

# דני רבינוביץ

## המסע המפותל להצלת נשים חומות

I.

### אמצע אוגוסט 1994

בעיתונים היומיים מתפרסמת ידיעה על רציחתה ביריות של איחלאס כנעאן, בבית משפחה ברובע הדרוזי של כפר ראמה בגליל התחתון. הרוצח הוא אחיה – חייל צה"ל בשירות סדיר, צעיר מקורבנו בכ-15 שנה. חלק מהידיעות כוללות פרטים לא שגרתיים, אם גם לא תמיד ברורים, אודות הנרצחת. בשנות חייה האחרונות ביכרה ככל הנראה איחלאס להיקרא רות – אחד העיתונים מעלה בהקשר זה את הסברה שלאחרונה פתחה בתהליכי גיור. מאז שנות השמונים התגוררה בעיקר בארצות-הברית, שם היתה מעורבת בהקמת קרן לעזרת הקהילה הדרוזית, ונראה שביקרה בארץ נערך עקב חיפושה אחר פרויקטים שאליהם יופנו כספי הקרן. נרמז שמשפחתה לא רוותה נחת מפעילותה הציבורית, מאורח חייה בארצות-הברית ועוד פחות מכך מלבושה ומהתבטאויותיה בעת ששהתה בארץ.<sup>1</sup>

סיפור רציחתה של איחלאס מגיע לידיעתי בעת שאני שוהה בבית-הספר המרכזי למינהל בארוה בהרי ירושלים. המסגרת שמביאה אותי לכאן היא קבוצת עובדי מדינה חדשים, זוכי מכרזים שהתפרסמו לפני זמן-מה במסגרת מה שמכונה "התכנית לשילוב ערבים ודרוזים בשירות המדינה". העובדים החדשים, כ-30 במספר, כולם בעלי תארים גבוהים וכישורים מקצועיים מצוינים, עוברים בארוה קורס היכרות עם שירות המדינה לקראת כניסתם לתפקידיהם. עבודתי כיועץ חיצוני לנציב שירות המדינה בתחום זה כוללת בין השאר את ריכוז הקורס.

- a הערת העורך: המאמר המתפרסם כאן אינו זהה לטיוטה שהגיש לי דני רבינוביץ בפברואר 1995. כמה קטעים הושמטו בעקבות התגובות שעליהן מספר רבינוביץ בהמשך וכמה חלקים בטיעון עודנו ופותחו. עקבות לדיאלוג ולפולמוס שמתוכם נולד המאמר בצורתו הנוכחית יוכלו הקוראים למצוא ביומנו של רבינוביץ, במאמר התגובה של ג'ון סימונס (ראו להלן עמ' 21 וההערה הנלוות שם) ובזיקה שבין קטעי היומן לבין המאמר עצמו.
- כמה מהרעיונות המובאים במאמר זה הוצגו לראשונה בערב שהוקדש לאלמונת נגד נשים בחברה הערבית ואשר נערך במכון ון ליר בירושלים ב-30 בינואר 1995, בחסות קרן לייפר והחטיבה להבדלים בין המינים באוניברסיטה העברית בירושלים. אני מודה למאירה וייס ולתמר רפופורט על ההזמנה להשתתף, ולמשתתפים ולמשתתפות בדיון הער שהתנהל אותו ערב. תודה מיוחדת לטל כוכבי על הזמן שהקדישה לקריאת טיוטת המאמר ולשיחות על הסוגיות המועלות בו, ולרוגן שמיר ולתמר אלאור על הערותיהם המועילות. האחריות על הדעות המובעות במאמר, כמו גם על טעויות ואי דיוקים נותרת כולה שלי.
1. משני מאמרי-מעקב שהופיעו במארכ 1995 במוסף הארץ (חיים הנדורקר 1995א; 1995ב) עולה האפשרות שאיחלאס כנעאן, שהיתה מוכרת בארצות-הברית כרות סימונס, היתה בת מאומצת למשפחתה הדרוזית. על-פי אחת הגרסאות, הגיעה איחלאס למשפחה עקב חסד שעשה אביה לידיד יהודי, כשאימץ תינוקת שנולדה לאחרון מאשה שלא היתה אשתו.

