

בין הכפפה להתנגדות: הדיאלקטיקה של מנגנוני הבושה

אפי זיו

התוכנית ללימודי נשים ומגדר, אוניברסיטת תל-אביב

מבוא

במאמר זה אעסוק במופעיה של בושה במרחב המגדרי. אטען כי זהות מגדרית, כל זהות מגדרית, מוטענת בחוויה של בושה ונוצקת מתוך דיאלוג בעל היגיון דיאלקטי עמה. מן הצד האחד אראה שבושה היא מנגנון אינטרפלציה מרכזי בכינון הסובייקטיביות המגדרית, כלומר בושה היא חוויה שבאמצעותה סובייקטים/ות לומדים/ות לציית להסדרי המגדר והמיניות המסומנים כמועדפים ולהתמייין על פיהם במערכת נתונה של חוקים חברתיים. משום כך הדיון בבושה חושף את הדרכים המורכבות שבעזרתן השיח ההגמוני מפעיל מערכי אינטרפלציה אפקטיביים על הסובייקט המגדרי. בניסוח זה, הבושה היא הסמן של ההגמוניה. היא הרועה ההודף את הסובייקט הממוגדר אל שורות העדר המגדרי. "התביישו לך", אומר סוכן המשטר החברתי ההגמוני לסובייקטית האינטרפלציה.

מן הצד האחר אטען שבושה אינה רק מנגנון מכפיף. בעבור הסובייקטית, הבושה מזמנת גם הזדמנות ליחסים בעלי אופי דיאלקטי שמתקיימים בהם מתחים בין הכפפה לפעולה, בין שלילת הכרה להכרה, בין איום בפירוק הסובייקטיביות לבין הזדמנות לכינונה. במילים אחרות, בושה היא חוויה מעצבת ומווסתת של מערכת המשטור המגדרי, אבל בה בעת היא מייצרת סדק שדרכו יכולה להופיע התנגדותה של הסובייקטית לכינונה המגדרי. ברצוני לבחון אפוא לא רק את אזורי הפעולה האפקטיביים של הבושה, אלא גם את אזורי "כישלונה" כפעולה אפקטיבית של אינטרפלציה וויסות הסדר החברתי. יתר על כן, ברצוני לראות בבושה מקור, כמו גם מנעד, לבחירות תרבותיות ופוליטיות נוספות ובהן גם התנגדות. בכך אני מבקשת לראות באינטרפלציה לא רק תוצאה (או אפקט), כפי שהיה מציע לנו לואי אלטוסר, אלא תהליך, מרחב טנטטיבי, עם הבזקים של פעולה. בניסוח אחר, אין לראות במנגנוני הבושה גורמים הפועלים בהיגיון דטרמיניסטי. נהפוך הוא, אני טוענת שהבושה פותחת פתח לפעולה ולפרשנות שאינן מובילות לתוצאה אחת, קבועה וברורה מראש.

לשם פיתוח הטיעון אבחן ביטויי מגדר טרנסג'נדריים כמופעים של התנגדות לפעולתה

המווסתת והמרסנת של הבושה. לטענתי, הסובייקט הטרנסג'נדרני מכריע את האפקט המכפיף של הבושה בהכריזו על התנגדותו לשיח המגדרי. אם הספרות הקלינית והחברתית יוצרת פתולוגיזציה של טרנסג'נדריות, הרי הרגע שבו הסובייקט מרים את ראשו מתוך הבושה מאפשר תהליך של אינדיבידואציה וסוכנות פועלת (agency). אבחן אפוא את הבושה כאתר שבו נפגשים ומוכלאים זה בזה מנגנונים מעורבים: מנגנונים הגמוניים ונורמטיביים מן הצד האחד והתנגדות קונטרה-הגמונית מן הצד האחר.¹

טענותיי מתבססות על מערכות ההמשגה הפוסט-סטרוקטורליסטית, הפמיניסטית והג'נדר-קווירית, הרואות במגדר, במין ובמיניות "הישגים" ולא מהויות.² הניתוח שאציג מתבסס על עמדה המפרקת, מאתגרת ומערערת מראש את ההנחה שמגדר, מין או מיניות מתקיימים באופן שקודם לשיח ושאינו תלוי בו, וכן את ההנחה שקיים סובייקט קדם-מגדרי. את הניתוח אלווה ברפרור לדמותה של גיבורת הספר גילגי (לינדג'ן 1974),³ שזוהתה מאתגרת גבולות מגדריים במשחקיות, בשעשוע ו"בלי בושה".

בחלקו הראשון של המאמר אסקור את השיח הקליני ואת השיח החברתי-פוליטי על הבושה. אני מציעה הרחבה של הפרשנות המקובלת בשיח הקליני, ולפיה בושה היא רגש המתהווה במסגרת קשר עם "אחר משמעותי". אטען שהבושה מתהווה במסגרת יחסיה של הסובייקטית עם כללי הציטוט של ההגמוניה ועל כן היא מחייבת אותנו להתבונן במנגנונים הסוציולוגיים והפוליטיים של הבושה (Scheff 2000; Ahmed 2004).

בחלקו השני של המאמר אעמוד על התנועה הכפולה שבין כינון הסובייקט (subjectification) לבין פירוק הסובייקט (de-subjectification), הגלומה במנגנון הבושה.

¹ הבושה היא מאפיין מרכזי של התהוות הזהות בקרב קבוצות שחוו דיכוי (למשל שחורים/ות, מזרחים/ות, ניצוליות/ות שואה, הומוסקסואלים ולסביות ובניות מעמדות נמוכים). עם זאת, ברצוני ליחד את הדיון כאן למאפיינים הייחודיים של השפעות הבושה על התהוותה של זהות מגדרית. עוד, אינני דנה במאפיינים הייחודיים של הבושה ברמה האונטולוגית. הנחתי היא שסובייקטים מקיימים דיאלוג רציף עם הבושה, שהיא מנגנון בלתי נפרד של ההגמוניה המשמש לדיכוי. ההבדלים בין חוויות הבושה השונות קשורים למבני השיח השונים, שמתוך חיכוך או דיאלוג עם צומחת הבושה. שחורים, בני מעמדות נמוכים, הומוסקסואלים ולסביות מתביישים בזוויותיהם לנוכח שדות שיח שונים, המאופיינים בהיסטוריות ובפרקטיקות שיחניות שונות. המנגנונים השיחיים במגדר הם ייחודיים ואין להם מקבילה במערכי שיח אחרים. לדוגמה, השיח הפסיכואנליטי הבנה נרטיב אוניברסלי של התפתחות מגדרית "נורמלית", וכך הוא מזמן לזהות הצומחת מפגש עם מערך פרטיקולרי של אמונות, עמדות או הנחות. כמו כן, לאנשים מקבוצות שונות זמינות פרקטיקות שיחניות שונות לניידות או ל"מעבר" (passing). כך למשל, אחד ממאפייניו של מגדר בהקשר זה הוא המדיקליזציה של התחום והעובדה שכיום אפשר לעבור בין מצבים מגדריים בעזרת התערבויות רפואיות מגוונות. טענתי היא שהשוני בין מבני השיח ובין המנגנונים הדיסציפלינריים של כל שיח מייצר נתיבים שונים לבושה או מטעין את האפקט הגופני של הבושה בתכנים שונים, אבל הוא אינו משנה את עצם קיומה.

² Butler 1990; 2004a; Sedgwick 1990; Bornstein 1994.

³ את הספר כתבה הסופרת השוודית אסטריד לינדג'ן ב-1945. שמה של גיבורת הסיפור השוודי, פיפי, תורגם בתחילה לביילבי בספר מי מכיר את בילבי בת גרב בתרגומה של תמר שלמון (1973) ואחר כך לגילגי בספר גילגי בתרגומה של אביבה חיים-היימן (1974).

אטען שכינון הסובייקט ופירוקו אינם שתי תנועות המציעות חלופה זו לזו. נהפוך הוא: הם מופיעים בו בזמן ולכן הם מייצרים אמביוולנטיות. המרחב המתקיים בין הקטבים הללו הוא מקום אמביוולנטי שבתוכו מיוצרת האינטרפלציה ומתוכו מתפתחת גם ההתנגדות. במקום הזה הופך מעמדה הכפול של הבושה למרכזי. אם כן, הציר הדיאלקטי לא רק מסמן את הבושה כמנגנון-על האחראי למשטור הסובייקטיביות ולהכפפתה, אלא הוא קורא אותה, בעת ובעונה אחת, כרגש האחראי לעיצובן ולייצורן של סובייקטיביות, אינדיבידואליות וסוכנות. לשם כך אערוך הבחנה מתודית בין בושה כרגש (emotion) לבושה כאפקט (גופני); את הראשונה אכנה בושה חברתית ואת השנייה אכנה בושה גופנית. נקודת המבט הראשונה — בושה חברתית (הבושה כרגש) — בוחנת את האופנים שבהם החברתי מוטען אל הביולוגי ומייצר אותו, ואילו נקודת המבט השנייה — בושה גופנית (הבושה כאפקט) — בוחנת את האופנים שבהם הביולוגי מייצר או מטעין את החברתי.⁴ אני רואה בשתי קריאות אלו של הבושה מופעים מוכלאים, אם להיעזר בדימוי של רצועת המוביוס, המשמשת אצל אליזבט גרוס (Gross 1994) מטפורה לפעולה המשולבת והבלתי מובחנת של הביולוגי והחברתי. לבסוף, אני מציעה להתבונן בבושה ככמפה רגשית וגופנית גם יחד לזיהוי אזורי דיאלוג עם ההגמוניה.

השיח הקליני על בושה

מהפנים-נפשי (intra-psyche) לבין-אישי (intersubjective)

בספרות הפסיכואנליטית יש מסורת של כתיבה מקוטעת על מקורותיה של הבושה ועל השפעותיה. השיח הקליני העוסק בבושה רואה בה אפקט מרכזי באינטראקציות אנושיות פתולוגיות ונורמליות, נושא קונפליקטואלי מרכזי בסוגים מסוימים של פתולוגיה, ואחת התחושות המכוננות בהתפתחות המוקדמת של הילד. הפרשנות של חוויית הבושה בשיח הקליני משתנה בהתאם למסגרת הפרשנות התיאורטית. עם זאת, בהיסטוריה של השיח הקליני על הבושה אפשר לזהות גם מהלך של התפתחות ליניארית: מפירוש של הבושה כיצר או כחווייה פנים-נפשית, הנוצרים במנותק מן ההקשר של יחסי אובייקט, לפירוש של הבושה כרגש המתהווה תמיד במרחב הבין-אישי.

כך למשל פסיכואנליזה פרוידיאנית קלאסית מנסחת בושה במונחים של יצרים. פרויד, על אף התעלמותו מהבושה בכתביו המאוחרים, הקדיש לחווייה זו מקום בספרו *Studies on Hysteria* (Freud and Breuer [1895] 1953–1974). פרויד טען שתחושות נסתרות כמו בושה הן שגורמות להיסטריה, ושהדחקה היא תוצר נלווה של בושה. כך מיקם פרויד את הבושה כאחת החוויות המרכזיות הגורמות לפסיכופתולוגיה. בשנת 1900, עם פרסום פשר

⁴ קריאה זו של הבושה נסמכת על מגמה בתיאוריה הביקורתית המכונה Affective Studies, הרואה באפקטים כמו בושה מנוף לשינוי חברתי. אחת הכותבות המרכזיות המייצגות את המגמה הזאת, אלספת פרויבין, כותבת: "זה אנושי לחוש בושה, המטרה היא לעשות זאת כראוי" (Probyn 2005, 34).

החלומות (פרויד [1900] 1974), פנה פרויד לנסח את מחשבותיו במסגרת תיאוריית היצרים. במסגרת זו הוחלפה הבושה בחרדה ובאשמה. פרויד טען שבושה היא תחושה רגריסיבית, המופיעה בעיקר אצל ילדים, נשים ואחרים הסובלים ממבנה אישיות פגום או לא מפותח. אשמה, לעומת זאת, קיבלה בתורתו מעמד של רגש בוגר ואחראי. וכך, מאז 1900, הספרות הפסיכואנליטית האורתודוקסית נוטה להתעלם מחוויית הבושה ועיקר המאמץ המחקרי מופנה במקום זאת אל חוויית האשמה. רק בשנות החמישים של המאה ה-20 התעורר בשיח הפסיכואנליטי עניין מחודש בחוויית הבושה ובהשפעותיה על האני. שינוי היחס לתופעת הבושה כרוך בהתפתחויות אחרות בשיח הפסיכואנליטי, ובעיקר בהתרחקות ממודל היצרים המסורתי ובפנייה לתפיסה ההתייחסותית של ההתפתחות האנושית.

הגישות הבין-אישיות בפסיכואנליזה רואות בבושה רכיב מרכזי בהתפתחות הזהות ומרמזות על מעמדה הדיאלקטי. יש הרואים בבושה חוויה מעצבת זהות ויש הרואים בה חוויה המעידה על עיוות בעיצוב הזהות. אריק אריקסון (Erikson 1950) למשל קושר בין התפתחות חוויית הבושה לבין חוויית אין האונים המאפיינת את הינקות. לשיטתו, בשלב האנאלי הילד חשוף במיוחד לחוויית הבושה. יכולות העצמאות המתפתחות שלו, לצד מודעותו המתפתחת למגבלותיו, לקטנותו ולחוסר האונים שלו, יוצרות מצע פורה להתפתחות רגש הבושה. בהמשך, הלוי ספרו (Spero 1984) ממקם את התפתחותה של חוויית הבושה בשנת החיים השנייה של הפעוט/ה ומייחס לה ערך שלילי. לטענתו, בושה מתפתחת בהקשר של ארגון אנאלי. ההפנמה של עמדות הוריות מביישות מתחילה בגבול שבין המודעות לקיומו של האובייקט לבין המודעות להווייתו של האני. צמיחתה של הבושה במרחב שבו נוצרת מודעות לפגיעותו של האני, לפגימותו ולמגבלותו היא שעומדת בבסיס התפיסה השלטת בספרות הפסיכואנליטית הקנונית, הרואה בבושה רגש מרכזי בפתולוגיה הנרקסיסטית ורכיב מרכזי של האישיות הנרקסיסטית. הלן בלוק לואיס (Lewis 1971) מניחה שבושה עומדת בבסיס ההתנהגות והתסמינים של האישיות הנרקסיסטית ושל האישיות הגבולית. בושה, על פי לואיס, היא חוויה שלילית של האני. לואיס מאמינה שמאפיינים רבים של הפרעת האישיות הנרקסיסטית, כגון גרנדיוזיות וצורך מוגזם בהערצה מצד האחר, מתפתחים כהגנות מפני חוויית הבושה. בהמשך, היינץ קוהוט (Kohut 1971), בתיאוריו את מטופליו הנרקסיסטיים, מדגים כיצד בושה נוצרת בעקבות כשל הורי בתגובות השיקוף וההכרה שהתינוק מצפה להן וזקוק להן כדי לפתח חוויית אני יציבה.

