

על שפת הזעם: מות הכוונה ותחיית האותנטי

יעל משעלי

התכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ואוניברסיטת תל-אביב

אני לא מי שאני נראית. תחת מבט שחור-לבן זוהיתי רוב חיי כאשכנזייה וכסטרייטית, מה שריצף את היומיום שלי בזעם. בתרבות אונס גזענית והטרסקסיסטית, כמעט בכל פעם שאני מדליקה את המחשב או יוצאת לרחוב — "אני הזעם של כל הנשים דחוס עד לנקודת פיצוץ", כמו שלסביות אמריקניות כתבו במניפסט רדיקלי בשנות השבעים (Radicalesbians 1972), כשהתחלתי את דרכי כאקטיביסטית וכאקדמאית, שימושם של מיעוטים בזעם ככלי התנגדות לעוולות שנעשות כנגדם נתן לי כוח והשראה. כשקראתי בספרה של אודרי לורד (Lorde 1984) שהתגובה של נשים לגזענות היא זעם המועבר בירושה מן האם, יצאתי למסע הפמיניסטי האינטימי ביותר. ההבניה מחדש של הזעם כתגובת נגד לדיכוי אפשרה לי לספר מחדש את הילדות שלי כבת לאם שהעבירה את רוב חייה בלכעוס על כל מה שנגזל ממנה. הניכוס של הזעם אפשר לי לשכתב את ההיסטוריה של הקשר שלי עם אמי — שבתור ילדה ראיתי בה רק אוסף מקרי של טעויות — כנרטיב של התנגדות. זה לא אומר שהזעם לא הותיר בי צלקות. לגדול בבית שבו הזעם לא מוצפן מתחת לשום שטיח אומר שאף פעם אין מרחב בטוח, ושבמקום הכי פרטי כבר תמיד פחדתי להגיד את הדבר הלא נכון.

חלק גדול מהחיים התביישתי בהורים שלי ובאוצר המילים המזויף ששיננתי ממילון לא מעודכן שמצאתי במזנון בסלון. כשהתחלתי את השנה הראשונה בחוג לספרות באוניברסיטת תל-אביב הבנתי שכדי לחדור לשיח אני צריכה "לקרוא את כל הספרים" (אזולאי 2004, 164), אך מי יכולה לקרוא גם חלק מהספרים כשהיא עוברת במשרה מלאה? אז זעמתי, לוקחת את ספרים לכל מקום — למטבח, לאוטובוס, לתור בבנק, להפסקה בעבודה — מתעקשת להוכיח לכולם שהגורל שלי לא עוצב על ידי מילים שלא ניתנות לקריאה או לכתיבה. "זה לא שפה", אמא שלי תמיד הייתה אומרת, ולוחשת אותה באוזן של אמא שלה במטבח בין הסירים או בטלפון במסדרון. המרוקאית הייתה השפה של הדור הקודם, ועם האחיות ה"מורנניות" היא

הייתה מדברת רק צרפתית מהירה, אצילית וגאה, שאותיותיה סלסלו עבורי רשימת מכולת. ולמול האותיות המחוברות שלה, כבר אז, נוצר בי נתק. נתק שמעצב את חיי הבוגרים כמורה לעברית וכדוקטור באוניברסיטה. אני דוברת עברית ואקדמית ברמת שפת אם כדי לחפות על כך שאין לי שפת אם. כל שפה הנכנסת לגופי מכה בי שורשים סינטטיים ובכל זאת מפרה ומעברת אותי בתחביר שאני לא מבינה אך מצטטת בצורה מושלמת. אני מלמדת עברית ואקדמית כפי שאחרים מלמדים קרב מגע – ערה להשלכות של כל תנועה והברה, יודעת כי יש להשתמש במילים בזהירות ורק להגנה עצמית. גם היום כשאני יושבת בצד השני, על כס המרצה, ואחרים לומדים לשנן דרכי שפה וחוקים של שיח – אני עדיין תמיד משהה – כי באוטומט אני ייעל מפתח תקווה, הבת של אליס מלוד, ובמיוחד כשאני מתלהבת אני חייבת לעצור כדי לזכור איך לספור – בזכר ובנקבה.

אני בעד ספירת ראשים אבל אני אף פעם לא יודעת מי אהיה כשיספרו אותי. בכל מרחב אני עוזרת למלא חסר אחר או מסמנת היעדר שכביכול נוכח בי. מי אני כשממיינים הדרה לפי קבוצות – "הפמיניסטית"? "המזרחית"? "הלסבית"? "הקווירית"? "הפמית"? "האקדמאית"? "המשתכנזת"? "מזרחית המחמד"? או אולי משהו שמחתן אותי לחוסר משמעות באמצעות הרבה מקפים? בספרה המקומית העכשווית אין מרחב המכיר בצומת של דיכויים, ואני ואחרות נאלצות לשוב ולבחור בין מרחבים פמיניסטיים-מזרחיים הטרוסקסואליים לבין מרחבים לסביים/קוויריים אשכנזיים.

