

# צרות של מיגדר [קטע]\*

מתוך: Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London 1990, pp. 128-149

תרגום: דפנה רוז; תודה לעמליה זיו על הערותיה המועילות.

סקסט נוסף של ג'ודית באטלר, "Critically Queer", הופיע בעברית בהוצאת רסלינג, בסדרה לתרגום "ליברדו", וראו ג'ודית באטלר, קוויד באופן ביקודתי, תרגום דפנה רוז, תל-אביב 2001. במאמר זה עוסקת באטלר ישירות בקטע מתוך ספרה רב-ההשפעה *Gender Trouble* - הקטע המתורגם כאן - ומתמודדת עם אי הבנות שהתעוררו בקהל הקוראים בעקבות פרסומו (המערכת).

## ג'ודית באטלר

### הטבעה גוכנית, חתרנות ביצועית

גרבו "נכנסה לדראג" בכל פעם שגילמה דמות "זוהרת" במיוחד, בכל פעם שנמסה אל תוך או מתוך זרועות גבר, בכל פעם שפשוט הניחה לגבעול צווארה האלוהי [...] לשאת את משקל ראשה המשוך לאחור. [...] כמה מסגורת היא אמנות המשחק! כולה התחזות - בין שהמין שמתחת אמיתי ובין שלא.<sup>1</sup>

קטגוריות של מין אמיתי, מיגדרים נפרדים וטיפוסי מיניות מובהקים היוו סימוכין יציבים לחלק נכבד מביטויי התיאוריה והפוליטיקה הפמיניסטית. הבניות זהות אלה הן נקודות המוצא האפיסטמיות שמהן צומחת התיאוריה ומעוצבת הפוליטיקה. במקרה של הפמיניזם, הפוליטיקה מוצגת כדי לבטא, כביכול, את האינטרסים, את נקודות המבט, של "נשים". אבל האם יש ל"נשים" צורה פוליטית המקדימה ומתווה מראש את העיבוד הפוליטי של האינטרסים ושל נקודת המבט האפיסטמית? כיצד מוצגת הזהות, והאם מדובר במתן צורה פוליטית הרואה במורפולוגיה ובקווי התיחום של הגוף ה"מיני" בסיס, מצע שעל פניו מתבצעת הטבעה תרבותית, אתר של הטבעה תרבותית? מה תוחם את האתר הזה כ"גוף הנשי"? האם "הגוף", או "הגוף המיני", הוא היסוד המוצק שעליו פועלים המיגדר ומערכות של מיניות כפויה, המתאפיינות בסממנים של חובה? אולי "הגוף" עצמו מוצרן על ידי כוחות פוליטיים המעוניינים, משיקוליהם האסטרטגיים, לשמור על הגוף הזה כשהוא כבול לסמני המין ומכונן על ידם?

ההבחנה מין/מיגדר וקטגוריית המין כשלעצמה כמו מניחות מראש הכללה של "הגוף", הקודמת לסימונו המיני. "גוף" זה נדמה לא פעם כמדיום סביל, המסומן על ידי הטבעה ממקור תרבותי הנתפס כ"חיצוני" לגוף. ואולם, כל תיאוריה הרואה בגוף הבניה תרבותית חייבת להעמיד בסימן שאלה את "הגוף" ברגע שהוא מידמה כהבניה החשודה בכלליותה, ברגע שהוא מצויד כסביל וכקודם לשיח. יש תקדימים נוצריים וקרטיזיאניים להשקפות אלה, שבטרם התהוו תחומי הביולוגיה הוויטליסטית במאה התשע עשרה הבינו את "הגוף" כחומר חסר חיים עד כדי כך שאינו מסמן דבר - או, ליתר דיוק, כמה שמסמן את הריק הטמא, את המצב שלאחר הנפילה: ההונאה והחטא, המטפוריקה של עונשי הגיהנום, הנשיות הנצחית. פעמים רבות

Parker Tyler, "The Garbo .1 Image", quoted in Esther Newton, "Role Models", *Mother Camp: Female Impersonators in America*, University of Chicago Press 1972

בעבודותיהם של סארטר ושל דה־בובואר מצטייר "הגוף" כעובדתיות אילמת שעשויה לקבל מובן כלשהו רק מידי תודעה טרנסצנדנטית הנתפסת כלא־חומרית מיסודה. אבל מה מייצר את השניות הזאת אצלנו? מה מפריד את "הגוף", הנתפס כאדיש למשמעות, מתהליך המשמעות (signification) עצמו בבחינת פעולה של תודעה חסרת גוף לפני ולפנים, או, אולי, בבחינת פעולה שלפני ולפנים מחלצת את אותה תודעה מן הגוף? באיזו מידה מהווה אותה שניות קרטזיאנית הנחה מוקדמת של הפנומנולוגיה, שעונֶבְדָה, בתורה, לתוך המסגרת הסטרוקטורליסטית השבה ומתארת את הגוף/נפש במונחים של טבע/תרבות? ובאשר לשיח המיגדר, באיזו מידה ממשיכות תפיסות השניות הבעייתיות הללו לפעול את פעולתן בלב־לבם של התיאורים האמורים להובילנו אל מחוץ לאותו בינאריזם ולהיררכיה המובלעת בו? כיצד מסתמנים קווי המתאר של הגוף, בבירור רב כל כך, כבסיס או כמצע המובן מאליו שעל פניו מוטבעים סימני המיגדר, כְּמָה שאינו אלא עובדתיות משוללת ערך הקודמת למשמעות?

מוניק ויטיג טוענת שא־פריורי אפיסטמי מסוים, כשלעצמו תולדה של תרבות, הוא שמייצר את הטבעיות של "המין". אבל באילו אמצעים חידתיים הצליח "הגוף" להתקבל כנתון *prima facie* שאינו מכיר בשום גנאלוגיה? אפילו במאמרו של פוקו על נושא הגנאלוגיה עצמו מדומה הגוף כפני השטח וכזירה של הטבעה תרבותית: "הגוף [הוא] פני השטח שעליהם מוטבעים האירועים"<sup>2</sup>. משימתה של הגנאלוגיה, הוא טוען, היא "לחשוף גוף החקוק כולו בסימני ההיסטוריה". ועם זאת, בהמשך המשפט מציב פוקו את היעד של ה"היסטוריה" – המובנת כאן בבירור על פי דגם ה"ציוויליזציה" של פרויד – כ"פירוק הגוף"<sup>3</sup>. כוחות ודחפים רב־ציווניים הם בדיוק מה שההיסטוריה הורסת ומשמרת כאחת באמצעות ה־*entstehung* (האירוע ההיסטורי) של ההטבעה. בהיותו "נפח בהתפוררות בלתי פוסקת"<sup>4</sup>, הגוף נתון במצור תמידי, מפורק על־ידי מונחי ההיסטוריה. וההיסטוריה היא יצירה של ערכים ומשמעויות באמצעות פרקטיקת משמעות הדורשת את השאתו (subjection) של הגוף. הפירוק הגופני הזה הכרחי לייצורם של הסובייקט הדובר ושל משמעויותיו. זהו גוף המתואר באמצעות שפת פני השטח והכוחות, מוחלש על ידי "הדרמה האחת" של שליטה, הטבעה ויצירה.<sup>5</sup> לדידו של פוקו, אין מדובר במודוס־ויוונדי של היסטוריה מסוג אחד המחליפה היסטוריה מסוג אחר, אלא ב"היסטוריה"<sup>6</sup> בביטוי המהותי והמדכא ביותר.

אף על פי שפוקו כותב כי "דבר באדם – אפילו גופו – אינו יציב דיו כדי לשמש בסיס להכרה עצמית או להבנה של אנשים אחרים"<sup>7</sup>, הוא־עצמו מצביע על קביעותה של ההטבעה התרבותית בבחינת "הדרמה האחת" הפועלת על הגוף. אם יצירתם של ערכים – אותו מודוס היסטורי של משמעות – דורשת את הרס הגוף, ממש כשם שמתקן העינויים בסיפורו של קפקא "במושבת העונשין" הורס את הגוף שעליו הוא חורט את כתובותיו, אי חייב להיות גוף הקודם לאותה הטבעה, גוף יציב וזהה לעצמו הנתון לאותו הרס זבחי. במובן מה, פוקו, בדומה לניטשה, סבור כי ערכי תרבות צומחים מהטבעה על הגוף – והגוף אכן מובן כלוח חלק, כמדיום. ואולם, כדי שהטבעה זו תישא משמעות, חייב אותו מדיום להיחרס בעצמו – כלומר, לעבור תהפוכה ערכית מלאה ולהיעשות תחום נשגב של ערכים. המטפוריקה

Michel Foucault, "Nietzsche, 2 Genealogy, History", in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed Donald F. Bouchard, Cornell University Press 1977, p. 148

3. שם, עמ' 148.

4. שם, שם.

5. שם, עמ' 150.

6. שם, עמ' 148.

7. שם, עמ' 153.

המלווה את התפיסה הזאת של ערכי התרבות כוללת את דימוי ההיסטוריה ככלי כתיבה בלתי נלאה ואת דימוי הגוף כמדיום שחייב להיהרס ולהשתנות כדי לאפשר את צמיחתה של "תרבות".

