

שאלת האחר: הברדל, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי

מקורותיו של מאמר זה מגוונים והתפתחותו בלתי-רציפה; ניסיונותי לפנות מקום לשאלת "האחר" לוו במסע ממושך של מחלוקות ביקורתיות. הצבת השאלה הקולוניאלית משמעה להבין שלא ניתן לחלץ את הייצוג הבעייתי של ההברדל התרבותי והגזעי מסימני הסמכות החברתית ורישומיה, סימנים שמיצרים בניתוחים של הברדלים בין מעמדות ובין המינים. בשנת 1982, בעת שהייתי עסוק בכתיבה [של הגרסה הראשונה של המאמר], היו קווי התיחום המושגיים של המערב נמתחים מחדש בעסק רב, בהמולה של טקסטים שכנגד – טקסטים פורצי-גדר, סמיוטיים, אנליטיים-למחצה, מפרקים – ואף אחד מהם לא דחק את קווי התיחום הללו אל השוליים הקולוניאליים שלהם; אף טקסט אחד כזה לא דחק את קווי התיחום לגבול, שבו המערב מוכרח להתייבב מול דימוי עצמי שהותק ממקומו באופן מיוחד, שמרכזו אבד, דימוי עצמי הקשור "בקשר חובה כפול", שהוא בעת ובעונה אחת שליחות מתרבתת וכוח משעבד אלים. שם, בשוליים הקולוניאליים, מגלה תרבות המערב את הֶקְדָּל (différance)¹ שלה, את טקסט-הגבול שלה, בשעה שפרקטיקת הסמכות שלה מפגינה דר-משמעות, שהינה אחת האסטרטגיות הדיסקורסיביות והנפשיות המשמעותיות ביותר של כוח מְפָלָה – ויהא כוח זה גזעני או סקסיסטי, כוח שפועל בשוליים או כוח הפועל במרכז.

כוחה של הדר-משמעות מעניק לסטריאוטיפ הקולוניאלי את ערכו העובר לסוחר. הוא מבטיח שסטריאוטיפ זה יוכל להישנות שוב ושוב בנסיבות היסטוריות משתנות ובתנאי שיח אחרים; כוחה של הדר-משמעות מפרנס את האסטרטגיות שבהן משמש הסטריאוטיפ הקולוניאלי להבחנתם של פרטים (individuation) ולדחיקה אל השוליים; הוא מייצר רושם של אמת מסתברת וניתנת לניבוי, אשר, במקרה של הסטריאוטיפ, חייבת תמיד להיות עודפת על מה שניתן להוכיח מן הניסיון או להסיק באופן הגיוני. להעדרה של נקודת-מבט כזו היסטוריה מְשָלָה של התאמה מחושבת לצרכים פוליטיים. ההכרה בסטריאוטיפ כצורה דר-משמעית של ידע וכוח מחייבת תגובה תיאורית

* Homi K. Bhabha, "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism," in *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, ed. R. Ferguson, M. Gever, T. T. Minhha, C. West. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. המחבר. התרגום התאפשר הודות לסיוע מהקתדרה לתרבות חז"ל, אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי. תרגם עדי אופיר. תודה לגבי אש על עזרה בכתיבת ההערות (הממוספרות).

1. הֶקְדָּל – différence – "לא מלה ולא מושג" שטבע הפילוסוף הצרפתי דרידה. הֶקְדָּל הוא מעין תנועה, התרחשות, לא פסיבית ולא אקטיבית, של התפרשות השפה – בזמן ובמרחב – כאריג של הברדלים ולא כייצוג של נוכחיות נעדרות. ל־diffère (לטינית) או 'différer' (צרפתית) שתי משמעויות: להברדל, להיות אחר מ', ולדחות או להשעות. המשמעות הזמנית וגם הקונטציה הפולמוסית שבהברדלות לא נשמרו בשם הנגזר מן הפועל 'différance', דרידה מבקש להכליא אותן מחדש ב־différance', שנוצרה על-ידי החלפת האות e ב־a. הוא מבקש לצרף כך ב'מלה-לא-מלה' אחת את אפקט המרחוב ההברדלות יחד עם אפקט הזימון וההשעיה ורואה בצירוף הזה את תנאי האפשרות לכל מעשה סימון. סימון מבוסס על רשת הברדלים בין מסמנים ועל השעיית נוכחות המסומן. השינוי הגרפי שדרידה ממציא אינו יוצר הברדל פונטי ומדגים כך את אחת התיזות המרכזיות של דרידה: הסימן הגרפי אינו תוספת משנית לסימן הפונטי, הכתיבה איננה נספח של הדיבור. ה'הֶקְדָּל' העברי שומר רק על חלק מטווח המשמעויות של 'différance' ואינו יכול כמובן לרמוז ל'השעיה'.

ופוליטית שקוראת תיגר על אופנים דטרמיניסטיים ותפקודיים של תפישת היחס בין שיח לפוליטיקה ומעלה שאלות על עמדות דוגמטיות ומוטרניות ביחס למשמעותם של דיכוי ואפליה. הקריאה שאני מציע לשיח הקולוניאלי מסיטה את נקודת ההתערבות מזיהוי של דימויים כחיוניים או כשליליים אל הבנת תהליכי עיצוב הסובייקט (subjectification), הנעשים אפשריים (ומתקבלים על הדעת) באמצעות שיח סטריאוטיפי.

מאמרי שואב את השראתו ממסורות של תיאוריה פוסט-סטרוקטורליסטית ופסיכואנליטית, בעיקר בניסוחה הפמיניסטי. חשוב לא פחות הוא הכיוון התיאורטי החדש של המאמר, המושפע מקריאה בעבודותיהם של פרנץ פאנון ואדוארד סעיד. התובנות של פאנון ביחס לשפתו של הלא-מדע, כפי ששפה זאת מופיעה בפסיכודרמות הגרוטסקיות של חיי יום-יום בחברות הקולוניאליות, תובעות חשיבה מחדש על הצורות והכוחות הכרוכים ב"זיהוי" [של מושא הסטריאוטיפ], כפי שהללו פועלים בקצה גבולה של הסמכות התרבותית. עבודתו של סעיד – במיוחד ספרו אורינטליזם (1978) ושאלת פלסטין (1980) – מסיטה בדרמטיות את מוקד העניין של התיאוריה העכשווית מן הגדה השמאלית לגדה המערבית ומעבר לה. היא עושה זאת באמצעות עיון מעמיק במיתוסים של הכוח והידע המערביים הכולאים את המנטלים, נתיני המשטר הקולוניאלי, במסגרת חיים-לא-חיים של ייצוג כחב ונרדדים. עבודתו של סעיד חידדה עבורי את הצורך להפחית במחצית המוארת של ההיסטוריה המערבית את אש הזיכרון הטורד של הטקסטים הקולוניאליים שלה, שמעידים על הטראומה המלווה את האמנות המנצחת של האימפריה*.

תיאור השיח הגזעני של הכוח הקולוניאלי כשיח שבנוי סביב "מחלוקת של קווי-תיחום" (boundary dispute) אינו סתם משחק של חידודי לשון פסיכואנליטיים בתחום הפוליטי. ברצוני לטעון שהבניית הסובייקט הקולוניאלי בתוך השיח והפעלת הכוח הקולוניאלי באמצעות השיח תובעים מתן ביטוי מחותך² של הבדל – הבדל גזעי והבדל מיני. ביטוי מחותך כזה הופך לעניין מכריע כשמניחים, שבגוף טבועים גם רישומיה של כלכלת הענוג ותשוקה וגם אלה של כלכלת שיח, שליטה וכוח. אינני מבקש להניח, זו על גבי זו, כמובן מאליו, שתי צורות של סמנון (marking) – ופיצול – של הסובייקט, וגם לא להכליל שתי צורות של ייצוג. ברצוני להציע, בכל זאת, שקיים מרחב תיאורטי ומרחב פוליטי לביטוי מחותך כזה – במובן שבו המונח "ביטוי מחותך" עצמו שולל ממושאים של הבדל, מיני או גזעי, זהות "מקורית" או קיום "יחידאי". אם מאמצים השקפה כזו, כפי שטוען פויכטוואנג בהקשר אחר (Feuchtwang 1980), יש להסיק, שאת התוויות "גזעני" או "מיני" אפשר לראות מעתה כאופנים של הבדלה (differentiation), המתממשים כקביעות מרובות, מצטלבות, מגוונות-צורה ומעוותות, שתובעות תמיד חישוב אסטרטגי ומוגדר של תוצאה. כזה הוא, לדעתי, מצבו של השיח הקולוניאלי. זהו השיח הנחשל ביותר מבחינה תיאורטית, אבל הוא חיוני לפרישת קשת שלימה של הבדלים ואפילו, המפרנסים את דפוסי הפעולה השיחניים (discursive) והפוליטיים, היוצרים מדרגים תרבותיים וגזעיים.

לפני שאפנה להבנייתו של שיח קולוניאלי, ברצוני לרדן בקצרה בתהליך שגרם לדחיקת צורות של אחרות היסטורית/תרבותית/גזעית אל השוליים בטקסטים תיאורטיים שהוקדשו למתן ביטוי מחותך של הֶקְזֶל, למשמות (significance), כדי – כך אטען – לחשוף את גבולות השיח המטאפיסי המערבי. למרות ההבדלים (המחלוקות) בין הגרמאטולוגיה³ לסמילוגיה, שתי הפרקטיקות הללו שותפות לעמדה אנטי-אפיסטמולוגית שמתפלמסת באופן מרשים עם אופני ייצוג מערביים המאורגנים על-פי אפיסטמה של נוכחות וזהות. אסטרטגיות אלה מסייעות למעבר "מן היצירה

* אדוארד סעיד מסיים את מאמרו "בחינה מחדש של האורינטליזם" (Said 1986) בהתבוננות על מצב התחום, שהינה שופעת מידע ובינתחומית כאחת. שלושה פרסומים מאוחרים יותר הנותנים ביטוי מייצג להתפתחויות בניתוח בעיית ה"אחרות" הם אידופה והאחרים שלה (Barker et. al. 1985); גיליון ה-*Critical Inquiry* שהוקדש ל"גזע", כתיבה והבדל" (no. XII, 1985); וספרו של גייטס, ספרות שחורים ותיאוריה ספרותית (Gates 1984).

