

חמדעת

כתב עת רב-תחומי

כרך י

עורכים

ד"ר אסתר אזולאי

ד"ר ישעיהו בן-פזי

חמדת הדרום
מכללה אקדמית לחינוך
HEMDAT HADAROM
College of Education



עוני, אימהות וחפצון: המאבק על הזהות הנשית

לילי שמיר ותקווה מרוז-אהרוני

מאמר זה הוא ניסיון לבחון את הקשר בין העוני לבין חפצון האישה כפי שהוא משתקף בסיפור "שפרה" של דבורה בארון,¹ המבשרת את תחילת הכתיבה הנשית בספרות העברית. חשוב להדגיש כי במאמר זה בכל הקשור ליחס בין עוני ונשים בכלל ובין עוני וחפצון נשים בפרט, קיימת התבוננות בעוני במידה פחותה כתופעה המתרחשת במישור הסוציו-אקונומי, ובמידה רבה כתופעה המתרחשת במישור הפסיכולוגי והסוציולוגי. העוני נתפש במאמר זה כתופעה שעיקר מהותה אינו מחסור בצרכים בסיסיים כגון מזון, לבוש וקורת-גג. אין לבחון אותה רק באבני בוחן כמו רמת הכנסה, העדר תרבות והעשרה. על אף חשיבותם הבסיסית להישרדות הפיזית, כל אלו הם ביטויים חיצוניים בלבד של העוני: אדם יכול להיות עני בנכסים ועשיר ברוחניות. העוני לגופו אינו מחייב שעבוד. אדם יכול להיות עני ביותר, ועם זאת להיות בעל החירות הגדולה ביותר. על פי התפישה המוצגת כאן, מבחינה פסיכולוגית מהות העוני מתבטאת באופן שבו החברה מתייחסת לאנושיות של העני ובדרך שבה העני מתייחס לאנושיות שלו עצמו. לטענתנו, העוני הוא מצב קיומי שיש לו השלכות מכריעות ולעתים סותרות על התודעה. במצבו הקיצוני העוני מציב את הנתון ולפיו קיים מאבק מתמיד של שמירה על צלם האנוש שלו.

אחד הלבטים הראשונים שהעוני מעמיד בפני האדם העני היא האם לנסות לצאת מן העוני על ידי סחר במה שאין לו מחיר והאסור לסחר כלומר בגוף, בנאמנויות, בעקרונות וכד'. יש להבחין בין כשרים אנושיים שניתן להעמיד אותם לשירותם של אחרים כמו למשל כשרון במחשבה, בשפה ובהפעלת הגוף, לבין כשרים אנושיים שלהם אין מחיר ואסור לסחור בהם. כשאדם סוחר בגופו או בנפשו להשיג את צרכיו הבסיסיים הוא עלול לאבד את צלם האנוש שלו.

לדעתי, ניתן להגדיר את הסחר במה שאינו סחיר כ"חרפת העוני" מכיוון שיש בו פגיעה באנושיות הקיום. חרפת העוני היא מצב קיומי שבו האדם "מחפצן" את עצמו - את גופו או את נפשו - ורואה בהם אובייקטים למסחר. ואילו במילה "החפצה" שמקורה במילה "חפץ" אשתמש כתרגום למילים הלועזיות "אובייקטיביזציה" ו"פטישיזציה".

מהות החפצה מתמצת באובדן החיץ העקרוני והמהותי בין סובייקט לאובייקט או בין בעל התודעה וחסר התודעה. במילים אחרות ההתייחסות לסובייקט כאל אובייקט (חפץ), או ההתייחסות לבעל התודעה כאל חסר תודעה. בכך אובדת

1 דבורה בארון (1968). פרשיות-סיפורים מקובצים. מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 371-378.

התכונה המהותית והעקרונית ביותר של האדם כלומר היותו בעל תודעה - היותו אנושי.

בהקשר זה הפטישיזציה אינה אלא מקרה פרטי של החפצה. הפטישיזציה היא התייחסות לחפץ המייצג איבר או את הגוף כולו או התייחסות לאיבר המייצג את הגוף כולו. הדבר המהותי לפטישיזציה אינו החפץ או האיבר המסוים המסמן את הגוף כולו בתור השלם, אלא עצם הפיצול של השלם ככלל לחלקים נפרדים המייצגים אותו. בנוסף, מה שמאפיין את הפטישיזציה יותר מכול הוא התחלופה של החפצים או האיברים המסמנים את הגוף כולו.

חרפת העוני בדמות אובייקטיביזציה ופטישיזציה אינה אלא ביטויים לדה-הומניזציה הכרוכה בעוני שהוא אולי האיום הממשי ביותר הקיים בעוני. אחד הביטויים הבולטים לדה-הומניזציה הוא המסחר במה שאין לסחור בו ובמה שאין לו מחיר למשל מסחר בביציות, באיברים וברגשות. הרי האדם הסוחר באיבריו או ברגשותיו מתנכר אליהם ומתייחס אליהם בהיותם אובייקט המוצע למכירה לכל המרבה במחיר. משמעותו של סחר זה שהוא מעין עסקה עם השטן. לכאורה מבטיחה העסקה את הקיום הפיזי, אולם היא כרוכה באובדן האנושיות במובנים שונים. זהו המבוי הסתום של העוני. הדרמה הפסיכולוגית של העוני מתבטאת אפוא בשאלה כיצד ימשיך האדם העני לקיים את המהות הפנימית שלו, את אנושיותו, גם בתנאים שבהם הוא נאלץ לבצע עסקות "שטניות".

חרפת העוני - ההחפצה, הפטישיזציה והדה-הומניזציה - עשויה להתקיים בארבעה מעגלים: במעגל החברתי-מעמדי, במעגל העמיתים למקצוע, במעגל המשפחה ובמעגל האני. המבנה הכלכלי-חברתי הוא הקובע את יחס החברה לפרטים שבה ואת הנורמות והערכים המקובלים בה. בחברה הקפיטליסטית קביעת הנורמות והערכים נתונה בידי בעלי אמצעי הייצור. וזאת, כמאמר הביטוי העממי "בעל המאה הוא בעל הדעה".

חברה כזאת מתאפיינת לא אחת ביחס מנוכר כלפי ענייה. היא אטומה לצורכיה ומשתמשת בהם ככוח עבודה ובו בזמן מנצלת את חוסר האונים שלהם. ככל שהקטוב החברתי גדל והפער בין העשירים לעניים מתרחב, כך גדלים יותר הניכור והאטימות המופגנת כלפי העניים.²

2 אצל הסוציולוגים והפילוסופים קיימת אחדות דעים על כך שהניכור בחברה התעשייתית המודרנית מגיע לשיאים שלא היו ידועים לפני כן. אולם, לגבי הסיבות להיווצרותו חלוקות הדעות. רבים קושרים את הניכור בחברה המודרנית ואת חרפתו עם ההתמקצעות המוגברת המאפיינת את הקפיטליזם המפותח. אדם החי בארצות מפותחות מבצע את פעולותיו יותר ויותר בתחום מצומצם המרחיק אותו מהמערכת הכוללת של הייצור והדבר גורם לו לחוש מנוכר אליה. בהקשר זה ראו מרדכי בלנש (1984). **ניכור בחברה המודרנית, קטגוריה נורמטיבית לבחינת מצוקת האדם בחברה המודרנית**, אל"ף, תל אביב.

המקור של הדה-הומניזציה הוא באילי-ההון, בעלי אמצעי הייצור, המחזיקים את הקפיטל. הניכור העצמי נחשב נטול רצונות משל עצמו ואינו מתמרד כנגד גילויי חוסר אנושיות המופנים כלפיו.

בדבר ניכור **במעגל העמיתים** - והכוונה לשכירים המועסקים במפעלים ובגופים היצרניים שבבעלות בעלי ההון - נשאלות השאלות: האם הם מפנימים את הניכור המשודר אליהם מלמעלה, והאם הם מתייחסים **לעמיתיהם** בדרך שבה מתייחסים אליהם מעסיקהם?

בניגוד לאמונה בקיום אחווה וסולידריות, מתברר כי ברוב המקרים העוני יוצר ניכור ביחסים בין-אישיים של החולקים גורל דומה.

במעגל המשפחתי השאלה הנשאלת היא האם התפישה היסודית של האדם כאובייקט למסחר, נטול ייחודיות, הנמדד אך ורק בכושר הייצור שלו ומחלחלת גם לתוך התא המשפחתי? חלחול זה יכול להופיע בכמה גרסאות: במסגרת היחסים בין בעל לאשתו, בין אישה לבעלה, בין הורה לילדו, בין ילד להורהו, וכן הלאה. כלומר היחס התועלתני והנצלני המופנם מן החוץ יכול להקיף את מגוון היחסים בתוך המשפחה המצומצמת והמורחבת.

במעגל האינטימי נשאלה שאלת השאלות - האם גם האינטימי העני מתייחס אל עצמו כאל חפץ, מוצר העובר לסוחר. האם גם הוא מפנים את האופן שבו מתייחסים אליו מבחוץ. לדעתי, שיאה של 'חרפת העוני' מתמצה במצב שבו הניכור, ההחפצה, הניכוס והפטישיזציה מתקיימים לא רק בשלושת המעגלים החיצוניים המקיפים את האדם, החברה, העמיתים והמשפחה אלא גם בתוכו פנימה.

את המצב הזה, חדירת החפצון מהחוץ פנימה, אנו מכנים אוטו-דה-הומניזציה. לפיכך, העוני הוא מצב פסיכולוגי מסוציולוגי והוא מגיע לשיאו בניכור עצמי.

העני בנכסים יכול להיות עשיר ברוחניות ובעל חירות פנימית, והעשיר בנכסים יכול להיות עני ברוחניות. הניכור העצמי עלול להיות לא רק מנת חלקם של העניים. הוא יכול להתרחש גם אצל עשירים התופשים את עצמם כחפץ.

מבחינה פסיכולוגית חרפת העוני יכולה להימדד בהתאם למעגלים הנגועים בה. ככל שחרפת העוני חודרת למעגלים רבים, כך היא גדולה יותר והשפעתה הרסנית יותר. אדם יכול להיחשב עני, אך להישאר עשיר במחשבתו וברגשותיו כל עוד חרפת העוני לא חדרה אל הליבה של מעגל האני שלו. אך מרגע שהעוני במובנו הפסיכולוגי חדר אל הליבה הזאת האיום על אנושיותו ועל צלמו של האדם הופך להיות הרה-אסון.

האישה כחפץ עובר לסוחר

ההתייחסות לאישה כאל חפץ עובר לסוחר קיימת מקדמת דנה ומובנית עמוק בתוך החברה. למשל כשהחתן קונה את האישה מהורי הכלה באמצעות המוהר (שפירושו המילולי "מחיר") או לחלופין הנדוניה: סכום כסף או רכוש שההורים נותנים לבתם כביכול כמתנת נישואין, אולם למעשה היא מיועדת לבעל (מעתה "הקונה"). גם הנישואין כעסקה כלכלית או פוליטית הם ביטוי להתייחסות של החברה אל האישה כאל חפץ שאפשר לסחור בו כאובייקט ולא כסובייקט.

בניגוד לגבר המחשבה על האישה בהיותה סובייקט היא מחשבה חדשה שאינה מובנת מאליה כלל ועיקר. יש לראות בה את אחד מפירותיו של המאבק הפמיניסטי. המאבק על דמות האישה כסובייקט בעל זכויות, רצונות, מחשבות וכושר ביטוי נמצא עדיין בעיצומו. אינטלקטואליות פמיניסטיות, וירגיניה וולף וסימון דה-בובואר לדוגמה, קובלות על כך שבעיני החברה אין לנשים זכות למלא את חייהן בתוכן משל עצמן. דה-בובואר טוענת כי מסלול החיים הנשי קבוע ומוגדר גם בחברה המודרנית ומבוסס ברובו על קביעות החברה.³

אף שבני שני המינים ניחנו במידה שווה של יכולות, מהגבר מצפים לרכוש מקצוע או להמשיך בלימודים כדי להיעשות אדם יוצר. ואילו מהאישה מצפים שתעסוק בהולדת צאצאים וגידולם ובסיפוק צרכי הקיום הבסיסיים של בני משפחתה. אולי גם בתמיכה בהגשמת תוכן החיים של בעלה.

אפילו היום תוכן החיים של נשים בחברה מוגבל. לאורך ההיסטוריה נטלו הגברים את השליטה על חלק ניכר מתחומי היצירה הייצור והיצירה, ואילו הנשים הוגבלו לעסוק באותן פעילויות שנועדו לקיים את המשך קיום המין האנושי. רבים - לרבות חלק גדול של הנשים - חושבים שזהו תוכן החיים הטבעי של הנשים.

נטל עבודות משק הבית שבו נושאות בעיקר הנשים הוא אחד הביטויים המוחשיים ביותר למעמדן הנחות בחברה. זוהי עבודה בלא מוצא: רפטיווית, החוזרת על עצמה והעושה שימוש בכשרים הנמוכים ביותר. דה-בובואר מצביעה על כך שעבודות משק הבית נוגדות את תוכן הפעילות של החיים עצמם. העבודות האלה אינן יוצרות דבר ולגבי חלק מהן כלל לא בטוח שהן נדרשות.⁴ כל מטרותן של העבודות האלה היא לבטל או להעלים את תוצאות הפעילות של החיים.⁵ זוהי

3 ראו סימון דה-בובואר, **המין השני - כרך ראשון, העובדות והמיתוסים**, בבל, 2001. מבוא לחלק שני, עמ' 470-473.

4 בעבר היה נהוג כי הנשים תעסוקנה בתפירה, ברקמה ובשאר מלאכות ידיים ואפילו נערכו תחרויות בתחומים אלו. זו אחת מהדוגמות למצב שבו החברה מנציחה את התלות הכלכלית של האישה בגבר: היא אומנם מספקת לנשים עבודה, אולם זו אינה עבודה העשויה לזכות אותן בחירות כלכלית. ההפך מכך, היא מסייעת להנצחת תלותן הכלכלית בגבר.

למעשה, החברה דרשה מהנשים לעבוד לא כדי לפרנס את עצמן אלא כדי שיעסיקו את עצמן. עבודה זו נועדה להשאיר את הנשים לא משועממות. היא זכתה לעידודם של הגברים, מכיוון שהיא הנציחה את התלות הכלכלית בהם והבטיחה להם שהנשים תספקנה את צורכיהם מבלי שזה היה תלוי ברצונן.

5 שם, שם.

עבודה שעל נשים לבצע מעצם היותן נשים בלא כל תמורה ובלא כל קשר לכישוריהן, לרצונותיהן או לעיסוקיהן האחרים.⁶ מעמדה הנחות של האישה מתבטא גם במיניות שלה ובדרך שבה מותר לה להצהיר עליה ולממש אותה.⁷

מכל אלו עולה כי כלל אין ברור האם החברה מתייחסת לאישה בתור סובייקט, והאם גם האישה עצמה מתייחסת לעצמה בתור סובייקט. כלומר גם לחברה בכללותה וגם לאישה אין כל ביטחון בכך שיש לראות באישה אדם הרוצה, הסובל, היוצר, המרגיש, הנהנה וכן הלאה. יש קשר ישיר בין הדרך שבה החברה מתייחסת לאישה בעודה אובייקט לבין מבנה האני שלה.

אחד הביטויים של היות סובייקט או של היות אדם חופשי הוא הזכות לקניין, לבעלות על נכסים. בהקשר זה האישה אינה נתפשת כלל כגורם שיש לו זכות לבעלות. נהפוך הוא. היא נחשבת לחפץ, לאובייקט או לנכס שהמחזיק בו קובע את זהותו. תפישה זו מובנה אל תוך השפה: המילה "בעל" מציינת בעלות על האישה משל הייתה חפץ. אחד הביטויים של החפצון מהותי של האישה הוא שלא רק שאין לה זכות טבעית לקניין כמו גם להשכלה, אלא שהיא גם נחשבת לקניין בעלה.⁸

ולכן, האישה הענייה מטבע היותה אישה, נאלצת או מתפתה, לבצע עסקה כזאת או אחרת עם גופה. האישה הענייה מתבקשת למכור את שאין לו מחיר, את תשוקתה, את אהבתה, את כושר הפיריון שלה, את יכולת הפיתוי שלה וכיוצא בזה. העוני הנשי מוחקר ונעשה חד ואפילו מאיים על עצם הקיום בהיעדרו של הגבר. במקרים כאלה התביעה מן האישה למכור את דבר מעצמה שאין למכור אותו נעשית מפורשת וחד-משמעית.

