

מיכאל גלזמן הכמיהה להטרוסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד

בכרך הראשון של תולדות המיניות, שיצא לאור לראשונה ב־1976, טען מישל פוקו כי הומוסקסואליות כזוהת, היא המצאה מודרנית. את המצאת ההומוסקסואליות מתאר פוקו באופן הבא "ההומוסקסואל של המאה ה־19 הפך לאישיות: הוא הפך לסוג של עבר, של תולדות חיים ושל ילדות; של אופי ושל צורת חיים; וכן של מורפולוגיה אשר כוללת מבנה גוף לא דיסקרטי, ואולי אף פיסיולוגיה מסתורית. דבר מהווייתו הכוללת לא נמלט ממיניותו" (פוקו 1996, 34). המצאת ההומוסקסואליות כסוג של זהות היתה כרוכה בשינוי הקטגוריות של המין ושל המיניות. האבחנה בין מעשה סדום לבין הומוסקסואליות אינה רק אבחנה לשונית אלא היסטורית: "ההומוסקסואליות הופיעה כצורת מיניות ביום בו סולקה מתחום מעשי הסדום לעבר סוג של אנדרוגניות פנימית, הרמפרודיטיות של הנפש. עושה מעשי הסדום היה מי שמערד וחטא, ההומוסקסואל הוא עתה זן בפני עצמו" (שם).

המצאת ההומוסקסואליות כקטגוריה של זהות מינית קשורה קשר בליינתק למה שגוינתן כץ מכנה "המצאת ההטרוסקסואליות" (Katz 1995). למרות שלעתים נדמה שהמושגים הומוסקסואליות והטרוסקסואליות היו קיימים מאז ומעולם – הרי שניהם מושגים חדשים (Halperin 1990, 15–18). המלה "הומוסקסואל" נטבעה לראשונה ב־1868, והשימוש בה נפוץ רק בראשית המאה ה־20. לראיה, כאשר כתב פרויד את שלוש מסות על מיניות ב־1905, עדיין לא היתה המלה הומוסקסואל נפוצה ועל כן הוא מכנה את התופעה "inversion". המלה "הטרוסקסואל" אף היא מלה חדשה, ולמעשה, כאשר הופיעה לראשונה בכתבים פסיכיאטריים היתה משמעותה שונה. במאמר שהתפרסם ב־*Chicago Medical Journal* ב־1892 משתמש הפסיכיאטר האמריקני גיימס קירנאן במלה "הטרוסקסואליות" כדי לציין סטייה שעיקרה משיכה לבני שני המינים.

המצאת האופוזיציה הומוסקסואל והטרוסקסואל היתה קשורה, כפי שמראה פוקו, להתפרצות

מאמר זה הוא חלק מפרויקט רחב יותר שכותרתו "הגוף הציוני: פרקים בהיסטוריה של הגבריות". הפרויקט השלם צמח מסמינר מחקר לדוקטורנטים שהעברתי באוניברסיטת קליפורניה, ברקלי, ב־1995. אני רוצה להודות למשתתפי הסמינר, שהאירו את עיני פעמים רבות. נוסח מוקדם של המאמר ניתן כהרצאה בכנס השנתי ללימודי נשים באוניברסיטת תל־אביב, וביום עיון בנושא "מגדר ותרבות לאומית" במכון ון ליר בירושלים. אני מודה למשתתפים בשני ימי העיון על הערותיהם. תודה מיוחדת לדניאל בויארין, שעבודתו על הציונות והפסיכואנליזה תרמה תרומה מכרעת לחשיבה שלי על ייצור הגבריות בתרבות העברית. את הגירסה הנוכחית הצגתי בפני הקולוקוויים של לימודי היהדות בתוכנית המשותפת של ברקלי וה־GTU, ואני מודה לחנה קרונפלד ולדוד ביאל, שהמינו אותי להרצות בפורום זה, ולמשתתפים הנוספים בקולוקוויים על הערותיהם המרתקות. תודה לאייל גרוס ועמליה זיו, עמיתי בקבוצת הקריאה ב־Queer Theory באוניברסיטת תל־אביב.

השיח על המין, התפרצות שאחד מביטוייה היה מדיקליזציה של הגוף ושל המיניות. מדע הרפואה והמין "הציב את עצמו כרשות ריבונית בתחום צווי ההגיינה; הוא התיימר להבטיח את חוסנו הפיסי ואת ניקיונו המוסרי של הגוף החברתי; הוא הבטיח לסלק את בעלי המומים, את המנוונים ואת האוכלוסיות החריגות. בשמה של דחיפות ביולוגית והיסטורית, הוא הצדיק את הגזענות מטעם המדינה שעתידות היו כל רגע להופיע על בימת ההיסטוריה. הוא העניק להן בסיס של 'אמת'¹ (פוקו 1996, 40). המדיקליזציה של המין שימשה אם כן כאמצעי חברתי להכפפת האחר והזר. המבט הרפואי הפטבדראובייקטיבי אמד גולגלות, אפים, רגליים ואברי מין על מנת לנסח את ההבדלים בין עמים לגזעים. האחרים באירופה – יהודים, צוענים, נודים, הומוסקסואלים – נתפסו בעקביות כמפיצי מחלות, בעלי מיניות פתולוגית, וכמי שמגלמים בגופם הפרדה מסוכנת של תקינות גופנית ונפשית (Gilman 1993a). ליהודי שמור היה מקום מרכזי בשיח האירופי על האחר. השיח האנטישמי האירופי תיאר את היהודי כמכוער; כפוף; מלוכלך; בעל פרופורציות גופניות מעוותות ומיניות פתולוגית.² "בעידן המדע", טוען שמואל אלמוג:

לא נס ליחן של האמונות בדבר נטיותיהם הפתולוגיות של היהודים. נהפוך הוא: דווקא הגישה הכמורמרעית איששה את הדעות הקדומות ופיתחה אותן ביתר שאת. ליררשה הדמונולוגית של חרטומי מצרים ושל התיאולוגיה הנצרית והפולקלור הימיבינימי נוספו עכשיו הבטים פתולוגיים ברח הזמן. דגש מיוחד הושם במחלות הרוח ובסטיות מיניות, ונצטיירה תמונה של יצור מנוון הנגוע באורח תורשתי (אלמוג תשנ"ב, 250).

לנרטיב על מחלות הרוח ועל הסטיות המיניות של היהודי היה גם מימד מגדרי (ג'נרטי) מובהק. כך למשל תוארו בספרות הרפואית של המאה ה-19 מקרים של גברים יהודים הסובלים מהיסטריה – מחלה שנתפסה באותה תקופה כמחלה נשית מובהקת. ז'אן מרטן שרקו, הרופא שפרויד למד אצלו כיצד לטפל בהיסטריה באמצעות היפנוזה, טען כי ליהודים יש נטייה מובהקת להיסטריה.³

התרבות האירופית – כך הראו גילמן, גלר, בויארין וגארבר – תיארה את הגבר היהודי פעם אחר פעם כגבר נשי.⁴ סנדר גילמן, לדוגמה, מתעד בהקשר זה מסורת אירופית רבת שנים התופסת את הגבר היהודי כבעל וסת: כך, למשל, טען תומאס דה קאנטימפרה במאה ה-13. גברים יהודים ונשים שייכים בעיניו לאותה קטגוריה של חוטאים, והווסת היא עדות גופנית לנחיתותם המוסרית. פרנקו דה פיאצ'וזה, יהודי מומר, פרסם בשנת 1630 קטלוג של "מחלות יהודיות" ובו טען כי לגברים בני שבט שמעון היתה וסת, שהופיעה פעם בשנה ונמשכה ארבעה ימים. במחקרו על מצב בריאותם של יהודי פולין שפורסם ב-1792, מרגיש לה פונטיין את הפתולוגיה המינית שלהם; "העובדה" שלגברים היהודים יש וסת היא, בעיניו, עדות לפתולוגיה המינית של היהודים. וב-1901 מפרסם ד. ציולסון, מרצה באוניברסיטת פטרבורג, ספר שבו הוא מסביר את ההיגיון העומד מאחורי עלילות הדם שרווחו באירופה (לפחות חמישה-עשר מקרים של עלילות דם התרחשו באירופה בין

1. ראו גם דיונו של ג'ורג' מוסה במימד הגזעני של הקריטריונים של יופי פיסי בתרבות האירופית (Mosse 1996, 56-57).
2. תיאור מעניין של העיוות הפיסי הבלתי נסבל של היהודי ניתן למצוא בנובלה מאת הסופר הגרמני אוסקר פניצה, "היהודי המנותח". היהודי המתואר בטקסט עובר סדרה של ניתוחים על מנת "לתקן" את עיוותי גופו, אך אלה הופכים את גופו לגרוטסקי יותר (Panizza 1991, 47-74).
3. ראו ציטוט לדבריו של שרקו אצל Gilman 1989, 265. אין זה מקרה, כמוכן, שזיגמונד פרויד היהודי בחר להקדיש את הרצאתו הראשונה באוניברסיטת וינה, בשנת 1886, להיסטריה אצל גברים. פרויד רצה לקעקע את הבסיס הגזעני של האשמת הגבר היהודי בהיסטריה, ולהעניק להיסטריה הגברית תוקף אוניברסלי. פרויד, המשחזר את האירוע במאמר אוטוביוגרפי, מספר כי רופא קשיש ענה לו: "האם לא די בשם 'היסטריה' עצמו, הגזור מן המלה היוונית עבור 'רחם', להבהיר כי נשים בלבד יכולות ללקות בה?" ראו על כך אצל גיי 1993, 55.
4. חשוב לציין כי קיימים בתרבות האירופית גם תיאורים הפוכים, המציגים את הגבר היהודי כגברי מדי; תיאורים אלה, המדגישים אף הם את תקינות מגדרית ומינית, מציגים את הגבר היהודי כמי שמסכן במיניותו המועצמת – שמקורה באקלים החם של ארצות מוצאו – את הנשים האירופיות. איני מתמקד בסטריאוטיפ זה, לא רק משום שהוא נפוץ פחות, אלא גם משום שבניגוד להיפוכו, הוא לא קנה לו אחיזה של ממש בדמיון היהודי. שמואל אלמוג עמד כבר על הדימויים המנוגדים של היהודים בתרבות האנטישמית: "השניות שתולים האנטישמים ביהודים – שהם כביכול מהפכנים ושמרנים, קפיטליסטים וקומוניסטים, קוסמופוליטים ולאומנים, ובכל זאת כולם היינו הך – שניות זו נובעת מאופיה של החשיבה המיתית". ראו אלמוג תשנ"ב, 352.

1881 ל-1900). צ'ולסון טוען כי עלילות הדם נבעו מהאמונה שיהודים זקוקים לדם נוצרי על מנת להירפא ממחלות יהודיות טיפוסיות, כגון הוסת של הגבר היהודי.⁵

גופו של היהודי נתפס אפוא כגוף המערער על עצם האבחנה האנטומית בין הגבר לאשה. הזיהוי של היהודי והאשה, שמקורו בטקסטים בעלי גוון אנטישמי מובהק, הפך נפוץ כליכך עד שבתרבות האירופית של ראשית המאה ה-20 אנו מוצאים תיאורים חוזרים ונשנים של הגבר היהודי כנשי. ליאופולד בלום, גיבורו היהודי של יוליסס של ג'ויס מתואר ברומן על-ידי ד"ר מאליאן, מומחה למין, כ"ביסקסואלי באופן לא נורמלי" (ג'ויס 1992, 546). בלום מתואר גם כ"דוגמה מוגמרת של הגבר הנשי החדש", ובהמשך הוא הופך – בפנטזיה שלו – לאשה, וילד שמונה בנים. ג'ויס, המדמיין את בלום מדמיין את עצמו, מציג את גיבורו, אודיסאוס היהודי, במונחים השאובים מן השיח האנטישמי. בשלהי המאה ה-19, עם המצאת האופחיציה בין הומוסקסואליות להטרנסקסואליות כטגוריה המרכזית ביותר של השיח על המין, מתחיל הגבר היהודי ה"נשי" להיתפס כבעל נטיות הומוסקסואליות מובהקות.⁶ ברגע המעבר מטרמינולוגיה של "משכב זכר" לטרמינולוגיה של הומוסקסואליות – שעיקרה הרמפרודיטיזם נפשי – הופך הדמיון האירופי את היהודי להומוסקסואל. למעשה, יש במפנה המאה דמיון רב באופן שבו מתוארים היהודי והומוסקסואל: שניהם כאחד מפריים את הסדר המגדרי הטבעי; שניהם נתפסים ברבזמן כהיפר-מיניים וכנאורוסתניים, ולשניהם כאחד יש גוף נשי בעל סממנים פתולוגיים.⁷ על רקע זה, כנראה, יש להבין את האנלוגיה שיוצר מרטל פרוסט, הומוסקסואל ויהודי-למחצה, בין יהודים להומוסקסואלים בספרו בעקבות הזמן האבוד.⁸ השיח הרפואי והתרבותי של התקופה – שעסק בהיסטריה, בסטיות ובניווט (degeneration) יצר פעם אחר פעם אנלוגיות בין יהודים לנשים ובין יהודים להומוסקסואלים.⁹