1. ביטוי מחותך articulation – בהקשר הפילוסופי ממנו שאוב המונח הוא מציין התעצבות של תופעות מעורפלות במסגרת קודים ברורים ומובחנים, עיצוב של צורות בחומרים או על-גבי מצע משתנה, ותמיד ביחס לשיח המתאר את התופעות המתבחנו ומזהה תנאי לאפשרות התבחנותן.
2. גרמאטולוגיה – Grammatologie – מונח שחידש ריידה לציון "מדע" הכתיבה (גראמקה, ביונית – סימן כתוב), שהוא בעת ובעונה אחת כתיבה על גבול המדע, מפני שהוא מניח את עדיפות וקדימות הסימן הכתיבה על פני הלוגוס, ההיגיון המשמעות.
3. אפיסטמה – 'épistémé' – בעקבות פוקו המשתמש במושג, בעיקר בספרו *Les mots et les choses* כדי לציינ את סדר הידע בתקופה מסוימת, הכולל את כינון מושאי השיח בתחומים השונים ואת אופני פירוש התופעות.

לטקסט ומדגישות את ההבניה השרירותית, השיטתית והמחזירה-הבדלים של סימנים חברתיים ותרבותיים, ובכך משבשות את החיפוש האידיאליסטי אחר משמעויות, שלעתים קרובות הן התכונותיות ולאומניות. כל זה אינו מוטל כאן בספק. אבל יש להטיל ספק באופן ייצוג האחרות, שתלוי במידה מכרעת באופנים שבהם ה"מערב" נפרש בסוגי שיח אלה.

העמדה המתייצבת נגד אתגרצנטריזם היא אסטרטגיה שמכירה במחזה הראווה של האחרות, אבל בהיבט מסתירה פרדוקס מרכזי שמאפיין את התיאוריות האנטי-אפיסטמולוגיות. שכן, ביקורת האידיאליזם או הלוגוצנטריזם⁵ המערביים מחייבת שיח מכונן של חֶסֶר (lack), החופף בחלקו לפילוסופיה של הנוכחות,⁶ ושיח זה הוא המאפשר, "בין השורות", את הקריאה המפרקת או את הקריאה המחזירה הברלים. כפי שאומר מארק קווינס (Cousins), התשוקה לנוכחות, שמאפיינת את האפיסטמה המערבית ואת משטרי הייצוג שלה, "נושאת בחובה, כתנאי לתנועתה ולהסדרת כלכלתה, גורל של אי-סיפוק" (Cousins 1978, 76). עניין זה עשוי להוביל, כך הוא מוסיף, "לסדרה אינסופית של משחקי פירוק, שמבטאים בשמו של ההבדל מידה מסוימת מאותר-דבר-עצמו". כדי למנוע חזרה והישנות כזו [של אות-דבר עצמו, הוזה], יש להעניק לכישלון האסטרטגי של הלוגוצנטריזם תפקיד חתרני ויכולת לחולל מעתק. זה מחייב לתת פשר חיובי ל"אי-סיפוק", דבר שנעשה על-ידי זיהוי של אנטי-מערב. באופן פרדוקסלי, האחרות התרבותית מתפקדת כרגע של נוכחות בתיאוריה של הֶזֶל. אותו "גורל של אי-סיפוק" מתגשם בהכרה באחרות בתור סמל (ולא סימן) של נוכחות של משמעות או הֶזֶל: אחרות היא נקודת השקילות או הוזהות במעגל, שבו מניחים (בתור גורל או בתור כלכלה של חסרת-תשוקה) את מה שיש להוכיח (גבולות הלוגוצנטריזם). הנשלל הוא כל ידע של אחרות תרבותית בתור סימן מחזיר הברלים המעורב בתנאים היסטוריים ושיחניים מוגדרים ומחייב הבניה במסגרת פרקטיקות או קריאות שונות. מקומה של האחרות במערב מקובע כחתימה תחת המטאפיסיקה המערבית והוא מנוכס בסופו של דבר מחדש על-ידי המערב בתור טקסט-הגבול שלו, האנטי-מערב.

כך למשל, דרידה, במהלך ריאיון העמדות, נוטה שוב ושוב לקבע את הבעיה האתגרצנטרית בגבולות בגבולות הלוגוצנטריות (Derrida 1981); הטריטוריה הבלתי-ידועה משורטטת ללא-דופי על-גבי מפת השטח המוכר בתור הנחות מוקדמות שאי-אפשר להפרידן מן המטאפיסיקה, בתור רק עוד מוגבלות של המטאפיסיקה. עמדה כזו אינה יכולה להוביל להבניה או לבחינה של אתרי שיח אחרים, שמהם ניתן יהיה לחקור את החומריות מחזירת-ההבדלים (differential) ואת ההיסטוריה של התרבות הקולוניאלית. פנימיות הקול ומיידיותו בתור "התודעה עצמה", שהינן מרכזיות בשיח הלוגוצנטרי, מופרעות ומתפזרות כתוצאה מהטלתה של לשון זרה, המבחינה בין האדונים לבין הילידים ומבדילה את התרבות מן הציוויליזציה. השיח הקולוניאלי הוא שיח שנכתב תמיד פעמיים לפחות, ועל בעיית הסובייקט הקולוניאלי יש לחשוב במסגרת תהליך של הֶזֶל השולל "מקוריות".

אם בוחנים את שאלת האתגרצנטריות במונחי של דרידה, ניתן לבדוק את הפעלת הכוח הקולוניאלי ביחס למדרג האלים שבין תרבות הכתב לתרבות הדיבור (oral culture). בהקשר של חברה קולוניאלית ניתן לבחון אותן אסטרטגיות של נרמול המנגנות על ההבדל בין השפה הנורמטיבית ה"רשמית" של מערכות המינהל וההוראה הקולוניאליים לבין צורה לא מסומנת,

5. לוגוצנטריזם – logocentrism – תכונה שמאפיינת לפי דרידה את תרבות המערב ואת סדרי הידע שלה, שמאורגנים לדעתו סביב נקודת מרכז אחת – הלוגוס, השומר כאן על משמעויות הכפולה, כדיבור קונקרטי (המובחן מן הכתיבה ונתפש כקדם לה) וכהיגיון או כתבונה (המובחנים מן האיררציונלי).
6. פילוסופיה של נוכחות – presentism – אפיון של רוב המטאפיסיקה המערבית מאז אפלטון, לפי דרידה, המקבל ומפרש כך את מה שהיידגר כינה "שכחת ההווה" ואת הויהי הבלתי-מתנדק של הויה עם מהות ושל המהות עם נוכחות כְּהוּוּ חסר שינויים הנמשך לאינסוף. פילוסופים שונים ייחסו את הנוכחות הזו למושגים שונים (למשל, האידאות, האל, הקוגניטו), אבל באופן שנקשר תמיד, לפי דרידה, למרכזיות הדיבור ולחיקת הכתיבה.
7. קריאה מפרקת – קריאה המפעילה את כלי הניתוח של הדקונסטרוקציה. בניגוד לקריאה הפרשנית, המבקשת להקנות לטקסט את מירב הלכידות ולהבין מה שהטקסט "רוצה לומר", מניחה הקריאה המפרקת כי יצירתה של משמעות לכידה היא תוצאה של סילוק ערפי סימון והעלמת המתחים והשברים בטקסט. מטרת הקריאה המפרקת היא התחקות אחרי עקבות ערפי הסימון והמתחים בטקסט ואחרי אפשרויות הקריאה החדשות שהם יוצרים וחישיפת העבודה הפרשנית שאפשרה את יצירת המשמעות המלוכדת.

החוקה לשוליים – פידגין, קריאולית, ורנקולרית⁸ – צורה שנעשית לאתר שבו מתקיימות תלותו התרבותית של הסובייקט הילידי והתנגדותו, ובתור שכזה הוא אתר של השגחה, פיקוח ובקרה.

לבסוף, מקום טוב להציג בו את שאלת הסובייקט של ההבדל הגזעי והתרבותי הוא בנייתו המצוין שהציע סטיבן הית' (Heath) לעולם הציארוסקורו (chiaroscuro) בסרטו הקלאסי של אורסון ולס, מגע של רשע (*A Touch of Evil*).⁹ כוונתי לקטע שעורר פחות תגובות משאר הניתוח שלו, כלומר, לתשומת-הלב שהקדיש הית' לעיצוב המבני של הגבול המקסיקני-אמריקני השזור לכל אורכו של הטקסט, תוך כדי אישור וחליפין של מושג כלשהו של "הווייה מוגבלת". עבודתו של הית' מתנתקת מן הניתוח המסורתי של הברלי גזע ותרבות, ניתוח המזהה סטריאוטיפ דימוי ומפתח אותם בשיח מוסרני או לאומני שמאשר את מקורה ואחדותה של הזהות הלאומית. במיוחד קשורה לענייני רגישותו של הית' לאתרים השונים והסותרים במערכת הטקסטואלית, שבהם מוקנים הברלים לאומיים/תרבותיים באמצעות פרישת התיבות (sems) "זר", "מעורב", "לא-טהור", כמציאות דבר-מה פורץ-גדר או מושחת. תשומת-הלב שהוא מקדיש לגלגוליו של נושא זה, המונח כל-כך, בתור סימן (לא סמל ולא סטריאוטיפ) המופץ בצפנים (בתור "חלוקה", "חליפין", "מתן-שם", "אופי" וכו'), מעניקה לנו מושג מבורך על זרימתה של אחרות גזעית ותרבותית במחזור [השיח] ועל התרבות ביטוייה. למרות המודעות לקביעות מרובות וסותרות בהבניית אופני שונות מינית או גזעית, במובן כלשהו דוחק הניתוח של הית' את האחרות לשוליים. למרות שאטען, שבעיית הגבול המקסיקני-אמריקני זכתה לפירוש יחידאי מדי, מוציא מדי, כשנקראה כסימן של מיניות, אין זה מפני שאינני מודע לטעמים הרבים והנכונים להתמקדות "פמיניסטית" זו. ה"בידור" שהציע הסרט הריאליסטי של הוליווד בשנות ה-50 היה תמיד גם הכלה (containment) של הסובייקט בכלכלתו של נרטיב של מציגנות ופטישיזם. יתר על כן, ההתקה המארגנת כל מערכת טקסטואלית, ואשר בתוכה נעה הצגת הברלים, תובעת שמשחק ה"לאומים" ייטול חלק בהצבה (positioning) המינית, תוך שהוא טורד את החוק ואת התשוקה. למרות זאת, יש ייחוד וצמצום במסקנה כי:

ורגאס (Vergas) הוא העמדה של התשוקה, קבלתה ואיסורה. אין זה מפתיע שיש לו שני שמות: שם התשוקה הוא מקסיקני, מיגל... שם החוק הוא אמריקני, מייק. ... הסרט משתמש בגבול, במשחק בין האמריקני למקסיקני... ובר-בזמן מבקש להציב אחת ולתמיד את המשחק הזה על-פי הניגוד שבין טהור למעורב, שמצדו הוא גרסה של חוק ותשוקה (Heath 1975, 93).