בטיעונו, המבליעים את קיומו של גוף הקודם להיטבעות התרבותית, פוקו כמו מניח חומריות הקודמת למשמעות ולצורה. ומאחד שהבחנה זו ממלאת תפקיד מהותי במשימתה של הגנאלוגיה, על פי הגדרתו של פוקו, ההבחנה כשלעצמה מוצאת מכללם של מושאי החקירה הגנאלוגית. מפעם לפעם בדיונו על [המקרה של ההרמפרודיט] הרקולין [ברבין] נדרש פוקו לריבוי קדם-דיסקורסיבי של כוחות גופניים, הפורצים מבעד לפני השטח של הגוף כדי לפרוע את פרקטיקות ההסדרה של הלכידות התרבותית הנאכפת על הגוף על ידי משטר של כוח – מה שמונח כהפכות ה"היסטוריה"<sup>8</sup>. אם דוחים את ההנחה המייחסת לפריעה הזאת מקור קדם-קטגוריאלי זה או אחר, האם אפשר עדיין לבסס תיאור גנאלוגי הרואה בתיחומו של הגוף ככזה פרקטיקה של משמוע? תיחום הגוף אינו יוזמה של היסטוריה מוחפצת (reified) או של סובייקט. הסימון הזה הוא תוצאה של הבניה מפורזת ופעילה של השדה החברתי, ופרקטיקת המשמוע הזאת מביאה ליצירת מרחב חברתי עבור הגוף – המרחב החברתי של הגוף – בתוך רשתות הסדרה מסוימות, אלה המסדירות את המובנות.

בספרה *Purity and Danger* טוענת מרי דאגלס שקווי המתאר של "הגוף" מיוצרים על ידי סימונים המבקשים לקבוע קודים ספציפיים של לכידות תרבותית. כל שיח המייצר את קווי התיחום של הגוף משמש בסופו של דבר להנהגה ולנטורליזציה של מיני טאבו מסוימים, שעניינם הגבולות, התנוחות ויחסי החליפין ההולמים והמגדירים את מה שנחשב כ"גופים":

הפונקציה העיקרית של רעיונות ברבר הפרדה, טיהור, תיחום וענישה (במקרים של פריצת גבולות) היא אכיפה של מערכת שיטתית על חוויה הנוטה מטבעה לאי סדר. רק באמצעות הרגשה מוגזמת של ההבדל בין פנים וחץ, למעלה ולמטה, זכר ונקבה, בעד ונגד, נוצרת מראית של סדר.<sup>9</sup>

אף על פי שדאגלס נדרשת בביורר להבחנה הסטרוקטור-ליסטית בין טבע פרוע במהותו לבין סדר הנאכף באמצעים תרבותיים, את "אי הסדר" שעליו היא מדברת אפשר לתאר גם כתחום של פריעה ואי סדר **תרבותיים**. אמנם, מאחר שדאגלס מקבלת את המבנה הבינארי בהכרח של ההבחנה טבע/תרבות, היא אינה יכולה להציע תצורת תרבות חלופית שתאפשר את כתישתן של הבחנות מעין אלה או את התפשטותן, באמצעים של התרבות, אל מעבר למסגרת הבינארית; ובכל זאת, דיונה מספק נקודת מוצא אפשרית להבנת היחסים שבאמצעותם סוגי טאבו חברתיים ממסדים ומשמרים את קווי התיחום של הגוף ככזה. מדיונה עולה כי מה שמהווה את גבולות הגוף לעולם אינו חומרי גרידא, שכן פני השטח, העור, מסומנים בשיטתיות על ידי סוגי טאבו ועל ידי פריצת הגבולות המתבקשת הנלווית להם; ואכן, קווי התיחום של הגוף הופכים, לאורך דיונה, לגבולות של החברתי עצמו. ניכוס פוסט-סטרוקטורליסטי של השקפתה עשוי אפוא להבין את קווי התיחום של הגוף כגבולות של תחומי ההגמוניה החברתית. במגוון תרבויות, היא כותבת, קיימים

8. על דיונו של פוקו במקרה של ההרמפרודיט הרקולין ברבין בתקשר של שאלת הניולות המיגדרית ראו בספרה של באסטר, *Gender Trouble*, עמ' 93-106 (המערכת).

Mary Douglas, *Purity and Danger*, London, Boston & Henley 1969, p. 4

כוחות של זיהום, הטבועים במבנה הרעיונות ומענישים על שבירה סמלית של מה שצריך להיות מאוחד, או על איהוי סמלי של מה שצריך להיות נפרד. מכך עולה ש"זיהום" הוא סוג של סכנה שאינה אמורה לתת את אותותיה אלא במקומות שבהם קווי המבנה - קוסמי או חברתי - מוגדרים בבירור. אדם מזהם הוא תמיד לא בסדר. התפתח אצלו [כך במקור] נגע כלשהו, או שהוא פשוט חצה איזה קו שאין לחצותו, וההתקה הזאת התירה מאסוריה סכנה זו או אחרת.<sup>10</sup>

10. שם, עמ' 113.

בספרו *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*

מזהה סיימון וטני, במובן מסוים, את ההבניה העכשווית של "האדם המזהם" עם נשא האיידס.<sup>11</sup> לא זו בלבד שהמחלה נתפסת כ"מחלת ההומואים", אלא שלכל אורך תגובתה ההיסטורית וההומופובית של המדיה על המחלה ניכרת הבניה טאקטית של רצף בין מעמדו המזוהם של ההומוסקסואל, שנוצר כתוצאה מהסגת הגבולות שהיא היא ההומוסקסואליות, לבין המחלה כמצג ספציפי של זיהום הומוסקסואלי. העובדה שהמחלה מועברת באמצעות החלפה של נוזלי גוף מצביעה – באמצעי המחשה הסנסציוניים של מערכות המשמוע ההומופוביות – על הסכנות הנשקפות לסדר החברתי באשר הוא מצד קווי תיחום גופניים המתאפיינים בחדירות. דאגלס מציינת ש"הגוף הוא דגם שעשוי לייצג כל מערכת תחומה. קווי התיחום של הגוף עשויים לייצג קווי תיחום אחרים הנתונים במצב של איום או סכנה",<sup>12</sup> ובהמשך היא מעלה שאלה שהיה אפשר לצפות לקרוא כדוגמתה אצל פוקו: "מה הסיבה לכך ששולי הגוף נחשבים כטעונים במיוחד בכוח ובסכנה?"<sup>13</sup>

11. Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*, University of Minnesota Press 1988

12. דאגלס (לעיל, הערה 9), עמ' 115.

13. שם, עמ' 121.

בתשובה טוענת דאגלס שכל המערכות החברתיות פגיעות בשוליהן, ושכל סוגי השוליים נחשבים לפיכך כמסוכנים. אם הגוף הוא סינקדוכה של המערכת החברתית באשר היא, או אתר שבו מערכות פתוחות משיקות זו לזו, אזי כל סוג של חדירות בלתי מוסדרת מהווה מוקד של זיהום וסכנה. מאחר שמין אנאלי ואוראלי בין גברים כרוך בבירור בסוגי חדירות גופנית שאינם מקובלים על הסדר ההגמוני, הומוסקסואליות גברית תהווה, מנקודת מבט הגמונית שכזו, אתר של סכנה וזיהום, וזאת גם בטרם היותה האיידס ובלי להביא בחשבון את נוכחותו התרבותית. בדומה לכך, מעמדן ה"מזוהם" של הלסביות מתעלם מהיותן קבוצה בסיכון הידבקות נמוך במונחי האיידס ומבליט דווקא את הסכנות הנלוות ליחסיהן הגופניים. חשוב לציין שהקיום "מחוץ" לסדר ההגמוני אין משמעו קיום "בתוך" טבע מוטונף ופרוע. באורח פרדוקסלי, ההומוסקסואליות נתפסת כמעט תמיד, במסגרת כלכלת המשמוע ההומופובית, כלא תרבותית וכלא טבעית כאחת.

ההבניה של קווי מתאר גופניים יציבים נסמכת על אתרים קבועים של חדירות ואי חדירות גופנית. אותן פרקטיקות מיניות – בהקשרים הומוסקסואליים והטרנסקסואליים כאחד – הפותחות פני שטח ופתחי גוף למשמוע ארוטי וחותרמות אחרים בפניו, גם מטביעות מחדש את גבולותיו של הגוף לאורך קווים תרבותיים חדשים. מין אנאלי בין גברים הוא דוגמה לכך, וכזה הוא גם הארגון מחדש הרדיקלי של איברי הגוף בספרה של ויטיג *The Lesbian Body*. דאגלס מצביעה על "סוג של זיהום מיני המבטא תשווקה לשמור על הגוף בלא פגע (מבחינה פיזית וחברתית)",<sup>14</sup> ומזכירה שתפיסתו

14. שם, עמ' 140.

של הגוף כ"טבעי" היא כשלעצמה תולדה של סוגי טאבו המתווים את אותה נפרדות של הגוף מתוקף קווי התיחום היציבים שלו. יתרה מזו, גם טקסי המעבר המטילים פיקוח על פתחי גוף שונים קדם-מניחים הבניה הטרוסקסואלית של סוגי יחסים, עמדות ואפשרויות ארוטיות שכבר מוגדרו. פריעתם של יחסים מוסדרים אלה משבשת בהתאם גם את קווי התיחום שקובעים מה זה בכלל להיות גוף. ואכן, החקירה הביקורתית המבקשת לאתר את הפרקטיקות המסדירות שבאמצעותן מובנים קווי המתאר הגופניים, היא למעשה הגנאלוגיה של "הגוף" בנפרדותו – חקירה שעשויה רק להעמיק את הרדיקליות של התיאוריה הפוקוויאנית.<sup>15</sup>

דיונה של קריסטבה במוקצה מחמת מיאוס בספרה *Powers of Horror* מניח יסודות לחקירת השימושים בהבחנה הסטרוקטורליסטית הזאת, בטאבו המכונן קווי תיחום, למטרות הבניה של סובייקט נפרד באמצעות הדרה.<sup>16</sup> "המוקצה" (abject) מורה על מה שהורחק מן הגוף, נפרק כהפרשה, הפך ל"אחר" פשוטו כמשמעו. הדבר נדמה כהרחקה של יסודות זרים, אלא שהזהר מתכונן למעשה באמצעות ההרחקה הזאת. ההבניה של "הלא-אני" כמוקצה מכוננת את קווי התיחום של הגוף, שהם גם קווי המתאר הראשונים של הסובייקט. כותבת קריסטבה:

תחושת הורא גורמת לי להיאסם מול אותה שמנת, מפרידה אותי מהאם ומהאב המגישים אותה. "אני" לא רוצה דבר מהרבר הזה, מאותו סימן של תשוקתם; "אני" לא רוצה להקשיב, "אני" לא מטמיעה את זה, "אני" מרחיקה את זה. אבל מכיוון שהמזון אינו "אחר" עבורי "אני", הקיימת רק בתשוקתם, אני מרחיקה את עצמי, אני יודקת את עצמי החוצה, אני מקצה את עצמי באותה תנועה שבה "אני" מתיימרת לכונן את עצמי.<sup>17</sup>

קווי התיחום של הגוף, בדומה להבחנה בין פנימי לחיצוני, מתכוננים באמצעות פליטה והערכה מחדש של דבר מה שהיה במקורו חלק מן הוהות, תוך הפיכתו לכלל אחרות מטמאת. כפי שהציעה איריס כאשר השתמשה בקריסטבה כדי להסביר סקסזיזם, הומופוביה וגזענות, הדחייה של גופים בגין מינם, מיניותם ו/או צבעם היא "הרחקה" הגוררת "רתיעה" ושאת נפש, המעמידים וממצקים זהויות הגמוניות בתרבות לאורך צירי הבדל של מין/גזע/מיניות.<sup>18</sup> ניכוסה של קריסטבה בידי יאנג מראה כיצד עשויות תחושות של רתיעה ושאת נפש לתרום למיצוקן של "זהויות" המבוססות על המיסוד של ה"אחר" או של מערך "אחרים" באמצעות הדרה ושליטה. גבול או קו תיחום, קלוש ככל שיהיה, המתוחזק למטרות של הסדרה ופיקוח חברתי, הוא שמכונן, באמצעות חלוקה, את העולמות ה"פנימיים" וה"חיצוניים" של הסובייקט. קו התיחום הזה בין הפנימי לחיצוני נשחת על ידי אותם מעברי הפרשה שבהם הפנימי הופך בפועל לחיצוני, ופונקציית ההפרשה הזאת נעשית הדגם שעל פיו מושגות צורות אחרות של הבדלי זהות – המודוס של הפיכת האחרים לצואה. כדי שעולמות פנימיים ועולמות חיצוניים יישארו מובחנים לפני ולפנים, פני השטח של הגוף כולו נדרשים לאי חדירות בלתי אפשרית. חתימה זו של פני השטח תכונן את קו התיחום הרציף של הסובייקט; אלא שבדיוק אותה וזהומה הפרשתית שממנה הוא

15. מאמרו של מישל פוקו "A Preface to Transgression" (המופיע בתוך *Counter-Memory, Practice*) מסמן עמדת-נגד מעניינת להבחנה של דאגלס בדרך קווי תיחום גופניים המכוננים על ידי טאבו על גילוי עריות. מאמר זה, שנכתב במקורו כמחווה לז'ורז' בטאיי, חוקר בחלקו את ה"לכלוך" המטפורי של תענוגות טרנסג'סיביים ואת הקישור של פתח הגוף האסור עם הקבר המכוסה עפר, וראו פוקו (לעיל, הערה 2), עמ' 46-48.

16. קריסטבה דנה בעברתה של מרי דאגלס, וראו Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Columbia University Press 1982. בהטמיעה את תובנותיה של דאגלס לתוך קריאתה-שלה את לאקאן, כותבת קריסטבה: "טומאה היא מה שמושך מן המערכת הסמלית. היא מה שחומק מאותה רציונליות חברתית, מאותו סדר לוגי שעליו מבוסס האגד החברתי, שאו מתבדל מן הצירוף-הומני של אינדיבידואלים, ובקצהו, מכונן שיטת סיווג או מבנה" (שם, עמ' 65).

17. שם, עמ' 3.  
18. Iris Marion Young, "Abjection and Oppression: Unconscious Dynamics of Racism, Sexism and Homophobia" מאמר זה הוצג לפני החברה לפנומנולוגיה ולפילוסופיה אקזיסטנציאליסטית באוניברסיטת נורת'וסטון, 1988; נרסה מורחבת ראו Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1991.

חרד היא שתביא להתפוצצותו הבלתי נמנעת של המתחם הסגור הזה. גם בלי להביא בחשבון את המטרפורות החזקות של ההבחנות המרחביות בין פנימי לחיצוני, הן נותרות מונחים לשוניים שמוזנים ומנסחים מערך של פנטזיות, מאיימות ונחשקות כאחת. ל"פנימי" ול"חיצוני" יש מובן רק ביחס לקו תיחום מתווך החותר ליציבות. והיציבות הזאת, הלכידות הזאת, נקבעת בחלקה הגדול על ידי סדרים תרבותיים המבטיחים את קיומו של הסובייקט ומחייבים את התבדלותו מן המוקצה. "פנימי" ו"חיצוני" מהווים אפוא הבחנה בינארית המייצבת וממצקת את הסובייקט הלכיד. במקרים של קריאת תיגר על הסובייקט מתחוללת התקה במובנם ובהכרחיותם של המונחים. אם "העולם הפנימי" חדל להורות על טופוס, אזי הקביעות הפנימיות של העצמי, ומתוך כך גם המקום הפנימי של הזהות המיגדרית, נעשים מפוקפקים במידה שווה. השאלה המכרעת כאן איננה **כיצד** הופנמה הזהות הזאת – כאילו היתה ההפנמה תהליך או מנגנון שאפשר לשחזר בתיאור; השאלה היא זו: מאיזו עמדה אסטרטגית בשיח הציבורי, ומאילו סיבות, השתרשו הדימוי של הפנימיות והקיטוב הבינארי של פנים/חוץ? באיזו שפה מידמה "המרחב הפנימי"? מהי ההדמיה הזאת, ומתוקף איזה דימוי של הגוף היא זוכה במשמעות? כיצד מסמן הגוף, על פני השטח שלו-עצמו, את אי הנראות של מעמקיו הנסתרים?

## מפנימיות לחבני ביצוע מיגדריים

בספרו *Surveiller et punir* קורא פוקו תיגר על תפקודה של שפת ההפנמה בשירותו של משטר הפיקוח שעניינו השאיה וסובייקטיבציה של פושעים.<sup>19</sup> אף על פי שבספרו *תולדות המיניות* התנגד פוקו למה שהבין כאמונה הפסיכואנליטית באמת ה"פנימית" של המין, בהקשר של תולדות הקרימינולוגיה, הביקורת על דוקטרינת ההפנמה משמשת אותו למטרות אחרות. במובן מסוים אפשר לקרוא את *Surveiller et punir* כנסיון לכתוב מחדש את דוקטרינת ההפנמה של ניטשה בגנאלוגיה של המוסר, על פי הדגם של **ההטבעה**. באשר לאסירים, כותב פוקו, האסטרטגיה היתה לא לדכא בכוח את תשוקותיהם, אלא לחייב את גופיהם לסמן את חוקי האיסור כעצם מהותם, סגנונם וצורכיהם. החוק אינו מופנם כפשוטו אלא מתמוזג עם הגוף, וכתוצאה מכך נוצרים גופים שמסמנים את החוק על פני הגוף ובאמצעותו; החוק מתגלה כך כמהות של עצמיותם, כמובן של נפשם ושל תודעתם, כחוק של תשוקתם. בעצם, החוק גלוי לגמרי וחבוי לגמרי בעת ובעונה אחת, מאחר שלעולם הוא אינו מופיע כחיצוני לגופים שאותם הוא משיא והופך לסובייקטים. כותב פוקו: "תהיה זו טעות לומר שהנפש היא אשליה או אפקט אידיאולוגי. נהפוך הוא: היא קיימת, יש לה ממשות, היא מיוצרת דרך קבע **סביב** הגוף, **עליו**, **בתוכו**, בעצם הכוח המופעל על המוענשים".<sup>20</sup> הדימוי של הנפש הפנימית, המובנת כמה ש"בתוך" הגוף, מסומן באמצעות הטבעתו על הגוף – אף על פי שהנפש הפנימית מסתמנת בראש ובראשונה בעצם העדרה, באי נראותה רבת-הכוח. האפקט של חלל פנימי מְבָה מושג באמצעות סימונו של הגוף כמתחם סגור, מלא חיים ומקודש. הנפש היא בדיוק מה שחסר לגוף, והגוף מציג את עצמו לפיכך כחֶסֶר מסמן. אותו חֶסֶר, שהוא **הוא** הגוף,

19. חלקים מן הדיון להלן כבר הופיעו בשני מאמרים שפרסמתי בעבר, וראו "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse", in Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York 1989; "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal* 20:3, Winter 1988

20. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris 1975 (ההדגשות שלי, ג"ב), וראו גם *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, New York 1979, p. 29

מסמן את הנפש כמה שאינו יכול להיראות. במובן זה, הנפש היא משמעות של פני שטח הסותרת ומתיקה את עצם ההבחנה פנימי/חיצוני; דימוי של חלל נפשי פנימי הכתוב על הגוף כסימון או כמשמעות חברתי, שאינו חדל לכפור בעצמו ככזה. במונחיו של פוקו, הנפש אינה כלואה על ידי הגוף או בתוכו, כפי שעולה מאי-אלו דימויים נוצריים, שכן "הנפש היא הכלא של הגוף".<sup>21</sup>

תיאור מחדש של תהליכים תוך-נפשיים במונחים של פוליטיקת פני השטח של הגוף מרמז לתיאור מחדש נלווה, הרואה את המיגדר כייצור ממשטר של דימויי פנטזיה באמצעות משחק של נוכחות והעדר על פני השטח של הגוף, כהבניה של הגוף הממוגדר באמצעות סדרה של הדרות, הכחשות וחוסרים מסמנים. אבל מה קובע את הטקסט הגלוי והחבוי של פוליטיקת הגוף? מהו האיסור המחולל את סגנונו הגופני של המיגדר, את ההדמיה המפונטזת והפנטסטית של הגוף? כבר עסקנו בטאבו על גילוי העריות ובטאבו הקודם לו, על ההומוסקסואליות, בבחינת הרגעים המחוללים של הזהות המיגדרית, בבחינת האיסורים שמייצרים זהות על פי רשתות של מובנות תרבותית המבססות הטרוסקסואליות כפוייה המוצגת כאידיאל.<sup>22</sup> ייצור ממשטר זה מביא לייצוב כוזב של המיגדר, שהולם את האינטרסים של ההבניה הטרוסקסואלית ושל הסדרת המיניות במסגרת פונקציית הרבייה. הבניית הלכידות מסתירה את הנתקים המיגדריים הרזוחים בתוך הקשרים הטרוסקסואליים, ביסקסואליים והומו-לסביים, שבהם מיגדר אינו נגזר בהכרח ממין, ותשוקה (או מיניות ככלל) אינה נגזרת ממיגדר – הקשרים שבהם אף לא אחד מממדים אלה של גופניות-נושאת-משמעות מבטאים או משקפים האחד את האחר. כאשר חוסר הארגון וההתפוררות של שדה הגופים פורמים גם את המבדה המסדיר של הלכידות הטרוסקסואלית, נדמה שהדגם האקספרסיבי הזה מאבד את כוחו התיאורי. האידיאל המסדיר נחשף אפוא כנורמה, כמבדה המסווה את עצמו כחוק של התפתחות טבעית ובעצם מסדיר את השדה המיני שאותו הוא מתיימר לתאר.