הקורס מתנהל בתנאי פנימיה. בלילות, אחרי הסדנאות והדיונים, יושבים מתחת לפנס ליד הדשא מול בניין "המלך הורדוס" שבו אנו מתגוררים ומדברים. בערב שאחרי פרסום הידיעה על הרצח בראמה, חגה שיחת הלילה ומגיעה גם לאיחלאס כנעאן. ארבע הנשים בחבורה – אף אחת מהן איננה דרוזית – מגששות לעצמן נתיב להתבטאות והוקעת המעשה. הן מושתקות בלי גינונים מיותרים – אף לא אחת מהן מתעקשת להיאבק על זכותה לומר את דבריה. "גברים מדוכאים הופכים להיות המדכאים הכי גרועים", תאמר לי אחת מהן בהודמנות אחרת.

ראשי המשתיקים הם הגברים הדרוזים. למרות היותם מעטים – רק חמישה מתוך שלושים בקורס – ולמרות הקושי המסוים בהתבטאות בערבית – העברית הצה"לית שבפי רובם שוטפת ואידיומטית יותר משפת אמם – הם נותני הטון. היכרותם עם שירות המדינה, בתוקף שירותם בצבא (ארבעה מתוך החמישה הם קצינים במילואים) נותנת בידם יתרון לא מבוטל על כל יתר הקבוצה, וכשיש נושא "חס" כל-כך הם אינם נוטים לפנות את הבמה. "הגיע לה", אומר אחד מהם כאילו הסביר את מהות כוח הכבידה. "אשה צריכה לדעת איך להתנהג. במיוחד אם היא דרוזית". בהמשך יביעו כמה מהם אמון מלא בוועד הפעולה שקם ביישובים הדרוזיים כדי לצמצם למינימום את הומרת עונשו של הרצח. קו ההסברה העיקרי של הוועד, אגב, יהיה שירותו המצוין של הרצח בצבא, אופיו הטוב וגילו הצעיר.

המעמד אינו חדש לגמרי עבורי. נכחתי בוויכוחים שבהם דנו סטודנטים פלסטינים אזרחי ישראל בינם לבין עצמם בחשיבות הבתולין, בצדקת פעולות עונשין כנגד נשים שסרחו ואף בחובה לרצוח בת משפחה אשר "נפלה". נתקלתי בקושי שיש לגברים פלסטינים צעירים – אפילו למי שמוכנים להביע את הדעה הליברלית שבתולי בתיווג אולי אינם חזות הכל – להרחיב את התפיסה הזו ולהכילה גם למקרה שמדובר באחותו או בקרובות דם אחרות.

חויית הניכור, הקיפוח והריחוק החברתי השייתי מישראל וישראלים היתה לחלק בלתי-נפרד מזהותם של צעירים פלסטינים אזרחי ישראל. מצבם של גברים דרוזים – במיוחד מי שעשו קריירות צבאיות בצה"ל – מורכב הרבה יותר. השירות בצבא, שכבר מזמן חדל להצטמצם ליחידות הדרוזיות המיוחדות, כרוך עתה בחיכוך כתפיים יומיומי עם גברים ישראלים בני גילם, ומעמיד אותם במקום מיוחד על קו הגבול בין האימפריה הישראלית לתרבויות הערביות.<sup>2</sup> במובנים רבים מעניקה להם המדינה את התחושה שהם ישראלים של כבוד (Honorary Israelis) – אולי אפילו יהודים של כבוד.

אנזלדואה (Anzaldúa 1987) היתה הראשונה להחליף את השימוש השגור בגבול כקו במושג "אזור של גבול" – אתר בעל כפל-משמעות. מצד אחד זו טריטוריה על הגלובוס, מקום שבו חיים בני אדם ממקומות ותרבויות שונים; מצד שני זהו אתר בנפש, בו נפגשים אלמנטים תרבותיים שונים של אותו אדם. שיח הגבול, ועמו כתיבה הולכת ומתעצמת אודות כלאיים (hybridity), טרנס-לאומיות, גלות ותפרוצות (Clifford 1994; בוויארין ובוויארין 1994) הלכו והחליפו את תפיסת הגלובוס כאתר המחולק ליחידות דיסקרטיות שיש בהן חפיפה מלאה בין גבול מדיני, קבוצת תרבות ומהות חברתית-פוליטית.

