

אז מה כבר קרה? אוטואתנוגרפיה של מיקרו־אגרסיות על רקע אתני

כלנית צאלח

המחלקה לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

בהמשך לדיון רב השנים במושג ה"אחר" ובשאלות של הבדל (במסגרת דיסציפלינות מגוונות כמו פסיכואנליזה, בלשנות ופילוסופיה), בשני העשורים האחרונים ישנו עיסוק אקדמי וחברתי רב ב"אחרות" – אותה הבחנה היררכית, מהותנית, של קבוצות, אוכלוסיות שוליים ומיעוטים המוצגים כ"הם" אל מול ה"אנחנו" המגדיר את המרכז ואת הנורמה. עיסוק זה מתמקד יותר בבחינת המנגנונים אשר מבנים את האחרות ופחות בפירוק ובהמשגה של החוויות הכרוכות בה. העיסוק במזרחיות אינו חדש גם הוא, וגם בכתיבה עליה שמור מקום שולי יחסית לחוויות הכרוכות בה, אף על פי שהיא כותבת את עצמה לא פעם מתוך מקום פצוע (פדיה 2008). הפצע שאני עוסקת בו כאן ממוקם באקדמיה, שבהיותה אֶמוֹנָה על ייצור ידע, מיצובו ושעתוקו, היא גם מקום הגמוני שמתחזק את מעמדו זה באופן מתמשך ובלתי מסומן. כמי שמתהלכת במרחביה יותר מעשור, ותוהה תמיד אם יש לי בה מקום, ואיזה מין מקום זה עשוי להיות, עבודת הדוקטור שלי מתמקדת בחוויות יומיומיות של אחרות (lived otherness) הקשורות בזהות מזרחית, ומעיינת בתנאים שבמסגרתם המזרחיות מכוננת כקטגוריה שולית בלבנה של האקדמיה האוניברסלית.

* מאמר זה מבוסס על עבודת דוקטור שנכתבה בהנחייתם של מיכל קרומר־נבו מן המחלקה לעבודה סוציאלית באוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ושל יובל יונאי מן המחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטת חיפה. ברצוני להודות גם לקוראות המאמר האנונימיות מטעם תיאוריה וביקורת ולעורך כתב העת, שטרחו לקרוא אותו בתשומת לב ובמסירות.

מאמר זה מתחקה על רגעים קטנים שבהם מזרחיות מצטלבת עם אקדמיות, רגעים יומיומיים שבהם מסומנים גבולות אתניים סימבוליים ובמסגרתם מובנית חוויה של אחרות. על הסימון החוזר ונשנה של גבולות אלו ועל האחרות שהם מייצרים אצביע דרך סימון הרגעים, חשיפת הבנאליזציה המאפיינת אותם ופריעת התיחום הראשוני שלהם, כלומר פריעת הסדר והגבולות שהם מכוננים ומשמרים. רגעי האחרות הנדונים, כך אטען, מדגימים פעולה של "מיקרו־אגרסיות" על רקע של אתניות — מנגנונים פוגעניים שהם מרכיב שכיח בחיים של סטודנטים ואנשי סגל לא־לבנים. מחקר על חוויות של אחרות באקדמיה מעורר שאלה רחבה יותר: מה נחשב לידע ואיזה ידע נחשב. בהמשך לכך, מתנהל ברקע המחקר מְטֶה־דיבור בסוגיות אפיסטמיות של מיקום החוקרת וייצור ידע.

אחד הנדבכים המרכזיים בכתיבה של מיעוטים על חוויות של אחרות הוא הקול האישי. שילוב הנרטיב האישי בשיח מאפשר השמעת קול וכתיבה תיאורטית אשר מעוגנות בחוויות של כאב והתמודדות עם השתקה. השימוש בקול האישי מהווה דרך ביקורתית לזהות גזענות וצורות אחרות של דיכוי ולקרוא להן בשם, וכך להפוך לפומבי את מה שכבר ידוע אבל אינו מדובר בקול רם (Fernandez 2002). בהמשך לכך, ובהתבסס על אפיסטמולוגיה ביקורתית המניחה שאי־אפשר להפריד בין היודעת לבין מושא הידיעה שלה, הרי הדרך לדבר על אחרות מתחילה אצלי, החוקרת. מחקר כזה אינו נכתב בגוף שלישי, בקול פסיבי שמגיע כאילו מאי שם, אלא בקול אקטיבי ומזוהה, בגוף ראשון. המתודולוגיה אשר מנחה את המחקר אפוא היא אוטואתנוגרפיה, סוגה של כתיבה ומחקר אינטרדיסציפלינרי אשר ממקמת את העצמי בהקשר חברתי, ומציעה דרך לתת קול לחוויה אישית כדי לקדם הבנה חברתית. במחקר מסוג זה נעים הלך ושוב בין חוויות אישיות ובין ההקשרים החברתיים הרחבים שלהן תוך כדי חשיפה של העצמי (Ellis and Bochner 2000).

לנוכח החדשנות היחסית של מחקר אוטואתנוגרפי, מתקיים דיון נרחב בספרות באשר להערכתו. נדבך מרכזי בדיון קשור בעובדה שסוגה זו מבוססת על שימוש בעצמי כמקור הנתונים היחיד או המרכזי. שאלות שעולות בהקשר זה הן: האם כל נרטיב אישי הוא בהכרח אותנטי? מה ערכו מול חוויות של אנשים אחרים שאינן עולות עמו בקנה אחד? מה אפשר ללמוד ממנו (Richards 2008)? והאם כותבים אוטואתנוגרפים אינם נותרים לבסוף עם טקסט שעוסק כל כולו בהם עצמם (Wall 2008)? שאלות אלו נובעות מתפיסה שלחוקרים צריכה להיות בעלות שקטה על הטקסט שלהם, כלומר שעליהם להיות נוכחים בו מבלי להישמע, וודאי שלא להפוך למרכז הטקסט. לכותבים אוטואתנוגרפים שונים יש תשובות שונות לשאלות אלו, אך לענייננו כאן ראוי לציין כי הדיון עצמו מעורר חשש ממשטור ותבנות של צורת כתיבה שמבקשת מראש להיות אלטרנטיבה למוסכמות הכתיבה האקדמית. אם אוטואתנוגרפיה מכוונת להתעמת עם צורות דומיננטיות של ייצוג וכוח, ומנסה לתבוע לעצמה מרחבי ייצוג שהודרו, יהיה אך אירוני שהשיטה עצמה תודר על ידי תהליך השיפוט האקדמי (Tierney 1998).

חוויית האחרות שאתאר במאמר אינן תוצר של קטגוריה יחידה של שוליות. מה שמוצהר כחווייה מזרחית צבוע גם בצבעים מעמדיים.¹ גם מההיבט המגדרי, שנותר מובלע לאורך המאמר, איני יכולה להתעלם, לנוכח סוגיות פמיניסטיות של קול ושתיקה, לנוכח התפיסה המסורתית של העיסוק האקדמי כשייך לגברים (אופלטקה והרץ-לזרוביץ 2009) וגם לנוכח מספרן הנמוך כל כך של נשים מזרחיות בסגל האקדמי (בלכמן 2008). שזירה של אתניות, מעמד ומגדר מכוונת בבירור אל תיאוריית ההצטלבויות (intersectionality), העוסקת בהצטלבויות של זהויות ומיקומים מרובים – גוף ידע אשר צמח מתוך חוויותיהן של נשים שחורות ומתוך התנגדות פוליטית להשתקה ולחוסר הנראות שקשורים במיקומן המוגזע והממוגדר (Phoenix 2011).² עם זאת, ולמרות המגמה של בחינת הצטלבויות מסוימות של ניסיון חיים נחוה,³ אני מבקשת כאן, מבחינה מתודית ופוליטית כאחד, לשים דגש על חוויות אחרות רחבה יותר שנמצאת תחת הכותרת של מזרחיות, כותרת שלעיתים מיטשטשת בחוויה הפרטיקולרית הנבחנת. בעבורי, מהלך כזה אינו בבחינת צמצום היריעה אלא דווקא הרחבתה.

לכתוב מזרחיות באקדמיה

עיון בספרות האקדמית מעלה כי מזרחיות נדונה בהקשרים שונים אולם, כאמור, לרוב לא דרך עיסוק בחוויות אישיות ודרך סיפור סיפורים אישיים, אף שכתובה כזו בכוחה לאפשר הבנה מתוחכמת יותר של האופן שבו פרקטיקות הגמוניות פועלות ומדכאות סובייקטים מזרחים (מוצפי-האלר 1997). תיאורים אישיים כאלו הופיעו יותר בשנים האחרונות בחיבורים מגוונים שאינם אקדמיים גרידא, ובעיקר באנתולוגיות אקלקטיות כדוגמת תהודות זהות (שמואלוף ואחרים 2007) ולאחותי: פוליטיקה פמיניסטית מזרחית (ליר 2007). בטקסטים אקדמיים תיאורים אלו משמשים לא פעם בגדר רקע שעליו הכותבים מתבססים. כך שרון הלוי (2005), ילדת הודו שגדלה בארצות הברית, מביאה, בבחינת אנקדוטה אישית, את השאלה הנצחית: "מאיפה את?" בהיותה ערעור תמידי על היותה מזרחית "אמיתית". היא קושרת ערעור זה לדיון בהתקבעות הזהות המזרחית בשיח הישראלי כמקשה אחת מתוך התעלמות מהרבגוניות של החוויה המזרחית (ועליה אין היא מרחיבה). יהודה שנהב (2003) מייחד חלק מההקדמה של ספרו לדמותו של אביו, שעבודתו בקהילת המודיעין הקנתה לו כרטיס כניסה לישראליות. על עצמו הוא מדבר בעיקר דרך סיפור ההכחשה המתמשכת של תרבות הוריו, שבה ראה תרבות ערבית עוינת.

1 וכך, בחוויות שאפרוס כאן אולי תהדהדנה גם חוויות של אחרות מעמדית שאינן כרוכות בזהות מזרחית, חוויות של אשכנזיות לא הגמוניות וחוויות אחרות של אי-שוויון.

2 בראשיתה היה לתיאוריית ההצטלבויות עניין רב בעיקר בהצטלבות של גזע ומגדר. ואולם, בעשורים האחרונים היא נעשתה לגישה בין-תחומית שרואה באינטראקציה בין גזע, מגדר, מעמד ושאר מבנים מארגנים של החברה מרכיב מפתח המשפיע על נגישות פוליטית, שוויון וצורות שונות של צדק (Hancock 2011; Yuval-Davis 2005).

3 לדוגמה ספרה האחרון של מוצפי-האלר (2012) על נשים מזרחיות בירוחם.