עסקה זו של מכירה של מה שאין לו מחיר ואסור לסחור בו, עלולה להיעשות הדרך המרכזית של התמודדות הנשים עם העוני. הנכס החשוב ביותר ובעל הערך הגדול ביותר העומד לרשות האישה הוא גופה. לכן, עסקת החליפין של העוני בכל מה שכרוך באישה עוברת כמעט תמיד דרך הגוף. העסקה הנפוצה ביותר היא מכירת הגוף לצורכי מין. אך יש גם גרסות אחרות כמו למשל מכירת חלב (הנקה), מכירת פריון (מכירת ביציות), מכירת כושר הילודה (מכירת רחם) ומכירת הפיתוי הנשי והשימוש בו כמותג.

בסיפור "שפרה" של דבורה בארון מתקיימת במפורש עסקה כלכלית המערבת בתוכה מכירה של איבר נשי. אצל בארון האיבר הנשי המוצע למכירה הוא השד ובגין העסקה המפוקפקת (אך ההכרחית הזאת) נאלצת האישה המציעה את איבריה למכירה לשלם מחיר כבד. וזאת, כפי שניווכח לדעת בהמשך - לאחר שנעמוד על הפרקטיקות השונות המוצג בסיפור להתמודדות עם חרפת החפצון - יכולה להיות אחת המסקנות שאינן מעודדות במיוחד, אך מתבקשת ועולה מן הסיפור.

6 ברברה סבירסקי (1984). *בנות חוה בנות לילית - על חיי הנשים בישראל, המין השני*. עמ' 160-178.

7 שם, עמ' 130.

8 דה-בובואר, חלק א', עמ' 118-129.

שפרה ועסקת השטן

לפני שננסה לברר את פרקטיקת ההתמודדות עם החפצון ב"שפרה", נציג תחילה את עיקרו: שפרה היא בת למשפחה ענייה המתגוררת בסמינובקה. לאחר ששפרה ילדה לפנחס הנגר שנישאה לו מתוך אהבה שני ילדים, נפטר פנחס ושפרה מוצאת את עצמה מול שוקת שבורה: היא אלמנה צעירה, אם לשני ילדים האחד תינוק בן חודשיים והיא חסרת כל בסיס כלכלי ובלא מקצוע. היא הייתה חייבת להתפרנס בכל דרך אף שהאפשרויות שעמדו בפניה לא היו גדולות ומזהירות כלל ועיקר. תחילה הוצע לה להיות כובסת, אולם לבסוף נענתה אמה של שפרה שבביתה התגוררו שפרה וילדיה, להצעת ה"סרסורית" המתווכת בין העניים לעשירים. שפרה נשכרה להיות מינקת בבית העשירים.

במקרה של שפרה העסקה שהיא נדרשת לדחות או לקבל היא עסקת ההנקה - מכירת כישורי ההזנה שלה. לכאורה מדובר בעסקה משתלמת מכיוון שהיא מחלצת אותה מעונייה. אולם למעשה, העסקה כרוכה באובדן האנושיות ובדה-הומניזציה שלה. אלו הם החיבוטים הרובצים לפתחה של שפרה. ואלו הם גם הלבטים העומדים בתשתית הסיפור, מספקים מוטיבציה לדמויות ומניעים את העלילה.

אפשר בהחלט להניח כי הבחירה בשם "שפרה" אינה מקרית כלל ועיקר. בכנותה את הגיבורה שלה בשם זה מותחת בארון קו ישיר לעבר שפרה המקראית. אף שלא הייתה מיניקת אלא מיילדת עמדה בפני אותה ההתלבטות ממש. במקרה של שפרה המקראית הבררה שעמה נאלצה להתמודד הייתה האם לקיים את צו המלך ולהשליך היאורה את היילודים הבנים, או לקיים את צו הבורא ולהימנע מכך.⁹

הסיפור של שפרה המקראית הוא ביטוי למה שניתן לכנות "חוצפה נשית": שפרה המקראית מורדת בצו המלך כדי לקיים את צו האל, וזאת לא בראש חוצות ובהתנגדות מוצהרת כמנהג הגברים, אלא בדרכי סתר שנהוג לייחס לנשים.

סיפורה של בארון מתאר אף הוא סוג של גבורה נשית המתרחשת לנוכח אובדן צלם האנוש המגולם בקפיטליזם הדורסני של תחילת המאה העשרים.

מבחינה מעשית העסקה המדוברת, המניעה את הסיפור ומוליכה אותו אל המסקנה הבלתי נמנעת שלו, יכולה להיחשב כעסקה טובה. וזאת, מכיוון שהיא מחלצת את שפרה מהמצב הבלתי אפשרי שאליו נקלעה ומספקת לה את כל צרכיה: היא פותרת לה את בעיית המגורים ומספקת מזון לא רק לעצמה אלא גם לשני ילדיה ולאמה. העסקה מבטיחה גם אספקת חלב טרי לתינוק של שפרה ומוסכם על הצדדים שאמה של שפרה תטפל בהיעדרה בשני ילדיה. כל מה ששפרה נדרשת לספק בתמורה הוא דבר אחד - שירותי הנקה.

⁹ "ויאמר מלך מצרים למיילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבניים אם בן הוא והמתן אותו ואם בת הוא וחיה ותיראן המיילדות את האלוהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחין את הילדים" (שמות, א', 14-16).

אולם ברובד המהותי העסקה אינה טובה כלל ועיקר. נהפוך הוא העסקה היא עסקה "שטנית" העלולה לדרדר את שפרה לעברי פי-פחת. במובן הזה היא איום ממשי וחמור על אושיות קיומה ועל עצם אנושיותה. למעשה, העסקה דורשת משפרה את החפצון של היקר לה מכול - את המתנה שיש ביכולתה של כל אם להעניק לתינוקה, את ברכת השילוח אל העולם, את ההנקה.

אחת השאלות שהסיפור מעורר היא האם ההנקה היא מקצוע לגיטימי או לא, האם שפרה מוכרת בגין עוניה דבר שאסור למכור אותו. בהתאם לגישה המסורתית אין כל פסול בהנקה כמקצוע. ההנקה נתפשת כמקצוע נשי לכל דבר ודבר. ואולם עם התפתחות הפסיכולוגיה המודרנית גברה הביקורת על הסחר בהנקה. התברר כי להנקה ולהענקה הכרוכה בה יש חשיבות מכרעת לגבי ההתפתחות הנפשית התקינה של הילד.

ההנקה היא צומת חשוב ומכריע בחיי האישה. זהו הרגע שבו השד משהה את התפקוד המיני שלו כאיבר ארוטי ומגשים את היעוד הפיזיולוגי והפסיכולוגי שלו. השד הוא ערוץ הקשר הראשוני של הילד עם אמו. לפי תאוריות שונות כמו למשל זו של מלני קליין, הקשר של הילד עם השד הוא זה שקובע את מזגו וגורלו כאדם בוגר. במעשה ההנקה קיימת אינטימיות בין אם לתינוקה. אין שני לה ואף אין לה תחליף.¹⁰

כיום מקובל ואף מומלץ כי האישה תיניק את תינוקה בעצמה ותעדיף את ההנקה הטבעית על פני כל תחליף אחר, כמו הנקה מאת אישה אחרת או שימוש בתחליפי חלב. כל זאת חרף הידיעה כי ההנקה פוגמת במידה כזאת או אחרת בנשיות ובמיניות. במובן מסוים ההתחבטות שכל אישה מיניקה עומדת בפניה היא מימוש אימהותה במחיר הפגימה בנשיותה. הפתרון המסורתי לחיבוטים הללו הוא המיניקת המאפשר מצד אחד אספקת חלב-אם לתינוק, ומצד אחר שימור הנשיות. אולם, פתרון זה אינו מקובל כיום.

ממילא הבעייתיות הקיימת בהנקה מועצמת בסיפור פי כמה. וזאת, מכיוון ששפרה נדרשת לעבור תהליך משפיל של אובדן צלם האנוש מתוקף ההתייחסות אליה כאל איבר הנקה בלבד. ראשית, הדה-הומניזציה שבעסקת ההנקה מתבטאת בתביעה להתמסרות מקצועית כוללנית ובאיסור על כל הבעה של רגש. שנית, היא מתבטאת גם בבידוד השד ובבדיקתו ובו בזמן התעלמות מיתר איברי הגוף. כך שפרה לא רק עוברת רדוקציה לגוף שעליו לתפקד בצורה מסוימת, אחת ויחידה, אלא גם הגוף עצמו עובר רדוקציה לאיבר אחד בלבד - השד.

תהליך זה של פירוק הגוף לחלקיו וההתייחסות לחלק אחד כאל שלם תוך התעלמות מהמכלול כולו, הוא אינו אלא תהליך של פטישיזציה.

10 ראו דורית קלוסקי ניצן, לבנטל אלכס, הענקה שבהנקה בישראל. הרפואה, אפריל 2000, כרך 138, חוב' ח', עמ' 617-621.

הטקס הפטישיסטי של בדיקת השד של שפרה כדי לתת דין וחשבון מדעי בדבר תפקודו הפיזיולוגי כספק מייד וקיים של חלב הוא שיא החפצון של שפרה הקיים לאורך הסיפור כולו. לשיא זה קדם החפצון הכרוך בעבודה ככובסת.¹¹

ראשית, בשני המקרים בהעסקתה של שפרה ככובסת וכמינקת מדובר בעבודות נשיות טיפוסיות המחפצנות את האישה. אלו עבודות שירות הנמצאות בתחתית סולם השכר ונעדרות כל יוקרה מקצועית. מעבר לכך, מדובר בעבודות רפטיטיויות ואין בביצוען כל מוצר מוגמר. וזאת, בניגוד למקצועות הגבריים בסיפור (סנדלר ונגר) שבהם מיוצר מוצר היכול להקנות יוקרה מקצועית ליוצרו. כאן מדובר בעבודות חסרות מטרה ותוחלת שאין בהן את הסיפוק בהבאה של ייצור ויצירה לכלל גמר וסיום. האזכור של עבודות אלו כדרך להיחלצות מהעוני הנשי אינו מקרי. סיפוריה של בארון שופעים דוגמות למקצועות נשיים דכאניים, רפטיטיוויים ואינם יצרניים כמו גם תיאורים מדכאים של העדר תנאים סוציאליים מזעריים והדלות החומרית והרוחנית הנלוות להם.¹² דרגת החפצון הכרוכה בעבודה כמינקת גבוהה בשיעור ניכר מזו הכרוכה בעבודה ככובסת. בניגוד לכובסת הנאלצת למכור רק את כוח העבודה שלה המינקת נדרשת לוותר כליל על איכר אחד מאבריה ולהקדישו לחלוטין לעבודה. וזאת, תחת איסור חמור על כל שימוש אחר בו, בין הנקה של ילדה שלה ובין שימוש ארוטי.

כדי להבהיר את העמדה השלילית המוצגת בסיפור כלפי העסקה ננסה להעניק לה ניסוח "מתמטי". שפרה זוכה ב"קיום אנושי" בתמורה למחיקה מוחלטת של האנושיות שלה עצמה, כולמר ויתור על עולמה הרגשי המתרכז רובו ככולו סביב תינוקה. כך נקנית הבטחת האנושיות במחיר אובדנה. מהבחינה המהותית הזאת העסקה היא שלילית מעיקרה ואף מגונה, מכיוון שהיא עומדת בניגוד לחזות הכלכלית שלה שלכאורה מבטיחה את תנאי הקיום של שפרה. סביב הציר הזה, כפל הפנים של העסקה, סובב הסיפור כולו.

אובדן צלם האנוש והדה-הומניזציה הנדרשת משפרה מתבטאת בשתי תביעות מצד בית העשירים הסותרות זו את זו. התביעה האחת היא התמסרות מוחלטת להנקה. העובדה שלשפרה יש חיים משל עצמה לאחר שעות העבודה והעובדה שהיא לא רק מינקת אלא גם אם אינה נתפשת כמקובלת. שפרה נתבעת להתמסר כל כולה לתפקידה כמינקת ובו בזמן לוותר על הצדדים הנוספים בחייה. זהו ההיגיון העומד מאחורי הדרישה משפרה שלא לקחת עמה לבית העשירים את תינוקה אלא להשאירו בעיירה ולמסור את הטיפול בו לידי אמה.

11 "בבוקר אחד, אחרי אשר העו צרחה כל הלילה ממצוקות רעב, ובבית אזלה מעט הסולת לדייסה בשביל הילד, נאותה שפרה לקבל איוו עבודת כביסה באחד הבתים", בארון (1968), "פרשיות - סיפורים מקובצים", עמ' 373.

12 ראו בסיפור "שברירים" שהתייחסות אליו תובא להלן וכן בסיפור "זיווה" הפרוש את סיפור חייה וגורלה של רזל העוזרת, אשר שש שנים מחייה עברו עליה בשטיפת רצפות, טיאוט וצחצוח בתנאי עבודה קשים. שם, עמ' 521-535.

התביעה השנייה היא שעל ההנקה להיעשות במה שמכונה בפי העשירים "רוח טובה".¹³ הכוונה היא בראש וראשונה איסור מוחלט וגורף על כל גילוי של רגש בכלל ועל בכי בפרט. מתוקף ההנחה שכל ביטוי של רגש יפגע בכושר ייצור החלב נדרש משפרה לא להביע עצב על הפרידה הכפויה והכואבת מתינוקה ואף לא בינה לבין עצמה. כל ביטוי של עצב אסור עליה בתכלית האיסור. המשמעות של דרישה זו היא דיכוי כל רגש אנושי שבה. ה"רוח טובה" הנדרשת ממנה פירושה למעשה "העדר רוח" כלומר ניתוק רגשי מוחלט. המינקת נתפשת כמנגנון טהור של הנקה חסר פנים וחסר רגשות.

יש בסיס עובדתי לתביעה זו של העשירים: המנגנון הפיזיולוגי של ההנקה מושפע ממצבה הרגשי של המינקת.¹⁴ גם לדרישתם להתמסרות כוללנית לתפקיד המינקת יש בסיס עובדתי: ההנקה פירושה לא רק מתן פיזיולוגי, אלא גם מתן רגשי-נפשי. כגודל החשיבות התזונתית כך גם גודל התרומה הרגשית שהתינוק מפיק מההנקה, על אף שהעובדה הזאת קשה לכימות ולהוכחה.¹⁵

ואולם, הפרדוקס בדרישתם של העשירים טומן בחובו ניסיון להשיג את ההזנה האיכותית דווקא באמצעות הרחקת התינוק של שפרה ממנה ולא באמצעות השארתו ברשותה. בסופו של דבר מתברר כי הדבר שהולך את שפרה להתפרצות הבכי המְשנה את חלבה "לסם מוות"¹⁶ (עמ' 377) הוא העובדה שתינוקה שלה אינו נמצא במחיצתה.¹⁷ כלומר העשירים הפועלים מתוך הנחה שגויה: דווקא הרחקת תינוקה הביולוגי של שפרה היא שתזכה את תינוקה להזנה ולתשומת הלב המְרביית. הם עיוורים לעובדה שהשארת התינוק ברשות שפרה רק תשפר את ההנקה שלה ולא תפגום בה.

תביעות העשירים מתגלמות באופן מטפורי בטקס משפיל של בדיקה וטיהור. עם בואה לבית העשירים נדרשת שפרה מיידית לעבור תחילה טקס טיהור באמצעות רחצה ב"אמבטה" בפיקוחה של המשרתת.¹⁸ לאחר מכן נדרשת שפרה להיבדק אצל רופא בעודה לבושה כתונת בלבד. הבדיקה נועדה לבדוק את כשירותה להיניק. שתי

13 שם, עמ' 376.

14 החלב מופרש בתהליך עצבי-הורמונלי, עקב גירוי קצות העצבים הרגישים שבהם עשירה הפטמה. גירוי קצות העצבים מועבר למרכזים מוחיים ומפעיל דרך התת-תאלאמוס את האונה האחורית, השרירים מתכווצים ומופרש החלב. גירויים שונים ומרובים - גופניים ונפשיים - המגיעים לתת-תאלאמוס, עלולים להפריע לתהליך זה. ידוע כי פחד ותעוקה מצמצמות את תנובת החלב - או מפסיקים אותה לחלוטין - באדם ובבהמה כאחד, סטנוויי, פ' וסנוויי, א' (1985) **ההנקה**, ירושלים: זק.

