

נקודות יציאה: ציר הזמן הלאומי והגירה קווירית מישראל

הילה עמית

בית הספר ללימודי המזרח ואפריקה (SOAS), אוניברסיטת לונדון

עוד משהו שלא יכולתי להתמודד אתו בארץ, עם ההומואים שם, כולם מחפשים מערכת יחסים. מה אתם רצים לחפש מערכת יחסים? מה אתם, מפגרים? בגיל עשרים אתם מחפשים מערכת יחסים? תחיו קצת, תגלו עולם, תזדיינו, תיהנו. מה אתם רצים ישר מהכלא של ההורים, לצבא, למערכת יחסים. זה הרי פרברסיאלי לחלוטין (נתן, בן 39, ברלין).

רוב הספרות האקדמית אשר עסקה בנושא ההגירה מישראל נכתבה מתוך הנחות יסוד ציוניות, המציגות סיפור חד-ממדי. על פי סיפור זה, ישראלים מהגרים בעיקר מתוך רצון לשפר את מצבם הכלכלי; הם מרגישים קשר הדוק לישראל, מעוניינים שילדיהם ישרתו בצבא, עצובים שעזבו והיו חוזרים "אתמול" אילו היה כדאי להם מבחינה כלכלית.¹ על פי רוב,

* מאמר זה מבוסס על חומרים שנאספו לעבודת דוקטור העוסקת בהגירה קווירית מישראל, בהנחייתו של ראול ראו במחלקה למגדר בבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה באוניברסיטת לונדון. ברצוני להודות מעומק הלב לאיל גרוס וליאיר וולך, אשר סייעו רבות למחקר בכללותו ותרמו לו. אני מבקשת להודות במיוחד גם לחן משגב ולמירב אמיר, שהערותיהם והצעותיהם החכמות סייעו לי לפתח ולגבש את הטיועונים במאמר זה, ולעמליה זיו, שדרבנה אותי לפתח רעיונות אלו לכדי מאמר. תודה חשובה ואחרונה שמורה לעורך כתב העת איתן בר-יוסף, שסייע לחדר ולעצב מאמר זה בתצורתו הנוכחית.

¹ משה שקד (Shokeid 1988) חקר ישראלים בניו יורק בשנות השמונים; נעמה צבר (Sabar 2000) עסקה ביוצאי קיבוץ שהיגרו ללוס אנג'לס; לילך לב ארי (2006) בחנה יחסי מגדר בקרב זוגות נשואים בשלוש ערים בארצות הברית; מחקרו רחב היריעה של סטיבן גולד (Gold 2002) בחן ישראלים שהיגרו ליעדים רבים, לא רק לארצות הברית. מרבית המחקרים האחרים בנושא הם מחקרים כמותניים ועוסקים בעיקר

מושאי המחקר הם ישראלים שהיגרו לארצות הברית, רובם זוגות נשואים, כולם שירתו בצבא (באחד המחקרים היה השירות קריטריון לבחירת המרואיינים [Sabar 2000]), וכולם, עד אחד, הטרוסקסואלים. נוסף על כך, מחקרים אלו לא עסקו כלל במהגרים אשר הביעו ביקורת על החברה או על המצב הפוליטי בישראל ואשר תיארו ביקורת זו כאחת הסיבות, לעתים הסיבה העיקרית, להגירה. נרטיבים אלו, אם עלו במחקרים, נדחקו לשולי הספר או לשורות האחרונות בפרקים או במאמרים. יוצא דופן הוא צבי סובל, שכלל במחקרו ביקורת שהשמיעו המשתתפים והתייחס בספרו בהרחבה למצב הכלכלי-חברתי-פוליטי במדינת ישראל (Sobel 1986).² מעניין שביקורת זו מופיעה דווקא במחקר אשר נעשה לפני האינתיפאדה הראשונה, לפני כישלון תהליך השלום ולפני פירוקה של מדינת הרווחה. סובל הוא גם היחיד אשר ראיין אישה שהגירה עצמה לסביבת פמיניסטית, אולם בחר שלא לראות בנטייתה המינית של המרואינת סיבה אפשרית לעזיבה.³

במאמר זה אבקש לעמוד על הפערים הללו בספרות, אשר אינה כוללת התייחסות לביקורת פוליטית-חברתית נגד המדינה, לאנטגוניזם כלפי הציונות ולזהותם המינית של המהגרים. כמו כן אבחן את הקשר בין מכלול זהויות אלו – של אקטיביסטים, אנטי-ציונים וקווירים – ובין הגירה מישראל. המאמר מבוסס על מחקר איכותני שנערך בשנים 2012–2014 בקרב מהגרים קווירים ישראלים בלונדון, בניו-יורק ובברלין.⁴ מרבית המרואיינים היו פעילים בקבוצות פייסבוק ובבלוגים והשתתפו באירועים אשר עסקו בשאלת מצבם ביחס למדינת ישראל, בשאלת אזרחותם הישראלית ובשאלת נטייתם המינית והמגדרית. נקודת מפגש זו שבין הגירה, לאומיות ומיניות היא מוקד הדיון.

ביעדי ההגירה ובמספר הישראלים בארצות השונות, כמו למשל מחקריו של ינון כהן (Cohen and Haberfeld 1997; Cohen 2011).

2 מחקר של סובל הוא מהיחידים שהתייחסו להגירה של מזרחים בשנות השבעים והשמונים בהקשר של ההפליה מצד הממסד האשכנזי. באופן כללי, מרבית המרואיינים במחקר זה הם ממוצא אשכנזי ומשפחות ממעמד סוציו-אקונומי בינוני ומעלה. עם זאת, היו גם מרואיינים ממוצא מזרחי, אולם רק מרואינת אחת סיפרה שהפליה של ממש שהופנתה כלפיה בשל מוצאה הייתה סיבה נוספת במכלול הסיבות להגירה. גם אם אפשר לומר שמרבית המרואיינים במחקר משתייכים לקבוצה בעלת אופי חברתי-כלכלי הומוגני, ראוי לזכור כי יש משתנים נוספים, כגון תגובת המשפחה והחברה להיבט הנטייה המינית או הפרפורמנס המגדרי, אשר יכולים לנטרל שאלות באשר למוצא או למעמד כלכלי. כך או כך, לאורך הטקסט אתייחס לתמה העומדת במרכז המאמר ומאחדת את כל המשתתפים: ההשתייכות לקולקטיב הישראלי והבחירה להינתק ממנו הן המשותפות לכל מושאי המחקר בלי יוצא מן הכלל, ונושא זה היה במוקד הראיונות. שייכותם האתנית ומצבם הכלכלי היו, אם כן, היבט שולי בסיפורי ההגירה.

3 ההזדהות הפמיניסטית והנטייה המינית מופיעות בתיאורייה של המשתתפת בלבד; הנושא אינו עולה כשאלה, וגם אינו מופיע בציטוטים שסובל בחר לצטט.

4 לצורך המחקר רואיינו 42 משתתפים – 20 נשים ו-22 גברים. כל המהגרים למעט אחת היגרו אחרי שנת 2000. ממוצע גיל המשתתפים היה 37 בקרב הנשים ו-31 בקרב הגברים. המשתתפים אותרו באמצעות קבוצות פייסבוק, באירועים חברתיים בערים השונות ובשיטת כדור השלג. כל השמות המוזכרים במאמר הם שמות בדויים, למעט שמה של היוצרת תמר גלזרמן.

בראשית המאמר אציג את המרכיבים הטמפורליים, דהיינו הקשורים לרצף הזמן, המתחייבים ממבנים חברתיים כגון מדינת לאום או חברה הטרנסקסואלית. לאחר מכן אדגים כיצד התיאוריה הקווירית מתמודדת עם מבנים טמפורליים ומציעה שלסובייקטים קווירים יש פוטנציאל לערער אותם. בהמשך אסקור את המבנים הטמפורליים הייחודיים שעליהם מושתתת הלאומיות הישראלית, ואתאר באופן כללי את הפוטנציאל החתרני הטמון בהגירה הקווירית מישראל, הקוראת תיגר על המפעל הלאומי.

בחלקו השני של המאמר אתמקד במושג "עתיד", בהבנייתו ובשימורו בעבור הקולקטיב הישראלי והאידיאולוגיה הציונית עצמה ועל ידיהם. הדיון במושג העתיד בהקשר זה יעסוק בשתי סוגיות מהותיות. ראשית אבחן את עתידו של הפרט במערך הטמפורלי ההטרונורמטיבי בישראל, מערך הכולל, למשל, מערכות יחסים מונוגמיות, נישואים, רכישת דירה והתמסדות. ממצאי המחקר ידגימו כיצד מהגרים קווירים ישראלים ממקמים עצמם מול מוסכמות הטרונורמטיביות ישראליות אלו, וכיצד ה"עתיד" של מדינת ישראל משפיע על ההחלטה להגר. לאחר מכן אתייחס לנושא הילודה וההורות במדינת ישראל. לנוכח מדיניות ציונית המעודדת הן ילודה הן החזרת מהגרים ישראלים למדינה, אבחן כיצד ההגירה תורמת לפירוק הקשר הישיר בין האזרחים לבין עתידה של המולדת ובכך גם תורמת לערעור העתיד הלאומי והקולקטיביות הישראלית. בתוך כך אעסוק גם בהבדלים שבין הקהילה הלהט"בית⁵ בישראל ורפואי ההשתתפות שלה בפרקטיקות קולקטיביסטיות כגון ילודה והורות, ובין הקהילה הקווירית, הנוטה לערער על פרקטיקות הטרונורמטיביות אלו.

חשוב להדגיש כי במאמר נבחנת האופציה הקווירית במשמעויותיה הרחבות. כלומר, אעסוק בפוטנציאל לערער מוסכמות חברתיות-לאומיות הטמון בקוויריות כתפיסת עולם ולא בפרקטיקות המיניות הנלוות אליה. הבחירה להתמקד בסובייקטים קווירים מאפשרת לבחון מקרה קיצון של התנגדות ושל עוינות למוסכמות חברתיות, בין השאר בקשר להולדת ילדים, להקמת משפחה, ואף לפרפורמנס מגדרי התואם דפוסי הטרונורמטיביים של נראות גופנית.⁶ הקווירים שרואיניו למחקר זה שוברים מוסכמות נוספות הייחודיות לקולקטיב הלאומי הישראלי, כמו למשל הימנעות משירות בצבא, התנגדות לכיבוש ותמיכה במאבק הפלסטיני וכמובן הגירה מהארץ, שהרי בהקשר הישראלי "ירידה" היא בעיה לאומית. במילים אחרות, בדיון מוצגים הגירתם של קווירים והשיח הייחודי שהם יוצרים באשר להגירה כפרקטיקה בעלת פוטנציאל חתרני נגד ההכתבות האידיאולוגיות והנורמטיביות שהלאומיות הישראלית כופה על אזרחיה.

5 הקהילה הלהט"בית — קהילת המאחדת אינדיבידואלים המזדהים כלסביות, הומוסקסואלים, טרנסג'נדרים וביסקסואלים.

6 נושא הפרפורמנס המגדרי לא ייבחן כאן בהרחבה. עם זאת, יש לציין שחלק מהמהגרים סיפרו שהפרפורמנס שלהם היה אחת הסיבות העיקריות להגירה, בשל ביקורת חברתית נוקבת במרחב הציבורי הישראלי. הכוונה כאן היא לבוצ'ים, לטרנסג'נדרים ולכל מי שמאמץ נראות שאינה הטרונורמטיבית, כמו למשל קעקועים רבים, פירסינג וכדומה.