במובן כלשהו, כשרואים את עקבות ההיגיון של הטקסט משוחזרים שוב ושוב במרחק שבין האב האידיאלי והאם הפאלית, יש בזה כוח משחרר. אבל משחרר ככל שיהא המהלך הזה, כשרואים בו רק ביטוי מחותך אפשרי אחד של השילוב המחיר-הברלים "גזע-מין" הוא נמצא משתף-פעולה למחצה עם הדימויים המוצעים לשוליות. שכן, גם אם מתן השמות לוורגאס הוא פעולה המעורבת באופן מכריע בכלכלת התשוקה ומתפצלת בתוכה, ישנן מערכות חליפין מעורבות אחרות שגורמות למתן השם ולהצבה להיות בעייתיות באותה מידה "מעבר לגבול". שכן, מי שמזהה את ה"משחק" על הגבול כמשחק של טוהר ושעטנו ורואה במשחק הזה אלגוריה לחוק ולתשוקה, מצמצם את הביטוי המחותר של ההבדל הגזעי והמיני ובאורח מסוכן סוגר אותו יותר ויותר כבמעגל, במקום שיסתלסל כספירלה של הָדָל. על הבסיס הזה אי-אפשר להבנות את הקשר שנוצר בין גזענות לסקסיוז בתור כלכלה מעורבת – למשל, סוגי השיח השונים של הקולוניאליזם התרבותי האמריקני והתלות המקסיקנית, הפחד מפני נישואי תערובת והתשוקה אליהם, הגבול האמריקני בתור מסמן תרבותי של "רוח אמריקנית" גברית, חלוצית, הנתונה תמיד לאיום מצד גזעים ותרבויות השוכנים מעבר לגבול. אם מות האב, [איש העסקים האמריקני שנרצח בסרט] הוא ההפרעה למהלך הדברים שמתוכה צומח הסיפור, הרי שנישואי התערובת מתאפשרים באמצעות המוות הזה ובעת ובעונה אחת גם מושעים על-ידו; ואילו אם מטרת הסיפור היא לשקם את סחן (אשתו האמריקנית של ורגאס) בתור "אובייקט טוב", הרי גם שחרורו של ורגאס מן ה"שעטנו" הגזעי

8. כינויים לניבים מקומיים לא-תקניים של שפה אירופית מדולדלת או מעורבת מכמה שפות שמשמשים בהם ילדים במושבות.

9. מגע של רשע – סחן האמריקנית ובעלה הטרי, ורגס, שהוא מקסיקני ושומר בכיר במחלק הסמים של משטרת מקסיקו, נכנסים לארצות-הברית מגבול מקסיקו לביילי ירח-דבש. בהגיעם לצד האמריקני של הגבול נהרג "איש עסקים" אמריקני עשיר בהתפרצות מכוניתו. החשד נופל על פועל מקסיקני, מאהבה בסתר של בת ההרוג, והוא מסבך את ורגס וסחן בעימות עם בלש אמריקני שפתל באופן לא-חוקי "בשירות החוק" ומבקש להפיל את סחן ולהטיל ספק בטוהר המידות של ורגס. בסוף הסרט האמת יוצאת לאור.

שלו הופך לחלק מתוכנית הסיפור. כל זה מצוי שם, בניתוח המצוין של הטקסט שמציג הית', וסריקת הסיפור נגד כיוונו חושפת את הבעייתיות הטמונה בו. כל שחסר אצל הית' הוא תפישת עמדות אלה גם כמושא (ומשא-החפץ) של הניתוח שלו.

ההבדל שבו נבדלות תרבויות אחרות איננו ערוך של משמעות, הקהל של העקבה או מסלול התשוקה. אלה הן אסטרטגיות תיאורטיות שנחוצות אולי כדי להיאבק ב"אתנוצנטריזם", אבל כשלעצמן, בלי שמישהו ישחזר אותן, אין בכוחן לייצג את האחרות הוו. לא תיתכן גלישה בלתי-נמנעת מן הפעילות הסמיוטית או המפרקת אל הקריאה הבלתי-בעייתית של מערכות תרבות ושיח אחרות. יש בקריאות כאלה רצון לערעור ולידע, אשר בהעדר אפיון מדויק של גבולות שדה ההגדה¹⁰ והאפקטיביות שלהן, מוביל לזיהוי של אחרות בתור גילויי השערותיה של הקריאה עצמה.

מובנו של השיח הקולוניאלי בתור מערך כוח יתברר בצורה מלאה יותר כביקורת של טקסטים היסטוריים מסוימים. בשלב זה, מכל מקום, אציע את מה שנראה לי כתנאים ואפיונים מינימליים של שיח כזה. זהו מערך הפועל על בסיס ההכרה בהבדלים תרבותיים/גזעיים/היסטוריים והכחשה שלהם. התפקיד האסטרטגי העיקרי שלו הוא יצירת מרחב לעמים-נתינים (subject-peoples) באמצעות ייצור סוגי ידע, שבמונחיהם מופעלים הפיקוח והמעקב, והם מעוררים צורה מורכבת של תענוג ואי-תענוג. מערך כזה מבקש הסמכה לאסטרטגיות שלו באמצעות ייצור סוגי ידע של השליט הקולוניאלי ושל הנתין הכפוף לו, שזוכים להערכה סטריאוטיפית, אבל מוערכת באופן קוטבי. מטרת השיח הקולוניאלי היא להבנות את הנתנים כאוכלוסייה מטיפוס נחות, על בסיס מוצא גזעי, כדי להצדיק את הכיבוש ולבסס מערכות של מינהל והוראה. למרות משחק הכוח בתוך השיח הקולוניאלי והאופנים השונים שבהם הוא מציב את הסובייקטים שלו (למשל, השפעות של מעמד, גזר, אידיאלוגיה, תצורות חברתיות שונות, מערכות קולוניזציה שונות, וכו'), אני מתכוון לצורת ניהול-שליטה¹¹, שכאשר היא מסמנת חברה כ"אומת-נתינים" (subject-nation), היא מנכסת לעצמה את ספירות הפעולה השונות שלה, מכוננת אותן ושולטת בהן. על כן, למרות המשחק במערכת הקולוניאלית, שהינו חיוני להפעלת כוחה של המערכת הקולוניאלית, אינני מחשיב את דפוסי הפעולה וסוגי השיח של המאבק המהפכני כצדו האחר/האחורי של "שיח קולוניאלי". אלה עשויים להיות נוכחים לצדו מבחינה היסטורית ואף להתערב בו, אבל לעולם לא יוכלו דפוסי השיח של המאבק המהפכני "להתפענח" אך ורק על בסיס ההתנגדות שלהם לשיח הקולוניאלי. כדי להבנות שיח אנטי-קולוניאליסטי דרושה מערכת חלופית של שאלות, טכניקות ואסטרטגיות.

במהלך מאמר זה אנתע דרך צורות של שיח קולוניאלי או תיאורים שלו, שנכתבו מאז סוף המאה ה-19 ועד היום. אתייחס לטקסטים היסטוריים מסוימים כדי להבנות שלוש בעיות תיאורטיות שאותן אני רואה כמכריעות. בעבודתו של טמפל (Temple) – הזרימה המחזורית של ידע וכוח; בעבודתו של סעיד – הקיבוץ/פטישיזציה של ידע סטריאוטיפי בתור כוח; ובעבודתו של פאנון – הזרימה המחזורית של כוח וידע כשהם אחוזים בקשר של תשוקה ותענוג.

הבעייתיות בנוסח הדרוויניזם החברתי שמציג צ'רלס טמפל במאמרו "גזעים ילידיים ושליטיהם" (Temple 1918) ממחישה את המתח בין "הזרימה המחזורית החופשית והמתמשכת" שתובע עקרון הברירה הטבעית ובין תוצאי פעולת הכוח הקולוניאלי המתיימר לטייע לברירה הטבעית באמצעות פיקוח על התנוונות הגזע, אבל דרך הפיקוח הזה הוא מסכל בהכרח את הזרימה המחזורית הטבעית. המערכת הקולוניאלית תובעת אם כן הצדקה כלשהי שאיננה ההכרח החומרי לבדו; ואם מבינים הצדקה גם כמתן הכשר וגם כתיקון, הרי שניתן לראות בטקסט הזה פעולת תיאום חיונית להפעלת הכוח הקולוניאלי. מול בורגנות ילידית, יומרנית ו"לאומנית" מסמן הטקסט של טמפל את השינוי בצורת הממשל הקולוניאלי, מהפעלת כוח של ריבון משפטי המתפקד כמעניש וכמגביל – כסוכן של מוות – לצורת ארגון משמעתית של כוח.

כוח המאורגן במשטר-משמעת מופעל באופן עקיף בהתבסס על הכרת גזעי הנתינים (subject-race)

10. הגדה – énonciation – בניגוד להיגד (énoncé), המתייחס למימד הסמנטי והתחבירי של פסוק או אמירה, ושל כל שימוש במערכת סימנים, 'הגדה' מציינת את פעולת הדיבור (או הכתיבה או הסימון) עצמה, את המימד הפרגמטי של הפעילות הלשונית.
11. ניהול-שליטה – governmentality – צורה של הפעלת השלטון וארגון הכוח ביחס לאוכלוסייה שלימה, באופן שמאפשר להתערב בניהול חייו של כל אחד מהפרטים ויחד עם זה לשלוט בכלל האוכלוסייה שחיה בתחום הריבונות של השלטון. לפי פוקו, מופיעה צורה זו במערב רק בשלהי המאה ה-18.

כ"לא-נורמליים". הנתונים, טוען טמפל, לא רק שהם מגוונים ופרימיטיביים, דרושה להם גם התערבות אימפריאליסטית "לא-נורמלית" כדי לעודד את תהליך הברירה הטבעית. אם מ"נרמול" עשויה להשתמע אפשרות, ולו הקלושה ביותר, של קליטה או הטמעה של גזעי הנתונים, כי אז צריך להתנגד לכך במושבות כפי שמתנגדים לשלטון ההמון במדינת האם. הילידים עוברים תהליך של התבחנות לפרטים באמצעות העדות הגזענית של "המדע" ושל החוכמה המצויה במינהל הקולוניאליסטי ותהליך זה מציג אותם כבעלי השקפות מוסריות ומנטליות כה שונות, עד שהשתלבות או עצמאות אינן באות כלל בחשבון. הסובייקט הקולוניאלי, הנתפש כנשוא של טיפולוגיות גזעיות וסטריאוטיפים גזעניים ועכשיו הוא מובחן כפרט ודחוק לשוליים, מכונס עתה חזרה לזרימה המחזורית של הכוח בתור "כושר ייצור" במסגרת אותה צורה של ממשל קולוניאלי שנקראת "שלטון עקיף".