גם על פי תפיסת ההזדהות כפנטזיית הכלה המתגלמת בפעולה, ברור שהלכידות אינה אלא איווי, אידיאל, ושהאידיאליזציה עצמה היא אפקט של המשמעות הגופני. במלים אחרות, פעולות, מחוות ותשוקה מייצרות אפקט של גרעין פנימי או של עצמות (substance), אבל הן מייצרות אותו על פני השטח של הגוף, באמצעות המשחק של חוסרים מסמנים המניחים – אך לעולם אינם חושפים – את העקרון המארגן של הזהות כסיבתם. פעולות, מחוות וגילומים אלה, כפי שהם מובנים בדרך כלל, הם ביצועיים (פרפורמטיביים) במובן זה שהמהות או הזהות שבכוונתם לבטא הן מבדים המיוצרים ומשומדים באמצעות סימנים גופניים ואמצעים דיסקורסיביים אחרים. הקביעה שהגוף הממוגדר הוא ביצועי פירושה שאין לגוף מעמד אונטולוגי בנפרד מן הפעולות השונות המכוונות את ממשותו. פירושה גם שאם אותה ממשות היא מבדה של מהות פנימית, אזי אותה פנימיות עצמה היא אפקט ופונקציה של שיח ציבורי וחברתי מובהק, הסדרה ציבורית של פנטזיה באמצעות פוליטיקת פני השטח של הגוף, משטרת הגבולות של המיגדר, המבדילה את הפנימי מן החיצוני ובכך ממסדת את "אחדותיותו" של הסובייקט. במלים אחרות, פעולות ומחוות, תשוקות המתנסחות ומתגלמות בפעולה, יוצרות את אשליית הפנים, אשליה של גרעין

22. ראו על כך בתוך Gender Trouble, עמ' 59-72 (המערכת).

מיגדרי מאורגן, המתוהזקת באמצעים דיסקורסיביים למטרות של הקדחת המיניות במסגרת החובה של ההטרסקסואליות שמטרתה רבייה. לעומת זאת, אם ממקמים את "סיבת" התשוקה, המחווה והפעולה בתוך ה"עצמי" של הפועל, אזי ההסדרות הפוליטיות ופרקטיקות המשטור, שמייצרות את המיגדר הלכיד למראית עין, מותקות למעשה מתחומו של הנראה לעין. התקת המקור הפוליטי והדיסקורסיבי של הזהות המיגדרית אל "גרעין" פסיכולוגי שומטת את הקרקע מתחת לדיון בכינונם הפוליטי של הסובייקט הממוגדר ושל מושגיו הבדויים בדבר הפנימיות הבלתי נגישה של מינו או של זהות האמיתית.

אם האמת הפנימית של המיגדר היא מבדה, ואם מיגדר אמיתי הוא פנטזיה הממוסדת ומוטבעת על פני השטח של הגופים, אזי דומה שמגדרים אינם עניין של אמת או כזב, אלא רק מראיות האמת המיוצרות על ידי שיח המניח זהות ראשונית ויציבה. בספרה *Mother Camp: Female Impersonators in America* טוענת האנתרופולוגית אסתר ניוטון שמבנה ההתחזות מערטל את אחד ממנגוני המפתח של המבדים שבאמצעותם מתבצעת ההבניה החברתית של המיגדר.<sup>23</sup> אוסיף על כך שהדראג מערער לגמרי את ההבחנה בין מרחב נפשי פנימי למרחב נפשי חיצוני ומגחיק ביעילות הן את הדגם האקספרסיבי של המיגדר והן את התפיסה של זהות מיגדרית אמיתית. כותבת ניוטון:

בבטיויי המורכבים ביותר [הדראג] הוא היפכא-מסתברא כפול שניים, שאומר כי "מראית העין אינה אלא אשליה". הדראג אומר [בלשון ההאנשה הייחודית של ניוטון]: "הופעתי ה'חיצונית' נשית אמנם, אבל מהותי ה'פנימית' [הגוף] גברית". בו בזמן הוא מסמל את ההיפכא-מסתברא הנגדי: "הופעתי ה'חיצונית' [הגוף שלי, המיגדר שלי] גברית אמנם, אבל מהותי ה'פנימית' [אני-עצמי] נשית".<sup>24</sup>

23. ניוטון (לעיל, הערה 1).

24. שם, עמ' 103.

שתי הטענות לאמת סותרות אפוא זו את זו, ובכך הן מתיקות את כל הגילומים של סימני המיגדר מתחומו של שיח האמת והשקד. התפיסה של זהות מיגדרית מקורית או ראשונית מהווה לא פעם מושא לפארודיה במסגרת הפרקטיקות התרבותיות של הדראג, הטרנסוסטיזם והסגנון המיני של זהויות בוך/בם (butch/femme). במסגרת התיאוריה הפמיניסטית הובנו זהויות פארודיות אלה אם כהשפלה לנשים, במקרה של דראג וטרנסוסטיזם, ואם כניכוס לא ביקורתית של תפקידי מין סטריאוטיפיים מתוך הפרקטיקה של ההטרסקסואליות, בייחוד במקרה של זהויות בוך/בם לסביות. אלא שהיחס בין ה"חיקוי" ל"מקור" מורכב לדעת יותר מזה שאותה ביקורת מאפשרת בדרך כלל. יתרה מזאת, הוא מרמז לנו על הדרך לחשוב מחדש את היחס בין ההזדהות הראשונית – דהיינו, המובנים המקוריים שהוקנו למיגדר – לבין הנסיון המיגדרי שבא בעקבותיה. הצגת הדראג משתעשעת בהבחנה בין האנטומיה של המציג לבין המיגדר המוצג, אבל למעשה לפנינו שלושה ממדים קונטינגנטיים של גופניות נושאת משמעות: מין אנטומי, זהות מיגדרית והצגה (performance) מיגדרית. אם האנטומיה של המציג מובחנת מראש מן המיגדר שלו, ושניהם מובחנים מן המיגדר של ההצגה, אזי ההצגה יוצרת צדימה לא רק בין מין להצגה, אלא גם



בין מין למיגדר ובין מיגדר להצגה. בה במידה שהדראג יוצר תמונה אחדותית של "אישה" (המעוררת לעתים קרובות את התנגדותם של מבקרים), הוא גם חושף את נפרדותם של אותם היבטי הנסיון המיגדרי, שהוצגו שלא כדין כטבעיים כאשר הוצבו כמקשה אחדותית אחת באמצעות המבדה המסדי של הלכידות ההטרודוסקואלית. **באמצעות חיקוי של מיגדר, הדראג חושף בבלי משים את המבנה החיקוי של המיגדר עצמו – וכן את הקונטינגנטיות שלו.** ואמנם, חלק מקלות הדעת המענגת של ההצגה עולה מן ההכרה בקונטינגנטיות הרדיקלית של היחס בין מין למיגדר, לנוכח תצורות תרבות של אחדויות סיבתיות, שנתפסות על פי רוב כטבעיות וכהכרחיות. במקום חוק הלכידות ההטרודוסקואלית, לפנינו מין ומיגדר שעוברים דהיטרולריוציה באמצעות הצגה המודה בנפרדותם וממחיזה את המנגון התרבותי של אחדותיותם הבדויה.

תפיסת הפארודיה המיגדרית המוצעת כאן אינה מניחה את קיומו של מקור שאותו מחקות זהויות פארודיות ממין אלה. אדרבא, הפארודיה **נסובה על** מושג המקור עצמו; בדיוק כפי שהפסיכואנליזה רואה בהזדהות המיגדרית פנטזיה על פנטזיה, השתנות לדמותו של "אחר" שגם הוא תמיד "דמות" כפולה כזאת מלכתחילה, כך הפארודיה המיגדרית מגלה שהזדהות המקורית, שעל פיה מעצב המיגדר את עצמו, היא חיקוי נטול מקור, או, ליתר דיוק, תוצר המציג את עצמו למעשה – כלומר, במעשיו ובאפקטים שלו – כחיקוי. התקה מתמדת זו מכוננת נזילות של זהויות המצביעה על פתיחות לשכתוב ולסימון מחדש (resignification) של הקשרי משמעות; ריבוי הזהויות הפארודי מנשל את התרבות ההגמונית ואת מבקריה מהתיימרותם לזהויות מיגדריות "טבעיות" או מהותניות. אף על פי שמובני המיגדר המאומצים בידי הסגנונות הפארודיים הללו משתייכים בבירור לתרבות הגמונית ומיסוגנית, בכל זאת הם מופשטים מטבעיותם ומונעים מחדש מתוך ההקשר הפארודי האחר שלתוכו הוכנסו. בהיותם חיקויים שמתיקים באופן בוטה כל כך את המובן של המקור, הם מחקים למעשה את מיתוס המקוריות עצמו. אפשר אפוא לחשוב מחדש את הזהות המיגדרית לא כהזדהות מקורית המהווה סיבה קובעת, אלא כהיסטוריה אישית/תרבותית של מובנים מקובלים הכפופים למערך של פרקטיקות חיקוי, המפררות הצדה לחיקויים אחרים ויחד אתם מבנות את אשליית הראשוניות והפנימיות של העצמי הממוגדר – או מגחיכות באמצעים פארודיים את המנגון של אותה הבניה עצמה.