חוויית דומות מתוארות בטקסטים אחרים שחווייה אישית עומדת במרכזם. יצחק בנימיני (2008) מתאר בוושה על מוצאו הפרסי, ניכור מהוריו, ותחושה של היעדר זהות ישראלית יציבה, כמו גם של היעדר זהות מזרחית אותנטית. ויקי שירן (2002) מתארת את כוּבד משא הערביות על כתפיה, ומספרת שבעקבות תגובת הסביבה למוצאה המצרי, הציגה עצמה כצרפתייה. גם הנרייט דהאן־כלב (2002) מתארת תקופה שבה "הפכה" לצרפתייה. במאמר אישי מאוד שמציג רפלקסיה על דיכוייה בתור אישה מזרחית, היא מנהלת דיאלוג עם שיחי הדיכוי שנדרשה להפנים. התחושות הדומיננטיות שלה הן זרות, דיסוננס וניכור חריף. הפתרון בא בדמות דחיית המוכר ואימוץ זהות אשכנזית, זהות שלאחר מכן מתגלה כבואה פיקטיבית. כשהוא טוען לזהות היברידית של "צבר מזרחי", ברוך שמעוני (2006) כותב על "חשכת ההשתלבות" בישראליות. לכאורה הוא הישראלי המושלם, אבל הזהות התרבותית שלו מסרבת לדעוך, והדבר מצריך אותו לוודא כל הזמן שהצבריות שלו תקנית, ואינה מוכתמת יתר על המידה במזרחיות. מזרחיות מכתמה מטרידה גם את יונית נעמן (2006), והיא מתוארת במאמרה כאות קין חברתי. תמר קפלנסקי (2006), שמוצאה מעורב, ולכן נושא עמו לעתים אופי פריבילגי, מסכמת חלק מהחוויית הללו באומרה כי הרגעים שבהם היא, כמו אחרים שהוזכרו כאן, נעשית מזרחית, הם רגעים ומקומות של ניכור וזרות, ולא דווקא של שייכות וזהות.

טקסטים אלה עדיין מעטים יחסית, ואינם מצטברים לכדי מסה קריטית או קטגוריה אנליטית. יוצאי דופן בהקשר זה הם מאמריהן של פנינה מוצפי־האלר (1997), דהאן־כלב (2002) ונעמן (2015). במרכזן של הראשון מתואר מאבקה היומיומי של מוצפי־האלר למצוא את קולה ולחקור כאשר אקדמיה מזרחית אל מול קולות אקדמיים משתיקים. אני מבקשת להמשיך קו זה ולשים במרכז הניתוח חוויה מזרחית, בתקווה שמתוך המקום הזה אוכל להציע פענוח נוסף ל"סיפור המזרחי", אשר יעמיק את הסיפור ואת היכולת להתדיין עליו. במקד המאמר ניצבים רגעים של חוויית אחרות מזרחית אשר חושפים היבטים מורכבים של המיקום הכפול של מזרחיות ואקדמיות, ומאפשרים גם דיון במשמעויות של מיקום זה בנוגע לנושאי המחקר ושיטות המחקר של חוקרים מזרחים. רגעים אלו קשורים לאמירות של דוברים שונים, אולם הדברים שאני מבקשת להראות במאמר זה אינם נאמרים לגופו של אדם זה או אחר, אלא באים ללמד על כוחם של הגבולות אשר מייצרים אחרות על ידי דוברים ממיקומים חברתיים שונים, ובמסגרות ביקורתיות מחויבות.

רגע ראשון: באבא סאלי במכללה האקדמית ספיר

חודש מרץ 2009 ואני מגיעה לכנס במכללה האקדמית ספיר, הממוקמת בכניסה לשדרות ומופרת בפנייה שלה לפריפריה. הכנס נושא את השם "נשים, מגדר ופריפריה" וכולל מושבים הקשורים בנערות ובנשים, ובהם גם מושבים על מסורת ואתניות. הכנס נפתח בבניין המכונה "בניין אקדמיה" באודיטוריום 9202, שעדיין מלא רק עד מחציתו. עיקר הקהל מורכב מנשים,

לא מעט מהן סטודנטיות. אני מתיישבת באחת השורות הראשונות. המושב הראשון, מושב הפתיחה, כולל, כנהוג, גם כמה מברכים פרט להרצאה העיקרית. הראשון והבכיר שבהם הוא נשיא המכללה. יושבת ראש המושב מזמינה אותו לברך. בעצם לא; היא טורחת לתקן את עצמה ואומרת שהנשיא אינו אוהב לברך, ולכן היא מזמינה אותו "רק לשאת דברים". ההזמנה הראשונית והתיקון שלה מתבהרים כאשר הלה עולה לדבר. נשיא המכללה ניגש למיקרופון ומסביר כי אין צורך שיברך, "הרי יש מספיק באבות מסביב". הבאות שאליהם הוא מתכוון הם רבנים מקובלים מזרחים המקיפים את ספיר שכן הם מתגוררים בעיקר בדרום הארץ. אנשים רבים, לרוב מזרחים אף הם, באים לבקש את עזרתם בתורת מרפאים ועושי נסים. מקובלים אלו וקהל המאמינים שלהם הם מקור עניין עבור האקדמיה בהיותם מושא מחקר אנתרופולוגי וסוציולוגי.

"יש מספיק באבות מסביב", אומר הנשיא. חיוכים וצחוקים שקטים בקהל מלמדים כי דבריו הובנו. במשפט הקצר הזה, הבנאלי והזניח לכאורה, מסמן נשיא המכללה קו; קו דמיוני שמבחין בין הבאות והאנשים המאמינים בהם לבין המכללה, הכנס ומשתתפיו; בין ישראל ה"ראשונה" לבין ישראל ה"אחרת", בין ישראל המשכילה, הנאורה, החילונית לבין ישראל הפרימיטיבית, הבלתי מובנת, הדתית, הלא רלוונטית, הזרה. מול מרכז התרבות הרציונלית, המודרנית, המדעית עומדים אמונות עממיות, פולחני קדושים ומיתולוגיות, הנתפסים כסמנים ולעתים כגורמים לנחשלות ולבערות — כל כך ההפך ממה שספיר והאקדמיה מנסות לעשות, כל כך ההפך ממסכת הלובן שדרכה מבקשת החברה התקנית בישראל לקרוא את עצמה (מרקוביץ ועלון 2007).

אורי כהן תיאר זאת במחקרו על הקמת האוניברסיטה העברית בציטוט מתחילת שנות החמישים של המאה העשרים: "המדע הוא החומה המגינה בפני התבוללות ליכנטינית".⁴ כהן מתאר תהליכים של עיצוב וטיפוח מנגנונים אשר הפיצו אידיאולוגיה שלפיה המדע, הטכנולוגיה ומוסדותיהם הם האינטרס העליון של המדינה ושל החברה, אידיאולוגיה שהתיימרה לאפשר לכל אחד מקום שהולם את כישוריו, וכך להגשים ערכים של צדק חברתי. אף שהאוניברסיטה הוצגה כמוסד שנועד לשרת את צורכי המדינה והחברה בלא קשר לאינטרסים של קבוצה חברתית או פוליטית כלשהי, הרי בפועל היא מילאה תפקיד נכבד בעיצוב הסדר המעמדי-אתני.

השקפה זו התבססה על הנחה שהכישורים שהשכלה אקדמית מקנה הם שיקבעו את מקומו של כל פרט בחברה, ולכן סוג הירדע היחיד שיש לכבד הוא זה אשר קיבל את אישורם של מרכזי לימוד "אובייקטיביים". התוצאה הייתה שהדגם האוניברסיטאי כונן נורמות פרטיקולריות

4 כהן 2005, 233. דברים אשר כתב ישראל שוכמן, איש העלייה השלישית, עיתונאי וממייסדי עיתון דבר. ייסודה של האוניברסיטה העברית היה חלק מתהליך בינוי האומה הציונית וכינון מדינת ישראל. האוניברסיטה עוצבה כזירה של חברה אזרחית מתוך מתח עם המחויבות לרעיון האוטונומיה המדעית. משמעותו של מתח זה הייתה יצירת מרחב חוץ-טריטוריאלי, אירופי משהו, השואף לחבור לידע המערבי מתוך מחויבות לתנועה הציונית. כך התקיימו זו לצד זו מחויבות מדעית-אוניברסלית ומחויבות לאומית, ולעתים קרובות עיצבה המחויבות הלאומית את זו המדעית-אוניברסלית (סעדה-אופיר 2011).

אשר קובעות מה יכול להיות מוערך כידע אקדמי, ונורמות אלו הפכו למנגנון שבעזרתו האוניברסיטה מדירה ומכחידה סוגי ידע אחרים, אלטרנטיביים, מתנגדים. זאת ועוד, המבנה האפיסטמי של חינוך אוניברסיטאי מערבי מבוסס על תודעה של התפתחות אל עבר תרבות אוניברסלית המיוצגת על ידי רעיון קנוני של תרבות מערבית (Hong 2008). המודל הזה הוא חלק אינטגרלי מתהליך רחב יותר, שבבסיסו עומדת אמונה שסובייקטים אתניים (שהם למעשה מוגזעים⁵) יכולים וצריכים להשיל מעליהם את התרבות הנחותה שלהם ולקלוט את התרבות המערבית הנתפסת כתרבות עליונה ואוניברסלית.

הזרה של מקומות, אנשים וקבוצות נעשית לא פעם על ידי הבניית אחרות של מקום ושל תודעה. עלי יסיף (1995) מתאר כיצד המרחק הגיאוגרפי בין מרכז לפריפריה היה מאז ומתמיד גורם הזרה של "ישראל האחרת". ככל שגדל המרחק ביניהם, קל יותר לראות את האמונות והמנהגים של הפריפריה כאחרים, כזרים, כשונים מ"שלנו". אבל מכללת ספיר ממוקמת בלב הפריפריה הגיאוגרפית, מרחק נגיעה מנתיבות ומשדרות, ועל כן נשיא המכללה נדרש לשוב ולסרטט את הקו, להדגיש את הגבול הנזיל ולחדד אותו על ידי הבניית אחרות של תודעה. בעשותו כך מומר השסע העדתי, שלרוב מתבטא בקיטוב בין מרכז לפריפריה, בפער התרבותי בין ספיר לסביבתה.

"יש מספיק באבות מסביב", אומר נשיא המכללה ומסמן את הקו. האם אותם דורשי באבות אשר מעבר לקו שהוא מסרטט יכולים להיות גם רציונליים? האם הם יכולים למצוא עצמם בכנס אקדמי? לכאורה נדמה שלא: סימון הגבולות וכינונם הוא מהלך אשר חושף מסר: אי־אפשר להיות משני צדי הקו המסומן, גם בנתיבות וגם בספיר; גם באבא סאלי וגם "נשים, מגדר ופריפריה"; גם אמונות מיתולוגיות וגם ידע מדעי; גם מזרחי וגם אקדמי — כאילו מדובר בשני הפכים, יקומים מקבילים, מים ושמן. ואולי זה סוג של תנאי שמציב נשיא המכללה, שלפיו על מנת להיות כאן באולם — שלא בתור מושא מחקר — צריך לחצות את הקו המסומן, להשאיר את החוט האדום של הבאבא סאלי מחוץ לשערי המכללה ולהיכנס הידע המדעי.

ואכן, מתיחת הקו מבוססת על ההנחה שכל הנוכחים בכנס נמצאים בצד הנכון שלו, ומבנה אותם כקהילה מדומיינת. אולם הקו שנמתח משאיר כבדרך אגב אנשים רבים בחוץ. גם אני חשה כמי שנדחפת בכוח, כמעט באלימות, אל מעבר לקו הגבול, אל מה שסטיארט הול מכנה "גלות סימבולית" (Hall 1997). דבריו של הנשיא פוגעים בי בעצב חשוף. עלבון, תחושת הדרה, כאב וכעס מתערבבים להם בי בלא הבחנה. אני מבינה שעבורו המזרחיות הזו תהיה תמיד עוכרת שקט, בלתי ראויה, לא לגיטימית, מכתימה; שתמיד יהיה עליי לפקח עליה, לנטר אותה, להוריד את מפלס הקול שלה, בדיוק כמו שעשתה אמי לאביה עת נהג לשמוע בקולי קולות את סאלח ודאוד אל־כוויית⁶ שרים ברדיו הישן בקול ישראל בערבית.

