

לקראת היברידיזציה אחרת

לואיז בית-לחם

התוכנית ללימודי תרבות והחוג לאנגלית, האוניברסיטה העברית בירושלים

פוליטיקה של זהויות ותיאוריה פוסטקולוניאלית הן צמד-חמד במפעל התיאורטי הישראלי. כתבי-עת מקומיים העוסקים בתיאוריה, אסופות ביקורתיות וגיליונות מיוחדים המוקדשים לנושא אחד, לרבות גיליון זה של תיאוריה וביקורת, יוצאים נשכרים מן הזיווג של תיאוריה פוסטקולוניאלית ורביזיוניזם מזרחי. בלי לחטוא בביקורת מיותרת על המסלול הפרדגמטי שנבחר כאן, ברצוני לפתוח בזהירות את שערי הלימודים הפוסטקולוניאליים לקריאה משוקללת אחרת של כמה ממחויבויותיהם התיאורטיות המכוננות. אבקש לבחון כאן את ההסכמה הכללית למדי, שטרם נבדקה כראוי, באשר להכרחיותה של התיאוריה הפוסטקולוניאלית כפיגום המאפשר, הן לאנשי אקדמיה והן לפעילים חברתיים מקומיים, לקדם פוליטיקה של זהויות ורביזיוניזם קאנוני. אינני רוצה כמובן לגרוע משהו מן המטרות העכשוויות של הפעילות הפדגוגית או של צורות אחרות של פעילות חברתית ופוליטית, הנגזרות מיישומה של תיאוריה פוסטקולוניאלית. עם זאת, ברצוני להדגיש כי היישום הוא חלקי ומעוגן בהבנה חלקית של הפרדיגמה המונחת בבסיס הלימודים הפוסטקולוניאליים. לפיכך, מסה קצרה זו חותרת להחזיר את הפוסטקולוניאליזם העברי ההולך ומתמסד אל אתגרי הרדיקליות שלו באמצעות עיון מחדש בכמה מושגים שהובילו להתגייסותו. כיצד קרה שה"היברידיזציה" הפכה, בכמה מהטיותיה המקומיות, לשם נרדף לרב-תרבותיות תפלה, לתחליף המעכב תוכניות פוליטיות במקום להקל על יישומן? מדוע נדמה שרומנטיזציה עמוקה של ההיברידיזציה חוברת לעתים קרובות מדי לתפיסה אפוליטית של התנגדות, שאופייה הרטרופקטיבי (ראו מאמרו של אבי שושנה בגיליון זה) והעדפתה את פני השטח המבוקעים של האתניות היהודית מדיפים ריח של נוסטלגיה, ובד בבד סוג של קיפאון אינטלקטואלי לנוכח הכיבוש? כיצד נוכל להתנהל כחוקרים פוסטקולוניאליים בלי להשתמש במודל רזה של היברידיזציה, שנועד לאשש את תביעותינו הפולחניות למימוש זכותנו על ה"פוסטקולוניאליזם"?

טענתי העיקרית היא פשוטה. צמצומה של התיאוריה הפוסטקולוניאלית, בזירה המקומית והבינלאומית כאחת, לצורותיה הבנליות ביותר הוא פועל יוצא של התמוטטות פסולה של תפיסות ההיברידיזציה מצד אחד ושל תפיסות ההתנגדות מצד אחר; כל זאת

בלי שמוקדשת תשומת לב מספקת למורכבותו של כל אחד מהמונחים, או למרחק העשוי להפריד ביניהם להלכה ולמעשה. גם קטגוריית-העל המארכת את הצמד הזה, היינו ה"פוסטקולוניאליזם", אינה חפה משדות התייחסות מסועפים. הפוסטקולוניאליזם נפרס כידוע על פני טווח שלם של משלבים (רגיסטרים). המונח הוא זמני ומרחבי כאחד בחלוחות. בכמה מפריסותיו התיאורטיות העוצמתיות ביותר, הניכרות בעבודותיהם של אדוארד סעיד, של הומי ק' באבא ושל גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק לדוגמה, הוא תוהה על קנקנם של ההבדלים בין ייצוגים תרבותיים שונים, המתחרים לעתים זה בזה. ייצוגים אלו מופיעים במאבק על סמכות ועל לגיטימציה פוליטיות וחברתיות – מאבק המתנהל בתוך סדר גלובלי מודרני שהתעצב סופית בידי מסלולי הקולוניאליזם. התיאוריה הפוסטקולוניאלית מתעמתת בעוצמה עם המנגנון השיחני של הכוח הקולוניאלי ועם השפעותיו המגולמות בתהליכים מעצבי סובייקטים (subjectificatory legacies), כלומר עם ייצורן של עמדות סובייקט מסוימות. השפעות אלו ניכרות גם בבואנו לדון – בעידן שלאחר הדה-קולוניזציה, הנתון באחיזה של כלכלה קפיטליסטית עולמית החותרת לגלובליזציה – במסילות המוכרות של כוח או היעדר כוח, צדק או אי-צדק, בהתאם לקווי התיחום מערב מול מזרח או צפון מול דרום. למרות ההתאבלות על העוצמה הפוליטית הבלתי ממומשת של הפוסטקולוניאליזם, המובעת בטון מזלזל בחוגים ניאור-מרקסיסטיים מסוימים, ולמרות הביטול של מדעי הרוח התיאורטיים בכללם בקרב חוגים שמרניים יותר, התיאוריה הפוסטקולוניאלית ממשיכה להתקיים גם לאחר שהכריזו עליה שהיא חסרת רלוונטיות ושאינה עליה הכלל. הפרדיגמה של הפוסטקולוניאליזם ממשיכה ללפוף את חוטיה בטווח הארוך של מה שדרך גריגורי מכנה "ההווה הקולוניאלי" (Gregory 2004), בשעה שהיא תופסת את המקום של ה"אחרי", אך כשהיא מכוננת, לדוגמה, בעיוות של הכיבוש "אחרי" שהוא גם באופן כלשהו "לפני" מבחינה ביקורתית.