גברים דרוזים, כמו בני כלאיים (hybrids) אחרים הממוקמים באזורי גבול, אינם מוותרים בקלות על מרכיבים ממהותם. גאווה על "זהותם הדרוזית האוטנטית" (או על קונסטרוקציה עדכנית שלה), למשל, אינה נופלת מהזהותם עם מיתוסים צבאיים ישראלים דוגמת טוהר הנשק של צה"ל, והיותם חיילים מסורים לצבא לא מקהה אצלם את תחושת הקיפוח שהם חשים לנוכח ידה הקפוצה של המדינה – לפחות עד שנות התשעים – בהענקת זכויות ופריבילגיות.

במהלך השיחה אודות איחלאס אני מוצא עצמי מחריש, חושב על סיכויי ההיברות הזעומים. יש בגברים הדרוזים הללו נחישות שחצנית וכוחניות אקסיומטית. השיחה עמם היא, במונחי של בורדייה, "דוקסית" (Bourdieu 1977): היא אינה מתפתחת לידי דיאלוג בגלל סירובם העקבי להביא בחשבון אופציה אחרת מאשר האמונה ("הדוקסה") שלהם, הגורסת שנשים ששימושן בגופן ממיט קלון על משפחתן הן בנות מוות.

אין כל עדות לכך שהמפגש בין חיילים וקצינים דרוזים לעמיתים ישראלים, שהבכירים בהם נערצים על

2. לביא היתה הראשונה לעשות שימוש במושג הגבול הזה בדיון על ישראל, בעבודתה על סופרים ומשוררים בישראל הכותבים בערבית (Lavie 1992).

הקצונה הדרושים בצורה בלתי-מוסותרת, מעלה את נכונות הדרושים להביט באופן הטרודוקסי ביקורתי בנושא דיכוי נשים. אולי קורה ההיפך: המפגש הכל-גברי בין-תרבותי הזה רק מרחיק את הרפורמה האוטופית. נכון שגם בקרב קציני צה"ל הבכירים, כמו בכל מקום, יש ליברלים. זה עדיין אינו הופך את צה"ל, עולם הנתון בשליטה גברית שורשית שטרם עורערה, לאתר שבו עוסקים בהעלאת המודעות הפמיניסטית. יתרה מזאת: גם אם גברים ישראלים אינם נוטים להשתמש בנשקם האישי כדי לירות באחיותיהם הסוררות, הרי שבהשוואה לדרושים, יותר גברים ישראלים עושים שימוש בנשק, כולל נשק צבאי, כדי לירות בנשותיהם, בגרושותיהם או באהובותיהם.

## סוף אוגוסט 1994

הצעתי לפרסם מאמר בעמוד הדעות בהארץ שיעסוק בהקשר התרבותי המאפשר, ולעתים אף מחייב, שגבר ירצח בת משפחה קרובה. הצעיה מתקבלת בשמחה. המאמר (רבינוביץ 1994א) עוסק במה שאני מכנה הדילמה הליברלית. מצד אחד, רצח נשים עומד בסתירה לערכי קדושת חיי אדם. מצד שני, התערבות בעולמה הנורמטיבי של קבוצה אחרת וניסיון להשליט את הערכים הדומיננטים של המתערב על תרבותה עומדים בסתירה לנטייה הליברלית להניח בכבוד למי שאינו פוגע בך. ראיית האחר כאקזוטי, כ"תרבותי" – אך כבן תרבות אחרת – החליף מזמן את המבט הפטרנלי של הלבן המתורבת על האחר הפרימיטיבי, הטעון תיקון.

שש מאות המלים במאמר מביאות בתמצות את ההנחות והאמונות המובילות לאידיאולוגיה (ולעתים כמובן לפרקטיקה) של רצח נשים בקבוצות ערביות מסוימות: נערה שנאפה (או נאנסה) ממחישה את כשלון הגברים השליטים במשימת שמירת אברי המין הנשיים "שלהם". רק רמה שהותר יוכיח שהם אינם משלימים עם המצב. בסוף המאמר יש אזכור לבעייתיות שיש לדעתי בניסיון להפנים בדרושים ובערכים בכלל ערכים, גם כאלה שישראלים רבים מאמינים בהם, ואת הצדקנות שיש ברצון של ישראלים להתחיל את המהפכה הפמיניסטית אצל השכנים, תוך התעלמות מאפליית נשים בבית.

