

להחליש את המבט: בין הטרדות מיניות להטרדות על רקע גזעי

אפרת ירדאי

תמונת ילדות: אני ואחותי בסלון של בית הוריי. ברקע נוף הסלון – נמר מעץ, ג'ירפה גבוהה עם ג'ירף קטן ויונק, קנבס במסגרת ירוקה בהירה ועליו תמונה של שמשון ודלילה, שניהם חומים. מתוך המערכת הכסופה שבמזנון המתעקל מציצה קלטת לבנה עם כיתוב אדום. מאחורי המצלמה אבא שלי או אחי הגדול. אני שבתמונה מנסה להתאים את עצמי למעמד; חיוך מאולץ, ואולי בתוכי נקרעתי מצחוק. לידי עומדת אחותי. רוב הזיכרונות שלי מהילדות ניזונים מהסיפורים שלה; היא זוכרת אירועים לפרטיהם. היא האחראית, הרצינית, שיודעת לחייך נכון למצלמה. על ידי השמאלית צמיד גדול מדי, ככל הנראה של אימא. כדי שלא ייפול אני מצמידה את היד לירך, ולכן נראית כעומדת דום.

אני ואחותי היינו בלתי נפרדות. היא מבוגרת ממני בשנתיים וחצי, ועשינו יחד כמעט הכול; הלכנו לבית הספר יחד, שיחקנו יחד, חלמנו יחד ולמדנו יחד איך להיות בנות. היינו עסוקות מאוד בניסיון להיראות חמודות, ואחותי הגיעה למסקנה שהדרך לשם עוברת ב"להחליש את המבט", משמע לצמצם את העפעפיים ועימם את השטח הנגלה של גלגל העין. כאילו כבר אז ידענו שמוטב לנו להנמיך את הווליום, להקטין את העוצמה, לצמצם את המבט. לחייך, לא לכעוס, ובוודאי לא להזעיק פנים.

חוויתי אי-ההלימה למרחב החברתי שאני נמצאת בו היא כמעט טבע שני. אימא מעירה לי: תסתכלי למצלמה, תיישרי את היד, למה את מעקמת את הרגל? תחייכי, אל תעקמי את הפנים. אני מוצאת דרכים לצאת מהמסגרת בלי לחטוף יותר מדי; לעמוד בקריטריונים, אבל גם לשמור על ליבת העצמי ולנהל משא ומתן איפה שאפשר. לפעמים ליצנית ולפעמים מדברת יותר מדי. לְפִלְפִית, קוראים לזה בטיגרית, קשקשנית. חורגת מהפריים המשפחתי, מהתפקיד שיועד לי, אבל לא יותר מדי.

גם היום, כמו אז, אני נתקלת בחומת האילוף בכל מרחב חברתי, ומוצאת דרכים להתקיים בלי להיזרק אל החומה אבל גם בלי לשבור אותה. לפעמים אני מתעקלת מהצד,

לפעמים מטפסת, אבל לרוב נעתרת לנוכחותה. שרויה במשא ומתן תמידי בניסיון להיות בלי לשבור את הכלים לגמרי. זהו מתח תמידי, כרוני. בגללו קשה לי להתנהל כמו שצריך גם אם אני ממש רוצה. חוט המחשבה ייקטע או שאגיד משהו שאינו מותאם לסיטואציה. ולמרות כל זאת, בכל שנות ילדותי ונערוטי הייתי חביבת הקהל. חביבת המשפחה המורחבת. חביבת בית הספר. גם כשלא הייתי תלמידה מצטיינת. מצאתי את הדרך להיות משהו שהוא לא לגמרי נכון, ועדיין במסגרת קווי המתאר. בתיכון למשל הייתי מגניבה, אבל לא כזאת שצריך להשעות. יכולתי להיות חוצפנית ולהישיר מבט גם כשאף אחת אחרת לא העזה, אבל עשיתי זאת באופן שאיתו המורים והחברים עדיין הרגישו בנוח. היום אני מישירה מבט בעיקר בהקשרים של מאבקים חברתיים, אבל הרבה פחות בהקשרים אישיים. חוויות "קטנות" של גזענות, כמו חוויות "קטנות" של הטרדות מיניות, נחוות אצלי בגוף. לרוב אני מגיבה בקיפאון. בטקסט הזה אני מבקשת להרהר בקשר שבין שני סוגי הפגיעות האלה.

בתור בכית המרקחת / קלודיה רנקין

בתור בכית המרקחת סוף-סוף תורך ואז כבר לא
 כשהוא עובר על פנייך ושם את הדברים שלו בקופה.
 הקופאית אומרת, אדוני, היא הבאה בתור.
 כשהוא מסתובב אלייך הוא מופתע באמת:
 אלוהים אדירים, לא ראיתי אותך.
 בטח אתה ממחר, את מציעה.
 לא, לא לא, אני באמת לא ראיתי אותך.¹