15 כל מצב המביא לקרבה אינטימית בין התינוק לאמו יסייע להתפתחותו וייצובו הרגשי. באמצעות ההנקה, קרבה אינטימית ביותר בין אם לתינוקה, משתפרת הרגשת הביטחון של התינוק עקב תחושת החום, המגע והקרבה לאם. ראו, חיה דן (1999). הנקה - משמעות וחשיבות. **"האחות בישראל"**, 160, עמ' 19.

16 בארון, 1968, עמ' 377.

17 תמצית הפרדוקסליות היא שתגובה רגשית אכן משפיעה על הנקה. הוכח מדעית כי קיים קשר בין תחושות רגשיות להנקה: תחושות רגשיות קיצוניות, פוגמות בהנקה. לפיכך לטענת העשירים, יש בסיס מדעי ופסיכולוגי. אולם במקום להעניק לשפרה יציבות רגשית על-ידי כך שהיו מרשים לה להביא את התינוק עמה. העשירים דווקא מעודדים את המצוקה הנפשית של שפרה כשהם מונעים ממנה לקחת את תינוקה. כך הם חותרים תחת התביעות של עצמם.

18 שם, עמ' 375.

הפעולות תואמות לשתי התביעות: טקס הטיהור קשור לתביעה לטוהר רגשי, להעדר כל "הפרעה" רגשית הנתפשת כמפריעה לייעוד של שפרה כמינקת. פעולת הבדיקה מנשלת משפרה את אנושיותה, מכיוון שכך מתעלמים מאנושיותה ומריבוי הפנים שלה כאדם וכאישה.

טקס הטהרה משמש מטפורה מובהקת לחפצונה של שפרה בידי העשירים. הרי הם מתייחסים אליה כאל אובייקט חסר עצמיות במקרה הטוב וכאל בהמה במקרה הטוב פחות.

החפצון מבית ומחוץ

הטענה שלנו היא שחפצון בוטה זה קיים לא רק ביחס של העשירים אלא בעוד שני מעגלים לפחות: מעגל העמיתים של שפרה, המועסקים אף אצל העשירים, ומעגל בני המשפחה הקרובה המקיפים את שפרה והכוונה בעיקר לאמה. השאלה המכרעת שבה עוסק הסיפור ומתוך התמודדות שעמה ניתן לעמוד על מוסר ההשכל המגולם בו, היא השאלה האם הניכור או החפצון של שפרה מצד העשירים, עמיתה לעבודה ובני משפחתה הקרובה חודר אל שפרה עצמה עד למצב שבו שפרה נדחפת לחפצן את עצמה.

העשירים קונים את שפרה כאילו הייתה חפץ עובר לסוחר ומתייחסים אליה בהתאם: שפרה היא אובייקט שעליו למלא פונקציה מסוימת וערכה נמדד אך ורק בהתאם ליכולתה למלא את הפונקציה שלשמה נרכשה - ההנקה. בהקשר זה אפשר לדמות את המסחר בשפרה למסחר בבהמות. להבדיל מהמסחר בחפץ המסחר בבהמות כרוך גם בסיפוק צורכיהן ולא לשם רווחתן, אלא למען המטרה האחת והיחידה של הבטחת המשך התפקוד שלהן וסיפוק התוצרת או הפונקציה שלשמה נרכשו. זהו גם היחס שזוכה לו שפרה: ראשית, הפעלים המאפיינים את תיאור הגעתה אל בית העשירים מופיעים רובם ככולם בתצורת הסביל: "הוצאה", "נדחפה", נמצאה"¹⁹, והשאלה המנקרת במוחה היא "אנה היא מובלת?" (שם). בדומה ליחס לבהמה היחס שזוכה לו שפרה אינו מביא בחשבון כל רצון, כוונה, איווי או מחשבה מצדה ודומה שנמחק ממד שלם של חירות, רצון ומחשבה המאפיינים את האדם. בדומה לסחר בבהמות גם שפרה מועמדת לבדיקה גופנית שנועדה להבטיח שהיא אינה בבחינת "חתול בשק".

הסיפור מספק כמה וכמה דוגמות מופתיות ליחס שאליו זוכה שפרה כחפץ וכבהמה. ראשית כול, על פעולת ההנקה עצמה להיעשות בנוכחות רופא ותחת פיקוחו. מכאן ניתן להסיק כי אף אחד מבני העשירים אינו מתייחס לשפרה כאל סובייקט בעל כושר שיפוט, היכול לבקר את עבודתו ולדאוג לכך שהיא תעשה על הצד הטוב ביותר. משפרה נשלל כל ממד של רפלקסיה ואחריות על ביצוע עבודתה. בכך היא

19 שם, עמ' 375.

מורדת לדרגה של ילד או חיה הדורשים כידוע פיקוח והכוונה מתמידים. שפרה אינה מורשה להשתמש בכלי הבית הרגילים אלא רק בכלים מיוחדים: "ספל מיוחד" "המיועד מאז בבית הזה למיניקות"²⁰. בדומה לכלי שבו ניתן האוכל לחיה הספל שניתן לשפרה הוא "רחב בית קיבול"²¹. הנגישות של שפרה לאבקת השוקולדה המעשירה את החלב שהיא שותה ומשפרת אותו יכול היה לסתור טענה זו ולהעיד על דאגה של העשירים לאנשים ולמועסקים בביתם. אבקת השוקולדה אינה ניתנת מתוך רצון לשפר את רווחתה של שפרה, אלא אך ורק מתוך כוונה תועלתנית לשפר את איכות חלב ההנקה שביכולתה להפיק משדיה כהשקעה לעתיד, לתנובת חלב מתוק. תרנגולות מפטמים ופרות חולבות וכלפי שפרה נעשים שתי הפעולות גם יחד.²² עמדתה של בארון חד משמעית: בכל הסיפור כולו לא מופיע ולו גילוי אחד של אנושיות, חמלה או התחשבות מצד העשירים. היחס המנוכר של העשירים כלפי שפרה הוא מוחלט.²³

החפצון מחלחל מלמעלה למטה: בשונה ממעגל העשירים במעגל העמיתים היינו מצפים למצוא השתתפות גורל וסולידריות. אך מתברר כי המועסקים הטמיעו את נורמות ההתנהגות והמחשבה של העשירים לתוך אורחות חייהם כמו גם ליחס שלהם האחד כלפי האחר. במקום להתנגד לחפצון המחופצנים מתחפצנים ומחפצנים גם הם. עמיתיה של שפרה מתקשים לראות בה יצור אנושי ונוהגים בה כמנהג מעסיקיהם: כבר במפגשה הראשון עמם היא "זוכה" להערה ביקורתית המלמדת על האופן הסטריאוטיפי שבו היא נבחנת. המשרתת הנוכחת בטקס הטיהור אינה פונה לשפרה בשמה הפרטי, אלא גם מעירה לה מבלי שנתבקשה לכך. היא פוקדת עליה להתפטם ולהיראות כעטין שופע חלב: "את השתדלי להשמין"²⁴. בהטמיעה את האינטרסים של מעסיקיה המשרתת מתקשה לראות בשפרה בחורה צעירה ונאה במקום זאת היא רואה בה איבר הנקה בלבד.

גם המשרתת המזהירה את שפרה לחדול מהבכי ("מ'זה'")²⁵ אינה מגלה כל חמלה כלפיה והיא אינה תמהה "על עצם הבכיי"²⁶ כלומר היא אינה מנסה לרדת לסיבתו. תגובתה כלפיו נובעת מתוך הנורמה השלטת בבית העשירים של איסור על הבכיי. גם

20 שם, עמ' 376.

21 שם, שם.

22 כשבעלת הבית מגיעה לשלב "השקאת (ה)שוקולדה" נאמר כי "ברק לעג נראה בפניה" (שם), כלומר הנגישות לשוקולדה היא בעלת כפל פנים, המעידה יותר מכול דווקא על היחס המחפצן של העשירים לשפרה. גם לאה גולדברג במאמרה "פרשיות דבורה בארון" מציינת כי השקאת השוקולדה "בספל מיוחד" הוא אחד מִצְבֵּר ההתנהגויות המחפירות שהיו "בשוכע הבעלביתי-הגבירי הזה". בתוך: **דבורה בארון-מבחר מאמרי ביקורת על יצירתה**, בעריכת עדה פגיס, עמ' 94. נדפס לראשונה ב"אורלוגין", ב', 1951, עמ' 32-35.

23 מעניין לציין כי מהטקסט הושמטו ביטויים רבים ומגוונים לגילויי אנושיות של העשירים כלפי שפרה, הקיימים בגרסה המוקדמת יותר של הטקסט. שם עמדת בארון לעשירים חד-משמעית פחות. (ראו, הסיפור "עצבנות", בתוך נורית גוברין (1988). **המחצית הראשונה - דבורה בארון - חייה ויצירתה**, תרמ"ח-תרפ"ג. ההדיר והוסיף הערות: אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 557-561).

24 בארון, 1968, עמ' 375.

25 שם, עמ' 376.

26 שם.

המשרתת כמו העשירים מתייחסת לבכי באופן תועלתני טהור - כמה שפוגע בתפקוד ובתפוקה. אין היא מעלה על דעתה שהבכי הוא תגובה אנושית ומנת חלקם של כל אדם ואדם באשר הוא אדם. המשרתת בעצמה נתונה בדה-הומניזציה, והיא אינה מסוגלת להיכנס לעולם התחושות האנושי של שפרה. היא רק יודעת שממינקת דורשים "רוח טובה" ושפרה אינה עומדת בתנאים שהתחייבה אליהם כלפי מעסיקיה. הרכב הביא את שפרה לבית העשירים יום קודם לכך במרכבתו, ואף הוא מאמץ כיאה ליחצ"ן את התנהגות בעלי הבית באופן "מופתי": מאחר שהם גירשו אותה מביתם גם הוא "התנכר לה ומיהר להתחמק".²⁷

בשונה מעמיתיו הנער הרועה "בנה של חולבת הפרות"²⁸ הוא היחידי המגלה כלפי שפרה רצון טוב בהובילו אותה לשער מייד לאחר פיטוריה. הסיפור אינו מבאר את המניע להתנהגותו של הנער: בלתי ברור האם הוא מתוקף היותו בנה של החולבת מרחם על שפרה בגלל אנושיותה או בגלל "פְּרָתִיּוּתָהּ". האם הוא מתייחס לשפרה המינקת כשם שהוא מתייחס לפרות החולבות או באנושיות כאל אדם. אין להוציא מכלל אפשרות שבארוץ מציבה את הנער באופן מודע כאנטיתזה לשאר העמיתים. לדעתי, הנער מסמל את התום שעדיין לא חולל. בנה של החולבת עדיין לא אימץ את תפישת העולם של הוריו.

אם כך ניכר שהחפצון אינו מנת חלקם של העשירים בלבד. הוא חודר גם לתוך תפישת העולם של העובדים ולתוך האופן שבו הם מתייחסים לעצמם ולחבריהם לעבודה. בהקשר זה ניתן לדבר לא רק על ניכור וחפצון המוקרנים מלמעלה כלפי מטה כלומר מהעשירים אל האנשים המועסקים בביתם אלא גם על ניכור עצמי - אוטו-דה-הומניזציה. פירושו המונח הוא שהמועסק אצל העשירים חושב על עצמו ועל עמיתיו כפי שחושבים עליו העשירים.

הניכור כלפי שפרה קיים גם במעגל בני משפחתה הקרובה. היחס של אמה אליה מחפיר עוד יותר מיחס העשירים והעמיתים גם יחד. להם אין מחויבות רגשית כלפיה, והרי מאמה קיימת ציפייה להתחשבות. ואולם האם "אישה חולנית ויושבת תנור" שככל הנראה גם ממנה נגזלה היכולת להיות סובייקט מתייחסת לשפרה כאובייקט.

כבר בראשית הסיפור האם מעריכה את בתה בהתאם לשווייה בשוק הנישואין: בעודה משווה את שפרה ל"כל הבתולות השמנות, היודעות לשפר בפורן את פניהן"²⁹ מגיעה האם למסקנה ששפרה עולה עליהן בערכה. האם מקווה שאולי יחפוץ הסנדלר העשיר בשפרה שהתאלמנה זה מכבר, מבלי להתחשב כלל ברצונה של בתה. היא מתעלמת לחלוטין מבחירתה של שפרה. והיא אף מתעלמת מהעובדה הפשוטה שהנישואים לסנדלר עשויים אמנם לעזור לשפרה להיחלץ מן העוני, אך

27 שם, עמ' 377.

28 שם, עמ' 378.

29 שם, עמ' 371.

היא תשלם על כך במחיר לבה. הרווח הכלכלי מסמא את עיניה של האם ומונע ממנה התחשבות ברגשות בתה. הרי שפרה המהססת רבות לא ניאיתה טרם נישואיה להיענות לחיזוריו של הסנדלר מכיוון שלא היה בלבה אהבה כלפיו.

תפקודה של האם כמתווכת בעסקה מאששת את התייחסותה לשפרה כאל חפץ. לא זאת בלבד שבארון בוחרת באם כמתווכת בעסקת הסחר בשפרה, אלא שהיא גם מדגישה לאורך כל המשא ומתן את תפקיד האם - סרסורית לכל דבר. לאורך כל תיאור המשא ומתן בארון נמנעת בכוונה תחילה מלכנותה "אם" ותחת זאת מכנה אותה "הזקנה" כמשקל נגד לזקנה העשירה המתווכת בעסקה מצד העשירים. בארון פורשת לפני הקורא את הלך מחשבותיה של האם כסרסורית. היא מעלה את אפשרות ההעסקה של שפרה בבית העשירים רק לאחר שהבינה כי שפרה אינה נושאת עוד חן בעיני הסנדלר ואין סיכוי לביצוע עסקה עמו. לא הרי שפרה המטופלת בשני ילדים שעול פרנסתם תיפול עליו, כהרי בתולה "הכרכית" המוצעת לסנדלר. זאת לא תפיל עליו את עול הפרנסה מאחר שהיא בעלת מקצוע (תופרת). הנעלים גבוהות העקב שתפר הסנדלר לאהובתו מהעיר לוכדות את מבטה של האם ומשמשות לה הוכחה חיה לחוסר הסיכוי מלשכנע אותו להמיר את "הבתולה הכרכית" בשפרה. כך עד מהרה ומתוך חשיבה עסקית נטולת רגשות ושכולה חישובי כדאיות, האם מחליטה להיענות להצעת הסרסורית ולשלוח את שפרה לעבודה כמיננת בבית העשירים.³⁰

כאן המקום לומר כי המטונימיה של נעל העקב שאותה מכין הסנדלר לאשתו לעתיד משמשת צומת משמעותי הלוכדת את המשמעות הכללית של הסיפור בצורה מזערית. ידוע כי הנעל ובייחוד נעל העקב היא אחד הסמלים המובהקים לפטישיזציה של האישה מצד הגבר. הגבר הסובל מנוירוזה פטישיסטית מתאהב בנעלה של האישה ולא באישה עצמה בראותו בנעל את החלק המסמל את גוף האישה כולו. תופעה זו מבטאת את חוסר יכולתו של הגבר להתייחס לגוף האישה בשלמותו והיא הגורמת לו לפרקו לחלקים נפרדים, בין מדובר באיברי הגוף ובין מדובר בחפצים השייכים לו. מהאזכור של הנעל בסיפור ניתן ללמוד על כמה דברים. ראשית, ניתן ללמוד על יחסו הפטישיסטי של הסנדלר לאשתו העתידית. שנית, ניתן ללמוד על ההבדל בנכונות לכניעה לפטישיזציה של הסנדלר מצד התופרת - אשתו העתידית של הסנדלר - ומצד שפרה. נראה כי התופרת מתייחסת לנעל העקב שמכין לה הסנדלר כמתנת נישואין בעודה נתינה כשרה ומקורית, ואילו בסיפור מצוין במפורש כי שפרה נועלת נעליים מחוסרות עקב.³¹ העדר העקב הוא ביטוי פיגורטיבי לחוסר הנכונות של שפרה לעבור פטישיזציה. העדר נכונות זו הוא המסמל את ליבת המשמעות של הסיפור כולו.