ההשתלבות מתוך שיתוף פעולה (co-option) שמשלבות האליטות המסורתיות במינהל הקולוניאלי נראית מעתה כדרך לכפוף את יצר החיים של הילידים לעול הקולוניאלי. באופן זה מוצב הסובייקט היליד כאתר של כוח יצרני, שהוא כנוע אבל תמיד גם ממרד-בכוח. כך מועצמת אי-נראותו של הסובייקט כמושא של פיקוח, סיווג ומיון, ספירה, ובעצם גם פרנויה ופנטסיה. כשהחלק העליון בספירה של הברירה הטבעית נתקל בהבדלים של גזע, מעמד וגזר בתור חזקות¹² שטמן בהן איום של סתירה והמרדה, חזקות שניידותם עשויה לסדוק את המעגל הסגור של הברירה הטבעית, נאחזים הדרוויניסטים החברתיים במה שטמפל כינה "הציוויים של ההשגחה העליונה הכל-רואה". אותה זרוע של פיקוח חברתי פונה בייאוש אל האל במקום אל הטבע כדי לקבע את הנתין הקולוניאלי באותה נקודה של סדר חברתי שממנה, על-פי ההבחנות של פוקו, יוכל הכוח הקולוניאלי, בעת ובעונה אחת, גם להגדיל את החזקות הנתונות לשיעבודו וגם לשפר את העוצמה והיעילות של מה שמשעבד אותן.

הכוח הקולוניאלי מייצר את הנתין שלו כמציאות קבועה, שהינה בעת ובעונה אחת מציאותו של "אחר" אבל גם מציאות ניתנת לידיעה ולמבט. מציאות זו דומה לצורת נרטיב שבו כושר הייצור והזרימה המחזורית של סובייקטים וסימנים קשורים בתוך כוליות מתוקנת וניתנת להכרה. היא מפעילה מערכת ייצוג, משטר אמת, הדומה מבחינה מבנית לריאליזם. ובדיקו כדי להתערב במערכת הייצוג הזאת הציע אדוארד סעיד סמיוטיקה של הכוח ה"אורינטליסטי" שהציגה נושא חדש בתחומי השיח הקולוניאלי כאשר העלתה את שאלת הכוח בתור שאלה של נרטיב.

ובכן, מבחינה פילוסופית, סוג השפה, המחשבה והראייה, שאותו כיניתי אורינטליזם, הוא במובן כללי ביותר צורה של ריאליזם רדיקלי; כל מי שמשתמש באורינטליזם, שאינו אלא נטייה מורגלת לטפל בשאלות במושאים, בתכונות ובאזורים שהוכתרו כאורינטליים, יציין את מה שהוא מדבר או חושב עליו, יקרא בשמו, יצביע עליו, יקבע אותו במלה או משפט, ואלה ייתפשו אחר-כך כאילו הוענקה להם ממשות, או בפשטות, כאילו הם נמצאים ממש. ... הזמן הדקדוקי שהם משתמשים בו, הוא נצח חסר-זמן; הם יוצרים רושם של חזרה וחזק. ... בכל הפונקציות האלה, לעתים קרובות די בכך שמשתמשים באוגד הפשוט "הוא" (is) (Said 1978, 72).

אבל ההיקש, כפי שאמרה פעם קריסטבה, הוא אותה צורה של רציונליזם מערבי המצמצמת את השונות ומעמידה אותה על סדר בן שני חלקים, כך שהאוגד הוא המקום שבו הקשר הזה משמר את גבולות המובן במסגרת מסורת שלימה של מחשבה פילוסופית. סעיד מודע גם לכך כשהוא רומז שוב ושוב לקטוביות או להתפצלות בלבו של האורינטליזם (שם, 206). מצד אחד, האורינטליזם הוא נושא למחקר, לגילוי, לפרקטיקה; מצד שני, הוא מחוץ של חלומות ודימויים, פנטסיות, מיתוסים, אובססיות ותביעות. הרי הוא מערכת סטאטית של "מהותנות" (essentialism) סינכרונית, ידע של "מסמני יציבות" כמו המסמנים בלקסיקון ובאנציקלופדיה. אלא שהאתר הזה מצוי תחת איום קבוע מצדן של צורות דיאכרוניות של היסטוריה ונרטיב, סימנים של אי-יציבות. ולבסוף, קו מחשבה זה מערצב מתוך אנלוגיה לעבודת-החלום, כשסעיד מתייחס במפורש להבחנה בין "פחייטיות לא-מודעת", שאותה הוא מכנה אורינטליזם חבו, ובין סוגי הידע המפורש וההשקפות המוצהרות על המוצר, שאותם הוא מכנה אורינטליזם גלוי.

12. חזקה — force — להבדיל מכוח (power, pouvoir). פוקו מגדיר (בהשראת הפירוש של דלו לניטשה) יחסי-כוח כיחסים בין חזקות. חזקה היא הפעלתו של אי-שוויון מקומי כלשהו (בגוף, בידע, במשאבים כלכליים) במסגרת יחסי כוח. במובן מצומצם יותר, חזקה מתייחסת להפעלה ישירה של כוח פיסי על גוף.

מקוריות ההסבר הזה מאברת משהו מערצמתה המחקרית כשסעידי מתמודד באורח לא מספק עם האחרות ונותן ביטוי דרמשמעי לאותן שתי כלכלות המאיימות לפצל את מושג השיח האוריינטליסטי עצמו: לידע ולמי שמורצב כסובייקט של ידע זה. הוא משכך את האיום הזה באמצעות דרוקטוביות שהוא שותל בתוך הטיעון שלו. אחרי שאותה דרוקטוביות קובעת ניגוד בין שתי זירות השיח האלה, היא מניחה להן בסופו של דבר להגיע לידי תיאום במערכת מלוכדת של ייצוג, המאוחדת באמצעות כוונה פוליטית-אידיאולוגית, שלפי דברי סעידי, מאפשרת לאירופה להקדים בבטחה ובאופן לא-מטאפורי את המזרח.

זו נראית תשובת מחץ לבעיה המוצגת מתוך תובנה ראויה לציון. מצטרפת אליה רדוקציה פסיכולוגית כאשר סעידי, המתאר את האוריינטליזם במהלך המאה ה-19, מזהה את תוכן האוריינטליזם כאותו מצבור לא-מודע של פנטסיה, כתבים עתירי דמיון ואידאות מהותניות; ואת הצורה הגלויה של האוריינטליזם הוא מזהה עם ההיבט הדיאכרוני שנקבע באופן היסטורי ושיחני.

אם להמשיך בעניין שנידון לעיל, מבנה החלוקה/התאמה בין האוריינטליזם הגלוי והחבוי מוביל לפגיעה ביעילות מושג השיח על-ידי מה שאכנה קטבי ההתכוונות. זו בעיה עקרונית הנוגעת לעצם השימוש שסעידי עושה במונחים "כוח" ו"שיח". כושר הייצור של מושג הכוח/ידע של פוקו נערץ בסירובו לתורת הכרה המנגינה תוכן/צורה, אידיאולוגיה/מדע, מהות/תופעה. "כוח/ידע" (pouvoir/savoir) ממקם סובייקטים ביחס של כוח והכרה שאיננו חלק מיחס סימטרי או דיאלקטי – עצמא/אחר, אדון/עבד – שניתן אחר-כך לחתור תחתיו על-ידי הפיכתו על פיו. סובייקטים ממוקמים תמיד באופן בלתי-פרופורציונלי בעמדות התנגדות או שליטה, באמצעות הזחה סימבולית מן המרכז של יחסי כוח מרובים, שממלאים תפקיד של משענת תומכת כמו גם של מטרה או של יריב. לכן קשה יותר ויותר לתפוש את פעולות ההגדה ההיסטוריות של השיח הקולוניאלי בלי שאלה ייקבעו בקביעת-יתר מבחינה תפקודית או ישוכללו מבחינה אסטרטגית ואף יעתקו ממקומם על-ידי הסעינה הלא-מודעת של האוריינטליזם החבוי. קשה לא פחות לתפוש את תהליך עיצוב הסובייקט כתהליך הממקם את הסובייקט הנשלט בתוך השיח האוריינטליסטי או הקולוניאלי, בלי שגם הסובייקט השליט יוצב בתוך השיח. מדבריו של סעידי משתמע תמיד, שכוח ושיח קולוניאליים נמצאים באופן בלעדי בידי השליט הקולוניאלי, וזו אמירה פשטנית מבחינה היסטורית ותיאורית כאחת. המונחים שבאמצעותם מאוחד האוריינטליזם של סעידי – כלומר, האופי ההתכוונותי והבלתי-יישיר של הכוח הקולוניאלי – מאחדים גם את הסובייקט של פעולת ההגדה הקולוניאלית.

הדבר נובע מכך שסעידי אינו מקדיש די תשומת-לב לייצוג בתור מושג המעניק ביטוי מחותך גם להיסטורי [הממשין] וגם לפנטסיה (בתור זירת התשוקה) במסגרת ייצור התוצאים "הפוליטיים" של השיח. סעידי דוחה בצדק את תפישת האוריינטליזם כייצוג מוטעה של מהות אוריינטלית. אבל לאחר שהוא מציג את מושג השיח, הוא איננו קשוב במידה מספקת לבעיות שהמושג יוצר בשימוש האינסטרומנטליסטי של כוח/ידע, שימוש שסעידי, כך נדמה לפעמים, מבקש לעשותו. הבעיה מסתכמת אצלו בקבלה המיידית של ההשקפה, שלפיה "ייצוגים הם תצורות, או כפי שרולאן בארת אמר ביחס לכל הפעולות הלשוניות, עיוותי צורה" (שם, 273).

זה מביא אותי לעניין השני שברצוני להעלות: האופי הסגור והמלוכד המיוחס לקוטב הלא-מודע של השיח הקולוניאלי והמושג, שהוא כמו מובן מאליו, של הסובייקט מגבילים את יעילות הכוח והידע גם יחד. על כן, קשה להבין איך הכוח יכול לתפקד ביעילות הן כגירוי לפעולה והן כאיסור. בלי לייחס דרמשמעיות ליחסי כוח/ידע יהיה זה גם בלתי-אפשרי לחשב את ההשפעה הטראומטית שיש לשובו של המדוכא – אותם סטריאוטיפים מהלכי-אימים של פראיות, קניבליזם, תאוה ואגרסיה, שמשמשים בטקסטים קולוניאליים כנקודות ציון של הזדהות וניכור, סצינות של פחד ותשוקה. לפי פאנון, זהו בדיוק התפקיד של הסטריאוטיפ בתור פּוֹבְּדָה ופְּטִיש, שמאיים מבחינת הסובייקט הקולוניאלי על סגירות הסכימה גזעני/אפידרמי ופותר את דרך המלך בפני הפנטסיה הקולוניאלית.

