

הרבה אנשים כותבים שירה, לא כולם שואלים "מהי שירה?". מעטים שואלים זאת במנותק מן היצירה
 כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

מכפולה



שמות, משפחה

גיליון 15 קיץ 2020



מרכז מינרבה למדעי הרוח
 Minerva Humanities Center
 مركز مينرفا للآداب

מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב בשיתוף מכון ון ליר בירושלים

דבר העורכים (גיליון 1): mafteakh.tau.ac.il/2010-01/00-foreword

גיליון "שמות, משפחה", גיליון 15, קיץ 2020

עורכת אורחת גיליון "שמות, משפחה": אפרת אבן צור

עורך אחראי: עדי אופיר

עורכים ראשיים: מירב אמיר, רותי גינזבורג, איתי שניר

מערכת: אודי אדלמן, דקלה בייטנר, יעל ברדה, מיכל גבעוני, אריאל הנדל, רועי וגנר, נועם יורן, אורי ערן, זאהייה קונדוס.

מועצת המערכת: פרופ' ירון אורחי ז"ל, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים
ד"ר פני איפרגן, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן והחוג ללימודים הומניסטיים, מרכז שלם
פרופ' לואיז בית-לחם, החוג לאנגלית והתוכנית ללימודי תרבות, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' ניב גורדון, בית הספר למשפטים, אוניברסיטת קוויין מרי בלונדון
פרופ' עדו גייגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון
פרופ' רות הכהן-פינצ'ובר, החוג למוסיקולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' אנבל הרצוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה
פרופ' עדית זרטל, המחלקה ללימודי יהדות, אוניברסיטת בול
ד"ר ראיף זריק, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' ניצן ליכוביץ, הקתדרה ללימודי שואה ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה
ד"ר ענת מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' דני פילק, המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון
פרופ' רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' אלי פרידלנדר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב
ד"ר הגר קוטף, המחלקה לפוליטיקה, SOAS
אוניברסיטת לונדון
פרופ' רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' גלילי שחר, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

רכזי מערכת: חמי שיף ואליה מילנר

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: ורד ניסים, ללא כותרת, צילום, 2003

אתר מרכז מינרבה: mhc.tau.ac.il | אתר כתב העת מפתח: mafteakh.tau.ac.il
הרצאות מכנסים וסרטונים נוספים: <https://vimeo.com/user1973172>

ISSN 2224-4557

ליצירת קשר: politicallexicon@gmail.com

תוכן עניינים

3	פתח דבר אפרת אבן צור
13	גילוי עריות אפי זיו
35	הורות קווירית יעל פֶּלִי לוי-חזן
45	הורשה ורד ניסים
51	כריית נשים אומי לִייסנר
79	עבודות שקופות רונה ברייר-גארב
101	רצח אב אפרת אבן צור
117	רצח אם מירי רוזמריין
135	שארות קווירית עמליה זיו
155	אלימות אינטימית מחשבות קורונה רות פרסר
163	הספרה הפרטית מחשבות קורונה צבי טריגר
167	המשפחה הגרעינית מחשבות קורונה מתן בורד
171	פוסט-עבודה מחשבות קורונה אורית יושניסקי טרופין
175	פטרנליזם מחשבות קורונה אסף ש. בונדי

שמות, משפחה: פתח דבר

אפרת אבן צור

בגיליון שלפניכם, ה-15 במניין הגיליונות של כתב העת הלסקסיקלי למחשבה פוליטית "מפתח", שלושה-עשר טקסטים מקוריים שעוסקים כולם בהיבטים פוליטיים של מושגים הקשורים לספרה המשפחתית.¹ גלגולים קודמים של חמישה מהם הוצגו בסדנה "בין השארים: מושגים פוליטיים וקשרי המשפחה שלהם", שנערכה ב-2017 במסגרת פעילותה של קבוצת הלסקסיון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב.² העיקרון המכונן של הסדנה, שהמשיך ושימש גם כציר מרכזי של הגיליון הנוכחי, נשען על רעיון שנוסח היטב במאמרה של הגר קוטף בגיליון הראשון של "מפתח" שעסק במושג "בית".³ אף שהבחנה בין "הפוליטי" ל"משפחתי" ול"ביתי" היא הבחנה מכוננת בהגות הפוליטית המערבית, כותבת קוטף, היא למעשה בלתי אפשרית, שכן "הלוגיקה של הבית צצה בכל זאת, כמו להכעיס, בלב לבו של הפוליטי". המאמרים בגיליון תורמים כולם לחשיפת חוסר האפשרות הזאת ומספקים הזדמנות להעמיק בה באמצעות החקירה המושגית.

על הכנת השלבים האחרונים של הגיליון שקדנו בעת שהיינו ספונות בבתים בצו הריחוק החברתי של מדיניות התגובה למגפת הקורונה. כמו רבות אחרות, חלקנו את החוויה המבלבלת של מזיגת הציבורי עם הפרטי ושל ערבול לחצי העבודה עם משימות משק הבית והמשפחה. בניסיון לתת ביטוי למחשבות הראשוניות שמצב זה מעורר, החלטנו להוסיף לגיליון חלק מיוחד שיוקדש לכך. המאמרים הקצרים בחלק המיוחד הם פרי עטן של חמש כותבות וכותבים שהוזמנו לתרום לגיליון במהלך השלבים האחרונים של העבודה עליו, ונרתמו בזמן שיא למאמץ החקירה המושגית של מה שהחל להתרחש בעת הזאת ובמקום הזה בחסות מצב החירום שגזרה מגפת הקורונה. חמשת המאמרים הללו תורמים, כל אחד בדרכו, לניסיון ללכוד את האופנים שבהם משבר הקורונה, ניהולו והתגובה החברתית אליו מאירים באור חדש מושגים מוכרים הקשורים לבית ולמשפחה.

במחשבה הליברלית מתבטא הניגוד בין המשפחתי לפוליטי בדיכוטומיה היסודית בין הפרטי לציבורי. צמד ניגודים זה עומד במרכזה של חלק ניכר מן הספרות הפמיניסטית הביקורתית, והוגות רבות קישרו אותו לחלוקה הדיכוטומית המקבילה בין ה"נשי" ל"גברי". הטענה הביקורתית העיקרית היא כי ההבחנה הנוקשה תרמה לעיוורון הליברלי כלפי יחסי הכוח השוררים בתוך הבית פנימה ובקרב בני המשפחה, ולתפיסתם כטבעיים – במקום לראותם כמושאים לעיון ולהסדרה פוליטית. התוצאה, נטען, היא הפחתת ערך של כל הקשור לצד ה"משפחתי" – וה"נשי" – של החלוקה הקוטבית, ביצור דיכוי של נשים על ידי גברים, והגבלת הנשים לפעולה

בספרה המשפחתית בלבד, תוך הדרתן מה"פוליטי" – ולפיכך מהמרחב הציבורי והאזרחי.⁴ צבי טריגר בוחן במאמרו הקצר על המושג "ספרה פרטית" את ביטוייה של הדיכוטומיה הזאת לאחרונה בישראל של ימי הקורונה: בבתים רבים נערכו פגישות עבודה וירטואליות שחשפו, לעיתים מאחורי גבם של הדוברים, סממנים המזוהים עם העולם הביתי, כמו ילדים או (להבדיל) בגדים שממתינים לקיפול. טריגר מגיע למסקנה שעל אף שהמציאות יצרה תנאים שמזמינים לפרוע את החלוקה הנוקשה בין הבית לחוץ, אידיאולוגיית הספרות הנפרדות לא ספגה חבטה משמעותית ו"הספרה הפרטית" נותרה מודרת כשהייתה.

גם בחלק המרכזי של הגיליון, שהוכן עוד לפני שהקורונה פרצה למרחבים הפרטיים והציבוריים, חלק מן הכותבות מתייחסות לרעיונות פמיניסטיים וקוויריים המערערים על הפחתת הערך של ה"ביתי" ועל המאפיינים המיוחסים לו. כך למשל, מירי רוזמרין מציבה את המושג "רצח אם" כציר מרכזי של הפחתת הערך הגורפת שעברה העמדה האימהית, הן בתרבות בכלל והן בתיאוריות על התפתחות היחיד/ה בפרט. רוזמרין מציגה ומפתחת רעיונות של כותבות פמיניסטיות כמו ז'וליה קריסטבה, לוס איריגארי, אליסון סטון ואחרות שדנו במושג "רצח אם" באופן ישיר או התייחסו לתופעה שהוא מתאר. החקירה המושגית מאפשרת לרוזמרין להראות כיצד מרכזיותה של האם נמחקת בעוד אופן מפתיע, שמתבטא בכמה מן התיאוריות הפמיניסטיות עצמן: היא מזוהה "רצח אם פמיניסטי" במקרים שבהם כותבות לא רק מצביעות על הניגוד המובנה בתרבות בין הסובייקט לאם, אלא גם מאמצות אותו. כך, לטענתה, הן תורמות לשלילת הערך הייחודי של עמדת האם ושל היחסים איתה כמקור פוטנציאלי לסובייקטיביות וכהיבט בעל משמעות מכרעת מבחינה חברתית.

טענה פמיניסטית נוספת המבקרת את ההבחנה הנוקשה בין המשפחתי לפוליטי השמיעה קרול פייטמן, שהראתה כיצד תפיסה מקוטבת כזאת מכוננת את המרחב המשפחתי כחסין מפני המבט הפוליטי הביקורתי.⁵ רעיון זה מהדהד בחוזקה במאמרה של אפי זיו על המושג "גילוי עריות" ובחקירה המושגית שהיא מציגה. זיו מצינת כי "גילוי עריות" הוא מושג בעל מטען תרבותי כבד-משקל, וכי במסורות רבות הוא מתפקד כמסמן סמלי של הפרה מבנית שהטאבו עליה הוא מכונן; ועדיין, זיו בוחרת במודע ובמכוון שלא לעסוק בשורשים ההיסטוריים והתרבותיים של המושג, ותחת זאת היא מכוונת את החקירה המושגית ל"גילוי עריות" במשמעו כטראומת קיצון וכפגיעה ממשית וחמורה בגוף ובנפש שמתרחשת בתוך התא המשפחתי. באמצעות מיקוד החקירה המושגית דווקא במציאות הממשית של גילוי עריות, היא מיישמת את ההתעקשות הפמיניסטית על שרטוט הקשר בין הסדר הסמלי לבין מבנים היסטוריים של דיכוי חברתי.⁶

ברוח הטענה של פייטמן, זיו מתעקשת לערער על התפיסה של המשפחה כמקום בטוח ולעמת אותה עם הנתונים על השיעור המדאיג של פגיעות מיניות קשות שמתרחשות דווקא בין ד' אמות. אגב כך היא חושפת את האפשרות לראות את טראומת הקיצון של גילוי העריות כתוצר לוואי מבני של הטראומה העיקשת⁸ הכרוכה במבנה המשפחה ההטרונורמטיבי הפטריארכלי ובחובה החברתית להתמייין לקטגוריות מיניות ומגדריות נוקשות. גם המאמר הקצר של רותי פרסר על "אלימות אינטימית" בצל הקורונה מצטרף לערעור על הקשר בין "משפחה" ל"ביטחון". נקודת

המוצא של פרסר היא העלייה בהיקף האלימות התוך-ביתית בתקופת מדיניות ההסתגרות בבתיים. פרסר נשענת גם היא על ספרות פמיניסטית, ומציעה לא להבין את האלימות ה"אינטימית" – בתקופת הקורונה ובכלל – רק במונחי הזוג או המשפחה, אלא לראותה בפרספקטיבה של המוסדות החברתיים והמדיניות הציבורית הרחבה.

לצד הספרות הפמיניסטית, ציר תיאורטי נוסף שחלק מהמאמרים בגיליון שלפנינו מתייחסים אליו הוא הספרות הפסיכואנליטית. הפסיכואנליזה מסתמנת כרלבנטית במיוחד לנושא הגיליון הנוכחי, שכן – כפי שאני מראה במאמרי על המושג "רצח אב" – אפשר לראותה כחלק ממסורת של כתיבה שעורכת הקבלה בין דינמיקות תוך-אישיות ופנים-משפחתיות לבין תיאור של תהליכים פוליטיים, ובמיוחד לקישור בין סמכות האב לסמכות השליט. כך למשל אסף בונדי, במאמרו הקצר על המושג "פטרנליזם" ועל האופן שבו "משבר הקורונה" חושף שינוי בבסיס הלגיטימציה המיוחסת לשלטון, מציין את "הקונפליקט האדיפלי" הפסיכואנליטי כביטוי תוך-נפשי ופנים-משפחתי למתח בין הכפיפות לשלטון הדכאני של האב (ה-Pater) לבין התשוקה לאתגר את שליטתו ולהשתחרר ממנה. בונדי בוחן את ההתרחשויות הפוליטיות בישראל בשבועות המגפה הראשונים, ומתריע כי השיח המשברי של מצב החירום הנוכחי – שבמובנים רבים כלל אינו חדש בישראל – מרחיב את בסיס הלגיטימציה לדפוס מסוים של שלטון פטרנליסטי דכאני, שאינו מחויב המציאות.

דיון רחב יותר בסוגיית הלגיטימיות הפוליטית באמצעות המשגה פסיכואנליטית מופיע במאמרי על "רצח אב" – מושג שמזוהה עם פרויד והתיאוריה האדיפלית. בעקבות קרול פייטמן אני ממקמת את המושג "רצח אב" בצומת שבין השיח הפסיכואנליטי לבין ההגות הליברלית ומבקריה. בין השאר, אני מתייחסת לביקורת של פייטמן על הרעיון הליברלי של ההסכמה החוזית: לטענתה, הליברליזם – כסדר פוליטי שמתיימר להתבסס על "אמנה חברתית" שוויונית – מתכחש ל"אמנה המינית" שעומדת בבסיסו, ומשמרת בו את הפטריארכיה, שלטון הכוחני של האב, באמצעות המסגרת המשפחתית. אני מפתחת את הטענה של פייטמן וכותבים אחרים המבקרים את הליברליזם ומנסחת את טענתם במונחים הפסיכואנליטיים של רצח האב, שאותו אני מתארת כמעבר משלטון "האב החי" חסר הרסן לשלטון "האב המת" הרציונלי. המעבר מוצג כמעבר שוויוני וליברלי, אך לטענת הביקורת הוא למעשה הסוואה להמשך הדיכוי באמצעים אחרים – שכן "האב" הנרצח, כלומר הכוחנות והדכאנות השלטונית, ממשיך לחיות.

דרך קריאה לאקאניאנית של המושג "רצח אב", אני מתייחסת לפסיכואנליזה כתשתית אפשרית לתפיסה פוליטית ביקורתית. ברעיונות הפסיכואנליטיים הקלאסיים אני מבקשת למצוא כלים מושגיים שיכולים לתרום לפרויקט הפוליטי של צמצום האלימות העודפת ואינם מצטמצמים לתיאור נפש היחיד במנותק מההקשר החברתי. בשונה מכך, אפי זיו ורוזמרין – כמו כותבות פמיניסטיות רבות אחרות – מזהות את הפנים הדכאניים של הרעיונות הפסיכואנליטיים הקלאסיים. כך למשל, בחקירה של "גילוי עריות" כמושג, זיו מזהה כי התפיסה המפוצלת של חלוקת התפקידים והזהדהויות במשפחה קשורה לרעיונות פסיכואנליטיים, ובפרט להיבטים הפטריארכליים של המודל האדיפלי הפרוידיאני. גם בחקירה המושגית של "רצח אב" רוזמרין

מזהה את הפסיכואנליזה כסוכנת של פוליטיקה דכאנית בהקשר המשפחתי, ומראה את התפקיד של תיאוריות התפתחות פסיכואנליטיות בהפחתה הגורפת בערכו של מוסד האימהות. אולם עיון מדוקדק יותר במאמרים של זיו ושל רוזמרין מראה כי הן נשענות בביקורתן על כתיבה פסיכואנליטית המערערת על הדיכטומיה בין הפרטי והמשפחתי לבין הציבורי והחברתי: הספרות הפסיכואנליטית-פמיניסטית הצרפתית (כמו זאת של קריסטבה ואיריגארי¹⁰) שמוזכרת אצל רוזמרין, והספרות הפסיכואנליטית-התייחסותית האמריקאית (כמו זאת של האריס ודיימן¹¹) שמוזכרת אצל זיו, הן דוגמאות לכתיבה שלא רק "רצחה את האב" הפרוידיאני באמצעות חיצי ביקורת, אלא גם הפנימה ועיבדה חלק מרעיונותיו, וכמובן שואבת מהם ומושפעת מהם. בתוך כך, המפגש בין מאמרה של רוזמרין למאמרי שלי חושף הבדל מבני בין "רצח אם" ל"רצח אב": בעוד רצח האם מוצג כמחיקה כפולה ומכופלת, כמעט מוחלטת, רצח האב מובן כהזדמנות להתמודד עם רוחות רפאים רודפניות ולהופכן לאבות קדמונים מעוררי השראה.¹² גם אם זו הזדמנות בלבד, וגם כאשר רוח הרפאים של האב הדכאני ממשיכה לאיים, האפשרות של שינוי חברתי לא נשללת. ואמנם, ממאמרים רבים בגיליון עולה קריאה לשינוי של מבנים קיימים ולהתחדשות יצירתית וגמישה. כך למשל, במאמרה של יעל לוי-חזן ז"ל (שעליו ועל נסיבות פרסומו בגיליון ארטיקל עוד בהמשך) מתוארות החוויות של גידול ילדים במשפחה שלא מקדשת את החלוקה ההטרונורמטיבית ומנסה שלא לחשוש מ"בלבול" ומפריעת סדר מגדרית, באופן שתורם לחקירה אוטו-אתנוגרפית של המושג "הורות קווירית". בדומה לכך, מאמרה של עמליה זיו הבוחן את המושג "שארות קווירית" עוסק באתגור ובסימון יצירתי של חלופות להנחות היסוד של המבנה המשפחתי המקובל. זיו מצביעה על הסתירה הפנימית הפורייה בין חלקי המושג "שארות קווירית": בעוד ההטרונורמטיביות הובנה כמעט תמיד כתשתית הכרחית למערכת השארות, ה"קוויריות" בליבתה מובנת כהופכית להטרונורמטיביות. במובן זה, אפשר לזהות ניגוד שיחני מובהק בין הומוסקסואליות לבין הרעיון של משפחה והולדה (ניגוד שלהבנייתו תרמו גם רעיונות פסיכואנליטיים אדיפליים, כפי שמצינת זיו). השארות הקווירית, לדבריה, כרוכה בתפיסה ביצועית של שארות, כלומר בהבנה של שארות במונחי פרקטיקות התובעות הכרה כ"משפחיות". היא מראה כיצד המושג טומן בחובו את האפשרות לערער על המודל ההטרונורמטיבי של המשפחה, לפרוץ אותו ולבצע קוויריזציה של מערכת השארות.

העיסוק בשארות קווירית חושף כיצד המשפחתי והפוליטי כרוכים זה בזה מכיוון נוסף: זיו מציינת את מדיניות התמיכה הציבורית בטכנולוגיות של פריון, שהיחס שלה להורות שאינה הטרונורמטיבית משפיע מאוד על אפשרויות הבחירה בין תצורות משפחתיות העומדות בפני הומואים, לסביות וקווירים/ות אחרים/ות. היבט זה מזכיר שוב כי החיים המשפחתיים מוסדרים, מיוצרים ומוגבלים על ידי מדיניות פוליטית – בניגוד לאשליה שהמשפחתי מצוי מחוץ לפוליטי. ההצטלבות בין הפוליטיקה של מדיניות הפריון עם בחירות אישיות ופרטיות עומד גם במוקד מאמרה של אומי לייסנר, העוסק במושג המקורי "כריית נשים". לייסנר מציגה באמצעותו את התרומה של מדיניות פריון המושפעת מאינטרסים כלכליים לדיכוי של נשים כאימהות

בכות. אל מול החזון הפמיניסטי הרדיקלי של שולמית פיירסטון בדבר הפוטנציאל המשחרר של טכנולוגיות הפרייון,¹³ התמונה שעולה ממאמרה של לייסנר עגומה הרבה יותר. מהמאמר עולה גם סימן שאלה חשוב ביחס למוסכמה הרווחת בספרות, שהמדיניות הישראלית ביחס לטכנולוגיות פרייון מתאפיינת ב"עידוד ילודה", ולהסברים השונים שניתנו לכך עד כה. כך למשל, את הטיעון הדמוגרפי, שזכה להתייחסות רבה בספרות, לייסנר מבינה כאקט רטורי בלבד. היא מתווכחת עם הגישה המייחסת חשיבות רבה להיבט הלאומי של סוגיית הפרייון בישראל ומדגישה את ההיבטים הכלכליים של מה שנראה במבט ראשון כמדיניות פרייון מיטיבה ומתברר כנדבך בדיכוין וניצולן של נשים.

גם מאמרה של רונה ברייר-גארב חושף את ההיבט הכלכלי שמניע את המבנה המשפחתי, תוך הישענות על הגותה של ננסי פרייזר ושל אחרות לגבי הקשר בין פמיניזם לקפיטליזם. באמצעות חקירת המושג "עבודות שקופות", ברייר-גארב מראה כיצד השיח הכלכלי מתעלם באופן מובהק מעבודות בית ומעבודות הטיפול – וכך הופך אותן למעשה ל"לא נחשבות" ותורם עוד רובד לניצולן של נשים ואימהות. בדומה למושג "רצח אם" שעליו הצביעה רוזמרין והתייחס להפחתה בערכו של מוסד האימהות, ברייר-גארב מתארת במאמר "עבודות שקופות" את ההיבטים הכלכליים והתרבותיים של הפחתת הערך של עיסוקים ומקצועות המזוהים עם נשים, כמו מקצועות הטיפול ופרקטיקות של דאגה לזולת (care).

את העיסוק של לייסנר בטכנולוגיות רבייה (reproduction technologies), כמו את העיסוק של ברייר-גארב בשעתוק חברתי (social reproduction), אפשר לקרוא לאור רעיונות פמיניסטיים מרקסיסטיים שמציעים להבין את המושג המשפחתי-נשי "רבייה" (reproduction) ביחס למושג הפוליטי-כלכלי של "ייצור" (production) ולהיבטים ביולוגיים וחברתיים שלו. מאמריהן מראים כיצד המשפחתי ארוג באופן אינהרנטי בתוך מערכים כלכליים-פוליטיים. הבחינה של הרובד הכלכלי-פוליטי של ניצול נשים ושל אזור החפיפה בין הכלכלי-פוליטי לבין המשפחתי מחברת את הדיון שמוצע בגיליון לשורשים הנטועים (בחלקם) בספרות המרקסיסטית המוקדמת, שהצביעה על הקשר בין התנאים החומריים של ההווה לבין העיצוב ההיסטורי של מוסד המשפחה. מאמרו המפורסם והמכונן של פרידריך אנגלס¹⁴ "מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה" מזכיר כי "הפרטי" אינו רק המרחב המשפחתי האינטימי, וכי המחשבה הליברלית מבקשת לכאורה להשאיר את התחום של הקניין הפרטי מחוץ לגדרות ההסדרה הפוליטית, תוך התעלמות מהאופן שבו מוסדרות חלוקת העבודה וחלוקת הרכוש בתוך המשפחה ומתפקידם של דיני הירושה בשימור פערים מעמדיים.

בהמשך לספרות זאת בולטת כתיבתו של פייר בורדייה,¹⁵ הרואה במושג המשפחה מבנה שיחני בעל תפקיד מרכזי בשימור ובשעתוק (reproduction) הסדר החברתי, לא רק באמצעות ההורשה של הון חומרי אלא גם דרך הורשת הון תרבותי והון סמלי. עבודותיה של ורד ניסים, המוצגות בגיליון על ידי אודי אדלמן, מציעות חקירת מושגית של הורשה בין-דורית כזאת, על היבטיה המעמדיים והאתניים ועל הקשר שלהם לזהות האישית – במקרה של ניסים מדובר בזהותה כאמנית, כמזרחית, כאישה וכבת להורים המסוימים שלה.

שניים מהמאמרים הקצרים השייכים לחלק המיוחד בגיליון, המתבונן במשבר העכשווי שהניעה מגפת הקורונה, מתחברים אף הם לנקודת המבט המבליטה את הקשר ההדוק בין הכלכלי למשפחתי. אורית יושנסקי-טרופין נשענת במאמרה הקצר על רעיונות המוצגים במאמרה של ברייר-גארב וברעיונות נוספים כדי לדון במושג "פוסט עבודה", ששורשיו באנרכו-מרקסיזם ובאוטונומיזם הפמיניסטי מן המאה ה-19 וה-20. יושנסקי-טרופין טוענת כי ההתנסות הנרחבת בעבודה מהבית בתקופת הקורונה – יחד עם האי-שוויון בחלוקת העבודה המגדרית שבלט בתקופת המשבר – משקמים את הרלבנטיות של רעיון ה"פוסט-עבודה" לאחר שעורר ביקורת, נזנח וכמעט שנקבר.

גם מתן בורד מבקש לחזור אל רעיונות היסטוריים במאמרו הקצר על מושג המשפחה הגרעינית ועל האופן שבו ממשלת ישראל הסתמכה עליו בניהול המדיניות החברתית בתקופת משבר הקורונה. בורד מזכיר כי בשנות העשרים של המאה הקודמת ביקשו חוגים סוציאליסטיים רדיקליים בתוך התנועה הציונית לערער על הצבת המודל המשפחתי הבורגני כ"תא תרבותי-יסודי של החברה". אותה קריאה היסטורית ל"הרס המשפחה" לא נענתה כידוע, אולם בורד טוען כי המשבר הנוכחי מזמין חשיבה ביקורתית מחודשת על התפקיד שניתן למשפחה בניהול המדיניות החברתית ועל הקשר שלו להתנערות המדינה מאחריותה לרווחת תושביה.

מן הניסיון של המאמרים השונים בגיליון לחקור את אזורי החפיפה המורכבים שבין המשפחתי לפוליטי עולה כאמור לא רק ביקורת על תפיסות ותופעות קיימות, אלא גם שאיפה וקריאה לעתיד אחר, שונה מהקיים, של הפוליטיקה של המשפחה. המאמר של ברייר-גארב מרמז לעתיד שבו מעמדן של עבודות הבית ועבודות הטיפול לא יהיה עוד שקוף בתוך השיח הכלכלי; המאמר הקצר של יושנסקי-טרופין מייחל לפירוק רדיקלי אפילו יותר של חלוקת העבודה המגדרית הקיימת; המאמר של אפי זיו מצביע על נחיצותו של שיח טיפולי שחורג מהתפיסות ההטרונורמטיביות והפטריארכליות של יחסים בין-מגדריים במשפחה; מאמריהן של עמליה זיו ושל לוי-חזן ז"ל מנסים לתרום לאפשרות ההמשגה של משפחות חדשות הכוללות יחסים בין-דוריים בין הורים לילדים בלי להישמע לתכתיבים ההטרונורמטיביים; ומאמרה של רוזמרין מסמן את האימהות כתשתית אפשרית לאופקים אתיים חדשים ונחוצים.

עם זאת, הניסיון להמשיג ולדמיין חזון עתידי – ולא להתבסס על המצב הקיים בלבד – מביא עימו אתגרים וסכנות. עמליה זיו, למשל, מתמודדת במאמרה עם הביקורת כלפי הניסיון ליצור תאים משפחתיים של בני אותו מין, המאשימה אותו ב"הומונורמטיביות", כלומר בשעתוק של ערכים הטרונורמטיביים וויתור על ההתנגדות הקווירית לסדר הקיים; רוזמרין מתמודדת עם ביקורות שמצביעות על ההיבט המנרמל והדכאני של הניסיון לנסח באופן חיובי ומכליל את הפנומנולוגיה של חוויית האימהות. בניסיונה להציג מחשבה ההולכת אל מעבר לרצח-אם, היא מציינת את סכנת ההתבוססות ברובד מופשט מדי של הדיון, שאינו מעוגן באפשרויות תרבותיות המוכרות לאימהות בפועל.

נראה כי הביקורות הללו מצביעות על שני אתגרים מרכזיים של הניסיון להמשיג חלופות לסדר

המשפחת-הפוליטי הקיים: ראשית, על המשגה כזאת מוטל להצביע על שיח פוזיטיבי שלא שב ומועד בפח הדכאנות של הדפוסים הקודמים, ולסמן דרך חלופית השונה באופן מובהק מזו שאותה היא מבקשת להחליף. בד בבד, המשגה כזאת של עתיד רצוי אל לה להיות בממד תיאורי מנותק, וחשוב שלא תתעלם מחוויות חיים אמיתיות של בני ובנות משפחה ממשיים – בפרט כאלה שהסדר הקיים מציב אותם כיום בעמדת נחיתות.

ושוב, שלא במקרה, אלה הם אתגרים שמוכרים מההגות הפמיניסטית. אם לשוב למשל אל המושג "בית", אפשר להיווכח באתגרים הללו במאמרה של ההוגה הפמיניסטית אייריס יאנג.¹⁶ יאנג מכירה בהיבטים הדכאניים של הזיהוי הפטריארכלי של הבית עם נשים ובבעייתיות של ערכי היציבות וההתמסרות הטמונים בזיהוי הזה. עם זאת, בעקבות בל הוקס,¹⁷ היא מסרבת לוותר על הרעיון של בית כאתר של התנגדות וזהות, ומתעקשת לשרטט חזון פוזיטיבי שבו הערכים החיוביים שהיא מזהה עם הבית מונגשים לכול באופן דמוקרטי. כך, אפילו את המאמר על "גילוי עריות", הקורא תיגר על תפיסת הבית והמשפחה כמקום מוגן, מסיימת אפי זיו לא בקריאה גורפת לפירוק תאים משפחתיים באשר הם, אלא עם התקווה ששיח חלופי ופרקטיקות חדשות יאפשרו, למרות הכול, לחשוב על המשפחה כעל תא חברתי התורם לרווחת חבריו.

לבסוף, אתגר נוסף וחשוב בדיון על המשפחתי והפוליטי מסתמן בגיליון דרך המאמר "הורות קוורירית", שלא נכתב במיוחד לגיליון, אלא מבוסס על הרצאה שנשאה יעל לוי-חזן בכנס "סקס אחר" 2017, כחצי שנה לפני שנהרגה בתאונת דרכים קטלנית והותירה אחריה בת זוג ושני ילדים פעוטים. עמליה זיו, שהשתתפה יחד עם לוי-חזן בפאנל, הציעה לכלול את הרצאתה כמאמר בגיליון הודות לקשר ההדוק שלה לנושא, ואנו במערכת ראינו זאת כזכות להביאו לדפוס בגיליון הנוכחי. המאמר מתפרסם כאן עם הקדמה של זיו ושל עומרה לוי-חזן, שותפתה לחיים ולהורות. עם תום העבודה על הגיליון היה מעניין להיווכח כי אף שנושא הגיליון והמאמרים השונים בו הם כה "קרובים לבית", מאמרה של לוי-חזן וז"ל הוא היחיד בגיליון – מלבד עבודות האמנות של ורד ניסים – שמציג דיון "בגוף ראשון", כזה המבוסס באופן מוצהר על חוויות אישיות ופרטיקולריות. אפילו בהכנת החלק המיוחד של הגיליון הנוכחי, שבו קיוונו במקור לשלב לצד השיח האקדמי גם התייחסויות לניסיון חיים אישי של הכותבות ולחוויותיהן מתקופת משבר הקורונה, מצאנו את עצמנו חוזרות ומשרטטות את קו החלוקה הקשיח שהכניס פנימה את הניתוח הפוליטי והותיר בחוץ את הכאוס הביתי המלא בתהיות. אולם מודל הכתיבה של לוי-חזן מזכיר כי גם במסגרת הכתיבה האקדמית אפשר לערער על חלוקות דיכוטומיות, ואולי להישמר כך ממה שתיארתי במקום אחר כנתק מדאיג "בין הדיון המושגי לבין צורת החיים שבה אנו נטועים ושבתוכה אנו מוציאים לפועל הכרעות אתיות".¹⁸ בהקשר של החקירה האקדמית של אזור החפיפה שבין המשפחתי והפוליטי, השילוב בין התיאוריה והמחשבה המושגית לבין פרקטיקת החיים הוא כיוון נחוץ במיוחד.

הערות

1. אני מבקשת להודות לרכזי המערכת חמי שיף ואליה מילנר, למעצב הגיליון רונן אידלמן ולעורכת הלשון יסמין הלוי. תודה גם למירב אמיר ולאיתי שנר מצוות מערכת הגיליון ולאריאל הנדל, ראש קבוצת הלקסיקון, על הסבלנות והליווי בתהליך עריכת הגיליון והפקת החלק המיוחד בתוכו, וכן לרותי גינזבורג ממערכת הגיליון. תודה לקוראות שסייעו בשיפוט המאמרים לגיליון, וכמובן – לכל התורמות לו מפרי עטן ומחשבתן.

2. ראו כאן לפירוט ההרצאות הנוספות שהוצגו בסדנה לצד ההרצאות על "רצח אם", "רצח אב", גילוי עריות", "כריית נשים" ו"שארות קווירית", שגרסאות מורחבות שלהן אפשר לקרוא בגיליון זה.

3. הגר קוטף, "בית", מפתח 1 (2010): 20-1.

4. "Precisely because liberalism conceptualises civil society in abstraction from ascriptive" domestic life, the latter remains 'forgotten' in theoretical terms". Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1988), 121-122; Chris Armstrong and Judith Squires, "Beyond the public/private dichotomy: Relational space and sexual inequalities", *Contemporary Political Theory* 1.3 (2002): 261-283.

5. Carole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", in *Public and Private in Social Life*, eds. Stanley I. Benn & Gerald F. Gaus (London: Croom Helm, 1983).

6. בתהליך כתיבת פתח הדבר מצאתי את עצמי תוהה על המנהג המקובל בכתיבה אקדמית ובזירות נוספות לנקוב בשמות כותבים וכותבות באמצעות שם המשפחה. רצה המקרה ובגיליון זה מופיעים מאמרים של כותבות שונות בעלות שם משפחה זהה (עמליה זיו ואפי זיו). צר המקום מלדון כאן בהיבטים הפוליטיים של החלה ובחירה של שמות משפחה ושל קריאה בשם משפחה כמבע ביצועי, אבל לאור נושא הגיליון נראה לי חשוב להתייחס לקיומם, שנידונו במיוחד בהקשר פמיניסטי. להרחבה ראו למשל Omi Morgenstern Leissner, "Jewish Women's Family Names: A Feminist Legal Analysis", *Israel Law Review* 34 (2000): 560-599; Jane Pilcher, "Names, bodies and identities", *Sociology* 50 (2016): 764-779.

7. הקשר המוכחש בפסיכואנליזה המסורתית בין הסדר הסמלי לבין מבנים היסטוריים של דיכוי חברתי נידון בהרחבה בספרה של ג'ודית באטלר על דמותה של אנטיגונה – דמות טראגית שמתוארת בעצמה כתוצר של גילוי עריות ולכן מערערת על מבני השארות המקובלים. ראו ג'ודית באטלר, טענת אנטיגונה: יחסי שארות בין חיים למוות (תל אביב: רסלינג, 2004).

8. אפי זיו, "טראומה עיקשת", מפתח 5 (2012): 73-55.

9. Silke-Maria Weineck, *The tragedy of fatherhood: King Laius and the politics of paternity in the west* (New York: Bloomsbury, 2014).

10. ג'וליה קריסטבה, שמש שחורה: מלנכוליה ודיכאון, תרגמה קרן שמש (תל אביב: רסלינג, 2006 [1987]); Luce Irigaray, "And the One Does not Stir Without the Other", *Signs* 7 (1981): 56-67.

11. Muriel Dimen & Virginia Goldner (eds.), *Gender in psychoanalytic space: Between clinic and culture* (Place: Other Press, 2002); Adrienne Harris, *Gender as Soft Assembly* (New-York: Routledge, 2012).
12. בהקשר של המושג הפסיכואנליטי של רצח האב, הדימוי של רוחות רפאים מאיימות שהופכות לאבות קדמונים מגוננים הודגש במאמרו של סטיבן מיטשל על ההגות הפסיכואנליטית של הנס לואולד. ראו סטיבן מיטשל, "מרוחות רפאים לאבות קדמונים: החזון הפסיכואנליטי של הנס לואולד", בתוך התייחסויות, תרגם עמית פכלר (תל אביב: תולעת ספרים, 2009 [2000]).
13. Shulamith Firestone, *The dialectic of sex: The case for feminist revolution* (New York: Bantam books, 1971).
14. פרידריך אנגלס, "מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה", בתוך קרל מרקס, מבחר כתבים פוליטיים, כרך ב', תרגם שלמה אבינרי (תל אביב: ספריית פועלים, 1983), 129-183.
15. Pierre Bourdieu, "The Family as Realized Category", *Theory, Culture, and Society*, 13 (1993): 9-26.
16. Iris Marion Young, "House and home: Feminist variations on a theme", in *Intersecting voices: Dilemmas of gender, political philosophy, and policy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).
17. Bell Hooks, "Homeplace: A Site of Resistance", in *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (Boston, MA: South End Press, 1990), 9-41.
18. אפרת אבן צור, "ילדות", מפתח 13 (2018): 43-55.



גילוי עריות

אפי זיו

הקדמה

המושג "גילוי עריות" מתייחס לפגיעה מינית שמתרחשת במסגרת התא המשפחתי ונסמכת על פער בעמדת הכוח בין התוקף והקורבן (אב, אם, דוד, אח/ות). קשה לאמוד את ממדיה המדויקים של הפגיעה, אולם הנתונים הקיימים מעידים שאחת מתוך שש ילדות ואחד מתוך אחד-עשר ילדים נופלים קורבן לפגיעה מינית בתוך המשפחה. מדובר אם כך בטרומה שממדיה רחבים וחוצי גבולות מעמדיים, גאוגרפיים, אתניים והיסטוריים. יציבותה של גילוי עריות כטרומה חברתית רבת-עוצמה והתקבעותה כמגפה רחבת-היקף במהלך ההיסטוריה מעלה שאלות על האפקטיביות של ההכרה בה ועל היחס אליה בשיח הציבורי והטיפולי.

הפער הדיסקורסיבי בין העיסוק בגילוי עריות כבטאבו, כמושג (או כערך במובן הלכסיקלי), לבין היותו הלכה למעשה פגיעה ממשית וחמורה בגוף ובנפש הוא ככל הנראה עקרוני לעצם הדיון. המושג "גילוי עריות", ובעיקר הופעתו בתרבות האנושית כטאבו (ברוב התרבויות, ולמרות הפרתו), הוא מושג מסקרן, אפילו מסתורי. עדויות לעיסוק בגילוי עריות לאורך ההיסטוריה נמצאות בתנ"ך, בספרות, באמנות, במשלים, בפילוסופיה, בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה. בכל זאת, אין בכוונתי לעסוק כאן בשאלות בסיסיות (גם אם חשובות) כמו מהו מקור המושג, מהו מקור הטאבו על גילוי עריות ומהי הגניאלוגיה התרבותית שלו; ענייני הוא הפרתו הקבועה והיציבה של מה שנכון אולי להגדירו כטאבו הקונצנזואלי ביותר המשותף לכל התרבויות האנושיות. בניסוח אחר, אין בכוונתי לעסוק בגילוי עריות כמסמן של המבנה הסימבולי של האיסור, אלא להתבונן בגילוי עריות כבטרנסגרסיה ופגיעה ממשית במציאות. כל זאת במסגרת השיח הפסיכואנליטי.

במובנים רבים, הפסיכואנליזה נולדה מראשן ומגופן ה"היסטרי" של נפגעות גילוי עריות. עם זאת, בפנייה לעסוק בגילוי עריות כטאבו המארגן את הכניסה לתרבות ולמבנה הנורמטיבי של יחסי שארות, השיח הפסיכואנליטי לא נשאר נאמן למציאות המתמשכת של גילוי עריות והלכה למעשה ממעט לעסוק בה כתופעה שדורשת התערבות.

כיוון שגילוי עריות, בשונה מפגיעות מיניות אחרות, מתרחש במסגרת התא המשפחתי, מתבקשת פרדיגמת ניתוח ייחודית שמציבה את המשפחה הגרעינית כחשוד העיקרי. הקריאה הפסיכו-פוליטית שאני מציעה במאמר זה מערערת על הדימוי של המשפחה ההטרונורמטיבית¹ כמבנה יציב של נורמליות. טענתי היא שגילוי עריות, כמצב החירום של הפטריארכיה, הוא טראומת קיצון שמתריעה על ההכרח לייצר הרמנויטיקה קבועה של חשד, וזו מצידה תניב מנגנוני שמירה ודריכות ביחס לשפיותה, טבעיותה ובטיחותה לכאורה של הנורמה – במקרה זה המשפחה ההטרונורמטיבית.²

בהמשך לכך, אני טוענת כי על מנת לשקם את יכולתם של השיח הפסיכואנליטי ושל הפרקטיקות הטיפוליות שנגזרות ממנו להתערב באופן אפקטיבי במציאות המתמשכת של גילוי עריות, יש לערער על מערך ההנחות שעומדות בבסיס השיח הפסיכואנליטי ומשמרות את מבנה המשפחה ההטרונורמטיבי כאידאל וכשאיפה. האידאליזציה המבנית של תא המשפחה ההטרונורמטיבית בשיח הפסיכואנליטי משמרת מצב עניינים שבו ממדיה ואופייה של תופעת גילוי העריות נותרים שקופים. בתוך כך, אני מציעה שתאים משפחתיים, שאינם נעולים בתוך מבנים מפוצלים ופתולוגיים של מגדר, אלא נסמכים על מבנים סובייקטיביים ואינטרסובייקטיביים שמתאפיינים בגמישות ובאלסטיות מגדרית, עשויים למנוע את הופעתם התכופה של מופעי אלימות כמו גילוי עריות.

השיח הפסיכואנליטי על גילוי עריות

הדיון הפסיכואנליטי בגילוי עריות התחיל בקריאה רדיקלית של פרויד וברויאר לדריכות ולערנות ביחס לאפשרות ש"התנסויות מיניות טרם זמן" מתגלות דרך היסטריה, כאירועים שהם טראומטיים. "ההיסטרי סובל בראש ובראשונה מזיכרונות",³ הם כותבים. המעבר של פרויד מתיאוריית הפיתוי לתיאוריית המשאלה בשנת 1897 זכה לגינוי בשיח הפסיכו-פוליטי על טראומה, וסימן את בגידתו של פרויד במטופלותיו ובמחויבותו לחקר המציאות החיצונית ככזו שגורמת סבל אנושי.⁴ נגד פרויד וממשיכי דרכו נטען שהיחס של השיח הפסיכואנליטי ההגמוני לגילוי עריות הפך בגללם מעיסוק בהשפעה של המציאות החיצונית על הנפש (תיאוריית הפיתוי) לשיח שעוסק בנפש הפנימית, על התשוקות והפנטזיות האפלות והמעורפלות שמאפיינות אותה, ובאופנים שבהם היא עלולה להשפיע על הפרשנות (המעוותת) של המציאות (תיאוריית המשאלה/המודל האדיפלי).

רחמן וקלט,⁵ למשל, מסבירים את משמעותו של המהפך התיאורטי הזה ביחס של הפסיכואנליזה לגילוי עריות כך:

זוהי אחת האירונות הגדולות של הפסיכותרפיה והפסיכואנליזה המודרנית שזיגמונד פרויד, הגאון האינטלקטואלי והמהפכן, שעזר לעולם להבין את החשיבות של טראומה מינית בילדות, הפך להיות מזוהה עם עמדה אורתודוקסית, שממעיטה בחשיבותן של חוויות מיניות בילדות ככאלו שמייצרות הפרעות פסיכולוגיות בבגרות [...] פסיכואנליזה הפכה לא רק לבלתי מכילה אלא ממש לבלתי ידידותית ביחס לרעיון שחוויות מיניות אמתיות בילדות מהוות גורם מרכזי ביצירת נזירות ובגרימת הפרעות פסיכולוגיות חמורות יותר.

על המעבר מתיאוריית הפיתוי לתיאוריית המשאלה ולמודל האדיפלי נכתב רבות ואין בכוונתי לעסוק בכך כאן.⁶ אני מעוניינת להדגיש כי המעבר הזה אינו רק מסמן קונקרטי של העיוורון ההיסטורי ביחס לגילוי עריות בשיח הפסיכואנליטי; הוא הסיט את הדגשים של השיח הפסיכואנליטי בשני אופנים מרכזיים שכרוכים זה בזה ומשמרים עיוורון מבני לגילוי עריות

כסימפטום עיקש שמצביע על פתולוגיה רחבה, שיש להעמיק את חקירתה ברוח הפסיכואנליזה. שני האופנים האלה הם א) הקריסה של המציאות אל הפנטזמטי, כלומר מעבר מדיון במציאות טראומטית (פיתוי ממשי) לדיון ששם דגש על פנטזיה של פיתוי; ב) האידיאליזציה של ההטרונורמטיביות, כלומר מעבר מעיסוק בגילוי עריות כהפרעה להתפתחות לשימת דגש על קבלת האיסור על גילוי עריות כשלב בהסדרה של התפתחות פסיכו-סקסואלית בדרך אל ההטרונורמטיביות.

היסטים אילו, כך אטען, מקבעים ומשמרים את העיוורון המבני למציאות של גילוי עריות על ידי העלמה של החוץ-נפשי בתוך הפנים-נפשי מצד אחד, ומצד שני על ידי אידיאליזציה של התא המשפחתי ההטרונורמטיבי – אתר ההתרחשות של גילוי עריות – כפי שזו טבועה במודל האדיפלי.

א. הסתת הדגש מדיון במציאות טראומטית (פיתוי ממשי) לדיון בפנטזיה של פיתוי (המודל האדיפלי) – הקריסה של המציאות אל הפנטזמטי

הניסוח הראשוני של תיאוריית הפיתוי הופיע כבר ב-1893 ונמשך עד 1897. בתיאוריית הפיתוי ייחס פרויד את ההיסטריה לסצנות פיתוי ממשיות מצד דמויות מבוגרות בסביבת המטופלת ההיסטרית. אולם בשלב מסוים התחיל פרויד להטיל ספק באמיתות הדיווחים של מטופלותיו. "עלי לגלות לך מיד את הסוד הגדול שנחשף אט-אט במהלך החודשים האחרונים", כותב פרויד לפליס, "אינני מאמין עוד בנוירוטיקה שלי".⁷ והוא מוסיף ומסביר לפליס את הסיבות למעבר מתיאוריית הפיתוי לתיאוריית המשאלה:

כמעט כל המטופלות שלי סיפרו לי שאביהן פיתה אותן. לבסוף נאלצתי להכיר בכך שהדיווחים לא היו נכונים. הבנתי שהסימפטומים ההיסטריים נבעו מפנטזיות ולא מאירועים מציאותיים. רק מאוחר יותר יכולתי להכיר בפנטזיה על פיתוי מצד האב כביטוי אופייני של התסביך האדיפלי אצל נשים.⁸

אף שפרויד מעולם לא טען שאין פגיעות מיניות, או שלפגיעות מיניות אקטואליות אין אפקט פתולוגי, הקשר הישיר בין מיניות בלתי מותאמת לטראומה התמוסס בכתביו אל תוך החקירה הרדיקלית של המיניות הילדית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעולמו/ה הפנטזמטי של הילד/ה המתפתח/ת. "אין בלא מודע כל רמז של מציאות", כך שאי אפשר להבדיל בין האמת לבין הבדיה המושקעת באפקט",⁹ הוא כותב, והלכה למעשה ממוטט את העניין של הפסיכואנליזה בהבדל שבין פנטזיה למציאות.

בנט סיימון (1992) מציין במאמרו "גילוי עריות – ראה תחת התסביך האדיפלי: היסטוריה של טעות בפסיכואנליזה" שבאינדקס לספרו של אוטו פניכל (1945), תחת הערך "גילוי עריות", מופיעה ההפניה: ראו "התסביך האדיפלי". זאת כדי לסמן את הקבלה העיוורת של קריסת המציאות והפנטזיה בשיח הפסיכואנליטי הנאו-פרוידיאני.

היעדר האבחנה בין הסימבולי לחברתי בפסיכואנליזה משך ביקורת רבה,¹⁰ אך בהקשר של גילוי

עריות משמעויותיו הוותיקות, כאמור, השיח הפסיכואנליטי ההגמוני אינו מכחיש גילוי עריות, אבל ההתמקדות שלו בחקירת ההיבטים התיאורטיים של הפנטזיה האדיפלית האונססטואלית, ובמקביל מיעוט ההתייחסות למציאות פסיכו-חברתית של אלימות מינית בין בוגרים לילדים בתוך המשפחה ולהשפעותיה, יוצרים השתקה וחסימה מבנית של התייחסות לגילוי עריות כשואה חברתית. הטשטוש בין הפנטזמטי (הפנטזיה האדיפלית) לחברתי (גילוי עריות כמציאות) חובר אפוא לעיוורון תרבותי מבני ביחס לנפיצות של גילוי עריות. ואמנם, השיח הפסיכואנליטי ממעט לעסוק בגילוי עריות ולחקור בבהילות הנדרשת דרכים למנוע את המשכיותה.

פרנצי, שנודע כמי שהתנגד לפרשנותו של פרויד לטראומה מינית והתריע נגד ההכחשה של התעללות מינית כתופעה נרחבת במציאות, נקט עמדה ביקורתית ונוקבת נגד התכה זו של מציאות ופנטזיה, בין השאר במה שנודע כיומנו הסודי.¹¹ הקונפליקט הנודע בין פרנצי לפרויד, שבעקבותיו הוקע פרנצי מהמילייה הפסיכואנליטי, מסמן בין השאר את העיקשות ואת הדריכות של פרויד ושל עוקביו ביחס לערעור אפשרי על המודל האדיפלי כהסבר היחיד לפיתוחה של פסיכופתולוגיה. ביומנו, שהוסתר מפרויד והתפרסם רק חמישים שנה לאחר מותו, פרנצי מסביר:

התוודעויות להשפעה הטראומטית של תקיפות גניטליות מצד מבוגרים כלפי ילדים קטנים מאלצות אותי לשנות את התפיסה האנליטית הנוכחית בנוגע למיניות הילדית. העובדה שקיימת מיניות ילדית נשארת כמובן בעינה. אולם הרבה ממה שנראה במיניות הילדית כמבטא תשוקה עשוי להיות תולדה משנית של כפיית התשוקה של המבוגר על הילד נגד רצונו, כלומר השתלה מלאכותית של התשוקה בילד. אפילו ביטויי תשוקה בחיבה שאינה גניטלית, דוגמת נשיקות להוטות או חיבוקים עזים, בעצם יוצרים בילד תחושה שאינה מענגת. הילדים רוצים רק שינהגו בהם בחיבה, ברוך ובעדינות – לא מעבר לכך. תנועותיהם ואופני הביטוי שלהם הם עדינים; ואם אין זה המצב, מן הסתם כבר אירע משהו שאינו כשורה. מן הראוי לבחון את השאלה הבאה: כמה ממה שכרוך באהבה הנצחית של הילד לאמו, ובתאוות הרצח של הבן נגד האב המתחרה בו, היו מתפתחים בצורה ספונטנית גם אלמלא הושתלה בהן ארוטיקה גניטלית ומינית בוגרת בטרם עת? כלומר, כמה מהקומפלקס האדיפלי באמת מורש, וכמה מועבר מדור לדור באמצעות המסורת? (ההדגשות שלי).¹²

פרנצי, אם כך, הופך את הקערה האדיפלית על פיה תוך שהוא מחזיר את החשד המקורי שהיה טבוע בתיאוריית הפיתוי. הוא מעלה את החשד שהתסביך האדיפלי (ההתאהבות באם, הרצחנות כלפי האב) הוא עצמו תוצר של השתלה טרם זמנה של מיניות בוגרת בגוף ובנפש של ילדים בלתי בשלים מינית, ולא להפך. כאמור, המחאה הזו נותרה מושתקת ושקטה, והמודל האדיפלי תפס את קדמת הבמה הפרשנית ביחס למיניות ילדית בכלל ולהתפתחותה של נורוזה בפרט.¹³ בלשונו של פרויד:

יש צדק באמירה שתסביך אדיפוס הוא תסביך הגרעין של הנורוזה, וכי הוא מהווה את החלק העיקרי בתוכן הנורוזה. בתסביך זה מגיעה המיניות הילדית לפסגתה,

והיא שמשפיעה באופן מכריע, על ידי תוצאותיה המאוחרות יותר, על מיניות הבוגר. לכל יצור אנושי חדש מוצבת המשימה להתגבר על תסביך אדיפוס. מי שאינו מצליח בכך נופל קורבן לנוירוזה. יותר ויותר ציינה התקדמות העבודה הפסיכואנליטית את חשיבותו של תסביך אדיפוס. ההכרה בו נעשתה לאבן בוחן, המבדילה בין חסידי הפסיכואנליזה לבין מתנגדיה.¹⁴

המעבר מתיאוריית הפיתוי או ממה שמכונה "הכתבים הפרה-אנליטיים" לתיאוריית המשאלה, והלכה למעשה לפסיכואנליזה, מקביל אם כך למעבר מדגש על גילוי עריות כפגיעה ממשית ואקטואלית לדגש על גילוי עריות כטאבו מארגן, או כפנטזיה שהמשימה המרכזית בחיי כל יצור אנושי היא לגבור עליה בעולם הפנימי.

המודל האדיפלי מניח שהתפתחות הסובייקטיביות, ממשאלה פנטזמטית אינפנטילית (אני רוצה את אבא/אימא) להפנמת האיסור על גילוי עריות, תוך "הדחקת בחירת האובייקט האינצסטואלי",¹⁵ היא השלמה וקבלה של תנאי המציאות (אני מבינ/ה שאבא/אימא לא יהיו שלי, אני אנשא לגבר/לאישה אחר/ת). השלמה זו מתקיימת בתנאים שבהם נשמרת הלוגיקה של הפנטזמה ולא בתנאים של קריסת המחיצות בין הממשי והסימבולי. כלומר, הילדה יכולה להשתוקק אל אביה בתנאים שבהם אין ספק שהוא ישמור עליה מפני הפיכת הפנטזיה למציאות. גילוי עריות הוא המקום שבו הפנטזיה האדיפלית ההתפתחותית קרסה. אם במסגרת המודל האדיפלי הילדה תנסה לחדור לדיאדה ההורית ולהפר אותה על מנת לצאת ממעמדה כשלישית חיצונית, בגילוי עריות היא "תצליח" לעשות זאת, כיוון שאין מי שידאג שעולמה הפנטזמטי יישאר כזה.

לכן חשובה כל כך עמדה שיחנית וטיפולית שאיננה ממוטטת את מה שזה מכבר קרס, אלא מייחסת חשיבות לאבחנה בין מה שאירע בעולם הפנימי למה שאירע בעולם החיצוני. בשונה מאסונות קולקטיביים (מלחמה, שואה, תאונות) שמתאפיינים בנוכחותה של פונקציה מעידה, גילוי עריות הוא אסון נפשי שמתרחש ללא נוכחות עדים. אדרבה, לעיתים קרובות התוקף נסמך על היעדר העדים כדי לקיים את הפגיעה ולהמשיך בה, וכדרך להכחשה בדיעבד (בהקשר של טראומה מינית נפוצות מאוד אמירות מסוג "זה הכול בראש שלה" וטענות בדבר "המצאות", "פנטזיות" ו"עלילות שווא"). בהקשר הספציפי של גילוי עריות, השיח הפסיכואנליטי, שמעדיף את המציאות הפנימית, עלול לחבור מבלי דעת להעלמה ולהשתקה, ואף חמור מזה – לעיוות התודעה ביחס למה שקרה במציאות החיצונית.¹⁶

בחלק זה טענתי שהמעבר מתיאוריה של טראומה (פיתוי) למודל האדיפלי (משאלה) מבטא את קריסת ההבחנה בין המציאותי לפנטזמטי בשיח הפסיכואנליטי ובסיטואציה הטיפולית. הוספתי וטענתי שקריסה כזו, שהיא לכשעצמה מאפיין מרכזי של גילוי עריות, עלולה לחבור להפקרה של גילוי עריות בשיח החברתי כמופע של אלימות קיצונית ונפוצה, שתובע מעורבות עמוקה במציאות, ולא רק בנפש המבודדת.

בחלק הבא אציג את טענתי שהמודל האדיפלי, כמודל שמסדיר את הפטריארכיה דרך נורמליזציה ואידיאליזציה של ההטרונורמטיביות, מבסס עוד יותר את העיוורון לגילוי עריות כסימפטום של אותו מבנה.

ב. המודל האדיפלי והאידיאליזציה של ההטרונורמטיביות
פרנצי מוביל אותנו לדון במודל האדיפלי כהתוויה חינוכית שנסמכת על המשאלה הפרוידיאנית לסדר ולהסדרה של התרבות.
הוא כותב:

אני נוטה לחשוב שפרויד באמת האמין בהתחלה באנליזה. הוא הלך בעקבות ברור בהתלהבות, הקדיש את עצמו בלהט ובמסירות לריפוי חולים נירוטיים [...] אולם התנסויות מסוימות בוודאי גרמו לו ראשית לזעזוע ושנית – להתפכחות [...] על פי פרויד מדובר כנראה בגילוי השקרנות של המטופלת ההיסטרית. מאז גילוי זה הפסיק פרויד לאהוב את החולים. הוא חזר לאני העליון המסודר והמתורבת (עוד הוכחה לכך היא האנטיפתיה וביטויי הגנאי שלו כלפי פסיכוסים, פרוורטים ובכלל נגד כל מה ש"אבנורמלי מדי", ואפילו נגד המיתולוגיה היהודית). מאז אותו הלם, אותה אכזבה, מדובר הרבה פחות על טראומה; הקונסטיטוציה מתחילה לתפוס את המקום המרכזי. בכך כרוכה כמובן מידה מסוימת של פטליזם [...] מבחינה אינטלקטואלית הוא נשאר נאמן לאנליזה, אך כבר לא מבחינה רגשית [...] מתודת הריפוי שלו, כמו התיאוריה שלו, מאופיינות מעתה יותר ויותר בהתעניינות בסדר, באופי, בהחלפת אני עליון רע באני עליון טוב יותר; כלומר – הוא נעשה חינוכי" [ההדגשות שלי].

בהמשך לפרנצי, אני טוענת שבמעבר מתיאוריית הפיתוי לתיאוריית המשאלה ולמודל האדיפלי, הטאבו על גילוי עריות עבר טרנספורמציה. מטאבו תרבותי מארגן, שצופן בחובו את הגרעין של הפרתו במציאות,¹⁷ הוא הפך למחסום שיחני שחוסם ומסווה את ממדי ההפרה השיטתית של הטאבו במציאות באמצעות אידיאליזציה מבנית של "מקום הפשע" – תא המשפחה ההטרונורמטיבי. האידיאליזציה של ההטרונורמטיביות (כמבנה השארות של הפטריארכיה) היא, כפי שאטען בחלק זה, אינהרנטית למודל האדיפלי.

באטלר מחשידה את הפונקציה שיש לגילוי עריות בפסיכואנליזה כשהיא כותבת:

[זוהי] פונקציה ממסדת שארות באמצעות תפיסה של נורמה חברתית קונטינגנטית פעילה. כאן אני מתעניינת פחות במה שהטאבו מונע ויותר בצורות השארות שאת קיומן הוא מאפשר, ובאופן שבו הלגיטימיות המוסדית שלהן נגזרת מהיותן פתרונות למשבר האדיפלי שעברו נורמליזציה, כלומר כוונתי אינה להתיר את העריות מכבליהן, אלא לשאול אילו צורות של שארות נורמטיבית מובנות ככורח מובנה

הנגזר מהטאבו הזה.¹⁸

אני מבקשת להרחיב את טענתה של באטלר כדי לומר שצורת השארות הנורמטיבית שמוכנית ככורח הנגזר מהטאבו על גילוי העריות – המשפחה ההטרונורמטיבית – היא למעשה צלחת הפטרי של גילוי עריות כטראומת קיצון בעלת ממדים חוצי גבולות מעמדיים, היסטוריים, גיאוגרפיים ואחרים.

כזכור, תסביך אדיפוס על פי פרויד הוא המאורע המרכזי של חיי הנפש. הוא כותב:

הפסיכואנליזה הורתה לנו שבחירת המושא המיני הראשון של הנער היא בחירה של עריות, שהיא מכוונת אל המושאים האסורים, אל האם ואל האחיות, והיא גם לימדה אותנו לדעת את הדרכים שבהן משתחרר האדם המתבגר מכח-המשיכה של העריות.¹⁹

המודל האדיפלי הוא הלכה למעשה ההתוויה הפסיכואנליטית ליציאה מהאחיזה הילדית בגילוי עריות לעבר בגרות משוחררת ממיניות פרברטית. כזכור, במסגרת המודל האדיפלי, מגדר ומיניות מושגים תוך מעבר בין שלבים בעלי אופי לינארי ואוניברסלי. המעבר של התינוק מהשלבים הפרה-אדיפליים לשלב הפאלי, שבמהלכו התפתחות הבת מתפצלת מהתפתחות הבן, הוא הלכה למעשה מעבר ממיניות ילדית שמאופיינת בפרברסיה, בגמישות ובפולימורפיות, למיניות הטרונורמטיבית בוגרת, מכוונת רבייה.

הבן, המונע על ידי חרדת הסירוס מצד אביו (המאיים להופכו לבת/לחסר/למסורס) עובר ממשאלת עריות ביחס לאם להזדהות בוגרת עם האב ועם הגבריות, תוך הפנמה והסדרה של הסופר-אגו. הבת, המונעת (ומנועה) על ידי קנאת הפין, לומדת להשלים עם מגבלות ההזדהות עם אביה, להסתפק בהזדהות עם אמה (תסביך אלקטרה) ולהפוך לאם, כדרך לקבל את נשיותה ואת הסדר החברתי. אף שפרויד טען שביסקסואליות היא הבסיס הביולוגי והפסיכולוגי של המיניות,²⁰ המודל האדיפלי מניח שהטרנסקסואליות היא התוצר הרצוי והטבעי של התפתחות בריאה.²¹ התפתחות פסיכו-סקסואלית רצויה כרוכה אפוא בהתפכחות כואבת ממשאלת העריות המבנית ובמעבר הטרנסקסואלי לתחליפי אם/אב במסגרת המשבר האדיפלי והתפצלות המינים. בניסוח אחר, אפשר לומר שגילוי עריות, כתשתית פנטזמטית נורמטיבית ואוניברסלית, הוא המניע המרכזי לפיתוח זהות מגדרית יציבה לכאורה, שכוללת הטרנסקסואליזציה של התשוקה. את הפנטזיה האוניברסלית על גילוי עריות צריכה הילד/ה להביס ולארגן מחדש בעולם הפנימי הסימבולי, מתוך האיסור המופנם על גילוי עריות, כדרך להפוך לאישה או לגבר נורמליים ונורמטיביים.

טענתי המרכזית בהמשך היא שגילוי עריות כטראומת קיצון הוא למעשה סימפטום של ההסדרה הטראומטית של מגדר כאידיאל בינארי, קומפלימנטרי ונוקשה, ובהתאמה – של הטרונורמטיביות כמבנה קשר קומפלימנטרי וסימביוטי במסגרת המודל האדיפלי. אלה מבנים את בסיסה של המשפחה ההטרונורמטיבית כמבנה שאמנם נתון לחסינות של אידיאליזציה שיחנית, אך כפי שאראה בהמשך, אפשר לאפיינו כפרברטי.

כפי שראינו, ההסדרה של מבנה המשפחה הנורמטיבי דרך המודל האדיפלי אמורה הייתה למנוע

את ההפרה האפשרית של הטאבו על גילוי עריות במציאות (במעבר הנדרש ממשאלת עריות לבחירה באובייקט שאינו ההורה). אולם ניתן לטעון שהסדרה של הטאבו על גילוי עריות במבנה המשפחה ההטרונורמטיבי (דרך המודל האדיפלי) מסווה את האפשרות שגילוי עריות הוא למעשה סימפטום של אותו מבנה.

מגדר כמבנה טראומטי

מרבית הזרמים בפסיכואנליזה העכשווית התרחקו מהנוקשות הפרוידיאנית של המודל האדיפלי הקלאסי,²² אבל הזהות המגדרית והמינית כקונסטרוקט בינארי, דיכוטומי וקומפלימנטרי, וההטרונורמטיביות כהעדפה תרבותית והתפתחותית, עודן נענות להסדרה ההתפתחותית שמתרחשת בצל המשבר האדיפלי.²³

בכל זאת, הגות פסיכואנליטית פוסטמודרנית, שמתאפיינת בביקורתיות ביחס לנורמטיביות של מושגים פסיכואנליטיים הגמוניים כמו המודל האדיפלי, מערערת על הטבעיות לכאורה של תוצריו. גולדנר²⁴ מסבירה: "ברגע שמגדר מתחיל להיקרא כבעיה ולא רק כפתרון [...] הדילמות של גבריות ושל נשיות יכולות, שוב, לספק את הסיבה הדרמטית [raison d'être] לקיומה של הפסיכואנליזה כמסורת ביקורתית. מסורת כזו יכולה לעודד התנגדות להבניה הנורמטיבית של מגדר כמבנה פולארי והיררכי".

בדומה לגולדנר, פסיכואנליטיקאיות פמיניסטיות מפנות את תשומת הלב למחיר הנפשי שגובה ההתמיינות אל מבני מגדר ומיניות נוקשים, דיכוטומיים ובינאריים. לפיכך, הן שמות לעצמן למטרה לאתגר רעיונות נורמטיביים על התפתחות מינית ומגדרית תוך פיתוח הממדים המורכבים והפולימורפים שגלומים בקריאה פמיניסטית וקווירית של המודל האדיפלי.²⁵ מנגד, המחיר הנפשי שגובה ההתמיינות המגדרית אל המבנה הפטריארכלי הנורמטיבי מנוסח במונחים של טראומה.

באטלר,²⁶ שדנה במגדר כבמבנה מלנכולי, טוענת שתרבות הומופובית מייצרת בהכרח מגבלה על חופש ההזדהות של העצמי עם ההורה בן אותו המין. כתוצאה מהאיסור התרבותי על האהבה ההומוסקסואלית של הבן או הבת להורה בן אותו המין, ייווצר מגדר כמבנה שהוא תמיד-זה מכבר מלנכולי. שכן מגדר, על פי באטלר, הוא מבנה טראומטי שמתכחש לאובדניו (ההומוסקסואליים) דרך אינקורפורציה שהעצמי עושה לאובייקט האבוד (הבת את אמא, הבן את אבא) והזדהות עימו (הבת כאישה והבן כגבר).

גם פאסט²⁷ דנה במגדר כמבנה טראומטי, ואת האובדן הכרוך בהתפתחות מגדרית היא רואה כאובדן נרקיסיסטי של חלקי עצמי שיש להיפטר מהם כדי להפוך לגבר או לאישה. למשל אובדן של תכונות, של מסוגלויות, ושל קשת חוויות ותחושות. גולדנר²⁸ מנסחת את ההתמצקות של חווית מגדר קוהרנטית וגרעינית ככזו שכרוכה בהכרח באקטיבציה של "תהליכים הקשורים בטרומה" (trauma related processes) כמו הכחשה (disavowal) ודיסוציאציה.

האנסל,²⁹ מצידו, מנצל את ההמשגה של מגדר כתוצר טראומטי של אובדן כדי להסביר את תהליך

ההתהוות של זהות מגדרית גברית הטרוסקסואלית במונחים התפתחותיים. הוא טוען שגברים עוברים מ"סילוק" הנשיות מהעצמי (בתקופת החביון) אל עבר משיכה ל"נשיות" כ"לא-אני", במובן של הזדהות השלכתית. ההמשגה של גבריות כפנטזיה אומניפוטנטית שמתאפשרת דרך פרזיטיות על הנשי, כך שחוויות של תלות ופגיעות מושלכות על אחר נשי, מופיעה כבר בכתבים המוקדמים של בנג'מין³⁰ וצ'ודורו.³¹

במקביל, גיליגן³² ואורנשטיין³³ הראו שבנות הטרוסקסואליות חוות משבר זהות כשהן ניצבות בפני הדרישה התרבותית להכיל את ההזדהות ההשלכתית הקולקטיבית של גברים על נשים ולהפוך לאחר נחות, שעל אף שגברים נמשכים אליו הם אינם רוצים להיות כמותו. בנות הופכות את עצמן למכל של פגיעות, רגישות, פסיביות ותכונות אחרות שנחשבות נשיות בתרבות, ועל כן הן מסולקות מהזהות הגברית, ובה בעת חוות לחץ תרבותי לסלק מן העצמי שלהן כל דבר שנחשב גברי בתרבות: כוח, עוצמה, קומפלטנטיות, חוכמה ואסרטיביות, ולמקם את עצמיותן במונחים של הנשי התרבותי, כלומר במונחים של "מכליות" וטיפוליות ביחס לסובייקט הגברי. "תיאוריה אדיפלית, אם כך, נראית ככזו שמערבת טראומה", כותבת בראזרס. "קשה לדמין שמסע התפתחותי שכרוך הלכה למעשה בחוויות מסמרות שיער הוא חלק אינטגרלי מהתפתחות רגילה".³⁴

אפשר לסכם ולומר שזהות מגדרית נורמטיבית מתפתחת כמבנה זהות מופצל ודיסוציאטיבי, שבמהלכו הסובייקט נאלץ להתפצל מחלקים של עצמו/ה ולהשליכם על אחר משלים. נשיות מתפתחת כאי-גבריות, וגבריות מתפתחת כאי-נשיות.³⁵

הטרונורמטיביות כמבנה פרברטי

כיוון שהמגדר הנורמטיבי הוא מבנה טראומטי שמבוסס על פיצול דיכוטומי, גם קשר זוגי הטרונורמטיבי³⁶ עלול להתפתח כמבנה קומפלימנטרי, דיסוציאטיבי וסימביוטי, שבמסגרתו בעל מגדר אחד מפקיד אצל בעל המגדר האחר את מה שאבד לו, מבלי שהכיר במודע באובדנו. גברים יודקו לאישה שתוכל להכיל את ההיבטים ה"נשיים" המפוצלים שלהם – רוח, פגיעות, תלות, נזקקות – ואילו נשים יודקו לגבר שיוכל להשלים למענן את החללים הנרקסיסטיים שהותיר הפיצול שלהן מהיבטיהן ה"גבריים" – הצלחה, עוצמה, כוח, כעס, עצמאות. במסגרת מבנה הכוח הפטריארכלי, גברים זקוקים לאישה שתכיל את כל מה שעבר פיחות ערך בתרבות, בעוד נשים זקוקות לגבר שיכיל את כל מה שעבר אידיאליזציה בתרבות.³⁷ כך עשויים להתהוות משיכה סימביוטית ומבנה של תלות הדדית, אם כי לא סימטרית, שמבוססת על תביעה סמויה להפחתת החרדה המגדרית, שהיא תוצר מובנה של תלות עמוקה באחר שאחרות חיונית ככזו.³⁸ היות שמבנה הקשר הסימביוטי הוא א-סימטרי ומבוסס על יחסי כוח בין גברים לנשים, נובעים ממנו דפוסים של שליטה. בנג'מין מסבירה את הקשר בין מבנה מגדר בינארי וקומפלימנטרי לדפוסי קשר מבוססי שליטה כך:

הצעתי כי ניתן להבין את ההבדל המגדרי כפי שאנו מכירים אותו – מערך של

קטגוריות מנוגדות, מכריעות המוציאות זו את זו – כמבנה משלים המבוסס על פיצול. פיצול כזה בהכרח שזור בהשלמות הניתנת להיפוך המייסדת את היחס של שליטה ושעבוד, משום שהוא דורש שכל שותף ישחק רק בצד אחד בהקריבו חלק מן העצמי שלו – האחד הוא העושה והשני הוא זה שעושים לו. הפרדיגמה הבסיסית לפיצול זה מבוססת בהצהרה הגברית, "אני סובייקט, את האובייקט המשקף שלי; את מגלמת את מה שאני מסרב לקחת עליו בעלות", אשר תואמת היטב את הפיצול בין אקטיביות לפסיביות שפרויד קישר לעיתים כה קרובות לגבריות ולנשיות.³⁹

אפשר לנסח תצורה של התקשרות הטרונומרטיבית שמבוססת על תביעה להגנה מפני חרדה מגדרית דרך פיצולו של האובייקט במונחים הקלאסיים של "פרברסיה".⁴⁰ באך מגדיר פרברסיה במונחים כלליים של יחסי אובייקט ולא רק של מיניות. "פרברסיה משמעה חוסר מסוגלות לאהוב אובייקט שלם",⁴¹ הוא כותב. בהמשך לבנג'מין, הוא טוען שפיצול אובייקט מחלקיו השלמים כתנאי לקיומו מוביל לאזורי הפרברסיה. מקדוגל מצידה מסבירה פרברסיה כמיוש בפעולה של יחסי אובייקט מתוכננים בנוקשות ופטישיסטיים, של סירוב לנזילות ולמשחקיות ביחס למין ולזהות.⁴²

מבנה מגדרי ומיני שפועל על פי העקרונות הדיכוטומיים וההיררכיים של מערכת מגדר בינארית ונוקשה (הטרונומרמה) יכול, אם כך, להיות מנוסח במונחים של פרברסיה. הנסל מסביר: "ככל שה'הבדל' בין גברים לנשים הוא בין השאר גם הבדל ביחסי כוח ומעמד, מתקיים ממד נוסף של הפחתת החרדה [המגדרית] דרך 'הנחתת' האחר. בשביל גברים מסוימים, פחות ערך זה [של הנשי] הוא תנאי הכרחי לקיומה של תשוקה. במסגרת תפיסה זו, הפטריארכיה עצמה פועלת כפרברסיה תרבותית".⁴³

ניסוח הקשר ההטרונומרטיבי הפטריארכלי שמבוסס על פיצול במונחים של פרברסיה תרבותית מאפשר לדון בגילוי עריות כפרברסיה המבטאת באופן קיצוני מצב חברתי נורמטיבי, שהוא, כפי שניתן לראות, פרברטי כשלעצמו.

טראומות מצטלבות: גילוי עריות (טראומת קיצון) והטרונומרטיביות (טראומה עיקשת)

מבנים חברתיים דכאניים ונורמטיביים כמו הפטריארכיה יכולים לייצר טראומות קיצוניות וטראומות עיקשות⁴⁴ בנפשה של הסובייקט, ועל כן הם מעניינה של הפסיכואנליזה.

ההכרה בכך שתצורת הקיום המשפחתית המרכזית הנגזרת מן המציאות הפטריארכלית – ההטרונומרטיבית – היא תצורה טראומטית כשלעצמה, ומכילה תצורות נפוצות של סבל נפשי קיצוני כמו גילוי עריות, מחדשת את ההתבוננות בתנועה הבלתי ניתנת להתרה שבין הפנים נפשי לחברתי. מזווית פסיכואנליטית, אפשר לשאול כיצד היסודות ההטרונומרטיביים הטבועים במודל האדיפלי מופנמים בנפש ומעצבים את הסובייקטיביות שלנו. כיצד גילוי עריות מבטא את ההפנמה המעוותת של השפה הפטריארכלית וההטרונומרטיבית? כיצד הפנמה זו באה לידי

ביטוי במופעי הנפש?

במאמר "טראומה עיקשת" הצעתי מודל ריזומטי של טראומה,⁴⁵ המאפשר להבחין במערכת הקשרים המורכבת בין טראומות קיצון לטראומות עיקשות ובין מצבים פנים-נפשיים למצבים חברתיים. במקרה דנן, מבנה התשתית ההטרונורמטיבית, המנוסח כמבנה טראומטי, מאפשר הופעה של מצבים טראומטיים קיצוניים כמו גילוי עריות. במילים אחרות, אני סבורה שגילוי עריות הוא סימפטום טראומטי קיצוני של פטריארכליות ושהטרונורמטיביות היא טראומה עיקשת. כפי שראינו, הטרונורמטיביות כפרברסיה תרבותית אחראית לייצור השגרתי של תא המשפחה הנורמטיבי כמבנה בעל פוטנציאל דיסוציאטיבי וסימביוטי. בניסוחה של גולדנר ("המבנה המבוסס על או-או (either-or) שמאפיין את הפרדיגמה המגדרית יכול לספק מסגרת אידיאולוגית ונפשית לפיצול, גם בעולם הפנימי וגם בעולם ההתייחסותי של המשפחה").⁴⁶

במסגרת מבנה כוח של המשפחה ההטרונורמטיבית (בין גברים לנשים, בין הורים לילדים), לבעל הכוח יש אפשרות מבנית (גם אם סמויה) לקחת לעצמו את מה שנדרש לו דרך הכפפת האחר, תוך ניצול של יחסי התלות. זוהי התשתית להופעה של מופעי אלימות כמו גילוי עריות – פגיעה שכרוכה במצב תודעה שמאפשר לבעל הכוח להרגיש שהוא זכאי לתבוע את מה שהוא רוצה ממי שהוא תופס כנתין האמור לספק את צרכיו.

במבנה משפחתי הטרונורמטיבי, שבו האב תלוי באם שתכיל למענו את ה"נשי" המפוצל – נזקקות, פגיעות, תלות – עלולה להיווצר תלות פתולוגית והתמכרות קיצונית. כדי לקיים את ההתמכרות ל"אחרות" שמכילה את "נשיותו" של הגבר לאורך זמן, להתמודד עם החרדה המגדרית ולהימנע ממפגש עם חלקי העצמי המפוצלים שבתוכו, הוא יצטרך אפוא להרחיב את שליטתו באם. לעיתים קרובות, העמקת השליטה באישה וב"נשיותה" תיעשה על ידי ערעור אזור השליטה היחיד של נשים בתא המשפחתי ההטרונורמטיבי – הילדים. ומכיוון שהם עדיין רכים וגמישים ברמה המגדרית, הם מהווים משאב נוח לניצול השלכתי ולמיקום ה"נשי" בגופם ובנפשם.⁴⁷

פרנצי מתאר את האופי של פגיעת אב בבתו כשהוא מסביר כיצד גופה הופך להיות שדה הקרב של האב באם: "המטופלת חייתה בשותפות נפשית ורוחנית מלאה עם אביה. לפעמים טענה שהיא חיה בראש של אביה, ולפעמים – שאביה חי בראש שלה. אולם בגלל טירופו אין הוא יודע שכל המעשים המגונים כלפי בתו מכוונים לאמיתו של דבר נגד האם... האב, לאחר ניסיון נואש אחרון של גילוי עריות עם הבת, נסוג רגשית ממנה, כדי להשפילה לעולמי עד במהלך של נקמה שהיה מפוכח מעתה."⁴⁸

התלות המעמדית של נשים בגברים, שגם היא תוצר מובנה של הפטריארכיה ושל התפצלות הפוטנציאלית של נשים מעצמיותן ומעצמאותן, עלולה להחליש את מסוגלותן של אימהות להגן על ילדיהן מפני תוקפנות גברית מצד האב, שגם הן עצמן נתונות לה. אישה שהתפצלה מ"גבריותה", ותלויה כעת בגבר שאיתה כדי להתקיים כישות שלמה, עלולה להמשיך לקיים את התפצלותה מן הפגיעות או ה"נשיות" על ידי שתילתה אצל ילדיה – האחר המוחלש הזמין

ביותר.