אולם הזיהוי בין הגבר היהודי לאשה לא מופיע אך ורק בטקסטים שנכתבו על-ידי נוצרים. זיהוי זה מחלחל בהדרגה אל שני מעגלי שיח יהודי: השיח הפסיכואנליטי והשיח הציוני.¹⁰ אוטו ראנק, אנליטיקאי יהודי, ממקימי האגודה הפסיכואנליטית, כתב ב-1905 מאמר שכותרתו "מהותה של היהדות", ובו הוא קבע כי ליהודים מיניות פרימיטיבית: "כמו נשים, הם נותרו ללא שינוי" (Gilman 1993b, 176). בעיני ראנק, המגסה לטעון כי היהודים מודחקים פחות מבחינה מינית, המיניות הפרימיטיבית היא חיובית בעיקרה. למרות ההיפוך של שיפוט הערך נותר הזיהוי של היהודיות ונשיות בעינו. ניסוחו של ראנק מזכיר, כמובן, את דבריו של אוטו ויינינגר, יהודי וינאי אף הוא, שקבע בספרו מין ואופי כי יש דמיון מכריע בין יהודים לנשים. "היהודים והנשים נטולי חוש הזמור, אך מכורים ללגלוג", כתב ויינינגר, והוסיף כי "היהדות רוויה נשיות". פרויד עצמו נדרש לזיהוי של היהודי עם האשה בהערת שוליים למקרה של "האנס הקטן". בעיני פרויד, האנטישמיות האירופית כולה נובעת מן הזיהוי של היהודי והאשה, זיהוי שמקורו, לדעתו, בברית המילה:

תסביך הסירוס הוא השורש העמוק ביותר של האנטישמיות; שכן כבר בגנון שומעים ילדים שליהודי חתכו משהו מאיבר המין – חתיכה מאיבר המין, הם חושבים – וזה מקנה להם זכות לבח ליהודים. ואין שורש לא-מודע חזק יותר לתחושת העליונות ביחס לנשים. [אוטן ויינינגר (הפילוסוף הצעיר שהיה מחונן אך מעוות מבחינה מינית, התאבד אחרי שכתב את ספרו

5. הדיון שלי בווסת של הגבר היהודי נשען על דיונו של סנדר גילמן (Gilman 1993b 97-98).

6. מוחס יוליוס גוטמן טען בתחילת המאה כי "מספרם של הומוסקסואלים היהודים גבוה מאד"; הפסיכיאטר אלכסנדר פילץ, עמיתו של פרויד במחלקה לפסיכיאטריה באוניברסיטת וינה, הצהיר אף הוא כי "בקרב היהודים יש שכיחות גבוהה יחסית של הומוסקסואליות"; דוגמאות אלה ואחרות מובאות אצל גילמן (Gilman 1993a, 162-163).

7. על התיאורים העוינים של הומוסקסואליות כהפרה של תקינה מגדרית בתרבות הגרמנית של מפנה המאה ראו אצל Fout 1992, 388-419.

8. האנלוגיה בין יהודיות להומוסקסואליות, כסוגים דומים של שוליות, זוכה לפיתוחים מעניינים בתיאוריה קווירית עכשווית. ראו אצל קסטנבאום, או אצל סדג'וויק, הקוראת את האופן שבו חושפת אסתר את יהדותה בפני אחשוורוש כסיפור יציאה מן הארון (Sedgwick 1990, 75-82) (Koestenbaum 1995, 49-56).

9. על הזיהוי של הגבר היהודי כאשה וכהומוסקסואל ראו Garber 1992, 224-233.

10. לניתוח מבריק של הציונות ושל הפסיכואנליזה כתגובות תרבותיות לזיהוי של היהודי והאשה בווינה של מפנה המאה, ראו Boyarin 1997.

יוצא הדופן מין ואופי (1903) טיפל, בפרק שזכה לתשומת לב רבה, בנשים וביהודים בעיונות דומה, והימם אותם באמצעות אותם עלבונות. כנאורטי היה ויינגר נתן לחלוטין להשפעת תסביכי הילדות שלו; ומנקודת מוצא זו מה שמשותף ליהודים ולנשים הוא יחסם לתסביך הסיורס (Freud 1966, SE: 10:36).

דניאל בויראין כבר הראה שפריד מתעלם כאן מיהדותו של ויינגר, וכתוצאה מכך אינו עומד על השנאה העצמית של ויינגר שמקורה בהזדהות עם התוקפן (הזדהות שפריד עצמו לא היה נקי ממנה). הפנמה דומה ניתן למצוא בלב לבו של השיח הציוני של הרצל ונורדאו, המתמודדים פעם אחר פעם עם הדימוי של היהודי כנשי וכהומוסקסואל.¹¹ מאכס נורדאו, שכמיהתו לסוג חדש – וגברי יותר – של יהודי באה לידי ביטוי במאמרו "יהדות השרירים", טען שעל מנת לסתור את האפיון של היהודי כחלש וככפוף, כדמות שאינה מעוררת כבוד, על היהודים להתעמל ולגייס את כל כוח רצונם על מנת לשנות את מהותם. במאמרו "יהדות השרירים", שפורסם ב-1900, כתב נורדאו:

לפני שנתיים אמרתי בהתייעצות הוועדה של הקונגרס הבאולאי: "אנו חייבים לחשוב על כך, שעלינו ליצור שוב יהדות של שרירים". שוב! כי ההיסטוריה מעידה, שיהדות כזו כבר היתה לעולמים. זמן מרובה מדי עסקנו בהמתת בשרנו. לאמיתו של דבר, אין אני מדייק בלשוני. האחרים הם שעסקו בהמתת בשרנו, ומתוך הצלחה גדולה מאוד.

נורדאו מספק הסבר כפול להדלדלות הגוף היהודי: נחיתותו של הגוף מוסברת הן במונחי מיעוט "האור והאוויר, המים והארמה" בסביבה היהודית, והן כתוצאה ישירה של הפחד הגלותי:

בעלתה של בתינו מחוסרי אור השמש, התרגלו עינינו למצמוץ פחדני; ומתוך פחד מפני הרדיפות התמידיות דעך חוסן קולנו והפך ללחש רותת... נחוש אפוא, את הקשר אל המסורות עתיקות הימים שלנו: נהיה שוב גברים עמוקי-חזה, דרוכי אברים, עזימבט (נורדאו תש"ך, 187).

השאיפה לשיקום פיסי של הגוף היהודי מעוגנת כאן בכמיהה לאומית המנוסחת במונחי גבריות תקנית. ג'ורג' מוסה כבר תיאר את "האידיאליזציה של הגבריות כבסיס של האומה והחברה" (Mosse 1985, 17). ואכן נדמה שקריאתו הנרגשת של נורדאו "שוב נהיה גברים עמוקי-חזה, דרוכי אברים, עזימבט", היא דוגמה מובהקת לרגע שבו הופך הגוף הגברי לסמל של החברה החדשה וכאמצעי לכינון האומה.¹² נורדאו הושפע, ללא ספק, מאבי ההתעמלות הגרמנית, פרידריך לודוויג יאהן, שכרך את תרבות הגוף בגבורה לאומית (אלמוג תשמ"ד, 137–146). על רקע החיבור שעושה נורדאו בין התחדשות גופנית להתחדשות לאומית (ובין גבריות תקנית ללאומיות תקנית), יש להבין גם את התלהבותו מן הביליזייס: "[הם] היו חזקים מתלמידיו של רבן יוחנן בן-זכאי, גדולים כאנשי המלחמה האגדיים של ברי-כוכבא, אותו אדם שנלחם לא לשם התרבות הישראלית... אלא... לשם הקיום הלאומי על אדמת האבות" (נורדאו 1937, 7). כשנה לאחר שפרסם את "יהדות השרירים", בנאום בקונגרס הציוני החמישי (באול, 1901), חזר נורדאו לנושא הגוף היהודי ותיאר את הסיבות, הכלכליות בעיקרן, שהביאו ל"התנוונות הגופנית של עמנו". הפתרון של נורדאו לבעיה היהודית מנוסח גם כאן במונחי הגוף:

לאותם היהודים, שיש להם פרוטה בכיס ושעת פנאי, יכולים, אנו, כמוכן, עוד פעם לייעץ, לשקוד על ההתעמלות... הרעיון על-דבר חינוך יהדות של שרירים נתעורר כאן, הנוער היהודי

11. חוקרים שונים עמדו כבר על הדמיון בין השיח האנטישמי לבין השיח הציוני. שמואל אלמוג, למשל, עוסק, בפרק שכותרתו "היהדות כמחלה": סטריאוטיפ אנטישמי ודימוי עצמי, בהפנמת הדימויים האנטישמיים: "יחד עם התרבות האירופית ספגו היהודים המודרניים גם את המשקעים האנטישמיים האצוריים בה לרוב". ראו אלמוג תשנ"ב, 250; וגם דורון תשמ"ג, 75–101. אולם אלמוג וגם דורון אינם מדגישים, לפחות כאן, את המימד המגדרי של השיח האנטישמי, ואת הניסיון של הצינות לעמוד בנורמות של הגבריות האירופית.

12. חוקרים רבים עמדו, כמוכן, על מאפייניו הגופניים-התרבותיים של העברי החדש. אניטה שפירא, למשל, מתארת את האידיאל של היהודי החדש כך: "לא עוד בחור ישיבה השוקד על תלמודו, אלא צעיר בריא בגופו ובנפשו, נועז ונכון לקרב" (שפירא תשמ"ט, 28). עם זאת, המימד המגדרי של השיח הציוני לא זכה, לדעתי, לתיאור מספק (ראו הערה 43).

המשכיל תפס אותו, ואין ספק כי הוא יגשים אותו יותר ויותר... נשאף לכך כי כל אגודה ציונית שיש לה אפשרות כלשהי תייסד מחלקה להתעמלות (נורדאו תר"ץ, פה).¹³

תיאודור הרצל עסק בנושא בהרחבה רבה אף יותר. בשנת 1895 כותב הרצל ביומנו כי סיפר לאלפונס דוקה על רצונו "לכתוב ספר על היהודים ולטובתם". בתגובה שואל דודה את הרצל אם בכונתו לכתוב רומן; הרצל, המשחזר את השיחה ביומנו כותב: "לא, עניתי, טוב יותר ספר בשביל הגברים" (הרצל תרפ"ח א, 12). לכאורה ניתן לקרוא את דבריו של הרצל כנוגעים לשאלת קהל היעד של ז'אנרים ספרותיים שונים. הרומן, לדעת הרצל, הוא ז'אנר המיועד לנשים. אך לניסוח של הרצל משמעויות אידיאולוגיות-תרבותיות רחבות יותר, שאני מבקש לעמוד עליהן במאמר זה.

השיח הציוני של הרצל הוא במידה רבה שיח על גבריות, או ליתר דיוק על כמיהה לגבריות.¹⁴ ביומנו כותב הרצל כך:

במשך עשרים שנה, "עד אשר ירגישו בדבר", עלי לחנך את הנערים לאנשי צבא. אך צבא ממש, החלק העשירי של הגברים – פחות מזה אינו מספיק כלפי פנים. אך גם את האחרים אני מחנך להיות גברים אמיצים וחופשיים, ובעת צרה הם מצטרפים כמתנדבים. חינוך עלידי שירי מולדת וחשמונאים, דת, מחוות, גיבורים בתיאטרון, כבוד וכו' (הרצל תרפ"ח, 39–40, ההדגשה שלי).