בהתחשב במעורבותם העמוקה של כמה תיאורטיקנים פוסטקולוניאליים בתהליך הדה-קולוניזציה (פרנץ פנון הוא דוגמה בולטת, כפי שמדגים יהודה שנהב בגיליון זה), ובהתחשב בנרטיבים הטלאולוגיים של התפתחות הלאומית שההיסטוריוגרפיה האנטי-קולוניאלית ירשה שלא בטובתה, כפי שטוענים פרתה צ'רג'י (Chatterjee 1993) ודיפש צ'קרברטי (Chakrabarty), אין תמה שההתנגדות מילאה תפקיד כה חשוב בכינוס המוקדם של הלימודים הפוסטקולוניאליים. המסה הביקורתית הנודעת של ספיבק (1985 [2004]) על הפרויקט של לימודי המוכפפים, "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", הנושאת חותם מגדרי מובהק, מדגישה את הנקודה הזו בדיוק. הבעיה היא, כפי שעולה מדבריה של ספיבק ומתזכורתו רבת-התועלת של גדי אלגזי על לוחמה קולוניאלית,¹ שההתנגדות חורגת מעבר לדיאלקטיקה צרה של דיכוי מול שחרור. כמו כן אי-אפשר להניח מראש, או אפילו

¹ הוצגה בהרצאתו של אלגזי במושב הפותח של הסדנה ללימודים מתקדמים, שהתקיימה במכון ון ליר בירושלים בספטמבר 2005.

לפרט בסיוע הראייה המושלמת שמקנה המבט ההיסטורי לאחור, את תוצאותיה הפוליטיות של ההתנגדות ואת השלכותיה המשחררות המתכננות, שהן הרכיב האוטופי הבלתי מוצהר של המונח, מאחר שההתנגדות אינה מובילה בהכרח להפלתם עטורת הניצחון של הכוחות שנגדם היא יוצאת חוצץ. מכאן שעצם זיהוי ההתנגדות אינו ממצה את המחויבות הפוליטית של הלימודים הפוסטקולוניאליים, ואין בו כדי למרק את מצפוננו/ה של החוקר/ת האחראי/ת לזיהוי. הדבר נכון במיוחד כאשר הדחף התיאורטי מסתכם ביצירת משוואה בין היברידיות להתנגדות ובתפיסה של ההיברידיות כסוג של התנגדות אינהרנטית.

בדומה להתנגדות, גם ההיברידיות חורגת מעבר לטלאולוגיה המובלעת בגנאלוגיה הפרטית שלה, אם כי בצורה שונה משהו. רוברט יאנג (Young 1995) ודיוויד תיאור גולדברג (Goldberg [2001] 2005) הפנו את תשומת לבנו לעובדה שלהיברידיות "יש היסטוריה", בניסוחו של גולדברג (שם, 72), ולכך שהיסטוריה זו נגזרת במידה רבה משיח הגזע המדעי. עובדה זו, הנדחקת הצדה לעתים קרובות בדיונים תיאורטיים בני זמננו על היברידיות, עלולה לדברי גולדברג לסכן ולערער את שאיפותיה האמנסיפטוריות והמתקדמות מבחינה פוליטית. על כן, כאשר ההיברידיות מתאוששת מנגזרתה השמרנית כצורה רפה של רב-תרבותיות, היא עושה כן בניגוד לכמיהה להומוגניות ובה במידה בניגוד לאתגר ההתמודדות עם הבדל חברתי הולך ומסתעף בתוך התצורה הגזעית שלבשה המדינה המודרנית – אפילו ובמיוחד, יש להוסיף, כאשר המדינה הלאומנית מציגה עצמה בפנינו באדרתה הציונית.

הערכתה מחדש של ההיברידיות במסגרת התיאוריה העכשווית עומדת בניגוד למשמעויותיה הבראשיתיות בהיסטוריות המפוקפקות של הגזענות המדעית. הדבר ניכר במיוחד בעבודתו של הומי ק' באבא, הידוע כמי שמגייס לעניינו בלא מורא את התיאוריה הפסיכואנליטית – מפרויד, דרך לקאן וכלה בפנון. חשוב להבין שפרשנות ביקורתית-מקומית של באבא צריכה לעמוד, הגם שלא תמיד היא עושה כן, על מרכזיותה של הפסיכואנליזה במפעלו התיאורטי. החוקר ברט מור-גילברט מדגיש בצדק מרכזיות זו: "במהלך מושגי, אולי הנועז ביותר שלו, באבא מרחיב את אתר הפוליטי לכלל אזור של יחסים נפשיים המתקיימים 'בתוך' בין התרבות השלטת לתרבות הכפיה, [אתר] שלאורכו ולרוחבו מתנהלת תנועה בלתי יציבה של זיהויים (וזיהוי-נגד) המצויים במשא ומתן מתמיד" (Moore-Gilbert [2001] 2005, 458). תנועה זו, המתווה את המיקרו-פוליטיקה של ההיברידיות ובה במידה של החיקוי, מתנהלת בתנאי שאנו משכילים להתמודד עם הדרך שבה שני המונחים מתקיימים בתוך זירותיה הליבידינליות והחומריות של אמביוולנטיות קולוניאלית; ואם עסקינן באמביוולנטיות, הרי לכם עוד מונח פסיכואנליטי במהותו. התרחיש האדיפלי אינו זר כמובן לאמביוולנטיות: חקירתו מלהקת את ה"אב" כשחקן בשדה הכוח של היחסים הקולוניאליים. כפי שניסח זאת באבא בהצהרתו הנודעת במאמר "אדיבות ערמומית": "מה שמאיים על סמכותה של השליטה הקולוניאלית היא האמביוולנטיות של מענו – אב ומדכא, או לחלופין, נשלט ומגונה – אמביוולנטיות שלא תבוא על פתרונה במשחק כוחות דיאלקטי" (Bhabha [1985] 1994a, 97).