5 racialized. הגזעה היא הבנייה חברתית על בסיס של תפיסת גזע על מסמניו השונים. בתהליך זה מבחינים בין קבוצות על בסיס של גזע, או מושגים תרבותיים תואמי־גזע, מייחסים לסובייקט מהות גזעית, ומעניקים לגיטימציה להיררכיות בין קבוצות ואנשים (שנהב ויונה 2008).

6 אחים יהודים אשר הניחו את היסודות לשירה העיראקית המודרנית, וזכו למעמד קנוני בעיראק, ששיאו היה בהקמתם את תזמורת רשות השידור העיראקית. בישראל הם נותרו אנונימיים, ולא מצאו מקום

אני תוהה מי אני שם: באיזו אוזן אני שומעת את הדברים של נשיא המכללה? איזה סוג של בחירה אני נדרשת לעשות שם, ומה המשמעות שלה עבורי? ובכלל, האם זה עניין אישי או אקדמי, האם אני במרכז או בשוליים, זאת שיודעת או אולי רק זאת שאפשר לדעת אותה? כי נדמה שלמרות השיח על ריבוי זהויות, ולמרות התיאוריות שמדגישות את הידע של ה"יליד" — המחקר עדיין נשען על זהויות ועל סובייקטיביות יחידות, יציבות ופשוטות, גם של הנחקר אבל גם של החוקרת. הכרה אפיסטמית בי, לרוב מושא המחקר וכעת ה"יודעת", מאיימת על היציבות הזו (Russel y Rodriguez 2002) ומכוננת כשתי אג'נדות סותרות וכשני מרחבים נפרדים שאינם מותירים לי מקום לעמוד בו. זה פצע אפיסטמי.

אני מסתכלת סביבי, מניחה שנמצאים כאן גם אנשים מרקע דומה לשלי, שבחרים לקבל את הקו שנשיא המכללה מסרטט ולא לערער עליו. אולי זה קשה מדי, כואב מדי, רחוק מדי. אולי זה פשוט לא ויתור גדול מדי כדי להיכנס בשערי האקדמיה. אולם אני איני יכולה שלא לחוש את המחיר. אני מתלבטת אם להגיד משהו ואיך אבל שותקת.

רגע שני: לעשות על האש במועדון קרייטמן

קרן עמיתי קרייטמן היא המלגה היוקרתית ביותר באוניברסיטת בן-גוריון ואחת המלגות היוקרתיות לדוקטורנטים בארץ. במשך שנים הציעה הקרן גם תוכנית להעשרה שהתקיימה במועדון הקרן, מועדון שעד לפני שנים ספורות רק העברת כרטיס מגנטי צרוב ומסומן זיכתה בכניסה אליו ואל מנעמיו הכוללים מחשבים, מדפסות צבעוניות, עיתונים יומיים, פינת מנוחה, כיבוד קל, אפילו מכונת קפה; במילים אחרות, כל מה שצריך כדי שחוקרות וחוקרים צעירים כמוני יקדישו את עצמם ללימוד, חקירה והתפתחות מבחינה מקצועית.

ההרצאה שאני מגיעה אליה הפעם, ושמתקיימת במועדון קרייטמן, עוסקת בניתוח של גבריות ולאומיות בישראל דרך בחינת חגיגות המנגל של יום העצמאות בגן סאקר בירושלים. בהרצאה נוכחים מעט יותר מ-15 אנשים, רובם עמיתי קרייטמן, גברים, דוקטורנטים, גם כמה מרצים צעירים. אני מסתכלת סביבי ועושה מה שאני עושה תמיד כשאני מגיעה למקום חדש — לאחר שאני עושה חלוקה מהירה לגברים ונשים, אני קוראת את האחרים דרך סימנים נראים על גופם, סופרת ראשים, בוררת צבעי עור וסימנים מזהים אחרים, מבחינה בין אלו ה"בטוחים" לאלו שהם "רק אולי" מזרחים. בו בזמן אני גם כועסת על עצמי על עבודת הסימון הזאת, ובסיומה אני מגיעה לשלושה או ארבעה נוכחים שנראים לי מזרחים.⁷

בהיסטוריוגרפיה הציונית-ישראלית. לאחרונה זכו שיריהם להכרה מחודשת בהפקתו של דודו טסה, נכדו של דאוד.

7 הספירה שלי עולה בקנה אחד עם מחקרים כמותיים שמגדירים את האקדמיה כשדה אשכנזי (זריני 2007; בלכמן 2008). לשיעורי ייצוג נמוכים בסגל האקדמי יש משמעות נוספת, שכן הם מנציחים יחסים בלתי שוויוניים בין הקבוצות, ומשכפלים דפוסים של יחסי כוח לא סימטריים, שבמסגרתם הקבוצות המודרות הן רק מושא מחקר של הקבוצות המדירות, ואינן מייצרות ידע (קינן 2009).

כבר בתחילת דבריו המרצה מבהיר כי רוב החוגגים בגן סאקר הם מזרחים, בני מעמד נמוך ורדיים. האווירה בגן, כך הוא מספר, צפופה, המונית, מזיעה. כשהוא מקרין תמונות שצילם משם הוא אומר, כי אינו מבין מדוע אנשים ירצו לחגוג כך. התיאור שלו את אב המשפחה היוצא לפנות בוקר לכבוש לו שטח בגן מעלה חיוכים וצחקוקים בקרב הנוכחים. התגובות הללו, כך נדמה, אינן מסגירות כל היכרות עם התיאור. להפך, המילים הנלוות אליהן מלמדות כי מנגל בגן סאקר הוא משהו "אחר" בעבורם, לא מסוג הדברים שאנשים "כמוהם" עושים. המנגל בגן סאקר, כך נדמה, רחוק מההרצאה במועדון קרייטמן כפי שמכללת ספיר והעומד בראשה רחוקים מחצרות הבאבות שבסביבתן הם יושבים.

אחד הנוכחים תוהה בקול מדוע לחקור דווקא את המנגל בגן, איך ניתן להסיק ממנו משהו על החברה בישראל, ובכלל, מניין הקביעה שזה כה נפוץ, שהרי אף אחד מהאנשים שהוא מכיר, כולל כל מי שנוכח בהרצאה, אינו חוגג כך את יום העצמאות. המרצה משיב לו: "אתה צודק, בתוך עמך אתה חי, גם אני לא חוגג כך, אבל יש כאלה שכן, והרבה". ההנחה המובלעת בדברי שניהם היא שאף אחד מהנוכחים בלב המצוינות האקדמית במועדון קרייטמן אינו עשוי לזהות עצמו בתיאור האנתרופולוגי של המרצה. "בתוך עמך אתה חי", הוא אומר לו, ואני חושבת על אש אחרת ועל אימא שלי, שמיד לאחר שהיא מסיימת, נרגשת, לצפות בטקס הדלקת המשואות בטלוויזיה, ממחרת למטבח להכין את הבשרים למנגל של מחר; נעה בין אש הלפידים ההגמונית ל"על האש" האחר בבית. "בתוך עמך אתה חי", הוא אומר לו, ואני חושבת על אבא שלי, שביום העצמאות אנו מגרשים אותו מהבית כחמש בבוקר לתפוס מקום ביערות של מורדות הכרמל. אני חושבת על המנגל הצפוף, ההמוני, המזיע, נכון, אבל גם הטעים, הנעים, המשפחתי, המלווה בצלילים מסתלסלים של מוזיקה משם, בשפה אחרת, מתרבות שספק נמחקה, ספק עדיין נוכחת. אני תוהה אפוא באיזה עם אני חיה; ומה עליי לחשוב על הדרך שבה העם הזה חוגג את עצמאותו, והאם יש לו, לי, כניסה למרחב האקדמי שלא במסגרת ההשתייכות אל אלה שמתכוננים בו כתופעה אנתרופולוגית שמגדירה את הישראליות המדומיינת, זו הלבנה והמעריבת.

אני יושבת שם ומתלבטת אם להגיב, למחות, או להציע תיאור אחר, אבל זו ההרצאה הראשונה שאני נוכחת בה במסגרת קרן קרייטמן, ואני מוותרת. כשלאחר מכן שואלת אותי בהקנטה חברה מדוע לא "הודיתי" שכך בדיוק אני חוגגת את חג העצמאות, אני מספרת לה על מחקר של סוציולוגית קנדית אשר בחן את אפשרויות הדיבור של אנשים לא־לבנים כאשר לבנים מסתכלים עליהם מדברים. הכותבת שלו מעודדת חוקרים להפנות את תשומת הלב לתנאים שנותנים עדיפות לדיבור ולייצור של ידע מסוים — תנאים שמקושרים לעליונות אתנית וגזעית, ולהביא בחשבון מי יכול לדבר ואיך סביר שיקשיבו לו (Razack 2001). אז איך אומר, כיצד אסמן את עצמי כחלק ממהו שמובנה כנחות כל כך ולא שייך, בין תמונות של המון חוגג ומזיע לתיאורים מגחיכים של חלוקת נתחי הבשר לבני המשפחה?

אני תוהה אם יש גם אחרים כמוני במועדון ששותקים. האם חוויית האחרות הזו מובנת מאליה? האם כולם יוכלו לתת לה מילים? או שאולי זו רק תחושה חולפת, התכווצות, תזוזה

קלה בכיסא או חוסר ביטחון מסוג אחר, שיגיה וייתלה על מתלה אחר בחדר. ואולי מי שנמצא בחדר מתקשה לטעון את השתיקה הזו במילים, לסמן את האחרות כשהיא כה סמויה וחמקמקה. אולי קל להצביע על מצבים ברורים של שתיקות, שתיקות שאין דיבור מושתק מתחתיהן, אך קשה הרבה יותר לסמן את התחום האפור של "דיבורים אילמים", המושתקים בפקודת אותה צנזורה שאנו מפעילים על עצמנו (עראף-בדר 2006). אז אני עדיין שותקת.

רגע שלישי: אבי ביטר באוניברסיטת בר-אילן

הסדנה למחקרים בתרבות חזותית באוניברסיטת בר-אילן מציעה במה לגישות מחקר רפלקטיביות וביקורתיות. אחד המושבים בסדנה כולל הרצאה על "סרטים מזרחיים" אשר נוצרו בשולי הקולנוע הישראלי הקנוני ומשמשים כמכשיר קהילתי. בסרטים מככבים זמרים מזרחיים כדוגמת אבי ביטר, ורובם מגוללים עלילות מלודרמטיות על בגידות, סמים, זנות ומשפחות מתפרקות. מבחינה אמנותית מדובר בקולנוע דל תקציב בעל מוטיבים ייחודיים כמו דלות משחק, טעויות קולנועיות, דמויות שטוחות וחוסר תחכום של העלילה (אהרונס 2009). בעיני רבים קולנוע זה נחשב נחות, ונרחה אל מחוץ למה שמוגדר כאמנות (בנאי 2004).