האימון הצבאי והחינוך נתפסים כאן כאמצעים ליצירת "גברים אמיצים וחופשיים"; למרות שהגברים נאמרים בהקשר של צורך צבאי, הרי המטרה מנוסחת במונחים החורגים מצורכי הצבא, שכן לא רק החיילים אלא כלל הגברים עתידים לעבור חינוך מחדש; החינוך לגבריות מעוגן כאן בחינוך לצבאיות וללאומיות, כאשר האמצעים להקניית ערכים אלו הם נכסי התרבות הלאומית המתחדשת. ערכי הלאומיות והגבריות, הכרוכים אלה באלה, מופצים באמצעות טקסטים – שירי מולדת, דת, מחוות – והרצל מביע תקווה כי החינוך הציוני יצור סוג חדש של גבריות. באחד ממכתביו טען הרצל כי "חצי תריסר של דוקרבות יעלו את מעמדם החברתי של היהודים בצורה ניכרת" (לוקר תש"ך, 5). על רקע זה יש להבין את עלילתו התמוהה של מחזהו של הרצל "הגטו החדש", שגיבורו בוחר לצאת לדו-קרב מיותר לחלוטין, ובו הוא מוצא את מותו. אך מוות זה מוצדק בעיני הרצל משום שבאמצעותו עומד הגיבור בקוד הנערץ של התנהגות גברית אבירית (ולא יהודית!). גם את מדינת היהודים מסיים הרצל בקריאה נרגשת להיווצרותו של יהודי חזק, אמיץ ולוחם. "לכן אני מאמין כי גזע יהודים נפלאים מן האדמה יצמח. המכבים יקומו ושבו לתחייה" (הרצל תש"ך, 75). אלטנוילנד, הרומן האוטופי של הרצל, שפורסם ב-1902, עוסק אף הוא ב"קוד הגברי" הציוני, שהוא קוד אתי וגופני כאחד. מקובל לקרוא את אלטנוילנד כתיאור אוטופי של המבנה החברתי, הפוליטי, הכלכלי והתרבותי של "החברה החדשה" בארץ-ישראל.¹⁵ במאמר זה אני מבקש לקרוא את אלטנוילנד לא רק כאוטופיה פוליטית, אלא גם כמסמך העוסק באופן מרתק וחושפני בציונות כשאלה מגדרית ומינית.¹⁶

כפי שאראה להלן, אלטנוילנד עוסק בתייעוד הניסיון ל"רפא" את תחלואיו הנפשיים של הגבר היהודי המלנכולי והגשוי. אין זה מקרה, כמובן, שהמשפט הראשון ברומן מתאר את המלנכוליה העמוקה של הגיבור, ד"ר פרידריך לונברג: "ד"ר פרידריך לונברג ישב שקוע במלאנכוליה עמוקה אל שולחן-השישי העגול שבבית-הקאפה שלו". האלמנט המגדרי המובהק של מלנכוליה בולט הן

13. לדין בתפיסתו של נורדאו את היהודי ואת האשה ראו Gilman 1993a, 104–105.
14. דניאל בויארין טוען כי לסיסמה הציונית להיות "ככל הגויים" משמעות כפולה, שכן משמעות המלה "גוי" היא עם וגם גבר לא יהודי. ברמה הפוליטית המיידית, משמעותו המילולית של הביטוי היא "ככל העמים". עם זאת לא ניתן להתעלם מן המשמעות הנוספת של הביטוי, המציין את השאיפה להיות "ככל (הגברים) הלא-יהודים" (Boyarin 1997, 277).
15. הוויכוח על המבנה הפוליטי-הכלכלי-החברתי-התרבותי המוצע באלטנוילנד החל מיד לאחר פרסום הרומן. אחד העם, למשל, תקף את הרצל בחריפות. נורדאו יצא להגנת הרצל ותקף את אחד העם, שנאלץ להגיב ולענות על טענותיו של נורדאו. ראו אחד העם תשכ"א, שיג-שכה. לתיאור מקיף של הוויכוח הפוליטי שהתעורר עם פרסום אלטנוילנד ראו לסקוב תשנ"א, 35–53.
16. בספרה החלוצי על מעמד האשה בישראל, כבר עמדה לזלי הייזלטון על המימד המגדרי של הציונות ועל הקשר הגורדי בין ציונות וגבריות (הייזלטון 1978, 75–91).

בניסוחו המוקדם של פרויד לפיו מלנכוליה היא "אבל על אובדן הליבידו"¹⁷ (Freud 1966, SE: 1:201), והן בניסוח הפרשני שמציעה ג'ודית באטלר, לפיו מלנכוליה נגרמת כתוצאה מהדחקה של רגשות הומוסקסואליים¹⁸ (Butler 1995, 21-36). המלנכוליה של הגיבור נתפסת כבר בפתיחה כחלק מן הניוון הפורשה בכל בוינה של מפנה-המאה, בירת הדקאדנס האירופי: בבית הקפה שבו מבלה לוונברג מדי יום עובדים הן המלצר "החיזור והחולה" והן הגזברית "החיזורת", המגלמים בהיעדר החיים שלהם צדדים באישיותו של הגיבור, העסוק רוב הזמן ב"שיחות עם חברים" או ב"חלומות שביחידות" (אלטנוילנד, 89).

המלנכוליה של לוונברג, שהיא מצב של אָבֵל תמידי,¹⁹ מנוסחת כבר בפתיחה במונחי ההבדל בינו לבין יהודים אחרים, הבדל המתואר באמצעות דימוי פאלי שקוף: יהודים אחרים סביבו ניצבים מסביב לשולחנות הביילארד "אגב תנועות-הקשה נעוזות במקלות הארוכים שבידיהם"; לוונברג שם לב לכך שלמרות שמצבם הכלכלי-החברתי של חבריו מחוסרי-עונג, אף-על-פי ששרויים היו במצב מעין זה שלו" (שם). מדוכדכים כמזהו: "הללו לא היו מחוסרי-עונג, אף-על-פי ששרויים היו במצב מעין זה שלו" (שם). הסיבות למלנכוליה של הגיבור נרמזות בדברים שאומרים עליו חבריו הקרובים: לוונברג נתפס על-ידם כמי שאינו "מוכשר לחיים"²⁰ והם אף תופסים אותו כנשי. מסיבה זו הם מכנים אותו "חמור מעורן" ואומרים לו: "לכי ופרשת לבית-הנזירות, אופליה!" (90, ההדגשה שלי). הכינוי "אופליה" מדגיש את הפוטנציאל האובדני של הגיבור ואת נשיותו כאחד. המלנכוליה האופלית של פרידריך לוונברג מתעצמת כאשר האשה שהוא מאוהב בה בסתר, ארנסטינה, מעדיפה להינשא לאחר. אובדנה של ארנסטינה מעצים את מצוקתו של הגיבור, אך חשוב לזכור שהמספר מדווח על המלנכוליה של לוונברג עוד בטרם לומד הלה כי ארנסטינה עומדת להינשא לאחר.²¹

למרות שהאירועים המתוארים כאן מתרחשים, לכאורה, ב"שולי" הטקסט (בפרק הראשון של הרומן), הם מנביעים, למעשה, את התפתחות העלילה. אכזבתו של פרידריך מביאה אותו להיענות למודעה בעיתון, המנוסחת בזו הלשון: "מתבקש צעיר משכיל ומיואש, שנכון לנסות את חייו נסיון אחרון. בהצעות לפנות לנ. או. בודי, מחלקת-המשלוח של העתון" (92). פרידריך נענה למודעה ומתלווה אל מפרסם המודעה, אציל פרוסי אקסצנטרי ששמו קינגסקורט, אל מסעו אל מחוץ לאירופה. התקשרות ליבידינאלית זו אל הגבר הלא-יהודי, החותם על המודעה בשם נ. או. בודי (גם Nobody כפי שמסביר שיפמן ללוונברג, אך גם מר בודי, מר גוף) ראויה לתשומת לב מיוחדת. אין זה מקרה, כמובן, שקינגסקורט, האציל הלא-יהודי מכוונה על-ידי הרצל מר גוף. הרצל, שהפנים את התפיסה האנטישמית של היהודי כבעל גוף מעוות, מתאר את הגוף היהודי הגלתי כגוף גרוטסקי: ויינברגר, חתנה המיועד של ארנסטינה, מתואר כ"פזול כהלכה וכף ירו לחזה מאד" (94); שלוונברג, המורשה של הברון גולדשטיין מתואר כ"אותו צנום שם שעניו בולטות" (שם). הארון גרין מתואר כ"אדם גבוה וכחוש שזקנו אדמדם ואחניו בולטות בריחוקן מגולגלתו" (95). יהודים נקלים אלה מזכירים, כמובן, את דמותו המזוועה של "מאושל", היהודי השנוא והבוזי שהרצל תיאר במאמר אנטישמי בוטה.²² בניגוד ליהודים אלה, שגופם מתואר כהפרה צורמת של האסתטיקה של הגוף

17. כל הציטוטים מפרויד לקוחים ממהדורה זו, שמכאן ואילך תסומן בסימון SE בצירוף מספר הכרך והעמודים. חשוב לציין שפרויד תופס את הליבידו עצמו כגברי, ועל כן "האבל על אובדן הליבידו", כפי שפרויד מנסח את מקור המלנכוליה, הוא כמובן מסוים לפחות אָבֵל על על אובדן אנרגיה מינית גברית. על תפיסת הליבידו כגברי, ראו דיונו של פרויד במסה השלישית ב"שלוש מסות על מיניות" (Freud 1966, SE: 7:219).
18. באטלר נשענת כאן, חלקית, על הזיהוי שעושה קריסטבה בין אמהות למלנכוליה, כמו גם על טענתה של לוס איריגרי כי הפסיכואנליזה הפרוידיאנית יוצרת הקבלה בין מלנכוליה לנשיות (Irigaray 1985, 66-73).
19. פרויד תופס את האבל כתגובה ל"אובדן של אדם אהוב, או לאובדן של הפשטה כלשהי כגון מולדת, חופש, אידיאל, וכי". אצל אנשים מסוימים השפעות זהות גורמות למלנכוליה במקום לאבל, ואנו חושדים בהם או כבעלי נטייה פתולוגית" (Freud 1966, SE: 14: 243).
20. זהו סימפטום אופייני למלנכוליה, שפרויד מתאר אותו כ"חוסר עניין מוחלט בעולם החיצוני" (שם, 244).
21. אי-אפשר שלא להידרש כאן לדבריו של פרויד כי הפציינט עצמו אינו יכול לזהות מהו הדבר אותו איבד. הוא יודע את מי הוא איבד אך לא את מה הוא איבד" (Freud 1966, SE: 14: 245).
22. תאודור הרצל, "מאושל", בתוך פוני עס ונולס (א), 151-155. השם מאושל גזור מן השם משה בהברה האשכנזית-הגרמנית. השם שימש בגרמניה, החל מן המאה ה-17, כשם לעג וגנאי ליהודי. הרצל מאמץ את השם על מנת לתאר את היהודי האנטי-ציוני, הבזוי, ש"תמיד נתעורר בנו רגש של

ה"נכון", שהוא גוף בעל פרופורציות נאות,²³ מתואר קינגסקורט, כ"אדם גבה-קומה ורחב-כתפים" (105).

המודעה שקינגסקורט מפרסם בעיתון חושפת רק חלק ממרישות התפקיד. קינגסקורט מחפש אדם הקץ בחייו, אך המודעה אינה מפרטת את הרקע הנדרש לייאוש הקיומי. רק בשיחתו עם פרידריך מספר קינגסקורט, כי רצונו לפרוש מן הציוויליזציה אל אי בודד, מקורו בטראומה מאשה צעירה שהצמיחה לו קרניים. למעשה, מבלי שהדבר נאמר במפורש, בוחר קינגסקורט לחברה גברים שנחלו אכזבה כה קשה מנשים עד שאין הם מעוניינים עוד בחברתן. באי יש לו שני משרתים, האחד "כושי אילם... ואחד בן-טאהיטי, שמשיתי מן הנמל שבאוראו שעה שעמד להטביע עצמו מחמת יסורי-אהבה" (107). במלים אחרות, קינגסקורט מבקש, למעשה, לחיות על אי שבו אפשר להיות "בודד לגמרי" בחברת גבר נוסף שחווה אף הוא אכזבה עמוקה מאשה, ובסיוע משרת שאף הוא מאס בחייו על רקע רומנטי. קינגסקורט מסביר לפרידריך כי הוא נוקק לכן לזויה על מנת שלא לשכוח את הדיבור, ו"כדי שיהיה עמדי מי שיעצום עיני שעה שאמות" אך הוא מוסיף כי תשובה חיובית מצד לונברג משמעה "התחייבות לכל ימי חייו" (108). אי-אפשר, כמוכן, להתעלם מן הניסוח "התחייבות לכל החיים", המעמיד את ההתקשרות של פרידריך לקינגסקורט כתגובה (וכאנלוגיה) לאירוסיה של ארנסטינה. כתוצאה מאכזבתו מארנסטינה בוחר פרידריך לכוון את חייו בחייו של קינגסקורט, ושני הגברים כאחד פורשים מן הציוויליזציה.