במרץ 2012 התקיים במכללה האקדמית בית ברל הכנס השנתי לזכרה של ד"ר ויקי שירן תחת הכותרת: "היכן אני נמצאת? פרספקטיבות מגדריות על הפוליטיקה של המרחב". עם פרסום תוכנית הכנס פרץ דיון סוער במרחב הווירטואלי, ובמסגרתו פעילות מזרחיות ואחרות ביקרו את המארגנת על כך שלא שילבה די מזרחיות ופלסטיניות בין דוברות הכנס, וכך שמטה את הקרקע תחת חזונה של ויקי שירן. בין השאר, הכללתה של חברת הכנסת ציפי לבני בין משתתפות הכנס עוררה זעם רב ונטען כי היא למעשה מהווה הדרה עקיפה של דוברות פלסטיניות שמן הסתם לא יסכימו להשתתף בכנס לצדה.¹ דיון זה הניב לקראת סופו מפגש בין מארגנת הכנס לפעילות שבמסגרתו סוכם כי ישולבו בכנס דוברות מזרחיות ופלסטיניות נוספות, בהן חברת הכנסת חנין זועבי. אלה אכן הוזמנו להשתתף בכנס על ידי המארגנת אך הזמנתה של זועבי בוטלה בסופו של דבר על ידי הנהלת בית ברל, דבר שהביא את הדוברות המזרחיות שהתווספו לכנס לבטל אף את השתתפותן במחאה על הדרתה של זועבי.

בדיון שהתפתח בעקבות הכנס בבית ברל, שהייתי מעורבת בו אף שלא הוצאתי מילה אחת מהפה, היה הרבה זעם. זעם חכם וחיוני, ואפילו מעורר, ועדיין, לא הייתי מעוניינת שיופנה

1 לעמוד שבו פורסם האירוע, המרכז את כלל הדיונים והפרסומים בנושא ראו www.facebook.com/events/395680620446931 (אוחזר ב־17.1.13).

אליי מחוץ למסגרת מוסכמת מראש וגם אז רק עם מילה בטוחה.² אף שהשיח התבסס מבחינה תיאורטית על דיכטומיה בין "אקדמיה אשכנזית" לבין "שטח מזרחי", הוא הובל בפועל על ידי שתי נשים מזרחיות דוברות אקדמית, גם אם מדרגים שונים.³ כנגד טענותיה של המארגנת כי פנתה למזרחיות ולפלסטיניות רבות בניסיון לשלבן בכנס, אך ללא הועיל, צוטטה אמירתה של ויקי שירן: "אין דבר כזה לא מצאת, מצדי תביאי את מוכרת הפלאפל" (קשת 2012). גם אם לא ניתן להצדיק את היעדר הייצוג, עולה השאלה — כמה מאתנו מדברות בשם "מוכרת הפלאפל" בזמן שאנו מניחות לתווי הפנים של מוכרות פלאפל ממשיות להיטשטש ולהפוך לדימוי אחד, מחזק טענה? במידה שלובן הוא קודם כול בעלות על שפה (פנון 2004), מה היה צבעו הדומיננטי של דיון זה וכמה מהמשתתפות בו היו או הנן מוכרות פלאפל? כמו הפעילות האחרות, אף אני מאמינה כי יש להחזיר את האחריות להדרה אל המדירה, אך האם זיהוי ההדרה עם אישה מזרחית פרטית אינו מסווה את כוחו של המוסד הישראלי, הגברי והלבן המעסיק אותה ומצר את צעדיה?