אם התיאוריה של סעידי מתכחשת להעמדת העניינים הזאת, הרי השפה המטאפורית שלו חוזה אותה. ישנו מעבר נשכח, בלתי-מפותח, החוצה את הטקסט לכל אורכו ותוך כדי כך נותן ביטוי לשאלה של כוח ותשוקה, שבה אני מבקש לדון עתה. זהו תהליך, שיש ביכולתו לכוון מחדש את האופן שבו אנו מייצגים "אחרות" קולוניאלית ומכירים אותה.

מן הספרות השייכת לחוויות הללו נבנה ארכיון המובנה כולו מבפנים. מתוכו מופיע מספר מוגבל של טבליות-נוסח אופייניות: המסע, ההיסטוריה, המשל, הסטריאוטיפ, העימות

הפולמוסי. אלה הן העדשות שבאמצעותן נחוזה המזרח, והן מעצבות את השפה, את התפישה ואת צורת המפגש בין מזרח למערב. אבל הדבר שמעניק לכמות העצומה של המפגשים אחדות מסוימת הוא אותה הטלטלות שעליה דיברתי קודם. משהו שבבירור הינו זר ורחוק רוכש מסיבה זו או אחרת מעמד מוכר יותר דווקא, לא פחות. יש נטייה לחדול מלשפוט דברים כחדשים לגמרי או מוכרים לגמרי; מופיעה קטיגוריה אמצעית חדשה, קטיגוריה שמאפשרת לראות דברים חדשים, דברים הנראים בפעם הראשונה, כגרסה של דבר שהיה ידוע כבר קודם. במהותו של דבר, קטיגוריה כזו, יותר משהיא אופן קליטה של מידע חדש, היא דרך לפקח על מה שנדמה כאיום על תפישה מבוססת של הדברים. ... האיום נאלם דום, ערכים מוכרים כופים את עצמם, ובסופו של דבר ההכרה מצמצמת את הלחץ המופעל עליה על-ידי שהיא מסגלת לעצמה דברים כ"מקוריים" או כ"חוזרים על עצמם". ... המזרח בכללותו, מטלטל, אם כן, בין הבזו שהמערב רוכש למוכר לבין רעד ההנאה – או הפחד – שהוא חש כאשר הוא ניצב בפני החידוש (שם, 58–59).

מהי אותה זירה אחרת של שיח קולוניאלי המתנהלת סביב "הקטיגוריה האמצעית"? מהי אותה תיאוריה של הכנסה לטבליות-נוסח, או של קיבוע, שנעה בין ההכרה בהבדל התרבותי והגזעי לבין ההתכחשות לו על-ידי נעיצת הבלתי-מוכר במבוסס, בצורה חזרתית המטלטלת בין הנאה לפחד? האין היא מקבילה למשל הפרוידיאני על פטישיזם (והכחשה) המופץ במחזור החליפין של שיח הכוח הקולוניאלי, תוך שהוא תובע מתן ביטוי לאופני הברלה מינית וגזעית כמו גם לאופני-שיח שונים – פסיכואנליטי והיסטורי?

הביטוי האסטרטגי של "קואורדינטות ידע" – גזעית ומינית – ועיצובן במסגרת משחק הכוח הקולוניאלי כאופנים של היבדלות, הגנה, היקבעות, יצירת מדרג, הם אמצעים להגדרת שיח קולוניאלי, שניתן להאירו בויקה למושג הפוסט-סטרוקטורליסטי של פוקו – המערך או המנגנון (dispositif). כשפוקו מעתיק את החיפוש המוקדם שלו אחרי סדירות של שיח מן האפיסטמה [למחוזות אחרים], הוא מדגיש שיחסי ידע וכוח במסגרת מערך נתון הם תמיד תגובה אסטרטגית לצורך דחוף המתעורר ברגע היסטורי נתון. לצורך כזה התכוונתי כשטענתי בפתח דבריי, שכוחו של השיח הקולוניאלי כהתערבות בעלת אופי תיאורטי ופוליטי היה בזמנו צורך לערער על ייחודיותם של ההבדלים ולבטא אופנים של היבדלות. פוקו כותב:

המערך הוא בעל אופי אסטרטגי במהותו, ופירוש הדבר, בהנחה שמדובר במניפולציות מסוימות על יחסי חוקות מסוימים, לפתח את היחסים האלה בכיוון מוגדר, לחסום אותם, לייצב אותם, להשתמש בהם וכו'. באופן זה המערך תמיד נכתב אל תוך משחק הכוח, אלא שתמיד הוא מצוי גם בויקה לקואורדינטות מסוימות של ידע הנובעות מתוכו, אבל במידה שווה גם מתנות אותו. מזה מורכב המערך: אסטרטגיות של יחסי חוקה שתומכים בטיפוסי ידע ונתמכים על-ידם (Foucault 1980, 196).

ברוח זו, אני טוען, יש לקרוא את הסטריאוטיפ במונחים של פטישיזם. מיתוס המוצא והמקור ההיסטורי – טוהר גזעי, עדיפות תרבותית – המיוצר ביחס לסטריאוטיפ הקולוניאלי, פועל כדי "לנרמל" את ריבוי האמונות והסובייקטים המפוצלים, המכוננים את השיח הקולוניאלי כתוצא של תהליך ההכחשה שלו. סצינת הפטישיזם מתפקדת באופן דומה, בעת ובעונה אחת כהפעלה-מחדש של חומרי הפנטסיה המקורית – חרדת הסירוס וההבדל המיני – וכנרמול של אותו הבדל ואותה הפרעה במונחי החפץ-הפטיש שאמור להוות תחליף לאיבר הזכרות [החסר] של האם. במערך הכוח הקולוניאלי, שיח המיניות מתייחס לשיח הגזע בתהליך של היקבעות-יתר תפקודית, "מפני שכל תוצא [של יחסי הכוחות] מוצא הד בתוצאים אחרים או סותר אותם, ובאופן זה יוצר צורך בהתאמה-מחדש בין המרכיבים הזורים זה לזה, או בעיבוד מחדש שלהם, צורך שצף אל פני השטח בנקודות שונות" (שם, 195).

יש הצדקה, מבנית ותפקודית כאחת, לקרוא את הסטריאוטיפ הגזעי של השיח הקולוניאלי במונחים של פטישיזם. קריאה-מחדש זו שאני קורא את סעיד מבססת את הויקה המבנית. פטישיזם כהכחשה של ההבדל, הוא אותה סצינה חוזרת ונשנית ביחס לבעיית הסירוס המשני. ההכרה בהבדל המיני – בתור התנאי המוקדם לזרימה המחזורית של שרשרת ההיעדרות והנוכחות בתחום הסמלי – היא הכחשה באמצעות היקבעות על מושא שמסווה את ההבדל הזה ומשקם

* ראה: Freud 1981, 345; Metz 1982, ch.5; Neale 1979/80, 33–37.

איזו נוכחות מקורית. הזיקה התפקודית בין קיבוע הפטיש לבין הסטריאוטיפ (או הסטריאוטיפ כפטיש) רלוונטית עוד יותר. שכן פטישים הוא תמיד "משחק", או הטלטלות בין האישור הקדמון של כוליות/דומות (במונחיו של פריד: "לכל האנשים יש איבר-זכרות"; במונחים שלנו: "לכל האנשים יש אותם גזע/עור/תרבות") לבין החרדה המתקשרת להעדר ההברל (ושוב פריד: "יש כאלה שאין להם איבר-זכרות"; במונחים שלנו: "יש כאלה שאין להם אותם גזע/עור/תרבות"). במסגרת השיח, הפטיש מייצג את המשחק המתנהל בעת ובעונה אחת בין המטאפורה כתחליף (יוצר העדר והברל) והמטונימיה (הרושמת את החסר הנתפש מתוך מגע אתו). הפטיש, גם הסטריאוטיפ, מאפשר גישה ל"זהות", שמאופיינת במונחי שליטה ותענוג, אבל, לא פחות, גם במונחי חרדה והגנה, שכן בהכירה בהברל ובהכחישה אותו, הרי היא צורה של אמונה מרובת פנים וחדורת סתירה. לעימות זה של הנאה/אי-הנאה, שליטה/הגנה, ידע/הכחשה, היעדרות/נוכחות יש משמעות מכרעת בשיח הקולוניאלי. שהרי הסצינה של הפטישים היא גם הסצינה של עירור מחדש של הפנטסיה הראשונית ושל חזרה עליה – תשוקתו של הסובייקט למקור טהור המאיים, תמיד על-ידי חלוקתו, שכן הסובייקט חייב להיות מובחן מבחינת הג'נדר כדי להיווצר (be engendered), כדי שידובר בו. הסטריאוטיפ, כנקודה הראשונית של עיצוב סובייקט בשיח הקולוניאלי, הן עבור המיישב השליט והן עבור הנתין, הוא סצינה דומה של פנטסיה והגנה – התשוקה למקוריות, שגם היא מאוימת על-ידי הברלים של גזע, צבע, תרבות. טענתי מוצאת ביטוי נפלא בטקסט של פאנון, עור שחור מסכות לבנות, שבו ההכחשה של ההברל הופכת את הסובייקט הקולוניאלי לבלתי-מתאים – חיקוי גרוטסקי או "הכפלה" המאיימים לפצל את נשמתו של האני ואת העור השלם, חסר ההברליות שלו. הסטריאוטיפ איננו פשוט, מפני שהוא ייצוג שקרי של מציאות נתונה. הוא כן פשוט, מפני שהוא צורה לכודה, מקובעת, של ייצוג, שבהכחישה את משחק ההברל (שמתירה השלילה באמצעות האחר), היא מהווה בעיה לייצוג הסובייקט במסגרת של מתן משמעות ליחסים נפשיים וחברתיים.

כשפאנון מדבר על הצבת הסובייקט בשיח הסטריאוטיפי של הקולוניאליזם, הוא מעניק אמינות נוספת לטענתי. האגדות, הסיפורים, ההיסטוריות והאנקדוטות של תרבות קולוניאלית מציעים לסובייקט מצב ראשוני של א/או (Fanon 1970, 78–82). או שהוא מקובע בתודעת הגוף כפעילות שוללת בלבד, או כסוג חדש של אדם, מין חדש. הברר שנשלל מהסובייקט הקולוניאלי, הן כמתיישב שולט והן כנתין, הוא אותה צורת שלילה המאפשרת גישה להכרת ההברל בתחום הסמלי. אפשרות זו של הברל וזרימה מחזורית עשויה לשחרר את המסמן של עור/תרבות מהמסומנים של הטיפולוגיה הגזעית, מהאנליטיקה של הדם ומאידיאלוגיות של עליונות או ניוון של גזע או תרבות. "לאן שלא ילך", אומר פאנון בייאוש, "הכושי נשאר כושי" – גזעו הופך בשיח הקולוניאלי לסימן של הברל שלילי שאי-אפשר לשרשו. שכן הסטריאוטיפ מסכל כל ניסיון להפיץ את המסמן "גזע" במחזור השיח ולהעניק לו ביטוי ברור כדבר-מה שונה מן הקיבוע שלו כגזענות. מאז ומעולם ידענו ששחורים הם פרוצים, חסרי-רסן, האסייאתים צבועים...