על פי פרדריק ג'יימסון במאמרו "פוסט־מודרניזם וחברת הצריכה", החיקוי המגחיק את מושג המקור מאפיין את הפסטיש, ולא דווקא את הפארודיה:

הפסטיש, בדומה לפארודיה, הוא חיקוי של סגנון ייחודי או יוצא דופן, התהדרות במסיכה של סגנון, דיבור בשפה מתה: אבל זוהי פרקטיקה גייטרלית של מימיקה החסרה את המניעים הנסתרים של הפארודיה, את הדחף הסאטירי, את הצחוק – אותה תחושה חביבה עדיין שקיים משהו **נורמלי**, שבהשוואה אליו מצטייר הדבר המחוקק כקומי למדי. הפסטיש הוא פארודיה ריקה, פארודיה שאיבדה את חוש ההומור.<sup>25</sup>

Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, WA 1983, p. 114  
פיתוח מאוחר יותר של מאמר זה, בשם "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", תורגם לעברית, וראו פרדריק ג'יימסון, "פוסט-מודרניזם, או ההגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר", תרגום עדי גינצבורג-הירש, קץ 10, 1990, עמ' 101-119 (המערכת).

ואולם, אובדנה של תחושת ה"נורמליות" עשוי להתגלות כמצחיק כשלעצמו, בייחוד כאשר "הנורמלי", "המקור", נחשף כהעתק (והעתק כושל, מטבע הדברים), כאידיאל שאין אדם המסוגל לגלמו בשלמותו. במובן זה, הצחוק פורץ מתוך ההבנה שמעמדו של המקור, מלכתחילה ולכל אורך הדרך, לא היה אלא נגזר.

הפארודיה אינה חתרנית כשלעצמה, וחיבת להיות דרך להבין מה מזכה סוגים מסוימים של חזרות פארודיות באפקט מערער כל כך, טורד מנוחה באמת ובתמים, ואילו חזרות נעשות נוחות לביות ומוחזרות בקלות יתרה לשירות ההגמוניה התרבותית. ברור שלצורך זה אין די בטיפולוגיה של פעולות, מאחר שההתקה הפארודית והצחוק הפארודי תלויים בהקשר ובמנגנון התקבלות המאפשרים לטפח את הטשטוש החתרני. איו הצגה (ובאיזה הקשר) תהפוך את ההבחנה פנים/חוץ ותניע אותנו לחשוב מחדש, מן השורש, את קדם-ההנחות הפסיכולוגיות של הזהות המיגדרית ושל המיניות? איזה ביצוע (ובאיזה הקשר) יחייב אותנו לבחון מחדש את מקומם ואת יציבותם של מושגי הגבריות והנשיות? ואיזה סוג של ביצוע מיגדרי יגלם ויחשוף את הביצועיות של המיגדר עצמו בדרך שתערער את קטגוריות הזהות והתשוקה הנתפסות כטבעיות?

אם הגוף אינו "ישות" אלא קו תיחום משתנה, פני שטח שחידרותם מוסדרת בדרכים פוליטיות, פרקטיקת משמוע במסגרת שדה תרבותי של היררכיה מיגדרית והטרנסקסואליות כפויה – איו שפה נותרת בידינו להבנת הגילום הגופני הוה, המיגדר, המסתמן כ"פנימי" על פני השטח שלו? ייתכן שסארטר היה קורא לפעולה זו "סגנון של הוויה"; פוקו – "סגנון הקיום"; ובעקבות קריאתי את דה'בובואר אטען שגופים ממוגדרים הם ריבוי "סגנונות הבשר". סגנונות אלה לעולם אינם במלואם תוצר של סגנון עצמי, שכן לסגנונות יש היסטוריה, והיסטוריות אלה מתנות ומגבילות את האפשרויות. חשבו על מיגדר, למשל, כסגנון גופני, "מעשה" התכוונותי וביצועי כאחד, כאשר **ביצועיות** פירושה הבניה דרמטית וקונטינגנטית של משמעות.

ויטיג מבינה את המיגדר כפועל יוצא של ה"מין", כאשר ה"מין" הוא ציווי המחייב את הגוף להיעשות סימן תרבותי, להגשים את עצמו מתוך ציות לאפשרות שהותוותה ונתחמה על ידי ההיסטוריה, ולעשות זאת לא רק פעם או פעמיים, אלא כפרויקט גופני מתמשך וחזרתי. ואולם, תפיסה זו של "פרויקט" מניחה את כוחו המחולל של רצון רדיקלי, ומכיוון שהמיגדר הוא פרויקט שתכליתו הישרדות תרבותית, המונח **אסטרטגיה** מייטיב להמחיש את הכפייה שתחתה מתרחש הביצוע המיגדרי על כל גווניו. לפיכך, כאסטרטגיית הישרדות במסגרת מערכות חובה, המיגדר הוא ביצוע שמנגנון ענישה ברור בצדו. החלוקה למיגדרים נפרדים היא אחד מן האמצעים שהופכים אינדיבידואלים לבני אנוש בתרבות העכשווית; ואכן, אנו נוהגים להעניש את אלה שנשלים בביצוע המיגדר שלהם כהלכה. מאחר שאין "מהות" שהמיגדר מבטא או מחצין ואין אידיאל אובייקטיבי שאליו הוא שואף, ומכיוון שהמיגדר אינו עובדה, פעולות המיגדר השונות הן שיוצרות את רעיון המיגדר, ובלעדיהן לא יהיה שום מיגדר בכלל. מיגדר הוא אפוא הבניה שמסתירה דרך קבע את ראשיתה ואת תולדותיה; ההסכמה

הקולקטיבית האילמת לבצע, לייצר ולשמר מיגדרים נפרדים וקוטביים כמבדים תרבותיים מוצנעת על ידי האמינות של אותם תוצרים – ועל ידי העונשים הצפויים לאלה שמסרבים להאמין בהם; ההבניה "מחייבת" את אמונתנו בהכרחיותה ובטבעיותה. האפשרויות ההיסטוריות שהתגשמו בסגנונות גופניים שונים אינן אלא אותם מבדים תרבותיים שהוסדרו באמצעי ענישה והוטמעו בגוף – או, לחלופין, נדחו – בכפייה.

הבה נניח שהצטברות של משקעי נורמות מיגדריות מייצרת את התופעה הייחודית של "מין טבעי", "אישה אמיתית", או כל מבדה חברתי רווח ומחייב – ושמשקעים אלה, בתורם, מייצרים במרוצת הזמן מערך של סגנונות גופניים, שבצורתם המוחפצת נדמים כהתפתחותם הטבעית של גופים למינים המקיימים ביניהם יחס בינארי. אם סגנונות אלה מגולמים בפעולה, ואם הם שמייצרים את הסובייקטים הממוגדרים, הלכידים, המציגים את עצמם כמחולליהם – איזה סוג של ביצוע או הצגה עשוי לערטל את ה"גורם" המדומה הזה ולחשוף את היותו "אפקט"?

אם כן, באיזה מובנים מיגדר הוא הצגה? כמו בדרמות חברתיות פולחניות אחרות, עלילת המיגדר דורשת ביצוע הכרוך בחזרה. חזרה זו היא בעת ובעונה אחת גילום מחודש וחוויה מחודשת של מערך מובנים שכבר זכו למיסוד חברתי, והיא גם הטקסיות היומיומית התורמת להכשרתם.<sup>26</sup> יש אמנם גופים אינדיבידואליים שמגלמים את המובנים הללו כאשר הם מסתגנים לכלל טיפוסים ממוגדרים, אבל "גילומים" אלה, כשלעצמם, מתרחשים במסגרת ציבורית. לגילומים אלה יש מאפיינים ציבוריים וטמפורליים, ואופים הציבורי אינו עניין של מה בכך; אדרבא, הביצוע מושפע מן המטרה האסטרטגית של שימור המיגדר במסגרתו הבינארית – מטרה שאי אפשר לייחסה לסובייקט, שכן אין ברירה אלא להבינה כמה שמייסד וממצק את הסובייקט.