הפרטים כמשפחה, אם כך, מתנהלים כשממית שמתפצלת מזנבה ה"נשי" תוך הפקדתו אצל סובייקט מוחלש שנתון לניצול. כך מתודלקת ה"גבריות" כמבנה של אלימות, וכך ה"גברי" – גם אם אינו מאויש על ידי זכר – תוקף את ה"נשי" גם אם אינו מאויש על ידי נקבה, כדרך לשמר ולשעתק כוח מבני.

פגיעה מינית היא אקט אלים של פמיניזציה המסמן את הגוף כ"נשי".⁴⁹ מעמדם ההיולי והנחות של ילדים הופך אותם לשחקנים הפגיעים ביותר בגן השעשועים הפרברטי של המגדר כמבנה של אלימות. גילוי עריות, כאמור, הוא מצב החירום של המבנה הנורמטיבי, שבו החרדה המגדרית יצאה לגמרי מכלל שליטה.

תפיסה זו של דינמיקה משפחתית אינסטואלית, שבמסגרתה כל מי שמסומן ב"נשי" עלול להיות מנוצל על ידי מי שזכאי לאחוז ב"גברי", שונה בהכרח מתפיסות טיפוליות שמנסות לאבחן מבני משפחות אינסטואליים כפתולוגיים באופן פרטיקולרי ופרטי, ובכך משמרות ומגבות את מבנה המשפחה ההטרו-נורמטיבי כ"נורמלי" ובלתי חשוד. אפשר לומר שתא משפחתי שמתאפיין בנוקשות מגדרית, כלומר נסמך על פיצולים, מועד לאלומות בעלת אופי אינסטואלי, אולם הנחה זו הופכת את מרבית המשפחות ההטרו-נורמטיביות לחשודות בכך שהילדים/ות בהן נתונים/ות לאיום של ניצול אלים, ולא רק את אלו שנתפסות כחריגות ופתולוגיות.

שירה סתיו מרחיבה את ההגדרה של גילוי עריות כדי לדבר על "יחסי עריות סובלימטיביים", וכך (בלי לטשטש את חומרתה של הפגיעה הממשית) להכיל בתוך ההגדרה לא רק "גילוי עריות בפועל", אלא "גילוי עריות בכוח" שמובנה ביחסי הכוח בין בת לאביה בחברה הפטריארכלית. היא כותבת: "גילוי עריות איננו נטייה אישית ואף איננו פתולוגיה תרבותית. גילוי העריות מצוי בלב ליבה של הנורמטיביות התרבותית החברתית, ומובנה עמוק ביסוד היחסים הפטריארכליים בין אבות לבנות ובין גברים לנשים, בחברה ובמשפחה".⁵⁰

עמדה הרואה בגילוי עריות מתקפה של ה"גברי" החברתי על ה"נשי" החברתי במסגרת התא המשפחתי מבקשת גם להרחיב את התפיסה הפמיניסטית, שממשיגה גילוי עריות כמופע אחד מני רבים של אלימות של גברים כלפי נשים.⁵¹ המשגה רחבה כזו מבקשת להכיל גם את המקרים הרבים שבהם הנשא של ה"נשי" הוא גבר (למשל במקרים של פגיעה מינית בבנים), או במקרים שבהם הנשאת של ה"גברי" היא אישה (כמו במקרים של גילוי עריות על ידי אם).⁵²

מתקפה של ה"גברי" על ה"נשי": מופעי הפנים-נפשי

כדי לדון בהצטלבותה של טראומה עיקשת (מגדר הטרו-נורמטיבי) עם טראומת קיצון (גילוי עריות) בנפש, ניעזר בהמשגות פסיכואנליטיות של דיסוציאציה.⁵³ דיסוציאציה היא מנגנון נפשי אפקטיבי מרכזי שפועל להגן על הנפש במפגש עם טראומה. נהוג לדון בדיסוציאציה בהקשר של טראומות קיצון, אולם ניתן לחשוב על תצורות מתונות יותר שלה גם בהקשר של טראומות חברתיות, כמו דיכוי מגדרי.⁵⁴ דיסוציאציה היא אם כן כלכלת הפיצולים של הנפש, והיא פועלת

באופן שמצליב טראומות קיצון כמו גילוי עריות עם טראומות עיקשות כמו דיכוי מגדרי בתרגום הפנימי של הנפש.⁵⁵

עמדה פסיכואנליטית התייחסותית ופוסט-סטרוקטורליסטית לדיסוציאציה נסמכת על התפיסה של הנפש כמרוכה. העמדה ההתייחסותית אינה רואה בנפש ישות בעלת מאפיינים גרעיניים, מהותיים, אחידים וקוהרנטיים, אלא תצרף רך⁵⁶ של עצמיים מרובים, המתאפיינים בריבוי הזדהויות שמצויות באינטרקציה משתנה תמידית. מזווית זו אפשר להמשיל את הנפש לבית בעל חדרים מרובים (עצמיים מרובים). ככל שהנפש דיסוציאטיבית יותר, כך חסרים מסדרונות בין החדרים. אפקט זה של נתק בין החדרים מושג דרך הפעלה של מנגנונים דיסוציאטיביים ומונעי אינטגרציה כמו פיצול, נתקים, דה-פרסונליזציה וכדומה.⁵⁷ תפיסת הנפש כמרוכה (גם אם לא מפוצלת) ולא כיחידה וקוהרנטית מאפשרת להכיר את פעולתם המורכבת של העצמיים הממוגדרים כפי שהיא באה לידי ביטוי בנפש שחוותה גילוי עריות. כפי שאראה, גילוי עריות מקצין את הפיצולים המגדריים שמתקיימים כתשתית (הטרו)נורמטיבית בנפש (למשל אישה = חלשה/פסיבית/אמוציונלית; גבר = חזק/אקטיבי/רציונלי). אבל אפשר גם לטעון שהתבנית הטראומטית של מגדר, שמתקיימת לפני גילוי העריות כטראומת קיצון, מעצבת את האופן שבו הנפש מבינה גילוי עריות.

במאמר על גילוי עריות ודיסוציאציה מדגימה ריברה⁵⁸ כיצד גילוי עריות, כתצריב של הפטריארכיה, מוסיף לחיות באופן פנים-נפשי במבנה הדיסוציאטיבי של חלקי העצמי (הממוגדרים) אצל נשים שעברו גילוי עריות. היא כותבת:

בניסיון שלי בעבודה עם נשים [נפגעות גילוי עריות] שחוות אישיות מפוצלת [דיסוציאטיבית], נפוץ לראות שהעצמיים הפגיעים והילדיים שלהן, העצמיים הפתייניים והצייתנים שלהן יהיו נשיים, ואילו העצמיים האגרסיביים והמגנינים יהיו גבריים. [...] החוויה של האלטר-אישיות הללו שנאבקות זו בזו על סטטוס, כוח והשפעה על האינדיבידואל ועל התנהגותה היא אילוסטרציה רבת-עוצמה של הבניית הגבריות והנשיות בחברה שלנו.

הדרמה האינססטואלית מוסיפה להתרחש בתיאטרון של הנפש שחוותה גילוי עריות כמאבק מפוצל בין הגברי לנשי. חלקי העצמי המסומנים כ"נשי" נחווים כחלשים, בזויים, פגיעים, ראויים להסתרה ולבושה. חלקי העצמי המסומנים כ"גברי", לעומת זאת, נחווים כתוקפניים ואומניפוטנטיים. התשתית הטרונומרמטיבית לחלקי עצמי ממוגדרים, מפוצלים ודיסוציאטיביים מתקיימת עוד לפני גילוי העריות ומוסיפה להתקיים באופן פעיל כמצב שטראומת גילוי העריות נשזרת בו ומעבה את קווי המתאר שלו. כפי שהוואל כותבת⁵⁹:

תפקידי מגדר ומצבי עצמי מגדריים מכילים בסופו של דבר טראומה. הם מחזיקים את הידע וההתקוממות על טראומה מחוץ למודעות, ובה בעת גם משעתקים אותה, המגדר משעתק את עצמו באופן אינטרפרסונלי, חברתי ורב-דורי.

אפשר לטעון שמפגש פסיכואנליטי עם הנפש שחוותה טראומת גילוי עריות היא הזדמנות לחתירה

עמוקה תחת הפיצולים המגדריים שהיוו את התשתית לגילוי עריות והקצינו את התפצלותם כתגובה להתרחשות הטראומה. בעבודה טיפולית מסוג זה יש ממד שאפשר לראות בו ממד אינטגרטיבי של פרקסיס שהוא גם פמיניסטי ופוליטי. דיאלוג בין פצלים ממוגדרים מאפשר להגמיש את המגדריות. במקום שבו היו פצלים מגדריים יכולה להיווצר נזילות, משחקיות, והתנגדות למגדר דיכוטומי כמבנה נפשי אלים שנסמך על היררכיה המפצלת את חלקי העצמי. במקום שבו חרדה מגדרית הפכה לפרברסיה יכולה להיווצר הכרה בחלקים שפוצלו ונחווים, בלשונו של סאליבן,⁶⁰ כ-not-me, והכלתם במבנה נפש שאינו נרדף עוד על ידי רוחות טראומטיות. תחת מבנה של אלימות מגדרית יכול לצמוח מבנה נפש שמתאפיין בגמישות ובאינטגרטיביות, ועל כן ביכולת גבוהה יותר למגע ללא אלימות ופיצול עם אחר/ת משמעותי/ת. בהתאמה, יכול להיווצר מבנה משפחה (הטרוסקסואלי/הומוסקסואלי/טרנסג'נדר) שאינו נסמך על דפוסי קשר סימביוטיים, מפוצלים ודיסוציאטיביים, אלא מורכב מיחידים שיכולים לשאת את הריבוי המגדרי שבתוכם (גברים את ה"נשי" ונשים את ה"גברי") ואינם תלויים באופן פרברטי באחר שיכיל את חלקיהם המוכחשים והמפוצלים. מבנה משפחה כזה יהווה תשתית אלימה פחות, מעצם היותו מבוסס על מבני נפש וקשר שמתנגדים לאלימות.

בחלק הבא והאחרון של המאמר אחזור לדון באחריות השיחנית למה שאכנה "דיסוציאציה רב-מערכתית ביחס לגילוי עריות", ואטען שהפתולוגיזציה של נפגעי/ות גילוי עריות בשיח הציבורי והטיפולי משמשת לעיתים קרובות לחיזוק האידאול של המשפחה ההטרונורמטיבית.

גילוי עריות ודיסוציאציה חברתית רב-מערכתית – אחרית דבר

סיימון⁶¹ כותב: "באנלוגיה להגנות שמשמשות נפגעות גילוי עריות, הפסיכואנליזה נהגה לדעת ולא לדעת, להכיר ולהכחיש בו זמנית את ההשפעה הטראומטית של גילוי עריות". באופן עקיף, התנאי המרכזי שנדרש כדי שגילוי עריות יוכל להוסיף להתקיים הוא דיסוציאציה רב-מערכתית: דיסוציאציה של הפוגע, דיסוציאציה של הנפגעת, דיסוציאציה של שאר בני המשפחה, דיסוציאציה של מערכת החינוך, של המערכת הרפואית, של המערכת המשפטית, של הקהילה, של השיח הטיפולי.⁶² נפגעות ונפגעי גילוי עריות אינם סובלים רק מזיכרונות; הם סובלים ממצואות מתמשכת של "האחרת" ושל דיסוציאציה חברתית רב-מערכתית ביחס לגילוי עריות. אפרת, נפגעת גילוי עריות, מספרת בקליניקה על האמביוולנטיות שלה ביחס להזמנה להצטרף לארוחת ערב עם כמה זוגות חברים הטרוסקסואלים והטרונורמטיבים. "אז מה את אומרת?" היא מתנסחת בציניות, "כשנשב ליד השולחן לארוחת הערב, נראה לך שכדאי שאספר להם על איך שאבא שלי ירד לי כשהייתי בת שש?" אפרת מחליטה לא ללכת לארוחה כדי להימנע מחוויית הזרות והניכור שמוכנית במפגש עם ההרמטיות של האושר ההטרונורמטיבי. היא לא מרגישה שיהיה לה מקום סביב השולחן אלא כ"שארית פליטה שתגרום להם להרגיש טוב עם עצמם", כדבריה. בספרה *Promise of Happiness The* מתארת שרה אחמד⁶³ את פנטזיית האושר ההגמונית הנסמכת על תחנות חיים ליניאריות והטרונורמטיביות (משפחה, ילדים, מעמד כלכלי) כנרטיב שמוציא ומחריג באופן בלתי מוצהר את מי שאינו נענה לו. אחמד מנסחת

את הדמות התרבותית של ה-killjoy – זו שעצם נוכחותה המתריסה מפריעה לפנטזיית האושר. היא כותבת:

דמות ה-killjoy מלמדת אותנו את הדבר הבא: היא הורסת את "אוירת השלום האובייקטיבי" רק אם האלימות שמופעלת על ידי האחרים נשארת חבויה, או אם האלימות של האחרים נשארת חבויה ומוסתרת ובה בעת מזהה את הסוכן שחושף את האלימות כאלים בעצמו. ניתן לחשוב על ה-killjoy גם דרך דמותו של ה-whistleblower (המלשן): כשהוא חושף את ההונאה [...] הוא נתפס כמי שגורם לבעיה ולא כמי שחושף אותה. הלשנה היא פעולה של אי-נאמנות ארגונית [לאומנית, משפחתית]: התביעה לנאמנות היא התביעה שהסובייקט "יסכים" להעלים הונאה [או אלימות] ולכסות עליה, וכמובן יתוגמל על ההסכמה הזאת. האושר מובטח לאלה שמסכימים לכסות על הגורמים לאי-אושר [...] לדבר על אלימות ועל אי-צדק משמעו לסרב להבטחה הזו לאושר.⁶⁴

קולן של נפגעי/ות גילוי עריות הוא ה-killjoy של מבנה המשפחה ההטרונורמטיבי כהבטחה של אושר שאנחנו מושקעים חברתית בשימורה. דיסוציאציה חברתית ביחס לממדי המגפה של גילוי עריות, וביחס לקשר הגורדי בין הטרונורמטיות לבין גילוי עריות, כרוכה באופן בלתי ניתן להתרה באידיאליזציה של תא המשפחה ההטרונורמטיבי. כמו אפרת, נשים רבות שנפגעו מגילוי עריות מרגישות שאין להן מקום סביב שולחן החברה ההטרונורמטיבית, וחשות שלא יוכלו לשאת את מה שהן נושאות אלא כחריג שיש להוסיף ולהחריגו. רבות מפנימות את החריגות שנגזרה עליהן מתוך נאמנות להבטחת האושר של ההטרונורמה. השמעת הקול, בין אם מפי הנפגעים/ות עצמן ובין אם מפי אלו שבחרו להתייצב לצידם/ן, כרוכה לעיתים קרובות בנכונות להתמודד עם אלימות חברתית סמויה או גלויה. ובמובן זה לסרב להבטחה לאושר.

הסרט "החגיגה" (1989⁶⁵) עוסק במסיבת יום הולדת 60 מפוארת שנערכת לאב של משפחה עשירה ומכובדת. באירוע נוכחים משפחתו וחבריו, ביניהם בנו כריסטיאן. מי שנעדרת מהאירוע החגיגי היא בתו, שהתאבדה חודשים ספורים לפני המסיבה. ברגע מסוים מקיש כריסטיאן במזלג על כוס היין שלו כדי למשוך את תשומת לבם של הנוכחים. מרגע זה ואילך מתרחש מאבק בין הנחישות של כריסטיאן לחשוף את העובדה שהאחות הייתה קורבן לגילוי עריות מצד אביהם, לבין דחפים אלימים יותר או פחות של השתקה מצד באי הארוחה. כריסטיאן הוא ה-killjoy האולטימטיבי של פנטזיית המשפחה ההטרונורמטיבית, והוא אכן נזרק אל מחוץ לבית המשפחה, באופן קונקרטי וסימבולי גם יחד, כדי לאפשר את המשך ה"חגיגה". גם אפרת וגם כריסטיאן נזרקים משולחן המשפחה ההטרונורמטיבי משום שהם נשאים של גילוי עריות, ועל כן בהכרח יקלקלו את השמחה.

שוורץ מנסה את האידיאליזציה של המשפחה ההטרונורמטיבית בשיח הפסיכואנליטי במונחים של הטרופיליה – האידיאליזציה המובנית והלא-מוצהרת שעומדת בבסיס התיאוריות התרבותיות שלנו על תשוקה ומיניות. זהו מערך העמדות, ההתנהגויות, הרעיונות והערכים שיוצרים ומשעתקים הטרנססואליות כמיניות מועדפת (אצל Dimen, 2003).

הטרופיליה או אידיאליזציה מבנית של הטרונורמטיביות בשיח הפסיכואנליטי עלולה להקשות על ההחשדה של התא המשפחתי הנורמטיבי, ומכאן גם על ההכרח להתערב בו כמבנה שעלול לייצר תצורות קשות של אלימות כמו גילוי עריות. בגלל ההטרופיליה – האידיאליזציה של הטרונורמטיביות – המשפחה הטרונורמטיבית יורדת מתחת לרדאר הטיפולי. השדה הפסיכואנליטי עלול למצוא את עצמו במקומה של האם, שמתוך החרדה לאבד את ההגנה המדומינת יותר או פחות של האב ושל תא המשפחה הפטריארכלי בכלל, עלולה להתנתק באופן דיסוציאטיבי מהאלימות המופעלת נגד הנתונים תחת אחריותה. השיח הפסיכואנליטי רואה בכניסה למבנה המשפחה הטרונורמטיבי אידיאל התפתחותי (ראו כמה הצגות מקרה מסיימות ב"הוא התחתן ויש לו שני ילדים"), מחשיד מבני משפחה אלטרנטיביים, ונמנע מלהחשיד באופן רדיקלי את מבנה המשפחה הטרונורמטיבי. במצב הדברים הנוכחי, הוא לא יכול להתערב באופן אפקטיבי במגפת גילוי העריות ואינו יכול לסייע לנשים ולגברים שנפגעו מגילוי עריות להיחלץ ממעמדם כסרח עודף ומניצולם העמוק כנשאי ה"נשי", ועל כן כנשאי ה"דחוי", לא רק במסגרת התא המשפחתי אלא גם במסגרת הרחבה של החברתי.

"הישרדותה של חברה מבוססת גם על עובדת הנון-קונפורמיזם שלה", כותב אריך פרום.⁶⁶ יכולתו של השיח הפסיכואנליטי להיפרד מהאידיאליזציה של הטרונורמטיביות עשויה להניב מבני משפחה גמישים ויצירתיים, שחותרים תחת התמצקותן של זהויות באופן שתובע את פיצולן האלים. רק כך אפשר להמשיך לחשוב על משפחה כתא שמשמעותו שמירה מיטיבה על היחידים שמרכיבים אותו.

הערות

1. הטרונורמטיביות – מונח שטבע מייקל וורנר (Warner, 1991) שמטרתו לחשוף את ההעדפה התרבותית הברורה ביחס לזהות פרטית ומשפחתית שמחויבת למבנה מגדרי בינארי, דיכוטומי ודואלי, שבתורו משמר ומקבע תפקידי מגדר נוקשים ואת מבנה הכוח הפאטריאכלי בבסיס המשפחה. Michael Warner, "Introduction: Fear of a Queer Planet", *Social Text* 9 (4 [29]) (1991): 3-17.
2. אני מבחינה בין הטרונורמטיביות להטרסקסואליות. בשונה מהטרונורמטיביות, הטרסקסואליות אינה חייבת להיות כפופה לחוק הפטריארכלי שמבנה מגדר כמבנה בינארי וקומפלימנטרי, אלא יכולה להתקיים בין גבר ואישה גמישים מגדרית ובמערך חוזי שאינו מבוסס על תפקודים מפוצלים.
3. זיגמונד פרויד ויוסף ברויאר, מחקרים בהיסטוריה (1893-1895), תרגמה מרים קראוס, עורך דרור גרין (מנדלי מוכר ספרים. מהדורה אלקטרונית 2004): 29.
- 4 שם, 36.
5. A.W. Rachman & S. A Klett, "Analysis of the Incest Trauma: Retrieval, Recovery, .Renewal" (London: Karnac, 2015).
6. לקריאה נוספת ראו ר. בלס, "תולדות יחסה של הפסיכואנליזה לגילוי עריות: מיתוסים ומציאות"

בתוך הסוד ושברו: סוגיות בגילוי עריות. עורכות: צביה זליגמן וזהבה סולומון. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד (2004), 433-456; ג'ודית לואיס הרמן, "טראומה והחלמה". תל אביב: עם עובד: ספרית אופקים, 1992. Herman, *Father-Daughter Incest* (Cambridge: Harvard University Press, 1981). C. Bernheimer and C. Kahane, (eds.) *In Dora's*; (Herman, *Father-Daughter Incest* (להלן *Case: Freud — Hysteria — Feminism* (Gender and Culture) (NY: Columbia Univ. Press. 1985).

7. "מכתב לפליס" 21.9.1897. מצוטט אצל ז.מ. קינודו, לקרוא את פרויד: גילוי כרונולוגי של יצירת פרויד (תל אביב: תולעת ספרים, 2005), 33 (להלן "מכתב לפליס").

8. S. Freud, "New Introductory lectures on Psychoanalysis", in The Standard edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 1, ed. J. Strachey, (London: Hograth Press, 1932).

9. "מכתב לפליס".

10. L. Layton et.al "Introduction to Symposium on Sexuality/Sexualities", *Psychoanalytic Dialogues*, 5 (1995): 157-63; V. Goldner, "Toward a Critical Relational Theory of Gender", *Psychoanalytic Dialogues* 1 (1991): 249-272 (להלן "Toward a Critical Relational Theory"); G. Rubin, "The Traffic in Women: Notes toward the Political Economy of Sex", in *Toward an Anthropology of Women*, ed. R.R. Reiter (NY: Monthly Review Press. 1975), 157-210.

11. ש. פרנצי, היומן הקליני, עורך עמנואל ברמן (תל אביב: עם עובד: [1932] 2013) (להלן פרנצי, היומן הקליני).

12 שם, 115-116.

13. פרנצי הוקע מהקהילה הפסיכואנליטית בתגובה למאמרו "בלכול השפות", שבו לא רק התריע נגד ההכחשה של גילוי עריות בשיח הפסיכואנליטי ובתרבות, אלא גם הקביל את הסיטואציה המשפחתית שבה מתרחש גילוי עריות לסיטואציה האנליטית, והציע שיחסי הכוח בין מטפל למטופל הם כר פורה לניצול ולחודרנות תוקפנית לנפשו של המטופל. לקריאה נוספת על השתקתו מצד הקהילה הפסיכואנליטית בשך סירובו להסיר גילוי עריות מסדר היום ראו S. A. Klett, and A. W. Rachman, *Analysis of the Incest Trauma: Retrieval, Recovery, Renewal* (London: Karnac, 2015).

14. זיגמונד פרויד, "שלוש מסות על התיאוריה של המיניות", בתוך מיניות ואהבה (תל אביב: עם עובד, 1905[2002]), ה"ש 14, 85 (להלן פרויד, מיניות ואהבה).

15. פרויד, מיניות ואהבה, 152.

16. במילותיו הנוקבות של פרנצי: "אנו האנליטיקאים משליכים חלק גדול [...] מהתיאוריות המיניות שלנו על הילדים, אך לא פחות מכך על המטופלים שלנו בהעברה. איננו מסוגלים לתפוס שהמטופלים, אף שבגרו, נשארו ילדים קטנים; הם רוצים רק לשחק עם הדברים ונבהלים מהמציאות, אפילו בהעברה [...] איננו [כאנליטיקאים] מבחינים היטב בין רצון תמים משחק פנטזיוני וארוטי של ילדים [לתשוקות בוגרות].

- (ובהקשר הזה אנו מתנהגים דומה לאבא של ב' שמתוך היסחפות למשחק המיני של הבת אנס אותה) פרנצי, היומן הקליני, 238.
17. ג'ודית באטלר, *טענת אנטיגונה*, תרגמה דפנה רו (תל אביב: רסלינג, 2001), 82.
18. שם, 41.
19. זיגמונד פרויד, "טוטם וטאבו", בתוך *טוטם וטאבו ומסות אחרות*, תרגם חיים איזק. (תל אביב: דביר, 1999 [1912-13]).
20. זיגמונד פרויד, "אנליזה סופית ואינסופית", בתוך *הטיפול הפסיכואנליטי* (תל אביב: עם עובד, 2002 [1937]), 201–227.
21. Nancy Chodorow, "Heterosexuality as a Compromise Formation: Reflection on the Psychoanalytic Theory of Sexual Development", *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 15 (1992): 267-303.
22. H. W. Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 27 (1979): 751-776; J. M. Davies, "From Oedipus Complex to Oedipal Complexity: Reconfiguring (Pardon the Expression) the Negative Oedipus Complex and the Disowned Erotics of Disowned Sexualities", *Psychoanalytic Dialogues*, (Davies, "From Oedipus Complex to Oedipal Complexity" 25 (3): 265-283); W. I. Grossman & D. M. Kaplan, "Three commentaries on gender in Freud's thought: A prologue to the psychoanalytic theory of sexuality", in *Fantasy, myth, and reality: Essays in honor of Jacob A. Arlow, M.D.* eds. H. P. Blum, Y. Kramer, A. K. Richards, & A. D. Richards (International Universities Press, Inc., 1988), 339-370.
23. למשל, למרות ההסכמה הרווחת, שפה פסיכואנליטית לתיאור של זהויות קוויריות – כלומר כאלו שלא נענות להסדרה מין = מגדר = נטייה מינית שלא במונחים של פרברסיה או של פתולוגיה – אינה נפוצה כלל ועיקר בשיח הפסיכואנליטי ההגמוני. ראו D. Schwartz, "The Love That Dare not Speak its Aims", *Psychoanalytic Dialogues* vol 3 (4) (1993).
24. V. Goldner, "Toward a Critical Relational Theory of Gender", 249-272.
25. Davies, "From Oedipus complex to Oedipal Complexity"; D. Elise, "Reclaiming lost love: transcending unrequited desires, discussion of Davies' 'Oedipal Complexity'", in *Psychoanalytic Dialogues*, 25 (2015): 284-294; L. Aron, "The Internalized Primal Scene", *Psychoanalytic Dialogues*, 5(1995), 195-237; K. Corbett, "Nontraditional Family Romance", *The Psychoanalytic Quarterly*, 70: 599-624.
26. Judith Butler, "Melancholy Gender—Refused Identification", *Psychoanalytic Dialogues*, 5:2 (1995), 165—180.
27. I. Fast, *Gender Identity: A Differentiation Model* (Analytic Press, 1984).

28. V. Goldner, "Toward a Critical Relational Theory", 249-272.
29. J. H. Hansell, "Gender anxiety, gender melancholia, gender perversion", *Psychoanalytic Dialogues*, 8 (3) (1998): 337-35.
30. J. Benjamin, *The Bonds of Love* (New York: Pantheon, 1988).
31. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978).
32. גיליגן ק. בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה. תרגום: נעמי בן חיים. (תל אביב: ספרית הפועלים, 1995); Gilligan, C, Lyons, N. & Nanmer, C. *Making Connections: The Relational Worlds of Adolescent Girls at Emma Willard School*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).
33. Orenstein, P. *School Girls*. (New York: Doubleday, 1994).
34. D. Brothers, *Toward a Psychology of Uncertainty: Trauma Centered Psychoanalysis*. (NY: TheAnalytic Press, 2008), 88.
35. M. Dimen, "Deconstructing difference: Gender, splitting, and transitional space", in M. Dimen & V. Goldner (eds.), *Gender in psychoanalytic space: Between clinic and culture* (Other Press, 2002), 41-61; First Name Stoller, "A Further Contribution to the Study of Gender Identity", *International Journal of Psychoanalysis* 49 (1968): 364-368.
36. בעוד קשר הטרוסקסואלי לא נענה בהכרח לציווי הפאטריארכלי, כלומר לכלכלת הפיצולים של מגדר כמבנה בינארי וקומפלימנטרי, קשר הטרונורמטיבי מתבסס על כלכלה כזו.
37. למשל, אצל טורוק קנאת פין נתפסת כעמדה הגנתית שבמסגרתה מושלכת אל תוך האחר הגברי תשוקה שהופכת לבלתי נגישה לעצמי הנשי. M. Torok, "The Meaning of Penis Envy in Women", trans. N. Rand, in *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 4 (1) (1992).
38. V. Goldner, "When Love Hurts: Treating Abusive Relationships", *Psychoanalytical Inquiry* 24 (2004): 346-372.
39. ג'. בנג'מין, "הכרה והרס: מתווה של אינטרסובייקטיביות", בתוך פסיכואנליזה התייחסותית: צמיחתה של מסורת, עורכים סטיבן, א. מיטשל ולואיס ארון (תל אביב: תולעת ספרים), 2013, 259.
40. Hansell, "Gender anxiety"; R. F. Stoller, *Perversion: The Erotic Form of Hatred* (Pantheon Books, 1975); J. McDougal, *Plea for A Measure of Abnormality* (NY: International Universities Press, 1980).
41. S. Bach, *The Language of Perversion and the Language of Love* (Northville, NJ: Aronson, 1995), 53.
42. אצל א. האריס, "מגדר כסתירה", בתוך מיטשל וארון, פסיכואנליזה התייחסותית: צמיחתה של מסורת, 394, ר' לעיל ה"ש 39.

43. Hansell, "Gender Anxiety", 349.
44. אפי זיו, "טראומה עיקשת", מפתח 5 (2012): 55–73. טראומה עיקשת היא הניסיון לשיים מצבי חיים דכאניים (סקסזום, גזענות, מעמדיות, לאומנות וכיוצ"ב) כטראומטיים, על אף שהם לא נענים להגדרה הפסיכיאטרית של טראומה כאירוע קיצון.
45. שם, 58.
46. V. Goldner, V. "Toward a critical relational theory", 82.
47. על פי נתוני איגוד מרכזי הסיוע, בנים ובנות נפגעים במספרים דומים עד גיל 14.
48. פרנצי, היומן הקליני, 121.
49. כך לדוגמה, אחת החוויות הנפוצות של גברים שנפגעו מינית היא שהפגיעה הפכה אותם ל"איש". ראו אפי זיו, "גבריות תחת מתקפה: מבט מחודש על טראומה מינית בגברים", שיחות כ"ז (1) (2013) 23–32.
50. שירה סתיו, "אבות ובנות: המלכוד של גילוי עריות", תיאוריה וביקורת 37 (2010): 70–71.
51. Herman, Father-Daughter Incest; P. Chesler, "Rape and Psychotherapy", in *Rape: the First Sourcesbook for Women*, eds. N. Connell and C. Willson (NY: New American Library, 1974).
52. דודי בלט, בלתי נראית: פגיעה מינית של אמהות בבנות – מחקר אוטואתנוגרפי, עבודת תזה, בית הספר לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת תל אביב, 2011.
53. דיסוציאציה היא תופעה שמתארת ניתוק בין אירועים שבדרך כלל קשורים זה לזה. מצבים דיסוציאטיביים הם מצבי מודעות שאינם נמצאים באינטגרציה עם התפיסה הרגילה של עצמי, וכתוצאה מכך נתפסת התופעה כחוסר המשכיות של החלקים המודעים בעצמי. מתוך ט.ד.י. טראומה ודיסוציאציה בישראל, tdil.haifa.ac.il.
54. O. Guralnik & D. Simeon "Depersonalization: Standing in the spaces between recognition and interpellation", *Psychoanalytic Dialogues*, 20 (2010): 400–416.
55. E. Howell, "'Good Girls,' 'Sexy Bad Girls,' and Warriors: The Role of Trauma and Dissociation in the Creation and Reproduction of Gender", in *The Dissociative Mind* (Howell, "Good Girls" (להלן) (NY: Routledge, 2005), 229–247).
56. A. Harris, *Gender as Soft Assembly* (Routledge, 2012).
57. P. M. Bromberg, "One Need Not Be a House to Be Haunted", *Psychoanalytic Dialogues*, 13 (5) (2003): 689–709.
58. Rivera, M. "Linking the Psychological and the Social: Feminism, Poststructuralism and Multiple Personality". In Goldner and Dimen (eds.) *Gender in Psychoanalytic Space: Between Clinic and Culture*. NY: Other Press (2002) 340.
59. Howell, "Good Girls", 234.

60. S. H. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: Norton, 1953).
61. Simon, B. "Incest – see Under Oedipus Complex": The History of an Error in Psychoanalysis". *Journal of American psychoanalytic Association* (1992) 955.
62. אפי זיו, "זיכרון בהפרעה או הפרעה לזיכרון?" בתוך *היה או לא היה? כאשר צללים של פגיעה מינית עולים בילדות*, בתוך: ציביה וליגמן וזהבה סלומון (ירושלים: כרמל, 2017), 178–190.
63. Sara Ahmed, *The Promise of Happiness* (Duke University Press, 2010).
64. שם, 268–269.
65. החגיגה, במאי תומס וינטנברג מקבוצת "דוגמה 95", 1998.
66. Erich Fromm, *The Pathology of Normalcy* (Lantern Books, 2010), 20.



הורות קווירית

לא לבלבל את הילדים

יעל בָּלִי לוי-חזן

שתי הקדמות לטקסט

1.

המאמר "לא לבלבל את הילדים" הוא טקסט שלא הושלם בידי המחברת, יעל לוי חזן ז"ל, שנהרגה בתאונת דרכים בליל ה-30 בנובמבר 2017. הוא גם לא נכתב במקור לכתב העת מפתח, ולכן מבנהו אינו מציית לפורמט של מאמר לקסיקלי, אך לאור הרלבנטיות שלו לנושא הגיליון, העורכות מצאו לנכון לכלול אותו למרות סטייה זו.

הגרסה שלפניכם מבוססת על הרצאה בשם זה שיעל נשאה בכנס "סקס אחר" 2017, במסגרת המושב "גוף ראשון הורה: הורות קווירית בפעולה" – מושב שיעל יזמה, והשתתפו בו מלבדה גם אביגיל ארנקרנץ-חוצן ואנוכי. המושב כלל שלוש הרצאות אוטו-אתנוגרפיות שעסקו בחוויה ובפרקטיקה של הורות קווירית מתוך עמדות סובייקט וסיטואציות משפחתיות שונות, בניסיון לבצע המשגה ותיאורטיזציה על בסיס הדילמות וההתנסויות הייחודיות שהן מניבות. יעל תכננה להרחיב את ההרצאה למאמר באורך מלא, אך לא הספיקה לעשות זאת.

למרות סגנונו האישי והנרטיבי של הטקסט, יש לו היבט מושגי מובהק ואפשר לקרוא אותו כהצעה של הגדרה למושג "הורות קווירית". נוכח הקולות בקהילת הלהט"ב ובשיח הקווירי (התיאורטי והפוליטי) שרואים בהורות – הורות בכלל, או הורות ביולוגית, או הורות במסגרת תא משפחתי חד-מיני – מעשה לא קווירי וחלק מפרויקט של נרמול הזהות ההומו-לסבית¹, לוי-חזן נדרשת לשאלה באיזה אופן הורות של להט"בים הינה או יכולה להיות פרקטיקת חיים קווירית, במובן שבו "קוויר" מציין אתוס של התנגדות להטרונורמה. התשובה שהטקסט מציע היא שהורות קווירית היא הורות שמסרבת ל"תביעה הכפולה להטרונורמטיביות" שמופנית כלפי הורים להט"בים (לא רק אליהם, כמובן, אבל אליהם היא מופנית ביתר שאת בגלל האיום הטמון במיניות ובמגדר הלא קונבנציונליים שלהם): התביעה להזדהות בתפקידים הוריים ממוגדרים והתביעה לחניכה מגדרית ומינית תקינה של הילדים. שתי התביעות הללו הן היבטים משלימים של ניסיון המחיקה של שונות מגדרית, או כפי שלוי-חזן מכנה זאת, הניסיון להכחדת הקוויריות. המאמר מתאר את הפנים שיכול ללבוש הסירוב לתביעה הכפולה להטרונורמטיביות, באמצעות דוגמאות מתוך חוויית החיים ההורית של הכותבת. דוגמה אחת היא הניסיון ליצור זהות הורית לא ממוגדרת. לוי-חזן מציעה להחיל את תיאוריית הפרפורמטיביות של באטלר גם על זהויות

¹ יעל לוי חזן ז"ל היתה עמיתת פוסט-דוקטורט בתכנית לפילוסופיה וספרות באוניברסיטת חיפה ועמיתת הוראה בתכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בן-גוריון.

הוריות, וכך לנתק בין אימהות ביולוגית לבין התפקיד "אם" כ"מערכת של ציטוטים", באופן שלא רק מרחיב את גבולות הקטגוריה "אם" מעבר לאימהות ביולוגית, אלא גם מאפשר למי שהיא הורה ביולוגית להתנגד לאינטרפלציה לתפקיד האם.

אם באטלר הצביעה על כך שקטגוריות המגדר ניתנות לציטוט, משמוע-מחדש (רה-סיגניפיקציה) וריבוי מעבר לבינאריות של "גבר" ו"אישה", לוי-חזן מצביעה על אפשרויות המשמוע-מחדש של ההורות, הן בצורת קטגוריות הוריות אלטרנטיביות והן בצורת פתיחת הקטגוריות הקיימות לשימושים "לא תקינים".

הדוגמה השנייה לפרקטיקה הורית קווירית היא הניסיון לא לשתף פעולה עם המגדור הכפוי של ילדים, כלומר להימנע הימנעות מכוונת מטיפוח פעיל של זהות מגדרית נאותה, סיסג'נדרית, כמו גם מייחוס של זהות הטרנסקסואלית לילדים ומפרקטיקות שמכוננות את ההטרנסקסואלית כברירת מחדל. אם לזקק מן המאמר הגדרה חיובית להורות קווירית, היא תהיה מן הסתם "טיפוח הבלבול כערוץ פתוח ליצירה, לאוטונומיה ולסובייקטיביות".

הטקסט שלפניכם מבוסס על נוסח ההרצאה בעריכה לשונית ומדעית קלה שלי. כמי שהייתה לא רק חוקרת ספרות אלא גם אשת ספרות, המילה – הכתובה והמדוברת – הייתה יקרה לליבה של יעל. היות שהקפידה לא רק על הניסוח אלא גם על הנימה, היא נהגה לכתוב את הרצאותיה על בוררין. מכיוון שכך, הטקסט שהותירה נזקק לעריכה מינימלית בלבד, ולא רציתי להתערב בו מעבר להכרחי כדי לא לפגוע בקולה המובהק. נראה לי נכון לשמר את הטון החי, המעט דיבורי של הטקסט, וכמובן, לא יישרתי את העברית הקווירית של יעל: השימוש בלשון רבות או בצורות משולבות כגון "חבריות" או "שלהן". הקוויריזציה של העברית הייתה פרויקט מתמשך של יעל בכתביה ובתרגומיה, ובטקסט הזה, שכולו טענה בזכות הבלבול, שימושי הלשון הקוויריים הולמים במיוחד. שתי הערות השוליים הן תוספת שלי.

יעל הייתה מהאקדמאים המעטים שהתיאוריה והוויית החיים ארוגים אצלם ליריעה אחת: המחשבה הקווירית היתרגמה אצלה לפרקטיקת חיים קווירית, ופרקטיקת החיים הזינה את המחשבה. המאמר שלפניכם הוא דוגמה מובהקת לכך. יעל הייתה חוקרת מן המעלה הראשונה ומרצה אהובה ומעוררת השראה שחיברה בין האינטלקטואלי לפוליטי בכל השדות שבהם פעלה: במחקר, בתרגום, באקטיביזם בתוך האקדמיה ובפעילות בשדה התרבות ובקהילה הלהט"בית. הנושא של הורות ושאריות קווירית העסיק את שתינו, והסתלקותה הפתאומית והמכאיבה קטעה שיחה שחסרה לי מאוד.

עמליה זיו

2.

יעל הייתה הורה נפלאה. היא תמיד אמרה שהיא רוצה להיות "הורה עם עומרה", ואכן, היא זכתה להיות הורה איתי, ואני זכיתי להיות הורה איתה.

מילותיה של יעל המובאות כאן אינן משקפות רק את רצונה להיות הורה איתי, אלא גם מבטאות פרספקטיבה שאינה עולה באופן מיידי כשחושבים על הורות ועל הבאת ילדים לעולם. פרספקטיבה זו מבטאת גם את רצונה להקים משפחה ולחיות הורות עם בת זוג – בחירה אלטרנטיבית לזוגיות הרווחת בחברה, וכזו שיש בכוחה לטשטש ואף לשבור את הקשר המיידי בין אימהות להורות. שהרי אם את נקבה ביולוגית, סביר שתזדהי כאישה וסביר עוד יותר שתרגי ילדיסות, ובהכרח תהיי אימא שלהן.

יעל הייתה הורה מסורה מאין כמוה: אוהבת, משקיעה, יצירתית, רגישה, מאפשרת, ובעיקר אמיצה. ההורות לימדה אותה הרבה על עצמה, והיא למדה שהיא יכולה להיות הורה מופלאה בלי לרצות להיות אימא. היא למדה שהיא יכולה להיות אימא יעל המצחיקה, העדינה, הגבוהה, שנושאת את מעיין גבוה על כתפיה, שמעניקה לנורי את שמה, גם בלי להזדהות באופן מלא כאימא, כפי שמקובל לחשוב. היא פשוט רצתה להיות הורה ולחיות את ההורות שלה כמו שחווה את חייה: אחרת, שונה, נאמנה לעצמה, בשוליים, הורה ביולוגית והורה לא-ביולוגית.

חויית ההורות למעיין, שהייתה בשביל יעל חוויה אוהבת, מעצימה, מאתגרת, מסקרנת וייחודית, הביאה אותה לרצות להרחיב את משפחתנו. אחד הדברים הראשונים ששאלו אותנו כשהייתי בהיריון הוא אם התינוקת היא מאותו תורם זרע אנונימי של מעיין. אנשים הופתעו לשמוע שבחרנו שלא לשמור מנות זרע, מתוך מחשבה שהערך הביולוגי של המשפחה שלנו לא משמעותי בשבילנו, וממילא לשני הילדים יש הורה ביולוגית והורה לא-ביולוגית. העדפנו להקדיש את המשאבים והאנרגיות לגידול הילדיסות ולאהבה הרבה שהענקנו ונעניק להסן, שהיא התשובה לכל חויית הורות באשר היא.

יעל הייתה הורה גאה ואוהבת למעיין במשך שלוש וחצי שנים, ולנורי במשך חמישה וחצי שבועות. היא חיכתה להם כל כך ורצתה בהם מאוד, ולצערנו העמוק לא הספיקה לגדל אותם כמו שרצתה ושאפה, אבל הדרך שהאמינה בה והאהבה הרבה לשניהם יהיו תמיד נר לרגליהם, והיא תמיד תהיה ההורה שלהם.

עומרה לוי-חזן

חול המועד פסח, 1995. אימא שלי מזמינה אותי לשיחה.

"יעל, אני רוצה לשאול אותך משהו. למה בכל פעם שאת חוזרת ממנה את סמוקה מאוד ונראית נרגשת במיוחד? מה קורה שם? הכול בסדר?"

אני מגייסת טון מלא ביטחון ועונה, "כן, אימא, הכול בסדר". אבל אני מבינה שהשאלות שלה מכוונות למשהו אחר. אז אני כולאת את הנשימה ויורה במהירות את המילים, "היא חברה שלי. לא חברה רגילה, חברה-חברה".

"מה?!", עונה אימא, "את לא רוצה ילדים? את לא רוצה להיות אימא?!"

אני בת 17. מעולם לא חשבתי לעומק על ילדים משלי ואין לי ממש תשובה מוכנה. אז אני שולפת גלולת הרגעה ועונה: "אני לא סוגרת דלתות".

חול המועד פסח, 1995. אני יוצאת מהארון בפעם הראשונה מול אימא שלי, והיא מדברת איתי על ילדים ועל אימהות. לראשונה אני זוכה להביט בפני האיננוס^{2**} של היציאה מהארון: מצד אחד שחרור, ומצד שני דיכוי: את יכולה לאהוב בנות, אבל לא תוכלי להיות אימא.

לפני כמה שנים, סביב אמצע שנות השלושים שלי, התחלתי לחשוב לעומק על הורות ומצאתי את עצמי חוזרת לשיחה ההיא עם אימא. נכון שב-1995 משפחות להט"ביות עוד לא ממש הופיעו על מפת המשפחות בישראל, כך שלא לי ולא לאימי היה אופק לדמיין משפחה כזאת. אבל עכשיו, בעשור השני של המאה ה-21, אחרי כמה וכמה בייבי-בומס בקהילה הלהט"בית בישראל, שאלת ההיתכנות של משפחה לסבית כבר לא עומדת על הפרק, ובכל זאת אני מוצאת את עצמי חוזרת לאותה שיחה. משהו אחר לא מרפה ממני. אני נזכרת במעבר החלק והטאוטולוגי שהיא יצרה בין הורות לבין אימהות: מבחינתה, אצלי שנולדתי נקבה, ההורות שווה בהכרח אימהות. אבל בשבילי זה לא כך.

כשהתחלתי לחשוב ברצינות על ילדים, זה מה שחשבתי, וזהו ציטוט מדויק: "אני רוצה ילדים, אני רוצה להיות הורה עם עומרה". ונכון, חרוזים זה נחמד, אבל כאן זה ממש במקרה, או שלא (עומרה אומרת שאין דבר כזה מקריות). כך עניתי כשנשאלתי אינספור פעמים במהלך הזוגיות שלנו (בקצב גובר ככל שנקפו השנים) אם אנחנו חושבות להביא ילדים לעולם, אם אני רוצה להיות אימא. וכך אני תופסת את עצמי גם היום: אני הורה, אני לא אימא ולא אבא.

נקודת המוצא של הרצאה זאת היא מה שאני מבקשת לכנות "התביעה הכפולה להטרונורמטיביות" המושתתת על הורים להט"בים: התביעה להזדהות בתפקידים הוריים ממוגדרים: לסבית כאימא, הומו כאבא, והתביעה לחניכה מגדרית ומינית תקינה של הילדים. "התביעה הכפולה להטרונורמטיביות" היא תוצאת זיהוי של להט"בים כפרברטים, כמי שמפירים את ההטרונורמטיביות, כמי שההורות שלהם נתונה תמיד להרמנויטיקה של חשד, וכן מתוקף החשש מהשפעות מזיקות שלהם על ילדים: הקישור המסורתי של הומוסקסואליות למחלה ולפדופיליה, וההבנה של הומוסקסואליות כמידבקת. כל אלו מייצרים את התפיסה של משפחות להט"ביות

כחממה לגידול להט"בים. מחקרים רבים מעידים כי בניגוד לעמדות הלהט"בופוביות האלה, הורים להט"בים מספקים מודלים מגדריים תקינים ומאוזנים, ילדיהם לא מפתחים זהויות מגדריות או מיניות אבנורמליות, ומשפחות להט"ביות לא נופלות במדדי האושר והרווחה ממשפחות הטרוסקסואליות, ולעיתים אף עולות עליהן.³

אין ספק שהמחקרים הללו חיוניים להסדרת מעמדן של משפחות להט"ביות בחוק, להשוואת המשאבים הנגישים עבורן וליצירה של שיח חיובי ואקלים של קבלה והכלה חברתית. אבל בהרצאה זו אשרטט כמה אופנים שבהם הורות קווירית יכולה לסרב להיענות לתביעה הכפולה להטרונורמטיביות בשל היותה מנגנון של דיכוי מתמשך, הן של ההורים והן של הילדים. זאת תוך פרישה מ"משחק ההוכחה או הראיה" – evidence game – כפי שכינתה זאת אנה מריה סמית,⁴ שמשחק כדי להוכיח למשל שאימהות ואבות לא ביולוגיים הם "הורים אמיתיים", או כדי להוכיח את "טובת הילד" במבנה משפחתי להט"בי. ההטרונורמטיביות של חוקי המשחק וההטרסקסואליות של השופטים ממילא אינה מאפשרת משחק הוגן ושוויוני, לכן לא תמיד חייבות להשתתף.

סקירת הספרות המחקרית והצגת חקירה אוטו-אתנוגרפית יאפשרו לי להתמקד בשתי סוגיות שיהוו תגובת נגד ל"תביעה הכפולה להטרונורמטיביות": הראשונה, מעבר לאימא ולאבא: הורות כזהות לא ממוגדרת. השנייה, קוויריזציה של ילדים, או "כן, אני מגדלת אותו להיות הומו", כפרפרזה על מאמרה של איב קוסופסקי סדג'וויק.⁵ תוך דיון בשתי הסוגיות הללו אציע מחשבה ביקורתית על מושג הבלבול, כפי שהוא מגולם בציווי הרווח "לא לבלבל את הילדים", והקשר ההדוק שלו לקונפורמיות מגדרית ולהטרסקסואליות.

בהקדמה לאסופת המאמרים *The New Family*⁶ דנות סילבה (Silva) וסמרט (Smart) בשאלה "מהי משפחה", והן עונות: 'families 'are' what families 'do', כלומר למשפחות יש אפשרות להיות מוגדרות מתוך דינמיקה המתנהלת בתוכן ולא מתוקף הגדרה ממסדית שחיצונית להן.⁷ סילבה וסמרט עומדות על האופי המשתנה של המשפחה ועל האפשרות של בני המשפחה שלא להתקבע בתפקיד מגדרי "מטפלת" או "מפרנס". אני מוצאת בדבריהן הצעה מעניינת ומאפשרת, הן באשר לדגש על הדינמיות הפנים-משפחתית האוטונומית והן באשר לשחרור מתפקידים משפחתיים ממוגדרים – שחרור שיכול בהחלט להתאים למשפחה לסבית, אף כי הדיון שלהן אינו מוקדש למשפחות להט"ביות.

כשאני פונה למחקרים על משפחות להט"ביות, אני מגלה שהם מתמקדים בדרך כלל באופנים שבהם הסימטריה המגדרית (כלומר היותם של שני בני או שתי בנות הזוג ממגדר זהה) משפיעה על חלוקת העבודה המגדרית בבית. מחקרים אלה לרוב מציגים משפחות להט"ביות כפרוגרסיביות ושוויוניות מבחינת חלוקת התפקידים המגדרית.⁸ מחקרים אחרים אפילו טוענים למעין אוטופיה מטריארכלית בקרב משפחות של הורות לסביות.⁹ אבל רוב המחקרים לא נוהגים קוויריזציה בקטגוריות המגדריות של ההורות – אימא ואבא – ומניחים שבמשפחות של שתי הורות לסביות יש בהכרח שתי אימהות, ובמשפחות של שני הורים הומואים יש בהכרח שני אבות.

"איך הילד או הילדה שלכן יקראו לכן? אימא ומאמי?" זו אחת השאלות הכי נפוצות שעומרה

ואני נשאלנו ונשאלות עד היום. לפני שמעיין נולד לא הייתה לי העדפה מיוחדת; התשובה הקבועה שלי הייתה שהוא יחליט, והייתי מוסיפה בחיוך, "ונקווה שנאהב את הכינויים שהוא יעניק לנו". מעיין קורא לי "אימא יעלי" או "אימא", ובפעמים אחרות רק "יעל" או "יעלי". לא הייתה לי המתנה דרוכה לרגע שבו הוא יאמר לראשונה "אימא", הגם ששמחתי כשאמר, כי כמעט אי אפשר שלא לשמוח, כי בכל זאת אמר ובכל זאת מילה. אבל אני לא יכולה שלא לחשוב על מה שהוא לא אמר ברגע הזה וברגעים שאחריו, בכל פעם שהוא קורא לי אימא. "אני הרי לא צריך לומר לך כמה הייתי מאושר כשהוא התחיל לדבר, את בטח זוכרת את הפלא הזה כשילד מתחיל לתת שמות לדברים", כותב יאיר למרים ברומן המכתבים של דויד גרוסמן, שתהיי לי הסכין.¹⁰ "ובכל זאת", ממשיך יאיר, "בכל פעם שהוא לומד מילה חדשה, מילה שהיא גם קצת 'שלהם', של כולם, אפילו המילה הראשונה שלו, מילה יפה כמו 'אור', הלב שלי גם נחמץ קצת, באפס קצהו, כי חשבתי – מי יודע מה הוא מאבד ברגע זה, וכמה אינסוף סוגים של זוהר הוא הרגיש וראה וטעם והריח, לפני שדחס את כולם לתוך התיבה הקטנה 'אור', עם הריש הזאת בקצה, כמו מתג כיבוי. את מבינה, נכון?"¹¹

איך אסמן את האפשרות שלי להיות מישו אחר או מישו נוסף בשביל מעיין ולא אימא, או לא רק אימא? איך קוראות למי שאני? מהי המילה בשבילי? אני רוצה לנסות להבין את האימהות באופן דומה לזה שבו מציעה ג'ודית באטלר ב-Gender Trouble¹², להבין את המגדר כמערכת של ציטוטים היוצרים אשליה של מהות שנובעת כביכול מהביולוגיה. להבין את האימהות כך פירושו לנתק את האימהות מהביולוגיה, ובכך לאפשר גם לגברים להיות אימהות, ובהקשר זה מעניין לראות את מאמרו של לוסיאן לאור על פרפורמטיביות אימהית שלו כהומו.¹³ זאת ועוד, ניתוק האימהות מהביולוגיה מאפשר לא רק לאימהות לסביות לא-ביולוגיות להיות אימהות, אלא גם – וזה הדגש שחיפשתי – לנשים בזהויות מגדר לא קונפורמיות להיות מזוהות כלא-אימהות, הגם שהן הרו והביאו ילדים לעולם.

בספרות המחקרית אני מוצאת את הקטגוריות non-binary parent ו-degendered parent (הורה לא-בינארי, הורה לא-ממוגדר), ואלה עוזרות לי להמשיגה תיאורית ולהיכרות עם זהויות הוריות קוויריות. אבל לרוב אלה הן קטגוריות לבנות הזוג שלא הרו וילדו, מי שמתוארות כ-non-carrying (כמי שלא נשאו ברחמן את הילד) ו-non-nursing (מי שלא היניקו אותו). לעומתן, אני מה שנהוג לכנות "אימא ביולוגית", ולכן לכאורה פריבילגית יותר, אבל במקרה זה נראה שהשוליים הרחבים של הקטגוריות ההוריות שנפתחים לאימהות לא-ביולוגיות בשיח הקווירי לא לגמרי נפתחים עבורי. לכאורה אין צורך, אומרים לי, הלוא את האימא.

אז אולי לא לחפש בחוץ, בספרות, בנרטיבים של אחרים; אולי לחפש קרוב, בפנים, אצלי? אולי בְּלִי?¹⁴ הכינוי שנתנה לי המשפחה – לא הביולוגית אלא זו הנבחרת – קהילת החברות הכי טובות שלי, ואצל רוב החבריסות שלי הפך, לשמחתי, לכינוי השגור שלי, ואצל חלקן החליף לגמרי את שמי. בְּלִי זה טוב, אני מחייכת ביני לבין עצמי, זה לא בבן ולא בבת, וזה עוד לא מוגדר, זה עוד יכול להתמלא, כי אני עוד לומדת להכיר אותי ואת הזהות ההורית הקווירית שלי. family is process, אני לוחשת לעצמי כמו מנטרה, וה-s הכפול של ה-process תוסס לי

בפה ומרגש אותי מבפנים, אפילו שאני עוד לא יודעת בדיוק מה, אפילו שעוד לא ממש נהייתי. כדי להתייחס בחיוב לאפשרות של להיקרא בָּלִי, אני צריכה להימנע מהמחשבה המקובלת ששם פרטי לא מכבד, לא מכיר או לא נענה לסמכות ולתפקיד ההורי. אני קוראת בספרות הפסיכולוגית ובמדורי ייעוץ להורים על התופעה של הורים שילדיהם מכנים אותם בשם הפרטי, והתשובה בדרך כלל דומה: זו תקופה שתעבור, יש לעודד את הילדים לכנות את ההורים אימא או אבא, בהתאמה, ולחזק אותם על כך. אבל אם התופעה ממשיכה בעידוד ההורה (רחמנא ליצלן), יש בה כדי להעיד על התרופפות האחריות והמחויבות של ההורה לילד. כמעט מיותר לציין עד כמה ההנחיות הללו מצמיתות, עד כמה פוטנציאל הבלבול בין הזהויות והתפקידים מאיים, וכמה שיפוטיות יש כאן.

הסוציולוגית ג'קי גאב חקרה את מה שהיא מכנה Lesbian M/Otherhood.¹⁵ גאב מראה עד כמה ילדים הם גמישים ומכילים מודלים משפחתיים שמתרחקים ממודלים מגדריים מסורתיים תוך שימוש אינטואיטיבי ויצירתי בשפה. למשל, שימוש בשם האם הלא-ביולוגית כבשם עצם: "I've got a mummy and a Janis", אומר אחד הילדים במחקרה.¹⁶ בעוד שימוש כזה יכול להיתפס ככינוי שמוריד מערכה של ההורה הלא-ביולוגית או לא מכיר בה כהורה או כאם, גאב מראה שמבחינת הילד וההורות שלו במשפחה הקווירית שלהם, שימוש כזה יכול להעיד דווקא על הנכחה של קטגוריה הורית אלטרנטיבית שלא בהכרח תזהה את ההורה כאב או כאם, גם אם השם ממוגדר. אמנם גם כאן הדיון הוא באימהות לא-ביולוגית, אבל האפשרות המשחררת לחשוב על שימוש בשם פרטי כאלטרנטיבה יצירתית משמח אותי וקוסם לי.

התהייה על הזהות ההורית והסימון שלה בשפה הופכת מורכבת יותר כשמעיין מלמד אותי שאימא יש לא רק יותר מאחת, אלא יותר משתיים, ולא רק זאת אלא שאימא לא חייבת להיות רק בן אדם. ערב, אנחנו נוסעים חזרה הביתה. עומרה נוהגת ואני יושבת לידה. מעיין יושב במושב האחורי.

מעיין: אימא יעלי?

אני: כן

מעיין: אימא עומרה?

עומרה: כן

מעיין: אימא דילן?

עומרה ואני מסתכלות זו על זו וצוחקות צחוק גדול. בקצות הצחוק אני מרגישה את התחושה המשחררת שמתעוררת בכל פעם שמעיין מתווה בדרכו עוד ערוץ קווירי למחשבה ולפעולה, ועד כמה אני רוצה להשאיר את הערוץ הזה פתוח, גם אם הוא נחשב לערוץ של בלבול, שיש להביא לכלל סדר וארגון. דילן הוא הכלב שלנו. אמנם הוא גדול כמעט כמונו, אבל מעולם לא פנינו אליו בזיהוי הורי, וזאת כנראה אפשרות שמעיין זיהה כמתפרשת מתוך הדינמיקה המשפחתית שלנו. ביני לבין עצמי אני תוהה אילו משמעויות הוא יצק לתוכה, אילו משמעויות הוא יוצק לזהות "אימא": האם את הרעפת החיבה (בליקוקים ובכשכושי הזנב)? האם את התחושה שיש

מי ששומר עליך (בנביחות ההתראה כשמישהו מתקרב)? או אולי את ההכרה בשייכות למשפחה והרחבת הגדרת המשפחה תוך הימנעות מ-speciesm (סוגנות) – אפליה על בסיס השתייכות למין ביולוגי? זאת האחרונה, הגם שהיא נראית על פניה מרחיקת לכת, כלל איננה אפשרות מופרכת לילד טבעוני שגדל במשפחה טבעונית.

למעין יש שיער ארוך שלא סופר מעולם; הצבע האהוב עליו הוא סגול; והוא אומר על עצמו שהוא אריה, קיטי (מ"הלו קיטי"), סמי הכבאי ואוֹנָה (האימא בספר "איה, אוֹיֹךְ" ואווה" של רינת הופר). אני מתמלאת חדווה גדולה למשמע שלל הזהויות שלו, החוצות את המגדר ואת גבולות הסוגנות. מאז שמעין תינוק פונים אליו בלשון נקבה, או שמתעוררת השאלה אם הוא בן או בת. לפעמים היא רק נלחשת על ידי ילדימות בגן השעשועים, ולפעמים נשאלת ישירות. לפעמים מעין אומר שהוא רוצה שיהיה לו פות, ולפעמים יש לו רק פין, ולפעמים גם פין וגם פות, ולאחרונה הוא גם אומר שיש לו תינוק בבטן.

אני אף פעם לא מתקנת, מיישרת לאפשרות הסבירה, הנכונה יותר. כי מה נכון? ש"לילד אין ילדים. רק לנשים, לאימהות יש ילדים"? כמו שפרויד מעמיד במקום את הנס, שמספר לו שתהיה לו ילדה.¹⁷ אני לא יכולה לומר למעין ש"רק לאישה יכולים להיות ילדים", כמו שאמר פרויד להנס, כי יש גברים טרנסים שיולדים, וכי יש מי שיולדות ואינן בהכרח מזדהות כנשים, אתה שומע מעין? כמוני. לכן בינתיים אני בוחרת שלא לומר דבר, לתת לו לטייל, להתבלבל במרחב האפשרויות הזה, כי אולי רק כך יצליח להתבונן בעצמו מתוך עצמו וכרצונו.

הספר *Curiouser: On the Queerness of Children* בעריכת סטיבן ברוהם ונטשה הארלי¹⁸ הוא אולי אוסף המאמרים הראשון בנושא קוויריות וילדים. בהקדמה לספר מופיעה הטענה על המבט הכפול והפרדוקסלי של מבוגרים על ילדים: מצד אחד, הילדים נתפסים כא-סקסואליים; תמימים ומשוללי כוונות ומשיכה מינית, ועוברים סוציאליזציה א-סקסואלית; אבל בה בעת אנחנו מניחים שילדים הם הטרנסקסואלים ומצפים מהם להתנהגויות הטרנסקסואליות: ריקודי זוגות שונים-מגדרית במסיבת יום הולדת בגן, לבוש ממוגדר למסיבת הסיום – בנים במכנסיים וחולצה ובנות בשמלות וכו'. ההתנהגויות ההטרנסקסואליות שלהם אמורות להבנות את זהויות המגדר הקונפורמיות שלהם, ולהפך: זהויות המגדר הקונפורמיות שלהם מעצבות התנהגויות הטרנסקסואליות.

מעין מספר לי ששתי ילדות מהגן אמרו לו "בן, בן". זאת פעם ראשונה שהוא אומר את המילה "בן". כשהוא מספר לי את זה אני קצת מתכווצת, כי מעולם לא אמרתי לו שהוא בן, חשבת שנקון יותר שזה יבוא ממנו, אם וכאשר הוא יבחר להגדיר כך את עצמו. אני לא מרגישה שזה התפקיד שלי. שמחתי שעד עכשיו נראה שהוא מתעלם מדיבורי "זה בן או בת?" שרוחשים סביבו. "למה הן אמרו בן, בן?" אני שואלת. מעין לא עונה ומחזיר לי בשאלה, "בן, כן?" אני בולעת את הרוק ומשיבה לו בשאלה: "מה אתה חושב, בן?" והוא אומר לי, "כן, בן". אני מרגישה שהשיחה אוטוטו נגמרת והקשב של מעין כבר נודד למקום אחר, אבל בכל זאת אני משחילה פנימה, "בן זה טוב ובת זה טוב, ויש בן שרוצה להיות בת ובת שרוצה להיות בן, וכל זה טוב אותו הדבר". מעין מביט בי, שותק, מהנהן וממשיך לשחק.

במאמרה "How to Bring Your Kids Up Gay" מצביעה איב קוסופסקי סדג'וויק על כך שבשעה שהקטגוריה "הומוסקסואליות" הוצאה מספר האבחנות הפסיכיאטרי שפורסם ב-1980 (DSM III), הוכנסה אליו קטגוריה חדשה: "בלבול מגדרי" (Gender Confusion), או בשמה המדעי: GID — Gender Identity Disorder of Childhood.¹⁹ כך, טוענת סדג'וויק, אפשר לעמוד על הקשר ההכרחי בין קבלה חברתית של זהות מינית הומוסקסואלית לבין זהות מגדרית בינארית. במילים אחרות, מי שנחשבו עד לא מזמן חריגים מינית, כמו הומוסקסואלים, זוכים לקבלה חברתית על בסיס גילויים קונפורמיים של גבריות, בשעה שילדים "נשיים" זוכים לסטיגמטיזציה ולפתולוגיזציה בשיח הציבורי.

"התביעה הכפולה להטרונורמטיביות" מוחקת שונות מגדרית, הן בקרב הורים/הורות להט"בים והן בקרב ילדים, באצטלה של טובת הילד ותוך שקידה על טיפוח זהות מגדרית תקינה בקרב ילדים — Core Gender Identity. כשאני חושבת על הציווי "לא לבלבל את הילדים" אני חשה בבת אחת את המניפולציה של ההטרונורמה: הבלבול מוצג לא רק כמצב בלתי רצוי, אלא כפתולוגי, כזה שעוד לפני שנשהה בו ונבדוק אם הוא מתאים למידותינו, נבקש להסירו מעלינו כנגע. הבלבול, כך אומרת לנו התרבות, הוא חוסר סדר, מבוכה, טירוף. להיות במצב של בלבול פירושו להיות בחוץ.

אבל בהרצאה זאת ביקשתי לחבק את הבלבול ולהכניס אותו פנימה, לאפשר אותו בתוך הבית ובתוך המשפחה, הן באשר לזהות ההורית ולפרקטיקות ההוריות שלי והן באשר לתהליכי ההכרה של מעיין. מה שמנחה את התביעה הכפולה להטרונורמטיביות, כמו גם את המהלך הכפול של הכלת ההומוסקסואליות הגברית במחיר של הדרה של ילדים נשיים, הוא צמצום והכחדה של הקוויריות, לא רק באופן סימבולי אלא באופן ממשי. ההבנה הזאת משיטה עלינו, קוויריותם, תביעה חדשה: טיפוח הבלבול כערוץ פתוח ליצירה, לאוטונומיה ולסובייקטיביות.

הערות

1. להרחבה על ביקורות אלו ראו: עמליה זיו, "שארות קווירית" בגיליון זה.

2. יאנוס – האל הרומי כפול הפנים.

Richard Green, "Sexual identity of 37 children raised by homosexual or transsexual parents". *American Journal of Psychiatry* 135 (6) (1978): 692–697; Raymond W. Chan, Risa C. Brooks, Barbara Raboy, & Charlotte J. Patterson, "Division of labor among lesbian and heterosexual parents: Associations with children's adjustment". *Journal of Family Psychology*, 12(3), (1998): 402–419; Fiona L. Tasker & Susan Golombok, *Growing up in (a) lesbian family: Effects on child development* (New York: Guilford Press, 1997).

Anna Marie Smith, "A Symptomatology of an authoritarian discourse: The parliamentary."

debates on the prohibition of the promotion of homosexuality". *New Formations* 10 (1990): 41–65.

5. Eve Kosofsky Sedgwick, "How to bring your kids up gay: The war on effeminate boys" (להלן Sedgwick, "How to bring your kids up gay"). (Duke University Press: *Tendencies*, 1993): 154–164.

6. Elizabeth Bortolaia Silva & Carol Smart, "The 'new' practices and Politics of Family life". In Silva & Smart (Eds.), *The New Family?* (London: Sage: 1999), 1–12.

7. שם, 11.

8. Gillian A. Dunne, *Balancing Acts: Lesbian Experience of Work and Family-Life*. London: Report to the Economic and Social Research Council, 1998; Maureen Sullivan, "Rozzie and Harriet? Gender and family patterns of lesbian coparents". *Gender and Society* 10:6 (1996): 747–767.

9. Sondra Segal-Sklar, "Lesbian parenting: Radical or retrograde?" In Karla Jay (Ed.), *Dyke Life* (London: Harper Collins, 1995), 174–183; S. Suzanne Slater, *The Lesbian Family Life Cycle* (New York: Free Press, 1995).

10. דוד גרוסמן, שתהיי לי הסכין (הקיבוץ המאוחד, 1998).

11. שם, עמ' 15.

12. ג'ודית באטלר, צרות של מגדר. מאנגלית דפנה רוז, מכאן 2 (2001): 219–202.

13. לוסיאן לאור, מחשבות על פרפורמטיביות אימהית, המשפט ט"ז (תשע"א): 411–440.

14. "בלי" היה הכינוי של יעל כפי הרבה מחברותיה וחבריה, ולפני מותה תכננה להוסיף אותו לשמה באופן רשמי. בתוכנית הכנס שבו נישאה ההרצאה צירפה יעל את השם "בלי" לשמה. גם שם הדראג של יעל, Belly crunch, נגזר מכינוי זה.

15. Jaqui Gabb, "Lesbian m/otherhood: Strategies of familial-linguistic management in lesbian parent families". *Sociology* 39(4) (2005): 585–603.

16. שם, 599.

17. זיגמונד פרויד, הנס הקטן: אנליזה של פוביה בילד בן חמש. מגרמנית: מרים רון (הספרייה לפסיכותרפיה, הוצאת ספרות עכשיו, 2003), עמ' 101.



18. Steven Bruhm & Natasha Hurley (eds.), *Curioser: On the Queerness of Children* (University of Minnesota Press, 2004).

19. Sedgwick, "How to bring your kids up gay".

הורשה

ורד ניסים

עבודותיה של ורד ניסים בצילום, פיסול ווידאו, עוסקות בהיבטים תרבותיים ואישיים המתגלים ומתגלגלים דרך הקשר בינה ובין הוריה. אמנותה חושפת את חייה וזהותה דרך מארג של יחסים משפחתיים, ציפיות ותקוות. ברבות מהעבודות אמה ואביה הם משתתפים פעילים ומרכזיים, ומבססים את נוכחותה של האמנית בתוך העבודה ומחוצה לה. היחסים האלה משמשים בעבודות כמצע להקשרים רחבים של מגדר, מזרחיות, עבודה, מעמד וקרבה אנושית.

אמא של ורד, שעבדה במשך שנים רבות כעובדת ניקיון, מעבירה תורה שבעל פה, ידע שנצבר בעבודה קשה שעשתה בכל כורחה. את השיעורים של אמה ואביה אפשר לדמות להכשרה של שוליה. אבל בעוד שוליה מקצועית לומדת את רזי המקצוע, את הפרקטיקה והטכניקה, ורד נדרשת ללמוד דברים אחרים, ומתגלה כשוליה של החיים עצמם. דרך הדברים של אמה היא נדרשת למעשה להתפתח כאנטי-מתלמדת, להתגבר על המסלול המעמדי, על ההפרדות הגזעניות ועל המסגור המאיים לעטוף גם אותה. ההעברה שמתקיימת כאן דורשת מראש שלא לקבל את הדבר עצמו, אלא את האפשרות שהוא מציע. הורשה בין-דורית, במובן זה, היא העברה טרספורמטיבית, אפשרות להשתמש ביסודות שניתנים לבת כדי להשתחרר מעולה של ההורשה כפי שהיא נכפית על ידי החברה שמחויץ למעגל המשפחתי. עושר הירושה החורג מתגלה ברגישות שמפגינה אמה כלפי ורד ובדאגה לעתידה, והוא מציע ודורש את העתיד של האמנית גם לדור ההורים.

הוריה של ורד תובעים חוב, ומצפים לפריחתה ולהצלחתה. אבל הבת מהתלת בגורל: ההורשה לא מתממשת במדדי ההצלחה של המורישים, המדמיינים את בתם מתחתנת ומביאה ילדים לעולם. לפרקים האמנית מתגלה כדמות פסיבית, חומר ביד היוצר, מופעלת ונותנת לשיעור לעבור דרך גופה. זהו גם רגע של סרבנות, כמי שיכולתה להכיל את הירושה ולעמוד בציפיות מוטלת בספק. ברגעים אלה נראה כי מול האפשרויות לעתיד טוב יותר, והשאפה ש"נרים אותה למעלה", כדברי האם, מתגלה הפער שבין האופן שבו דור ההורים מדמיין את ההצלחה לבין השחרור שחולל את ורד כאמנית.

אודי אדלמן



מדבר בתוך עיר, 2009, וידיאו, 20:25 דק'

<https://www.youtube.com/watch?v=nZgijBcrGu4>



אם אספר לכם את קורות חיי, דמעות יוצאות לי מעיניי, 2015, וידיאו, 12:22 דק'

<https://www.youtube.com/watch?v=ddCBfjzzm0o>



מבט ונוס, 2004, צילום



מבט ונוס (אמא), 2004, צילום



משאבת הלב, 2017, וידיאו, 3:11 דק'

<https://www.youtube.com/watch?v=UQcSFmDn5JU&feature=youtu.be>



אני מתה לרקוד בחתונה שלך, 2016, וידיאו, 4:30 דק'

<https://www.youtube.com/watch?v=0Zf8PP-K648>



ללא כותרת , צילום, 2003



כריית נשים

אומי לייסנר

מבוא

ברחבי העולם ניתן להצביע על מדינות הדוגלות בפרו-נטליזם (עידוד ילודה), ולמדוד מדיניות זו על פי ממדים של תמיכה באימהות או בהורים לילדים קטנים.¹ מדינת ישראל, למשל, נחשבת באופן מסורתי למדינה פרו-נטליסטית, בין השאר בזכות מתן זכויות יוצאות דופן לאימהות (בעיקר לאימהות "עובדות") בשנות המדינה הראשונות. אף שבמשך הזמן הלכו זכויות אלה והצטמצמו,² הטענה שישראל היא מדינה פרו-נטליסטית המשיכה להישמע, אלא שכעת נטען שהביטוי המובהק אם לא הבלעדי לכך הוא שימוש ליברלי וחסר תקדים בטיפולי פוריות מסובסדים, בפרט מסוג ההפריה החוץ-גופית (IVF).³ בהקשר זה מתוארת ישראל לא אחת כ"מעצמת פריין".⁴

במאמר זה אתייחס לבעייתיות שבהצגה זו של הדברים ואציע את המושג "כריית נשים" כמסגרת חלופית להבנת המדיניות הישראלית בנוגע למתן טיפולי פוריות ולנושאי פוריות האישה בכלל. בחלקו הראשון של המאמר אבקש להצביע על הסדקים⁵ בספרות הקיימת, המציעה ניתוח בעייתי משני טעמים: ראשית, ההסבר שניתן לטענה שישראל היא מדינה פרו-נטליסטית מתבסס בעיקר על נימוקים הנשענים על "המאבק הדמוגרפי", כלומר על מדיניות שנועדה לעודד ילודה באוכלוסייה היהודית כדי לשמר רוב יהודי בישראל.⁶ אבקש להתמודד עם הבעייתיות בטענה גורפת זו דרך תיאור מעין שרשרת מאמרים שהדיאלוג ביניהם מערער על הקשר בין הדברים.

שנית, אטיל ספק בהנחה כי המדיניות בנוגע לטיפולי פריין היא ביטוי לפרו-נטליזם מטעם המדינה, בעיקר באמצעות מבט רחב על הסוגיה. בפרט, אתבונן באופן הבעייתי שבו ניתנים הטיפולים בשטח ובתוצאות הכושלות הידועות מראש של חלק גדול מהם. בנוסף, אבחן את ההתנהלות המקומית בסוגיות אחרות השייכות לתחום הפרייה והרבייה של נשים. בתוך כך אדגיש שבשאר מדינות מעודדים מגוון טיפולים והתערבויות בגוף האישה הפורה, אך רבים מהם כלל אינם מיועדים ללידת ילד אלא למניעתה. במילים אחרות, אטען שמדינת ישראל אינה מעודדת ילודה דווקא, אלא התערבות רפואית בגופן של נשים בכלל.

על רקע תובנות אלה, אציג את המושג "כריית נשים", אשר נועד לשקף את הטענה כי המטרה העליונה של המדיניות הישראלית בכל הקשור לגוף האישה הפורה היא הפקת רווחים ממנו ועל חשבוננו. בנוסף, בהתאם לספרות הפמיניסטית הרדיקלית, אציע שתעשיית "כריית הנשים", ובכלל זה סוגיית טיפולי הפריין, משמשת כלי להמשך השליטה הפטריארכלית בגופן של נשים.⁷ בהקשר זה, המושג "כריית נשים" מתכתב גם עם מטבעות לשון נוספות כגון "קריעת נשים" ו"הכרעת נשים". גם בשאלה של "קריאת נשים" נעסוק, כלומר בתפקיד של הבעת רצונן של נשים בעד הטיפולים או נגדם.

בפרק האחרון נדון בהשלכות הניתוח המוצע ובחיבורו לספרות רחבה יותר. אטען שאף כי המונח "כריית נשים" נולד בהקשר הישראלי, עסקי "כריית הנשים" מתבצעים למעשה בעולם (הפטריארכלי) כולו, אלא שכל חברה נוטה להתמקד בענף אחר – הכול בהתאם למאבקי הכוחות ולזרמי התרבות הדומיננטיים. עוד אציע כי האקט של "קריאה לילד בשמו", דהיינו השימוש במושג "כריית נשים" המדגיש היבטים של כסף וכוח, עשוי לעזור במאבק נגד הניצול האינסטרומנטלי של נשים והיחס אליהן בתור משאב.

