

דברים שלמדתי מרות

רות ברטר

המכון למחקר תרבות בברלין, ICI

במהלך שיחה שנועדה לדון בהומופוביה בקרב סגל ההוראה והתלמידים בקולג' אמריקני, תהתה אחת הסטודנטיות אם פירוש המונח הומופוביה הוא הפחד ללכת הביתה. לימים אימצה גלוריה אנזלדואה — הוגה פמיניסטית, לסבית, צ'יקאנה ואחת הנוכחות בפגישה — את ההגדרה הזאת ([1987] 2012 Anzaldua). היא הסבירה כי בשעה שהמונח הומופוביה מתייחס לרוב לעמדה חברתית כלפי קווירים, הפרשנות של אותה סטודנטית מרחיבה את המנעד של המונח ומכירה גם בתוצריה של עמדה זו, כלומר הפחד ללכת הביתה, החשש שכבר אין בית ללכת אליו, התהייה איך להגיע עדיו, הראגה באשר למה שיתחולל כשניכנס בשערי, הרצון לברוא לנו אחד, והשאלה כיצד הוא ייראה.

אם כן, הומוסקסואליות איננה רק טרנספורמציה בהזדהות (נניח, "אני לסבית"), המקבלת ממד פומבי, הצהרתי (נניח, "יציאה מהארון"), אלא היא מחוללת תנועה במרחב ובזמן, מהבית ואליו, ממקום למקום, ומעוררת שאלות מה בין קוויריות להגירה ועקירה, מה בין גלות, הכנסת אורחים והדרה, ומהו הפוטנציאל הטמון במגילת רות, בקריאה קווירית של סיפור שלא סופר

* המסה היא פרי הרצאה שהוצגה במסגרת תיקון ליל שבועות אלטרנטיבי שנערך על ידי "המקום", בית לתרבות יהודית חילונית בברלין, במאי 2013. הדברים נוסחו בעקבות מחקר שאני עורכת בנושא הכמיהה וההגירה הישראלית-קווירית לברלין, בתמיכת מענק בתרדוקטורט מטעם אוניברסיטת בר-אילן ובאירוח המכון לאתנולוגיה אירופית והתוכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת הומבולדט בברלין (2012–2013), ובתמיכת מענק מטעם המכון למחקר תרבות בברלין ICI – Berlin Institute for Cultural Inquiry (2013–2014). חלקים ממסה זו הוצגו בקולוקוויום של המכון לאתנולוגיה אירופית באוניברסיטת הומבולדט ביוני 2013.

לחלוטין ועד הסוף.¹ במקום להסביר מה זה קוויר ומהי קריאה קווירית, אני אבצע מהלך קווירי לטקסט התנ"כי ואדון בדברים שלמדתי ממגילת רות. כל זה על מנת שלא להניח הנחות מראש ועבורכן, ולו כדי לאפשר את רצף ההזדהויות והחוויית שמונח זה מקפל בתוכו, בדומה למונחים אחרים כמו יהודייה, ישראלי, בית, אישה, לסבית, הגירה, גר ונוכרייה. מאותה סיבה וכדי שלא להלאות בשפה ובמבנה אקדמיים, אמעט בציטוטים, ורק אספר שבכתיבת הטקסט הזה השתמשתי בקריאות של מיכל בן-נפתלי (2000) ואורית קמיר (2010) למגילת רות, במאמרם של האחים בויארין (1994) על המקום של היהודי, בכתיבתו של בראיין אקסל (Axel 2008) על הדיאספורה הסיקית, בדבריו של לורנס שימל (Schimmel 1997) על הדיאספורה הקווירית, ובמאמריו של אמנון רז-קרקוצקין (1993; 1994) על שלילת הגלות.