30 - "ככה ייעשה כאשר הבתולה הכרכית תבוא למדוד - החליטה הזקנה במר נפשה, וכאשר הופיע הסרסורית אחר כך שוב בהצעתה לשלוח את שפרה אל האחווה כמיננת - לא דחתה אותה עוד" (עמ' 373).

31 לשפרה המגורשת מבית העשירים מושבים "נעליה מחוסרי העקב", עמ' 377.

יתרה מכך, אמה של שפרה היא זו המבחינה בנעלי העקב. כלומר הנעל נוכחת בסיפור מתוך נקודת המבט של האם. מכאן ניתן ללמוד על קיומו של ממד פטישיסטי בהווייתה ובאישיותה של האם. הממד הזה מוטל מצדה על בתה, שכן כל אופן ההתבוננות של אמה של שפרה בשפרה מאופיין ב"פטישיזציה אחת גדולה". ראשית, היחס הפטישיסטי של הסנדלר לאשתו העתידית אינו מונע מהאם לראות בו בעל עתידי לשפרה. מבלי משים בכך היא נעשית שותפה בפטישיזציה של הסנדלר. מעבר לכך, נדמה שהאם מפרקת את שפרה למרכיבי אישיות ומרכיבי גוף בהתייחסה אליה כאל כוח עבודה עובר לסוחר.

ההתייחסות לאישה כאובייקט מקיפה גם סיפורים אחרים של בארון. גם בסיפור "מדנים"³² כמו ב"שפרה" נוצר דיסוננס בין הדה-הומניזציה לאימהות. גם שם כמו ב"שפרה" האישה צריכה לחפצן את עצמה כדי להמשיך לקיים את אימהותה. כלומר, מחיר האימהות נקנה בדה-הומניזציה. במה דברים אמורים. אלקה-שרה, אשת הסנדלר, גיבורת הסיפור "מדנים", יולדת בנות בלבד. עובדה זו גורמת להתפרצויות זעם ואלימות מצד בעלה ולתביעה חוזרת ונשנית לגט. על אף הדה-הומניזציה באלימות מצד בעלה, בוחרת אלקה-שרה לא לפרק את מסגרת משפחתה. וזאת, כדי להבטיח את המשך הקשר שלה עם בנותיה.

על אף שבכל אחד מהסיפורים מקור הדה-הומניזציה הוא אחר - ב"שפרה" מקורו במעגל החברתי-כלכלי וב"מדנים" מקורו במעגל המשפחתי - הרי בשניהם קיים גיבוי של מעגל אחד לדה-הומניזציה המתרחשת במעגל השני. ב"שפרה", הדה-הומניזציה שמקורה במעגל החברתי נתמכת במעגל המשפחה שמייצגת האם. ב"מדנים" הדה-הומניזציה שמקורה במעגל המשפחתי (בעל) נתמכת בסמכות החברתית העליונה (הרב והרבנית). אלקה-שרה פונה לרבנית, נציגת הממסד הקהילתי, בבקשת סיוע ומתוך כאב ובושה היא מראה לה את סימני החבורות בגופה. הרבנית מאשרת אמנם את ייסוריה של שרה-אלקה, אולם אינה נוקפת אצבע לעזרתה.

אמנם האחראי לביצוע הדה-הומניזציה ב"מדנים" הוא לא אחר מהבעל עצמו. הוא מכה את אלקה-שרה בקורנס ומשפיל אותה קבל עם ועדה. מדי שנה לאחר לידתה הוא מגיע ל"בית הקהל", דופק ב"חמת-כוח" על השולחן ודורש גט בצווחות. בד בבד הוא "מקעקע את הרצפה במגפיו המסומרים".

אולם, הדה-הומניזציה הכרוכה ביחסו של בעלה של אלקה-שרה אליה, אינו מתמצה במעגל המשפחתי ומקבל סימוכין ותימוכין גם במעגל החברתי שמייצגים בסיפור הרב ואשתו הרבנית - נציגי הסדר ובעלי הסמכות החברתית העליונה. ואלו לא זאת בלבד שאינם נוקפים אצבע אלא שברפיונם שלהם רק מנציחים את מצבה.

32 הסיפור מובא בשלמותו במאמרו של טוביה ריבנר "מדנים ופיוס", ב"מבחר מאמרי ביקורת" בעריכת עדה פגיס, עמ' 139-142. והוא קטע מתוך "קטנות", (תשי"ג).

בשעה שבעלה של אלקה-שרה דורש גט ב"בית הקהל", עושה הרב את עצמו כמי שמעדיף בהלכה, משהה את תשובתו ומנסה "סחור-סחור לשדלו בדברים ולהרגיעו". ואילו הרבנית מגלה אדישות המסווה אמפטיה, שכן היא מעיפה "מבט חטוף על החבורות האדמדמות, רישומי הקורנס" וממהרת להסב את פניה אף היא". כלומר הסמכות החברתית שאמורה הייתה לסייע, מתבררת בסיפור כמתעלמת מהמצב, מסכימה עם הנצחתו, ואף משתפת עמו פעולה. במקרה של שפרה האם שהייתה אמורה להיות מקור לסיוע ולתמיכה, מתייחסת לשפרה כאובייקט למסחר. התגובה של הללו, האם והרבנית, הם בבחינת בגידה באישה.

גם מבחינת המהות של הדה-הומניזציה נראה כי על אף הדמיון הקיים בין שני הסיפורים, הרי שמצבה של אלקה-שרה חמור הרבה משל שפרה. ב"שפרה" הדה-הומניזציה מתמצה ברדוקציה כלכלית של האישה לאיבר ההנקה הכרוכה במחיקת רובד נפשי ותבוני שלם. לעומת זאת, ב"מדנים" הדה-הומניזציה מתמצה ברדוקציה של האישה לשק אגרוף לבעלה ולמושא להשפלה פומבית. זוהי רדוקציה כוללת יותר וניתן לכנותה 'מבית ומחוץ': עשיית האישה לשק אגרוף היא רדוקציה 'מבית', והצגתה כסרבנית הראויה להוקעה ב"סרבה" לספק לבעלה את "הסחורה" היא רדוקציה 'מחוץ'.

בחיבה עמוקה הדה-הומניזציה של אלקה-שרה מתבטאת בדרישת בעלה לספק לו בנים ולהמשיך את השם. כלומר לא ללדת לידה סתמית אלא לספק סוג ילודה מסוים שעדיף בעיניו.

על אף שבשני הסיפורים מהות הדה-הומניזציה היא אחת: רדוקציה של האישה לרובד תפקודי פונקציונאלי ובו בזמן להתעלם ממכלול אישיותה ואנושיותה. הרי הרדוקציה לשק אגרוף גבוהה יותר מהרדוקציה לשד. במקרה של הרדוקציה לשד מדובר לפחות ברדוקציה לאיבר המגשים את ייעודו במובן מסוים. משפרה נותר רק איבר אחד, אבל לפחות מדובר באיבר פעיל ועדיין הוא מקיים את פעולתו. ואילו ברדוקציה לשק אגרוף כל מה שנותר מהאדם היא פסיביות מוחלטת. אלקה-שרה, הנעשית כר ספיגה לאלומות של בעלה היא האובייקט בהתגלמותו.

הליבה התמטית המאחדת את שני הסיפורים היא הגבורה הנשית: בשני המקרים המשך קיום האימהות אינו מובן מאליו, אלא נקנה במחיר של הדה-הומניזציה של האישה המוכנה לסבול את הניכור וההשפלה ואת הפיכתה לאובייקט. בין במעגל המשפחתי בין בחברתי ובלבד שתמשיך להיות אם. בשני המקרים האימהות מוצגת באור חיובי וכהקרבה נאצלת. בשני הסיפורים אין דקונסטרוקציה של האימהות. להפך, האימהות עוברת אידיאליזציה. היא מוצגת באור נאצל ומזוהה עם ויתור. הוויתור הוא לא על מימושה העצמי של האישה אלא על עצם אנושיותה.

חפצון עצמי: היה או לא היה

עד כה ראינו כי היחס המחפצן מאפיין לא רק את העשירים אלא גם את עמיתיה של שפרה כמו גם את בני משפחתה ובראש ובראשונה האם. שאלת השאלות שאליה מוליך הסיפור וממנה נגזרת לדעתנו משמעותו היא האם החפצון הזה מצליח לחדור גם לתוך מעגל האני של שפרה ולחלחל אל תודעתה שלה עצמה? השאלה שמעורר הסיפור היא האם גם שפרה מתייחסת לעצמה כאל אובייקט? האם שפרה נכונה לעבור תהליך של ניכור עצמי? במונחים של הסיפור האם גם שפרה מוצאת פסול בכייה? אנו טוענים כי גבורתה הנשית של שפרה מתבטאת בסירובה העיקש לחפצן את עצמה. שפרה שומרת על טהרת אנושיותה מכל משמר.

כדי לאשש טענה זו נחזור ונדון בטקס הטהרה ששפרה חווה מייד עם בואה לבית העשירים. נחיצותו הנרטיבית של טקס הטהרה מעידה על חיץ הקיים בין שני העולמות - עולם העשירים ועולם העניים. המעבר מעולם אחד למשנהו מצריך טרנספורמציה פסיכולוגית המקבלת ביטוי מוחץ בטקס הטהרה.

לדעתנו, בטקס הטהרה העובר על שפרה ניתן לראות מעין סוג של טקס לימינלי כמו טקס כלולות או טקס כניסה לעולם המבוגרים שבו מושלת זהות ישנה ונרכשת זהות חדשה. לצורך הרחצה באמבט מופשטת שפרה מבגדיה. לדעתנו, בארון מקשר כאן בין עירום לבין תודעה הקיים כבר בבראשית.³³ תכליתו של הטקס הוא פירוקה של שפרה מזהויותיה הקודמות כאם וכרעייה, והשלת השיוך הסוציו-אקונומי שלה כבת למעמד עניים. וזאת, בד בבד לעשייתה ל"לוח חלק" (טבולה-ראסה) נטול התנגדות, המוכן לעטות על עצמו בלא תנאי את הזהות החדשה הנקבעת בהתאם לרצונם ולדרישותיהם המקצועיות של מעסיקה. כל כוונתם של העשירים המעסיקים אותה היא לפורר ולהחליש כל ביטוי של אינדיבידואליות מצד שפרה העלול לחבל בכוונתם לעשותה עבד מושלם, נטול רצונות ונטול רגשות.

בעודה משילה מעליה את בגדיה נזכרת שפרה בתרחיש דומה שגם בו הופשטה עירום ופרייה "בעצם היום" עת אושפזה בבית החולים בשל מחלתה. גם אז היא עמדה נטולת כל כסות וזהות ו"האחות הרחמנייה" הייתה "לבושה בבגדיה ויבשה".³⁴ גם אז היה מדובר באירוע סמלי של השלת זהות ונכונות לקבל זהות חדשה שתתאים עד כמה שאפשר לסביבה החדשה שבשעריה באה. במקרה של בית-החולים מדובר בכוונה ממסדית להחליש את תחושת העצמיות של הבא בשערי המוסד ולעשותו אובייקט מושלם, נטול שיקול דעת, ש"הטיפול" בו קל בהרבה

33 קישור זה אינו חדש. בחלקו הוא נעשה כבר בבראשית: לפני שחווה ואדם אכלו מפרי עץ הדעת נכתב: "ויהיו שניהם ערומים... ולא יתבוששו" (ב', כ"ה) ולאחר שאכלו נאמר "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם ויתפרו עלי תאנה" (ג', ז). מתברר כי הלבוש והכסות "הולכים ביחד עם התודעה וההתעוררות האדם לדון בהגדרת זהותו.

34 ש.ם.

מאדם בעל זהות וכושר שיפוט משל עצמו. כך מול האחות בעלת הזהות המעמדית והמקצועית שפרה היא מושא לטיפול ותו לא.

הצורך בטיהור כמו גם הטקס המגלם אותו מצביעים גם על החיץ בין עולם העשירים לעולם העניים. הרבה מעבר לחיץ המרחבי. זהו חיץ בין שתי תפישות עולם, בין שתי דרכי התבוננות ובין שתי הוויות קיום. לכן המעבר בין השניים אינו כה פשוט, והוא הסיבה לצורך בהשלה של זהות אחת ורכישת זהות אחרת.

החיץ בין העולמות מקבל ביטוי מטפורי באמצעות הנהר המשמש גבול טבעי בין שני העולמות. מעברו ה"עשיר" של הנהר נשמעות כל לילה נביחות כלבים שתפקידם להגן על רכוש העשירים ולהתריע מפני מסתננים. הכלבים כמו נועדו לשמר את התיחום ביניהם. אולם בארון אינה מסתפקת בתיאור זה ומספקת מידע נוסף: "אכרי סמיונובקה נראו... כמו חיים"³⁵. חשיבותו של פרט זה טמון בכך שבארון במודע או לא מכוונת לכך שעולם העניים הוא מעין עולם מתים. הנמצאים בו אינם חיים ממש אלא נראים "כמו חיים". משתמע מכאן כי בארון מסמלת את עולם העשירים כעולם החיים.

את התשתית המטפורית העומדת במרכז תיאור זה אפשר להשוות למיתוס היווני. גם במיתוס זה מתקיימת דיכוטומיה ברורה בין עולם החיים לעולם המתים שביניהם חוצץ נהר. כמו בסיפור כך גם במיתולוגיה היוונית קיימת אפשרות של תנועה מעולם החיים לעולם המתים, באמצעות האסדה של הספן כארון המעביר את המתים אל הגדה שמעבר. בשני המקרים הכלבים מתפקדים כאמצעי לשימור החיץ בין העולמות ומקפידים על תיחום ביניהם. במיתוס זהו הכלב קָרְפּוּס ואילו בסיפור של בארון אלו כלבי העשירים.³⁶

ההבדל בין עולם העשירים לעולם העניים מתבטא בשורה של באטריבוטים נוספים. כך למשל הביקור של הזקנה העשירה בבית שפרה משמש את בארון להצגת הניגודיות בין שני העולמות: האור, האצילות ו"ברק העושר שבו הבריקה הגבירה בהכנסה"³⁷ מול אפלותו, עליבותו והקדרות של "בית האביונים"³⁸. מהרפת של בית

35 "אכרי סמיונובקה נראו כבר בנרודי השנה כמו חיים, בטבעם על עגלותיהם בערמות השלג ליד המעברות, כשמנגד, מעבר לנהר, חותרים אליהם בשארית כוחם אחיהם, בני כפרם, עם מוטות ההצלה בידיהם", שם, עמ' 373.

36 וירגיליוס מתאר את המעבר מעולם החיים לעולם המתים ומציין את המיקום הגאוגרפי שלו. לטענתו, בין שני העולמות חצו חמישה נהרות: פֶּלְגֶתוֹן (נהר האש), סְטִיקְס (נהר הנדר הבלתי-מופר), לֵיתִי Lethe (השכחה), אֶקְרוֹן (נהר המכאוב) וקֶיקֵיטוֹס (נהר הקינה). במקום המפגש של שני הנהרות האחרונים התחיל השביל שהולך לעולם הבא הנקרא אצלו טארטרוס (השם שוירגיליוס מעדיף). ספן זקן בשם כארון העביר את נשמות המתים לעברו השני של הנהר אל השער של טארטרוס. וירגיליוס מדגיש שהתנועה היא חד-סטריית - מעולם החיים אל עולם המתים. הכלב קָרְפּוּס, בעל שלושה ראשים וזנב דרקון, ניצב בשער עולם המתים ומונע מהם לשוב לחיים. במרחב שבין הנהרות מצוי ארמונו של פלוטו שהוא משכן צלמוות. וירגיליוס נמנע מלתאר אותו. נמסר רק שהוא מוקף שיער רבים וסביבו משתרע מדבר רחב-ידיים, קודר וקר ובו צומחים נרקיסים משונים (המילטון עידית, 1982). מיתולוגיה, תרגמה מאנגלית אלה אמתן, גבעתיים, מסד.

37 שם, עמ' 374.

38 "ככל אשר יוכל להיות בית אביונים ביום חורף מעונן וקר" (שם, עמ' 374).