הפריסה הנחושה של אוצר מילים פסיכואנליטי, כאן ובמקומות אחרים, הולכת יד ביד עם ממד נוסף בחניכתו האינטלקטואלית של באבא, ממד שנוטים להתעלם ממנו: הכרת הטובה שהוא מפגין בעקביות כלפי מפעלו הדקונסטרוקציוני של דרידה, שעוקר לכאורה מן הממד הפוליטי. דיונים ביקורתיים שגרתיים בפוסטקולוניאליזם ובפוסט-סטרוקטורליזם אינם מרבים להסמיך מפורשות את דרידה ואת באבא זה לזה כדי להדגים עד כמה רב הכבוד שבאבא רוחש לדרידה. תחת זאת, הם מותירים לבאבא עצמו להבהיר את הנקודה הזו, כפי שהוא אכן עושה באופן משכנע בריאיון עם ר"ג תומס מיטשל (Mitchell 1995, 80–84):

נדמה לי שיש זיקה בחשיבתי בין לקאן לדרידה, למרות ההבדלים המפורסמים בהשקפותיהם. התרשמתי מאוד מיכולתו של דרידה להדגים את הפרקטיקות הטקסטואליות, האינסקריפטיביות (החֹרְתוֹת) והמוסדיות של דחייה ועקירה. אני חושב שהלחץ שהפעלתי על דרידה נועד לומר שאם אנחנו מקבלים את תהליך הדחייה, המרחבית והזמנית כאחת, ובכל זאת מקבלים שבנקודות מסוימות ישנן סגירות מעגל מקריות, אזי כיצד עלינו להעריך מחדש את המקריות הזו...? הייתי מעוניין לעבות ולפתח את קביעתו של דרידה, "עקרון האינדטרמיניציה [חוסר היכולת לספק הקשר רווי שִׁיקָבֵעַ משמעות] הוא מה שמאפשר לכמה מאתנו לרדת לחקר חירותו המודעת של האדם".

צומת זה אף הוא עתיר השלכות חשובות, אם ברצוננו לקרוא תיגר על יישומים חקיניים ומצמצמים של התיאוריה הפוסטקולוניאלית.

הסתייגויות אלו היו דרושות לי כרקע מבהיר לטענה הבאה. לדעתי, במקום להפריז בהשלכותיה של ההיברידיות ולהופכה לתחליף של התנגדות (אגב צמצום האחרונה להוכחה לצדקתך הפוליטית), מוטב לקרוא את ההיברידיות, לצד החיקוי והאמביוולנטיות, בעזרת תרגיל ספקולטיבי, המשתמש ב-différance הדרידאי – ולא בהתנגדות – בתור מונח מגייס. מה משמעות הטענה שלדידו של באבא, פוסטקולוניאליזם הוא עצם החומר שממנו קורץ ה-différance? אני סבורה כי הבנה זו כרוכה במודעות לכך שהממד הזמני והממד המרחבי של הבדל קולוניאלי מחייבים להחזיר את הסימן לאופק הפוליטי של היותו ב-différance. כלומר, למיטב הבנתי את באבא, באמצעות רתימת הסימן לעמדתו/ה דיפרנציאלית, הסובייקט/ית הקולוניאלי/ת תופסת/ת משהו כמעין הבדל/דחייה. הוא/היא תופסת/ת תרתי משמע – מבין/ה-לוכדת/ת, כאשר אפשרות הלכידה, חטופה או מקרית ככל שתהיה, מייצגת מעין תפיסה סוכנותית, *Besitz* ו-*Besetzung* או חזקה וקתקסיס (cathexis) של *différance*. כך אני קוראת את התייחסותו של באבא ל"עיקול/מפסק [seizure/caesura] של סינכרוניות סימבולית" (Bhabha [1992] 1994, 193), המאפשרת לסובייקט/ית הקולוניאלי/ת (המוכפף/ת או לא) לתבוע את זכותו/ה על צורות של סוכנות, שאותן באבא מכנה "מעבר למקום אחר ורישום מחדש":

הדגש על ההווה המנגיד-מפריד של המבע... מאפשר לביטוי של סוכנות מוכפפת להופיע

כמעבר למקום אחר ורישום מחדש. בתפיסת הסימן, כפי שטענתי, אין שימה-לעל² (sublation) או מסמן ריק: יש ערעור על סמלים נתונים של סמכות המסיטים את שטחי האיבה. קריאת התיגר על הסינכרוניות בסידור החברתי של סמלים נעשית בתנאייה שלה, אבל שדות הקרב מותקים ממקומם בתנועה משלימה, החורגת מעבר לתנאים אלו. זוהי התנועה ההיסטורית של היברידיזציה כהסוואה, כערעור, סוכנות אנטגוניסטית הפועלת בפער הזמן של סימן/סמל, שהוא מרחב בתווך שבין חוקי הקרב.³