מחקרו החשוב של סילבן טומקינס (Tomkins, ראו אצל Sedgwick and Frank 1995), המאפיין בושה במונחים של אפקט (affect), מתווך בין גישות המדגישות את המופעים היצריים של הבושה לבין גישות הרואות בה תוצר של למידה ומנתחות אותה במונחים של רגש (emotion) שנוצר בתוך קשר.⁵ טומקינס חקר תינוקות ומצא הבעות מוקדמות של בושה

⁵ טומקינס מבחין בין מערכת היצר (drive system) למערכת האפקט (affect system). בניגוד ליצר (רעב למשל), לאפקט אין מטרה אחת והוא יכול להיות ממוען לאובייקטים שונים.

סביב גיל שבעה חודשים, עוד לפני הפנמתו של הסופר אגו. כך, מצד אחד הוא מגדיר בושה (וכן סקרנות, שמחה, כעס, פחד וגועל) כאפקט מולד וראשוני (primary affect). מצד אחר, ובאופן המתנגד לחלוקה בינארית בין עצמיות כקטגוריה מהותנית לבין עצמיות כקטגוריה התפתחותית (או כאשליה לשונית הדורשת דה-קונסטרוקציה), טומקינס מתנגד לקריאה של עצמי מהותני. הוא רואה בבושה בו בזמן אפקט (חוויה גופנית) ורגש, במובן זה שמוענקת לה משמעות מתוך קשר עם הזולת.

גילוייו של טומקינס הזינו תיאוריות פסיכולוגיות חדשות, שראו בבושה תחושה המגדירה את המרחב שבו נוצרת חוויית האני. ההמשגה שהציע טומקינס לבושה מחליפה את זו של פרויד בפרט ושל הפסיכואנליזה האורתודוקסית בכלל, שהדגישו את האדיפליות, את היצרים ואת ההדחקה כגורמים לבושה. כך, בשונה מן הניסוח הפסיכואנליטי הקלאסי, שסבר כי הבושה היא תוצר של עכבות המגבילות את התשוקה הליבידינלית, הרי בהקשר של יחסי אובייקט הבושה מנוסחת במונחים של תגובה לפחד מאובדן קשר ומנטישה. אולם חשוב יותר לענייננו, טומקינס מציע מודל של הכלאה בין הביולוגי לחברתי. הוא מאפיין את המופעים הגופניים של הבושה ובו בזמן הוא מתבונן במשמעויות המוקנות לאפקט בתוך קשר (רגש). ביוצרו צימוד בין אפקטים שונים, טומקינס מפרק את ההבחנה בין פרטי לציבורי או בין אישי לחברתי. אף שלדבריו הבושה נחוות כ"חולי של העצמי", היא גם נחוות בהקשר של אפקט אחר המומשג כחיובי: סקרנות (interest). כיוון שטומקינס מחבר בושה עם סקרנות, הוא מקדם את התפיסה שלפיה בושה מערכת תשוקה לקשר עם האחר. אם לצטט את אלספת פרובין בספרה על הבושה: "מטומקינס אני נוטלת את הרעיון שסקרנות ובושה קשורות זו בזו באופן הדוק... רק משהו או משהו שעניין אותנו יכול לייצר גל של בושה" (Probyn 2005, ix-x).

תיאוריות חברתיות ופוליטיות על הבושה

בעשרות השנים האחרונות חל בפסיכואנליזה מעבר מהסבר של התפתחות הבושה במונחים של פתולוגיה פנים-נפשית להסבר שלה במונחים של פתולוגיה בין-אישית. בעקבות שינוי זה החלו לדון ביחסים בין הסובייקט לאובייקט ההורי בהקשר של הבושה, אולם לרוב אין דנים בהקשר התרבותי והחברתי של הבושה ובכך שהיא מתהווה בתגובה לנורמות ולאידאות של השיח ההגמוני (Scheff 2000). כפי שכתב מייקל וורנר (Warner 1999, 8) בספרו *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*: "לעתים רחוקות בלבד אנו מבינים שמן הראוי שהתרבות הדומיננטית תיטול על עצמה אחריות ליצירת אי-שוויון ותכיר בכך שהיא זו שמייצרת את חוויית הבושה".

אם נמשיג בושה במונחים של קשר עם האחר ולא במונחים של יצר, נוכל להרחיב את מנעד ההתבוננות בבושה ובתפקודה ולבחון אותה בהקשר של הגמוניה ושל מנגנונים חברתיים של ויסות ונרמול, כמו המשטר המגדרי.

הצעתי להרחיב את ההתבוננות בהתהוות הבושה אל מעבר לצימוד הורה-ילד מתבססת

על ההנחה כי בשונה ממנגנוני הזדהות המתהווים אל מול אחר הורי, הבושה היא דווקא מנגנון רגשי המופעל בעת חיכוך עם כל אחר באשר הוא/היא. על כן, הניסוח של בושה במסגרת קשר עם אובייקט הורי אינו מספק לנו מסגרת חשיבה רחבה דיה, שתכלול מרחבים הגמוניים אחרים המפעילים את מנגנון הבושה על הסובייקט באופנים ישירים.

בכוונתי, אם כן, לדון בבושה כאתר מרכזי בעיצוב ובוויסות פוליטי-חברתי של סובייקטים. במילותיה של הסוציולוגית סוזן שוט (Shott 1979, 1318), "סוגים מסוימים של רגשות הם מרכזיים כל כך לשליטה חברתית עד שהחברה כפי שאנחנו מכירים אותה לא היתה יכולה להתקיים בלעדיהם". בניסוח אחר אטען ששליטה חברתית היא מרכזית כל כך לסוגים מסוימים של רגשות עד שהם אינם ניתנים להיכור (ארטיקולציה) מחוץ לשיח זה.⁶ קריאה של רגש הבושה כרגש הטבול בפוליטי ובחברתי (בושה חברתית) מזמנת לנו הזדמנות לחשיפה, לפירוק ועל כן לפריצה של משטרים הגמוניים, ובמקרה שלנו – משטרים מגדריים כביכול. אצטט שוב את מייקל וורנר (Warner 1999, 3), הכותב על בושה כאפקט פוליטי בהקשר של מיניות:

בושה מינית אינה רק עובדת חיים. היא גם פוליטית. אף שכמעט כל אדם יכול להיות מובך בנוגע למיניות, יש המצויים בסיכון גדול יותר מאחרים. אלו עלולים להיות חשופים למכות, לרצח, לכליאה או פשוט להשפלה. הם עלולים להיות מתויגים כסוטים או כפושעים... לעתים קרובות יותר הם יוגדרו עילגים או מתוסכלים, כיוון שבושה פועלת באופן סמוי והופכת עינוגים מסוימים לאסורים... בכל מקרה, הם יתקשו להבחין בין הבושה שהם חווים לבין הפוליטיקה שלה, בין כישלונותיהם האישיים לבין הכוח של הנורמות הזרות.

אם נמקם את הבושה בהקשר חברתי-פוליטי, נוכל לטעון שהיא משמשת כלי אינטרפולטיבי לשליטה הגמונית בכינונם של סובייקטים כאזרחים מגדריים צייתניים. הבושה בניסוחה כאן היא מנגנון אינטרפולטיבי, במונחיו של אלתוסר, המשמש להבנת לפיתתו של השיח את הסובייקט. אינטרפולציה היא אפוא מנגנון פוליטי המכוון ומאשר את זהותו של הסובייקט, ובו בזמן מצביע על חריגתו האסורה מן הנורמה ומודיע לו על כך.⁷ כדי להבין את הבושה ככלי של ההגמוניה, אני נסמכת על תיקונים פוסט-סטרוקטורליסטיים (פוקו 1996; Butler et

⁶ אני נסמכת על קריאות סוציולוגיות של רגשות (אילו 2002; ; Shott 1979; Goffman 1959; Scheff 2000; Ahmed 2004; Harris 2005).

⁷ השימוש במושג הגמוניה מתכתב עם התיאוריה המרקסיסטית, הנאו-מרקסיסטית והפוסט-מרקסיסטית. המושג אינטרפולציה מקורו בשיח הנאו-מרקסיסטי, שחלחל אל הספרות הפוסט-סטרוקטורליסטית. אני משתמשת כאן במושגים הגמוניה וקונטרה-הגמוניה בצורתם הרחבה ביותר, ובכך אני מתעלמת משאלת המעמד שבבסיסם. התיקון של ארנסטו לקלאו ושנטל מוף (2004) לשאלות אלו, אף שמקורו במסורת הפוסט-מרקסיסטית, מאפשר לי להשתמש במושגים אלו במובנם המכליל יותר ולא רק בהקשר של שאלות מעמדיות. אין זה מקרי, כיוון שלקלאו ומוף הם תלמידיה של הספרות הפוסט-סטרוקטורליסטית לא פחות משהם תלמידיה של הספרות הפוסט-מרקסיסטית. גנאלוגיה זו אינה מובנת מאליה, אולם אני נמנעת מלפתח אותה במאמר זה.

(al. 2000) לסוגיית האינטרפלציה האלתוסריאנית, תיקונים שאינם רואים בהגמוניה או בכוח מבנה צפוי ודטרמיניסטי שאפשר להתחקות אחר פעולתו ולהבינו. באמצעות ההיפותזה שלו על אודות הדכאנות, מישל פוקו (1996) מדגים כיצד ההשתקה והדיכוי מייצרים בד בבד "מטחנה" אינסופית של דיבור על מיניות. לדברי פוקו, פרקטיקות של צנזורה מתקיימות באופנים בלתי גלויים ופועלות, בזכות זאת, פעולה אפקטיבית על כינונו של האני. פוקו כותב:

אם הכוח מעולם לא היה אלא מדכא בלבד, אם היה תמיד שולל, האם אתם באמת חושבים שהיה אפשר לגרום לבני אדם לציית לו? מה שהופך את הכוח למיטיב, מה שמאפשר לקבל אותו, הוא העובדה הפשוטה שהוא אינו רק מכביד עלינו ככוח האומר לא, אלא גם מטביע את חותמו ומייצר, גורם הנאה, יוצר ידע, מעורר שיח (Foucault 1980, 119).

אם כן, בהמשגה הפוקויאנית כוח אינו מבוסס על מערכת דיכוטומית המפצלת בין סמכות מדכאת לבין טבע חסר רסן, אלא הוא מבוסס על מסד דיאלקטי של שליטה שבה "משתתפים הן הנכנעים לכוח והן המפעילים אותו" (בנג'מין 2005, 13). סובייקטים, לדברי פוקו, כולאים את עצמם בפרקטיקות דיסציפלינריות של כוח, המשרתות את תפיסתם העצמית כסובייקטים ראויים.

אם נשאל את הניתוח הפוקויאני הזה אל הדיון בתופעת הבושה, נוכל לראות בה כלי ואתר שבו מתממשות מערכות הכוח. ניתוח זה מאפשר לנו לחקור את הדרכים הסמויות והפתלתלות שבהן רגש הבושה מקיים מערך פעיל של דיכוי פנימי, צמצום והמתה. הבושה אינה גלויה, ופעולתה המכפילה אינה ניתנת לזיהוי בקלות, כיוון שפעולת הבושה תלויה בנכונות של המבוש/ת לספוג אותה ולהפנות אשמה כלפי עצמו/ה (זיו 2005). החרדה מפני הבושה שטרם נחוותה מתפעלת את משטור העצמי ואת צמצומו, המשמשים דרכים להימנעות מעימות עם מופעי הבושה (Lewis 1971).

כדי לעבות את מעמדה של הבושה כמושג פוליטי הקשור בכוח, אפשר לנסח על ידי שימוש במונח שטבע פייר בורדייה, "שליטה סימבולית", הנוכחת לדבריו באופנים שאינם תמיד גלויים. יתר על כן, ככל שהשליטה הסימבולית סמויה יותר, כך פעולתה אפקטיבית יותר. הוא כותב: "[שליטה סימבולית] היא דבר-מה שאתה נושם כמו אוויר, אינך מרגיש את הלחץ שהיא מפעילה עליך. היא מצויה בכל מקום ובשום מקום" (Bourdieu 1992, 115). היעדר הנראות של מנגנוני הבושה מחד גיסא ונוכחותה מכוננת הזהות מאידך גיסא הם שהופכים את פעולתה לאפקטיבית יותר.

אם נאמץ את מערכת המושגים של בורדייה נוכל לטעון כי הבושה היא הסמן של היחסים עם הנורמה. היא מסמנת את קו הגבול בין זהויות מגדריות אפשריות לבין זהויות מגדריות שאינן אפשריות. הבושה קובעת את תנאי אפשרות קיומו של הסובייקט, שכן היא מסמנת את מה שמחוצה לו – את תהום היעדר ההכרה או שלילת הזהות. הכמיהה של הסובייקטית להכרה מאלצת אותה ליצור מערכות קשב ודריכות לאשרור של זהותה או

לאיום בהדרה. הבושה היא כמו רמזור המתריע על חציית קו. עוד לפני שהיא מופעלת על הסובייקטית כפרקטיקה מצנזרת של העצמי, החרדה מפני עימות עם חוויית הבושה מתפקדת כצנזור מטרים.