המרצה בסדנה מבקש לראות בסרטים הללו קולנוע שנוצר בשוליים ומהווה אלטרנטיבה להגמוניה, קולנוע שהבחירה המודעת של יוצריו היא לפעול שלא לפי כללי הז'אנר ולדבוק דווקא בדלות תקציב, בפאתוס, בעלילה מלודרמטית ובעודפות. לאור זאת מה שנתפס כחובבני וכנחות, כלא רלוונטי או כנעדר ערכים הוא בעצם מכשיר של מוכפפים. קולנוע קהילתי זה מאתגר, לפי הדובר, את התרבות הדומיננטית ומערער על ערכיה על ידי חיקוי מוגזם המהווה פרודיה קאמפית. פרקטיקות אלה הן בגדר מנגנון חתרני שמייצג ומפיץ תת-תרבות מזרחית ומעמדית ייחודית — טראש מזרחי בלשונו — שבפועל היא תגובה רדיקלית לייצוג השלילי של המזרחי בתרבות הישראלית הדומיננטית.

לאחר הפתיח המבטיח הזה הוא מראה קטע מאחד הסרטים. את הקטע הוא ממסגר בזמן הקרנתו בשלל הערות ומחוות גופניות שאינן מותירות ספק באשר למרחק שהוא מבקש לסמן בינו לבין הטקסט המוקרן. "שימו לב לסלון", הוא אומר, "לאקדח שנקנה בשוק הכרמל בשני שקלים. תסתכלו טוב טוב על האנשים. פה זה תמיד הרגע שבו נכנסת מוזיקה דרמטית". למראה סצנת ירי, הוא מרגיע ומגחך: "במקרה הזה ירו בראש, לפעמים יורים בלב, לא צריך להתרגש, זה לא באמת אומר שהאדם מת". "לא צריך להתרגש", אומר הדובר על פצע הירי, ואני חושבת על הפצע האפיסטמי, וכיצד מוגחכת לה האלימות, גם זו הנשקפת מהמסך וגם זו הסמלית. הקהל אינו נדרש ליותר מזה, והוא נסחף אל תוך העניין. נגד עיניי הולך ונרקם לו מופע של אחרות (Hall 1997). גם כאן, כמו בהרצאה במועדון קרייטמן, יש הנחה כי אין בין הנוכחים מישהו שהתופעה הזאת אמורה להיות מוכרת לו. מופע השוליים של האנשים

הקשורים בסרטים, כמו גם של האנשים החוגגים בגן סאקר או של אלה המבקשים את ברכתו של הבאבא סאלי, הוא רק בגדר גילוי מרתק ומבדר.

אני יושבת שם והלב שלי הולם בחוזה. אני קמה והולכת שתי שורות קדימה, שם יושבת המנחה שלי; אני מנסה להבין אם גם היא רואה מה שקורה. היא מהנהנת ואומרת "זה ממש גועל נפש". בנקודה הזו אני מבינה משהו על הברדלי המיקומים שלנו. היא נוכחת שם, מזהה את האחרות שמובנית באירוע וחושבת שזה בעייתי. אני, לעומת זאת, יושבת שם ומרגישה שזה אישי, שמישהו שם מדבר אליי, מאיים עליי, מאיין אותי. ברגע הזה הזהות המוגזעת שלי פועלת כפרספקטיבה אפיסטמולוגית, מעין משקפת שדרכה שכבות מסוימות של מציאות הופכות לנראות, בעוד שהן נותרות קצת פחות נגישות עבור חברים בקבוצות זהות אחרות (Alcoff 2006). האיום עליי קשור בתחושה שאין לי שם מקום, והוא נושא עמו גם פחד שיוזהו אותי, שיבינו שאני קרובה יותר לאלו המוצגים על המסך מאשר למי שמתבדרים מהם באולם, ושרק הפעם הצלחתי להסתנן לכאן.

כעת אני תרה אחרי מי שידבר וימחה. אני מסתכלת מסביבי, בטוחה שעוד כמה רגעים מישהו יגיד משהו או אפילו יעזוב את האולם במחאה. אבל לא, להפך. כשאבי ביטר נכנס לפריים, אין אפילו צורך במילות הסבר של המציג. הקהל כבר מתפקע מצחוק, מוקסם מהטראש הקולנועי שעיניו שזופות. בין החיתוכים של הסצנות התגובות מתגברות. כך, בנוכחות קהל המקשיב להרצאות ביקורתיות על אחרים הומואים, אחרים פלסטינים ואחרות בדואיות, מוצג מופע של אחרות מזרחית בהסכמה ובשתיקה של כל הנוכחים.

נדמה כי הסדנה מאמצת את ההכרה ההצהרתית הכללית של השיח הביקורתי במזרחיות המתוארת בסרטים. לסובייקטים המזרחיים הממשיים — אלה המככים על המסך או אלה שהצליחו חלילה להסתנן לקהל, לעומת זאת, אין שם מקום. האחרות היא כרטיס הכניסה של המזרחיות לסדנה, והדובר וקהלו אינם מניחים לה להשתחרר מליהוק מוקדם זה. שוליותם המובנית של הסובייקטים המזרחיים משרתת אולי מטרה אקדמית חברתית ראויה, אך הם עצמם מאבדים את נראותם ואת משמעותם (חזן 1994). במקום מפגש עמם והשמעת קולה של האחרות, נותרת רק רטוריקת רב־תרבותיות מרוככת על הלגיטימיות של השונות (יונה ושנהב 2005).

מרתק לא פחות הוא המהלך של הדובר והיחס האמביוולנטי שלו לנושא הרצאתו. למרות ההצהרות הפותחות, הוא אינו יכול להסתיר את דעתו על הסרטים הללו, דעה שהיא עצמה חלק מן האווירה שנגדה הוא יוצא, אבל שאותה הוא גם משעתק. וכך, בחלק מההרצאה הוא מקרב את השומעים (ואת עצמו?) אל הסרטים, ובזה שלאחריו מרחיק אותם מהם. הוא מצהיר הצהרות על חתרנות וביקורתיות, אבל בהיותו ניזון מהזרם המרכזי, הוא עצמו שבו בו ואינו מצליח, או שאולי אינו מעז, בתפאורה האקדמית הנוכחית, להשתחרר ממנו. בעשותו כך, וכמו שעשה נשיא מכללת ספיר, הוא מותח קו, גבול, מסמן את הנורמטיבי והמקובל ואת מי שאינו כזה; את השייך ואת האחר. האלימות האפיסטמית הזו משיבה את הסדר למקומו. אם כן, זה שמייצג הוא גם זה שמדיר.

ביושבי שם אני כבר משננת את התגובה המחודדת שלי, זו שתטיל ספק במתודולוגיה ובמסגרת התיאורטית של המציג, ותסיים בכך שמה שצפינו בו לא היה טראש מזרחי ודלות עלילתית, כי אם טראש אקדמי ודלות ביקורתית. אבל במושב הזה, כך מתברר, יש רק דיון פנימי בין משתתפיו. אני מתלבטת אם להפר את הסדר אבל אני נותרת שותקת. לשבור את השתיקה, לוחשת רודריגז באוזני, הוא מהלך שבו אנו מדמיינים עולם חדש של חופש ומאמנים את עצמנו מחדש לדבר (Rodriguez 2011).

אז נו,
קדימה כלנית,
תתחילי לדבר,
תצרפי עיצורים, תנועות, מילים, משפטים,
רק תדברי כבר.
אבל לא. אני לא.
אני מוותרת, מתביישת.

הבושה, הכעס והתסכול שלי הופכים אחר כך לדמעות. "למה?", שואלת אותי המנחה שלי כשאנחנו פוסעות בדרך למכוניתה. "מה, את רואה את הסרטים האלה? זו את שם?". השאלה הזו מהדהדת בי זמן רב. גם אני שואלת את עצמי אם זו אני שם. פוליטיקת הזהויות מחייבת אותנו כל הזמן להצהיר ולהזדהות — מזרחית או לא? איזה סוג של מזרחית? איזה סוג של מזרחיות? ואולי אני בכלל מנסת לי כאב לא לי, כי לרגעים נדמה שאם אינני מספיק קרובה, אם אני עצמי אינני נוסעת לקברו של הבאבא סאלי, או אם לא גדלתי על סרטי אבי ביטר, עליי לשתף פעולה עם מופע האחרות, עם ההשתקה אשר מגנה עליי שם. הפרה שלה תסמן אותי מיד. ועדיין, למרות השתיקה המגנה עליי, נדמה לי שעבור היושבים באולם בבר־אילן, כמו גם עבור אלו בכנס בספיר ובמועדון קרייטמן, גם אני מסומנת באותם רגעים כמה שנתפס כמזרחיות נמוכה ועמוסת עודפות. ובו בזמן, ולמרות אותה שתיקה, מתברר לי באותם רגעים שגם אני בוחרת לעמוד שם, במקום שבו האתניות שזורה במעמד עד שנדמה כי חד הם. שם מובנית האחרות, ושם אני מוצאת עצמי מזדהה, משתייכת, יודעת כי מה שמיוצג שם אינו באמת רחוק ממני. המאבק לקרוא בשם למקום הזה מעמת אותי עם שתיקותיי, והמקום הזה ממש הוא גם זה שממנו אני באה לכדי ביטוי קול (hooks 1990). כך הופך מרחב השוליות למרחב של התנגדות, ולמרחב שבו איני רק ממוקמת אלא גם בוחרת להיות. אז כן, זו גם אני שם.

רגע רביעי: מזרחיות למכירה?

האירוע הוא ערב באוניברסיטת תל אביב לזכרה של גלית סעדה-אופיר, פעילה מזרחית ופמיניסטית, חוקרת מבטיחה שנפטרה לאחר לידת בניה התאומים. הערב עוסק בכתובתה

האקדמית ומארח חוקרים שעוסקים בתחומים שחקרה סעדה־אופיר, ובהם אתניות, היברידיות ותרבויות גבול. אחת הדוברות, חוקרת מרכזית שעוסקת באתניות ובמגדר, מספרת בהתרגשות על היכרותה עם גלית. במרכז דבריה היא משבחת את האקדמיות שלה, את החוזה התיאורטי של מחקרה, חוזה שהיה טמון ביכולתה לדבר שלא מתוך האתניות והמגדר שלה, אלא קודם כול ולפני הכול מתוך האקדמיות שלה; בבחינת "אני קודם כול אקדמית, אני אהיה הכי אקדמית שאפשר — ובכלים האלה לא תוכלו עליי". הדוברת מוסיפה שגלית לא "מכרה" את הסיפור האישי שלה, וכי גם "אנחנו", הנוכחים באולם, צריכים להיזהר מכך.

אני יושבת שם בקהל בקצה השמאלי של שורת הכיסאות השלישית, חושבת על עבודת הדוקטור שלי הנמצאת רק בתחילתה ומתכווצת לי בכיסא. הלא אני מדברת ממש מהמקום שלי, ממש "מוכרת" את הסיפור שלי, כותבת עליי, על משפחתי, על הבלוק, על הכאב, על הבושה, על העליבות; רוצה לסמן את הדיכוי, להצביע עליו, לדבר אותו. האם יש סתירה בין לדבר מתוך המקום האתני לבין להיות אקדמית? האם בכל פעם שאנו מזכירים בעבודתנו את המיקומים שלנו, אנו "מוכרים את עצמנו"? ומהי אפוא האפשרות הנותרת לנו? לכתוב כלא־מזרחים? כלא־נשים?