הדוגמה הבאה עשויה להקל עלינו להבין את באבא, להבין את ה-*différance* שברצוני להדגיש בהתייחס לפסקה זו. עשהאל טסאווי (Tsoai), שחור תושב עיירת השחורים אורלנדו הסמוכה ליוהנסבורג, כתב ב-1942 מכתב נרגש לג'ון דיוויד ריינהלט ג'ונס (Jones), אחד משני הסטורים הלבנים שייצגו את השחורים של טרנסוול ושל מדינת אורנג' החופשית בפרלמנט הדרום אפריקני בעידן שלפני האפרטהייד. על רקע גיוס השחורים לצבא במלחמת העולם השנייה, הצהיר טסאווי בזעם:

Today we are being called to sacrifice for freedom for what freedom then if we are not allowed to buy land or be given residence at the reserves only that one is not Barolong. Is there any justice then? If we cannot see justice shall we get it tomorrow never? The first Native to win a military metal [sic] in this war is a native from the OFS [Orange Free State] but I am afraid unless he is a Barolong what will he get from all his services if he is not a Barolong, nothing.

[היום אנחנו נקראים להקריב למען החירות אז למען איזה חירות אם לא מרשים לנו לקנות אדמה או לגור בשמורות אם אתה לא ברולונג.⁴ אז יש כאן איזה צדק? אם אנחנו לא יכולים לראות צדק האם נקבל אותו מחר אף פעם לא? היליד הראשון שזכה במטליה [כך] של הצבא במלחמה הזו הוא יליד מ-OFS [המדינה החופשית אורנג'] אבל אני חושש שאלא אם כן הוא ברולונג מה יצא לו מכל השירותים שלו אם הוא לא ברולונג, כלום.] (Murray 1992, 166).

השיבושים התחביריים של טסאווי; התפוגגות השפה לכלל סדרה של ניגודים סינטגמטיים בהחליפו מדליה ב"מטליה"; המעתקים של מודוס התנאי, הנעים מאנטיתזה ברורה לשווי-ערך שאינם שווים בערכם ("אלא אם כן הוא ברולונג מה יצא לו מכל השירותים שלו אם הוא לא ברולונג, כלום") — כל אלו משווים ממד דרמטי ל-*différance*, התלוי בהבדל שבין טסוואי לבין נמענו הליברלי. "אם אנחנו לא יכולים לראות צדק האם נקבל אותו מחר אף פעם לא?" שואל טסוואי. החשד שלמסמן הנשגב אין מסומן מוחשי גורם לטסוואי

² הערת המתרגמת: את הביטוי העברי טבע ירמיהו יובל בהתייחס ל-*Aufhebung* ההגלייני, המתורגם בתורו ל-*sublation* באנגלית.

³ Bhabha [1992] 1994, 192, וראו גם שם, 193. על דחייה מרחבית, ראו Bhabha [1985] 1994b.

⁴ תתיחידה בשבט הבצוואנה (Batswana).

להתיימש "צדק", שאותו הוא אינו מסוגל לחזות מראש. החייל שאינו שייך למוצא האתני המועדף על המושלים הלבנים, שגויס להגן מפני הפשיזם על מדינה שאינה מעניקה לו את מלוא זכויות האזרח, מגלם תרמית המטרידה את טסוואי. מצוקת החייל מקנה ממד דרמטי לכישלון אמנת הנאורות בגלגולה הליברלי-הומניסטי. שינוי המקום של ה"צדק" בלשונו של טסוואי מוכיח כי הקוד האוניברסלי של זכויות האזרח ("חירות", "צדק", "שוויון בפני החוק") אינו אלא אשליה, שכן הוא משועבד תמיד ומלכתחילה ל"דקדוק של הבדלה" (Comaroff and Comaroff 1997, 25), המפריד את האזרחים הלבנים המועצמים מהסובייקט השחור נטול העוצמה.

באופן לקוי, ולא רק מבחינה תחבירית, הרישום מחדש שרושם טסוואי את משוא הפנים של ה"צדק", הרחוק מלהיות נטול משוא פנים, הופך את הרטוריקה לחלק בלתי נפרד מהציווי הפוליטי של הייצוג. האתגר שמציב הסובייקט הקולוניאלי להתיימרות האוניברסליסטית לצדק או לזכויות אינו קשור במקרה זה להיברידיות שלו, לחיקוי שהוא מחקה את נמענו הלבן, או אפילו לכפיפות שממנה נחלץ לאחרונה הדרום אפריקני השחור היודע קרוא וכתוב — אלא אם כן נסכים לקוראם כתרגום פרפורמטיבי של *différance*. הדגש לדידי אינו על פרפורמטיביות, כמו בכתביה של ג'ודית בטרלר (Butler 1990; 1993), המגייסת את המושג לטובת תיאוריה פמיניסטית וקווירית. קריאה נייחת של מושגים פוסטקולוניאליים — ההיברידים, האשה המוכפפת — הקושרת אותם לעמדות מחופצנות מבחינה אונטולוגית, היא בעלת ערך דל לדעתי לנוכח שינויי המקום הנגזרים באופן בלתי נמנע מכך שהילדה, כפי שלמדנו מארג'ין אפדוריי, כבר איננה "במקומה" (Appadurai 1988). מימושן של תביעות מסוימות באמצעות הכתיבה חשוב כאן יותר מהאונטולוגיה של הסובייקט הכותב. יתרה מזו, העובדה שטסוואי תובע לעצמו את המסומן "צדק" באמצעות רכישת ידיעת קרוא וכתוב אינה מעידה כשלעצמה על הגשמה מוצלחת של התנגדות, למעט במוכן המוגבל שיש בכך כדי לייצג את התפיסה הרגעית של סוכנות בידי הסובייקט הקולוניאלי ואת הבעת ההזדהות הקולקטיבית שלו — שתי הקדמות חשובות לפעולה מהפכנית. הגיית הצדק בידי טסוואי, הגייה המוטה מחמת המקצבים של קולו, מכוננת מעין תנאי אפיסטמולוגי לאפשרות של מאבק מאורגן. ב-1948, שנים ספורות לאחר זעקתו של טסוואי, הוחל באופן רשמי משטר האפרטהייד בדרום אפריקה. למאבק נגד האפרטהייד נדרשו עוד 50 שנים כדי להגשים את מטרתו הדמוקרטית, ובכך לסגור את מעגל ההתנגדות שטסוואי פתח כאן לרגע, בשעה שקרע לרווחה את הפער בין פנייה אזרחית למשמע (signification) גזעני.