בדרכם אל האי הבודד עוברים קינגסקורט ולונברג בפלסטינה ומוצאים אותה שוממת. לאחר עשרים שנה על האי הבודד הם שבים לציוויליזציה, ומגלים שפלסטינה הפכה למרכז עולמי; תיאור המפגש המחודש עם הארץ הישנה-חדשה הופך ללב לבו של הרומן. על יחסיהם של קינגסקורט ופרידריך במהלך אותן עשרים שנה על האי אין הטקסט מספר כמעט דבר, מלבד הדברים הבאים המוחלפים על סיפון "ספינת-הטיול" של קינגסקורט העושה דרכה חזרה לאירופה:

"ובכן, פריץ, לא לרעה פעל עליך האי שלנו! כשאני מעלה על זכרוני את דמותך, דמות עלם מכורכם ונפול-חזה, שעה שלקחתי אותך אתי, והנה כיום חסון אתה כאלונים! דומה אני שעשוי אתה להיות סכנה לנשים".

"מטורף אתה לגמרי, קינגסקורט!" צחק פרידריך. "ולכבודך רוצה אני להניח שאין אתה סוחבני לאירופה על מנת להשיא לי שם אשה".

קינגסקורט געה בצחוק:

"בהמה-בצורת-עורב! להשיא לו אשה! לחמור-גרם כזה הן לא תחשבני בודאי? ומה הייתי עושה אז אתך?"

"ואולי תהא זו דרך נאותה ועדינה להיפטר ממני. כבר שבעת בודאי את חברתי?" "והנה חותרת אותה בהמה-בצורת-עורב גם למחמאות!" קרא הזקן, שטוב-לבו מצא לו מוצא בחרפות כגון אלו. "והרי ידוע לך היטב, פריצי, שבלעדיך אין לי חיים עוד. כל הנסיעה הזו לא עשיתי אלא למענך כדי שאחר כך עוד תתהלך אתי שנים אחדות באורך-רוח" (123-124), ההדגשות שלי).

הרצל, המתאר כאן את השינוי הרדיקלי של הגוף היהודי, מדגיש כי יציאת אירופה של פרידריך

גועל שעה שראינו אותו". הרצל מתאר את מאושל היהודי כ"מעוקם ועלוב", כ"ריקא", "שפל ביותר", כ"עיוות של האופי האנושי, משהו שפל ומבחיל עד אין להביע" (151). הציונות, בעיני הרצל, היא "תנועה לאומית בריאה"; הבריאות של הציונות מובנית על החולי של היהודי הגלותי. השאלה המרכזית, לדעת הרצל, היא "וכיצד נוכל להגיע לידי כך, שנטהר את עצמנו מן היסודות הנקלים?" הפתרון של הרצל ברור: "הקץ לסבלנות הנרפח... באויב יש לנהוג באויב" (154). הפנטזיה להרחיק את האחר המצוי בפנים מוביל את הרצל לפנטזיית מלחמה ורצח. מלות הסיום של המאמר, שפורסם ב-1887, מעלות את סצינת הירייה בתפוח במחוזו של שילר וילהלם טל: "כשמתכוון וילהלם טל לירות בתפוח שעל ראש בנו, יש לו מן המוכן עוד חץ אחד נוסף. אם תחטיא הירייה הראשונה את המטרה, ישמש החץ השני לנקמה. ידידים, החץ השני של הציונות נועד לחזוהו של מאושל!" (155). בריאותו של הגוף החברתי היהודי מחייבת, לדעת הרצל, את רציחתו של "מאושל" היהודי הגלותי (שלאורך המאמר מוצג כהיפוכו של היהודי הציוני). הזדהותו של הרצל עם הגיבור הלאומי השוויצרי וילהלם טל, שהוא קשת מעולה, וסלידתו מן היהודי המסורתי אינה מקרית.

23. על היווצרות הסטנדרט האתי-אסטטי של הגוף הגברי בתרבות האירופית ראו Mosse 1996.

מביאה לשיקום גופני, לעוצמה מחדשת ולשיקום הגבריות. מגבר-לא-גבר, "עלם יהודי מכורכם ונפול-חזה" הופך פרידריך ל"חסון כאלונים". שינוי זה מקרב אותו אמנם לאידיאל של הרצל אודות הגוף המשוקם, אולם השווה על האי מביאה לשיקום חלקי בלבד של הגבר היהודי הנשי, שכן כל עוד פרידריך לא מגיע לפלסטינה השינוי הגופני-ארוטי שהוא עובר אינו מגיע למיצוי. אך דיאלוג זה חושף גם את המימד ההומוראזטי ביחסיהם של פרידריך וקינגסקורט: יחסיהם מתוארים, במידה רבה, כיחסים "זוגיים". יחסים "זוגיים" אלו הם המונעים מפרידריך יחסים עם אשה (למעשה נדמה שהקשר בין גברים וקשר נישואים עם אשה הם, כפי שאראה להלן, אופציות סותרות שאינן יכולות להתקיים במקביל).²⁴ הקשר הליבידינאלי שבין הגברים, המומחש בדיאלוג שלעיל, חושף כי לפני הגעתו לפלסטינה פרידריך אינו חפץ לשאת אשה; כאשר הוא מביע חשד כי קינגסקורט זומם להשיא לו אשה, מדגיש האחרון שתוכנית כזו לא עולה על דעתו משום שנישואין יהפכו את יחסיהם לבלתי אפשריים. למעשה, במהלך השיט לאירופה כורך פרידריך את חוסר העניין בנישואין ואת חוסר העניין במתרחש באירופה לכלל הימנעות אחת; על כן הוא מציין כי כאשר קיבל חבילת עיתונים מאירופה ב־1917 שרף אותם מיד. והנה, שהותו של פרידריך בפלסטינה – הארץ הישנה-חדשה – מעוררת בו הן את העניין בחברה והן את השאיפה ההטרסקסואלית הרדומה. הביטוי הראשון של השינוי החל בפרידריך הוא החרטה שהוא מבטא על נסיעתו לאי הבודד. הדיאלוג בינו לבין קינגסקורט חושף את מחשבותיו החדשות:

"קינגסקורט!" נתאנח מתוך ההרהורים הללו. "שואל אני את עצמי אם ספינתנו לא יצאה בכיוון בלתי-נכון או, כשביקשנו את אי-הברכה שלנו. במה ביליתי עשרים שנים יקרות? בציד, בדיג, באכילה, בשתייה, בשינה ובמשחק השחמט...".
 "בחברת חמור זקן, מה?" נהם קינגסקורט כנפגע.
 "החמור הזקן – זה לא משלי", צחק פרידריך, "בלעדך הרי לא יכולתי ולא הייתי רוצה להתקיים עוד. ואף-על-פי כן צר מאד, שחיינו כך ללא תועלת..." (143).

תהליך הריפוי ממלנכוליה, תהליך המגיע לשיאו בארץ-ישראל, בא לידי ביטוי בעניין החדש שמגלה פרידריך בנושאים חברתיים, מתוך שאיפה לחזור לקיום חברתי-יצרני. קינגסקורט מבין הרבה לפני פרידריך כי הצטרפות לחברה החדשה עלולה לאיים על היחסים המיוחדים בינו לבין ידידו הצעיר. אך בשלב זה פרידריך עדיין שבוי באהבתו הטוטלית לזקן, שבלעדיו לא היה "רוצה להתקיים עוד". אך לקראת סיום הרומן, כאשר מרים מחזרת אחרי פרידריך ומציעה לו להיקשר לארץ ואליה, תוך יצירת אנלוגיה בין אהבת האשה לאהבת הארץ, מגלה פרידריך מחדש תשוקה רדומה, שהיא הטרסקסואלית ולאומית כאחת: "תקוות נושנות קמו וחיו בלבו. הרגיש עצמו פתאום צעיר, וראה חיים חדשים מבצבצים ועולים לפניו" (191). אולם עד מהרה מתכרכמות פניו והוא מסביר למרים, הנערה המעוררת בו שאיפה לחיים חדשים, כי אין הוא פנוי לקשר:

"לא, לא, העלמה מרים! זה יכול להיות יפה מדי. אבל אין אני רשאי לעשות ככל שחפץ הייתי לעשות. אין אני יכול להישאר כאן, אין אני חופשי".
 פניה היא החווירו קמעה, וקולה רעד במקצת: "אי אתה חפשי?"
 "לא, אני קשור למישהו לכל ימי חיי".
 והיא אמרה בלא קול: "האם מותר לדעת מי זה?"
 "מיסטר קינגסקורט!" והוא סיפר לה על יחסו לזקן לכל פרטיו. בהתכבדו התחייב לפני קינגסקורט שלא יעזוב אותו לעולם (191).

24. למרות שהיחסים בין הגברים אינם מתוארים כיחסים מיניים, הרי התיאור של הקשר במונחים זוגיים (בניגוד למונחים של ידידות, למשל) הופך את הקשר לבעל גוון הומוראזטי מובהק. מעניין לציין שהרצל נשען כאן על שתי תפיסות תרבותיות שונות של הומוסקסואליות. מצד אחד מבוסס הקשר בין הגברים על נשיותו של פרידריך, המכונה "אופליה". זיהוי זה של הומוסקסואליות ונשיות הופך להיות דומיננטי במאה ה-19. עם זאת חשוב לציין כי הקשר ההומוראזטי בין הגברים הוא ההופך את פרידריך מ"אופליה" ל"חסון כאלונים". היחסים ההומוסקסואלים נתפסים כאן גם כמייצרים גבריות מועצמת. אין זה מקרה, כמובן, שקינגסקורט הגוי מייצג את הגבריות התקנית, ואילו פרידריך היהודי הוא מי שלומד להיות גבר. מקורה של תפיסה זו של הקשר ההומוסקסואלי, כקשר המוביל את הנער הצעיר אל תפקידו הגברי העתידי, בתרבות יוון העתיקה. דייוויד הלפרין מתעד בהקשר זה מסורת יוונית התופסת יחסים ארוטיים בין גברים כתהליך חניכה אל עולם הגבריות (Halperin 1990, 56-57).

מרים, שאינה מבינה את עוצמת יחסיהם של פרידריך וקינגסקורט, קורנת למשמע התשובה, אך הדרך למימוש ההטרסקסואליות אינה פשוטה כלל ועיקר: גם לאחר מעמד זה מאשר פרידריך נאמנותו המוחלטת לקינגסקורט. כאשר האחרון מביע את רצונו לעזוב את הארץ הישנה-חדשה, הוא שואל את פרידריך "אולי החלטת להטיל כאן עוגן?" ופרידריך עונה: "למה תשאל קינגסקורט? היטב ידוע לך, שאני שייך לך, ואתך אלך באשר תלך, וכל-אימת שתלך" (208). גם כאן מנוסחת המחויבות של פרידריך כלפי קינגסקורט במונחים "זוגיים", או ליתר דיוק במונחים אשר אינם יכולים שלא להזכיר את מחויבותה של האשה ללכת אחר בעלה בכל אשר ילך. תהליך ה"הטרסקסואליזציה" של פרידריך הוא תהליך אטי מאוד. גם כאשר מביע קינגסקורט הסכמה להישאר בפלסטינה בשל אהבתו לפריצי הקטן (תינוקם של דוד ושרה), לא מתיר לעצמו פרידריך לבטא את שאיפותיו ההטרסקסואליות מפורשות: "ועדיין לא ידע פרידריך אם הזקן חומד לו לצון. להישאר – הן זו הייתה כל משאת-נפשו שלו. להיות חבר מועיל בחברה החדשה, להשתתף בכל הטוב הזה אשר ראו עיניו... ועוד דבר נוסף, אשר לא הרזיב אפילו להעלותו כרעיון בינו לבין עצמו" (269, ההדגשות שלי). בשל מחויבותו העמוקה לקינגסקורט מטיל פרידריך מעין צנזורה עצמית, המונעת ממנו לנסח במפורש את הסיבה העיקרית לרצונו להישאר ב"חברה החדשה". יותר מכך: כאשר הולך הקשר בין פרידריך למרים ומתהדק, והם יוצאים יחד לטיול, "מוהיר" אותם קינגסקורט:

עשרים שנה לא נפרדנו זה מזה אפילו יום אחד. אתה, בן אדם, השמר-נא לבל תסטה... לנתיבות עקלקלות!... ואת, העלמה מרים, אל-נא תשתמשי בשעת הכושר הזאת לבלבל ראשו של אותו עלם! אין הוא אלה בן ארבעים ושלוש. זהו הגיל המסוכן ביותר (243).