אז אולי הייתה שם אהבת נשים ואולי לא, אולי הייתה שם אינטימיות מינית, ואולי זה פשוט התקיים על הרצף הלסבי – מונח שטבעה אדריאן רייץ' (2006 [1980]), המתאר את שלל הפרקטיקות של אינטימיות, תמיכה, סיוע ואהבה שמתקיימות בין נשים, סטרייטיות ולסביות כאחת. עם זאת, אין זה מפתיע שבכנס הלסבי השלישי, שהתקיים בישראל בשנת 2004, נמכרו חולצות שעליהן הכיתוב: "כי אל אשר תלכי אלך". הצורך למצוא או לברוא את הסיפורים שלנו בטקסטים תרבותיים, בעיקר הגמוניים, הוא די צפוי. במובן זה, אין זה משנה אם אנו מזדהות כיהודיות מאמינות, כיהודיות תרבותיות או כיהודיות "אוטומטיות", כלומר כאלה שנולדו לתוך הקבוצה האתנית הזאת, על מכלול טקסיה והמיתולוגיות שלה.

אז מה הסיפור של רות ונעמי? או ליתר דיוק, מה הסיפור שלנו ושלי על רות ונעמי? מה הפוטנציאל שאני רואה במגילה? ולמה בדיוק אני כמהה שם כאישה לסבית בברלין, שנהנית מפריבילגיות המאפשרות לה לומר ש"בחרה" לחיות כלסבית, בביטחון יחסי, שבחרה לעקור ממדינת הלאום והאזרחות שלה, אם גם באופן זמני, ולא כפליטה, לעיר שהפכה עבור קווירים ישראליים (ולא רק עבורם) למשאת נפש, ל"ציון החדשה" במילותיו של לורנס שימל (Schimmel 1997). ובכן יוקר המחיה, או הכרסום באפשרות לחיות בכבוד, הוא שמניע את העלילה גם במגילה. נעמי ואלימלך, זוג שרוצה להתפרנס בכבוד, עוזבים את בית לחם עם הילדים, מחלון וכליון, ופונים מזרחה לארץ מואב. שם הם מתישבים, שם הם עושים בית, שם הבנים נישאים לנשים מקומיות, ערפָה ורות, ושם מוצאים את מותם אלימלך ובניו. שם גם נותרות שלוש הנשים, הקשורות בקשרי נישואים שחדלו מלהתקיים, ואף על פי כן קשורות בקשרי שארות. את קשרי השארות הללו היינו מכנות היום בקהילה הקווירית "משפחה שבוחרות" – מונח שטבעה קת' וסטון (Weston 1991), המתאר קשרי שארות שאינם מבוססים על זיקה ביולוגית בדמות פריון והולדה – שהרי ילדים לא נולדו שם. עם זאת, זו משפחה גרעינית בכל מובן מלבד גרעיניתה, משפחה המתקיימת ללא חושים, ללא טקסים ואפילו ללא הכרה.

1 דיאספורה קווירית היא מושג בתיאוריה ביקורתית המתאר תצורות שייכות בהצטלבות בין זמן, מקום, זהות וגוף והדן בממדים אתנו-מרחביים של מיניות. המושג משמש בשני אופנים: האחד מתייחס לכינון מרחבים קוויריים בתוך קהילות אתניות גולות/מהגרות; והשני מתייחס לרשתות רב-לאומיות ורב-תרבותיות המקשרות בין קהילות ותרבויות קוויריות (Fortier 2002).

מבנה השארות הזה, שבו אישה או נשים דבקות זו בזו, ממאנות לעזוב, להיפרד, ממאנות להעדיף את עמן, את משפחתן ואת אלוהיהן, מתקיים וקורס בו זמנית. במבנה חברתי שבו נשים תלויות כלכלית בגברים במשפחתן או בקהילה האתנית שלהן, במבנה שבו שייכות גיאופוליטית — היום היינו קוראות לזה אזרחות או דרכון — מכריעה בין שרידה לכיליון, נעמי רוצה הביתה. ערפה ורות ממאנות לעזוב את נעמי — אולי בשל גילן הצעיר, אולי כי אבלן אינו כבד מנשוא, אולי כי עדיין לא חוו הגירה ואינן מבינות את השלכותיה, את המשמעויות של להיות אחרת, לא להכיר את השפה, להיות זרה בתרבות, מורחקת מהפולחן, תלויה בחסדי אחרים ובהכנסת אורחים, באדיבות ובנדיבות שאינן מעוגנות בחוק. בניגוד לנעמי, ערפה ורות מפנות עורף — תחילה שתיהן, ולאחר מכן רק רות — לפטריארכיה ולבית אמן. או כך נדמה.