לרגע אני מתבלבלת; הרי הדוברת היא חוקרת מזרחית שסיפורה האישי שזור במחקרה. כמוה, גם רבים מהנוכחים הם מזרחים; חלקם עוסקים בנושאים של אתניות, מגדר ומעמד. למרות זאת, אף אחד מהם אינו מערער על דבריה. אני מרגישה שהגיע הרגע לבקש את זכות הדיבור, אבל מזכירה לעצמי שזה ערב לזכרה של גלית וחוששת שזה לא הולם. את השתיקה שלי מחליפות מילים רק כמה ימים לאחר מכן, כשאני מחליטה לכתוב לדוברת. אני מרשה לעצמי לכתוב לה בגלל שבירר היכרות רחוקה מאוד עמה, בגלל תחושת קרבה מדומיינת, וגם משום שרגע זה היה קשה לי במיוחד, כמעט בוגדני באופן כלשהו.

חילופי המילים בינינו אינם פשוטים. במהלך ההתכתבות הטעונה היא מסבירה כי הפרשנות שלי מוטעית ואף הפוכה, וכי ביקשה דווקא להדגיש את המחיר ששילמה סעדה־אופיר (ושמשלמים גם אחרים) בכך שהיה עליה לדבר בקול הגמוני, תיאורטי ולא פגיע כדי למצב עצמה כאשת אקדמיה ראויה. כשאני תוהה אם אין בדבריה סד נוסף, מגבלה נוספת שבמסגרתה אנו צריכים לפלס את דרכנו באקדמיה, כמו גם את דרכנו אל עצמנו, היא מצביעה על מה שנתפס בעיני כחלוקה הרסנית ולא יעילה שלי להכול או כלום. מול ההרסנות העצמית התמימה והלא מוחזקת שלי היא מציבה תובנה מרכזית שצברה בשנותיה הרבות באקדמיה ובבסיסה הצורך לשמור על שפיות מאוזנת במרחב האקדמי ההגמוני כדי להישאר יעילים בעבודה שכה מאמינים בה. מתוך הבנה שהשיחה הרחיקה לכת, התנצלתי אם מדבריי השתמע זלזול כלשהו במחירים שהיא ועמיתה שילמו ועודם משלמים והתקשורת בינינו הסתיימה.

גם לנוכח הפרשנות הזו שלה, והאפשרות שמדובר בנאיביות שלי המאפיינת חוקרת צעירה, דבריה בכל זאת מלמדים כי הדיכוי וההתנחלות הבינריות בין ראוי לבלתי ראוי, בין לגיטימי ללא לגיטימי ובין אקדמי ללא אקדמי משעתקות עצמן באדיקות וכמעט אינן מותירות אפשרות קיום למיקומי גבול מבלי שאלו יהיו מוכתמים באישי המזרחי־המגדרי, אשר אינו נתפס ומוערך פראוי

דיו. הערכה כזו מושגת דרך הדבקות באינטלקטואלי ובתיאורטי, אשר ממרקים את כתמי האישי ומעניקים לנו את מעמדנו בשדה האקדמי. כי גם היא, אפילו היא, על כתיבתה ופועלה המכוננים, יודעת שהבחירה להתנהל אחרת במרחב האקדמי גובה מחיר כבד, וכרוכה בהיעדר לגיטימיות לנושאים שבהם אנו עוסקים, למתודולוגיות שבהן אנו דבקים, ואולי אף לנו עצמנו.

רגע חמישי: הפופיק של עצמי

לאחר מותה של סעדה-אופיר התפרסמה בעיתון מעריב כתבה שעסקה בנסיבות מותה. ריבוע נפרד בכתבה מוקדש לעבודתה ושם מצוטט ראש החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית באומרו: "גלית הייתה סוציולוגית מאוד טובה בעינינו. לראיה, שקלנו לצרף אותה לחברת סגל. העובדה שעסקה במזרחים לא זיהתה אותה כממורמרת או כאחת שכותבת על הפופיק של עצמה. היא הייתה מבחינתנו אוניברסלית וחוקרת טובה" (שלזינגר 2009, 30). זה אמנם רגע שאיני נוכחת בו ושותקת, אבל אני מזהה היטב את הניסיון להשתיק, ואת תחימת הגבולות בין מה שמוגדר כראוי לחקור ובין מה שלא. דברי ראש החוג מלמדים שעיסוק במזרחיות עלול לסמן את העוסקים בה כממורמרים שכותבים על הפופיק של עצמם, שאינם חוקרים טובים מספיק וגם אינם אוניברסליים.

אולם המילה "אוניברסלי" נוצרה במכבסת מילים הפועלת כדי להשאיר את האוניברסליות לא מזוהה, לא מסומנת ולא ממוקמת בשיח. הרעיון של האוניברסלי במחשבה המודרניסטית נשען על הסתרה של חלקים פרטיקולריים ועל הפשטה של הסובייקט. חביבה פדיה (2008) מתארת כיצד אוניברסליזם ופרטיקולריזם הועמדו בארץ כדיכטומיה בין עליון לנחות, לצד דיכטומיות נוספות כמערבי-מזרחי ואוניברסלי-עדתי. בהנגדה התרבותית הזו עוצבה אחרותו של המזרחי על ידי זיהויו כנושא מטען של סימנים. אחרות זו נכרכה בתפיסה שכור ההיתוך פועל להשלטת הסטנדרט המערבי, הנתפס כאוניברסלי וחסר סימנים, ואילו המזרחי, המסומן באוסף של סימנים, נדרש להשילם. האפשרות ליצור מודל מורכב ובו שילוב של מה שנתפס כאוניברסלי וכפרטיקולרי לא עלתה על הפרק. לכן, אל מול האוניברסליות שאלה שואף ראש החוג נמצא ה"פופיק", לב לבו של המסומן, של הגוף, של האתניות המגולמת בו. בהקשר של ייצור ידע, אוניברסליזם הוא אפיסטמולוגיה המצדיקה "אמת" מקומית ומזהה אותה עם ערכים אוניברסליים (Mignolo 2002). בתגובה לנרטיב האוניברסליסטי שמביא עמו הטיה ועיוורון של הידע האקדמי, קורא ולטר מיניולו דווקא להכיר בפרטיקולריות, וכך לעשות דה-קולוניזציה לידע עצמו. את האפיסטמולוגיה האלטרנטיבית הזו הוא מכנה חשיבת גבול (border thinking) — אפיסטמולוגיה מפרספקטיבה אישית, מוכפפת ופצועה. הפצע נגרם על ידי פוליטיקת ידע מערבי ואירופוצנטרי שסיווגה במשך מאות שנים אזורים, אנשים וקבוצות כבלתי מפותחים ונחותים (Tlostanova and Mignolo 2009). כדי לנוע אל מעבר להגבלות של ידע ושל פרקטיקות מערביים צריך לחקוק מחדש את אותו "הבדל קולוניאלי", ולהכיר בסימנים הפרטיקולריים שהנרטיב האוניברסלי גינה וביקש לטשטש.

כדי להדגים את התנועה הזו מיניולו מדמה את עולם הידע לחדר בעל כמה דלתות שנראה אחרת מכל דלת שדרכה נכנסים אליו. למרות ריבוי הדלתות, רק אחת, זו האוניברסלית לכאורה, היא שפתוחה, בעוד שאר הדלתות סגורות ומפוקחות (Mignolo 2000). כדי לשחרר את הידע, יש לפתוח את הדלתות האחרות, לשנות את הידע הקיים, ולייצר ולהפיץ ידע שאינו תלוי באפיסטמולוגיה של המודרניות המערבית אלא דווקא ידע שמתייחס להבדלים הקולוניאליים ומתכתב עמם. מהלך שחרור מעין זה מחזק את מה שבעבר נפצע והולעג, נותן לו שם ומעצים אותו. חשיפת הפצע, זיהוי מיקרו־אגרסיות לענייננו, הופכת אותו למוחשי, משמיעה את זעקתו ובה בעת גם מכירה במה שהושפל ומכבדת אותו, ולכן היא צעד בדרך לריפוי (Mignolo and Vázquez 2013).

דוגמה למהלך כזה נמצאת בספרה של סעדה־אופיר (2011),⁸ אשר מראה כיצד הבדלים שנתפסים כחריגות וכאחרות יכולים לשמש כמשאב פוליטי שמאתגר את מערך הכוח הקיים. את אחת הפרקטיקות שהיא מתארת היא מכנה עלייה לרגל "הביתה", אל מקום החריג. היא מתארת כיצד סטודנטים מזרחים שגדלו בשכונות וביישובים מוחלשים צעדו מירושלים למצפה רמון לאות הזדהות עם מאבקה של ויקי קנפו. העלייה לרגל הביתה מהמרכז – האוניברסיטה העברית – אל המקום החריג בשולי הקיום הישראלי מכוננת, על פי סעדה־אופיר, את הזהות המזרחית הפריפריאלית שלהם, נותנת מענה לתחושת האחרות שחשו במרחבי הקמפוס, וחושפת את הפער בין המסגרת הקולקטיבית שמארגנת אותם לבין היכולת שלהם כפרטים לפעול בה ולאמץ אידיאולוגיות נוספות פרט לזו שהיא מאמצת. פרקטיקות אלו אינן מכוונות לבטל את השונות, אלא דווקא מנכיחות אותה, מקיימות אתה דיאלוג ומאתגרות את הרצון להמשיך להדיר אותה.

מטרתה של "חשיבת הגבול" שמציע מיניולו היא לבטל את ההבחנה בין היודע לבין זה שיודעים אותו. לשם כך יש לחשוף את המנגנונים שבעזרתם ידעים מובנים כלא־ידעים, ולא־ידעים מובנים כידעים מוחלטים. אם חשיבת גבול היא מה שדוכא והודר מן הדמיון, הרי דה־קולוניזציה צריכה להיות מובנת כשינוי גבולות אפיסטמיים וטריטוריאליים שנשלטו ופוקחו על ידי קולוניאליות של מבני כוח ויחסי כוח (Alcoff 2007), וכפתיחת מרחבי הדמיון. במונחיה של לינדה טוהיוואי סמית (Smith 1999) אפשר לראות בתהליך השחרור פרויקט שמטרתו שיקום של ידע, פרקטיקות וזהויות תרבותיים מודרים. האסטרטגיה הביקורתית הכרוכה בתהליך זה גורמת למשתתפים לבחון את חייהם ואת המבנים החברתיים הקשורים בהם בדרכים שמאתגרות פרספקטיבות דומיננטיות. האם התנועה הזו שאינה מתקבעת ומסרבת לסימון יחיד ואוניברסלי אפשרית ברפרטואר הסיפורים הזמין לנו?

אז מה כבר קרה? מיקרו־אגרסיות על רקע אתני

אז מה בכלל קרה שם ברגעים הללו?

אולי קרה משהו.

משהו קטן.

בקטנה.

במיקרו.