שלא כמו פרקטיקות שליטה אחרות, המפעילות כוח דיסציפלינרי ומפעילות את הענישה בתגובה למעשה מסוים, השימוש בבושה מופנה כלפי העצמי בכליותו. ג'ון ברדשו מבחין בין אשמה לבושה. הוא כותב: "אשמה משמעה: עשיתי משהו לא בסדר. בושה משמעה: משהו בי לא בסדר. אשמה משמעה: עשיתי טעות. בושה משמעה: אני טעות. אשמה משמעה: מה שעשיתי היה לא טוב. בושה משמעה: אני לא טוב" (Bradshaw 1988, 17).

המשגה זו של הבושה כבושה חברתית מאפשרת, אם כן, לזהות את פעולותיה הסמויות והאפקטיביות על הסובייקטית המגדרית ככלי של ההגמוניה. עם זאת, בהמשך אבקש להמשיג גם את הפוטנציאל החתרני של הבושה כאתר אפשרי של התנגדות. לשם כך אני מעוניינת להתבונן לא רק בבושה החברתית אלא גם בבושה הגופנית – כלומר בבושה כאפקט שמופעיו גופניים ופרטיקולריים. בניגוד לגישות פוסט-סטרוקטורליסטיות החושפות אפקט (במובן של חוויית גוף) כתחבולה הגמונית שמטרתה "לשווק" את המובנה כטבעי, איב סדג'וויק ואדם פרנק (Sedgwick and Frank 1995), בהקדמתם לאוסף כתביו של טומקינס, מבקרים את הפרשנות הפוקוויאנית של אפקט כמבנה וטוענים שהיא מייתרת את הקשר לגוף או לביולוגי. לדבריהם, "אופן שאולי אינו תואם תיאוריה של אפקט, התיאוריה הזאת [האנטי-מהותנית] היא תיאוריה ללא רגשות. היחס לאפקט הוא כאל קטגוריה אחידה, בעלת היסטוריה אחידה ופוליטיקה אחידה" (שם, 17).

סדג'וויק ופרנק טוענים שקריאה המניחה שאפקטים הם רגשות – כלומר שאין מופעים גופניים המתקיימים לפני הפרשנות הניתנת להם בשיח – יוצרת הומוגניזציה של הגוף והנפש האנושיים, כיוון שהיא נכשלת בהבנת המופעים הגופניים הייחודיים של האפקטים השונים. הם קוראים לפרק את ההנחה שתיאוריה אנטי-מהותנית היא תוצר של מרחק מהגוף הביולוגי.

הקריאה שאני מציעה אינה רואה רק בבושה החברתית מבנה או דבר-מה המוטען בפוליטי. תחת זאת, אני מעוניינת להבין את קיומה הסימולטני של בושה גופנית – כלומר את מופעיה הגופניים של הבושה כמופעים המטעינים את החברתי לא פחות משהם מוטענים על ידו. אחזור לנקודה זו בהמשך.

בושה ומגדר

ספרות ענפה עוסקת בקשר בין בושה למיניות⁸, אך מעט מאוד נכתב על הקשר בין בושה

⁸ פוקו 1996 ; Dimen 2003 ; Warner 1999; De Lauretis 1994; Sedgwick 1993a.

למגדר (Kimmel 1997; Bornstein 1998), וזאת אף שהבושה היא רגש מרכזי ומכונן בחוויה של טרנסג'נדרים בפרט ובעיצובה של זהות מגדרית בכלל. מהי ייחודיות פעולתה של הבושה על הסובייקט המגדרי? השיח הפסיכואנליטי והשיח הפילוסופי עוסקים בבושה במונחים של הוויית הסובייקט. אני מבקשת להרחיב את הדיון ולבחון את הבושה ביחס להתהוות הסובייקט כ"סובייקט שהוא זה מכבר" מגדרי. בניגוד לפוקו, שאינו מרחיב את הדיון במגדר אלא דן בו כדוגמה אחת מני רבות לפעולה של מנגנוני המשמעות, ג'ודית באטלר (Butler 2004a) טוענת שהמערך המווסת של מגדר הוא בעל מאפיינים ייחודיים. היא כותבת: "מגדר דורש ומכתיב משטר ממשמע ומווסת משל עצמו" (שם, 41). לדבריה, מגדר אינו מתקיים מחוץ לפרקטיקות של ויסות וריסון ואינו קודם להן, כלומר הסובייקט אינו מתקיים בלי מגדר. באטלר מאפשרת לנו לדון בכינון סובייקט שהוא לעולם מגדרי זה מכבר. מגדר, על פי באטלר, הוא נורמה, שבחיכוך עם גבולותיה מתעצב האני. הגדרה עצמית של האני מחוץ לגבולות הנורמה מוסיפה ומתכתבת עם הנורמה. להיות גבר שאינו גברי או להיות אשה שאינה נשית אין פירושם להיות מחוץ לנורמה, אלא דווקא להפך: יש בכך ניהול משא ומתן מתמיד עם הנורמה. האבנורמלי, במובן זה, אינו שונה מהנורמלי. ההתנגדות לנורמה מוכלת בתוך הנורמה ואינה חיצונית לה.

הספרות הקלינית העוסקת במגדר דנה בתוצרים של משטור ושל הכפפה מגדרית כגון הדרה, פיצול, הענשה, אי-הכרה או איום בחוסר מובנות. הבושה בניסוחה הנוכחי היא הפרקטיקה ומנגנון העל של הוויסות והמשטור המגדריים, האחראים לתוצרים הללו. על ידי השימוש ההגמוני בבושה, הסובייקטית המגדרית יודעת את זהותה כזהות הזוכה להכרה או כזהות שההכרה נשללת ממנה. אחת מטענותיי המרכזיות היא שלא זו בלבד שהקריאה הקלינית ההגמונית יוצרת פתולוגיזציה וסטיגמטיזציה של זהויות טרנסג'נדריות, שאינן מקיימות מתאם בין מין, מגדר ומיניות, אלא שההנחה שעליה מתבסס השיח הקליני, הקובעת שקיימת הבחנה בין מגדר נורמלי למגדר דיספורי, היא ביטוי לאפיסטמולוגיה הגמונית ופטריארכלית. טענתי היא כי מגדר (נורמטיבי וא-נורמטיבי) מבוסס תמיד על התמינות שלעולם אינה שלמה, ובשל כך אני מגדירה אותו מופע מתמיד של אי-תקינות. בקריאה זו, אי-התקינות אינה טמונה בסובייקט המגדרי או הטרנס-מגדרי, אלא בשיטה הגוזרת על סובייקטים המתאפיינים בשוני ובריבוי להתמייין למבנה צר, דואלי ובינארי, המכונה מערכת המין או המגדר.

המנגנונים ההגמוניים נוטים למיין זהויות בדרך ההופכת אותן לזהויות בינאריות, כאשר הפתולוגיזציה מבוססת בעיקרה על אסטרטגיה שיחית פרופסיונלית המסמנת את ה"בלתי מתמינים". "האינסטינקט הבינארי" של השיח ההגמוני מטשטש את פעולת הבינאריזציה שהוא מייצר ומטיל את מאפייניה של התרבות ההגמונית על הטבע. כך התרבות הופכת לטבע ומקבלת את הלגיטימציה של "המופע הטבעי". מהלך זה אינו ליניארי, אלא הוא נע בתנועה מורכבת החושפת את הסתירות בין השיח המיני, השיח

המגדרי והשיח על המיניות. כך, בשעה שבושה היא תוצר של אינטרפלציה, היא גם מסמנת את המקום שממנו מתארגן היבור חדש ורענן של אפיסטמולוגיה מגדרית. הבושה היא אפוא אתר שהשיח ההגמוני מתעמת בתוכו עם אסטרטגיות קונטרה-הגמוניות.

מהמקום הזה, המכיר בתחבולה ההגמונית על הסובייקט הממוגדר זה מכבר, אני מפרשת את הבושה. בהתבסס על הראייה ההתייחסותית (relational) בפסיכואנליזה,⁹ הממשיגה התפתחות מגדרית על פי דפוסי הקשר בין האני לאחר, אני מגדירה בושה ככלי המעצב מגדר על ידי אינטראקציות בין-אישיות שלעולם אינן חופשיות ממטריצה של יחסי כוח. בהקשר למגדר, העמדה ההתייחסותית בפסיכואנליזה מוסיפה על העמדה הפוסט-סטרוקטורליסטית את ההבנה שקטגוריות הזהות מגדר, מין ומיניות אינן מובנות רק באופן מוסדי, כפי שתיאר פוקו, אלא גם באופנים בין-אישיים הכוללים עימות תמידי עם מורכבות וכן קונפליקטים אל מול אחר משמעותי. כך במנעד שבין הכרה לאינטרפלציה מתגבשת הזהות המגדרית של הסובייקט.

כיוון שמגדר מובנה על ידי הכרה או שלילתה מצד אחר משמעותי, בושה, כרגש בין-איש, הופכת למרכזית בתהליך הנרמול של הסובייקט ובתהליך ההטמעה של נורמות מגדריות. הסובייקט המגדרי מתהווה מתוך מודעות לסכנת הפירוק (destruction) של זהותו המגדרית כזהות לגיטימית. פרקטיקה חברתית של ביוש (shaming) היא דרך אפקטיבית להודיע לסובייקט שהוא חורג מהנורמות המגדריות ומפר את חוקי המגדר, הכוללים בין היתר שמירה על דואליות, על בינאריות ועל בהירות הבעה מגדרית. לחוקים אלו יש הכוח להגדיר את הסובייקט ככוליותו כסובייקט שאינו ראוי חברתית.

כפי שאראה בהמשך, הבושה היא תלוית הקשר והיא פועלת באופנים שונים ביחס למשטרי מגדר שונים. מכל מקום, הציפייה החברתית היא שבושה תשמש נקודת עצירה. מי שאינו "עוצר בבושה" מסתכן בהתגברות של מופעי האלימות כלפיו. כך, לא רק הבושה עצמה הופכת לזרז בתהליך הוויסות של הסובייקט את עצמו, אלא גם החרדה מפני עימות עם הבושה. תהליך הוויסות נסמך כאמור על שימוש במנגנונים נפשיים כגון פיצול, הדחקה, הדרה ומלנכוליה, הפועלים למשטור העצמי ולכניעתו למגדר. הסובייקט נענה לכך משום שאם מופעו המגדרי יסומן ככישלון באמצעות הבושה – וזאת מתוך חשיבה שאינה מבחינה את הסובייקט ממגדרו – הוא עלול להיות מוצא ככוליותו אל מחוץ לגבולות האנושיים המותרים, אל תחום ה"דחוי" (abject).

סיפורה של גילגי, שהזכרתי בראשית המאמר, מסופר דווקא מאותו מרחב של ה"דחוי". אשתמש בו להדגמת דיון במגדר מתוך זהות שדווקא אינה מכפיפה את עצמה לאינטרפלציה של הבושה. הספר גילגי אינו זוכה במאמר זה לניתוח ביקורתי שלם כיצירת ספרות, אלא הוא משמש יותר סוג של אתנחתא מגדרית, או אם תרצו, מקהלה יונית, שזמרתה אוספת מפעם לפעם את ההתרחשות הטקסטואלית אל תוך ייצוג או צליל מוכר.

⁹ Benjamin 1988; 1998; Dimen 2003; Harris 2005.

הספר מביא את סיפורה של גילגי גרבי בת התשע, המתגוררת לבדה בבית קונדס. גילגי מתוארת בתחילת הסיפור כילדה יתומה משני הוריה. רק לקראת סוף הסיפור מתברר שמה שהוצג תחילה כפנטזיה של גילגי על אבא שודד ים, המולך על "כושים" בארץ רחוקה, הוא אמת. הסדר זה מאפשר לגילגי לחיות את חייה כישות אוטונומית, שכן "אין מי שמצוה עליה לעלות על משכבה דווקא ברגע המשעשע ביותר, ואין מי שיכריחנה לשתות שמן דגים כשחשקה נפשה בסוכריות" (לינדגרן 1974, 5). גילגי לא הפנימה את חוקי הסדר החברתי ואת טיהוריו ולכן היא מפרה קבועה שלהם. בין השאר היא גרה עם קוף ועם סוס בבית המותאם לצרכיה, היא ישנה כשרגליה על הכר וראשה מכוסה בשמיכה, והיא מסרבת ללכת לבית הספר. הופעתה פרועה: היא ג'ינג'ית, שתי צמות מזדקרות מראשה, שמלתה תפורה מטלאים מעשה ידיה, גרב אחד חום ואחד שחור ונעליה גדולות ממידתה. הדבר הבולט הוא שהפרתו של הסדר החברתי אינה כרוכה בעבור גילגי בהתמודדות עם הבושה. לכאורה לפחות.

שונותה של גילגי בולטת בייחוד לנוכח העובדה שמערכת היחסים המרכזית שהיא מנהלת בסיפור היא עם שני שכניה, טומי ואניקה, ילדים בני גילה, שהפנימו כיאות צייתנות מגדרית והם תוצרים מושלמים של משטור מגדרי ושל הגמוניה הטרונומטיבית. בניגוד לגילגי, טומי ואניקה מתגוררים עם אבא ואמא והם

שני ילדים טובים ומחונכים עד מאד. טומי הילד לא כרסם מעולם את צפרניו, ועשה תמיד כל שבקשה ממנו אמו. אניקה לא עשתה אף פעם מעשה קונדס כשלא השיגה את מבוקשה, ותמיד היתה נאה בשמלות הברד הקטנות והמגוהצות שהקפידה על נקינותן (שם, 8–9).