איננו יודעות מה היה במסע. איננו יודעות מה עשתה לה, לנעמי, שבועתה של רות, מה השתנה בקשר ביניהן, כאשר רות הצהירה:

ותאמר רות אל תפגעי בי לעזובך לשוב מאֶחְרִיךְ, כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין, עמך עמי ואלֹהֵיךְ אֱלֹהֵי; באשר תמותי אמות ושם אקבר; כה יעשה ה' לי וכה יוסיף כי המִּתְּ יפריד ביני ובינך (רות א, טז–יז).

האם התעוררה נעמי לפוטנציאל שמעולם לא עלה על דעתה? לאפשרות לאהוב אישה, לאהוב את רות באופנים שחורגים מיחסי חמות וכלה, אם וכתה? שהרי נעמי קראה לרות "בְּתִי", אבל כך גם כינה אותה בְּעַז, ואז עיבר אותה. האם היא נבהלה, הייתה אמביוולנטית, דחתה את רות בלך ושוב או בפסקנות? האם הרשתה לעצמה להיות משודלת? האם החליטה בינה לבין עצמה שזה יימשך, אבל רק בדרך ממואב ליהודה (בן-נפתלי 2000), רק עד שמגיעים הביתה, למשפחה ה"אִמְתִּית"? האם כבר אז ידעה מה מחכה לה ולהן? מהו נטל השרידה של אלמנה חסרת כול וכלתה הנוכרייה ומהם גבולות הקבלה? האם הבינה מה על רות לעשות על מנת לאפשר להן חיים בכבוד — כלומר גאולת אדמותיו של אלימלך?

ואולי פרץ החיים הפתאומי והלא צפוי הזה אפשר הפוגה זמנית מהאבל הנורא על מות בניה ובעלה, מהיגון המהולל בזעם על עתיד של עוני מרוד, על חזרה לקהילה שאולי היא לא רצתה לחזור אליה; הפוגה מהבושה ומתחושת הכישלון; הפוגה מהמבוכה על הגרה הזאת, שמשתרכת אחריה, בעיניים כלות ובהבעה שהולמת את הדרך, אבל לא את היעד. אולי דווקא ההפוגה מהכאב על אובדן הבית ומהפחד לחזור הביתה היא שאפשרה לנעמי להניח, או אפילו לקוות, לצייר במוחה חזון קווירי של חיים משותפים וקיימות כלכלית ורגשית המשחררת מתלות בגברים ובפטריארכיה, עכשיו כשהילדים גדלו, שלא לומר מתו, והרחם שלה יבש.

האם היא שיתפה את רות? בלילות? בלחש? או שהיה שם חוזה לא מדובר (קמיר 2010) של כרוניקה של פרידה ידועה מראש (בן-נפתלי 2000), חוזה המתקיים בין זו ששותקת לזו שנשבעת. ואולי זו המיתולוגיה הראשונה שלנו, הנשים הלסביות, אם כל הפרידות הלסביות.

ואז הן הגיעו, ועטה עליהן כל אותה פומביות, שלעתים נדמה כי קווירים כמהים אליה, מה שנקרא הפוליטיקה של ההכרה והנראות. הנשים בבית לחם זיהו את נעמי ותהו על קנקנה של הזרה. האם החווירה נעמי, האם בטנה התכווצה כאשר זיהו הנשים בבית לחם את רות כ"כלתך אשר אֶהְבֶּתְךָ", פועל שממעטים להשתמש בו במקרא (קמיר 2010, 105)? ואולי היא נרגעה כאשר היה אפשר להטות את הפרשנות לסיפור של מסירות ודבקות של כלה בחמותה בעת אבל ואובדן, סיפור ששיקם באחת את הסדר הנכון, את עולם הערכים המקובל, שהפך את החזרה לבטוחה.