ישנן שתי "סצינות ראשוניות" בעור שחור מסכות לבנות של פאנון: שני מיתוסים של מקור שבהם מסומן הסובייקט במסגרת הפרקטיקות הגזעניות של התרבות הקולוניאלית. בהודמנות אחת, נערה לבנה מקבעת את פאנון במבט ובמלה כשהיא מבקשת להזדהות עם אמה. זו סצינה המהדהדת שוב ושוב לכל אורך מאמרו. "העובדה של היות-שחור": "הסתכלי, כושי... אמא, תראי את הכושי! אני מפחדת. מפחדת." "מה זה כבר יכול היה להיות בשבילי", מסכם פאנון, "אם לא גריעת איבר, כריתה, הקוץ-דם המתזוה דם שחור על כל גופי" (שם, 69). הוא מדגיש באתה מידה את המומנט הראשוני, שבו הילד פוגש בסטריאוטיפים גזעיים ותרבותיים בסיפורי ילדים, שרוחשים בהם גיבורים לבנים ושדים שחורים כמוקדי הזדהות אידיאלוגית ופסיכולוגית. דרמות כאלה מועלות מחדש בכל יום בחברות קולוניאליות, טוען פאנון, תוך שימוש במטאפורה תיאורטית, הסצינה, המדגישה את הניתן-למבט, הגראה. שני המובנים האלה מורים בעת ובעונה אחת על אתר הפנטזיה והתשוקה ועל אתר שמעוצב בו הסובייקט ומופעל בו כוח, ואני מבקש לשחק בשניהם גם יחד.

לא קשה לזהות את הדרמה שביסוד הסצינות הקולוניאליות הדרמטיות היומיומיות האלה. בכל אחת מהן הסובייקט סובב סביב ציר ה"סטריאוטיפ" על מנת לשוב למצב של הזדהות מלאה. מבטא של הנערה חוזר אל אמה מתוך הכרת הטיפוס הכושי והכחשה שלו; הילד השחור מתרחק מעצמו, מגזעו, מתוך הזדהות גמורה עם הפוזיטיביות של הלבן, שהיגו בעת ובעונה אחת צבע ולא-צבע. בפעולת ההכחשה והקיבוע מוחזר הסובייקט הקולוניאלי לנרקסיזם של המדומה¹³ ולהזדהות

13. מדומה – imaginary – לאקאן מבחין בתורת ההכרה שלו בין שלושה סדרים: הסדר המדומה,

המתרחשת בתחום המדומה עם אני-אידיאלי לבן ומושלם. שכן הסצינות הראשונות הללו ממחישות את העובדה שהסתכלות/שמיעה/קריאה כאתרים של עיצוב סובייקט בשיח הקולוניאלי הן ראייה לחשיבות המדומה החזותי והשמיעתי בשביל ההיסטוריות של חברות (Metz 1982, 56-60).

האנטומיה של השיח שאני מציע תישאר בלתי-גמורה כל עוד לא אאתר את הסטריאוטיפ כאופן ייצוג פטישיסטי הלכד בתוך שדה ההזדהות שלו, שאותו זיהיתי בתיאור שהצעתי לסצינות הראשונות אצל פאנון כסכימה הלקאניאנית של המדומה. המדומה היא התמורה המתחוללת בסובייקט בשלב המראה המעצב, כשהוא מתייחס לדימוי בדיד ומובחן שמאפשר לו לקבוע סדרות של שקילויות, של זהויות, בין המושאים בעולם הסובב, סדרות של מה שנראה "אותו הדבר". אלא שההצבה הזאת בעצמה בעייתית, שכן הסובייקט מוצא או מכיר את עצמו באמצעות דימוי, שבעת ובעונה אחת הוא גם מוכר וגם מנכר, ועל כן גם עשוי לעורר עימות. זה הבסיס לזיקה ההדוקה בין שתי צורות ההזדהות המעורבות במדומה – נרקיסיזם ותוקפנות. אלה שתי צורות "הזדהות" שמכוננות את האסטרטגיה השלטת של הכוח הקולוניאלי המופעל ביחס לסטריאוטיפ; הסטריאוטיפ מופיע כצורה של אמונה רבת-פנים וסותרת, שמביאה לידיעת ההבדל ובעת ובעונה אחת גם מכחישה או מסווה אותו. כמו שלב-המראה, גם "מלאות" הסטריאוטיפ – הדימוי שלו בתור זהות – מאוימת תמיד על-ידי "חסר".

הבניית השיח הקולוניאלי היא על-כן פעולה מורכבת של מתן ביטוי למעתיקים סמנטיים (tropes) של פטישיזם – מטאפורה ומטונימיה – ושל צורות ההזדהות הנרקיסיסטיות והתוקפניות המצויות בהישג ידו של המדומה. מכאן ששיח גזעי סטריאוטיפי הינו אסטרטגיה בעלת ארבעה ראשים. קיימת זיקה צמודה בין הפונקציה המטאפורית או המסווה של הפטיש לבין מושא-הבחירה הנרקיסיסטי וישנה ברית מנוגדת בין התבנית המטונימית של החסר ובין השלב התוקפני של המדומה. כך מתקבל פרטואר עמדות המסוכסכות זו עם זו, שמכונן את הסובייקט בשיח הקולוניאלי. תפישת כל אחת מן העמדות הללו במסגרת צורת שיח מסוימת בנסיבות היסטוריות מוגדרות היא על-כן בעייתית תמיד – אתר של קיבעון ופנטסיה. תפישת עמדה כזו מספקת זהות קולוניאלית שמתממשת – כמו כל פנטסיה של מקוריות ונביעה ממקור – אל מול הפרעה והאיום העולים מזרותן של העמדות האחרות, ובמרחב שהפרעה ואיום אלה יוצרים. בתור צורה של אמונה מפלגת ורבת-פנים, הסטריאוטיפ תובע שרשרת נמשכת של סטריאוטיפים אחרים, שזוחרים על עצמם שוב ושוב למען יצירת משמעות מוצלחת. זה התהליך, שבאמצעותו מוטבע "המיסוך" המטאפורי על-גבי חסר שיש להסתירו, ואשר מעניק לסטריאוטיפ את קיבעו ואת איכותו הפאנאטאסטית – אותם סיפורים מוכרים ישנים על החייתיות של הכושי, על המסתורין האופף את הקולי (coolie), או על טיפשותו של האירי, שמוכרחים לספרם (כאופן כפייתי) שוב ושוב, ובכל פעם הם מהנים ומהלכי אימה בצורה שונה.

בכל שיח קולוניאלי יתפקדו העמדות המטאפוריות/נרקיסיסטיות והמטונימיות/תוקפניות בעת ובעונה אחת, אבל הן תהיינה מוצבות תמיד באופן אסטרטגי זו ביחס לזו; באופן דומה ניצב מומנט הניכור כאיום לריבוי המדומה והיאמונה רבת-פנים מאיימת על ההכחשה הפטישיסטית. לכוחות במדומה כפי שהנן, אותן התייצבויות משתנות של עמדות לעולם לא יאיימו ברצינות על יחסי הכוח הדומיננטיים, שכן הן קיימות כדי להפעיל את יחסי הכוח האלה ברוב הנאה ותועלת. הן תמיד תצגנה את בעיית ההבדל בתור שאלה של הבדל בין הקטבים "הטבעיים", שבטרם הכינן התרבותי, של שחור ולבן, עם כל ההשתלשלויות ההיסטוריות והאידיאולוגיות הנובעות מכך. הידע על הבניית "הניגוד" הזה יישלל מן הסובייקט הקולוניאלי. הוא מובנה במסגרת מערך כוח המכיל ידע של "אחר", אבל גם מסתפק בו (contain), בשני המובנים של המלה) – ידע לכד ופטישיסטי, המוחרם במחזור השיח הקולוניאלי בתור אותה צורה מוגבלת של אחרות, אותה צורה קבועה של הבדל, שקראתי לה הסטריאוטיפ.

שכולל את הדימויים המפורקים, הפנטזיות החזותיות, החומר המימטי שאין לו ביטוי בשפה; הסדר הסימבולי שבו מופיע הסובייקט בתוך תחום השפה בתנועת התגבשות מתמדת של משמעות ודחייתה ברצף המסמנים; הממשי, שכולל את האירוע, הטראומה, שקורע את שרשרת הסימון, חומק מתוכה, הבלתי-נחשב.

הדיון הטוב ביותר במושג המדומה של לאקאן נמצא אצל ז'אקלין רח, Rose 1981, 132-61.

האסטרטגיה בעלת ארבעת הראשים שהצגתי מבקשת לספק מבנה ותהליך ל"סובייקט" של השיח הקולוניאלי. ברצוני לפנות עתה אל בעיית האפליה כממצא הפוליטי של שיח כזה ולייחס אותה לשאלת ה"גזע" או "צבע העור". לצורך זה חשוב לזכור שלאמונה מרובת-הפנים המלווה את הפטישיזם אין רק ערך של הכחשה; יש לה גם "ערך-ידע" ואותו אחפש עכשיו. כשמבקשים לחשב את ערך-הידע הזה חשוב לנסות ולהבין את דבריו של פאנון כשהוא אומר: "מחפשים אחר הכושי, הכושי הוא צורך, אי-אפשר להסתדר בלעדיו, הוא נחוץ, אבל רק אם הופכים אותו איכשהו לערב לחך. לרוע המזל, הכושי הורס את השיטה ומפר את החוזים" (Fanon 1970, 114).