אני מודעת לכך שקריאתי את המקרה הזה היא עמוסה מאוד. כדי לרווח מעט את השטח, אפנה עתה להעמדה עכשווית יותר של *différance* פרפורמטיבי, כפי שהובאה בסרט תיעודי מן העת האחרונה, הסוונקס (*The Swenkas*) (תסריט ובימוי: ג'פה רונד [Ronde], 2004). הסרט הדני מתעד קבוצה של בני מעמד הפועלים משבט הזולו, המעצבים לעצמם תדמית אופנתית לאחר שעברו ליוהנסבורג כדי למכור שם את כוח העבודה שלהם.

הקבוצה מפתחת צורה ססגונית במיוחד של בילוי בשעות הפנאי: חבריה מתחרים ביניהם במועדונים ובאכסניות של בני מעמד הפועלים, כשהם מלווים לעתים בנגנים, על התואר "הגבר בעל הלבוש יפה ביותר". גברים אלו מטפחים את עצמם בקפידה, לובשים חליפות יקרות ומציגים מגוון תנוחות מרשימות בפני שופט כדי לזכות בפרסים כספיים. ההנחה היא שמקור המנהג בשנות החמישים של המאה ה-20 בקרב מהגרי עבודה שעברו מן הכפר אל העיר ונהגו להציג לראווה את מחלצותיהם בתחנת ג'ֶפֶה ביוהנסבורג, בשעה שיצאו ברכבת לבתיהם באזורי הכפר. הוא התפשט לאכסניות לגברים שבהן התגוררו כורים ועובדים נודדים אחרים, שנסחפו אל יחסי הכפייה של הקפיטליזם הגזעני של תקופת האפרטהייד. לאחר שְׁדָרְי האכסניות שיוו להן ממד רשמי, זכו התחרויות לכינוי *oswenka*, מילה הנגזרת ממונח הסלנג האמריקני *swank*, שפירושו להשוויץ. רונד אינו היחיד שתיעד את טקסי הטיפוח העצמי של הסוונקס. העיתונאי והצלם ט'ג' למון (Lemon) זכה ב-2001 במקום הראשון בטקס פרסי העיתונות העולמית (World Press Awards), לאחר שתיעד את חייהם ואת הופעותיהם של הסוונקס בסדרת צילומים שנשאה את הכותרת *Oswenka/Swankers of Jeppe Hostel Johannesburg* ("אוסוונקה/סוונקרים של אכסניית ג'פה ביוהנסבורג"). בדומה לרונד, ההתמודדויות החזותיות של למון עם הסוונקס חוקרות את העיצוב הדקדקני של הלבוש, את הכוריאוגרפיה הפולחנית ואת הדרמטיזציה האיטית של התנועה.

העובד הנודד, המתגנדר בחליפת פייר קרדן, מרתק אותי בשל האתגרים הפרשניים שמוליד ה-*différance* הפרפורמטיבי המלווה את המעשה — כלומר הצגתו של הבדל העוטה משמעויות מקודדות ובו בזמן דוחה אותן. האם עלינו לקרוא את החליפה של פייר קרדן כמשהו שהפך ל"סימן בהתגלמותו" של תשוקה, כפי שמציע אפדוריי אפרופו פריט המותרות, כדבר-מה ששימושו הראשי הוא "רטורי וחברתי" (Appadurai 1986, 38)? האם עלינו לנסות להבין את לבישת החליפה כגורם בשרשרת מתמשכת של התנגדות מקומית — התנגדות שדרום אפריקנים שחורים מניעים באמצעות אימוצם של סגנונות חיים מגוונים? מהם הקשרים בין לבישת החליפה לבין צורות טרום קולוניאליות של הצגה עצמית שהיו כרוכות בהופעה ובהצגה כלפי חוץ, צורות שתועדו במקומות אחרים בידי פיליס מרטין (Martin 1995)? כיצד מתחבר הנוהג הזה לנוהגים דומים, למשל לקודי ההתגנדרות של La Sape בקרב בני מעמד הפועלים בקונגו או בגלויות העל-לאומיות (ראו Thomas 2003)? ולחלופין, בנימה חגיגית פחות, האם עלינו לקונן על החליפה כעל עדות חומרית להחדרת בעליה אל הכלכלה הגלובלית, שאינה יכולה אלא לנכר אותו בשעה שהיא מחפצנת את הסחורות שהוא מייצר? אלו שאלות מורכבות בשל השיקולים שהמונח היברידי מביא לדיון. ניקוס פפסטרג'יאדיס מציין במאמרו על הגנאלוגיה של ההיברידיות כי המונח עצמו רווי בזיכרונות של נרטיבים על מקור ועל מפגש, ולכן אנו מניחים את קיומם של מצב ראשוני ושל טוהר מולד, שנתעוותו בדרך כלשהי במהלך התפתחותה של היברידיות — בבוקר שלאחר מפולת אדמה, אם תרצו (Papastergiadis 1997). במקרה שלנו מדובר בבעיה של נסיגה (recursion) היסטורית. מה שנראה במבט ראשון כהיברידיות — הפטישיזציה הבלתי