במסגרת דיון זה ניתנה לי ולאחרות האפשרות להיות אחד משני קטבים: מזרחית "אותנטית" מהשטח או מזרחית "מזויפת" מהאקדמיה, כאשר האחרונה אינה אלא שכפול של מושג ה"משתכנזת", שאף על פי שהומצא על ידי אשכנזים כדי לקרוא אותנו לסדר, אומץ באופן פרדוקסלי ונלהב על ידי מזרחים, בזמן שהוא מאפשר לשיח של מהותנות ואותנטיות לקום לתחייה. האם כמזרחיות אנחנו חייבות בכל רגע ובכל סיטואציה לצאת מהארון כדי לוודא שקיבלנו את היחס ה"מגיע" לנו? למי נתונה הפריבילגיה לצאת מארון המזרחיות והאין דרישה זו מהווה הגשמה אולטימטיבית של מנגנון הפיקוח שעליו הצביע מישל פוקו (Foucault 1975)? האם כאשר הזעם מוביל להפרדה בין נשים ובין מזרחיות הוא עודנו "התגובה שלנו לגזענות", או במילותיה של כל הוקס (hooks 1995), מקור לכוח ולהחלמה ואף וזו של שינוי? מה קורה ברגע שבו אנו מפעילות אזעקת הדרה ורצות לנעול את עצמנו במרחב אטום באחד משני מחנות? תוך כדי ריצה נשמטות מידינו הסלידה שלנו מסטיגמה, וההבנה שלנו שדיכטומיות אינן משקפות מציאות אלא פועלות בשירות אידיאולוגיה דכאנית. הסכמתנו לאייש רק צד אחד של המתרס כדי להיחשב "אמתיות", אגב מחיקה פעילה של חלקים בעצמנו שזולגים לכאורה לצד השני, משתפת פעולה עם שיח גזעני. האם כשאנו מזהות נשים מזרחיות כ"מזויפות" או כ"רק חצי" איננו משתקות שיח מנרמל שבמסגרתו מזרחיות, כמו לסביות, תמיד מובנית כחיקוי או כחסר ומהימנותו של כל מה שאינו אשכנזי/גברי לעולם מוטלת בספק? כשאנו מאשימות נשים מזרחיות באשכנזיות האם איננו מודות כי ישנם מאפיינים ותכונות שהם נכס בלעדי של אשכנזים? האם אנחנו

2 **מילה בטוחה** (safeword): קוד סודי-מזכיסטי המציב ביטחון כתנאי להפעלת כוח. מטרתו לקטוע את הסצנה המינית או להכריז על גבול של אחד הצדדים, כדי לאפשר אובדן שליטה בלא חשש של פגיעה. קוד זה מהווה חלק ממשא ומתן מפורט על תנאי הסיטואציה המינית, על הדברים שעומדים להתרחש בה והדברים שלא יקרו בה.

3 לפוסט שפתח את הדיון בגנות היעדר הייצוג בכנס, ונכתב על ידי פעילה ואקדמאית פמיניסטית-מזרחית ראו www.facebook.com/ortalbendayan/posts/10150590757403277 (אוחזר ב־17.1.13).

רוצות לחיות את חיינו בפרנויה מתמדת כי אם חלילה נשכח לרגע לבצע את המופע המזרחי האחד שהובנה כאותנטי מעמדנו יישלל? מהו אותו פרפורמנס שאנחנו מחשיבות כמזרחי, וכמה הצלחנו להרחיק אותו מהסטריאוטיפים שאנחנו עומלות מדי יום לנפץ? האם כשאני בארוחה משפחתית בפתח תקווה או מפקידה משכורת של 1,869 ש"ח אני מזרחית "מהשטח", אך כשאני מרצה בשיעור תיאוריה קווירית אני משתכנזת "מהאקדמיה"? מי אני בכתיבת טקסט זה?

כמרוקאית תמיד הרגשתי בשני הצדדים בו בזמן. שחורה בעיניים ולבנה בעור, שחורה בבית ולבנה בחוץ. לא חשבתי שמתחת ל"מסכה הלבנה" שיש לי מלידה קיימת בתוכי שחורות טהורה שמחכה להתפרץ, וידעתי שאני כבר לעולם אהיה רק ערוב של השחור והלבן. בצד אחד, אני מזרחית שהתפקדה ובשני, אני "מרצה מן החוץ". באחד, לבנה מדי, ובשני, לא לבנה מספיק. באחד לא סופרים אותי כמזרחית "אמתית" כי התנתקתי מהחיים לטובת מילים, ובשני, מה שאני כותבת לא נספר. איזו לכידות דטרמיניסטית אנחנו מייחסות למזרחיות כשאנחנו ממקמות אותה בקוטב הופכי מאשכנזיות, והאם איננו מטשטשות מאפיין קריטי של הזהות היהודית-ערבית (שוחט 2001) המהווה מעיקרה שעטנו של שני קטבים הכולל גם את המדכא וגם את המדוכא? כלסבית מזרחית חלק גדול מהחיים שרדתי לצד משפחה נבחרת שהייתה מורכבת ממיעוטים שונים, לא בהכרח אתניים, שכמוני סבלו מגזענות — חלקן נדחו בגלל איך שהן נראות, חלקם בגלל מי שהם בחרו להיות, שלא בתואם לציפיות החברתיות מהם. באילו תנאים שלילת תכונות ומאפיינים על בסיס שיוך מלידה לקבוצה תרבותית רחוקה מדיכוי סקסיסטי או טרנספובי?