הטמפורליות של הלאומיות הישראלית

א. טמפורליות ומדינת הלאום

חוקרים שונים הראו כי ללאומיות יש ביטויים טמפורליים ייחודיים, וכי מדינת הלאום היא ישות התחומה בזמן ובמרחב. פליקס בֶּרֶנסקוֹטֶר, שפוסע בעקבות עבודתו של בנדיקט אנדרסון בנושא קהילות מדומיינות (Anderson 1991), ממשיג את מדינת הלאום כקהילה מתוחמת המובנית על ידי נרטיב ביוגרפי, אשר מעניק משמעות לקיומו של הקולקטיב במרחב ובזמן (Berenskoetter 2014, 264). נרטיב לאומי המוגדר על ידי מאפיינים של מרחב ושל זמן מסדיר התנהלות קהילתית וגם משמש שיח בסיסי אשר ממזג את הפרטים בקהילה לתוך התודעה הלאומית (שם, 270). במובן זה, לכל לאום ולכל תנועה לאומית יש ציר זמן המתקדם באופן כרונולוגי וליניארי מרגע היווצרותה של האומה או המדינה. ציר זמן זה, כמו מבנים חברתיים מבוססי זמן אחרים שיוזכרו בהמשך, עמוס נקודות ציון טמפורליות (temporal moments) קולקטיביות לכל אורכו. נקודת הציון הקיצונית והמשמעותית ביותר בהתנסות הקולקטיבית היא מלחמה (שם, 272). ואכן, במדינות לאום רבות, מלחמה מקבלת משמעות חשובה בכינון האומה, ונוכחותה נצרכת בתודעה הלאומית כציון דרך חשוב בציר הזמן הלאומי.

לא רק למלחמות עצמן יש משמעות טמפורלית אלא גם להנצחתן ברגעים קולקטיביים, למשל בימי זיכרון המתקבעים כתאריכים בעלי משמעות וחוזרים על עצמם במעגליות מדי שנה. בחיבורו על האומה המודרנית, הומי באבא מתייחס לתפקידו של הזמן בכינון הלאומיות (Bhabha 1991). באבא מבחין בין שני מובנים של זמן: הזמן ההיסטורי-ליניארי של האומה והזמן המעגלי-פרפורמטיבי של הלאומיות. במונח "זמן פרפורמטיבי" באבא מתייחס לרגעים שבהם אנשים עוסקים בסימולטניות בפעילות היוצרת תחושה של שייכות לאומית, למשל שירת ההמנון. אופיים של ימי הזיכרון הלאומיים משקף את הזמן הפרפורמטיבי לפי הגדרתו של באבא.

מאפיינים של זמן הם מרכיב חשוב גם במוסדות לאומיים כמו הצבא: המנגנון הצבאי מבוסס על מושגי זמן כגון זמן הגיוס, זמן השירות, זמן השחרור, וכמובן על נהגים יומיומיים כמו מפקד הבוקר, זמני הארוחות ושעת השינה. אליזבת פרימן רואה בצבא חלק ממערכת שהיא מכנה בשם כרונו-נורמטיביות, משמע – השימוש בזמן כדי לארגן גופים אנושיים למטרת פרודוקטיביות מרבית. בכרונו-נורמטיביות, גופים אינדיבידואליים מסונכרנים לא רק זה עם זה אלא גם עם תוכנית גדולה יותר, בחוויה אשר השייכות לה נתפסת טבעית (Freeman 2010, 3). פרימן מתבססת על המונח "כרונו-ביופוליטיקה" (Luciano 2007), המתאר כיצד אנשים תומכים זה בזה כדי לחוש חלק מקולקטיב, מתוך השתתפות בפעילויות אשר הזמן הוא גורם משמעותי בהן.

בדומה לזמן, גם למרחב יש תפקיד חשוב בקיבועם של קשרים רגשיים לאתרים ספציפיים בעלי משמעות בנרטיב הלאומי. הביוגרפיה הלאומית מְבַנֶה חוויות בהיותן קשורות מהותית לטריטוריה, לנוף, לאתרי מורשת וכדומה. ככלל, מדינות לאום תובעות ריבונות על שטח

"בעל משמעות בעבור הלאום, ושבו הביוגרפיה הלאומית מייחסת חשיבות למקום בהקשר לעבר הלאומי ולעתיד" (Berenskoetter 2014, 275). בדומה לתיאור "הזמן הפרפורמטיבי" אצל באבא, היוצר שייכות לקולקטיב לאומי מסוים, גם המרחב שפעילויות פרפורמטיביות אלו מתקיימות בו יוצר תחושה של שייכות למקום, תחושה של בית.

ב. טמפורליות, הטרונומטיביות והפוטנציאל הקווירי להתנגדות

כשם שמוסדות לאומיים רבים הם בעלי ממד טמפורלי, כך אפשר לייחס ממד טמפורלי גם למבנים חברתיים שונים, אשר חוברים זה לזה ובונים ציר זמן הטרונומטיבי. הכוונה היא לציר הזמן הליניארי והכרונולוגי של פרטים נורמטיביים בחברה, שבין השאר כולל התבגרות, נישואים, הולדת ילדים ומוות (Halberstam 2005). "זמן הרבייה", למשל, הוא מבנה חברתי הנובע מקיומו של שעון ביולוגי אצל נשים, "אשר קובע חוקים בורגניים הדוקים של התנהלות מכובדת ולוחות זמנים ברורים של זוגות נשואים" (שם, 5). דוגמאות נוספות הן "זמן המשפחה", המתייחס לנורמות של סדר יום המלווה פרקטיקה של גידול ילדים, או "זמן הירושה", המאפשר העברה של ערכים, טובין ומוסר מדור לדור, ומקשר בין כל משפחה לעבר ההיסטורי של הלאום (שם).

לטענת ג'ודית הלברשטם, תפיסה קווירית של זמן ושל מרחב התפתחה מתוך אופוזיציה למוסדות חברתיים כמו משפחה, הטרוסקסואליות ורבייה. חיים קוויריים כוללים פרקטיקות של תת-תרבויות המאפשרות "פוטנציאל לייצר נרטיבים חדשים של חיים ויחס אלטרנטיבי לזמן ולמרחב" (שם, 1–2). לדברי הלברשטם, תת-תרבויות מיניות הן אתרים שבהם אפשר לבקר את ציר הזמן ההטרונומטיבי, לסתור אותו, לחתור תחתיו, לסטות ולהתרחק ממנו. לפיכך, אפשר לומר כי קווירים הם סובייקטים החיים מחוץ למסגרות נורמטיביות של זמן ושל מרחב. חשוב להבהיר כי בהקשר זה קווירים אינם דווקא אלו העוסקים בפרקטיקות מיניות קוויריות, אלא גם עובדי מין, חסרי בית, סוחרי סמים, מובטלים, נוער מועדונים, נשאי איידס המקיימים יחסי מין לא מוגנים, נערי ליווי וכל מי שאינו מציית למבנים חברתיים נורמטיביים (שם, 10).

נסיגה מהזמן הנורמטיבי והליניארי היא המאפשרת קיום של פוטנציאל ייחודי, יצירה של תקוות חדשות ושל ציפיות לעתיד וגם דרכים אחרות לחשוב, לצפות ולהשתוקק.

ג. מדינת ישראל, הציונות וציר הזמן הלאומי

ניתן לראות בישראל מדינה עם משטר טמפורלי-הטרונומטיבי, בעל ציר זמן ליניארי וקולקטיבי. אפשר למקם את תחילתו של ציר זמן זה בעלייה הראשונה לפלשתינה בשנים 1882–1903. ציר זמן אחר, אולי חשוב יותר, מסמן את מלחמות ישראל: בכל עשור מצוינת לפחות מלחמה משמעותית אחת, וכן גם שתי אינתיפאדות ואין-ספור מבצעים צבאיים בשטחים הכבושים. ציר הזמן הישראלי כולל כמובן גם את ימי הזיכרון הלאומיים: הטקסים הנערכים ביום השואה וביום

הזיכרון ברחבי המדינה עמוסים סממנים צבאיים ורתיים, שנלוות אליהם נקודות ציון טמפורליות ייחודיות כגון צפירה, הורדת דגל ומעבר לדום. טקסים אלו הם חלק בלתי נפרד מהלאומיות הישראלית ומלוח השנה הישראלי, והם בונים ומשמרים לא רק שייכות לאומית, אלא גם גבולות קולקטיביים, אתוס של הקרבה ואחידות של נוהגי הזיכרון (Weiss 1997).

נקודות ציון טמפורליות אחרות קשורות לשירות הצבאי. אחד הרגעים המשמעותיים בחייהם של צעירים ישראלים הוא זמן הגיוס לצבא או הזמן להחליט שלא להתגייס. כך או כך, גיל 18 הוא נקודת זמן משמעותית ביותר בציר הזמן האינדיבידואלי של כל אזרחי ישראל היהודים. השירות הצבאי מספק נקודות ציון טמפורליות פרטיות אך קולקטיביות במהותן, כמו זמן השירות, זמן השחרור וזמני שירות המילואים. במחקרו על שירות המילואים העניק ברוך קימרלינג למערכת זו כינוי טמפורלי נוסף: "הפרפורמטיביות של פעילויות שגרתיות" (Kimmerling 1985).

כשם שהצעירים הישראלים נדרשים לשרת בצבא על מנת להגן על המדינה, אזרחי ישראל הבוגרים נדרשים להגן על המדינה בדרך אחרת, הקשורה אף היא לטמפורליות: הולדת אזרחים יהודים נוספים לקולקטיב. בין האידיאולוגיה הלאומית בישראל – הציונות – ובין רעיון העתיד קיים קשר בלתי נפרד. קשר זה מתבטא בין השאר בעידוד ילודה לשם שימור עתידו של המפעל הציוני: הן שימור רוב מספרי של יהודים בטריטוריה, הן "ייצור" ילדים שיגדלו להיות חיילים שיגנו על המדינה. ישראל, כותבת אורנה דונת (2011), היא מדינה מערבית המזוהה עם אידיאולוגיה פרו-נטיליסטית: מערך של אמונות, עמדות ופרקטיקות המעודדות ילודה. המשפחה היהודית הייתה "מאבני הפינה האידיאולוגיות והמטריאליות של הציונות ופרויקט בניית האומה" (גולדין 2008). אימהות בישראל זכאיות למענק כספי קבוע לכל ילד – תגמול לנשים היולדות יותר ילדים (Kadish 2001). ככלל, אזרחותן של נשים בישראל קשורה קשר הדוק לאימהות (ברקוביץ 1999). הממשלה הישראלית עסוקה תמידית בנושאי ילודה ופריון; רמת הסבסוד והתמיכה בטיפול פוריות בישראל היא מהגבוהות בעולם, ובעיני האזרחים, המדינה אף אחראית לסייע להם בתחום זה (גולדין 2008). באמצע שנות התשעים היה מספר מרפאות הפוריות בישראל יחסית למספר התושבים שלה הגבוה ביותר בעולם כולו. התנאים לטיפולים המסובסדים חורגים מהמוצע בכל מדינה אחרת – הטיפולים מוענקים עד להולדת שני ילדים, גם לנשים שאינן נשואות או אינן הטרוסקסואליות (השילוני-דולב 2004). במילים אחרות, ההשקעה של המדינה בעתיד, המבוססת על התוכנית הציונית להגברת הילודה, היא מדיניות המושתתת על תפיסה חברתית טמפורלית – מדיניות בזמן הווה, אשר מכוונת למטרה עתידית. בהמשך המאמר אעמוד ביתר הרחבה על האופי הטמפורלי של מדיניות הילודה הציונית, אולם חשוב להרגיש כבר כעת כי חלק מהייחודיות של הלאומיות הישראלית היא הקשר העמוק הנשזר בין אזרחי המדינה לטריטוריה שלה ולעתידה של המולדת בכלל.⁷

7 הייחודיות נובעת מכך שבעבור מרבית מדינות הלאום, הגירה של אזרחים המונעת מרצונם החופשי אינה מאיימת על קיומה של מדינת הלאום.