## ספטמבר 1994

עוצמת התגובות שעורר המאמר בהארץ מפתיעה. שיחות מסדרון באוניברסיטה, הדעות מוקלטות, הזמנות לערבי עיון וסימפוזיונים, מאמרי נגד בעיתונות, רובם כתובים בידי נשים.

מאמרי הנגד יוצאים, ראשית לכל, נגד נכונותי – ובמידה מסוימת נגד נכונותה של האנתרופולוגיה המסורתית – להציע הסברים קוהרנטיים, פונקציונליים, לתופעות מזויעות. מטענותיהן של כמה מהמבקרות עולה ההנחה הסמויה שיש קשר בין חקר ההסבר התרבותי העומד בבסיס מנהג אכזרי דוגמת רצח אחות (סורוריסיד) לבין מתן לגיטימציה לפשע ולמצעור. "תרבות יכולה לשמש כמושג מסביר למגוון של התנהגויות אנושיות, אך אין שום הכרח לראות בה מקור לגיטימציה", מתריסה גיל הראבן (הראבן 1994). עירית לינור כותבת ש"תחת מטריית היחסיות התרבותית מנסה רבינוביץ למצוא דרך שלא לקרוא לרצח בשמו" (לינור 1994).

למקרא הדברים, ובעיקר למקרא הקונוטציות האישיות שמועלות בהם נגדי, אני מוצא עצמי מתקומם כנגד הקלות הבלתי-נסבלת שבה עורכות המבקרות רדוקציה לדברי. מהדילמה שאני מעלה נותר רק צידוק הרצחים. מהאמביוולנטיות שלי נותרת רק לגיטימציה לרוע. אני מתחיל לחשוש שהיער שלתוכו נכנסתי, המעורר פחדים והזיות ורגשות עוים כל-כך בנשים ובגברים מכל מגוון הערכים והדעות, מייעד למקלעים בו תפקידיים שונים ומשונים. אני חש דחוק לפינה שמעולם לא בחרתי להזדהות עימה.

הפינה החדשה שלתוכה תומרנתי מעוררת תגובה ממוקדת ואפקטיבית במיוחד מצד קולגות וידידות פמיניסטיות, המגיבות באיתותי אזהרה סימפתיים: למה תאונה כזו היתה צריכה לקרות דווקא לך, בן ברית פוטנציאלי לעניין הפמיניסטי? מדוע היית צריך להיכנס לשאלה כואבת ומסובכת כל-כך? מדוע למגבלות היכרותי עם התיאוריה הפמיניסטית, אני שומע את האזהרות בכבוד ראש.

על פניה האבחנה בין הצעת הסבר למתן צידוק היא אלמנטרית. מציאת הסבר לתופעות אינה חייבת להיות שיפוטית, אפילו בעידן הרפלקסיבי שבו מוסכם מראש שכל כתיבה היא לעולם מוטה ומעורבת.

בפרקטיקה, עם זאת, מיטשטש לעתים האבחנה שבין הסבר לבין צידוק. הגנה (advocacy) – אם בבית-המשפט ואם במעמדים ציבוריים אחרים – נוקטת לעתים קרובות אסטרטגיה מודעת של מיוזג בין הסבר להצדקה. ניתוח סבירותו של מעשה מנקודת המבט הפוליטית של מבצעיו ועיגונו בעולמם התרבותי או הערכי משפיע לעתים קרובות על הקורא או השומע, במודע או שלא במודע, כ"מכבסת לגיטימציה" או, לפחות, כאלמנט לוגי המציע לגיטימציה כאפשרית.