המושג מיקרו־אגרסיות על רקע של גזע ואתניות הוצע בתחילת שנות השבעים של המאה העשרים על ידי צ'סטר פירס (Pierce 1974). מאז התרחב השימוש בו והוא כולל בעיקר הקשרים של מגדר, נטייה מינית, מעמד ומוגבלות הגוף. פירס, הפסיכיאטר האפרו־אמריקני הראשון שהצטרף לסגל בית הספר לרפואה בהרוורד, תיאר מיקרו־אגרסיות כבעיה חברתית. הוא הגדיר אותן כחילופי דברים, לא תמיד מילוליים, מרומזים, מציפים, לעתים קרובות אוטומטיים ובלתי מודעים. אלה הם מנגנונים פוגעניים בלתי פוסקים ויומיומיים המכוונים לשחורים, ומטרתם להקטין אותם, לבודד אותם ובעיקר להשאירם במקומם המדוכא (Pierce et al. 1978). כאשר פירס פיתח את מושג המיקרו־אגרסיות, הוא עודד אנשים שחורים להכיר את הצורות היומיומיות המרומזות של גזענות כדי לפעול נכון, לחתור תחתיהן ולאתגר אותן. רגעי האחרות המתוארים במאמר זה מדגימים פעולה של מיקרו־אגרסיות על רקע אתני. ברגעים שבהם מזרחיות מצטלבת עם אקדמיות היא מסומנת כבעייתית, שלילית, נחותה או אחרת. הדוברים בחמשת הרגעים הללו מרחיקים עצמם ממה שנתפס ומובנה כלא הולם ולא אקדמי. ברגע הראשון במכללת ספיר המזרחיות מתוארת ככוח תרבותי אלטרנטיבי מאיים, ברגע השני במועדון קרייטמן היא מושא למחקר אנתרופולוגי, ברגע השלישי באוניברסיטת בר־אילן היא סמל לתרבות נמוכה ונחותה, ובשני הרגעים האחרונים, באוניברסיטת תל אביב ובעיתון מעריב, היא מתוארת כעמוסת סימנים פרטיקולריים שיש להיזהר מהם. בכל הרגעים היא מנוגדת לאקדמיות או מאיימת עליה.

אפשר לנסות ולהרחיק את אופיים האתני של הרגעים הללו, משום שזהו בדיוק אופיין של מיקרו־אגרסיות — הן קטנות, מרומזות וכמעט בלתי מורגשות, אך הן נטועות עמוק בהיסטוריה רחבה ובחוויות של גזענות כלפי אנשים לא־לבנים (García 2015). כך בדרך כלל הן מתרחשות — בפתאומיות, במהלך היומיום, לא פעם במרחבים שבהם הפרט עשוי להאמין שהוא מוגן מפני גילויים של גזענות אך צפוי להתבדות, שכן מיקרו־אגרסיות יכולות להתרחש בכל מקום (Pérez Huber and Solorzano 2015). הן מתאפיינות בשגרה, ביומיום, במבט הבוחן בשדה התעופה, בהתעלמות של נציגי שירות, בבדיחה הלכאורה מצחיקה הזו, ובמשפט הבנאלי ההוא. הן אינן מוגבלות לאתר מסוים או לנסיבות מסוימות ויכולות להיעשות גם על ידי אנשי טיפול, באינטראקציות חברתיות ובכיתת הלימוד.

מיקרו־אגרסיות יכולות ללבוש צורות מגוונות.⁹ הן יכולות להופיע בצורת עיוורון צבעים שיש בו כדי להכחיש את החוויה האתנית של האדם ולהטמיע אותו בתרבות הדומיננטית הלא מסומנת באמצעות משפטים כמו "כשאני מסתכלת עלייך אני לא חושבת על מזרחיות", "ישראל היא כור היתוך", "כולנו ישראלים". הן יכולות להתבטא בהכחשה של גזענות אפשרית במשפטים כמו "כמה מחבריי הטובים הם ערבים", "העוזרת המזרחית שלי היא חברה", או "אני אישה, אז אני יודעת מה עובר עלייך כאתיופי". כשאדם לבן מהדק את אחיזתו בתיק שלו למראה אדם שחור אשר חולף על פניו ברחוב – גם זוהי מיקרו־אגרסיה, וכן גם הרגשה של שיח מריטוקרטי שלפיו כולם יכולים להצליח אם רק יעבדו קשה.

מיקרו־אגרסיות לכאורה אינן מזיקות מאוד, אולם משקלן מצטבר והנטל הכרוך בהן הם מרכיבים עיקריים באינטראקציות של מי שחווה אותן (Solórzano 1998). לורה בראון מדמה אותן לטיפות קטנות של חומצה אשר נופלות על אבן. לעתים החומצה מדוללת עד שקשה לחוש בצריבתה, ולעתים צריבתה ברורה וכואבת. כל טיפה כזו של חומצה רגשית גורמת מעט מאוד נזק כשלעצמה, אבל היא פוגעת מספיק להפוך את המגע של הטיפה הבאה להרסני יותר (Brown 2008).¹⁰ כאשר מיקרו־אגרסיות נעשות במרחב של יחסי כוח יש להן משמעויות רבות ואי־אפשר לבטל אותן רק כביטוי לבורותו של הדובר. קורבנות של מיקרו־אגרסיות על רקע אתני חשים מושפלים, לא נורמלים ונחותים מבחינה אינטלקטואלית (Solórzano 1998). מיקרו־אגרסיות מזכירות לך את הסטטוס שלך כלא שייכת, ועושות זאת בדרך שמערערת תחושת רווחה בסיסית. לפעמים הערה קטנה יכולה להדהד כך שעות וימים. צריך לפענח את העלבון הסמוי הטמון בה, ואז להחליט אם להגיב ואיך (Davis 1998). האופי המרומז של המיקרו־אגרסיות הופך אותן למלכוד אשר מותיר את האדם ברגשות מעורבים וספק עצמי מתמיד, עם שאלה שנשאלת ללא הרף: "מה כבר קרה?" ובצדה תהייה מתמשכת אם למוצאו אכן הייתה משמעות בתקרית (García 2015). לעתים הן פוגעניות במיוחד כי הן מהדהדות בעוצמה בנוגען בהתנסויות כואבות של חוויה מוגזעת באתרים ובהקשרים אחרים.

בהקשר של האקדמיה, אפשר לטעון שמיקרו־אגרסיות הן אותן פעולות המתבטאות במבנים, בפרקטיקות ובשיחים אקדמיים אשר מאמצים אקלים עוין לאנשים כהי עור (people of color) ומדירים אותם לשולי האקדמיה בחסות מבני כוח אוניברסיטאיים (Wells 2013). מיקרו־אגרסיות הן מרכיב שכיח בחיים המקצועיים של אנשים כהי עור, ויש להן השפעה על נתיבי הקריירה האקדמית שלהם. סדרת מחקרים המתמקדים בחוויות של מיקרו־אגרסיות של שחורים ולטינים באקדמיה מעלה כי אחד הדפוסים המרכזיים הוא הרגשת

9 דרלד סו ועמיתיו מציעים טקסונומיה של שלושה סוגי ביטויים של מיקרו־אגרסיות: עלבונות, תקיפות, ואי־תיקופים אשר שוללים את המציאות החווייתית של אדם כהי עור (Sue et al. 2007).

10 בראון וכותבים אחרים קוראים תיגר על השיח הפסיכולוגי שמתאר טראומה כפגיעה קיצונית של אירוע גדול יחיד. הוגי השיח הביקורתי שכנגדו מתמקדים במה שהם מכנים "טראומה חברתית" או "טראומה עיקשת" (insidious trauma): הוויה יומיומית של גזענות, סקסיזם או הומופוביה, רוויה במיקרו־אגרסיות שזר לא יבחין בהן כלל, ואשר מייצרות מנגנון טראומתי מתמשך (ראו זיו 2012).

חוסר שייכות.¹¹ להרגיש לא שייכת משמע גם לתהות כל הזמן שמא אינך טובה מספיק, ולחשוש שבכל רגע עלולים לחשוף אותך ולגלות שרק במקרה הסתננת לכאן. מיקרו־אגרסיות מעוררות ספק עצמי מתמיד, ומאלצות חוקרים להיאבק כדי למצוא מקום במרחב שאליו הם חשים שלא הוזמנו. מתוך כך נוצרת בהם תחושה שהנוכחות שלהם את המצב ה"טבעי" של הקמפוס (Espinoza 1989). מלבד תחושת אי־השייכות, חוקרים לא־לבנים נתקלים במחסומים רבים אם מחקרים עוסק בנושאי גזע ואתניות, או נתפס כמאתגר גישות תיאורטיות של הזרם המרכזי. הם נתפסים כחוקרים אשר מייצגים את קהילתם ומנהלים מחקר על אנשים "משלהם" (Garcia 2005). כשהם עוסקים במחקר איכותני בתחומים הללו עליהם להתמודד גם עם התפיסה שכתביהם סובייקטיבית ולא אקדמית (Stanley 2007). מחקרים בנושאים של הדרה ואחרות שנעשים בידי חברי סגל מקבוצות מודרות עלולים אפוא להיחשב לא ראויים או מוטעים בשל העניין האישי המעורב בהם (van Dijk 1993).

רגעי המיקרו־אגרסיות שתיארתי כרוכים בשתיקה שלי ושל אחרים, ומתנהלים גם בתנאי השתקה של הדיכוי ושל הזהות המזרחית אשר נכפים מבחוץ וממסדים את ההפרדה הבינרית בין אקדמיות למזרחיות. השתיקה מבטיחה לי בלתי נראות ומגנה עליי, אולם בו בזמן גם מחזקת את ההפרדה בין מזרחיות לאקדמיות, הפרדה אשר חושפת את העובדה שפרקטיקות הישרדות במוסדות הגמוניים כמו האקדמיה הן לעולם פרקטיקות אשכנזיות־לבנות (משעלי 2009). לפי לינדה אלקוף, האמיתיות של זהויות גזעיות ומגדריות נחשבת במידה רבה למשהו שמבוטא באופן נראה. כאשר אמת מוגדרת כִּמְהָ שיכול להיראות, מתפתחת תלות מאיימת בין מה שאמיתי לבין מה שנסתר או מוסתר (Alcoff 2006).¹² אני לא נחשדת כמזרחית גם בגלל שאיני נראית כזו באופן מובהק, וגם בגלל ההקשר האקדמי המלכין. התחושה שאם לא אשתוק אחשוף את הזהות המזרחית הנסתרת שלי, מבנה אותה כמהות ה"אמיתית" של אופיי, ואת מה שנראה כלפי חוץ, הזהות האקדמית שלי, כמשהו שאינו אמיתי, כתפוסה. יותר מכך, היא מקשרת את הזהות האקדמית עם הזהות הפומבית, בעוד שהזהות המזרחית נותרת פנימה, בתוך הגוף. אולם מה שרואים "בחוץ" כקשור לזהות האקדמית שלי — נוכחותי באירועים האקדמיים, השאיפות האינטלקטואליות שלי, הדיבור האקדמי שלי — כל אלו אינם לא־מזרחיים, וגם הם חלק ממני ממש כמו הזהות המזרחית. כשאני בוחנת את חיי מהפופיק הפרטי שלי, הזהויות של אשת אקדמיה ומזרחית אינן באמת נפרדות. איני רוצה להידרש לבחור באחת מהן, ורדאי שלא להשתיק אף אחת מהן.