באחרונה שוב החלשתי מבט. לפני כמה ימים נאלצתי לאסוף את האוטו שלי מאחת הסמטאות שמאחורי רחוב שוקן בדרום תל אביב. שוב האט רכב לידי, והנהג, בחיוך סליזי רחב, הזמין אותי להיכנס. אחרי שהתרחקתי הלקיתי את עצמי על שלא צרחתי וגרמתי לו להאיץ למאה קמ"ש ולהיתקע בעמוד שבצומת. זה אירוע שגרתי בחיי. למעשה, זכורות לי רק שלוש פעמים שבהן הישרתי מבט לנוכח סקסיום ישיר כלפיי. אחת, בקו 18 בתחנה המרכזית בתל אביב. אני בת 25. אני עולה לאוטובוס. במושב הקדמי, מתחת לשלט "מפני שיבה תקום", יושב איש מבוגר בהחלט, וכשאני עוברת לידו

1 שירה של קלודיה רנקין "In the Line at the Drug Store" נכלל בספרה *Citizen: An American Lyric* (Rankine 2014, 77). התרגום המובא כאן הוא שלי.

הוא דוחף את רגלו אל בין שתי הרגליים שלי. ניכר שלא מדובר בטעות או בתסמונת טורט. אני צורחת בטירוף. הנהג עוד לא יצא לדרך, מחכה לנוסעים נוספים. אני הולכת אל המושבים האחוריים ולאט לאט חוזרת לנשום.

השנייה בבאר שבע, ליד השוק. שעת בין ערביים, אני כבת שלושים. לידי עובר אדם כבן חמישים, רוה, גבוה, וזורק לי הערה סקסיסטית. לא זוכרת מה הייתה בדיוק. אני צורחת כאילו נכנס בי שד, והוא צועק בחזרה: "דיברתי בטלפון, מה יש לך?!". אני מחייכת לעצמי ונרגעת.

השלישית במועדון לילה. מוזיקה שחורה, בחור בלונדיני, קצת שיכור כנראה, מנסה לרקוד איתי. בא מאחור, מהצד. אני מתחמקת בתנועות ריקוד נחמדות, כרגיל במצבים כאלה. הוא ממשיך לנסות, ואני במצב בריחה כעשרים דקות אינסופיות. כבר לא יכולה לרקוד. אני דוחפת אותו בכת אחת ומפילה אותו לרצפה. הבירה שהחזיק בידו נשפכת עליו והוא מסתובב על הישבן בתנוחת עובר. גם עכשיו אני מרגישה איך הבטן שלי מתהפכת, לא מהמעשה אלא מהפחד שיקום וייתן לי אגרוף. מעגל של מבלים מצטופף סביבו. אני יוצאת אל הרחוב, עומדת בחוץ עם חברות שלי. רועדת. מסדירה את נשימתי לאט, בדיוק כפי שאני עושה עכשיו. בעל המקום מעיף את הבחור ודורש ממנו לא לחזור יותר.

אינספור חוויות דומות, שבהן נמנעתי מכל תגובה ישירה, הלכו ונצברו אצלי מגיל צעיר. אני דרוכה תמיד. אף פעם לא יכולה להרשות לעצמי להיות ניוחה. המנגנון הזה הוא מנת חלקן של נשים רבות, ובשנים האחרונות הוא מדובר ונוכח ציבורית ביתר שאת, עקב התחזקותה של תנועת MeToo.

בניגוד לפגיעות בנשים על רקע מגדרי, פגיעות באנשים על רקע גזעי כמעט שאינן זוכות ליחס בשיח הציבורי. רובן גם אינן מקבלות הכרה; לא צריך להגזים, לא צריך להתבכיין, כולם עוברים את זה, עם הזמן זה יעבור, מה לעשות. בניגוד לפגיעות בנשים, שנחשבות בלתי מקובלות לפחות ברמה ההצהרתית, פגיעות על רקע גזעי מתרחשות עדיין על רקע שאלת הלגיטימיות שלהן. אי-ההכרה החברתית בחומרתן היא חלק מהותי מחוויית הפגיעה.

"אני מרגישה שחורה במיוחד כשאני עומדת מול רקע לבן בוהק" (הרסטון 2017, 234).

בעבודת הדוקטורט שלה, כלנית צלאח בוחנת חוויות יומיומיות של אחרות (lived otherness) ומתחקה אחר הרגעים שבהם מזרחיות מצטלבת עם אקדמיות. היא מסמנת את הרגעים האלה אך גם את הבנליות שלהם ואת האופן שבו הם הופכים סמויים, הופכים כמעט לסאבטקסט שניתן לפרשנות. הסאבטקסט הזה יוצר כרוניקה של דיסאורינטציה. הבנליות

של הסיטואציה החברתית דומה להפליא לסיטואציות החברתיות שבהן מתרחשות הטרדות מיניות: ברחוב, במועדון, באוטובוס.

המרחב האקדמי מייצג מעמד ואתניות מסוימים. במידה רבה הוא מייצג את ההגמוניה התרבותית והמעמדית בישראל. ההתמקמות שלי במרחב שלי במרחב תל-אביביים, ולפעמים גם במרחבים פוליטיים ומקצועיים. בכמה מן המרחבים, האינטנסיביות של סימון הצבע שלי רבה יותר.