הולמת, העוטה מאפיינים מקומיים, של סחורת מותרות מיובאת, בשילוב של ריקודים מערביים וריקודי זולו מסורתיים – היא למעשה ה־*mise-en-abîme* של ההיברידיות (ההיברידיות באינותה), "ההיברידיות של ההיברידיות" ולא ראשיתה (Young 1995), מצוטט אצל Goldberg [2001] 2005, 82).

המפגש הקולוניאלי הארוך בדרום אפריקה היה פורה מאוד בכל הנוגע לייצור צורות תרבותיות בעלות יסודות ממוזגים (syncretic), ובמיוחד בסוגות של פרפורמנס (ראו Coplan 1985). באשר לקודים של לבוש, היישום המוקפד והמודע לעצמו של כללי הלבוש מהתקופה הוויקטוריאנית המאוחרת היה ממד חשוב בעיצוב תדמיתו האופנתית של הדור הראשון של אנשי רוח שהתחנכו במיסיון, כמו הסופר הדרום אפריקני השחור הראשון, סולומון ט' פלאטצ'י (Plaatje), מייסד הקונגרס הלאומי הדרום אפריקני של הילידים,⁵ איש שהעריך משחקי טניס על הדשא, קריקט ודיונים, ועסק בכל השלושה. אבל ישנם מבשרים קרובים יותר. הסוונקס הם יורשיה של התנגדות תרבותית מסוימת, שאפיינה את שנות החמישים של המאה ה-20 במובלעות העירוניות השחורות בעריה הלבנות של דרום אפריקה, מובלעות שעתידות היו להיהרס במהרה. האפרטהייד ניסה להקפיא את השחורים בגרסה מסורתית של תרבות, שקודמה בידי האנתרופולוגיה הגזענית, והניע מפעל רחב של הנדסה חברתית, שחתר להחזירם לכפרי מוצאם. שחורים עירוניים, בתגובה, חיקו את הגנגסטרים שראו בסרטים הוליוודיים מסוג ב והעריצו את אלילי תרבות הג'ז בשעה שהמציאו אותה מחדש לעצמם. להיות מתוחכם, מחונן בחוכמת הרחוב, אירוני וסרקסטי כמו העיתונאי והגנדרן המפורסם של התקופה, קאן תמבה (Themba), שהעמיד פנים שאינו מדבר אף לא אחת מהשפות הילידיות הדרום אפריקניות – היה כשלעצמו התרסה נגד האידיאולוגיה של משטר האפרטהייד, אידיאולוגיה של ארגון מחדש של השחורים בשבטים ויישובם מחדש בכפייה ב"אזורי הולדתם" הכפריים. שנים קודם לכן, פלאטצ'י, הדרום אפריקני השחור הלבוש בהידור שהוזכר לעיל, חיזר אחר אשתו בשפה האנגלית ולא בשפת השחורים המקומית, כסימן נוסף לשאיפותיו המתקדמות. ההיסטוריה של המיזוג (הבה נעניק לו לעת עתה ובוזהירות מקום במסלול ההתנגדות) ניכרה בצורה שגרתית יותר בכל הנוגע לתרבות המוזיקלית המוכרת בשם איסיקתמיה (Isicathamiya), המתגלה תכופות בקרבה הדוקה למתחרי האוסוונקה. איסיקתמיה (מילולית: גישה של תנועה מתגנבת) היא סגנון של שירת אקאפלה, המוכרת במערב בעיקר כצליל ייחודי של מוזיקאים ששיתפו פעולה עם פול סיימון – המלחין ג'וזף שבללה (Shabalala) ולהקתו "ליידיסמית בלק ממבזו" (Ladysmith Black Mambazo). שורשיה של צורה זו של שירת מקהלה נעוצים במוזיקה מסורתית, בהמנונים כנסייתיים, בשירת מינסטרלים אמריקנית ובראגטיים, ומאוחר יותר במוזיקת רוק וקנטרי (שם, 65–67; Impey 2001, 233). היא ייצגה צורה מכריעה של הישרדות תרבותית לידם של נאמניה, שנסחפו – בדומה לסוונקס – לתוך מערכת כפייתית במידה שלא תאומן של כוח עבודה נודד בדרום אפריקה שלפני

⁵ קודמו של הקונגרס הלאומי האפריקני.