העשירים נשמעות געיות שובע ונושב "ריח של שובע... של אסמי הבר",³⁹ ואילו מבית העניים נשמעות צרחות העז "ממצוקות רעב".⁴⁰ בבית העשירים לא פסקה האש מן הכירה כל היום,⁴¹ ואילו בבית העניים שורר קור עז. בית העשירים נקי, ריחני ומהודר, ואילו בבית העניים שוררת עזובה, הזנחה וסירחון, המאלץ את הזקנה העשירה לנופף במטפחתה. קירות בית העניים דולפים ונגועים בעובש. ליד הפרוזדור עומד "תנור מפוחם" ובאמצע החדר ניצבת "גיגית גרושה כבסים מזוהמים".⁴²

ההבדל התהומי שבין שני העולמות מקבל ביטוי גם במשק החי הקיים בשניהם וגם במטפורות האנימסטיות שבהן משתמשת בארון לתיאור הדמויות המאכלסות אותו. בעולם העניים אנחנו מוציאים את העז ובאופן מרומוז את צמר הכבשה המאוזכרת בהקשר לאדרת של הנגר, בעלה של שפרה, שאותו לובשת שפרה אחרי מותו.⁴³ לעומת זאת, בעולם העשירים ניתן למצוא פרות שופעות, סוסים אציליים העומדים "עמידת חשיבות"⁴⁴ וכלבים מבויתים.

מעבר לכך, שפרה הנוטשת את עולם העניים ועוברת לעולם העשירים, מדומה כמה וכמה פעמים לפרה חולבת. לא רק שקבלת הפנים הממתינה לשפרה בבית העשירים היא של "חמימות הרפת" אלא כל יחס אליה הוא כאל פרה. הדימוי של שפרה לפרה אוצר בתוכו את כל הבעייתיות המגולמת במעבר שלה מעולם העניים לעולם העשירים. מצד אחד היא מדומה לבהמה דשנה ושופעת, ומצד אחר דימוי זה חושף את היחס האינסטרומנטלי אליה משל הייתה בהמה וכל ייעודה הוא סיפוק חלב.

בסיפור נבנה תרשים ולפיו עולם העשירים הוא מסודר, נקי, טהור, חם, מהודר, מעודן, מסופק, שבע וריחני. ואילו עולם העניים הוא היפוכו הגמור "האחר" שלו: זהו עולם של מחסור, רעב, לכלוך, בהמיות וסירחון. זהו עולם שבו השמירה על צלם האנוש נקנית בעבודה קשה. תשתית מטפורית זו נועדה לספק במה לעמדה האירונית של בארון: הניגוד הדיכוטומי הוא לכאורה בלבד. התפתחות העלילה נועדה להראות את ההיפוך שחל ביחס בין העולמות. העולם הטהור והאמיתי הוא לא עולם העשירים אלא דווקא עולם העניים על הדמויות הקיימות בו ובעיקר שפרה. ואילו העולם שמציג את עצמו כטהור ואנושי, הלא הוא עולם העשירים, מתברר כעולם מזוהם וחייתי. במעבר לעולם העשירים נדרשת שפרה כאמור להתנכר לעצמה, להפסיק לחשוב ולדבר, להתחיל להיראות ולהתנהג בהתאם לעולם שבשערו באה. אך מתברר כי הטקס הלימינלי הכרוך בדה-הומניזציה של שפרה

39 שם, עמ' 375.

40 שם, עמ' 373.

41 שם, שם.

42 שם, עמ' 374.

43 "באין לה בגד אחר, לבשה את מעילו של בעלה המנוח, אדרת כבשים קצרה, אשר התאימה, אגב, והלמה אותה, בספגה מיד את החן שלה, של האלמנה הצעירה, לבין קפליה" (שם, עמ' 373).

44 שם.

ונועד להשיל ממנה את זהותה שנועד להשיל משפרה את זהותה, גורם לתוצאה הפוכה. שפרה בעודה עומדת עירום ועריה מול עצמה מתוודעת מחדש לאנושיותה ומחזקת את אחיזתה בה.

התשתית המטפורית של הסיפור נועדה להדגיש את העובדה, כי המעבר של שפרה מעולם העניים לעולם העשירים המגולם בטקס לימינלי אינו מעבר מהחייתי לאנושי אלא באופן אירוני דווקא מעבר מהאנושי לחייתי. שפרה אינה נטע זר של חייתיות בתוך עולם של אנושיות, של זיהום בתוך הטוהר, לכלוך בתוך ניקיון להפך: כל כוונתו של הסיפור להראות כי שפרה אינה אלא גרעין טהור ונאצל בלב לבה של החייתיות. גרעין של מוסר בלב לבו של עולם שהתפרק מערכיו.

קריאה צמודה של הסיפור שאינה מתפתה לזיהוי השטחי של עולם העשירים עם טוהר ואנושיות ושל עולם העניים עם זיהום וחייתיות, יכולה לחשוף את העובדה כי טוהר המידות, אצילות הנפש והאנושיות שייכים דווקא לשפרה.

התכונות האלה מגולמות בשתי מטפורות עיקריות. האחת של הפחלול והשנייה של הציפור השזורות לאורך הסיפור כולו. בארון מציינת כמה וכמה פעמים את העובדה כי שפרה בעלת עיניים כחולות. לא רק לשפרה עיניים כחולות גם התינוק וגם בנה של חולבת הפרות הם בעלי עיניים כחולות.⁴⁵ להערכת, כחולות העיניים מקושרת לאנושיות וטוהר מידות. הרי שפרה, תינוקה ובן החולבת הן הדמויות היחידות אשר עדיין לא נכנעו לדה-הומניזציה.

בסוף הסיפור נאמר כי כחול עיניה של שפרה הושב לה עם מותה "כאילו לא נעברה בדמעות מעולם".⁴⁶ מכאן ניתן להסיק, כי מות בעלה והתוצאות הכרוכות בו, כלומר המעבר לבית העשירים ועוגמת הנפש של הפרידה מתינוקה גרמו להתעכרות הצבע הכחול הניבט מעיניה. הכחולות היא ביטוי מטפורי שכיח מלבד בהירות, טוהר ואיפוק גם לנשגב ולטרנסצנדנטי. למשל כמו בתימה הרומנטית של הפרח הכחול.⁴⁷ כל אלו נוכחים בתיאור של שפרה והם סימוכין מטפוריים לאנושיותה ולטוהר מידותיה שלא נפגם גם בכניסתה אל עולם העשירים.

45 שפרה עצמה מזהה את כחולות העיניים עם תינוקה, ולפיכך בכל פעם כשהיא נפגשת בצבע הכחול הוא מעורר בה פרץ של רגשות: "הנער הרועה, בנה של חולבת הפרות, התרצה להובילה עש השער, ולמראה עיניו הבהירות מתחת לכובע עור הכבשים שלו, בלכתו הלוך והלל בחלילו, עמדה שוב להתפרץ אצלה, כמו אמש, אנתק בכי מתוך הגרון" (שם, עמ' 378).

46 שם, עמ' 378.

47 ואסילי קאנדינסקי, בספרו "על הרחנני באמנות - ביחוד בציור" (1977) טוען כי סגולתו של הצבע הכחול שהוא צבע שמימי טיפוס היא בכך שהוא קורא לאדם אל האינסוף ומעורר בו כיסופים לטהור ולעל-חוש (עמ' 69. מוסד ביאליק, ירושלים). הנס ושולמית קרייטלר מוסיפים כי בכחול יש רמז סגולי למחוז חפץ נבצר מלהשיג, הזוכה לפירוש מפורסם במחזהו של מטרלניק "הציפור הכחולה" וכן במאות שירים וסיפור-עם. מאז ומתמיד, עוד בטרם הגדירו הרומנטיקנים את הפרח הכחול לסמל להתמכרות למסתורין וכמיהה לעולם שמעבר, הצבע הכחול נחשב לסמל של הרוחניות ושל הנשגב והטמיר. (בספרם) "פסיכולוגיה של האמנויות" עמ' 71, תרגמה מרים רון-בכר, ספרית הפועלים, דעת זמננו ואוניברסיטת תל-אביב, הפקולטה לאמנויות, 1991). גם ביהדות ניתנת לצבע הכחול משמעות זהה. חוט התכלת בטלית מייצג את הקשר אל הטרנסצנדנטי. אזכור הפרח הכחול מופיע בסיפוריה של בארון "הניך" (פרשיות מוקדמות, סיפורים. 1988). תרס"ב-תרפ"א, ההדיר והוסיף הערות אבנר הולצמן. ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 485).

העשירים מתארים את שפרה כפרה⁴⁸ על כל הקונוטציות המשתמעות מדימוי זה, ואילו שפרה חושבת על עצמה במושגים שונים לחלוטין. אחד העיקריים שבהם הוא דימויה העצמי לציפור. הציפורים כמו מלווים את שפרה במסעה בין שני העולמות. הם משויכים לשפרה בין כחלק מהסביבה החיצונית שלה ובין כחלק מעולמה הפנימי. בעוזבה את ביתה אל בית העשירים נזכרות הציפורים שלוש פעמים רצופות: פעם כחלק מהסביבה החיצונית שלה ופעמיים כמטפורות למתרחש בעולמה הפנימי. בעודה מוסעת במרכבה אל בית העשירים מבחינה שפרה ב"צפרים מסומרות נוצה" ש"התנדנדו פה ושם על חוטי עמודי הטלגרף"⁴⁹. עוד נאמר כי בעודה מטלטלת במרכבה שפרה "התכווצה", "עצמה את עיניה" ונראתה בעיני עצמה "קלה ועזובה, כציפור בצדי דרכים"⁵⁰. בפעם השלישית נזכרות הציפורים לאחר ששפרה שואלת את עצמה " - אנה היא מובלת?". כמנהג הציפורים שפרה "משכה את צווארה אל תוכה.... ותכלת עיניו של הילד הציצה אליה מעורפלת, כמו מבעד לכמה מילים, ממרחקים"⁵¹. בפעם האחרונה נקשר דימוי הציפור, כמו גם דימוי הכחלות, לשפרה המתה. על אף שהדימוי אינו מופיע במפורש, הרי שמדובר באותה תנוחה ציפורית שהוזכרה קודם: בסצנת מציאת גופתה של שפרה שקפאה למוות בשלג נאמר כי האיכר "מצא אותה ברפות היום" והיא "מכונסה לתוך אדרתה, כשראשה, המורם קצת צונח על עמוד הגשר"⁵². אם הכחול קשור לטהור, לנשגב ולטרנסצנדנטי, אזי הציפור מתקשרת לשבריריות ולעדינות.⁵³

שתי המטפורות כאחת משמשות כסמל לשימור האנושיות של שפרה המאוימת במעבר לבית העשירים. במקום להפנים את דימוייה לפרה שפרה מדמה את עצמה לציפור ובהיפוך מובהק לפרה. זהו אינו אלא ביטוי מטפורי לחסימת החדירה של הדה-הומניזציה אל תוכה פנימה. ייחוס מטפורות הכחלות והציפור לשפרה הוא אפוא בגדר אמירה ברורה על אנושיותה.

אנושיותה של שפרה בולטת עוד יותר על רקע הבאתה של המינקת החדשה העתידה להחליפה לאחר שכשלה שפרה בביצוע הפקידה. נוכחותה של המינקת החדשה מעצימה את ההתנגדות של שפרה לניכורה ומאירה על דרך השלילה את עוצמת האנושיות שלה. היא מעצימה את גבורתה ומחדדת את המחיר שעליה לשלם בעבור הבחירה שלה. המינקת החדשה היא דוגמה מופתית למה שרצו העשירים ליצור

48 אני מודה לד"ר אסתר אזולאי שקראה את המאמר והאירה את עיני לכך שבשם שפרה נמצאת המילה פרה. על-כן במקרה או לא ההתייחסות החברתית והמשפחתית לשפרה כפרה מתקיימת גם בבחירת שמה.
 49 שם, עמ' 374.
 50 שם.
 51 שם.
 52 שם, עמ' 378.
 53 בהקשר זה מעניין לציין כי בשירה של ציפי שחרור מייצגת הציפור את הכושר להתרומם, לעוף, לבוא במגע עם "התכלת הגדולה" וגם לעשות מעשים של תעוזה, לדקור "מרחבים במקורי דם" ("מרד הציפורים" 1985, עמ' 33).

משפרה: היא "כפרית גדולת קומה" ומכונה "מבכירה"⁵⁴ - כינוי המכוון לא לאדם אלא לבהמה הממליטה המלטה ראשונה. היא העלימה כנדרש כל סממן לאימהותה ומה גם שיש משהו אפל בעברה האימהי הרי "לפני שני ימים מת ילדה 'מסבה בלתי ידועה'".⁵⁵ היא כמו מותאמת מראש כך לקבל על עצמה את המסמן שידביקו לה העשירים. בניגוד למינקת החדשה שפרה "נראתה לעצמה תשושה וקטנת קומה לגמרי" וחשה שהיא "נתבטלה".⁵⁶ יש כאן כוונה אירונית: אף שפרה נתבטלה בעיני עצמה בתור מינקת היא לא נתבטלה בתור אדם. מבחינת האסטרטגיה הנרטיבית המינקת החדשה משמשת את בארון כקונטרס לשפרה. היא משמשת מעין מראה המוצבת לפני שפרה ודרכה מבין הקורא כי שפרה לא תוכל לעולם להיות מינקת אמיתית, שכן לשם כך נדרש אובדן האנושיות.

מטפורה נוספת להיפוך שחל בסיפור היא שתיקה לעומת דיבור. שפרה שותקת לאורך כל הסיפור. היא מאופיינת בשתיקות ובחיוכים. בשעת ביצוע העסקה למשל כשפנו אליה בשאלה מפורשת היא "חייכה רק בשתי גומות החן שלה חיוך של מבוכה, ואמור לא אמרה כלום".⁵⁷ היא ממשיכה לשתוק אפילו בשעת פיטוריה הדרמטיים ושתיקתה אמורה להעיד לכאורה על כניעותה, על כך שנשללת ממנה הזכות למילה שהיא זכות בסיסית של כל אדם. אבל את השתיקה של שפרה צריך לבחון על רקע הצווחות והצעקות של בעלת הבית. האדונים הם בעלי הזכות על המילה. המילה מעידה על כוח, והשתיקה מעידה על העדר מוחלט של כוח. הזכות על המילה ניתנת בדרך כלל לבעלי הכוח כאות לעדיפותם על פני האחרים, ואילו לעניים מיוחסת השתיקה כביטוי לחוסר החשיבות שלהם ולהעדר הכרה בנוכחותם.

אולם בסיפור חל מהפך: המילה של בעלת הבית המתגלמת בצעקות וצווחות "לא, לא, לא, לא" משמשת פחות כאות לאצילות ולכוח ויותר כביטוי לרגשות יתר. זהו דיבור זול, היסטרי ולא מאופק. מהאדון היינו מצפים לשקול את מילותיו ויגלה איפוק, ואולם בסיפור המילה של האדון משמשת אותו רק להחצנה מופרזת וגסה של רגשות כמו גם להנחתה של פקודות שאינן משיגות את מבוקשן. הוא גם אינו משיג את מבוקשו בזכות המילה. לעומת זאת, שתיקתה של שפרה מתפרשת כאות לאצילותה, לאנושיותה ולכך שאין היא נכנעת למסמן שניסו להדביק לה. השתיקה של שפרה מפורשת כסימן לשימור האנושיות שלה ולהתחמקותה מהדה-הומניזציה. היפוך זה שבין השתיקה הרועמת והאצילית של שפרה לבין הדיבור הגחמתי והגס של בעלת הבית מגיע לשיאו בסצנת הפיטורין: סצנה זו מורכבת משני אירועים. האירוע הראשון הוא צניחתה של שפרה מהכרית עם היוודע לה הכוונה לפטרה.⁵⁸

54 בארון, 1968, עמ' 377.

55 שם.

56 שם.

57 שם, עמ' 374.

58 "הנערה המשרתת, עצרה את נשימתה, יכלה רגע לשמוע את דפיקות לבה, כה גדולה היתה הדממה, בגחון האשה, מוארת באש הכירה, להוריד את שפקרה מעל ספת הכבוד.

האירוע השני הוא הצעקה "לא, לא, לא, לא" המשולחת לחלל האוויר.⁵⁹ עוצמתה של הסצנה נובעת מהעמימות באשר למקור הצעקה. הקורא מצפה שמקור הצעקה הוא בשפרה, הרי אך טבעי הוא שאדם המיודע על פיטוריו על המשמעויות הכלכליות הנלוות לכך יקרא דרור לרגשותיו ולא יוכל לרסן את תגובתו.