לא רק מזרחיות "מהאקדמיה" יודעות כבר מזמן שעם מותו של המחבר (בארט 2005), מתה אף הכוונה הטובה, המובילה לעיתים קרובות לגיהנום. במסגרת הדיון על פרשת בית ברל פורסם גם פוסט אישי של מארגנת הכנס, שבו היא קיבלה את תוכנה של הביקורת וקראה למבקרות לסייע לה בתיקון הייצוג החסר חרף כוונותיה, אך ערערה על האופי האישי והתוקפני של הביקורת, והעידה כי זה הסב לה כאב רב.⁴ אף פוסט זה קיבל תגובות רבות, חלקן זועמות, והוצג בעיקר כניסיון להסיט את הדיון מן העיקר — הדדה פוליטית של מיעוט, אל התפל — עלבון פרטי של בעלת עמדה פריבילגית. בדיון זה חזרה שוב ושוב הטענה כי "זה לא אישי" וכי עיסוק ברגשות אינו רלוונטי לדיון פוליטי. כיצד ניתן להסביר את התקבלותו של הזעם לשיח הפוליטי לנוכח הסירוב להביא בחשבון כוונות או רגשות? האם זעם אינו רגש? הפוליטיזציה של הזעם מתאפשרת על בסיס הבנייתו של ניגוד בין זעם פוליטי ופרודוקטיבי לבין כל רגש אחר המוקצה מן השיח ומיוחס להתנערות מאחריות, להתעסקות מאוסה בשטויות, או להתפרצות נלעגת שיש לשלוט בה. האין רגשות משמשים תמיד כלי לשלילת תוקף טענותיהם של נשים, מזרחים ומיעוטים אחרים? האם המאבק שלנו נגד סקסיזם וגזענות מתמצה בהפיכתנו לסטריאוטיפ, בהפיכתנו לזעם? האם שיח שמסמן רגשות כלא רלוונטיים לשינוי חברתי אינו

4 לעמוד שבו פורסם פוסט התגובה של מארגנת הכנס ראו <http://tinyurl.com/behz8ye> (אוחזר ב־17.1.13).

מגשים הלכה למעשה צו פאלוצנטרי לבן? האם העמדה שפועלת ללגיטימציה של הזעם חפה מפטרונות, או מנציחה תפיסה גזענית המופנית תדיר ל"בני מיעוטים" ש"רק שפה כזאת הם מבינים"?

במשפחה המרוקאית שבה גדלתי היה הרבה זעם, אבל גם לימדו אותי שלא להלבין פני חבריי ברבים, גם אם הפנים שלהם לבנות מלכתחילה. כשאנו מְפַנּוּת את הזעם זו לעבר זו — האם איננו נענות למנגנון החברות המיוזגיני שתואר על ידי אדריאן רייץ' (רייץ' 1989), המלמד אותנו לראות בנשים אחרות את האחרויות הראשיות לסבלנו ולנחיתותנו? כשאנחנו נלחמות על זכותנו (כנשים, כמזרחיות, כלסביות) לעשות שימוש בזעם כמנגנון מינוף פעולה אקטיביסטי אנחנו מניחות כי "האישי הוא פוליטי", אך מתי האישי חדל לכלול את הרגשי? ואם האישי כבר אינו פוליטי מניין לנו הזכות לזעום? כפי שמסבירה שרה אחמד, "הפיכתו של צדק ללא אישי עשויה להביא להעלמתן של פגיעות, ולהגן על אלה שפוגעים באחרים. האמירה 'אל תקח/י את זה אישית' מאפשרת להצדיק פעולה מזיקה אגב הסתרת השפעותיה, שהן השפעות על מישור/י" (Ahmed 2004, 198). איזו משמעות יש לכך שהזעם מתפקד בארץ כפרקטיקה פוליטית שולית בעיקר באתרים וירטואליים? במידה שבמרחב הפיזי של ההפגנה זעם קבוצתי מופנה לעבר ממסד, תופעה דכאנית או עוולה, וסכנת המעצר מתפקדת כמנגנון מרסן, האם משטרו הפחות של הזעם הווירטואלי מוביל לערעור הסדר או לערעור מתנגדיו? אם, כפי שטוען עמנואל לוינס (לוינס 2002), הדרך של הזולת להתנגד לאלו שמופעלת עליו בצורה לא אלימה היא הצגת הפנים שלו, המעוררות באדם המוסרי תחושת אחריות, מה קורה כשהפנים הופכות לספר? לתמונה?