למרות הקשר הליבידינאלי ההדוק בין פרידריך לקינגסקורט, הרומן מסתיים במעמד האירוסין של פרידריך ומרים על ערש הדווי של אמה של מרים, כאשר פרידריך מסכין, לבסוף, להעדיף את מרים על פני קינגסקורט. אך אפילו רגע האירוסין, שהוא רגע השיא בתהליך ה"הטרסקסואליזציה" של פרידריך, הוא רגע פסיבי ומהוסס:

"אני – מיד – חשבתי – אז – בשבתך – בנווטרא... כאן, בחוץ – ילדי!..."
ובידה החלשה גיששה בתוך החלל מסביב. "מרים – לא אמרה לי כלום... אבל – לבי-אם... ילדי! תנרנא יד זה לזה – קבלו נא – ברכתי – ברכתי!"
ומרים ופרידריך תקעו יד זה לזה. אבל הם היו כמהססים וכנבוכים, והאם הבחינה בכך. תלתה בחרדה עיניה בזה ובוזה ולחשה:
"ואולי? – אולי?"
"כן, כן!" אמר פרידריך בחמימות ולחץ ביתר און את ידה של העלמה.
"כן, אמרה מרים בלחש.
ואכן, אם, גם אם רפתי-כוח היא וחסרת-ישע, עדיין כוחה רב לחולל את אושר בתה (285).

הנרטיב המגדרי והמיני, שהוצג כאן באופן ליניארי, מופיע ברומן באופן מפורר למדי, בשולי השיח המורכב על המבנה המדיני-החברתי-התרבותי של ה"חברה החדשה". אולם שחזורו של הנרטיב הארוטי – שתחילתו אכזבה מאשה, המשכו בחירה בחיים לצד גבר קשיש, וסיומו בחזרה למודל יחסים הטרסקסואלי נורמטיבי – נראה לי הכרחי להבנה מלאה של רומן אוטופי זה, העוסק, בין השאר, בשיקומו הנפשי-הארוטי של הגבר היהודי המלנכולי והנשי. פרידריך שבפתיחת הרומן מכונה על-ידי ידידיו "חמור מעודן" ו"אופליה" (90), הופך על האי ל"חסון כאלונים" ומאוחר יותר, בציון, ברגע השיא של הרומן, לגבר המסוגל לשאת אשה ולהקים משפחה. סיפור החניכה של פרידריך, שעיקרו מעבר ממצב "פתולוגי" (נשיות מלנכולית) למצב "נורמלי" (גבריות הטרסקסואליות), מגלם את השאיפה הציונית לבריאות לאומית ומינית.²⁵

העובדה שתהליך החניכה של פרידריך מסתיים ברגע האירוסין, הופכת את הבחירה

25. הניסוח של הלאומיות המודרנית במונחי בריאות מינית לא הומצא על-ידי הציונות. הלאומיות הגרמנית, שממנה כמובן הושפעו הרצל ונורדאו, ניסחה פעם אחר פעם את בריאותו של הגוף החברתי-הלאומי באמצעות הדרתם של "האחרים": יהודים, צוענים, הומוסקסואלים, חולי נפש וכו' (Mosse 1985).

ההטרסקסואלית בנישואין לנושא מרכזי ברומן. בחירתו של הרצל במעמד האירוסין כבאקורד סיום אינה בחירה מקרית, שכן נושא הקמת משפחה מופיע בכתביו של הרצל פעם אחר פעם. ביומניו מנסח זאת הרצל כך: "אף נתן לבעלי המשפחה הוספה למשכורת. נכין רהיט-נישואים בכמויות גדולות, היינו בזול, ובשביל חוגים שונים בתור פרס בעד 'חריצות, שקדנות' וכו'." המטרה שלנו היא הנשואים" (הרצל תרפ"ח א', 95, ההדגשה שלי). העניין האידיאולוגי של הרצל בנשואים מעוגן בטענה (שתנסח בהמשך על-ידי הפסיכיאטר השווייצרי הציוני רפאל בקר, כמו גם על-ידי א. ד. גורדון) כי גיל הנשואין המאוחר של גברים יהודים הוא המביא לפריצתה של עצבנות ניוירטית.²⁶ אך השאלה המתבקשת כאן היא מדוע ממקם הרצל את התוכנית המדינית-חברתית-כלכלית-תרבותית המפורטת שלו במסגרת עלילתית מצומצמת וקלושה, ששיאה הוא רגע האירוסין. בעקבות דוריס סאמר אני מבקש לטעון כי אם הקשר בין הנרטיב הלאומי לנרטיב המיני הכרחי להבנת הרומן, הרי זה משום ש"התשוקה ההטרסקסואלית והמצב ההגמוני מתפקדים כאלגוריה דו-כיוונית, כאשר כל אחד מסוגי השיח האלה מעגן את עצמו ביציבות-לכאורה של השיח השני" (Sommer 1991, 31).

במובן מסוים אלטנוילנד מסמן אקט של חרטה. פתחתי את דברי על אלטנוילנד בסירובו של הרצל לכתוב רומן לנשים. אנו רואים אפוא כי הרצל חזר בו מן הסירוב לכתוב רומן, סירוב שהניב בשעתו את הטקסט הפרוגרמטי של מדינת היהודים. דבריה של סאמר מאפשרים לנו להבין את אקט החרטה של הרצל. הוא בוחר כעת בז'אנר ה"נשי" של הרומן, משום שז'אנר זה מאפשר לו לשלב את הנרטיב הארטי עם הנרטיב הלאומי. הנרטיב ההטרסקסואלי והנרטיב הלאומי נשזרים כאן ללא הפרד, כאשר המעבר מתשוקה הומו-ארטית לתשוקה הטרסקסואלית הוא אלגוריה למעבר ממצב של חולשה למצב של עוצמה לאומית, ואילו העוצמה הלאומית המתחדשת היא אלגוריה לתשוקה ההטרסקסואלית. הקשר הברור שהרומן מתווה בין אהבת האשה לאהבת המולדת, הוא המנביע למעשה את כיוון התפתחות העלילה.

אך השינוי שחל בפרידריך לוונברג אינו שינוי מקרי או יוצא דופן, למעשה כמעט כל מי שמגיע לציון מתואר ברומן כמי שעובר טרנספורמציה נפשית וגופנית. השיח הממין את הגוף היהודי ומסווגו, שהוא במקורו שיח אירופי-הגמוני, מבנה אף את השיח הציוני. ביומניו חוזר הרצל וכותב כי שאיפתו היא למקום שבו יחדל הגוף היהודי לשאת משמעות ספציפית; הרגע האוטופי, עבור הרצל, הוא הרגע שבו יחדל הגוף למשמע: "ארץ הבחירה שבה אפשר שיהיה לנו חוטם מעוקם, זקן שחור או אדום ורגל כפופה מבלי שנהיה משום כך לקלסה" (הרצל תרפ"ח א', 98). אך הקריאה באלטנוילנד מגלה כי הרומן עוסק ב"קריאה" או בפרשנות פולשנית של הגוף. האנלוגיה בין הגוף החברתי לגוף הפיסי (ולמעשה, השאלה איזה גוף פיסי ייצג את הגוף החברתי-הלאומי החדש) מעסיקה את הרצל לאורך הרומן כולו. עם שובו של פרידריך לוונברג מן האי הבודד לפלסטינה הוא מגלה לתדהמתו כי פלסטינה הפכה במהלך אותן שנים ממקום מוזנח ושכוח-אל למקום מרכזי ופורח. דוד ליטוואק, שהפך מילד וינאי המקבץ נדבות לאיש ציבור ארצישראלי "גבר צעיר בן שלושים, איתן וגבה-קומה ופניו שזופים משמש" מקדם את פניהם של האורחים ומסביר להם את השינוי שחוללה הציונות ביהודי:²⁷

לפנים היו ילדי היהודים חיוורים, חלשים ונבעתים. הביטורנא עליהם כיום! וההסבר לתמורה זו, שנראית מופלאת כל כך, פשוט הוא בתכלית. אנחנו הרצאנו אותם מאפלת-המרתפים, מבתי-העוני וממעונות-פרוליטארים אל האור. צמחים נובלים בלא שמש וגם בני-אדם כך (אלטנוילנד, 141).

הדברים שהרצל שם בפיו של ליטוואק זהים כמעט לדבריו של נורדאו ב"יהדות השרירים". הרצל וגם נורדאו מעוניינים לסתור את האפיון האנטישמי של היהודי כנשי. אך הם עושים זאת לא באמצעות רחיית הסטריאוטיפ האנטישמי, אלא באמצעות הנמקתו כתוצאה ישירה של תנאי החיים בגולה. במלים אחרות, הגוף היהודי אינו תוצאה של "מהות" גועית-יהודית אלא סימפטום המבטא מצוקה לאומית-חברתית. משום כך המעבר לפלסטינה מביא עמו, כמעט מיידית, לשינוי בגופו ובאופיו של היהודי.

26. מצוטט אצל ביאל 1994, 236, 241.

27. אלטנוילנד, 28. מעניין להשוות את תפיסתו של הרצל באלטנוילנד לניסוחיו של נורדאו במאמר "מה משמעותה של ההתעמלות לגבינו, היהודים", ראו נורדאו תש"ך, 82-86.

חשוב לציין כי לא רק דוד ליטוואק הופך בארץ-ישראל לגבר "איתן וגבה-קומה". גם אביו, שקיומו בווינה עורר בשעתו את רחמיו של פרידריך לונברג, מתגלה בארץ כדמות שעברה טרנספורמציה: "זקן הדוד וישרני הוא אותו רוכל אביו, שפרידריך ביקש לתת לו נדבה באחד מבתי הקאפה שבוינה. איזה שינוי נפלא של אושר! ואף-על-פי-כן נתרחש כל זה באורח טבעי כל כך. פשוט, משפחת ליטוואק היתה מן הראשונים שמיהרו הנה עם ראשית העבודה הגדולה של התישבות שנעשתה כאן" (194, ההדגשות שלי). הארץ כולה היא אתר של בריאות לאומית, פיסית ונפשית: בביקורם ב"כפר חדש" מקדם את פניהם ראש הוועד פרידמן "איכר כריא כבן ארבעים" ולאחר מכן יצא לקראתם "איכר שני, אף הוא גבר איתן שזוף-שמש" (176–177, ההדגשות שלי). למעשה, גם הפסקת המסחר הזעיר מנומקת, בין השאר, במונחי בריאות הגוף: "ניתנה לנו מתוך כך האפשרות לרפא נפשם וגופם של קטני אנשינו, ולהרחיקם מצורות-סחר נושנות..." (154). ואפילו מושבת האסירים, בית הכלא המודרני, מתוארת כמקום שבו הופכים האסירים ל"בריאים בגופם וברוחם" (247).

אחד העם, שביקר בלעג ובחריפות את אלטנוילנד, היה אולי הראשון שעמד על ההיררכיות התרבותיות שהרצל מציג, וקבע באירוניה:

בחיפה יש, כמובן, בתי-ספר טובים, ומרים, אחותו של דוד מלמדת צרפתית ואנגלית באחת הגימנוזיות לנערות. אם מלמדים שם עברית ושאר ידיעות יהדות – לא נודע לנו. כי מכל העניינים הנוגעים לחינוך לא מצא דוד לספר לנו זולתי זאת שמשתדלים לחוק גופם של הילדים ע"י משחקים שונים כמנהג אנגליה (אחד העם תשכ"א, שיו, ההדגשה שלי).

עוד מציין אחד העם כי בעת ביקורם של בני החבורה בניידורף מבקרים שניים מהם בבית הספר ובבית אוצר הספרים. אבל כל מה שראו שם לא יסופר מאומה זולתי זאת, שבבית הספר ראו דברים נאים ומועילים לחינוך הגופני והרוחני, ובבית אוצר הספרים – הרבה ספרי מדע לעם" (שם, שכ). אחד העם מזהה פה לא רק את היעדר התוכן היהודי הספציפי של "החברה החדשה" אלא גם את כמיהתו של הרצל לכל מה שהוא לא-יהודי במובהק, ובכלל זה את הכמיהה לתרבות הגוף.²⁸ על כן הוא מסכם בזעם כי החזון הלאומי של הרצל הממודל על הלכות הגויים, אינו אלא "חיקוי של קופים בלי שום תכונה לאומית עצמית, וריח של עבדות בתוך חירות, בת הגלות המערבית, נודף מכל העברים" (שם). אולי אין זה מקרה כי במכתב לנורדאו מודה הרצל כי הדחף הראשון שלו למקרא ביקורתו של אחד העם היה "להרביץ על קודקדו של הפטפטן הקנאי. אבל היו רואים בי את הסופר הנפגע".²⁹ הדחף הכמוס להכות את אחד העם, דחף הממותן רק בגלל החשש להיתפס כצד הפגוע, עולה בקנה אחד עם תפיסת הכבוד של הרצל, הכותב בכמה הקשרים בזכות הדו-קרב.³⁰

השאלה שהעסיקה אותי כאן היא "מה רוצה הרצל?" או, בניסוח מפורט יותר "מה רוצה הרצל כגבר יהודי?"³¹ קריאה באלטנוילנד מעלה כי הרצל שואף, בראש ובראשונה, לגבריות "תקנית"; תפיסת ה"תקניות" זהו מבוססת, בראש ובראשונה, על "הכחשת הנשיות" של הגבר היהודי.³² גבר וינאי אחר, זיגמונד פרויד, כתב כי הכחשת הנשיות מעוגנת בביוולוגיה. "הכחשת הנשיות", הוא טען, "אינה יכולה להיות אלא עובדה ביוולוגית, חלק מהחידה הגדולה של המין" (Freud 1966, SE: 23:252). הצורך של הרצל (ושל פרויד) לצאת נגד נשיותו של הגבר נובעת מכך שגבריות "תקנית"

28. לתיאור קצר אך מעניין של תרבות הגוף האירופית במפנה המאה ראו Anderson 1992, 74–77.