האפרטהייד ובזמנו. מקהלות האיסיקתמיה ושלל התחרויות שנכרכו בהן אפשרו לעובדים הנודדים להקים רשתות חברתיות וכלכליות בערים הלבנות. "מופע האיסיקתמיה", כותבת אנג'לה אימפיי (Impey 2001), "סיפק מרחב שבו משמעות פילסה את דרכה באמצעות עיצוב משותף של שירה וסגנון; [מרחב] שבו אפשר היה להמחזיז את הבדידות, את הגעגועים ואת חוויית המצוקה... של חיי היומיום וכך להיפטר מהם לזמן-מה". פרשנות זו הולמת גם את פרקטיקת הסוונקה. כינון של מקהלות לגברים בלבד משתקף גם במגדור של פרקטיקות הסוונקה שנראה בסרטו של רונד, מגדור שאחד מממדיו המכריעים הוא יצירת זיקות בין-דוריות בין אבות לבנים. זיקות אלו, שנשתבשו מחמת הנדידה, האלימות ומחלת האיידס, משתמעות מבין השורות בשיח שהבמאי בונה סביב האנשים האמיתיים שאת חייהם הוא מתעד, בשעה שהוא מחזיר את הסוונקס לבתיהם בקוואזולו-נאטאל הכפרית לחתונתו של אחד מהם, סבלו (Sabelo), הגיבור שעטה אופי בדיוני בסרט התעודה שלו.

אבל עצם כלילתה של תופעת העובדים הנודדים בדיון שלנו מסבכת את המגמה לעבר התנגדות, שהבנתה את הדיון שלי בכמה מן ההיסטוריות התרבותיות של פרקטיקת תחרויות הלבוש. זרמי ההון והסחורות בדרום אפריקה ה"חדשה" מוכנים עדיין בהתאם לתוכנית הכללית של האפרטהייד הישן. לסבלו, כמו לדרום אפריקנים כפריים רבים מספור, אין עדיין גישה למים זורמים, כך אנו מסיקים מהסצנות בסרטו של רונד המציגות אותו בעדינות כשהוא רוחץ עצמו בדלי פלסטיק קטן. השאיפות המחויטות של הסוונקס, המעוצבות לפי הדגם של הגנגסטרים⁶ משנות החמישים, אפופות תחושה של איחור, תחושה המספקת פרשנות נוקבת לשאיפות הכלכליות הבורטות של האליטה השחורה, שטעמה בחליפות ודאי מגיע בימים אלו להוגו בוס, ורסצ'ה או ארמני. הניאר-ליברליזם של המדינה בעידן שלאחר האפרטהייד, כפי שהוא מובל בידי האליטות שלה, צועד במודע לקראת ההון הגלובלי. על כן אפשר לציין שחליפת פייר קרדן, שזקן הסוונקה, מר זולו, מנער מעליה בקפדנות את האבק בביתו הכפרי, אינה רק מעידה על סימני תרגומה לתרבות המקומית – כפי שהשקפה של היברידיות המבוססת על התנגדות רוצה היתה להדגיש (ראו Goldberg [2001] 2005, 82–83). החליפה גם נושאת עמה היסטוריה גלויה ומובלעת של חדירה לכלכלה הגלובלית, המולידה שוב ושוב את עיוותיה בתוך דרום אפריקה.

אינני מנסה כמובן להאשים את הסוונקס בשותפות לפשע שעבודם הכלכלי: כולנו נמצאים בהישג ידו הארוכה של ההון הגלובלי. תחת זאת, אני מבקשת לטעון כי המשמעות של תרגום החליפה לתרבות המקומית (indigenization), בהתאם לקווים ששרטטתי, זזה בהתאם לעין המתבוננים בה: חברים בקהילת הסוונקה, השופט הלבן בתחרות הסוונקה המתועדת בסרט, או אנחנו – הקהל הגלובלי שאליו פונה רונד. אי-אפשר לצמצם להתנגדות פשוטה ותו לא את ה-différance הפרפורמטיבי ששחורים אלו, בני מעמד הפועלים, יוצקים אל לבישת החליפה. מדובר במהלך מורכב המערב שורה שלמה של משלבים, עירוב המחזיק

6 המכונים "טסוטסי" (tsotsis) בשפת הדיבור הדרום אפריקנית.

במפתח להיברידיות של המיצג הזה. לפני שניחפז להתרשם מהתוכן המתקדם של התערבותו הקולנועית, עלינו לראות בה פועל יוצא של מכונה תרבותית משומנת היטב, הנתמכת בידי קרנות של האיחוד האירופי. לסיכום, אצטט את אזהרתה של אן מקלינטוק כאשר למטרות המחקר הפוסטקולוניאלי, שציין זה לא כבר עשור לקיומו. התקת סמכות, אומרת מקלינטוק, כרוכה

[ב]חקירה של יותר מהאמביוולנטיות של צורה; היא גם כרוכה בחקירת אי-הדיוקים חסרי הסדר של ההיסטוריה, המשאים והמתנים רצופי המאבקים והאסטרטגיות של משוללי הכוח, המיליטריזציה של הגבריות, השמטת הנשים מהשלטון הפוליטי והכלכלי, השלילות הפסקניות של אלימות אתנית וכן הלאה. אמביוולנטיות עשויה בהחלט להיות היבט מרכזי של חתרנות, אבל היא איננה סוכן מספיק של פשיטת רגל קולוניאלית (McClintock 1995, 66–67), ראו גם Goldberg [2001] 2005, 83.