פרו-נטליזם ישראלי, "הבעיה הדמוגרפית" ו"הזכות לאושר"

מקובל לתאר את מדינת ישראל כמדינה פרו-נטליסטית, וההסברים לכך מתייחסים לצו הדתי "פרו ורבו", להיסטוריה של השואה, ובעיקר למה שמכונה "המאבק הדמוגרפי".⁸ אבן דרך בהתפתחות הטענה האחרונה נמצאה במאמר "אשת חיל מי ימצא" (1999) מאת הסוציולוגית ניצה ברקוביץ. המאמר מסביר שכדי לשמור על מאפייניה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית דרוש רוב יהודי,⁹ אשר יכול להישמר בעזרת שני אמצעים: "עלייה חיצונית", דהיינו הגירה של יהודים אל המדינה, או "עלייה פנימית", כלומר שיעור ילודה גבוה במגזר היהודי לעומת הערבי. בנסיבות אלה, השיעורים השונים של הריבוי הטבעי בשתי הקבוצות נעשו לסוגיה לאומית – עם הנשים בקו החזית. לדברי ברקוביץ:

למדיניות לעידוד הילודה יש צורות ביטוי רבות שמשתנות בהתאם למאפייני התקופה. בשנות השמונים והתשעים החליפו טיפולי הפוריות את הטקסים לבחירת "אם השנה", ישראל מובילה בעולם כולו מבחינת המספר היחסי של מרפאות ציבוריות שעוסקות בהפריה חוץ-גופית. לאחרונה אנו עדים גם להרחבת המימון הציבורי לטיפולי פוריות לסוגיהם השונים, בעוד אמצעי מניעה אינם זוכים בשום סבסוד ציבורי.¹⁰

לחיזוק הטענה הציעה ברקוביץ שיש גם היגיון כלכלי למדיניות הזאת, על סמך ציטוט של שר הבריאות אז, מוטה גור, שהדגיש עוד בשנות השמונים ש"הפריות מלאכותיות הן יקרות, אך עדיין זולות יותר מאשר קליטת עלייה".¹¹ הלך המחשבה שאימצה ברקוביץ עובר כחוט השני בספר *Fertility Policy in Israel* (1998) מאת החוקרת הקנדית ג'קלין פורטוגו. פורטוגו מציעה מעין מטה-אנליזה של כלל החוקים שנועדו להסדיר את הפריה בישראל, וטוענת שאת כולם מנחה "המאבק הדמוגרפי", כלומר הרצון להגביר את הילודה היהודית ולהפחית את הילודה הפלסטינית בחבל ארץ קטן זה.¹²

התזה שהציעו ברקוביץ ופורטוגו מקנה אפוא משקל מכריע למאבק הדמוגרפי בהשפעה על מדיניות עידוד הילודה. אולם מאמר של הסוציולוגית שהם מלמד, שניתח את חוק גיל הנישואין (התש"י–1950), הצביע על סדקים בתזה זאת.¹³ לדבריה של פורטוגו, חוק זה מגלם (עוד) ניסיון לצמצם את שיעורי הפריה של האוכלוסייה הערבית (לעומת היהודית) בהסתמך על המנהג להשיא בנות בגיל צעיר. מנגד טענה מלמד שאין להגיע למסקנות בקשר לחוק רק על סמך

קיומו ובלי לנתח את תהליכי חקיקתו. בפרט הפנתה מלמד לדברים שאמרה יוזמת החוק, חה"כ עדה מיימון-פישמן, במהלך הדיון בהצעת החוק בכנסת: "המצב מחמיר והולך בשטח זה, בקשר לעלייה מארצות המזרח. הרי [...] כעבור עשרות שנים מועטות נהיה כולנו בני עדות המזרח, כלומר – בנינו אחרינו, לכן כולנו מעוניינים בתחיקת חוק מתאים".¹⁴ מכאן הגיעה מלמד למסקנה כי "גם אם ניתן לראות בחוק זה אמצעי עקיף לצמצום הילודה הפלסטינית, [...] האובייקט המרכזי של החוק היו המהגרים היהודים מארצות האסלאם".¹⁵

מלמד גילתה אפוא סדקים בטענה בדבר השפעתו המכריעה של המאבק הדמוגרפי (הלאומי), אולם בספרה *A Home for all Jews* מ-2016 גילתה ההיסטוריונית אורית רוזין סדקים בניתוח של מלמד. רוזין הדגישה כי לא זו בלבד שאי אפשר לבסס תיאוריה שלמה על תוכנו של חוק בלבד, גם אי אפשר לבסס על הליכי חקיקה בלבד, אלא יש לנקוט "מבט רחב יותר" מבחינת מקורות היסטוריים.¹⁶ אשר לטענה בדבר המניע הדמוגרפי הפנים-יהודי לחוק (כלומר היותו מכונן נגד לידות בקרב מזרחים), רוזין הצביעה על המאבק להעלאת גיל הנישואין בקרב נערות כמאבק שניהלו ברחבי העולם באותם ימים פמיניסטיות הגל הראשון – כמו מיימון-פישמן – בד בבד עם המאבק על זכות ההצבעה.¹⁷ אשר לטענה בדבר הקשר בין החוק לבין המאבק הדמוגרפי (הלאומי), רוזין הציעה להסתכל על יישום החוק בפועל. לדבריה, חוק גיל הנישואין נועד יותר מכול לעצב את הקולקטיב היהודי, והוא כמעט ולא נאכף בקרב האוכלוסייה הערבית,¹⁸ והדבר נכון עד היום.¹⁹

על רקע מורכבות זאת, עולה השאלה על השפעתו של השיח הפרו-נטליסטי הישראלי על החברה הפלסטינית. על כך חותרת לענות האנתרופולוגית רודה אן כנאענה בספרה *Birthing the Nation* (2002). בתור נקודת מוצא, כותבת כנאענה, "קל למצוא דוגמאות לפרו-נטליזם [ישראלי]", ובהערת השוליים הצמודה היא מפנה לספרה של פורטוגו.²⁰ אולם בהמשך מתברר שכנאענה כלל אינה מסכימה עם הניתוח של פורטוגו – היא מצהירה במפורש ש"אין למעשה קונצנזוס ציבורי בישראל בכל הקשור לפרו-נטליזם, לעומת, למשל, מדיניות עלייה", ומוסיפה שהיחס האמביוולנטי מתבטא בתמיכה הכללית של מדינאים ישראלים בשימוש באמצעי מניעה, שהוא פועל יוצא של "קושי לעודד את רמת הילודה בקרב יהודים בלי לעודד באותו זמן רבייה בקרב הערבים".²¹ במילים אחרות, אין כאן טענה שהשיח והפחד מפני האיום הדמוגרפי אינם קיימים, אלא שבמדינה בעלת יומרות דמוקרטיות אי אפשר להוציא אל הפועל מדיניות שמעודדת רבייה בקרב קבוצת אוכלוסייה אחת בלבד, לפחות לא באופן ישיר.

בתוך כך, כנאענה מתעלמת לחלוטין מסוגיות דמוגרפיות פנים-יהודיות, כגון היחס למזרחים או לחרדים – אוכלוסיות יהודית שמתאפיינות במשפחות מרובות ילדים. אכן, עוד בתקופת "בניית האומה" נתפסו החרדים כסממן של גלותיות ואנטיטזה לתנועה הציונית.²² בפועל, החרדים מנהלים כבר שנים (יחד עם הערבים) מאבק נגד קיצוץ בקצבאות הילדים, שנועד בעיקר להקטין את משפחותיהם.²³ כנאענה הגיעה למסקנה שרוב המאמצים הפרו-נטליסטיים בישראל הם סימבוליים בלבד.²⁴ אשר לתגובת-הנגד של הפלסטינים (בפרט תושבי הגליל), כנאענה מצאה שהיא לאו דווקא "ללדת כמה שיותר ילדים" אלא להפך: במטרה להתנגד לשיח הפרו-נטליסטי

הישראלי המציג את האישה הפלסטינית כפרימיטיבית שיולדת הרבה ילדים צמח בחברה הפלסטינית שיח שמעודד את הגבלת מספר הלידות כדי ליצור מעמד ביניים משכיל ומקצועי שישמש כנשק מסוג אחר במאבק הלאומי הפלסטיני.²⁵

על רקע התובנות הללו, אפשר היה לחשוב שהקשר ההדוק בין המאבק הדמוגרפי לפרו-נטליזם הישראלי סדוק כל כך, עד שגם אם יש בו גרעין של אמת, במקרים רבים הוא מתפקד כמיתוס בלבד.²⁶ אולם בחינת הספרות מעלה כי לא כך מתייחסים אליו, במיוחד בהקשר של טיפולי פוריות. ב-2004, למשל, פורסם מאמרה של הסוציולוגית דפנה בירנבוים-כרמלי, "יותר זול מעולה חדש".²⁷ המאמר נפתח בתובנה ש"למרות הדימוי המקובל של מדינת ישראל כמעודדת ילודה באופן גורף",²⁸ בפועל הלכה עם השנים והצטמצמה אותה מדיניות פרו-נטליסטית לכדי היבט אחד: נגישות ומימון ציבורי חסרי תקדים של טיפולי פוריות, ובפרט של הפריה חוץ-גופית.

במאמרה תיארה בירנבוים-כרמלי את ההיסטוריה של מתן טיפולי פוריות בישראל, והראתה בין השאר כיצד היחס לטיפולים התאפיין מתחילת הדרך בהתמקדות באישה, כפי שניכר מניסוח הדברים (כגון "אם אישה לא הצליחה להרות") ובאופי הטיפולים עצמם, שהתמקדו בגופה גם כשהסיבה לבעיית הפוריות נמצאה אצל הגבר.²⁹ בנוסף, המדינה הפקידה בידי גינקולוגים את הסמכות הבלעדית למטלה רגישה זו, אך לא הפנתה אליהם שום הנחיה או הכוונה.³⁰ עוד הדגישה בירנבוים-כרמלי את הסבסוד הנדיב מטעם המדינה, שכלל בעת כתיבת מאמרה מימון ציבורי של טיפולי פוריות לכל ישראלית עד גיל 45, או עד גיל 51 אם היא מסתייעת בתרומת ביצית, ללא תלות במצבה המשפחתי, הכלכלי או הנפשי או בנטיית המיניות, עד לידת שני ילדים לזוג וילד אחד לאם יחידנית.³¹

המדיניות הישראלית היתרגמה כמובן להוצאה תקציבית ניכרת, אך כל ניסיון להגביל את מימון טיפולי הפוריות נכשל. בירנבוים-כרמלי חתרה להבין את הסיבה לכך, במיוחד בהשוואה למסלול האלטרנטיבי של אימוץ ילדים, המתאפיין בהיעדר מימון ציבורי ובקביעת קריטריונים נוקשים. לשם כך היא ניתחה דיון שהתנהל ב-1998 בוועדת הכנסת לקידום מעמד האישה סביב מגבלות שביקשו קופות החולים להטיל על הטיפולים.³² בירנבוים-כרמלי מצאה בדיון שלושה נרטיבים ששימשו להצדקת המדיניות הקיימת: הרפואה הישראלית כמקור לגאווה בינלאומית; נרטיב אישי של חמלה לנשים מיוסרות; ונרטיב רפואי שלפיו המומחים הם בעלי היכולת הטובה ביותר לוויסות הפריה חוץ-גופית. נדמה כי שלושת הנרטיבים התמזגו ויצרו קונצנזוס בקרב פוליטיקאים, רופאים, וצרכנים וצרכניות שהטיפולים ימשיכו להינתן באותה מתכונת.

אולם לטענת בירנבוים-כרמלי רב הנסתר על הגלוי, והיא זיהתה כמה סוגיות שבלטו בהיעדרן או במיעוט הדיבור עליהן: הסכנות הטמונות בטיפולים עבור המטופלות; סוגיות אתיות וחברתיות שממשלות בארצות המערב התחבטו בהן במשך שנים, כמו השימוש הרחב בהפריה חוץ-גופית כפתרון לליקויים רפואיים בגוף הגבר;³³ וכן שאלת האינטרסים הכלכליים והמקצועיים של המומחים הרפואיים שהשתתפו בדיונים.³⁴ נושא נוסף שנעדר מהדיונים, לפחות על פני השטח, היה הסוגיה הדמוגרפית. ובכל זאת, לתפיסתה של בירנבוים-כרמלי, סוד התמיכה הרחבה של

משתתפי הדיון במתן טיפולי פוריות נמצא הלכה למעשה בקידוש "המודל הטבעי-הביו-גנטי של המשפחה", מתוך רצון להגדיר את הקולקטיב היהודי בישראל כרשת של שארי בשר. להבנתה, קשר זה הוא קריטי לעיגון תביעות פוליטיות וטריטוריאליזם של הקולקטיב היהודי בישראל על בסיס המושג "זכות אבות". כלומר, גם אם אין מדברים בגלוי על "המאבק הדמוגרפי", ההפנמה החברתית של השיח הדמוגרפי נמשכת, והדיון כולו מתנהל תחת השפעתו.³⁵

איפה הסדק, אם כך? כשבינבונים-כרמלי מייחסת משקל מכריע כל כך לשיקול הדמוגרפי בעיצוב המדיניות, היא אינה מביאה בחשבון את "הקושי לעודד את רמת הילודה בקרב יהודים מבלי לעודד רבייה בקרב הערבים בה בעת", כדברי כנאענה.³⁶ את הטענה הזאת פגשה הסוציולוגית סיגל גולדין פנים אל פנים במאמרה "טכנולוגיות של אושר" (2006), שעסק בטקסטים שנוצרו סביב הצעת משרד האוצר לקצץ מימון להפריה חוץ-גופית ב-2003.³⁷ בניתוח הדיונים הפרלמנטריים והשיח התקשורתי הנלווה להם הצביעה גם גולדין על הטענות שנעדרו מהדיון, כולל – שוב – האינטרסים הכספיים של הרופאים; הסוגיות האתיות הקשורות בתמיכה לא מוגבלת בטיפולי פריון; דיבור על זכות הבחירה ועל אפשרויות הבחירה של נשים וגברים הנעזרים בטיפולי פריון; וכן בעיית הנגישות למידע, על הסיכונים, הכישלונות וההשלכות הלא-רצויות של טכנולוגיות אלו.³⁸

בניגוד לממצאיה של בירנבוים-כרמלי, גולדין אכן זיהתה בין הטענות שהושמעו את "הטענה הדמוגרפית" – ולא פעם דווקא מפי רופאים. לפעמים הועלתה הטענה בשילוב עם טענות אחרות, למשל שמימון טיפולי פוריות עולה פחות מסל הקליטה, ושעוד ילדים משמעו עוד חיילים לצה"ל.³⁹ גולדין הדגישה שיש טעם לפגם בכך שרופאים החותרים להשיג הסדר שמיטיב איתם כאנשי מקצוע משתמשים בטענות מן התחום הדמוגרפי, כמו גם בטיעונים הקשורים לסדר עדיפויות כלכלי או לסבלן של נשים עקרות בחברה הישראלית. מדבריה עולה האפשרות שטיעוני המאבק הדמוגרפי משמשים לצרכים רטוריים בלבד, כדי לכסות על מניעים אחרים. כך או כך עלתה כאן במלוא העוצמה תעלומת המימון השווה של טיפולי פוריות לכל המגזרים. לא זו אף זו, גולדין מצאה שבין התומכים הנלהבים למתן הטיפולים היו ח"כים ערבים.⁴⁰

על רקע סתירות אלה הציעה גולדין שהסוד לקונצנזוס בין המתדיינים נמצא לא בשאלת המאבק הדמוגרפי וגם לא בהוכחת זכות אבות על הארץ, אלא בהזדקקות לתפיסות ליברליות-גלובליות, ובמרכזן הזכות לאושר באמצעות הורות, המוצגת כזכות אנושית אוניברסלית וכזכות אזרח גם יחד. בכך "[טושטשו] יריבויות דיכטומיות בין יהודים לערבים, כמו גם בין חילונים לדתיים, בעיקר בכל הנוגע למימון טיפולים לנשים לא נשואות או לזוגות חד-מיניים", והודגש המכנה המשותף – התחום הרגשי.⁴¹

בפועל, גם בהסבר המסתמך על "הזכות לאושר" נותר סדק: כחלק מהסקת המסקנות שלה התבססה גולדין על כך שהטענה הדמוגרפית הועלתה למרות "השתקת שאלות בדבר השפעותיה המעשיות של התמיכה הבלתי מסויגת בטיפולי פריון במגזרים השונים, בעיקר במגזר הערבי".⁴² אולם למעשה, גם כשדובר על הקשר בין הטיפולים לבין "הזכות לאושר" היא הצביעה על השתקת דיון מעמיק בנושא ועל התעלמות נחושה מן הצדדים המאשרים פחות של הטיפולים (כישלונות מרובים, כאבים פיזיים, לחץ נפשי, קשיים בזוגיות ועוד) ושל ההורות עצמה (דיכאון

אחרי לידה, היעדר תמיכה ועוד).⁴³ באותה מידה הושתקה בדיקת הטענה שמתן הטיפול ביד כה נדיבה אכן "יותר זול מעולה חדש", וכן הטענה שעל הפרק לא עומדת השאלה של יעילות כלכלית, אלא שאלה של סדר עדיפויות כלכלי והעדפת אושרם של א/נשים מסומים על פני אחרים, כגון חולי סרטן או חולים סיעודיים.⁴⁴

במילים אחרות, בנסיבות של השתקה גורפת של כל טענה שמבקשת לצמצם את מימון הטיפול או את מספרם, לבטח אין בסיס לתפיסה שהמאבק הדמוגרפי הוא הכלי הרטורי היחיד או העיקרי בדיון על מדיניות הפרייון. אמנם מדובר ברטוריקה שיווקית יעילה ביותר, המבוססת בראש ובראשונה על הפחדה,⁴⁵ אולם גם שיח האושר משמש לאותה מטרה שיווקית, כדברי המשפטנית כרמל שלו: "האידיאולוגיה של השוק היא אגוצנטרית, היא ניזונה מהשתוקקות ומפחד, ובמסגרתה נהפכת ההולדה ממתנת אהבה לפרויקט צרכני".⁴⁶ מבחינה זו, ככל שניתן להצביע על מעבר בשיח מ"דמוגרפיה" (על כל צורותיה) אל "אושר", ולכל הפחות אל התקווה להשיגו,⁴⁷ ניתן לראותו כמשקף התפתחויות בהבנה של "מה מוכר" בחברה שאימצה עם השנים ערכים של אינדיבידואליזם וצרכנות על חשבון הקולקטיביזם.⁴⁸

ואם הן השיח הדמוגרפי והן שיח האושר משמשים בעיקר כמפלגט רטורי-שיווקי ושלא הטיעון הלאומי ולא הליברלי מספיקים בזכות עצמם, יוצא שנוצר מקום לפרש אחרת את ממצאיה של גולדין, כמו את אלה של בירנבוים-כרמלי, ולהמשיך לשאול מהו הבסיס לקונצנזוס הרחב שבין מגוון המתדיינים בעד המשך מתן הטיפולים ביד רחבה.⁴⁹

בתשובה לכך, בדומה לרוזין, אבקש להציע שהפתרון נמצא לא במה שאמרו המתדיינים – על אחת כמה וכמה ככל שמדובר ברופאים, שהם המרוויחים העיקריים מן הטיפולים, ובפוליטיקאים, המפיקים רווח סימבולי מהצהרותיהם בנידון.⁵⁰ במקום זאת הייתי מציעה שבבואנו לפענח את סוד ההסכמה הרחבה שנוצרה בכנסת – ואולי צריך לדבר על המכנה המשותף לכל המתדיינים: יהודים, ערבים, חילונים ודתיים – עלינו להתמקד במהותה של אותה הסכמה, דהיינו בהמשך הענקת הטיפולים לנשים ביד רחבה והפקדתן בידי הממסד הגינקולוגי. את הטענה הזאת אבקש לחזק בפרק הבא, דרך פן אחר של אותו מבט רחב, כהצעתה של רוזין, דהיינו לא רק בתוכן החוק אלא גם באופן יישומו בפועל.

פרו-נטליזם ישראלי ומתן טיפולי פוריות

סוגיית היישום (הבעייתית) של טיפולי הפוריות בישראל לא נעלמה מעיני החוקרות. בירנבוים-כרמלי נגעה במאמרה בתוצאות הכושלות של חלק גדול מטיפולי ההפריה חוץ-גופית, בהסתמך על דבריו של נציג משרד הבריאות שנאמרו עוד ב-1998: "אם ניקח אישה בת 45, האפשרות שהיא תהרה, לפי כל הסקרים בכל העולם, ושהיא תלד ילד [מהפריה חוץ-גופית], היא אפס".⁵¹ בנוסף לכך כתבה בירנבוים-כרמלי ש"בשיחות אישיות טענו באוזניי המנהלים של שתי יחידות הפריה חוץ-גופית כי רבים ממחזורי הטיפול הם אכן עודפים, הן מבחינת בריאות האישה והן מבחינת עלותם למערכת הציבורית".⁵²

סוגיית הטיפולים העודפים זכתה לאזכור גם בהערת שוליים במאמרה של גולדין. "יש הטוענים כי שיעורי ההצלחה בישראל נמוכים מאלו המדווחים בעולם", נכתב בה, "[כי] בישראל, המממנת עד הילד השני, עוברים [טיפולים] גם אנשים שהסיכוי שלהם [להצלחה] נמוך מאוד מלכתחילה".⁵³ בהערת שוליים נוספת מציינת גולדין ש"בישראל זה שנים 'מחזירים' לרחם כמה עוברים, ולראיה מספרן הגבוה [...] של לידות פג ושל שיעורי תמותת פגים".⁵⁴ בהמשך היא מדווחת על גיבוש המלצת משרד הבריאות להגביל את מספר העוברים המוחזרים לרחם בהפריה חוץ-גופית.⁵⁵ אולם כעבור שנים, ב-2013, הכריז מנכ"ל משרד הבריאות אז, פרופ' רוני גמזו, באחת מוועדות הכנסת:

יש לנו בעיה במדינת ישראל – ואני אומר את זה בזהירות, מה שאני לא אומר אני אחטוף – של עודף טיפולי IVF, לעיתים במצבים שלא מצדיקים. ויותר מכך, אולי פחות מדי אומץ ללכת למחזורים של החזרת עובר יחיד ולפעמים גם במחיר של שיעורי ההצלחה, מגמה שהרבה מאוד מדינות בעולם הולכות אליה. קודם כול, הקריטריונים, קריטריוני הגיל, ומתי לא סביר כבר לעשות טיפולי IVF. [...] משרד הבריאות לא טיפל בזה שנים.⁵⁶

במילים אחרות, שאלת חוסר היעילות של רבים מן הטיפולים אינה חדשה. הסוגיה הבולטת היא גילן המבוגר של המטופלות. עד היום, הגיל העליון של האישה לצורך ביצוע טיפולי IVF מסובסדים הוא 45, ובמקרה של ביצית נתרמת היא אף הועלתה ב-2010 ל-54.⁵⁷ בנוסף, ישנם טיפולים עודפים מן הסוג של "יד קלה על ההדק", לדוגמה: על סמך הגדרה "קלה" של אי-פרייון,⁵⁸ או בלי לחתור לקבלת דיאגנוזה ברורה בדבר מהות הבעיה,⁵⁹ או כשהבעיה נובעת מהלכות נידה,⁶⁰ או כשמדובר בנערה בת חמש-עשרה.⁶¹ כך או כך, מספר ההפריות הלך וגדל לאורך שנים הרבה מעבר לגידול הטבעי של האוכלוסייה.⁶² בהמשך התברר שישראל אמנם שיאנית במתן טיפולי ההפריה החוץ-גופית, אך אחוזי ההצלחה שלה הם מן הנמוכים בעולם.⁶³ בשנים האחרונות אף החלו לטפטף לעיתונות הפופולרית המקומית כותרות כגון "93% מרופאי הפוריות בישראל: נתנו טיפולים מיותרים"; "אחד מתוך חמישה מחזורי טיפולי פוריות (19.8%) הסתיים בהיריון שנראה באולטרה סאונד";⁶⁴ ו"רק אחד מכל שישה טיפולי פוריות הסתיימו בלידה".⁶⁵ הנה אם כן עוד סיבה לפקפק בכך שהמטרה היא ילד והאמצעי הוא טיפולי פרייון, כפי שמשמע מהטענה בדבר פרו-נטליזם על רקע לאומי; או בכך שהאמצעי הוא ילד והמטרה היא אושר, כפי שמשמע מהטענה בדבר פרו-נטליזם על רקע ליברלי. במקום אלה, על סמך הנוהל המתמשך של מתן טיפולים עודפים, אפשר לומר שהטענות בדבר השאיפה או הזכות לאושר/לילד הן האמצעי (הרטורי), בעוד המטרה היא ביצוע (עוד ועוד) טיפולים בגוף האישה. תמיכה נוספת לטענה זו אפשר למצוא במבט רחב על סוגיות אחרות הקשורות בתחום פרייון האישה בישראל. מבט כזה יגלה שככל שניתן לתאר את המדיניות הישראלית כנדיבה במיוחד במתן טיפולי פוריות, אפשר לתאר אותה כך גם בקשר לטיפולים והתערבויות רפואיים שאי אפשר להגדיר אותם אלא כלא-נטליסטיים.⁶⁶ ניקח לדוגמה את אמצעי המניעה. אמנם, כדברי ברקוביץ, אלה לא זכו לרוב למימון ציבורי בישראל, אך זאת כנראה משום שמדובר בהוצאה

שהיא בהישג ידן של רוב הנשים.⁶⁷ לא זו אף זו, כפי שהדגישה כנאענה, המחוקקים הישראלים תומכים בשימוש של נשים באמצעי מניעה (רפואיים), והאפשרות שלהן (ואף חובתן) להזדקק להם עומדת בבסיס הטלת הגבלות על ביצוע הפלות בישראל.⁶⁸ הלכה למעשה, גם הפלות קלות להשגה בישראל – יחסית למדינות רבות בעולם – אם כי ההליך של אישור ההפלה דורש התערבות ממסדית ורפואית חריגה יחסית למדינות רבות בעולם.⁶⁹ אדרבה, הנוהל של החזרת יותר מעובר אחד לרחם במסגרת טיפולי פוריות נוצר⁷⁰ בצל החוק הישראלי המקל על ביצוע הפלות כחלק ממהלך שנקרא "דילול עוברים".⁷¹ בתוך כך יודגש שישראל מתאפיינת בשימוש קיצוני בטכנולוגיות לאבחון עוברים בזמן היריון (הדמיות אולטרה-סאונד ובדיקות גנטיות) לשם הפסקות היריון אויגניות.⁷²

לפי המשפטניות שולמית אלמוג ושרון בסן, את הדו-קיום המקומי בין שני סוגי המדיניות – מצד אחד מדיניות פרו-נטליסטית המעודדת טיפולי פריין, ומצד שני מדיניות לא-נטליסטית המתירה בקלות הפלות – אפשר להסביר כפועל יוצא של אותם שני מאפיינים של המדינה שברקוביץ ביססה עליהם את הניתוח שלה: היותה מדינה יהודית ודמוקרטית.⁷³ לגישתי, לעומת זאת, אין הצדקה של ממש להבחנה בין שני סוגי המדיניות על פי שאלת עידוד הילודה, אלא יש להתייחס לשניהם כאל פרקטיקות שדרות בשלום זו לצד זו תחת אותה קטגוריה: התערבות רפואית בגוף האישה. ההבחנה שיש לדעתי לעשות היא בין ההכרה הרחבה בזכותה של האישה להתערבות רפואית בקשר לפרייה, לעומת חירותה שלא להזדקק לרפואה בהקשרים אלה, שכלל אינה מובטחת.⁷⁴

למסקנה זו הגעתי לראשונה על סמך מחקר רב-שנים סביב החוק הישראלי המקשה מאוד על לידות בית עד כדי מניעתן בפועל.⁷⁵ בתוך כך גיליתי כי מה שעמד מאחורי אימוץ מדיניות זו, עוד בשנות המנדט הבריטי, היה בראש ובראשונה האינטרסים הכלכליים של הרופאים ושל הממסד הרפואי (דהיינו רשויות הבריאות, וכן הרופאים ומנהלי בתי החולים), והדבר נכון שבעתיים גם היום.⁷⁶

למסקנה דומה הגיעה ההיסטוריונית החברתית יאלי השש על סמך בדיקה של שלוש סוגיות אחרות השייכות לתחום הפרייה והרבייה של נשים בישראל. האחד הוא פיתוח והפצה של אמצעי מניעה רפואיים בין שנות החמישים לשנות השבעים של המאה הקודמת; השני הוא ניהול היריון והפלות בשנות השבעים; והשלישי הוא הסוגיה של תרומת ביציות בשנות ה-2000.⁷⁷ מדובר אפוא בהסדרים הן מן הסוג הפרו-נטליסטי והן מן הסוג הלא-נטליסטי, ונראה שגם לגישתה של השש אין מדובר בהבדל מהותי. במקום זאת היא מראה כיצד האינטרסים של גינקולוגים ושל הממסד הרפואי בישראל בכלל הייתה להעמיק את השפעתם על תהליכי פריין של נשים ועל המדיקליזציה שלהם. אשר לטיעונים לאומיים ואידיאולוגיים למיניהם, אם מן הסוג הפרו-נטליסטי ואם בעד צמצום הילודה, אלה ואלה הושמעו על ידי רופאים כדי לקדם את עניינם, הכול בהתאם לתכתיבי הסוגיה. לטענת השש, אין לראות ברופאים "משרתים נאמנים של המדינה", וגם לא "סוכניהם של תהליכי קידמה שמאפשרים לנשים להגביר שליטתן על פריינן", אלא אנשים שפועלים למען האינטרסים המקצועיים והכלכליים שלהם עצמם.⁷⁸

אשר לתוצאות בשטח, הסוציולוגית לריסה רמניק מצאה שרמת המדיקליזציה של תהליכי

פריון בישראל ניכרת בהשוואה למדינות אחרות,⁷⁹ ושלו מדברת על העדפה של שיטות טיפול עתירות טכנולוגיה על פני שיטות פשוטות.⁸⁰ כשרק התחלתי להבחין בתרבות המקומית של ריבוי טיפולים ובדיקות רפואיות בהקשר לפוריות, כיניתי את העניין "הקלות הבלתי נסבלת שבה מתערבים בגוף האישה בישראל".⁸¹ אולם הביטוי עשוי לתת את הרושם כי אותה התערבות שגרתית בגוף האישה מתרחשת באקראי, ללא יד מכוונת. מכאן המושג "כריית נשים", שנועד להדגיש את הפקת הרווחים מתעשיית הטיפולים וקידום האינטרסים המקצועיים של העוסקים במלאכה. כדברי אחד המומחים שצוטטו אצל בירנבוים-כרמלי: במצבים רבים היוקרה והתגמול הכלכלי החריגים בארץ עלולים לעמוד מאחורי מתן הטיפולים.⁸²

באותה נימה, כדאי להקשיב למסקנתם של אורית רוזין ונדב דוידוביץ במאמרם על הסתדרות הרופאים בישראל. אמנם לטענתם ייתכן במקרים רבים קיומו של אלמנט אידיאולוגי אישי, וגם ברובד הקבוצתי "אפשר להניח כי [רצונם של רופאים] להתערב בזירה הציבורית ולפעול גם למען מה [שבעיניהם] הם אינטרסים של הציבור הרחב נובע [מתפיסתם] העצמית כאליטה משרתת אומה". אולם לצד זאת נמצא שמדובר בעיקר ב"אליטה המשרתת קודם כול את עצמה".⁸³ ראו גם דבריה של שָׁלו, שלפיהם "התפוצה של טכנולוגיות הפריור והגנטיקה מונעת על ידי גורמי שוק גלובליים ומקומיים שכוונתם עשיית רווח"⁸⁴ (שימו לב לכך שההסבר המסורתי שניתן למצב העלוב יחסית של הטיפול בפגים בישראל הוא הקושי לגייס רופאים למקצוע – "בעיקר משום שהעבודה היא רק בבתי החולים הציבוריים ולא ניתן לעבוד בקופת חולים או בקליניקה פרטית"⁸⁵).

לסיכום, הטענה שאינטרסים כלכליים מעורבים בתחום איננה חדשה, אלא טענה שהלכה וצברה תמיכה עם השנים. עם זאת, כפי שראינו לעיל, היא נוטה להופיע כטענה נלווית לטענות אידיאולוגיות-לאומיות-תרבותיות. בנסיבות אלה, המונח "כריית נשים" נועד לא רק להמשיג טענה קיימת,⁸⁶ אלא להביא את האינטרסים הכלכליים לקדמת הדיון במדיניות הפריור הישראלית וביישומה.

כריית נשים

את המושג "כרייה" אפשר ליישם בהקשר הכללי של תהליכי טכנוקרטיה,⁸⁷ מדיקליזציה וקומודיפיקציה של הגוף בחברה קפיטליסטית.⁸⁸ אפשר גם לשייך את המונח "כרייה" לשאלה ביו-אתית רחבה יותר של בעלות על חומרי גוף ומסחורם.⁸⁹ בהקשרים האלה גברים כנשים, ילדים כזקנים – במידה זו או אחרת כולנו מושא לכרייה מצד הרפואה ושותפיה. בדומה לכך, את המושג "כריית נשים" אפשר לראות בהקשר רחב יותר מאשר טיפולים רפואיים, למשל בתעשיית הצרכנות של אימהות בכלל⁹⁰ או בתעשיית היופי בתרבות הקפיטליסטית.⁹¹ עם זאת, המושג "כריית נשים" מתאר באופן המדויק ביותר את תחום הפרייה והרבייה של נשים, שבו כוחות המדיקליזציה והקפיטליזם פוגשים את הפטריארכיה.⁹² אין זה מקרי אפוא ש"כריית נשים" דומה דמיון צלילי לביטוי "כריעת נשים", שמקורו בביטוי התלמודי "[אישה] שכורעת לילד" (גמ' שבת לב:א).

הוגות הגל השני הרדיקלי של הפמיניזם הראו שמוסד האימהות שימש לאורך ההיסטוריה כמוקד השליטה בנשים, ובהמשך לכך שימשו גם התהליכים הביולוגיים הייחודיים הנלווים לאימהות כהנחת יסוד שהצדיקה ואיפשרה את השליטה בהן. כדברי אדריאן רייץ: "גוף האישה הוא הקרקע שעליו נבנית הפטריארכליות".⁹³ בעידן המודרני זוהו הרופאים כסוכנים העיקריים של תהליך זה, ואמצעי השליטה העיקרי שלהם הוא המדיקליזציה של תהליכי הפריה והרבייה אצל נשים.⁹⁴ בתקופה שבה כתבה רייץ' באה אותה מדיקליזציה לידי ביטוי בעיקר סביב הלידה עצמה, אבל מאז היא הלכה והתפשטה לעוד תחומים בחיי המין ותהליכי ההולדה של האישה. התגובה הפמיניסטית לא איחרה לבוא. ב-1985 הוקמה FINRRAGE, רשת בינלאומית פמיניסטית של התנגדות להנדסה רבייתית וגנטית, על רקע "המודעות הגוברת בקרב פמיניסטיות שהגיע הזמן להטיל ספק בהנחה שצורות ישנות וחדשות יותר של אמצעי מניעה, טכנולוגיות רבייה חדשות והנדסה גנטית הן ניטרליות, או בכלל מיטיבות".⁹⁵

בהתאם להבנות אלה, אבקש לטעון גם בקשר ל"כריית נשים" שאין מדובר רק באינטרסים כלכליים, אלא גם בפיקוח חברתי⁹⁶ ובכוח, במובן הפוקיאני הרחב,⁹⁷ ובמיוחד במובן הפמיניסטי הרדיקלי, דהיינו מטעם הפטריארכיה.⁹⁸ בהקשר זה רלבנטי לענייננו גם הדמיון הצלילי של המושג "כריית נשים" לביטוי "הכרעת נשים", אף כי מן המילה "הכרעה" עולה ריח של משימה שהושלמה, ואילו את "כריית נשים" יש להבין כניסיון להכריע נשים – משימה שיש לקוות שלעולם לא תושלם. אמנם הדיון על "פרו-נטליזם" נראה במבט ראשון ניטרלי מבחינה מגדרית, אולם כפי שראינו לעיל, חוקרות רבות הראו כיצד השיח מתמקד בנשים ומתייחס אליהן כאל מי שאחראיות הן על היקף הילודה והן על איכותם של היילודים, ובכך פועל ליצור ולשמור על היררכיה מגדרית. העובדה שבתוך כך נבנות ונשמרות היררכיות בקרב נשים, בין אם על בסיס לאום, עדה, מעמד כלכלי ועוד, אינה סותרת את משטור הנשים ככלל ואף מגבה אותו.⁹⁹

כלי מרכזי נוסף שנועד "להכריע" נשים הוא הפעלת כוח של ממש על גופן, וכאן אפשר להוסיף למשחק המילים את הביטוי "קריעת נשים". בהקשר של מתן טיפולים בתחום הגינקולוגיה, הוגי דעות זיהו צורות שונות של הפעלת כוח, החל ב"אלימות סימבולית"¹⁰⁰ וכלה ב"אלימות מיילדותית".¹⁰¹ בהקשר של טיפולי פוריות בפרט, ראוי לציין בנוסף לקשיים הגופניים והנפשיים הכרוכים בטיפולים עצמם, את החוסר בסיוע ותמיכה לנשים מטעם המדינה גם במקרים שבהם המדינה אחראית בחלקה למצבן, לדוגמה, בעת טיפולי פוריות חוזרים, ביצוע "דילול עוברים" לאחר ההחזרה של יותר מעובר אחד לרחם, הורות מאוחרת, וטיפול לקוי בפגים שנולדו בעקבות הטיפולים.¹⁰²

לבסוף, אבקש לנמק את הבחירה במונח "כריית נשים" מכיוון שעל פי רוב, כשמדובר ב"כרייה" מדובר בנגישות למשאב טבע שנמצא לרוב בבעלות המדינה ונתון להסדרתה ובמעורבותה של תעשיית-ענק. כך גם המצב בקשר לתעשייה הישראלית של "כריית נשים". בישראל, כאמור, מתן טיפולי פוריות כרוך בהוצאה אדירה מצד המדינה,¹⁰³ וככל הנראה מדובר בהשקעה משתלמת: תעשיית ה-IVF הישראלית היא מפורסמת, וכתוצאה מכך מושכת גם צרכנים מחו"ל.¹⁰⁴ בנוסף, לצד הסבסוד הציבורי הניכר שניתן לטיפולים אלה בישראל, ההזדקקות לטכנולוגיות פריין

הולכת ונעשית כרוכה בהוצאה כספית פרטית, המוסיפה למניעים הכלכליים של ספקי שירותים אלה.¹⁰⁵ מתברר שמתן "אוטונומיה" לצרכניות בתחום יוצר שוק פעיל ורווחי.¹⁰⁶

לצד הדברים האלה, אין ספק שהניסיונות הכושלים של משרד האוצר להטיל הגבלות על מתן טיפולי פוריות, כמו אלה שתוארו במאמריהן של בירנבוים-כרמלי ושל גולדין לעיל, יוצרים רושם של אוזלת יד של הרשויות, ואף של מעילה בתפקידן כשומרות סף שאמורות להגן על הציבור מפני אינטרסים כלכליים לא ענייניים. באותה דרך אפשר להתייחס למסמכי ההנחיות בדבר מתן הטיפולים שפורסמו במשך השנים, לעיתים בחסות משרד הבריאות.¹⁰⁷ יש להדגיש שבהקשר הישראלי, הרופאים מהווים קבוצת אינטרס חזקה מאוד,¹⁰⁸ בין השאר בשל שיטת הממשל הישראלית, היוצרת מצבים רבים של ניגוד עניינים אינהרנטי בין הרופאים כאנשי מקצוע לבין רשויות הבריאות. לדוגמה, הממשלה היא הבעלים של רבים מבתי החולים (שבהם מתבצעים בין השאר טיפולי הפוריות), אשר ממומנים באמצעות תקציב משרד הבריאות, שאף הוא מנוהל באופן מסורתי על ידי רופאים בכירים, ומתחרה במשק הבריאות עם גורמים אחרים, פרטיים וציבוריים, ובה בעת מתפקד כמשרד ממשלתי הקובע את המדיניות של מערכת הבריאות כולה.¹⁰⁹ בנוסף, ועדות ממלכתיות העוסקות בתחום הפיריון מאוישות בדרך כלל על ידי רופאים או מתקיימות תחת חסותה של הסתדרות הרופאים, שדואגת הן לרפואה הציבורית והן לרופאים שעוסקים ברפואה פרטית וביזמות רפואית וכיו"ב.¹¹⁰

והנה בתוך סבך האינטרסים האלה, נראה שכמעט ולא נותר מקום לשאלת האישה עצמה, אם באשר לטובתה, ואם לרצונה. אשר להיבט של "מה נשים רוצות?" בהקשר של תעשיית "כריית הנשים", אפשר להתייחס אליו תוך שימוש בביטוי "קריאת נשים", ומבחינה זאת אין ספק שהצגת טיפולי הפוריות בישראל באור שלילי-דכאני בלבד מסתירה את מורכבות הסוגיה. ההוגה הפמיניסטית שולמית פיירסטון אף זיהתה את האפשרות לשחרור נשים דרך טכנולוגיות פריון. בספרה *The Dialectics of Sex* שראה אור ב-1970 הייתה פיירסטון אחת הפמיניסטיות הבולטות שאיתרו את מקור ההפליה נגד נשים באימהות, ומכאן הצעתה שהישועה תבוא מטכנולוגיה שתשחרר נשים מתפקידן הביולוגי להרות ולהוליד.¹¹¹

בפועל, נשים רבות עושות שימוש חתרני באפשרויות שמקנות טכנולוגיות הפיריון, למשל ללדת רק לאחר פיתוח קריירה, או במסגרת מבנים משפחתיים לא הטרונומרטיביים, בניגוד לרטוריקת הפרו-נטליזם המסורתית.¹¹² בנוסף, נשים רבות מדווחות על חוויית העצמה דרך טכנולוגיות הפיריון.¹¹³ גם אין להתעלם מכך שנשים לקחו חלק חשוב בהפצת טכנולוגיות הפיריון בישראל, וראו מאמרה של גולדין לתיאור מקיף של אקטיביזם ציבורי בתחום.¹¹⁴ לא זו אף זו, הטענה בדבר "דרישה מצד הנשים" משמשת לעיתים קרובות את הרופאים כדי להסביר את ריבוי הטיפולים, כולל כאלה שנחשבים לחסרי סיכוי.¹¹⁵

כך או כך, וגם אם נתעלם מן הבעייתיות הפילוסופית הכרוכה במושג הרצון האנושי,¹¹⁶ טענות אלו מפספסות את "המבט הרחב", הן בקשר לסוגיות אחרות בתחום ניהול הפיריון של נשים והן בקשר לנשים אחרות, דהיינו אלו שאינן תומכות במתן הטיפולים במתכון הנוכחי. במילים אחרות, העמדה שמייחסת את "כריית הנשים" ל"רצון של נשים" מסתירה את העובדה שנשים

ככלל רוצות הרבה דברים, ושהקשבה ל"קריאת הנשים" בעד הטיפולים היא סלקטיבית למדי.¹¹⁷ השאלה שראויה לבחינה אפוא איננה מה נשים רוצות, אלא אילו מבקשותיהן נענות בחיוב.¹¹⁸ בכל מקרה, העובדה שרופאים תומכים בבקשתה של קבוצה (מסוימת) של צרכניות, גם אם מתוך רצון אמיתי להקל על סבלן, אינה אומרת שהם אינם פועלים מתוך אינטרס כלכלי או משיקולים של יוקרה מקצועית. אדרבה, לדברי רוזין ודוידוביץ, שיתוף פעולה עם ארגונים לזכויות אדם וארגונים העוסקים בזכויות בריאות תוך כדי שימוש בנימוקים מוסריים ובתביעות מן הסוג של הצלת מערכת הבריאות או ציבור החולים הוא אופן פעילות שכיח של (הסתדרות) הרופאים בישראל, שכך הם "מקשים על הציבור הנידון להבין אל נכון את מפת האינטרסים שלהם".¹¹⁹

אשר להישענות של רופאים על "דרישות הנשים" כדי להצדיק את ריבוי הטיפולים והטיפולים העודפים, לא פעם בצירוף הנימוק "אם אזורק מטופלות מהקליניקה שלי הן יילכו לרופא אחר",¹²⁰ וגם אם נתעלם מן הבעיות האתיות הכרוכות בו, מן הראוי להתמקד בשאלה אילו בחירות (ה)עמדו בפני אותן מטופלות. בפרט, אין לדון בתמיכתן של נשים בטיפולי פוריות בלי להביא בחשבון את המחיר החברתי הכבד שנשים "חשוכות ילדים" בישראל נאלצות לשלם.¹²¹ מנגד, המדיניות שמספקת לנשים מימון ציבורי למספר בלתי מוגבל של טיפולים עד להשגת שני ילדים, והרשות לקבל טיפולים נוספים שלא במימון ציבורי, לא רק הופכת דרך זו ל"קלה" ביותר להשגת הורות,¹²² אלא גם מעבירה לאישה מסר ברור שלפיו אין גבול להקרבה האישית המצופה ממנה בדרכה "למלא את התפקיד המשמעותי ביותר בחייה – להיות אם".¹²³ גם בירנבוים-כרמלי מתארת רופאים המחמיאים לנשים על התמדתן ונחישותן במהלך הטיפולים.¹²⁴

בשורה התחתונה, טענות המבקשות להדגיש את "רצונן של נשים" יוצרות מצג שווא במציאות שבה עד היום, רוב מקבלי ההחלטות בתחום – החל ברופאים, עבור בפקידי ממשל וכלה בחברי כנסת – הם גברים.¹²⁵ פירסטון עצמה הדגישה שהישועה לא תבוא כל עוד אותן טכנולוגיות פריון אינן נשלטות על ידי נשים. הלכה למעשה, מדיניות הפריון הישראלית מסתמכת על תקנות, נהלים פנימיים והנחיות (לא מחייבות) שרובם נקבעים על ידי רופאים,¹²⁶ ובעיקר מאשרים קבלת החלטות במקרים פרטניים, בין שעל ידי הרופא המטפל ובין שעל ידי ועדות מומחים, בלי שקיפות ובלי חובת דיווח.¹²⁷ אמנם במסגרת קבלת הטיפולים עצמם עדיין עומדת לנשים הזכות ל"הסכמה מדעת", המושרשת היטב במשפט הישראלי ובפרט בחוק זכויות החולה התשנ"ו–1996, אך גם כאן אפשר להצביע על כמה דרכים להניע נשים לבחור בטיפולים. שלו וגולדין מציינות למשל כי "מאחורי הדרך שבה ההצלחות, הכישלונות והסיכונים הכרוכים בטיפולים מועברים עשוי לעמוד רופא אמביציוזי השואף להיות חלוץ בתחום רפואי המאופיין בחידושים טכנולוגיים".¹²⁸

במקרים רבים, גם כאשר האישה מעוניינת לקבל החלטה מושכלת משלה, אין בנמצא די מידע שעליו תוכל להתבסס. עד לאחרונה (2014) לא היה בישראל מרשם מרכזי של נתונים בנושא הבטיחות והיעילות של השימושים השונים בטכנולוגיות הפריון העומד בסטנדרטים בינלאומיים.¹²⁹ וגם כאשר הממצאים המחקריים זמינים, הם תלויים בשאלות המחקריות שנשאלו מלכתחילה, וכן באופן שבו מודדים הצלחה במחקר. לדוגמה, במשך שנים נהגו למדוד הצלחת

טיפול פוריות בהתאם למספר ההריונות שהושגו. גם כשהחלו לאחרונה להתפרסם הנתונים על פי לידות, דבר לא נאמר על איכות חייו של הנולד (ושל הוריו).¹³⁰ אדרבה, כפי שהדגישו גולדין ובירנבוים-כרמלי, יש עדות להתעלמות מסורתית מן הממצאים בדבר הנזקים שהטיפולים מסבים לנולדים מהם.¹³¹ הנה, שוב מתברר שלא הילד ולא האושר מהווה המטרה אלא עצם ביצוע הטיפולים, ומטרה זאת היא שעומדת בבסיס תעשיית הכרייה.

סיכום ומסקנות

במאמר זה הוצג המושג "כריית נשים" מתוך הטלת ספק בטענה הרווחת שישראל היא מדינה מעודדת ילודה בראש ובראשונה עקב "המאבק הדמוגרפי", ושהנדיבות במתן טיפולי פוריות היא הסממן הבולט של מדיניות זו. לטענתי, המאבק הלאומי איננו ההקשר הנכון להבנת הנדיבות הישראלית הייחודית במתן טיפולי פוריות, ותחת זאת יש לראות במדיניות טיפולי הפריורן הישראלית דוגמה אחת בלבד לשלל התערבויות רפואיות בגוף האישה שהמדינה מציעה ומעודדת. בפרט, במושג "כריית נשים" (יחד עם הביטויים הדומים לו מבחינה צלילית – קריאת נשים; קריעת נשים; כריעת/הכרעת נשים) טמונות התשובות לשאלת המוטיבציה מאחורי ריבוי ההתערבויות הרפואיות הללו: כסף וכוח, כלומר שילוב בין אינטרסים כלכליים, יוקרה מקצועית ומבנה חברתי פטריארכלי ודכאני כלפי נשים. טענתי טענה כפולה: (א) יש להעדיף את הניתוח הפמיניסטי הן על פני הניתוח הלאומי של המקרה המקומי והן על פני הניתוח הליברלי המתמקד ב"זכות לאושר"; (ב) השימוש בביוֹלוגיה הנשית הוא בראש ובראשונה כלי שנועד לשמור על מקומן (הנמוך) של הנשים בהיררכיה הפטריארכלית ובכך לשמש בסיס מדעי ליחס אליהן בתור משאב ליצירת רווח, והסוכן המרכזי של תהליך זה והמרוויח העיקרי ממנו הוא הממסד הרפואי. מהן ההשלכות של הניתוח שהוצג כאן? אבקש להצביע על שתיים. ראשית, כפי שראינו לעיל, בכל האמור בטכנולוגיות עזר לפריורן היחס הרווח לישראל הוא כאל מקרה ייחודי, גם אם גרוטסקי מעט, אולם אם בוחנים את המקרה הישראלי לאור התיאוריה הפמיניסטית, הייחודיות המיוחסת לישראל מתפוגגת, בין אם בקשר לשימוש בטכנולוגיות פריורן בפרט ובין אם בקשר לתעשיית "כריית נשים" בכלל. גם אם הנתונים הסטטיסטיים בסוגיה של מתן טיפולי פוריות בישראל הם חריגים, הם רחוקים מלהצביע על תופעה ייחודית, שכן בעולם כולו נעשה שימוש בטכנולוגיות אלו, המושתתות על העדפה של ילדים גנטיים.¹³²

בנוסף, גם אם בישראל נעשה שימוש קיצוני בטיפולי פריורן, הוא קיצוני פחות מן הנהוג בהיבטים אחרים של תחום הפריורן והמיילדות של נשים, למשל ביצוע ניתוחים קיסריים מיותרים, הפלות של עוברים ממין נקבה, בדיקות גנטיות של פגיונות וכיוצא בזה.¹³³ וגם אם בישראל הצליחו הרופאים לגייס את תמיכת הרשויות ולהשתלב בהן יותר מאשר במדינות רבות אחרות, אין לתרגם את היעדר ההסדרה החוקית של עסקי "כריית נשים" במקומות אחרים כהיעדרם; בדרך כלל, ככל שהמדינה נסוגה או נרתעת מהסדרה של סוגיה זו או אחרת, נפתח פתח לפעולתם של גורמי שוק פרטיים, וגם בארץ משתלבים גורמים ציבוריים ופרטיים בשטח בכל סוגיה וסוגיה.¹³⁴

בכל מקרה, נותרת השאלה "מה כבר ההבדל מבחינת האישה?" ונראה שלכל היותר ההבדל הוא בצורה ובמידה. כפי שהראתה כנאענה, גם בתוך אותה חברה עצמה הנשים ניצבות בפני דרישות סותרות: ללדת כמה שיותר ילדים, או ללדת כמה שפחות אך "להשקיע" בהם. לשיטתה, העיקר הוא גיוס גופן של נשים לצורכי הלאום, ולשיטתי – לצורכי הפטריארכיה.¹³⁵ אשר לשאלה איך בדיוק מתבצעת "כריית הנשים" בכל חברה וחברה, היא מעניינת אך חורגת ממסגרת הדיון במאמר זה. ככלל, אפשר להניח שהייחודיות של כל חברה תבוא לידי ביטוי בכל פעם שקובעי המדיניות – פוליטיקאים, רופאים, אנשי דת ובעלי אינטרסים שונים – מצליחים לרתום את האמונות, התקוות, הדאגות והפחדים הדומיננטיים באותה חברה לצורכיהם. דוגמה טובה לכך נמצאת במאמר של האנתרופולוגית ציפי עברי, המתאר איך תמונות אולטרה-סאונד של עוברים משמשות בחברה הישראלית להטלת אימה כדי לשכנע נשים לבצע בדיקות רפואיות ולהפיל עוברים "כלתי תקינים", ואילו בארצות הברית נעשה בהן שימוש כדי לשכנע נשים שלא להפיל כלל.¹³⁶ במילים אחרות, העיקר הוא תהליך "חינוכן" ומשטורן של נשים וויסות התנהגותן בחסות הרפואה; התוצאה עצמה חשובה פחות.

ההשלכה השנייה של ההצעה לטבוע את המושג "כריית נשים" נוגעת לאחריות ולאסטרטגיות שלנו, החוקרות הפמיניסטיות והאקטיביסטיות. כאמור, השיח על "המאבק הדמוגרפי" ועל "הזכות לאושר" וכיוצא באלה דאגות לשלום הציבור ולביטחוננו משמש במקרים רבים כלי רטורי שנועד לשכנע (גם את הדוברים עצמם) במטרות הנעלות כביכול המנחות את הנדיבות הישראלית במתן טיפולי פוריות. אולם בתוך כך "הם מקשים על הציבור הנזון ממנו להבין אל-נכון" חלק ניכר ממניעיו האמיתיים, ובעיקר את האינטרסים העומדים מאחורי תעשיית הפריון בישראל.¹³⁷ נאמר אחרת: למילים, כמו תמיד, יש כוח רב, וייתכן מאוד שבזכותן התאפשרה הפיכתה של ישראל ל"מעצמת פריון".

בנסיבות אלה, בכל פעם שאנו כחוקרות מתייחסות לטענות על הקשר האמיץ בין מדיניות הפריון ל"מאבק הדמוגרפי" כאילו מדובר בשיקוף המציאות, אנחנו מעצימות את כוחו של הממסד לפגוע בנו. מנגד, על פי מיטב המסורת הפמיניסטית, הצעד הראשון בכל מאבק הוא שיום, דהיינו קריאה לילד בשמו. המושג "כריית נשים" נועד להתייחס לתופעה ישראלית ללא כחל ושרק, ולהדגיש את החתירה להפקת רווחים מגופן של נשים ולעיגון השליטה בהן, לעיתים קרובות על חשבונן.¹³⁸

לסיום, אני מחכה בקוצר רוח שיימצאו הסדקים בתזה שהוצגה בדפים אלה; כדברי לאונרד כהן, "בכל דבר יש סדק, כך נכנס האור",¹³⁹ והייתי שמחה לראות את הדברים באור קודר פחות.

הערות

1. ראו לדוגמה: "Breaking the baby strike", *The Economist* (July 25, 2015), p. 47 וכן Alena Heitlinger, "Pronatalism and Women's Equality Policies", *European Journal of Population*, 7(4) (1991): 343-375.
2. Daphna Birenbaum-Carmeli & Y. S. Carmeli, "Introduction: Reproductive technologies among Jewish Israelis: Setting the ground", in *Kin, Gene, Community: Reproductive Technologies among Jewish Israelis* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2010), Leslie (להלן "Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction 1, 7-8, 14-15, 19 King, "Demographic trends, pronatalism, and nationalist ideologies in the late twentieth century", *Journal of Ethnic and Racial Studies* 25 (2002): 367 דמוגרפיות, מדיניות פרו-נטליסטית ואידאולוגיות לאומיות בארבע מדינות: צרפת, רומניה, ישראל וסינגפור. קינג הגיעה למסקנה שבהשוואה למדינות האחרות, המאמצים הישראליים לעודד פוריות חלשים.
3. אמנם תמצאו כאן השוואות לסוגיות אחרות מתחום הפרייון, אך מפאת קוצר היריעה לא אוכל לפרט יתר על המידה בהקשרים השוואתיים אלה.
4. Daphna Birenbaum-Carmeli, "Thirty-five years of assisted reproductive technologies in Israel", *Reproductive Biomedicine & Society On-line*, 2 (2016): 16-23 (להלן: "Carmeli, "Thirty Five Years-Birenbaum 1, 7-8, 14-15, 19 Shulamit Almog and Sharon Bassan, "The Politics of Pro and Non-Reproduction Policies in Israel", *Journal of Health & Biomedical Law*, 14 (27) (2018): 39 (להלן "Almog and Bassan, "The Politics of Pro and Non-Reproduction 1, 7-8, 14-15, 19).
5. לשימוש באותה מטאפורה ראו אורנה דונת, "פרו-נטליזם סדוק: נרטיבים של הולדה ואי-הולדה בישראל" סוציולוגיה ישראלית י"א (2) (2010): 417 (להלן דונת, "פרו-נטליזם סדוק").
6. כפי שמסבירה יאלי השש, באופן כללי חוקרים נוטים לראות את המדיניות הישראלית בקשר לפרייון כביטוי של פרויקט "בניית האומה". ראו Yali Hashash-Daniel, "The Medicalization of Reproduction in Israel", in *Kin, Gene, Community: Reproductive Technologies among Jewish Israelis* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2010), 271 (להלן "Hashash. "Medicalization of Reproduction" בתוך כך מושמעות שתי טענות עיקריות: ראשית נטען שישראל היא פרו-נטליסטית על רקע "המרוץ הדמוגרפי" עם הפלסטינים, טענה שנדונה במאמר זה. שנית, דובר על השאיפה ליצור "יהודי חדש" בעל מאפיינים פיזיים ותרבותיים התואמים אידאליים מערביים מודרניים. טענה זו תידון כאן רק כדרך אגב. בשלב זה אבקש רק להצביע על סתירה מסוימת בין שתי המטרות כביכול – שהרי בבסיס הטענה הדמוגרפית עומדת ההנחה שכוונת המדינה היא רק לעודד את לידתם של כמה שיותר יהודים, ואילו הטענה השנייה מסתייגת מכך. לעיתים מדברים על המאבק בין איכות לכמות. ראו Gary S. Schiff, "The Politics of Fertility Policy in Israel", in *Modern Jewish Fertility*, ed. Paul Ritterband (Leiden: E.J.Brill, 1981), 256, 267.

7. באנגלית אפשר לדבר על min(d)ing women.
8. על "המשפחתיות" כאפיון של החברה הישראלית ראו סילביה פוגל-ביז'אווי, "משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות", בתוך מין, מגדר, פוליטיקה, עורכות ד' יורעאלי, א' פרידמן, ה' דהן-כלב, ח' הרצוג, מ' חסן, ח' נוה וס' פוגל-ביז'אווי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999), 107; Hisky Shoham, "You Can't Pick Your Family": Celebrating Israeli Familism around the Seder Table", *Journal of Family History* 39 (3): (2014): 239–260.
9. ניצה ברקוביץ, "אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל", סוציולוגיה ישראלית 11 (1999): 277 (להלן ברקוביץ, "אשת חיל"). כאמור, אין כאן סקירת ספרות מקיפה, ויצוין שבחרתי במאמרים שעוסקים בהיבט החוקי-מדינתי של הסוגיה לעומת הפן החווייתי-אתנוגרפי. מן השנים שקדמו לכתיבת מאמרים אלה ראויים לציון ספרה של לסלי הייזלטון, צלע אדם: האשה בחברה הישראלית (ידיעות, 1978), 52–74, שדיברה לראשונה על "פולחן הפוריות" בישראל, וגם Nira Yuval-Davis, "The Bearers of the", *Feminist Review* 15 (4) (1980): Collective.
10. ברקוביץ, "אשת חיל", 86–285. בהמשך הציטוט נאמר כי "ישראל היא גם המדינה הראשונה שבה הוסדר נושא הפונדקאות בחוק", אולם מאמר זה מתמקד בטיפול פוריות.
11. ברקוביץ, "אשת חיל", 286, וראו ההפניות שם.
12. Jacqueline Portuguese, *Fertility Policy in Israel: The Politics of Religion, Gender, and* (Westport, Conn: Praeger Publications, 1998), 194. גם פורטוגז התייחסה לפן הכלכלי של המדיניות, אלא שבניגוד לברקוביץ היא טענה ש"מדיניות פרו-נטליסטית המכוונת לאוכלוסייה היהודית קיימת ללא התחשבות במצב הכלכלי" (להלן Portuguese, *Fertility Policy in Israel*).
13. שוהם מלמד, "כעבור שנים מעטות נהיה כולנו בני עדות המזרח: אמהות, פריון והבנייתו של 'האיום הדמוגרפי' בחוק גיל הנישואין", תיאוריה וביקורת 25 (2005): 69, 70 (להלן מלמד, "כעבור שנים").
14. שם, 78–79.
15. שם, 78. ראו גם יאלי השש, כמה ילדים זה שמחה: מדיניות ילודה בישראל 1962–1974, עבודת מאסטר, אוניברסיטת חיפה, 2004.
16. Orit Rozin, *A Home for all Jews: Citizenship, Rights and National Identity in the Young Israeli State* (Waltham MA: Brandeis University/University Press of New England, 2016) (להלן Rozin, *A Home for all Jews*).
17. שם, 36. רוזין אינה חותרת להסביר מדוע מימון משתמשת ברטוריקה זו כדי לקדם את המאבק. לדעתה מדובר בסימן של ייאוש ותסכול מצידה מול ההימנעות של הרשויות מלטפל במה שהיא ראתה כבעיה בוערת. ראוי לציון גם את היעדר ההתייחסות של מלמד למצוקה של אותן בנות-אימהות שנאלצו להינשא מוקדם כל כך.
18. שם, 17, 42, 47. והשוו ברקוביץ, "אשת חיל", 294. Rawia Aburabia, "Family, Nation Building

and Citizenship: The Legal Representation of Muslim Women in the Ban against Bigamy (2019) 34 (3) *Journal of Law and Religion* 1951- Clause. לי נראה שמתאים כאן הניתוח בדבר "ברית בין גברים" שמציעה חסן. מנאר חסן, "הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", בתוך מין, מגדר, פוליטיקה, עורכות ד' יורעאלי, א' פרידמן, ה' דהן-כלב, ח' הרצוג, מ' חסן, ח' נוה וס' פוגל-ביז'אוי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999), 267.

19. ראו למשל "מעקב אחר יישום חוק גיל הנישואין", פרוטוקול מס' 178 משיבת ועדת חוקה, חוק ומשפט (2/5/2016). יודגש שבין היוזמות להעלאת גיל הנישואין מ-17 ל-18 ב-2013 היו פעילות פמיניסטיות ערביות שעדיין נלחמות למען אכיפת החוק.

Rhoda Ann Kanaaneh, *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. 20. (California: University of California Press, 2002), 38. (להלן *Kanaaneh, Birthing the Nation*).

21. שם.

22. דפנה הירש, "באנו הנה להביא את המערב: השיח ההיגייני בארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי", *זמנים* 78 (2002): 107.

23. Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction", 10-11, וראו גם לעיל ה"ש 6.

24. אם כי לדעתה, בהיבטים אחרים של מדיניות האוכלוסין של המדינה, כגון הגירה ושליטת קרקעות אתנית, המאמצים הם מוחשיים (38, *Kanaaneh, Birthing the Nation*).

25. שם, 63-65.

26. השש, כמה ילדים זה שמחה, 30.

27. Daphna Birenbaum-Carmeli, "'Cheaper than a Newcomer': On the political economy of IVF in Israel", *The Sociology of Health and Illness*, 26(7) (2004): 897-924. דפנה בירנבוים-כרמלי, "יותר זול מעולה חדש: על מדיניות הפרייון והפוליטיקה של 'המשפחה הטבעית' בישראל", *מטעם* 18 (2009): 65 (להלן בירנבוים-כרמלי, "יותר זול מעולה חדש").

28. בירנבוים-כרמלי, "יותר זול מעולה חדש", 66.

29. במיוחד לאחר פיתוח טכנולוגיית ICSI, שבה מופרית ביצית שנשאבה בהפריה חוץ-גופית באמצעות זרע המוזרק היישר לתוכה. במילים אחרות, גם אם הבעיה הרפואית היא ספירת זרע נמוכה אצל הגבר, מספיק שייצור זרע בכמות כלשהי על מנת להעביר את הטיפולים לגוף האישה. על השיטה ראו למשל כרמל שלו, "טכנולוגיות פרייון וגנטיקה בישראל", ביו-אתיקה כחול לבן: ביו-אתיקה ומשפט רפואי בישראל, עורך גיל סיגל (ירושלים: מוסד ביאליק, 2015), 140, 141-142 (להלן שלו, "טכנולוגיות פרייון").

30. בירנבוים-כרמלי, "יותר זול מעולה חדש", 68.

31. שם, 70.

32. לרקע ההיסטורי של המימון ראו 23–24, Birenbaum-Carmeli & Carmeli, “Introduction”.
33. על הסיכונים ועל כך שהם אינם חלק מהדיון הציבורי ראו שם, 18–19; Judith Lorber, “Choice, gift, or patriarchal bargain? Women’s consent to in vitro fertilization in male infertility”, *Hypatia* 4 (1989): 23–36.
34. בירנבוים-כרמלי, “יותר זול מעולה חדש”, (2009), 72; Birenbaum-Carmeli & Carmeli, “Introduction”, 23.
35. מנגד ראו Elana Bloomfield, “Conceiving Motherhood: The Jewish Female Body in Israeli Reproductive Practices”, *Interceptions* 10 (2009): 227 (להלן, Bloomfield, “Conceiving Motherhood”). בלומפילד מייחסת את ההתמקדות בטיפולים ואת החתירה ללדת תינוק גנטי ליחס של היהדות אל נשים בתור אימהות, ולהיריון ולידה כחלק אינטגרלי מן הזהות הנשית.
36. בירנבוים-כרמלי מתייחסת לעניין במאמר מאוחר יותר (Thirty Five Years) Birenbaum-Carmeli, “Masculinity and Marginality: Palestinian Men’s Struggles with Infertility in Israel and Lebanon”, *Journal of Middle East Women’s Studies* 5 (2009): 23–52. (שבו היא טוענת כי בגלל מחסומים כלכליים ותרבותיים, רוב צרכני טכנולוגיות הפרייה הם יהודים. מנגד ראו מאמרה המראה את היתרונות היחסיים שמציעה מערכת הבריאות הישראלית לגברים).
37. סיגל גולדין, “טכנולוגיות של אושר: ניהול פרייה במדינת רווחה פרו-נטליסטית”, בתוך פוערי אורחות: הגירה, פוריות וזהות, עורכים יוסי יונה ואדריאנה קמפ (ירושלים: ון ליר/הקיבוץ המאוחד, 2006), 167 (להלן גולדין, “טכנולוגיות של אושר”).
38. שם, 202.
39. שם, 191; לדברי גולדין, הסיבות שהועלו בדיון היו אי-יעילותה הכלכלית של הצעת הקיצוץ; הפגיעה באינטרס הדמוגרפי הלאומי-יהודי; הפגיעה במה שהוגדר כשתי זכויות בסיסיות: הזכות לרווחה רגשית והזכות להגשמה עצמית באמצעות הורות (ובעיקר אימהות); הפגיעה בזכויותיהם של האזרחים (היהודים); והפגיעה בצורך שמשמעותו ייחודית לחברה הישראלית: הצורך במשפחה.
40. שם, 192–194. גולדין גם מבקרת את השיח התומך בטיפולים באמצעות טענות מסוג המאבק הלאומי בין יהודים לערבים: “בכך הופך ‘הגוף הערבי הפורה’ לנוכח-נפקד בשיח על טכנולוגיות הפרייה בישראל” (שם, 198).
41. שם, 202.
42. שם, 180. נראה ששיקולים דמוגרפיים-לאומיים גם אינם ממלאים תפקיד בהחלטות הפרטיות של אנשים סביב ילודה. ראו דונת, “פרו-נטליזם סדוק”, 426.

43. גולדין, "טכנולוגיות של אושר", 177-178, 185, 189, 193.
44. שם, 184-185, 187-188, וראו גם יחזקאל מרגלית, "משאבים רפואיים (בלתי) מוגבלים – הורות בכל גיל, בכל מחיר ובמימון המדינה?" מאזני משפט ט (תשע"ד): 267 (להלן מרגלית, "משאבים רפואיים"). הטענה הכלכלית שטיפולי פרייון הם "יותר זולים מעולה חדש" מעולם לא נבדקה; במשך שנים לא נעשה שום רישום של הנתונים בתחום, ועד היום אין מעקב (מבחינת נתונים) אחרי התינוקות שנולדים מטיפולי פוריות ואחרי הטיפולים שהם נזקקים להם, למשל בגלל לידות פג.
45. גם בענפים אחרים של כריית הנשים, כמו הניהול הרפואי של היריון ולידה, תמות של אושר ופחד משמשות לשימון גלגלי העסקה. ראו למשל Tsipy Ivri, "The Ultrasonic Picture Show and the Politics of Threatened Life," *Medical Anthropology Quarterly* 23 (3) (September 2009): 189-211 (להלן Ivry, "Ultrasonic Picture").
46. שלו, "טכנולוגיות פרייון", 141.
47. Sarah Franklin, *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception* (Routledge, 1997). בכלל, יש מקום לדיון על "טכנולוגיות של תקווה" – אני מודה ליעל השילוני-דולב על ההערה החשובה.
48. Larissa I. Remennick, "The Quest for the Perfect Baby" (להלן "The Quest" Remennick); "Hashash, "Medicalization of Reproduction ;
49. בירנבוים-כרמלי עצמה נשארת איתנה בהבנת הדברים גם במאמריה המאוחרים: Birenbaum-Carmeli, "Thirty Years"; Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction", 8, 24 "Five Years", שבו היא מוסיפה לדוגמת האימוץ את היחס של המדינה בכל הקשור לתהליכי פרייון טכנולוגיים שמסתמכים על תרומה מצד שלישי.
50. Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction", 25.
51. בירנבוים-כרמלי, "יותר זול מעולה חדש", (2009) 72.
52. שם, 76.
53. גולדין, "טכנולוגיות של אושר", ה"ש 14.
54. גולדין גם מציגה את הטענות של רופאים מסוימים שקיצוץ במימון הטיפולים יגרום לנשים ללחוץ על הרופאים להחזיר לרחמן כמה עוברים יחד, דבר שמעלה את הסיכוי להריונות מרובי עוברים וללידת פגים, המהווים נטל כלכלי על המערכת הרפואית (שם, 185). עם זאת, נראה כי הנוהל נמשך על אף שהקיצוץ לא אושר – ראו להלן.
55. שם, ה"ש 24; נכון ל-2004. ראו גם Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction", 20; Birenbaum-Carmeli, "Thirty Five Years", שבו מוצע שיש קשר בין נוהל זה ובין גילן (המבוגר) של רבות מן המטופלות.

56. ועדת הכנסת לעבודה ורווחה, 19.11.2013. לשינוי קטן בעניין ראו איתי גל, "הנחיות חדשות בישראל: החזרת עובר אחד בלבד בכל טיפול פוריות", *Ynet*, 3.10.17 (מדובר בנשים עד גיל 30).
57. על פי חוק תרומת ביציות (התש"ע-2010), וראו חדוה אייל, "על העלאת הגיל/רווחים", אתר אישה לאישה, יוני 2010. אייל מתארת מעין מחטף מטעם הרופאים שישבו בדיון והעלו את גיל האשה מ-51 ל-54.
58. Portuguese, *Fertility Policy in Israel*, 154. לא ברור איך הממצא תורם לטענתה בדבר המניעים הפרו-נטליסטיים מאחורי הטיפולים. לדיון על המדיקליזציה של אי-פריון ראו גולדין, "טכנולוגיות של אושר", 173-175.
59. ככל הנראה בניסיון להתמודד עם הבעיה, האיגוד הישראלי למיילדות וגניקולוגיה פרסם בינואר 2018 נייר עמדה שנועד לפרט את ההתוויות לטיפול הפריה חוץ-גופית ואת הבדיקות הנדרשות לקראתו. וראו גם קרין לויט פרידריך, "נשים מבוזזות שנים על טיפולי פוריות, כשהבעיה היא בגבר", *Ynet*, 5.12.2017. (להלן לויט פרידריך, "נשים מבוזזות שנים").
60. לדוגמה תמר רותם, "איך קורה שרופאים נכנעים לתכתיבי רבנים ושולחים נשים בריאות לטיפולים מיותרים?" *הארץ*, 20.3.2019.
61. ראו בנתונים שמציגות טליה אלדר-גבע, אתי סממה וליאת לרנר גבע, "טיפול הפריה חוץ גופית בישראל: מדיניות המימון הציבורי והשלכותיה", *הרפואה* 157 (11) (2018): 731-737. (להלן אלדר גבע ואח', "טיפול הפריה"). מדובר בנערות שגילן נמוך בהרבה מגיל הנישואין. היות שהרשויות נוהגות למנוע מנערה יהודייה להתחתן בגיל כזה, אפשר להניח שמדובר בנערות ערביות, ושוב אין התאמה בין מתן הטיפולים לבין הטענה הדמוגרפית-הלאומית.
62. Birenbaum-Carmeli, "Thirty Five Years"; דן אבן, "נשים מעל גיל 45 יעברו בדיקות מקיפות לפני אישור טיפולי הפריה", *הארץ*, 5.9.2012; אורית גולן, "הזכות להורות או הזכות לאשליה?" *פורום צפת לביו-אתיקה*, 19.3.2019 (מדווחת על מחקר שמתייחס לשנים 2007-2014); אלדר גבע ואח', "טיפול הפריה".
63. שרית רוזנבלום, "תעשיית האשליות", *ידיעות אחרונות*, 7 ימים, 28.11.2014.
64. איתי גל, "93% מרופאי הפוריות בישראל: נתנו טיפולים מיותרים", *Ynet*, 28.12.2014; ירון קלנר, "נתונים מדאיגים: ישראליות עוברות טיפולי פוריות – לשווא", *Ynet*, 22.5.2014; שרית רוזנבלום, שם, 32.
65. דנה ויילר-פולך, "מחקר: רק אחד מכל שישה טיפולי פוריות הסתיימו בלידה", *וואלה*, 6.3.2016. ראו גם אלמוג ובסן על שינוי מסוים ביחס התקשורת בעשור האחרון, המתבטא בפרסום דברי ביקורת בקשר לטיפולים, בעיקר לאחר שאירעו כמה אסונות בתחום (Almog and Bassan, "The Politics of Pro and Non Reproduction", 54-55). המחברות מדברות על התקופה של התגברות הביקורת נגד הטיפולים גם בכנסת, אבל אין במאמר ביקורת ישירה על הרופאים/הממסד הרפואי.
66. החלטתי לאמץ את המינוח שמציעות אלמוג ובסן (שם, 27, ה"ש 2) על-פי דונת פרו-נטליזם סדוק.
67. אין בדברים אלה הבעת הסכמה עם המדיניות. אדרבה, נראה שיש כאן פגיעה חמורה בשוויון על

בסיס מין – ראו Carmel Shalev and Sigal Gooldin, “The Uses and Misuses of in vitro Fertilization in Israel: Some Sociological and Ethical Considerations”, *Nashim* 12 (2006): 151, 175, fn. 60 (להלן “The Uses and Misuses”).

68. דלילה אמיר, “אחראית”, “מחויבת” ו’נבונה’: כינון נשיות ישראלית בוועדות להפסקת היריון”, תיאוריה וביקורת 7 (1995): 247.

69. כך לפחות כשמדובר בביצוע הפלה חוקית. לצד ביצוע הפלות אלה ממשיך להתקיים – בהסכמה בשתיקה של הרשויות – שוק פורה של ביצוע הפלות בלתי חוקיות בידי רופאים. ראו למשל נויה רימלט, “מנגישות חלקית שאין בה צדק לחקיקה צודקת: לקראת פרדיגמה חדשה של הפסקות היריון בישראל”, עיוני משפט לט (2016): 415.

70. כשליש מהיילודים הם מלידות מרובות עוברים (תאומים ושלישיות) שבהם נצפו שיעורים גבוהים של סיכונים לטווח קצר וארוך. אלדר-גבע ואח’, “טיפול הפריה”.

71. ראו גם Ivry, “Ultrasonic Picture”, 197. שימו לב שנהוג להשתמש במונח “עובר” גם כשמדובר בביצית מופרית (embryo); לדעתי, הבלבול במונחים עשוי להצביע אף הוא על היחס המקל יחסית לביצוע הפלות בישראל.

72. Hashiloni-Dolev, *A Life (Un)Worthy of Living: Reproductive Genetics in Israel and Germany* (New York, 2007), מצוטט אצל שלו, “טכנולוגיות פרייון”, 140, Larissa I. Remennick, “The Quest for the Perfect Baby: Why Do Israeli Women Seek Prenatal Genetic Testing?” *Sociology of Health and Illness* 28 (2006).

73. Almog and Bassan, “The Politics of Pro and Non Reproduction”, 45–46. מנגד, יצוין שבועוד קבלת טיפולי פוריות זכתה בהכרה רשמית כ”זכות” (שם, 37–38), לא ניתן להצביע על הכרה מקבילה ב”זכות” האישה לבצע הפלה, למשל.

74. דוגמאות מובהקות נוגעות ללידה ולהפלות, אך יש לשים לב גם לקשיים בקשר לאימוץ (כירנבוים-כרמלי, “יותר זול מעולה חדש”) ואי-הורות (דונת, “פרו-נטליות סדוק”).

75. על פי סעיף 30 לחוק הביטוח הלאומי, התשי”ד-1953 (כיום סעיף 42 לחוק הביטוח הלאומי [נוסח משולב], התשנ”ה-1995) נקבע שרק יולדת שנוקקה לאשפוז הקשור ללידה זכאית למימון הוצאות הלידה. הלכה למעשה, המדיניות הצליחה לחסל את האפשרויות שהתקיימו אז ללידה חוץ-אשפוזית, ומאז עושה המדינה כל שביכולתה למנוע לידות שלא תחת אשפוז – ראו בספרי פְּרִיַת נשים יולדות: כלכלת הלידה בישראל (תל אביב: רסלינג, 2018) (להלן, לייסנר, כריית נשים).

76. אומי לייסנר, “תעשיית הלידה בישראל”, המשפט 27 (2009): 20; לייסנר, כריית נשים.

77. Hashash. “Medicalization of Reproduction”, 271. ראו גם סמדר נוי (קניון); דניאל מישורי ויאלי השש, “אווזות המטילות ביציות זהב – הצעת חוק תרומת ביציות התשס”ז-2007”, רפואה ומשפט 36 (2007): 161.

78. Hashash, "Medicalization of Reproduction", 271–272; אורית רוזין ונדב דוידוביץ', "ההסתדרות הרפואית בשנות החמישים ובשנות האלפיים", עיונים בתקומת ישראל 19 (2009): 56 (להלן רוזין ודוידוביץ', "ההסתדרות הרפואית").