גילגי עומדת כמובן לאתגר לא מעט את התודעה המגדרית של השניים. פגיעותה של גילגי לחוויית הבושה קטנה, בעיקר משום שהיא בעלת חסינות חברתית יוצאת דופן. היא יתומה, אבל יש לה אבא חזק השומר עליה (גם אם מדובר רק בחווייתה הסובייקטיבית). היא עשירה מאוד וחזקה באופן על-טבעי: "היא היתה ילדה חזקה, חזקה עד כדי כך שלא נמצא שוטר בעל כוח כמוה בכל העולם" (שם, 7). ולבסוף, מובן שהעובדה שאביה הוא מלך – ולא "סתם" מלך אלא מלך לְכֵן המולך על שחורים – מוסיפה לעמדת הפריווילגיה המגדרית שלה גם עמדת פריווילגיה מעמדית וגזעית. גילגי חסינה להשפעותיה של הבושה כיוון שהיא אינה תלויה בהכרה של משטר ההגמוניה כדי לקיים את חייה כבת אנוש לגיטימית. ראשית, גילגי תופסת את עצמה כתושבת ארעית בעיירה. תודעת הזהות שלה היא קוסמופוליטית, והפנטזיה על אבא שיבוא לקחת אותה ויהפוך אותה ביום מן הימים ל"נסיכת הכושים" משחררת אותה מן הצורך בהכרה של סביבה ארעית ממילא. לכן, לכאורה, גילגי אינה חשופה לאלימותה של הבושה ולשליטתה הסימבולית. אולם גם גילגי פגיעה וחשופה למרחב שליטה ממוגדר אחר, זה של אביה. דווקא בתפיסת המגדר שלה היא מצויה במרחב המוגדר על ידי נוכחותו של אביה. מסיבה זו, דווקא אם תהפוך גילגי להיות ילדה כמו שכנתה אניקה, אזי תחוש בושה מפני אביה על שאינה עומדת בציפיותיו שתהיה שודדת ים

כמותו. "אין דבר! אמר רב־החובל גרב־גור והלך וכרכר. שהרי עכשיו תהי נסיכת כושים, בת שעשועי!" (שם, 220). פגיעותה של גילגי לאינטרפלציה המגדרית הלא נורמטיבית מצד אביה חזקה לאין שיעור מפגיעותה ליחסם של בני העיירה שבה היא מתגוררת. ועוד אחזור אליה.

בחלק הבא של המאמר אתמקד בתנועה הדיאלקטית של מנגנוני הבושה ביחס למגדר. תחילה אדון באפקטים המכפפים של הבושה ואחר כך אדון בבושה כאתר שמזדמנת בו לסובייקטית הזדמנות לטרנספורמציה מגדרית.

כוחה המכפיף של הבושה

ג'ון מאני, מייסד הגישה הקונסטרוקטיביסטית לחשיבה על התפתחות מגדרית, מציע, במאמר משותף לו ולמרטר למאז, פרקטיקה מובנית של תגמול ועונש לעיצוב מגדר: אם היינו מחויבים באמת לגדל את ילדינו להיות הטרנסקסואלים פשוטים ורגילים, היינו מתייחסים אליהם בדיוק כאילו רצינו שיגדלו להיות אתלטים — מלמדים אותם לתרגל ומתגמלים אותם בכל פעם שהיינו רואים אותם עושים זאת (Money and Lamacz 1989, 86).

מאני מעלה זאת כהצעה, אולם למעשה זהו תיאור של הפרקסיס. אנחנו אכן מחויבים לסדר המגדרי והמיני, וכך בדיוק אנחנו נכנעים ומכניעים מגדרית. קריאה בכתבים טרנסג'נדריים חושפת את נוכחותן רבת העוצמה של פרקטיקות של אינטרפלציה מגדרית. סובייקטים טרנסג'נדרים, בתעוזתם לפרוץ איסורי מגדר, הופכים לקולטנים מוקצנים של ענישה חברתית. הסירוב של סובייקטים טרנסג'נדרים "לעצור באדום" — "לעצור בבושה" — מסכן אותם בהגברת מופעי האלימות כלפיהם וחושף הגמוניות מגדריות בפעולה. מדגימים זאת למשל כתבים רפואיים ופסיכיאטריים המתארים את מאמצי הקונפורמיזציה והמשטור המושקעים בסובייקטים המתאפיינים בשונות או בעמימות מגדרית. כך לדוגמה חוקר הזהות המינית הארי בנג'מין (Benjamin 1966), האחראי לתיאוריה המרכזית על הטרנסקסואליות¹⁰ בתחום הרפואי והפסיכיאטרי, מתאר את תפיסתו בדבר הסתגלות מושלמת לחיים של טרנסקסואליות (MTF — male to female). לטענתו, אשה טרנסקסואלית שעברה ניתוח, נישאה לגבר מבוגר ממנה, הצליחה להסתיר ממנו את עברה, הפסיקה לעבוד והפכה לעקרת בית מסופקת היא אשה טרנסקסואלית שעברה תהליך שינוי מושלם. פקחי מגדר כמו מאני ובנג'מין מצפים מן המטופלים שלהם "להתחיל" מגדרית ורואים בכך מדד להצלחת התהליך. ציפייה זו מגדירה ככישלון כל מי ששמר עמימות מגדרית.

הספרות הטרנסג'נדרית עוסקת בקריאה ביקורתית של האבחנה הפסיכיאטרית הקרויה

¹⁰ המושג טרנסג'נדר הוא מושג מטרייה המכיל בתוכו תתי־קבוצות, ובהן את הקבוצה הטרנסקסואלית. טרנסקסואלים הם גברים או נשים שעוברים תהליך לשינוי המין הביולוגי באמצעות טיפולים רפואיים. התהליך יכול להיות חלקי או מלא, ולכלול טיפולים הורמונליים וניתוחים.

הפרעת זהות מגדרית (GID — Gender Identity Disorder), המופיעה במהדורה הרביעית של ספר האבחנות הפסיכיאטריות, ה-DSM, משנת 1994 (Prosser 1998; Butler 2004a). בלב רבים מן הניתוחים ניצבים המורכבות הדיאלקטית והמתח האינהרנטי בין שני קטבים. מחד גיסא, האבחנה נחוצה כדי להגדיר את המשאלה של פרטים טרנסג'נדרים לעבור שינוי כהכרח רפואי (ולא כבחירה), וזאת כדי לזכות בהכרה חברתית המקנה תמיכה מוסדית, רפואית, כלכלית ומשפטית וגישה לאמצעים טכנולוגיים ורפואיים, הנדרשים כדי לעבור ניתוח שינוי מין לדוגמה. מאידך גיסא, באבחנה טמון נזק שכן היא כופה פתולוגיזציה על הסובייקט הטרנסג'נדר ומגדירה את האוטונומיה שלו כפתולוגיה כדי לזכותו בלגיטימיות כבן/ת אנוש. ג'ודית באטלר כותבת: "להיות מאובחן כמי שסובל מהפרעת זהות מגדרית משמעו להימצא באופן מסוים חולה, מקולקל, מחוץ לסדר, אבנורמלי, ולסבול מתיג בעקבות האבחנה" (Butler 2004a, 76). גם שימוש אינסטרומנטלי באבחנה — שימוש המנצל את השיח הדכאני לטובת המוכפפים לו — מציב סכנה לסובייקט הטרנסג'נדר, העלול להפנים היבטים מסוימים של האבחנה ולפתח תפיסת זהות וערך עצמי המבוססים על חולי, על עיוות ועל כישלון אל מול הנורמליות. כיוון שההכרה החברתית היא חלק מהגדרת העצמי ומההוותו, כוחה של האבחנה לכונן סובייקט ראוי להכרה היא בו בזמן גם כוחה להרסו ככזה.

ביטוי לפעולתה הכפולה של האבחנה או לכוחו של הממסד ההגמוני על הסובייקט המגדרי נמצא באחד המקרים המפורסמים בספרות הטרנסג'נדרית. סיפורו של דייוויד ריימר (Reimer), המכונה "מקרה ג'ואן/ג'ון" (The Joan/John case), הפך בספרות זו למקרה המייצג את המחלוקת בין עמדות קונסטרקטיביסטיות לבין עמדות מהותניות וביולוגיסטיות ביחס למגדר. בעזרת סיפורו של ריימר אתבונן בבושה ככלי לפיקוח ולוויסות מגדרי.

ב-1965 נולדו בקנדה ברוס ובריאן ריימר, שני בנים, תאומים זהים. כשהיו בני שבעה חודשים נימולו שניהם, אולם ניתוחו של ברוס השתבש ואיבר מינו ניזוק באופן חמור ובלתי הפיך. ההורים פנו לד"ר ג'ון מאני, שהציע להם לשנות את מגדרו של ברוס ולגדל אותו כבת לכל דבר. ההורים הסכימו, התינוק נותח שוב, אשכיו הוסרו ואיבר מינו הוכן לקראת ניתוח עתידי ליצירת וגינה. ההורים החלו לגדלו כילדה בשם ברנדה. בריאן, התאום הזהה של ברנדה, שימש במקרה זה קבוצת ביקורת שתאמה את ציפיותיו של מאני: הוא פיתח זהות מגדרית שתאמה את אופן גידולו כבן זכר. מאני דיווח שברנדה החלה להתנהג כבת. הוא סימן את התנהגותו של ברוס כהסתגלות מהירה למגדרו החדש — הסתגלות ששימשה הוכחה ניצחת לטענתו שתהליכי חברות ולא ביולוגיה הם הרכיב המרכזי בהפיכתו של יילוד לגבר או לאשה. ג'ון מאני ואנקה ארהרדט (Money and Ehrhardt 1972, 152) כותבים:

לדפוס גידול המאופיינים בעיוות מגדרי יש השפעה עצומה על עיצוב הנפרדות הפסיכוסקסואלית של הילד ועל המוצר הסופי של זהות מגדרית זכרית או נקבית... אם נשתמש באלגוריה של פיגמליון, הבורא מתחיל באותו החמר ויכול לעצבו פֶּאָל או פֶּאָלָה.

טיעוניהם של מאני ושל שותפיו זכו לפופולריות רבה, שכן הם נחשבו רעיונות ליברליים, עדכניים ופרוגרסיביים. התנועה הפמיניסטית תמכה בממצאיו של מאני וסברה כי הם מחזקים את טענותיו שהביולוגיה אינה גורל. אולם בשלב מסוים החל התסריט האוטופי להתקלקל. ברנדה, שנבדקה תכופות במרפאתו של מאני להפרעות זהות מגדריות, החלה לגלות סימני גבריות. בגילים 8–11 היא החלה להתעניין במשחקי בנים, נהגה להשתין בעמידה והחלה לפתח מודעות והתנגדות להיותה בת.

הפסיכולוג מילטון דיאמונד (Diamond 1982), שיצא במשך שנים רבות נגד התפיסות של מאני ושותפיו, החל לחקור את המקרה. לטענת דיאמונד, ביולוגיה, קרי הורמונים, ולא הסביבה, היא הגורם המרכזי בהתפתחות זהות מגדרית. דיאמונד מציע תיאוריה המכונה "נטייה מוקדמת פסיכו-סקסואלית" (psychosexual predisposition). טענתו המרכזית היא שמינו של היילוד משפיע באופן א-פריורי ומוחלט על אפשרויות ההתפתחות שלו. דיאמונד, בתמיכתם של רופאים ופסיכיאטרים אחרים, הציע לברנדה לשוב ולשנות את מינה לזכר. כשהיתה בת 14 הסכימה ברנדה לשינוי. היא שבה לחיות כבן ושינתה את שמה לדיוויד. דיוויד עבר ניתוח להסרת חזה והחל, לבקשתו, לקבל זריקות הורמונים. בגיל 15 הוא עבר ניתוח ליצירת איבר מין זכרי. דיאמונד השתמש בכישלון ניסיונו של מאני לעצב מגדרית את ברוס/דיוויד כדי להוכיח את טענתו שמין ביולוגי הוא הגורם המרכזי המעצב את התפתחותה של התנהגות מגדרית.

ג'ודית באטלר (Butler 2004b) מציעה קריאה של סיפורו של דיוויד ריימר שאינה תומכת בתיאוריית מגדר של הבניה חברתית, מחד גיסא, אך גם לא בתיאוריית מגדר מהותנית, מאידך גיסא. בתווך באטלר מתבוננת בתהליך שבו דיוויד/ברנדה מבנה את הנרטיב העצמי של זהותו/ה המגדרית. היא ממקמת את התהליך הזה בהקשר הרחב של המבחנים, הראיונות והמבדקים שעבר דיוויד ושל הפיקוח הנמרץ הפולשני על תהליכי התעצבות זהותו מצד הרופאים שבחנו אותו מינקותו. אצל באטלר, דיוויד הופך לאייקון או לייצוג מוקצן של התהוות האני המגדרי, מתוך התכתבות עם מערך לשוני ומוסדי של משטור ונרמול. ההבנה של דיוויד/ברנדה את עצמו/ה כמי שמצוי/ה מחוץ לנורמה, כמי שנכשל/ה בפיתוח נשיות, אינה נפרדת מהאופן שבו הוא/ה היא נתפס/ת בתהליך הפיקוח. באטלר כותבת:

כשברנדה מתבוננת במראה ורואה דמות חסרת שם, "פריקית", דבר-מה המתקיים בין הנורמות, האם באותו רגע היא אינה נדרשת לשאלה כבת אנוש, האם היא אינה הדמות של הפריק שאל מולו הנורמה מתעצבת? האם האופן שבו היא רואה את עצמה נפרד מהאופן שבו רואים אותה? הוא [דיוויד] נשמע מובן כשהוא טוען שהנורמות הן חיצוניות לו, אבל מה אם הנורמות הפכו לאמצעי שדרכו הוא רואה, המסגרת לראייתו, הדרך שלו לראות את עצמו? (שם, 69–70)

ההכרה של דיוויד/ברנדה בזהותו/ה כזהות לגיטימית תלויה בדיאלוג שהוא/ה היא מקיים/מת עם מערך הנורמות שמכתיבים לו/ה הרופאים המטפלים. בבסיס מיון ההוכחות ניצב מערך

הנחות בדבר קיומה של התנהגות מגדרית "טבעית" ו"נכונה": בניס משחקים ברובים, בנות משחקות בכובות, בניס — בניגוד לבנות — אינם עסוקים בהופעתם החיצונית וכיוצא בזאת. ברנדה מודעת לכך שכאשר היא מדווחת שהיא אינה אוהבת צעצועי בנות או שהיא אינה אוהבת את סוג הבגדים שהיא לובשת, דיווח זה ישמש בעיני קוראיו הוכחה לדיספוריה מגדרית. חווייתו של דיוויד את עצמו כפריק מחד גיסא או כבעל זהות לגיטימית מאידך גיסא אינה נפרדת ממערך ההנחות המצפות ממנו להתאים את עצמו לנורמות או מפרקטיקת הביוש, שבאמצעותה הוא לומד לזהות הנחות אלו. באטלר מצטטת את דיוויד: "הרופא אמר, זה הולך להיות קשה, יציקו לך, תהיה בודד, לא תמצא בן זוג (אלא אם כן תעשה ניתוח וגילי ותחיה כאשה)" (שם, 71).