לאחד המפגשים השבועיים בתוכנית מלגאים יוקרתית שהשתתפתי בה הגיעה חוקרת חרדית. בהרצאתה המאלפת היא חשפה נתונים מעניינים, וטיעוניה היו פוליטיים וחדים. זה היה אחד המפגשים הסוערים בתוכנית, היות שלחוקרת הייתה ביקורת נוקבת על המגזר הדתי-לאומי (דווקא על הצד הדתי של המקף), שרבים מהנוכחים בכיתה השתייכו אליו במידה כזו או אחרת. במהלך שנתיים בתוכנית לא שמעתי מעולם ביקורת מעין זו. זה היה מרענן. הכיתה סערה. אני הייתי הרבה פחות מעורבת רגשית, אבל הבעתי עניין רב בדיון ושאלתי את המרצה שאלות על שיטת המחקר שלה ועל המחקרים שסקרה. תוך כדי ויכוח בין המרצה לשתיים מעמיתותיי ביקשתי ממנה להחזיר שקף שהראתה בחטף בשל הסערה שפרצה בכיתה, כדי להתעכב רגע על הנתונים שהראתה. רכות התוכנית, מזכירה במוסד, נזפה בי, החומה היחידה בכיתה: "אולי תיתני למרצה להוביל את השיעור, לשם שינוי?". לרגע השתרר שקט. אני עצמי קפאתי. הפנייה אליי הייתה צורמת ובלתי מותאמת בעליל למסגרת המפגש או לרגע הנתון בו. השיעור המשיך כרגיל. לא בשבילי, כמובן, כי כבר לא הייתי שם. האם עשיתי משהו לא בסדר? חשבתי בקדחתנות. אולי הגזמתי הפעם? אני הרי לפלפית. אולי הפעם באמת הגזמתי? החלטתי שלא. לא הגזמתי. בוודאי לא בהשוואה לשתי הנשים שישבו לידי, שהמרצה נאלצה לעצור את דבריה בגללן לא פעם וביקשה מהן להקשיב לה קצת לפני שהן מגיבות. החלטתי שהפעם אני לא עוברת על האירוע לסדר היום.

בתום השיעור ניגשתי לרכות התוכנית וכמעט בלחש (היו שלושה אנשים בכיתה, ולא רציתי לעורר מבוכה נוספת) שאלתי אותה לפשר ההערה שלה. הרכות הרימה את הקול. "את לא חושבת שאת מגזימה?", ענתה ופניה האדימו. השבתי שזה לא היה נעים. הייתי בטוחה שתודה שהערה שלה לא הייתה במקומה ונמשיך הלאה. אבל היא הטיחה: "את מוכנה להפסיק לצעוק עליי כל הזמן?!" שוב הרגשתי לא הולמת. לא מותאמת. לא נכונה. לרגע אף חשבתי להתנצל. לאחר התקרית, בעקבות תלונה של הרכות, ביקש ממני ראש התוכנית ללבן עימה את הדברים, אך סירבתי ונמנעתי ממגע.

שבריריות לבנה, אף שהיא כרוכה באי-נוחות וחרדה, נובעת, לטענתו של רובין דיאנג'לו (DiAngelo 2006), מתחושת בעלות ועליונות. כלפי חוץ נראה כי התוקפן הוא הקורבן, אבל בפועל יש לבחון את הסיטואציה גם בהקשר של צבע. בשנים האחרונות מלאה הרשת בסרטונים שבהם נשים לבנות (המכונות "קארן") מתקשרות למשטרה בקשר

למצבים זניחים שאנשים שחורים העמידו בפניהם. באחד הסרטונים המוכרים אישה לבנה מתקשרת למשטרה ואומרת בקול מתייפח כי גבר אפרו-אמריקאי מאיים עליה – משום שביקש ממנה לקשור את כלבה ברצועה על פי התקנות באזור. במקרה אחר סטודנטיות התקשרו למשטרה כדי להתלונן על סטודנטית שחורה שישנה על ספסל בתוך הקמפוס. באחרונה התפרסם סרטון ובו אישה מתלוננת במשטרה על אישה שחורה שלדעתה מדברת בטלפון בקול רם מדי, המפריע למהלך עבודתה.

בספרה (Hamad 2020) *White Tears, Brown Scars* פורשת רובי חמאד את ההיסטוריה של היחסים בין נשים לבנות לאנשים חומים ושחורים בעולם המערבי. נשים לבנות, היא קובעת, משתמשות בבכי כנשק נגד נשים שחורות שמצביעות על צביעותן או מערערות את הסדר הלבן. פעמים רבות, ממשיכה חמאד, כאשר נשים לבנות מאותגרות על ידי נשים שחורות הן ישתמשו בפריבילגיה הגזעית שלהן ויאשימו את הנשים השחורות בתוקפנות או בכריזמות. הנוכחים יזדהו לרוב עם מצוקתה של הפוגעת ויסייעו לה להימנע מלקיחת אחריות. האפשרויות הזמינות לאישה החומה/השחורה הן לקבל את האשמה ולהתנצל.