79. Remennick, "The quest", 21, 25. לתחילת התהליך ראו דפנה הירש, "המדיקליזציה של האמהות, יחסים אתניים וחינוך אימהות מזרחיות לטיפול היגיני בתינוק בתקופת המנדט", עיונים בתקומת ישראל (סדרת נושא): מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה, עורכים מרגלית שילה וגדעון כ"ץ (2011), הוצאת מכון בן-גוריון, 106; "ללדת ועוד איך – חוקי הלידה הלאומיים בתקופת המנדט", בתוך מגדר בישראל, 336; צבי טריגר, "על הרגולציה של שירותי הפריור בישראל", בתוך מסדירים רגולציה: משפט ומדיניות, עורכים ישי בלנק, דוד לוי-פאור ורועי קרייטנר (אוניברסיטת תל-אביב, 2016), 295–292 (להלן טריגר, "על הרגולציה"). כיום יש עדות לנורמליזציה של ההזדקקות לטכנולוגיה בכל היריון בישראל. ראו Tsipy Ivry, "Kosher medicine and medicalized halacha: An exploration of triadic relations among Israeli rabbis, doctors, and infertility patients", *American Ethnologist* 37 (2010): 662–680; Birenbaum-Carmeli, "Thirty Five Years".

80. שלו, "טכנולוגיות פריור", 159.

81. אומי לייסנר, "הלידה שאינה קיימת: מחשבות ראשוניות על הסדרת לידה ללא-סיוע בישראל", חוקים ט (2017): 215.

82. בירנבוים-קרמלי, "יותר זול מעולה חדש", 77; Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction".
23. ראו גם רותם אליזרע, "אין רופאים, הפגייה נסגרה", *Ynet*, 25.12.2017 (להלן אליזרע, "אין רופאים").

83. רוזין ודוידוביץ', "ההסתדרות הרפואית", 91. המחברים חקרו את הסתדרות הרופאים בישראל ומוסיפים שאין זה אומר שחלק מן המאבקים שלה, למשל, להגדלת תקציבו של סל הבריאות, אינם עולים בקנה אחד עם טובת הציבור.

84. שלו, "טכנולוגיות פריור", 145. וראו גם Merav Amir, "Bio-Temporality and Social Regulation: The Emergence of the Biological Clock", *Polygraph: An International Journal of Culture and Politics* 18, (2006): 47–72. אמיר טוענת שטכנולוגיות הפריור יצרו אינטרס כלכלי של התערבות הממסד הרפואי בתהליכי הפריור של נשים (להלן Amir, "Bio-Temporality").

85. אליזרע, "אין רופאים".

86. תודה ליאלי השש על הסיוע בניסוח הדברים. דוגמה בולטת נמצאת במאמר של ורד ברזילאי (שנדון במאמרה של גולדין, "טכנולוגיות של אושר", 187–189) "תביאו שישה, תביאו שבעה, תביאו שמונה ילדים", מוסף הארץ, 25.1.2005. מעניין להשוות ריאיון זה שנתן פרופ' משיח עם הריאיון שנתן כעבור כעשר שנים. ראו רוזנבלום, "תעשיית האשליות".

87. הטכנוקרטיה והנהירה אחרי קסמי הטכנולוגיה חזקה בישראל לא רק בתחום הפריור – תודה לאל! תימן על ההערה החשובה. ראו גם Robbie Davis-Floyd, "The Technocratic Body: American

- .Childbirth as Cultural Expression", *Social Science and Medicine* 38(8) (1994): 1125–1140.
88. P. Conrad, "The shifting engines of medicalization", *Journal of Health and Social Behavior*, 46(1) (2005): 3–14.
89. רוב תודות ליאלי השש על ההערה החשובה, שלמעשה מזמינה מאמר בפני עצמו, אך לא יכולתי לעשות עימה צדק במסגרת המאמר הנוכחי. לדיון חלקי בנושא ראו Hashash, "Medicalization of Reproduction", 282–288, בפרק העוסק בתרומת ביציות ותאי גזע עובריים, וכן בפרק השוואתי אצל יאלי השש, נופר ליפקין וחדוה אייל, דו"ח: הצעת חוק תרומת ביציות: תמונת מצב (אשה לאשה, חיפה, 2008).
90. Janelle S. Taylor & Linda Layne (eds.), *Consuming Motherhood* (New Jersey: Rutgers, 2004).
91. Joseph Hansen, Evelyn Reed & Mary-Alice Waters, *Cosmetics, Fashions, and the Exploitation of Women* (Pathfinder, 1986).
92. לדיון על הקפיטליזם ועל הפטריארכיה ככוחות נפרדים או משותפים בדיכוי נשים ראו Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction* (Routledge, 1992, originally printed by Westview Press, 1989), 173–193 (להלן *Feminist Thought*, Tong).
93. אדריאן ריץ', *ילוד אישה* (עם עובד, 1989), 84.
94. ראו לרועמה: Barbara Ehrenreich and Deidre English, *For Her Own Good: 150 Years of Expert Advice to Women* (New York: Doubleday, 1989 [1978, Anchor Books]); Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge & Kegan, 1981). ובאופן כללי ראו Linda Gordon, *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America* (New York: Grossman/Viking, 1976). על הופעת המושג "השעון הביולוגי" כמכניזם (רפואי-מדעי) לשמירה על סדר מגדרי שמרני ראו מרב אמיר, "תקתוקו של שעון החול: השעון הביולוגי כביולוגיזציה של המשפחה ההטרונורמטיבית", בתוך סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"ביים וקווייריים ישראלים, עורכים א' גרוס, ע' זיו ור' יוסף (תל אביב: רסלינג, 2016) (להלן אמיר, "תקתוקו של שעון").
95. FINRRAGE emerged with the growing awareness among feminists that it is time to question the assumption that older and newer forms of contraceptives, the new reproductive technologies, and genetic engineering are neutral or even benign (מתוך האתר של FINRRAGE: <https://www.finrrage.org>).
96. I. K. Zola, "Medicine as an institution of social control", *The Sociological Review*, 20(4) (1972): 487–504.
97. לכתובה הקושרת בין מדיקליזציה לבין רעיונות של הפעלת הכוח ומשמוע על פי פוקו ראו William Ray Arney, *Power and the Profession of Obstetrics* (University of Chicago, 1982); Sandra

Lee Bartky, "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power", In *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and Behavior* (New York: Oxford University Press, 1998), 25-45; Jan Sawicki, *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body* (New York: Routledge, 1991). (להלן *Sawicki, Disciplining Foucault*). על הפעלת כוח על הגוף ככלי משטור באופן כללי ראו Arthur W. Frank, "For a Sociology of the Body: An Analytical Review", in *The Body: Social Process and Cultural Theory*, eds. Mike Featherstone, Mike Hepworth & Bryan S. Turner (London: Sage, 1991), 36-102. צבי טריגר מסביר שלפי פוקו כוח הוא דבר שמפעילים ולא דבר שיש (או אין) לנו, כפי שנובע, למשל, מהתיאוריה המרקסיסטית (טריגר, "על הרגולציה").

98. ראו גם טריגר, "על הרגולציה", 284, על סמך אייל כתבן, "דופן התא המשפחתי – אסורי בדיקות, יסורי בדיקות ומדותיה הטובות של האשה", משפט ועסקים 487; "אבחנה מברלת או הבחנה מברלת? הקשר בין בדיקות רפואיות, גופניות ונפשיות כפוויות לדיכוי נשים והפלייתן", בתוך עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם, עורכות דפנה ברק-ארוז, שלומית יניסקי-רביד, יפעת ביטון ודנה פוגץ' (אלון הוצאה לאור, 2007), 849; סמדר נוי (קניון) ודניאל מישורי, "שליטה רפואית ודומיננטיות הרופאים בדינוי הוועדה הציבורית-מקצועית לבחינת נושא תרומת הביציות בישראל", סוציולוגיה ישראלית, י"א/1, (2009): 37 (להלן נוי (קניון) ומישורי, "שליטה רפואית").

99. Katherine De Gama, "A Brave New World? Rights Discourse and the Politics of Reproductive Autonomy", *Journal of Law and Society* 20(1) (1993): 118: "[T]he policing of the details of the lives of all pregnant women is invasive, expensive, and impracticable. Instead, the state opts for the supervision of a small number of women, invariably those 'least able to offer resistance'.

100. Susan Irwin and Brigitte Jordan, "Knowledge, Practice and Power: Court-Ordered Caesarean Sections", *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1987): 319-334.

101. Sara Cohen Shabot, "Making Loud Bodies 'Feminine': A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence", *Human Studies* 39.2 (2016): 231-324.

102. ראו לדוגמה צביה בירמן ואליעזר יצטום, "טיפול פוריות: הצד הפחות שמח", הארץ, 11.4.2010; חנה גילאי גינור, "הגיע הזמן לשילוב תמיכה נפשית בעוברים טיפולי פריון בישראל", הארץ, 21.11.2010; ליאת רותם מלמד, "נשים משלמות מחיר כבד על טיפולי הפוריות", *Ynet*, 6.3.2013.

103. מדובר בכ-2% מן ההוצאה הציבורית על בריאות, לא כולל הוצאות נלוות, למשל לטיפול בפגים (Birenbaum-Carmeli, "Thirty Five Years", 17).

104. שם, 18.

105. בשל ההוצאה הפרטית הנדרשת, בפועל רוב הצרכניות שייכות לאוכלוסייה היהודית האמידה יותר. אחת ההשלכות היא שמדיניות הפריון האינקלוסיבית יחסית בכל זאת משרתת את השאיפות הדמוגרפיות

הלאומיות, והקשר ביניהן אינו רטורי בלבד (Birenbaum-Carmeli, "Thirty Five Years" ולעיל ה"ש 36). לדברי פורטוגז, היעדר החקיקה בתחום מבטא מאמץ מכוון של הממשלה לעודד פיתוח כל טכנולוגיה שמעודדת ילודה (Portugese, *Fertility Policy in Israel*, 152). עוד היא מדגישה שבפועל הנגישות של נשים ערביות לטיפולים מוגבלת, מכיוון שהטיפולים כרוכים בנסיעה לעיר (שם, 160).

106. Birenbaum-Carmeli, "Thirty Five Years".

107. רוזנבלום, "תעשיית האשליות", 32, 35; דן אבן, "נשים מעל גיל 45 יעברו בדיקות מקיפות לפני אישור טיפולי הפריה", *הארץ*, 5.9.2012; דן אבן, "ועדה ממליצה להגביל את מספר טיפולי ההפריה לנשים מבוגרות", *הארץ*, 1.5.2013; טריגר, "על הרגולציה". טריגר מנתח באופן ביקורתי את המצב החוקי בתחום השימוש בטכנולוגיות פריה ומצביע על הגורמים האפשריים להיעדר חקיקה ראשית מקיפה בתחום ועל ההשלכות של היעדרה. בין השאר, הוא דן בתהליך שבו נהפכה סוגיית הפריה לסוגיה שבשליטת שתי פרופסיות – הרופאים והרבנים. הדומיננטיות של הגישה לסוגיות של פריה כאל סוגיות מקצועיות שיש להפקידן בידי מומחים מעודדת את הצנעת ההתפתחות של הרגולציה בתחום זה, ואת היותה סמויה מהעין הציבורית ומביקורת ציבורית.

108. רוזין ודוידוביץ', "ההסתדרות הרפואית"; גולדין, "טכנולוגיות של אושר", 186; ושימו לב שבאופן קבוע ממלאים רופאים את רוב המקומות ברשימת שיאני שכר בגופים ציבוריים. ראו לאחרונה: גד ליאור, "יותר מ-100 אלף שקל בחודש: שיאני השכר בגופים הציבוריים", *Ynet*, 19.3.19. יצוין שיש המסבירים את ההתמקדות הכללית של טיפולי הפוריות בגופן של נשים בכוחם של הגינקולוגים יחסית לרופאים אחרים. ראו לויט פרידריך, "נשים מבוזות שנים". ראו גם בירנבוים-כרמלי: "מיעוט הרופאות בתחום, מיעוט חריג בהשוואה למרבית מדינות המערב, מרמז אף הוא על היוקרה והתגמול הכלכלי החריגים בארץ" ("יותר זול מעולה חדש", 77).

109. רוזין ודוידוביץ', "ההסתדרות הרפואית", 91; כרמל שלו, בריאות, משפט וזכויות האדם, רמות, תל אביב, 2003, 22; Hashash, 289; טריגר, "על הרגולציה", 292-294.

110. נוי (קניון) ומישורי, "שליטה רפואית", 37-64.

111. Shulamit Firestone, *The Dialectic of Sex*, 1970, 8th printing by Bantam Books, 206.

112. ראו לדוגמה ליאורה בילסקי, "פמיניזם ומשפחתיות בישראל – קריאה חדשה במגילת רות", בתוך על אהבת אם ומורא אב, עורך אביעד קליינברג (כתר, 2004), 194. והשוו אמיר "תקתוקו של שעון" וטריגר, "על הרגולציה", 278.

113. הילה העליון, "סיפורו של הגוף: חוויות גוף-והות של נשים מטופלות פוריות", סוציולוגיה ישראלית יא 13 (2009); Chris Thompson, "Fertile ground: feminists theorize infertility", in *Infertility*; Around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies, eds. Marcia Inhorn and Frank van Balen (University of California Press, 2002), 52.

114. ראו גם ברקוביץ, "אשת חיל", 286; שלו, "טכנולוגיות פריה", 144; Sawicki, *Disciplining*.

- Foucault; Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction", 21–22; Almog and Bassan, "The Politics of Pro and Non Reproduction", 49–51; Bloomfield, "Conceiving Motherhood".
- Birenbaum-Carmeli, "Thirty Five Years", 17. 115.
116. תודה ליעל השילוני-דולב שהעירה כי על פי מושג הביו-כוח של פוקו, מושאי הכוח – במקרה זה הנשים – נענות לו לא אחת ברצון ומשתפות איתו פעולה מתוך תחושה שהוא מיטיב עימן. ראו למשל Jen Pylypa, "Power and Bodily Practice: Applying the Work of Foucault to an Anthropology of the Body", *Arizona Anthropologist* 13 (1998): 21. ראו גם המושג "תודעה כוזבת" בתיאוריה המרקסיסטית והפמיניסטית, למשל Tong, *Feminist Thought*, 1992, 43–44, וכן המושג "אלימות סימבולית" לעיל ה"ש 100. לדברי דברה רוד, "תפקידו של המשפט הוא לגרום לאנשים לרצות את מה שהם אמורים לרצות", *Harvard Law Review* "Feminism and the State", Deborah L. Rhode, (1994): 1181, 1189.
117. גולדין "טכנולוגיות של אושר", 187–190, על הקולות שהתנגדו.
118. ברקוביץ ("אשת חיל", 286) מדברת על "ההיענות המהירה של המדינה". והשוו Shalev and Gooldin, "The Uses and Misuses", 166, הטוענות ש"נראה שדואגים לצרכים הבריאותיים הרבייתיים המיוחדים של נשים בתנאי שבתוך כך מודגש תפקידן כאימהות" (It seems there is provision for women's special reproductive health needs only to the extent that their role as mothers is reinforced.)
119. רוזין ודוידוביץ, "ההסתדרות הרפואית", 91–92.
120. שרית רוזנבלום, "תעשיית האשליות", 35.
121. "[T]he stigma of infertility is a powerful symbolic mechanism, sometimes leading women to pursue treatments for many years, at any cost" (Shalev and Gooldin, "The Uses and Misuses", 167).
122. D. Birenbaum-Carmeli & M. Dirnfeld, "The more the better? IVF policy in Israel and women's views", *Reproductive Health Matters* 16 (31) (2008): 1.
123. ציטוט מדבריו של פרופ' איתן לוננפלד, מתוך כתבה באתר "Doctors only": "מחלקת יולדות חמישית נפתחה במרכז הרפואי 'סורוקה' בבאר שבע", (<https://shpac.doctorsonly.co.il/2016/09/115586>), (25.9.2016). וראו גם כרמל שלו, "טכנולוגיות פריון", 162; Larissa Remennick, "Childless in the land of imperative motherhood: Stigma and coping among infertile Israeli women", *Sex Roles* 43 (11/12) (2000): 821; Hilla Haelyon, "'Longing for a Child': Perceptions of Motherhood among Israeli-Jewish Women Undergoing In Vitro Fertilization Treatments," *Nashim* 12 (2006): 177–202.
124. Birenbaum-Carmeli & Carmeli, "Introduction", 22. ראו גם דבריו של פרופ' משיח: "בדיקת היריון חיובית מעודדת את בני הזוג וגורמת להם אושר, אבל אם ביום ה-12 להפריה מדדי הורמון ההריון

של האישה מאוד נמוכים, כבר די ברור לכולם שתינוק לא ייצא מזה. למרות זאת, במערכת הרפואית מניחים לאישה לחשוב שהיא הייתה בהיריון ואומרים לה, 'זה נהדר, נסי שוב'. מצוטט אצל רוזנבלום, "תעשיית האשליות", 36.

125. השוו דברי ח"כ מרשה פרידמן בדיון בכנסת על הסדרת הפלות: "חברי הכנסת, מצערת למדי העובדה ש-90% של המצביעים בעד או נגד חירות האשה כיום הם גברים. את המצב הזה אנו הנשים נתקן, במוקדם או במאוחר". דברי הכנסת ט"ו, 1400.

126. טריגר, "על הרגולציה", 293.

127. שלו, "טכנולוגיות פריון"; 140 טריגר, "על הרגולציה", 299-305. עם זאת, אינני מצדדת בחקיקה בתור פתרון לבעיות הרבות בתחום מתן טיפולי פוריות, כפי שעולה ממאמרם של שלו וטריגר. לעומת זאת, ראו הפתרון שמציע מרגלית, "משאבים רפואיים".

128. Shalev and Gooldin, "The Uses and Misuses", 169; Yaakov Rosenfeld and Avshalom Strulov, "Informed consent, Israel 2008 — is it informed? The case of in vitro fertilization and embryo transfer", *Israel Medical Association Journal* 11 (7) 2009: 407–410.

129. שלו, "טכנולוגיות פריון", 155. ב-2014 החל ניהול רישום ארצי וכתוצאה מכך הונהגו ב-2014 כמה הגבלות מינוריות ("Thirty Five Years", Birenbaum-Carmeli). לדוגמה, בפברואר 2015 הוציאה ועדת האתיקה של האגודה הישראלית לחקר הפריון (איל"ה) נייר עמדה בשם "הגישה האתית לטיפול פריון חסרי תוחלת", שממליץ על הגבלות לעומת מה שניתן בסל.

130. השוו דבריו של פרופ' משיח: "רופאים מחזירים לרחם עוברים לא תקינים, בני יומיים שלושה, שהסיכוי להשיג מהם הריון – רק כדי לשמור את הזכאות להמשך הטיפולים על חשבון המדינה". מצוטט אצל רוזנבלום, "תעשיית האשליות", 35. נטייה ותיקה זו מקבילה לזו שנצפתה בקשר לעיסוק בדמוגרפיה: אף שהעיסוק בה שם נשים במוקד, ניכר חוסר ההתעניינות בהרבה משתנים שרלבנטיים לחייהן. Jan Brunson & Nancy E. Riley, "Introduction", in *International Handbook on Gender and Demographic Processes*, 8 (2018, Dordrecht, Springer, 2018), 1, 1.

131. ראו Ruth Landau, "Assisted Reproduction in Israel and Sweden: Parenthood at any Price?" *International Journal of Sociology and Social Policy* 16 (3) (1996): 29–46; Ruth Landau, "Israel: Every person has a right to have children", in *Third Party Conception Across Cultures: Social, Legal and Ethical Perspectives*, eds. E. Blyth and R. Landau (New York: Jessica Kingley Publishers, 2004); שרית רוזנבלום, "ילדי חוץ", ידיעות אחרונות, 7 ימים, 22.2.2017, כולל דיווח על קבוצת חוקרות שחשדו שיש קשר בין הטיפולים לבין אוטוים, אך לא הצליחו לגייס מימון למחקר.

132. ראו Amir, "Bio-Temporality"; Barbara J. Berg, "Listening to the Voices of the Infertile", in *Reproduction, Ethics, and the Law: Feminist Perspectives*, ed. Joan C. Callahan (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

- Margaret Sleeboom-Faulkner, *Frameworks of Choice: Predictive and Genetic Testing*. 133
in Asia (Amsterdam University Press, 2010).
134. וראו לאחרונה: כתבה באתר "Doctors only", "בתוך שנה גידול של פי 11 בהכנסות בתי חולים פרטיים מטיפולי פוריות", 26.2.2019 (<https://gynecology.doctorsonly.co.il/2019/02/160480>).
135. Kanaaneh, *Birthing the Nation*, 63–65. וראו באתר של FINRRAGE: "טכנולוגיות פרו-נטליסטיות ואנטי-נטליסטיות מהוות שני צדדים של אותו מטבע; הם חולקות מטרה משותפת של הניסיון לשלוט בכמות ובאיכות האוכלוסייה באמצעות שליטה ביכולת הרבייה של נשים" (<https://www.finrrage.org>).
136. Ivri, "Ultrasonic Picture", 2010.
137. Hashash, "Medicalization of Reproduction", 272.
138. רוזין ודוידוביץ ("ההסתדרות הרפואית", 91–92) מכריזים על מטרה דומה של "יצירת מודעות" במאמרם על הסתדרות הרופאים.
139. Leonard Cohen, "Anthem".



עבודות שקופות

רונה ברייר-גארב

"העולם כפי שהוא היום מתחלק לשני שירותים; אחד הוא הציבורי ומשנהו הפרטי. בעולם אחד עובדים בניהם של משכילים כעובדי מדינה, שופטים, חיילים, והם מקבלים שכר בעד אותה עבודה; בעולם השני עובדות בנותיהם של משכילים כנשים, אמהות, בנות – אך כלום אין הן מקבלות שכר בעד אותה עבודה? האם עבודתה של אם, של אשה, של בת, אין לה שום ערך לאומה בכסף מזומן? [...] בתוך כל הכהונות הללו אין כהונה של אם; בתוך כל המשכורות הללו אין משכורת של אם [...] כל העבודות האלו – ראויות לתשלום שכר מכספי המסים, אך נשים ואמהות ובנות העובדות כל היום ובכל יום, שבלי עבודתן לא יהיה קיום לבניך, אדוני, אינן מקבלות כל תשלום שהוא"

וירג'יניה וולף, שלוש גיניאות¹

את המושג "עבודה שקופה" או עבודה בלתי נראית (invisible work) טבעה הסוציולוגית ארלין קפלן-דניאלס (Kaplan-Daniels) במאמר ידוע משנת 1987,² והוא מתייחס לעבודת הבית הנעשית במרחב הפרטי ללא תשלום. מכיוון שעבודה זו נעשתה ונעשית בעיקר על ידי נשים, הוקדש לאורך השנים מאמץ פמיניסטי מחקרי רב להגדיר מהי אותה עבודה שקופה ובלתי נראית. נקודת המוצא של דיון זה היא ההבנה כי בחברה המודרנית הקפיטליסטית התמסדה הבחנה בין פעילות שמזוהה ומוגדרת חברתית ותרבותית כ"עבודה" לבין זו המוגדרת כ"לא עבודה", ובאופן כללי בין "עבודה" לבין מרכיבים אחרים של החיים החברתיים. הבחנה זו צמחה עם עליית הקפיטליזם והתמסדותו, וקשורה באופן הדוק להבחנה שהתפתחה בעת החדשה, המבנה את התחום הפרטי והתחום הציבורי כתחומים נפרדים והיררכיים ממוגדרים במהותם.

"עבודות שקופות" הוא מושג שנוצר ופותח כחלק מהמחקר הפמיניסטי על דפוסים ומאפיינים מגדריים של עבודה. המחשבה הפמיניסטית לגווניה יצרה מושגים שונים שנועדו לחשוף, לתאר, להסביר, ולעיתים להצדיק את דפוס העבודה הממוגדרים בבית ובמשפחה, בעיקר ביחס לדפוסים הממוגדרים של שוק העבודה. המושגים האלה צמחו בשדות שיח שונים ומתוך גישות תיאורטיות ודיסציפלינריות שונות. מכיוון שהמושג "עבודות שקופות" מתייחס בו זמנית

רונה ברייר-גארב: מכון ון ליר בירושלים | RonnaB@vanleer.org.il

אני מודה לחברתיי במרכז שוות במכון ון ליר בירושלים: פרופ' חנה הרצוג, פרופ' נעמי חזן, הדס בן אליהו; לחוקרות בקבוצת המחקר על עבודות שקופות שהתנהלה במסגרת המרכז בשנים 2015–2016, ולחוקרות בשני הפרויקטים של פיתוח מדיניות בנושא עבודות שקופות, על למידת הנושא ועל האפשרות לפתח רעיונות אלה במסגרת הדיונים המשותפים. אני מודה במיוחד להדס בן אליהו על הערותיה המועילות ולד"ר עמית קפלן על השיתוף בחומרים כתובים.

לעבודות הטיפול בבני ובנות המשפחה ולעבודות משק הבית, אציג בקצרה בפתח המאמר את הדיון התיאורטי הפמיניסטי במושג הטיפול (care), שהתפתח בעיקר בשיחים מקצועיים של טיפול כגון פסיכולוגיה ועבודה סוציאלית, ואת הדיון בעבודות הבית, כפי שהתפתח בתחומי הכלכלה והמדיניות הציבורית, כדי לדון בכוחות ובמנגנונים המשמרים את חלוקת העבודה המגדרית. בהמשך המאמר אתמקד במאפיינים הייחודיים שלובשים השיח והפרקטיקות של טיפול ועבודות בית תחת הסדר הנאוליברלי, ובמיוחד בהיבט המרכזי שדרכו מוצג הנושא הזה במחקרי מדיניות, בתקשורת ובתרבות הפופולרית – חלוקת העבודה בין בני זוג במשפחה הגרעינית.

לישראל יש מאפיינים סוציולוגיים ייחודיים המשפיעים על חלוקת העבודה בין בני זוג. בין היתר, רמת ילודה גבוהה והשתתפות גבוהה של נשים בשוק העבודה.³ עם זאת, לנאוליברליזם כשיטה כלכלית ותרבותית יש השפעה גלובלית שאיננה ייחודית לישראל. כך, אף על פי שמרבית הדוגמאות במאמר לקוחות מן התקשורת ומהתרבות הפופולרית בישראל, אפשר לראות דמיון ביניהן ובין דוגמאות ממקומות אחרים בעולם, שכמה מהן מופיעות במאמר.

טענתי המרכזית היא ששיח המדיניות הכלכלית, ושיחים פופולריים התומכים בו ומשרתים אותו – בתרבות, בבידור ובתקשורת – מתייחסים לעבודות הבית והטיפול שעושות נשים במרחב הפרטי ללא תגמול כאל בעיה של בני זוג ושל חלוקת העבודה המשפחתית. השיח הזה מציג את עצמו פעמים רבות כשיח פמיניסטי, השואף לפענח ואף לקעקע דפוסים מגדריים מקבעים ומדכאים, אך באופן פרדוקסלי הוא משחק לידי הסדר הנאוליברלי המשמר ומעצים דפוסים אלה, ובכך חותר תחת המאבק הפמיניסטי לפריצת הדפוסים המגדריים הכובלים של המשפחה ושל עולם העבודה. באמצעות המושג "עבודות שקופות" אפשר לחשוף את שקיפותו הממוגדרת של המרחב הפרטי בחשיבה הליברלית, ואת ההשלכות מרחיקות הלכת שיש לעבודות השקופות על חיי העבודה והמשפחה של נשים, ועל מידת החופש הכלכלי ואפשרויות הבחירה שלהן.

1. עבודה בתשלום / עבודה בבית

ננסי פולברה⁴ (Folbre) וארלין קפלן-דניאלס הראו במחקריהן כי האופן שבו חברות מודרניות וקפיטליסטיות מבחינות בין "עבודה" ל"לא עבודה" מבוסס על מאפיין המפתח של "עבודה" בקפיטליזם: פעילות שמקבלים תמורתה תשלום. בהתאם ללוגיקה זו, כל פעילות שמקבלים בגינה תשלום היא עבודה. לעומת זאת, כל פעילות – מפרכת וחיונית ככל שתהיה, כולל כזו שהושקע בה מאמץ והיא מחייבת מיומנויות – אינה מוכרת כעבודה אם אין עליה תגמול כספי. במילים אחרות, מה שחשוב אינו הפעילות עצמה אלא האופן שבו היא מוגדרת כלכלית ופוליטית. במחקרה על "עקרת הבית והחשבונאות הלאומית" הראתה ננסי פולברה כי המושג "עקרת בית לא-יצרנית" התמסד במהלך המאה התשע-עשרה מתוך מפגש בין כוחות אידיאולוגיים, כלכליים ופוליטיים. בתחילת המאה התשע-עשרה נתפסה עבודת הבית כבעלת תרומה יצרנית ובעלת ערך לקיום משק הבית והחברה, ובהתאם לכך אלו שביצעו אותה נחשבו לנשים עובדות. לעומת זאת, בתחילת המאה העשרים, כשהתמסדה ההגדרה של עבודה כפעולה בעלת ערך שוק

המייצרת ערך כספי, הוגדרו עבודות הבית והטיפול בילדים כחסרות ערך שוק, כ"לא עבודה". בהתאם לכך, אלו שמבצעות אותה – נשים שעיקר עבודתן היה הטיפול במשפחותיהן – נדחקו לקטגוריה של "תלויים באחרים", יחד עם תינוקות, ילדים, חולים וקשישים. הפרדת העבודה מהבית מבוססת אם כך על הבחנה בין המרחב הציבורי שבו (בעיקר) גברים יוצאים מהבית כדי לעבוד, לבין המרחב הפרטי שבו נשים נשארות בבית כדי לגדל משפחה, והיא מחדדת את ההבחנה בין עובדים פרודוקטיביים ויצרניים (גברים העובדים תמורת שכר) לבין עובדות לא יצרניות – בעיקר הנשים שמגדלות את אותם עובדים יצרניים, מטפלות ותומכות בהם – שעבודתן שקופה.

הסוגיה של ערך העבודה של נשים והשתתפותן בשוק העבודה היא מנושאי היסוד של המחשבה הפמיניסטית, והעסיקה לאורך השנים פמיניסטיות מגישות שונות אשר הציגו לה פרשנויות מגוונות. פמיניסטיות סוציאליסטיות דוגמת מריארוסה דלה קוסטה⁶ וג'ולייט מיטשל⁷ ראו בהשתתפות מלאה של נשים בשוק העבודה מפתח לשוויון מגדרי, אך לא נעלמה מעיניהן סוגיית העבודות השקופות ומחירה. ב-1972 כתבה דלה קוסטה:

כל הנשים, ללא קשר לשיוכן המעמדי, הן עקרות בית. גם כשהן עובדות בשכר הן ממשיכות להיות עקרות בית. לעבודתן זו – לידה, טיפול וחינוך הילדים – יש לא רק ערך שימושי (use value), אלא גם ערך עודף (surplus value). אלה עבודות יצרניות לכל דבר ועניין, והן אף חיוניות והכרחיות לחברה הקפיטליסטית, שכן הפרודוקטיביות של החברה כולה מושתתת עליהן. באורח פרדוקסלי, מנגנון השכר של חברה זו מדיר נשים שיוולדות, מגדלות, מחנכות ומטפחות את כוח העבודה הקיים והעתידי של החברה הקפיטליסטית. מנגנון זה פועל כמנגנון ניצול, ועבודות חיוניות אלה נותרות שקופות – hidden social labor⁸.

גם לכלניות פמיניסטיות עסקו רבות בנושא. עבודתה של מרילין ורינג⁸ (Waring) הציגה תפיסה ביקורתית של הכלכלה הקפיטליסטית ושל מעמדן של נשים בתוכה. לטענתה, נשים תורמות לכלכלה הלאומית שעות רבות של עבודת חנם שאינה נספרת בחשבונאות הלאומית, אף שהכלכלה נשענת על עבודה זו, הן ברמה המיידית של הנעת השגרה של פעילות המשק, והן ברמת המקרו – באחריות לגידול אזרחים עתידיים יצרניים ופעילים.

פולברה הוסיפה לטענה זו ניתוח אידיאולוגי של תפקידי מגדר כאשר הראתה כי בשונה מעובדים אחרים במסגרת המשפחתית (למשל בני משפחה שעוזרים בעסק או בחווה בבעלות משפחתית), שהקטגוריות היצרניות לומדות להכיל אותם, עקרת הבית נותרת "לא-יצרנית" בהגדרה. היא הראתה כי במהלך המאה התשע-עשרה נטמע אט-אט המושג "עקרת בית לא-יצרנית" במפקדי האוכלוסין בארצות הברית ובאנגליה. הפיכתה של עקרת הבית ללא-יצרנית הייתה תהליך היסטורי שהושפע מתגובות לקפיטליזם ומצמיחתו של "פולחן הביתיות"⁹ ששאף לנתק בין ההיגיון הכלכלי להיגיון הביתי. התהליך שבו הפכה עקרת הבית ל"לא-יצרנית" היה כרוך בעבודה תרבותית-אידיאולוגית ופוליטית שייצרה נטורליזציה של תפקידי מגדר.¹⁰ לוגיקה זו עדיין מאפיינת במידה רבה את הדפוסים המגדריים של עולם העבודה גם בימינו, שכן הוא עדיין

בנוי על מודל העובד האידיאלי שאינו מותיר מקום וזמן לטיפול. כשמודל זה חובר לדפוסי חיים מסורתיים, אימהות רבות מודרות מעולם העבודה או שנוכחותן בו נותרת מצומצמת ושולית.¹¹ במבט רחב על סוגיה זו, התיאורטיקנית הפמיניסטית ננסי פרייזר (Fraser) טוענת כי הגל השני של הפמיניזם זיהה את ליבת הקפיטליזם המדינתי בחלוקת העבודה המגדרית, הממעיטה באופן שיטתי בערכן של פעילויות – בשכר ושלא בשכר – המבוצעות בידי נשים או מקושרות לנשים. פמיניסטיות מהגל השני חשפו את הקשרים המבניים העמוקים בין שורה של תופעות: העובדה שנשים אחראיות לחלק הארי של מלאכת הטיפול שלא בשכר, כניעותן בנישואין ובחיים האישיים, הפילוח המגדרי של שוקי העבודה, שליטתם של הגברים במערכת הפוליטית, והאנדרוצנטריזם של שירותי הרווחה, המדיניות התעשייתית ותוכניות הפיתוח. למעשה הן חשפו כי מושג "המשכורת המשפחתית", המתייחס למשכורתו של הגבר העומד בראש משפחה, היא נקודת המפגש של תחלואים מגדריים אלה. במסגרת תיאור שיטתי של כפיפותן של הנשים בקפיטליזם המדינתי, הפמיניסטיות של הגל השני ביקשו לשנות מן היסוד את מבני העומק ואת הערכים המחוללים של המערכת, בין השאר באמצעות החלשת מרכזיותה של העבודה בשכר וקביעת מחיר לפעילויות שאינן בשכר, ובראשן כל מלאכות הטיפול, החיוניות מבחינה חברתית ומבוצעות בידי נשים.¹²

2. עבודת הטיפול כעבודה שקופה

"עבודת הטיפול" (care work) – מכלול הטיפול הפיזי והרגשי באחרים – היא אחת מהמשגות המרכזיות בתחומי העבודה הממוגדרים והבלתי מתוגמלים המהווים חלק גדול מהעבודות השקופות, אך היא גם נקודת מבט נוספת על היחסים בין עבודה ללא-עבודה. המושג של care כדאגה או טיפול, והמושג המשלים "אתיקת הטיפול" (Ethics of Care), כעמדה מוסרית הנשענת על מחויבות ליחסים בין בני אדם במסגרת המשפחה, הקהילה והחברה, הם מרכזיים בדיון התיאורטי הפמיניסטי מאז ספרה הידוע של קרול גיליגן (Gilligan) "בקול שונה",¹³ שהציג את הדאגה לאחרים כמאפיין של החשיבה המוסרית של נערות ונשים.

המושגים טיפול, "עבודת טיפול" ו"אתיקת הטיפול" התפתחו לכדי שדה נפרד של חשיבה פמיניסטית המשיק גם לתחומים נוספים, כגון לימודי מוגבלות. מסגרת תיאורטית זו שואפת להציע אלטרנטיבה מקיפה לתפיסת העצמי ולמודל החיים הטובים המאפיינים את החשיבה הליברלית והנאו-ליברלית שבתוכה התפתחו מושגי העצמי והעבודה המקובלים כיום. הדאגה לאחרים והטיפול בהם – בין שהם מוגדרים כמאפיין מהותי של נשיות, ובין שהם מזוהים כפרקטיקה רווחת של נשים בחברות פטריארכליות – נידונים בהרחבה במחקר הרב על אימהות ובשיחים משלימים העוסקים בנתינה.¹⁴ אולם בין אם הטיפול מוצג כמאפיין את הפסיכולוגיה של נשים בהשפעת יחסי אימהות-בנות, כעמדתה של הפסיכולוגית הפמיניסטית ננסי צ'ודורו,¹⁵ ובין אם הוא מוצג כפעולה ממוגדרת המתחזקת על ידי מערך של הסדרים חברתיים ויחסי כוח מגדריים, יש הסכמה גורפת על כך שאת רובה של עבודת הטיפול בבני משפחה צעירים ומבוגרים ובקהילה עושות נשים, וכי עבודה זו נעשית על פי רוב ללא תגמול כספי או בתגמול כספי נמוך או חלקי.

דוגמה לחשיבה זו נמצאת בעבודתה של ג'ואן טרונטו (Tronto), המרחיבה את הדיון ב-care לדיון פוליטי רחב. היא מציגה את יחסי התלות האנושיים, שבמסגרתם כל בני האדם נזקקים לטיפול ומטפלים באחרים, כעיקרון מרכזי לארגון החיים הפוליטיים, ובפרט לארגון מחודש וצודק יותר של הדמוקרטיה.¹⁶ טרונטו מציעה לחשוב על הסדר הפוליטי מתוך תפיסה המגינה על הזכות לטיפול ולקבל טיפול. בספרה *Caring Democracy*¹⁷ היא טוענת שהכישלון המרכזי של הסדר הדמוקרטי בן-זמננו הוא בתחום הטיפול, משום שהמחויבות לשוק ולעקרונות הרווחיות והתחרותיות יצרו גירעון טיפולי¹⁸ וגירעון דמוקרטי, התורמים שניהם להתרחבות התפיסה הציבורית שהמרחב הפוליטי והמדינה אינם רלבנטיים לחיי היומיום של הפרט.¹⁹ טרונטו עוסקת באפיון מחדש של מושג הטיפול בכלכלה הגלובלית ובהגדרת מחויבותה של הדמוקרטיה לשוויון דרך מחויבות לטיפול. לטענתה יש להכיר בהשתנותם של צורכי הטיפול בכלכלה העכשווית, ובאופנים שבהם מגדר, גזע, מעמד וכוחות השוק מייצרים חלוקה בלתי צודקת של האחריות הטיפולית.²⁰

במחקר שהתפרסם ב-2017 על עבודות שקופות בישראל²¹ והתבסס על ריאיונות קבוצתיים עם נשים וגברים ממגוון קבוצות חברתיות, טוענות החוקרות – עמית קפלן ומהא כרכבי-סבאח – כי בניגוד למקובל בספרות המחקר,²² ההבחנה בין "עבודות טיפול" ל"עבודות בית" איננה מובהקת ויש חפיפה גבוהה ביניהן, במיוחד בעידן של "אימהות אינטנסיביות".²³

לפי דוח המחקר,

בספרות העוסקת בעבודה ביתית שאינה בשכר התמסדה ההבחנה בין עבודות בית לבין עבודות טיפול. כך, בעוד ניקיון, בישול, כביסה ותיקונים נחשבים עבודות בית, קריאת סיפור לילדים ומשחק משותף עם נחשבים עבודות טיפול. להפרדה בין העבודות יש ממד נוסף: עבודות הבית הן עבודות שגרתיות החוזרות על עצמן ונחשבות משעממות, ואילו על פי התפיסה הרווחת עבודות הטיפול הן מהנות ומחזקות את הקשר בין הורים לילדיהם. עם זאת, בתיאור סדר יומן והמשמעויות הנלוות לפעילויות השונות שהן מבצעות, מרואיינות תיארו סבך מורכב ומעורבב של פעילויות המתרחשות במקביל, ללא סימון ברור של גבולות ביניהן. חלק מהמרואיינות ייחסו משמעויות של טיפול, נתינה והשקעה גם למה שמתואר בספרות כ"עבודות בית", ובמיוחד לבישול אוכל לילדים, שנחשב למרכיב מרכזי בטיפול בהם. היו שתארו את עבודת הטיפול בילדים, כולל הקראת סיפור, כעבודה רוטינית, משעממת ומעייפת.²⁴

המחקר מדגים כי עבודת הטיפול בבני המשפחה מלווה בשיח אידיאולוגי על "אימהות טובה",²⁵ המייצר קשר הדוק בין התפקיד האימהי לבין עבודת הטיפול. שיח זה מציג את העבודה ללא תגמול כטבעית לאימהות. המחקר טוען עוד כי אידיאל האם הטובה השתנה עם הטמעתה של מדיניות נאוליברלית בישראל:

שינויים אלה הרחיבו את האחריות האימהית כך שהיא כוללת שלושה תחומים הדורשים השקעת זמן מרובה: אחריות אימהית כללית לטיפול בילדים ובבני משפחה תלויים אחרים – אידיאל האם הטובה; אחריות אמהית להשכלתם ולהישגיהם

הלימודיים של הילדים, למשל על ידי מעורבות בבית הספר; ואחריות אורחית הניכרת בהשתתפות יציבה בשוק העבודה – אידיאל העובדת הטובה.²⁶ עינת לביא קושרת בין השיח האימהי לשיח הכלכלי הנאוליברלי ומראה כיצד הם חוברים ליצירתה של תפיסת האם הטובה העכשווית. מחקרה מחדדים נקודה זו:

האידיאולוגיה הנאוליברלית אינה מופיעה רק בשיח הנאוליברלי, המודד את מחויבותו של היחיד לשוק העבודה, אלא שהיא התמזגה לתוך שיח האימהות המייצר את הסטנדרטים של האימהות הטובה. התמזגות זו מייצרת קואליציית שיח של "אימהות נאוליברליות", אשר בה מצטלבות התפיסה ההגמונית בדבר אימהות טובה והקריאה הנאוליברלית לאחריות אישית. יתר על כן, האם הנאוליברלית מייצרת מוסריות אלטרנטיבית אשר משמעותה אחריות אישית לקידום יכולת ההשתלבות העתידית של ילדיה.²⁷

לביא ניתחה את ההתמודדות של אימהות החיות בעוני עם תביעותיה של חברת הצריכה. היא מציינת כי מודל האם הנאוליברלית המחויבת להצלחה העתידית של ילדיה בשוק העבודה, ומכאן גם להצלחתם בלימודים ולפיתוחם האישי, אינה מאפיינת רק אימהות מהמעמד הבינוני, אלא הפכה לחלק משיח האימהות בכלל ולכן גם של אימהות ממעמד נמוך ושל אימהות החיות בעוני.²⁸

ננסי פרייזר מגדירה את המכלול של עבודות הבית והטיפול כעבודת טיפול. במאמרה "Contradictions of Capital and Care"²⁹ היא כותבת על האלמנטים שהודרו מהכלכלה הרשמית של המערכת הקפיטליסטית, ובהם כל מלאכות הטיפול ומשק הבית: הולדה, גידול וחברות של ילדים, החזקת משק בית, בישול וניקיון, טיפול בבני משפחה קשישים, בניית קהילות ופעילויות רבות נוספות. לתחום הפעילות הזה קוראת פרייזר "שעתוק חברתי" (social reproduction), מפני שהוא מערב יצירת חיים, עיצוב סובייקטים אנושיים ותמיכה בקיומם כיצורים ביולוגיים, חברתיים ותרבותיים. זהו שם נוסף לעבודות השקופות שמציג את מלוא ההיקף והמשמעות על עבודות אלה ואת חיוניותן לקיום האנושי. פרייזר כותבת: "למרות תפקידו הכלכלי העצום של השעתוק החברתי, בדרך כלל אין לו ערך כספי ומתייחסים אליו כאל עבודה הנעשית בחינם. בחברות קפיטליסטיות רוב הפעילות הזאת, גם אם לא כולה, מתנהלת מחוץ לשוק – בבתים, בשכונות, בארגוני חברה אורחית, ברשתות בלתי פורמליות ובמוסדות ציבוריים כגון בתי ספר; ורק חלקה מתנהל כעבודה בשכר. בדרך זו, הכלכלה הקפיטליסטית נהנית מכל הפעילויות הללו בלי לשלם תמורתן."³⁰

לפי הניתוח של פרייזר, התפתחות הקפיטליזם לוותה במשברים מתמשכים סביב הסתירות בין המטרה הקפיטליסטית של יצירת רווח כספי ובין אופייה של עבודת הטיפול, שאינה מונעת משיקולי יעילות ואינה מייצרת ערך כספי. בשלב הנוכחי, המתאפיין בכלכלה נאוליברלית, המשבר הזה נוכח בצורה אינטנסיבית גם בשיח הציבורי, ולעיתים קרובות הוא מנוסח כבעיה של "מחסור בזמן" או כקושי ביצירת "איוון בית-עבודה", כלומר בעיה של איוון בין הלחצים השונים שמייצרת ההתמודדות עם העבודה השקופה, קרי גידול משפחות והחזקת משקי בית

תוך כדי עבודה בשכר במשך שעות ארוכות כדי להתפרנס. דוגמה מוקצנת למצב הזה, כותבת פרייזר, היא פריחתן של משאבות חלב-אם חשמליות בגרסאות היי-טק יקרות, המאפשרות לאימהות עובדות בארצות הברית לשאוב חלב משני השדיים בבת אחת תוך כדי נהיגה לעבודה בכביש המהיר.

הדימוי הזה, המבהיר עד כמה הסוגיה ממוגדרת ומרובת פרדוקסים מבחינה פמיניסטית, גם ממחיש מדוע אין מדובר רק בבעיה של מחסור בזמן אלא בבעיית עומק של התרבות העכשווית, שיצרה מתחים בלתי אפשריים בין דרישות הכלכלה, הציפיות המגדריות, דפוסי המשפחה ותפיסת העצמי של נשים וגברים. עבודת הטיפול המאפשרת את השעתוק החברתי היא הכרח, כותבת פרייזר. "הכלכלה פשוט אינה יכולה להתקיים ללא גידול ילדים, עבודות בית, חינוך, טיפול רגשי ופעילויות נוספות, שכן הן מאפשרות ליצור דורות חדשים של עובדים ולשמר את כוחם של הקיימים וכן לתחזק קשרים חברתיים".³¹ אך לטענתי, השאלות הפמיניסטיות סביב סוגיה זו אינן עוסקות רק בהכרח הכלכלי, אלא גם ביצירתה של סובייקטיביות נאוליברלית ממוגדרת, ובהשלכותיה על גיבוש פרויקט פמיניסטי של שינוי חברתי.

לאור התובנות ביחס לנטל העבודה השקופה לצד העבודה בשכר, הניתוח של תהליכי השתלבותן של נשים בכלכלה הנאוליברלית ובדפוסי העבודה התובעניים שלה חייב להתייחס גם להשלכותיהם על הבנת מושגים כגון רצון, בחירה ואוטונומיה. למשל, הטענה המקובלת בישראל ביחס לאימהות לילדים קטנים היא שהן "בוחרות לעבוד בחצי משרה כדי להיות עם הילדים", או "בוחרות במקצוע או תפקיד המתאים לאימהות". טענות כאלה מושמעות במנותק מן ההקשר ההיסטורי של השתנות דפוסי ההשכלה והעבודה, ומן השינויים הכלכליים והתרבותיים במוסדות המדינה והמשפחה. הן נתפסות כמבטאות את המובן מאליו הן על ידי קובעי מדיניות והן על ידי נשים רבות מקבוצות שונות בחברה בישראל,³² אך למעשה אין זה מובן מאליו כלל; מדובר בשאלות יסוד פמיניסטיות העוסקות בטבעה ובמשמעותה של אימהות (ושל הורות בכלל) כיעוד וכתפקיד בכלכלה ובתרבות העכשווית, ובמהותו של פרויקט השחרור הפוליטי הפמיניסטי בימינו.

3. עבודת עקרת הבית – ערכה הכלכלי והסימבולי

בית לא צריך שיחזיקו אותו, הו לא, הוא זה שמחזיק אותך בלפיתת הצבת שלו, כובל אותך אליו בשפע של משימות חשאיות.³³

"עבודת עקרת הבית" היא הגרסה המקובלת ביותר בתחומי הכלכלה והמדיניות לפענוח המושג עבודות שקופות. מדובר בעיקר בעבודות חיוניות ושגורות כדוגמת בישול, ניקיון, כביסה וקניות הנעשות לטובת הבית והמשפחה ללא תגמול כספי. עבודתה של מרלין וורינג, שהתמקדה במתן ערך כלכלי לעבודות הבית והכרה בתרומתן לכלכלה הלאומית, חשפה את ההטיות המגדריות במוסכמות הסטטיסטיות על הגדרתה ומדידתה של הפעילות הכלכלית ותוצריה, וטענה כי הן התפתחו מתוך חשיבה אנדרוצנטרית. כך למשל, העבודה הרבה שרובה נעשית בידי נשים

לטובת גידולם וטיפולם של אזרחי העתיד במסגרת הטיפול הביתי אינה נכללת בהגדרות התמ"ג והתל"ג³⁴ – המדדים העיקריים המשמשים למדידת הפעילות הכלכלית במדינה נתונה. היא הראתה כי חלק ניכר מהעבודה שעשו נשים באופן מסורתי הוגדרה כ"חסרת ערך כלכלי", ולכן שקופה למערכת הכלכלית.

יעל חסון עסקה במקומן של כלכלניות ושל תפיסות מגדריות בעיצוב מדיניות ובייצור ידע כלכלני. בעבודת הדוקטורט שלה³⁵ היא כותבת כי שקיפותה של עבודה ללא שכר מביאה לעיוות בעיצוב המדיניות הכלכלית, ומראה כי אי-מתן ערך כלכלי לעבודה שעושות נשים ללא שכר עומד בשורשי האי-שוויון המגדרי וגורם לפגמים ממשיים באופן שבו מגמות כלכליות מוערכות ונמדדות. למשל העובדה שנשים, הרבה יותר מאשר גברים, עובדות בשכר במשרה חלקית כדי לעמוד בנטל העבודות השקופות³⁶, ולכן הן תלויות כלכלית בגברים, הן בשנים שבהן הן עובדות בשכר והן בשנים שלאחר פרישתן מעבודה בשכר, שכן הפנסיה שלהן קטנה משמעותית מזו של גברים. אף על פי כן, גם כיום עבודה ללא שכר עדיין זוכה להערכת חסר בסטטיסטיקות הלאומיות על כוח העבודה, במדידת התל"ג ובהכנסה הלאומית. דוגמה נוספת לבעיה במדיניות התכנון התקציבית היא היעדר תקצוב מדינתי למסגרות לילדים מתחת לגיל שלוש, המעידה על כך שקובעי מדיניות תופסים את עבודת הטיפול בגיל הרך, שחשיבותה אינה מוטלת בספק, כעבודה שקופה שעלותה למשק לא נספרת.

ב-2017 התפרסם מחקר של מנהל המחקר והתכנון של המוסד לביטוח לאומי שכותרתו "הערך הכספי של עבודת עקרת הבית"³⁷. מטרת המחקר הייתה לאמוד את ערכה הכלכלי של עבודת עקרת הבית בישראל ואת תרומתה למשק. בפתח הדבר למחקר מציגים המחקרים את הנתונים הבסיסיים המקובלים בסקרי ה-OECD כאומדן לשעויות עבודה בבית שאינן מתוגמלות בשכר, ומעריכים כי בישראל, נשים עם ילדים עד גיל 18 עובדות בביתן בממוצע כ-50.5 שעות בשבוע (כלומר כ-7.2 שעות ביום), בין שהן מועסקות בשוק העבודה ובין שלא. מכאן שנשים עובדות בביתן ובטיפול בילדים כמעט עוד יום עבודה שלם. להבהרת הממד הכלכלי של עבודת עקרת הבית מציעים הכותבים את הניסוח הבא: "שתי עקרות בית, העובדות כל אחת בביתה, מייצרות את אותה תשומת העבודה שאינה נרשמת בחשבונות הלאומיים, אך אילו היו עובדות זו אצל זו, עבודתן כן היתה נרשמת בחשבונות הלאומיים"³⁸. המחקר מראה כי רוב מי שמגדירות את עצמן כעקרות בית בסקרי הלמ"ס הן נשים מהאוכלוסיות העניות ביותר בישראל – משפחות גדולות בכלל וערבים וחרדים בפרט. לצורך החישוב מניח המחקר, בהתאם למאפיינים הסוציו-אקונומיים של עקרות הבית, שאילו קיבלו שכר תמורת עבודתן, רובן היו מועסקות בשכר מינימום. עם זאת, תוצאות המחקר מראות שתומתן של עקרות הבית בישראל לתמ"ג דומה בהיקפה להוצאות הממשלה על בריאות.³⁹

התמונה המצטיירת מעיסוקם של גופי המדינה השונים בסוגיה זו היא כי המדידה והפענוח של עבודתן של עקרות בית מעניינים את מקבלי ההחלטות רק במידה שהם מסייעים לקידום יעדים שהוגדרו במדיניות הכלכלית. לדידם של מוסדות התכנון והמדיניות, המטרה הכלכלית העיקרית

היא לעודד השתתפות נשים בשוק העבודה, ולכן בשנים האחרונות חולקו מענקי מחקר מהמוסד לביטוח לאומי וממשרד המדע והטכנולוגיה במטרה לחקור היבטים שונים של סוגיית העבודות השקופות בישראל. המחקרים נועדו לפענח את המשמעות שנים (וגברים) מקבוצות חברתיות שונות מייחסים לעבודות אלה, ולתאר באילו אופנים הן משמשות חסם בפני השתלבותן וקידומן של נשים בשוק העבודה.⁴⁰

הסוגיה של מתן ערך כלכלי ותגמול כספי תמורת העבודות השקופות של משק הבית והטיפול מייצרת דילמות תיאורטיות ומעשיות מורכבות מנקודת מבט פמיניסטית: העיסוק בהגדרת תגמול כספי ראוי מביא למדידת כל הפעילות האנושית במונחים כספיים, ובכך קושר את המחשבה הפמיניסטית ביתר שאת בכלכלה הנאוליברלית שהיא מבקרת ושואפת לשנות. המחקר על עבודות שקופות בישראל, למשל, חשף כי מרואיינות התנגדו התנגדות נחרצת לקבל תגמול כספי על עבודת האימהות הנעשית בספרה הפרטית.⁴¹ בה בעת ישנו חשש כי חיזוק תפיסות רווחות לגבי אחריותן של נשים לעבודות בית וטיפול ותמיכה במודל תגמול שאינו כספי יחזקו מנגנונים חברתיים ומשפחתיים נצלניים כלפי נשים, ובפרט כלפי נשים מקבוצות עניות ומוחלשות. העמדות הפמיניסטיות בנושא זה רוויות סתירות, משום שפרקטיקות הנתונה והאימהות מוטבעות בנשים מגיל צעיר, כך שהן נתפסות כטבעיות לנשים ומשמשות פעמים רבות לניצולן.

מכיוון שעבודות הבית והטיפול נתפסות כחלק מהמחויבות המסורתית של נשים לבית ולמשפחה, הן מזוהות פעמים רבות עם חברות מסורתיות ועם עמדות שמרניות המצהירות על מחויבות ל"ערכי משפחה" – מושג נוסף המשמר את שקיפותן הכלכלית. הסוציולוגית מלינדה קופר (Cooper) מראה בספרה Family Values⁴² שיש קשר הדוק בין הפרויקט הנאוליברלי של כלכלת שוק חופשי לבין מודל המשפחה השמרני, המבוסס על חלוקת עבודה מגדרית מסורתית. על ידי ניתוח המדיניות החברתית בארצות הברית בשנות השמונים מראה קופר כי השמרנים, ששאפו להגביל את התרחבות מדינת הרווחה כדי לשמר את מבנה המשפחה המסורתית, ולשוב ולחזק את תלותן הכלכלית של נשים בבני זוגן ובמשפחות המוצא שלהן, חברו לנאוליברלים ששאפו להגביל את מדינת הרווחה מטעמי עלות כלכלית. הברית בין כוחות אלה אפשרה את החזרה לאידיאולוגיה של "ערכי המשפחה", בין היתר באמצעות החלשת מנגנוני התמיכה המדינתיים, שמצידה חיזקה את התלות של יחידים – בעיקר נשים – במוסד המשפחה המסורתי.⁴³ הניתוח של קופר מראה כי חיזוק "ערכי המשפחה", שיש להם משמעות מובהקת של חלוקת עבודה מגדרית מסורתית, הם מרכיב מפתח בתפקודה של כלכלה נאוליברלית, משום שזו הדרך להבטיח שנשים ימשיכו לטפל חינם בבני משפחתן, ועבודות הטיפול יישארו עבודות שקופות.

בהמשך המאמר אציג כמה דוגמאות מן התרבות הפופולרית העכשווית בישראל, המדגימות את החבירה בין מסרים של משפחתיות לבין חיזוק אופייה הממוגרד והלא-שוויוני של חלוקת העבודה השקופה בבית ובמשפחה בין בני זוג. על אף שחוסר השוויון המגדרי בחלוקת העבודה הביתית-משפחתית הוא סוגיה פמיניסטית שזכתה לדיון נרחב,⁴⁴ ומהווה נושא רווח בייצוגים

פופולריים של המשפחה הנורמטיבית, היא מוצגת בדרך כלל כבעיה של נשים שבני זוגן (גברים) אינם "עוזרים" להן בעבודות הבית והטיפול החיוניות. בחלקו האחרון של המאמר אתמקד בסוגיה זו, ואטען כי התביעה הפמיניסטית לחלוקת עבודה שוויונית בין בני זוג, ותפיסתה כפתרון למעמסת העבודות השקופות המוטלת על נשים ומקשה על השתלבותן והתקדמותן בשוק העבודה, מקבלות משמעות שונה ואף פרדוקסלית בכלכלה ובתרבות הנאוליברלית העכשווית.

4. ייצוגים של עבודות שקופות כבעיה בחלוקת העבודה הזוגית

במבנה שוק העבודה של הכלכלה הנאוליברלית המתקיימת כיום בישראל, פרנסת המשפחה מבוססת על מודל של שני מפרנסים שהפך דומיננטי מבחינה תרבותית ואמפירית.⁴⁵ עם זאת, הנתונים הידועים חושפים כי נשים משתכרות בממוצע כ-30% פחות מגברים,⁴⁶ וכי ממוצע הילודה בישראל – הגבוה במדינות ה-OECD – הוא 3.2 ילדים למשפחה.⁴⁷ במציאות זו, של רמת ילודה גבוהה⁴⁸ ושל פערי שכר מגדריים, השאיפה הפמיניסטית לשוויון בחלוקת העבודה הביתית-משפחתית הופכת פעמים רבות למאבק בין בני זוג, הכבולים שניהם לשוק העבודה הנאוליברלי ולכלליו המגדריים.

המדינה הנאוליברלית אינה רואה את עצמה אחראית לחינוך ילדים מגיל צעיר (על פי הגדרות בנק ישראל, ילדים עד גיל 3 מוגדרים כהוצאה פרטית). עם זאת, הגדלת ההשתתפות של נשים בשוק העבודה נחשבת למטרה מרכזית בהגדלת הפריון הכלכלי, והמדינה מלווה את המטרה הזאת ברטוריקה של קידום נשים. כך למשל, דו"ח של הכלכלן הראשי במשרד האוצר מ-2015⁴⁹ קרא לנשים להשתלב בתעשיית ההייטק ובתחומים נוספים שידועים כרווחיים למשק ולעוסקים בהם. הנתונים מעידים על מציאות שמצד אחד דוחקת בנשים ללדת ילדים, ומצד שני מעודדת אותן לעבוד שעות רבות מחוץ לבית וקוראת לגברים להצטרף לנטל של עבודת הטיפול. במילים אחרות, המדיניות והמציאות החברתית בישראל מתעלמות מן החיוניות של עבודת הטיפול ומשק הבית ומן הדפוסים המגדריים שלה, ומסרבות להכיר בהשלכותיה מרחיקות הלכת על מבנה המשפחה ועל ניהול הבית.

אפשר להמחיש טענה זו דרך מחקרן של הדס מנדל ודבורה בירגר על המהפכה המגדרית בשוק העבודה בישראל, שבחן את תהליכי כניסתן של נשים לתחומי השכלה ותעסוקה שאפיינו בעבר גברים בלבד, בארצות הברית ובישראל. החוקרות מראות כי למרות כניסתן הנרחבת של נשים לשוק העבודה, בשני העשורים האחרונים לא חל שינוי של ממש בתפיסת תפקידי המגדר בקרב גברים ונשים כאחד, כך ששני בני הזוג מדרגים את מחויבותה של האשה לבית ולמשפחה כראשונה במעלה.⁵⁰ יתר על כן, הרחבת תחומי התעסוקה של נשים⁵¹ לא הובילה לשינוי דפוסי העבודה של הגברים כך שיתאימו לדרישות המשפחה, בין היתר משום שהורדת הערך הסימבולי והכלכלי של מקצועות המזוהים עם נשים דוחפת אותן לצאת ממקצועות אלה, אך אינה מהווה כל תמריץ לגברים להיכנס אליהם.⁵² התוצאה של תהליכים מורכבים וארוכי-טווח כאלה היא שעבודות הבית והטיפול ממשיכות להיות שקופות וליפול בעיקר על כתפיהן של נשים, וכן שחלוקת העבודה בין בני זוג היא המסגור היחיד של ההתמודדות עם בעיה זו.

השיח המתמקד בפתרון בעיית העבודות השקופות במסגרת חלוקת העבודה הזוגית נדמה במבט ראשון כשיח פמיניסטי התובע שוויון מגדרי בחלוקת העבודה. במבט נוסף, בגלל ההתעלמות מהמאפיינים המבניים של שוק העבודה ושל הכלכלה הנאוליברלית, שאינם מציעים שום הסדר ציבורי או מדינתי התומך בגידול ילדים ומסייע לתמרון בין התביעות של שוק העבודה לבין תביעות הבית והמשפחה, הדיון בחלוקת העבודה בין בני זוג מבטא באופן מובהק את הסדר הנאוליברלי. זהו אחד מאותם חיבורים בלתי צפויים בין פמיניזם ונאוליברליזם שננסי פרייזר רואה כביטוי ל"עורמת ההיסטוריה". הדגש הפמיניסטי על כך ש"האישי הוא פוליטי", וראיית היחסים הזוגיים והמשפחתיים כזירה של יחסי כוח שבה דימויים מגדריים וחלוקת העבודה המגדרית נבחנים ומאותגרים, חוברים באופן פרדוקסלי לתפיסה הנאוליברלית שלפיה המרחב הפוליטי והמדינה אינם רלבנטיים לחיי היומיום של הפרט. במילים אחרות, שהמשפחה והבית הן יחידות פרטיות ואוטונומיות שמתנהלות ללא מעורבות המדינה (והחברה). חלוקה לא שוויונית של נטל העבודות השקופות בין בני הזוג מוצגת בשיח הארגוני, בשיח הטיפולי ובשיח הציבורי והתקשורתי הרווח כבעיה בניהול המשפחתי או בניהול הזוגיות – למשל כקושי של האישה לנהל מו"מ אסרטיבי עם בן זוגה על חלוקת העבודה, או כקושי של הגבר לדרוש לצאת מוקדם מהעבודה יום בשבוע – ולא כבעיה מערכתית שמחייבת שינוי מהותי במבני העומק של החברה הקפיטליסטית. למעשה, נתק בין התהליכים המאפיינים את שוק העבודה בכלכלה העכשווית ובין תהליכים משפחתיים וביתיים מאפשר לשיח הפמיניסטי על שוויון בחלוקת העבודה הביתית להפוך לכלי שרת בידי אידיאולוגיה אנטי-שוויונית במובהק, ושאיפות פמיניסטיות שהיו בעלות אופק אמנציפטורי ברור בהקשר של הקפיטליזם המדינתי קיבלו משמעות מעורפלת הרבה יותר בעידן הנאוליברלי.⁵³

חלוקת העבודה הבלתי שוויונית בבית ובמשפחה היא תמה פופולרית בייצוגים של המשפחה העכשווית בישראל ובמקומות אחרים בעולם בהקשרים קומיים ודרמטיים. בישראל הוצגו ומוצגים מערכונים רבים העוסקים בנושא זה. אתמקד כאן בשני מערכונים בולטים שזכו לתשומת לב ציבורית רבה בשתי תכניות הסאטירה המובילות בישראל. "ארץ נהדרת" הציגה מערכון שנקרא "אימהות מג'נלות", ובו אישה המשתתפת בישיבה חשובה יורדת מתחת לשולחן הדיונים כדי לנהל את שיחותיה עם הבייביסיטר על איסוף הילד בעוד בעלה יושב במשרדו ומקשיב למוזיקה. "גב האומה" הציגה את "שיר האימהות", המתאר את האם העובדת כמי שכורעת תחת תביעות הבית והילדים, ובהשוואה לבן זוגה אין לה שום סיכוי להתקדם בעולם העבודה. פרסומת של חברת הלוויין "יס" מתארת אם מותשת שעבדה כל היום במשרד ובבית, והתגמול שהיא זוכה לו בערב, אחרי השכבת הילדים, הוא צפייה בתוכניות של "יס" בלי בן זוגה. בנוסף לאלה מתפרסמות מדי יום כתבות בסוגי מדיה שונים המציגים נתונים לגבי הקשר בין האושר האישי לעבודות הבית, הקשר בין טיב הזוגיות לעבודות הבית, הקשר בין מידת ההנאה ממין לעבודות הבית, ועוד ועוד. ברובם המוחלט של הייצוגים והתיאורים הללו מוצגת משפחה בורגנית מהמעמד הבינוני ומעלה, ששני ההורים בה עובדים בשכר מחוץ לבית, אך האישה – בין שהיא עובדת במשרה חלקית או במשרה מלאה ורמת דרג – היא זו שנושאת באחריות העיקרית לטיפול בילדים ולביצוע עבודות הבית השונות. ככולם מוצגת ביקורת רבה

על הגבר/האב ועל מידת המחויבות הנמוכה שלו למשימות הבית והמשפחה.

לכאורה מדובר בהצגה ביקורתית של חלוקת העבודה הביתית והמשפחתית שראוי היה לתמוך בה מנקודת מבט פמיניסטית, אך למעשה, בשני המערכונים משוחזרת ההצגה הרווחת של אימהות הנאלצות לתמרן בין דרישות בלתי אפשריות ושל אבות מנוטרלים או אדישים. ב"שיר האימהות", למשל, הן שרות (לצלילי השיר "Nine to five"): "תשע עד שלוש, בשלוש נגמר בית ספר; אבא לא אוסף, משלמים לו כמו לגבר; זה חישוב פשוט, מי כדאי שייקח ת'ילד; אמא מרוויחה פחות מהמטפלת..." ב"אימהות מג'גלות" המערכון הופך לקראת סופו לתשדיר דידקטי נגד העומס הרב המוטל על כתפי האימהות, ודמות האם המרכזית במערכון פונה ישירות אל הצופים ומשקפת להם את הבעיה שהוצגה במערכון. אף שהמערכון מציג "פתרון" פורע סדר, שבו הילד נחטף בידי פושע שמסכים לשמור עליו עד שאמו תתפנה מעבודתה בערב, סוגיית חלוקת העבודה בין בני הזוג מוצגת בו באופן סטנדרטי: האב מוצג כמי שאינו מעורב או מסייע במשימות המשפחתיות, והאם כמי שמוותרת מראש על האפשרות לקבל ממנו עזרה.

חלוקת העבודה בבית בין בני זוג היא מן הנושאים הרווחים ביותר בעיתונות היומית ובמגזינים שונים העוסקים במציאת פתרונות מגוונים לבעיה: כתבה המציגה מחקר נורבגי מראה כי גברים המקפידים על ביצוע עבודות בית "גבריות מסורתיות" בלבד מקיימים יותר יחסי מין⁵⁴; כתבה בעיתון בריטי מספרת כי על פי מחקר שנערך באנגליה, גברים שלא נוטלים חלק שווה בעבודות הבית מתגרשים יותר⁵⁵; דיווח של ה"ניו יורק טיימס" על מחקר בנושא חלוקת העבודה בבית ממליץ לבני זוג שרבים ביניהם להוריד את הסטנדרטים של הניקיון והסדר, וסקר מקיף בארצות הברית מ-2007 מעיד כי חלוקה שוויונית של עבודות הבית נמצאת בשלושת המקומות הראשונים בסיבות להצלחת הנישואים.⁵⁶ סקירה של מחקר ישראלי העוסק בקשר בין מתחים בממשק עבודה-בית לבין שביעות רצון מינית וזוגית טוען כי נשים שחשות קונפליקט רב בין העבודה למשפחה מרוצות פחות מחיי המין ומהזוגיות, ומציע לבני זוג לחלק ביניהם את זמן הטיפול בילדים ולשמור עליו כזמן נפרד.⁵⁷ מגזין ספורט⁵⁸ ממליץ לאימהות עובדות לנוח על הספה 20 דקות כאשר הן מגיעות הביתה כדי להוריד את רמת הלחץ, ואז לחזור למשימות הביתיות. גם גופים מדינתיים תומכים בשיח הזה, למשל סרטון של המשרד לשוויון חברתי המעודד מקומות עבודה תומכי משפחה, ומציג הורים – בעיקר אבות – המסבירים איך "מקום עבודה תומך משפחה" מאפשר להם להיות עובדים מצטיינים והורים טובים יותר. גם בסרטון הזה הפתרון כולו משורטט במסגרת חלוקת העבודה הזוגית. התרבות הפופולרית, התקשורת, מחקרי מדיניות והמדינה – כולם ביחד מייצרים שיח אידיאולוגי היוצר נטורליזציה מלווה בטרזניה על הסדר ה"טבעי" של הנאוליברליזם, שמתיישב היטב על חלוקות מגדריות קודמות.

רוב הייצוגים האלה עוסקים במודלים זוגיים, הוריים ומשפחתיים של המעמד הבינוני, אך כפי שכבר ראינו, המודל האינטנסיבי של האימהות הטובה הפך למודל דומיננטי חוצה מעמדות, והמחקר על עבודות שקופות בישראל טוען כי "החלוקה הממוגדרת והלא-שוויונית של העבודות השקופות חוצה גבולות אתניים, מעמדיים ולאומיים".⁵⁹ התפיסה שהעבודות השקופות הן בעיה של בני הזוג, שאמורים לפתור אותה ביניהם במסגרת המשפחה הגרעינית, או לכל

היותר בתמיכת הסבים והסבתות,⁶⁰ משותפת אפוא לקבוצות ממיקומים חברתיים שונים. הגדרה זו מתחמת את העבודות השקופות לבעיה של זוגות ומשפחות, ולכן מצמצמת את האפשרות לאבחן אותה כבעיה חברתית רחבה הקשורה למבנים חברתיים רבי-עוצמה וממוגדרים כמו שוק העבודה והמדיניות הכלכלית ולהציע פתרונות רחבים ומערכתיים באופיים. בחלק האחרון של המאמר אני מציעה לבחון כיצד מנוטרלת הביקורת החברתית-פוליטית הטמונה במושג "עבודות שקופות", ההופך לכלי שרת בידי השיטה שאותה נועד לבקר.

5. הסובייקט(ית) הפמיניסטית תחת הנאוליברליזם

כאמור, אופיין הממוגדר של העבודות השקופות איננו תופעה חדשה. לכן יש מקום לשאול אילו כוחות במציאות העכשווית פועלים לשימורה של חלוקת עבודה מגדרית לא שוויונית בבית, במשפחה ובשוק העבודה; אילו מנגנונים תרבותיים לוקחים חלק בתהליך מורכב זה, ואיזו סובייקטיביות פמיניסטית מתעצבת בתוך התנאים והכוחות האלה וביחס אליהם. מירי רוזמרין מגדירה סובייקטיביות פוליטית כ"צורה חברתית של קיום אינדיבידואלי" שבה הפרט יכול להעניק משמעות למציאות סביבו ולפעול באופן המבטא חירות, מתוך הבנה כי המשמעות והחירות תלויות בתנאים חברתיים הקובעים מה ניתן לביטוי ולפעולה.⁶¹ רוזמרין עוסקת בצורות של קיום סובייקטיבי פוליטי שמתאפשרות בהגות הפמיניסטית, ואני רוצה להתמקד בסובייקט(ית) הפוליטי(ת) תחת הנאוליברליזם.

על פי ונדי בראון, הנאוליברליזם הוא דפוס ממשלי (mode of governance) שאינו מוגבל רק לתחום הכלכלי או לתחומי המדיניות הממשלתית. דפוס ממשלי זה מייצר סובייקטים וצורות של אזרחות והתנהגות המגדירים מחדש את התחום החברתי כולו.⁶² הסובייקט המצליח של הנאוליברליזם הוא יזם רציונלי ומחושב המקבל החלטות מחושבות לתועלתו העצמית. להיגיון נאוליברלי זה, ולאופני השליטה והמוסדות הנלווים אליו, יש השלכות מרחיקות-לכת על כלל המוסדות החברתיים, ובתוכם כמובן גם על המשפחה. כפי שטוענת בראון, הסדר הפוליטי הנאוליברלי יצר דגם חסר תקדים של פסיביות פוליטית משום שהוא מבטל את עקרון האחריות החברתית והפוליטית למצבו של היחיד/ה, ומתוך כך גם את הפעולה הפוליטית המשותפת והסולידרית כדרך להובלת שינוי חברתי:

האינדיבידואל/ית הרציונלית והמחושבת שיצר הניאו-ליברליזם נושאת באחריות מלאה לתוצאות פעולותיה, ללא קשר לחומרת האילוצים שבפניהם היא ניצבת. למשל: היעדר כישורים, היעדר השכלה או טיפול בילדים בתקופה של אבטלה גבוהה ומיעוט קצבאות סעד.⁶³

שרה הלמן מתארת את מאפייני הסובייקט הזה – "העצמי היזמי" – כפי שהוא מעוצב בקורסים של "העצמה תעסוקתית" בתכניות "מרווחה לעבודה" בישראל:

העצמי היזמי הוא מעין קריאת כיוון שתכליתה לעצב ואף לכונן את העצמי בדמותן ובצלמן של תכונות המושאלות מעולם התאגידים. במילים אחרות, אזורחות השוק והפרט

היזום שבמרכזה נתבעים להשקיע בטיפוח מתמיד של כישורים ותכונות, וכן באבטחה עצמית נגד סיכונים, לכן הביוגרפיה האישית הופכת לסדרה אינסופית של השקעות. הפרט משקיע בהשבחת המיומנויות והכישורים האישיים ובחיזוי סיכונים עתידיים לו ולמשפחתו ומקבל אחריות אישית להגן על עצמו ועליהם מפני סיכונים אלה.⁶⁴

הלמן טוענת כי תפיסה זו של העצמי הנאוליברלי כיום מנוגדת לתפיסה של מדינת הרווחה, שבה החברה-המדינה הייתה אחראית לגורלו של הפרט באמצעות הענקת זכויות חברתיות. היא גם מראה כי הקריאה להיפך ליזמים אינה מוגבלת למעמד הבינוני בלבד, אלא מורחבת כדי להכיל גם את הקטגוריות של "המעמד הנמוך, 'לקוחות' מדינת הרווחה, ובעיקר אימהות חד-הוריות הסובלות מהיעדר מיומנויות אישיות ושיווקיות". לטענת הלמן, "באותם מרחבי חירום שלתוכם הן מכונסות, הן עוברות – בפיקוחם ובהנחייתם של מומחים – תהליכי העצמה שתכליתם להפוך אותן ממודרות ועלובות למשתתפות בשוק העבודה וממשתתפות בשוק העבודה ליזמות".⁶⁵ אם כן, "העצמי היזמי" אינו נוצר מעצמו, אלא הוא פועל יוצא של מדיניות מתמשכת בתחומי העבודה והרווחה, החינוך, הרגולציה של שוק העבודה, וכמובן של המדיניות הכלכלית כולה, על היבטיה הממוגדרים והממגדרים.

קתרין רוטנברג מוסיפה לניתוח זה את הטענה כי תחת הנאוליברליזם צמחה גם הגות פמיניסטית ייחודית – "פמיניזם נאוליברלי" וסובייקט(ית) פמיניסטית חדשה.⁶⁶ זהו פמיניזם שאינו נושא עוד דגל של צדק קולקטיבי או חברתי, ורוטנברג שואלת מדוע בכלל נוצרה הגות כזו, ומדוע היא קוראת לעצמה "פמיניסטית". לטענתה, בניגוד לפמיניזם הליברלי הקלאסי, שהתאפיין במסורת ביקורתית שהוקדשה לחשיפת המבנים הבלתי שוויוניים של הליברליזם עצמו – החוק, האזרחות, המרחב הציבורי – ולתביעה מתמדת לשינויים לטובת שוויון מגדרי והשתתפות המלאה של נשים בחיים החברתיים והפוליטיים, הפמיניזם הנאוליברלי נמצא בהלימה מלאה עם תפיסות העצמי והחברה הנאוליברליות.

הסובייקט(ית) הפמיניסטית הנאוליברלית אינה שותפה למסורת הפמיניסטית של חשיבה ביקורתית על המבנה החברתי ודוחה את הרעיון שכוחות חברתיים, תרבותיים וכלכליים מייצרים אי-שוויון מגדרי. היא מקבלת על עצמה אחריות מלאה למעמדה ולהישגיה (או להיעדרם). זוהי סובייקט(ית) פמיניסטית, טוענת רוטנברג, משום שתפקידה התרבותי הוא לרוקן מתוכן את המאמץ של הפמיניזם הליברלי להציג את הסתירות המאפיינות את הסדר הליברלי עצמו על מנת לתקן את יסודותיה הלא-שוויוניים של הדמוקרטיה הליברלית. הסובייקטית הפמיניסטית הנאוליברלית פועלת בתוך הגיון שוק שבמסגרתו היא מתרגמת את האי-שוויון המגדרי מבעיה חברתית מבנית לבעיה אישית של יחידים/ות, ובכך היא תורמת לחיזוקה של הלוגיקה הנאוליברלית בכל תחומי החיים.