הגבולות שהמיקרו־אגרסיות מייצרות אינם מאפשרים מיקומי ביניים פרטיקולריים מבלי שאלו יוכתמו באישי, במזרחי, בלא־אקדמי. כך הופכת השתקה הדיכוי לאמצעי הישרדות הכרחי עבור חברי קבוצות מתויגות. לעומת זאת, מחקרים ביקורתיים נותנים עדיפות דווקא להשמעת הקול האישי ולידע חווייתי כדרך ביקורתית לדעת ולשים צורות שונות של דיכוי

11 Solórzano et al. 2000; Allen and Solorzano 2001; Yosso et al. 2009

12 דוגמה פשוטה לכך ניתן לראות בכותרת המאמר של דהאן־כלב (2002) "כמה את יפה, לא רואים שאת מרוקאית".

מתוך הכרה שידע כזה אינו רק ראוי אלא חיוני להבנה ולניתוח של הכפפה גזעית ואתנית (Solórzano and Yosso 2002). בעוד היומרה לניטרליות ולאובייקטיביות מדעית משתיקה את הניסיון לפתח את קולי כמזרחית, הרי הבחירה להשיב מענה היא אקט מתנגד גם בסוגה האוטואתנוגרפית שאני מאמצת כאן וגם באפשרויות החתרניות שהיא טומנת בחובה להבנה אחרת של תהליכי דיכוי והשתקה בחברה בישראל (מוצפי־האלר 1997). באמצעות השימוש בפורמט האישי ככלי למחקר, לחקירה ולהתנגדות, נחשפת שוליותם של אנשים שאינם לבנים בהשכלה הגבוהה כמו גם הצורך במרחב מתודולוגי־תיאורטי כדי לגלות ולבטא את מורכבות חוויותיהם (Merced 2006). פורמט זה ודומיו מדגישים את הקשר בין צורה לתוכן, ומבקשים להבנות מציאות אחרת בעזרת מילים, סיפורים וגם שתיקות (Delgado and Stefancic 2000). בבסיס השימוש הרווח בנרטיבים אישיים עומדת התפיסה שרעיונות של ניטרליות ואובייקטיביות המחקר הם הנחות הגמוניות אשר מעודדות אותנו להשאיר את המחקרים שלנו א־פוליטיים, אף שהאישי, המקצועי והפוליטי דווקא צריכים להיכרך יחד אל תוך תהליך מתודולוגי שמניע מחקר ביקורתי משמעותי (Hylton 2010).

בחינת חוויות האחרות של אנשים לא־לבנים במרחבים אקדמיים עוזרת להבין לעומקם את אופני הדיכוי, אבל בו בזמן גם יכולה לעשות שימוש בפועלות (agency) של אותם סובייקטים כדי להתנגד לאופני דיכוי אלו. במובן הזה, טקסט אוטואתנוגרפי של חוקרת מזרחית על אודות חוויות אחרות מזרחית הוא דרך של פוליטיקת זהות, מימוש הסיסמה "האישי הוא הפוליטי". יותר מכך, אם אלימות כלפי גופים אתניים מופעלת באמצעים אפיסטמולוגיים, אזי מהלך נגדי ומתנגד חייב להיות סוג אחר של ייצור ידע, אשר יכול לפתוח פתח למרחב אחר באקדמיה. בדרך הזו אפשר לדמיין מחדש את האוניברסיטה כאתר שבו משגשים סוגים שונים של פרויקטים אינטלקטואליים, אפיסטמיים ומתודולוגיים, בכללם פרויקטים אוטואתנוגרפיים אשר מציעים סוגים אחרים של ידע (Hong 2008). כך האקדמיה יכולה להיות גם מקור לכוח ולא רק לכאב. כי אף על פי שמאמר זה עסק בדרך שבה האקדמיה משמרת גבולות, ואף שתיארתי מדוע אני תופסת אותה כמרחב לא מארח עבורי בהיותי אישה מזרחית בת מעמד הפועלים, חשוב לזכור שהאקדמיה מהווה לא פעם מקור של כוח לקבוצות מדוכאות, בכללן מהגרים ומיעוטים, שמשתמשות באוניברסליות המוצהרת (גם אם בפועל מוגבלת) של האקדמיה כדי לקדם את מעמדן. גם עבורי היוו הלימודים היכרות מסודרת ראשונה עם חשיבה חברתית ביקורתית, ולאורך השנים הצלחתי לייצר לי באקדמיה גם מרחבים אחרים.¹³

התמקדות ישירה בחוויות יומיומיות של דיכוי, כפי שביקשתי לעשות, פירושה לא פעם להגיד את מה שאינו ניתן לאמירה, וללמוד את מה שאינו ניתן לידיעה. כלומר, כנגד ההתייחסות לידע כאל משהו זמין באופן שקוף, אוניברסלי ולא מסומן — תיאור רגעי האחרות

¹³ אחד המענים לחוויית האחרות המתוארת במאמר זה הייתה קבוצת נשים שבה השתתפתי. במפגשים של הקבוצה, אני ונשים מזרחיות אחרות באקדמיה לא היינו גופים פגיעים הנעים במרחבים לא מארחים אלא סובייקטיות בעלות קול, ידע וכוח (צאלח 2014). גם סיגל נג־רדון (2000), בעבודתה על נשים מזרחיות משכילות, זיהתה את האקדמיה כמקום שבו מתחיל תהליך ביקורתי של התגבשות זהות אלטרנטיבית.

הללו בהיותם מחיקה אפיסטמית מראה שידע תמיד טומן בחובו גם קביעות אידיאולוגיות, וגם מזכיר את מה שלא ניתן לידיעה, את מה שהיה ונמחק. ברגע שמכירים במה שבלתי ניתן לידיעה מתערערת סמכות האקדמיה, והשליטה שעליה האוניברסיטה מתבססת – נסדקת (שם). אז אני עוצרת כדי להצביע על החוויה הפרטית שלי, אבל רוצה לחשוב שהעדות הזו אומרת משהו על ידע בכלל, על גבולותיו, על דכאנותו, וגם על הפוטנציאל שבו.

חויית האחרות שלי באקדמיה מיתרגמת לא פעם לתחושה המתמשכת שהמעבר שלי בשערי הכניסה לאוניברסיטה עלול להפעיל גלאי ביטחון שיצפצף צפצוף מזעיק כול; יתריע שאיני אמורה כלל להיות שם או שאני נושאת עמי מטען בלתי ראוי. לרסון-בילינגס ודונור (Ladson-Billings and Donnor 2008) מספרים על התזכורות המתמידות שהם מקבלים כאשר לאחרות האתניות שלהם, מצב שהם מכנים "המתנה לקריאה" (waiting for the call): הם מודעים לכך שהם צפויים לחוות רגעים – רגילים, יומיומיים – שיזכירו להם את הסטטוס המוגזע שלהם. כתיבה על אחרות היא עבורי בגדר ניסיון לשלוט בצפצוף המאיים הזה, לייצר לי מרחבים משלי במקום אלו שאחרים מתחמים עבורי. במידה רבה זה גם ניסיון להפוך את המבט ההגמוני על השוליים, ולחשוף את נתיבי הדיכוי והבניית האחרות של קבוצות שלא פעם נדמה שהן בלתי נראות.

לכן מיקרואגרסיות אינן בבחינת סיפור אנקדוטלי. העיסוק בהן חשוב למי שחווה אותן, אך לא פחות מכך עבור מי שמחולל אותן. הוא חושף רובד שבו החוויות האקדמיות של חברי סגל וסטודנטים לא-לבנים מובחנות מאלו של הרוב (Stanley 2007) ומסייע להבין כמה מההשלכות המתמשכות של אי-שוויון אתני (Brooks 2009). אחת ההשלכות היא יצירת מחסום לא פורמלי כנגד הכלה ממשית של אותם סטודנטים וחוקרים במרחבים אקדמיים. מיקרואגרסיות מעכבות אינטגרציה ולכן ראויות לניתוח רחב וביקורתי יותר (Wells 2013). הצעד הראשון והמאתגר בדרך לשם הוא לקרוא לפציעות אלה בשם ולזהות את מקורותיהן.

ביבליוגרפיה

- אהרונ, מתן, 2009. "קולנוע קהילתי מזרחי ישראלי", פעמים 120, עמ' 129–153.
- אופלטקה, יזהר, ורחל הרץ-לורוביץ, 2009. "הקדמה: נשים ובני מיעוטים באקדמיה 'המערבית'", הנ"ל (עורכים), מגדר ואתניות בהשכלה הגבוהה בישראל, חיפה: פרדס, עמ' 9–23.
- בלכמן, ישראל, 2008. "רוח מחקר: על ההרכב האתני של אוניברסיטאות המחקר בישראל", תיאוריה וביקורת 33 (סתיו), עמ' 191–197.
- בנאי, סיגלית, 2004. "הקהל שממנו הגעתי: בעקבות סרטי הקסטות של ימין מסיקה", יגאל נורי (עורך), חזות מזרחית: הווה הנע בסבך עברו הערבי, תל אביב: בבל, עמ' 179–187.
- בנימיני, יצחק, 2008. "פרסי", תיאוריה וביקורת 32 (אביב), עמ' 171–174.

- דהאן־כלב, הנרייט, 2002. "כמה שאת יפה, לא רואים שאת מרוקאית", מיכל צלרמאיר ופנינה פרי (עורכות), מורות בישראל: מבט פמיניסטי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 174–186.
- הלוי, שרון, 2005. "מתי את הופכת למזרחית 'אמיתית'?" מזרחיות כזהות פוליטית, שאול רגב וטובה כהן (עורכים), האשה במזרח והאשה ממזרח, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, עמ' 283–294.
- זיו, אפי, 2012. "טראומה עיקשת", מפתח 5, עמ' 55–74.
- זריני, איריס, 2007. "פריפריה אקדמית, פריפריה חברתית: פרופסוריות מזרחיות בישראל", שלומית ליר (עורכת), לאחותי: פוליטיקה פמיניסטית מזרחית, תל אביב: בבל, עמ' 143–151.
- חזן, חיים, 1994. "האחר הלא משמעותי: על כינונה הסמלי של שוליות חברתית", ביטחון סוציאלי 42, עמ' 5–16.
- יונה, יוסי, ויהודה שנהב, 2005. רב־תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל, תל אביב: בבל.
- יסיף, עלי, 1995. "לגלות את ישראל האחרת: עיתונאי כאתנוגרף וכמבקר תרבות", אלפיים 11, עמ' 185–209.
- כהן, אורי, 2005. "האוניברסיטה העברית והריבוד המעמדי־עדתי בעשור הראשון", אבי בראלי, דניאל גוטוין וטוביה פריילינג (עורכים), חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי, באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, עמ' 233–262.
- ליר, שלומית (עורכת), 2007. לאחותי: פוליטיקה פמיניסטית מזרחית, תל אביב: בבל.
- מוצפי־האלר, פנינה, 1997. "יש לך קול אותנטי: מחקר אנתרופולוגי ופוליטיקה של ייצוג מחוץ לחברה הנחקרת ובתוכה", תיאוריה וביקורת 11 (חורף), עמ' 81–98.
- , 2012. בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית, ירושלים: מאגנס.
- מרקוביץ, דליה, וקציעה עלון, 2007. "ולקחת לך אשה: המזרחיות הכבושה של הישראליות", יעל מונק ואייל סיוון (עורכים), מחברות קולנוע דרום 2: על חורבן, טראומה וקולנוע, חיפה: פרדס והמכללה האקדמית ספיר, עמ' 155–160.
- משעלי, יעל, 2009. "'עד החתונה זה יעבור': מזרחיות מפרספקטיבה לסבית", תיאוריה וביקורת 35 (סתיו), עמ' 255–261.
- נגר־רון, סיגל, 2000. "מהדרה להכללה: ניתוח נרטיבי של סיפורי חיים של פמיניסטיות מזרחיות בישראל", עבודת מוסמך, המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.
- נעמן, יונית, 2006. "'ידוע שהתימניות חמות במיטה': על הקשר בין צפיפות הפיגמנט לשם התואר פרח", תיאוריה וביקורת 28 (אביב), עמ' 185–191.
- , 2015. "האשה שחשבה שסמרטוט רודף אחריה: על אילופה של רוח הקדים באקדמיה הישראלית", קציעה עלון (עורכת), לשכון בתוך מילה: הרהורים על זהות מזרחית, תל אביב: גמא, עמ' 119–128.
- סעדה־אופיר, גלית, 2011. החברה האזרחית כמרחב של שליטה והתנגדות: סטודנטים ושינוי חברתי באוניברסיטה העברית, ירושלים: מאגנס.
- עראף־בדר, כמיליא, 2006. "שתיקות, השתקות ודיבורים אילמים בחברה הערבית־פלסטינית בישראל", חנה הרצוג וכנרת להד (עורכות), יודעים ושותקים: מנגנוני השתקה והכחשה בחברה הישראלית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 105–112.

