this claim. It then goes on to examine the biological and anthropological logic underlying this strange medical claim. Following the writings of several feminist scholars, the article suggests that the Jewish-male menstruation myth, allegedly nothing more than absurd Anti-Semitic slander, challenges current conceptions about differences. By creating a link between the “gender-difference” and the “Jewish-difference” it may constitute a subversive element that in fact underscores the positive aspect of "Otherness".

### **Blood Sisters: Use of Nida by Israeli Jewish Women as a Means of Empowerment and Protest**

Inbal Ester-Cicurel and Neomi Silman

The article examines the way in which Israeli Jewish women perceive, interpret, use and assign meaning to *nida* laws. An analysis of the uses, that some studies interpret as representing female inferiority (Sered, 1994; Hartman & Marmon, 2004), indicated that the women employed the laws to express spiritual and social power. The study examined data collected among four groups of women: women from Be'er Sheva who defined themselves as either Masorti (traditional) or secular, and who chose to observe the *nida* commandment; Israeli Karaite women; religious women who immigrated from Ethiopia, are married to Ethiopian Jewish religious leaders (kaisim) and chose to renew the custom of *nida* huts in Israel; and national-religious women from a homogeneous settlement.

### **Female Artists in their Pollution and their Purity**

Orna Oryan

Blood is viewed as a source of life (“because the blood is the life” Deuteronomy 12:23), yet the same does not hold true for menstrual blood that is imbued with the meaning of death - a sign of life that will never be. The Bible describes the harsh punishments that will be inflicted on those who come in contact with a menstruating woman, in effect marking her as impure, defiling, dangerous and excluded. The article focuses on representations of menstruation in the visual arts, by comparing the development of the representations of menstruation in the works of contemporary Israeli and American female artists.

Based on this analysis I show that representations of menstruation (mainly in the 1970s), in both Israel and the US were influenced by the feminist revolution. Menstrual discharge became a means of protest against the ideal, clean, whole and passive image of the feminine body constructed by male artists. With respect to the theme of “purity,” I also show that female Israeli artists mainly emphasized patriarchic exclusion, while American female artists underscored the spiritual female experience.

### **Images from the Exhibitions "Not Prepared" and "Matronita"**

Hagit Molgan

My works are based on sounds, objects, customs and images from Jewish religious (Halachic) laws that have accompanied me since childhood. One example is the text: “For three sins women die in childbirth, for not being observant of Nida, Hallah and kindling of the candle,” that is recited in synagogue every Friday evening. As a child present at the service I feared for the life of the women around me as I contemplated the secretive reasons for their death. For me artwork is an opportunity to examine my surroundings - the objects, images and texts that construct my reality and shape our society. Working with video and ready-made materials from my close surroundings, I change the context in which the object is used and question its original function. This is why I chose to work with “Bedika” inspection cloths that are used by women to check their intimate parts for bleeding as part of the nida purification process. This process prepares the woman to immerse in the mikvah after her exclusion during the menstrual cycle. I chose to present the white cloths in other contexts alongside additional symbolic materials, such as sugar cubes, red ink, transparencies, and a pair of “Tziziyot” (a prayer shawl worn as an everyday undergarment by Jewish males). Every object invites the spectator to adopt a new perspective

discussion focuses on two texts: “Ayelet Mekabelet” (Ayelet gets her period), a book for adolescent girls by Dafna Sharir, and the short novel “Kesef Katan” (Small Change) by Yehudit Hendel. In both texts menstruation is appropriated from its natural function to a context in which it is completely denied, and in which the “Law of the Father” is present as function that imposes discursive strategies of female irrationality. These representations, created by women-authors, are subordinated to the male gaze, the gaze that characterizes the narrative and poetic representations of menstruation in terms of traumatic fear, lack of control or a threatening chronic-clinical event.

### **Women Writing in Red Ink: Israeli Women (Authors and Poets) Write on the Menstrual Cycle**

Nitza Keren

This article examines menstruation as an exclusively feminine experience and outlines its expressions in current-day Israeli women's literature. Presenting menstruation from a feminine point of view, one attentive to the experience of women in a patriarchal world, it delineates a distinct move – from exclusion to commendation, from a source of shame to a core of empowerment. At the same time the feminine story provides testimony to a primordial female presence which shatters hegemonic frameworks, defying the rules of patriarchy – a female motherly presence described by Julia Kristeva as one of the “Powers of Horror” which rise on the cultural father, rocking the foundations of his world.

Reading Israeli women's literature from the 1950s, 60s and 70s reveals an uttermost avoidance of the female cycle, in keeping with the dictates of the hegemonic discourse, which sentenced the discussion of the discharges of the female body (and the body in general) to silence. The 1980s mark the beginning of a (rather arbitrary) discussion of the subject, which is finally awarded poetic legitimacy in the 1990s. The 2000s disarm the references to the fundamental experience of the female existence from its attendant overtones in patriarchal culture, and the debate becomes completely casual.

In discussing the charged issue the article also reflects on the mother-daughter relationship in a patriarchal world, as it is expressed in recent local Israeli women's writing.