אין חובה להבנות את המיגדר כזהות יציבה או כבסיס של "יכולת פעולה" (agency), כמקום שממנו יוצאות הפעולות השונות; שכן המיגדר הוא זהות המתכוננת בזמן באופן בלתי מורגש, מתמסדת במרחב חיצוני באמצעות חזרה מסוגנת על פעולות. אפקט המיגדר מיוצר באמצעות סגנונו של הגוף, ולפיכך יש להבינו כדרך יומיומית שבה מחוות, תנועות וסגנונות גופניים מסוגים שונים מכוננים את האשליה של עצמי ממוגדר בר קיימא. ניסוח זה מסיט את תפיסת המיגדר מתחומו של מודל הזהות העצמותי אל תחום שדורש את תפיסת המיגדר כטמפורליות חברתית מכוננת. חשוב לומר שאם המיגדר ממוסד באמצעות פעולות נשנות שאין בהן רציפות פנימית, אזי ההופעה העצמותית היא למען האמת זהות מובנית, הישג ביצועי שהקהל של חברת היומיום – ובכלל זה השחקנים עצמם – הגיע לידי אמונה בו ולידי ביצועו מתוך אותה אמונה. המיגדר הוא גם נורמה שלעולם לא תופנם בשלמותה; "הפנימי" הוא סימון של פני שטח, ונורמות מיגדריות הן בסופו של דבר פנטזמות שאי אפשר לגלמן בגוף. ההנחה שהמצע של הזהות המיגדרית הוא חזרה מסוגנת על פעולות לאורך זמן, ולא זהות חלקה למראה, מתיקה את המטפורה המרחבת של "מצע" וחושפת אותה כתצורה מסוגנת, כהתגשמות ממוגדרת של זמן. העצמי הממוגדר, בר הקיימא, מתגלה אז כְּמָה שהובנה על ידי פעולות חוזרות המבקשות אמנם להתקרב לאידיאל של זהות בעלת יסוד עצמותי, אלא שהנתקים האקראיים ביניהן חושפים את

26. ראו Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press 1974, וכן Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Thought", in *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983

רפימותו הומנית ואת הקונטינגנטיות של ה"מצע" הזה. אפשרויות השינוי המיגדרי נחבאות בדיוק ביחס השרירותי שבין הפעולות האלה, באפשרות של כשולן החזרה, בחזרה צורמת או פארודית שחושפת את האפקט הפנטזמטי של הזהות בת הקיימא כהבניה פוליטית חסרת יציבות.

ואולם, גם אם סממנים מיגדריים אינם אקספרסיביים אלא ביצועיים, הם מכוננים למעשה את הזהות שאותה הם מתיימרים לבטא או לחשוף. ההבחנה בין ביטוי (אקספרסיה) לביצועיות מכרעת לעניין זה. אם פעולות וסממנים מיגדריים – דרכיו השונות של הגוף להציג לראווה או לייצר את משמעותו התרבותית – הם ביצועיים, אזי אין זהות קיימת מראש שתשמש אמת מידה לכל פעולה או סממן; במקרה כזה לא יהיו פעולות מיגדריות אמיתיות או שקריות, תקינות או מעוותות, וההנחה של "זהות מיגדרית אמיתית" תיחשף כמבדה מסדיר. הטענה שממשות מיגדרית נוצרת על ידי ביצועים חברתיים המשתמרים לאורך זמן, פירושה שמושגי המין המהותי עצמם, הגבריות או הנשיות האמיתיות או בנות הקיימא, גם הם מובנים כחלק מאסטרטגיה המסתירה את אופיו הביצועי של המיגדר ואת עצם האפשרות להביא, באותם אמצעים ביצועיים, להתרבותן של תצורות מיגדר מחוץ למסגרות המגבילות של שליטה גברית ושל הטרוסקסואליות כפויה.

מיגדרים הם אפוא לא אמיתיים ולא שקריים, לא ממשיים ולא מדומים, לא מקוריים ולא נגזרים. ואולם, בהיותם נשאים אמינים של אותם סממנים, מיגדרים הם למעשה **בלתי אמינים** מיסודם.

## סוף דבר: מפארודיה לפוליטיקה

בפתיחת הדיון העליתי את השאלה הספקולטיבית הבאה: האם מסוגלת הפוליטיקה הפמיניסטית לוותר על "סובייקט" המזוהה עם הקטגוריה "נשים"? השאלה העומדת על הפרק איננה אם הגיוני עדיין, מבחינה אסטרטגית או טאקטית, לרפרד ל"נשים" כדי להעלות תביעות ייצוגיות בשמן; ה"אנחנו" הפמיניסטי הוא תמיד אך ורק הבניה פנטזמטית, שאמנם יש בה טעם, אלא שהיא מתכחשת למורכבותו הפנימית ולעמימותו של המונח ולפיכך היא מכוננת את עצמה רק מבעד להדרה של חלק מסוים מן הציבור שבכוונתה לייצג. ואולם, המעמד הקלוש או הפנטזמטי של ה"אנחנו" אינו סיבה להרים ידיים, או, לפחות, אינו הסיבה **היחידה** להרים ידיים. הוסר היציבות הרדיקלי של הקטגוריה מכון זרקור אל מגבלות ה**יסוד** של התיאוריה הפוליטית הפמיניסטית ופותח פתח לתצורות אחרות – לא רק של מיגדרים וגופים, אלא גם של הפוליטיקה עצמה.

ההגיון המסדתי (foundational) של פוליטיקת הזהות נוטה להניח שזהות העומדת על מכונה היא תנאי ראשון לכל מהלך של ניסוח אינטרסים פוליטיים ויציאה לפעולה פוליטית בעקבותיו. טענתי היא שאין צורך להניח "עושה מאחורי המעשה", שכן ה"עושה" מובנה בדרכים שונות בעצם המעשה ובאמצעותו. אלא שאין בכך חזרה לתיאוריה אקזיסטנציאליסטית של העצמי המתכונן מבעד לפעולותיו, מאחר שהתיאוריה האקזיסטנציאליסטית טוענת לקיומו של מבנה קדם-דיסקורסיבי

המטרים את העצמי ואת פעולותיו גם יחד. מה שמעניין אותי כאן הוא בדיוק ההבניה הדיסקורסיבית המשתנה של האחד בתוך האחר ובאמצעותו. שאלת מיקומה של "יכולת הפעולה" מקושרת בדרך כלל עם "סובייקט" בר קיימא, כאשר ה"סובייקט" מובן כְּמָה שיש לו קיום יציב כלשהו הקודם לשדה התרבות שאתו הוא נושא ונותן; וגם אם רואים את הסובייקט כמוֹבְנָה באופן תרבותי, עדיין טבועה בו "יכולת פעולה", שבדרך כלל נתפסת ככשירות לחשיבה רפלקסיבית, הנותרת בלא פגע מאחר שהיא חורגת מן המערך התרבותי הסבוך שבו היא לכודה. על פי דגם כזה, הסובייקט **שקוע עד צוואר** ב"תרבות" וב"שיח", אבל אלה אינם מכוננים אותו. המהלך הטוען להגדרתו ולשיקועו של הסובייקט הקיים מלכתחילה מצטייר אפוא כהכרחי להעמדת מוקד של "יכולת פעולה", שאינו **נקבע במלואו** על ידי אותה תרבות ואותו שיח. ועדיין, מהלך חשיבה כזה מניח בשוגג (א) ש"יכולת פעולה" תיתכן רק באמצעות הידרשות ל"אני" קדם-דיסקורסיבי, גם כאשר אותו "אני" מצוי בלב-לבה של מלכודת דיסקורסיבית; וכן (ב) ש**כניון** על ידי השיח פירושו **היקבעות** מוחלטת על ידו, כאשר בעצם ההיקבעות יש כדי למנוע את "יכולת הפעולה".

אפילו במסגרת התיאוריות המניחות סובייקט ממוקם או מוגדר ביותר, הסובייקט נדרש עדיין להתמודד עם סביבה המכוננת באופן דיסקורסיבי במסגרת אפיסטמולוגית ניגודית. הסובייקט השקוע בתרבות נושא ונותן על הבניותיו, גם כאשר אותן הבניות הן תארי זהות-שלו. אצל דה-ז'ובואר, למשל, יש "אני" שעושה את המיגדר שלו, שנעשה המיגדר שלו – אבל ה"אני" הזה, המקובע למיגדר שלו, הוא בכל זאת מוקד של "יכולת פעולה" שלעולם אין לזהותו במלואו עם המיגדר שלו. הקוגניטו הזה אף פעם אינו **שייך** במלואו לעולם התרבות שאתו הוא נושא ונותן, גם אם המרחק האונטולוגי המפריד את אותו סובייקט מתארו התרבותיים צר לאין שיעור. תיאוריות זהות פמיניסטיות, המתמקדות בתארים של צבע, מיניות, אתניות, מעמד וכשירות גופנית, מסתכמות תמיד ב"וכו'" מבויש בסוף הרשימה. באמצעות המהלך האופקי הזה של שמות תואר, מבקשות עמדות אלה לתחום סובייקט קבוע – אך מבקשן לעולם אינו ניתן להן בשלמותו. ואולם, כשלוֹן זה עשוי להשכילנו: איזה דחף פוליטי משתמע מה"וכו'" הנואש הזה, שלעתים קרובות כל כך מופיע בסוף שורות מעין אלה? הרי זה סימן לחולשת הטיעון ולחוסר היכולת לשים גבולות לתהליך הסימון והמשמוע כשלעצמו. זהו **סרח העודף** שמלווה בהכרח כל נסיון להעמיד זהות אחת ולתמיד. אלא שה"וכו'" חסר הגבולות הזה מציע את עצמו כנקודת מוצא חדשה לתיאוריה פוליטית פמיניסטית.

אם זהות באה לידי ביטוי מתוך תהליך של סימון או משמוע, אם זהות היא תמיד כבר מסומנת ועם זאת ממשיכה למשמע בגלגוליה בשדות-שיח שונים השלובים זה בזה, אזי אין אפשרות לדון בשאלת "יכולת הפעולה" באמצעות הידרשות ל"אני" שקיומו קודם לתהליך הסימון והמשמוע. במלים אחרות, התנאים המאפשרים ל"אני" לבוא לידי ביטוי נסמכים על מבנה של מערכי סימון ומשמוע, על הכללים המסדירים את השימוש (המוצדק או הלא מוצדק) באותו כינוי גוף, על הפרקטיקות המכוננות את מונחי המובְנָות המאפשרים לאותו כינוי גוף להיכנס למחזור. השפה אינה **מדיום חיצוני או מכשיר** שלתוכו אני יוצקת איזשהו "עצמי" ושבו אני מוצאת השתקפויות של

עצמי. המודל ההגליאני של ההכרה העצמית – שנוכס על ידי מרקס, לוקץ' ומגוון שדות־שיח של שחרור בימינו – קדם־מניח הלימה פוטנציאלית בין ה"אני" התופס את עולמו (ובכלל זה את לשונו) כאובייקט, לבין ה"אני" המוצא את עצמו כאובייקט בתוך אותו עולם. אלא שהדיכוטומיה סובייקט/אובייקט, הטבועה במסורת האפיסטמולוגיה המערבית, מייצרת במו ידיה את עצם הבעייתיות – בעיית הזהות – שאותה היא מבקשת לפתור.