הרגע שבו הפכתי לפמיניסטית מזרחית היה הרגע שבו הפסקתי לזעום על אמא שלי והתחלתי לזעום על המוסדות שדיכאו אותה ולימדו אותה לדכא את עצמה ואותי. באפריל 2012 הוקרן ברחבי ישראל-פלסטין הסרט הדוקומנטרי *United in Anger*⁵ שעוסק בהיסטוריה של תנועת Act Up (AIDS Coalition to Unleash Power), קבוצת פעולה ישירה שנאבקה באפליה המוסדית של חולי איידס בארצות הברית. הסרט מציג את הישגיה חסרי התקדים של התנועה בתחומי החקיקה, המדיניות, המחקר והטיפול הרפואי, שהושגו בין השאר על ידי שימוש בזעם כגורם מאחד של גייז כנגד מערכת הבריאות, הכנסייה, התקשורת ותרבות המיינסטרים. בזמן הצפייה חשבתי שלו היה נעשה סרט על כל אחד מהמאבקים שהשתתפתי בהם בארץ הוא כנראה היה נקרא "Separated in Anger", כיוון שכאן הזעם לרוב אינו מאחד קבוצות נגד מנגנוני דיכוי כי אם מפריד ביניהן, מופנה לעבר פרטים, ואף מביא לידי חיזוק אותם המוסדות שנגדם הופנה מלכתחילה. ייתכן שאחת הסיבות נעוצה במאפייניו של הכוח החברתי. כפי שמסביר פוקו (Foucault 1982), לכוח, הטומן בחובו תמיד גם את פוטנציאל ההתנגדות, אין מקור, לא ניתן לזהותו עם גורם אחד (אף לא עם מוסדות המדינה המחזיקה במרבית הכוח), והוא נבדל מאלימות בכך שהוא מופעל על פעולה ולא על אדם. בפרפרזה

על דברי פוקו, ניתן לטעון כי אם הפעלת הזעם על פעולות הנעשות בשירות השיטה היא התנגדות, הפעלת הזעם על א/נשים היא אלימות, המשמשת דווקא לערפול תפקיד המוסדות בשימור הסדר.

גם אם במקומות מערביים יותר לזעם יש תפקיד חשוב בפריעת סדר הטרונורמטיבי לבן, בישראל הזעם פועל לעתים קרובות בשירות ההגמוניה, והבנייתו כטקטיקת התנגדות מאפשרת את הסוואתו כפרקטיקה אלימה משליטת סדר. מרבית הדברים על סדר היום הלאומי נמסרים בזעם או נתקלים בזעם וניתן לומר שבישראל זעם הוא אחד מ"כלי האדון" (Lorde 1984). יש להביא בחשבון שהאשמת מזרחים או ערבים בזעם, בחוסר נימוס או באמוציונליות יתר היא אסטרטגיית הדרה עקבית מאז הצהרתה של גולדה מאיר כי הפנתרים השחורים "לא נחמדים" (אילוז 2012). עם זאת, השיח העכשווי הקורא לנו להיות פחות נחמדים אל מול עוולות ואי צדק⁶ גורם לקריסת ההבחנה בין "נחמדות" לבין "כפיפות" לצווים חברתיים. באיזו מידה "נחמדות" נחוצה למילוי חובותינו האזרחיות? האם שירות צבאי תובע מאתנו להיות נחמדים? האם ביקור במשרדים ממשלתיים כולל או מצריך יחס "נחמד"? לזיהוי בין נחמדות לכפיפות שורשים בבסיס מנגנון חברות מגדרי נשי. נשים לכאורה נחמדות יותר ולכן אפשר וצריך להכפיפן. מצד אחד, כמו שאומרת חנה ספרן (ספרן 2006), אנחנו לא רוצות להיות נחמדות למול ההדרה והדיכוי שלנו, ואכן במרבית המקרים אם נחייך ונבקש יפה לא נקבל כלום חוץ מהטרדה מינית. מצד שני, האם לא ניתן להתנגד ללא זעם? האם הדרישה לצרוח את ה"לא" לא שימשה כבר לביטול עדויות נשים על תקיפות מיניות? האם הדרך היחידה לחתור תחת הדיכטומיה בין "נחמדים" (אשכנזים) לבין "ערסים" (מזרחים) היא אותנטיזציה של הסטריאוטיפ? האם אין מקום להבחין בין זעם מזרחי על גזענות, זעם פלסטיני על כיבוש או זעם נשי על תרבות האונס לבין זעם של פעילות זו על זו? האם אין להבדיל בין זעם המופנה לעבר השיטה ומוסדותיה לבין זעם הסגור בד' אמות המדוכאים, המוטח לרוב באלו שמסכימות להכילו ולהבינו, ומביא רק להחלשה הדרגתית?