ד. קוויריות בישראל ויציאה מהטמפורליות הלאומית

אם כן, מהן הפרקטיקות המסמלות בהקשר הישראלי את הפוטנציאל הקווירי להתנגדות, את שבירת ציר הזמן הלאומי? באילו דרכים יכולים אזרחי ישראל לחתור תחת הטמפורליות המתחייבת מהלאומיות הישראלית, וכך לחתור תחת הציונות עצמה? בבסיס מאמר זה עומדת הטענה כי הימנעות ממבנים טמפורליים מהותיים בחברה הישראלית היא בבחינת ערעור על המפעל הציוני עצמו — שהרי הקוויריות, כטענת הלברשטם, היא בבסיסה חריגה מפונקציות נורמטיביות של זמן ושל מרחב.

הפעולה המשמעותית ביותר הסותרת את ההשקעה הציונית בעתידה של המדינה היא מעשה ההגירה — כלומר, יציאה מהטריטוריה הלאומית. ההיעדרות הפיזית מהטריטוריה הישראלית היא מרכיב חשוב ביצירת האפשרות להתנתק מהמנגנונים רבי הכוח, המשמרים ובונים מחדש זהויות קולקטיביות בישראל באמצעות אותן נקודות ציון טמפורליות לאומיות. אפשר לומר שהגירה, המכונה בשיח הציוני "ירידה", שוברת לא רק את המשטר הטמפורלי של ישראל אלא גם מייצגת התרחקות מהמרחב שסימן תחושה של בית ושל שייכות. החיים מחוץ לישראל יכולים להיתפס כמעשה בעל משמעות פוליטית — סירוב להיות חלק מהדמוגרפיה של המפעל הציוני; שהרי מלבד הצבא, רוב יהודי בישראל הוא האמצעי החשוב ביותר של הציונות לשימור המדינה היהודית. כלומר, באופן סמלי הגירה מישראל היא יציאה מעתידו של המפעל הציוני עצמו.

עם זאת, גם סובייקטים הממשיכים להיות במדינה יכולים לערער את עתידו של המפעל הציוני, אם הם בוחרים שלא להשתתף במיזמים חברתיים משמעותיים המתקיימים בטריטוריה הלאומית — למשל, אינם משרתים בצבא או אינם מולידים ילדים, כלומר אינם תורמים למימוש תוכנית הילודה הלאומית. כפי שראינו לעיל, האידיאולוגיה דורשת גם מנשים רווקות ומנשים לסביות להשתתף בתוכנית הילודה. בשנים האחרונות עלה בהדרגה גם מספר הגברים ההומוסקסואלים המולידים ילדים באמצעות פונדקאות. על אף התנגדות הממסד הדתי, מערכות ציבוריות לאישור מהיר של הליכי פונדקאות צברו תאוצה בקרב הקולקטיב הישראלי (יעל גרמן, שרת הבריאות לשעבר, אף ניסתה להביא לשינוי בחקיקה בכל הנוגע לפונדקאות של זוגות חד-מיניים בתוך ישראל).⁸ ההשתתפות בתוכנית הילודה הלאומית, כמו השירות הצבאי, מקלים על הלהט"בים בישראל להתקבל לקולקטיב ההטרונורמטיבי⁹ — החברה בישראל מאמצת לחיקה להט"בים אשר מתגייסים לצבא ומקימים תאים משפחתיים הכוללים ילדים. המונח שטבעה ליסה דוגן, "הומו-נורמטיביות" (Duggan 2002), מתאר בדיוק את

8 רק לאחרונה, באפריל 2015, השתתפה המדינה בהשבתם של עשרות זוגות ותינוקות מנפאל אחרי רעידת האדמה בטרם הסתיימו ההליכים הביורוקרטיים, שעל פי רוב הם המכשול והם המעכבים את שיבת האבות הטריים ותינוקותיהם.

9 מאמרה של אליסה סולומון (Solomon 2003) על ציונות וחוכיות להט"ב בישראל מתאר את הקשר בין הקהילה הלהט"בית בישראל ובין מוסדות הטרונורמטיביים.

אותם להט"בים אשר מקיימים פרקטיקות הטרונורמטיביות כאלו. לטענתה, כך הלהט"בים יוצרים לעצמם דרכים לתרום לחברה ולעמיד המדינה, ובכך הם נעשים חלק מהנרטיב הלאומי ומהקולקטיב.

תהליך זה הוא כמובן דו־כיווני — באמצעות אימוץ נהגים אלו, להט"בים מרגישים שהם שותפים נורמטיביים בקולקטיב. רות קדיש הראתה שנשות קל"ף, הארגון הלבסבי היחיד שפעל בשנות התשעים, ארגנו פעילויות ואירועים רבים הקשורים לנושאי אימהות ולידה, אשר ביטאו את רצונותיהן של החברות בארגון (Kadish 2001, 232). לטענתה, אף על פי שלסביות מאכלסות מרחב ספי בעל פוטנציאל חתרני בקשר למה שהיא מכנה "כת הפריזון" הישראלית, הרי מאז שנות התשעים המאוחרות הקהילה הלבסבית בישראל חווה "בייבי-בום" (שם). על ידי הולדת ילדים, טענה קדיש, נשים נמלטות מהנטייה המינית שלהן — היותן לסביות — ונכנסות לתפקיד המוערך והרצוי ביותר בעבור נשים ישראליות — האימהות (שם, 236).

בהקשר זה חשוב לעמוד על ההבדל בין קווירים לבין להט"בים המאמצים פרקטיקות הטרונורמטיביות. הקהילה הקווירית בישראל מציעה חלופות לדרישה החד־משמעית להוליד ילדים, הקשורה כמעט באופן אינהרנטי לנישואים. חלופות אלו יכולות להתבטא בבחירה שלא ללדת ילדים כלל או ללדת אותם מחוץ למערכת יחסים מונוגמית. גם את הבחירה בתא משפחתי מונוגמי בין בני זוג מאותו מין אין למקם בכל מקרה במודל ההטרונורמטיבי, שכן יש הבוחרים שלא לערוך טקס נישואים, גם לא נישואים אזרחיים. הקוויריות טמונה, אם כן, בהתנגדות למבנים חברתיים שהם טמפורליים במהותם, ובכך היא יכולה להוות איום על ציר הזמן הלאומי, אשר מכתוב מבנים אלו ממש.

הזיקה ההדוקה שמתקיימת בין החריגות השונות שתוארו לעיל (הגירה, התכחשות לנורמות הטרוסקסואליות ולתוכנית הילודה, אי־שירות בצבא) מתבררת, למשל, בסיפורו של אחד המרואיינים במחקר, אסף, המתאר את הרגעים הראשונים לאחר שקיבל פטור מהשירות הצבאי:

כנער בן 18, כשמקבלים את הפטור מהצבא, הרי מאכילים אותנו שנים שגמרנו. שאני לא אוכל לעבוד בכלום, מקסימום בניקיון. אז הרגשתי, כאילו, מצד אחד, שיצאתי לחלוטין מהחברה. ואלוהים ישמור, מה המשפחה תגיד? אני זוכר שנסעתי באוטובוס הביתה, שלא הייתי מאושר, לא ידעתי מה יהיה, חשבתי: אלוהים ישמור — אז מה עכשיו? כל החברים שלי הלכו לצבא (אסף, בן 29, ברלין).

הבחירה בנתיב אחר מעצימה תחושה של אי־שייכות בקרב הפרט; זו נקודת ציון טמפורלית שבה היחיד נותר מחוץ לחוויה הקולקטיבית הלאומית. נוסף על כך, זהו רגע מלא חששות מההשלכות שיהיו לצעד זה על עתיד חייו, לנוכח ביקורת חברתית גורפת נגד סרבנות והשתמטות בישראל. אין פלא שבעיני אסף, המיניות שלו ואי־השירות בצבא הם שתי דוגמאות מתוך שלל התנהגויות לא נורמטיביות, שבגללן הוא נחשב כישלון חברתי מוחלט:

בהתחלה היו ריבים, בעיקר עם אבא שלי. ואז היינו צריכים להגיד לסבתות. אסף לא הולך לצבא – כאילו שוב לצאת מהארון. ואני אפילו לא סיימתי תיכון, אז מבחינתי, במהלך כל החיים, אני כל הזמן הורס להורים שלי עוד קצת מהדימוי של ילד טוב. ואני ילד טוב, כן? בלי סמים ובלי אלימות, אבל בלי תיכון, בלי צבא, הומו, בלי אוניברסיטה, בעיקרון בלי כלום (שם).

מערכת הנורמות שאסף שובר היא אותה מערכת של נורמות טמפורליות: יש זמן לסיים תיכון, זמן להתגייס, זמן ללמוד באוניברסיטה, וכמובן זמן להתחתן עם אישה ולהוליד ילדים. אפשר אפוא לומר כי בנרטיב זה, הפרקטיקה הקווירית במישור המיני מקבילה לפרקטיקה הקווירית במישור הלאומי. אי-שירות בצבא, בין שנעשה מסיבות פוליטיות (סרבנות) ובין שנעשה מסיבות א-פוליטיות כביכול (השתמטות),¹⁰ הוא ערעור על אחד המוסדות החברתיים החשובים ביותר בישראל. לא מפתיע, אם כן, שאסף מתאר את הרגע שבו היה עליו ליידע את משפחתו באשר לאי-השירות בצבא במילים "יציאה מהארון". נטייתו המינית, הלא נורמטיבית בהקשר הישראלי, מקבילה בנרטיב שלו לשלל ערעורים נוספים על מוסכמות חברתיות. הנורמה החברתית האחרונה ששבר הייתה הגירה, שהרי "ירידה" מהארץ נתפסת ממש כיציאה מהקולקטיב הישראלי, והיא כרוכה בהשתמטות מחובות חברתיות (מילואים, למשל) וגובלת בבגידה.

אני מבקשת לראות באי-שירות בצבא וגם באי-הולדת ילדים ובהגירה פרקטיקות בעלות ממד פוליטי. אין אלו אקטים פוליטיים כשלעצמם, אולם כאשר קבוצה של פרטים עוסקת במשותף בשיח הממשמע את מעשיהם בדרך מסוימת, הרי אי-אפשר להתעלם מהממד הפוליטי שבתופעה. על פי חנה ארנדט, הממד הפוליטי נעוץ ברב-שיח המתנהל בקרב קבוצת אנשים המשוחרים על המשותף להם, ובאמצעות הדיבור והמעשים הם מביאים לשינוי באופק הפוליטי: "הפוליטי נעוץ במעשה של התכנסות יחדיו, של שיתוף מעשים ומילים" (Arendt, 1988).