איזו מסורת דיסקורסיבית היא זו הממקמת את ה"אני" ואת ה"אחר" שלו בעימות אפיסטמולוגי, שבסופו של דבר מחליט היכן וכיצד יוכרעו סוגיות של גבולות הידיעה ושל "יכולת הפעולה"? אילו סוגים של "יכולת פעולה" נשללים על ידי ההעמדה של סובייקט אפיסטמולוגי, בדיוק משום שהפרקטיקות והכללים החולשים על העתירה לאותו סובייקט ומסדירים את "יכולת הפעולה" שלו מלכתחילה, נפסלים כאתרים של חקירה והתערבות ביקורתית? נקודת המוצא האפיסטמולוגית איננה, בשום מובן שהוא, בלתי נמנעת, ודבר זה כבר זכה לאישור נאיבי וגורף בתפקודי היומיום של השפה הרגילה – כפי שתועדו בהרחבה בתחום האנתרופולוגיה – הרואים בדיכוטומיה סובייקט/אובייקט ציווי פילוסופי זר וקונטינגנטי, אלים אפילו. שפת הניכוס, האינסטרומנטליות וההרחקה הטיפוסית למודוס האפיסטמולוגי שייכת גם לאסטרטגיית השליטה, המעמתת את ה"אני" עם ה"אחר" ויוצרת, ברגע שההפרדה יצאה אל הפועל, מערך מלאכותי של שאלות בדבר היכולת לדעת את אותו "אחר" ולהחזירו אלינו.

האופוזיציה הבינארית הזאת – כחלק מן הירושה האפיסטמולוגית של שיח הזהות הפוליטי העכשווי – היא מהלך אסטרטגי במערך נתון של פרקטיקות משמוע, שמעמיד את ה"אני" בתוך ובאמצעות האופוזיציה הזאת ואז מחפיץ אותה ככורת, תוך הסתרת המנגנון הדיסקורסיבי שבאמצעותו מכונן אותו בינאריזם עצמו. המעבר מתיאור **אפיסטמולוגי** של זהות לתיאור שממקם את הבעייתיות במסגרת של פרקטיקות **משמוע** מאפשר להתייחס למודוס האפיסטמולוגי עצמו כלא יותר מעוד פרקטיקת משמוע אפשרית וקונטינגנטית. יתרה מזו, הסוגיה של "**יכולת הפעולה**" מנוסחת בו מחדש תוך התחקות אחר דרכי פעולתם של מערכי המשמוע והשכתוב. במלים אחרות, מה שמסומן ומקבל משמעות כזהות אינו נקבע בנקודת זמן נתונה, שאחריה הוא פשוט נתון שם, כמטבע חסרת חיים של שפת דברים. אין ספק שזהויות **עשויות** להופיע כעצמים חסרי חיים; מודלים אפיסטמולוגיים אכן נוטים להישען על חזות הדברים הזאת כנקודת מוצא תיאורטית. ועם זאת, ה"עצם" הקרוי "אני" רק מידמה ככזה באמצעות פרקטיקת משמוע המבקשת להסתיר את מהלכיה ולשוות לתוצאותיהם חזות "טבעית". נוסף על כך, ההתקבלות כזהות עצמותית היא משימה מפרכת, שכן זהות בעלת חזות עצמותית היא למעשה תוצר של כללים, זהות המסתמכת על עתירה קבועה וחוזרת לכללים המתנים ומגבילים את פרקטיקות הזהות שזכו במוקנות תרבותית. ואכן, הבנת הזהות כ**פרקטיקה**, וכפרקטיקת משמוע, פירושה הבנת הסובייקטים כאפקטים של שיח תלוי־כללים, המחזיר את עצמו לתוך פעולות המשמוע היומיומיות וההוות־בכל של החיים הלשוניים. כהפשטה, השפה היא מערכת פתוחה של סימנים היוצרת ומערערת את המוקנות בלא הרף. כמערך של ארגונים לשוניים היסטוריים ספציפיים, היא ריבוי של שדות־שיח, המתקיימים אלה לצד אלה

במסגרות של זמן ויוצרים מבלי משים התלכדויות בלתי צפויות, המצמיחות מצגים ספציפיים של אפשרויות דיסקורסיביות.

כתהליך, המשמיע מעגן בגבולותיו את מה שמכונה בשיח האפיסטמולוגי "יכולת פעולה" (agency). הכללים שחולשים על מה שמובן כזהות – כלומר, הכללים שמאפשרים ומגבילים את הביטוי של "אני" כלשהו, כללים שתמיד מובנים במידת מה על פי מטריצות של היררכיה מיגדרית ושל הטרוסקסואליות כפויה – מתפקדים באמצעות **חזרה**. לכן, כאשר מדברים על כינונו של הסובייקט אין מבקשים לומר אלא שהסובייקט הוא תולדה של עדות־שיח מסוימים, הנשלטים על ידי כללים ושולטים על מובנותה של הטענה לזהות. הסובייקט אינו **נקבע סופית** על ידי הכללים המחוללים אותה, מפני שהמשמיע **אינו אקט מכונן אלא תהליך מוסדר של חזרה**, שגם מסווה את עצמו וגם אוכף את חוקיו בדיוק באמצעות ייצור של אפקטים עצמותיים. במובן מסוים, כל משמיע מתרחש על מסלול של חזרה כפייתית; את "יכולת הפעולה" עלינו למקם אפוא במסגרת אפשרויות הווריאציה על אותה חזרה. אם הכללים החולשים על המשמיע לא רק מגבילים אלא גם פותחים אפשרויות ומעמידים תחומים חלופיים של מובנות תרבותית – דהיינו, אפשרויות מיגדריות חדשות הקוראות תיגר על הקודים הנוקשים של הבינאריזם ההיררכי – אזי רק **במסגרת** פרקטיקות של משמיע חוזר ונשנה אפשרית חתירה תחת מונחי הזהות. הציווי **להיות** מיגדר נתון מייצר כשלונות בלתי נמנעים, מגוון של תצורות לא לכידות שבעצם ריבויין חורגות בהתרסה מן הציווי המחולל אותן. יתרה מזו, הציווי להיות מיגדר נתון מתנהל כשלעצמו באפיקים דיסקורסיביים: להיות אם טובה, להיות מושא תשוקה הטרוסקסואלי, להיות עובד כשיר – בקצרה, לסמן ריבוי של סוגי אחריות בתגובה על מגוון הדרישות השונות המופנות אליך בעת ובעונה אחת. הקיום בצוותא או ההתלכדות האקראית של ציוויים דיסקורסיביים אלה הם שמייצרים את האפשרות של תצורות ויישומים מורכבים, שכן אין זה הסובייקט הטרוסצנדרנטי המאפשר פעולה בלב־לבה של התלכדות כזו. אין כל עצמי קודם להתלכדות, עצמי הניחן ב"שלמות אחדותית" קודם לכניסתו לשדה התרבות המסוכסך הזה. יש רק שימוש מאולתר בכלים במקום שבו הם מזדמנים לנו, כאשר עצם "השימוש המאולתר" מתאפשר על ידי הכלי המונח שם.

מה מהווה חזרה חתרנית במסגרת פרקטיקות משמיע מיגדריות? טענתי ("אני" מיישמת כאן את הדקדוק החולש על ז'אנר סיכום־המסקנות הפילוסופי, אבל יש לציין שהדקדוק עצמו הוא שמיישם ומאפשר את ה"אני" הזה, גם כאשר ה"אני" קשה העורף חוזר עליו כאן, מיישם אותו מחדש, וגם – כפי שיקבעו המבקרים – קורא תיגר על הדקדוק הפילוסופי שמאפשר ומגביל אותו בעת ובעונה אחת) שבמסגרת ההבחנה מין/מיגדר, למשל, המין מציג את עצמו כ"ממשי" וכ"עובדתי", כמצע החומרי או הגופני שעליו פועל המיגדר כאקט של **הטבעה** תרבותית. ועם זאת, המיגדר אינו נכתב על הגוף כפי שמתקן העינויים־בכתובה בסיפורו של קפקא "במושבת העונשין" חורט את עצמו, בדרך בלתי נתפסת, בשרו של הנאשם. שכן, השאלה איננה מובן נושאת ההטבעה הזאת בתוכה, אלא איזה מנגנון תרבותי מארגן את המפגש הזה בין מכשיר לגוף, ואילו התערבויות אפשריות בחזרה הטקסטית הזאת. "הממשי" ו"העובדתי־מיני" הם הבניות פנטזמטיות – אשליות של עצמות – שגופים מחויבים להתקרב אליהן, אך

לעולם אינם מגיעים לידי כך. מה מאפשר אפוא את חשיפת הבקע בין הפנטזמטי לממשי, שמתוכו עשוי הממשי להכיר בהיותו פנטזמטי? האם גלומה בכך אפשרות לחזרה שאינה תחומה במלואה על ידי הציווי למצק מחדש זהויות הנתפסות כטבעיות? ממש כשם שפני השטח של הגוף מתגלמים בתור "הטבעי", כך עשויים אותם פני שטח להפוך לאתר של ביצוע שיש בו משום צרימה ודהינטורליזציה, אתר החושף את מעמדו הביצועי של "הטבעי" עצמו.