גם פשיטת רגל קולוניאלית איננה סוכן מספיק של פשיטת רגל קולוניאלית, כפי שספייחי האפרטהייד המסרבים לגווע מוסיפים להבהיר לסוונקס ולדומיהם. במקום לצרוך אותם בטרם עת כדלק המניע את מכונת התיאוריה שלנו, הבה ננסה לשמור על החזון של הסוונקה המדבר בלשון של צדק העתיד לבוא, בפרפרזה על כותרת מאמרו של דרידה, "For a Justice to Come" (Derrida 2004). על כן, הבה נחזור לחומריות הסוררת של חליפת פייר קרדן שלובש איש זולו בבקתתו למול עדשות המצלמה של הבמאי, וננסה לזהות היברידיות עם מה שנתר ועם החסר קנה מידה להשוואה. "מיקופים היברידיים", אומר באבא, "מדגישים את היסודות החסרים קני מידה להשוואה — הנתחים העיקשים — כבסיס לזיהויים תרבותיים" (Bhabha 1994, 219). אין כאן גאולה, רק תזכורת שזוהי משימתה הדחופה של התיאוריה הפוסטקולוניאלית בכל גלגוליה. אם חליפת הסוונקה מעידה על צורות מוגבלות של חיקוי, על צורות בלתי שלמות של התנגדות, הרי זה מאחר שאנו מסכימים להעניק לה מעמד של ארכיון, של משקע, בתיאורטיזציה רוחשת הכבוד שאנחנו מבצעים להיברידיות שלה. אבל בואו נכיר במשוא הפנים ובהשתהותה של ההיברידיות, וזאת ממש בשעה שאנו קוראים לה לדגל. ג'ין וג'ון קומרוף (Comaroff and Comaroff 2006, 26) הפנו לאחרונה את תשומת הלב ל"התאזרחותו הגדלה והולכת של הביטוי זהות" בגיוסי האתניות העכשוויים בידי קבוצות הנדחקות לשוליים, או שנדחקו לשוליים בעבר. באורח זה, הזהות "עוברת תהליך של מהותנות וכד בבד הופכת לעניין של בחירה, קונסטרוקציה וצריכה בבחינת התחום המובן מאליה" בה"א הידיעה של פעולה קולקטיבית" (שם). לאור תובנה זו, ייתכן בהחלט שקנוניה עם ההגמוניה, עם המהותנות, עשויה להחליף את ההתנגשות עמן ולספק ראייה חדשה לתיאורטיקנים שיבחרו בעתיד לקדם ניתוח פוסטקולוניאלי באמצעות השהיה מודעת של כמה ממונחיו המעצבים ביותר.

ביבליוגרפיה

- ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי, [1985] 2004. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?," קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 135–185.
- Appadurai, Arjun, 1986. "Introduction: Commodities and the Politics of Value," in her *The Social Life of Things: Commodities in Social Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3–63.
- , 1988. "Putting Hierarchy in its Place," *Cultural Anthropology* 3 (1): 36–49.
- Bhabha, Homi K., [1985] 1994a. "Sly Civility," in his *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 93–101.
- , [1985] 1994b. "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817," in his *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 102–122.
- , [1987] 1994. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," in his *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 85–92.
- , [1992] 1994. "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency," in his *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 171–197.
- , 1994. "How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Ties and the Trials of Cultural Translation," in his *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 212–235.
- Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge.
- , 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh, 1994. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" in *The New Historicism Reader*, ed. Aram Veesser. New York and London: Routledge, pp. 342–369.
- Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Comaroff, Jean, and John Comaroff, 1997. *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Vol. 2. Chicago: Chicago University Press.
- Coplan, David, 1985. *In Township Tonight: South Africa's Black City Music and Theatre*. Johannesburg: Ravan Press.
- Derrida, Jacques, 2004. "For a Justice to Come," An Interview with Jacques Derrida by Lieven de

- Cauter, <http://www.indymedia.be/news/2004/04/83123.php>, Print comments, Accessed 28 April 2006.
- Goldberg, David Theo, [2001] 2005. "Heterogeneity and Hybridity: Colonial Legacy, Postcolonial Heresy," in *A Companion to Postcolonial Studies*, eds. Henry Schwarz and Sangeeta Ray. Oxford: Basil Blackwell, pp. 72–86.
- Gregory, Derek, 2004. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Oxford: Basil Blackwell Publishers.
- Impey, Angela, 2001. "Re-fashioning Identity in Post-Apartheid South African Music: A Case for Isicathamiya Choral Music in KwaZulu-Natal," in *Culture in the New South Africa: After Apartheid*, Vol. 2, eds. Robert Kriger and Abebe Zegeye. Cape Town: Kwela Books and SA History Online, pp. 229–236.
- Martin, Phylis, 1995. "Dressing Well," in *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 154–172.
- McClintock, Anne, 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Imperial Contest*. New York: Routledge.
- Mitchell, W.J. Thomas, 1995 "Translator Translated (Interview with Cultural Theorist Homi Bhabha)," *Artforum* 33 (7): 80–84.
- Moore-Gilbert, Bart, [2001] 2005. "Spivak and Bhabha," in *A Companion to Postcolonial Studies*, eds. Henry Schwarz and Sangeeta Ray. Oxford: Basil Blackwell, pp. 451–466.
- Murray, Colin, 1992. *Black Mountain: Land, Class and Power in the Eastern Orange Free State 1880s–1980s*. Johannesburg: Witwatersrand University Press for the International African Institute, London.
- Papastergiadis, Nikos, [1997] 2000. "Tracing Hybridity in Theory," in *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, eds. Pnina Werbner and Tariq Madood. London and Atlantic Highlands: Zed Books, pp. 257–281.
- Quayson, Ato, [2001] 2005. "Postcolonialism and Postmodernism," in *A Companion to Postcolonial Studies*, eds. Henry Schwarz and Sangeeta Ray. Oxford: Basil Blackwell, pp. 87–111.
- Thomas, Dominic, 2003. "Fashion Matters: La Sape and Vestimentary Codes in Transnational Contexts and Urban Diasporas," *Modern Language Notes* 118 (4): 947–973.
- Young, Robert, 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.