במדינה שבה הכול נכבש חוץ מזעם ייתכן שעלינו לשקול פרקטיקות חדשות לחילול השיטה, ובפרט למול אחרים שלא תמיד מתמצים בסך הקטגוריות המיוחסות להם, ואולי אף חולקים אתנו לפחות צורה אחת של דיכוי. מתי הזעם מדרבן אותנו לעשייה ומתי הוא מעוור אותנו לדיכוי חדש המיוצר או מושתק בשירות הזעם? הזעם עלול להקשות עלינו לזכור את קיומם המקביל של דיכויים שונים או לזכור כי בוויכוח "מי מדוכאת יותר" כולנו מפסידות אחת את השנייה. הזעם עשוי אף לתפקד כטקטיקת שיח מנתבת דיון. כך למשל: הזעם על הדרת הנשים בקהילה החרדית שימש ליצירת פיקציה של שוויון מגדרי חילוני-אשכנזי; הזעם על התנגדות למצעד הגאווה בירושלים שימש למחיקת מנגנוני דיכוי הומופוביים בתל אביב ובשאר חלקי הארץ; הזעם הציבורי על הרצח ב"בר-נוער" שימש להתנערות מאורגנת מאחריות וליצירה רטרופקטיבית של סיפור אהבה בין הציבור לקהילה, שהשכיח מלבנו לא רק שנים

של הדרה אלא גם את העובדה שהרוצח עדיין חופשי. הזעם משמש להצבה של היררכיות, ואף להשתקה של מתנגדים פוטנציאליים. מה נתפס כמעורר זעם לגיטימי ומה מוצג כהתבכיינות וכסחטנות רגשית?

כפי שמציינת אחמד (Ahmed 2004), רגשות יכולים לשמש להבטחת היררכיות חברתיות, אך יכולים גם לפעול באופן יצירתי להפרת היחסים החברתיים הנתונים. אותן נשים שסימנו לראשונה את הזעם כפרקטיקת התנגדות שמרו את חמתן לפטריארכיה, והשתמשו באמפטי או בארוטי כדי לבטא את המחויבות שלהן לנשים אחרות. בהשראתן ניתן לשוב ולהמשיג אחווה כהבאה בחשבון של כוונות ורגשות של בעלות ברית גם אם זה ממש לא פוסטמודרני או אופנתי באקדמיה כבר כמה עשורים. עם זאת, נוסטלגיה אינה אפקטיבית, וגם עם התפיסות הפמיניסטיות היו בעיות מההתחלה. לא כולם הוזמנו לקליקת הסולידריות ומרבית הטקסטים דגלו בבדלנות מגברים ומהומואים, דחו נשים טרנסיות, עשו רפורמה ללסביות פמיות ובוצות, לימדו טרנסים איך לאהוב את עצמם מבלי להטיל בגופם מום, וציפו משחורות להתרכז במשותף להן עם לבנות.⁷ הזעם ככלי פוליטי התפתח במסגרת תיאוריות של הבדל שלא תמיד הצליחו להתנתק מהגוף ומהביולוגיה, או לדמיין כיצד הבדלים שונים מעצבים אחרת את חייהן של נשים. כך למשל, הזעם הפמיניסטי על ניצול נשים בתעשיית המין (בארצות הברית ובארץ) כָּלל לא פעם שיתוף פעולה עם גורמים שמרנים, דבר שהביא להחמרת תנאי החיים של עובדות מין.⁸ לזעם הכוח לא רק לנכר אותנו מבעלי ברית שנמצאים די קרוב ל"צד שלנו", אלא אף להוביל אותנו לכרות ברית עם מי שלוקחים אותנו הרחק אל "הצד שלהם". דוגמה אחת מציעה הפואטיקה של הזעם השמאלני, שבמקום לחשוף את יחסי הגומלין בין כיבוש לאומי לכיבוש מיני, פועלת להצדקת שיתוף פעולה חוזר עם אינטלקטואלים תוקפי נשים, ואף להצנעת פגיעות מיניות בנשים, שבשל עמדתן "הפריבילגית" מצופה מהן להימנע מסיבוך הפעילים המדוכאים.