ואמנם, אם נתמקד בתופעה הניצבת בלב המאמר – ההגירה מישראל – פרקטיקה זו מלווה בשיח ייחודי המקשר בין המהגרים ומתייחס להגירה עצמה באופן פוליטי. מפאת קוצר היריעה לא אוכל להדגים כיצד שיח זה בא לידי ביטוי; אציין רק כי המהגרים נפגשים בנסיבות מגוונות ביעדי ההגירה, כותבים בלוגים העוסקים בהגירה ואף משתתפים בקבוצת פייסבוק ששמה "התפוצה העברית החדשה". את הקבוצה הקימו מהגרים קווררים והשיח בה מאתגר את השיח הציוני ההטרונורמטיבי, בניגוד לקבוצות פייסבוק אחרות של ישראלים ביעדים שונים בעולם.¹¹ המהגרים גם עוסקים בפרקטיקות בעלות אופי פוליטי כגון ויתור על אזרחות

¹⁰ מאמרו של מאיר עמור, "ההיסטוריה האילמת של הסירוב החברתי" (2010), מראה שגם השתמטות או עריקות מערערות על מרכזיותו של מוסד הצבא בחברה בישראל, ויש לראות בהן אקטים פוליטיים לכל דבר.

¹¹ אין ספק כי בלוגים, קבוצות פייסבוק ומפגשים ביעדי ההגירה אינם חתרניים כשלעצמם, והם אף יכולים לשמש אמצעי לשמירה על הקשר עם המולדת או על הזהות הלאומית. לחלופין, הם יכולים לשמש אמצעי

ישראלית והימנעות מרישום צאצאיהם כאזרחי ישראל. ההגירה הופכת להיות עניין פוליטי כאשר היא מהווה מוקד להתגבשותה של קהילה בעלת אופק פוליטי.

מן הראוי לציין כי גם סובייקטים הטרוסקסואלים יכולים להיות חלק מקהילת המהגרים הנדונה במאמר זה, וגם הם יכולים לנקוט מעשים בעלי אופי מערער בתוך הטריטוריה של המדינה, למשל לא לשרת בצבא או לא להוליד ילדים. אפשר לומר אפוא שהקוויריות שהמהגרים מסמלים במחקר אינה מתייחסת אך ורק לפרפורמנס מגדרי או לפרקטיקה מינית, כי אם לשלל גורמים נוספים המערערים על מוסכמות חברתיות לאומיות. כדי לראות כיצד ערעור על מוסכמות חברתיות בישראל מאפשר לחשוב על פירוק הקשר הישיר בין האזרחים ובין עתידה של המולדת, נדון עתה במושג העתיד ובאופן שבו מושג זה מובנה ומשומר על ידי הקולקטיב הישראלי ולמענו.

המפעל הציוני והעתיד

א. ההגירה כחלופה למשטר הטמפורלי ההטרונורמטיבי בישראל

כפי שראינו, תת־תרבויות קוויריות יוצרות חלופות טמפורליות כאשר הן מאפשרות בנייה של עתיד שאפשר לעצב לפי היגיון שאינו מוכתב על ידי סממנים פרדיגמטיים של חיים, בעיקר לידה, נישואים, פריון ומוות (2, Halberstam 2005). המהגרים הקווירים שראיינתי הביעו תרעומת על האופן שבו החברה בישראל מקדשת סממנים פרדיגמטיים אלו. הנרטיבים של המרואיינים מבטאים תשוקה לחיים אלטרנטיביים, מחוץ למוסכמות ההטרונורמטיביות הנראות מובנות מאליהן בעבור הקולקטיב הישראלי – הורות, מערכות יחסים מונוגמיות (ומתוקף כך, המוסכמה שלפיה רווקות היא אסון או כישלון), התמסדות והקמת בית קבוע ואף מוות. תגובותיהם של המרואיינים מזכירות את האופן שבו מתוארת אינרוקטרינציה של נערה צעירה בנושא מערך החיים ההטרונורמטיבי באנגליה בשנות השבעים:

בחדר ההתכנסות, המורה הראשית מסבירה לילדות שעלינו להתלבש בהתאם, כדי שלא לעורר את המורים הגברים למעשים אסורים. זה, היא אומרת, יהיה תרגול טוב בעבורנו, שכן אנו כאן כדי להכין עצמנו לנישואים ולהקמת משפחה. אני שומעת קול חזק בראשי שאומר לעזאזל עם משפחה, שיזדיין מוסד הנישואים, שיזדיינו המורים הגברים, אלו לא החיים שלי, זה לא יהיה ציר הזמן שלי (הלברשטם, מצוטט אצל Freeman 2007, 162).

בידי המולדת לשמר את הקשר עם המהגרים, כמו למשל צעדת "יום העצמאות הישראלי", הנערכת בניו־יורק זה כמה עשורים, הופעות של זמרים ישראלים בחו"ל וכדומה. לבלוגים, לאירועים ולקבוצות הפייסבוק שהיו מושאי מחקר זה אין אופי לאומי. כך למשל, קבוצת "התפוצה העברית החדשה" שונה במובנים רבים מקבוצות פייסבוק שמהגרים ישראלים נורמטיביים משתייכים אליהן, בין השאר בכך שהחברים בה הם מהגרים ישראלים המתגוררים ביעדים רבים והם משתייכים לקבוצה לא בשל היותה לוח מודעות מקומי (כמו מרבית הקבוצות כגון "ישראלים בברלין" או "ישראלים בלונדון"). את ההבדלים אפשר לראות גם באופי הפרסומים המופיעים בקבוצה.

נתן, ישראלי שחי בברלין, מבטא ביקורת דומה לגבי האינדוקטרינציה בישראל לקראת חתונה והולדת ילדים. הוא מבקר את החברה הישראלית בכלליות, ומביע ביקורת על הקהילה הלהט"בית בישראל המקבלת את אותן הנחות יסוד ונורמות:

בישראל, בחורים בני 25–30 מפגרים ברמות לא יתוארות. הבגרות שם זה משהו נכה לחלוטין, זה עוד משהו שלא יכולתי להתמודד אתו בארץ, עם ההומואים שם, כולם מחפשים מערכת יחסים. מה אתם רצים לחפש מערכת יחסים? מה אתם, מפגרים? בגיל עשרים אתם מחפשים מערכת יחסים? תחיו קצת, תגלו עולם, תזדיינו, תיהנו. מה אתם רצים ישר מהכלא של ההורים, לצבא, למערכת יחסים. זה הרי פרברסיאלי לחלוטין. עד היום ההורים מתקשרים אלי ואומרים "נו מה עם חבר?". אמרתי להם, "תקשיבו, יש לי חבר כל יום, כל יום יש לי חבר חדש". מה אתם רוצים ממני? מה חבר? מי צריך זוגיות. ואז הם שואלים אותי — "מה, אתה רוצה להיות לבד?". כן. וזו עוד סיבה לחיות בגרמניה, שלחיות לבד זה לא אות קין (נתן, בן 39, ברלין).

כשם שנתן מבקר מודלים הטרונומטיביים של יחסי קרבה, דויד (בן 29, היגר לברלין לפני כעשר שנים) מבקר את הנחת היסוד שלפיה יש להתיישב במקום מסוים. כשנשאל איפה הוא חושב שיהיה בעוד 15 שנים, לא הצליח לחשוב על תשובה. לדבריו, ההישארות בברלין הכרחית על מנת לקבל דרכון גרמני, כי אז ייפתחו לפניו כל האפשרויות והוא יוכל לגור "איפה שרק ארצה, כמה זמן שארצה". הוא סיפר על תחושה של מיאוס מברלין, וידיעה ברורה שאינו רואה את עצמו חי שם בעתיד. עם זאת, הוא לא הצליח לדמיין עצמו חי בשום מקום אחר: "לא יודע, אין לי מושג, אין לי חלומות על להתיישב איפה שהוא, זה כמו לחשוב על פנסיה". הקישור שקישר דויד בין בחירת מקום מגורים קבוע ובין פנסיה לא היה ברור לי, וביקשתי ממנו להסביר את דבריו. הוא ענה: "מה זה להתיישב? זה כמו לחשוב על פנסיה, זה כמו לחשוב, איפה אני רוצה למות". בניסיון להבין מהו המרחב שבו הוא רואה את עצמו בעתיד, שאלתי: "אז איפה אתה רוצה למות?" דויד השיב, בלי כל היסוס: "אני לא רוצה למות".

דויד מסרב לחשוב מבעד למסגרת לוגית הטרונומטיבית של זמן ושל מרחב (לתכנן היכן יחיה בעתיד). בכך הוא מבטא חשיבה המאמצת את הנחות היסוד של הטמפורליות הקווירית המאפשרת, על פי הברשטס, תוכניות מדומיינות לחיים ופרקטיקות כלכליות חריגות:

זמן קווירי בשבילי זה מועדון הלילה החשוך, הסטייה המוחלטת מנרטיב קוהרנטי של גיל ההתבגרות—בגרות מוקדמת—נישואים—רבייה—גידול ילדים—פנסיה—מוות, אימוץ הילדות המאוחרת במקום הבגרות המוקדמת, או חוסר בגרות במקום אחריות. זו תיאוריה של קוויריות כצורה של קיום בעולם, אשר מבקרת את התסריטים החברתיים הזהירים שמסדירים אפילו את הקוויריים ביותר שבינינו לסממנים של התפתחות אישית אל תוך נורמטיביות (הלברשטס, מצוטט אצל Freeman 2007, 167).

בהמשך לקו מחשבה זה, קוויריות מאתגרת מוסכמות לוגיות של התפתחות, התבגרות, בגרות ואחריות — מושגים הקשורים בהכרח להורות ולגידול ילדים. כשאסף נשאל על האפשרות

להיות הורה, תגובתו הראשונה הייתה "אף פעם" נחרץ. מיד לאחר מכן הוא הוסיף "לפחות לא כרגע". וכך, המונולוג של הלב־שטם מהדהד גם בדבריו של אסף:

האמת, אני לא רוצה להתרבות. זה נראה לי גרוטסקי, אני לא אוהב את עצמי מספיק בשביל להתרבות. ברור שדברים יכולים להשתנות, אבל בינתיים אני יותר מדי אגואיסטי כדי לטפל בילד. אני בקושי מסוגל לטפל בעצמי. אני אהיה דוד מגניב, אבל אני לא רוצה להיות אבא. אני אהיה כישלון של אבא (אסף, בן 29, ברלין).

הנרטיבים של דויד, של נתן ושל אסף מדגישים שההגירה מאפשרת להם לצאת מתוך מערך חברתי הדורש מהם להתמסד, להתחתן, להוליד ילדים וכדומה, וכי הרצון להשתחרר ממבנים חברתיים אלו קשור מהותית לבחירה להגר מלכתחילה. הנרטיב של נתן הדגים זאת היטב כאשר תיאר את רווקותו בישראל כ"אות קין". נושא הנישואים, למשל, עולה בנרטיבים כמעשה אשר אינו מונע מרצון להשתתף בדפוסים הטרונומרטיביים, אלא דווקא כדרך להשיג דרכון זר, והוא אינו קשור בהכרח למגורים משותפים או למערכת יחסים.¹² בבחירה להגר, ישראלים יוצרים לעצמם חלופה לחיים מחוץ למוסכמות הישראליות, ובכך מאפשרים לעצמם חיים נטולי ביקורת חברתית תמידית. ההגירה מאפשרת להשתחרר לא רק מהמבנים החברתיים ההטרונומרטיביים הכובלים את האינדיבידואל הישראלי, אלא גם להשתחרר ממערך חברתי גדול יותר – מהמפעל הציוני. שחרור זה משמעו יציאה ממערך חברתי חובק כול המשפיע על כל פרט בחברה הישראלית באשר הוא; זו יציאה ממסגרת חברתית המקבלת בשלמות את המיליטריזם המוכתב על ידי ההנהגה, את ההווה המוכתם באינספור אירועים אלימים, ובעיקר – את העתיד אשר אין צפויים בו פתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני ושינוי באורח החיים בישראל.