וניסיונות ההישרדות, בשמש הקופחת, יום אחר יום, אחרי המאספים, לילה אחר לילה, דלות נואשת. בעל אדמות נדיב ורחום, מה שמזכיר שאפשר גם ליפול אחרת, ובעל אדמות יכול להיות נדיב פחות, פוגעני יותר.

שיתוף הפעולה הכנוע של רות עם החזרה למבנה שארות פטריארכלי, כלומר הצורך לפתות את בעז, ההסכמה להתעבר על מנת לאפשר מוצא משפטי למחצה שיקשור באופן מאוד לא ליניארי את נעמי ורות בקשרי שארות, באמצעות בעז, דרך אלימלך שארו, עבור מחלון הבן והבעל המת — כל זה מתנקז לרחם רדוף שושלת גברית. זהו תהליך פונדקאות הכולל שני אבות ושתי אמהות: מצד אחד בעז, הביולוגי, ומחלון, נותן השם, שרוחו מאפשרת לקשור את הצאצא אל הקרקע, אל הלאום ואל המשפחה, ומצד שני רות ונעמי, הביולוגית ואהובתה (שם, 116). על כל אלה מנצחת נעמי, והאופן שבו היא מנהלת את פרויקט השייכות הזה, היוזמה והאקטיביות, הופכים גם אותה ל"מעברת". ואולי זה הופך אותה בכלל לאבא, כאמו של מחלון היא בכלל הסבתא, ואילו נשות יהודה מכנות אותה "אומנת".

וגם אם נעמי איננה ה"ביולוגית", הרי היא זו שתקבל את הצאצא הזה; הוא יאפשר לה לחזור לקהילה, להשתייך אליה ולרשת נחלה ושושלת, אמנם עדיין אלמנה וללא זוגיות אבל לפחות לא ערירית או עקרה. אמהות תמיד עושה לנו את זה, הלוא כן? לסטרייטיות וללסביות כאחת, היא מאפשרת לחזור הביתה, מה שלא יהיה הבית הזה. ואף שבסופו של דבר יש פה שעתוק וחיזוק של הנורמה, הרי הדרך היא כה קווירית, כמעט עקומה, בוודאי לא עומדת בסטנדרט משפטי הלכתי, לא של תהליך ביסוס השארות ולא של תהליך הגאולה מול זקני העיר בשער (שם, 125–126).

ורות, הסיפור של רות, שהיום היינו מגדירות אותו כאונס, או סחר באיברים, ספסור ברחמה שלה, פיתוי של גבר בעל אמצעים על מנת לשרוד. אולי היא לא רצתה ילד, אולי היא לא רצתה להיות אמא. שהרי ערפה חזרה לעמה ולא לוהיה, כלומר לתפקידי המגדר שיועדרו לה, אבל לא רות. ורות נשבעה כי תיקבר לצד נעמי, מה ששולל גם בעל עתידי וקבורה בנחלתו (שם, 105). אולי הייתה זאת הקלה עבורה להבין מה יאפשר לה להמשיך לחיות לצד נעמי, בלי להיות מחויבת בנישואים. אולי היא חשבה לעצמה, זה ירגיע אותה, את נעמי, מהפחד מהעוני, זה ייתן לנו שקט כלכלי, האדמות שייגאלו. היא רוצה ילד, השד יודע למה, אני רוצה אותה. אולי הן שוחחו ביניהן בלילה, רקחו את התוכנית יחד, אולי רות אמרה, אני לא רוצה ילד, אני רוצה חופש, אני רוצה אותך. אולי נעמי ענתה לה, אני אגדל אותך, זה לא יפגע בחירות שלך.

אולי היא גם הוסיפה, בלי זה הם לא יקבלו אותך לעולם. את תמיד תהיי זרה. ראית איך הן מסתכלות עלייך, איך הן מגיבות למבטא, מעמידות פנים שהן לא מבינות מה שאת אומרת. הן לא יניחו לנו, ואני לא אוכל להגן עלייך לעד. יש פה שיטה, בואי נשתמש בה. אולי רות שתקה, אולי היא אמרה, תני לי לחשוב על זה קצת.