מה השתנה מאז שנות השבעים ועד היום? עד כמה ספירת ראשים טכנית שמחשבת חצאי מוצאים, בוחנת גווני עור וחושפת איברי גוף רחוקה מהחפצה וממהותנות? האם קיימת כיום פוליטיקת שוליים שאינה מדירה על בסיס גוף ומקבלת על פי ביולוגיה? האם קיימת קבוצה אקטיביסטית בישראל שמוכנה להכיר ביותר מדיכוי אחד בו בזמן? איזה סוג של אקטיביזם יכול להיווצר בין הקטבים ערבי-יהודי, מזרחי-אשכנזי, פמיניסטי-קוויירי, טרנסג'נדר-סיסג'נדר? מי פועל למען טרנס אשכנזי שלא מוצא עבודה? ולמען סיסג'נדרית מזרחית שעובדת בזנות? לסבית פלסטינית? החרדה מפני מוסר כפול מביאה פעילים רבים לנסח מוסר אחדותי שמשאיר את רובנו מחוץ למעגלים שאליהם אנחנו משתייכים מרצון או בלית ברירה. מתי נודה שמוסר צריך בהכרח להתנסח מעמדה של ריבוי ושגם אז לא יוכל להתאים לכולם?

7. לטקסטים הדוגלים בבדלנות נשית המבוססת על מהותנות ביולוגית ראו למשל ריץ' 2003; שדמי 2007; Raymond 1989; Jeffreys 1980. לטקסטים המבקרים גישות אלה ראו למשל נסטל 2008; Rubin; Echols 1984; Serano 2007; 1993.

8. על כך ראו למשל Rubin 1993.

כפמית בהירת עור שיש לה חבר — אני לא מספיק מזרחית, פמיניסטית או לסבית. בעיני אמא שלי, חבר, ועוד אשכנזי, אוטומטית מסדר אותי ב"צד הנכון" ולא משנה לה שאין לו משפחה בארץ או עבודה מכניסה, היא רק מבקשת שאם משהו שואל אני אתנהג כאילו אנחנו זוג רגיל. אמנם דקויות הן פריבילגיה אליטיסטית, אך עד כמה מבטה של אמי, עקרת הבית המרוקאית, נבדל מן המבט המושכל והנאור? בכתבה שתיארה את השינוי המגדרי שעבר בן זוגי בעיתון הארץ נארגו כך הזהויות שעמלנו לפרום: "וכיום הוא גבר ויש לו בת זוג" (דורי 2009). האם הייתי חיה את החיים שלי לולא הייתה ניתנת לי גישה לשפה קווירית, אקדמית, לבנה וגברית? שפה זו, שבמסגרתה אני לא יותר מהערת שוליים שחייבים להכניס כדי ש"ההם לא יקפצו", נתנה לי כלים להסביר את עצמי בלי להכריח חלקים ממני להימחק או להתארגן בקוטב אחר. היא מאפשרת לי להזדהות כמזרחית-מרוקאית-יהודייה-ערבייה-לסבית-פמית-פמיניסטית-קווירית-עם חבר טרנס. אם נמשיך לייחס אמת, לכידות ושקיפות לקטגוריות זהות ולא נתחיל להביא בחשבון כוונות ורגשות — רבות מאתנו נחדל להתקיים.

מושג הכוח של פוקו (Foucault 1982) עשוי להיות יעיל בניתוח השדה האסטרטגי של הזעם. כפילות הפנים של הכוח, המופעל בו בזמן מכל הכיוונים ומהווה זירה של מאבקים, סתירות והתנגשויות, עשויה להסביר הן את הפוטנציאל המערער של הזעם והן את חוסר היכולת לשלוט בתוצאותיו. טענתו של פוקו כי במקום שבו יש כוח יש התנגדות יכולה לשמש מוטו אקטיביסטי מפוכח, שלא רק מסמן אופק של שינוי, אלא אף מהווה תזכורת לכך שכל צורה של התנגדות היא גם ביטוי של הכוח עצמו. אופיו ההפכך של הכוח עשוי להסביר מדוע זעם המתעורר כנגד עוולות חברתיות משמש בסופו של דבר: להטות מאבקים, להפריד ולמשול, לקדם מהותנות זהותית במסווה של מתן קול "אותנטי", להפנות מסרים כנגד עצמם ולערפלם, להחליף מוסדות באנשים פרטיים (משום שקשה לכעוס על מבנים נטולי פנים) ולרדד כל מורכבות של שיחי נגד לשאלה הרטורית: "מי נגד מי?". גם מה שהוקצה מחוץ לשיח מחמת מיאוס עשוי לשמש לארגונו ולמשטורו, כיוון שהכוח אינו חד-כיווני או מופעל רק מלמעלה, ותפקידו לא להטיל איסורים כי אם לייצר יחסים. אילו יחסים מיוצרים ומפורקים בחסות הזעם במרחב האקטיביסטי בישראל?