ב. ההגירה כדרך מוצא מהעתיד העגום של מדינת ישראל

הבחירה לעזוב את ישראל קשורה אפוא בהכרח לאופן שבו המהגרים מדמינים את עתידה של המדינה. מרבית המרואיינים קישרו את עזיבתם לפסימיות באשר לעתיד מדינת ישראל, ובבחירה זו אפשר לזהות תשוקה ליצירת עתיד חלופי בעבור המהגרים, עתיד אשר מתמקד בפרט ואינו קשור לקולקטיב וללאום ואינו מושפע מהם. ערן, המתגורר בברלין, אמר שבעוד עשר שנים הוא "מקווה להיות איפשהו בשכונה הזאת, בדירה נחמדה, דירת חמישה חדרים, שני ילדים, עושה סרט. זו הפנטזיה". בעוד שהיה יכול לדמיין עתיד ורוד לעצמו בברלין, מחשבותיו באשר לעתידה של ישראל היו פסימיות מאוד:

¹² מרואיינת אחת קראה לפרקטיקה של השגת דרכון זר באמצעות נישואים פיקטיביים "פוליטיקה של ניירות". בשל רגישות הדברים בחרתי שלא להרחיב בנושא. אציין כי רק 12 מתוך 42 המרואיינים היה דרכון זר בעת ההגירה (פחות משלושים אחוזים). הדרכים להתאזרח מגוונות, אך במרבית המקרים דוֹכָר בנישואים, גם נישואים פיקטיביים. מעטים זכו להתאזרח מתוקף שהייה ארוכה דירה או הפיכתה של ויזת עבודה לאזרחות, ומהגרים ספורים חיים ללא אזרחות זרה, ושוהים במדינה מתוקף אשרת שהייה קבועה.

אני חושב שרוב היהודים יעזבו. כל מי שיש לו כסף, כל מי שיצליח, יעזוב או לארצות הברית או לאירופה. אני מאמין שלאט לאט המיעוט היהודי יהפוך להיות יותר ויותר מיעוט [...] והשלטון יהפוך להיות יותר קיצוני, יותר ימני, יותר אנטי. יהיה ממש אפרטהייד מטורף. הרבה יותר קיצוני מהיום. היום זה רק ההתחלה. כל שטחי הגדה יהיו מלאים ביישובים יהודיים בצפיפות אטומית, עם גבולות וגדרות וכאלה ויהיה הרבה בלגן. ולאט לאט היהודים יאבדו מכוחם, כי הם יהפכו פשוט למיעוט. ומיעוט קיצוני מאוד, דתי מאוד. לא יודע, יהיו עימותים מזוינים ויישפך הרבה הרבה דם, אני לא יודע בדיוק מה יקרה. אבל כאילו התחושה שלי שזה... שזה לא יהיה טוב (ערן, בן 35, ברלין).

דוגמה נוספת לעתיד הישראלי העגום שהמהגרים מדמיינים אפשר למצוא בנרטיב של מיכל, המתגוררת בברלין יותר מעשר שנים. מיכל הייתה רוצה לחלק את זמנה בין ברלין לישראל. היא משתוקקת להיות קרובה יותר להוריה שבישראל ובכל זאת לבלות את מרבית זמנה בברלין. היא חולמת שיהיו לה שתי דירות ושני משרדים, בישראל ובברלין. אולם, כשהיא נשאלת כיצד היא מדמיינת את מדינת ישראל בעוד כעשר שנים, היא עונה:

למען האמת, אני חושבת שזה הולך להיות ממש גרוע. כל פעם אומרים אחרי משהו שקורה, "זה הכי נורא שהגענו אליו", ואז קורים דברים יותר נוראיים, ואנשים אומרים, "טוב, מפה אפשר רק לעלות", אבל משהו עוד יותר גרוע קורה. אני לא יודעת מה יקרה בסוף, כלומר, אני לגמרי יכולה לדמיין משהו כמו פצצת אטום שהורסת את הכול, או אפילו נשק כימי (מיכל, בת ארבעים, ברלין).

המחשבה על העתיד העגום הצפוי לאזרחי מדינת ישראל משמעה גם תביעה לגבי ההווה הפרטי של המהגרים, אשר יכול להתקיים במרחב אחר, מחוץ לטריטוריה הלאומית. כאשר נשאל נתן אם יש בו תקווה לעתיד מדינת ישראל הוא ענה: "לא. לישראל? אין תקווה לישראל". כשנשאל באשר לעתידו הוא ענה: "מי חושב על עתיד כשההווה כל כך נהדר? מי צריך אופק? מי צריך לחשוב איך העתיד ייראה, כשההווה מצויץ?" (נתן, בן 39, ברלין).

מושג העתיד ניצב בשנים האחרונות בלב הדיון התיאורטי הקווירי.¹³ במובן מסוים, נתן מבטא את תביעתה של התיאורטיקנית הקווירית קלרה פֶּרְצ'רו להתמסר להווה; לדבריה, הקוויריות מאפשרת צורות אחרות של התנהגות ושל יצירת קשרים שאינן קיימות בהווה. היא מציעה לראות בחיים קוויריים חיים נטולי עבר ועתיד המדגישים את ההווה, ולשאוף לחיים

13 בתיאוריה הקווירית, סוגיית העתיד היא סוגיה פוליטית בוערת. חוקרים רבים — נוסף על אדלמן, פרצ'רו, ברלנט והלברשטם, המוזכרים במאמר זה — ציינו שאקטיביזם למען עתיד הקהילה הלהט"בית מקדם דווקא דוקטרינה פרוגרסיבית (Puar 2007). הביקורת הופנתה כלפי משטרים ליברליים שקידמו את הרטרוריקה הפוליטית של ההווה על ידי עיסוק באזרחי העתיד (עוברים ותינוקות) במקום באזרחים הנוגעים (Berlant 1997), וכן קידמו את השתתפות הקהילה הלהט"בית בפרויקטים שנועדו להבטיח את עתידם כחלק מעתיד האומה (Duggan 2002). אדלמן, שדבריו הוצגו לעיל, טען שיש לזנוח את העתיד, שכן תפיסה של תקווה משמרת את המצב הקיים. לעומתו, חוזה מוניז (Munoz 2009) קרא דווקא לשקול את האפשרות האוטופית הגלומה בעתיד ולהשתחרר מההווה, שאותו הגדיר "בית כלא". מפאת קוצר היריעה לא אוכל לעסוק בדיון בסוגיית העתיד לעומק, על כן התמקדתי במשנתו של אדלמן, הרלוונטי ביותר לענייננו.

ולמערכות יחסים המתבססים על טמפורליות אחרת, אשר אינה נשענת בהכרח על לקחי העבר או על הציפייה לעתיד אלא נובעת מתשוקה ל"כאן ועכשיו" (Freccero 2006).

בכך המשיכה פרצ'רו את קריאתו של לי אדלמן בספרו הפולמוסי אין עתיד (Edelman 2004), שבו הציע לקוירים לאמץ את ההתנערות מהעתיד כצעד פוליטי. אדלמן גרס כי הקוויריות מסמלת את "קו הגבול להבנה של עתידיות, את ההתנגדות הפנימית לכל מבנה חברתי" (שם, 5). לטענתו, על מנת לפרק את המערך המשמר את הסדר החברתי, על הקוירים להתנגד למושג העתיד עצמו וגם לסרב להיאחז ברעיון התקווה לשינוי חברתי. לפי אדלמן, יש ליצור אופוזיציה קווירית לסדר החברתי השמרני, שבו ממשלות משתמשות בדימוי ה"ילד" כייצוג של העתיד כדי להצדיק את הדוקטרינה הפוליטית של הווה.

לפסימיות באשר לעתידה של מדינת ישראל יש ממד קווירי מובהק. בדומה להצעתו של אדלמן, המהגרים הישראלים אינם נכנעים לנרטיב הקולקטיבי המבוסס על תקווה לעתיד טוב יותר, והם חותרים תחת התפיסה החברתית הדוגלת בתקווה לשינוי.¹⁴ פסימיות זו היא המניעה אותם לעזוב ולנסות לדמיין את עתידם במרחבים אחרים.¹⁵ המהגרים אינם מנסים להבטיח את עתידה של מדינת ישראל וגם אינם נשענים על זיכרונות עבר כגון רדיפת היהודים באירופה. במקום להתקבע ברעיונות, באידיאולוגיות ובמקומות, הם מבצעים "קוויריזציה" של ציר הזמן הציוני. הגירתם מסמלת התרחקות מהאידיאולוגיה הציונית, המושתתת על רטוריקה המתמקדת בהשקעה בעתיד שיתקיים על אדמת מדינת ישראל. המהגרים מתרחקים מישראל מבחינה פיזית, אך הם מתרחקים גם באופן סמלי — הם משילים מעליהם את ההשקעה של החברה ושל משפחותיהם בהם עצמם.

לחוסר תקווה זה, המתבטא בנרטיבים של המהגרים, קרא אדלמן "אימוץ תפיסת השליליות הקווירית" (שם, 6). לדבריו, ההגירה מסמלת את אימוץ הצד ה"אחר" מכל הצדדים הפוליטיים, את הצד אשר "מחוץ למשחק הפוליטי עצמו" (שם, 7). היעדר הציפייה לעתיד טוב יותר הוא החותר תחת הסדר החברתי. הממד הקווירי בזהות המהגרים אינו משתמע רק מפרקטיקות הקשורות ישירות למיניותם ולפרפורמנס המגדרי שלהם, אלא הוא הסמן לערעור על שלל

¹⁴ משפט כמו "עד שהוא יהיה בן 18 כבר לא יצטרכו להתגייס לצבא" הוא ביטוי טיפוסי לתקווה שלפיה "המצב" ישתפר בעתיד, וזאת בניגוד למציאות הכואבת, שבה המצב מידרדר משנה לשנה. הקולקטיב הישראלי מקדש את האמונה ביכולתם של המדינה ושל הצבא לשפר את מצבה של ישראל בעתיד, על אף חומרת המצב בהווה. דוגמה טובה לכך היא השיח סביב "כיפת ברזל", המוכיח כי רעיון התקווה אינו סותר את הדרישה "לחיות על חרבנו" או לקדש את הסטטוס קוו: הרי גם ההבטחה להפחית את מספר הקורבנות הישראלים או את הנזק אשר ייגרם לעורף הישראלי היא הבטחה לעתיד טוב יותר. פעילותם של ארגוני השמאל ושל ארגוני זכויות אדם — ובהם גם ארגוני הקהילה הלהט"בית — הם דוגמה להתנהלות חברתית המבוססת מהותית על התקווה לשינוי.