אני רוצה להעלות את האפשרות שהאיום המופעל על דיוויד הוא איום הבושה. הבושה מסמנת את קו הגבול שדיוויד אמור להתאים את עצמו אליו, ועליו לזהות את המצופה ממנו. כלומר, במקרה זה הבושה מייצרת את המגדר ולא להפך. על ידי השימוש בבושה, האיום על דיוויד הוא שזהותו תהפוך בכליותה לזהות לא לגיטימית. דיוויד הכריע את מאבקו לזהות הראויה להכרה כשהחליט לשים קץ לחייו ב-2004.

הבושה, אם כן, מנכיחה מגדר בגוף. הבושה היא דרך להטמיע ציות מגדרי במופע הגופני. אנו מבינים מגדר דרך חוויית הבושה בגוף. כך לדוגמה, הפסיכואנליטיקאית אדריאן הריס בוחנת פרקטיקות של היגינה נשית המועברות מאם לבתה. היא כותבת: אני אמשיג מחדש את הנוהג האמהי האינטימי והיומיומי של רחיצת [הילדה] כאתר עוצמתי (וברובו לא מודע) שדרכו מועבר הזיכרון של המגדר, שבאמצעותו סוגים שונים של בושה וחרדה המוטמעים באם באים לידי ביטוי באינטראקציה עם הבת ומושלכים על גופה של הבת (Harris 2005, 122).

קריאה בטקסטים טרנסג'נדריים אחרים, אוטוביוגרפיים וספרותיים, מגלה ומדגימה את פעולתה של הבושה כפרקטיקה של שליטה על מגדר, שהיא ברובה סמויה ודיפוזית. בסיפורה "Gendered on My Mind", ג'ואן נסל (Nestle 2002) מספרת על מפגש מקרי בינה ובין אמה באוטובוס. אמה של נסל מתעלמת מבתה במשך הנסיעה כיוון שהיא זועמת עליה וחשה בושה משום שהבת מתלבשת באופן לא נשי. רק כשהן יורדות מהאוטובוס, האם נזפת בבתה ומזהירה אותה שלעולם לא תתלבש כך בציבור. נסל כותבת: "ברגע שהוא הבינה אמי שבהקשר של שנות החמישים הייתי 'פריק', ו'פריק' הפך לדימוי העצמי שלי, מילה נרדפת לחריגות מגדרית" (שם, 5).

הטרנסקסואלית כריסטין ג'ורגנסן מתארת בספרה האוטוביוגרפי את עונשי הביוש שנאלצה לספוג בשל התנהגות מגדרית שאינה גברית. כך למשל, כשמצא המורה עבודת יד במגירת שולחנו, הוא קרא לאמו ונזף בה בפני בנה על התנהגותו הנשית: "את חושבת שמתאים לילד אדום-דם כמוהו שיימצאו דברים כאלה במגירת שולחנו? לא ירחק היום וג'ורג' יביא את רקמתו לבית הספר!" (Jorgensen 1967, 15). ג'ורגנסן מתארת את המודעות

המתווה שלה לשונותה המגדרית בד בבד עם התפתחות המודעות לכך ששונות זו אינה לגיטימית, דרך חוויית הכושה.

בטקסטים אלו, תחושות הכושה, ההשפלה והפחד מפני פירוק הזהות אינן תוצר של כישלון זהותי. הן גם אינן האפקטים או התוצרים של מערכת המגדר הדכאנית, אלא הן מערכת המגדר עצמה. זוהי מערכת המבוססת על פעולות נורמטיביות החוזרות שוב ושוב, שמטרתן לייצר את האשליה שמגדר הוא קטגוריה שבבסיסה קוהרנטיות, נורמליות וטבעיות – ובתגובה לכל חריגה מהן החורגות זוכה מיד לביוש. החיכוך, העימות והאיום שבקיום המאופיין בכושה מובנים אל תוך המערכת המגדרית. מנקודת מבט זו, העיסוק בטרנסג'נדר הוא עיסוק במקרה גבול, המציף את מה שנכון באשר לכלל הסובייקטים האנושיים: המיון והניתוב של העצמי אל שדה הנורמטיביות, דרך ידיעת גבולות האסור המסומנים בצבעי האיום בכושה.

התמגדרות כגזירה של העצמי

כיצד, עולה השאלה, הסובייקטית מתמיינת אל תוך גבולות הנורמטיביות? סילבן טומקינס, כאמור, ממקם את הכושה על ציר פולארי, שבקצהו האחר ממוקמת חוויית הסקרנות. הוא כותב: "כמו גועל, [כושה] פועלת רק אחרי שהופעלו סקרנות או הנאה... המפעיל הפנימי של הכושה הוא הרדוקציה של הסקרנות או של ההנאה" (מצוטט אצל Sedgwick and Frank 1995, 134).

דגש זה חשוב במיוחד בקריאה של התפתחות הזהות המגדרית. על פי המשגות פסיכואנליטיות עכשוויות,¹¹ מגדר מתהווה בתהליך של פיצול והפרדות לא מודעים מחלקים של האני הנחווים בראש ובראשונה כמביישים, ואחר כך כאסורים וכלא רצויים. הסקרנות, כמנגנון יצירתי ואולי גם פורע, עוברת תהליכי של משטור (ומגדור) על ידי הפנמה של הכושה. העוררות של חלקי אני מסוימים והתשוקה למשחק זהויות מגדריות בתוך האני מרוסנות על ידי הפנמה של הכושה.

הפסיכואנליטיקאית אדריאן הריס (Harris 2005) כותבת על הפרדה המאולצת של בנות מזהות של טום-בוי. היא מדגימה כיצד חלקים שזכו לאהדה ולהערכה בילדות המוקדמת הופכים, ברגע התפתחותי הממוקם בגיל ביולוגי, לחלקים מגונים שיש להתבייש בהם ועל כן להיפרד מהם. הדרישה מהבת להתאים את עצמה למערך ההטרונורמטיבי מאלצת אותה "להיגמל" מחוויית אני ביוגרפית, המבוססת על סקרנות, דינמיות, משחק וגמישות, על אף הריבוי שבה ואולי בגללו. הבת נאלצת להדיר חלקים המפירים את תפיסת המגדר שלה כקוהרנטי ועל כן כראוי. בניסוחו של טומקינס, בושה מחליפה סקרנות כחוויית התקשרות דומיננטית. הצלחת ההטמעה והמשטור של האני את עצמו תלויה בלמידה של הגוף לווסת את עצמו על ידי פיצול והאחרה של חלקי אני מתנגדים. גניזת ההנאה ממורכבויות מגדריות

¹¹ Benjamin 1998; Butler 2004a; Harris 2005

בתוך האני, גילתה, צמצומה או הוויתור עליה כרוכים אפוא במהלך דיסוציאטיבי שבו האני מתכחש לחלקיו.

בהקשר זה אני מציעה לקרוא את סיפורה של גילגי גם כאלגוריה לסיפור התבגרותם של טומי ואניקה, הילדים השכנים. בקריאה כזאת גילגי מייצגת את החלקים בטומי ובאניקה שמהם הם נאלצים – אך מסרבים – להיפרד כדי לגדול. גילגי מעניקה לטומי ולאניקה "כיסוי" לתשוקה האקטיבית שלהם לחוות מורכבות זהותית ולדחות את פעולת הגיליוטינה החדה של המשטור המגדרי. הם מצליחים לשמר נראות מגדרית ראויה, שכן חציית הגבולות וכן הנכונות לשלם את המחירים הכרוכים בה מופקדות אצל גילגי. במסיבת הפרדה שגילגי עורכת בביתה ערב הצטרפותה לאביה, אניקה חשה בכאב הפרדה: "אניקה חשה כאילו החזיקה יד קרה על לבה. מחר, מה יהיה? ולכל חופשת הקיץ? ולתמיד? לא תהיה עוד גילגי בבית קונדס... כשגילגי לא תהיה. מה יעשו היא וטומי מחר? מן הסתם ישחקו קרוקט, אניקה נאנקה" (לינדגרן 1974, 233–234). טומי ואניקה נפרדים לא רק מגילגי, אלא גם מהלגיטימציה לעוררות מגדרית ולהימלטות מהמשטור, המיוצג על ידי משחק הקרוקט. "הלא אתם יכולים לבוא הנה ולשחק לפעמים למרות הכל, אמרה גילגי סוף סוף. המפתח יהיה תלוי על מסמר ליד הדלת... לא, גילגי, אמר טומי בקול חגיגי, לא נבוא עוד הנה. לא, לעולם לא, אמרה אניקה" (שם, 234–235). זהו גט כריתות מן המופעים המאפשרים לייצר מגדר אחר.

בושה כאתר של יצירת העצמיות

I am trans-formed (Bolus 2002, 119).

סוף סוף פתח טומי את פיו ואמר: למה הולכת את אחורנית? למה? השיבה גילגי. הן חיים אנו בארץ חופשית, לא כן? אסור ללכת כפי שרוצים? ויכולה אני להגיד לך שבמצרים הכל עושים כך, ואף אחד לא יחשוב שזה משונה (לינדגרן 1974, 11–12).

אם נחזור לסיפורו/ה של דיוויד/ברנדה, נראה כי הוא מבטא לא רק את האפקט המדכא של הבושה, אלא גם את הדיאלקטיקה של הבושה בין פעולתה המכפיפה לבין פעולתה היכולה להצמיח התנגדות, דרך הסירוב להיכנע לסימוניה. האזורים שבהם דיוויד מוכרע או מופעל בידי מערכת המשטור האינטנסיבית שהוא נתון לשיפוטה מלווים בהוויה של התנגדות לציות: התנגדות לציות לסוג מסוים של גבריות או של נשיות, התנגדות לציות לדטרמיניזם ולכפייה, ולבסוף, על ידי התאבדותו, אולי גם התנגדות לשליטה בגופו, בזהותו.

כזכור, טומקינס מציע להכיר בפעולתה הדיאלקטית של הבושה (Sedgwick and Frank 1995). לדידו, הבושה היא אירוע שמנכיח את עצמו בגוף, באזור הפנים, על ידי הסמקה או השפלת המבט. לדבריו זהו ביטוי פרדוקסלי, כיוון שהוא מאדיר את הבושה במקום להדירה. לביטוי זה יש תפקיד, כיוון שלדברי טומקינס, גונטר סידלר (Seidler

(2000), גרשן קאופמן (Kaufman 1989) ואחרים, הבושה מגלמת מצב אמביוולנטי: מחד גיסא, היא באה לידי ביטוי בהימנעות מן האחר, ומאידך גיסא הקשר עם האחר הוא שגורם לתחושת הבושה. סיידלר כותב על דיאלקטיקה זו: "האדם המבויש מנסה להתרחק, אבל הלכה למעשה הוא משיג קרבה" (Seidler 2000, 23).

הבושה, כיוון שהיא גורמת להפעלה (אקטיבציה) של הצורך בקשר ובהכרה, מזמנת לסובייקט הזדמנות לאינדיבידואציה אל מול אחר המאיים לשלול את זהותו. הדיאלקטיקה בין הכמיהה להוסיף ולהישיר מבט אל מול מקור הבושה לבין הרצון להימנע מן המבט הישיר מאפיינת את הבושה כרגש אמביוולנטי בעיקרו. בושה היא מופע, תופעה, הפרעה, המחייבת את האני למודעות, בגלל סירובו להיפרד מההכרה של האחר. הבושה, על כן, יכולה לשמש הזדמנות ליצירתיות, להתגמשות העצמי ביחס לעצמו/ה ולאחר, הזדמנות להמצאה מחודשת של הזהות ולהגדרת יחסה לאחר.

ג'ורג'ו אגמבן (Agamben 1999) מסכים עם דינמיות זו. הבושה לדידו סודקת את מנגנון הדיסוציאציה כשהיא חושפת את האקטיביות של הסובייקט. היא חושפת את השתתפותו של הסובייקט במה שאסור היה לו להשתתף בו. היא מנכיחה את חלקיו המפוצלים. במילים אחרות, מה שגורם לבושה הוא הידיעה של הסובייקט שהוא נהנה ממושא הבושה או רוצה בו. האובייקט נגלה בסובייקטיביות שלו דרך הבושה. אם נחזור לסובייקטיביות טרנסג'נדרית, נראה שהבושה חושפת את השתתפותו הפעילה ושואבת העונג של הסובייקט ממעשה ההפיכה.

התמודדות זו עם חשיפתה של הבושה את דבר הסוכנות של הסובייקט הטרנסג'נדרית מרכזית לנרטיבים טרנסקסואליים ולעתים קרובות באה לידי ביטוי בדין המהותני ב"חיים בגוף הלא נכון". ג'אן מוריס, בספרה האוטוביוגרפי *Conundrum: An Extraordinary Narrative of Transsexualism* (Morris [1974] 1986), מקפידה על ההבחנה בין "טרנסקסואליות אמתית" לבין נושאי זהויות אלטרנטיביות כמו קרוס־דרסרים או הומוסקסואלים (שם, 118). ברוח השיח הטרנסקסואלי הקונפורמי, מוריס מבחינה בין זהויות אלו כדי לסמן היררכיה בין זהויות שהן כורח לבין זהויות שהן בחירה. מוריס כותבת:

הטרנסווסטיט [הקרוס־דרסר] זוכה להתרגשות מינית לא מאכזבת בלבשו את בגדי המין הנגדי, כשהמקור העמוק ביותר לתחושת העונג שלו הוא ידיעתו על דבר קיומו של פאלוס חבוי ומתפקד מתחת לתחושת שלו. אבל הטרנסקסואל האמיתי חש לא יותר מאנחת רווחה כשהוא מצליח להתמקם כאשה (שם).