“זה זמן מה אני מהרהרת על תוקפה או רופפותה של מערכת מסוימת של הנחות, המקובלות על ההיסטוריונים של הספרות ועל מבקריה, ובחוגיהם הן מופצות כידע”
(מוריסון 1997, 18-19).²

במסגרת אותה תוכנית מלגאים הגיע יום אחד תורי להציג את המחקר שלי. מאחר שפעמים רבות כל מה שאנשים רואים כשאני מדברת על המחקר שלי הוא הצבע שלי, אני נזהרת משימוש בשורש גזע. ללא הועיל, כמובן. הכנתי פרזנטציה על אזרחות ומאבק למעמד אזרחי בתוך מוסדות הממשלה – הרבנות, משרד החוץ, הסוכנות היהודית; שירטטתי את מפת יחסי הכוחות בין אתיופיה לישראל ובתוך אתיופיה, בין יהודים ללא יהודים ובתוך הקהילה היהודית עצמה. בסוף ההרצאה והתגובות לה הגיע תורו של מנחה התוכנית, הפרופסור המכובד, להגיב. הוא פתח בקביעה שמחקר סוציולוגי אינו מחקר אמיתי, המשיך

2 ה"ידע" שמוריסון מתייחסת אליו גורס כי "הספרות האמריקאית המסורתית, הקאנונית, פטורה, משוחררת ובלתי מושפעת מנוכחותם בת 400 השנים של אפריקאים ואחריהם של אמריקאים-אפריקאים. דומה שיש הסכמה שבשתיקה בקרב חוקרי הספרות על כך שהספרות האמריקאית היתה בעליל תוצר השקפותיו של הזכר הלבן, שאר רוחו ועוצמתו. וכיוון שכך, מסכימים החוקרים, אין שום זיקה בין השקפותיו, שאר רוחו ועוצמתו ובין הנוכחות הגלויה והמסיבית של אנשים שחורים בארה"ב, אלא ניתוק גמור ממנה. ההסכמה הזאת מתייחסת לאוכלוסיה שזמנה קדם לכל סופר אמריקאי בעל שם, ושהיתה, לדעתי, אחד הכוחות הרדיקאליים, החשאיים והמחתרתיים ביותר, המשפיעים על ספרות ארצנו. המחשבה על הנוכחות השחורה הזו חייבת להיות במרכז כל הבנה של ספרותנו הלאומית, ואין להותירה מרחפת וערטילאית בשולי הדמיון הספרותי" (מוריסון 1997, 19).

בטיעון על אי-הרלוונטיות של עבודתי למחקר היסטורי ועיגן את טיעוני במאבק הרעיוני בין היסטוריונים לסוציולוגים. היסטוריונים, טען, בניגוד לסוציולוגים, מתבססים על עובדות. הוא המשיך ואמר שאינו מבין למה אני חוקרת "אזרחות" בשעה שאני מבקשת לחקור גזענות. אם אני רוצה לחקור גזענות, אמר, אין לי מה להתעסק בסוגיית האזרחות בישראל ו"לסחוט גזענות" מנושא שלא קשור לגזענות בכלל. לגבי דידו, הדחייה של מדינת ישראל את יהודי אתיופיה מקורה באי-הבנה קטנה, מבוכה לכל היותר, בקשר ליהדותם. מרגע שהעניין הוברר, הכול הסתדר ולכן אין כל קשר לגזענות.

תגובתו ביקשה והצליחה לגרור את הוויכוח לאזורי הנוחות שלו ושל חלקים נרחבים מהקהל: לשאלה אם יש או אין גזענות בישראל, או לכל הפחות אם במפגש בין יהודי אתיופיה למדינת ישראל היה רכיב גזעני. מובן שלא זו השאלה שהמחקר שלי עוסק בה, וכך הפסדתי משוב ענייני, אקדמי, על התוכן שהצגתי. בתנאים האלה, מובן שלא הישרתי מבט. תחת זאת, התגוננתי. במהלך דבריו הערתי הערות ביניים, ובשלב מסוים הוא השתמש כלפיי בכיטוי התמוה "עיניים שלי", שגרם לסטודנטים להחליף ביניהם מבטים. באותו רגע מחקתי את ההתבטאות הזאת מהתודעה. רק לאחר שבוע נזכרתי בה, ושאלתי את אחת החברות אם שמעה את הפרופסור מכנה אותי "עיניים שלי". היא כמובן אישרה זאת.

הנושא שבחזרתי לחקור, "אי-לגאליות יהודית ואזרחות אתנו-לאומית: יהודים אתיופים בישראל בשנים 1955-1975", עורר בי חרדה בשלב מסוים. החלטתי שעליי לחקור משהו פשוט יותר ויומריני פחות מאזרחות בישראל, ולהימנע מהטענה מרחיקת הלכת שאתיופים יכולים ללמד אותנו משהו על אזרחות בישראל. סברתי שיהיה נכון יותר וגם מותאם יותר לרזומה שלי לעסוק ביוצאי אתיופיה במערכת ההשכלה הגבוהה. שיתפתי את המנחה שלי בלבטים האלה, והיא הציעה שאתייעץ עם מומחים בנושא. כך עשיתי. פניתי לפרופסור שעוסק בנושאים מקבילים וקבענו פגישה. בפגישה הוא שאל אותי שתי שאלות. הראשונה: האם את יותר אתיופית או יותר חוקרת? והשנייה: אם את חוקרת "אמיתית", האם תוכלי לעמוד מאחורי נתונים שיוכיחו נחיתות שכלית של יוצאי אתיופיה? הוא ביסס את השערתו על מחקרים שונים מארצות הברית שכמה מהם כבר אסורים לציטוט בתקופתנו, וטען שלשם עריכת מחקר דרושה גם תעוזה מחקרית.