29. מצוטט אצל לסקוב תשנ"א, 37.

30. הרצל לא היה הצינוני הראשון שתפס את ההימנעות היהודית מדר-קרב כהימנעות פחדנית. האידיאלולוג הצינוני, נתן בירנבאום, כותב אף הוא "הפחדנות המבריחה אותנו משורות הלחמים וממלטת אותנו מן הדו-קרב הגברי, הופעתנו המעוררת גיחוך חרות – רשימה זו של מעלות ומידות טובות אחת מקורה: הגזע השמי שלנו" (דרורן תשמ"ג, 68).

31. מובן שהשאלה, בניסוחה זה, מזכירה את שאלתו המפורסמת של פרויד, במכתב למארי בונפארט "מה רוצה האשה?" בשנים האחרונות עולה לדיון פסיכואנליטי-ביקורתי גם השאלה המקבילה "מה רוצה הגבר?" ההיפוך הזה מגולם כבר במהלך של שושנה פלמן, שדיונה המרתק במשמעות התיאורטית-רגשית של השאלה של פרויד הביא אותה לשאול: "מה רוצה פרויד?" כך הפכה השאלה הכללית "מה רוצה האשה?" לשאלה ספציפית "מה רוצה פרויד?". אך מאחורי השאלה בניסוחה זה מסתתרת למעשה השאלה "מה רוצה פרויד כגבר?" (Felman 1993, 99).

32. על "הכחשת הנשיות" כאמצעי ליצירת זהותו המגדרית של הגבר ראו Butler 1995, 26.

נתפסת בתרבות המודרנית כמעט אך ורק במונחי שלילה: שלילת הנשיות.³³ הכמיהה של הרצל לגבריות "תקנית", שהיא גבריות "לא יהודית" (המיוצגת ברומן על-ידי קינגספורט), מביאה אותו לתאר את הציונות כתהליך של גאולה מגדרית, שרגע השיא שלו הוא נישואין. הרצל, המתמקד באלטנוילנד בהטרנסקסואליזציה של הגבר היהודי, מקדם כאן אידיאולוגיה של קיטוב מגדרי (gender polarization) שהיא אידיאולוגיה המניעה את הגבר להעמיק ככל האפשר את ההבדלים בינו לבין האשה.³⁴ הקיטוב המגדרי הוא למעשה המצע האידיאולוגי של ההטרנסקסואליות משום שהמינים ה"הפוכים" נתפסים כמשלימים זה את זה. הקיטוב המגדרי אינו מאפשר אפוא כל דמיון בין גברים לנשים, שכן הוא תופס את המינים כשונים באופן אסנציאליסטי. ביומנו של הרצל מנוסחת השאיפה לקיטוב מגדרי כך: "רומן. הגיבור הוא טיפוס בלונדי, עינים כחולות, מבט תקיף. אהבתו היא יהודיה ספרדית, גבוהת קומה, שחורת-שיער, גזע אצילי. הוא רואה אותה ראשונה כמפקד אוניית-הכיבוש. הוא חולם עליה תחת יריעת אוהלו" (הרצל תרפ"ח א', 200, ההדגשות שלי). הגבר והאשה מייצגים פה הפכים גמורים, הן בצבעים – הוא בלונדיני, היא שחורת-שיער – והן בהתנהגותם; הוא תקיף ומפקד, ואילו היא, לפחות בחלומו, נכבשת תחת יריעת אוהלו. הכמיהה של הרצל להטרנסקסואליות אינה מסתכמת אפוא בבחירת אובייקט מהמין השני.

ההטרנסקסואליות נחשפת כאן כאידיאולוגיה המקטבת בין המינים באופן קיצוני.³⁵ אחד המתחים האידיאולוגיים הניכרים באלטנוילנד, שאתאר לסיום, נעוץ באי-התיישבות של שתי שאיפות שונות: מצד אחד מתאר הרצל את הפרויקט הציוני כתהליך של שיקום הגבריות, תהליך היכול להיווצר רק באמצעות קיטוב הידרכי של המינים. מצד שני מצהיר הרצל ברומן כי אחת ממטרות הציונות היא שחרור האשה. דוד ביאל כבר עמד על שתי מטרות אלה של השיח הציוני: "ברוח הספרות של התחייה הלאומית, הבטיחה הציונות מהפכה ארוטית ליהודים: יצירת גבר עברי חדש, גברי, אך בה בעת דחית אי-השוויון של הנשים, המונח ביסוד היהדות המסורתית, למען שוויון מלא בין המינים בכל תחומי החיים" (ביאל 1994, 231–232, ההדגשות שלי). המלים המעניינות אותי כאן הן "אך בה בעת". האם הכמיהה לגבריות, המבוססת על קיטוב מגדרי, אינה עומדת בסתירה להצהרות השוויון בין המינים שהרצל מדגיש במהלך הרומן? והאם שתי מטרות סותרות אלה ניתנות ליישום ברומן? אסיים, אפוא, בהערות אחרות המתארות כיצד משפיעה הכמיהה לגבריות הטרנסקסואלית על מעמד האשה ב"חברה החדשה".

השיח על המיעוטים באלטנוילנד: על האנלוגיה בין הערבי לאשה

הענקת שוויון זכויות לנשים ב"חברה החדשה" היא חלק מאידיאולוגיה ליברלית כללית, המנוסחת ברומן על-ידי דוד ליטוואק "אני וחבריי-לדעה אינם מבדילים בין בני-אדם. אין אנו שואלים לדתו של אדם ולגזעו" (אלטנוילנד, 132). המלים שהרצל שם בפיו של ליטוואק יצרו את הרושם, המוצדק רק בחלקו, שהשיח של המיעוטים באלטנוילנד הוא סובלני ונאור במיוחד.³⁶ החברה החדשה מוצגת

33. הפסיכולוגית האמריקנית רות הארטלי ציינה כבר ב-1959, כי בניגוד לילדה מגדיר הילד את עצמו מלכתחילה על דרך השלילה, וכי גברים לומדים בראש ובראשונה מה עליהם לא להיות על מנת להפוך לגברים. לדבריה, ילדים רבים מגדירים גבריות כמה שאינו נשי. המאבק המרכזי של הילד הזכר הוא המאבק לדיפרנציאציה מן האם. זהו, למעשה, מאבק משולש: עליו להוכיח לעצמו כי הוא אינו אשה, אינו תינוק ואינו הומוסקסואל (Badinter 1995, 32).
34. חשוב לציין, שהתפיסה לפיה המינים שונים ומקוטבים (תפיסה המבוטאת, למשל, באמצעות הביטוי האנגלי the opposite sex) היא תפיסה חדשה מבחינה היסטורית. עד המאה ה-18 נתפסו הגוף הנשי והגוף הגברי כרומים מאוד, והאנטומיה הנשית נתפסה כמעין תמונת ראי של האנטומיה הגברית. במאה ה-18 צומחת תפיסה חדשה של הגוף, המדגישה את ההבדלים המוחלטים בין גברים לנשים. ראו דיונו מאיר העיניים של תומאס לאקר 1–25 Laqueur 1990.
35. אני מתייחס להטרנסקסואליות לא רק כאל בחירה מינית של אובייקט מהמין הנגדי, אלא גם כאל מערך אידיאולוגי התופס את המין בין הגבר לאשה כמיווג של הפכים. ראו בעניין זה את מאמרה החלוצי של גיל רובין 157–210 Rubin 1975.
36. כך, למשל, כאשר קינגספורט שואל בפליאה: "כלום לא נהרסו ממעמדם תושבי ארץ-ישראל הקדומים בשל הגירת היהודים? האם לא נאלצו לעזוב את הארץ?" עונה לו ראשי-בני: "לכולנו היה הדבר לברכה. וראשית כל לבעלי-נכסים, שמכרו קרקעותיהם במחירים גדולים לחברה היהודית" (169). מאוחר יותר הוא מוסיף: "היהודים העשירו אותנו ומדוע נטרעם עליהם? הם חיים אתנו כאחים ומדוע לא נאהבם?" (171). תפיסת הרומן כנאור כה מקובלת, עד כי על העטיפה

כאן כמקום שחיים בו לא רק יהודים אלא גם "נוצרים, מוסלמים, בודהיסטים ובראהמינים".
השאיפה לשחרור כל אדם באשר הוא אדם, והקישור בין סוגים שונים של אפליה גזעית, מבטאת
ברומן על-ידי שטיינג, המצהיר כי "לאחר שזכיתי לראות בגאולת ישראל עמי, חפץ אני לסייע גם
את גאולת-הכושים" (201). החזון ההרמוני של הרצל נתפס כבר בשלהי המאה הקודמת כלא-
מציאותי. לודביג גומפלוביץ, פרופסור למשפטים באוניברסיטת גראץ, ואחד ממייסדי הסוציולוגיה
המודרנית, כתב להרצל ב-1899: "ניחנת בתמימות פוליטית שאפשר לסלוח לכמותה רק אצל
משוררים". והוא הוסיף: "אתה רוצה לייסד מדינה בלי שפיכות דמים? היכן ראית אי-פעם דבר
כזה? בלי כוח או עזרה? פשוט כך, בגלוי וביושר – בתשלומים קלים לשיעורים?"³⁷ אך האם
החזון האוטופי של הרצל, בעל המסרים השוויוניים והאוניברסליים, היה אכן שוויוני ובלתי אליים?
האם התיאורים החוזרים ונשנים של ההרמוניה נטולת המתחים בין יהודים לערבים, או בין גברים
לנשים, אכן מציגים תמונה שוויונית של חברה חדשה נטולת בקיעים ואלימות פנימית? השיח של
הרצל על המיעוטים ראוי לבחינה מדוקדקת, ואני מעוניין לעמוד על המורכבות הערכית ועל המסר
הכפול המגולם ביחסו של הרצל לאשה ולערבי כאחד.

ללא ספק, אחד הרגעים המעניינים ברומן נסוב סביב שאלת מעמד הנשים בחברה החדשה. לאחר
שמרים, אחותו של דוד, יוצאת לעבודתה, עונה אחיה לשאלותיו של פרידריך לונברג: "כן, מרים
משמשת מורה. היא מלמדת בגימנסיה לבנות. מקצועותיה הם צרפתית ואנגלית" (137). למשמע
דברים אלה נוהם קינגספורט, המייצג את ערכי ה"עולם הישן": "האמנם? כלום מן ההכרח הוא
שהבחורה תתענה במתן שיעורים?" (שם). על דברים אלה, המציגים את השוויון בין המינים
כמעמסה המוטלת על נשים שלא לצורך, מגיב דוד ליטוואק, נשיאה העתידי של החברה החדשה,
בפירוט ובכובד ראש:

אין היא עושה זאת למען פרנסתה. עד כדי כך הגעתי, ברוך-השם שאין אחותי צפויה למחסור.
אבל יש עליה חובות, והיא ממלאת אותן, משום שיש לה גם זכויות. בחברתנו החדשה יש להן
לנשים שיווי-זכויות עם הגברים... יש להן הזכות לבחור ולהבחר – דבר זה מובן מאליי.
באמונה עברו אתנו יחד בבניין מוסדותינו. התלהבותן לרעיונו הגדול נתנה כנפים לרוחם של
הגברים, וכפיית-טובה מגונה ביותר היינו נוהגים אילו הקצינו להן את מקומן על-יד שולחן
המשרתים או בהרמון מעורר כבוד (137), ההדגשות שלי).

תשובתו של דוד חושפת למעשה את המתחים ואת הבקיעים בחשיבה ההרצליאנית על מעמד
האשה בחברה החדשה. למעשה, אנו עדים כאן לשתי שאיפות אידיאלולוגיות הסותרות זו את זו:
כאוניברסליסט, שואף הרצל לשוויון זכויות לכל החברים ב"חברה החדשה", יהיו אלה גברים, נשים,
יהודים, נוצרים ומוסלמים, אולם השאיפה שלו לקיטוב מגדרי, למצב שבו המינים מובחנים בבירור
זה מזה דוחקת את הנשים לשולי הסדר החברתי.³⁸ מסיבה זו, עבודתה של מרים אינה מתוארת
במונחים כלכליים, והיא עדיין מוצגת – למרות שהיא אשה עובדת – כמי שסמוכה על

האחורית של התרגום החדש של אלטנוילנד, שיצא עתה לאור, נאמר: "אלטנוילנד הוא שיר הלל
לסובלנות ולקידומה" (הוצאת בבל, 1997).