אפשר להסתכן ולומר שנרטיבים טרנסג'נדריים, שבמרכזם הנחות מהותניות בדבר "חיים בגוף הלא נכון", "מטהרים" מתחושת הבושה את הסובייקטיביות, את הסוכנות הפועלת, את האקטיביות ואת האחריות של האינדיבידואל הטרנסג'נדרית. להיוולד בגוף הלא נכון משמעו שהטרנסג'נדריות נכפתה על האדם בלי שהוא היה שותף פעיל בייצורה. מייקל וורנר

(Warner 1999) מצביע על מופע ההתנקות מבושה בשיח ההומוסקסואלי. לטענתו, הסיבה המרכזית לכך שגורמים בקהילה מתעקשים על כך שישנו גן הגורם להומוסקסואליות היא ההנחה שמציאת גן כזה תנקה סובייקטים הומוסקסואלים מאשמה ומבושה. באמצעות גילוי הגן אפשר יהיה להמשיג הומוסקסואליות במושגים של כורח (פסיביות) ולא במונחים של בחירה (אקטיביות). הבושה חושפת אפוא את רגע ההשתתפות מרצון, את עובדת היותו של הסובייקט אקטיבי ולא פסיבי בכינון עצמיותו הטרנסג'נדרית.

אם כן, בושה בדיון זה איננה רק רגש שבאמצעותו הסובייקט לומד להכפיף את עצמו לסדר החברתי, אלא גם אתר שבאמצעותו הסובייקט יכול להתנגד לפעולה המכפיפה של השיח, להתנגד לאיום המוצב לזהותו. בכך אני מתדיינת עם הטענות המרכזיות והשונות באופיין שהופנו כלפי אלטוסר, פוקו ובאטלר בדבר תפיסתם המצומצמת את הסובייקטיביות, שאינה מותירה לסובייקטים יכולת תמרון משמעותית דיה. הבנייתו של הסובייקט כ"אירוע לשוני" (Butler 1997), כמי שנתון למשטרי כוח חיצוניים, כתוצר של הכפפה, מעלה את השאלה מהן אפשרויותיו לסוכנות פועלת. הדיון בבושה, בהקשר של העיסוק בסובייקט הטרנסג'נדר, מאפשר לסדוק את התפיסה הרואה בסובייקט המגדרי תוצר פסיבי של כוחות מכפיפים, שכינונו, במובן זה, הוא חד-כיווני ודטרמיניסטי. בעזרת העיסוק בבושה שאותו אני מפתחת כאן, אפשר לאפשר לסובייקט למצוא את מקומו בתוך הפרדוקס שמנסחת אורלי לובין (2003). היא כותבת:

איך יכול להיות שהסובייקט, כשהוא נתפס כתנאי ל- וככלי של סוכנות פועלת, הוא בעת ובעונה אחת גם התוצר של הכפפה, המובנת כמניעת סוכנות פועלת? ואם הכפפה מופיעה כתנאי להתאפשרות הסוכנות הפועלת (היינו, הסובייקט), איך אפשר לחשוב בכל זאת על סוכנות פועלת באופוזיציה לכוחות ההכפפה? (שם, 300, הערה 7).

אגמבן (Agamben 1999) מוסיף ומסביר את רגע הבושה כרגע שמתקיימת בו דיאלקטיקה או תנועה כפולה ובו זמנית של כינון הסובייקט (סובייקטיפיקציה) ופירוקו (דה-סובייקטיפיקציה). לכן רגע ההכפפה וההכנעה הוא גם רגע הריבונות, ההתנגדות וכינון העצמיות. הוא כותב:

כעת אנו יכולים להציע הגדרה טנטטיבית של בושה. זהו רגש בסיסי של מישוהו החש שהוא סובייקט, בשתי משמעויותיו הסותרות: היותו נתין והיותו ריבון. בושה מיוצרת כתופעה סימולטנית של כינון הסובייקט ופירוקו, אובדן העצמי והנכחתו, כניעה וריבונות (שם, 107).

הבושה היא, אם כן, רגע דיאלקטי שמתקיימת בו מערכת עמוקה של מתחים בין הכרה לשלילת ההכרה, בין הזדמנות לכינון הסובייקטיביות לבין איום בפירוקה.

הסובייקט הטרנסג'נדר, לטענתי, מכריז על התנגדותו כשהוא בוחר להכריע את האפקט המכפיף של הבושה. טיעון כזה מאפשר לנו לחלץ את הזהות הטרנסג'נדרית ממסגרת חשיבה שעושה לה פתולוגיזציה. זאת כיוון שההווה של הזהות הטרנסג'נדרית

נתפסת כביטוי לתהליך של אינדיבידואציה וחתרנות זהותית המתנגדת להכפפה, ולא כתוצר של עיוות וכישלון בהשגת תקינות ונורמטיביות. בקריאה זו, אם כן, ביטויי זהות טרנסג'נדריים מבטאים התנגדות.

כאמור, אני קוראת בושה מתוך עמדה המסרבת להיכנע לדיכוטומיה בין כוח להתנגדות והתומכת בהגדרה רחבה של התנגדות, הכוללת בתוכה גם פעילויות יומיומיות המנסות פרקטיקות הגמוניות (של פרפורמנס מגדרי) להשגת יעדים של כפירה. כך, בהזדהויות טרנסקסואליות לדוגמה, אף שהשפה המכוננת את הסובייקט נשארת כפופה לתחביר של מגדר ושל הטרונומטיביות, מתפתחים מסלולים של אינטרסים ותשוקות שאינם כפופים לאותה מערכת הגמונית ואינם מקודדים על ידיה. אם נרצה, אלו הן הפרות או הפרעות של הדקדוק, הרצף, ההיגיון המגדרי.

איב סדג'וויק (Sedgwick 1993a) דנה בכוח הטמון בהתנגדות לדרישה לצייתנות. היא משתמשת במונח enjambment כדי לדון במחאתו של הסובייקט. enjambment הוא הרגע שבו המקצב, הסדר, הרצף או ההרגל מופרים. זהו הרגע שבו הסובייקט יכול להכריע ולבחור בהתנגדות, על אף תשוקתו לשרוד חברתית, כלומר על אף תשוקתו להכרה. ההפרעה יוצרת בעבור הסובייקט הזדמנות לומר לא, למחות. בהקשר של התפתחות מגדרית אטען שהבושה היא רגע ה־enjambment, רגע ההפרעה. היא רגע קיטוע המקצב, רגע ההתנגדות, רגע האינטרפלציה המוחמצת.

אפשר אפוא להגדיר מחדש את האינטרפלציה כמנגנון היוצר את רגש הבושה כאקט של נמענות לסדר ההטרונומטיבי, אבל בה בעת גם כמנגנון היקיצה שבתוכו מתארגן ההיכור של תביעת הנגד. במילים אחרות, הגמוניה וקונטרה־הגמוניה מופיעות יחד כבלתי ניתנות להתרה, בדיוק כפי ששיתוף פעולה והתנגדות מופיעים יחד כשני ביטויים סימולטניים של אותה תופעה.¹²

במקום זאת, כך אטען, הבושה החברתית והבושה הגופנית מוכלאות זו בזו. בהקדמה לכתביו של טומקינס, סדג'וויק ופרנק מספרים על ניסוי שערך, שבמהלכו הכה בשוק חשמלי זהה קבוצה של אנשים. טומקינס מצא שהמשמעות שהשתתפים העניקו לאותו גירוי או לאותה חוויה ממש הן שונות ומגוונות. טומקינס זיהה אפוא שוליים או טווח פרשני הנמצאים בין מה שכיניתי הבושה הגופנית לבושה החברתית. השוני בין התגובות מחליץ את הדיון ממלכודת הטרמיניזם הגלומה במחשבה על רגשות כמבנה. הדיון בממדים הגופניים של הבושה מאפשר לי לבחון את האפשרות שהבושה, כרגע של הפרעה גופנית בראש ובראשונה, מזמנת שוליים שבהם יכולה להיווצר תמורה תודעתית. הבושה בניסוח זה הופכת

¹² על הגמוניה, ראו לקלאו ומוף 2004; בן פורת 2006. אף שלקלאו ומוף אינם מאמצים את המסגרת הסטרוקטורליסטית של השיח ומשתמשים במושגים כמו היכור, הם מסכימים עם העמדה הדיאלקטית של מושג הכוח הפוקיאני ומפתחים אותה. עוד, הם מאפשרים היכור של כוחות שאינם רק מעמדיים אלא גם זהותיים, כמו מין, מגדר ומיניות.

למפה גופנית להתנגדות. האזורים הנצבעים בצבעי הבושה הם אזורי המריבה עם ההגמוניה, הם קולטני האינטרפלציה.

ברצוני להציע טענה ולפיה תשומת לב לאזורי הבושה מאפשרת מהלך מודע של דה־קונסטרוקציה להטענות השיחניות של הבושה הגופנית ולפיכך גם לחלופות השיחניות שאליהן הסובייקטית חשופה, ושמען היא יכולה לכאורה לבחור. בתהליך זה הבושה עשויה לאבד את הקשר עם המסומן החברתי היציב שלה וכך להפוך למסמן צף שסופחו אליו מסומנים נוספים.¹³ הזיהוי של המופע האפקטיבי (הגופני) של הבושה יכול כך להפוך לאתר של התנגדות, לרגע שבו הסובייקטית, דרך מודעותה לבושה, מתכוננת להתנגדות ובכך הופכת לסוכנת של עצמיותה. אראה זאת בעזרת דוגמאות הבאות.

ההיסטוריה של השיח הטרנסג'נדר רצופה בדוגמאות לדיאלוג חתרני עם בושה. ג'ניפר מילר (Miller), לדוגמה, הידועה בכינויה "האשה המזוקנת" (The Bearded Woman), הקימה קרקס קווירי ששמו "קרקס אמוק" (Amok Circus) והיא מופיעה אתו בעיקר בניו־יורק. מילר, שהיא נקבה ביולוגית, מתאפיינת בזקן עבות טבעי (שאינו תוצר של התערבות הורמונלית). במופע קרקס שעיקרם התנגדות פוליטית לבושה, היא מופיעה לעתים קרובות בחזה חשוף ונושאת את ה"פריקות" המגדרית שלה בגאווה.¹⁴

דוגמאות אחרות להיפוך קווירי של המבע המבייש מופיעות בתצלומיהם של האמנים הטרנסג'נדרים (FTM — female to male) לורן קמרון (Cameron) ודה־לה־גרייס וולקנו (Volcano), המייצרים "נשגב טרנסג'נדר" (Transgender Sublime) בלשונו של התיאורטיקן בנג'מין סינגר (Singer 2006). שניהם מייצרים חזות טרנסג'נדרית גאה. כך למשל, בתצלומו "God's Will" מ-1995,¹⁵ לורן קמרון משחק עם ההסתרות הכרוכות ב"מעבר" (passing) הטרנסקסואלי. מחד גיסא, הוא מתגאה בגופו הגברי ומשתמש במסורת הצגת הגוף של מפתחי הגוף (Body Builders). מאידך גיסא, הוא חושף את ה"תרמית" המגדרית כשהוא מנכיח את זריקת הטסטוסטרון האחראית בין השאר לייצור הגוף הזה (בידו הימנית הוא מזריק לעצמו).

דה־לה־גרייס וולקנו, בסדרת התצלומים "Sublime Mutations" מ-2001,¹⁶ מתנגד למסורת הפסיכיאטרית של הצגת הגוף הטרנסג'נדרית תוך כדי החפצה שלו. מחד גיסא, הוא פונה לתבנית החזותית של הצגת הגוף הטרנסקסואלי בתצלומים פסיכיאטריים ורפואיים. מאידך גיסא, הוא מייצר מגוון משחקי זהויות כשהוא מישיר את מבטו אל המצלמה וכך הופך את המבע המחפץ.

¹³ אינני טוענת שמדובר במהלך פשוט, שהרי הבושה היא מנגנון מורכב היודע להסתיר ולהנכיח את עצמו בכל פעם מחדש, גם אם בשינוי אדרת. ברוח זו אני מבקשת להציג את הבושה כרגש וכאפקט בעלי פנים מרובות ודינמיות.

¹⁴ ראו <http://www.maryellenmark.com/text/magazines/nytimes/917M-000-012.html>

¹⁵ ראו <http://www.lorencameron.com>

¹⁶ ראו <http://www.dellagracevolcano.com/projects.html>

במאמר "Queer Performativity" איב סדג'וויק דנה בבושה כאפקט מידבק (Sedgwick 1993b). טענתה היא כי באמצעות הבושה יכול להיווצר מרחב אתי. ממש כשם שדראג חושף את הפרפורמנס של מגדר, כך טרנסג'נדר חושף לטענתי את הבושה ומנכיח אותה. אם אכן ניתנת, באמצעות החשיפה הזאת, הזדמנות לפתיחה של מרחב אתי שבו יכולות להיווצר הזדהויות של הסובייקט הממוגדר עם הסובייקט הטרנס-מגדרי, נקריית לנו הזדמנות לעבד מחדש את חוויית הבושה ביחס למגדר. במפגש הבין-אישי עם החלופה הטרנסג'נדרית נוצרת אפשרות אתית להזדהות, ועל כן לטרנספורמציה. כאמור, מעצם התנגדותה למשטור המגדרי, גילגי מאפשרת לטומי ולאניקה לחוות את הבושה המגדרית שלהם ולעבור טרנספורמציה. הסופרת הטרנסג'נדרית מולי ביוואלד (Biewald 2002) מאפשרת, בדיוק על ידי השותפות לחוויית הבושה, יצירה של קהילה. בסיפורה "World's Youngest" היא מתארת את התמודדותה עם גילויי הטרנס-פוביה של סביבתה כלפי ביטוי המגדר החידתי שלה. באחד הרגעים המוצגים בסיפורה היא מתארת את עצמה בגיל 14 באירוע שבו המשתתפים נדרשים להתמייין לנשים ולגברים. בצומת הזו נקריית לביוואלד ההזדמנות להכריע בין כניעה לבושה ובין פירוק של אפקט הבושה, על ידי יצירת מרחב אלטרנטיבי — במקרה זה, כאמור, מרחב בעל אופי קהילתי. היא כותבת על חוויה אקטיבית של (אי-)התמיינות: אני עומדת בתוך, ואז מתחילה ללכת בעקבות הבנות. אני עוצרת ומבינה, בעומדי שם, שאם אלך אתן, החברה הכריעה אותי, גרמה לי להרגיש מבוישת ואילמת על כך שאיני מזדהה עם "בנות מיני". אני הולכת לכיוונו של אדם שאני יודעת שהוא מזהה את עצמו כטרנסג'נדר, ואומרת לו: "אמ... מתקיימת פה פגישה של טרנסג'נדרים?" הוא עונה לי שלא, אבל ממשיך ואומר שאם אני רוצה אנחנו יכולים לקיים פגישה כזאת. אני מתיישבת לידו, וב-45 הדקות הבאות אנחנו מקיימים פגישה בזעיר אנפין, שנינו ואשה טרנסקסואלית בת 45. בעודי מופתעת מעצמי, אני אומרת שם דברים שלא הוצאתי מפי מעולם. אני עוזבת בהתרגשות, יודעת שלעולם לא אלך שוב עם הבנות (שם, 123).