נותרתי לשבת שם ולענות על שאלותיו בצורה עניינית, כאילו מדובר בדיאלוג נורמלי. החלשתי את המבט. יצאתי מהפגישה מעורערת, אבל רק אחרי זמן רב, כששיתפתי חברים, הייתי מוכנה להכיר במה שהתחולל בה. כשהוא מבקש ממני להיות חוקרת ולא אתיופית, הוא למעשה מבהיר לי שאני לא יכולה לפגוש אותו מחוץ לצבע שלי, שאני תמיד צריכה להוכיח שאני גם אשכנזייה ושיש לי נאמנות ל"חוקים האקדמיים" בדיוק כמו לכל דוקטורנט אחר. הבנתי שבדרך כלל, במרחבים לבנים אליטיסטיים, אני נוהגת בדיוק כך: משתפת פעולה.

הדרישה הזאת מייצרת בתורה קיפאון. כשאני מבקשת לטעון טענה אקדמית, אני רואה בעיני רוחי את האלות המילוליות של הפרופסורים המכובדים. אני צריכה כל הזמן להחליש את המבט, לצמצם את עצמי ולהתאים לסיטואציה שמוטה נגדי מלכתחילה.

”לעזאזל, נמאס לי כבר. אני לא יכול למצוא מקום לישון בו בלי לעבור בבית משפט? נמאס לי לריב עם כל אידיוט על מה שבשביל כל השאר הוא מובן מאליו. אני עייף, בן אדם, עייף! נשבר לך פעם לגמרי? אני, נשבר לי לגמרי. ואני מפוחד. אני נלחם כבר כל כך הרבה זמן שאני כבר לא בן אדם” (בולדווין 2019, 79).

התגובות שלי לחוויות שתיארתי כרוכות בחוויית המחיקה של הסובייקט שאני. ברגעים כאלה אני מרגישה שלא רואים בי בת אנוש, או למצער בת אנוש שווה, וזוהי תחושה ממוטטת עד כדי קיפאון. הקיפאון הוא גם ביטוי לחוסר הרצון לשתף פעולה עם הפוגע, לפחות לא באופן אקטיבי. ההצטברות של המקרים האלה, שכמותם חווייתי (ועוד אחווה מן הסתם) לאין מספר לאורך שנות חיי, מעייפת. להיות על המשמר כל הזמן, להגיד את הדבר הנכון שלא יסבך אותי ולא יבעט אותי מהמרחב שאני רוצה להיות בו, אבל גם ישמור עליי ועל שפיות דעתי.

פנון מתייחס לחוויה הזאת – התמודדות עם יחסם של אנשים לרכיב הצבע של הזולת ולא לזולת עצמו (פנון 2004). לדבריו, תהליך ההכרה של הסובייקט בגופו שלו ובמתווה גופו מתרחש לרוב תוך כדי יחסים דיאלקטיים הדרגתיים וממשיים עם העולם. בעולם הקולוניאלי, הדיאלקטיקה מבוססת על דה-פרסונליזציה ואובייקטיפיקציה; זהותו של השחור – הסובייקט שהוא – מבוססת פחות על חוויותיו עם העולם ויותר על היסטוריות מצטברות שנכתבו עליו. האדם השחור בגרסה הקולוניאלית אינו סובייקט אלא אובייקט, והוא בעיקר אוכל אדם, כמו שפנון מציין. האובייקט הזה חי בפער מתמיד בינו ובין עצמו הסובייקטיבי. פנון מתאר את חוויית החיים הזאת כמעגל תופת. השחורות שלו תמיד נמצאת שם, מטרימה כל מפגש עם העולם (שם, 87-89). הוא כותב, ”המבטים הלבנים [...] כבר מבתרים אותי. אני מקובע. לאחר שכוונו את אזמלי המיקרו, הם מנתחים באופן אובייקטיבי שכבות של הממשות שלי” (שם, 88). ראלף אליסון ניסח זאת במונחים שונים מעט:

אני בלתי נראה. לא, אינני רוח רפאים הדומה לרוחות שרדפו את אדגר אלן פו; ואף לא אחד מאותם יצורים שקופים ורופסים שאנו רואים בסרטי אימה הוליוודיים. אני אדם ממשי, בשר ודם, בעל רמ”ח איברים ושס”ה גידים, ואפשר לומר גם בעל מוח. הבינו, אני בלתי נראה משום שהבריות מסרבים לראות, כאילו הייתי מוקף מראות מעוותות, בדומה לראשים בלא גוף שאנו רואים לפעמים בדוכן המופעים שבשולי הקרקס. כאשר הבריות

מתקרבים אליי, הם רואים רק את סביבותי, את עצמם או את יצירי דמיונם, למעשה הם רואים כל דבר רק לא אותי! [...] לעיתים אתה נאלץ לשאול את עצמך אם אתה באמת קיים... (אליסון 1988, 9).