כדי לענות על השאלה מהו צורך זה ואיך הופכים את הילידים או את הכושים לערבים לחך, עלינו להחזות בכמה הבדלים משמעותיים בין התורה הכללית של הפטישיזם לבין השימושים המוגדרים שלו במסגרת הניסיון להבין שיח גזעני. קודם-כך, הפטיש של השיח הקולוניאלי – שפאנון קרא לו הסכימה האפידרמית – בניגוד לפטיש המיני, איננו סוד. צבע העור הוא מסמן של ההבדל התרבותי והגזעי בסטריאוטיפ, וככזה הוא הפטיש הגלוי ביותר לעין מבין כל הפטישים והוא מוכר כידע כללי בקשת שלימה של סוגי שיח תרבותי, פוליטי והיסטורי וממלא תפקיד פומבי בדרמה הגזעית המתחוללת בחברות הקולוניאליות יום-יום. שנית, אפשר לומר שהפטיש המיני קשור בזיקה הדוקה ל"מושא הטוב"; הוא המשען שהופך את המושא כולו לנחשק ואהוב, מקל על קיום יחסי מין ויכול אפילו לטפח צורה של אושר. הסטריאוטיפ יכול גם להיראות כאותה צורה מוגדרת "מקובעת" של הסובייקט הקולוניאלי, שמטפחת יחסים קולוניאליים ומעמידה צורה שיחנית של ניגוד גזעי ותרבותי, שהכוח הקולוניאלי מופעל במונחיו. אם טוענים שלעיתים קרובות נתיני השליטה הקולוניאלית הם מושאים של שנאה, ניתן להשיב, בעורתו של פריד, ש"רגש ועוינות בטיפול בפטיש – המקבילים להכחשת הסירוס ולהכרה בקיומו – מעורבים ביחסים לא שווים במקרים שונים, כך שניתן לזהות בבירור את האחד או את האחר" (Freud 1981, 753).

אמירה זו מכירה בטווח הרחב של הסטריאוטיפים, מן המשרת המלכותי עד לשטן, מן האהוב לשנוא; היא מבטאת שינוי של עמדות סובייקט בזרימתו המחזורית של הכוח הקולוניאלי, שאותו ניסיתי להסביר באמצעות ניידות המערכת המטאפורית/נרקסיסטית והמטונימית/תוקפנית של השיח הקולוניאלי. מכל מקום, מה שנתר לבחון הוא את הבניית המסמן "גזע/צבע עור" באותם משטרי נראות ושיח – שמקיפים במבטם, שהם בעלי אופי פטישיסטי, מדומה – אשר במסגרתם איתרתי את הסטריאוטיפים. רק על הבסיס הזה נוכל לבנות את "ערך-הידע" של המסמן, המאפשר לנו, כך אני מקווה, לראות את מקום הפנטסיה בהפעלת הכוח הקולוניאלי.

הטיעון שלי נשען על קריאה מסוימת של בעייתיות הייצוג המיוחדת, כפי שטוען פאנון, למצב הקולוניאלי: "מקוריותו של ההקשר הקולוניאלי נעוצה בעובדה שמבנה-ההשתתפות הכלכלי הוא גם מבנה-העל. ... אתה עשיר מפני שאתה לבן, אתה לבן מפני שאתה עשיר. אשר על כן, בכל פעם שעוסקים בבעיה הקולוניאלית צריך למתוח מעט את הניתוח המרקסיסטי" (Fanon 1969, 31). פאנון יכול היה להיראות כמי שדבק במושג משקף או דטרמיניסטי פשוט של משמורת/חברתי, או, באופן מעניין יותר, אפשר היה לקרוא אותו כמי שנוקט עמדה נגד הדיכוי (תוך ביקורת על התפישה שאידיאולוגיה בתור הכרה כחבת או ייצוג כחב היא דיכוי של הממשל). למטרת דיון זה אני נוטה לקבל את הקריאה השנייה, המעניקה נראות להפעלת הכוח ועוצמה לטיעון שלפיו צבע העור כמסמן של אפליה צריך להיות מיוצר או מעובד כניתן-למבט. כפי שאומר פול אבוט בהקשר אחר לגמרי,

בעוד שדיכוי מסלק את המושא שלו אל התת-מודע, שוכח ומבקש לשכוח את השכחה, הרי שאפליה חייבת לקרוא שוב ושוב את ייצוגיה אל התודעה, לחזק מחדש את ההכרה החיונית בהבדל המגולם בהם ולהפיח בהם רוח חדשה למען התפישה שבה תלויה יעילותה. ... היא חייבת להישען על נוכחות ההבדל עצמו, שהוא גם המושא שלה (Abbott 1979, 15-16).

מה ש"מסמין" את האפליה, ממשיך אבוט, היא הסתרת העובדה שתהליך יצירתו של ההבדל נבנה כבר קודם: "מדיכוי זה של הייצור נובע, שהכרת ההבדל מושגת במעטה של תמימות, בתור 'טבע'; הכרה המעוצבת בתור זיהוי ראשוני, כאפקט ספונטני של 'הרָאָה מן הנראה'" (שם, 16).

זהו בדיוק סוג ההכרה המיוחס לסטריאוטיפ, כספונטני וכגלוי לעין. ההבדל המיוחס למושא האפליה הינו בעת ובעונה אחת גלוי לעין וטבעי – צבע בתור הסימן התרבותי/פוליטי של נחיתות או ניוון, עור בתור "הזהות" הטבעית שלו.

למרות ש"סמכות" השיח הקולוניאלי נשענת במידה מכרעת על מיקומו במסגרת הנרקסיסטים

והמדומה, במושג שלי בדבר הסטריאוטיפי-כקר-תפר (suture) גלומה הכרה ברב-משמעותם של הסמכות הזו ושל אותם סדרי הזדהות. תפקידה של הזדהות הפטישיסטית בבניית מיני הידע המפלים התלויים בנכחות ההבדל, הוא לספק תהליך של אמונה חצויה ומרובת-פנים/חדורת סתירה בנקודה שבה נאמר ההיגד ומעוצב הסובייקט. פיצול עקרוני זה של האני מיוצג בתיאור שמתאר פאנון את הבניית הסובייקט הקולוניאלי כתוצא של שיח סטריאוטיפי: הסובייקט קבוע מקדמת דנא, אבל מפוצל לשלושה בין סוגי הידע הבלתי-מתיישבים של הגוף, הגזע והאבות. תחת המתקפה הסטריאוטיפית,

מתמוטטת הסכימה הגופנית ומקומה נתפש על-ידי סכימה אפידרמית גזעית. ... לא היתה זו יותר שאלה של מחדעות גוברת לגוף הנוכח כגוף שלישי, אלא שאלה של אישיות משולשת, ...לא מקום אחד הוענק לי, אלא שניים, שלושה (Fanon 1970, 79).

תהליך זה יובן טוב ביותר במונחי הביטוי המחותר של אמונה רבת-פנים שהציע פרויד במאמרו "פטישיזם". זו צורת ידע לא-דכאנית, המאפשרת להכיל בעת ובעונה אחת שתי אמונות סותרות, האחת רשמית והשנייה סודית, האחת ארכאית והשנייה מתקדמת, האחת מתיישבת עם מיתוס המוצא, השנייה מבטאת הבדל וחלוקה. ערך-הידע שלה טמון בכינונה כמנגנון הגנה נגד העולם החיצון, והיא מספקת, בלשונו של מץ,

את המטריצה הקבועה ונמשכת, את אבי-הטיפוס היעיל של כל אותן התפצלויות אמונה, שמעתה ואילך יהיה האדם מסוגל להן בתחומים שונים מאוד זה מזה, ושל כל יחסי הגומלין בין אמונה לאי-אמונה שירשה אותם לעצמו, יחסי גומלין שבדרך-כלל אינם מודעים, אך לפרקים גם מודעים, ותמיד מורכבים עד מאוד (Metz 1985, 70).

באמצעות מושג זה של התפצלות ואמונה רבת-פנים קל יותר לדעתי לראות את הקשר שבין ידע לפנטסיה, בין כוח להנאה, קשר המזין את משטר הנראות המוגדר שנפרש בשיח הקולוניאלי. הנראות של האחר הגזעי/קולוניאלי היא בעת ובעונה אחת נקודה של הזדהות – "הסתכלי בכושי" – אבל גם בעיה שנתקל בה הניסיון להקיף את השיח ולתחום אותו. שכן, הכרת ההבדל בתור נקודות "מדומות" של זהות ומוצא – כגון שחור ולבן – מופרעת על-ידי ייצוג ההתפצלות בשיח משחק הגומלין שתיארת בין המומנט המטאפורי/נרקסיסטי לבין המומנט המטונימי/תוקפני בשיח הקולוניאלי – אותה אסטרטגיה בעלת ארבעה ראשים של הסטריאוטיפ – מכיר בחריפות את הופעת תווי דמותה של התשוקה בתור חווקה שטומנת בחובה סכנת עימות והפרעה לכל המשטרים של "מוצא ראשוני" שצירפתי כאן יחד. בהפיכת הדחף לראות למושא טמון תמיד שובו המאויים של המבט; בויהוי היחס המדומה מצוי תמיד אותו אחר מנכר (או מראָה מנכרת) שמוכרח להחזיר את דמותו לסובייקט; ובפטישיזם, אותה צורה של הצגת תחליף וקיבוע, ישנן תמיד עקבות של אובדן, העדר. אם לחדד יותר, ההכרה בהבדל והכחשתו מופרעים תמיד על-ידי שאלת ההנכחה-מחדש של ההבדל [בייצוג] או הבנייתו. למעשה, הסטריאוטיפ הוא מושא בלתי-אפשרי. מאותו טעם בדיק, פירות המאמץ של "סוגי הידע הרשמי" של הקולוניאליזם – המדעי-לכאורה, הממייץ, המשפטי-מינהלי, משביח-המין – שלובים בפנטסיה שמציגה דרמה של תשוקה בלתי-אפשרית למוצא טהור, חסר-הבדלים, באותה נקודה שבה הם מייצרים משמעות וכוח. הפנטסיה עצמה איננה מושא התשוקה, אלא המערך שבו היא מתקיימת, לא ייחוס של זהויות קיימות, אלא ייצור שלהן בתוך תחביר התסריט של השיח הגזעני, וככזו היא ממלאת תפקיד מכריע באותן זירות יומיומיות של עיצוב הסובייקט בחברה הקולוניאלית, שאליהן מתייחס פאנון שוב ושוב. כמו פנטסיות על מוצאי המיניות, ייצור התשוקה הקולוניאלית מסמן את השיח בתור "אתר מוערך לתגובות המתגוננות הפרימיטיביות ביותר, כמו פנייה של אדם כנגד עצמו, פנייה להיפוך שלו, השלכה, שלילה" (Laplanche and Pontalis 1980, 318).