הכותבת חווה את הבושה דרך ההדרה. העימות עם הדרישה המבנית לבחור בין זהויות (גברים ונשים) שאינן כוללות את הזהות שהכותבת משייכת את עצמה (טרנסג'נדר) אליה, הוא שמעורר את חוויית הבושה. הדרישה המבנית היא להדיר את השונות ולא לָלֶץ את הבלתי רצוי לסווג את עצמו/ה מחדש בתחומי הרצוי. ביוואלד מתעקשת למצוא לעצמה את מגירת ההתמיינות שלה. רגע ההתנגדות לטקסט, רגע ה-enjambment, רגע ההתנגדות למקצב, הוא הרגע שבו ביוואלד מאפשרת את הפרתה של ההכרה בדבר אפשרות ניצחונה של הבושה על ידי התעקשות ליצור מרחב אלטרנטיבי שיסמן את זהותה כזהות בעלת נראות ולגיטימיות. ההתנגדות לפעולתה של הבושה משמעה התעקשות על הכרה שאינה כרוכה בכניעה או בהכנעה של הזהות, אלא במאבק על נפרדות ועל אינדיבידואציה. הדרת הזהות היא חלק מהמנגנונים המורכבים המייצרים בושה, ולכן נדרשת כאן פעולה של המצאה, המתבססת על פעולות דה-קונסטרוקטיביסטיות ועל יצירת קונסטרוקציות חדשות וחתרניות. האיש

שביוואלד פונה אליו מציע לה להמציא מרחב גיאוגרפי אלטרנטיבי, תת-תרבות, קהילה, שיאפשר לזהויות המסרבות למיון הבינארי להתאסף בו. בהקשר זה, המצאת מרחב, המצאת קהילה, המצאת זהות, שפה, סובייקטיביות, סוכנות פועלת – המצאה זו מתבססת על פירוק מתמיד של הנחות יסוד על אמת, אותנטיות, אורגינליות וטבעיות ביחס למגדר. החלופה הטרנס-קווירית מאפשרת את הניצחון על הבושה כיוון שהיא מזמנת לאינדיבידואל הטרנסג'נדררי להיות הבעלים של זהות/ה – להודות בהשתתפות, באקטיביות ובהנאה ובכך להתיר את הבושה (undoing). התרת הבושה אין פירושה שהבושה חדלה להיות חלק מהדיאלוג הפנימי של האני, אלא שזיהוי כאפקט חברתי וההתבוננות בה מתוך עמדה פוליטית מאפשרים לנו לראות בבושה הזדמנות ליצירה של העצמי ולא איום בפירוקו. מה שהיה עד כה מכלאה של העצמי הופך – באמצעות אתר הבושה – להזדמנות ליצירת קהילה ועצמי מחודשים, המאפשרים את הרחבתה של החירות האישית, את התקיימותה של עמדה ביקורתית ובעיקר – את קיומה של התנגדות.

אחרית דבר

במאמר זה קראתי למהלך בו זמני של קוויריזציה של מגדר ודה-פתולוגיזציה של טרנסג'נדר. הצעתי לקרוא התפתחות של זהות מגדרית דרך הדיון בבושה כאתר המפגיש בין הגמוניה לקונטרה-הגמוניה ומתעל את הדיון בהתפתחותה של זהות מגדרית משדה השיח הפסיכואנליטי לשדה השיח של פוליטיקת הזהויות. בקוראי מגדר כמופע שהוא זה מכבר קווירי, קן הגבול שבין מגדר פתולוגי למגדר נורמלי מתערער. הפוליטיזציה של השיח הפסיכואנליטי והשימוש במסגרת השיח של פוליטיקת הזהויות מאפשרים לי להפוך את היוצרות וליצור דה-פתולוגיזציה של טרנסג'נדר בו בזמן שאני יוצרת פתולוגיזציה של מגדר, כאשר אני קוראת מגדר כביטוי של הסדרים חברתיים הגמוניים-דכאניים.

בחיבורו "מעולם לא היינו מודרניים" ברוננו לאטור (1991 [2005]) מאתגר את התפיסה הגורסת כי המודרניות נטועה בזמן היסטורי נתון. במקום זאת הוא מציג את המודרניות כמערך של כללים המגדירים חוקה א-היסטורית, המייצרת בתורה את ההבחנה בין מודרניות לקדם-מודרניות. לאטור טוען כי מחד גיסא בני הכלאיים או ה"מעורבים" (ההיברידיים) מאיימים על הסדר החברתי ונחשבים לנשאים של טומאה, ומאידך גיסא טיהורם בעזרת צורות מומחיות שונות (רפואה, פסיכולוגיה, משפט) מכונן מחדש את מערכת המיון התרבותית.

העיקרון הראשון של לאטור, עקרון ההכלאה – למשל ההכלאה בין טבע לתרבות, בין מערכות סולריות למערכות פוליטיות, בין בני אדם ליצורים לא אנושיים – מאפשר לסדר המודרני לצמוח ולהיות דינמי. העיקרון השני, עקרון הטיהור, מטהר את יצורי הכלאיים ומארגן שדות אפיסטמולוגיים מטהורים, המאורגנים סביב קטבים בינאריים. שני כללים אלו, הכלאה וטיהור, קשורים זה לזה בטבורם. לאטור מבהיר, וזו הנקודה החשובה לענייננו, כי

טיהורם של בני הכלאיים, אותם יצורים הפורעים את סדרי מערכות המיון התרבותי, מאפשר הלכה למעשה את המשך ייצורם בהיקף רחב. ככל שמעשה הטיהור הופך למקיף יותר, כך הולך וגדל מספר המוכלאים שאינם נענים בפועל לצווי הטיהור; וכמובן גם להפך: ככל שמספר המוכלאים גדל, כך גדל גם המאמץ לטהרם לשדות המאורגנים סביב מבנה בינארי. כך המשטור המגדרי הבינארי המעוצב על ידי תהליכי טיהור מתעצם אל מול תהליכי טרנסג'נדרזציה, ולהפך — תהליכי הטרנסג'נדרזציה בולטים ומתעצמים ככל שהמשטור המגדרי קשיח יותר.

אלא שאני מבקשת להציע תיקון לקריאה של לאטור. הראיתי שהמופע הטרנסג'נדרזציה מומשג בשני אופנים, האחד תואם את תפיסתו של לאטור והאחר מאתגר אותה. במובן אחד, הופעתם של ביטויי זהות טרנסג'נדריים מתאפיינת באפקט הכפול שעליו הצביע לאטור: בו בזמן שביטויים אלו מאיימים על הסדר החברתי, הם עוברים תהליך טיהור ומבססים מחדש את מערכת המיון המגדרית כמערכת בינארית — וזאת אף שבפרקטיקה החברתית גדל מספר המוכלאים כביטויים של הכפלה והרחבה של הקטבים הבינאריים.

עם זאת, במובן אחר אני טוענת שלאטור מצמצם את הפוטנציאל החתרני של המעורבים כשהוא טוען שקיומם נבלע על ידי מנגנוני הטיהור אל תוך מערכת המיון הבינארית. למעשה, לאטור אף מעצים ומקבע את הבינארזציה. מטענה זו של לאטור משתמע שהמבנה החברתי נותר א־היסטורי ויציב. לאטור כותב:

אם... חוקתנו מתירה דבר־מה, הרי זה החברות המואץ של הלא אנושיים, בלי לאפשר להם בשל כך להופיע אי פעם כרכיבים של "חברה ממשית". המודרניים, תוך שהפכו את המעורבים לבלתי ניתנים לחשיבה ותוך שרוקנו, טאטאו, ניקו וטיהרו את הזירה המצטיירת בינות לשלוש הרשויות שלהם — הם אפשרו לעשיית התיווך לצרף מחדש את כל המפלצות האפשריות, בלי שתהיה להן כל השפעה על ייצור החברה ואף בלי שיהיה להן כל מגע עמה. משונות ככל שהיו, הן לא היו כל בעיה מאחר שלא התקיימו מבחינה חברתית ואי־אפשר היה לתבוע את השלכותיהן המפלצתיות (שם, 66).

במילים אחרות, ניתוחו של לאטור דורש ניסוח של שינוי פוליטי ביחס ל"סכמה המטוהרת" ועל כן הוא נותר מקובע באופן טלאולוגי בסכמה הממיינת והא־היסטורית של פרויקט המודרניות. בסופו של דבר השדות המטוהרים הם העומדים בלב הדיון החברתי, המדע, הפוליטיקה והתרבות. המוכלאים נותרים ה"אחרים" של הסדר החברתי, המופקרים שאינם מקבלים ייצוג ממשי במבנה התרבותי, הפוליטי והאפיסטמולוגי.

אני מבקשת להציע תיקון לקביעתו האחרונה של לאטור ולטעון כי הדיאלקטיקה שבין טיהור להכלאה היא בעלת משמעויות לא רק בריבוי ייצורם של המעורבים, אלא שריבוי המעורבים משפיע בתורו על השתנות מערכת המיון התרבותית ועל התפתחותה. בהתאמה, זהויות טרנסג'נדריות — הפורצות את המבנה התרבותי המקיים מתאם בין הקטגוריות מין, מגדר ומיניות והמערערות על ההמשגה המהותנית, הבינארית והדואלית של כל קטגוריה

בפני עצמה – מכוננות מערכת מיון תרבותית חדשה ומרחיבות את אפשרויות ההמשגה של ביטויי מגדר בפרט ושל קטגוריית המגדר בכלל. אני טוענת שמופעים טרנסג'נדריים, כמופעים של מעורבים, ממוססים, סודקים ומערערים את מערכת המגדר הנורמטיבית ומאירים אותה בתאורה קווירית. התאורה הקווירית מאירה באור אחר לא רק את הפרקטיקה המודרנית, אלא גם ובעיקר את מערכת החשיבה שלה. במילים אחרות, הקוויריות מפררת לשתי הרמות גם יחד: ההכלאה ו(אי-)הטיהור.

כפי שהראיתי, האפקט המרכזי של כניסת המוכלאים לשיח הוא שסודק את האפקט האינטרפלטיבי של הבושה. ההיכרות של טומי ואניקה עם גילגי גרמה להם לעבור טרנספורמציה מגדרית. "מה נעשה היום, גילגי?" שואלת אניקה את גילגי בפרק הסיום, כשגילגי מחליטה להישאר בעיירה ולא לנסוע עם אביה. "שמא נשחק קרוקט? אמרה גילגי". נראה לרגע כאילו גילגי היטהרה לתוך המערכת המגדרית והטרונורמטיבית, שכן משחק הקרוקט מייצג את המשטור שאפיין את אורח החיים של טומי ואניקה לפני שפגשו בגילגי. אולם אניקה יודעת שגם משחק הקרוקט כבר לא יראה כפי שנראה בעבר. "ברצון! אמרה אניקה. ידעה שאפילו קרוקט טוב לשחק, ובלבד שגילגי תשתתף במשחק". ובכל זאת, גילגי חושפת לפנייהם את המשחק שלה בפנטזיית ההיטהרות. היא חוזרת לעצמה כשהיא אומרת: "או שמא... נרוץ לנהר ונתאמן ללכת על המים" (לינגרן 1974, 246). אניקה יודעת שהנוכחות של גילגי שינתה אותה.

דוגמה נוספת לדיאלקטיקה שבין טיהור לחתרנות אפשר למצוא בכתבה שהתפרסמה בעיתון *הארץ* (רפפורט 2007) על בחירתה של הטרנסקסואלית ולדימיר לוקסוריה לפרלמנט האיטלקי. לוקסוריה מספרת שבטהראן פועלת "הקליניקה הכי גדולה לשינוי מין בכל המזרח התיכון... חומייני כתב פתווה המאשרת הקמת בית חולים לשינוי מין. צעירים רבים מהעולם הערבי נוסעים לשם כדי לשנות מין". בתשובה לשאלה מהי לדעתה הסיבה לכך שבמדינה המטילה עונש מוות על הומוסקסואלים מוקמת קליניקה כזאת, לוקסוריה עונה:

אולי קיימת המחשבה שבאמצעות ניתוח אפשר להכניס סדר בדברים. אתה מנתח גבר והופך אותו לאשה וככה מחזיר את הסדר: כאילו השלטון מחזיר את שיווי המשקל הנכון בין הגבר לאשה. זה מרגיע את השלטון, הוא לא אוהב מצבי ביניים (שם).

אנו רואים, אם כן, שהאינטרס לטהר את המוכלאים יצר מה שמקס ובר כינה "התוצאות הבלתי צפויות של הפעולה האנושית" (Weber 1949). פעולת השלטון אפשרה גם את התפתחותו של מרחב קהילתי המפר את האיסור החמור על פרקטיקות מיניות ומגדריות בלתי מתמינות.

בהבדל מקטגוריות זהות אחרות (מעמד וגזע לדוגמה), קטגוריית הזהות המגדרית זכתה בשיח הפסיכואנליטי לנרטיב קנוני, המגדיר אותה כמו-אוניברסליים וא-פוליטיים של התפתחות פסיכולוגית ליניארית. ככזה, השיח הפסיכואנליטי קובע שהפתולוגיה נעוצה בסוגי סובייקטיביות שאינם מתמינים לפי הסדר החברתי ההגמוני, ולא בסדר עצמו.