הקיפאון הוא רק תגובה אחת ממנעד התגובות שמתאפשרות לי במסגרת הדיאלוג הכפוי דרך קו הצבע. קיפאון ועייפות, וגם כעס. כעס. ועוד קצת כעס. יכול אדם זר לסבור שהוא שואל אותי שאלה תמימה, מזן השאלות המופנות תדיר לנשים כמוני, ובתגובה הוא ייצלה באש הגיהנום. מייד, עוד לפני שהספיק להציב סימן שאלה. נשים וגברים לבנים, שצבע עורם שקוף בעיניהם ובעיני סביבתם, ישאלו אותי למה אני כל כך כועסת ולמה הטונים האלה, ויצפו ממני להשיב בסבר פנים יפות. או אז אהפוך מהר מאוד למחרכת שמחות, כזאת ש"יואו, אין לך חוש הומור בכלל את, הא?". למדתי זה מכבר לא להיעלב מהאמירות האלה וגם יצרתי לעצמי מרחבים נטולי הומור גזעני, אך אני עדיין נדרשת לשאלות ואמירות מהסוג הזה. במבט לאחור, חלק נכבד מחיי האקדמיים הוקדש ליצירת מרחבים בטוחים, מרחבים חומים או מרחבים לבנים שבהם אני נדרשת להסביר כל הזמן למה אני כועסת. במרחבים הללו הבנתי שאני יכולה להיות סובייקט, שם פרטי, מחוץ לצבע שהוא הרכיב הבלעדי של זהותי. במרחבים הללו אני לא חייבת להיות דרוכה, להצטמצם כל הזמן למצב כוננות והתגוננות.

הטרדות על בסיס גזעי לא עברו את התהליך התרבותי שעברה סוגיית ההטרדות המיניות. הטרדות גזעיות, בחברה היהודית לכל הפחות, נמצאות בשלב שבו היו הטרדות מיניות לפני עשרים שנה. לדעתי, הזמן אינו פקטור במקרה הישראלי. החברה הישראלית מסרבת להכיר בהטרדות גזעיות כבחטא קרמון שנטוע בהיגיון של המדינה היהודית. התגובה החריפה שלי להטרדות מיניות בוטות שחוויתי ושיתוף הפעולה של הסביבה (כמו במקרה של בעל המועדון) אפשרו לי לחוות את המתקפות הללו באופן שאינו מייצר דיסאורינטציה כרונית. בשגרת הטרדות המיניות היומיומיות, האפשרות להיעזר בסביבה זמינה לי. יתר על כן, זו אפשרות שמעוגנת בתרבות. לא כך הדבר בנוגע להטרדות על בסיס גזעי.

בספר *Getting Respect* (Lamont et al. 2016) השוו החוקרים בין התגובות של קבוצות שונות שסובלות מסטיגמטיזציה בישראל, בארצות הברית ובברזיל. מחקרם מלמד ששחורים בארצות הברית מגיבים למופעי גזענות בעוצמה רבה יותר בהשוואה לקבוצות האחרות שנבדקו (פלסטינים, מזרחים, אתיופים, ושחורים-חומים בברזיל). הקורבן בארצות הברית מבין מייד שמדובר במופע של גזענות. הבהירות הזאת קשורה לרפרטואר התרבותי שלו – החלום האמריקאי, העבדות ומורשת התנועה לזכויות האזרח. בישראל, כמו בברזיל ואף במידה רבה יותר, ההכחשה של האפליה ההיסטורית כלפי מזרחים רווחת. ההכחשה הזאת מבוססת על האתוס הציוני של קיבוץ הגלויות וכור ההיתוך – כלומר כולנו שותפי גורל, או כמאמר השיר, "כולנו יהודים". יוצאי אתיופיה שותפים גם הם לאתוס הציוני, ועל כן כל דבר שפוגע באתוס של שותפות הגורל וברעיון "כולנו יהודים" נדחה. זו אחת

הסיבות לנטייה לצמצם את חלקו של רכיב הצבע כשנתקלים ביחס סטיגמטי. האתוסים הלאומיים של קבוצות שונות בישראל – פלסטינים, מזרחים ואתיופים – מובילים אותן לצמצם את רכיב הצבע בפגיעה המתמדת שהם חווים ולקשר את הפגיעות לאתוסים שהן מאמינות בהם. הגדרת הישראליות של האתיופים שרויה בדיסוננס מתמיד בין ההזדהות עם האתוס הציוני ובין סימונם כ"שחורים". מצד שני, סימונם כשחורים מגביר את עוצמת הקבוצתיות שלהם בהשוואה למזרחים ולברזילאים שחורים-חומים.

איפה תהיו / פאט פארקר

האם נסית אי פעם להתחבא?

בקבוצה

של נשים

להחביא

את עצמך

להחליק בין הרצפות

להחליק עצמך הלאה, ילדה (פארקר 2014, 61).