רוטנברג מתמקדת בדמויות מרכזיות בתרבות האמריקאית המבטאות עמדות כאלה, ובמיוחד בשריל סנדברג, מנכ"לית פייסבוק, ובספרה "לפרוץ קדימה" (Lean In, 2013). רוטנברג כותבת: "לפרוץ קדימה בחרה סנדברג בבירור שלא להתעמת עם לחצים חברתיים או לנסות

לשנות אותם, אלא להתמקד במה שנשים יכולות לשנות בעצמן, ב'מחסומים שקיימים בתוכן פנימה'. הנקודה שבה מועבר הדגש מניסיון לשנות לחצים חברתיים אל מרחבים אפקטיביים פנימיים שדורשים שליטה עצמית מתמדת היא הנקודה שבה הפמיניזם הליברלי מרוקן מתוכן ולובש צורה של ממשליות ניאו-ליברלית.⁶⁷

בישראל לא נוצרו מניפסטים של פמיניזם נאוליברלי מהסוג שרוטנברג מנתחת, אבל אפשר להעלות על הדעת דמויות ישראליות מקבילות. אשת התקשורת עירית לינור, למשל, מתבטאת תדיר נגד מחקרים ועמדות המציגים אי-שוויון מגדרי בהכנסות ובמבנה שוק העבודה ונגד מנגנוני תיקון של אי-שוויון מגדרי כגון העדפה מתקנת לנשים,⁶⁸ והתבטאויותיה לגבי נשים וכלפי הביקורת החברתית על שימור פערים מגדריים דומים לאלה שרוטנברג מנתחת. רעיונות דומים נשמעים לעתים ממנכ"ליות של חברות כלכליות מובילות במשק. עופרה שטראוס, למשל, אמרה לאחרונה בריאיון: "המסר שלי לנשים הוא – היו פעילות. עד היום נשים לא נקשו על הדלת של התאגידים הגדולים, וגם לא על זו של הממשלה. אנחנו כנשים לא נוטות לרדוף אחר החוזים הגדולים. זה לא קל, אבל זה דבר שצריך לעשות. כדי להצליח צריך לצאת מאזור הנוחות וללכת להציג את עצמך".⁶⁹ המסר של שטראוס הוא שהצלחה כלכלית היא רק עניין של מאמץ ויכולת אישית, הדורשת התגברות על נטיות מולדות או מהותיות כלשהן ("אנחנו כנשים לא נוטות") ותלויה בנכונותן של נשים לפעול לשם כך.

במחקר על עבודות שקופות בישראל כותבות המחברות כי למרות הקשיים שמציב בפניהן הסדר החברתי הנאוליברלי הנהוג בישראל, מרבית משתתפות המחקר מקבלות אותו ואינן קוראות עליו תיגר: "רוב המרואיינות רואות באחריות האימהית לטיפול בילדים נתון שלא צריך ולא ניתן לשנותו. כאן אפשר לראות בבירור את כוחה של ההבניה החברתית: חלק גדול מהמרואיינות רואות בעבודה השקופה, על היבטיה השונים, חלק ממהות תפקידן כאימהות, ואת האחריות על תחזוק משק הבית הן רואות כחלק מזהותן הנשית. מכוח תפיסה זו, רוב המרואיינות קיבלו בהסכמה את אופיין הממוגדר של העבודות השקופות".⁷⁰ הקולות המערערים על התפיסות הנורמטיביות, מציינות החוקרות, היו מעטים ולא דומיננטיים.

אלא שלא מדובר רק בהבניה חברתית של תפקידי מגדר, אלא ביצירתן של סובייקטיות נאוליברליות "טובות", המסרבות בתקיפות לקבל כי מדובר במבנה עומק חברתי וכלכלי לא-שוויוני הפוגע בהן, ואינן סבורות שלמצבי העומס, המגבלות וריבוי ההתחייבויות שתיארו בריאיונות נחוצים פתרונות מבניים⁷¹ שמאתגרים את הנחות היסוד של המערכת הקפיטליסטית. משתתפות המחקר, נשים מקבוצות חברתיות שונות בישראל, ראו את העבודות השקופות כבעיה פרטית שלהן, ובמידה מסוימת של בני זוג שאינם נושאים בנטל באופן שווה. זוהי עמדה ששבה ומחזקת את התהליכים שתוארו להלן, ואינה מאפשרת מבט ביקורתי רחב על אופן פעולתן של מערכות חברתיות ויציאה מהמלכוד הנאוליברלי. למרות התחזקות ונוכחותו של שיח על קידום שוויון מגדרי במרחב הציבורי ובתהליכי מדיניות, אופיין הממוגדר של העבודות השקופות נשמר ברובו⁷² בכלכלה ובתרבות. יתר על כן, הכלכלה והתרבות הנאוליברליות תורמות ביתר שאת לביסוסם של דפוסים אלה ולחזיק הא-שוויון המגדרי תחת רטוריקה של שוויון ובחירה

חופשית.

ננסי פרייזר, שניתחה את החיבור ההיסטורי שנוצר בין חלקים של המחשבה הפמיניסטית לבין קפיטליזם נאו-ליברלי, מזכירה לנו כי תהליכים מבניים או מערכתיים מתווכים את התנהגותם של אנשים רבים בצורה מופשטת או נטולת ממד אישי. דוגמה בולטת לכך היא שאחריותן המסורתית של נשים לעבודות השקופות בספרה הפרטית – גידול הילדים וביצוע עבודות הבית – עזרה לעצב שוקי עבודה שמחלישים נשים, וכך השתלבותן הגוברת של נשים בשוק העבודה לא הביאה לצמצום הפערים בתחום הכלכלי, וגם החריפה את חוסר השוויון בחלוקת העבודה הביתית. "תהליכי הכפפה מתווכי שוק שכאלה הם סם החיים של הקפיטליזם הניאו-ליברלי", כותבת פרייזר, "ולכן הם צריכים כיום להיות אחד ממוקדיה העיקריים של הביקורת הפמיניסטית".⁷³ בלב השינוי נדרש חיבור מחדש בין המאבק נגד ההכנעה והדיכוי האישיים של נשים כפרטים, כאימהות, כבנות זוג – כפי שהודגם במאמר זה ביחס לעבודות השקופות – ובין ביקורת על המערכת הקפיטליסטית, אשר מבטיחה שחרור בעודה מחליפה דגם אחד של שליטה באחר. ללא חיבור כזה, חזקה על המאבק שיישאר מבודד ויתרום לחיזוקה של המערכת המדכאת במקום לחתור תחתיה.

הערות

1. וירג'יניה וולף, שלוש גיניאות, תרגם אהרן אמיר (תל אביב: הוצאת שוקן, 1985 [1938]), 60. וולף הקדימה את זמנה בזיהוי העבודות השקופות כמבנה עומק חברתי ממוגדר.
2. Arlene Kaplan Daniels, "Invisible Work", *Social Problems*, Vol. 34, No. 5 (Dec. 1987): 403-415.
3. נתונים אלה ידועים וארוכיב על כך בהמשך. ראו למשל ב"מדד המגדר", <https://www.yodaat.org/gender-index>.
4. ננסי פולברה, "עקרת הבית והחשבונאות הלאומית", תיאוריה וביקורת 9, (חורף 1996 [1991]): 175-188 (להלן פולברה, "עקרת הבית").
5. Mariarosa Della Costa and Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, (Bristol: Falling Wall Press, 1972) (להלן Della Costa and James, *The Power of Women*).
6. Juliette Mitchell, "Women: the longest revolution" *New Left Review* 40 (1966).
7. Della Costa and James, *The Power of Women*, 21.
8. Marilyn Waring, *If Women Counted: A New Feminist Economics*, (San Francisco: Harper & Row, 1988).
9. פולברה, "עקרת הבית", 176.

10. ניצה ברקוביץ', 1996. "על עקרת הבית והחשבונאות הלאומית", תיאוריה וביקורת 9, חורף. 189-197.
11. Joan Williams, *Unbending Gender: Why Family and Work conflict, and What to Do About It?* (New York: Oxford University Press, 2000).
12. ננסי פרייזר, "פמיניזם, קפיטליזם ועורמת ההיסטוריה", בתוך קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק, עורכות רונה ברייר-גארב ואחרות (הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2017 [2009]), 400 (להלן פרייזר, "פמיניזם, קפיטליזם ועורמת ההיסטוריה").
13. קרול גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995) [1982] (להלן גיליגן, בקול שונה).
14. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978) (להלן Chodorow, *The Reproduction of Mothering*); Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (Boston: Beacon Press, 1989); וגם מה שאווה קיטאי קוראת לו "עבודת תלות" (Dependency Work). ראו Eva Kittay, *Love's labor: essays on women, equality, and dependency* (New York: Routledge, 1999).
15. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*.
16. בהקשר זה ראו גם את עבודתה של קיטאי: Eva Kittay The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency (Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 2003); Centering Justice on Dependency and Recovering Freedom" Hypatia, Vol 30 (1), forthcoming.
17. Joan Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice* (New York University Press, 2013).
18. עוד על מושג הגירעון הטיפולי ראו במחקר שפורסם על ידי מרכז אדוה (2019): "הגירעון הטיפולי בישראל: מי נושאות בנטל וכיצד ניתן לצמצמו" <https://adva.org/wp-content/uploads/2019/03/Care-Deficit.pdf>.
19. אורלי בנימין, "סקירה על ספרה של ג'ואן טרונטו Caring Democracy", ביטחון סוציאלי 105 (אלול תשע"ח, אוגוסט 2018): 8-11.
20. עבודתה של טרונטו, ושל חוקרות נוספות העוסקות בממדים הגלובליים של עבודת הטיפול, מוסיפה לדיון על שקיפות ממד נוסף המתייחס למעמדן ולזהותן של עובדות הטיפול. הן מראות כי עבודת הטיפול הנעשית בתשלום היא בעלת סטטוס נמוך בכלכלה העכשווית גם משום שהיא מזוהה כמעט לחלוטין עם נשים. התשלום תמורת עבודה זו נמוך מאוד ואינו מפצה על היקף השעות וההתמסרות שהיא דורשת, ולפיכך עובדות הטיפול בכלכלה העכשווית הן פעמים רבות "עובדות שקופות": מהגרות עבודה בעלות מעמד משפטי ואזרחי מוחלש ויכולת מוגבלת להילחם על זכויותיהן. דוגמה לכך היא ההחלטה שהתקבלה בישראל ב-2011 להחריג את עובדות הסיעוד הזרות מחוק שעות עבודה ומנוחה. פסק הדין של בית המשפט העליון בעניין זה קבע כי "מכיוון שמתכונת העבודה בכללה סותרת את הוראות חוק שעות עבודה ומנוחה ואת רוחו, יש לקבוע כי הוא כלל אינו חל בעניינם של עובדים בתחום הסיעוד". בפועל משמעותה של עמדה זו היא שעובדות סיעוד זרות – הרוב המכריע של העובדים בקטגוריה זו – חשופות לתנאי עבודה נצלניים

מסביב לשעון ללא הגנה חוקית. כפי שמחדד רועי וגנר, "בכל מדינות המערב מוטלות מגבלות משמעותיות על זכותן של מהגרות עבודה להתפטר ולמצוא עבודה חדשה – מגבלות שאינן חלות על אזרחים. מהגרות עבודה, אם כן, אינן כפופות למודל המכונן של הכלכלה והמחשבה הפוליטית הליברלית. המודלים של בחירה רציונלית בשוק העבודה אינם חלים עליהן" (רועי וגנר, "מהגרות עבודה", מפתח 1, 2010, Barbara Ehrenreich and Arlie Russell <http://mafteakh.tau.ac.il/pdf/1-2010-04.pdf>; Arlie Russell Hochschild, *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy* (Henry Holt and Company, 2004); Orly Benjamin, *Gendering Israel's Outsourcing: The Erasure of Employees' Caring Skills* (Palgrave-McMillan, 2016). לדיון מורחב בסוגיות אלה ראו את עבודותיהן של Arlie Russell Hochschild, Orly Benjamin, Einat Albin

ראו פסק דין יולנדה גלוטן נ' בית הדין הארצי לעבודה בפני בית המשפט העליון <https://www.psakdin.co.il/Court/%D7%A4%D7%A1%D7%A7-%D7%93%D7%99%D7%9F-%D7%91%D7%AA%D7%99%D7%A7-%D7%93%D7%A0%D7%92%22%D7%A5-10007-09#.W4vias4zYdU>

21. עמית קפלן ומהא כרכבי-סבאח, עבודות שקופות בישראל, דוח מחקר לביטוח הלאומי (מכון ון ליר, 2017) (להלן קפלן וסבאח, עבודות שקופות).

22. לגבי ההבחנה בין עבודת הבית לעבודת הטיפול מבחינה מגדרית ראו Suzanne M. Bianchi, Liana C. Sayer, Melissa A. Milkie & John P. Robinson, "Housework: How Did, Does or Will Do It and How Much Does It Matter?" *Social Forces*, 91(1) (2012): 55-63; Suzanne M. Bianchi, Liana C. Sayer, Melissa A. Milkie & John P. Robinson, "Is Anyone Doing the Housework? Trends in the Gender Division of Household Labor", *Social Forces*, 79 (2000): 191-228.

23. את המונח "Intensive Mothering" טבעה שרון הייז. ראו Sharon Hays, *The Cultural Contradictions of Motherhood* (New Haven: Yale University Press, 1996).

24. קפלן וסבאח, עבודות שקופות, 52–53.

25. לדיון מקיף באידיאולוגיית האימהות בעידן הנאוליברלי ראו עינת לביא, "עבודת care כמעצבת תפיסת צרכים כלכליים אצל אימהות החיות בעוני, תחת הנחיות חברת הצריכה", בתוך קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק (מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2017), 249–263 (להלן לביא, "עבודת care"); Einat Lavee and Orly Benjamin, "Working-class mothers' school involvement: a class-specific maternal ideal?" *The Sociological Review*, (63) (2015): 608-625.

26. קפלן וסבאח, עבודות שקופות, 52–53.

27. Einat Lavee, "The neoliberal mom: how a discursive coalition shapes low-income mothers' labor market participation", *Community, Work & Family* 19 (4) (2016) 2015? : 501-518 (תרגום שלי, ר"ב).

28. לביא, "עבודת care".

29. Nancy Fraser, "Contradictions of Capital and Care", *New Left Review* 100, (July-August): 99-117 (להלן "Contradictions" (Fraser)).
30. שם, 101-102.
31. שם.
32. משפטים אלה ודומים להם נאמרו לנו ישירות במסגרת דיון עם מחלקת המחקר של בנק ישראל ועם יחידת התכנון במשרד ראש הממשלה. ראו גם קפלן וסבאח, עבודות שקופות.
33. שהרה בלאו, האחרות.
34. תמ"ג – תוצר מקומי גולמי – הוא מונח כלכלי המציין מדידה של הערך הכולל של הסחורות (מוצרים) והשירותים שיוצרו בטריטוריה מסוימת (לרוב מדינה) במהלך תקופה נתונה (לרוב מדובר בשנה). לפני הפחתת הבלאי. נתונים אלה מבוטאים במונחים של כסף. התמ"ג הוא אחד המדדים המשמשים להערכת חוסנה הכלכלי של מדינה. תל"ג – תוצר לאומי גולמי – כולל גם את ההשקעה בשוק של משווקים זרים, את הפעילות החוץ-מדינתית, או העברות כספים בין מדינה למדינה.
35. יעל חסון, היכן הנשים בכלכלה? מקומן של כלכלניות ושל תפיסות מגדריות בעיצוב מדיניות ובייצור ידע כלכלני. עבודת דוקטור (אוניברסיטת חיפה, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, 2016), 26.
36. ראו את נתוני "מדד המגדר" בנושאים אלה: <https://www.yodaat.org/item/dataset/a1e651ef09d2d0cc>.
37. מירי אנדבלד ואורן הדר, "הערך הכספי של עבודת עקרת הבית", המוסד לביטוח לאומי, מנהל המחקר והתכנון, מחקרים לדיון 126 (ניסן התשע"ז, אפריל 2017) https://www.btl.gov.il/Publications/research/Documents/mechkar_126.pdf (להלן אנדבלד והדר, "הערך הכספי"). לעניין גמלאות הביטוח הלאומי המונח עקרת בית כולל נשים נשואות שאינן עובדות [בשכר] מחוץ לבית.
38. שם, 2.
39. "חישוב הערך הכספי של סכומים אלה במונחי תמ"ג מוביל לממצא שלפיו עבודת עקרת הבית בישראל מוערכת כספית במונחי תמ"ג בשיעור של 2.2% מהתמ"ג (טווח תחתון) עד 4.8% ממנו (טווח עליון). לשם השוואה, תקציב הבריאות במונחי תמ"ג מגיע לכ-3.5%, ותקציב החינוך לכ-4.5%, כך שמדובר בתרומה ניכרת של עבודת עקרת הבית, שכאמור אינה מובאת בחשבון בסטטיסטיקה הלאומית" (שם, 9).
40. ראו קפלן וסבאח, עבודות שקופות.
41. שם, 53.
42. Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism* (MIT Press, 2017).
43. ראו את מאמרה של אורלי בנימין על ספרה של מלינדה קופר, "חשיבותו של מוסד המשפחה השמרני לפרויקט הניאו-ליברלי", הזמן הזה (מאי 2019) (<https://hazmanhazeh.org.il/familyvalues>).
44. Arlie Hochschild (with Anne Machung), *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (New York: Avon Books).

- תוכניותיהם האישיות (http://www.wizo.org.il/page_4410); סקר של מכון מדגם חשף כי 87% מההורים בישראל מעניקים לילדיהם הבוגרים בעלי המשפחות סיוע כספי כלשהו (https://www.calcalist.co.il/local/articles/0,7340,L-3606096,00.html).
61. מירי רוזמרין, "פמיניזם, ביקורת וסובייקטיביות פוליטית", תיאוריה וביקורת, גיליון 50 (חורף 2018): 474-457.
62. Wendy Brown, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", in *Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton University Press, 2005), 37-59.
63. שם, 43 (התרגום שלי, ר"ב).
64. שרה הלמן, "כיצד קופאיות, מנקות ומטפלות סיעוד הפכו ליוזמות: סדנאות מרווחה לעבודה וכינון העצמי הניאו-ליברלי", סוציולוגיה ישראלית 15 (2) (2014): 335-312.
65. שם, 318.
66. Catherine Rottenberg, "The rise of neoliberal feminism", *Cultural Studies* 28 (3): 418-437. רוטנברג מתייחסת במאמרה בעיקר לשני "מניפסטים פמיניסטיים" עכשוויים שזכו לתהודה פופולרית עצומה בארצות הברית: הספר *Lean In* מאת שריל סנדברג, מנכ"לית פייסבוק מ-2013, ומאמרה של אן מארי סלוטר (Anne-Marie Slaughter), פרופסור באוניברסיטת פרינסטון ומי שעמדה בראש האגף לתכנון מדיניות במשרד החוץ האמריקני, שהתפרסם במגזין "האטלנטיק" ב-2012 תחת הכותרת "Why Women Still Can't Have It All", שהיה למאמר הנקרא ביותר של המגזין אי פעם.
67. קתרין רוטנברג, "עלייתו של הפמיניזם הנאו-ליברלי", תיאוריה וביקורת, גיליון 50 (חורף 2018): 444.
68. בריאיון עם לינור ב"מאקו" לרגל יום האישה אמרה לינור: "כל מיני מונחים שמקבלים אותם לפעמים בשיח, כמו 'תרבות אונס', 'פטריארכיה', 'הסללה', 'הדרה', 'הבניה' וכדומה – כל אלה הם בעיניי שיח מרקסיסטי, ולא קשורים לשיח פמיניסטי ולמקום של גברים ונשים. התיאוריה לפיה כולנו נולדנו אותו הדבר ואז הגיעו 'מנגנוני רשע' שהדירו/הסלילו/הונו, כל זה לא מדבר אליי" (https://www.mako.co.il/culture-wake-up-call/Article-c8e0e56eac5aa51006.htm).
69. הילה ויסברג, "עופרה שטראוס: 'נשים לא מחונכות להיות נשות עסקים' (ריאיון), דה מרקר, 19.02.2013 (https://www.themarker.com/career/women/1.1933050).
70. קפלן וסבאח, עבודות שקופות, 51.
71. ארגוני חברה אזרחית, מכוני מחקר וחוקרות באקדמיה בארץ ובעולם גיבשו והציעו לאורך השנים פתרונות מבניים שונים. לדוגמה, יעל חסון ונוגה דגן בוזגלו, הגירעון הטיפולי בישראל: מי נושאות בנטל וכיצד ניתן לצמצמו (מרכז אדוה, 2019, https://adva.org/wp-content/uploads/2019/03/Care-Deficit.pdf); מחקרן של אורלי בנימין וענת הרבסט-דבי, "Between Activation and Supporting Women – Alternative Operation of Welfare-to-work Programs", *Social Policy & Administration*, 50 (5) (September 2016): 501-519.
72. נתוני סקר חדש ומקיף על עבודות שקופות ועל חלוקת העבודה הביתית התפרסם במסגרת דוח המחקר

להפוך עבודות שקופות לנראות (ראו הערה 51). מממצאי הסקר עולה כי "כמחצית העבודה שנשים עושות אינה מוכרת כעבודה ואינה מזכה בתשלום, ואילו מרבית העבודה של הגברים מזכה בהכרה ובתגמול בשכר". (עמ' 129)

73. פרייזר, "פמיניזם, קפיטליזם ועורמת ההיסטוריה", 409.



רצח אב

אפרת אבן צור

המושג "רצח אב", מעבר להוראתו הקונקרטית שעניינה מעשה אלים, קטלני ופלילי בתוך המשפחה, משמש בשיח הפסיכואנליטי לתיאור פנטזיה המקושרת לתסביך אדיפוס. הדיון של פרויד במשאלה האדיפלית ביחס לרצח האב מוכרת לרבים מעיסוקו בהתפתחות האישיות של היחיד,¹ אולם לצד זאת התייחס פרויד בכמה מכתביו הבולטים גם למשמעויות הפוליטיות והחברתיות של רצח האב.

במאמר הנוכחי אבקש לבחון את המושג "רצח אב" בהקשרו הפוליטי. כחלק מכך, וכפי שיובהר בהרחבה בהמשך, "האב" יובן כאן בעקבות פרויד וממשיכיו כשקול לריבון בעל הסמכות השלטונית. בתוך כך ייבחנו למעשה שתי סוגיות מרכזיות: הקשר בין חוק ובין אלימות, והסוגיה היסודית של הלגיטימיות הפוליטית.² סוגיות אלה קשורות בעבותות האחת אל רעותה, שכן שאלת הלגיטימיות של הכוח השלטוני, בהגדרתה, נוגעת לאמונות לגבי הצדקת השלטון ולגבי הרשות הנתונה לריבון ולסוכניו להגביל את חירותם של בני החברה הנשלטת, להפעיל עליהם כוח כופה, לתבוע מהם ציות לחוק – ובמקרים מסוימים אף להפעיל נגדם אלימות.³ במאמר תוצג קריאה פסיכואנליטית של המושג "רצח אב" כמצוין אקט של אלימות פוליטית המדיח משטר שסמכותו מבוססת על שימוש בכוח הזרוע וזריעת אימה, ומכונן משטר חדש המבקש לבסס את הלגיטימיות שלו על הסכמה נרחבת של הנשלטים. לאור זאת, שאלת הלגיטימיות הפוליטית תנוסח במאמר דרך השאלה אם האב (=האלימות השלטונית הבלתי מרוסנת) "באמת מת" לאחר הרצח. בהתאם, הטענה המערערת על הלגיטימיות השלטונית של הישות הריבונית תוצג כשקולה לטענה שהאב למעשה חי חרף הרצח, ושהשלטון עודו אלים ללא צידוק.

עיון בהגות הפוליטית שנכתבה לאורך השנים מעלה שלא מעט כותבים שדנו בלגיטימיות של סמכות וכתבו זמן רב לפני פרויד קישרו בין דמות האב לדמות השליט ולדמות האל. דוגמה מובהקת לכך מצויה בחיבור רב ההשפעה "פטריארכיה" מן המאה השבע-עשרה, שזכה למענה בכתביו של לוק.⁴ כותבו, התיאורטיקן האנגלי רוברט פילמר, ביקש לתקף את הלגיטימיות של שלטון מלוכני אבסולוטי ולבססה על "סמכותו הטבעית" של האב במשפחה, שמקורה לדבריו ברצון האל. מן הצד השני של המפה הפוליטית, גם מתווי מדיניות מהפכנים ערכו קישורים דומים. כך לדוגמה, בדברי ההסבר לאחת מהטיוטות לקוד האזרחי של צרפת אחרי המהפכה הצרפתית נכתב: "קולה הנחרץ של התבונה נישא באומרו: 'לא עוד לשליטה האבהית'".⁵

זיהוי המשולש הפטריארכלי והקשר בין האב, השליט והאל הביא את הספרות העכשווית הקושרת בין רעיונות פסיכואנליטיים לדיון פוליטי בשלטון החוק להרבות באנלוגיות בין כל אחד מקודקודיו של משולש זה, ולעיתים אף להתייחס אליהם כשווי משמעות.⁶ "רצח האב" מוצג כשקול ל"מות האל", ולדימוי הדמוקרטי-מהפכני של "המלך הערוף". בניסוחו של לאקאן,

מיתוס רצח האב "הוא המיתוס של העת שבשבילה האל מת".⁷ אמירה זו רומזת לבעייתיות שיצרה ההכרזה המודרנית על "מות האל", כלומר לערעור החילוני על הסמכות האלוהית שהקשה על הוגים פוליטיים מודרניים להמשיך לעגן את תוקף השלטון ב"ערך מוחלט",⁸ בסמכות שהיא מעבר לכל ערעור – קושי שהפך את שאלת הלגיטימיות הפוליטית לבוערת מבחינתם.⁹

בהמשך לספרות זאת, במאמר שלהלן אציע להבין את אתגר הלגיטימציה שהציב "מות האל" להוגים הפוליטיים ולמהפכת "השוויון הדמוקרטי"¹⁰ מתיזת ראשי המלכים כאתגר שקשור למושג "רצח אב", ואבקש לדון בו מתוך אספקלריה זאת. הצעה זאת נשענת על החיבור הידוע של פרויד "טוטם וטאבו" מ-1913 ועל פיתוחיו הרבים שבהם משרטט פרויד את תהליך התפתחות הציביליזציה.¹¹ אבקש להראות כיצד דבריו של פרויד בחיבורים אלה על המושג "רצח אב" בהקשר פוליטי זכו לקריאות שונות, ואציג כאן שתיים מהן, שפונות לכיוונים מנוגדים. תחילה אציג קריאה שעל פיה דבריו של פרויד עולים בקנה אחד עם המסורת הליברלית של הוגי האמנה החברתית, ולאורה תוצג הבנה אפשרית אחת של המושג "רצח אב" הנוגעת ליחס בין אלימות לחוק; בהמשך אציג הבנה שונה של המושג "רצח אב", באמצעות חיבור המושג למכנה המשותף בהגותם הביקורתית של כמה כותבים. אף שהביקורת מופנית בחלקה לרעיונות הפרוידיאניים, אראה כיצד קריאה זאת למעשה קרובה ביותר לרעיונותיו המשפיעים של פרויד עצמו.

עם פרישת שתי הבנות אלה של המושג "רצח אב", יתברר כי המחלוקת ביניהן נוגעת להצדקת האלימות של החוק: לפי הקריאה הראשונה, "רצח האב" משמעו מוות מוחלט של האב, האל והמלך, וממנה משתמע שאפשר לצמצם את אלימות השלטון למיעוט ההכרחי, המרוסן והמוצדק; לעומת זאת, לפי הקריאה השנייה, משמעות הרצח היא למעשה סיפור כיסוי פיקטיבי, שנועד לשוות לגיטימיות לשלטון אלים שמייצג "חוק חי" ובלתי מרוסן במהותו, וממנה משתמע כי השלטון אינו ראוי, וודאי שאלימותו אינה מוצדקת כלל.

בסיכום המאמר ארחיב מושגים של לאקאן כדי להעמיק את ההבדלים בין עמדות אפשריות שונות כלפי טיבו של "רצח האב": העמדה הפרברטית, העמדה הפסיכוטית והעמדה הניורוטית. אציע כי את העמדה הניורוטית ביחס לשאלה "האם האב מת או לא אחרי רצח האב" אפשר לראות כמודל לגישה ביקורתית שיכולה להחזיק בתוכה את היחס הפרדוקסלי בין אלימות לחוק בלי לקרוס לקצוות של קידוש החוק או דחייתו המוחלטת. ההצעה של עמדה ספקנית מעין זו, שלא נבהלת מסתירות פנימיות, תוצג כתרומתה המרכזית של התבוננות פסיכואנליטית על שאלת הלגיטימיות השלטונית ועל חסרונה המובנה של ערובה טרנסצנדנטית ללגיטימיות כזאת.

רצח האב אצל פרויד: מיתוס מדעי, מהפכה דמוקרטית

פרויד פותח את סיפור רצח האב בתיאור בני שבט קמאי שחיו תחת עולו של אב עריץ, שבידיו היה המונופול על יחסי המין עם נשות השבט. האב שלט באמצעות כוחו הפיזי, שבעטיו נאלצו בניו/נתיניו לקבל את מרותו בהכנעה. מנקודת המבט של סוגיית הלגיטימיות הפוליטית, מומנט קדום זה של הסיפור מתאפיין באי-העלאה של שאלת צדקתו של השלטון: האב לא עסק בהצדקות

אלא נסמך על כוח הזרוע, וכוחו היה רב כל כך עד שכמעט לא ניתן לערער אותו. המחיר הכבד שהיה צפוי למי שניסו להתקומם לרוב מנע מראש את הניסיונות הללו. אם אחד הבנים הצליח בכל זאת לקרוא תיגר על האב ולרשת אותו, הוא כונן במהרה משטר דומה בראשותו.

ובכל זאת, על פי תיאורו של פרויד, במומנט הבא של הסיפור חברו הבנים הנשלטים אלה לאלה, והתאגדותם סיפקה להם את העוצמה שנדרשה כדי למרוד בשלטון האב ולהצליח להביסו.¹² עם רצח האב השתחררו הבנים מעול הריבון הטירן – ועם זאת, מעתה והלאה הם נאלצו להתמודד עם חוסר ביטחון, עם היעדר סמכות שאפשר להיתלות בה כדי לאכוף סדר חברתי יציב ועם תחושת אשמה על הרצח שביצעו. הם חוו אז תקופה כאוטית "חסרת אב",¹³ שבה הפנו זה כלפי זה אלימות בניסיון של כל אחד מהם לתפוס את מקומו של האב המת, ללא הצלחה. בהמשך, אחרי שאיש מביניהם לא הצליח להציב את עצמו באופן אפקטיבי כשליט יחיד, כוננו הבנים בצוותא את קהילת האחים הטוטמית. כדי לכפר על אשמת הרצח ניצבה במרכז חיי התרבות של הקהילה חייית הטוטם המסמלת את רוחו של האב המת, ועל מנת שאיש מהבנים לא יירש את האב, חוקי הקהילה כללו איסור על מגע מיני עם נשות השבט ומעבר לנישואים אקסוגמיים, כלומר פנייה אל מחוץ לשבט לצורך קשרים מיניים.

בקבלם על עצמם את שלטון החוק ואיסוריו (הטאבו), השלימו הבנים את המעבר משלטון האב (paternity) שהתבסס על פערי כוחות, לחברת אחים (fraternity) שבה הלגיטימציה שמיוחסת לשלטון מבוססת על הזדהות, אחווה והסכמה משותפת בקבוצה שבה הזכויות של כולם שוות והכול שווים בפני החוק.¹⁴ "מהפכה דמוקרטית" זו חייבה השלמה של כל אחד מחברי הקבוצה עם הוויתור על משאלת הבלעדיות ביחס ל"ירושת האב" ועל הכוח העודף והכופה הכרוך בה, ועם הוויתור על סיפוק היצר (ה"הקרבה של המיניות" ביחס לנשות השבט¹⁵). ההסכמה המשותפת לריסון עצמי והדדי הם העומדים לפי פרויד בבסיס הציביליזציה, ומאפיינים את החברה גם בימינו.

לצד האיסור על מין עם נשות הקבוצה (הפריבילגיה שהייתה שמורה לאב הקמאי לפני הרצח), במסגרת הסדר הפוליטי של שלטון החוק נשללת מבני הקבוצה גם הלגיטימציה לשימוש באלימות בין-אישית (כמו האלימות שהפעיל האב הקמאי על בניו); תחת זאת, למוסדות השלטון ולסוכניהם מוקנה "מונופול על האלימות"¹⁶ – כוח כופה המגביל את חירותם של בני הקבוצה, ובאמצעותו נאכפים איסורי הטוטם המכוננים. אך מכיוון שאיש בקבוצה אינו נעלה על חברו, אפשר לצפות שיעלו בקרבם שאלות לגבי מקור הסמכות של החוק. כך עולה וצומחת שאלת הלגיטימיות, וכמענה לה מתפתחים מיתוסים שונים המצדיקים את חלוקת הכוח החברתית ואת אופני השימוש המקובלים בכוח השלטוני לסוגיו. את ה"מיתוס המדעי" של רצח האב שמציג פרויד ב"טוטם וטאבו" (כפי שהוא מכנה אותו במאמר מאוחר יותר)¹⁷ ניתן להבין בדיוק כמיתוס כזה.

האמנה החברתית: האגדה המסופרת מעל גופתו של האב

לפי הכותבת הפמיניסטית קרול פייטמן,¹⁸ המיתוס הפרוידיאני של רצח האב יכול לשמש מפתח להבנת מיתוס נוסף שנטווה במסגרת ההתמודדות עם סוגיית הלגיטימציה השלטונית – המיתוס

הפילוסופי בדבר האמנה החברתית, שמוכר מכתבתו של הובס ופותח על ידי פילוסופים רבים אחריו, עם התפתחות מחשבת הנאורות.

תיאוריה ליברלית זאת¹⁹ שהחלה לצמוח במאה שקדמה למהפכה הצרפתית, בתקופה שבה כוחות מהפכניים באנגליה קראו תיגר על סמכות השלטון, היא אחת הדוגמאות המרכזיות לניסיון של הוגים פוליטיים לבסס את הלגיטימציה של השלטון במונחי הסכמת הנשלטים. הוגים שונים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, ובראשם הובס, לוק ורוסו, תיארו באמצעותה – כל אחד בדרכו – את סמכות השלטון כנובעת מהסכם היפותטי ("האמנה") שערכו ביניהם בני החברה, והניחו כך את הבסיס לזרם חשיבה פילוסופי העוסק בלגיטימיות של סמכות פוליטית "בעת שבשבילה האל מת".

כתביהם של הוגי האמנה החברתית בגרסאותיה השונות אינם מתייחסים ישירות למושג רצח אב. עם זאת, את המהלך שקידמו בהגותם ביחס למשולש אל-אב-שליט אפשר להבין במובנים מסוימים כמקביל לחלק מהמהלך שעולה מסיפור רצח האב של פרויד. פייטמן מתמקדת בספרה בלוק, אך אפשר לציין גם את הפרויקט של הובס בלוייתן ובכתבים אחרים, שאפשר לראות בו ניסיון לבסס את הלגיטימיות של הריבון הפוליטי האבסולוטי באופן בלתי תלוי באל, תוך ניסיון מקביל לבסס את הסמכות הבלעדית של האב על ילדיו בלי לעגן אותה בזכות אלוהית. הובס כותב במפורש כי הזכות הפטרנלית, זכות השליטה של הורה על ילדיו, נובעת מהסכמתו המפורשת או המשתמעת של הילד.²⁰

הובס לא ביקש לקדם את "רצח האב", כלומר לערער על סמכות האל והמלך; עם זאת, אפשר לראותו כמי שפרץ את הדרך להשלמה עם "מות האל", שכן רעיונותיו ייתרו את האל כמקור לגיטימציה. בנוסף, בהציעו את רעיון ההסכמה החוזית כבסיס ללגיטימציה פוליטית, ואת הרעיון של הריבון כישות שאינה בהכרח פרסונלית, הוא הניח את היסודות שאפשרו להוגים ליברליים אחריו לקעקע את הלגיטימציה של השלטון המלוכני ולבסס תחתיה את ההצדקות לשלטון דמוקרטי – ולהדחת השלטון המלוכני.

כפי שיתואר בחלק הבא, פייטמן מקבילה בין סיפור "רצח האב" של פרויד להגות הליברלית. אמנם אפשר לטעון שההקבלה שלה מסתמכת על קריאה חלקית של פרויד (כפי שיורחב בהמשך), אך אי אפשר להכחיש שרעיונותיהם הוגי האמנה החברתית היו מקור השפעה חשוב על כתביו החברתיים של פרויד, ובפרט על סיפור רצח האב שהוא משרטט: בדומה להובס, פרויד מתאר את המצב השורר בין בני האדם אחרי רצח האב ולפני שהסכימו בצוותא על צורת השלטון כמצב של חירות טוטאלית, שיש בה גם סכנה עצומה לביטחון, שכן זוהי "מלחמת הכול בכול".²¹ בדומה ללוק ורוסו, פרויד מתאר את קהילת הבנים שלאחר הרצח כשוויונית ודמוקרטית; בדומה לרוסו, פרויד מציב את ההזדהויות הקבוצתיות כבסיס חשוב לכינון החברה שנוסדה מתוך רצח האב.²² פרויד אף משתמש ישירות במונחים בגרמנית המקבילים ל"חוזה" (Vertrag) ול"חוזה חברתי" (Gesellschaftsvertrag) לתיאור מצב העניינים שלאחר רצח האב וכינון קהילת האחים הטוטמית.²³

על פי הקריאה ב"רצח האב" כרעיון ליברלי, סמכותם של החוקים החברתיים במצב שלאחר

רצח האב שאובה מקבלתם העקרונית על ידי בני החברה, האזור) חים שהסכימו ביניהם (לפחות באופן משתמע) על כינונה, מתוך ערנות למחיר שישלמו אם לא ייכנסו בהסכמה תחת עול החוק. מודל זה של רצח אב הוא הגרסה הפסיכואנליטית למעבר הפוליטי בין טיפוסים שונים של שלטון: מהטיפוס ההיררכי/אנכי אל הטיפוס האופקי, או משלטון פטריארכלי או פטרנליסטי כשלטונו של אב רב־כוח על ילדיו הנתפסים כחלשים ממנו – אל שלטון המייצג את קבוצת האזור) חים הבוגרים, המקבלים על עצמם את החוק בהסכמה ובאופן אוטונומי.

בדומה לכך, בעקבות הקריאה של לאקאן בפרויד, אפשר לומר שרצח האב הוא למעשה מעבר משלטון של "אב חי" קמאי ועריץ לשלטון של "אב מת".²⁴ עיון בכתביהם של לאקאן וממשיכיו מאפשר לשרטט את "האב החי" ו"האב המת" כשני "טיפוסים אידיאליים" מנוגדים של מערכי לגיטימציה: עמדת האב החי – האב שלפני הרצח – מייצגת מעין "דרגת אפס" של מערך הלגיטימציה, ומבטאת כוחנות ועריצות כה ברוטלית, עד כי אינה מבקשת כלל להצדיק את סמכותה ולשוות לה לגיטימיות. האב הוא "חי" במובן שבו האב הטירן של השבט הקמאי ב"טוטם וטאבו" מתענג על יכולתו לשלוט, לאיים ולקבוע כללים שרירותיים שהוא עצמו אינו כפוף להם. מנגד, עמדת האב המת, זה שכבר נרצח, מבטאת את תפיסת החוק כהוגן ושוויוני, כזה שאינו מייצג אינטרסים ואיוויים פרטיים.²⁵ האב "מת" במובן זה שאינו חווה התענגות טוטאלית, אלא מוגבל גם הוא על ידי החוק.²⁶ מקור הלגיטימיות בעמדת האב המת הוא בהישענותה של הסמכות על חוק רציונלי, חסר פניות, הוגן ותבוני. לגיטימציה רציונלית כזו של שלטון מתאפיינת בהיעדר מקור חיצוני לסמכות, ובכפיפות של השלטון עצמו לכללים.²⁷

בעוד פרויד ולאקאן עורכים פרובלמטיזציה לתקפותו של המעבר "מן האלימות אל החוק"²⁸ (כפי שיורחב בהמשך), הגרסה הליברלית של רצח האב, אליבא דפייטמן, מציגה מעבר בין שני טיפוסים שלטון: משלטון "האב החי" לשלטון "האב המת" – מעבר המבטא ערכי חירות, שוויון ואחדות אחאית. אך האם "האב הליברלי" אכן מת? בחלק הבא אציג כמה מהביקורות על מחשבת הנאורות הליברלית, ובראשן הטענה הביקורתית של פייטמן, שעושה שימוש במודל הפרוידיאני של רצח אב כדי לערער על תקפות המעבר לחברה המתנהלת לאור חוק רציונלי של אב מת.

רצח האב והחיים (האלימים) שלאחר המוות

ביקורת הנאורות וביקורת הליברליזם בפרט לבשו ולובשות מן הסתם צורות רבות; בחלק זה אבקש לזהות קו ספציפי של טיעון ביקורתי שמופיע בצורות שונות אצל כמה הוגים. אדגימו תחילה באמצעות הביקורת הפמיניסטית של קרול פייטמן, ולאחר מכן באמצעות כמה מרעיונותיו של ולטר בנימין, למרות ההבדלים המשמעותיים ביניהם. רעיון ביקורתי זה ינוסח כאן כביקורת על הגרסה הליברלית של רצח האב וכהבנה חלופית לה. לפי ההבנה הביקורתית, רצח האב המתואר כמעבר מדיכוי לחירות ולצדק מסווה למעשה את המשך הדיכוי השרירותי באמצעים אחרים, ובכך מסייע לשוות לגיטימיות פוליטית לשלטון בלתי צודק.

בספרה *Sexual contract*, ובמיוחד בפרק "Genesis, Fathers and the Political Liberty of Sons" מראה פייטמן כיצד הרעיונות הפטריארכליים שהתבטאו בכתיבתו השמרנית של פילמר לא מוגרו עם המעבר למשטר ליברלי, אלא להפך – השתמרו ושוכפלו: בעוד במצב הקודם אחז השליט ב"סטטוס" – כלומר בזכות אבות שהקנתה לו זכות ראשונים להכפיף את הגוף הנשי – האמנה החברתית הליברלית נועדה למעשה להבטיח לבניו אותה זכות ממש: להיות שליטים בלעדיים בביתם הפרטי פנימה. קהילת האחים המבוססת על אחווה – ה-fraternity הליברלית – היא לדידה של פייטמן פשוט גלגול של שלטון האב, ה-paternity, ולא צורה מדינית מנוגדת לה; היא אינה בגדר ברית שוויונית השומרת על זכויות האדם בין חבריה, אלא מעניקה זכויות אקסקלוסיביות לגברים על חשבון הנשים.²⁹

פייטמן קושרת במפורש את ביקורת הליברליזם שלה עם ביקורת על הסיפור הפרוידיאני של רצח האב כאשר היא מתארת את האמנה החברתית כ"אגדה פוליטית מודרנית" המסופרת "מעל גופתו הפוליטית המתה של האב".³⁰ החוקרת אמילי זאקין מדגישה שמהחיבור של פייטמן בין שני הסיפורים עולה כי מאחורי האמנה החברתית – הפנטזיה הרשמית של הליברליזם – מסתתרת הפנטזיה הראשונית של האמנה המינית, שהמבנה שלה חושף את הקהילה הפוליטית הליברלית כמבנה חברתי שתלוי בהדרה ובחפזון של נשים: לא ממש Fraternity, אלא Frateriarchy או Fraternal patriarchy.³¹

במונחי הדיון הנוכחי, פייטמן טוענת כי המלך – או האב – שהוצג כמת, עודד חי ובוועט במובנים מסוימים. אם רצח האב, או המהפכה שערפה את ראשי המלכים, אמורים לסמן מעבר משלטון עריץ ואלים לשלטון הכפוף בעצמו לחוק, כלומר לשלטון של "אב מת", פייטמן מתעקשת כי אפשר לזהות נוכחות של "אב חי" בתיאוריית שלטון החוק הליברלי. מדבריה עולה כי המעבר בין סוגי השלטון איננו בגדר שינוי מהותי, וכי ציורו ככזה נועד לייצר לגיטימיות פוליטית להמשך השליטה.

כמה עשורים לפני פייטמן שטח ולטר בנימין טענות בעלות קווים דומים. במאמרו "ביקורת האלימות" הצביע בנימין על הצד האפל, העריץ והשרירותי של החוק הליברלי ועל האלימות השלטונית. גם מכתבתו עולה ביקורת על ההיבטים של החוק שמועלמים ומוכחדים במסגרת תיאוריית האמנה החברתית, הרואה באמנה מעבר מכונן מיחסים חברתיים המתבססים על אלימות ליחסים מוסדרים המתבססים על משפט. בנימין טוען, ברומזו אולי למיתוס האמנה, כי מקורו של כל חוזה חוקי ושל הכוח הערב ליישומו הוא באלימות.³²

במקום אחר מתייחס בנימין ל"מצב החירום", שבו ניתנת לריבון הרשות הפורמלית לנקוט אמצעים קיצוניים ולא להכפיף את עצמו למגבלות חוקתיות רגילות. במילותיו של קרל שמיט, משפטן גרמני שמרן בן זמנו של בנימין (שברבות הימים לקח חלק בממשל הנאצי): בזכות יכולתו להכריז על מצב החירום, הריבון "עומד מחוץ לסדר המשפטי התקף הרגיל" ולכן מצוי במעין עמדה חוץ-חוקית.³³ הוא רשאי להשעות ולהשהות את החוק, ולהפעיל כוח באופן המשוחרר מעולן של נורמות משפטיות רגילות. בנימין טוען שמצב החירום איננו המצב החריג, היוצא מן הכלל, אלא מצב המגלם את האלימות הבלתי מרוסנת המלווה את החוק תדיר.³⁴

הקריאה של הפילוסוף ג'ורג'יו אגמבן בשמיט ובנימין מסבירה כי מצב החירות מגולם באופן מבני באישיותו של הריבון, שאמנם שייך לחוק אך נמצא מחוצה לו ואינו כפוף לו. בקריאה זאת, מצב החירות הוא "חוק בלי חוק", "החיים – הסודיים והאמיתיים ביותר – של החוק".³⁵ אפשר לומר אפוא כי גם לפי קריאה זאת, האב המת כביכול, המזוהה עם החוק, מגלה "סימני חיים", ואלימותו העודפת לא הודברה אלא להפך – היא מתפקדת כ"עובדה משפטית בראשיתית" ש"את גלגוליה ותחפושותיה נידרש ללמוד לזהות".³⁶ אגמבן אמנם לא קושר את מצב החירות לרצח האב במפורש, אבל החוקר אריק סנטנר מציין בעקבותיו כי אפשר להבין את מצב החירות כתוצר של דינמיקה שבה האב הקדמון שחוסל "מסרב להיות מסורב", ושכך ככוח כפייה טהור.³⁷

אם כן, למרות הבדלים משמעותיים בין גישותיהם של פייטמן ושל בנימין, משותפת להם ההצבעה על הכשל המובנה ביומרה של הנאורות הליברלית לקדם באופן לא אליים שוויון, חירות ואחווה. פייטמן מראה כי ההגנה שהחוק מספק לקבוצות מסוימות, שבין חבריהן שוררת אחדות אחת, באה על חשבון קבוצות אחרות שאותן הוא מדיר באלמות – כלומר החוק אינו שוויוני כפי שהוא מתיימר להיות; אצל בנימין, לעומת זאת, החוק הליברלי כונן למעשה על בסיס על האלימות שהוא אמור למגר, אך ממשיך לשמרה. על פי הקריאות שמציעים פייטמן ובנימין, כל אחד בדרכו, רצח האב אינו מסמן אפוא מעבר לחברה של שוויון, חירות ואחווה אמיתיים. הרצח מתיימר לסמן את מות הריבון הפרסונלי, כלומר ריסון של האלימות, אך אינו אלא פיקציה המסווה את המשך חיי ה"אב" המתענג על כוחו וסמכותו.³⁸

פייטמן טוענת שגם אצל פרויד עצמו יש להבין את רצח האב כמיתוס ליברלי, שמטרתו לתת לגיטימציה להמשך הדיכוי השלטוני/פטריארכלי "באמצעים אחרים". אולם את הקביעה שהחוק והמשפט צמחו מן האלימות והמלחמה ניתן כמובן למצוא אצל פרויד עצמו, אשר כותב כי "במקורה היתה הזכות כוח גס, וגם היום אי אפשר לה בלי משענתו של הכוח".³⁹ אצל פרויד, כמו בקריאה הביקורתית שהוצגה כאן ב"רצח האב", האב המת שהופנם אצל בניו הפך לחזק מן האב החי.⁴⁰ אפשר לראות בבירור את הדמיון בין תיאור זה של המשך התוקפנות לבין האופן שבו בנימין מתאר את האלימות המשמרת ה"חוקית" אשר ממשיכה את האלימות המכוננת שאינה נתלית בחוק.⁴¹ יתרה מכך: החוקר קנת ריינהרד מזהה כי מבחינה מבנית, מיתוס רצח האב של פרויד מסופר למעשה לפי קווי המתאר של התיאולוגיה הפוליטית של מצב החירות: האב הקמאי תופס את המקום הספי של הריבון, הן בתוך החוק – כגילומו וכעיקרון האכיפה שלו – והן מחוץ לחוק, כ"חריג הגדול", היחיד שאינו כפוף לאיסור אלא מתענג בחופשיות.⁴² רעיון זה תופס מקום מרכזי בהגותו של פרויד. כמה מממשיכיו, ובראשם לאקאן, הדגישו בעקבות זאת כי גם אם רצח האב הקמאי מסמן את הדחתו כמקור סמכות – הציות לחוקיו מתמיד, כמו המשיכה אלימותו הדכאנית לחיות "באמצעים אחרים". במילותיו של לאקאן, גם אם ראשו של המלך נערף, גם אם אלוהים מת – "הוא עצמו לא שמע על כך".⁴³

האב מת, הרגו את האב החדש

עד כה הצגתי שתי קריאות שונות במושג "רצח אב", שכל אחת מהן מתחברת לענף אחר בהגות על סוגיית הלגיטימיות הפוליטית: מצד אחד הוצגה קריאה התואמת את העמדה הליברלית-נאורה, המעמידה במרכזה שינוי איכותי מ"אב חי" ל"אב מת", בניסיונה לקבע את שלטון החוק השוויוני והמוסכם כבסיס פוליטי ראוי לסמכות לגיטימית מסוג חדש; מנגד, הוצגה קריאה ברוחם של מבקרי הליברליזם, הגורסים שה"מת" לא באמת החליף את ה"חי" אלא רק הסווה אותו, בעוד האלימות והשרירותיות של האב החי ממשיכות כל העת ללוות את הסדר החברתי.⁴⁴ כפי שנטען, פרויד עצמו מציג את "רצח האב" כמושג שמכוון אל הקריאה הביקורתית. בהמשך לכך תוצג כעת קריאה לאקאניאנית ברעיונותיו של פרויד ובמושג "רצח האב", כדי להרחיב עוד יותר את היריעה, לחדד את מגוון העמדות ולעמוד על הבדלים חשובים ביניהן.

לאקאן קושר בין "האב" לבין "האחר", כלומר הגילום הפנטזמתי של הקודים הסמליים של התרבות, המוסדות החברתיים וכדומה. בכתיבתו אפשר לאתר התייחסויות לשלושה מבנים קליניים מרכזיים: הפרברסיה, הפסיכוזה והנוירוזה, שנבדלים ביניהם (בין השאר) ביחס הלא מודע של הסובייקט אל ה"אחר" ואל החסר המובנה בו.⁴⁵ על סמך מושגיו של לאקאן, שקושר בין "האחר" לבין "האב", מוצע כאן להתייחס להיעדר ערובה טרנסצנדנטית ומוחלטת ללגיטימיות של הריבון כאל חסר המובנה באב. לסיום אבקש אפוא להרחיב את הקריאה במושג "רצח אב" באמצעות שרטוט שלוש עמדות אפשריות ביחס לחסר זה, או ביחס לשאלה "האם האב מת או לא" אחרי ה"רצח": העמדה הפרברטית, העמדה הפסיכוטית והעמדה הנוירוטית.⁴⁶

העמדה הפרברטית מתאפיינת בהכחשה של החסר, ובהקשר הנוכחי היא תתאר מצב שבו השאלה על מות האב מקבלת תשובה נחרצת: האב מת בוודאות. כל ספק ביחס למצבו המת של האב שלאחר הרצח או ביחס להיעדר ערובה ביחס ללגיטימיות השלטונית יוכחש. הביטחון המובע בעמדה זאת עלול לשמש לשווה לגיטימיות לפעולות שלטוניות אינטרסנטיות שמקנות סיפוק לאחרים על חשבון אחרים, ולתארן כטוב מוחלט או כרע הכרחי, ובכל אופן כמוצדקות.

את הביקורת על הקריאה הליברלית ברצח האב אפשר לנסח כביקורת על האופי הפרברטי שעלול להיות להשקפה הליברלית על היחס בין חוק, אלימות ולגיטימציה. כאמור, אפשר להאשים את הגישה הליברלית בכך שהלגיטימיות שהיא מציעה לאלימות המבוצעת מטעם החוק מושתתת על התעלמות מהיבטים חשובים של האלימות הזו. החוק שבשמו היא מופעלת אמור להיות חוק של "אב מת", אך במקרים רבים הוא מאופיין בשרירותיות ובדיכוי מפלה – כאילו הכיל את שבבי ההתענגות של "האב החי".

העמדה הפסיכוטית מתאפיינת בדחיית ההיבטים הסמליים של "האב המת"; בהתאם לכך, בהקשר הנוכחי תתאר עמדה זו מצב שבו השאלה על מות האב נענית בתשובה חד-משמעית הפוכה מזו שנותנת העמדה הפרברטית: האב חי ללא כל ספק. החסר המובנה בלגיטימיות מתורגם כאן לעודפות רודפנית, ולפיכך כל חוק באשר הוא נדחה ונתפס כרודני ושוחר רע. גרסאות מסוימות של העמדה הביקורתית נוסחו ברוח דומה: לדידן, מה שמוצג כמעבך ליברלי

בין סוגי סמכות שונים מסווה את הישארותה של אותה גברת-אב-עריץ בשינוי אדרת בלבד, ולפיכך כל הפעלת סמכות משמעה הפעלת אלימות שהיא במהותה שרירותית ולעולם אינה מוצדקת. אחד הביטויים הרדיקליים ביותר לעמדה זאת נמצא בספר "אנטי-אדיפוס" מאת דלז וגואטרי, המתואר בהקדמה שלו כמקדם "תצורה לא נירוטית של פוליטיקה".⁴⁷ דלז וגואטרי כותבים: "אלוהים מת או לא מת, האב מת או לא מת – זה היינו הך, מכיוון שאותם הדחקה נפשית (repression) ודיכוי חברתי (repression) ממשיכים ללא הרף – פעם בשם האל והאב החי, פעם בשם האדם והאב המת".⁴⁸

ישנם הבדלים חשובים בין מה שמוצג כאן כ"עמדה פרברטית" למה שמתואר כ"עמדה פסיכוטית": בראשונה מיוחס מקור החוק לאב מת, ויומרה זאת משמעה הצדקה של האלימות השלטונית ותפיסתה כאמצעי ראוי; השנייה, לעומת זאת, מתאפיינת בדחייה גורפת של כל ניסיון להצדיק הפעלת כוח מצד הסמכות השלטונית. אך חרף ההבדל הבולט, יש להן גם היבט משותף ומשמעותי – הוודאות שבה שתיהן נותנות מענה לשאלת "רצח האב".

בשונה מהן, העמדה הנירוטית תתאר מצב שבו השאלה הזו לא מפסיקה לנקר, והתשובה עליה ממשיכה להיות מוטלת בספק, ללא פתרון יציב. בהקשר של שאלת הלגיטימיות הפוליטית של הפעלת כוח על ידי השלטון, לא ניתנת שום ערובה ביחס לצדקתו – אך בה בעת צדקתו של הכוח לא בהכרח נשללת. אף שהשאלה של לגיטימיות השלטון מודחקת לעיתים ולא עולה במפורש, היא צפויה לקבל ביטוי, למשל דרך סימפטומים חוזרים ומטרידים.

אני מבקשת להציע כי העמדה הנירוטית ביחס לרצח האב מייצגת את התרומה הפסיכואנליטית המרכזית להגות הפוליטית בנוגע לסוגיית הלגיטימיות של האלימות השלטונית. הגישה הביקורתית שמובעת באמצעות עמדה זאת איננה נטולת קונפליקטים פנימיים, אך היא מתאפיינת ביכולת להכיל סתירות ולהתמודד עם היעדרו של מקור טרנסצנדנטי שביכולתו לספק פתרון מוחלט לשאלת הלגיטימיות הפוליטית, בלי להתכחש לקשר הבעייתי בין חוק לאלימות ולמחוק אותה, ובלי לדחות כליל את החוק בגלל האלימות שתמיד טמונה בו. במילים אחרות, היא אינה מוותרת על המיתוס של רצח האב.

הספק הנירוטי ביחס לתוצאותיו של רצח האב מעלה על הדעת את תפיסת הדמוקרטיה שמציג הפילוסוף הפוליטי קלוד לפור: בשביל לפור, "בדמוקרטיה אין שום חוק שאי אפשר לתקן, לערער על סעיפיו, להטיל ספק ביסודותיו".⁴⁹ ברוחו אפשר לזהות את האב המת עם "המקום הריק" של הכוח – המקום הריק שהשאיר אחריו גוף המלך לאחר שהודח, או האב החי לאחר שנרצח. גם כשדמות זו מגולמת על ידי אדם פרסונלי זהו גילום זמני בלבד, ולכן סימן השאלה ביחס לאב נותר תלוי מעליו תמיד. המקום הריק של האב מייצג באופן רופף גם את ההסכמות בין בניו, בני הקהילה, ואת יכולתם להישאר במתח הקונפליקטואלי הנובע מהמחלוקות החברתיות ביניהם ולא לקרוס לאחדות מדומיינת וכך "לסתום את החור" או את החסר שכרוך במקום הריק, המזמין ערעור תמיד.

תפיסה זאת אינה פוטרת כ"היינו הך" את ההבדל בין מצבים שבהם ישנה יומרה ל"שלטון חוק" לבין מצבים שבהם יומרה זאת רופפת או לא קיימת, או בין מצבים שבהם האב "חשוב

כמת" לבין אלה שבהם חיותו רוחשת. במונחי מאמר זה, היא שואפת למצב שבו "המקום של האב", לאחר שנרצח, יישמר כ"מקום ריק" משמעותי; היא אינה מוותרת על הריגת האב, אך היא מכירה בכך שהמאמץ הדמוקרטי הוא מאמץ תמידי לזהות את האב החי המסתתר לעיתים קרובות מאחורי היומרה לשלטון נטול פניות ושוויוני, ולחתור שוב ושוב להורגו.

הערות

1. זיגמונד פרויד, "שקיעתו של התסביך האדיפלי", בתוך תרבות, דת ויהדות, תרגמו נועה קול ורחל בר-חיים (תל אביב: רסלינג, 2008 [1924]), 177–186.

2. בספרות בעברית ובאנגלית אין הבחנה עקבית בין המונחים "לגיטימציה" ו"לגיטימיות", או בין "legitimation" ו-"legitimacy". עם זאת, לצורך הבהירות בחרתי להשתמש במאמר זה במונח "לגיטימציה" לתיאור תהליך של ניסיון להצדיק ולתקף את הלגיטימיות של סמכות או לשוות לו לגיטימיות, וב"לגיטימיות" לתיאור השיפוט הערכי המאשר ומקבל את הסמכות, שהוא התוצר של תהליך הלגיטימציה. להבחנה דומה ראו רב-מילים: המילון השלם לעברית החדשה, ערכו יעקב שויקה ועוזי פריידיקן (תל אביב: המרכז לטכנולוגיה חינוכית, 1997); Rodney Barker, "Legitimacy and legitimation, chs. 1&2 in *Legitimizing identities: the self-presentations of rulers and subjects* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1-40.

3. Peter Fabienne, "Political Legitimacy", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), ed. E. N. Zalta <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/legitimacy>.

4. רוברט פילמר, פטריארכיה: הגנה על השררה הטבעית של מלכים כנגד החירות הלא טבעית של העם בנימוקים תיאולוגיים, תבונים, היסטוריים, משפטיים, תרגם אהרון אמיר (ירושלים: שלם, 2009 [1631]). בהקדמה לספר מסביר אופיר העברי: "העיקרון המכונן של שיטת פילמר הוא אפוא זהות מהותית של המצב הטבעי והפוליטי, שהם בעצם מצב אחד: בני אדם נולדים ומתקיימים כל חייהם כשהם נתונים לשררה האבהית, הפטריארכיה. [...] מרות זו על הילדים היא המקור היחיד לכל סמכות מלכותית, על פי מצוות האלוהים עצמו. [...] לפי פילמר, כל בני האדם נולדים כנתינים לשררת אביהם או ראש בית האב, ועל שררה טבעית וראשונית זו נבנית גם השררה המדינית" (שם, כ"ח). יש להדגיש שפילמר, שמובא כאן כמייצג של עמדה מסורתית, כתב כבר עם הפצעתו של העידן המודרני. אחד מהסממנים לכך הוא העיסוק בניסיון לספק לגיטימציה לשלטון – גם אם תוכן ההצדקה מבוסס על תמות פרה-מודרניות. להרחבה בסוגיה זו ועל הקישור אב-אל-שליט בספרות המערבית ראו, Silke-Maria Weineck, "Invisible person: Schmitt and the master trope of power", *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 84(3) (2009): 199-221; Silke-Maria Weineck, *The tragedy of fatherhood: King Laius and the politics of paternity* (Weineck, *The tragedy of fatherhood* in the west (Bloomsbury, 2014)).

5. מצוטט אצל 124, Weineck, *The tragedy of fatherhood*.

6. Maria Aristodemou, *Law, Psychoanalysis, Society: Taking the unconscious seriously* (Routledge, 2014); José Brunner, "From Totem and Taboo to psychoanalytic jurisprudence", in *Analytic Freud: Philosophy and Psychoanalysis*, ed. Michael Levine (London & New York: Routledge, 2002), 277-293 (להלן "Brunner, 'From Totem and Taboo'"); Renata Salecl, *The spoils of freedom: Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism* (Salecl, *The spoils of freedom*) (London & New York: Routledge, 1994) (להלן "Salecl, *The spoils of freedom*"); Eric L. Santner, *The Royal Remains: The People's Two Bodies and The Endgames of Sovereignty* (University of Chicago Press, 2012) (להלן "Santner, *The Royal Remains*").
7. Jacques Lacan, *The seminar of Jacques Lacan — Book VII: The ethics of psychoanalysis, 1959-60* (New York & London: Norton Company, 1986 [1997]), 177 (להלן "Lacan, *The ethics of psychoanalysis*").
8. Eric L. Santner, "Freud's Moses and the Ethics of Nomotropic Desire", *October* 88 (1999): 3-40.
9. אמנם הפילוסופים הפוליטיים בראשית התקופה המודרנית עדיין שילבו בטיעוניהם הנחות לגבי האל ורצונותיו, אך התיאוריות שלהם סללו דרך להוצאת האל מן התמונה כמקור לגליטימציה של סמכות (באופן דומה לדרך שבה דקרט הסתמך על האל בהוכחותיו – אך מבלי דעת הניח בהגותו תשתית למחשבה חילונית על הסובייקט והעולם). לצד זאת, יש לציין כי מחשבת האל ורעיונות תיאולוגיים המשיכו להשפיע על ההגות הפילוסופית הפוליטית ועל תורת המשפט. דיונים בני מאות שנים בנוגע ליחס בין האל ("ריבוננו של עולם") לעולם שימשו על דרך האנלוגיה כבסיס פורה לרעיונות בדבר היחס בין הריבון למדינה ולעם. ראו קרל שמיט, *תיאולוגיה פוליטית* (תל אביב: רסלינג, 2005 [1922]); H. Kelsen, "God and the State", in *Essays in Legal and Moral Philosophy*, ed. Ota Weinberger, Trans. Peter Heath, 61-82 (Dordrecht, 1973 [1922]).
10. במאמר "טוטם וטאבו" שמתואר להלן, פרויד מתאר את המצב שלאחר רצח האב כמאופיין ב"שוויון דמוקרטי". ראו זיגמונד פרויד, "טוטם וטאבו", בתוך *טוטם וטאבו ומסות אחרות*, תרגם חיים איזק (תל אביב: דביר, 1967 [1912-13]), עמ' 7-146, 133 (להלן פרויד, *טוטם וטאבו*).
11. זיגמונד פרויד, "תרבות בלא נחת", בתוך *תרבות בלא נחת ומסות אחרות*, תרגם אריה בר (תל אביב: דביר, 1968 [1930]), עמ' 118-184 (להלן פרויד, *תרבות בלא נחת*); פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני, תרגמה נועה קול (תל אביב: רסלינג, 2009 [1921]) (להלן פרויד, *פסיכולוגיה של ההמון*); משה האיש והדת המונותיאסטית, תרגמה רות גינזבורג (תל אביב: רסלינג 2013 [1938]) (להלן פרויד, *משה האיש*).
12. מן המפורסמות היא שבסיפור שמציג פרויד, המוטיבציה לרצח קשורה בתשוקה המינית של הבנים כלפי האם, ובמונופול של האב הקדמון על האם שהתבטא באיסור שהשית עליהם לממש את תשוקתם לאימם. עם זאת, ישנן קריאות שעל פיהן המוטיבציה המינית היא משנית. בקריאה של ז'וזף ברונר, למשל, חוק האב הקדמון והאיסור שלו הם שמטעינים את התשוקה בכוח המיוחס לה. ראו Brunner, "From Totem and Taboo to psychoanalytic jurisprudence".

"Totem and Taboo".

13. פרויד, פסיכולוגיה של ההמון.

14. יש לסייג ולציין כי בדיון על חברת הפרה-טאבו שבה טרם הושת איסור העריות, החלוקה הדורית ל"אב" ו"בנים" היא בגדר אנכרוניזם מטעה, שהרי האב הקמאי לקח לעצמו זכות לבעול את כל בנות השבט, כולל יוצאות חלציו שלו; כפועל יוצא, שאר הזכרים בשבט עשויים באותה מידה להיחשב כבניו, אחיו, דודיו, נכדיו וכו' (באופן דומה, אף שמקובל לתאר את אדיפוס כאביה של אנטיגונה, בה בעת הוא גם אחיה). להבחנה זאת יש השלכות משמעותיות, אך מכיוון שאין בנמצא מושגים לשוניים פשוטים לתיאור מערכת שארות אינצסטואלית מעין זאת, איאלץ לדבוק במונחים הלא מדויקים.

15. Rosine Jozef Perelberg, *Murdered father, dead father: revisiting the oedipus complex*, Routledge, 2015.

16. Max Weber, "Politics as a vocation", in *From Max Weber: Essays in sociology*, eds. & trans. Hans H. Gerth & Charles Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1991) ([1919]) (להלן "Politics as a vocation" (Weber)).

17. פרויד, פסיכולוגיה של ההמון, 129.

18. Carole Pateman, *The sexual contract* (Stanford University Press, 1988).

19. כמו במקומות רבים אחרים, הובס מוצג כאן כאחד מאבותיה של מסגרת החשיבה הליברלית אף על פי שהגותו מתאפיינת בהיבטים אנטי-ליברליים מהותיים. הסיבה לכך נעוצה ביחסו לשוויון וחירות אשר השפיע רבות על כותבים ליברלים, עד כי במובנים רבים ניתן להגדירו כמעין "פרוטו-ליברל". ראו Gilad Sharvit, *Freud and Hobbes on the Limits of Freedom in the State of nature*, Paper presented at the Berkeley Graduate Conference in the History of British Political Thought (UC Berkeley, USA, October 2013); (להלן: Sharvit, Freud and Hobbes); (Weineck, "Invisible person").

20. תומס הובס, לויתן, תרגם אהרון אמיר (ירושלים: שלם, 2009), 139 (להלן הובס, לויתן).

Weineck, *The tragedy of fatherhood*, ch. 7: "Hobbes and the End of the Paternal Triad".

21. פרויד, טוטם וטאבו, 129.

22. כפי שמציין שרביט, אחד ההבדלים המהותיים בין הוגי הליברליזם לפרויד הוא כי בעוד עבור הובס, לוק ואחרים, במצב הטבע מצויד האדם בתבונתו הרציונליות, עבור פרויד המעבר הפוליטי לחיים חברתיים צועד יד ביד עם פיתוח היכולת לריסון עצמי, שהיא המסד לחשיבה רציונלית. Sharvit, Freud and Hobbes.

23. פרויד, טוטם וטאבו, 130; משה האיש.

24. החוקר אריק סנטנר מצטט בהקשר דומה את ההיסטוריון ארנסט קנטרוביץ', שתיאר מעבר מתפיסה של המלך כ"חוק חי" (lex anima) או ככזה "שלעולם אינו מת" לתפיסתו כ"מלך שתמיד מת". Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theory* (Princeton

- Santner, *The Royal Remains*, 35, 48 מצוטט אצל (University Press, 1957).
- Slavoj Žižek, *The ticklish subject: The absent centre of political ontology* (Verso, 2012). 25 (להלן *Žižek, The ticklish subject*); וכן Salecl, *The spoils of freedom*. כפי שמודגם אצל ז'יז'ק וסאלצל, ניסוח לאקאניאני של המעבר משלטון "האב החי" ל"אב המת" ידגיש את האופי המטאפורי והסמלי של האחרון. כך לדוגמה, בדיון "על שמות האב" מתייחס לאקאן לעקדת יצחק, שיכולה להיקרא כציווי קפריזי של אל נורא המטיל על אב להקריב את בנו. בתקופת השבט הקמאי שמתאר פרויד, אלימות כזאת כלפי הבן היא ביטוי לשררתו של אב אכזרי. אולם לאקאן מזכיר כי תחת הבן יצחק הוקרב האיל כתחליף, והוא מציע כי המאכלת שמופיעה בסיפור העקדה איננה רק אמצעי לשחיטה, אלא גם הלהב המפריד בין התשוקה לבין מימושה, בין ההתענגות הטהורה של האב הקדמון החי לאיווי החסר של האב המת. ראו ז'אק לאקאן, *על שמות האב*, תרגם נועם ברוך (תל אביב: רסלינג, 2006 [1963]), 88, 194.
- Jacques Lacan, "On a question prior to any possible treatment of psychosis" [1959]; 26 "The Subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian Unconscious" [1960], in *Écrits: The first complete edition in English*, trans. Bruce Fink (New York: W.W. Norton & Co, 2006), 445-488, 671-702 (להלן *Lacan, "On a question prior to any possible treatment"*); Lacan, "The Subversion of the Subject"; Slavoj Žižek, "Superego by default", in *The metastases of enjoyment: Six essays on women and causality* (London and New York: Verso, 1994), 54-86; *Plague of fantasies* (London: Verso, 1997); *The ticklish subject*; Perelberg, *Murdered father, dead father*; Efrat Even-Tzur and Uri Hadar, "Agents of law: psychoanalytic perspective on parenthood practices as socially accepted violence", *The Psychoanalytic Review* 104(1) (2017): 65-86.
- Weber, "Politics as a vocation". 27
- במונחים של הוגים פוליטיים אחרים, מדובר בעקרונות של צדק פרוצדורלי הכוללים מקצועיות, חוסר פניות והתאמה לכללים הנחשבים להוגנים ורציונליים. David Beetham, *The Legitimation of Power* (London: Macmillan, 1991); Wil Waluchow, "Constitutionalism", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2014), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/constitutionalism>; Herbert H.L. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", *Harvard Law Review*, 71 (1958): 593-629.
- Sigmund Freud, "Why war?", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, volume XXII (1932-1936): New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*, trans. James Strachey (London: The Hogarth press and the institute of psycho-analysis, 1933), 205. ג'יימס סטראצ'י (Strachey), עורך התרגום של פרויד לאנגלית, מציין כי פרויד עושה שימוש במונחים הגרמניים Recht ו-Macht, המתורגמים לאנגלית לרוב כ-Might ו-Right. עם זאת, לעיתים אחרות, לפי ההקשר, Recht מתורגמת גם ל-law או justice, ואילו Macht ל-force או power. בתרגומו העברי של אריה בר תורגמה המילה Recht ל"זכות". ראו

- זיגמונד פרויד, "מלחמה למה", בתוך *תרבות בלא נחת*, 9–10 (ולהלן פרויד, "מלחמה למה").
29. Pateman, *The sexual contract*, ch. 4: "Genesis, Fathers and the Political Liberty of Sons", 77–115. פייטמן מתייחסת גם לרעיונותיו של הנרי מיין, משפטן והיסטוריון בן המאה ה-19, שתיאר מעבר דומה "מסטטוס לחווה" – מעבר שגם עליו מתבקש לחשוב לאור המושג "רצח אב". ראו Henry Sumner Maine, *Ancient Law* (New Brunswick, NJ: Transaction, 2002 [1861]).
30. Pateman, *The sexual contract*, 88. רעיונות דומים פותחו על ידי הוגות פמיניסטיות נוספות, ראו Lynn Hunt, *Family Romance of the French Revolution* (Routledge, 2013); Juliet F. MacCannell, *The regime of the brother: after the patriarchy* (New York: Routledge, 1991).
31. Emily Zakin, "Beyond the Sexual Contract: Traversing the Fantasy of Fraternal Alliance", in *Between the psyche and the social: psychoanalytic social theory*, eds. Kelly Oliver & Steve Edwin, 159–178 (Rowman & Littlefield, 2002), 160.
32. ולטר בנימין, לביקורת הכוח, תרגמה דנית דותן (תל אביב: רסלינג, 2006 [1921]), 36 (להלן בנימין, לביקורת הכוח).
33. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית (רסלינג 2005 [1922]), 26–27. בחוקת רפובליקת ויימאר, ששמיט הרבה להתייחס אליה בכתביו, סעיף 48 המפורסם העניק לנשיא את הזכות הלגיטימית להשתמש בסמכותו כדי להכריז על מה שמכונה בגרמנית *Ausnahmezustand*, ומתורגם כ"מצב חירום" (*State of emergency*) או כ"מצב חריג" (*State of exception*).
34. ולטר בנימין, "תזות על מושג ההיסטוריה", בתוך *מבחר כתבים* – כרך ב': *הרהורים*, תרגם דוד זינגר, עמ' 310–318 (תל אביב: הוצאת הקבוץ המאוחד, 1996 [1940]), 313.
35. ג'ורג'יו אגמבן, "מצב החירום", בתוך *לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום*, עורכים יהודה שנהב, כריסטוף שמיט ושמשון צלניקר, תרגמו מנואלה קונסוני ודביר צור, עמ' 129–216 (מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009 [2002]), 163, 167, 194–195.
36. ג'ורג'יו אגמבן, "הומו סאקר: הכוח הריבוני והחיים החשופים", בתוך *טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה*, עורך שי לביא, תרגמו נמרוד אביעד ומוניקה פולק, (רעננה: רמות, 2003 [1998]), 403, 408.
37. Santner, *The Royal Remains*, 24, 26.
38. על פי פייטמן, האופן שבו פרויד משרטט את סיפור רצח האב בכל זאת שונה מההגות הפוליטית הליברלית, שכן יש אצלו התייחסות ישירה וכנה לתפקיד המרכזי של הכפפת הנשים במאבק בין האב לבנים ובמתחים בין הבנים עצמם. ראו Pateman, *The sexual contract*, 100.
39. פרויד, "מלחמה למה", 13 (משמעה של *Reccht*, המילה הגרמנית שתורגמה בעברית כ"זכות", הוא גם "חוק", ראו לעיל ה"ש 28). כאן ניכרת השפעתו של הובס, ובפרט היבטיה שאינם מזוהים עם הליברליזם כפשוטו. כותב הובס: "הואיל ובריתות אינן אלא מילים והבל פה, אין להן שום עוצמה מחייבת, מכילה, מגבילה או מגוננת לשום אדם, אלא מה שקיבלו מחרב הציבור". הובס, לויטן, 123 [90], פרק י"ח.
40. פרויד, *טוטם וטאבו*. מבחינות רבות, סיפור "רצח האב" שפרויד מספר באמצעות התסביך האדיפלי

ביחס להתפתחות האישיות מקביל לסיפור על התפתחות הציביליזציה שהוא מגולל ב"טוטם וטאבו", וגם שם הוא מתייחס לתפקיד המרכזי של סמכות אבהית מאיימת ורבת-עוצמה. תסביך אדיפוס מתייחס לתהליך של "רצח אב" פנטזמתי המוביל להזדהות עם האב, הפנמת החוק החיצוני שלו והפיכתו לחוק אוטונומי פנימי המגולם בסופר-אגו. גם בתיאור הסופר-אגו, הרשות הנפשית האוכפת את צו המצפון ואחראית על הריסון העצמי, פרויד מדגיש את ההמשכיות בין התוקפנות המיוחסת לסמכות החיצונית ובין תוקפנותו של הסופר-אגו, שאותו הוא מתאר כסאדיסטית ממש. פרויד, *תרבות בלא נחת*, 168–169.

41. בנימין, לביקורת הכוח.

Kenneth Reinhard, "Toward a Political Theology of The Neighbor", in *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, eds. Slavoj Žižek, Eric L. Santner and Kenneth Reinhard, 11-75 (University of Chicago Press, 2005), 42. קישורים דומים בין רעיון מצב החירום של שמיט ובנימין לבין מושג רצח האב אל פרויד ולאקאן ראו אצל Brunner, "From Totem and Taboo", 290; Slavoj Žižek, "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics," in *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. Chantal Mouffe (New York: Verso, 1999), 22–27.

43. Lacan, *The ethics of psychoanalysis*, 1959-60, 84. לטענה זאת מתחברת הטענה התיאולוגית-פוליטית המזוהה בין השאר עם קרל שמיט (ראו שמיט, *תיאולוגיה פוליטית*) כי למרות הזיהוי של המודרנה עם תהליכי חילון ו"הסרת הקסם" האלוהי מהעולם, המושגים הפוליטיים החילוניים מבוססים למעשה על תשתית תיאולוגית עמוקה ומשמרים את העקרונות העומדים מאחוריה, גם בלי להזכיר אותם במפורש.

44. בשל קוצר היריעה לא ניתן היה להתייחס למבנה טיעון דומה שאפשר לזהות אצל הוגים ביקורתיים נוספים – גם כאלה שיש ביניהם הבדלים ניכרים. מרקוזה, למשל, מנסח את הביקורת שלו באופן ששואב ישירות מפרויד ומשתמש מפורשות במונחים "רצח אב"; ראו הרברט מרקוזה, *ארוס וציביליזציה*, תרגום יוחנן עומרי (תל אביב: ספריית פועלים, 1978 [1955]). אולם גם אצל הוגים שכתבתם נחשבת רחוקה יותר מזו של פרויד אפשר לאתר רמזים לגרסה הביקורתית של "רצח האב". פוקו, לדוגמה, עושה שימוש חוזר בדימוי של "רצח המלך" כחלק מהצגת משטר החוק הליברלי כהמשכן של המלחמה והאלימות "באמצעים אחרים": בדיונו על הפנאופטיקון ועל הקשר בין הענישה הפרה-מודרנית למשמוע והפיקוח המודרניים הוא כותב כי בעוד הסמכות ההיררכית של "גוף המלך" סולקה, המבט שלה הופנם וממשיך לפעול את פעולתו הממשעת. במקום אחר הוא מציין כי על אף המהפכה הצרפתית, במחשבה ובניתוח הפוליטיים המאפיינים את שלטון החוק המודרני "טרם הוסר ראשו של המלך". ראו מישל פוקו, *לפקח ולהעניש*, הולדת בית הסוהר, תרגום דניאלה יואל (תל אביב: רסלינג 2015 [1975]), 258; *תולדות המיניות I: הרצון לדעת*, תרגום גבריאל אש (תל אביב: רסלינג, 1996 [1976]), 62; Michel Foucault, "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, trans. Joel Whitebook, "Freud, Foucault and the dialogue with unreason", *Philosophy & social criticism* 25(6) (1999): 29-66.