אם להשתמש בהמשגה של לאטור, השיח הפסיכואנליטי הוא שותף פעיל ביצירת ריבוי של הכלאות בו בזמן שהוא מטהרן אל תוך מערכת המיון הבינארית וההגמונית. או בניסוחו של פוקו, השיח הפסיכואנליטי, ביוצרו "מטחנה אינסופית של דיבור" — במקרה זה, על סוגי מיניות ומגדריות — יוצר אשליה ליברלית של פתיחות לריבוי, אולם הלכה למעשה הוא מסווה את תמיכתו בסדר החברתי ההגמוני, שהוא סדר בינארי במהותו.

בהצעה שלי לקרוא זהות מגדרית דרך הבושה טמונה הזמנה ליצור פוליטיזציה של מה שנעשתה לו פתולוגיזציה. הפוליטיזציה של הדיון על מגדר בכלל ועל טרנסג'נדר בפרט מטרתה למקמו במבנה השיח (מערכת המגדר) ולא במוכלאים האינדיבידואלים (זהויות טרנסג'נדריות). מהלך זה מכיר בהשפעת המוכלאים על מבנה השיח. אצל לאטור המבנה ההגמוני נותר בינארי, ואילו לטענתי המופעים הטרנסג'נדריים, כמופעים של הכלאות, משנים את מבנה השיח. מכאן שהמעשה החתרני אינו מתבטא רק בהכרה בקיומן של זהויות טרנסג'נדריות ובהיבור שלהן, אלא גם בהחזרת המוכלאים אל תוך השיח ובשכלולו של השיח על ידי התנגדות לטיהורם של המוכלאים ולהתאמתם למבנה הבינארי הקיים.

כניסתן של זהויות טרנסג'נדריות לשיח מערערת אפוא על מבנה השיח בהציבה אתגר לעקרונות המבוססים כאמת או כמציאות. כך למשל, על ידי חשיפת המגדר כפרפורמטיבי, אנו מזהים את הנורמות המבנות את המציאות שלנו ואנו רואים כיצד הציטוט והחזרתיות משעתקים את הנורמות כאמת. ההבחנה שלי בין בושה חברתית לבושה גופנית מאפשרת לי לסמן שוליים שבהם יכולה להופיע ההתנגדות של הסובייקטית. ההפרעה של הבושה, בהיותה ממוקמת בהקשר שיחני שהיטהרותו מאותגרת על ידי כניסתם של המוכלאים, מאפשרת הרחבה ופירוק של המשמעות ההגמונית שהוענקה לאפקט הגופני.

הבושה במאמר זה מוגדרת כצומת שבו הסובייקטית המגדרית נפגשת, או מתנגשת, עם קו הגבול של הנורמות ההגמוניות. רגע המפגש עם קו הגבול מאפשר לטענתי בה בעת את פריצתו של אותו קו גבול ואת הרחבת השוליים הקונטרה-הגמוניים, שבתוכם יכולות לצמוח זהויות המתנגדות להצגתה של הנורמה כמציאות או כאמת יחידה. הבושה מאפשרת לי לדון במפגש של הסובייקטית המגדרית עם ההגמוניה ולהתרחק מנרטיבים פסיכואנליטיים קנוניים, המתארים את התפתחותה של זהות מגדרית כתהליך ליניארי, אוניברסלי וא-פוליטי המנותק (באופן חלקי או מלא) מן ההקשר שבו זהות זו מתהווה. יתר על כן, אני מציעה לחשוף את הפוליטיזציה של הבושה בהקשר לתפקיד שלה בהבניית המגדר. כך מתאפשר לי לקיים פוליטיזציה של התהליך שבאמצעותו נעשית פתולוגיזציה של החריגים המגדריים גם בשיח הפסיכואנליטי וגם בתהליכי הפתולוגיזציה של היומיום.

אינני מציעה לקרוא את המפגש של הסובייקטית עם ההגמוניה ועם הקונטרה-הגמוניה — דרך חוויית הבושה — כמפגש עם שני קטבים דיכוטומיים שאנו נאלצים להכריע ביניהם. תחת זאת אני מציעה לראות בכך מפגש פירואטי, המאפשר להחליט בכל פעם מחדש על מינונים משתנים של ציות והתנגדות, כפי שאלו נחווים ומוגדרים על ידי הסובייקטית בהקשר נתון. במילים אחרות, מעשה החתרנות אינו מתבסס במחקר זה על שלילה של

ההכרה ההברמאסית (הברמאס 2001) בצורך של הסובייקט במפגש הרמוני עם הנורמות. באותה מידה, אינני מאמינה שהחופש להיות חתרני מתקיים במידה שווה בעבור כל הסובייקטים, אלא ודאי שהוא קשור למידת הכוח שיש לסובייקטית ביחס לשדות ההגמוניים שמהם היא מבקשת לקבל הכרה.¹⁷ ברוח זו, מפגש שנענה לנורמה אינו זוכה בהכרח לשיפוט א־פריורי כצייטני וכמכפוף. אני מתנגדת לקריאה הנסמכת על הבנה דיכוטומית של התנגדות וציות, ואני סבורה שביטויי מגדר הטרונומטיביים עשויים לכלול כוונה חתרנית, וביטויי מגדר טרנסג'נדריים (למשל הזדהויות טרנסקסואליות מסוימות) עשויים להיות טבולים בקונפורמיזם ריאקציוני וצייטני. עם זאת, אני מאמינה שגם ה"בחירה" בציות או בהסכמה לריקוד הרמוני עם הנורמה צריכה להיות מודעת. מודעות לכבלי הדיכוי מאפשרת לסובייקטית לחמול על הצורך שלה בהכרה ובו בזמן לבחור, בכל פעם מחדש, בהתנגדות.

ביבליוגרפיה

- אילוז, אווה, 2002. *האוטופיה הרומנטית: בין אהבה לצרכנות*, חיפה: אוניברסיטת חיפה, זמורה ביתן.
 בן פורת, אמיר, 2006. "מרקס: הנוסח המתוקן, בינתיים", *תיאוריה וביקורת* 28 (אביב): 43–66.
 בנג'מין, ג'סיקה, 2005. *כבלי האהבה: פסיכואנליזה, פמיניזם ובעיית השליטה*, בתרגום תמר אלמוג, תל-אביב: דביר.
 דה סרטו, מישל, 1997. "המצאת היומיום", *תיאוריה וביקורת* 10 (קיץ): 15–24.
 הברמאס, יורגן, 2001. *חברה וזהות בימינו: ראיונות ומסות*, בתרגום דוד ארן, תל-אביב: ספרית פועלים.
 זיו, אפי, 2005. "מבושה ליצירה", דורית אברמוביץ', *המלך עירום: גילוי עריות במבט פמיניסטי*, תל-אביב: בבל, עמ' 97–110.
 זיו, עמליה, 1999. "דנה אינטרנשיונל", עדי אופיר (עורך), *48ל50: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, תיאוריה וביקורת* 12–13, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 401–411.
 לאטור, ברוננו, [1991] 2005. "מעולם לא היינו מודרניים", *תיאוריה וביקורת* 26 (אביב): 43–73.
 לובין, אורלי, 2003. *אשה קוראת אשה*, חיפה: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.

¹⁷ אני מציעה במאמר הגדרה רחבה של התנגדות קונטרה-הגמונית, ובכך אני מערערת על הדיכוטומיה בין דיכוי להתנגדות. כאן אני מרפררת להגמשה שמציע מישל דה סרטו (1997) למושג התנגדות: הוא רואה במופעים של התנגדות יומיומית תצורות התנגדות בעלות ערך. לענייננו, כל אתגור של דטרמיניזם מגדרי, מפמיניזם ועד טרנסקסואליות, ייחשב בעיניי פעולה של התנגדות. פרפורמנס מגדרי, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהווייתם של טרנסקסואלים לדוגמה, "כנוע" או "צייטני" ככל שיהיה, בכל זאת אינו מציית לקווי המתאר של ההגמוניה המגדרית, שאינה קוטעת את הרציפות המדומה בין מין ביולוגי למגדר ולהטרוסקסואליות. כך, התנגדות אינה ניכרת דווקא בחתירה תחת החוקים המגדריים, בדחייה או בשינוי שלהם. התנגדות יכולה לבוא לידי ביטוי גם בדרכים מגוונות של התחמקות מן הציווי הדטרמיניסטי והטלאולוגי, בלי שתידרש יציאה ממשית מהמערכת המגדרית (בדרך של טרנסקסואליות למשל), כפי שנעשה בהזדהויות טרנסג'נדריות קוויריות שכוונתן חתרנית.

- לינדגרן, אסטריד, ואינגריד נימן. תשל"ג. *מי מכיר את בילבי בת-גרב*, בתרגום תמר שלמון, תל-אביב: עם עובד.
- לינדגרן, אסטריד, 1974. גילגי, בתרגום אביבה חיים-היימן, ירושלים: ש' זק ושות'.
- לקלאו, ארנסטו, ושנטל מוף, 2004. *הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית*, בתרגום עידית שורר, תל-אביב: רסלינג.
- פוקו, מישל, 1996. *תולדות המיניות*, בתרגום גבריאל אש, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פרויד, זיגמונד, [1900] 1974. *פשר החלומות*, בתרגום מ' ברכיהו, תל-אביב: יבנה.
- רפפורט, מירון, 2007. "שיחתוך לעצמו את הבולבול", *מוסף הארץ*, 1.5.2007.
- Agamben, Giorgio, 1999. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller-Roazen, New York: Zone Books.
- Ahmed, Sara, 2004. *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.
- Benjamin, Harry, 1966. *The Transsexual Phenomenon*, New York: Julian Press.
- Benjamin, Jessica, 1988. *The Bonds of Love*, New York: Pantheon.
- , 1998. *Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*, New York: Routledge.
- Biewald, Mollie, 2002. "World's Youngest," in Joan Nestle, Clare Howell, and Riki Wilchins (eds.), *GenderQueer: Voices from Beyond the Sexual Binary*, New York: Alyson Books, pp. 120–124.
- Bolus, Sonya, 2002. "Loving outside Simple Lines," in Joan Nestle, Clare Howell and Riki Wilchins (eds.), *GenderQueer: Voices from Beyond the Sexual Binary*, New York: Alyson Books, pp. 113–119.
- Bornstein, Kate, 1994. *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, New York and London: Routledge.
- , 1998. *My Gender Workbook: How to Become a Real Man, a Real Woman, the Real You, or Something Else Entirely*, London and New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre, 1992. *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bradshaw, John, 1988. *Healing the Shame that Binds You*, Florida: Health Communications, Inc.
- Broucek, Francis J., 1989. "Shame and its Relationship to Early Narcissistic Developments," *International Journal of Psychoanalysis* 63: 369–378.
- Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- , 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge.
- , 2004a. *Undoing Gender*, New York: Routledge.
- , 2004b. "Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality," in *Undoing Gender*, New York: Routledge, pp. 57–74.

- Butler, Judith, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, 2000. *Contingency, Hegemony, Universality*, New York: Verso.
- De Lauretis, Teresa, 1994. *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Diamond, Milton, 1982. "Sexual Identity, Monozygotic Twins Reared in Discordant Sex Roles and a BBC Follow-Up," *Archives of Sexual Behavior* 11(2): 181–186.
- Dimen, Muriel, 2003. *Sexuality, Intimacy, Power*, Relational Perspectives Book Series, vol. 22, New York: The Analytic Press.
- Erikson, Erik, 1950. *Childhood and Society*, New York: W.W. Norton & Company.
- Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley, New York: Viking.
- , 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books.
- Freud, Sigmund, and Josef Breuer, [1895] 1953–1974. *Studies on Hysteria*, in *Standard Edition of the Completed Psychological Work of Sigmund Freud*, vol. 2, ed. James Strachey, London: Hogarth Press.
- Gross, Elizabeth, 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Harris, Adriane, 2005. *Gender as Soft Assembly*, London: The Analytic Press.
- Jorgensen, Christine, 1967. *Christine Jorgensen: A Personal Autobiography*, New York: Bantam Books.
- Kaufman, Gershen, 1989. *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-based Syndromes*, New York: Springer.
- Kimmel, Michael, 1997. "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity," in Mary Gergen and Sara Davis (eds.), *Toward a New Psychology of Gender*, London and New York: Routledge, pp. 223–244.
- Kohut, Heints, 1971. *The Analysis of the Self*, New York: International Universities Press.
- Lewis, Helen Block, 1971. *Shame and Guilt in Neurosis*, New York: International University Press.
- Money, John, and Anke Ehrhardt, 1972. *Man and Woman, Boy and Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Money, John, and Margaret Lamacz, 1989. *Vandalized Lovemaps: Paraphilic Outcome of 7 Cases in Pediatric Sexology*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Morris, Jan, [1974] 1986. *Conundrum: An Extraordinary Narrative of Transsexualism*, New York: Henry Holt and Company.
- Nestle, Joan, 2002. "Gendered on My Mind," in Joan Nestle, Clare Howell and Riki Wilchins (eds.),

- GenderQueer: Voices from Beyond the Sexual Binary*, New York: Alyson Books, pp. 3–10.
- Probyn, Elspeth, 2005. *Blush: Faces of Shame*, Minneapolis: Minnesota UP.
- Prosser, Jay, 1998. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, New York: Columbia University Press.
- Scheff, Thomas J., 2000. "Shame and the Social Bond: A Sociological Theory," *Sociological Theory* 18(1): 84–99.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 1990. *Epistemology of the Closet*, Berkeley: California University Press.
- , 1993a. *Tendencies*, Durham: Duke University Press.
- , 1993b. "Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel," *GLQ* 1: 1–16.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, and Adam Frank (eds.), 1995. *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Durham and London: Duke University Press.
- Seidler, Gunter H., 2000. *In Others' Eyes: An Analysis of Shame*, New York: Psychosocial Press.
- Shott, Susan, 1979. "Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis," *The American Journal of Sociology* 84 (6): 1317–1334.
- Singer, Benjamin, 2006. "From the Medical Gaze to Sublime Mutations: The Ethics of (Re)Viewing Non-Normative Body Images," in Susan Stryker and Stephen Wittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*, New York: Routledge, pp. 601–620.
- Spero, M.H. 1984. "Shame: An Object-Relational Formulation," *The Psychoanalytic Study of the Child* 39: 259–283.
- Weber, Max, 1949. *On the Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Warner, Michael, 1999. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, New York: Free Press.
- Wurmser, Leon, 1981. *The Mask of Shame*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.