במונחים של היום, אומרת אורית קמיר (שם, 115, הערה 94), אפשר לחשוב על זה כך: נעמי היא אישה יהודייה על פי ההלכה, נניח מהגרת מרוסיה, ורות היא כלתה הנוכרייה שמגיעה איתה ומנסה להתאזרח, וככל הנראה מתנפצת אל כותלי חוק השבות. האם הגיור המהיר שעברה רות מלמד על יחס אחר לגולה ולפגיע בחברה? האם הגיור התנ"כי מצביע על תודעה של גלות, של חמלה והבנה, שהשתמרה בדרך נס למרות הקיום של העם היהודי בארצו (רז-קרקוצקין 1994; בויראין ובויראין 2004; קמיר 2010)? אולי משהו מהזיכרון של אברהם אבינו, עוד עקור, או הזיכרון של יציאת מצרים — זיכרון שהשתמר חריף וחד, פחד קיומי שחי בסרעפת — הוא זה שאפשר ליהודי בית לחם להתנהל בדרך שונה כלפי הפליטה, האחרת, המוזרה, שבכל זאת מקיימת מצוות כיבוד אמהות, גם אם הזיקה מכוח הנישואים כבר לא מתקיימת. אולי היהודים של שבט יהודה הכירו בקיום מורכב ובמרחבים הטרוגניים (רז-קרקוצקין 1993). אולי השתמרה אז בתרבות היהודית הכרה באשר לאופנים שבהם רעב, אהבה או אפילו חזיונות נבואיים גורמים לתנועה, מגמישים את הגבולות והופכים שאלות של אזרחות, שייכות וזהות לנזילות יותר. אולי היו אלה יהודים שמשותתפים באופן מלא במרחב הגיאופוליטי שלהם ובחיים התרבותיים של אזורים מחייתם, שיודעים דבר או שניים על הצורך ללכת ועל הכמיהה לחזור. יהדות שאינה לאומית, שכן היא מתקיימת בכל מקום, אפילו במואב, ואינה גנאלוגית שכן ניתן להתגייר בקלות רבה (בויראין ובויראין 1994). אולי כמו שהבויראנים הגדירו זאת, מדובר בתודעה של עם שמאז ומעולם היה מנותק מארץ מסוימת כלשהי, עם שנולד בגולה ושגלה שוב ושוב, עם דרכון פולני ובלעדי, או כפי שכתב אמנון רז-קרקוצקין (1993): עם שיועד שהמצב הקיומי של כל עם, של העולם, איננו גאול. לא בארץ יהודה ולא מעבר לה.

האם הכנסת האורחים של שבט יהודה נוטלת את עוקצו של האונס? האם יכולים להתקיים בכלל, בסיטואציה של הגירה ותלות, יחסים בהסכמה? אינני יודעת. האם נוח לי עם סיפור שבו רות היא קורבן מוחלט? גם את זה אינני יודעת. שהרי הסיפור הזה חוזר על עצמו יום יום ושעה שעה, בכל בית שבו יושבת אישה, כוססת ציפורניים, מנסה לחשוב איך תשרוד אם תעזוב, איך תנשום אם תישאר. כאילו יש מקום וזמן שבהם ישנה אפשרות של חירות מוחלטת ובחירה ללא כניעה וללא מחיר.

הרחם היה הגיור שלה, של רות, הקבלה, ההכרה, מונחים מוכרים ומעייפים עד זרא. עד היום משתמשים במגילת רות כדוגמה ומופת להגירה הומנית, לא מתעללת, עם סוף טוב, דוגמה לאיך היהדות יכולה להיות סימפטית לנוכרית, לזו שמתדפקת על כותלי אמונתה. האם רות רצתה להתגייר כי האמינה באלוהי היהודים, או שחבקה אל קרבה את מה שצריך לחבק כשאוהבות מישהי — את אלוהיה, את עמה, את זרעה (קמיר 2010, 117)? זה גורם לך לחשוב מה נשים עושות בשביל אהבה; מה נשים משלמות בשביל שייכות.