פרקטיקות של פארודיה עשויות לשרת את בחינתה מחדש ואת ארגונה מחדש של עצם ההבחנה בין תצורה מיגדרית "טבעית" ומועדפת לבין כוז שגדמית כגזרת, פנטזמטית ומימטית – העתק כושל, כביכול. ואין ספק שפארודיה שימשה ומשמשת גם כדי לקדם פוליטיקה של ייאוש, שמצדיקה את מה שנראה כהדרה בלתי נמנעת של מיגדרי שוליים מן הטריטוריה של הטבעי והממשי. ועדיין, הכשלון הזה להפוך ל"ממשי" ולגלם את "הטבעי" הוא, לטענתי, כשלונם המכונן של כל הגילומים המיגדריים, מעצם הסיבה שאותם מקומות אונטולוגיים הם ביסודם בלתי ניתנים לאכלוס. לכן יש מן הצחוק החתרני באפקט הפסטיש של פרקטיקות פארודיות, שהמקורי, האוטנטי והממשי עצמם מתכוננים בהן כאפקטים. אובדן הנורמות המיגדריות מוביל להתרבות של תצורות מיגדריות, לערעור יציבותם של מונחי הזהות העצמותית ולנישול הנרטיבים ה"טבעיים" של ההטרודסקסואליות הכפויה מגיבוריהם המרכזיים: ה"גבר" וה"אישה". החזרה הפארודית של המיגדר חושפת גם את האשליה שבתפיסת הזהות המיגדרית כעומק אין חקר וכעצמות פנימית. המיגדר – בבחינת אפקטים של ביצועיות ערמומית הנאכפת באופנים פוליטיים – הוא "גילום", כביכול, הפרוץ להתפצלויות, לפארודיה עצמית, לביקורת עצמית ולכל אותם מפגני ראווה מוגזמים של "הטבעי", שבעצם ההגזמה שבהם חושפים את מעמדו הפנטזמטי מיסודו.

ניסיתי להעלות את הטענה שקטגוריות הזהות, שנתפסות על פי רוב כנכס צאן ברזל של הפוליטיקה הפמיניסטית – כלומר כחיוניות להנעתו של הפמיניזם כפוליטיקה של זהות – מגבילות ומרסנות מלכתחילה ובו בזמן את עצם האפשרויות התרבותיות שהפמיניזם אמור לפתוח. את האילוצים הסמויים הללו, המייצרים "מין" הניתן להבנה תרבותית בלי שאיש יתן עליהם עצמם את הדעת, יש להבין כמבנים פוליטיים גנרטיביים ולא כיסודות טבעיים. באורח פרדוקסלי, המשגתה המחודשת של הזהות כאפקט – דהיינו, כמה שנבדה או יוצר – פותחת אפשרויות של "יכולת פעולה", שנסללו במרמה על ידי עמדות שתופסות את קטגוריות הזהות כיסודות קבועים. תפיסת הזהות כאפקט פירושה שהזהות אינה קבועה במלואה, כגורל, אך היא גם אינה מלאכותית ושרירותית מכל וכל. והעובדה שגם הדיון במעמדה המכונן של הזהות נערך שלא כהלכה לאורך שני הקווים המסוכסכים הללו, מצביעה על כך שאפילו השיח הפמיניסטי העוסק בהבניה תרבותית לכוד עדיין בתוך הבינאריזם הלא הכרחי של רצון חופשי מול דטרמיניזם. הבניה אינה מנוגדת ל"יכולת פעולה"; היא זירת ההתרחשות ההכרחית של "יכולת הפעולה", המונחים שבהם מתנסחת "יכולת הפעולה" וזוכה במובנות תרבותית. משימתו הביקורתית של הפמיניזם אינה להעמיד נקודת מבט מחוץ לזהויות המובנות; יומרה זו כמוה כהבניה של מודל



אפיסטמולוגי שיתכחש למקומיותו התרבותית וכתוצאה מכך יקדם את עצמו כסובייקט אוניברסלי – עמדה שמיישמת בדיוק את האסטרטגיות האימפריאליסטיות שהפמיניזם מחויב לבקר. המשימה הביקורתית היא אפוא לאתר אסטרטגיות מקומיות של חזרה חתרנית המתאפשרות על ידי אותן הבניות עצמן; להצהיר על אפשרויות ההתערבות המקומיות באמצעות השתתפות בדיוק באותן פרקטיקות של חזרה, שהן אלה שמכוננות את הזהות ולפיכך גם אלה שמספקות את האפשרות האימונטית לערער עליה.

בחקירה תיאורטית זו ניסיתי למקם את הפוליטי בלב-לבן של פרקטיקות המשמוע המכוננות, מסדירות ופורעות את הזהות. אלא שניסיון זה יושלם רק באמצעות הצגת מערך של שאלות המרחיבות את מושג הפוליטי: כיצד לזעזע את היסודות המכסים על תצורות מיגדר חלופיות בתרבות? כיצד לערער את "עיקריה" של פוליטיקת הזהות תוך הבלטת הממד הפנוטמטי שלהם?

משימה זו דרשה גנאלוגיה ביקורתית שמושאה הנטורליזציה של המין ושל הגופים ככלל. היא גם דרשה בחינה מחודשת של דימוי הגוף כאילם, כקדם-תרבותי, כנכון למשמוע – דימוי החופף בחלקו לזה של הנשיות הממתינה להטבעתו החורצת של המסמן הגברי כדי להיכנס לשפה ולתרבות. מתוך ניתוח פוליטי של ההטרנסקסואליות הכפויה התבקש להעמיד בסימן שאלה את ההבניה של המין כבינארי, כבינאריזם הידרכי. מנקודת המבט הרואה את המיגדר כמגולם עלו שאלות בדבר קביעותה של הזהות המיגדרית בבחינת עומק פנימי שאמור להיות מוחצן בצורות שונות של "ביטוי". התברר שההבניה המובלעת של התשוקה הראשונית כהטרנסקסואלית ממשיכה לפעול את פעולתה גם כאשר היא מופיעה בדמות ביסקסואליות ראשונית. כמו כן התברר שגם אסטרטגיות של הדרה והיררכיה ממשיכות לפעול את פעולתן בעצם ניסוחה של ההבחנה מין/מיגדר ובהידרשות ל"מין" בהגדרתו כקדם-דיסקורסיבי ולמיניות כקודמת לתרבות, ובראש ובראשונה בהבניה התרבותית של המיניות כקדם-דיסקורסיבית. ולבסוף התברר שהפרדיגמה האפיסטמולוגית, המניחה כי העושה קודם למעשה, מעמידה סובייקט אוניברסלי, שבנטייתו לאוניברסליזציה מתכחש למקומיות שלו-עצמו ולקיומם של תנאים המאפשרים התערבות מקומית.

לא זו בלבד שה"אפקטים" האלה של היררכיה מיגדרית והטרנסקסואליות כפויה, כאשר הם נתפסים כמצע שעליו צמחו התיאוריה והפוליטיקה של הפמיניזם, מתוארים בשוגג כמסד, אלא שפרקטיקות המשמוע המאפשרות את התיאור השגוי והמוטה הזה נותרות מחוץ לשדה הראייה של הביקורת הפמיניסטית העוסקת ביחסי המיגדר. הכניסה לתחומן של פרקטיקות המשמוע החזרתיות אינה עניין של בחירה, מכיוון שה"אני" השוקל אם להיכנס כבר נמצא בפנים: אין כל אפשרות של "יכולת פעולה" או ממשות מחוץ לפרקטיקות הדיסקורסיביות שמוכות את המונחים הללו במובנותם. השאלה איננה אם לחזור אלא כיצד לחזור, או, בעצם, כיצד לחזור ובאמצעות התרבות מיגדרית רדיקלית **להתיק** את נורמות המיגדר המאפשרות את עצם החזרה. אין כל אוטולוגיה של מיגדר שעשויה לשמש בסיס להבנייתה של פוליטיקה, מאחר שאוטולוגיות מיגדר פועלות תמיד במסגרת הקשרים פוליטיים ממוסדים, כציוויים נורמטיביים הקובעים מה ייחשב כמין מובן, בעודם מפעילים וממצקים את אילוצי הרבייה המוטלים

על המיניות ועורכים את רשימת הדרישות המזכה במוכנות תרבותית גופים המסומנים מבחינה מינית או מיגדרית. אונטולוגיה היא אפוא לא מסד אלא ציווי נורמטיבי, הטווה את מהלכיו הערמומיים תוך שהוא שותף את עצמו בתוככי השיח הפוליטי, כביכול היה המצע שבלעדיו אין לו קיום.

הדקונסטרוקציה של הזהות אינה הדקונסטרוקציה של הפוליטיקה, שכן היא מעמידה כפוליטיים את המונחים המשמשים לניסוחה של הזהות. ביקורת מסוג זה מעמידה בסימן שאלה את המסגרת המסדתנית שבתחומיה נוסח הפמיניזם כפוליטיקת זהות. הפרדוקס הפנימי של התפיסה המסדתנית הזאת נעוץ בכך שהיא מניחה, מקבעת ומגבילה את אותם "סובייקטים" שבכונתה לייצג ולשחרר. המשימה כאן איננה לחגוג כל אחת מן האפשרויות החדשות **בתורת** אפשרות, אלא לתאר מחדש אותן אפשרויות ש**כבר** קיימות, אך קיומן הוצנע באזורים שסומנו כלא מוכנים וכבלתי אפשריים במונחי התרבות. אם נפסיק לקבע זהויות כאילו היו תווי יסוד של סילוגים פוליטי, ואם נשתחרר מהבנתה של הפוליטיקה כמערך פרקטיקות הנגזר מן האינטרסים לכאורה של מערך סובייקטים מן־המוכן (ready made), אזי תצורות פוליטיות חדשות יצמחו ודאי מבין הריסותיו של הישן. תצורות תרבות של מין ושל מיגדר עשויות אפוא להתרבות – או, אולי, ריבויין הקיים הוא שעשוי להתקבל על ידי מנגנוני הניסוח של שדות השיח שמכוננים חיי תרבות ניתנים להבנה, תוך פריעת עצם הבינאריזם של המין וחשיפתו כלא טבעי מיסודו. אילו אסטרטגיות מקומיות אחרות להתמודדות עם "הלא טבעי" עשויות להוביל לדה־נטורליזציה של המיגדר כשלעצמו?