45. את החסר המובנה קושר לאקאן גם לחסר בפונקציה המקבעת את היחס בין המסמן והמסומן בשפה, כלומר ערבה ליציבות המשמעות הלשונית. מאזאס מסביר כי בעוד בסמינר שערך לאקאן ב-1956 הוצג "שם האב" כמסמן מטאפורי של "אחר" שלם (A), המצליח ליצור מראית עין של ערובה למשמעות, בסמינר של 1959 "האחר" (A) מוצג כחסר, ומתואר ככישלון של הפונקציה של האב לערוב למשמעות

– כישלון המבוטא באמצעות האמרה "אין אחר של האחר". ראו מרקו מאואס, אהבה היא תמיד של שם – פרויד ולאקאן עם ז'אק-אלן מילר (תל אביב: רסלינג, 2014).

46. אצל יחידים, המבנים הקליניים השונים יכולים להתבטא בהזדהויות אופייניות, בסימפטומים אופייניים ועוד. אף כי היישום של מושגים מתחום נפש היחיד על עמדות תיאורטיות פוליטיות אינו זר לחשיבה הלאקאניאנית, חשוב להדגיש כי השימוש שנעשה כאן במונחי הנורוזה, הפסיכוזה והפרברסיה בהקשר פוליטי מבטא קריאה יצירתית בהם ואינו משקף את מלוא המשמעות שניתנת להם בחשיבה הלאקאניאנית, אשר בשל קוצר היריעה היא איננה מפורטת כאן. להרחבה או לסיכום ראו למשל Bruce Fink, *The Lacanian subject: Between language and jouissance* (Princeton University Press, 1995); Dylan Evans, *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis* (Routledge, 2006); Lacan, "On a question prior to any possible treatment"; Lacan, "The Subversion of the Subject"

47. Michel Foucault, "Preface", in Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 [1977]), xxi (להלן *Deleuze and Guattari, Anti-Oedipus*). עמדה זו נמנעת מהבחנות לגבי סוגי חוק שונים ומידות שונות של כפייה ואלימות, ואפשר לטעון נגדה כי בשל כך אין בה כדי להציע כלים מושגיים שימושיים לאלה המוכפפות בפועל לסדר דכאני ומנצל. ביקורת ברוח זאת על דלו עולה בין השאר ממאמרה של גיאטרי ספיבק "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", ראו גיאטרי ספיבק, "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", בתוך קולניאליות מוכפפים" (Subaltern studies). ראו גיאטרי ספיבק, "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", כתוך קולניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, עורך יהודה שנהב, תרגמו איה ברזיר ועדי אופיר (בני ברק: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2004 [1988]), עמ' 135–185; אפרת אבן צור, "האם יכול 'החורג' מגבולות הדיבור' לדבר?: הסמלי, הממשי והדמיוני אצל לאקאן, דלו וגואטרי ובאטלר", מארג – כתב עת ישראלי לפסיכואנליזה, כרך ו' (2016): 1–19.

48. Gilles and Guattari, *Anti-Oedipus*, 106.

49. Claude Lefort, *Democracy and Political theory*, trans. David Macey (Polity Press, 1988 [1981]); Claude Lefort, "The Image of the Body and Totalitarianism", in *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson, trans. Alan Sheridan (Cambridge, Mass: MIT Press, 1986 [1978]), 303. התרגום מסתמך ברובו על אסף שגיב, מצב החירום ומצב החירות (תכלת, 2007), 41–79.



רצח אם

מירי רוזמרין

המושג "רצח אם" (matricide) מצביע על העמדה המיוחסת לאם במודל הנפש האדיפלי, כדמות ששלילת היחסים עימה היא תנאי הכרחי לכינונו של סובייקט. מקורו של המושג בורם של הפילוסופיה הפמיניסטית הפסיכואנליטית, שבה המושג "רצח אם" משמש כקטגוריה אנליטית שתפקידה להמשיג את עמדת האם בפסיכואנליזה ובתרבות המערבית. כקטגוריה אנליטית, המושג מבקש לזהות כיצד מבנים תיאורטיים ותרבותיים מוחקים את האפשרות לחשוב על האם והאימהי כהיבט של הסובייקטיביות של האם, כמו גם של ילודי-אם, כלומר בניה ובנותיה של התרבות המערבית בכללה.¹

המושג "רצח אם" אינו מופיע אצל פרויד או אצל רבים מממשיכיו, אלא נטבע על ידי הוגות כדי להצביע על מה שלא זכה להמשגה במודל היסודי של הפסיכואנליזה ולהעניק לו משמעות. הדיון ברצח אם אינו עוסק רק בפסיכואנליזה כמסגרת תיאורטית, אלא גם במציאות הפסיכו-חברתית שתאוריות פסיכואנליטיות מבקשות לתאר. הגישה הביקורתית של המאמר הנוכחי ושל הדיון שאליו הוא שייך יוצאת מתוך נקודת הנחה שכוחה של הפסיכואנליזה טמון ביכולתה להמשיג מבני חשיבה תרבותיים עמוקים. יתרה מזו, הפסיכואנליזה היא גם חלק מתרבות: כתיאוריה שצברה השפעה, רעיונותיה משקפים מבנים תרבותיים מבוססים שקדמו לה ושהיא חלק מהם. העיסוק הביקורתי בפסיכואנליזה חורג אפוא מהעיסוק בה ככלי טיפולי או כתיאוריה על מבנה הנפש האנושית. לכן הדיון כאן יוגזג בין עיסוק במושג "רצח אם" לבין הדיון במציאות התרבותית שהמושג הזה מצביע עליו – זיגוג שמשקף את ההנחה כי רעיונות ומודלים תיאורטיים לא רק מתארים מציאות, אלא מתפקדים בעולם כמסגרות שנותנות משמעות והצדקה למבנים חברתיים. נקודת המוצא של הביקורת הפמיניסטית היא שהפסיכואנליזה המסורתית – ובכלל זה המודל האדיפלי – היא תיאוריה שממשיגה מבנים פסיכו-חברתיים ותרבותיים המגדירים מהו סובייקט, אילו יחסים מתקיימים בין מגדר לסובייקטיביות, מהי תשוקה, כיצד מתכונן סובייקט חברתי ועוד שאלות הנוגעות לטיבה של הסובייקטיביות האנושית. מובן שגם פרויד עצמו וממשיכיו מסכימים כי יש קשרים עמוקים בין רמת היחיד לרמת התרבות בכלל, אך מבחינת פרויד הקישור הזה אינו סותר את ההנחה שהמודל האדיפלי מתאר תהליך התפתחותי הכרחי ואוניברסלי. המשותף לגישות השונות בשיח הפמיניסטי-פסיכואנליטי הוא הביקורת המרכזית על הפסיכואנליזה המסורתית, הטוענת כי המודל האדיפלי מנסח כהכרח (אונטולוגי או ביולוגי) מבנים פסיכו-חברתיים שלפחות חלקם ניתנים לשינוי, נסמכים על מבנים חברתיים ממוגדרים והיררכיים, ותורמים לשימור ההיררכיה החברתית בין גבריות לנשיות.

עוד טוענת הביקורת כי אף שהכתיבה הפסיכואנליטית לאורך השנים לא הכירה בקונטינגנטיות החברתית של המבנים שהיא הציבה כמודלים הכרחיים, למעשה יש לה אפקט חברתי כוחני, כיוון

שתפיסת המודל האדיפלי כא־היסטורי, אובייקטיבי והכרחי מעלימה את הרכיב החברתי של זהויות מגדריות ומציבה אותן כטבעיות או הכרחיות. לפיכך הגישה הפמיניסטית בפסיכואנליזה לא רק מבקרת טענות ומודלים ספציפיים, אלא קוראת לשיח הפסיכואנליטי לחשוב מחדש על האפקטים החברתיים והתרבותיים שלו כחלק בלתי נפרד מהמחשבה על משמעותם של המושגים המרכזיים בו.

לאור הנחות אלו, הדיון כאן מתייחס למודל האדיפלי לא רק כהסבר תיאורטי להתהוות של סובייקטים, אלא גם כמודל שזיקק תפיסות חברתיות ותרבותיות רחבות ממנו. הפסיכואנליזה, כחלק מהמחשבה המערבית המודרנית, ירשה מבני עומק של מחשבה על הבדלים בין המינים, על מיניות ועל משפחה. בכך היא גם מייצגת את המבנים הנורמטיביים והפוליטיים שמעצבים את המובן מאליו ואת הטבעי.

הדיון ב"רצח אם" מניח הנחה פוליטית ואתית בדבר האפשרות העקרונית למה שאמבר ג'ייקובס מכנה "עתיד פוסט־פטריארכלי"². קיימים כמובן ניתוחים שונים והיבטים שונים לדומיננטיות של הגבריות ושל גברים כקבוצה חברתית, ובהתאם להם אפשר לחשוב על תפיסות שונות של עתיד פוסט־פטריארכלי. בלי לדון בהרחבה בשאלה מהו עתיד פוסט־פטריארכלי, די אם נאמר שמטרת ההמשגה של רצח אם ושל המבט הביקורתי שהיא מאפשרת היא לחשוב על מציאות תרבותית שבה אימהות יכולה להיות עמדת סובייקט משמעותית ופרספקטיבה שממנה אפשר לייחס משמעות למציאות.

מטרת המאמר היא להציג את משמעותו והשלכותיו של המושג "רצח אם" תוך אינטגרציה ביקורתית של תיאוריות העוסקות במושג. היות שמושג זה הוא חלק מביקורת שמטרתה לשנות מבנים פסיכו־חברתיים, אציג את המחלוקות המעצבות את הדיונים באפשרויות פוסט־אדיפליות, ואטען כי יש מקום לחזור ולחשוב על אימהות כחלק מדיון אונטולוגי־חברתי על הסובייקט.

חלקו הראשון של המאמר יבחן את רצח האם כמבנה פסיכו־חברתי שקובע את המשמעות של עמדת האם ביחס לתהליכי כינון הסובייקט. במסגרת דיון זה אציג את רצח האם לא רק בהקשריו הבין־אישיים, אלא גם כמרכיב של כלכלה רגשית חברתית שלוקחת חלק בעיצוב התרבות כולה והסובייקט החברתי. אצביע על שני ממדים של רצח־אם. הממד הראשון הוא הצבת האימהי־גופני כיסוד שאין לו כניסה אל הסדר הסימבולי ולכן אינו יכול להיות חלק מסובייקטיביות. הממד השני כרוך בהכחשת המשמעות האנושית והאתית של הקשר עם הגוף האימהי המזין ושל נוכחותו בחיים של סובייקטים בוגרים, וכתוצאה מכך הכחשתו של עצם האובדן כתוצאה מסיומם של היחסים ההראשוניים. לטענתי, השילוב בין שני הממדים האלה מביא לכך שהגוף האימהי, הקשר איתו ואובדנו אינם יוצרים עיקרון שמעצב את הקיום החברתי של בני אדם, אלא נותרים כצל מאיים ורודפני.

החלק השני יבחן את האופן שבו רצח האם מופיע כהיבט של התנסות החיים (lived experience) של אימהות, ויציג כיצד תרבות מטריסידית – כזו שהמבנה הפסיכו־חברתי של רצח אם עומד ביסודה – מעצבת את חוויית החיים של אימהות ואת יכולתן לחיות את האימהות כסובייקט.

חלקו השלישי של המאמר יטען כי גם חלק נרחב מהדיונים הביקורתיים הפמיניסטיים ביחס לאימהות אשררו את האפקטים התרבותיים של רצח האם, ויצרו מה שניתן לקרוא לו "רצח אם פמיניסטי".

החלק האחרון יציג בקצרה את הדיון באלטרנטיבות למבנים מטריסטיים. בחלק זה אטען כי המחלוקת המעצבת את הדיונים הפמיניסטיים על האפשרות לכונן תרבות לא-מטריסטיית נובעת מהשאלה אילו היבטים של רצח אם הם הכרחיים, אם בכלל יש כאלה, ואילו מהם ניתנים לשינוי. אצביע על החשיבות של דיון אונטולוגי-חברתי באימהות ככלי שיוכל לצקת משמעויות תרבותיות חדשות בעמדה זו.

רצח אם וכינון הסובייקט

המודל האדיפלי, כפי שהומשג על ידי פרויד, מניח את קיומם של שני תהליכים משלימים: קבלת האב כמושא להזדהות, שבעקבותיה נוצר הסובייקט והלוגיקה הייחודית של הנפש שלו; ומחיקת הדומיננטיות של האם וסיום היחסים הייחודיים עימה. לפי פרויד, קבלת הסמכות הבלתי מעורערת של האב כרוכה בדחיית הנשיות כפי שהיא מגולמת בגוף האם, והשילוב בין שני תהליכים אלה הוא הבסיס להפיכה לסובייקט בוגר, כמו גם לגבר. עם פתרון התסביך האדיפלי מתבססת זהותו הגברית של הבן באמצעות ביסוס ההזדהות עם האב.³ לפי המודל האדיפלי האב מייצג את החוק ואת האפשרות להפוך לסובייקט גדור בגבולות ברורים. כל אלה מהווים את התשתית והתנאים ההכרחיים לקיום כסובייקט וכחלק מסדר חברתי.

פרויד מתאר את פתרון התסביך האדיפלי כתהליך קשה וכואב. החרדה שיוצר הקונפליקט בין אובדן האם כאובייקט של אהבה ראשונית או אובייקט של סירוס נפתרת על ידי הזדהות גברית שבבסיסה אשור של חרדת הסירוס, יחד עם ויתור על האם והכחשת עמדתה כאובייקט של תשוקה. העמדה של הסופר-אגו הגברי השומר על המבנה הזה מזוהה עם הפרכה של הנשיות והכחשה של תפקידה המכונן. הנשי הופך למטיל אימה באשר הוא, ומדהדה את המחיקה שמאפשרת את כינונו של הסובייקט.⁴ בעוד רצח אב הוא בשביל פרויד אובדן המאפשר את יצירתם של קשרי ההורשה בין אב לבן העומדים בתשתית התרבות המערבית, היחסים עם האם ואובדנה אינם הופכים לעיקרון מארגן בתרבות.⁵

תהליך זה של הפיכת העמדה האימהית והיחסים איתה לזניחים מכונה בספרות הביקורתית הפמיניסטית "רצח אם". אליסון סטון טוענת כי רצח האם מופיע כהיבט הכרחי של הסובייקטיביות כבר בערש התרבות המערבית, ביוון הקלאסית ובמסורת היהודי-נוצרית, שבהן ההיפרדות ושלילת האם הן תנאי מאפשר של העצמי כסובייקט פוליטי ומוסרי שראוי להיות שותף כאזרח במרחב הציבורי. לעומת זאת במודרניות, היא טוענת, הפרידה מהגוף האימהי היא תנאי הכרחי להפיכה לסובייקט אוטונומי בעל גבולות ברורים.⁶ הגילומים המובהקים של רצח אם בטקסטים תרבותיים שונים מציבים אותה כ"סביבה", כרקע להתפתחותו של הילד, כבית או כמכל. דימויים אלה מציבים את האימה כפונקציה זמנית ביחס לקיומו של הילד, ומבוססים

על ההנחה שערכה של הפעולה האימהית והקשר עם האם מתכלים עם הזמן, ושל אובדן הקשר הזה אין שום משמעות בתוך הסדר הבוגר של התרבות או היחיד. למרות הכרחיותם, המכל, המעטפת או הרקע אינם נחשבים כעמדה שיש לה דינמיקה משל עצמה, אלא כשארית שאי אפשר להמשיג ולחיות באופן סימבולי את הקשר איתה.⁷

המושג "רצח אם" הוצג לראשונה על ידי ג'וליה קריסטבה לציון השלילה ההכרחית של היחסים הראשוניים עם האם כחלק מכניסת הסובייקט אל הסדר הסימבולי.⁸ קריסטבה מניחה כי ההיפרדות של הילד מהאם היא תהליך הכרחי שבלעדיו האדם נידון לחיים של מלנכוליה ודיכאון.⁹ אולם היא גם טוענת כי האם לא באמת נכחדת, ולכן היא נוכחת בממדים הסמיוטיים של השפה. הסמיוטי הוא מעין מקצב ראשוני, ניצנים ראשונים פרה-אדיפליים של ביטוי בקול, שבהם המטריאליות של הקול מתחברת לתחילתו של הקול כמבטא משמעות. קריסטבה עושה שימוש במושג היווני *chora*, המציין חלל סגור או רחם, כדי לסמן את היקום הרחמי הפרה-אדיפלי על מקצביו הגופניים, התנועתיים והרגשיים. כל אלה מודחקים תוך כדי התהליך האדיפלי והופכים למקצב שמלווה את הקיום הלשוני ולחלק של היחסים שדרכם הסובייקט נותן משמעות לעולם הסובב אותו.¹⁰

שלילת האפשרות שהיחסים עם האם יהפכו לעיקרון מארגן של הקיום הסובייקטיבי הבוגר היא רק ממד אחד של רצח האם. הממד השני שלו הוא הכחשת הממשות של החיבור הראשוני אל האם, והכחשת שלילתו. ההיפרדות מהאם במודל האדיפלי כוללת לא רק שינוי של אופי היחסים עם האם והאב, אלא גם שלילה גורפת של תוקפם ומשמעותם של היחסים עם האם. בשביל פרויד, פתרון התסביך האדיפלי כרוך בהרס מוחלט של היחסים הראשוניים עם האם, והוא סבור שתהליך של אבל ביחס לאם ואובדן היחסים הייחודיים עימה אינו אפשרי. הוא טוען שהתסביך האדיפלי "לא מודחק סתם, [אלא] הוא מתנפץ ממש תחת ההלם של איום הסירוס".¹¹

כתוצאה מכך, אומר אנדרה גרין, נמחה כל זכר לאיכויות החיים עם האם – איכות המבט, הליטוף הריח. בשונה מקברו של האב, מותה נעלם ואין מרחב נפשי להתאבל על אובדנה.¹² את האהבה לאם מחליפה שנאה, שהיא למעשה ניסיון לדבוק בחיים כנגד ההזדהות עם החלל הפנימי שנפער אחרי מותה, אך אינו זוכה למשמעות ולאבל. גרין מתאר את האם המתה כאובייקט המצוי בתרדמת חורף, ומותיר חותם של אהבה שקפאה אף היא.¹³ הוא אמנם מדבר על אם שהוא מגדיר כ"נסוגה", אולי דיכאונית או אבלה מסיבה לא ברורה, ולא על כל אם באשר היא. אך גרין גם מציין כי חשוב לזהות את האובדן הראשוני שאינו נגזרת של חרדת הסירוס, אלא יסוד בפני עצמו שאינו צריך להימחק תחת השאיפה לאחדות המודל האדיפלי.¹⁴ את סימני האובדן הזה הוא מכנה "אבל לבן" – ביטול ההשקעה הליבידנלית הראשונית באם ויצירת מה שהוא מכנה "חורים נפשיים". הגדרה רחבה זו פותחת פתח לחשיבה רחבה על ההיפרדות מהאימהי ומהקשר עם האם כמרכיב שאינו מקבל הכרה במסגרת המודל האדיפלי, או התרבות המטריסידית, ואיננו אופייני דווקא לקשר עם אימהות דיכאוניות.

קריסטבה טוענת כי הכחשת הסדר האימהי מביאה להתעלמות תרבותית מהרובד הסמיוטי, שנושא עימו את הד התקשורת הראשונית עם האם, וליצירת מבנה תרבותי מלנכולי. כחלק

מתרבות זו, הילד אינו יכול לרכוש שפה שנותנת ביטוי לאבל על אובדן היחסים הראשונים עם האם. לכן נוצרת שפה מתה – שפה שלא יכולה להיבנות על אובדן האם ועל הקשבה לממד שבו היא הותירה את זכרה, אלא עסוקה בהכחשה של אשמה.¹⁵ האם, טוענת ליסה ברייטסר בעקבות קריסטבה, הופכת לדבר שאינו ניתן לייצוג, חסר עמום ומופשט שאי אפשר להתאבל עליו והוא רודף את קיומו הסימבולי של הסובייקט.¹⁶

קריסטבה גם טוענת כי היחסים עם האם הופכים למודל של כל מה שנדחה על ידי הסובייקט – הבזות. הצורך בכינון סובייקט גדור בגבולות הופך את כל מה שחוצה את הגבול ומערער על המובחנות לרוחה ומגעיל. הגוף האימהי מתפקד כפרדיגמה של חוץ שאיננו מובחן וכסביבה שממנה הכול מתחיל, ולכן הוא הופך למאיים ובגדר בזות.¹⁷

ממד זה של רצח אם חורג מהטענה שההפרדות מהאם ושליטת ההיגיון שאפיין את היחסים איתה הם שלב התפתחותי הכרחי. רצח אם במובן שניוני זה שולל בדיעבד את אותם יחסים המאפשרים את עצם חייו והתפתחותו של הילד. שלא כמו ביחס לממד הראשון של רצח אם, בהגות הפמיניסטית שוררת הסכמה שרצח אם זה איננו הכרחי להתבגרות, אלא מהווה שלילה עצמית מתמדת והכחשה של אותו מקור שלא ניתן להכילו.

הגותה של לוס איריגארי תורמת רבות להמשגה של רצח האם על שני היבטיו, אף שהיא אינה עושה שימוש מפורש במושג. חלק ניכר מכתביה מוקדש לניתוח האופנים שבהם התרבות המערבית מכוננת את עמדת הסובייקט כמזוהה עם גבריות, ומבססת את הגבריות על שלילה כפולה של מה שמזוהה כאימהי ושל הקשר אליו. במאמרה המכונן "And the One Doesn't Stir without the Other" היא מתארת את האם כמי שאינה יכולה להוריש לבתה חיים וחיות, משום שהאימהות היא אובדנה של האם כסובייקט.¹⁸ הקשר הראשוני עם האם מתואר כקשר שאיננו מאפשר לה להופיע כבעלת חיות בקשר עם ילדה. במקום זה היא מורשה לבת את המחיקה שלה עצמה, כמעין גורל שדינו להתממש גם בחיי בתה.

האם המורשה זהות נשית ואימהית מורשה גם את היעדר הסובייקטיביות שמגולמת בעמדות אלו. בתרבות פאלוצנטרית אין לחייה כאישה וכאם משמעות נפרדת מלבד כהד של גבריות. עמדה זו של נשיות נוצרת מתוך הכחשת היחס הייחודי המתקיים ביחסים הראשוניים עם הגוף האימהי, שאיריגארי קוראת לו "אהבת הדומה". יחס זה, מסבירה איריגארי, הוא אהבה אל האחר הארכאי(ת) והלא מובחנת(ת) המזינה את החיים.¹⁹ היחסים הראשוניים בין אם לילדה מגלמים לילד לראשונה את האהבה לאי-נפרדות מהמרחב היוצר, המאפשר והמזין.²⁰ אהבת הדומה היא היסוד החווייתי של הפתיחות אל העולם, נוכחות של מה שנמצא מעבר לי ושבחס אליו נוכחותי נפרדת. זוהי תשוקה לחיים המתאפשרת מתוך המרחב שהאחר פותח בפני הפרט.²¹ יחסים של אהבת הדומה מנכיחים את האחר כמי שדווקא בשונותה מאפשרת את החיים של הסובייקט.²²

בעולם שלא מכיר ביחסים האלה, הם מאבדים את ממשותם, והאם או הילד אינם יכולים לאחוז בהם כהיבט בעל משמעות. כתוצאה משלילת האיכויות הייחודיות של הקשר עם האם, אומרת איריגארי, נמחקת האפשרות להבין באופן רגשי וראשוני מהו הבדל בין-מיני, כיחס בסיסי המאפשר שונות וקרבה. במקומו נוצר היגיון מגדרי בינארי שבתוכו הנשיות כולה הופכת לגילום

של ההיעדר והשלילה.²³ מחיקת ההבדל הבין-מיני מכוננת היגיון תרבותי פאלוגוצנטרי, המכפיף את היחסים כולם להיגיון מופשט המזהה יחסים קבועים בין קטגוריות בעלות גבולות ברורים.

מחיקת האימהי והיחסים עם האם היא גם מחיקת הממשות של הגוף האנושי החי כאתר של משמעות ומרחב של יחסים מעניקי חיים. עם מחיקתם של היחסים עם גוף האם נעלמת האפשרות לחשוב על הגוף האנושי החי כמרחב של מפגש עם הזולת. את מחיקת הממשות של הגוף כמרחב של יחסים ואנושיות תולה איריגארי במודאליות של התשוקה במודל האדיפלי, שבו תשוקה בוגרת מוכפפת לגבולות הברורים של הסובייקט. בשביל הסובייקט האדיפלי, היחס הזולת כאובייקט אמנם כפוף לעידונים תרבותיים, אך הם אינם שוללים את היחס הבסיסי שלפיו הזולת מופיע כמענה לפונקציה פנימית, כממלא מקום של האובייקט הראשוני האימהי שנמחק ואבד. הזולת, כמושא התשוקה, אינו נוכח במודל הזה כישות סינגולרית, אלא רק כנשא של אותו חסר שדרכו התשוקה מתעצבת ומקבלת ממשות.²⁴ מחיקת הערך הסינגולרי – האפשרות לחוות את קיומו של האחר כבעל ערך שאינו כפוף לעולמו הסגור של הסובייקט – היא התשתית לדה-הומניזציה ולהחפצה השיטתית של האחר, כמו גם לאובייקטיביזציה של הטבע.

אם כן, שלילת המשמעותיות של היחסים עם גוף האם מעצבת את היחסים בין הסובייקט לגופניות שלו ושל זולתו. הגוף מאבד את קיומו כמרחב חי ומזין, וכאתר היסודי שבו האתיקה והחיבור למה שטוב נקשרים ברובד החושי של המפגש עם העולם ועם הזולת. מחיקה זו היא השורש של היחסים ההרסניים בין הסובייקט הגברי ובין כל מה שסובב אותו, ובכלל זה הטבע המזין ואנשים אחרים.

לסיכום חלק זה, אפשר לומר שרצח אם מורכב משני ממדים. הראשון הוא הצבת האימהי-גופני כיסוד שאין לו כניסה אל הסדר הסימבולי ולכן אינו יכול להיות חלק מסובייקטיביות; הממד השני הוא הכחשת המשמעות האנושית והאתית של הקשר עם הגוף האימהי המזין כישות נוכחת בחיים של סובייקטים בוגרים, וכתוצאה מכך הכחשת האובדן עצמו עקב סיום היחסים הראשוניים. התוצאה של שני הממדים יחדיו היא שהגוף האימהי, הקשר איתו ואובדנו אינם יוצרים עיקרון שמאפשר כניסה לתוך הסדר החברתי, והוא נותר כצל מאיים ורודפני.

ההבחנה בין שני הממדים מראה שגם אם המאפיינים הייחודיים של הקשר עם גוף האם אינם יכולים להיות עיקרון מארגן של חיים כסובייקט בוגר, המחיקה שאיננה מאפשרת להתאבל על אובדנה יוצרת נזק נוסף שמוצב כאלמנט מכונן של הסובייקטיביות: חוסר היכולת לשאוב חיוניות מהקשר המשמעותי עם האם. כל אלה יחדיו הופכים לתשתית של יחסים חברתיים אלימים, שבהם יחסים של קרבה מתוך הבדל נעשים מאיימים ובלתי ניתנים להכלה.

רצח אם כחווית חיים של אימהות

כיצד מיתרגם הסדר הפסיכו-תרבותי המטריסידלי לחייהן של אימהות? אמנם רצח אם מקבל ביטויים שונים בזירות חברתיות ותרבותיות שונות, אבל אפשר להצביע על כמה מאפיינים בסיסיים של רצח אם כחווית חיים שלהן. ראשית, האימהות כעמדה נורמטיבית ותפקיד חברתי

בנויה על הכחשה ומחיקה של הממשות של האיכויות הייחודיות של היחסים הראשוניים עם הילד. כחלק מביצוע "ראוי" של אימהות, האם מאשרת את הכפיפות של היחסים בינה ובין ילדה לסדר חברתי. הסובייקטיביות של האם כאדם מתכוננת בתוך סדר תרבותי נתון, ותלויה באותם מבני משמעות שמוחקים את האפשרות לייחס ערך ליחסים הראשוניים. כך, אף על פי שתפקידן של אימהות כרוך במחויבות, מחשבה, גיבוש ידע מעשי, עבודה רגשית ופרקטית – כל אלה אינם זוכים להכרה חברתית כידע או כיכולות משמעותיות, ואינם נתפסים כבעלי ערך ותוקף שחל בזירות חברתיות מלבד האימהות.²⁵

בנוסף, שלילת הקשר עם האם כעיקרון מארגן של משמעות במרחב החברתי-סימבולי פירושו שאימהות אינן יכולות לחיות את הקשר הראשוני עם הילד על סגולותיו הייחודיות כחלק מהסובייקטיביות שלהן. חוסר האפשרות הזו צומחת מהיעדרו של מרחב סימבולי שדרכו אפשר לחיות את הקשר האימהי כחלק מסובייקטיביות גופנית בוגרת. הסדר הסימבולי המערבי מתבטא בתפיסות נורמטיביות ומוסדיות שבהן סובייקטיביות ואינדיבידואליות מזוהות עם גבולות ברורים, אקטיביות, אוטונומיה וטרנסצנדנטיות. התפקיד האימהי, לעומת זאת, מוגדר דרך הפונקציה של האם בחיי הילד, ומימושה דורש מחויבות ללא גבולות והתמסרות רגשית ומעשית. אותן איכויות ראשוניות של קשר אימהי עומדות לפיכך בניגוד עמוק לתנאי הסף של סובייקט מערבי.

סימון דה בובואר הייתה הראשונה שניסחה באופן פילוסופי את הסתירה בין הסובייקטיביות כפי שהיא מוגדרת במסורת המערבית לעמדת האם. היא טענה שאימהות היא ביטוי מובהק של הזיהוי בין נשיות לאחרות. מימוש התפקיד האימהי כפי שהוא מוגדר בתרבות המערבית מכתוב תודעה של היות-למען-הזולת, שפירושו אי-היתכנות של עמדת סובייקטיביות אימהית.²⁶ דה בובואר ראתה במתח זה מאפיין יסודי של אימהות כפי שהיא מוגדרת בתרבות המערבית, ותפיסת הסובייקט שלה, שאותה שאלה במידה רבה מהמסורת האקזיסטנציאליסטית שאליה השתייכה, מזהה סובייקטיביות עם חירות, ואת החירות עם האפשרות לשלול תכתיבים ולחרוג מהם.

דה בובואר מאמצת תפיסת סובייקט שמדגישה את החשיבות של חירות, שלילה ואינדוידואליזם, והופכת את האימהי – על זיקתו ליחסים ראשוניים המשוקעים בגופניות ובאי-היבדלות – לעמדה המנוגדת לעמדת הסובייקט ניגוד עקרוני, ולא רק תרבותי. אליס ג'רדין טוענת כי השפה של שבה תיארה דה בובואר את חייה יוצרת ניגוד בין אימהות לכתיבה.²⁷ לפי ג'רדין, בשתיים מיצירותיה האוטוביוגרפיות של דה בובואר שעסקו במוות – האחת במוותו של בן זוגה סארטר והשני במוות אימה – היא מתארת את תהליך הגסיסה בפירוט ומדמה אותו לריקבון מתוך רתיעה ברורה. שפתה, כותבת ג'רדין, היא קרה, ניתוחית ונעדרת חמלה. כתיבה זו היא תהליך של היטהרות והתרחקות מן הגוף על ידי היאחוות עיקשת בסובייקט בעל לוגוס חושב ומתאר.²⁸ כך היא מתארת את היחס של דה בובואר לגוף:

De Beauvoir purifies and exorcises it] the body — [like all writers who fear that which would threaten the integrity of their discourse. She

must evacuate the dangerous body ,the poisoned body ,so that she may continue to write²⁹.

ג'רדין טוענת שדה בובואר מוציאה להורג את אימה כשהיא הופכת את הגופניות האימהית – זו שהייתה המקור המזין לחייה של דה בובואר עצמה – לאובייקט מנותק מלא מוות. השפה שמאפשרת לדה בובואר להתכונן כסובייקט כותב בשפה מאלצת אותה להכחיש את קיומו של קשר מזין בין גוף לכתובה, בין הזנה שבגוף להזנה שברוח, בין האימהי כמקור ראשוני של החיים לבין האפשרות לכתוב את החיים ולהתייצב בהם כסובייקט.

דה בובואר מאמצת את תפיסת הסובייקטיביות כטרנסצנדנטיות – התעלות מעבר לגופני – ובכך יוצרת את הצורך למחוק את הקשר הראשוני עם האם, שכולו מתרחש בממד הגופני החי וחסר המילים. ההבנה התרבותית של כינון הסובייקט דרך שפה שעיקרה שלילה והתעלות מעבר לאותם קשרים ראשוניים מונעת מסובייקטים את האפשרות לחוות את גופם כממד שמאפשר שפה, ביטוי ואתיקה במפגש עם הזולת הגופני. מחיקה זו אינה מוגבלת רק ליחס בין הסובייקט הבוגר לגוף האימהי הקונקרטי, או אפילו לאימהי בכלל; היא יוצרת נתק בין הסובייקט הבוגר (גבר או אישה) לגופניות חיה וראשונית כפי שהיא באה לידי ביטוי בקיום הגופני של כל אחד ואחת.

הביקורת של ג'רדין חושפת כיצד מהניגוד המובנה בתרבות בין הסובייקט לאם – ניגוד שגם דה בובואר עצמה הצביעה עליו – נוצר ממד נוסף של מחיקת הסובייקטיביות האימהית. מנקודת המבט של האם, אימוץ עמדת הסובייקט כאדם פירושו חוסר יכולת לחיות את ההיבטים של הקיום הגופני האימהי כחלק מהסובייקטיביות. מחיקת הגוף האימהי כמרחב של התרחשות אנושית ייחודית קוטעת את האפשרות של נשים לקיים קשר בלתי אמצעי עם גופן כמרחב של אחרות וקרבה. בשביל אימהות, הצבת הגופניות האימהית כחומר שמעבר לסימון ולערך פירושה שהקיום הגופני האימהי והיחסים הייחודיים שמתקיימים איתו ובתוכו אינם יכולים להיות ממד מזין של הקיום הסובייקטיבי, החברתי והרגשי של האישה-האם כסובייקט. האימהות שהביצוע הראוי שלה כרוך גם בשלילתה ובהשאתה מחוץ להיגיון של השפה מונע מאימהות את האפשרות לתת ביטוי סימבולי לממדים החושיים והרגשיים של אימהותן, ואלה נותרים במרחבים של משמעות ראשונית גולמית המסומנת בגוף, בלי שאפשר יהיה לתת לה תוקף כחלק מחוויית סובייקט. מחיקה של סובייקטיביות כזאת יוצרת קרקע נוחה למגוון שיחים רפואיים, צרכניים ולאומיים שמציבים את האם כפונקציה בלבד, כל אחד בדרכו.³⁰

מה שנשלל מאימהות יכול להיקרא "שפת אם" – מרחב סימבולי שמאפשר לבטא את הממדים הרגשיים-גופניים של האימהות כסובייקט חברתי. הביטוי היומיומי "שפת אם" מציין שפה שנושאת את ההיגיון של המקור: חיבור אינטימי בין תחושת הוויה בין-אישית ראשונית לשפה. במובן הפסיכו-חברתי המוצע כאן, שפת אם פירושה תצורות תרבותיות שצומחות מתוך האינטנסיביות הגופנית והרגשית הייחודית של האימהות, המאפשרות להן ליצור קשרים פרודוקטיביים בין הממדים החושיים והגופניים הראשוניים של האימהי, הפנטזיה הלא-מודעת הנושאת אותם, והשפה שנובעת מתוך המדומיין הזה. מתוך העיון כאן ניתן לראות כי שפת אם במובן שהוגדר כאן אפשרית רק בתרבות לא-מטריסידית. מחיקת האפשרות של שפה כזו היא

אובדן היכולת לחיות כסובייקט אימהי בשפה – אובדן שעובר מדור לדור בלי שיהיה אפשר להכיר בו כאובדן.

רצח אם פמיניסטי

עד כה אפיינתי את רצח האם כשלילה כפולה. השלילה הראשונה היא העיקרון שכדי להתכונן כסובייקט, הילד צריך לשלול את איכותם הייחודית של היחסים הראשוניים עם הגוף האימהי. השלילה השנייה היא הכחשת האובדן שנובע מן השלילה הראשונה, ומתוך כך גם הכחשה בדיעבד שאותם יחסים ראשוניים התקיימו.

הביקורת על היבט זה של המודל האדיפלי והמשגתו באו מצד הכותבות שהוזכרו לעיל, המזוהות עם מחקר פמיניסטי-פסיכואנליטי. בחלק זה ארצה לטעון כי בחינה רחבה של דיונים פמיניסטיים על אימהות מעלה כי חלק מהמגמות בשיח הפמיניסטי על אימהות שוללות אף הן את משמעותה ואת ערכה הייחודי של עמדת האם, ובכך מעצימות את אפקט רצח האם.

הביקורת הפמיניסטית תרמה רבות להבנת המבנים החברתיים והתרבותיים המעצבים את האימהות על היבטיה המעשיים, הסימבולים והפסיכו-חברתיים. כבר מתחילתה התמודדו הוגות רבות באופן ביקורתי עם ההילה המתעתעת שמיוחסת לעמדה האימהית כעמדה טבעית וחוק-חברתית שמהותה מסירות ונתינה אינסופית, והראו כיצד למרות ההילה הזאת, האימהות נתפסת כחסרת חשיבות להבנת האדם כסובייקט פוליטי ומוסרי כמו גם כסובייקט של ידע.³¹

דיונים אלו התמקדו בחשיפת המבנים העיקשים של יחסי כוח מגדריים העומדים מאחורי פרקטיקות ספציפיות ומיקומים שונים של אימהות, ושמו לעצמם כמטרה לפרק את האידיאליזציה המהותנית והאוניברסליזציה של האימהות. ניתוחים אלה ויתרו על הכללה לגבי אימהות והתרכזו בהשפעה שיש למיקומים חברתיים צולבים (intersectionality), כמו מעמד, מגדר, מיניות, גיל, וכדומה על עיצוב היומיום האימהי.

גישות ביקורתיות אלו הצביעו על כך שבגלל השני של פמיניזם הובנה האימהות דרך עמדת הקיום של נשים לבנות ממעמד הביניים.³² מה שהוצג כערך אימננטי או כמטרה נורמטיבית של אימהות, כך נטען, לא היה אלא אידיאליזציה והאחדה של האימהות. מאוחר יותר טענו כותבות שונות כי מהלך זה של הגל השני, ובכלל זה הוגות כמו ננסי צ'ודורו, שרה רדיק ולוס איריגארי לא רק דוחק הצידה תצורות אחרות של אימהות, אלא גם עוזר בתיוג אימהות מקבוצות מוחלשות כאימהות כושלות.³³ בהמשך לביקורות אלו התפתח שיח ביקורתי דומיננטי המצביע על מציאויות שונות של אימהות וקורא לערעור ההנחה בדבר מכנה משותף כלשהו בין אימהות.

כיוון ביקורתי אחר תקף את האפשרות להציב אופק נורמטיבי ואתי כמאפיין אימהות באופן כללי. בעקבות ביקורות היסוד הפמיניסטיות, שהצביעו על האימהות כמוסד חברתי המעצב את העמדה האימהית כעמדה כפופה חברתית, הצביעו אחרות על האפקט הדכאני שיש לשיח הנורמטיבי על אימהות טובה מול אימהות רעה, ועל האופן שבו הדימוי של האם הטובה מתפקד כחלק משיח מנרמל המאיים על אימהות רבות.³⁴

אחת ההשלכות של דיונים חשובים אלו היא לטענתי העמקת השלילה של האימהי. הצורך להתמיד בדה-אידיאליזציה של האימהות ובחשיפת חוויית היומיום השונה של אימהות במיקומים חברתיים שונים פוסל כל אפשרות להבין מה משותף להן. בנוסף, הביקורת כמהלך שלילי שמטרתו הבלעדית היא קעקוע מבני כוח ומשמעות הגמוניים מובילה לקושי לנסח באופן חיובי ומכליל כיצד תיראה חברה שבה היחסים הראשוניים עם האם יוכלו להיות מקור לסובייקטיביות ותשתית לתפישות חברתיות. כל הצבה של האימהי כעיקרון המסמן איכות אונטולוגית או אתית נחשדת באידיאליזציה שנפרטת לצורות של שליטה חברתית.

לטענתי, האפקטים האלה של השיח הביקורתי הפמיניסטי חברו למבנים האדיפליים של רצח אם ותרמו לדלדול המרחבים התרבותיים המאפשרים לחיות את האיכויות של היחסים הראשוניים עם הגוף האימהי ולחשוב עליהן כמקור לסובייקטיביות ולתשתית ערכית של יחסים עם הזולת. הדיונים הביקורתיים שהדגישו את הממדים האידיאולוגיים והמוסדיים של האימהות חשפו עד כמה היא מעוצבת על ידי מבני כוח חברתיים באופנים שמאפשרים ומחזקים אי־שוויון חומרי, פוליטי ותרבותי. אולם הערעור המתמיד של כל מה שהוצג כחלק מהאימהות הביא לכך שדיונים פמיניסטיים אלו איבדו את האפשרות להמשיג את החשיבות ואת הפוטנציאל של העמדה האימהית כעמדה פסיכו־חברתית קריטית.

הדגשת החשיבות האתית והאונטולוגית של האימהות עלולה לתרום להידוק הקשר בין האם לתפקיד החברתי של טיפול בילדים, על כל יחסי הכוח המשתמע מכך. בנוסף, שיח כזה עלול להתפס כהעדפה של המשפחה ההטרונורמטיבית ולצמצם את אופק האפשרויות הרדיקליות של יחסים משפחתיים ושינוי חברתי. אתייחס לטיעונים חשובים אלו בחלק המסכם של מאמר זה. בהקשר של הדיון כאן, אדגיש כי פירוק טוטאלי של עמדת האימהות ליחסי כוח ממוסדים משאיר את אחת העמדות האנושיות החיוניות – עמדה משמעותית בחייהן של נשים רבות – דלה באמצעים תרבותיים להבין ולחיות אותה.³⁵ כמו כן, ערעור המבנה האדיפלי על ידי חשיבה מחודשת על עמדת האם פותח פתח למחשבה חדשה על מגדר, מיניות ומשפחה, ולפיכך הולכת יד ביד עם שאיפות קוויריות ואחרות לנסח מודלים פוסט־אדיפליים של שארות.

הוויכוח בין גישות אלו של ביקורת האימהות הוא לגיטימי וחשוב. האם אפשר לדבר על אימהות מעבר למקומה האקטואלי בהקשרים חברתיים ספציפיים? האם יש ערך פוליטי בשיח אונטולוגי על אימהות, או שהוא מסתכן בקריסה לדימויים אידיאולוגיים שמסתירים את היותה אוסף של הסדרים חברתיים. הדיון כאן מניח כי ביקורת המציאות של אימהות והכוחות המעצבים את עמדתן איננו ממצה את המהלך הביקורתי ביחס לאימהות. הדיון האפירמטיבי, העושה שימוש בשפה האונטולוגית, מאפשר להמשיג את מה שאיננו מתאפשר בתרבות המטריסידית. הוא מאפשר ליצור דמיון מוסרי החורג מההגיוני והאפשרי בסדר פסיכו־תרבותי אדיפלי. השימוש בשפה אונטולוגית, שאיננה מגבילה את עצמה למיקומים חברתיים היסטוריים ספציפיים ומוגדרים היטב, אינו מנסה לחרוג מהטענה שאימהות היא מבנה חברתי בעיקרו, ואינו שואף ליצור תיאור פילוסופי ניטרלי; זהו שימוש במודאליות של המחשבה כדי לחרוג מניתוח של מבנים קונטינגנטיים ולנסח אופק חברתי רדיקלי. שימוש כזה באונטולוגיה מכיר באופי החברתי

והיצירתי של קטגוריות מחשבה, ולפיכך יוצר את המסגרות שיאפשרו לתת פשר לממדים הגופניים הראשוניים ולחיות אותם.

הדיון ב"רצח-אם", כמו המודל האדיפלי שהוא מבקר, מציג ניתוח כללי ומבני של תפיסת הסובייקט האדיפלי המערבי. למרות ההכרה היסודית של הדיון הפמיניסטי בכך שרצח אם הוא מבנה פסיכו-חברתי ולפיכך לפחות בחלקו איננו הכרחי, המשגתו אינה צומחת מהקשרים תרבותיים ספציפיים אלא דווקא שואפת להראות את העיקרון המבני המחבר ביטויים חברתיים שונים. עם זאת, חשוב להבין כיצד רצח האם מתעצב על ידי פרקטיקות מקומיות שמשקפות הסדרים ספציפיים של שפה, נורמות, היסטוריה של משמעויות ומבנים מוסדיים של מגדר, מיניות ומשפחתיות שנגזרים ממנו. הכרה בהיבט המקומי של רצח אם מאפשר לזהות את המרחבים השונים והספציפיים שבו הוא פועל, כמו גם את צורות הפעולה המקומיות המאפשרות שינוי.

מעבר לרצח אם

כפי שכתבתי בתחילת דבריי, הדיון ברצח אם הוא פוליטי ואתי. הוא כרוך במודעות ביקורתית למחירים האנושיים והחברתיים שגובים המבנים הפסיכו-חברתיים האדיפליים. לכן, כפרויקט ביקורתי, המושג "רצח אם" הוא חלק ממאמץ לזהות ולמפות את צירי השינוי האפשריים, הן ברמה התיאורטית והן ברמה החברתית, שהרי הפסיכואנליזה הביקורתית בכלל וזו הפמיניסטית בפרט מכירה בכך שצורות ידע ומושגים ממלאים תפקיד בעיצוב העולם החברתי ובשינויו, ולא רק בתיאורו. לכן, בטביעת המושג ובהפעלתו בהקשרים תיאורטיים יש לראות ניסיון ליצור אפשרויות לחשוב ולחיות תצורות סובייקטיביות חדשות, פוגעניות פחות.

תפיסות השינוי האפשרי והרצוי נגזרות משאלה מרכזית אחת: שאלת ההכרחיות של המבנה האדיפלי. ראינו שרצח אם מורכב משני ממדים של שלילת האם: הממד שמתגלם ביצירת מבנה סובייקט שעקרונותיו שוללים את מאפייני הקשר הראשוני עם האם, והמדד המתגלם בהכחשה הפסיכו-תרבותית של קיומם וחשיבותם של מאפיינים אלה כתנאי אפשרות של הסובייקטיביות. בקרב ההוגות העוסקות ברצח אם שוררת הסכמה כי ממד שני זה – מחיקת החשיבות וההשפעה של הקשר עם האם כשלב התפתחותי – פוגע בהבנה של ההתפתחות האנושית, מצמצם את האפשרויות של בני אדם לשמר היבטים של השלבים הראשונים בחייהם, ופוגע באפשרות של אימהות לחיות את אימהותן כחלק מהסובייקטיביות שלהן.

לעומת זאת, ישנה מחלוקת בשאלת ההכרחיות של הממד הראשון של רצח האם כשלב התפתחותי, וכתוצאה מכך לגבי השלכותיו האתיות והפוליטיות. המחלוקת העקרונית היא בין אלו הסבורות שרצח אם הוא פונקציה הכרחית בתהליך ההתהוות של סובייקט, לבין אלו המאמינות באפשרות של תרבות פוסט-אדיפלית, שבה היחסים עם האם מכוננים עיקרון פוויטיבי בקיום הסובייקטיביות האנושית.

קריסטבה, לדוגמה, טוענת כי שלילת היחסים עם האם היא תנאי הכרחי לכינון הסובייקט הסימבולי ואי אפשר לבטל אותו. אולם את השלילה השניונית – זו המכחישה את קיומם של

היחסים כסדר ראשוני משמעותי – אפשר וחשוב לבטל. קריסטבה שואפת לשמר את ההיגיון הייחודי של הקשרים עם האם כחלק מהמרחב החברתי והתרבותי. כך, אף שההיפרדות מהאם היא קריטית להתפתחות, הכרה תרבותית באובדן היחסים עימה ובסימנים שהם משאירים בשפה ובגוף היא חיונית ליצירת תרבות שבה הזר איננו בגדר איום, וגבולות מטושטשים הם הזמנה להתהוות.³⁶ לעומת תפיסות הרואות ברצח אם – ולמעשה במבנה האדיפלי – תנאי הכרחי לכינון סובייקט בוגר, יש הגות הטוענת שתרבות פוסט-אדיפלית ופוסט-פאלוצנטרית, שאיננה מבוססת על שלילת האם והגופניות הראשונית, היא אפשרית. לפי תפיסות אלו, אפשר לחשוב על מבנים של סובייקטיביות שאינם נוצרים על ידי שלילה אלא על ידי ייסוד יחס מורכב יותר של נפרדות ושל הכרה בשונות מתוך אינטימיות.

לפי איריגארי, בתרבות שבה הסובייקטיביות מסוגלת להתכונן מתוך האיכות הייחודית של הקשר עם האם, מתאפשר מפגש עם האחר שאיננו מבוסס על היפרדות אלימה וחסר מכונן, כפי שקורה במודל האדיפלי. בעולם שבו אין הכרח לשלול ולהכחיש את היחס הראשוני, האחר אינו מסמל את הגבול המאיים והבולעני המאיים בשלילת הסובייקט עצמו.³⁷ סדר פוסט-אדיפלי כזה יתכונן על בסיס ההכרה בנדיבות הגופנית המגולמת בגוף האימהי כתנאי לקיומו של סובייקט, ויציב את הזולת לא כאיום על האחדות והקהרנטיות של הזהות הקולקטיבית והגבולות מוכרים של הסובייקט, אלא כהד לאותה שונות מאפשרת ומזינה. תרבות שמאמצת את הפתיחות כלפי האחרות האינטימיות שמקורותיה בגופניות האימהית תוכל ליצור אתיקה שרואה בהבדל (מיני, אתני, לאומי וכד') מרחב מגוון שמזמין שינוי והתהוות.

לפי איריגארי, הפרויקט הפוליטי של כינון חברה לא מטריסיידית מחייב יצירה של מרחבים חברתיים סימבוליים שבהם היחסים עם גוף האם מקבלים קיום ומשמעות, ומאפשרים יחסים המשמרים את הערך הסינגולרי של היחיד כפי שהוא נחקק בגוף ובנפש ביחסים הראשוניים. יחסים אלה יהיו מושתתים על ההכרה בהתייחסותיות (relationality) של הפרט ובחשיבות של שונות והבדל כיסוד לכל זהות.³⁸ מרחבים סימבוליים כאלה יכולים להיות לדוגמה פעילויות חינוכיות שמלמדות איך להכיר את הפגיעות של הזולת ולהיענות לה, או יצירות תרבות שמציגות דפוסים לא-מטריסיידים של יחסי אימהות וילדיהן.

גם ג'ייקובס מחזיקה בדעה שיש אפשרויות פוסט-אדיפליות שבהן האם מהווה אלטרנטיבה לחוק האב – קוטב פוזיטיבי להזדהות המאפשר קיום סובייקטיבי חברתי. היא טוענת שכדי ליצור אפשרויות לא-מטריסיידיות צריכה התיאוריה לחשוב על האימהי כעל עיקרון התפתחותי נוסף ואלטרנטיבי למודל האדיפלי. היא לא מגדירה מה יהיה מבנהו של סובייקט המבוסס על עיקרון אימהי, משום שלטענתה המעבר מסדר סימבולי אדיפלי ופאלוצנטרי לכוזה שאיננו מבוסס על הניגוד שבין האב לאם לא יוכל לקרות בבת אחת, משום שאז התיאורטיזציה תישאר ריקה. תיאורטיזציה והמשגה שאיננה נשענת על אפשרויות תרבותיות נוכחות, הנותנות פשר לתיאוריה, מותירה את המושגים כהפשטה מנותקת ובלתי אפקטיבית לשינוי תרבותי. לאור תפיסה זו, ג'ייקובס מציעה פרשנות חדשה למיתוס של האורסטיאה.³⁹ פרשנות זו מוצאת עוגנים שבעזרתם אפשר לחשוב על היחסים המשפחתיים שלא דרך המשולש האדיפלי.⁴⁰

גם בורם הפסיכואנליזה ההתייחסותית האמריקנית יש הגות העוסקת בשרטוט התהליכים והכלים שיאפשרו שינוי לעבר תרבות פוסט־מטריסידית, אך היא אינה מרחיבה בתיאור מאפייניה של תרבות כזו. לפי ג'סיקה בנג'מין, המפתח ליצירת תרבות לא־מטריסידית שתאפשר סובייקטיביות אימהית הוא יצירת מבנים משפחתיים שבהם חלוקת העבודה הרגשית והפרקטית איננה בינארית, ולכן היא מאפשרת הזדהויות מגדריות רבות־ממדים ודינמיות.⁴¹ בנג'מין, צ'ודורו ואחרות מדגישות כי נורמות מגדריות, כמו גם מבני כוח חברתיים המעצבים את שוק העבודה והסדרים חברתיים נוספים, מאפשרים את המודל האדיפלי ותומכים בו, וכי שינוי בממדים החברתיים והנורמטיביים יסייע לפירוק הבינאריות בין האם לאב וליצירת ריבוי, גיוון ודינמיות של עמדות סובייקטיביות.

מאמץ תיאורטי נוסף מתרכז באפשרות להמשיג את הפנומנולוגיה הייחודית של הסובייקטיביות האימהית כבסיס להבנת ייחודה וממדיה האתיים. ברוח זו מציעה ליסה ברייסטר פנומנולוגיה של חוויות יומיומיות של אימהות, המשקפות עמדה מורכבת של פתיחות ביחס למה שהוא הפרעה ופריעה של גבולות, זמניות ואינדיבידואליות. מתוך ניתוח זה מנסחת ברייסטר את האימהי כיסוד של מפגש אוהב עם אחרות סינגולרית.⁴² גם רוזלינד דיפרוז מציעה ניתוח של הממדים האתיים של היחסים עם האם. היא ממשיגה את האימהי מתוך זיקה לפילוסופיה של ניטשה ומרלו פונטי, כנדיבות גופנית וכיסוד לאתיקה גופנית.⁴³

בהמשך להצעות אלו, ומתוך פיתוח הרעיונות של איריגארי, ברצוני להציע כי תרבות לא־מטריסידית תהיה כזו שתאפשר לשמר את מה שקראתי לו במקום אחר "ערכים חיים".⁴⁴ ראינו שרצח אם והסובייקט המתכונן מתוכו יוצרים כלכלה של תשוקה מבוססת־חסר שמכחישה את הערך הסינגולרי של הגוף האנושי, ועומדת ביסודם של יחסים חברתיים המבוססים על החפצה. ערכים חיים הם עוגנים התנהגותיים ואפקטיביים המגולמים בקיום הגופני של אדם והופכים לעיקרון שמעצב את חייו ביחס לאנשים אחרים ואיתם. ערכים אלה אינם נגזרים ממבני הרציונליות וההפשטות שהיא מייצרת, אלא הם כוחות מניעים (affects) שנטועים בחוויות ובמפגשים של אדם עם העולם: ערכים של טוב ורע הצומחים מתוך תחושת החיים עצמה וממייחסים המזינים המאפשרים חיים אלה. המושג "ערכים חיים" מתייחס לתשתית האונטולוגית של תרבות פוסט־אדיפלית, שבה הגוף האנושי והאינטנסיביות של היחסים הגופניים האימהיים נמתחים מעבר לזירה המיידית של הילד, ויוצרים עמדה, תגובות ומטענים רגשיים שצובעים את המפגש האנושי.

ערך החיים הוא אולי היסודי מבין אותם ערכים חיים, ומקבל את תוקפו במפגש עם החיים של העצמי ושל הזולת, שמוצרים מתוך נדיבות במרחב של אינטימיות בין אני לאחר. הגופניות הראשונית מופיעה כבעלת ערך בפני עצמה, כגוף חי שאי אפשר לרדד לערך חליפין כלשהו. תחושת הערך הסינגולרי, החורגת מהתחושה של דבקות בחיים או חדות חיים פשוטה, היא הנקודה שבה מבנה של תשוקה הופך למבנה ערכי ליסודות של מחשבה והתנהגות.⁴⁵ הערכים החיים יכולים להפוך לתמרורים מוסריים וחברתיים רק בתוך תשתית תרבותית וחברתית שבה בני ובנות אנוש יכולים להכיר ביחסים עם האם כמרחב סוציו־נפשי של סובייקטיביות.

מבט מסכם

רצח אם הוא צידו האפל של המבנה האדיפלי. עיקרו של רצח האם הוא שלילה כפולה של ההיגיון המכונן של היחסים הראשוניים בין האם לילד כתנאי להפיכתו לסובייקט. כתוצאה משלילה כפולה זו, הסובייקט האדיפלי אינו יכול לחיות מתוך זיקה ליחסים הראשוניים הללו. האם נדרשת לאבד את אותו היגיון מכונן של יחסים, פעולה והתנסות, ולאשרר את הכפיפות של כל מה שמיוצג בעמדתה לעמדה אחרת, המיוצגת על ידי האב ושוללת את עוצמת המשמעות של עמדתה-היא. הסובייקט החברתי המתכונן מתוך רצח האם נוצר בתהליכים של מחיקה אלימה, וזו יוצרת גם כלכלת תשוקה אלימה שבה אי אפשר לתת תוקף סינגולרי לחיים של הזולת ולמפגש עם הגופניות של האחר, והזולת הוא מפגש מעקף של אובייקטיביזציה והזרה.

אחת ההשגות שעולות בהקשר של הדיון ברצח האם, ולמעשה ביחס לנתיחים פסיכו-חברתיים של אימהות, היא שביקורת זו על המבנים האדיפליים הנפשיים והמשפחתיים למעשה חוזרת ומאשררת את הייחודיות והחשיבות של המקום האימהי, ובכך את התפיסה האדיפלית והמוגבלת של משפחה הטרונומרטיבית המורכבת כמשולש של אבא-אמא-ילד.⁴⁶ תפיסה זו דוחה את האפשרות שקטגוריית "האימהי" יכולה להיות משמעותית במחשבה על מבני משפחה ושארות אלטרנטיביים, וסבורה שקידום גיוון של מבני שארות ומשפחה מחייב להחליף את הקטגוריה "אימהות" ב"הורות" כמוקד של ניסוח האלטרנטיבות למבנים המסורתיים.

ביקורת זו מתבססת על שינויים חברתיים מבורכים. מבנה המשפחה השתנה, בחלוקת העבודה בבית ניכרים סימני שינוי, ומבני שארות רבים ומורכבים הם אפשריים יותר הודות לשינויים התפיסתיים שיצרו הפמיניזם והמאבק הלהט"בי לשוויון, כמו גם כוחות סוציו-אקונומיים של גלובליזציה ונאו-ליברליזם. לפיכך עולה הצורך במחשבה פוליטית חדשה על המשפחה – על משמעותה, גבולותיה ותפקידה. כל אלה מעלים את האפשרות שהשיח הביקורתי שעוסק במקומה של האם שייך לסדר עבר, שבו המשפחה האדיפלית הייתה גם מבנה של חלוקת העבודה בבית ובסיס ההפרדה בין המרחב הציבורי לפרטי.

הדיון ברצח אם ובאפשרויות ליצור סדר פסיכו-חברתי אחר נותן תוקף אונטולוגי לקטגוריה של האימהות, אך זוהי אונטולוגיה חברתית, שאינה רואה בקטגוריות עוגנים קבועים וודאיים של משמעות. אונטולוגיה חברתית מכירה בקטגוריות כיצירה של ידע שהוא תמיד חברתי, ומאפשר לתת שם ומשמעות להיבטים של המציאות. שיום של קטגוריות ויצירת תיאורטיזציה שלהן הוא דרך להתמודד עם אי-צדק אפיסטמי – המפה הלא-שוויונית של המשמעות שהופכת בני אדם מסוימים וחלקים מהוויית העולם לבלתי ניתנים להכרה.⁴⁷ השימוש בקטגוריה "אם" באופן זה נותן מקום פילוסופי ותרבותי לעובדה שברחבי העולם נשים הן עדיין אלו שמבצעות בגופן את עבודת האימהות. הן יוצרות, יולדות ומזינות, גם אם אחרים יגדלו את הילד כחלק מכלכלה גלובלית של פרויון.

הטענה שהאימהי יכול להפוך לעיקרון מכונן של סובייקטיביות איננה מקדשת ביולוגיה נשית או משפחה הטרונומרטיבית; עמדת האימהי יכולה להיות מאוכלסת על ידי גופים שונים ומגדרים שונים. זוהי עמדה מורכבת של סובייקטיביות גופנית שנבנית דרך המחויבות הפרקטית לדאגה

(care). האונטולוגיה של עמדת האם, כפי שנוסחה בדיון שנסקר כאן, מקדמת הבנה לא־בינרית, דינמית והתייחסותית של מגדר ומיניות, ולפיכך גם הטרוגניות של יחסי שארות. מעבר לכך, האפשרויות המתהוות של יחסי שארות חדשים אינם מוחקים באורח פלא את האופן שבו המבנים האדיפלתיים נרשמים בגוף ובנפש של סובייקטים ממוגדרים. על המעבר לחברה פוסט־אדיפלית יש לחשוב כעל תהליך. רישומה של היסטוריה של אימהות – שושלות נשיות שאינן רשומות או נזכרות – מעצב את עמדתן של נשים היום, והיא חלק מכינון יחסי הכוח הממוגדרים. אם נעבור היישר מביקורת האימהי המסורתית לדיבור על הורות לא־ממוגדרת, המרחב הרגשי והפרקטי של האימהות עלול להיות בלתי מדובר ובלתי מומשג. ייתכן שכאוטופיה אפשר לחשוב על תרבות פוסט־מטריסידיית שבה אין צורך לחשוב על שארות ביחס לקטגוריות של אימהות ואבהות, אלא אפשר לחשוב ולחוות יחסים בין גוף, מיניות, מגדר ושאריות, השונים באופן רדיקלי מאלה הדומיננטיים היום. אלא שכדי שהאפשרות הזאת תהפוך למציאות יש צורך בעבודה תרבותית הדרגתית, שהשלב הראשון שלה יהיה יצירת דמיון גופני־אתי הנוגע ליחס הראשוני עם האם.

הערות

1. הדיון כולו עוסק בפסיכואנליזה ובהקשרים התרבותיים המערביים שבתוכם היא התעצבה. במסגרת ההתפתחות של התיאוריה הפסיכואנליטית מפרויד ועד היום, קיימות התייחסויות רבות למקומה של האם ותפקידה. מלני קליין עסקה כבר בשנות השלושים של המאה הקודמת בשלבים הראשוניים ביותר של חיי התינוק; דונלד ויניקוט וג'ון בולבי עסקו בעקבותיה בהשפעה הרבה של התנהגות האם והקשרים הרגשיים שמתפתחים איתה על התפתחות הילד; היינץ קוהוט הדגיש את חשיבותם של הקשרים עם האם בהתגבשות הנפשית של הילד. הגישות הפסיכואנליטיות שהתפתחו בעקבות עבודתם של הוגים מרכזיים אלה העמיקו את ההבנה של תפקידה של האם בחיי הילד ואת מורכבות העמדה האימהית. מובן שבמסגרת זו אי אפשר לבחון באופן ממצה באיזו מידה הביקורת שמוצגת במאמר זה חלה על כל אחת ואחד מהזרמים וההוגים. הדיון כאן שואף לאפיין את רצח האם כקטגוריה ביקורתית שבאמצעותה ניתן לבחון באיזו מידה תיאורטיות שונות מאשררות את ההיגיון הפסיכו-חברתי האדיפלי כפי שנוסח על ידי פרויד, ואת עמדת האם במסגרת ההיגיון הזה.

2. Amber Jacobs, *On Matricide: Psychoanalysis, Myth and the Law of the Mother* (New York: Columbia University Press, 2007), 3 (להלן *Jacobs, On Matricide*).

3. זיגמונד פרויד, "האני והסתם", כתבי זיגמונד פרויד, כרך 4, תרגם חיים איזק (תל אביב: דביר, 1968), 170-138.

4. שם.

5. Amber Jacobs, "Rethinking Matricide", in *The Mother in Psychoanalysis and Beyond*, ed. Rosalind Mayo and Christina Moutsou (New York: Routledge, 2017), 26.

6. Alison Stone, "Psychoanalysis and Maternal Subjectivity", in *Mothering and Psychoanalysis: Clinical, Sociological and Feminist Perspectives*, ed. Petre Bueskens (Bradford, ON: Demeter Press, 2014), 326.
7. ענת פלגי-הקר הראתה זאת היטב במאמרה מאי-מהות לאימהות (תל אביב: עם עובד, 2005).
8. Julia Kristeva, *Black Sun: Melancholia and Depression*, Trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1989), 38 (להלן *Black Sun*, Kristeva).
9. שם, 27-28.
10. Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Trans. Margaret Waller (New York: Columbia University Press, 1984), 25-31 (ראו).
11. זיגמונד פרויד, "כמה השלכות נפשיות של ההבדל המיני האנטומי", בתוך מיניות ואהבה (תל אביב: עם עובד, 2002), 193.
12. אנדרה גרין, האם המתה: דיאלוג עם "האם המתה", תרגמה אורית רוזן (תל אביב: תולעת ספרים, 2012), 2.
13. שם, 29.
14. שם, 17.
15. Julia Kristeva, *Black Sun*, 53.
16. Lisa Baraitser, *Maternal Encounters: An Ethics of Interruption* (New York: Routledge, 2009), 7 (להלן *Maternal Encounters*, Baraitser).
17. ז'וליה קריסטבה, כוחות האימה, מסה על הבזות, תרגם נעם ברוך (תל אביב: רסלינג, 2005), 62-63.
18. Luce Irigaray, "And the One Does not Stir Without the Other," *Signs*, 7 (1981): 56-67.
19. Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke & Gillian Gill (Ithaca: Cornell university Press, 1993), 83 (להלן *An Ethics of Sexual Difference*, Irigaray).
20. שם, 97.
21. Luce Irigaray, *Sharing the World* (London: Continuum, 2008), 72-73 (להלן *Sharing the World*, Irigaray).
22. Luce Irigaray, *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*, trans. Alison Martin (New York: Routledge, 1996), 108.
23. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 235.
24. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 99-100.
25. בין הכותבות שהראו את המורכבות של היומיום האימהי ואת מחיקת המשמעות של העשייה האימהית: אדריאן רייץ', יילוד אישה, תרגמה כרמית גיא (תל אביב: עם עובד, 2006) (להלן רייץ', יילוד אישה); Sara

- Ruddick, *Maternal thinking: Toward a politics of peace* (Boston: Beacon press, 1989) (להלן *Maternal thinking*, Ruddick).
26. סימון דה בובואר, המין השני: כרך שני, המציאות היומיומית, תרגמה שרון פרמינגר (תל אביב: בבל, 2007), 379–378 (להלן דה בובואר, המין השני).
27. Alice Jardine, "Death Sentence: Writing Couples and Ideology," *Poetics Today* 6 (1985): 119–31, 125.
28. שם, 129.
29. שם.
30. Sharon Hays, *The Cultural contradictions of motherhood* (New Haven: Yale University Press, 1998) (להלן *The Cultural contradictions of motherhood*, Hays); Christina M. Alcalde, "Feminism and Women's Control Over Their Bodies In a Neoliberal Context: A Closer Look at Pregnant Women on Bed Rest", *Feminist Formations*, 25 (Summer 2013): 33–56; Sara Cohen Shabot, "Making Loud Bodies 'Feminine': A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence", *Human Studies*, 39 (2016): 231–47.
31. Patrice DiQuizio, *The Impossibility of Motherhood: יילוד אישה; ריץ', המין השני*; דה-בובואר, *Feminism Individualism and the Problem of Mothering* (New York: Routledge, 1999); Ruddick, *Maternal thinking*.
32. Patricia Hill-Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and Politics* (New York: Routledge, 1990).
33. Ofelia Schutte, "A Critique of Normative Heterosexuality: Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray", *Hypatia*, 12 (1997): 40–62; Jean Keller, "Rethinking Ruddick and the Ethnocentrism Critique of 'Maternal Thinking'", *Hypatia* 25 (4) (2010): 834–851.
34. Tamar Hager, "Maternal Autobiography as a site of Feminist Negotiation and resistance", *Qualitative Inquiry* 21 (Autumn 1986): 366–375; Sarah A. LaChance, *Mad Mothers, Bad Mothers & What a 'Good' Mother Would Do: The Ethics of Ambivalence* (New York: Columbia University Press, 2014); Hays, *The Cultural contradictions of motherhood*.
35. Alison Stone, "The Ontology of the Maternal: A גם אצל סטון: A Response to Adriana Cavarero", *Studies in the Maternal*, 2 (Winter 2010): 1–7, 3.
36. Julia Kristeva, *Nations Without Nationalism*, trans. Leon S. Rodriguez (New York: Columbia University Press, 1993); Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. Leon S. Rodrigez (New York: Columbia University Press, 1991).

37. Irigaray, *Difference, Sexual of Ethics An*, 83.

38. Irigaray, *World the Sharing*.

39. "האורטיאה" היא טרילוגיה טרגית מאת אייסקילוס, הכוללת את המחזות *אגממנון*, *נושאות הנסכים* ו*נוטות החסד*. הטרילוגיה מספרת את סיפור רציחתו של אגממנון על ידי אשתו קלימנסטרה, כנקמה על כך שהוציא להורג את בתם כזבח על ניצחונותיו במלחמת טרויה, ובעקבות זאת רציחתה של קלימנסטרה על ידי ילדיה, אורסטס ואלקטרה.

40. Jacobs, *On Matricide*.

41. ראו לדוגמה Jessica Benjamin, *Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1997); Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York: Routledge, 1988); Nancy Chodorow, *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond* (KY: University of Kentucky Press, 1994); Adriene Harris, *Gender as a Soft Assembly* (New-York: Routledge, 2008).

42. Baraitser, *Maternal Encounters*.

43. Rosalind Diprose, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas* (Albany: SUNY Press, 2002).

44. Miri Rozmarin, "Living Values: Maternal Corporal Subjectivity and the Value of Life and Death", *Studies in Gender and Sexuality* 12 (2) (2011): 108–23.

45. Miri Rozmarin, *Vulnerable Futures, Transformative Pasts: On להרחבה ראו: Vulnerability, Temporality, and Ethics* (Oxford: Peter Lang, 2017).

46. Judith Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?" *Differences* 13 no.1 (2002): 14–44.

47. Miranda Fricker, "Epistemic Oppression and Epistemic Privilege," *Canadian Journal of Philosophy* 29 sup1 (1999.): 191–210. doi: 10.1080/00455091.1999.10716836.



שארות קווירית

עמליה זיו

המושג "שארות קווירית" (queer kinship) הוא מחד גיסא אוקסימורון, ומאידך גיסא נושא זיקה תיאורית למציאות ולחוויה היומיומית של אנשים רבים – סובייקטים קווירים המקיימים סוגים שונים של קשרים החורגים מההמשגה המסורתית של שארות, ועם זאת מובנים על ידיהם ועל ידי אחרים כקשרי שארות. הדיון שאציע במושג "שארות קווירית" יצביע על הריבוי שמקופל בו לאור הפוליטיקות של המונח "קוויר" וההבנות התיאורטיות השונות של שארות. לכן, תחת הגדרה אחת מכריעה למושג, אציע מיפוי של טווח המשמעויות שהוא נושא – המובנים שהוצעו לו וההתנסויות שהוא מציין – ואצביע על האופנים שבהם כל אחד מאיבריו של הצירוף "שארות קווירית" מאתגר ומאיץ את משנהו.

"שארות קווירית" היא אוקסימורון, משום ש"קוויר", כמסמן הן של זהות והן של פוליטיקה, הובן מאז ומתמיד כקטגוריה שעומדת ביחס של ניגוד להטרונורמטיביות, המציינת לא רק את הטבעון והמרכוז של תשוקה הטרסקסואלית, אלא גם אתוס של הולדה ומשפחתיות, ומכאן כינוי הגנאי "breeders" (המתרבים) שטבעו גייז לסטרייטים, המלעיג על האתוס הזה. הקוויריות התכוננה מחוץ למשפחה ולעומתה, ונוסחה במונחים של חריגה מהסדר המשפחתי, אתגורו ויצירת אלטרנטיבות לו. הניגוד קוויר/ברידר הוא למעשה התשובה של שיח-הנגד הלהט"בי לאידיאולוגיה השלטת, שהבנתה את ההומוסקסואליות כקטגוריה שאינה מתיישבת עם הולדה. סובייקטים הומו/לסביים נתפסו באופן מסורתי ככאלה שבהם השושלת נעצרת, מכיוון שלא יינשאו ולא יולידו ילדים. כלומר, אם רשת השארות מבוססת על השילוב בין קשרים של מוצא משותף (descent) לקשרי נישואין, סובייקטים הומו/לסביים משתמטים מן התפקיד של המשך טוויית הרשת. העובדה שאקט מיני חד-מיני אינו יכול להביא להולדה היוותה בסיס לזיהוי ההומופובי של ההומוסקסואליות עם עקרות, שהורחבה מטאפורית מהאקט המיני לאורח החיים ההומוסקסואלי כולו. יתר על כן, ההומוסקסואליות הוצבה כאיום על הסדר המשפחתי, מה שקיבל ביטוי מפורש בשיח הנאו-שמרני של "ערכי המשפחה" שצמח בשני העשורים האחרונים של המאה העשרים.

מעמדה של ההומוסקסואליות כקטגוריה שאינה מתיישבת עם מערכת השארות אינו בא לידי ביטוי רק בשיח השארות הפופולרי, אלא עולה גם מתוך התיאוריות הקאנוניות של השארות. במאמרה הקלאסי "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex" חוזרת גייל רובין אל הניתוח של לוי-שטראוס, שטען בחיבורו "The Elementary Structures of Kinship" שבסיסה של תופעת השארות הוא החלפת נשים על ידי גברים (כמקרה פרטי של כלכלת המתנה) לצורך יצירת קשרים חברתיים.¹ רובין מחלצת מהניתוח של לוי-שטראוס את הקדם-הנחות שלו, ומראה שלפיו התנאים המוקדמים של מערכת השארות הם חלוקת עבודה על בסיס מין (חלוקה שמייצרת תלות הדדית בין גברים לנשים והופכת את הזוג הנשוי ליחידה

הכלכלית הבסיסית), הטרוסקסואליות כפויה (obligatory heterosexuality) והגבלת המיניות הנשית (מכיוון שנשים מוחלפות בין גברים הן אינן יכולות ליהנות מאוטונומיה מינית²). בעוד לוי-שטראוס דן מפורשות בטאבו על גילוי עריות וטוען שהוא חיוני לחליפין בנשים, רובין מראה שמבחינה לוגית, טאבו זה מבוסס על טאבו קודם על הומוסקסואליות.

כל ההגדרות הקלאסיות של שארות מעמידות במרכזן את הרבייה המינית. אפילו דיוויד שניידר, שביקר את הפריבילגיות של קשרי דם שאפיינה את רוב הכתיבה האנתרופולוגית על שארות וטען כי יש להבין שארות לא במונחים של הכרה חברתית בחשיבותם האינהרנטית של קשרים ביולוגיים, אלא במונחים של שימוש בביולוגיה כדי לסמל קשרים חברתיים של סולידריות,³ הציע שהמשגל ההטרוסקסואלי הוא סמל מרכזי של מערכת השארות האמריקנית, משום שהוא משלב בין שני רכיבי הליבה שלה: דם ואהבה. כאקט מיני, המשגל נותן ביטוי לאהבה בין הבעל והאישה, והצאצא שנוצר כתוצאה ממנו הוא פרי אהבה זו. המשגל גם יוצר קשרי דם בין ההורים לילד. ובין אחאים.⁴ כך, גם ההבנה התרבותית של שארות כמערכת סימבולית ולא כנתון טבעי ממרכוזת את ההטרוסקסואליות כדפוס שממזג באופן ההדוק ביותר בין הסימבוליקה של האהבה לזו של הדם, או במילים אחרות, ממיר זיקה של אהבה לזיקה ביולוגית באמצעות האלכימיה של המשגל.

מי שהצביעה במפורש על ההמשגה האוקסימורונית של הומוסקסואליות ושארות וביקרה אותה היא ג'ודית באטלר במאמרה "Is Kinship Always Already Heterosexual?".⁵ השימוש של באטלר בנוסחה הפוסט-סטרוקטורליסטית "always already" מצביע על הצבת ההטרוסקסואליות כתנאי האפשרות של שארות בכמה מסגרות מחשבה שונות: סטרוקטורליסטיות, פסיכואנליטיות ואפילו פמיניסטיות, המעמידות את ההטרוסקסואליות כתשתית למערכת השארות ולסדר הסימבולי, ולכן רואות בה תנאי הכרחי הן להתפתחות פסיכולוגית תקינה של הפרט והן לשעתוק תרבותי. לפי תפיסה זו אי אפשר לפתח זהות תקינה ללא נוכחות של שתי דמויות הוריות, זכרית ונקבית, שמשקפות את המקור הגנטי הכפול של הילד. ההבדל הבין-מיני עומד הן ביסוד הרבייה והן ביסוד הכניסה של הילד לסדר הסימבולי באמצעות המשולש האדיפלי. הולדה בכל צורה אחרת חותרת תחת הסדר הטבעי, ומשפחה שאיננה מיוסדת על הזוג ההטרוסקסואלי היא מלאכותית או פיקטיבית.