¹⁵ מובן שמעניין לחשוב כיצד הפוטנציאל הקווירי המוביל לעזיבה עשוי להביא לשינוי של אותו עתיד שממנו בורחים המהגרים. אם אכן מספר המהגרים ילך ויגדל — מה עשויה להיות השפעת הדבר על עתידה של המדינה? כיצד ישפיע גל הגירה מסיבי על "המצב" ועל מדיניות הממשלה בהתאם לכך? מקצת המרואיינים במחקר הצביעו על פוטנציאל זה כאשר בחרו לתאר את הגירתם כאקט פוליטי.

מוסכמות חברתיות, ובראשן הדרישה החברתית להישאר בישראל. בדומה לכך, גם מהגרים הטרנסקסואלים יכולים להמשיג את הגירתם במונחים אלו, וגם במקרים אלו אפשר לומר כי הם מבצעים "קווריציה" של ציר הזמן הלאומי.

חשוב להסתייג ולומר כי אף שההגירה יכולה לסמן ניתוק מהמרחב הלאומי, אין בה כדי להביא ליציאה חד-משמעית מהקולקטיב הלאומי. כך למשל, על אף הצהרות המבטאות פסימיות באשר לעתידה של המדינה, מהגרים רבים משתתפים בפעילויות פוליטיות מובהקות, כגון הפגנות, אשר מטרתן להביא לשינוי פוליטי בישראל. קבוצה גדולה של מהגרים בברלין ארגנה הפגנות נגד תקיפה של ישראל באיראן וכן גם הפגנות של ישראלים נגד מבצע "צוק איתן" בקיץ 2014; קבוצת מהגרים בניו יורק הקימה ארגון שפעל לשינוי תודעתי בארצות הברית ביחס למצב בישראל; מהגרים רבים מארגנים אירועי תרבות המתקיימים בעברית ופונים לקהל ישראלי בלבד ואף משתתפים בהם. בבחינה רחבה, נראה שאיש מהמהגרים לא הצליח להתנתק מה"מולדת" לחלוטין, וחלק מהם אף טסו לישראל במיוחד כדי להצביע בבחירות ב-2012 וגם ב-2015. מכאן שאי-אפשר לומר שהמהגרים מונעים אך ורק מהיעדר התקווה לעתיד מדינת ישראל. גם אם בהצהרותיהם הם חסרי תקווה לחלוטין, מעשיהם משקפים תמונה מורכבת יותר ואמביוולנטית.

ג. הגירה, הורות ועתיד המפעל הציוני

כפי שראינו, בין האידאולוגיה הלאומית בישראל — הציונות — ובין רעיון העתיד קיים קשר בלתי נפרד. קשר זה מתבטא בין השאר בעידוד ילודה לשם שימור עתידו של המפעל הציוני. חשוב לציין שהמדיניות הפרו-נטיליסטית אינה תקפה אך ורק לתחומי המולדת. בשל האיום שההגירה נושאת בחובה, האידאולוגיה הציונית מפעילה את השפעתה גם על ישראלים הנמצאים מחוץ לטריטוריה המדינית. אפשר לראות זאת בפעילויות רבות של משרד החוץ ושל קונסוליות ישראליות בעולם, ובהן קמפינים שמטרתם לעודד מהגרים לחזור לישראל. זאת, כמובן, נוסף על השיח החברתי אשר האיר במשך שנים את המהגר הישראלי באור שלילי — חלש אופי ואף בוגד.¹⁶

אידאולוגיה זו באה לידי ביטוי גם בקמפיין וירטואלי (של סרטוני רשת) שהשיק משרד הקליטה בשנת 2011.¹⁷ מטרתו של הקמפיין, אשר יועד למשפחות המהגרים שנותרו בארץ,

16 בשנים האחרונות חל שינוי ביחס אל המהגרים, והמדינה רואה בהם כעת "שגרירים" של ישראל. זאת מתוך הבנה כי יש לנצל את כוח האדם הישראלי שנמצא בחו"ל ולהשתמש בו ממש כמו בחיילים בשירות מילואים. שיח כזה מייצג ליאון רוט, למשל, במאמרו "Israel's Finest Export: Israelis" (Roth 2010). עם זאת, ועל אף השינוי התכליתי, דמויות בשיח הציבורי כגון דן מרגלית, א"ב יהושע ואפילו יאיר לפיד בעת היותו שר אוצר מקשרות גם היום בין הגירה לבין השתמטות מחובות חברתיות.

17 הקמפיין כלל כמה סרטונים קצרים שהופצו בעיקר באינטרנט, בערוץ יוטיוב של משרד הקליטה. לצד הסרטונים, אשר כווננו להפעיל לחץ רגשי על בני משפחה בישראל לעודד את קרוביהם שהיגרו לשוב ארצה, הופץ שוב מידע באשר להטבות כלכליות שיזכו להן תושבים חוזרים.

הייתה להניע אותן לעודד את בניהן ואת בנותיהן לחזור לישראל, כדי שהילדים או הנכדים יגדלו בישראל. משרד הקליטה השתמש בקמפיין זה כדי לאשרר נורמות חברתיות. השימוש במודל של האזרח העתידי (הילד), כפי שהראיתי לעיל, הוא "השראה לרטוריקה פוליטית של ההווה" (Berlant 1997, 6).

באחד הסרטונים מוצגים אב ובנו בביתם בארצות הברית. ילד כבן ארבע קורא פעמים אחדות "דיי" לעבר אביו, שנרדם מול מסך הטלוויזיה, אולם האב אינו מתעורר. לאחר מכן ניגש הילד לאביו ולוחש בעברית: "אבא". למשמע המילה בעברית, האב מתעורר מיד ומעניק תשומת לב לבנו. בכתוביות שבסוף הסרטון נכתב: "הם תמיד יהיו ישראלים, הילדים שלהם כבר לא, עזרו לנו להחזיר אותם הביתה". הסרטון מבנה ציר זמן שבו "הזהות הישראלית" נעלמת מהדורות שגדלים מחוץ למדינה. הסרטון אף מציג את המהגר כהורה שאינו טוב דיו, שכן האב מייצג חזותית את ה"הירדמות בשמירה", ומרמז על כך שכישלון להיות חלק מהקולקטיב הלאומי עשוי להוביל לכישלונות נוספים.

חשיבה קווירית מאפשרת לבחון בביקורתיות את דרכי הפעולה של האידיאולוגיה הציונית וגם את הדרישה החד-משמעית שעומדת בלבו של המפעל הציוני — להישאר בארץ (יחד עם עידוד עלייה של יהודים מארצות אחרות). דוגמאות לחתירה תחת האידיאולוגיה הציונית ותכתיביה אפשר למצוא בטקסטים שהמהגרים עצמם יוצרים.

למשל, חודשים אחדים אחרי הפצת קמפיין משרד הקליטה יצרה תמר גלזרמן, לסבית ישראלית שהיגרה לניו-יורק, סרטון פרודי שבו הוחלפו האב ובנו באישה ובכלב. בסרטון נראית אישה יושבת על ספסל בפארק וקוראת בניו-יורק טיימס בעוד הכלב שלה נובח לעברה "ווף-ווף", אך אינו מצליח ללכוד את תשומת לבו. כאשר הכלב נובח בשקט "הב-הב" — הנביחה ה"עברית" — האישה פונה אליו מיד ומלטפת אותו. הכיתוב על המסך דומה לכיתוב בסרטון המקורי: "הם תמיד יהיו ישראלים, חיות המחמד שלהם כבר לא. עזרו לנו להחזיר אותם הביתה". בסיום סרטון פרודי אחר, שבבסיסו רעיון דומה לרעיון פרודיית הכלב, מופיע הכיתוב: "הילדים שלהם כבר לא ישראלים. גם הילדים שלכם יכולים להיות לא ישראלים! עזבו היום. לעתיד טוב יותר — חייגו היום לשגרירויות קנדה, גרמניה ואוסטרליה". סמלו של משרד הקליטה מסומן באיקס, ובמקום המילה "קליטה" כתובה המילה "פליטה".

משרד הקליטה, שהוא חלק מהמפעל הציוני, משקיע משאבים רבים — של זמן ושל תקציבים — בעתיד מדינת ישראל. הקמפיין מצייר בעבורנו עתיד שבו ילדיהם של מהגרים ישראלים לא ידברו עברית, לא יחגגו חגים יהודיים ולא יהיו שותפים בקולקטיב הישראלי. הסרטון של גלזרמן הוא דרכה שלה להביע ביקורת על ה"שיגעון" שגלום באידיאולוגיה הציונית ובדרישה הלאומית שלא להגר; זוהי דרכה להביע ביקורת על המשמעויות הרוות הגורל שהמדינה מייחסת לגידול ילדים מחוץ לישראל.

מהו, אם כן, יחסם של המהגרים הקווירים לגידול ילדים מחוץ לישראל? היחס להורות שונה בקרב נשים ובקרב גברים. אף אחד מ-22 הגברים שרואיינו למחקר לא היה אב בזמן הראיון, ואילו בקרב עשרים הנשים שרואיינו היו שמונה אימהות. אמנם היה הפרש של שש

שנים בין ממוצעי הגילים של הגברים ושל הנשים (31 בקרב הגברים ו־37 בקרב הנשים), וייתכן שהסיבה העיקרית להבדל במספר ההורים נעוצה בהפרש זה; אך ייתכן שגם הקלות היחסית שבה נשים לסביות יכולות להרות, ללא משאבים כלכליים, תורמת להבדל. כך שגם אם הגברים אמרו בריאיון שאינם רוצים להוליד ילדים, ייתכן שהיעדר האפשרויות הכלכליות השפיע על התפיסה שהציגו. מלבד זאת, אי־אפשר להתעלם מכך שעל נשים מופעל לחץ חברתי גדול יותר ללדת, גם אם מדובר בנשים לסביות. על אף ההגירה, קשה להתעלם מהקשרים העמוקים בין המהגרים לבין משפחותיהם בישראל, אשר ממשיכות להפעיל לחצים גם מעבר לים. הנתון המעניין ביותר היה שרק לשניים משמונת הילדים שהתגוררו באירופה היו דרכון ישראלי ואזרחות ישראלית, ואילו חמשת הילדים שנולדו בארצות הברית היו כולם בעלי דרכון ישראלי. לדברי ההורים, מדובר בהכרח שכפו הרשויות הישראליות.¹⁸

כל האימהות לילדים שלא נרשמו בישראל רצו לאפשר לילדיהן להחליט אם ישרתו בצבא בעתיד. מקצתן — אותן אימהות שסיפרו שבהשקפתן הן שייכות לשמאל — גם סיפרו שסיבה פוליטית הוליכה אותן להחליט שלא לרשום את הילדים כישראלים. גם נשים אשר לא הזדהו כשייכות לשמאל, אשר שירתו בצבא בצעירותן ואף תיארו את החוויה תיאור חיובי, בחרו שלא לרשום את ילדיהן בישראל בשל השירות הצבאי.¹⁹ כך מספרת, למשל, נעמה, אשר חיה בלונדון עם בת זוג יהודייה ועם שתי בנותיהן:

לא רשמנו אותן. זה היה בעיקר בעקבות עצה של קרובת משפחה ישראלית שחיה כאן הרבה שנים. היא אמרה שהילדים שלה קיבלו צו גיוס כי הם היו בישראל יותר משלושה חודשים והיו רשומים

¹⁸ לא עלה בידי לברר אם אכן יחס הרשויות בנוגע לרישום ילדים באירופה שונה מיחס הרשויות בנוגע לרישום ילדים בקרב המהגרים בארצות הברית. אולם, אף אחת מהאימהות האירופיות לא חששה להביא את ילדיה לביקורים משפחתיים בארץ עם דרכוניהם האירופיים, ואילו כל ההורים בארצות הברית טענו כי היו חייבים להוציא לילדים דרכון ישראלי כדי שהילדים יוכלו לבקר בארץ. כששאלתי אם הייתה זו דרישה שהפנה אליהם במפורש נציג רשמי של הרשויות, הם לא ידעו להצביע על האירוע ועל הרשות שבהם נתקלו בנוהל זה. ייתכן שההורים בארצות הברית נחשפו לביורוקרטיה רבה ומורכבת יותר בין הרשויות (האמריקנית והישראלית) וחששו יותר מההורים באירופה לנקוט צעדים שהשפעתם על הילדים אינה ברורה. לא היה כל הבדל בין ההורים באירופה להורים בארצות הברית במידת הביקורת שהביעו ביחס למדינת ישראל או באופי הקשר עם משפחותיהם שבישראל, כך שגם זו אינה סיבה להבדל בין שתי העמדות.