האם הן נפרדו, האם גם כאן הייתה הגירה ועקירה, וכשבאו בשערי בית לחם, ונעמי חזרה לכנותה "בתי", נדם לרגע לבה של רות? האם משהו באופן שבו נעמי נעה בקרבתה, האופן שבו החלה לאבד סבלנות בדברים הקטנים, ההיעלמות הזאת, הניתוק, והשתיקות שהתרבו, אולי הביקורת שהתחילה פתאום, איך היא נראית, איך היא מתלבשת, מילה פה, מילה שם, אולי זה גרם לרות להבין שזהו, שהן הגיעו הביתה, והבית הזה הוא גם מחריבה של האהבה (בן-נפתלי 2000)? האם נשארה עם נעמי כי קיוותה שמשוהו ישתנה, או מהאינרציה של השבועה, האם הגירה היא גם מבנה רגשי (Williams 1977)?

מה קרה לה לרות אחרי שנתנה את עובד בידי נעמי? האם נשארה או עזבה? האם הרגישה הקלה או צביטה של צער? האם בקריאה קווירית של המגילה אני זקוקה לסוף טוב, זקוקה לכך שידה של החתונות או האלטרנטיביות תהיה על העליונה? האם האופן שבו הפטריארכיה ממשיכה לעמוד על כנה — שהרי המגילה מסתיימת בהתעלמות מנעמי ומרות ובהצהרה על מה שנחשב, כלומר שושלת דוד שמתכוננת באמצעות עובד — מוכיח שהאלטרנטיביות והחתונות הן חסרות תוחלת? או שמא מדובר בתנועה בזמנית, זו שמגחיכה את החוק, זו שכורעת תחתיו, תנועה שאין לה סוף, שבנויה ממשא ומתן מתמיד, התהוות מתמדת שמונעת בידי כמיהות מרובות? אולי הגלות היא זו שמייצרת מולדת ולא המולדת היא זו שמייצרת גלות, כמו שכתב בראיין אקסל (Axel 2008). ואולי מדובר פשוט בקריאה שאנחנו יכולות לעשות לסיפור שלא סופר לחלוטין ועד הסוף, וטוב שכך.

ביבליוגרפיה

- בויראין, דניאל, ויונתן בויראין, 1994. "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו), עמ' 79–105.
- בן-נפתלי, מיכל, 2000. כרוניקה של פרידה: על אהבתה הנכזבת של הדקונסטרוקציה, תל אביב: רסלינג.
- קמיר, אורית, 2010. "על משפט וקולנוע, וניתוח פמיניסטי 'משפט-קולנועי מורחב' של מגילת רות לאור הסרט 'שושלת אנטוניה'", עלי משפט ח, עמ' 55–132.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק ראשון", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו), עמ' 23–55.
- , 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו), עמ' 113–132.
- ריץ', אדריאן, 2006 [1980]. "הטרוסקסואליות כפזיה והקיום הלסבי", בתרגום דלית באום, דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב, יפה ברלוביץ', דבורה גריינמן, שרון הלוי, דינה חרובי וסילביה פוגל-ביז'אוי (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 165–189.

- Anzaldúa, Gloria, 2012 [1987]. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.
- Axel, Brian Keith, 2008. "Digital Figurings of the Unimaginable: Visual Media, Death, and Formations of the Sikh Diaspora," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(7), pp. 1145–1159.
- Fortier, Ann-Marie, 2002. "Queer Diasporas," in Diane Richardson and Steven Seidman (eds.), *Handbook of Lesbian and Gay Studies*, London: Sage, pp. 183–197.
- Schimmel, Lawrence, 1997. "Diaspora, Sweet Diaspora: Queer Culture to Post-Zionist Jewish Identity," in Carol Queen and Lawrence Schimmel (eds.), *PoMoSexuals Challenging Assumptions About Gender and Sexuality*, San Francisco: Cleiss Press, pp. 163–173.
- Weston, Kath, 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, New York: Columbia University Press.
- Williams, Raymond, 1977. *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