שאלת המוצא כמוקד הבעייתיות של הידע הסטריאוטיפי הגזעני היא שאלה מורכבת, ואת שאמרתי על הבניית אפסור להבהיר באמצעות דוגמה מדברי פאנון. ייחוס סטריאוטיפים איננו העמדת דימוי שקרי שהופך שער לעזאזל של דפוסי פעולה אפלייתיים. מדובר בטקסט פחות חד-משמעי של השלכה והפנמה, טקסט שיש בו אסטרטגיות מטאפוריות ומטונימיות, התקה, היקבעות-יתר, אשמה, תוקפנות, הסוואת סוגי ידע פנטסמאטיים ו"רשמיים" כדי לבנות את היכולות וההצבות הניגודיות של השיח הגזעני:

באותו יום חורף לבן הושב לי גופי, מפוזר איברים, מעוות, צבוע מחדש, אפוף באל. הכושי הוא חיה, הכושי רע, הכושי מרושע, הכושי מכוער; הסתכל, הנה כושון, קר בחוץ, הכושון רועד

כי קר לו, הילד הקטן רועד מפני שהוא מפחד מן הכושון, הכושון רועד מקור, אותו קור החדודר לעצמותיך, הילד הקטן והיפה רועד מפני שהוא חושב שהכושון רוטט מזעם, הילד הלבן הקטן משליך עצמו לזרעות אמו: אמא, הכושון רצה לטרוף אותי (Fanon 1970, 80).

זהו תסריט של פנטסיה קולוניאלית, שמציגה את עמימות התשוקה כבמחזה ובכך מעניקה ביטוי מעוצב לתביעה מן הכושי, תביעה שהכושי מפר. שכן הסטריאוטיפ הינו בעת ובעונה אחת תחליף וצל. בהתמסרו לפנטסיות הפרועות ביותר של השליט הקולוניאלי (פרועות במובן הפופולרי), מגלה האחר שמשדו מן פנטסיה של אותה עמדת אדנות (כתשוקה, הגנה) הטבע בחותם הסטריאוטיפ. שכן, אם "צבע העור" בשיח הגזעני הוא הנראות של החשיכה ומסמן ראשוני של הגוף והמצטרפים החברתיים והתרבותיים שלו, כי אז עלינו לזכור דברים שאמר קרל אברהם בעבודת המפתח שלו על הדחף לראות (Abraham 1978, 169-234). ערך ההנאה של החשיכה הוא נסיגה עלי-מנת שלא לדעת כלום על העולם החיצון. אבל משמעותה הסמלית עמומה לחלוטין. האפילה מסמנת בעת ובעונה אחת לידה ומוות; בכל המקרים היא תשוקה לשוב למלאות של האם, תשוקה לקו רצוף וחסר-היבחניות של ראייה ומרצא.

אבל אין ספק שישנה סצינה אחרת של שיח קולוניאלי; היא נמצאת במקום שבו הפיצול החתרני ניתן לשיקום במסגרת אסטרטגיה של פיקוח חברתי ופוליטי. אפשר להראות ששרשרת יצירת המשמעות הסטריאוטיפית באמת מעורבת ומפוצלת באופן מחר, שהיא מרובת-צורות ובעלת סטיות. השחור הינו הפראי (אוכל-הארם) אבל גם הצייתי והאציל שבכל המשרתים (מגישי-האוכל); הוא התגשמותה של מיניות יצרית שלוחת רסן אבל גם תמים כילד; הוא מיסטי, פרימיטיבי, צר-מוח, אבל גם השקרן הפיקח והמיומן ביותר, מניפולטור של כוחות חברתיים. בכל מקרה, ההפרדה עוברת דרמטיזציה – הפרדה בין גועים, תרבויות, היסטוריות, הפרדה בתוך היסטוריות בין לפני ואחרי, שחוזרת באופן כפייתי על הרגע המיתי של ההיבדלות. למרות קווי הדמיון המבניים בין הפנטסיה הקולוניאלית למשחק הצורך והתשוקה בפנטסיות הראשוניות, הפנטסיה הקולוניאלית איננה מנסה להסתיר את רגע ההפרדה. היא פחות דרמטיזציה. מצד אחד, היא מציגה היגיון תכליתי – בתנאים מסוימים של שליטה ופיקוח קולוניאליים, הילידים נעשים יותר ויותר בני-תקנה. אבל מצד שני, היא מציגה בהצלחה את ה"הפרדה", הופכת אותה ליותר נראית. הנראות של ההפרדה הזאת מעניקה סמכות לגרסה הרשמית ולשליחות הרשמית של הכוח הקולוניאלי בכך שהיא שוללת מן הנתין הקולוניאלי יכולת לשלטון-עצמי, לעצמאות, לניהול אורחות מערביים של חיים אזרחיים. הפנטסיה הקולוניאלית היא דרמטיזציה מתמשכת של התגלות – של הברדל, של חירות – בתור תחילתה של היסטוריה שמוכחשת שוב ושוב. הכחשה זו היא תביעתו של השיח הקולוניאלי, המושמעת בבירור כמתן לגיטימציה לצורת שליטה שהפטיש הגזעני מאפשר ומקדם.

לסיכום, ברצוני להוסיף ולפתח מעט את ההגדרות לשיח קולוניאלי שהצגתי בתחילת המאמר. שיח סטריאוטיפי גזעני, בן הקולוניאלי שלו, מכתוב צורת ניהול-שליטה המונחת על-ידי פיצול מועיל בכינון הידע והפעלת הכוח שלה. כמה מדפוס פעולתה מכירים בהבדל של גזע, תרבות, היסטוריה, כפי שהם מעובדים על-ידי סוגי ידע סטריאוטיפיים, תיאוריות גזעיות, ניסיון מינהלי קולוניאלי, ועל בסיס זה אותם דפוסים ממסדים קשת שלימה של אידיאלוגיות פוליטיות ותרבותיות, טעונות דעות קדומות, מפלות, שאריות מעידן קדום, ארכאיות, "מיתיות", והעיקר, מוכרות בתור שכאלה. צורות סמכותניות ומפלות של פיקוח פוליטי נחשבות להולמות על בסיס הכרת האוכלוסייה הילידית המתנסחת במונחים אלה. האוכלוסייה הנתונה תחת שליטה קולוניאלית מוכרות אז כסיבה וגם כתוצאה של המערכת, כלואה במעגל של פרשנות. גלוי לעין הוא ההכרח בשלטון כזה, שמוצדק על-ידי אותן אידיאלוגיות מוסרניות ונורמטיביות, הטוענות להקלה ולשיפור בתנאים, כאשר אלה נתפשים בתור "השליחות המתרבתת" או "העול המוטל על האדם הלבן". בכל אופן, לצד אידיאלוגיות אלה קיימים בתוך אותו מערך כוח קולוניאלי מערכות ממשל מודרניות, מדעים של ממשל, צורות מערביות מתקדמות של ארגון חברתי וכלכלי המספקים את הצידוק הגלוי והברור לפריקט של הקולוניאליזם – טיעון שהרשים במידת מה את קרל מרקס. באתר דו-קיום זה מופעלות אסטרטגיות לניהול החברות הקולוניאליות באמצעות יצירת מדרגים ודחיקה לשוליים. ואם מה שאני גוזר מפאנן בעניין הנראות המיוחדת של הכוח הקולוניאלי מקובל עליכם, ארחיב את התיאור והאמר על הכוח הזה שהוא צורת ניהול-שליטה, שבה המרחב האידיאלוגי מתפקד מתוך שיתוף פעולה גלוי יותר עם צרכים פוליטיים וכלכליים. הקטרקטין ניצב לצד הכנסייה הניצבת לצד כיתת בית-הספר; המחנה הצבאי נערך בעתמה לאורך "הקווים האזרחיים". נראות זו של מוסדות הכוח ומנגנוניו מתאפשרת מפני שהפעלת הכוח הקולוניאלי מאפילה על יחסי הגומלין

ביניהם, מייצרת אותם כפטישיים, מחזות של עליונות גזעית שבאה כביכול "מן הטבע". אלא שמקום מושבו של הממשל הוא כל-מקום – זר ומופרד בזכות המרחק שבו תלייה הפעלתן של אסטרטגיות שהופכות את הנתין למושא, מנרמלות וממשמות אותו.

המלה האחרונה שייכת לפאנון*:

ההתנהגות הזו [של השליט הקולוניאלי] מסגירה נחישות להפוך את הנתין למושא, להטיל סגר, לכלוא, להכביד עול. ביטויים כמו "אני מכיר אותם" או "כאלה הם ה..." מעידים על הצלחה מרבית של תהליך האובייקטיפיקציה. מצד אחד מצויה תרבות שניתן להכיר בה תכונות של דינמיות, צמיחה ועומק. כנגדה, בתרבויות הקולוניאליות אפשר לגלות רק מאפיינים, ממצאים מסקרנים, חפצים, אך לעולם לא מבנה (Fanon 1970, 44).

ביבליוגרפיה

- סעיד, אדוארד, 1983. שאולת פלטטין, הרצאת מפרש, ירושלים.
- Abbott, Paul, 1979. "On Authority," *Screen* 20(2).
- Abraham, Karl, 1978. "Transformations of Scopophilia," in *Selected Papers on Psychoanalysis*. London.
- Barker, Francis, et al., eds., 1985. *Europe and Its Others*, 2 vols. Colchester: University of Essex Press.
- Cousins, Mark, 1978. "The Logic of Deconstruction," in *The Oxford Literary Review*, no. 3.
- Critical Inquiry*, 1985. "Race," *Writing and Difference*, no. XII.
- Derrida, Jacques, 1981. *Positions*, trans. Alan Bass. London.
- Fanon, Frantz, 1969. *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Ferrington, Harmondsworth.
- , 1970. *Black Skin White Masks*, trans. Charles Lam Markmann. London.
- Feuchtwang, Stjepan, 1980. "Socialist, Feminist and Anti-racist Struggles," *m/f*, no. 4.
- Foucault, Michel, 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, Brighton.
- Freud, Sigmund, 1981. "Fetishism," in *On Sexuality*. Harmondsworth.
- Gates, Henry Louis, ed., 1984. *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen.
- Heath, Stephen, 1975. "Film and System, Terms of Analysis," *Screen*, vol. XVI, no. 1/2.
- Laplanche, J. and J. B. Pontalis, 1980. "Phantasy (or fantasy)," in *The Language of Psychoanalysis*, London.
- Metz, Christian, 1985. "The Imaginary Signifier," in *Psychoanalysis and Cinema*. London.
- Neale, Steve, 1979/80. "The Same Old Story: Stereotypes and Differences," *Screen Education*.
- Rose, Jacqueline, 1981. "The Imaginary," in *The Talking Cure: Essays in Psychoanalysis and Language*, ed. Colin MacCabe, London.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- , 1980. *The Question of Palestine*. London and New York: Kegan Paul.
- , 1986. "Orientalism Reconsidered," in *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976–84*, ed. F. Barker et al. New York: Methuen.
- Temple, Charles, 1971. "The Native Races and Their Rulers," excerpted in P. D. Curtin, *Imperialism*. London.

* קטע זה חותם גרסה מאוחרת, שונה במקצת, של המאמר: Homi K. Bhabha, 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, p. 83