אלא שבעקבות הבייבי בום הלסבי-הומואי בשני העשורים האחרונים, הקטגוריות "קוויר" ו-"breeder" כבר אינן מצויות ביחס בינארי ומוציא הדדית. עם התגברות המגמה של יצירת קשרי שארות באמצעות הולדה בקהילה הלהט"בית, המונח "שארות קווירית" משמש יותר ויותר לציון מגוון תצורות משפחתיות חדשות, שאינן מושתתות על זוגיות הטרוסקסואלית ומשלבות גם קשרי דם. התעצמות התביעה להכללה של זוגיות חד-מינית במסגרת מוסד הנישואין מבטאת דרישה להכרה בקשרים חד-מיניים כ"מחוללי שארות" בדומה לקשרים הטרוסקסואליים. במאמר זה אני מעוניינת לבדוק כיצד כל אחד מאיבריו של הצירוף "שארות קווירית" מאתגר ומאיך את משנהו. לדוגמה, האם שדה השארות הגופנית (embodied kinship) עובר קוויריזציה כאשר סובייקטים קווירים נכנסים לתוכו? באילו מובנים שארות יכולה בכלל להיות קווירית? איזה אור

שופכת התופעה של שארות גופנית קווירית על המשגות של שארות? האם היא מחייבת שינויים בתיאוריות קיימות? ומה קורה למסמן "קוויר" כאשר הוא מופעל בשדה הזה? כדי לענות על השאלות הללו יש לדון קודם כול במשמעויות השונות של "קוויר" (כזהות, כסגנון חיים, כאתוס, כפוליטיקה) מצד אחד, ובהבנות תיאורטיות שונות של מושג השארות מצד שני. הדיון יתמקד בתופעה של שארות גופנית קווירית, במיוחד בהקשרה המקומי, קרי הבייבי בום הלסבי-הומואי בישראל על היבטיו החברתיים, המשפטיים והפוליטיים.

במאמר הרואה אור בעברית מתבקש להתייחס להקשר המקומי, אולם יש להדגיש שיש לו כמה סממנים ייחודיים. ראשית, המשפחתיות (familism) שמאפיינת את החברה הישראלית,⁷ ושנית, האידיאולוגיה הפרו-נטליסטית שמביאה לשיעור הילודה הגבוה ביותר בקרב המדינות המפותחות, ובאה לידי ביטוי בשיעור הצריכה הגבוה ביותר של טכנולוגיות עזר לפיריון ובמדיניות מתירנית במיוחד בכל הנוגע לזמינותן ולמימון הציבורי.⁸ הבייבי בום המקומי גם מתקיים ומתמשע על רקע עלייתן והתחזקותן של מגמות הומולאומיות: האימוץ של הומואים ולסביות יהודים כסובייקטים לאומיים נורמטיביים על ידי המדינה, רתימת ההכרה שניתנת להם לתדמית המתקדמת של ישראל, והחתירה המשלימה של הומואים ולסביות להכרה ולשילוב תוך ניתוק פוליטיקה זכויות הומו-לסבית מסדר יום רחב יותר של זכויות אדם.⁹ הדיון הנוכחי איננו מציב את ההקשר הישראלי כפרדיגמטי, ועם זאת, הבייבי בום הישראלי, גם אם הוא חריג בממדיו ובעל מאפיינים ייחודיים, הוא עדיין חלק ממגמה כללית שמאפיינת את צפון אמריקה ורוב ארצות אירופה המערבית והצפונית.¹⁰

המונח "קוויר" מאופיין בפוליסמיות וחוסר יציבות. שימוש רווח אחד של "קוויר" הוא כמונח מטרייה שמאפשר להימנע מהסרבול של "לסביות, הומואים, ביסקסואלים וטרנסג'נדרים". במילים אחרות, קוויר במובן זה שווה ערך ללהט"ב (ובניגוד ללהט"ב, הוא מתחמק מהסרבול של הוספת אות נוספת עם כל התבחות חדשה של זהות מינית או מגדרית). בשימוש אחר, קוויר כשם תואר מציין אתוס של התנגדות להטרונורמטיביות ולרעיון של נורמליות מינית ומגדרית ככלל, וערעור – הן במישור האפיסטמולוגי והן במישור הפוליטי – על טבעיותו של הקשר המשולש בין מין, מגדר ומיניות. זהות קווירית במובן הזה היא זהות פרטיקולרית שמאופיינת בעמדה אנטי-נורמטיבית. שימוש שלישי במונח קוויר מציין סממנים שקשורים לתחום הטעם והסגנון, הנתפסים כביטויים סימבוליים של עמדה קווירית ומאפיינים בדרך כלל דור צעיר יותר של להט"בים. כך אפשר לדבר על מסיבה קווירית (בשונה ממסיבה סטנדרטית של הומואים או לסביות), על פרקטיקות קוויריות של מחאה פוליטית וכדומה.¹¹ מובן נוסף של קוויר חוזר להקשריו של המונח בתרבות הלהט"בית שקדמה לגיי ליבריישן, ומציין קשת של אפקטים שהאתוס של gay pride הדחיק והדיר: קוויר כחורג, המוקצה והמבוש, זה שנשללת ממנו הכרה ומוכנות תרבותית. אפקטים אלה מונכחים גם בתקופתנו ומוצבים כאלטרנטיבה לפוליטיקה של נורמליות ואסימילציה.¹²

במובן המכליל של קוויר (כשם נרדף ללהט"ב), שארות קווירית מתייחסת לכל דפוסי השארות שמקיימים סובייקטים להט"בים, בין שהם נופלים לתבניות המסורתיות של שארות ובין שלא.

אבל במובן המצומצם והמהותי של המונח, שארות קווירית תציין דפוסי שארות שמבטאים התנגדות להטרונורמטיביות ומייצרים לה חלופות. ההיסטוריון ג'ון ד'אמיליו (D'Emilio) הציע כי היות שהמרכזיות האידיאולוגית של המשפחה מבטיחה את התמדת ההטרונורמטיביות וההומופוביה, הפוליטיקה הגאה צריכה להתור להרחבת הטריטוריה החברתית שמעבר לגבולות המשפחה הגרעינית, וליצירת מבנים ופרוגרמות שימלאו את הפונקציות המטריאליות והאפקטיביות של מוסד המשפחה ובכך ייתרו אותו.¹³ הוא קורא לבניית רשתות תמיכה וקהילות אפקטיביות שאינן תלויות לא בקשרי דם ולא בהכרה מדינתית. הפרוגרמה שניסח ד'אמיליו חופפת במובנים מסוימים את המציאות שתיעדה האנתרופולוגית קאת' וסטון (Weston) בספרה *Families We Choose*, שבו תיארה את רשתות הקשרים שקיימו לסביות והומואים באזור סן פרנסיסקו בארצות הברית בשנות השמונים ואת האופנים שבהם הבינו אותן. וסטון מצאה שלסביות והומואים נוטים להבחין בין blood family – משפחת המוצא, לבין chosen family – המשפחה הגיית שיצרו לעצמם, המורכבת מחברים. היות שלא פעם התגלה שאי אפשר לסמוך על משפחת המוצא כמקור לתמיכה, המשפחה הנבחרת מילאה את הפונקציות שמשפחות אמורות למלא: שייכות, תמיכה חומרית ורגשית, אינטימיות וחוויות משותפות. וסטון הראתה שערכים של יציבות, עמידות ונאמנות, המזוהים בדרך כלל עם קשרי שארות, הועברו למשפחה הגיית, שבה בעת זוהתה גם עם בחירה וחופש.¹⁴ ג'פרי ויקס, בריאן היפי וקתרין דונובן מצאו מגמות דומות במחקר רחב-היקף שערכו בבריטניה בשנות התשעים. בספרם *Same-Sex Intimacies* הם מתעדים נטייה רוחת של לא-הטרונורמטיביות לעשות שימוש במונח "משפחה" לתיאור רשתות של קשרים המושתתות על חברות ומחויבות.¹⁵ אדריאן רייך הצביעה על האופן שבו נשים לאורך ההיסטוריה ובתרבויות שונות יצרו קהילות, רשתות תמיכה וקשרים אינטימיים שאפשרו להן להתקיים מחוץ למוסד הנישואין, וכללה את כל דפוסי הקרבה הללו במושג "קיום לסבי", בין שהיה להם פן אירוטי ובין שלא.¹⁶

התרבות הלהט"בית מספקת מצאי רחב של דפוסי שארות אלטרנטיביים, שאינם מושתתים על נישואים ועל קשרי דם, ועם זאת ממלאים רבות מהפונקציות המסורתיות של מוסד המשפחה. כמה דוגמאות הן ה"בתים" של הומואים ודראג קווינז שחורים והיספאנים בניו יורק (כפי שתועדו בסרטה של ג'ני ליווינגסטון *Paris Is Burning*). זוהי מערכת שארות מטריארכלית שבה בראש כל בית עומדת אם שהיא דראג קוויין, וההצטרפות לבית מעניקה ל"ילדים" שם משפחה חדש. דוגמאות נוספות הן רשתות התמיכה בחולי איידס, קומונות קוויריות, קהילות של אקטיביסטים ומשפחות פוליאמוריות. דוגמאות מוכרות יותר גם בהקשר הישראלי הן המעמד המיוחד של לעיתים קרובות יש לאקסיות אצל לסביות, או ליזיזים אצל הומואים, והקשרים האמיצים שיכולים להתקיים בין לסביות להומואים¹⁷ או בין הומואים לפאג האגס. תצורות השארות האלטרנטיביות הללו שימשו פעמים רבות תחליף למשפחת המוצא שדחתה את הבן או הבת על רקע מיניותם או זהותם המגדרית, אבל אי אפשר לעשות להן רדוקציה למנגנון של פיצוי.

אל מול דפוסי השארות הללו, שהתפתחו כאלטרנטיבה למערכת השארות המבוססת על השילוב בין נישואים להולדה, הבייבי בום של שני העשורים האחרונים מסמן פנייה לעבר קשרי

שארות המושתתים על הולדה, פנייה שבוודאי באה לפחות באופן חלקי על חשבון התצורות האלטרנטיביות הללו. יתר על כן, בניגוד לכיוון שהתווה ד'אמיליו, המאבק על נישואים חד-מיניים (או על אופנים חלופיים של הכרה מדינתית בזוגיות, כגון איחוד אזרחי או שותפות רשומה), שהוכתר בהצלחה במדינות רבות, יחד עם התבססותו של התא המשפחתי החד-מיני כצורה המשפחתית המועדפת לגידול ילדים בקהילה הלהט"בית (מרבית הלסביות וההומואים בישראל בוחרים בדפוס הזה על פני הדפוס של הורות משותפת, ונראה שזה המצב גם בארצות הברית ובכרוב ארצות אירופה הצפונית והמערבית), משקפים פריבילגיוזיה של מודל המשפחה הגרעינית ולא חתירה תחתיו.

רבים תופסים את מגמת המעבר מדפוס של *chosen kin* לדפוס של שארות גופנית כאנטי-קווירית (במובן המהותי של קוויר), מכיוון שהמחויבות להולדה והיצירה של תאים משפחתיים חד-מיניים מובנים כסימפטום של הומונורמטיביות – שעתוק מאשרר ומשמר של המשפחה הגרעינית ההטרסקסואלית והערכים המזוהים עימה.¹⁸ כמה תיאורטיקנים קווירים יוצאים במפורש כנגד האופציה המשפחתית. הבולט שבהם הוא לי אדלמן, שלדבריו העמדה הקווירית הראויה היא אימוץ והקצנה של הזיהוי ההומופובי של הומוסקסואליות עם עקרות.¹⁹ אדלמן מצביע על האופן שבו דמות הילד מתפקדת בשיח הפוליטי כמטאפורה לעתידיות וכתכלית הסדר החברתי, ומזכיר לנו שבפועל, אותה פיגורה מדומיינת של "הילד", שהוא תמיד תמים ומאיים, משמשת לא אחת כדי להגביל את החירויות האזרחיות של מבוגרים ממשיים. לפיכך, לדידו האקט הקווירי באמת הוא התנגדות לפוליטיקה שמעוגנת בהבטחה הפנטזמטית של העתיד, והתנגדות לתיאולוגיה החילונית שמציבה את הילד כהבטחה חיה של טרנסנדנציה טבעית. הוא מציע לקבל את התפיסה של הימין הדתי, שרואה במיניות הקווירית חתירה תחת אושיות הסדר החברתי, ולאמץ אותה כעיקרון מנחה של פוליטיקה ואתיקה קווירית. בשביל אדלמן, אם כן, מעשה ההורות הוא בלתי קווירי במובהק. אפשר כמובן להשקיע בפנטזיית העתידיות גם בלי להוליד ילדים, אבל אין ספק שהורות אינה מתיישבת עם עמדת ההתנגדות הרדיקלית שאדלמן מתווה, היוצאת נגד האופטימיות הבסיסית של ההולדה.

אם אדלמן עוסק בילד כפיגורה דיסקורסיבית, ג'ק הלבנסטם בוחנת הולדה וגידול ילדים כפרקטיקות חיים שמכניסות אינדיבידואלים לתוך מסגרות של הסדרה טמפורלית: זמן המשפחה (לוחות הזמנים של חיי היומיום, שעות השינה והקימה שמוכתבות על ידי צורכי הילדים), זמן הרבייה (הכתבת הזמן הנכון להולדה במסלול החיים של הפרט) וזמן הירושה (קשרים בין-דוריים). טמפורליות קווירית, לעומת זאת, מזוהה עם פריעה של מסגרות הזמן הנורמטיביות והממשטרות הללו.²⁰ מעבר לביקורות הקוויריות על ההיבטים המנרמלים של הולדה ומשפחתיות, הגות עכשווית שעוסקת בעידן האנתרופוקן והאתגרים שהוא מציב מבקרת את עצם הפרויקט של העמדת צאצאים, בלי קשר לתצורה המשפחתית, מן הזווית האקולוגית. כך למשל, הפילוסופית הפמיניסטית דונה הארוויי (Haraway) קוראת להבנה חדשנית של שארות שאיננה מוגבלת לקשרים ביו-גנטיים ואף לא לקשרים בין בני אדם, ומציעה את הסיסמה

²¹!Make Kin, Not Babies

אם נשים בצד ביקורת אחרונה זו שאיננה ספציפית למשפחות להט"ביות דווקא, ההבנה של הולדה ויצירת תאים משפחתיים במונחים של קואופטציה לתוך הסדר ההטרונורמטיבי פוסחת מהר מדי על חלק מהמאפיינים של הולדה קווירית, ומדגישה את קווי הדמיון למודל המשפחתי ההטרונורמטיבי ולשיחים שלו תוך הבלעה של היבטים משמעותיים אחרים. חשוב להזכיר שהורות קווירית (במובן המכליל של המונח) מערערת על המודל ההטרונורמטיבי של המשפחה בראש ובראשונה מן הבחינה המבנית, כיוון שהיא פורמת חלק מן הזיקות שהמודל ההטרונורמטיבי תופס כהכרחיות ומערערת על כמה מהנחות היסוד שלו. המודל ההטרונורמטיבי מגדיר משפחה כיחידה המורכבת מזוג הורים המשתייכים לקטגוריות מגדר שונות, המקיימים קשר הטרנסקסואלי מוכר חברתית וחולקים משק בית משותף יחד עם ילדיהם הביולוגיים. ביסודו של מודל זה עומדת ההנחה בדבר זיקה הכרחית בין הורות לזוגיות הטרנסקסואלית ובין הולדה למין הטרנסקסואלי. הוא מניח שילדים זקוקים לשני הורים (לא פחות אבל גם לא יותר) ממינים שונים, ומוזהה בין הורות חברתית להורות ביולוגית, למעט במקרים יוצאי דופן.

הורות קווירית מתקיימת במסגרת כמה תצורות משפחתיות שכולן חורגות מן המודל הנורמטיבי הזה. שני הדפוסים הרווחים הם: 1. המשפחה החד-מינית – תא משפחתי שכולל זוג חד-מיני וילדים ביולוגיים או מאומצים של אחד מבני הזוג או שניהם; 2. הורות משותפת – תא משפחתי שיש בו אם ואב שאינם בני זוג ואינם חולקים משק בית משותף, ואחד מהם או שניהם לא-הטרנסקסואלים. יש גם תצורות כלאיים שמשלבות בין הורות משותפת למשפחה החד-מינית, ויצורות מבנים משפחתיים שכוללים שלושה או ארבעה הורים, קרי אם ואב ביולוגיים ובני זוגם החד-מיניים (גם במסגרת התצורות הללו יש מגוון – לעיתים מדובר בשלושה או ארבעה הורים שהם שווי מעמד ביחס לילדים, ולעיתים ישנם שני הורים ראשיים ושותף או שותפים להורות בעלי מעמד הורי חלקי, כמו לדוגמה זוג אימהות ואב ביולוגי שמוגדר כ-donor dad, או אם ואב ביולוגיים ובן-זוגו של האב, שמוגדר כדמות הורית אך לא כאב). וכמובן, יש להט"בים שמגדלים ילדים במסגרת תאים משפחתיים חד-הוריים. הקטגוריה של הורות קווירית כוללת גם הורות טרנסג'נדרית, שמתקיימת הן במסגרת תאים משפחתיים הטרנסקסואליים והן במסגרת תאים חד-מיניים.

כבר בריבוי התצורות המשפחתיות אפשר לראות את אחד ההבדלים בין הורות הטרנסקסואלית להורות להט"בית. כאמור, למשפחה ההטרונורמטיבית יש רק מודל אחד. משפחות חד-הוריות או משפחות משולבות, למרות הנראות והלגיטימיות הגוברת שלהן, נתפסות בשיח הדומיננטי כתוצר של כישלון לעמוד בנורמה. לעומת זאת, לסביבת או הומו ששוקלים הורות צריכים לבחור בין כמה תצורות משפחתיות אפשריות. קונפיגורציית ההורות יכולה להיראות דומה מאוד למקבילתה ההטרנסקסואלית – כך למשל, ההסדרים המשפחתיים בהורות משותפת מזכירים את אלה של הורים גרושים, ומשפחות של שלושה וארבעה הורים יכולות להיראות דומות למשפחות משולבות – אבל להבדיל ממקבילותיהן ההטרנסקסואליות, תצורות משפחתיות אלו אינן תוצאה של פירוק משפחה גרעינית, אלא דפוסים בעלי מעמד עצמאי.²²

הבחירה בתצורה משפחתית איננה בדיוק בחירה חופשית. קווי המתאר שלה מותווים על ידי מערך

של אפשרויות ואילוצים – ביולוגיים, טכנולוגיים, חוקיים וכלכליים. כך למשל, לסביות יכולות להפוך להורות ביתר קלות מהומואים מעצם יכולתן הביולוגית להרות. בישראל, יתרון ביולוגי זה מועצם על ידי המדיניות שמאפשרת לסביות גישה לטיפולי פוריות במימון ציבורי ושימוש בבנקי זרע, אך איננה מאפשרת להומואים להביא ילדים לעולם באמצעות פונדקאות בארץ. העלות הגבוהה של פונדקאות בחו"ל מאפשרת הקמת משפחה בדרך זו רק לבעלי אמצעים. כמו כן, החוק בישראל, בניגוד לחוק בקנדה (בפרובינציות אונטריו וקולומביה הבריטית) ובמדינת קליפורניה, אינו מכיר ביותר משני הורים.²³ משמעות הדבר היא שלסבית או הומו שבחורים להביא ילדים לעולם במסגרת הורות משותפת יודעים שבני זוגם, גם אם ישמשו כהורים בפועל, לא יוכלו לזכות בהכרה חוקית בהורותם, וכך גם מי שבחורים להקים משפחות של שלושה וארבעה הורים בישראל, העושים זאת בידיעה שהמציאות המשפחתית שלהם לא תזכה בהכרה חוקית ושאינן אפשרות להסדרת המעמד המשפטי של כל ההורים. באופן דומה, החוק בישראל, בניגוד לחוק בבריטניה או בחלק מהמדינות בארצות הברית, אינו מאפשר שתורם הזרע יהיה ידוע. תרומת זרע חייבת להיות אנונימית, שאם לא כן התורם הופך אוטומטית לאב. מצב זה לא מאפשר קיומו של מעמד ביניים של donor-dad (מי שאיננו אב ועם זאת מוגדר כקרוב משפחה), וכך גם מחייב זוגות לסביים בארץ להזדקק לשירותי בנק הזרע (שבו התרומה היא אנונימית) ולעבור הזרעה במסגרת רפואית במקום לבצע הזרעה ביתית עם תורם זרע מוכר, או לקנות זרע בחו"ל אם הן מעוניינות בתרומה לא אנונימית.²⁴ החוק בישראל גם אינו מכיר בקיומן של שתי אימהות ביולוגיות. הוא איננו מתיר תרומת ביצית שלא על רקע בעיות פוריות, וכך איננו מאפשר לבנות זוג לחלוק ביניהן את שני רכיבי האימהות הביולוגית – ההורות הגנטית ונשיאת ההיריון. ובמקרה שמצב כזה התרחש בפועל, החוק מחייב להמשיג אותו במונחים של תרומת ביצית או במונחים של פונדקאות. טכנולוגיות הפרייון החדשות ממלאות פונקציה מאפשרת ביחס לתצורות המשפחתיות הלהט"ביות, אולם מדינות רבות מטילות הגבלות על הגישה של להט"בים לטכנולוגיות הללו.²⁵ (במימון ציבורי או בכלל).

אשר להקמת משפחה באמצעות אימוץ, נכון להיום החוק בארץ אינו מאפשר אימוץ ילדים (כשלא מדובר באימוץ צולב של ילדים ביולוגיים של אחד/ת מבני/ות הזוג) על ידי זוגות חד-מיניים אלא במקרים חריגים.²⁶ בין המדינות שמאפשרות אימוץ על ידי אזרחים זרים, אין כאלו שמאפשרות אימוץ על ידי זוגות חד-מיניים, ורק בודדות מאפשרות אימוץ על ידי רווקים. אפיק ההורות באמצעות אימוץ, אם כך, כמעט אינו נגיש. ובכל זאת, למרות כל ההגבלות על הבחירה בתצורה משפחתית מסוימת, אפשר בהחלט לראות בריבוי המודלים המשפחתיים – ובריבוי הגדול עוד יותר של הגדרות הוריות ושל חלוקות עבודה הוריות – מאפיין קוירי.

מעבר לכך, כל אחת מהתצורות המשפחתיות הללו מערערת על המודל הנורמטיבי ועל האידיאולוגיה שבה הוא מעוגן באופנים שונים: ראשית, כולן מנתקות את הקשר בין הולדה למין הטרוסקסואלי. אמנם קישור זה נפרם גם במקרים שבהם זוגות הטרוסקסואליים עושים שימוש (שנעשה רווח יותר ויותר) בטכנולוגיות עזר לפרייון, כגון הפריה חוץ-גופית. אלא שבמקרים כאלה הטכנולוגיה נתפסת פשוט כמושיטה עזרה ל"טבע" כאשר ה"טבע" אינו מתפקד כראוי,

קרי כאשר מסיבה כלשהי משגל הטרנסקסואלי אינו מביא להתעברות.²⁷ הורות לסבית והומואית עושה שימוש באותן טכנולוגיות כחלק מאורח חיים שמתנגד להטרנסקסואליות כפוייה²⁸ ומפקיעה את ההולדה מהקשרה ההטרנסקסואלי המסורתי. הורות משותפת משמרת את המודל הדו-הורי ואת ההנחה בדבר החיוניות או העדיפות של שני הורים ממינים שונים, אבל פורמת את הקשר בין זוגיות להורות. לעומת זאת, המשפחה החד-מינית הופכת את הזוגיות החד-מינית ל"מחוללת שארות" בדומה לנישואים הטרנסקסואליים. משפחות לסביות, בדומה לאימהות יחידניות, חותרות תחת ההגדרה הפטריארכלית של המשפחה בכך שהן יוצרות תא משפחתי שלא עומד בראשו גבר, ומערערות על עקרון הלגיטימיות שניסח מלינובסקי (Malinowski), שלפיו בכל החברות קיומו של אב חברתי הוא יסוד חיוני של המשפחה. במשפחות הומואיות נוצר מצב חסר תקדים עוד יותר של ילדים שאין להם אם חוקית או חברתית. משפחות של שלושה וארבעה הורים, בדומה למשפחות יחידניות, מערערות על המעמד הבלעדי והמועדף של המודל הדו-הורי.

הורות ביולוגית של טרנסג'נדרים, במסגרת זוגיות הטרנסקסואלית או חד-מינית, יוצרת אתגור מסוג שונה, בכך שהיא מנתקת בין התפקיד הרבייתי לבין המגדר של התפקיד ההורי. הקטגוריות "אב" ו"אם" מתייחסות סימולטנית לשלושה רבדים שונים: 1. תפקיד רבייתי – אב הוא מי שמספק את הזרע ואם היא מי שמספקת את הביצית ונושאת את העובר; 2. מגדר – אב הוא הורה שהוא גבר ואם היא הורה שהיא אישה; 3. סוג מסוים של תפקיד הורי במסגרת חלוקת העבודה במשפחה ההטרנסקסואלית (האם כמטפלת העיקרית האחראית על הרווחה הגופנית של הילד; והאב כממלא פונקציה מסייעת, ההורה הנוכח פחות, מי שמציב גבולות ומזוהה עם ריגושים אך אחראי פחות לטיפול היומיומי). מה שבאטלר מכנה "הפיקציה של קוהרנטיות הטרנסקסואלית" – הכלל המניח והמחייב מתאם בין מין ביולוגי לזהות מגדרית ולמשיכה לבני המין השני²⁹ – מוצא את ביטוי בתחום השארות בהנחה של הלימה בין תפקיד רבייתי, מגדר ותפקיד הורי – במילים אחרות, ההנחה שמי שהיא אם ביולוגית תהיה בעלת זהות חברתית של אישה וזהות מגדרית נשית ותמלא תפקיד הורי של אם. הנחה זו מתפרקת על גבי גופים טרנסג'נדריים: כשגבר טרנס ממלא את התפקיד הנקבי בהולדה, לא רק התקשורת נכנסת לסחרור בשאלה אם מדובר באב או באם (אב לפי קריטריון אחד, אם לפי קריטריון שני³⁰), אלא גם רשויות המדינה מנסות להשיב את הקוהרנטיות על כנה באופן כפוי, כפי שאירע בשנים האחרונות כשמשרד הפנים שינה את רישום המין של טרנסג'נדר שילד לנקבה והתעקש שיופיע בתעודת הלידה של הילד תחת הקטיגוריה "אם".³¹ באופן דומה, אישה טרנסית שהיא האב הביולוגי של ילדיה מפירה את הנחת הקוהרנטיות, על אחת כמה וכמה אם היא ממשיכה לזהות את עצמה באמצעות הקטגוריה "אב". ואולם, לא רק הורים טרנסג'נדרים מאתגרים את ההלימה המשולשת בין תפקיד רבייתי למגדר ולתפקיד הורי, אלא גם הורים קווירים שמבנים את הורותם במונחים של תפקיד הורי שאינם הולם את המין הביולוגי ו/או את זהותם המגדרית הפומבית. במקום אחר דנתי בקטגוריה "אבהות לסבית" כקטגוריית כלאיים שהיא תוצר של המפגש בין התרבות הלסבית או הקווירית כתרבות מגדרית אלטרנטיבית שמכירה בגבריות נקבית (female)

(masculinity) לבין מבנה המשפחה הגרעינית כפי שהוא מתגלם במשפחה הלסבית.³² כותבים הומואים מסוימים מציעים הבנה ביצועית של אימהות שמאפשרת להם לאמץ זהות אימהית,³³ ואילו יעל לוי חזן מציעה במאמרה בגיליון זה אופציה של זהות הורית בלתי ממוגדרת.³⁴ במהלך הופכי ומשלים לזה של החלת הקטגוריה "אם" על ההורה הלא-ביולוגית במשפחה הלסבית, היא מציעה שגם ההורה הביולוגית יכולה לסרב לאינטרפלציה לזהות אימהית.

משפחות חד-מיניות גם מציעות הגדרה של הורות שאינה בהכרח מעוגנת בזיקה ביו־גנטית, אלא בהחלטה להפוך קשר זוגי לקשר של הורות משותפת, קרי בהחלטה של ההורה הלא-ביולוגי לקבל על עצמו אחריות הורית ושל ההורה הביולוגית לחלוק אותה עם בת זוגה. במובן זה, המשפחה החד-מינית מאתגרת הן את ההנחה בדבר הצורך בשני הורים ממינים שונים והן את הזיהוי בין הורות חברתית להורות ביולוגית. ההבחנה בין הורות ביולוגית להורות חברתית אנלוגית במידה רבה להבחנה בין מין למגדר. כשם שהמין הביולוגי מובן כבסיסה של מערכת המגדר,³⁵ והאידיאולוגיה המגדרית השלטת – מה שהרולד גרפינקל כינה "the natural attitude to gender" – רואה את הזהות המגדרית כמתפתחת באופן ספונטני והכרחי על בסיס המין,³⁶ כך הורות חברתית מובנת כמבנה שצומח באופן טבעי והכרחי על בסיס ההורות הביולוגית. בשני המקרים, האידיאולוגיה השלטת מכירה בקיומם של חריגים – טרנסקסואליות כיוצא מן הכלל ל"חוק הגיוס האנטומי להשתייכות לקטגוריית מגדר" (יוצא מן הכלל שתפקידו לשמר את מערכת המגדר באמצעות השעיית העיקרון שמספק לה את הבסיס³⁷), ואימוץ במקרה של ההבחנה בין הורות ביולוגית וחברתית. ועם זאת החריג, בעצם חריגותו, מאשר את תוקפו של הכלל. לעומת זאת, במשפחה החד-מינית מתקיים שילוב של הורות ביולוגית והורות חברתית שאיננו חריג אלא תשתיתי לתצורה המשפחתית הזו – הוא־הוא העיקרון של היווצרותה. זו תצורה שאיננה מייטרת את ההורות הביולוגית או מוותרת עליה (להפך, היא ממשיכה להישען עליה), ועם זאת מערערת נחרצות על הפריביליג'יזציה של קשרים ביו־גנטיים.

אם כן, אפשר לראות שכניסתם של סובייקטים קווירים לשדה השארות הגופנית עושה קוויריזציה של מערכת השארות, בכך שהתצורות המשפחתיות שהם יוצרים מאתגרות בהכרח חלק ממרכיבי המודל ההטרונורמטיבי של המשפחה, ובה בעת נשענות על אחרים מביניהם כדי להיחשב בכלל כ"משפחה". אחד ההיבטים החדשניים ביותר של תהליך זה הוא הפיכתה של זוגיות חד-מינית ל"מחוללת שארות". מוסד הנישואין עומד במרכז של מערכת השארות המסורתית, כמוסד שמייצר קשרי שארות בין בני הזוג, בינם לבין ילדיהם, בין הילדים לבין עצמם, ובין הילדים למשפחות המוצא של כל אחד מבני הזוג.³⁸ במשפחות חד-מיניות נוצרים קשרי שארות באופן אנלוגי, למרות ההיעדר המובנה של קשר גנטי בין כל אחד מהילדים לאחד ההורים. קשרי אחיות מתקיימים גם בין ילדים שאין להם מטען גנטי משותף, וברוב המקרים ילדים מתקבלים גם לשושלת של ההורה הלא-ביולוגית. – כל זאת אף על פי שקרבת דם ממשיכה להיות העיקרון המארגן של שארות בחברה שלנו. כך, אף שהפנייה לשארות גופנית מעידה על דבקות בהולדה כמנגנון מרכזי של יצירת קשרי שארות – מהלך שבמידה רבה מהווה נסיגה מדפוסי השארות שתארה וסטון, אשר הציבו את המשפחה הנבחרת בניגוד למשפחת הדם וכאלטרנטיבה מועדפת

לה – ההשתרגות של זוגיות חד-מינית והולדה הביאה להופעת דפוס שארות חדש: יצירת קשר גניאלוגי בין בת/בן הזוג של ההורה הביולוגי לבין הצאצא, דפוס שאין לו מעמד אוטונומי, אלא הוא משתלב בדפוס המארגן של מערכת השארות הכללית.

בנקודה זו ברצוני לפנות לשאלה איזה אור שופכת התופעה של שארות גופנית קווירית על ההמשגות והתיאוריות המקובלות של שארות. אילו הבנות של שארות מאפשרות לחשוב על שארות קווירית, ואילו המשגות אינן יכולות להכיל אותה? התיאוריות הקלאסיות של שארות מבינות שארות במונחים של מערכת – מערכת של סיווגים שמסדירה יחסים חברתיים הקשורים לשארות גופנית (דהיינו יחסים העולים מתוך התהליכים של רבייה מינית), מקנה להם משמעות חברתית, ומקצה זכויות וחובות בהתאמה.³⁹ כפי שהראה דיוויד שניידר, כל התיאוריות הללו יוצאות מנקודת הנחה שהחשיבות של קשרי דם היא אוניברסלית, ורואות בהיבטים החברתיים והתרבותיים של שארות היבטים משניים שנגזרים מהקשרים הביולוגיים, הנחשבים לטבעיים ונטועים במצב האנושי. מכאן גם ההנחה בדבר האחדות הגניאלוגית של האנושות, קרי ההנחה שכל התרבויות מחזיקות באותן קטגוריות שארות, כיוון שאלו נגזרות ישירות מתהליכי הרבייה המינית.⁴⁰ כפי שטוען שניידר, אף כי רוב האנתרופולוגים מבחינים בין שארות גופנית לשארות חברתית, "עבור רוב מדעני החברה, השארות הגופנית והשארות החברתית אינן ניתנות להפרדה רדיקלית, משום שהשארות הגופנית מהווה אילוץ חשוב על השארות החברתית או גורם קובע שלה".⁴¹ במילים אחרות, היחס בין שארות גופנית לשארות חברתית דומה לזה שבין מין למגדר, או בין הפין לפאלוס⁴² – קיומה של הבחנה אנליטית בין שני המונחים וההכרה בממדים התרבותיים או הסימבוליים של המונח השני איננה משחררת את המונח השני מהתלות האונטולוגית בראשון.

אל מול התפיסה המהותנית ששארות נטועה במצע הקשיח והבלתי משתנה של העובדות הביולוגיות של הרבייה, שניידר הציע להבין מערכות שארות כמערכות של סמלים ומשמעויות, כפי שעשה הוא עצמו בניתוח מערכת השארות האמריקנית. דהיינו, יש להבין שארות בתרבות מסוימת מתוך מונחיה של אותה תרבות, הן מבחינת האופנים שבהם קשרי שארות מיוצרים, במקרים רבים בלי קשר להולדה או לנישואין (למשל קשרים של הזנה משותפת), והן מבחינת המשמעויות שהתרבות מייחסת להם.

תיאוריזציות עכשוויות יותר של שארות, היונקות מן הביקורת של שניידר והולכות בכיוונים שהתווה, מציעות להבין שארות במונחים של פרקטיקה ואפקט ומדגישות את ההיבט הביצועי שלה. במאמר שהזכרתי לעיל מתייחסת באטלר לפרקטיקות שארות כפרקטיקות שמתפתחות כדי לענות על צורות יסודיות של תלות אנושית, כמו לידה, גידול ילדים, יחסים של תלות ותמיכה רגשית, קשרים בין-דוריים, מחלה, גסיסה ומוות.⁴³ ג'אנט קארסטן מנסחת שארות במונחים של "experiences of relatedness".⁴⁴ חשוב לזכור שבניגוד ל"שארות" בעברית, המונח האנגלי "kinship" נושא גם הוראה של קרבה, זיקה ואחוזה, ולכן הוא פתוח יותר לניסוחים שמדגישים את הממד האפקטיבי.⁴⁵ מה שמאפיין מחקרי שארות משלושת העשורים האחרונים הוא העובדה שהם אינם יוצאים מנקודת פתיחה שמניחה מראש מהי שארות, אלא בודקים איך אנשים מבינים

אותה ובאילו אופנים היא נחוות ומבוצעת בחיי היומיום. כך, מחקרה של וסטון בוחן את התרבות ההומוריסטית של אזור סן פרנסיסקו כתרבות ספציפית בעלת ערכים וסמלים מובחנים מאלו של התרבות ההטרוסקסואלית השלטת. מערכת המשמעויות שהיא מזקקת מתוך פרקטיקות ושיח השארות של תרבות זו מעמידה במרכז את הניגוד בין משפחה המבוססת על קשרי דם למשפחה נבחרת, ומעדיפה את השנייה על בסיס הערך של קביעות או התמדה בזמן, המקנה לקשרי שארות את ממשותם ומבחין אותם מקשרים אחרים. אלא שבניגוד לאידיאולוגיית השארות השלטת, הקביעות איננה מובנת כמאפיין נתון של קשרי דם, אלא כאיכות שמיוצרת באורח פעיל באמצעות עבודה והשקעה.⁴⁶ בדומה לכך, בלימודי משפחה עכשוויים ניכר היסט מתפיסת המשפחה כמוסד או מבנה חברתי שאליו פרטים משתייכים, לעיסוק בפרקטיקות משפחתיות – סדרות של פעילויות הנושאות משמעות המזוהה עם "משפחה".⁴⁷ להבנת המשפחה כמוגדרת על ידי עשייה מוסיפה ג'נט פינץ' את התובנה שמשפחה צריכה לא רק להיעשות אלא גם להיראות, קרי שאין די בביצוע פרקטיקות משפחתיות: כדי להיות מוכנות כפרקטיקות משפחתיות עליהן להיות אפקטיביות ולאשרר את המעמד של קשרים קשורים כמשפחה.⁴⁸ לפיכך, פינץ' טובעת את המושג "עבודת ראוה" (display work) בהתייחס לאותן פרקטיקות שנושאות ממד של משמוע, דהיינו פרקטיקות שמיועדות להביע – הן לאלה שלוקחים בהן חלק והן לסובבים אותם – את העובדה שמדובר בפרקטיקות משפחתיות, וכך לייצר הכרה באופי המשפחתי של הקשר. אף שפינץ' מתעקשת לנתק את מושג הראוה מתפיסות של פרפורמנס או פרפורמטיביות, היא מבחינה בין השניים על בסיס הבנה מצמצמת מדי של פרפורמטיביות,⁴⁹ ונראה שמה שהיא מצביעה עליו הוא בדיוק האופי הפרפורמטיבי של פרקטיקות משפחתיות, קרי היותן פרקטיקות נושאות משמעות המייצרות את אותה משפחתיות שהן מבקשות לבטא.

כאשר מתבוננים במציאות החיים של משפחות להט"ביות, אין ספק שהתפיסה הביצועית של שארות היא המתאימה ביותר להמשגת ההתנסות היומיומית שלהן. האונטולוגיה של שארות קווירית – במיוחד בכל הנוגע להורות לא-ביולוגית והקשרים הגניאלוגיים שהיא יוצרת – היא בהכרח פרפורמטיבית. במקום אחר אפיינתי הורות לסבית לא-ביולוגית כהורות שהיא (א) נרכשת (וב) מואצלת.⁵⁰ דהיינו, הסטטוס ההורי נקנה באמצעות תפקוד הורי (לחתל, להאכיל, לקום בלילה ולקחת את הילד לטיפת חלב ולרופא), ובאופן משלים גם באמצעות אקטים חוזרים ונשנים שבהם האם הביולוגית מאשררת את המעמד ההורי של בת זוגה בפני הרשויות השונות, בני משפחה ואחרים. גם ההליך המשפטי של אימוץ צולב מותנה באקט של האצלה מצד האם הביולוגית, אלא שבמקרה זה האקט בלתי חוזר, ומייתר במידה רבה את הצורך באקטים נוספים של האצלה. הביצוע היומיומי של פרקטיקות הוריות ומשפחתיות שונות, יחד עם האקטים המפורשים והמובלעים של תיקוף ההורות הזו מצד הורה הביולוגית, מייצרים את עצם ההורות של ההורה הלא-ביולוגית, ולחלק גדול מהפעולות הללו יש ממד של תצוגה. כפי שמציינת פינץ', הצורך בתצוגה גדל ככל שהקשרים רחוקים יותר ממה שמזוהה בקלות כקשרי משפחה.⁵¹ מחקרים שנערכו על משפחות לסביות (התצורה המשפחתית הלהט"בית הוותיקה ביותר והנחקרת ביותר) מצביעים על מגוון פרקטיקות מכוונות שארות: שילוב שמות משפחה, כשהילדים נושאים

את השם המשולב; בחירת כינויים הוריים לשתי האימהות (בין שמדובר באותו כינוי או בכינויים שונים); מתן תפקיד של סבים וסבתות, דודים ודודות לבני משפחה משני הצדדים (מה שלעיתים מחייב להבהיר לבני המשפחה של ההורה הלא-ביולוגית שהם מצופים למלא את התפקיד על כל המשתמע ממנו); אקטים שמסמנים אחריות משותפת להולדה, או מה שקורין היידן מכנה "procreative agency" מצד ההורה הלא-ביולוגית, כגון בחירה משותפת של תורם זרע והשתתפות פעילה בתהליך ההתעברות (למשל נוכחות של בת הזוג בביקורים במרפאת הפרייון); בחירה בתורם זרע בעל מאפיינים גופניים דומים לאלו של האם הלא-ביולוגית כדי ליצור אפקט של שעתוק גופני שמסמן זיקת שארות; ובמקרה ששתי בנות הזוג נכנסות להריון – שימוש בזרע מאותו תורם כדי ליצור זיקה ביו-גנטית בין הילדים.⁵² גם במשפחות של הומואים אפשר לראות שימוש בפרקטיקות כאלו בשינויים המתבקשים. פרקטיקה אחת שנוקטים חלק מזוגות הגברים שפונים לפונדקאות היא ערכוב זרע של שני בני הזוג, או החזרה של שני עוברים, אחד מזרע של כל הורה, כדי לנטרל את הייחוס של הורות "אמיתית" רק לאב הגנטי.⁵³ חשוב להדגיש את המעמד הפרפורמטיבי של הפרקטיקות הללו ודומותיהן: הן מסמנות את המשפחה כמשפחה, ובה בעת גם מייצרות את הממשות שלה כמשפחה, הן לסביבה והן לבניות הזוג עצמן. ההכרה הסביבתית בממשותה של המשפחה, בהיותה "משפחה אמיתית", או "משפחה ככל המשפחות", מחזקת מצידה את חוויית הממשות הזו אצל בנותי הזוג.

כאמור, בניתוח אידיאולוגיית השארות האמריקנית – אידיאולוגיה שאפשר בהחלט לכנותה אירו-אמריקנית, ובעידן הגלובליזציה היא מאפיינת גם תרבויות נוספות שמצויות בתחום השפעתה של התרבות האמריקנית, כמו התרבות הישראלית – שניידר מזהה דם ואהבה כשני הסמלים המרכזיים שלה. משפחות להט"ביות עושות שימוש בשני הסמלים הללו תוך ניתוקם מהמשגל כסמל הקושר בין השניים. לאהבה יש תפקיד מרכזי בשיח השארות הלהט"בי, כפי שהוא בא לידי ביטוי באחת הסיסמאות המרכזיות של הקמפיינים להכרה במשפחות להט"ביות: "love makes a family". במשפחות חד-מיניות הילדה מוצבת כפרי האהבה בין שני ההורים, כהשלמה לאהבתם וכמושא של רצייה משותפת לפני לידתו, וההתכוונות והרצון להולדה מצד ההורה הלא-ביולוגי מפצים על היעדרו של קשר דם. בהורות משותפת, לעומת זאת, קיומו של קשר הדם הביולוגי, הרצון המשותף בילד שהוליד חבירה לצורך הולדה והאהבה המשותפת לילד שקושרת בין ההורים מפצים על היעדרה של אהבה רומנטית ביניהם. אשר לסמל השני, "הדם" (במובן של חומר ביו-גנטי משותף), מעמדו במשפחות לסביות (ובהרחבה במשפחות חד-מיניות בכלל) מורכב יותר.

כפי שמציינת היידן, לצד ביטול חשיבותו של הקשר הגנטי והדגשת מרכיב האהבה, משפחות לסביות מתייחסות לגנטיקה כמשאב סימבולי שאפשר לעשות בו שימושים שונים: יצירת קשר גנטי בין אחאים (באמצעות שימוש באותו תורם זרע), יצירת דמיון ויזואלי לאם הלא-ביולוגית, או אפילו (במקרים נדירים יותר) יצירת קשר גנטי אליה על ידי שימוש בתרומת זרע מקרוב משפחה שלה, כגון אח.⁵⁴ ברוב המקרים (במידה שתורם הזרע איננו מקבל מעמד של קרוב משפחה) החומר הגנטי עובר ניתוק מהתורם כאינדיבידואל, ומתפקד כמשאב בשירות

ההאחדה של המשפחה הלסבית. הוא עדיין מהווה מסמן של קשר או קרבה, אבל עובר דה־קונטקסטואליזציה ורה־קונטקסטואליזציה – מנותק מההקשר של אבהות וממשמע בהקשר של המשפחה הלסבית.⁵⁵ גם פטרה נורדקוויסט מגיעה למסקנה דומה, ומציינת שבנות הזוג שראיינה מבצעות פירוק ובנייה מחדש של הממדים המושגיים, הפרקטיים והאינטימיים של הרבייה ושל שיח השארות האירופו־אמריקני.⁵⁶ שימוש אסטרטגי כזה בגנטיקה ובמשמעויותיה איננו ייחודי להקשרים להט"ביים, אלא כפי שמציינת קרסטן, מאפיין צורות שונות של "שארות חדשה", קרי את השימוש בטכנולוגיות פריון גם בהקשרים הטרוסקסואליים. ממחקרים על נרטיבים של נשים שהסתייעו בתרומת ביצית או בפונדקאות היא מסיקה "עד כמה הקשרים בין שארות גופנית לשארות חברתית הם משתנים ולא קבועים מראש, ובאיזו מיומנות וגמישות הם ניתנים למניפולציה".⁵⁷

אם לסכם, התפיסה הביצועית של שארות עולה בקנה אחד הן עם ההתנסות היומיומית של משפחות חד־מיניות והן עם האידיאולוגיה שבה הן מעגנות את תביעתן ללגיטימיות. ואולם מעניין להבחין שלמרות כוחה ההסברי, התפיסה הביצועית כפריזמה תיאורטית נוטה לטשטש את המהפכנות – אפשר אפילו לומר את הקוויריות – של משפחות חד־מיניות, המתבלטת דווקא נוכח ההמשגה המסורתית של שארות כמערכת שיש לה זיקה מהותית לשארות ביולוגית, גם אם אינה חופפת אותה במלואה, ושבמסגרתה כל מה שמחוץ למשפחה ההטרוסקסואלית נופל לקטגוריה של "שארות פיקטיבית". קיומם של קשרים זוגיים ואף משקי בית חד־מיניים לא השפיע על המערכת הזו, אבל ההשתרגות של מערכות יחסים חד־מיניות והולדה מציינת מעבר לספרת השארות.⁵⁸ התביעה להכיר בקשרים שנוצרים במסגרתה, הכרוכה הן במשמוע מחודש של קטגוריות השארות הקיימות והן בהרחבה של רפרטואר הקטגוריות הקיים,⁵⁹ מבצעת קוויריזציה (במובן המהותי של "קוויר") של מערכת השארות.

דיונים קהילתיים בארץ ובעולם על הבייבי בום הלסבי־הומואי עוסקים לעיתים קרובות בשאלה אם מדובר בתופעה שמרנית ומנרמלת או חתרנית ורדיקלית. כך, יהיו שיטענו כי אין כאן קוויריזציה של מערכת השארות אלא להפך, טרנספורמציה מנרמלת של זהויות להט"ביות והטמעתן במוסד המשפחה הדכאני ביסודו. לטענתי השאלה הזאת יוצרת דיכוטומיה מלאכותית, מכיוון שהנרמול של זהויות להט"ביות תוך הטמעת אידיאולוגיית המשפחתיות וחיוזקה, והקוויריזציה של מערכת השארות, הם שני פנים של אותה תופעה ואין ביניהם סתירה.

ועם זאת, נוכח הדומיננטיות המתמשכת של ההטרונורמה, חויית החיים של שארות קווירית עדיין כוללת לא מעט רגעים קוויריים גם במובן של קוויר כחורג, דחוי ומשולל הכרה ומוכנות תרבותית. אימהות במשפחות לסביות נתקלות תכופות בשאלה "אז מי מכן היא האימא?" – שאלה שיוצאת מנקודת הנחה שרק זו שילדה את התינוק היא אם של ממש. שלא כמו משפחות הטרוסקסואליות, משפחות חד־מיניות נאלצות לשחר לפתחם של בתי המשפט או של שירותי הרווחה בצמתים שונים כדי לקבל מהמדינה "רשיון הורות",⁶⁰ ולעיתים נתקלות בהתעמרות בירוקרטית. כמה דוגמאות מקומיות הן שופט שסירב להורות על הליך בדיקת רקמות שיאפשר להביא לישראל תאומים שנולדו לזוג הומואים בהליך פונדקאות בהודו,⁶¹ משרד הפנים שערער

על צו הורות פסיקתי שניתן לאם הלא-ביולוגית מחשש ל"סחר בילדים",⁶² והקשיים שערם משרד הפנים סביב רישום ילדיהם של יובל טופר-ארז ויונתן מרטון מרום, גברים טרנסים שהביאו לעולם ילדים במסגרת זוגיות הומואית.⁶³ הערעור על ממשותם או על תוקפם של קשרי שארות קוויריים מתרחש לא רק ברמה הבירוקרטית והמשפטית, אלא בא לידי ביטוי גם כמיקרו-אגרסיות במסגרת אינטראקציות חברתיות יומיומיות.⁶⁴ באורח פרדוקסלי, משפחתיות והורות הן מצד אחד נתיב לקבלה ולנורמליזציה, ומצד שני, לפחות בינתיים, מזמנות לסובייקטים להט"ביים התנסויות קוויריות של נפילה מחוץ לרשת המוכנות התרבותית. שארות קווירית עודנה קווירית גם באופן הזה.

הערות

1. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex," in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Monthly Review Press, 1975), 157-210.

2. שם, 179.

3. David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: U. of Michigan P., 1984).

4. David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed., 1980 [1968]), 31-43.

5. Judith Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?" in *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004) (להלן "Is Kinship Always Already Heterosexual?" (Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?").

6. אני שואלת מונח זה מהסוציולוגית איימי אגיג'יאן ועושה בו שימוש כדי לציין שארות המכוננת באמצעות הולדה ונשענת על הזיקה הביו-גנטית שהולדה מייצרת – להבדיל משארות שמכוננת באמצעות החוק, כמו בנישואים או אימוץ, או כזו שמכוננת באמצעות פרקטיקות של טיפול, שיתוף ואחריות. ראו Amy Agigian, *Baby Steps: How Lesbian Alternative Insemination Is Changing the World*. (Middletown, CT: Wesleyan UP, 2004).

7. סילביה פוגל ביז'אווי, "משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסטמודרניות", בתוך מין, מגדר, פוליטיקה, עורכות דפנה יזרעאלי ועמיתות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999), 166-107 (להלן פוגל ביז'אווי, "משפחות בישראל").

8. על ייחודיותה של מדיניות הפרייון הישראלית וכן על השיח של "הזכות להורות" הנלווה לה ראו סיגל גולדין, "טכנולוגיות של אושר: ניהול פרייון במדינת רווחה מעודדת ילודה", בתוך פוערי אורחות: הגירה, פרייון וזהות בישראל, עורכים יוסי יונה ואדריאנה קמפ (ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2008), 206-167.

9. המושג "הומולאומיות" נטבע על ידי ג'סביר פואר: Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Duke UP, 2007). לדיון בהומולאומיות בישראל ראו אייל גרוס, "הפוליטיקה של זכויות להט"ב: בין (הומו)נורמטיביות ו(הומו)לאומיות לפוליטיקה קווירית", בתוך

סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"ביים וקוויריים ישראליים, עורכים אייל גרוס, עמליה זיו ורוז יוסף (תל אביב: רסלינג, 2016), 183-245.

10. בשנות האלפיים ראו אור לא מעט מחקרים על הורות של לסביות והומואים בישראל, רובם על הורות לסבית, במגוון דיסציפלינות – סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, פסיכולוגיה, עבודה סוציאלית, משפט ואפילו בלשנות. להלן הפניות למבחר קטן של מחקרים כאלו (מלבד אלו שמוזכרים במקומות אחרים בטקסט):

רות זפרן, "אימהות יש גם שתיים: הגדרת אימהות לילד שנולד לבנות זוג מאותו המין", דין ודברים 3:2 (2007): 398-351; גלי סמבירא, התפקיד שאין לו שם: חווייתיה של ההורה המגדלת במשפחות לסביות משולבות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2013; אורלי כורם, "אמא לב, אמא בטן": הבניית זהות הורית אצל אמהות מגדלות (לא ביולוגיות) במשפחה לסבית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2015; אריאל כהן-ארקין, הבניית זהויות הוריות בקרב הומואים שהפכו להורים באמצעות פונדקאות: התבוננות קווירית פרשנית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2019; אלונה פלג, אימהות לסבית בישראל: סיפורים של הורות תחת חובת הוכחה (תל אביב: רסלינג 2020); Adital Ben-Ari and Tali Livni, "Motherhood Is Not a Given Thing: Experiences and Constructed Meanings of Biological and Nonbiological Lesbian Mothers," *Sex Roles* 54:5 (2006): 21-531; Michal Tamir and Amitay Cahana, "The Hebrew Language Has Not Created a Title for Me": a Legal and Sociolinguistic Analysis of New-type Families, *Journal of Gender, Social Policy & The Law* 17:3 (2009): 545-600; Adi Moreno, *Crossing Borders: Remaking Gay Fatherhood in the Global Market*, PhD Thesis, University of Manchester, 2016.

11. להרחבה על המובנים השונים של "קוויר", המשמעויות שתיאורטיקנים כמו ג'ודית באטלר, איב קוסופסקי סדג'וויק ומייקל וורנר יוצקים למונח, והקשרים שבין עמדה פוליטית קווירית לזהות קווירית ולתיאוריה הקווירית ראו אייל גרוס ועמליה זיו, "בין תיאוריה ופוליטיקה: לימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית", בתוך מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית, עורכים יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (הקיבוץ המאוחד, 2003), 22-25.

12. הרבה מהכתיבה הקווירית על affect נדרשת למובן הזה של "קוויר" – החל בעבודתה של איב קוסופסקי סדג'וויק על בושח כמכוננת סובייקטיביות קווירית: Eve Kosofsky Sedgwick, "Queer" *GLQ* 1:1 [1993]: 1-10; Performativity וכלה בעבודות רבות שראו אור בשנות האלפיים. כמה דוגמאות בולטות הן: Ann Cvetkovitch, *An Archive of Feelings* (Duke University Press, 2003); Heather Love, *Feeling Backward*, (Harvard University Press, 2009); David M. Halperin and Valerie Traub (ed.), *Gay Shame* (University of Chicago Press, 2009).

13. John D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity", in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, eds. Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David Halperin (New York: Routledge, 1993), 467-478.

14. Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship* (New York: Columbia University Press, 1991).

15. Jeffrey Weeks, Brian Heaphy and Catherine Donovan, *Same-Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments* (London and New York: Routledge, 2001).
16. אדריאן ריצ', "הטרנסקסואליות כפוויה והקיום הלסבי", בתוך מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית, עורכים יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (הקיבוץ המאוחד, 2003), 73-102.
17. ראו למשל Joan Nestle and John Preston (ed.), *Sister and Brother: Lesbians and Gay Men Write about Their Lives Together* (Harper Collins, 1995).
18. המונח "הומונורמטיביות" נטבע על ידי ליסה דאגן, שמגדירה אותו כפוליטיקה מינית ניאוליברלית שאינה מאתגרת את ההנחות והמוסדות ההטרונורמטיביים הדומיננטיים אלא מאשרת אותם, תוך שהיא מבטיחה את האפשרות של תרבות גיית מופרטת שעברה דה־פוליטיזציה ומעוגנת בבית וצרכנות. Lisa Duggan, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* (Beacon Press, 2003), 50.
19. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham: Duke up, 2004).
20. Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place* (New York: New York Univeisty Press, 2005). לדיון בהבניית הזמן ההטרונורמטיבית ופריעתה בהקשר הישראלי ראו מירב אמיר, "תקתוקו של שיעון החול: השעון הביולוגי כביולוגיזציה של המשפחה ההטרונורמטיבית", בתוך סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"ביים וקוויריים ישראליים, עורכים אייל גרוס, עמליה זיו ורוי יוסף (תל אביב: רסלינג, 2016); הילה עמית, "נקודות יציאה: ציר הזמן הלאומי והגירה קווירית מִישראל", תיאוריה וביקורת 45 (2015): 91-113.
21. Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chtulucene* (Durham: Duke UP, 2016).
22. עם זאת, חשוב לציין כי הופעתן של תצורות משפחתיות להט"ביות היא חלק משינוי כללי במוסד המשפחה, וכי התצורות המשפחתיות שהוזכרו הן חלק מהדפוס הרחב יותר של מה שמכונה "משפחות חדשות" או "משפחות פוסט־מודרניות". סילביה פוגל ביז'אווי מתארת את המשפחות בחברה הפוסט־מודרנית כמאופיינות ברבגוניות הנובעת מהאפשרות לנתק בין נישואים לבין פריון, בין הורות חברתית להורות ביולוגית, ובין שותפות לחיים למשק בית משותף (פוגל ביז'אווי, "משפחות בישראל", 109-113). הפרדות אלו, שהן תוצר של התפתחויות טכנולוגיות ותהליכי שינוי כלכליים, פוליטיים ואידאולוגיים, הן תנאי האפשרות של התצורות המשפחתיות הלהט"ביות, ואין ספק שהפיכתן לרווחות יותר בקרב הטרנסקסואלים תורמת לקבלה החברתית של הורות להט"בית במגוון התצורות המשפחתיות שבהן היא מתרחשת. עם זאת, בקרב הציבור ההטרנסקסואלי, המודל ההטרונורמטיבי של המשפחה – זה שאינו מפריד בין נישואים לפריון, בין הורות ביולוגית לחברתית ובין זוגיות למשק בית משותף, לא איבד את מעמדו הפריבילגי כדגם הנשאף והמועדף, למרות ריבוי החריגות ממנו וקיומן של חלופות לגיטימיות.
23. גם בהיעדר חקיקה מתאימה, בתי משפט בכמה מדינות נוספות בארצות הברית ובברזיל אפשרו רישום של שלושה הורים, ובארגנטינה רישום כזה בוצע על ידי המדינה ללא התערבות בית המשפט. החוק הבריטי, לעומת זאת, אמנם אינו מכיר ביותר משני הורים חוקיים, אך כן מאפשר להעניק "אחריות הורית" לאנשים נוספים.

24. מדינות אחרות מציבות הגבלות חוקיות מנוגדות. כך למשל, בריטניה, אוסטרליה, הולנד, שבדיה ונורבגיה אינן מאפשרות תרומת זרע אנונימית. בקנדה החוק מתיר תרומת זרע אלטרואיסטית בלבד, ללא פיצוי כספי.

25. בצרפת, שווייץ ויפן, למשל, רווקות ולסביות אינן יכולות להרות באמצעות תרומת זרע.

26. בקיץ 2017 הודיעה המדינה בתשובה לעתירה שהוגשה לבג"צ על התנגדותה לשינוי המדיניות שאינה מאפשרת אימוץ על ידי זוגות של הומואים או לסביות. בעקבות הסערה הציבורית שהתעוררה שינתה המדינה את עמדתה והודיעה כי תפעל לתקן את החוק הקובע כי רק "איש ואשתו" יכולים לאמץ יחד. בעת כתיבת המאמר תיקון זה עדיין לא בוצע; נותר לראות אם אכן יבוצע. www.haaretz.co.il/news/law/.premium-1.4445756

27. Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies* (Manchester UK: Manchester UP, 1992); Sarah Franklin, *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception* (London: Routledge, 1997) 209–210, qtd. in Janet Carsten, *After Kinship* (Cambridge UP, 2004), 173.

28. אדריאן ריצ', "הטרנסקסואליות כפויה והקיום הלסבי". בעוד ריצ' מתייחסת במאמרה לכפייה של הטרנסקסואליות על נשים כחלק מהדיכוי הפטריארכלי, התיאוריה הקווירית הרחיבה את הבנת המושג להטרנסקסואליות כמוסד חברתי שנכפה על נשים וגברים כאחד. יש יסוד להניח שריצ', כפמיניסטית רדיקלית שראתה ביכולת הפרייון של נשים תכונה נשית אינהרנטית שהפטריארכיה מנצלת (כפי שהיא מתארת בספרה *ילוד אשה*), היתה רואה בשלילה לפחות חלק מטכנולוגיות הפרייון החדשות, במיוחד אלו הכרוכות במסחור של כושר הפרייון הנשי ובהכפפתו להסדרה ביורפואית. עם זאת, במאמרה היא מציגה את השאלה "מדוע הישרדות המין האנושי, אמצעי ההתעברות ויחסים רגשיים/ארוטיים צריכים היו להפוך מזוהים זה עם זה באופן כה נוקשה" (78), כך שניתן להניח שבמידה שטכנולוגיות פרייון מאפשרות לנתק בין אמצעי ההתעברות ליחסים ארוטיים ובכך להקטין את תלותן של נשים במוסד ההטרנסקסואליות, גם ריצ' היתה עשויה לייחס להן פוטנציאל משחרר.

29. Judith Butler, *Gender Trouble*, (New York: Routledge, 1990) 138.

30. ראו למשל שרית רוזנבלום, "לראשונה בישראל: גבר בן 24 בהריון וצפוי ללדת", *ynet*, 12.9.2011. www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4121040,00.html

31. דנה ירצקי, בתום מאבק: המדינה נאלצה להכיר בטרנסג'נדר שילד תינוק כאב לבנו, וואלה חדשות, 4.4.2017. <https://news.walla.co.il/item/3054423>

32. Amalia Ziv, "Querying Lesbian Fatherhood", in *Close Relations: Critical Studies of Family and Kinship*, eds. Helena Wahlström Henriksson, and Klara Goedecke (Springer, 2020).

33. ראו לוסיין לאור, "מחשבות על פרפורמטיביות אימהית" המשפט ט"ז (תשע"א): 411–440; Darren Rosenblum, "Pregnant Man: a Conversation", *Yale Journal of Law and Feminism* 22 (2010): 208–277 (להלן "Pregnant Man"; Rosenblum, "Unsex").

Mothering: Toward a New Culture of Parenting,” *Harvard Journal of Law and Gender* 35 (2012): 57–116.

34. יעל בָּלִי לוי-חזן, “לא לבלבל את הילדים: הורות קווירית והתביעה הכפולה להטרונורמטיביות”, בגיליון זה.

35. Judith Shapiro, “Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex”, in *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, eds. Julia Epstein and Kristina Straub (New York: Routledge, 1991), 248 (להלן, Shapiro “Transsexualism”).

36. Harold Garfinkel, “Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an Intersexed Person”, *Studies in Ethnomethodology* (Polity, 1967), 116–185.

37. Shapiro, “Transsexualism”, 248, 272.

38. קשר ביו־גנטי בין שני בני הזוג הנשוי לבין ילדיהם הוא בגדר הנחת מוצא שלרוב איננה מועמדת לבדיקה אמפירית.

39. C.C. Harris, *Kinship* (Milton Keynes, UK: Open University Press, 1990), 27.

40. David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1984) 188.

41. שם, 190.

42. מי שייצר את ההבחנה בין הפין (האיבר האנטומי) לפאלוס כמסמן הוא ז'אק לאקאן, ששייך את הראשון לממשי ואת השני לסדר הסימבולי. להרחבה על מושג הפאלוס אצל לאקאן וגלגוליו בתיאוריה הפמיניסטית ראו Amalia Ziv, *Explicit Utopias: Rewriting the Sexual in Women's Pornography* (New York: SUNY Press, 2015), 140–149.

43. Butler, “Is Kinship Always Already Heterosexual?” 102–103.

44. Carsten, Janet Carsten, *After Kinship* (Cambridge University Press, 2004), 7 (להלן, Carsten *After Kinship*).

45. המונח kinship נגזר מ-kin. מילון אוקספורד מציין שלוש הוראות עיקריות של kin: 1. משפחה, גזע, שארי בשר, 2. סוג, קבוצה, מחלקה (מובן שכולל בעלות על תכונות משותפות), 3. מגדר או מין. שני המובנים האחרונים כבר אינם בשימוש, אולם במסגרת ההוראה הראשונה מצוין שימוש מושאל במובן של דמיון או קרבה. אשר למונח kinship עצמו, בעוד הוראתו הראשונה היא “state of being of kin”, ההוראה השנייה, המושאלת, היא Relationship in respect of qualities or character, כלומר, טוב, דמיון, קרבה או זיקה. לעומת זאת, “שארות” בעברית נגזר מ“שָׂאָר”, קרוב משפחה, ומהדהד את הנגזרות האחרות של השורש “שאר” – שָׂאָר, שארית, מה או מי שנשאר. המונח העברי, אם כן, מכונן אותנו למשמעות של קשרים גניאלוגיים, ולא מכיל את המשמעויות של קרבה או של

- זיקה במובן רחב יותר.
46. Carsten, *After Kinship*, 144–5.
47. D.H.J. Morgan, *Family Connections* (Cambridge: Polity Press, 1996).
48. Janet Finch, “Displaying Families,” *Sociology* 41(1) (2007): 65–81 (להלן, Finch, “Displaying Families”).
49. שם, 76–77.
50. Amalia Ziv, “Querying Lesbian Fatherhood”, in *Close Relations: Critical Studies of Family and Kinship*, eds. Helena Wahlström Henriksson, and Klara Goedecke (Springer, 2020).
51. Finch, “Displaying Families”, 71.
52. Corine P. Hayden, “Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship,” *Cultural Anthropology* 10(1) (1995): 41–63 (להלן, Hayden, “Gender, Genetics, and Generation”).
53. ראו למשל Rosenblum, “Pregnant Man,” 213; הילו גלזר, “איך באים ילדים של הומואים לעולם”, *מוסף הארץ*, 4.1.2019.
54. Hayden, “Gender, Genetics, and Generation”, 53.
55. שם, 53–54.
56. Petra Nordqvist, “Origins and Originators: Lesbian Couples Negotiating Parental Identities and Sperm Donor Conception,” *Culture, Health, and Society* 14(3) (2012): 297–311, 307.
57. Carsten, *After Kinship*, 178.
58. חשוב לציין שאף כי מערכות שארות מסורתיות מחוץ למערב הטמיעו צורות מסוימות של הומוסקסואליות, הן עשו זאת כתחליף זמני לנישואים הטרוסקסואליים, או באמצעות מגדור מחדש של אחד הפרטנרים כבן המגדר השני, כמו בדפוס של נישואי נשים בחברות אפריקניות מסוימות, שבהן תשלום מוהר הופך אישה לבעל ואבי ילדיה של בת זוגה. לתיאור דפוס זה ראו Shapiro, “Transsexualism”, 265–268.
59. לדוגמה, קטגוריות כגון “donor-dad” או “mapa”; קטגוריות שמצינות אבהות לסבית; או כינויים הוריים שמשמשים להבחנה בין שתי אימהות או בין שני אבות.
60. צבי טריגר, “רשיון הורות”, זכויות הילד והמשפט הישראלי, עורכת תמר מורג (רמות – אוניברסיטת תל אביב, 2010), 389–427.
61. מגלי סקידלסקי, “דן גולדברג והתאומים יגיעו לארץ בקרוב”, *ynet*, 25.5.2010, www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3894156,00.html
62. דנה ירצקי, עשרות הפגינו נגד משרד הרווחה: “תפיסת עולם חשוכה נגד להט”בים”, *וואלה חדשות* <https://news.walla.co.il/item/3116645> 4.12.2017

63. ראו הערה 31 לעיל, וכן עומרי אפרים, "המדינה הכירה לראשונה בשני אבות ביולוגיים", *ynet*,

15.9.2013 www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4429944,00.html

64. מיקרו־אגרסיות הן אמירות או התנהגויות המופנות כלפי חברים בקבוצות שוליים חברתיות במסגרת אינטראקציות יומיומיות, אשר למרות אופיין התמים לכאורה מעבירות מסרים מעליבים, מבטלים או עוינים על רקע אותה השתייכות קבוצתית.



אלימות אינטימית

| מחשבות קורונה | רות פרסר

מגפת הקורונה משפיעה על כולם, בכל מקום, אבל היא משפיעה באופן שונה על קבוצות שונות באוכלוסייה, תוך העמקה של פערי שוויון. [...] למגפה הבינלאומית השלכות חברתיות וכלכליות הרות אסון על נשים וילדות [...] אני מפציר בממשלות לשים נשים וילדות במרכז המאמצים להתמודדות עם ההתאוששות ממגפת הקורונה. זה מתחיל בהצבת נשים כמנהיגות, עם ייצוג שוויוני במוקדי קבלת החלטות.

אנטוניו גוטרש, מזכ"ל האו"ם 19.4.2020

כשבועיים לאחר שהתגלה מקרה ההדבקה הראשון בנגיף הקורונה החלה ממשלת ישראל ליישם מדיניות של "ריחוק חברתי", לרבות איסור על קיום אירועים והתקהלויות, השבתת מערכת החינוך, סגירת עסקים והוצאתם של עובדים לחופשות ללא תשלום. במהירות וביעילות, תוך אכיפה מוגברת והטלת קנסות, החל המרחב הציבורי להתפוגג. הנחת העבודה של משרד הבריאות והמטה לביטחון לאומי (להלן המל"ל) – הגורמים האמונים על ניהול ה"אירוע", כפי שהוגדר משבר הקורונה – היתה שהבית הוא מקום בטוח, שלכולם יש בית לשהות בו ושצמצום המגע האנושי לבני משפחה מדרגה ראשונה המתגוררים יחד מבטיח את בריאות הציבור. בית ומשפחה היוו אם כן את התשתית שהיתה אמורה להבטיח את שלומם של תושבי ישראל נוכח מה שהוגדר כאיום והתנסח במונחים של מלחמה. ומלחמה אכן התרחשה: בחסות הגבלות התנועה וההסגר, החלו לזרום בתקשורת המקומית והעולמית דיווחים על עלייה דרמטית בתלונות על אלימות במשפחה – במרבית המקרים אלימות שהופעלה על ידי גברים נגד בנות זוגם וילדיהם. קווי החירום למניעת אלימות ומרכזי הסיוע לנפגעות ונפגעי תקיפה מינית דיווחו על עלייה בפניות הנוגעות לאלימות המתרחשת בין כותלי הבית. ההסגר, כך הסתבר, מייצר כר פורה לאלימות גם במשפחות שבהן היתה זו ההתפרצות הראשונה. הנתונים אינם מפתיעים: מחקרים מראים כי הסתופפות בבתים ושהות ממושכת בקרב המשפחה הם גורמים המנבאים אלימות גם ללא מצב חירום לאומי (למשל בחופשות קיץ ובחגים).²

עניינו של חיבור זה הוא ביאור המושג "אלימות אינטימית" בהקשרו העכשווי, כשנדמה שהיא זוכה להכרה ממסדית וחברתית, הן בהקצאת תקציבים, תוכניות וכוח אדם, והן באיסוף נתונים הניתנים לכימות על ידי ארגוני חברה אזרחית, גופי מחקר ורשויות מדינתיות. על רקע זה נשאלת השאלה כיצד למרות הנכחתה, היא מתפוגגת לחלוטין בקרב קובעי מדיניות, התובעים מכולם להישאר בבית גם כאשר האלימות בין כתליו נוסקת. כפי שהתברר בימים שלאחר הטלת

מגבלות התנועה, תהליך קבלת ההחלטות שמלווה את ניהול משבר הקורונה מתעלם מקיומה של אלימות אינטימית. הניתוח שיובא להלן מבקש להתחקות אחר התנאים המאפשרים את הדיאלקטיקה של ההכרה והתפוגגות באמצעות קריאה במרשמים האידאולוגיים המזהים בית עם ביטחון, גם כאשר המציאות האמפירית מפריכה הנחה זו. הטענה היא כי אלימות אינטימית בגרסת המגפה מתאפשרת הודות לנטישה ממסדית, הממסכת באופן פעיל את קיומה באמצעות אידאליזציה של בית ומשפחה כמרחבים של ביטחון והגנה.

אלימות אינטימית היא אלימות המתקיימת בין בני זוג (הטרסקסואלים או להט"בים), במערכת יחסים או לאחר שזו הסתיימה, במסגרת פורמלית כמו נישואים או בהיעדרה. היא מתחוללת בהקשרים סוציו-אקונומיים, גיאוגרפיים, תרבותיים ואתניים מגוונים, ואף כי הקורבנות והתוקפים עשויים להיות בני כל המגדרים, במרבית המקרים הקורבנות הן נשים במערכות יחסים הטרסקסואליות.³ על פי ארגון הבריאות העולמי, אלימות אינטימית היא צורת האלימות הרווחת ביותר כלפי נשים. דו"ח משנת 2013 מציין כי שליש מהנשים בעולם היו חשופות לאלימות מצד בני זוגן.⁴ מדובר בלא פחות ממגפה, רק כזו שאין לה תאריך תפוגה, חיסון או תרופה; מגפה שאין התגייסות מדינתית וגלובלית להכחדתה. לכך יש להוסיף פרספקטיבה הצטלבותית. במקרה של מדינת ישראל ישנו ייצוג יתר של נשים ערביות הן בקרב הנשים הנרצחות והן בתיקי החקירה שנותרים לא מופענחים.⁵ גם נשים מהגרות פגיעות יותר לאלימות אינטימית מצד בני זוגן הישראליים, עקב נוהלי הגירה היוצרים תלות מוחלטת של המהגרת בבן זוגה בכל הנוגע להסדרת מעמדה – תהליך שאורך כמה שנים שבמהלכן היא נתונה לחסדיו.⁶

מושגים שונים משמשים לתיאור אלימות אינטימית ורווחים בשיח הציבורי, דוגמת "נשים מוכות" או "אלימות במשפחה". אלא שמושגים אלה מצמצמים את ביטויי האלימות לצורה אחת ("מוכות") ומתייחסים למגוון תוקפים פוטנציאליים (כל בן משפחה), בעוד אלימות אינטימית הוא מושג המתמקד בהקשר הזוגי ובמגוון ביטויים של אלימות ושליטה שמתקיימים לא פעם במקביל. פמיניסטיות מהגל השני המשיגו אלימות זו כמאפיין של תרבות פטריארכלית וכביטוי ליחסי כוח מגדריים. לפי תפיסה זו, בחברה שחוקיה ומוסדותיה מעוצבים מפרספקטיבה גברית הגמונית ומשרתים את האינטרסים של הקבוצה הדומיננטית, אלימות נגד נשים אינה נתפסת כמחדל ממסדי, ובמקרים רבים היא זוכה להתעלמות ואף לעידוד מרומז או בוטה.⁷ על כן לא ניתן להבין אלימות נגד נשים כאירוע פרטי המתרחש בין תוקף לקורבן, אלא כמנגנון חברתי, המשעתק ומנציח את נחיתותן של נשים הן בספֶרה הפרטית והן בספֶרה הציבורית, באמצעות תרבות של פחד.⁸

אף כי במרבית המקרים גברים הם מחולליה של האלימות האינטימית, מוסדות חברתיים ומדיניות ציבורית הם האחראים לטיפול התנאים המאפשרים את שגשוגה, באמצעות פרופסיונליזציה של הטיפול בתופעה מחד גיסא, וצמצומה לממד האישי מאידך גיסא – כלומר התמקדות בהפללת התוקף באמצעות מערכת אכיפת החוק, והתמקדות בטיפול בקורבן באמצעות מערכת הרווחה.⁹ נוסף על כך, אלימות אינטימית היא תופעה הכרוכה בנטישה ממסדית – מושג המתאר מדיניות של התנערות המדינה ומוסדותיה מאוכלוסיות שערך השוק שלהן בכלכלה הקפיטליסטית נחשב

לנמוך (למשל נשים, קשישים, א/נשים עם מוגבלויות או מיעוטים גזעיים ואתניים). התנערות זו באה לידי ביטוי בין השאר באסדרה ובהתערבות מערכתית שאינה פותרת את הבעיה, ובמקרים רבים אף מייצרת סבל נוסף.¹⁰ לדוגמה, אף כי בהמלצות הוועדה הבין-משרדית לטיפול בתופעת האלימות במשפחה, שאומצו עקרונית על ידי ממשלת ישראל בשנת 2017, נכללות גם המלצות בתחום הטיפול בגברים אלימים, נתונים מראים כי רק מיעוט מהגברים שנהגו באלימות כלפי בנות זוגם משתלבים בטיפול במסגרת כלשהי. במקביל קיים פער משמעותי בין התקצוב הרשמי ובין הסכומים שהועברו בפועל, ובמקרה של תקציב לשנת 2019 התוכנית נגנזה כליל.¹¹

שני עקרונות מארגנים עשויים לסייע בביאורה של תופעת האלימות האינטימית: מרחב וביטחון. עקרונות אלה כרוכים זה בזה ומתנסחים זה באמצעות זה. הביקורת הפמיניסטית מצביעה על האופנים שבהם החלוקה הבינארית בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי מיתרגמת לחלוקת תפקידים מגדרית: המרחב הציבורי נחשב לאתר שבו מתבצע התפקיד החברתי העיקרי של גברים, ואילו המרחב הפרטי הוא האתר שבו מתבצע לכאורה תפקידן החברתי העיקרי של נשים.¹² ביקורת זו מצביעה על השילוב בין אידיאליזציה של הבית כמרחב בטוח – שבו שוררת אינטימיות ושדייריו נהנים מתחושת שייכות, שמחה, רוגע וחירות – ובין דמוניזציה של ה"חוץ" המאיים, המעודדת נשים לצמצם את השימוש במרחב הציבורי.¹³ במקביל, ניתוח פמיניסטי חשף את הבית כמרחב של שליטה ואלימות, ואת היציאה ממנו כנתיב לשחרור, רווחה ושייכות, למשל ביציאה של נשים למרחבי תעסוקה, פנאי או פעילות קהילתית, או ביציאתן של שורדות אלימות למקלטים.¹⁴ יתר על כן, זיהוי הבית עם אינטימיות, שייכות והגנה מנטרל ביקורת חברתית ומעודד תפיסה מעוותת של אלימות אינטימית כסטייה או כיוצא מן הכלל.¹⁵ חשיפת המנגנון האידאולוגי המרחבי הזה קריטית דווקא משום שאידיאל הבית אינו מתפקד רק כייצוג, אלא גם כמרשם לאינטימיות ולביטחון – מרשם התורם למחיקת האלימות האינטימית מהתודעה הציבורית והופך אותה לבלתי מתקבלת על הדעת.¹⁶

מחיקה זו השתקפה באופן שבו נשלחו נשים הביתה עם התפרצות נגיף הקורונה, מדינה אחת אחרי מדינה, תוך צמצום הגישה למרחבי סיוע, טיפול, סוכנות ותמיכה, ולמרות הזרם הגובר של פניות המדווחות על אלימות. כבר בשבועיים הראשונים למגפה דיווחה משטרת ישראל על עלייה חדה במספר עבירות המין במשפחה ובמספר התיקים שנפתחו בגין אלימות במשפחה. במשטרה ייחסו את ההחמרה לשהות הממושכת בבית, וכן לעובדה ששירות המבחן למבוגרים עבר לפעול במתכונת מצומצמת שהובילה להפסקת פעולתן של חלק מהקבוצות והסדנאות הטיפוליות לגברים אלימים. כשבועיים מתחילת הסגר ציין דו"ח של מרכז המחקר והמידע בכנסת כי ההתכנסות בבתי מעלה את הסיכון לאלימות נגד נשים וילדים, וכי כללי הריחוק החברתי והגבלת הפעילות במשק מקשים על איתורן של נשים ומשפחות בסיכון ועל מתן טיפול וסיוע למי שנפגעות מאלימות בשל הנוכחות המתמדת של "הגורמים האלימים בבית".¹⁷ חשוב לציין שהעלייה באלימות נגד נשים וילדים בצל המגפה היא תופעה גלובלית: ארגון הבריאות העולמי דיווח בתחילת אפריל על עלייה במספר מקרי האלימות במשפחה עקב מגפת הקורונה והתריע כי נשים עם מוגבלות, זקנות, פליטות, עקורות ונשים החיות באזורי סכסוך פגיעות אף

יותר מאחרות.¹⁸ גם נתונים אלה אינם מפתיעים: מחקרים מצביעים על החרפה באלימות כלפי נשים במצבי חירום ובאירועים מסכני חיים.¹⁹ על אף המידע המקומי והגלובלי שהיה זמין באתרי חדשות, בקרב גורמי טיפול ואכיפה ובבית המחוקקים, סברו קובעי המדיניות ומשרד האוצר כי השירותים והמסגרות לטיפול בקורבנות ובתוקפים אינם "שירותים חיוניים". בריאות הציבור נתפסה מבעד לזווית צרה: יישור עקומת ההידבקות בנגיף. על העקומה האחרת, המל"ל ומשרד האוצר לא נתנו את הדעת.