מצוטט אצל אילון תשל"ב, 164.

37. בקיעים אלה חזרו מאוחר יותר, בווריאציות שונות, גם בורמים אחרים בציונות. למרות שהציונות
38. הסוציאליסטית מבית מדרשם של אנשי השומר הצעיר היתה שונה מהותית מהציונות הליברלית
של הרצל, הרי בנוגע למעמד האשה היו בין שתי התנועות נקודות דמיון. הנה דברים שאומר מאיר
יערי ב-1936: "יש המוצאים הצדקה לחברה, שאין לה עניין בפוליטיקה. האשה כביכול לא נוצרה
לכך. שיר הלל שרים לעומק ההבנה של החברות בענייני חינוך ובהתקנת יחסי רעות וחברות
בקיבוץ. בתחום זה של יחסי חברים נוהגים למתוח קו גבול בין תכונות טבעיות של גברים ונשים,
הגברים כוחם ביחסים ציבוריים, כביכול, והנשים ביחסי ידידות אינטימיים... אני מסתייג בתחום זה
מכל 'אבל' ו'אמנם', כמו בשאלה האגררית כן גם בשאלת שחרור האשה אין הסוציאליזם יכול
להסתפק בפתרונות למחצה. יש לתבע שוויון מלא ללא הגבלה". מובן שדבריו של יערי מעידים
על ההתנגדות בשומר הצעיר לרעיון שחרור האשה. יערי גם עומד כאן על השינויים שחלו
בהשקפתו מאז שנות העשרים, ועל האידיאלוגיה הגברית העומדת בבסיס הציונות: "סחבנו אז
אתנו מעמסה של פסיכולוגיה מבית-מדרשם של ויינינגר, של פרויד ושל ניטשה. בספרות אנטי-
פמיניסטית זו הופיעה האשה כבית קיבול וקליטה פסיבי, הצמוד לרגע ולשטח. כיצור חסר דמיון
וצר, הכובל את ההסתערות הכיבושית של הגברים הלוחמים". מצוטט אצל רחנר 1969, 3.

שולחן אחיה. התיאור של עבודתה במנותק מהקשר כלכלי בולט על רקע דבריו של דוד על מצבו הכלכלי המשגשג: "עוד כדי כך הגעתי, ברוך השם, שאין אחותי צפויה למחסור". הצהרת השוויון מעוגנת כאן בניסוח היררכי מקטב, המדגיש דווקא את ההבדלים בין גברים לנשים. יותר מכך, האשה מוצגת כאן בתפקידה המסורתי בחברה הפטריאכלית: היא עוזר כנגדו של הגבר. הרעיון הציוני מוצג כאן כרעיון גברי, והאשה היא המסייעת לגבר לממש את חלומה: "התלהבותן לרעיונו הגדול" היא המניעה את הגברים להגשים את חלומם. גם מתן זכות הצבעה לנשים מתואר במונחי כוח גברי הבוחר, בעיקר מסיבות של *decorum*, לא להקצות לאשה מקום נחות ליד שולחן המשרתים או בהרמון. אולם, כפי שנראה להלן, מתן הזכויות לנשים נעשה מתוך ציפייה כי הן יגבילו מרצון את שאיפותיהן לכוח פוליטי וכי יסתפקו בחופש המסוים המוענק להן מכוחה של אותה "תרבותיות" ליברלית שהרצל דוגל בה.

הנקודה המעניינת, בהקשר זה, היא כי השיח של דוד ליטוואק על זכויות הנשים כרוך בלבי הפרד בשיח על מעמדו של הערבי ב"חברה החדשה". הנשים והערבים נתפסים כמיעוטים שוליים שבתמורה לשוויון זכויות מלא ברמה החוקית יסכימו לעמדה שולית ביחס להגמוניה היהודית-הגברית. על כן, במהלך השיח על מעמד האשה, עם הזכרת ההרמון, מעלה לוונברג את שאלת מעמדו של הערבי ב"חברה החדשה": "אמרת לנו בדרכנו... שראשי-בני גם הוא חבר לחברתכם..." דוד ליטוואק עונה:

אין איש מחויב להתחבר לחברתנו החדשה. וכל המתקבל אליה, שוב אינו אנוס להשתמש בזכויותיו. הדבר מסור ללבו. כלום לא ידעת גם באירופה הישנה כמה וכמה בני אדם, שלא מצאו להם עניין בבחירות, לא הלכו מעולם אל הקלפי ולא מתרצים בשום פנים להיבחר? הוא הדין בעניין בחירת נשים והבחון בחברתנו החדשה. ואל נא נחשוב, שהאשה חולה משום כך להיות עקרת בית. אשתי, למשל, אינה הולכת לעולם לאסיפה (137-138, ההדרגשות שלי).

המעבר המפתיע מזכויות האשה למעמד הערבי בחברה החדשה מציב אנלוגיה בין סוגים שונים של אחרות חברתית. האחרים בחברה החדשה אסירי תודה על השוויון החוקי המוענק להם ואינם באים בתביעות לשוויון בפועל. דווקא השוויון החוקתי מוצג כאן כמנגנון הממשיך התנגדות, דוד, למשל, מסביר כי אשתו חללה מפעילות פוליטית מרגע שנישאה לו וילדה את בנם, פריצי:

היא היניקה את התינוק שלנו ושכחה במקצת את זכויותיה המיוחדות. לפנים היתה שייכת לאופוזיציה הקיצונית. וכך גם אני באתי בהיכרות אתה, כמתנגדת לדעותי. ועתה היא עושה לי אופוזיציה רק עוד כבית – ומוכן מאליו: אופוזיציה נאמנה בתכלית (138, ההדרגשות שלי).

דווקא קינגספורט עומד, בדרכו האירונית, על הבעייתיות של תמונת המצב שמשרטט דוד: "הרי זה אמצעי נפלא, לעזאזל, לנצח את האופוזיציה. הרי זה עושה את התנאים המדיניים פשוטים עד מאוד" (שם). הנישואין, ויותר מכך הלידה, מביאים לדה-פוליטיזציה של התודעה הנשית, החללה להוות אופוזיציה לסדר החברתי הקיים.³⁹ המעבר מפעילות אופוזיציונית "קיצונית" לסוג של שיתוף פעולה צייתיני ושמה בחלקו מבוסס על חלוקה חדה מאוד, מוחלטת למעשה, של התחום הציבורי ושל התחום הפרטי. מקומה של האשה בבית, ועיסוקה העיקרי כאן הוא בתחום הפרטי של המשפחה. דוד ליטוואק מנסח זאת כך: "עלי לומר לכם עם זה, רבותי, שהנשים אצלנו נבונות מכדי לטפל בצרכי ציבור על חשבון אושרן הפרטי". בשם האושר הפרטי בוחרות הנשים של החברה החדשה שלא לעסוק בתחום הציבורי. פנטסיה זו של הרצל, הקשורה כאמור למעמד כל המיעוטים בחברה החדשה, מקבלת ביטוי נוסף בתיאורה של פאטמה, אשתו של ראשי-בני, שאינה מצטרפת לבעלה ולשאר החבורה בעת שהללו יוצאים לטיול:

הם נסעו במורד רחוב הכרמל הידוע להם. ראשי-בני כבר עמד מוכן בפתח ביתו. הפגישה

39. המשוררת האמריקנית אדריאן ריץ' כבר עמדה במאמרה החשוב על הקשר שבין המבנה ההטרורסקואלי של החברה לבין ההפליה כנגד נשים (Rich 1985). באופן דומה טוען גם ג'ון ברנקמן כי "הטרורסקואליות כפריה היא יותר מאשר טאבו על הומוסקסואליות". [הטרורסקואליות כפריה] מארגנת את ההכפפה החברתית של האשה. מגוון של מוסדות, פרקטיקות וערכים לוחצים על האשה להישאר תלויה בגבר וחוסמים בכך את דרכה לשוויון" (Brenkman 1993, 236).

היתה לבבית ועליזה. מאחורי שבכות־העץ של אחד החלונות בקומה הראשונה נישאה יד־אשה יפה ולבנה ונופפה במטפחת.
מרת שרה קראה אגב חיוך אל־על, אל הרואה ואינה נראית:
"יברכך האלהים פאטמה! נחזיר לך את בעלך בריא ושלם, היי בטוחה!"
ומרים קראה:
"נשיקות לילדיך, פאטמה!"
וגם החבילות המועטות של ראשיד נטענו בתיבת־המרכבה. הביי ישב על יד דויד. נשתלחו עוד הברכות האחרונות כלפי ידה הצחורה של האשה שמאחורי שבכות־העץ...
פרידריך פנה ואמר למרים שכנתו:
"ואותה אשה מסכנה אנוסה להשאיר לברדה בבית".
"אשה מררצה היא ונעלסת", ענתה מרים, "בטוחה אני שהיא שמחה בכל לבה על נסיעת־הטיול של בעלה. והוא לא היה נוסע אתנו, אילו היה הדבר גורם לה עגמת־נפש. שניהם אנשים טובים באמת" (166).

תיאור אמביוולנטי זה של האשה הערבייה ראוי לתשומת לב מפורטת. על מנת להבין את מורכבותו של התיאור, מן הראוי להשוות אותו לרגע המפגש הראשון עם ראשיד־ביי עצמו:

לפני שערי־הברזל של אחד הגנים, שעברו אותה שעה לפניו, עמד גבר יפה־מראה בן שלושים וחמש, לערך. אל תלבשתו האירופאית השחורה חבש לראשו תרבוש אדום. הוא בירך אותם ברכה מזרחית בעוגו בימינו עוגה באויר, שפירושה: הנה אני מרים ומנשק עפר רגליך. דויד קרא לעומתו מלים אחרות תורקית, וראשיד נענה גרמנית בהטעמה ברלינית:
"הריני מאחל לכם, שתבלו זמנכם בנעימים".
קינגסקורט פקח עיניו לרווחה.
"איזה מן מוסלמוני הוא זה?"
דויד צחק:

"הוא למד בברלין. אביו היה אחד מאלה שהבין מיד את התועלת שבעלייה היהודית. נשתתף בעלייתנו הכלכלית והתעשר" (133–134, ההדגשות שלי).

לכאורה, שני הקטעים כאחד, מתייחסים בכבוד לאחרות התרבותית של הערבים, אולם אי־אפשר שלא לתת את הדעת על כך שאופציית ה"התבוללות" ניתנת כאן רק לגבר הערבי. ראשיד־ביי הלבוש חליפה אירופית, והמדבר גרמנית צחה בהטעמה ברלינאית, מבטא את ערבייותו רק באופן שולי. הוא אינו מבטא כל מאוויים לאומיים, והתרבוש האדום והברכה (המתרפסת) הם העדות היחידה לערבייותו.

אך ההיודעות לפאטמה מגלה כי גם חייו של הערבי באלטנוילנד מתפצלים בין התחום הציבורי לתחום הפרטי. אם בתחום הציבורי־הפוליטי הערבי הוא "מתבולל" אירופי, המתאר את הכפר הערבי בעידן הקדם־ציוני במונחים אוריינטליסטיים למהדרין,⁴⁰ הרי בתחום הפרטי של הבית הוא נותר ערבי מסורתי לכל דבר, המקפיד על חלוקת התפקידים המגדרית המקובלת בעולם הערבי.

אין ספק שהרצל, ה"מתיר" לנשים היהודיות להתלוות למסע, מציב את האשה היהודייה בעמדת עליונות על האשה הערבייה, שאינה זוכה לגוף או לסובייקטיביות. האשה הערבייה היא בבחינת יד צפה, המנופפת לשלום בשתיקה, מבוותרת ומנותקת מן הגוף השלם שאותו היא מייצגת. הפסיביות המוחלטת שלה – היותה "רואה ואינה נראית" – באה לידי ביטוי לא רק בהיעדר הגוף אלא גם בהיעדרו של קול: היא אינה מברכת בקול אלא רק מברכת; היא אינה משמיעה בת קול אלא משמשת "כלי קיבול" נעלם לברכות הנשלחות אליה מרחוק. אך האם ההבדל בין האשה הערבייה לאשה היהודייה הוא כה גדול, כפי שנדמה במבט ראשון? פרידריך, החש רחמים פטרוניים כלפי האשה הערבייה, אומר: "על כל פנים מתפעל אני מאשה זו, גבירותי, שמצייתת ונשארת מאחורי הסורג – בבוקר כזה!" לאמירה זו נענית האשה היהודייה בלי כל מחאה: "לא כן? אמרה שרה

40. לדברי ראשיד־ביי: "לא היה מראה עלוב ומעורר רחמים יותר מאשר כפר ערבי בארץ־ישראל בסוף המאה ה־19. האיכרים התגוררו בבתי חומר דלים, שלא היו ראויים לשמש רפתים לבהמות. התינוקות מטילים היו בחוצות עירומים ללא כל טיפול וגדלו כבהמות וכחיות" (170).