מכנה משותף נוסף לשני סוגי הפגיעות הוא המבט. לאורה מאלווי, שעסקה בייצוגים תרבותיים של נשים, טענה כי תפקידן של נשים בסרטים אמריקאיים הוא להיות נצפות או מוצגות (Mulvey 2016). הן אינן משיבות מבט ובוודאי אינן מישירות מבט. בל הוקס אומרת כי המבט הנשי הוא אוקסימורון בחברה הפטריארכלית. כילדה, היא מספרת, אסור היה לה להישיר מבט למבוגרים ממנה; הדבר נתפס כסימן של התנגדות, ערעור על הסמכות. לטענתה של הוקס, מאלווי נטועה בתוך הקשר לבן ומתעלמת לחלוטין מהרכיב הגזעי; המבט הקולנועי על נשים שחורות לאורך ההיסטוריה מייצר נשים חסרות רגשות, ללא ילדים, ומופקרות מבחינה מינית (hooks 1992). במסה "ידוע שהתימניות חמות במיטה": על הקשר בין צפיפות הפיגמנט לשם התואר פרחח" (נעמן 2006) מצליחה יונת נעמן לעשות את החיבור, שכמעט שאינו קיים בדיון הציבורי והאקדמי בישראל, בין סקסזם לגזענות. נעמן מראה כיצד הגוף של האישה המזרחית נצפה כאובייקט מיני מופקר ומותר. הספרות הפסיכולוגית דנה בשאלה אם פגיעות היא הנצחה של קורבנות או שיש לה כוח מרפא, ואפילו כוח פוליטי. לטענת ונדי בראון (Brown 2020), פגיעות עלולה להכניס נשים למעגל תופת של קורבנות. השקעת יתר בפגיעה, בדיבור עליה ובחשיפתה, טוענת

בראון, עלולה להוביל לזהות קשיחה שאינה מאפשרת לסובייקט להיות כל דבר אחר מעבר לפגיעה עצמה. נעמי מישל (Michel 2016) מביאה את הדוגמה שחלקה אודרי לורד עם קוראיה: כשקראו בבית הספר על סמבו הקטן,³ היא חשה שמדובר בדמות שהסביבה החיצונית מלבישה עליה. היא התייחסה לאותו מטען שפנון ורו בויו דיברו עליו: לבנים לעולם אינם מדברים אל שחורים כאילו היו סובייקטים, אלא תמיד בתוך המסגרת והמטען העשיר של הדמיון הלבן על השחור. מקורו של הפצע הוא בשיח החברתי על שחורים בתרבות האמריקאית. בה בעת לורד מפנה את הפגיעה פנימה; אף שמדובר במקור חיצוני, היא שואלת את עצמה – האם משהו לא בסדר איתי? אפשר לומר כי כאשר הפנייה אל הסובייקט טעונה באופן כרוני בגורמים שאינם קשורים לזהותו, הוא עשוי לתהות שמא הגורמים האלה קשורים לזהותו באופן מהותי. השאלה "מה לא בסדר איתי" קשורה בסוג הפניות החוזרות ונשנות מצד הסביבה; אם בסביבה מתייחסים לאופן הלבוש שלי ולשאלה כמה ילדים יש לי, אם בכלל, השאלות הללו יהפכו בהדרגה לחלק מהזהות שלי. כך לגבי שאלות בנוגע לעלייה מאתיופיה, לשם האתיופי שלי, ולשאלה של מי שרואים אותי באוניברסיטה לעיתים קרובות אם אני עובדת שם כמזכירה.

ברנה בראון, שחקרה את היחסים בין בוש, פגיעות, אמפתיה ואומץ, טוענת כי פגיעות היא אומץ, ובכוחה לרפא בוש משתקת. העדות המובהקת ביותר לאומץ, לדבריה, היא מידת יכולתו של אדם להיות פגיע (Brown 2012).

איי-הכרה חברתית בפגיעות מסוימות יוצרת אצל הקורבן בדידות ותחושת חוסר נראות. אחת ההגדרות של ההוויה הזאת היא טראומה עיקשת. אפי זיו מגדירה טראומה עיקשת כתוצאה של תנאי דיכוי מתמשכים בזמן הווה – סקסזם, גזענות, הומופוביה, לאומנות. שלא כמו טראומות שהאירוע שחולל אותן הסתיים, התמשכותה של הטראומה העיקשת היא תוצר של מציאות חברתית פוגענית מתמשכת (זיו 2012). טראומה עיקשת מתייחסת להשפעות הטראומטיות של דיכוי ממוסד ומתמשך על הסובייקטיביות. אחד המאפיינים המרכזיים של טראומה עיקשת הוא שקיפותה והאופן שבו קורבנותיה מפנימים אותה כאילו הייתה טבעית ונורמלית. קורבנותיה של הטראומה העיקשת בדרך כלל עיוורים לקיומה, ולכן הפנמתה של הטראומה החיצונית ככשל פנימי היא תנאי בסיסי לאפקטיביות של פעולתה. עצם ההגדרה "טראומה עיקשת" מאפשרת לבחון בחשדנות פסיכופתולוגיות שנהוג לייחס למרקם הנפשי האינטימי של סובייקטים מסוימים. למעשה, אפשר להבין טראומות עיקשות כאפיונים תגובתיים המגיבים למציאות חברתית אבנורמלית. ברגע הקונקרטי החוויות מחוללות הטראומה עלולות לשתק; בטווח הרחוק הן עלולות לחולל דיסאוריינטציה כרונית.