ואולם, קריאה מדוקדקת יותר מגלה כי מי שצועק היא לא שפרה, אלא דווקא בעלת הבית. סצנה זו מעצימה את הניגוד שבין שפרה לבעלת הבית בכל הקשור לשימוש במילה. הצעקה "מתוך צרידות אימים"⁶⁰ חושפת את גחמתה, את עריצותה, את אי-הרגישות המשועת של בעלת הבית מזה ואת אצילותה ואנושיותה של שפרה מזה. שכן שפרה שומרת על צלם אנוש גם ברגעים הקשים ביותר ובהם הרגע שבו נשבר מטה לחמה. הרגע שמשמעו איום כלכלי ממשי על רווחתו וגם על קיומו של תינוקה שזה עתה נולד.

חריפותה של הסצנה מועצמת מתוקף העובדה שמבחינה נרטיבית היא סמוכה להופעה של המינקת החדשה בסיפור. הופעתה של המינקת על במת הסיפור דווקא ברגע הפיטורים של שפרה מביאה לכלל שיא את אנושיותה של שפרה ויוצרת את השיא של הסיפור כולו. כל מה שנארג בסיפור עד כה מובא לידי עימות חזיתי. ההיפוך שהיה קיים לאורך כל הסיפור נחשף במלוא עוצמתו באמצעות שתי הסצנות העומדות חזיתית זו מול זו.

לא זו בלבד שאנושיותה העל-אנושית של שפרה מובלטת על ידי השתיקה האצילה שלה ברגע הנורא של אובדן פרנסתה,⁶¹ אלא שהניגוד הנרטיבי הנוצר בעת הופעת המינקת החדשה, זו המוכנה לוותר על אנושיותה ולהתמסר למסמן שהודבק לה, מדגיש אותה כפליים. אנושיותה של שפרה מתבלטת על רקע של הגחמתיות האדנותית של בעלת הבית המשתמשת במלה שלה לרעה ועל אחת כמה וכמה על רקע הצייתנות והכניעות של המינקת החדשה. שתי הדמויות הללו משמשות מטפורה לאובדן האנושיות ולניכור עצמי הן מצד העשירים והן מצד העניים. לעומת שתי אלו שפרה שומרת על אנושיותה מכל משמר גם ברגעים הקשים ביותר ובכך משמשת מופת להתנהגות אנושית ונשית.

59 אויה, היא נשמטה, כהשמט הבגד הבלה מיושן, מבלי להשמיע כל קול בנפילתה", שם, עמ' 377.

60 "לא, לא, לא, לא - צעקה מתוך צרידות אימים - שטופת דמעות, עקשנית וכפויית טובה מכף רגל ועד קדקדה. ובלי כל חשש עוד להרגיז את היולדת, או להעיר את התינוק, אשר מינקת אין לו כבר, אשר חלבה של 'זו' סם - מות הוא בשבילו, רצה הגבירה בקולי קולות אל החדר הרחוק, למרות אזהרות הרופא ושידולי המילדת לחדול מרוגז, לחוס על עצמה ולחדול מרוגז, כי בנפשה הוא". שם, עמ' 377.

61 לעומת שתיקתה של שפרה בעת הפיטורין ואנקת הבכי החומקת מתוך גרונה צועקת בעלת הבית "מתוך צרידות אימים... רצה בקולי קולות". כמאמר הפתגם העממי "זו הורידה דמעות ללא קול על הלחם המר שלה וזו בכתה מרורים וצעקה בקולי-קולות על שהיהלומים שלה אינם צפופים דיים".

מטפורה נוספת המשמשת את בארון להדגשת אנושיותה של שפרה והשמירה על צלם האנוש שלה היא המטפורה של המראות.⁶² המראות נזכרות בסיפור שלוש פעמים. בכל אחת מהן משמשת ההתייצבות מול המראה רגע אמת עבור שפרה הבוחנת את עצמה, את השינוי שנדרש ממנה לעבור ואת סירובה לעבור לטרנספורמציה הנדרשת ממנה.

המראות נזכרות בסיפור לראשונה ברגע הכניסה של שפרה לבית האחוזא.⁶³ המפגש עם המראה כחוויה הראשונית העוברת עם הגעתה לבית העשירים אינה מקרית. בארון מציבה את המראה נוכח שפרה, כדי שזו תתוודע ותחווה את הזרות החוצצת בינה לבין המקום החדש שזה עתה באה בשערו. כך נחשף ההבדל המהותי בין שפרה לעשירים בפרט ובין עולם העניים ועולם העשירים בכלל.

האזכור השני של המראות מתרחש מיד לאחר השלמת טקס הטיהור המסמל את כניסתה של שפרה תחת עול המסמן של עבודתה החדשה. בסצנה זו עומדת שפרה בתווך בין שתי מראות ומתוכן מציצים אליה נכוחה מְיֵי העבודה החדשים שלה - "שמלת פלניל ושביס קטן עשוי סלסלה וספוג ריח של סממנים".⁶⁴ ההתוודעות שלה כאן אינה לזרות השוכנת מבחוץ, אלא לזרות הפולשת אל תוך עולמה פנימה והיא עוטפת אותה כעת בתור כסות ומעטפת. בסצנה זו מתוודע שפרה לזרות התהומית בין מה שמבקשים ממנה להיות כלומר אדם מחופצן אשר איבד את אנושיותו וכל קיומו נגזר מהפונקציה התפקודית שלו, לבין האדם ששפרה היא באמת: האדם השומר על אנושיותו מכל משמר ואינו מוכן לוותר עליה גם במחיר מותו.

האזכור השלישי של המראות מתרחש לאחר עזיבתה את בית העשירים: שפרה נזכרת ב"מראות הענקיות"⁶⁵ של בית העשירים. אזכור זה המתכתב עם האזכור הראשון של המראות בסיפור הוא בבחינת רגע אפיפני, שכן שפרה מתוודעת אל המעשה שעשתה כמו גם אל מלוא משמעויותיו.

מצד אחד שפרה מתוודעת לראשונה לאובדן של אותו עולם שאליו נכנסה ואשר יכול היה לכאורה לפתור את מצוקתה הכלכלית. מצד אחר שפרה גם מתוודעת לראשונה לעצמיות שלה, לכוחות הנפש הגלומים בה, לסירוב העיקש שלה, בין במודע בין לא, להתחפצן, לדבקות שלה באנושיות שלה. זוהי חוויה "חיובית" שבה שפרה מתוודעת לראשונה לאנושיות שלה, למאבק הכרוך בשמירה על אנושיות זו כמו גם למחיר הכבד שיש לשלם לשם כך.

62 אני מודה לר"ר אסתר אזולאי שהסבה את תשומת לבי לכך שבמראה המוצבת בבית העשירים ניתן לראות מעין אובייקט קוראליטבי המשקף את תודעתם ואת תפישת עולמם של העשירים. מאלו נבצר לחוש אמפתיה כלפי העני. כשם שהמראה עצמה המכוסה בצדה האחד בחומר דמוי כסף ובצדה השני משקפת את מי שמביט בה (העשירים שבביתם היא מוצבת), כך גם תודעתם של העשירים כמו נחשמת והם אינם רגישים למצוקתה של שפרה. בעבורם היא אך ורק חפץ הנקנה בכסף.

63 שם, עמ' 375.

64 שם, עמ' 376.

65 שם, עמ' 378.

אנושיות ואימהות

כעת נשאלת השאלה במה מתמצה אנושיותה של שפרה ומהם ביטויה הנרטיביים והמטפוריים בסיפור. לדעתנו, נדבך מרכזי באנושיותה של שפרה נחשף מתוך יחסה אל תינוקה, אל אותה דמות אילמת, אל אותה נוכחת-נעדרת. מצד אחד כמעט שאינה מופיעה בסיפור, מצד אחר מניעה את העלילה שלו ומספקת לו את מוסר ההשכל.

בפעמיים הראשונות שבהן נזכר התינוק הוא מופיע בתוך העולם הסיפורי ושייך לו. התינוק נזכר לראשונה בתיאור הסצנה שבה אמה של שפרה מתבוננת בשפרה שעה שהיא מיניקה את תינוקה. המספר מדווח לנו כי האם מבחינה, כי על אף הצער הרב שבו נתונה שפרה לאחר מות בעלה, ההנקה שלה היא עדיין "מלאת חן".⁶⁶ המספר גם מדווח, כי עולה על דעתה של האם שחינניות זו יכולה לסייע לשפרה בשוק הנישואין. ביכולתה להקנות יתרון על פני "הבתולות השמנות היודעות לשפר בפוך את פניהן".⁶⁷ סצנה זו היא עדות נוספת ליחס המחפצן של אמה של שפרה כלפי התינוק: אף שהתינוק נמצא במרכז תשומת הלב שלה מחשבותיה ותוכניותיה כלל אינן מוסכות על התינוק עצמו. התינוק נעשה אמצעי כלכלי היכול באופן פרדוקסלי לשפר את סיכוייה של שפרה למצוא חתן חדש. התינוק אינו נחשב כלל בזכות עצמו. האם אינה מתייחסת כלל לצרכיו ולעולמו. תחת זאת התינוק נעשה עוד גורם במסגרת השיקולים הכלכליים של אם.

הפעם השנייה שבה נזכר התינוק היא בסצנת העסקה. גם כאן התינוק אמנם נוכח, אך אינו נוכח בעצמו. כלומר סובייקט שיש להבין את צרכיו ולהיענות אליהם, אלא נוכח יותר כאיבר במשוואה הכלכלית הנרקמת בין אמה של שפרה לבין הסרסורית. נוסף על כך התינוק כמו מוסט ממרכז המיקוד, שכן הוא נזכר ברפרוף כמי ששפרה מיניקה שעה שהיא יושבת "מן הצד"⁶⁸ ומאזינה לעסקה הנרקמת.

מכאן ואילך נוכחות התינוק כמו מוצאת מהסיפור והוא נזכר בו רק בעקיפין בהיותה מושא למחשבה ולזיכרון של שפרה החושבת עליו ונוכרת בו מדי פעם בפעם בעת שהותה בבית העשירים. שפרה נזכרת בתינוק לראשונה שעה שהיא נוסעת בכרכרה

66 עמ' 371.

67 שם.

סצנה זו עובדת כנגד הטענה שנטענה קודם לכן בנוגע ליחס שבין נשיות ואימהיות. למרבה ההפתעה פעולת ההנקה אינה פוגמת בנשיותה של שפרה. היא אינה מדלדלת את שדיה ומרפטת את גופה ואינה גורעת מעוצמת המשיכה המינית שלו. פעולת ההנקה כפי שהיא מתפרשת אצל אם שפרה המביטה בה דווקא מעצימה את הסקס-אפיל של שפרה. בכך מעלה את קרנה בשוק הנישואין ומשפרת את סיכוייה, כך סוברת אמה להינשא מחדש באופן המאפיל על היופי החיצוני והמלאכותי של מתחרותיה. סברה זו של אם שפרה אשר כבר מכלכלת את צעדיה הבאים של שפרה בשוק הנישואין מבוססת על ההנחה שהיופי הפנימי הוא זה הקובע את פוטנציאל המשיכה של האישה ולא היופי החיצוני והמלאכותי. אם שפרה סוברת כי לשפרה יש סיכויים טובים למצוא חתן ממתחרותיה. וזאת, מכיוון שהיופי שלה נובע מאיזושהי שלמות נפשית, שלוה נפשית, הענקה ונתינה ולא מהעמדת פנים ורכישת חזות מלאכותית ומנצנצת של יופי באמצעות טיפוח הפנים ואיפורן.

68 עמ' 374.

לבית העשירים. ראשית, היא נזכרת שלא חיתלה את התינוק. מחשבה זו מעוררת בה רגשות אשם, שכבר בהם יש כדי להעיד על אנושיותה. יותר משהיא נזכרת בתינוק עצמו, היא נזכרת בכחלות עיניו. העיניים הכחולות המשמשות כמטונימיה לתינוק כולו הן מטפורה לטוהר, לזֶפּוֹת ולאנושיות שלו. טוהר, זכות ואנושיות הללו משותפים בסיפור הן לתינוק והן לשפרה. בכך מאחדים את שפרה ותינוקה לישות אחת. ישות של טוהר ואנושיות המזינות זו את זו ומגבות זו את זו. לא רק שהתינוק שואב את אנושיותו משפרה גם שפרה שואבת את אנושיותה מהתינוק. למטפורה של כחלות העיניים מצטרפת גם מטפורה של הציפורים, שכן בעת היזכרה בתינוק שפרה מדמה את עצמה לציפור. שתי מטפורות אלו הן עיקר החומר המטפורי שבו משתמשת בארון לאפיון האנושיות של שפרה כמו גם של תינוקה.

ההיזכרות השנייה בתינוק מתרחשת בבית העשירים עצמו שעה ששפרה נתונה בעיצומה של פעולת ההנקה. ההיזכרות הזאת מורכבת יותר וניתן להסיק על נוכחות התינוק רק בדרך השלילה. מדובר בסצנה שבה שפרה מיניקה לראשונה בהשגחת רופא את התינוק בבית העשירים. בתום פעולת ההנקה היא פורצת בבכי והמשרתת הנכנסת לחדרה כדי להסיק את האח מהססה אותה. כל זאת בטענה כי למינקת אסור לבכות וכי מהמינקת דורשים "רוח טובה". יותר משנזכר כאן התינוק נזכרת פעולת ההנקה עצמה: בארון נעזרת בביטויים רבי-עוצמה כדי לתאר את תהום הזרות הפעורה בין שפרה לבין התינוק שהיא מיניקה. התינוק הוא "ברייה קטנה"⁶⁹ המתנפלת על השד "בפה רירי, בחום זר ובצימאון חדש"⁷⁰, "צימאון עלוקות". הזרות שבהנקה התינוק שאינו פרי רחמה נובעת מההיכרות החיובית עם פעולת ההנקה שהייתה עד כה מנת חלקה של שפרה. הרי פעולה זו כאמור הסבה לה עונג והעצימה את חינה. מכאן ניתן להסיק על דרך השלילה כי כעומק הזרות שחשה שפרה כלפי התינוק שאינו שלה, כך עומק הקרבה שהיא חשה כלפי התינוק - פרי רחמה.

בפעם השלישית נזכר התינוק רגע לפני מותה של שפרה. בסצנה החותמת את הסיפור, שבה מתואר מעין ספק חלום ספק הזיה ובה שוקעת שפרה לפני שהיא מאבדת את הכרתה וקופאת למוות בשלג, מופיעה לנגד עיניה גם דמותו של התינוק. גם בפעם הזאת, כמו בפעם הראשונה שבה שפרה נזכרת בתינוקה, מאופיין תינוקה בתכלת עיניו המעידות כאמור על אנושיותו שהיא גם אנושיותה של שפרה.

מהבחינה הנרטיבית התינוק הוא מעין נוכחות נעדרת. ואולם, על אף הנוכחות המזערית הזו התינוק מסמל את הציר שעליו סובבת העלילה ואת הגורם המניע שלה: שפרה נענית להצעת העבודה בבית העשירים אך ורק מתוך דאגתה לתינוקה ולרווחתו.⁷¹ זכרו של התינוק הוא גם זה העומד ביסוד כישלונה ה"מקצועי" של

69 עמ' 376.

70 שם.

71 "התינוק אשר בגללו בא כל המשא ומתן הזה", שם, עמ' 374.

שפרה. הפער העצום בין הקרבה, ששפרה חשה לתינוקה שלה לבין הזרות שהיא חשה לתינוק שהוטל עליה להיניק, הוא זה הגורם בסופו של דבר לפרץ הבכי. ובעקבות זאת גם לאובדן העבודה.

בנוסף להיותו הציר הסמוי של העלילה התינוק משמש גם כסלע היסוד לאנושיות של שפרה. יחסה האמפתי והדואג לתינוקה, ההנאה שהנקתו מסבה לה, הזיכרון המעיק שלו בהעדרו, כל אלו הם המכוננים את האנושיות של שפרה. הם גם משמשים כסיבה וכיסוד להתנגדותה העיקשת לדה-הומניזציה.