התנגדויות, במילותיו של פוקו, "שוברות אחרויות ומעוררות צירופים חדשים" (פוקו 1996, 67), ועל כן מסייעות הן להיבדלות של קבוצות הנבלעות באחרות והן לפיזור ההתקהלות, המאפשר למלא בעפר את בקיעי המחאה. האם בחירה חוזרת בין איחוד או פירוד תוכל אי פעם להוביל לסדיקה משמעותית מספיק של הסדר? במידה שמאבקים נגד עוולות אכן "פותחים סוג אחר של קשרים אל אחרים" (Ahmed 2004, 201), ייתכן שהמיעוט הקטן בישראל, האקטיביסטים, צריך למצוא דרך לקשר בין נקודות מבט ונקודות התנגדות, וזאת דווקא משום ש"הקידוד האסטרטגי של כל אותן נקודות התנגדות בתוך רשת אחת, הוא המאפשר קיומה של מהפכה" (פוקו 1996, 67).

ביבליוגרפיה

- אזולאי, אריאלה, 2004. "שפת אם, שפת אב", חזות מזרחית/שפת אם, תל אביב: כבל, עמ' 189–194.
- אילון, אווה, 2012. "אפליה: מדריך למשתמש", הארץ, 4.4.12, www.haaretz.co.il/magazine/1.1678798 (אוחזר ב־17.1.13).
- בארת, רולאן, 2005. "מות המחבר", רולאן בארת: מות המחבר; מישל פוקו: מהו מחבר, תל אביב: רסלינג.
- דורי, רוני, 2009. "זו שהייתי זה שאהיה", הארץ, "גלריה", 6.2.09.
- זונשיין, דוד, 2012. "הרשו לעצמכם להיות פחות נחמדים", הארץ, 8.5.12.
- לוינס, עמנואל, 2002. אתיקה והאינסופי, ירושלים: מאגנס.
- ליר, שלומית, 2012. "למי קראת ערס", רוח מזרחית עזה, 5.5.12, www.lir.org.il/?p=71280.
- נסטל, ג'ואן, 2008. מחזות אסורים: תשוקה, גוף וסיפורי התנגדות, חיפה: פרדס.
- ספרן, חנה, 2006. לא רצות להיות נחמדות: המאבק על זכות הבחירה לנשים וראשיתו של הפמיניזם החדש בישראל, חיפה: פרדס.
- פוקו, מישל, 1996. תולדות המיניות א: הרצון לדעת, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פנון, פרנץ, 2004. עור שחור, מסכות לבנות, תל אביב: ספרית מעריב.
- קשת, שולה, 2012. "לא בשמה של ויקי שירן", העוקץ, 2.3.12, <http://tinyurl.com/awh5sj4> (אוחזר ב־17.1.13).
- ריץ', אדריאן, 1989. ילוד אשה, תל אביב: עם עובד.
- _____, 2003. "הטרוסקסואליות כפויה והקיום הלסבי", מעבר למיניות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד (סדרת מגדרים), עמ' 73–102.
- רקל, 2012. "המהפכה לא תהיה מנומסת: הסוגיה של נחמדות לעומת טוב", האגודה הישראלית ללימודים פמיניסטיים ולחקר המגדר, 6.5.12, <http://tinyurl.com/amm47uk>.
- שדמי, אראלה, 2007. לחשוב אשה: נשים ופמיניזם בחברה גברית, מבשרת ציון: צבעונים.
- שוחט, אלה, 2001. זכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית, תל אביב: בימת קדם לספרות.
- Ahmed, Sara, 2004. *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Echols, Alice, 1984. "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968–83," *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, London, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, pp. 50–73.
- Foucault, Michel, 1975. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Random House.
- _____, 1982. "The Subject and Power," *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 208–228.

- hooks, bell, 1995. *Killing Rage: Ending Racism*, New York: Henry Holt and Company.
- Jeffreys, Sheila, 1989. "Butch and Femme: Now and Then," *Not a Passing Phase: Reclaiming Lesbians in History 1840–1985*, London: Women's Press, pp. 158–187.
- Lorde, Audre, 1984. *Sister Outsider*, Berkeley: The Crossing Press.
- Radicalesbians, 1972. "The Woman-Identified Woman," in *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*, New York: Douglas Books, pp. 172–176.
- Raymond, Janice, 1980. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, London: Women's Press.
- Rubin, Gayle S., 1993. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 3–45.
- Serano, Julia, 2007. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Berkeley: Seal Press.
- Stone, Sandy, 1991. "The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto," *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York: Routledge, pp. 280–304.