¹⁹ מתוך 42 המרואיינים, רק לשתי נשים הייתה חוויה חיובית בשירות הצבאי ורק שתיהן סברו שאילו היו בנות 18 כיום היו מתגייסות שוב. עשרה מהמרואיינים (כ־25 אחוזים) לא שירתו כלל (תשעה השתחררו אחרי שפנו לקב"ץ ואחת פנתה לוועדת מצפון), ושלושה נוספים פנו לקב"ץ והשתחררו לאחר פחות ממחצית שירות החובה שלהם. מרואיינים גברים רבים סיפרו שחיוויית השירות גרמה להם דיכאון וחרדות, והיו בהם שסיפרו שהגיוס היה "חזרה מוחלטת לארון" בשל חששותיהם מתגובות החיילים ביחידותיהם. קשה לבסס טענה ברורה באשר לנורמטיביות של שירות צבאי בקרב כל השכבות והמגזרים היהודיים בחברה בישראל, אולם אין ספק שכל המרואיינים במחקר זה (למעט אחת שאביה היה סרבן בעצמו) הגיעו מבתי אב שבהם השירות הצבאי מובן מאליה. במרבית הנרטיבים, הבחירה שלא לשרת או להשתחרר באמצע השירות נתפסה על ידי המשפחות כשלילית.

כאזרחים, למרות שגדלו ובילו את כל חייהם באנגליה. זה לא הרגיש לי מתאים, אז לא רשמנו אותן. אם הן יחליטו שהן רוצות להיות רשומות, כשהן יהיו גדולות מספיק להיות בעלות דעה בעניין, אני ארשום אותן בשמחה. אני עשיתי את זה ככה בכוונה, כדי שהן יוכלו להיות בישראל תקופות ארוכות יותר בלי העניין הזה של הגיוס. אם הן ירצו להיות בצבא, הן תמיד יוכלו להתנדב. אני רוצה שזו תהיה הבחירה שלהן. אני רוצה שיהיה להן החופש לבחור. שהן יהיו אלו שמקבלות את ההחלטה, ולא המדינה, שהיא לא זאת שאחראית להן בסופו של דבר (נעמה, בת ארבעים, לונדון).

נעמה לא רשמה את בנותיה כאזרחיות ישראליות כדי שיוכלו לבלות פרקי זמן ארוכים בישראל. לעומתה, רותי, בת 43 ומתגוררת בלונדון, לא רשמה את שני ילדיה משום שלא רצתה שיהיו חלק מהתרבות הישראלית: "הייתה לנו החלטה מודעת להתחיל משפחה במקום אחר. אני לא רוצה שהילדים שלי יהיו חלק מהתרבות הזאת. אני לא רוצה שהילדים שלי ילכו לצבא. אני לא רוצה שהם יהיו חלק מהאתוס הישראלי".

בעבור מקצת האימהות, הולדת ילדים מחוץ לישראל משמעה חתירה תחת המטרה הציונית של רוב יהודי במדינת ישראל. רותי הסבירה שהסיבה העיקרית להקמת משפחה מחוץ למדינה היא ניסיונה להגן על ילדיה מהתרבות הישראלית ומהשירות הצבאי, אך עם זאת היא גם ראתה במעשה זה אקט פוליטי:

אני תמיד מדברת על ההבחנה הזאת, שההחלטה היא ברמה האישית, שהנסיבות והסיבות והמוטיבציות שהובילו אליה הן פוליטיות, אבל זו החלטה אישית. היא גם לא ברמה של הבאת שינוי שהוא שינוי פוליטי. אז שוב זה לא שאני... תראי, הילדים שלי, אין להם פספורטים ישראליים ואני לא רוצה שיהיה להם, פה יש החלטה פוליטית. זאת אומרת — אני לא רוצה שהם ייספרו כחלק מהקולקטיב הישראלי. זו החלטה שמעניין את סבתא שלי מה אנשים אומרים, אני מרגישה שזה אקט פוליטי, זאת החלטה מאוד מאוד מינורית, אבל פה אני מרגישה שיש כן איזה אקט שאני יכולה לעשות. שלפחות כשאני אומרת לא בשמי, אז אני באמת מתכוונת ללא בשמי (רותי, בת 43, לונדון).

רותי לא ביטאה כל היסוס בשאלה היכן תגדל את ילדיה. לעומת זאת, הנרטיב של טליה מתאר את המאבק הפנימי של הורים המגדלים את ילדיהם הרחק מהמשפחה המורחבת. תיאורה משקף אמביוולנטיות רבה יותר שניכרת במרבית הנרטיבים, באשר לשאלה שחוזרת לעתים תכופות אם להישאר או לחזור ובאשר לחשיבות הקרבה למשפחה ולחברים בישראל:

עד שהיו לי ילדים היה לי ברור שאני לא חוזרת לארץ. ואז יש לך ילדים, ואת הולכת לבקר, אין פוליטיקה, ואין אנשים עצבניים ואין כלום, כל מה שיש זה להיפגש ביום שישי בצהריים אצל ההורים שלך עם כל הבני דודים. ועושים לילדים שלך בייביסיטר במשך יום שלם, הילד מאושר כי יש לו חבורת אנשים בכל הגילאים שמתים עליו, כולם מאושרים, כולם. ואז את יושבת ואת חושבת — למה אני לא באותה מדינה כמו המשפחה שלי? פתאום משפחה חסרה לך. כי אני בלי המשפחה שלי יכולה להסתדר כאן [...] נורא עצוב לי שאין לו את זה. הרגשתי שאני עושה לו עוול. הרגשתי שאני פוגעת בבן שלי, שהמשפחה יכולה לתת לו משהו שאף אחד אחר לא יכול לתת לו בשום

מקום. אבל אז את מצדיקה את זה עם לחשוב מה החינוך הישראלי ייתן לו, ואיך ישטפו לו את המוח כמו שלך שטפו את המוח, ואיך הוא ילך למצדה ויחשוב על אנשים מתאבדים בתור אנשים גיבורים, יחשוב, לא יודעת מה, חס וחלילה, מוות לערבים, או עוד יותר גרוע מהכול – ילך לצבא וימות [...]. את חוזרת לכאן ומזכירה לעצמך שאם הם היו שם אז הם יכלו למות במלחמות ישראל. ומלחמות ישראל לא מוצדקות. אם הם היו מתים במלחמת ישראל המוצדקת זה חרא, אבל לפחות... אני לא יודעת מה לפחות. לא, אני מדברת דברים נוראיים. זה לא משנה. שלא ימותו לי. לא יעזו למות לי. [...] אם אני אגדל אותו פה אני מרגישה שיש לי יותר סיכוי לגדל ילד פציפיסטי. אם אני מגדלת אותו בישראל, זה לא משנה מה אני חושבת, בבית הספר יטפטפו לו לתוך השכל כמה טוב למות בעד ארצנו וכמה עם ישראל חזר למדינתו ולא היה פה אף אחד, אף אחד לא גר פה, באנו, הם מכרו לנו את השטחים שלהם, היה לכולם טוב (טליה, בת 40, לונדון).

האימהות שרואיינו למחקר אמנם החליטו ללדת ילדים מחוץ למדינת ישראל, אך למרות זאת בחרה אחת מהן להיעזר באותו מערך ציוני שהיא מבקרת מבחינה פוליטית כדי להרות. ליטל, בת 38, חיה בלונדון זה עשר שנים. כשהגיעה לגיל 34 החליטה להתחיל טיפולי פוריות, והיא בחרה לעבור את הטיפולים בישראל. הסיבה העיקרית הייתה כלכלית. כפי שצוין קודם, בישראל קל מאוד לקבל טיפולי פוריות ללא תשלום, כמעט ללא ביורוקרטיה. לאחר שבעה טיפולים שלא צלחו בישראל, ניסתה ליטל לעבור טיפול פוריות בלונדון והיא פנתה למערכת הבריאות הממלכתית באנגליה (NHS). בקשתה לקבל טיפול מסובסד נדחתה משום שלא היה לה בן זוג, ורק זוגות הטרוסקסואליים זכאים לקבל מימון מטעם המדינה. היא נאלצה לשלם כמעט אלפיים לירות שטרלינג בעבור הטיפול, שנכשל אף הוא.

לדברי ליטל, חוויית הטיפול על ידי הרופאים האנגלים הייתה "נוראית". באחד המקרים אמר לה הרופא שלא תוכל כלל להרות: "הוא היה ממש מגעיל אליי, ממש התחלתי לבכות. הוא אמר שהוא לא ינסה שוב כי זה יהיה כמו לנסות לאפות עוגה עם ביצים מקולקלות". לעומת זאת, הרופא שטיפל בה בישראל היה תומך ואדיב מאוד, ואמר לה שבישראל לא מתייחסים לבדיקה שלפיה קבע הרופא האנגלי שלא תוכל להרות: "באנגליה הם מסתכלים על זה באופן כלכלי, אבל בישראל, הוא אמר לי, הם שמים את הנושא הכספי בצד, ומנסים ומנסים עד שמצליחים". בסופו של דבר, בהפריה חוץ-גופית הופרו בהצלחה ארבע מתוך חמש הביציות שנשאבו. ליטל ציינה שיש לה שתי ביציות מופרות הנשמרות בהקפאה בישראל, והיא בטוחה שתרצה להרות שנית. אף שבנה "נוצר" בישראל על ידי מערכת הבריאות הישראלית, גם הוא לא רשום כאזרח: "הוא לא ישראלי. הוא רק בריטי, בגלל שאני לא רוצה שהוא ילך לצבא. אם הוא ירצה זהות ישראלית והוא יאמר לי בגיל 15 או 16, נעשה לו דרכון ישראלי. אבל אין שום סיבה למהר".

בעיני ליטל, ישראל היא מקום חשון מאוד, בעיקר לנוכח נטייתה המינית. היא תיארה מקרים אחדים שבהם הרגישה שהיא מוטרדת ומופלית בשל נטייתה. כשהדגשתי לפניה את העובדה שזכתה בישראל לסבסוד מלא של טיפולי הפוריות למרות היותה לסבית, מה שלא זכתה לו באנגליה, היא אמרה:

את צודקת, אבל אין לזה שום קשר לזה שאני לסבית. זה הכול עניין של להיות אישה ושל פרו ורבו יהודי. זה מאוד פוליטי בישראל, וזה גזעני. אני השתתפתי בגזענות הישראלית. זה הכול עניין של דמוגרפיה, זה לא בגלל שאכפת להם מהנשים, או מהרגשות של הנשים, בכלל לא. כל מה שהם חושבים עליו זה המספרים, כמה יהודים חיים בישראל (ליטל, בת 38, לונדון).