מבחינה זו בארון בונה בסיפור זהות בין אימהות ואנושיות. הליכה הפועמת של אנושיותה של שפרה היא האימהות שלה. הדגם הנשי החיובי, הנבנה בסיפור המושתת על גזירת האנושיות מתוך האימהות, מעומת עם דגם נשי אחר. זו "הנשיות הכלכלית". נשיות שהצלחה מעבירה אותה על דעתה וגורמת לה להתעלם בבטנות מהאנושיות של סובביה. זו אמה של שפרה המזוהה עם ניכור ודה-הומניזציה. בשונה מהסיפור הפוסט-המודרני הדמות הנשית השלילית נבנית רק בבחינת דמות מראה המוצבת כאנטיזה לדמות נשית חיובית. בכך היא רק מעצימה את נשיותה ואת אנושיותה. למרות האמביוולנטיות בהצגת דמות האישה בארון עדיין מאמינה בקיומה של נשיות אנושית ואימהות אנושית. יתרה מכך, בארון עדיין מאמינה כי האימהות יכולה לשמש מעין גאולה לאישה בהראותה לה את הדרך אל אנושיותה.

הקישור בין אימהות לאנושיות הוא התמצית והעיקר לא רק של הסיפור "שפרה" אלא גם של "שברירים" שהתפרסם בתש"ט בספר הנושא את אותו שם.⁷² גם בסיפור זה מוצג העוני הנשי כמו גם העסקה הכלכלית כדרך להיחלצות וההתמודדות עם הדה-הומניזציה הכרוכה בה. על אף שב"שפרה" מקור העוני הוא באלמנות וב"שברירים" הוא ביתמות, מדובר הרי באותו מקור עצמו - ההעדר הגבר. בשני המקרים הגבר נתפס כמקור ההון, הרכוש, הפרנסה, מקור הקיום הכלכלי ועליו מושתת הקיום הנשי. בשני הסיפורים הצבתו של הגבר המספק את התשתית הכלכלית לקיום מפורשת כסוג של ככות, ונתפשת כמצב עניינים מובן מאליו שאין לערער עליו. למעשה, שני הסיפורים משמשים מעין רשומון להתמודדות האישה עם מצב בסיסי זה. הסיפור "שפרה" מסתיים בטרגדיה, ואילו שב"שברירים" מוצגת אפשרות של פתרון. אולי הפתרון היחידי האפשרי במצב עניינים זה.

גם חיה-פרומה גיבורת "שברירים" בדומה לשפרה נאלצת כל חייה לסחור באיבר מגופה כדי להיחלץ ממעגל עוניה. בהיותה חסרת "קו של חן"⁷³ בפניה או בגופה היא סוחרת בסחורה היחידה העומדת לרשותה - בידה העמלה. עמלה מזכה אותה במעט מזון או שکر, אך לא בליטוף או "בתקווה למשהו המבטיח חסות ושיתוף

72 דבורה בארון (תש"ט). **שברירים**, עם עובד. וכן **פרשיות-סיורים מקובצים** (1968), ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 114-125.
73 עמ' 114-115.

הנאה".⁷⁴ גם נישואיה של חיה-פרומה לבעל המקשאות הזקן הם סוג של עסקה המושתתת על הבטחת הקיום בתמורה לסיפוק שירותי הזנה. במקרה של "שפרה" מדובר בהזנה בחלב ובמקרה של "שברירים" מדובר בהזנה בלחם. שפרה מזינה את התינוק שאינו שלה בחלב, ואילו שחיה-פרומה מזינה את בעלה החדש בלחם. כלומר אף שהגורם שהעסקה מתבצעת מולו שייך למעגלים שונים, המעגל החברתי מזה והמעגל המשפחתי מזה, הרי שבשני המקרים מהות העסקה זהה. הנשים סוחרות באיבר בין שד ובין יד שתפקידו הזנה, בין הזנת התינוק בחלב ובין הזנת הבעל בלחם. בשני המקרים העסקה מזכה את האישה בשיפור תנאיה הסוציאליים. חיה-פרומה זוכה במגורים בבית קבע וגם לאפשרות "לאפות לה לחם משל עצמה" במקום "לנבור באשפתות זרים".⁷⁵ למרות הבטחת הקיום בשני המקרים העסקה מגולמת בדה-הומניזציה וברודוקציה של האישה לאיבר שבו היא סוחרת: בדומה לעשירים המתייחסים לשפרה כשד להשכרה בלבד. בעל המקשאות רואה את הפוטנציאל הטמון בידיה של חיה-פרומה הלשות את הבצק, רוכש אותה במנותק מגופה ומנפשה ואינו מגלה כל עניין ביכולות הרגשיות שלהן. כשם שב"שפרה" נמחק כל הרובד הרגשי והפסיכולוגי של פעולת ההנקה המושתתת על אספקת חלב בלבד, כך ב"שברירים" ידה של חיה-פרומה עוברת אובייקטיביזציה ונמחק ממנה רובד שלם של מגע ורגש. הרי עיקרו של הסיפור בכך שידה של חיה-פרומה היא אינה מלטפת ולא מלוטפת. כך גם חיה-פרומה בדומה לשפרה היא קורבן לדה-הומניזציה מבית ומחוץ - כלומר גם מצד החברה וגם מצד בעלה.

אף היא כמו לשפרה מסרבת לדה-הומניזציה ולפטישיזציה הנכפות עליה בגין עוניה. ההבדל בין השתיים נעוץ רובו ככולו בהתמודדותן עם הדה-הומניזציה והפטישיזציה. ב"שפרה" הסירוב לדה-הומניזציה מסתיים באופן חד-משמעי במותה הטרגי של שפרה. שפרה מגלה אמנם גבורה נשית, אך בגבורה זו אין די כדי להיות פתרון כזה או אחר שכן סירובה נקנה במחיר חייה. לעומת זאת ב"שברירים" קיים סוג מסוים של פתרון: בלב לבו של העולם המנוכר והמחופצן, העולם שמחיקת האנושיות שבו מתבטאת באופן מטפורי בהעדר מגע וליטוף, מוצאת חיה-פרומה אי של נחמה ואנושיות. הפתרון של חיה-פרומה הוא פתרון מקורי המבוסס על היפוך תפקידים: היא שלא לוטפה בחייה נעשית בעצמה מלטפת. היא פותרת את החסך הרגשי המעצב את עולמה בהעניקה ליטוף למישהו אחר שהוא האובייקט המחופצן בהתגלמותו. במקום לראות בפרה שרכש בעלה אובייקט מחופצן הנועד

74 עמ' 116.

אורלי לובין פותחת את דיונה בסיפור שברירים בדברים הללו "אין יחסי גומלין בין בני-אדם, אלא יחסי מסחר... החלפת סחורות, ומי שאין לו סחורה להמירה, אינו יכול לחדור למעגל זה, אומר הסיפור" ("אשה קוראת אשה" (2003), ירושלים: אוניברסיטת חיפה, זמורה-ביתן, עמ' 249). בדומה לשפרה חיה-פרומה נאלצת לסחור באיבר מגופה כדי להיחלץ ממעגל העוני, אולם ההבדל הוא שחיה-פרומה מוצאת בסופו של דבר פתרון להיחלץ מהדה-הומניזציה הכרוכה ביחסי מסחר אלו.

75 עמ' 117.

לתכלית אחת בלבד, חיה-פרומה מגלה כלפיה אנושיות בהרעיפה עליה "שברירים" של חום ואהבה.

הרעפה זו נעשית מקור של משמעות בקיום שלה ולמקור של אנושיותה. בסופו של דבר הרעפה זו גם מאפשרת לה את שיקום היחסים הפגומים שלה עם החברה. בניגוד למתרחש ב"שפרה" החפצון ב"שברירים" אינו כרוך כמוות. בסיפור זה מוצג פתרון ריאלי - כזה חכם שאינו מתעלם מעובדות הקיום. יחסה האנושי של חיה-פרומה אל הפרה פוער בחשכת החפצון, סדק של אנושיות, שממנו פורצים שברירי-אור. בגלל הסדק נעשה החפצון נסבל והוא המעקר אותו מהתוכן הארסי והממית שלו. זה אולי הפתרון האמיתי לבעיית החפצון שממנה סובלים לא רק נשים אלא כל מי שחי בעידן המודרני. זהו פתרון שבמקום למרוד באופן דון קישוטי באנושיות הקיום מקבל אותן באופן אירוני, בד בבד להתנגדות פסיבית אליהן.

אם ב"שפרה" הדה-הומניזציה שמשמעה הוא אובדן האנושיות מקושר באובדן האימהות, הרי שב"שברירים" הכינון של האנושיות בתור התנגדות לדה-הומניזציה מקושר לאימהות. מתברר כי בשני המקרים יש קשר ואף זהות בין אנושיות ואימהות. האימהות נעשית גשר אל האנושיות. האימהות נתפשת כאנטיזה לדה-הומניזציה: מוסד האימהות מקושר להענקה בלא תמורה - הענקה שאינה כלכלית. מוסד האימהות מקושר גם לתפישה הכלכלית של האדם בכלל ולהעדר רדוקציה פטישיסטית בפרט.

מה שמחבר את "שפרה" ל"שברירים" ול"מדנים", מעבר לקיום העסקה כדה-הומניזציה וכפטישיזציה, היא הצגת האימהות כסירוב לדה-הומניזציה. כינון האנושיות של הדמות מתרחש בסיפורה של בארון מתוך הפרספקטיבה של האימהות. כפי שראינו האימהות של שפרה נבנית סביב דמותו של התינוק על מטפורת הכחלות ומאחדת אותם לישות אחת. כך האימהות של אלקה-שרה ב"מדנים" נבנית אף היא סביב דמותן של בנותיה.⁷⁶

מוות בשלג - "אהבת הגורל"

מותה של שפרה הזנוחה וחסרת-הכול בשלג יכול להיות מטפורה לעונשה של שפרה על מה שנתפש בעיני מעסיקה כחטא הגרוע ביותר - כישלונה במילוי חלקה בעסקה. על כך היא נענשת ונידונה למוות אכזרי, קר ומנוכר. היא מושלכת מבית העשירים, נעזבת לנפשה ובסופו של דבר מתה מות כלבים בקפיאה בשלג, בבדידות, בסבל ובהזנחה.

⁷⁶ מעבר לקישור הנרטיבי בין אלקה-שרה לבנותיה, הרי גם מבחינה מטפורית קיים ביניהן קישור ברור. בסיפור נאמר כי פניהן של הבנות "עגולים, זרועי בהרות-הקיץ, כפני האם". פניהן גם "צוירו בקווים כחולים, סגולים ואדמדמים" בדיוק בצבע החבורות האדמדמות שעל ידיה של אמן, אלקה-שרה, המשורגות בגידים כחולים. הקווים האדמדמים שעל פני הבנות "הבליט עוד יותר את הטוהר של העיניים הכחולות, השמימיות".

הדה-הומניזציה גם של המוות היא הביטוי האולטימטיבי לניכור החברתי כמו גם לקורבן הנדרש מכל המסרב לשתף פעולה עם הניכור החברתי. אולם אם נתבונן בסיפור דרך הפרספקטיבה של הלקח החברתי שאפשר להקישו מסיפור קורותיה של שפרה, הרי שמותה האכזרי של שפרה בשלג יכול לבטא את גבורתה. שפרה אינה נכנעת לתכתיבים הדרקוניים שכל מטרתם לגזול ממנה את אנושיותה ולעשותה בורג חסר רגשות, רצונות ומחשבה. שפרה מקדשת את אנושיותה ואימהותה גם במחיר חייה. מותה של שפרה מוצג בפסימיות כתוצר היחיד האפשרי בעולם של ניכור ושל בחירתה המקורית שלא לציית לחוקיו ולהלכותיו.

שפרה מוצבת בפני בחירה - האם לוותר על אנושיותה או על חייה. ההכרעה בין שתי האפשרויות חדה וברורה: שפרה מעדיפה לוותר על חייה מלוותר על אנושיותה. היא מעדיפה לא להתקיים כלל על פני קיום מנוכר ומחופצן המחלל בבטות את כבוד האדם ואת זכויותיו הטבעיות. כמו לאורך כל הסיפור גם במוות חל היפוך: המוות הנתפש כמוות הנוראי ביותר מוות בלתי אנושי ואכזרי מתברר כביטוי לאנושיותה של שפרה. המוות בשלג אינו אלא ההצלחה המפוקפקת כמרד כנגד הדה-הומניזציה והניכור העצמי.

כפי שראינו דמותו ה"חיובית" של המוות מאויכת בכמה וכמה מטפורות. המוות עצמו מתואר כשקיעה איטית לתוך חווית דמדומים ספק קיימת ספק לא ובה מופיעים כל הדמויות החיוביות שהקיפו את שפרה בחייה. הכוונה היא בראש וראשונה לתינוק כמו גם לפנחס בעלה ולאיקרי סמיונובקה הנראים כמתכוונים להצילה. כמו בשאר מופעיו בסיפור התינוק מאויך מטונימית על ידי המבט הכחול של עיניו. כחול עיניו של התינוק שבו דנו כבר קודם מצטרף לכחלות המושבת לעיניה של שפרה, והוא חותם את הסיפור משל מואצל על המוות כולו.

כך נתפס המוות כניצחונה של שפרה, כניצחון האנושיות על הניכור, כניצחון הפרט על החברה, ניצחון הפרט המסרב להתחפצן ולאבד את אנושיותו המתבטאת בראש וראשונה בהורותו.

אזכורו של פנחס, בעלה המת של שפרה, מספק לדעתי היבט נוסף לאנושיותה: הרי בבחירתה בו כבן-זוגה לחיים גלומה אנושיות. כך גם באזכורו של פנחס על סף המוות מתגלם הלכה למעשה אישוש מחודש לבחירה זו.

מלבד הביטוי באימהותה אנושיותה של שפרה מתבטאת גם בכך שלא הלכה שולל אחר הבל החן ושקר היופי ולא הונתה בידי שקר הממון והבל המצלצלים. אפשר לומר שהבחירה של שפרה בבעלה הייתה הבחירה מהסיבה הנכונה. שפרה בחרה בבעלה משום אהבתה אליו ולא מכל סיבה אחרת.

גם ביחס שבין פנחס לשפרה אפשר להתבונן מהזווית של ההבדל המטפורי הנבנה בסיפור בין ה"נקי" וה"מזוהם". מצד אחד ידיו של פנחס מזוהמות בדבק נגרים, מצד אחר ידיו הן הידיים היחידות המושטות לחבק את שפרה. מתברר שמבחינה

ספרותית פנחס שייך אמנם לתחום של המזוהם, אולם מבחינה מטפורית פנחס הוא אחד משלוש הדמויות נקיות-הכפיים היחידות שבסיפור.

לדעתנו, אזכורו של פנחס סמוך למותה מחזק את תוקף ההחלטה של שפרה לבחור במודע באנושיות ואפילו במחיר חייה. כמו אז, עת בחרה בפנחס להיות לבעלה ולאבי ילדיה, כך גם כעת שפרה מודעת למניעים שלה ולמחיר שעליה לשלם. אזכורו של פנחס מרמז כי שפרה מאששת את החלטתה ודבקה בה. בחירתה במוות ולא בחפצון נוספת לסדרת הבחירות האמיתיות שעשתה בחייה. פנחס משמש כמעין ה"אחר" המשמעותי של שפרה. הוא עצמו כמו גם בחירתה בו מגלמים את אנושיותה של שפרה. השיבה של פנחס בסוף הסיפור מסמלת את העובדה ששפרה לא באמת נטשה את העולם האנושי שממנו יצאה. היא לא הייתה מוכנה לוותר על אנושיותה ולשלם את המחיר שהיא נדרשה כדי להיות חלק מעולמם של העשירים.

לא זו בלבד ששפרה דבקה באנושיות שלה ולא זו לא בלבד שהיא דבקה מחדש בבחירתה בפנחס, על סף מותה היא אף דבקה מחדש בעולם שממנו יצאה ומערכיו סירבה להיקרע. ייתכן כי זו המשמעות של הנוכחות של איכרי סמיונובקה באותו חלום דמדומים. איכרי סמיונובקה מוארים באור חיובי: הם צועדים "קוממיות" כלומר הם מופיעים כאנשים גאים וחזקים. הם גם מתוארים כנושאים מיטות הצלה שנועדו כנראה למשות אנשים שטבעו בנהר כלומר הם גם מופיעים כאנשים ערכיים שביניהם שוררת סולידריות. הם מוכנים להתגייס כדי להציל את מי מחבריהם שנקלע לצרה. בכך מאששת שפרה את שייכותה לעולם העניינים שאף על פי שקיים בו מחסור וחסך עדיין מקיים חוסן ושיתופיות בין חבריו. בניגוד לעשירים העניינים אינם מניחים לאדם לקפוא בשלג. אלא להפך עושים הכול ומסכנים עצמם כדי למשות אותו מהמים הסוערים.