בפנים קורנות. "מייאביב כאלה מצויים רק בארצנו, טעם החיים ערב כאן יותר מאשר בכל העולם כולו" (166). דיאלוג מרתק זה מציין את גבולות החופש המוענק לאשה ב"חברה החדשה". האשה היהודייה, בניגוד לערבייה, זוכה לכאורה לחופש תנועה ולסובייקטיביות. אך הן האשה היהודייה והן האשה הערבייה מתוארות כשייכות לתחום הפרטי, המיוצג עליידי הבית. הברכה ששולחת מרים לעבר פאטמה, "נשיקות לילדיך, פאטמה", מגדירה את גבולות הסולידריות הנשית; האמהות והבית הם המגדירים את האשה ואת הנשיות;⁴¹ הערותיו הפרובוקטיביות של פרידריך אינן זוכות לכל פיתוח פוליטי, ושרה, אשתו של דוד, העוברת במפתיע לדבר על מזג האוויר, מספקת הדגמה חיה של הפסיביות הפוליטית הנגזרת על הנשים באלטנלינד, שמרגע נישואיהן חדלות לשמש אופוזיציה לסדר הקיים.

ניתן לומר כי ביחסו למיעוטים ב"חברה החדשה" משתמש הרצל במודל המשכילי של מנדלסון. ניסוחו של מנדלסון "היה יהודי באהלך ואדם בצאתך", ניסוח הכופה על הסובייקט קיום מפרצל בין התחום הפרטי לתחום הציבורי, מיטיב להסביר את מעמדו ואת דרך חייו של ראשיד-ביי, הבוחר להיות מוסלמי אדוק בביתו ואדם "מתבולל" בצאתו. השוויון המוענק לערבי מבוסס על שיתוף הפעולה שלו עם ההגמוניה היהודית, שכן בתחום הציבורי הוא נדרש למחוק את ערכיותו. במלים אחרות, רק לגבר היהודי ניתנת באלטנלינד הזכות לחוות את עצמו כסובייקט שלם ולא מפרצל. אך נדמה שמעמדה של האשה נחות אף ממעמדו של הגבר הערבי. אם לערבי ניתנת ההזדמנות להיות ערבי בביתו ואדם בצאתו, הרי לאשה אומר הרצל: הרי אשה בביתך – וותרי מרצון על שאיפתך הפוליטית לצאת מן הבית.

כאוטופיה פוליטית-מגדרית-מינית אלטנלינד אינו רק טקסט המשקף מציאות, אלא גם טקסט המבנה מציאות.⁴² כ"foundational fiction", אלטנלינד הוא טקסט יצרני, שאספקטים רבים המתוארים בו קרמו עור וגידים. שולמית לסקוב מנסחת זאת כך: "מן הנודעת הוא שרבות מנבואותיו של הרצל, אשר נראו בזמנן דמיוניות ביותר, התגשמו במציאות..." (לסקוב תשנ"א, 52). אך האם לסקוב ואחרים, המתפעלים מהתגשמות חזונו של הרצל, ערים לאלמנטים הדכאניים בתפיסתו? דומה שהיום, לאחר מאה שנות ציונות, הגיע הזמן לבחון באופן ביקורתי את התוצאות הפוליטיות ואת ההשלכות התרבותיות של הכמיהה הציונית לגבריות הטרוסקסואלית ולקטוב מגדרי.⁴³

החוג לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון כנגד

41. מעמד האמהות בשיח הציוני ראוי לדיון נפרד. עם זאת מעניין להשוות את השיח ההרצליאני על האמהות לדבריו של דוד בן-גוריון: "הגברת הילדה היא תנאי הכרחי לקיומה של ישראל, ואשה יהודית שאינה מביאה לעולם לפחות ארבעה ילדים... מועלת בשליחות היהודית". מצוטט אצל הייזלסון 1978, 52.
42. למעשה כל טקסט משתתף גם בהבניית המציאות, אלא שבטקסט אוטופי אלמנט זה בולט במיוחד.
43. דומה שאפילו כיום לא מתייחס מחקר הציונות הנערך בישראל לשאלות מגדריות. דוגמה אופיינית היא ספרו של עוז אלמוג הצבר: דיוקן. ספר עב כרס זה, הבוחן בהרחבה את הדרכים שבהם נבנתה דמותו של הצבר ועל מרכזיותה של דמות זו בתרבות הישראלית, מתעלם כמעט לחלוטין מהפוליטיקה המגדרית והמינית שהצבר מגלם. אלמוג אכן מציין בהערת שוליים כי "אף שהצבריות היו חלק אינטגרלי וחשוב מהתרבות הצברית, הדמות המיתולוגית של הצבר וכן דמויות המפתח הדוריות הן בעיקרן דמויות של בניס. הסיבה העיקרית לכך היא תפקידה החשוב של המלחמה בעיצוב התרבות הצברית ודמותו המיתולוגית של הצבר" (אלמוג 1997, 393). כפי שהראיתי במאמר זה, הניסוח של הציונות במונחי גבריות – או הזיהוי של ציונות וגבריות – קדם היסטורית למלחמות שעיצבו את פני התרבות הישראלית. הדיון של אלמוג אינו עומד כלל על ההשלכות של הגבריות המועצמת של הצבר על מבנה החברה הישראלית. אלמוג קדם מניח, במקומות רבים, סימטריה בין החוויה הגברית והנשית (למשל בפרק "פוריטניות מינית", המתעלם לחלוטין משאלות מגדר, שם, 341–350). ועל כן הספר, המבקר את האתנוצנטריות של הצבר מפרספקטיבה אנדרצנטרית למהדרין, הוא דוגמה מובהקת לחשיבה לא-ביקורתית על הגבריות הישראלית ועל תוצאותיה החברתיות והתרבותיות. למרבה הצער, חולשה זו אינה מאפיינת רק את ספרו של אלמוג. אפילו ה"היסטוריונים החדשים", המנתצים, לכאורה, את המיתוסים הציוניים, אינם נותנים את דעתם לשאלות של מגדר ומיניות (ואינם מקשרים בין מגדר, מיניות ולאומיות). בכך הם משחזרים, למעשה, את החלוקה בין ה"פרטי" וה"ציבורי" העומדת בבסיס השיח ההגמוני.

- אילון, עמוס, תש"ב. הישראלים: מייסדים ובנים, שוקן, ירושלים.
 אלמוג, עוז, 1997. הצבר: דיוקן, עם עובד, תל-אביב.
 אלמוג, שמואל, תשמ"ד. "מ"הדות השרירים" לידת העבודה", הציונות ט: 137-146.
 —, תשנ"ב. לאומיות, ציוניות, אנטישמיות, הספריה הציונית, ירושלים.
 אחד העם, תשכ"א. כל כתיבי אחד העם, דביר, תל-אביב.
 ביאל, דויד, 1994. ארוס והיהודים, עם עובד, תל-אביב.
 גויס, גיימס, 1992. יוליסס, כרך ב, תרגמה יעל רנן, זמורה ביתן, תל-אביב.
 גיי, פיטר, 1993. פרמיד: פרשת חיים לזמנו, דביר, תל-אביב.
 דורון, יהויקים, תשמ"ג. "הציוניות הקלאסית והאנטישמיות המודרנית: הקבלות והשפעות (1883-1914)",
 הציונות ח: 57-101.
 הייזלטון, לולי, 1978. צלע אדם: האשה בחברה הישראלית, הוצאת עידנים, ירושלים.
 הרצל, תיאודור, תרפ"ח א. ספרי הימים א, תרגמו ר. בנימין ואשר ברש, הוצאת מצפה, תל-אביב.
 —, תרפ"ח ב. "מאושל", בפני עם ועולם א: 151-155.
 —, תשט"ו. "אלטנוילנד", כתבים ציוניים א, הספריה הציונית, ירושלים.
 —, תש"ך. "מדינת היהודים", כתבים ציוניים א, תרגם ד. קמחי, הספריה הציונית, ירושלים.
 לוקר, ברל, תש"ך. "דברי פתיחה למדינת היהודים", תרגם ד. קמחי, בתוך: הרצל תש"ך.
 לסקוב, שולמית, תשנ"א. "הריב על אודות אלטנוילנד", הציונות ט: 35-53.
 נורדא, מאכס, 1937. "אל עמר", כתבים מדיניים, ספר שני, הוצאת מצפה, תל-אביב.
 —, תר"ץ. כתבים נבחרים, הוצאת מצפה, תל-אביב.
 —, תש"ך. "מה משמעותה של ההתעמלות לגבינו: היהודים", כתבים ציוניים ב, תרגמו י. ייבין וח.
 גולדברג, הספריה הציונית, ירושלים.
 פוקר, מישל, 1996. תולדות המיניות, כרך א', תרגם גבריאל אש, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
 רוזנר, מנחם, 1969. תמורות בתפיסה על שוויון האשה בקיבוץ, המכון לחקר החברה הקיבוצית, גבעת
 חביבה.
 שפירא, אניטה, תשמ"ט. ההליכה על קו האופק, עם עובד, תל-אביב.

- Anderson, Mark M., 1992. *Kafka's Clothes: Ornament and Aestheticism in the Habsburg Fin de Siècle*.
 Oxford: Clarendon Press.
 Badinter, Elisabeth, 1995. *On Masculine Identity*, trans. Lydia Davis. New York: Columbia University
 Press.
 Butler, Judith, 1995. "Melancholy Gender/Refused Identification," in *Constructing Masculinity*,
 ed. Maurice Berger, Brian Wallis, and Simon Watson. New York: Routledge.
 Boyarin, Daniel, 1997. *Unheroic Conduct*. Berkeley: The University of California Press.
 Brenkman, John, 1993. *Straight, Male, Modern: A Cultural Critique of Psychoanalysis*. New York:
 Routledge.
 Garber, Marjorie, 1992. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Harper.
 Gilman, Sander, 1989. *Sexuality: An Illustrated History*. New York: John Wiley and Sons.
 —, 1993a. *Freud, Race and Gender*. Princeton: Princeton University Press.
 —, 1993b. *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity at the Fin de Siècle*. Baltimore: Johns
 Hopkins University Press.
 Felman, Shoshana, 1993. *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Baltimore:
 Johns Hopkins University Press.
 Fout, John C., 1992. "Sexual Politics in Wilhelmine Germany: The Male Gender Crisis, Moral Purity,
 and Homophobia," *Journal of the History of Sexuality* 2(3): 388-419.
 Freud, Sigmund, 1966. "Draft G: Melancholia," in *The Standard Edition of the Complete Psychological
 Works of Sigmund Freud*, vol. 1, trans. James Strachey. London: The Hogarth Press.
 —, "Three Essays on Sexuality," SE: 7: 125-245.
 —, "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy," SE: 10: 3-149.
 —, "Mourning and Melancholia," SE: 14: 239-258.
 —, "Analysis Terminable and Interminable," SE: 23: 209-253.
 Halperin, David, 1990. *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge.
 Irigaray, Luce, 1985. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
 Katz, Jonathan N., 1995. *The Invention of Heterosexuality*. New York: Penguin.
 Koestenbaum, Wayne, 1995. "The Aryan Boy Who Pissed on My Father's Head," in *Constructing
 Masculinity*, ed. Maurice Berger, Brian Wallis, and Simon Watson. New York: Routledge.
 Sedgwick, Kosofsky, Eve, 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: The University of California
 Press.
 Laqueur, Thomas, 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass:
 Harvard University Press.
 Mosse, George, 1985. *Nationalism and Sexuality*. New York: Howard Fertig.
 —, 1996. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University
 Press.

- Panizza, Oscar, 1991. "The Operated Jew," in *The Operated Jew: Two Tales of Anti-Semitism*, ed. Jack Zipes. New York: Routledge, pp. 47-74.
- Rich, Adrian, 1985. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience," in *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. New York:
- Rubin, Gayle, 1975. "The Traffic in Woman: Notes on the Political Economy of Sex," in *Toward an Anthropology of Woman*, ed. Rayne Reiter. New York: Monthly Review Press, pp. 157-210.
- Sommer, Doris, 1991. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: The University of California Press.