חשוב לזכור כי אף שההגירה יכולה לסמן ניתוק מהמרחב הלאומי, אין בה כדי להביא ליציאה חדר־משמעית ממבנים טמפורליים. כך למשל, נושא הילדים משקף תמונה מורכבת המדגישה כיצד גם סובייקטים התופסים עצמם קיצוניים בהתנגדותם לנרטיב הציוני, בכל זאת קשורים בדרכים שונות למבנים טמפורליים כגון הולדת ילדים. כך ליטל, טליה, נעמה, רותי ואחרות הקימו תא משפחתי הכולל ילדים. הקמת תא משפחתי מונוגמי הכולל ילדים היא מבנה חברתי טמפורלי שאינו ייחודי למדינת ישראל, אך בוודאי מתקיים בה ביתר שאת. כלומר, תהליכים של כינון שייכות הומו־לסבית באמצעות הולדה ופרפורמנס משפחתי הומונורמטיבי קיימים בחלק מהנרטיבים, והם מתקיימים ביעדי ההגירה. אם כן, הקווירים שוללים את המשטר הטמפורלי הישראלי אך בה בעת גם עשויים לשחזר אותו בדרכים אחרות מחוץ לגבולות הלאום. זאת ועוד, גם אם גידול הילדים מחוץ לטריטוריה נתפס כאקט בעל ממד פוליטי, כפי שציינה רותי, הרי ההחלטה לגדל ילדים באירופה היא החלטה זמנית הניתנת לשינוי, שהרי ילדים למהגרים ישראלים יוכלו לעלות לישראל ואף להתגייס לצבא, אם רק ירצו בכך כשיגדלו.

סיכום

במאמר זה נבחן האופי הטמפורלי של הקיום במדינת ישראל. כמו לאומים אחרים, גם הלאום הישראלי עמוס רגעים המארגנים את הקולקטיב הלאומי באמצעות נקודות ציון טמפורליות על פני ציר זמן לאומי ועל פני טריטוריה לאומית. הקולקטיב הלאומי מאורגן גם באמצעות רגעים קולקטיביים, החוזרים באתרים ייחודיים ובנקודות מוגדרות בציר הזמן האישי של כל אזרח, נקודות המקשרות את הפרט לקולקטיב כגון ימי זיכרון, שירות צבאי ושירות מילואים. במאמר זה ביקשתי לראות בהגירה מישראל אקט אשר שובר את ציר הזמן הלאומי הישראלי. מושג הטמפורליות בתיאוריה הקווירית מאפשר לראות בנושאים נוספים — מלבד הגירה — אקטים אשר מערערים את ציר הזמן ההטרונורמטיבי הישראלי. מדובר, למשל, ביחס לשירות הצבאי, למערכות יחסים ולנישואים, להקמת בית ומשפחה.

בחינת ההגירה מישראל, המכונה בשיח הישראלי "ירידה", היא אחת הדרכים העיקריות לבחינת נושא הטמפורליות בהקשר הישראלי. מרבית המהגרים הקווירים הישראלים שרואינו למחקר רואים בהגירתם ניתוק מוחלט לא רק מהטריטוריה הישראלית ומהסדר הפוליטי והתרבותי הקיים, אלא גם מעתידה של המולדת. העובדה שאינם שוהים בישראל מאפשרת להם להיעדר מאותן נקודות ציון טמפורליות המבנות את הזהות הישראלית הלאומית. יציאתם מהטריטוריה ומהזמן הישראלי מאפשרת למהגרים להשקיע את עתידם במרחבים ובזמנים

אחרים. הדוגמה הקיצונית ביותר לכך היא האימהות הישראליות אשר מנתקות את הקשר בין צאצאיהן לבין המולדת כאשר הן נוקטות אקט שהוא אמנם סמלי אך גם ממשי מאוד: אי-רישום ילדיהן כאזרחים ישראלים.

נושא העתיד, שהוא נושא בולט במחשבה הקווירית בשני העשורים האחרונים, הוא סמן חשוב של המשכיות, והוא בא לידי ביטוי בתוכנית הילודה הלאומית. "ילד" הוא אמנם סמל לעתידה של מדינת ישראל, אך ה"ילד" הוא גם כלי להשגת המטרה – עתידה של מדינת ישראל מובטח על ידי רוב יהודי בטריטוריה של המדינה. בעבור המהגרים, ה"ילד" אינו סמל אלא הוא מציאות של חיים ומוות בישראל. ה"ילד" אינו מציין רק את ילדיהם העתידיים, אלא גם את עברם, בהיותם ילדים באותו משטר טמפורלי ממש. הילדים הם המקשרים את המהגרים למולדת בדרך הישירה ביותר, כפי שתיארה טליה, אך הם גם הגורם שמרחיק אותם מהמולדת. ההחלטה להוליד ילדים במרחב אחר נובעת מרצון להגן עליהם, אך גם מרצון שלא לתרום למטרות הציונות, לא להמשיך את המעריך הטמפורלי שמדינת ישראל מציעה ומקיימת.

העתיד המופיע בנרטיבים של המהגרים הוא ייצוג ייחודי לקשר בין המהגרים למולדת ולאפשרות של ניתוק קשר זה. הפוטנציאל הממשי לניתוק מוטל בספק לנוכח הקשר החזק של המהגרים עם משפחותיהם ועם חבריהם בישראל – מרביתם מבקרים בארץ לפחות פעמיים בשנה. גם ההחלטה שלא לרשום את ילדיהם כאזרחים ישראלים היא בחירה הפיכה וזמנית, שאינה מסמלת יציאה חד-משמעית מהקולקטיב. הרי כל עוד חוק השבות תקף, הורים שוויתרו על אזרחותם וגם ילדיהם יכולים להתאזרח מחדש בכל רגע שיבחרו.²⁰ אפשר לומר שההגירה כוללת תהליך מתמשך של בדיקת המנגנונים להשתייכות לאידיאולוגיה הציונית ולמולדת ולהתנתקות מהן, שכן קשה ליישם התנתקות מוחלטת וחד-משמעית. ואולם, על אף חוסר היכולת להתנתק ניתוק מוחלט מהמולדת ועל אף חוסר היכולת ליצור נרטיב רדיקלי לכיד, נראה שיש צורך לבחון הגירה זו, שלא נדונה עדיין בספרות המחקרית, ולחשוף את היבטיה האידיאולוגיים והמגדריים. זו הגירה שאינה מונעת מרצון לשיפור מצב כלכלי ואינה מבקשת לשמר הזדהות עם המולדת; זו פרקטיקה של שבר ושל ניכור מהאידיאולוגיה הציונית ומהפרפורמנס הלאומי והמגדרי המתחייב מהחיים בישראל.

20 למרות זאת, קשה להתעלם מהממד הסמלי שבוויתור על האזרחות הישראלית, שלא נדון כאן כלל. שלושה מהמראיינים אשר היגרו לברלין בחרו לוותר על אזרחותם הישראלית על מנת להתאזרח בגרמניה. למעשה זה יש השלכות נרחבות על חייהם של המהגרים, על יחסיהם עם בני משפחתם בארץ וגם על העמדה הפוליטית שהם מייחסים לעצמם או על הזדהותם הלאומית.

ביבליוגרפיה

- ברקוביץ, ניצה, 1999. "אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל", סוציולוגיה ישראלית ב(1), עמ' 277–317.
- גולדין, סיגל, 2008. "טכנולוגיות של אושר: ניהול פריון במדינת רווחה מעודדת ילודה", אדריאנה קמפ ויוסי יונה (עורכים), פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 167–206.
- דונת, אורנה, 2011. ממני והלאה: הבחירה בחיים בלי ילדים בישראל, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- השילוני-דולב, יעל, 2004. "מיהו תינוק רצוי? הפלות סלקטיביות בשל אנומליה בכרומוזומי המין בגרמניה ובישראל", תיאוריה וביקורת 25 (סתיו), עמ' 97–122.
- לב ארי, לילך, 2006. שבים הביתה: מחקר אודות ישראלים החוזרים ארצה, ירושלים: האגף לתכנון ולמחקר והאגף לתושבים חוזרים, המשרד לקליטת עלייה.
- עמור, מאיר, 2010. "ההיסטוריה האילמת של הסירוב החברתי", סדק: כתב-עת לנכפה שכאן 5 (יולי), עמ' 32–41.

- Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities*, London: Verso.
- Arendt, Hannah, 1988. *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press.
- Berenskoetter, Felix, 2014. "Parameters of a National Biography," *European Journal of International Relations* 20(1), pp. 262–288.
- Berlant, Lauren, 1997. *The Queen of America Goes to Washington City*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Bhabha, Homi K., 1991. "Dissimination: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," in idem (ed.), *Nation and Narration*, New York: Routledge, pp. 291–322.
- Cohen, Yinon, 2011. "Israeli-born Emigrants: Size, Destinations and Selectivity," *International Journal of Comparative Sociology* 52(1–2), pp. 45–62.
- Cohen, Yinon, and Yitchak Habefeld, 1997. "The Number of Israeli Immigrants in the United States in 1990," *Demography* 34, pp. 199–212.
- Duggan, Lisa, 2002. *The New Homonormativity: Sexual Politics of Neoliberalism*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Edelman, Lee, 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Freccero, Carla, 2006. *Queer/Early/Modern*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Freeman, Elizabeth, 2007. "Introduction," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13(2–3), pp. 159–176.

- , 2010. *Time Bind: Queer Temporalities, Queer History*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Gold, Steven J., 2002. *The Israeli Diaspora*, Seattle: University of Washington Press.
- Halberstam, Judith, 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York: New York University Press.
- Kadish, Ruth, 2001. *Mothers and Soldiers: Israeli Lesbian and Gay Negotiations of Jewish, National, and Sexual Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Kimmerling, Baruch, 1985. *The Interrupted System: Israeli Civilians in War and Routine Times*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
- Luciano, Dana, 2007. *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*, New York: New York University Press.
- Munoz, José Esteban, 2009. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York: New York University Press.
- Puar, Jasbir K., 2007. *Terrorist Assemblages*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Roth, Lyon, 2010. "Israel's Finest Export: Israelis," *Globes*, May 27 (online).
- Sabar, Naama, 2000. *Kibbutzniks in the Diaspora*, Albany: State University of New York Press.
- Shokeid, Moshe, 1988. *Children of Circumstances*, Ithaca: Cornell University Press.
- Sobel, Zvi, 1986. *Migrants from the Promised Land*, New Brunswick, N.J. and Oxford: Transaction Books.
- Solomon, Alisa, 2003. "Viva La Diva Citizenship: Post-Zionism and Gay Rights," in Daniel Boyarin, Daniel Itzkovitz and Ann Pellegrini (eds.), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York: Columbia University Press, pp. 149–165.
- Weiss, Meira, 1997. "Bereavement, Commemoration and Collective Identity in Contemporary Israeli Society," *Anthropological Quarterly* 70(2), pp. 91–101.