## **Period: Studies of Menstruation in Israel**

### **Abstracts**

#### **Introduction: discourse and practice of menstruation**

Inbal E. Cicurel, Smadar Noy, Inbal Wilamovski

In this introductory article we seek to present a panoramic view of the social and cultural attitudes towards menstruation from a feminist-critical perspective, and to analyze academic writing on menstruation in Israel and in the Western World. We begin by presenting two dominant Western discourses: the scientific-medical discourse that characterized the nineteenth century and continues to resonate, and the commercial-marketing discourse that developed during the twentieth century and still informs contemporary scholarship. This scholarship focuses on the perceptions, beliefs and menstrual experience of women and girls, presents theoretical and feminist perspectives that challenge current dominant discourses and offers an alternative political stance towards menstruation and the female body. Academic articles on menstruation written in (and about) Israel are also discussed, characterized by their emphasis on the religious-halachic discourse that is interwoven with the current Western perspective as well as the feminist approach that challenges it.

#### **If a Rotten Woman Touches a Flower: Representations of Menstruation in Israeli Literature**

Ilana Weissberg and Omri Herzog

Menstruation is an under-represented physical phenomenon in Western culture. Unlike masculine blood that is present in stories about war injuries, battles and disease, female menstrual blood is an object absent and hidden from the cultural sphere, as well as from conventional literary or visual representations. It signifies a secret, both physical and cultural. Modern Israeli prose perpetuates the principle of concealment and the cultural taboo surrounding menstruation. Its appearance in the realm of contemporary prose is rare and for the most part fragmentary, appearing in but a handful of sentences or in implied metaphorical references.

This article examines representations of menstruation in the Israeli literary sphere as it seeks to examine its role in Israeli culture: as a physical object intended to create a clear separation between the male and female body. Our

Volume Editors:

Inbal Ester Cicurel, Smadar Noy,

Inbal Wilamovski, Delila Amir

Editor: Eitan Ginzberg

Scientific Editor: Smadar Noy

Linguistic editing, layout and design: Tony Nagel

English language editors: Amalia Ran, Eliora Sivan-Zohar

Front Cover: Hagit Molgan: "Kosher, Kosher", 2004,

Acrylic and bedikah cloths on Canvas

Back Cover: Orna Oryan: Her Purity, photograph, 2012

The book was peer reviewed before publication

ISBN 978-965-572-150-8

Requests for delivery of copies: [smadar.noy21@gmail.com](mailto:smadar.noy21@gmail.com)

All articles are available at the Index to Hebrew Periodicals (IHP)

Printed in Israel 2017

Copymedia, Sapir Academic College



## **Period: Studies of Menstruation in Israel**

Editors:

Inbal Ester Cicurel

Smadar Noy

Inbal Wilamovski

Delila Amir

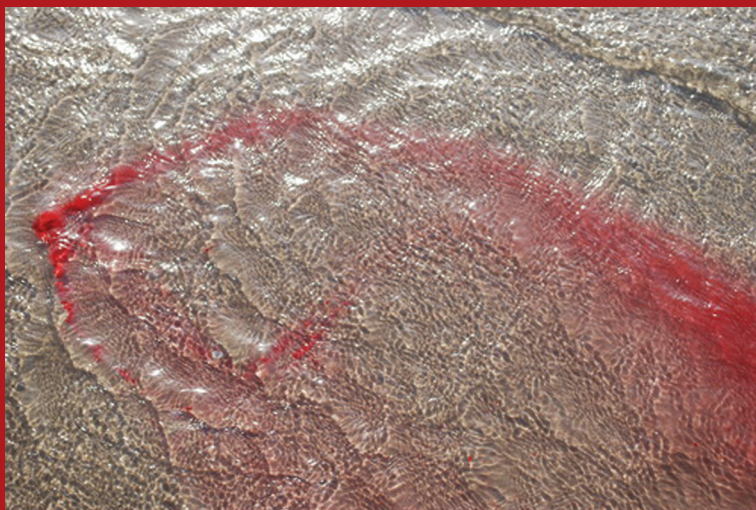
Sapir Forum for Debate and Research of Culture  
Sapir Academic College

הנה ספר שאני כמהה להציג לסטודנטיות ולסטודנטים שלי, ספר שאני מאושרת מקיומו על מדף הספרים הישראלי. הנה ספר פמיניסטי במובן העמוק של המילה, ספר שעוסק באישי דרך הפוליטי ובפוליטי דרך האישי, ספר שהוא גם אקדמי וגם נגיש. באקדמיה הישראלית הגוף הנשי בכלל והווסת בפרט לא מספקים נוכחים, נחקרים, נלמדים ומדוברים. על כן ספר זה הוא תוספת חשובה למדף הספרים הישראלי כיוון שהוא הופך את המודר לנוכח ואת המושתק למדובר. הספר כולל קובץ מאמרים ממגוון תחומי-דעת אשר מציגים תמונה מורכבת של שיחים ישראליים-יהודיים בנושא הווסת, וחוויות של נשים את הווסת שלהן. ספר זה מבקר את השיח ההגמוני ונותן לנשים הזדמנות לאתגר את מסגרות השיח הקיימות ולדרוש שוב את גופן.

אני מקווה, שספר זה יסלול את הדרך למחקרים ישראליים נוספים על הווסת הנשית בהקשרים נוספים וביחס לקבוצות חברתיות מגוונות. אין ספק כי הווסת ראויה לספר זה.

ד"ר מיה לביא-אג'אי

המחלקה לעבודה סוציאלית ע"ש שפיצר  
ראשת המרכז הישראלי למחקר איכותני של  
האדם והחברה אוניברסיטת בן גוריון בנגב



ISBN 978-965-572-150-8



9 789655 721508