סצנת המוות הכוללת את האזכור המחודש של התינוק כחול העיניים של פנחס בעלה ושל הקהילה הכפרית משמש צומת של משמעויות הלוכד בתוכו באופן וירטואוזי את המובן הגלום בסיפור כולו. הלא הוא הבחירה של שפרה באנושיותה המתקיימת כאן בשלושת המעגלים.

גם הבחירה למקם את המוות של שפרה בקור הנורא והבלתי-אנושי של השלג נושא עמו משמעויות עמוקות. כפי שטוענת אילנה המרמן בספרה המשותף עם בעלה המנוח יורגאן ניארד, הבוחר למות בשלג ולא על שולחן הטיפולים המוות בשלג הוא סמל לחירות הגדולה ביותר, אך גם להוקעה חברתית. כנהוג בחברה האסקימוסית ההולך אל מותו בשלג מוצא ומוקע מתחומי החברה הדוחה אותו.⁷⁷ ההוקעה המגולמת במוות בשלג משמשת מנוף למחאה חברתית סוציאלית-מגדרית כנגד החברה המעמדית שבה אין אפשרות לפרט (בפרט לנשים) להתקיים בה מבלי לאבד את אנושיותו. זו חברה שבה הפרט יכול להתקיים אך ורק כאובייקט מחופצן

77 אילנה המרמן ויורגן ניארד (2001), במזל סרטן - מסע לבלי שוב, תל אביב, עם עובד.

הממלא פונקציה ומביא תועלת ובו בזמן מתעלם התעלמות עיוורת מאנושיותו ואף מפר אותה בבוטות.

המוות בשלג מספק רגע נדיר של מקוריות שבו האדם משיל את הקליפות החברתיות, המעמדיות והמגדריות העוטפות אותו ועומד עירום ועריה מול עצמיותו ומול מקוריות הבחירות שבחר בחייו. זהו רגע של ביאה אל עצמיות. רגע שבו מנקרת שאלת השיבה הניטשאני. אילו ניתנה לי הזכות לחיות את חיי מחדש, האם הייתי בוחר לשוב ולבחור באותן הבחירות שעשיתי בחיי?

מן הראוי לומר כי דגם האותנטיות הנשית המוצג בסיפור, ומגיע לשיאו הקונטרפונקטי בסיומו, תואם להפליא את מודל "השיבה הנצחית" של ניטשה. על-פי ניטשה וקנטען ב"מדע העליז",⁷⁸ אכן הבוחן לאותנטיות היא נכונותו המודעת של האדם לחזור ולשחזר לנצח את האירועים שהתרחשו בחייו ועיצבו אותם. לדעתו של ניטשה, רק האדם המוכן לחזור שנית לא כחל ושרק, על האירועים שעיצבו את חייו, על כל הסבל, הטעות, הבזבוז והאובדן שהיו כרוכים בהם ראוי להיקרא אדם אותנטי. הנכונות לחזור לנצח על כל אירוע ואירוע היא אכן היסוד של מה שניטשה מכנה האדם העליון או העל-אדם. אדם זה מאופיין במה שניטשה מכנה "אהבת הגורל".⁷⁹ זאת לא אחרת מאותה נכונות להתחיל הכול מחדש ולחזור על הכול שוב. החזרה האינסופית אחר אירועים הללו והתרחשויות ממש הם מה שניטשה מכנה "השיבה הנצחית". ניתן לומר במובן הניטשאני ששפרה מקיימת את אהבת הגורל. ברגעי הדמדומים האחרונים של חייה היא בוחרת מחדש בבחירות ממש שעיצבו את חייה לטוב ולרע.⁸⁰ מבחינה ניטשאנית, רגע המוות של שפרה על חזון הדמדומים הכלול בו הוא רגע של הכרה ואישור בשיבה הנצחית. בהיותו כזה הוא לא רק רגע של המוות, אלא גם רגע של לידה - רגע הלידה של העל-אדם.

סיכום

ב"שפרה" המאבק בדה-הומניזציה תוך ניסיון לשמירת צלם האנוש כתוצר ישיר של העוני ושל מצבה הסוציאקונומי של האישה נבלם במעגל האני. שפרה נאבקת על שמירת אנושיותה ומונעת בכל כוחה את חדירת האוטו-דה-הומניזציה אל תוכה פנימה.

78 פרידריך ניטשה (תשכ"ט), **הולדתה של הטרגדיה, המדע העליון**, תרגם ישראל אלדר, ירושלים ותל אביב, שוקן, עמ' 341 ועמ' 354.

79 "נוסחא שלי לגדלות שבאדם היא **אהבת הגורל**: לא לרצות שום דבר, לא קדימה, לא אחורה, שום דבר אחר לעדי-עד. לא רק לשאת את ההכרח, כל שכן שלא להעלימו... כי אם **לאהבו**". **הנה האיש**, בתוך **שקיעת האלילים**, פרידריך ניטשה (תשל"ג), ירושלים ותל אביב, שוקן, עמ' 178-179.

80 בהקשר זה חשוב לציין כי על המשפט החותם את הסיפור - "התכלת שהציעה מסדקי עיניה, והיא בהירה, כאילו לא נעברה בדמעות מעולם" - כותב יעקוב פייכמן את הדברים הבאים: "כאילו נרמז בזה כי אף הראייה לא נעברה בדמעות הרואה" (בתוך **דבורה בארון - מבחר מאמרים על יצירתה**, עמ' 56).

כאבן בוחן להבדל המכריע בין נוכחות הדה-הומניזציה במעגל הסמי משפחתי ובמעגל החברתי לבין נוכחותו במעגל הפנימי - המכריע של האני. מה שכיניתי במבוא אוטו-דה-הומניזציה יכול לשמש כיחס לתינוק.

האימהות יכולה להיות פרספקטיבה שדרכה נחשפת האנושיות או אי-האנושיות של הדמות המרכזית בסיפור הלוא היא שפרה. לעסקה יש השפעה מכרעת לא רק על איכות חייו של התינוק אלא גם על עצם קיומו. מצד אחד ב"שפרה" העסקה מבטיחה אספקת חלב סדירה לתינוק - את המשך קיומה של התינוק בפועל, ומצד אחר אין מדובר בהזנה בחלב-אם אלא בחלב עז. הדבר מלמד על ניתוק האם מתינוקה.

בסיפורה של בארון נשמר צלמה של האימהות בלא דופי. היחס של שפרה לתינוקה בתפקיד הנוכח-נעדר בסיפור המניע את עלילתו הוא זה שבסופו של דבר מריץ אותם כדי למצוא עבודה. הוא אף זה המוביל לפיטוריה. אימהותה של שפרה אינה מוטלת בספק. היא אינה מפורקת ואינה עוברת דה-קונסטרוקציה. בארון עדיין מאמינה בקיומה של אימהות בלא דופי. אימהות זו המקושרת גם לאנושיותה היא זו המגוננת הלכה למעשה על שפרה מפני הניסיון לחפזונה. היא אף זו המונעת בסופו של דבר את האוטו-דה-הומניזציה שלה. אם קיים איום על האימהות ועל האנושיות הרי שמקורו חיצוני ולא פנימי. מקורו במבנה החברה ולא באישה עצמה. בסיפורה מותחת בארון ביקורת נוקבת על מבנה החברה הקפיטליסטית. הפער המעמדי ולא האדם עצמו הוא מקור האיום על הורותו ואנושיות האדם.

בניגוד לסיפוריה של בארון בספרות הפוסט מודרנית כדוגמת כתיבתה של אורלי קסטל בלום מקושרים אובדן צלם האנוש עם אובדן האימהות. בסיפור "מקופלת" של אורלי קסטל-בלום⁸¹ למשל האישה אינה מגלה כל התנגדות לאוטו-דה-הומניזציה, שמשמעה אובדן האנושיות והאימהות אלא מקבלת אותה כעובדת חיים קיומית. אין להלין עליה ואין לעשות כנגדה דבר. בשונה מסיפורה של בארון מקור ה-אוטו-דה-הומניזציה ואובדן האנושיות והאימהות הכרוכות בה אינו מאיזושהי ככות אכזרית ובלתי-נסבלת של הקיום.

מאחורי פירוק זה של האנושיות והאימהות כמו גם מאחורי העדר ההתנגדות לו עומדת למעשה תפישה שונה לחלוטין של האדם ושל מקומו בעולם ותפקידו. ההבדל המהותי בדגם האימהות ובדגם האנושיות הקיים בין שני הסיפורים נובע למעשה מהבדל עקרוני בתפישת הסובייקט. מבחינה זו פירוק האימהות בסיפורה של קסטל-בלום הוא בבחינת מקרה פרטי של פירוק הסובייקט בעידן הפוסט-מודרני בכלל.

במודרנה קיימת ההנחה הטרומ מגדרית ואין עליה עוררין בדבר מעמדו של האדם כסובייקט. האדם הוא ישות ריבונית המגדירה, המכוננת והאחראית לעצמה. בהיותה

81 בלום-קסטל אורלי (1989). סביבה עוינת. תל אביב: זמורה-ביתן, מוציאים לאור, עמ' 23-25.

כזאת היא בעלת רצונות, שאיפות, מאויים, רגשות. כמו כן, היא גם בעלת הזכות לממש את רצונותיה, שאיפותיה, מאוייה ורגשותיה. מידת הסובייקטיביות (ההיות סובייקט) של האדם נמדדת בהתאם למידת המימוש שלו את רצונותיו, שאיפותיו ומאוייו. הדברים מגיעים עד כדי כך שבאקזיסטנציאליזם הסובייקטיביות מזוהה עם חירות מוחלטת. הסובייקט האולטימטיבי הוא זה שמממש את חירותו במלואה. כל זאת אפילו במחיר פגיעה בחירותם של האחרים. זה התמצית של הגיבור האותנטי. בהקשר זה אפשר לדבר על דמויות כמו אברהם, אביר האמונה של קירקגור, והעל-אדם של ניטשה.

לאותו סובייקט נתונה האפשרות ואף החובה להתנגד לחפצו מצד החברה ולהתנגד לפלישת החפצון אל תוכו פנימה. בהקשר זה לאישה נתונה הזכות לממש את חירותה ואת אנושיותה באמצעות האימהות, הנעשית אמצעי במאבקה על כבודה וזכויותיה. מאבק זה נתפש אפשרי וראוי. מהבחינה הזאת שפרה מגלמת בדרכיה ובפעולותיה את הגרסה הנשית לפגיעה בריבונות של הסובייקט. התנגדות המובילה אל סופה הטרגי.⁸²

בסיפוריה של בארון קיימת התנגדות לחפצון באסטרטגיות שונות, בין על-ידי מרד ("שפרה") או בין על-ידי מניפולציה אירונית ("מדנים"). בסיפוריה של בארון השליטה של האישה בחייה נחשבת כמונחים חיוביים כניצחון שלה. זהו דבר רצוי. מטרה ראוייה שיש לשאוף אליה.

מקורות

- בארון, דבורה (1968). **פרשיות-סיפורים מקובצים**, מוסד ביאליק, ירושלים.
- בארון, דבורה (תש"ט). **שבירים**, עם עובד, הופיע גם ב**פרשיות-סיפורים מקובצים** 1968, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 114–125).
- בארון, דבורה (1988). **פרשיות מוקדמות, סיפורים תרפ"ב-תרפ"א**, ההדיר והוסיף הערות אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים.
- בלנש, מרדכי (1984). **ניכור בחברה המודרנית, קטגוריה נורמטיבית לבחינת מצוקת האדם בחברה המודרנית**, אל"ף, תל אביב.
- בראשית**, ב', כ"ה ו- ג', ז'.

82 לעומת זאת, בפוסט-מודרניזם עמדתו של הסובייקט שונה בתכלית: הסובייקט מופקע מהריבונות שלו ונעשה נגזרת של מערכות ורשתות גדולות ממנו המכוננות אותו בהיותו האפקט שלהם. בהקשר זה ניתן לדבר על מערכת-על כמו מנגנוני שלטון, שפה, חוק והיסטוריה. מנקודת מבט זו ובהקשר הנשי מגדרי אין פלא שהאוטו-דה-הומניזציה ב"מקופלת" מתקבלת כעובדה מובנת מאליה כ"ככות" שכלל אין מערערים עליה ואין מתנגדים לה. האישה אינה מתנגדת לחפצונה ואינה מביעה מחאה על העדר הידע שלה בנוגע לחפצונה. היא אינה מביעה מחאה כנגד העדר ההקשבה לדעתה. החשוב מכול הוא שאין היא מתנגדת להשפעה האכזרית של החפצון על אימהותה ועל רווחת תינוקה שעדיין לא נולד. מבחינה נרטיבית ההיפוך בתפיסת אימהות מתבטא בכך שב"שפרה" האם מתה והתינוק חי, ואילו "במקופלת" התינוק מת והאם חיה. כל זה נובע מכך שהיא אינה רואה את עצמה כסובייקט ריבוני בעל זכות להחלטה בנוגע לגורלה.

- גוברין, נורית (1988). **המחצית הראשונה - דבורה בארון - חייה ויצירתה, תרמ"ח-תרפ"ג**, ההדיר והוסיף הערות: אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים.
- גולדברג, לאה (1951). "פרשיות דבורה בארון", בתוך **דבורה בארון - מבחר מאמרי ביקורת על יצירתה**, בעריכת עדה פגיס, עמ' 94 (נדפס לראשונה ב"אורלוגין", ב', 1951, עמ' 32-35).
- דה-בובואר, סימון (2001). **המין השני - כרך ראשון, העובדות והמיתוסים**, כבל. המילטון, עידית (1982). **מיתולוגיה**, תרגמה מאנגלית אלה אמיתן, מסדה, גבעתיים.
- דן, חיה (1999). "הנקה - משמעות וחשיבות", **"האחות בישראל"**, 160, עמ' 18-22. המרמן אילנה, יורגן ניראד (2001). **במזל סרטן - מסע לבלי שוב**, עם עובד, תל אביב.
- לובין, אורלי (2003). **אשה קוראת אשה**, אוניברסיטת חיפה, זמורה-ביתן, ירושלים.
- ניטשה, פרידריך (תשכ"ט). **הולדתה של הטרגדיה - המדע העליון**, תרגם ישראל אלדר, שוקן, ירושלים ותל אביב.
- ניטשה, פרידריך (תשל"ג). **הנה האיש**, בתוך **שקיעת האלילים**, שוקן, ירושלים ותל אביב.
- ניצן קלוסקי, דורית, אלכס לבנטל. **הענקה שבהנקה בישראל, הרפואה**, אפריל 2000, כרך 138, חוב' ח', עמ' 617-621.
- סבירסקי, ברברה (1984). **בנות חוה בנות לילית - על חיי הנשים בישראל, המין השני**, רמת גן.
- סטנוויי, פ' וסנוויי, א' (1985) **ההנקה**, זק, ירושלים.
- קאנדינסקי, ואסילי (1977). **על הרוחני באמנות - בייחוד בציר, מוסד ביאליק, ירושלים**.
- קרייטלר הנס ושולמית (1991). **פסיכולוגיה של האמנויות**, תרגמה מרים רון-בכר, ספרית הפועלים, דעת זמננו ואוניברסיטת תל-אביב, הפקולטה לאמנויות.
- קסטל-בלום, אורלי (1989). **סביבה עוינת**, זמורה-ביתן, מוציאם לאור, תל אביב, עמ' 23-25.
- ריבנר, טוביה "מדנים ופיוס", בתוך **"מבחר מאמרי ביקורת"** בעריכת עדה פגיס, עמ' 139-142.
- שחרור, ציפי (1985). **מרד הציפורים**, אל"ף.
- שמות**, א', 14-16.

H e m d a ' a t

Editors

Dr. Esther Azulay
Dr. Yeshaya Ben-Pazi

HEMDAT HADAROM

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532
ISSN 0793-3994