3 את "הסיפור של סמבו השחור הקטן" ("The Story of Little Black Sambo") כתבה ואיירה הסופרת הסקוטית הלן בארמן. באוקטובר 1899 הוא פורסם במסגרת סדרת ספרים בפורמט קטן בשם The Dumpy Books for Children. הסיפור היה פופולרי במשך יותר מחצי מאה.

יש האשטאג שאני אוהבת, #letblackgirlsbevulnerable. ברגעים של תשישות הגוף והנפש, כשאני מבקשת להמשיך לשחק את המשחק שבו אני חושפת את האמת וצועקת נגד העוולות הקולקטיביים והאישיים, אני נזכרת בהאשטאג הזה ואומרת לעצמי: אני רוצה שתהיה לי הזכות להיות פגיעה. להיות נעלבת. להיות עייפה. להיות כועסת. וגם הזכות לומר לאדם גזען: תיצלה באש הגיהנום. אני אתפלל לכך ביום כיפור הקרוב. ושהסביבה הנאורה שבתוכה אני פועלת תפסיק לומר לי שאני מגזימה, כי אני לא יכולה להגזים. החיים שלי מוגזמים מעצם היותם.

כתיבת הטקסט הזה אינה דבר של מה בכך עבורי. אני מקווה להתרגל למהלך החושפני של גילוי הפצעים שנושאת אישה חומה במרחב הישראלי, ובייחוד במרחבים המתקראים "נאורים". המרחבים הללו, שהיו אמורים להיות בית עבורי, הפכו עם השנים למרחבים עמוסים באלומות מילולית ושליטה סימבולית.

כשאחת מחברותיי קראה את טיוטת הטקסט היא נבהלה. היא נבהלה מהאפשרות שאחשוף את עצמי לא רק מול האנשים הטובים, אלא גם מול המלעזיזים. שאני מספקת עוד תחמושת לגזענים הנאורים ולגזענים הלא נאורים. היא נבהלה מתוך דאגה לכריאות הנפשית שלי. אבל אני מבינה שהכתיבה הזאת, על רקע התדמית שהצלחתי ליצור במהלך השנים, היא למעשה תחילתו של ריפוי.

החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

ביבליוגרפיה

אליסון, ראלף, 1988. האדם הבלתי נראה, בתרגום אורי בלסם, תל אביב: זמורה ביתן. בולדווין, ג'יימס, 2019. הולכים לפגוש את האיש, בתרגום זהר אלמקייס ויואב רוזן, תל אביב: ספריית פועלים והקיבוץ המאוחד.

הרסטון, זורה ניל, 2017. עיניהם צופות באלוהים, בתרגום רעות בן יעקב, הוד השרון: הכורסא. זיו, אפי, 2012. "טראומה עיקשת", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 5, עמ' 55-73. מוריסון, טוני, 1997. מישחקים באפלה: לוכן עור והדמיון הספרותי, בתרגום עמנואל לוטם, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

נעמן, יונית, 2006. "ידוע שהתימניות חמות במיטה": על הקשר בין צפיפות הפיגמנט לשם התואר פרחח, תיאוריה וביקורת 28, עמ' 185-191.

פארקר, פאט, 2014. *איפה תהיו, בתרגום יעל חזן לוי, יעל דקל וחני כבדיאל, באר שבע: רעב. פנון, פרניץ, 2004. עור שחור, מסכות לבנות, בתרגום תמר קפלנסקי, תל אביב: מעריב.*

- Brown, Brené, 2012. *The Power of Vulnerability*, Boulder: Sounds True.
- Brown, Wendy, 2020. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- DiAngelo, Robin J., 2006. "‘I’m Leaving!’ White Fragility in Racial Dialogues," in Denise E. Armstrong and Brenda J. McMahon (eds.), *Inclusion in Urban Educational Environments: Addressing Issues of Diversity, Equity, and Social Justice*, Greenwich: IAP, pp. 213–241.
- Hamad, Ruby, 2020. *White Tears, Brown Scars*, New York: Catapult.
- hooks, bell, 1992. "The Oppositional Gaze: Black Female Spectators," in *Black Looks: Race and Representation*, Boston: South End Press, pp. 115–131.
- Lamont, Michèle, Graziella Moraes Silva, Jessica Welburn, Joshua Guetzkow, Nissim Mizrahi, Hanna Herzog, and Elisa Reis, 2016. *Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel*, Princeton: Princeton University Press.
- Michel, Noémi, 2016. "Accounts of Injury as Misappropriations of Race: Towards a Critical Black Politics of Vulnerability," in *Critical Horizons* 17(2), pp. 240–259.
- Mulvey, Laura, 2016. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, London: Afterall Books.
- Rankine, Claudia, 2014. *Citizen: An American Lyric*, Minneapolis: Graywolf.