פדיה, חביבה, 2008. "העיר כטקסט והשוליים כקול: ההדרה מן הספר והניתוב אל הספר", ישראל כ"ץ, זאב דגני ותמר גרוס (עורכים), אי כאן: שפה זהות מקום, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 128–166.

צאלח, כלנית, 2014. "לכתוב אקדמית עם מבטא: אוטואתנוגרפיה של אחרות מזרחית במרחבים אקדמיים", עבודת דוקטור, המחלקה לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

קינן, עירית, 2009. "אחריות חברתית באוניברסיטאות: כוחו ותפקידו של הידע", רחל הרץ-לזרוביץ ויזהר אופלטקה (עורכים), מגדר ואתניות בהשכלה הגבוהה בישראל, חיפה: פרדס, עמ' 225–239.

קפלנסקי, תמר, 2006. "מה הצבע של פרנץ פאנון?", תיאוריה וביקורת 28 (אביב), עמ' 193–199.

שירן, ויקי, 2002. "כשאתה רואה עוול קודם כל תצעק לא", פתחון פה 1, עמ' 6–12.

שלינגר, ליאת, 2009. "מה אני אעשה בלעדיה", מעריב, סופשבוע, 29.1.2009, עמ' 26–30.

שמואלוף, מתי, נפתלי שם-טוב וניר ברעם (עורכים), 2007. תהודות זהות: הדור השלישי כותב מזרחית, תל אביב: עם עובד.

שמעוני, ברוך, 2006. "זהות שסועה: ההורים על צבר מזרחי", תיאוריה וביקורת 28 (אביב), עמ' 209–215.

שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד.

שנהב, יהודה, ויוסי יונה, 2008. "מבוא: גזענות מהי?", הנ"ל (עורכים), גזענות בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 13–46.

Alcoff, Linda Martin, 2006. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press.

—, 2007. "Mignolo's Epistemology of Coloniality," *CR-CR: The New Centennial Review* 7(3), pp. 79–101.

Allen, Walter R., and Daniel Solórzano, 2001. "Affirmative Action, Educational Equity and Campus Racial Climate: A Case Study of The University of Michigan Law School," *Berkeley La Raza Law Journal* 12(2), pp. 237–363.

Brooks, Wanda, 2009. "An Author as a Counter-Storyteller: Applying Critical Race Theory to a Coretta Scott King Award Book," *Children's Literature in Education* 40(1), pp. 33–45.

Brown, Laura S., 2008. *Cultural Competence in Trauma Therapy: Beyond the Flashback*, Washington DC: American Psychological Association.

Davis, Olga I., 1998. "A Black Woman as Rhetorical Critic: Validating Self and Violating the Space of Otherness," *Women's Studies in Communication* 21(1), pp. 77–89.

Delgado, Richard, and Jean Stefancic, 2000. "Introduction," in idem (eds.), *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, 2nd edition, Philadelphia: Temple University Press, pp. XV–XIX.

Ellis, Carolyn, and Arthur Bochner, 2000. "Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject," in Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln

- (eds.), *The Handbook of Qualitative Research*, 2nd edition, Thousand Oaks, Calif.: Sage, pp. 733–768.
- Espinoza, Leslie G., 1989. "Masks and Other Disguises: Exposing Legal Academia," *Harvard Law Review* 103(8), pp. 1878–1886.
- Fernandez, Lilia, 2002. "Telling Stories about School: Using Critical Race and Latino Critical Theories to Document Latina/Latino Education and Resistance," *Qualitative Inquiry* 8(1), pp. 45–65.
- Garcia, Alyssa, 2005. "Counter Stories of Race and Gender: Situating Experiences of Latinas in the Academy," *Latino Studies* 3(2), pp. 261–273.
- García, J. Roberto, 2015. "Using a Critical Race Praxis to Examine and Resist the Discursive Practices that Reproduce Racism, Misogyny and Homophobia," *Qualitative Inquiry* 21(3), pp. 315–323.
- Hall, Stuart, 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage.
- Hancock, Ange-Marie, 2005. "W.E.B. Du Bois: Intellectual Forefather of Intersectionality?" *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society* 7(3–4), pp. 74–84.
- Hong, Grace Kyungwon, 2008. "The Future of Our Worlds: Black Feminism and the Politics of Knowledge in the University under Globalization," *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 8(2), pp. 95–115.
- hooks, bell, 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press.
- Hylton, Kevin, 2010. "Critical Race Theory, Talk the Talk, Walk the Walk: Defining Critical Race Theory in Research," *e-Working Paper* 21, Centre for Ethnicity and Racism Studies (CERS), University of Leeds (online).
- Ladson-Billings, Gloria, and Jamel. K. Donnor, 2008. "Waiting for the Call: The Moral Activist Role of Critical Race Theory Scholarship," in Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln and Linda Tuhiwai Smith (eds.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Thousand Oaks, Calif.: Sage, pp. 61–83.
- Merced, Christina, 2006. "'The Personal Is Political, the Political Is Academic': Intersections of Race, Class, and Gender in Narratives of Latina Graduate Students," *Ideals* (online).
- Mignolo, Walter, 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- , 2002. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *The South Atlantic Quarterly* 101(1), pp. 57–96.
- Mignolo, Walter, and Rolando Vázquez, 2013. "Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/Decolonial Healings," *Social Text*, Periscope (online).

- Pérez Huber, Lindsay, and Daniel G. Solórzano, 2015. "Visualizing Everyday Racism: Critical Race Theory, Visual Microaggressions, and the Historical Image of Mexican Banditry," *Qualitative Inquiry* 21(3), pp. 223–238.
- Phoenix, Ann, 2011. "Psychosocial Intersections: Contextualising the Accounts of Adults Who Grew Up in Visibly Ethnically Different Households," in Helma Lutz, Maria Teresa Herrera Vivar and Linda Supik (eds.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Farnham, UK and Burlington, Vt.: Ashgate, pp. 137–154.
- Pierce, Chester, 1974. "Psychiatric Problems of the Black Minority," *American Handbook of Psychiatry* 2, pp. 512–523.
- Pierce, Chester M., Jean V. Carew, Diane Pierce-Gonzalez and Deborah Willis, 1978. "An Experiment in Racism: TV Commercials," in Chester M. Pierce (ed.), *Television and Education*, Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, pp. 62–88.
- Razack, Sherene H., 2001. *Looking White People in the Eye: Gender, Race and Culture in Courtrooms and Classrooms*, Toronto: University of Toronto Press.
- Richards, Rose, 2008. "Writing the Othered Self: Autoethnography and the Problem of Objectification in Writing about Illness and Disability," *Qualitative Health Research* 18(12), pp. 1717–1728.
- Rodriguez, Dalia, 2011. "Silent Rage and the Politics of Resistance: Countering Seductions of Whiteness and the Road to Politicization and Empowerment," *Qualitative Inquiry* 17(7), pp. 589–598.
- Russell y Rodriguez, Monica, 2002. "Confronting Anthropology's Silencing Praxis: Speaking Of/From a Chicana Consciousness," in Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Qualitative Inquiry Reader*, Thousand Oaks, Calif.: Sage, pp. 347–376.
- Smith, Linda Tuhiwai, 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London and New York: Zed Books.
- Solórzano, Daniel G., 1998. "Critical Race Theory, Race and Gender Microaggressions, and the Experience of Chicana and Chicano Scholars," *International Journal of Qualitative Studies in Education* 11(1), pp. 121–136.
- Solorzano, Daniel, Miguel Ceja and Tara Yosso, 2000. "Critical Race Theory, Racial Microaggressions, and Campus Racial Climate: The Experience of African American College Students," *The Journal of Negro Education* 69(1–2), pp. 60–73.
- Solórzano, Daniel G., and Tara J. Yosso, 2002. "Critical Race Methodology: Counter-Storytelling as an Analytical Framework for Education Research," *Qualitative Inquiry* 8(1), pp. 23–44.

- Stanley, Christine A., 2007. "When Counter Narratives Meet Master Narratives in the Journal Editorial-Review Process," *Educational Researcher* 36(1), pp. 14–24.
- Sue, Derald Wing, Christina M. Capodilupo, Gina C. Torino, Jennifer M. Bucceri, Aisha M. B. Holder, Kevin L. Nadal and Marta Esquilin, 2007. "Racial Microaggressions in Everyday Life: Implications for Clinical Practice," *American Psychologist* 62(4), pp. 271–286.
- Tierney, William G., 1998. "Life History's History: Subjects Foretold," *Qualitative Inquiry* 4(1), pp. 49–70.
- Tlostanova, Madina, and Walter Mignolo, 2009. "Global Coloniality and the Decolonial Option," *Kult* 6 (special issue), pp. 130–147.
- van Dijk, Teun A., 1993. "Principles of Critical Discourse Analysis," *Discourse and Society* 4(2), pp. 249–283.
- Wall, Sarah, 2008. "Easier Said than Done: Writing an Autoethnography," *International Institute for Qualitative Methodology* 7(1), pp. 38–53.
- Wells, Catharine, 2013. "Microaggressions in the Context of Academic Communities," *Seattle Journal for Social Justice* 12(2): article 3 (online).
- Yosso, Tara J., William A. Smith, Miguel Ceja and Daniel G. Solórzano, 2009. "Critical Race Theory, Racial Microaggressions, and Campus Racial Climate for Latina/o Undergraduates," *Harvard Educational Review* 79(4), pp. 659–690.
- Yuval-Davis, Nira, 2011. "Beyond the Recognition and Re-Distribution Dichotomy: Intersectionality and Stratification," in Helma Lutz, Maria Teresa Herrera Vivar and Linda Supik (eds.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Farnham, UK and Burlington, Vt.: Ashgate, pp. 155–170.