היות שמצבי חירום נוטים לגרור החרפה באלימות נגד נשים וילדים, והבית הוא האתר המרכזי שבו היא מתרחשת, הסתגרות בבית אינה ערובה לביטחון. לנשים רבות המשמעות היא גיהנום בחסות היעדר עניין ציבורי ואף בורות נרכשת.²⁰ כך אפשר למשל להבין את סירוב המל"ל למנות לצוותים המומחים לניהול משבר הקורונה נשים מקבוצות שונות בחברה הישראלית, וכן את השמטת תפקיד היועצות לקידום מעמד האישה ולשוויון מגדרי ברשויות המקומיות מרשימת העובדים החיוניים.²¹ החלטות אלו הובילו להתעלמות מצורכיהן של נשים ונערות בזמן חירום.

ביטחון מתנסח באמצעות אידיאולוגיית ה"בית" כמרחב בטוח, בין שמדובר בבית הקונקרטי ובין שבבית הסמלי – קרי המדינה.²² בדומה להיגיון המרחבי הממוגדר, גם החוזה החברתי הביטחוני מבוסס על חלוקה מגדרית בין גברים בתפקיד המגוננים לנשים בתפקיד הפגיע הזקוק להגנה. מנגנון אידיאולוגי זה, הנע בין הפעלת סמכות וכוח ובין ציות והכרת תודה, משתקף גם בחוזה שבין המדינה לאזרחיה. מצד אחד ישות סמכותנית המתריעה ומגנה מפני איומים, ומצד שני ציבור המוותר על זכויות יסוד ומסכין בשם הביטחון עם פגיעה בחופש הביטוי, מעקב אחר אזרחים, מעצרים, דיכוי ביקורת ושיטור אינטנסיבי.²³

המחשבה הפמיניסטית הרדיקלית רואה בשליטה ובאלימות היבטים אינהרנטיים של הגבריות, המשמשים לשימור פריבילגיות ומשאבים בידיים הגמוניות. דיון פמיניסטי מקביל במושג הביטחון יצביע על מודל גבריות שמתכתב דווקא עם המודל האבירי, המבוסס על ערכים כמו הגנה על החלש, אהבה והקרבה עצמית למען ביטחון המשפחה או הקולקטיב.²⁴ כך, טוענת איריס מריון יאנג, אף כי מדובר באידיאולוגיה המתבססת על הפעלת אלימות, נקודת המוצא בשיח הביטחון ההגמוני היא של התגוננות ושל הגנה על החלש והפגיע. תפיסה זו רואה ב"חוץ" – כלומר כל מה שנמצא מחוץ לגבולות המדינה או לגבולות הקולקטיב – מקור לסכנה ועוינות, בעוד ה"בית" הוא המקום הבטוח והמוגן. לפיכך, כשה"בית" בסכנה – ובחברות מיליטריסטיות הבית מוצג תדיר כנתון בסכנה – ההיגיון המכריע הוא זה של המגן הכוחני, תוך דחיקת כל היגיון אחר (כמו השקעה בתשתיות, ברווחה, במיטות בבית חולים, בדיור ציבורי, בחינוך, ברשת ביטחון לאזרחי המדינה וכן הלאה). בהקשר זה, גורסת יאנג, כניעות נשית אינה מתפרשת כתוצר של הפעלת אלימות, אלא כביטוי להכרת תודה ולהערכה, לציות מרצון ולבחירה. כאשר אב מזהיר את בתו שלא להתרוצץ ברחבי העיר בשל הסכנות שאורבות לה, מדובר בגבריות מגוננת; הכרזה על מצב חירום והשעייתם של חוקים, זכויות ומגבלות על הכוח השילטוני בשם הביטחון – זו גבריות מגוננת. במצבים אלה העליונות הגברית או המדינתית אינה נתפסת כתוצר של כוח אלים אלא ככוח מטפח ומגונן. ניסיון להשתחרר מהגנת המדינה (או הגבר) או לכפור בהיגיון

המכפיה נשים (ואזרחים) לסדר היום המיליטריסטי נתפס כחוסר נאמנות ועלול לגרור אלימות.²⁵ אין זה מפתיע אם כן כי הגוף האמון בימי הקורונה על ההחלטה מהי "בראות" ועל המדיניות המיועדת להבטיח את שלום תושבי המדינה הוא המל"ל, גוף שיעודו הוא "מטה לראש הממשלה ולממשלה בענייני חוץ וביטחון של מדינת ישראל".²⁶ מינוי זה לא היה נהיר גם לוועדת הכנסת המיוחדת בעניין ההתמודדות עם נגיף הקורונה, או ה"אירוע" – לשון קיצור ל"אירוע ביטחוני" – כפי שכונה משבר הבריאות. הוועדה לא השתכנעה לגבי עדיפות הכלים הארגוניים של המל"ל על פני מטה המורכב מנציגי המערכות המושפעות מהמשבר, והצביעה על היעדרות נציגי החברה הערבית והחברה החרדית שהושפעו מהמשבר באופן קשה במיוחד.²⁷ אולם אפילו דו"ח הוועדה אינו מזכיר את היעדר הייצוג לנשים – האוכלוסייה הפגיעה ביותר בשלל הקשרים: אלימות אינטימית, פיטורים והוצאה לחל"ת, והנושאות ברובו של עול הטיפול במשפחה שבבית.²⁸ הפקדת ניהול המשבר בידי המל"ל הוא רק מופע אחד של ההיגיון הביטחוני ששרה בכול: רטוריקת ה"אירוע" כיכבה בראיונות עם דובר משרד הבריאות, מנכ"ל משרד הבריאות ואתר בנק ישראל, וכך גם הרטוריקה המיליטריסטית והשימוש השגור במושגים כמו קרב ומלחמה.²⁹

לסיכום, בית וביטחון פועלים כמרשמים אידיאולוגיים לטיפול במשבר, אולם גם תורמים למחיקתה של האלימות המתרחשת בחסותו של אותו מרשם. אין פלא שהמושג השגור לתיאור אלימות אינטימית, "אלימות במשפחה", מקיים בסמיכות "אלימות" ו"משפחה" בלי לערער על אידיאל המשפחה כגילום של חמימות, רוך, סעד וקרבה. אידיאל זה יציב מתמיד, כפי שהשתקף הדבר במדיניות ניהול מגפת הקורונה. היעלמותה של האלימות האינטימית מסדר היום הציבורי לא הייתה אפשרית אלמלא המעמד היציב של משפחה כמיתוס שמשקעות בו משמעויות מיוחדות. אובייקטים כמו "משפחה" או "בית" מעוררים בנו אסוציאציות שהוטענו בהקשר חברתי ותרבותי ספציפי. לפיכך, גם כאשר אלימות נקשרת למשפחה בסמיכות דקדוקית וציבורית, המשמעות ההגמונית, המיתית של המילה "משפחה" נותרת על כנה. רולאן בארת הציע לאתגר מיתוסים ולערוך קריאה מערערת במשמעות של אובייקטים. קריאה מערערת בתופעת האלימות האינטימית מחייבת לפיכך קריאה במיתוסים המתחזקים אותה: בית ומשפחה, ביטחון ואומה.³⁰

הערות

1. בתוך: בג"ץ 2541/20 עמותת איתך מَعَكَ משפטניות למען צדק חברתי נ' ראש הממשלה. http://www.itach.org.il/wp-content/uploads/%D7%91%D7%92%D7%A5-2541-20-%D7%90%D7%99%D7%AA%D7%9A-%D7%9E%D7%A2%D7%9B%D7%99-%D7%95%D7%90%D7%97-%D7%A0%D7%92%D7%93-%D7%A8%D7%94%D7%9E-%D7%95%D7%90%D7%97-%D7%9C%D7%94%D7%A4%D7%A6%D7%94.pdf?fbclid=IwAR21T-8sDe6CfWyiI3MQNWa5wpHtuDkyq4Dhb_5g3bokuZTw6N-KwdNZya8

2. Amanda Taub, "A New Covid-19 Crisis: Domestic Abuse Rises Worldwide", *The New York Times* (2020) <https://www.nytimes.com/2020/04/06/world/coronavirus-domestic-violence.html>

3. World Health Organization & Pan American Health Organization, "Understanding and addressing violence against women: intimate partner violence" *World Health Organization*, <https://apps.who.int/iris/handle/10665/77432>, (2012). כך גם עולה מן הדו"ח שהוגש על ידי מרכז המחקר של הכנסת על תיקי חקירה שנפתחו בגין עבירות אלימות בין בני זוג ראו: נורית יכימוביץ-כהן, "אלימות במשפחה בדגש על אלימות כלפי נשים: ריכוז נתוני המשטרה לשנים 2016-2017", הכנסת מרכז המחקר והמידע, (2018) https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/ed679161-15b0-e811-80e5-00155d0a259e_11_10932.pdf

4. World Health Organization, "Global and regional estimates of violence against women: prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence" (2013). <http://www.who.int/reproductivehealth/publications/violence/9789241564625/en>

5. כ. 20% ממקרי רצח נשים ערביות מפוענח לעומת 100% ממקרי רצח נשים יהודיות. ראו: מנאר חסן, "הפוליטיקה של הכבוד - הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", בתוך: דפנה יורעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה, סילביה פוגל-ביז'אוי (מחברות), מין, מיגדר ופוליטיקה (קו אדום - הוצאת הקיבוץ המאוחד: תל-אביב, 1999); מסקנות ועדת הפנים והגנת הסביבה בעקבות החלטה על דיון מהיר, "אוזלת ידה של המשטרה במניעת רצח נשים ברמלה-לוד ובחברה הערבית" <https://main.knesset.gov.il/Activity/committees/InternalAffairs/Conclusion/Conclusion241114.pdf>

6. הדר דנציג-רוזנברג ונעמי לבנקרון, "אלימות הגריתית", עיוני משפט לז' (2015): 387-341.

7. R. Emerson Dobash & Russell Dobash, *Violence against wives: A case against the patriarchy* (London: Open Books, 1979); Catharine MacKinnon, *Sexual harassment of working women: A case of sex discrimination* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979)

8. Susan Brownmiller, *Against our will: Men, women, and rape* (New York: Bantam Books, 1975)

9. אראלה שדמי, "לקראת תפיסה אחרת של אלימות גברים נגד נשים: אחריות החברה והמדינה", בטחון סוציאלי, 64 (2003): 44-5.

10. João Biehl, *Vita: Life in A Zone of Social Abandonment* (Los Angeles, CA: University of California Press, 2005); Henry A. Giroux, "The Politics of Disposability", *Dissident Voice* (2006) <http://dissidentvoice.org/Sept06/Giroux01.htm>

11. אמיר אלון, "הכסף האבוד להצלחת נשים: כך נגזר התקציב לטיפול באלימות במשפחה", Ynet, 6.5.2020 <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5725906,00.html>; חדרה קפלינסקי, "מעקב אחר תקצוב התוכנית הבין-משרדית למניעת אלימות במשפחה ולטיפול בה", מרכז המחקר והמידע

- של הכנסת, 2019 - https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/b92a0e5f-baf8-e911-810f-00155d0af32a/2_b92a0e5f-baf8-e911-810f-00155d0af32a_11_13647.pdf.
12. אורנה בלומן, "מרחב ופריפריה: הקדמה למקומן האחר של נשים", בתוך נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מגדר, עורכות הנרייט דהאן-כלב, ניצה ינאי, וניצה ברקוביץ' (תל אביב: חרגול, 2005), 41-17, 30.
13. Doreen Massey, *Space, Place and Gender* (Oxford: Polity Press, 1994); טובי פנסטר, של מי העיר הזאת: תכנון, ידע וחיי יומיום (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012); הגר קוטף, "בית", מפתח 1 (2010): 15.
14. Molly Warrington, "'I Must Get Out': The Geographies of Domestic Violence", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26 (3) (2001): 365-382; פנסטר, של מי העיר, 119.
15. קוטף, בית, 11.
16. Katherine Brickell, "'Mapping' and 'doing' critical geographies of home", *Progress in Human Geography*, 36 (2) (2012): 225-244; Joshua M. Price, "The Apotheosis of Home and the Maintenance of Spaces of Violence", *Hypatia*, 17 (4) (2002): 39-70.
17. אורלי אלמגור לוטן, "אלימות במשפחה נוכח משבר הקורונה: מידע ראשוני", מרכז המחקר והמידע של הכנסת (2020) - https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/c56a4db9-9171-ea11-8113-00155d0af32a/2_c56a4db9-9171-ea11-8113-00155d0af32a_11_13774.pdf.
18. World Health organization, "COVID-19 and violence against women: What the health sector/system can do" (2020) <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331699/WHO-SRH-20.04-eng.pdf?ua=1>.
19. כך לאחר הצונאמי באוקיינוס ההודי בשנת 2004, הוריקן קתרינה בשנת 2005, ורעידת האדמה בהאיטי והמגיפה שפרצה בעקבותיה בשנת 2010. ראו דורי ריבקין, טל ארזי, יניב אורן, דנה ברנדר, שקד לובוצקי-גטה, מעין סרבר ולייזה מורן-גלעד, "התמודדות עם אלימות נגד נשים במערכת יחסים זוגית בעת משבר הקורונה: סקירה בין-לאומית", מאיירס-ג'וינט-ברוקדייל (2020) - <https://brookdale.jdc.org.il/wp-content/uploads/2020/04/Domestic-Violence-against-women-during-corona.pdf>.
20. יעל חסון, "עבור חלקנו הבית מסוכן יותר מהקורונה", מרכז אדוה (2020) <https://adva.org/he/coronavirus-violenceagainstwomen>.
21. ראו בג"ץ 2541/20 עמותת איתך מَعَكִּי משפטניות למען צדק חברתי נ' ראש הממשלה, בדרישה לייצוג שוויוני ומינני של נשים ערביות וחרדיות לצוותי המומחים למשבר הקורונה במטה לביטחון לאומי; טלי חרות-סובר, "צוות המומחים של המל"ל: בלי נשים ובלי ערבים", *The Marker* (2020) <https://www.themarker.com/coronavirus/1.8759071>; בג"צ עמותת איתך מَعَكִּי משפטניות למען צדק חברתי נ' שר הפנים, בדרישה להוסיף את תפקיד היועצת לקידום מעמד האישה ברשויות המקומיות לרשימת התפקידים החיוניים ברשות המקומית בעת משבר הקורונה <http://www.itach.org.il/wp-content/uploads/%D7%A2%D7%AA%D7%99%D7%A>.

8%D7%AA-%D7%94%D7%99%D7%95%D7%A2%D7%A6%D7%95%D7%AA-
 %D7%A2%D7%95%D7%AA%D7%A7-%D7%A1%D7%95%D7%A4%D7%99-
 %D7%9C%D7%94%D7%92%D7%A9%D7%94.pdf

Iris Marion Young, "The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current .22
 .Security State", *Signs*, 29 (1) (2003): 1–25

.23. שם.

Nancy Chodorow, *The* לעומת נשיות הנתפסת כפייסנית ושוחרת שלום. למודל הרדיקלי ראו
 Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender (Berkeley:
 University of California Press, 1978); Sarah Ruddick, *Maternal Thinking, Towards a*
Politics of Peace (Boston: Beacon Press, 1989)

Michel Foucault, "Technologies of the Self", In *Technologies of the Self: A Seminar* .25
 with Michel Foucault, ed. Luther Martin, Huck Guttman, and Patricia Hutton (Amherst:
 University of Massachusetts Press, 1988), in Young, Logic, 6

26. אתר המל"ל <http://www.nsc.gov.il/he/About-the-Staff/Pages/default.aspx>

.27. הכנסת, "הוועדה המיוחדת בעניין ההתמודדות עם נגיף הקורונה: מסקנות ביניים" (2020): 25–27.
<https://m.knesset.gov.il/Activity/committees/CoronaVirus/Documents/temprepord.pdf>
 על פי דו"ח הוועדה, היעדר הייצוג של חרדים וערבים חמור במיוחד היות שמדובר באוכלוסיות שלגביהן
 עבודת המל"ל לקתה בעיוורון והזנחה. ראו עמ' 8, 10.

.28. ראו בג"ץ 2541/20, עמותת איתך.

.29. לדוגמה ניר גונטז', "על הקו עם אייל בסון", הארץ, 15.4.2020, <https://www.haaretz.co.il/>
 magazine/premium-1.8763536; מעריב אונליין, "בר סימן טוב: 'חוששים שפנינו לאירוע
 שיימשך עד 2021, נבדוק את הערכות שהמוסד הביא", מעריב, 19.3.2020, <https://www.maariv.co.il/corona/corona-israel/Article-755076>
 לציבור" <https://www.boi.org.il/he/BankingSupervision/Pages/COVID19VIRUS.aspx>
 אורלי נוי, "משבר הקורונה: חיכינו לראש ממשלה, קיבלנו שר צבא", שיחה מקומית, 15.3.2020
<https://www.mekomit.co.il/%D7%9E%D7%A9%D7%91%D7%A8-%D7%94%D7%A7%D7%95%D7%A8%D7%95%D7%A0%D7%94-%D7%97%D7%99%D7%9B%D7%99%D7%A0%D7%95-%D7%9C%D7%A8%D7%90%D7%A9-%D7%9E%D7%9E%D7%A9%D7%9C%D7%94-%D7%A7%D7%99%D7%91%D7%9C%D7%A0%D7%95>
 מעריב, 27.3.2020, <https://www.maariv.co.il/corona/corona-israel/Article-756616>

.30. רולאן בארת, מיתולוגיות, מצרפתית: עידו בסוק (תל אביב: בבל, 2004)



הספרה הפרטית

| מחשבות קורונה | צבי טריגר

אחת ההבחנות מאירות העיניים של החשיבה הפמיניסטית בשלהי המאה ה-19 היתה ההתבוננות הביקורתית ב"תיאוריית הספרות הנפרדות". תיאוריה זו הצדיקה את חלוקת העבודה בין גברים לנשים בחברה באמצעות היגיון דומה לתזת "נפרד אך שווה", שהצדיקה הפרדה בין גזעים בארצות הברית במוסדות חינוך, בתחבורה הציבורית וכדומה.¹ "תיאוריית הספרות הנפרדות" הקצתה לנשים את הספרה הביתית, הפרטית, ולגברים את העולם שמחוץ לבית, או הספרה הציבורית. ההצדקה לחלוקת עבודה זו היתה שכל אחד מהמינים עוסק בדברים שבהם הוא טוב, ולכן אין באיסור על נשים לרכוש השכלה, לצאת לעבודה, לבחור, להיבחר או לקנות ולמכור נכסים משום הפליה, שכן הן ממילא אינן מעוניינות בדברים הללו וגם לא נועדו לעשותם. כך גם לגבי גידול ילדים וניהול משק הבית: מלאכות שגברים לא נועדו להן מטבעם ושאינן להם הכישורים לבצען.

החשיבה הפמיניסטית היא שחשפה את האידיאולוגיה הפטריארכלית הטמונה בהבחנה בין הספרה הפרטית והציבורית, והבהירה שאין מדובר במצב טבעי ובחלוקה עניינית של תפקידים בהתאם לכישורים מולדים, אלא בבחירה אידיאולוגית מעשה ידי אדם. יתרה מזאת, הביקורת הפמיניסטית הראתה שאין כאן הקצאת תפקידים תמימה אלא היררכיה של תפקידים: העסקים והפוליטיקה (המתנהלים בספרה הציבורית) נהנים מערך חברתי וכלכלי גבוה, בעוד מלאכות הבית והחינוך (המתנהלים בספרה הפרטית) נחשבות נחותות וחסרות ערך כלכלי. העובדה שעד היום לא נמצאה הדרך להכיר בערך הכלכלי המשמעותי של מלאכות הבית, ושהן נחשבות חסרות ערך כלכלי, מעידה על עוצמתה של היררכיה זו ועל כושר ההישרדות שלה.

בתפיסה הפטריארכלית, אם כן, הספרה הפרטית היא הבית, המקום שבו הנשים פעילות ומצופות לפעול. הספרה הציבורית היא מקומם של הגברים: עולם העסקים והפוליטיקה. החלוקה הזאת מוכרת בתרבות האנושית עוד מן העת העתיקה. ביוון העתיקה, למשל, היו הנשים המהוגנות כלואות בחלק הפנימי של הבית, שהוקצה לנשים בלבד ונקרא "גינאקאון" (Gynaecaeum) – מדור הנשים. האזור החיצוני של הבית היה פומבי ו"גברי". הנשים היחידות שהורשו לתפקד מחוץ לבית בלא ליווי והשגחה של גבר היו אלו שנחשבו בלתי מהוגנות: שפחות, הֶתֵאִירוֹת (בנות לוויה קבועות בתשלום, בדרך כלל משכילות, מעט בדומה לקורטזנות ולגיישות) ונשים בזנות.

מחד גיסא, ההתכנסות הכללית בבית (בספרה הפרטית) המאפיינת את ימי מגיפת הקורונה מבליטה חלק מהביקורת הפמיניסטית על תפיסת ה"נפרדת אך שווה" שבבסיס חלוקת העבודה הפטריארכלית (בית = נשים לעומת חוץ = גברים) ומחדדת אותה. מאידך גיסא, היא גם מצריכה חשיבה מחודשת על ביקורת זו משום שהיא חושפת את האבסורד שבבסיס החלוקה הפטריארכלית לספרות נשיות וגבריות, המתקיימת בד בבד עם תפיסת "ביתו של אדם הוא מבצרו" וסותרת לכאורה את הקצאת הספרה הפרטית לנשים.

אפשר היה להניח שהערך הכלכלי של המלאכות "הנשיות" יהפוך בעת הקורונה לעובדה שאינה שנויה במחלוקת, אולם נראה שאידיאולוגיית הספרות הנפרדות חזקה כל כך, עד שגם מה שנחשב מאחורי גבם של הדוברות והדוברים בפגישות הזום הרבות מספור אין בו די כדי לשכנע בכזב שבאידיאולוגיה זו. מספיק לחשוב על הניסיונות לעבוד מהבית בזמן שהילדים ברקע מנסים בעצמם ללמוד בהדרכת מורות שאף הן עובדות מהבית עם ילדים ברקע, שלומדים מהבית עם מורות שעובדות מהבית עם ילדים ברקע וכן הלאה, כדי לעמוד על הערך הכלכלי העצום של החינוך ושל מלאכות הבית; די להיווכח שבלי תורה (מערכת חינוך מתפקדת) אין קמח (אי אפשר לצאת לעבודה ולהשתכר); מספיק לחשוב על "העובדים החיוניים" במשק, שרבים מהם הן נשים: אחיות, רופאות, רוקחות, מורות, גננות, עובדות בשירותים שונים (מנקות, קופאיות בסופרמרקטים), כדי להיווכח שמה שיוקרת בימי שגרה הופך מיותר או מסוכן בימי מגפה, בזמן שמה שנחשב זניח בימי שגרה נעשה חיוני בימי מגפה; די לחשוב על ההזנחה של ערך הטיפול בחברה הפטריארכלית והגלייתו לתחום "הנשי", ולכן הזנחת, כדי לראות עד כמה הייתה הזנחתן של מערכת הבריאות ומערכת החינוך בעוכרינו בתקופת המגפה; די לחשוב על חשיבות הערבות ההדדית והחשיבה על הזולת בימי המגפה, שמקודדות גם הן כנשיות, כדי להבין את המופרכות של ההיררכיה הפטריארכלית. כל אחד מהדברים האלה בנפרד צריך היה להספיק כדי לנתץ את ההיררכיה בין הספרות, אולם גם כאשר כולם מתקיימים יחד אין הם מצליחים לעשות זאת. כשעובדים מהבית צריך להתמודד עם שלל שאלות מעשיות: מי מנקה? מי מכין אוכל? מי מפנה את השולחן? מי מכבס? ועוד ועוד. הקשר הישיר בין הערך הכלכלי של עבודות הבית ובין כושר ההשתכרות בחוץ נעשה ברור מתמיד: יעיד על כך כל הורה שניסה להשתתף בשיבת זום בענייני עבודה בימים שבהם הלמידה מרחוק לא התקיימה, או בשעה שילדיו היו חסרי תעסוקה. התסריט הקבוע, שמכתיב לכולן ולכולם את תפקידיהם היומיומיים "במחזה שאין בו כוכב", כמו שכתב נתן זך,² נמחק. המשא ומתן על התפקידים הוא מקור למתח מתמיד ובמקרים רבים גם לאלימות. מה קורה במשפחות שבהן גבר יצא לחופשה ללא תשלום והאישה הפכה למפרנסת? ומי נמצא עם הילדים ומנקה אחריהם כשהיא עובדת מהבית, או מחוצה לו (אם היא עובדת חיונית)? מי מאפשר לה להביא את הקמח?

מה שכלל לא משתנה אלא דומה שרק מתעצם בימי המגפה הוא ההבנה עד כמה הספרה הפרטית ודימויה הפטריארכלי כמקום בטוח, מרופד ו"נשי" היא למעשה מקום מסוכן לנשים ולילדים. הנה דבר אחד שאנחנו יודעים עוד ממחקרים שנערכו במאה שעברה: הבית הוא המקום המסוכן ביותר לנשים ולילדים, ואילו בשביל גברים הרחוב הוא המקום המסוכן ביותר.³ כליאת הגברים והנשים יחד בספרה הפרטית החזירה את העיקרון "ביתו של אדם הוא מבצרו" והעצימה את הסיכון לאלימות בבית. כיצד מתיישב העיקרון "ביתו של אדם הוא מבצרו" עם הקצאת הספרה הפרטית לנשים? ובכן, לא כדאי לנסות למצוא עקביות באידיאולוגיה מפלה.

לאור התמוססות הספרה הציבורית אל תוך הספרה הפרטית, יש אירוניה מיוחדת בכך שבצוות המומחים המקורי שפעל תחת המטה לביטחון לאומי לטיפול במשבר הקורונה לא הייתה ולו אישה אחת. אירוניה נוספת טמונה בכך שהגוף המטפל בספרה הפרטית הוא דווקא המטה

לביטחון לאומי, בשעה שביטחון הוא ערך המשווה בישראל במובהק לספרה הציבורית, ולכן לתחומם של הגברים. הלקח לא נלמד, והטיפול, הדאגה והאכפתיות (המובנים העבריים של המילה האנגלית care) מצויים עדיין בתחתית סולם העדיפויות.

במילותיה של קרול גיליגן, אפשר לומר ש"אתיקת האכפתיות עדיין מותקפת".⁴ היא מותקפת גם כיום, בעיצומו של משבר עולמי חסר תקדים בשל מגפת הקורונה, ואף על פי שתפקידה החשוב של האכפתיות הוברר מעל לכל ספק, לא רק במובן הטיפולי, אלא גם כערבות הדדית וחשיבה על הזולת – שתי תכונות שהתרבות הפטריארכלית קודדה כאמור כנשיות והציבה אותן במקום נמוך בסולם ההתפתחות המוסרית, הרבה מתחת לאתיקה הזכויות. אם עטיית מסכה בספרה הציבורית נחשבת לנשית וחלשה – במקום כפעולה שמטרתה למנוע מאחרים להיבקע במחלת הקורונה – יש לנו עוד דרך ארוכה עד שנכיר בחשיבות האכפתיות והדאגה לזולת.

התוצאה היא אפקט השתקפות אינסופי, כמו כשמעמידים מראה מול מראה (וכמו המורה שמלמדת בזום ילדים של מורה שמלמדת בזום ילדים של מורה), המתבטא בניסיונות הכושלים של המדינה (כלומר, הגברים) להתמודד עם שגרת העבודה והחיים מהבית, כמו גם עם הטבילה המחודשת והזהירה של הבהונות במים הקפואים והמסתוריים של חזרה לתפקוד מחוץ לבית. חוסר היכולת לזמין את ערכן של עבודות הבית והעבודות ה"נשיות" נגמר שוב ושוב בפאוסה מעגלית של חוסר תוחלת: איך אפשר לחזור לעבודה אם אין מסגרות חינוך? איך מי שמפעילות את מסגרות החינוך יפעילו אותן אם ילדיהן אינם כלולים בחזרה החלקית ללימודים? מדוע שלא נדרוש מהן לעבוד בהתנדבות, שהרי גם בבית הן עובדות "בחנים"? האם לא לימדו אותנו שלתת זה לקבל? והספרה הפרטית היא הרי ספרה של נתינה בלא ציפייה לתמורה.

בספרה הפרטית אין "מתווה" או "אסטרטגיית יציאה". הספרה הפרטית היא מקום טוטאלי ותובעני של תפקוד אינטנסיבי יומיומי במישורים רבים ומקבילים, מה שקרוי "מולטיטאסקינג". לכן כששופטי בית המשפט העליון פסקו ב-2017 שאם הורים שהתגרשו משתכרים משכורת דומה והילדים במשמורת משותפת, האב לא ישלם מזונות לאם בעבור הילדים. היתה זו שופטת בהרכב, אם בעצמה, שהזכירה לגברים זוטות שהם כנראה כלל לא נתקלו בהן עם ילדיהם, כי רעיותיהם דאגו לכך: מה עושים למשל כשצריך לשלם 20 שקל לוועד הכיתה כדי לקנות מתנת יום הולדת לאחד הילדים בכיתה? מה עושים כשצריך לקחת את הילד לרופא שיניים? אם אחד ההורים מסרב להשתתף בהוצאות הנוספות הללו, דלתות בית המשפט תמיד פתוחות, ענו השופטים הגברים לחברתם להרכב, כאילו הגשת תביעה לבית המשפט היא דבר של מה בכך, וכאילו הפסיקה תמיד מובטחת ותינתן באופן מיידי. צריך היה שופטת שהיא אם כדי שתציע מנגנון קונקרטי לחלוקת ההוצאות הנוספות בין ההורים, באופן שלא יצריך הגשת תביעות חוזרות לבתי המשפט.⁵

הרכב השופטים שנתן את פסק הדין הזה היה מגוון. הגיוון המגדרי מצידו יצר גיוון של נקודות מבט וניסיון חיים ועיצב את הפתרון הפרקטי באופן שונה מזה שהיה נוצר אילו היו בהרכב גברים בלבד. למרבה הצער, זה אינו המצב במקרה של המטה לביטחון לאומי וצוות המומחים מטעמו לטיפול במשבר הקורונה וב"אסטרטגיית היציאה". הגברים החברים בוועדה אולי גרים

בבתים, אך סביר להניח שהם אינם מעורבים בניהולם בתקופת הקורונה (שכן היו חלק מ"צוות המומחים" ועבדו מחוץ לבית). אין זה מופרך להניח שרבים מהם אינם מכירים את האתגרים הכרוכים בניהול הספרה הפרטית בימי שגרה, בימי הקורונה ובשגרה החדשה שאחריה. היעדרן של נשים מהרכב הוועדה אינו עניין של ספירת ראשים: הוא מבטא את היעדרותה של פרספקטיבה מעשית, שהייתה תורמת תרומה ישירה – אנושית וכלכלית – לגיבוש "אסטרטגיית יציאה" מוצלחת ושלמה יותר.⁶

ההתכנסות פנימה, אל הספרה הפרטית, יכולה היתה לשמש הזדמנות הן לכיול מחודש של הערך התרבותי הנמוך המיוחס לה בתרבות הפטריארכלית והן לביטול עצם ההבחנה התרבותית בין הספרות. חלק ניכר ממה שמיוחס לספרה הציבורית (עשיית כסף, פרנסה) מתרחש כיום בבית, ויש לשער שלפחות אצל חלק מהאנשים ימשיך להתרחש בבית. במקביל, חלק ניכר ממה שמיוחס לספרה הפרטית מתרחש מחוץ לבית (דאגה, אכפתיות וטיפול). גילינו שבלי אכפתיות וחשיבה על הזולת נגיף הקורונה עושה שמות בגברים ובנשים, ולא פחות מכך – בקהילה האנושית. אלא שהניתוק המנטלי, הלא מודע לעצמו, מן הספרה הפרטית וממורכבויותיה ממשיך להיות משועתק ב"מתוים" וב"אסטרטגיות היציאה" שצוותים כל-גבריים מנפקים לציבור בישראל. כך, ההיררכיה שבמסגרתה הספרה הציבורית עליונה על זו הפרטית משעתקת ומנציחה את עצמה.

שְׁלֵהי דְקִיטָא קְשִׁיָא מְקִיטָא (סוף הקיץ קשה יותר מן הקיץ), נאמר בתלמוד (אחד המקורות האוסרים על נשים ללמוד ומגבילים אותן לספרה הפרטית). הדכאנות של הספרה הפרטית כלפי נשים (ובסופו של דבר גם כלפי גברים) ממאנת לגווע, גם כשמותרת חיוניותה למשק, לכלכלה, וחשוב מכול – לרווחה האנושית. אולי המגפה היא שלֵהי הקיץ, ואחריה תבוא ההקלה המיוחלת בעומס החום.

הערות

1. Wells, Christopher (2009). "Separate Spheres". In Kowaleski-Wallace, Elizabeth (ed.). *Encyclopedia of feminist literary theory*. London, New York: Routledge. p. 519

2. נתן זך, שיר ג' במחזור "שלושה שירים על פתיחת/סגירת חלון/תריס" ("תפקיד ראשי"), כל השירים ושירים חדשים (ב), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ט (2008), עמ' 313.

3. Coble, Y. D., Eisenbrey, A. B., Estes, E. H., Karlan, M. S., Kennedy, W. R., Numann, P. J., ... & Toevs, C. G. (1992). Violence against women: Relevance for medical practitioners. *Journal of American Medical Association (JAMA)*, 267(23), 3184-3189

4. קרול גיליגן, להצטרף להתנגדות (דנה פלג מתרגמת), תל אביב: הקיבוץ המאוחד (2016), עמ' 44.

5. בע"מ 919/15 פלוני נ' פלונית (2017).

6. גם בג"ץ לא הכיר בחשיבות הגיוון המגדרי בצוות המטה לביטחון לאומי המטפל במשבר הקורונה: בג"ץ 2541/20 עמותת איתן משפטניות למען צדק חברתי נ' ראש הממשלה (26.5.2020).



המשפחה הגרעינית

| מחשבות קורונה | מתן בורד

המושג "משפחה גרעינית" הפך בעקבות משבר הקורונה לביטוי שגור בקרב הפוליטיקאים והפקידים האחראים על ניהול המשבר. עובדה זו בלטה ביתר שאת סביב סדר פסח תש"פ, כאשר מספר החיפושים של המונח בגוגל שבר שיא חדש בעקבות הדיונים בממשלה ובתקשורת על הגבלות התנועה שיחולו במהלך החג. בנאומו מבית ראש הממשלה בירושלים, שבו שהה בבידוד לאחר שאחת היועצות שלו אובחנה כחולה בקורונה, הצהיר בנימין נתניהו כי "לא תהיה התקהלות של יותר משני אנשים שאינם מאותה משפחה גרעינית", וכי "חופה וקידושין [ייערכו] בחוג המשפחה הגרעינית, בלי אורחים ומוזמנים". בעניין ליל הסדר פנה נתניהו ישירות לאזרחי ישראל, ביקש "שתקיימו אותו רק במסגרת המשפחה הגרעינית שגרה איתכם בבית" והדגיש כי "רק מי שמשתייך לתא המשפחתי המצומצם בבית ישתתף בסדר". הקושי לקיים את הדרישות הללו זכה להכרה בנאום עצמו ("אני יודע כמה זה קשה וגם מבקש שתפעלו בדיוק בהתאם להוראה הזאת"), אך גם בהפרת הכללים הן על ידי נתניהו עצמו – שאירח לליל הסדר את בנו אבנר ואת בת זוגו, הגרים בדירה נפרדת – והן על ידי נשיא המדינה ראובן ריבלין, שאירח את בתו ומשפחתה שאינן חיות עימו.

עלייתה של המשפחה הגרעינית לכותרות בד בבד עם יישום מדיניות הבידוד והסגר מהווה ביטוי לתופעה רחבה יותר: ההסתמכות של ממשלת ישראל על המשפחה הגרעינית לניהול מדיניותה החברתית בתקופת המשבר. מובן שהסתמכות זו לא התחילה עם הווירוס; היא ממשיכה מדיניות תאצ'ריסטית שמקדמות ממשלות ישראל השונות, בעיקר מאז כהונתו של נתניהו כשר האוצר בממשלת שרון בשנים 2003–2005.¹ הפעם הקודמת שבה ניכרה עלייה דומה בשימוש במושג במנוע החיפוש של גוגל הייתה בשנת 2004, כשנתניהו הוביל שינויים מבניים מרחיקי לכת בכלכלה הישראלית, וביניהם קיצוצים נרחבים בתקציבי הרווחה.²

השוואה בינלאומית מעלה כי גם בתקופת משבר הקורונה ניהלה ממשלת ישראל מדיניות כלכלית מצמצמת ביותר,³ שמנתקת את המשפחות ה"גרעיניות" ממערכות תמיכה רחבות יותר, ובמיוחד – לאור הסיכון הגבוה שהמגפה מציבה לבני 60 ומעלה – מהסבתות והסבים, שבשביל רבים במעמדות העובדים בישראל הפכו בשנים האחרונות לתמיכה חלופית למדינת הרווחה המצטמצמת.⁴ העובדה שמשפחה גרעינית מתפקדת הפכה במהלך המשבר לתנאי הכרחי להישרדות החריפה את הפערים הקיימים ממילא על רקע מעמד, מגדר, אזורות, נטייה מינית ועוד. בנוסף, הפלת עול ההתמודדות היומיומית עם המשבר על המשפחה הגרעינית מחריפה את התלות בה, וההכרח להישאר חלק מהמבנה המשפחתי יוצר לחצים שרבים אינם יכולים לעמוד בהם.⁵ אפשר לשים לב גם לבלבול בין המושגים "משק בית" ו"משפחה גרעינית": לא כל מי שחיים תחת קורת גג אחת שייכים בהכרח לאותה משפחה (גרעינית או לא), וההתייחסות לשני

המושגים כבני החלפה מסמנת בפועל את מי שחיים יחד בלי להיות בני אותה משפחה גרעינית כחורגים מהנורמה.

אלא שראיית המשפחה – ובוודאי "המשפחה הגרעינית" – כמוסד המהווה בסיס לחברה כולה לא הייתה תמיד מובנת מאליה. בשנים שאחרי מלחמת העולם הראשונה ראו חוגים מסוימים (חלקם מרכזיים למדי) בציונות וביישוב היהודי במדינת ישראל את המשפחה בכלל, ואת המשפחה הגרעינית בפרט, כשריד לעולם הישן, הגלותי, המסורתי והבורגני שיש להחריב כדי לבנות עולם ועם חדשים ושוויוניים. מנחם אלקינד, ממנהיגי גידוד העבודה ע"ש יוסף טרומפלדור, כתב בדין וחשבון שהוציא לחברי הגדוד לקראת המועצה השנתית בראש השנה תרפ"ו על הצורך ב"הריסת ההווי הבורגני והיסודות הכלכליים והפסיכולוגיים של התרבות הקפיטליסטית, ביטול היסוד הכלכלי של המשפחה, שחרור האישה מטיפול בילדיה ומשירות בעלה, הכנסת האישה לעבודה פרודוקטיבית, הרס המשפחה בתור תא תרבותי-יסודי של החברה, האמנציפציה של האישה, הקטנת מקום המשפחה והגבלתה בתחומים הארוטיים".⁶

אלקינד, כמו רבים נוספים בשנות העשרים שהיו שותפים בגרסה זו או אחרת לביקורתו על מוסד המשפחה, לא השתמש במושג "משפחה גרעינית", שנהגה ככל הנראה בשנות העשרים אך נכנס לשימוש רחב רק בעידן הגרעיני שאחרי מלחמת העולם השנייה.⁷ ואולם קל לזהות בהתייחסות של אלקינד אל "המשפחה בתור תא תרבותי-יסודי של החברה" את הקריאה למאבק נגד המודל המשפחתי הבורגני האירופי, שהפך להגמוני כבר במאה התשע-עשרה. בהקשר זה יש לבחון את ההיסטוריה של אימוץ המודל המשפחתי הבורגני בחברה היהודית. ההיסטוריון דוד ביאל הראה כי המשפחה ניצבה במרכז הביקורת המשכילית על היהדות המסורתית באירופה במאה התשע-עשרה. ביקורת זו הובילה לדרישה לזנוח נורמות כמו נישואי ילדים ושידוך, ולשנות את חלוקת העבודה המגדרית כך שתדמה יותר למודל הבורגני של גבר העובד בשכר מחוץ לבית ואישה שנותרת בבית ומטפלת בבני המשפחה ללא שכר.⁸ התפתחויות דומות חלו באזורים שנכנסו למעגל ההשפעה האירופי באותה תקופה, עם התרחבות הקולוניאליזם במזרח התיכון, בצפון אפריקה, ביבשת אמריקה ועוד.

פחות משנה חלפה בין כתיבת הדברים של אלקינד ובין קריסת גידוד העבודה על רקע המשבר הכלכלי של 1926–1927. יחד איתו קרסה גם התפיסה שלפיה הקולוניזציה הציונית של הארץ יכולה להתבסס על קומונה ארצית – ברוח הסוציאליזם הרדיקלי שהתקיים בברית המועצות ובתנועות קומוניסטיות במדינות אחרות באירופה בראשית שנות העשרים – שתאפשר לכל היהודים חסרי ההון והתמיכה המשפחתית שיגיעו לארץ להתבסס ולשגשג בה. חולשת התנועה הציונית בכלל, ומוסדות תנועת העבודה בראשיתה בפרט, הביאה להגירה שלילית נרחבת מהיישוב העברי. מי שנותרו בארץ נאלצו למצוא לעצמם פתרונות אינדיבידואליים, וכחלק מכך התגבש הקונצנזוס ביישוב סביב "המשפחה בתור תא תרבותי-יסודי של החברה".⁹ הדבר נכון גם לתנועת העבודה הציונית, שעם חבריה נמנו בסוף תקופת המנדט כ-40% מהיהודים בארץ ישראל. כך, ב-1940 הוגדרו 11% בלבד מחברות ההסתדרות הנשואות כ"עובדות", כלומר כמי שמקבלות משכורת לפרנסתן ולפרנסת משפחתן, לעומת 70.3% שהוגדרו כ"נשי עובדים"

(או "נשי חברים") ועבדו כעקרות בית ללא שכר.¹⁰ בתנאים של פלסטין המנדטורית הייתה משמעותה של החלוקה הזאת מרחיקת לכת מבחינת התלות של נשים בבעליהן – לא רק לצורכי פרנסה אלא גם לשם קבלת זכויות כמו ביטוח רפואי, ואפילו זכות הצבעה למוסדות ההסתדרות. מוסדות אלה ניסו כמיטב יכולתם לכוון את היחסים בתוך משפחותיהם של חברי ההסתדרות "ברוח ערכי תנועת העבודה", אך עם זאת לא ערערו עוד על התפיסה שהמשפחה היא המוסד הבסיסי שדרכו צריכה להתנהל המדיניות החברתית. יתרה מזו, תנועת העבודה אף קידמה מודל מסוים של יחסים משפחתיים שהמשפחה הגרעינית עומדת במרכזם, כאחד מהכלים לביסוס ההגמוניה שלה ולסימון אחרים – בעיקר ממוצא מזרחי – כמי שחורגים מהנורמה ולכן נחותים ודורשים חסות ותיקון.¹¹

תה רב זרם במסדרונות הוועד הפועל מאז שנות העשרים של המאה הקודמת. החברה הישראלית לבשה ופשטה צורה, וכך גם האידיאולוגיה הכלכלית השלטת, ועימה התפקיד שהוקצה למשפחה בניהול המדיניות החברתית בישראל. עם זאת, וכפי שהראה גם משבר הקורונה, ההכרעה שהתקבלה בפועל כבר בסוף שנות העשרים – לראות במשפחה את הגרעין שממנו צומחת החברה הישראלית, כמו גם את המוסד העיקרי המתווך בין התושבים לרשויות – מלווה אותנו עד היום. רבים מאיתנו חשו בחודשים האחרונים כי המשפחה הגרעינית היא נקודת המשען היסודית ביותר במשבר הנוכחי, אך לרבות ורבים אחרים המשפחה היא-היא המשבר שיש לשרוד, והאילוץ להסתמך עליה בלבד הוא קשה, לעיתים קשה מנשוא. כחלק מהמחשבות על "אסטרטגיית היציאה" במובנה הרחב – דהיינו כיצד ייראה העולם שאחרי המשבר – ראוי להקדיש גם מחשבה יתרה לביקורת מושג המשפחה הגרעינית, על מרכיביה הדכאניים כשלעצמם, כמו גם על חלקה בהתנערות של המדינה מאחריותה לרווחת תושביה.

הערות

1. על ה"אינדיבידואליזם מבוסס-המשפחה" שמאפיין את המדיניות החברתית בבריטניה מאז מרגרט תאצ'ר ראו Florence Sutcliffe-Braithwaite, "Neo-Liberalism and Morality in the Making of Thatcherite Social Policy", *The Historical Journal* 55 (2) (2012): 497–520.

2. לכתבה שסיכמה את כהונת נתניהו כשר האוצר ראו תניגולדשטיין ועידו אפרתי, "בנימין נתניהו: רפורמטור והמפריט הלאומי", *Ynet*, 7.8.2005, <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3123846,00.html>.
3. ראו למשל נוגה דגן-בוגזלו (מנכ"ל מרכז אדוה), "משבר הקורונה: הממשלות בעולם מבינות שחייבים להתערב, בישראל זורקים פירורים", שיחה מקומית, 24.3.2020, <https://www.mekomit.co.il/ps/99784>.

4. Nitza Berkovitch and Shlomit Manor, "Grandmothers Providing Childcare: Between Familism and Neoliberalism", paper presented in the conference Matricentric Feminism: Theory, Activism, Politics, Practice and Representation", 2–4 May 2018, Syracuse University, Florence, Italy.

5. ראו למשל: יונתן גופר, "אלימות במשפחה היא תופעת הלוואי האיומה של משבר הקורונה", הארץ, 8.4.2020, haaretz.co.il/wellbeing/health-blogs/medicine/yonatangoffer/BLOG-1.8751145.
6. מובא אצל דבורה ברנשטיין, אשה בארץ ישראל: השאיפה לשוויון בתקופת היישוב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987), 54.
7. באנגלית, השימוש הידוע הראשון במושג הוא מ-1924. ראו: Oxford English Dictionary, "nuclear family".
8. דוד ביאל, ארוס והיהודים (תל אביב: עם עובד, 1994), 196-267.
9. Matan Boord, "Creating the Labor-Zionist Family: Masculinity, Sexuality and Marriage in Mandate Palestine", *Jewish Social Studies*, 22(3) (2017), 38-67.
10. ב. גיל, "המבנה הדמוגרפי של ההסתדרות", בתוך הרצל ברגר, ראובן ברקת ושלמה דרך (עורכים). בשנת השלושים: סקירות וסיכומים תרפ"א תשי"א (ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ-ישראל: הועד הפועל, 1951), 29.
11. Matan Boord, "Fatherhood in Labor Zionist Children's Literature: Space, Masculinity and Hegemony in Mandate Palestine", *Gender&History* (forthcoming, 2020).



פוסט-עבודה

| מחשבות קורונה | אורית יושנסקי טרופין

"פוסט-עבודה" (post-work) הוא אחד המושגים שזוכים לעדנה מחודשת בדיונים על פוסט-קפיטליזם בשנים האחרונות.¹ המושג מתקשר למאבק הגותי ופוליטי של תנועות התנגדות לעבודה (anti-work), ומשמעותו חיים בחברה ששעות העבודה בה מועטות או שהעבודה בה מבוטלת כליל.² בימים של אבטלה גואה, עבודה מהבית וחשיפה לסכנת מגפת הקורונה של "עובדים חיוניים" – רובם עוסקים בתחומי הטיפול והשירות, שעל פי רוב אינם מתוגמלים כיאות, כספית וסמלית – נראה שנוצרה הזדמנות לחשוב על כך מחדש. להלן אבקש לקשור את המושג פוסט-עבודה לעבודת הבית, שרונה ברייר-גארב הגדירה אותה כ"עבודה שקופה" (invisible work), ולדון במושגים אלה לאור משבר הקורונה.³

שורשי המושג פוסט-עבודה מצויים במסורת אנרכיסטית או אנרכו-מרקסיסטית. נקודת ציון מרכזית שלה היא מסתו של פול לפארג, "הזכות לעצלות" (1880),⁴ והמשכה בסיטואציוניזם ובאוטונומיות של שנות השישים של המאה העשרים.⁵ פמיניסטיות מן התנועה האוטונומיסטית תבעו הכרה בעבודת הבית כעבודה פורמלית. יותר משהתביעה להכרה ולשכר תמורת עבודת הבית הייתה מטרה כשלעצמה, היא הייתה בשביל האוטונומיסטיות אמצעי שנועד להתיר את ייחוסה המסורתי לנשים ולעורר התנגדות לעבודת הבית ולעבודה באופן כללי. האוטונומיסטיות ביקשו להראות שבתנאים הקפיטליסטיים, כל עבודה, ובכללה עבודת הבית, איננה טבעית וא-פוליטית, אלא תוצר של הבניה חברתית ואידיאולוגית.⁶

במסורת המרקסיסטית מקובלת ההבחנה בין המושגים מלאכה (labor) לעבודה (work), או בין עבודה קונקרטית, המייצרת ערך שימוש, לעבודה אבסטרקטית, המייצרת ערך חליפין. המערכת הקפיטליסטית, טען מרקס, הופכת את כוח העבודה של העובד לסחורה מופשטת הניתנת לחליפין.⁷ בהמשך לכך, אנטון יגר מבחין בין עבודה (work) לתעסוקה (employment).⁸ עבודה משמעה אינטראקציה אנושית עם הטבע וטרנספורמציה של כוחות ומשאבים באופן שנועד לענות על צרכים ועל רצונות אנושיים. תעסוקה, לעומת זאת, היא מעמדית, וכרוכה לעיתים קרובות בניצול. יגר מצביע על הקושי להבחין בין עבודה לתעסוקה, אך עומד על חשיבות ההבחנה וטוען שהיא חותרת תחת התביעה לחיסול כולל של העבודה. לטענתו, מקום העבודה מכיל גם היבטים שאינם מובנים אידיאולוגית: אתר של תעסוקה נצלנית ושל עבודה מנוכרת עשוי להיות בה בעת מקום של עבודה/מלאכה, שבו מתגבשות תודעות וזהויות שאינן רק מעמדיות, אלא קשורות גם לחברויות ולקשרים, להערכה עצמית, לסיפוק, להנאה, ליצירתיות ולאיוויו. לפיכך יגר מתנגד לשלילה מוחלטת של העבודה, אולם מצדד בצמצום שעות העבודה כחלק משינוי במבנה התעסוקה באופן שימנע ניצול ויגן על זכויות העובדים.

עם זאת, יגר אינו מתייחס לדפוסים החברתיים המקבעים את חלוקת העבודה המגדרית בכיקורתו על רעיון הפוסט-עבודה. בחלוקת העבודה השלטת, נשים עודן האחראיות העיקריות לעבודות הבית והטיפול בילדים – שעליהן הן אינן מקבלות שכר – והן האוחזות העיקריות במשרות של טיפול ושירות, שהתגמול עליהן נמוך.⁹ כפי שמציינת ברייר-גארב, חוקרות פמיניסטיות מתחומים שונים עסקו בהגדרת עבודת הבית ועבודות הטיפול. מסקנתן היא כי עבודת הבית היא עבודה אבסטרקטית ותעסוקה נצלנית לכל דבר, שאינה זוכה לשכר ולהכרה חברתית.

הגדרת עבודת הבית כתעסוקה נצלנית שאינה זוכה להכרה שבה ומעלה את הרלבנטיות של התביעה לפוסט עבודה. הבחנתו של יגר בין עבודה לתעסוקה נחלשת נוכח הניצול השקוף והמתמשך של עובדות הבית. אם קיימים אלמנטים לא-אידיאולוגיים בעבודת הבית, כגון אוטונומיה ורצון חופשי, הם נבלעים בשנים של ניצול הנובע משכפול חלוקת העבודה המגדרית. כפי שטוענת ברייר-גארב, שקיפותה של עבודת הבית וייחוסה לנשים על ידי נשים וגברים כאחד הם תוצאות של דה-פוליטיזציה, הדוחקת את עבודת הבית לספרה הפרטית והמשפחתית ורואה בה בעיה הנוגעת ליחסים הזוגיים במקום תוצאה של מדיניות פוליטית וכלכלית מערכתית.¹⁰

מקומה השולי והשקוף של עבודת הבית בקפיטליזם מחייב מחשבה על שינוי הנורמות המגדריות של שוק התעסוקה. מאבק לשינוי התפיסות המגדריות ולפירוק הקודים המאפיינים את חלוקת העבודה המגדרית הוא הכרחי לשינוי ולצדק חברתי, אולם כפי שעולה מדברי החוקרות שהזכרתי אין בו די. על מנגנוני המדינה, שוק התעסוקה וארגוני העובדים להיות שותפים פעילים לפירוק קודים אלה ולהציע פתרונות מערכתיים לצדק מגדרי ולעבודה ללא ניצול. מודל של פוסט-עבודה, המצמצם את השעות היומיות של העבודה הציבורית, יתרום לחלוקת עבודה הוגנת יותר, שבה גברים ונשים גם יחד ישתתפו בעבודות הבית וייהנו משעות פנאי. מודל זה צריך להיות חלק ממדיניות רווחה רחבה, שתעניק משקל רב ותגמול גבוה לעבודות של שירות וטיפול בקהילה, קצבאות למי שזקוק להן, תגן על זכויות העובדים ותפעל למניעת ניצול במרחב הציבורי והפרטי כאחד.¹¹ שילוב מדיניות זו עם קיצור יום העבודה יאפשר לעובדים ולעובדות לראות יותר סיפוק והנאה בעמלם, בלי לוותר על העניין ועל האוטונומיה שעבודה במרחב הציבורי או הפרטי יכולה להציע, וללא הניצול והאי-צדק הקיימים היום במודל הקפיטליסטי ובחלוקת העבודה המגדרית.

הקפאת המשק בעקבות מגפת הקורונה הבליטה עוד יותר את האי-שוויון המגדרי הרווח בחלוקת העבודה וההכנסות. אף כי שיעור הנשים המועסקות נמוך יותר מזה של הגברים, כשני שלישים מכלל דורשי האבטלה בעקבות המגפה בישראל (62%) הן נשים. ישנם ארגונים שבחרו להוציא לחל"ת אימהות, העובדות בדרך כלל במשרות חלקיות וזוטות, ולהשאיר את הגברים, המצויים לרוב בתפקידים בכירים יותר ועובדים שעות ארוכות יותר.¹² דוגמה בולטת נוספת לחלוקת עבודה מגדרית לא שוויונית בימי הקורונה הייתה הדרישה של משרד האוצר שהמורות ילמדו מהבית וימשיכו לעבוד ללא שכר במשך חלק מהקיץ. בפועל, המורות החלו ללמד עוד בטרם התבקשו – ואף עשו זאת בתחילה ללא שכר – בעוד רובן מטופלות בילדים ונאלצות ללהטט בין עבודת הבית להכנת מערכי שיעור ולהוראה בפורמט מקוון שאינן מורגלות בו.¹³ דרישה זו חושפת לא רק היגיון קפיטליסטי, שלפיו המורות אינן אלא שמרטפיות שמטרתן לאפשר להורים

להיות יצרניים ולהניע את גלגלי הכלכלה, אלא גם את היחס לעובדות, רובן נשים, המועסקות במערכת החינוך בשכר נמוך ממילא. בדומה למקצועות הטיפול והשירות, גם מקצועות החינוך אינם נחשבים יצרניים, ועל כן העובדות בהם מקבלות שכר נמוך ללא יוקרה, בדומה לעבודות השקופות.

אסטרטגיית היציאה מן ההסגר נקבעה על ידי צוות המל"ל, שהורכב כמעט אך ורק מגברים העוסקים בתחומים המזוהים כ"גבריים", ללא נשים או גברים מתחומי החינוך, הרפואה והרווחה. זו תוביל ככל הנראה לכך שעבודתן ורווחתן של נשים ימשיכו להיות שקופות.¹⁴ מכאן עולה דחיפות רבה מתמיד לפירוק שוק התעסוקה הקיים ולהרכבתו מחדש על פי מודל שוויוני, תוך ביטול שקיפותן של העובדות השקופות במרחב הפרטי והציבורי. "פוסט-עבודה", לפיכך, אינה מחייבת רק לצמצם את שעות העבודה במרחב הציבורי, אלא גם לפרק את הקודים של חלוקת העבודה המגדרית הקיימת, ליצור חלוקת עבודה הוגנת במרחב הציבורי והפרטי, ולגבש מדיניות רווחה המבוססת בין היתר על העלאת ערכה של הרווחה וערכם ושכרם של העובדות והעובדים במקצועות הרווחה, החינוך, עבודות הכפיים והשירות.

הערות

1. Nick Srnicek and Alex Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World without Work* (London: Verso, 2015).

2. שם, 85–86.

3. רונה ברייר-גארב עוסקת בהבחנה בין עבודת בית לעבודת טיפול ובטשטוש ביניהן, ומכנה את עבודת הבית "עבודה הנעשית במרחב הפרטי ללא תשלום" (ברייר-גארב, "עבודות שקופות", בגיליון זה). לשם קיצור אני מכניסה את עבודת הטיפול תחת ההגדרה של "עבודת בית".

4. פול לפארג, הזכות לעצלות, תרגמה תמר קפלנסקי (בנימינה: נהר ספרים, 2012).

5. Anton Jäger, "Why 'Post-Work' doesn't Work?" *Jacobin* (2018) [https://www.jacobinmag.com/2018/11/post-work-ubi-nick-srnicek-alex-williams]

6. Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries* (Durham: Duke UP, 2011), 12.

7. קרל מרקס, הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית (תל אביב: ספריית פועלים, 2011), 31–32, 34–38.

8. יגר, ר' ה"ש 5.

9. ברייר-גארב, "עבודות שקופות". ראו גם Nancy Frazer, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (London: Verso, 2013), 111–135.

10. ברייר-גארב, "עבודות שקופות".

11. Frazer, *Fortunes of Feminism*, 133–135.

12. אורנה רודי, "למה נשים מתנדבות לצאת לחל"ת", גלובס <https://www.globes.co.il/> (26.3.2020).
[news/article.aspx?did=1001323234].

13. חגי מטר, "בשביל יונית לוי, מורות הן שמרטפיות כפויות טובה", *שיחה מקומית* (20.4.2020) <https://www.mekomit.co.il/%D7%A9%D7%9E%D7%A8%D7%98%D7%A4%D7%99%D7%95%D7%AA-%D7%9B%D7%A4%D7%95%D7%99%D7%95%D7%AA-%D7%98%D7%95%D7%91%D7%94>.

14. טלי חירותי-סובר, "צוות המומחים של המל"ל: בלי נשים ובלי ערבים", **הארץ** (11.4.2020).
[<https://www.themarker.com/coronavirus/1.8759071>].

פטרנליזם

| מחשבות קורונה | אסף ש. בונדי

המושג "פטרנליזם" מתייחס בראש ובראשונה לאופן שליטה "אבהי" – על פי רוב במסגרת מדינתית – באמצעות מערכת חוקים המגלמת משמעת וכפייה לצד הגנה ודאגה ליחידים ולרווחתם. מקור המושג במסגרת המשפחתית, שבה הוא מבטא את התפיסה שהאב (Pater) רציונלי יותר מהנשים ומהילדים, שהחלטותיהם מבוססות על רגשות או על דחפים, ועל כן הם ראויים לאוטונומיה מופחתת מחד גיסא ולהגנה וטיפול מאידך גיסא.¹ ההגנה והטיפול מקנים לאב, המסמל את החוק הרציונלי, לגיטימציה לשליטה הן במסגרת המשפחתית והן בזירה הפוליטית, שגם בה מושתתת הלגיטימציה השלטונית על הדאגה לצרכים הפיזיים והכלכליים-חברתיים של היחידים. ביישומה של הגדרה בסיסית זו על הזירה הפוליטית אפשר לראות כי במרבית המדינות ניכר מתח בין הלגיטימציה לשליטה הפטרנליסטית לבין אוטונומיה לפעולה עצמאית. הדבר בא לידי ביטוי בתחומים רבים, כגון החוק הפלילי שמעניק משקל למניעי היחיד, או חוקי עבודה המכילים חובות אך גם חירות ועצמאות ביחסים בין עובדים ומעסיקים. אוטונומיה זו היא תמיד חלקית, ובמובנים רבים מהווה מרכיב הכרחי בשימור הלגיטימציה של השליטה הפטרנליסטית.

בחנית המושג "פטרנליזם" במאמר זה תיעשה באמצעות תיאוריית המשפט של הגל, ולאור הפריזמה שפתח משבר הקורונה לדיון במשמעותו המשתנה של המושג בהקשר הנפשי, המשפחתי והפוליטי בישראל. בעוד הניתוח הליברלי הקלאסי, הנשען לרוב על מסגרת מושגית קאנטיאנית, מנתח את הפטרנליזם כקטגוריה א-היסטורית אחידה, הניתוח ההגליאני חושף את היחסים הדיאלקטיים בין שליטה לאוטונומיה הטמונים במשמעותו. לפי הגל, היחסים בין שליטה לאוטונומיה מקבלים את אופיים בהקשר מוסדי-היסטורי משתנה, ולפיכך הם יכולים להאיר את הפוטנציאל הדינמי של הפטרנליזם בחברות שונות, וכן בימי "שגרה" לעומת זמן "משבר". הפרספקטיבה ההגליאנית אינה שוללת את האיום שמהווה השליטה הפטרנליסטית על האוטונומיה של היחיד, אלא מדגישה כיצד הפטרנליזם מכיל בעת ובעונה אחת גם את צמצומה של האוטונומיה וגם את האפשרות להרחיבה לטובת שימור לגיטימציה או קידום של שינוי חברתי.² המאמר ידגיש את המתח העומד בבסיס התפיסה הפטרנליסטית – בין שליטה וכפייה ובין אוטונומיה – ובהתאם לכך את אופיו הדינמי של הפטרנליזם. מתח זה יתואר להלן דרך משבר הקורונה, שבמסגרתו השתנה בסיס הלגיטימציה לשליטה: מימי שגרה המאפשרים הכרה באוטונומיה ובנפרדות, למצב חירום המצדיק את שחיקתן לטובת כפייה ודיכוי.³

בעבודתו "קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט"⁴ מציע הגל כי הסתירות הקיימות במציאות הן הזמנה לבחון את האופנים שבהם פעולה אנושית יכולה להתקיים וחירות יכולה להתפתח. לפי הגל, לקיום אוטונומי אין ערך נומוטטי: משמעותו מתקבלת רק במסגרת מוסדית-חברתית

לגיטימית (דהיינו, המדינה), המותנית מצידה בהקשר ההיסטורי שבו היא התפתחה. בהצבת תנאי זה נחשף פוטנציאל היחסיות במשמעותו של מושג פילוסופי או בביטוייה של תופעה חברתית בהתאם להקשרם הפוליטי וההיסטורי: בין ימי שגרה ומשבר, או תחת מסגרת חוקים נתונה. כפיפות או חירות הן תבניות רעיוניות שמתקיימות אך ורק בתוך הקשר חברתי, המעניק להן משמעות אך גם גורע מן האבסולוטיות שלהן. מבט הגליאני חושף את הבסיס הדיאלקטי של הפטרנליזם כמבוסס על דיאלוג (או מאבק) בין צרכים, זכויות וחובות, המוגדרים בידי מגוון שחקנים (כדוגמת מפלגות או ארגוני חברה אזרחית) – שהאוטונומיה שלהם מוגבלת במסגרות של מסורת פוליטית, של מערך משפטי-חוקי ושל יחסי כוח חברתיים-כלכליים. הדיאלוג מקנה לשליטה הפטרנליסטית את הלגיטימציה ההכרחית להגבלת האוטונומיה של היחידים במרחב החברתי, אך במקביל הוא פותח את האפשרות להטיל ספק בהיקף השליטה ולנקוט פעולות המאפשרות לצמצמה (או למגרה) לטובת הרחבת האוטונומיה.

בספרה הנפשית והמשפחתית ניכר מתח זה בין שליטה ואוטונומיה במה שמכונה בתיאוריה הפסיכואנליטית "התסביך האדיפלי" – הפנטזיה הילדית להרוג את האב ולזכות בחירות ובסמכות⁵ – כמו גם במערכת היחסים ההורית ובחלוקת התפקידים במשפחה.⁶ התסביך האדיפלי מבטא בעת ובעונה אחת את נוכחותו של אב סמכותני וכופה, אך גם את העימות איתו ואת התשוקה לקרוא תיגר על שליטתו. לפי התיאוריה הפסיכואנליטית, הדואליות והמתח שהיא מייצרת בין כפיפות לחירות ניצבת בבסיס המבנה הנפשי ה"בריא". בספרה הפוליטית מתבטאת הדיאלקטיקה בין שליטה לאוטונומיה בקונפליקט מתמשך, המתקיים בין הקטבים הפוליטיים ובתוכם, על מקומה של המדינה ועל הלגיטימציה לקיומה. מצד השמאל הפוליטי ניכר המתח בין הדרישה להרחבת מנגנוני החלוקה-מחדש של המדינה (כמדינת רווחה)⁷ ובין הביקורת על יכולות הדיכוי שהיא מפתחת והמאבק בהן. מצד הימין הפוליטי ניכר מתח דומה בין קידוש המדינה כמסגרת חברתית-תרבותית עליונה ובין הפנטזיה הליברטריאנית לחסל אותה לטובת חירות מוחלטת.⁸

מגפת הקורונה והשלכותיה המשבריות מאפשרות לבצע קונקרטיזציה למושג הפטרנליזם ולנתחו כחלק מהמסגרת של המדינה, כפי שמציעה הפרספקטיבה ההגליאנית. במדינות מסוימות ניתן לראות כיצד המשבר החברתי שנבע מהמגפה הוביל להעמקת הבסיס המגן והדיאלוגי של המדינה, כמו גם למשא ומתן בין שחקנים שונים בחברה האזרחית על הרחבת זכויות חברתיות-כלכליות, על אופיין ועל היקפן. במדינת ישראל, לעומת זאת, חשף משבר הקורונה שינוי בבסיס הלגיטימציה של השליטה הפטרנליסטית, שבא לידי ביטוי בצמצום המרחב לדיאלוג בין צרכים וזכויות לטובת מעמדם של הציווי והכורח. אלה האחרונים קיבלו בזמן המשבר מעמד בכיר בהגדרת הצרכים ובסיפוקם על חשבון האוטונומיה של היחידים. בישראל, המורגלת בקיומו של מצב חירום מתמשך ובצמצום תכופ של מרחבי פעולה אוטונומיים ושל ביקורת,⁹ הוביל משבר הקורונה לצמצום נוסף בקיומה האוטונומי והמובחן של החברה האזרחית.

בעיתות משבר אף אחד אינו ליברטריאני.¹⁰ לא משום שהפנטזיה הקמאית על חיסול המדינה נעלמת, אלא משום שהיא נסוגה נוכח הצורך להתגונן מאסון (מדומיין או ממשי). מעקב אחרי

הדיווחים בשבועות הראשונים של המגפה בישראל מדגים כיצד השיח המשברי מקנה לגיטימציה להסגת הדיאלוג לטובת התרחבות הפררוגטיבה של "האב" לשלוט ולדכא בחסות מצב החירום. הגבלת התנועה ומדיניות הבידוד הביתי חזקו את התלות של היחידים במסגרת המשפחתית. תלות זו הייתה וזו לאלימות – בעיקר כלפי נשים וילדים – תוך חשיפת המוחשיות של האב במסגרת המשפחתית כדמות אלימה ומאיימת, המבוססת על לגיטימציה כוחנית ושליטה של אוטונומיה. בספֶּרה הפוליטית בישראל התחזקה השליטה המדינתית המדכאת, המצמצמת את ריבוי הקולות לטובת כפייה ממשמעת וריכוזית: הגבלת המחאה והתרחבות המעקב אחרי אזרחים, ביטול דיאלוג פרלמנטרי (לטובת תקנות שעת חירום)¹² או דחיקת ארגוני חברה אזרחית (כמו ארגוני עובדים ומעסיקים וארגוני המגזר השלישי) מהשפעה על קבלת החלטות המהוות כר פורה למדיניות צנע. בהתאם למורשת החברתית-פוליטית שהתמסדה בישראל, גם אופן ההתמודדות עם המגפה ועם המשבר שבא בעקבותיה מבטא דפוס פטרנליסטי כוחני וכופה, שבמסגרתו יש לגיטימציה להסגת צורכי הרווחה החברתיים אל מול צורכי החירום.¹³ מדיניות זו מגבירה את הפגיעות החברתית גם בימי "שגרה", אולם נוכח המגפה היא עלולה להקצין לכדי משבר כלכלי-פוליטי עמוק.¹⁴ אל מול דפוס זה בולטים כאמור מודלים פטרנליסטיים אחרים – שהרחיבו את הדיאלוג הישיר בין המדינה לאזרחים (למשל בניו-זילנד¹⁵), או התבססו על דיאלוג מתמשך בין שחקנים-מייצגים שונים (כדוגמת המודל הצפון-אירופי¹⁶) – ואפשרו בדרך כלל להרחיב את ההגנה הכלכלית-חברתית של המדינה על ציבור האזרחים (ואף על הלא-אזרחים שבשטחה)¹⁷.

בחינת ביטויי הפטרנליזם חושפת את המתח העומד בבסיסו – בין שליטה וכפייה מצד אחד לאוטונומיה וחירות מצד שני – ואת הדיאלקטיקה הנשענת על מקור הלגיטימציה לסמכות, הנובע ממסורות חברתיות שונות. בחברות רבות הלגיטימציה לסמכות נובעת מהכללה (חלקית) של צרכים שונים, לצד מתן מרחב אוטונומי ניכר לשחקנים שונים במשפחה ובחברה האזרחית. בכך מתאפשרת התפתחותו של יחס דואלי או אמביוולנטי אל הסמכות ("האב"), אשר מצידו מבטא בריאות נפשית וחברתית שיכולה לשאת את הדיאלוג על פעולתה של הסמכות ואף את הפנטזיה להעלימה. ההבחנה בין חברות שונות באה לידי ביטוי מובהק בימי חירום, שבהם הלגיטימציה לסמכות נובעת מתחושת האיום המשותף או האויב החיצוני. במורשת חברתית כוחנית, מצב החירום ייטה להסיג את האוטונומיה של הנשלטים – ילדים ונשים בהקשר המשפחתי, או אזרחים ותושבים בהקשר הפוליטי – תוך חסימת היחס הדואלי והדיאלוג. מורשת פתוחה ודמוקרטית, לעומת זאת, תאפשר שימור של אוטונומיה ודיאלוג ואף פיתוח והרחבה שלהם לטובת חזוק החוסן, הסולידריות והשוויון, במסגרת המשפחתית והחברתית גם יחד.

לסיכום, משבר הקורונה מספק הזדמנות לזיהוי הדואליות האינהרנטית של הפטרנליזם, ומתוך כך גם לחשיבה מחדש על רעיון השינוי הפוליטי. מתוך הפרספקטיבה הקנטיאנית אפשר היה לדמיין את רעיון השינוי בימי שגרה כתהליך של "התבגרות" ופיתוח תבונה אוטונומית, אשר יבשר את ביטול השליטה החיצונית (הפטרנליסטית).¹⁸ ואולם ימי החירום מדגישים את חוסר התוחלת ברעיון האוטונומיה המוחלטת כביטוי להתבגרות אידיאלית, ומציבים מודל שינוי אחר

– המבוסס על ההיגיון ההגליאני – שאינו מנותק מהקשר קונקרטי, אלא מתקיים כחלק ממסגרת מוסדית-היסטורית הקושרת בין שחרור היחיד ובין חתירה אפשרית לעבר צדק קולקטיבי. תהליך השינוי הוא גם נקודת הקישור ההכרחית בין המשפחתי והפוליטי, כפי שהם מעוצבים על ידי חסותה הכלכלית-חברתית של המדינה: לא רק כמסגרת שליטה כוחנית של שעת חירום, אלא גם כמסגרת פוליטית המאפשרת סולידריות והגנה מפני סכנות "חיצוניות" (יהיו אלו בריאותיות, חברתיות-כלכליות או סביבתיות). כפי שמראה לנו המצב הנוכחי, שליטה פטרנליסטית אינה מחייבת דיכוי של דיאלוג, ממש כשם שתהליך של שינוי אינו מחייב את מיגורה הכולל של השליטה הפטרנליסטית ואף יכול לנבוע ממאבק קולקטיבי לצדק.

הערות

אני מבקש להודות למורן דנגור ולשיר חולב, שמחשבותיהן והערותיהן תרמו למחשבותי על המושג פטרנליזם ולכתיבת המאמר.

1. ראו למשל Gerald Dworkin, "Paternalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/paternalism>.

2. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New Jersey and London: Humanities Press, 1946). ראו גם Liz Disley, "Hegel, Autonomy, and Community", in *Hegel's Political Philosophy: On the Normative Significance of Method and System*, eds. Thom Brooks and Sebastian Stein (New York and London: Oxford University Press, 2017).

3. ראוי בנקודה זו להשוות בין תפיסת הסמכות המורכבת שמציע מקס ובר (אצל H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, pp. 77–128, New York: Oxford University Press, 1946) לבין תפיסת הסמכות של קרל שמיט (קרל שמיט, *תאולוגיה פוליטית* (תל אביב: רסלינג, 2004 [1922]).

4. ג.ו.פ. הגל, *קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט או מתווה למשפט הטבע ומדע המדינה*, תרגם גדי גולדברג, עורך פיני איפרגן (ירושלים: מרכז שלם, 2011 [1821]).

5. ראו זיגמונד פרויד, *טוטם וטאבו* (תל אביב: רסלינג, 2013 [1912]). להרחבה ופיתוח של התסביך האדיפלי ורצח האב ראו גם ז'אק לאקאן, *על שמות האב* (תל אביב: רסלינג, 2006 [1963]).

6. ראו דפנה יורעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן וחנה נוה, *מין, מגדר ופוליטיקה* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, קו אדום, 1999).

7. לדיון בטיפוסים שונים של מדינת הרווחה הדמוקרטית ראו Gøsta Esping Anderson, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Stanford University Press, 1990).

8. ארז צפדיה וחנה כץ, *מדינה מפקירה מדינה משגיחה: מדיניות חברתית בישראל 1985–2008* (תל

- אביב: רסלינג, 2009). להרחבה ראו גם: Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston MA: Beacon Press, 2001 [1944]).
9. Yoav Mehozay, "The Fluid Jurisprudence of Israel's Emergency Powers: Legal Patchwork as a Governing Norm", *Law & Society Review* 46 (1) (2012).
10. Peter Nicholas, "There are no Libertarians in an Epidemic", *The Atlantic*, ראו לדוגמה, 10.3.2020 <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2020/03/trump-socialism-and-coronavirus-epidemic/607681>.
11. ראו אלי סניור ורועי רובינשטיין, "אפקט הקורונה: ירידה בפשיעה, עלייה באלימות במשפחה", *Ynet*, 5.4.2020 <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5708726,00.html>, וכן חוזר אל מנהלי מחלקות במשרד לביטחון פנים (1.4.2020).
12. ראו לדוגמה פניית היועץ המשפטי של האגודה לזכויות אורח ליועץ המשפטי לממשלה (26.3.2020), וכן פניית היועץ המשפטי לממשלה לראש הממשלה.
13. ראו גם דוד נחמיאס וערן קליין, חוק ההסדרים: בין כלכלה לפוליטיקה (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1999).
14. לסקירה ראשונית של המדיניות הכלכלית-חברתית שנקטה ישראל להתמודדות עם משבר הקורונה (והשפעותיה המגדריות) ראו: Guy Mundlak and Einat Albin, "COVID-19 and Labor Law: Israel", *Italian Labor Law e-Journal* 13 (1) (2020).
15. לצד פרישת רשת ביטחון רחבה על המשק (ILO, "COVID-19 and the World of Work — New Zealand"), ממשלת ניו זילנד מקדמת תקשורת ישירה ומתמשכת בין הציבור לנבחרי באמצעות שימוש נרחב ברשתות חברתיות (ראו לדוגמה, Julie McCarthy, "Praised for Curbing COVID-19, New Zealand's Leaders Ease Country's Strict Lockdown", *NPR*, 25.4.2020 <https://www.npr.org/sections/coronavirus-live-updates/2020/04/25/844720581/praised-for-curbing-covid-19-new-zealands-leader-eases-country-s-strict-lockdown>).
16. במדינות כדוגמת גרמניה, דנמרק, פינלנד ואחרות. לסקירה משווה ראו: *COVID-19 Watch — ETUC Briefing Notes*.
17. לדוגמה, ממשלת פורטוגל העניקה זכויות אורח זמניות למהגרים ומבקשי מקלט שבקשותיהם טרם נבדקו בפרוץ משבר הקורונה. ראו https://www.acm.gov.pt/documents/10181/759579/Order_no_3863_B_2020_27_March.pdf/526a9c77-a12f-48e0-9ec8-c3f1c723e3c6.
18. עמנואל קאנט, לביקורת התבונה הטהורה, תרגם וערך ירמיהו יובל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013 [1781]).