כתיבתי בהארץ, כמו כאן בתיאוריה וביקורת, איננה מנסה למזג בין ההסבר התרבותי לבין צידוק המעשה. בניגוד לכותבת דוגמת סנדרה הרדינג (Harding 1986; 1991), הטוענת כנגד הנחות היסוד וכלי העבודה המדעיים הבסיסיים מפרספקטיבה פמיניסטית, אני ממשיך להאמין שהפרדה כזו ניתנת להיעשות, ושכלי הניתוח המסורתיים אינם מטים מראש את ההיקש (ובמקרה שכאן את הצידוק) לטובתם של הגברים אשר בנו את ההסבר מקדמא דנא. נראה עם זאת שאלו שכתבו נגדי פרשו את דברי בריק כמהלך אסטרטגי ממוגז, ומכאן ייחסו לי השתקת נשים והצדקת רציחתן במשיכת קולמוס אחת. הנחת העבודה שלי ממשיכה להיות שתורת המוסר שלי ושלדן, כולל הבחנות הבסיס בין טוב לרוע, היא אחת. אני ממשיך לדבוק בתקוותי כי העובדה שאני מסוגל לכתוב על הנושא מנקודת מבטם של הרוצחים והרוצחים בפוטנציה אינה מחייבת אותי לאמץ את ההיגיון הפנימי שבעמדתם.

כל פרשן כותב מתוך מיקום (positionality) שבו רקע לאומי, מצב אישי, עמדה פוליטית, זהות ג'נדרית, מצב היסטורי, שייכות מעמדית ועוד הופכים חלק בלתי-נפרד מטענותיו. מיקום הופך רלוונטי במיוחד כשמלת הקוד "מוסר" מושמעת בתדירות גבוהה ומאיימת להפוך לסמל צדקני. מיקומי הספציפי כאנתרופולוג, ישראלי, אשכנזי ובעיקר כגבר – כלומר כמי שהאלימות הביין-ג'נדרית המתבצעת בשם ערכי מסורת זו או נורמה אחרת אינה מסכנת אותו – הוא ללא ספק רלוונטי כאן. אולי דווקא היותי גבר ישראלי, ולא היותי אנתרופולוג, הוא שמעורר כאן את עיניי. אני, אחרי הכל, אינני מועמד להירצח ולא עלול למצוא עצמי תחת ציווי לרצוח בת משפחה.

אך גם מיקומן הספציפי של ישראליות הכותבות מתוך שכנוע לזהט בעליונות מערכת המוסר שלאורה צמחו, ומפליגות בזכות המדינה ה"נאורה" להשליט את ערכיה על תרבויות קצת אחרות שנקלעו לשטחה הוא רלוונטי כאן. לינור למשל הולכת רחוק ומציעה "התערבות ממלכתית נמרצת ונחרצת בחלקים המפגרים יותר של החברה הישראלית, גם במחיר פירוק מרקמים תרבותיים רבי שנים. תרבות שאינה עומדת במבחן החוק, ובמבחנים מוסריים אוניברסליים, אין לה זכות להתקיים" (לינור 1994). טענותיה של הראבן, הגם שניסוחן פחות בוטה ומחוספס, יוצאות מנקודת מוצא דומה בכל מה שקשור לחובתם של הנאורים לחוש לעזרתם של אחרים.

מנאר חסאן, פמיניסטית פלסטינית, מייסדת ארגון "אל פנאר", באה ממקום אידיאולוגי ופוליטי אחר. חסאן יוצאת חוצץ כנגד מה שמשמעת לדעתה מדברי, כאילו "המערכת התרבותית הערבית היא קוהרנטית ובעלת הנחות יסוד אקסיומטיות, ולכן עמידות" (חסאן 1994). בהמשך היא טוענת שלצד התרבות הערבית הפטריארכלית, שאכן עלולה להיות רצחנית כלפי נשים, התפתחה גם תרבות ערבית אחרת, אוניברסלית במהותה, שמקורותיה מקומיים. שתי הטענות הללו ישובו ויעלו בהמשך הדיון.

## אוקטובר 1994

עדי אופיר, עורך תיאוריה וביקורת עקב אחרי חילופי המאמרים בעיתונות. הוא מבקש ממני "סיכום של כל הפרשה כמו שהיא נראית מנקודת מבטך". אני שמח על עוד סימן לכך שקו הגבול המיותר בין פובליציסטיקה בעניינים חברתיים מהותיים לבין המכובדות האקדמית המתגבשת בתיאוריה וביקורת מיטשטש לטובת יצירת אזור גבול היברידי, ומסכים לנסות.

## ינואר 1995

תמר רפפורט ומאירה וייס מוזמינות אותי להופיע בפני פגישת "פורום לייפר" של האוניברסיטה העברית בירושלים לדיונים פומביים בתיאוריה פמיניסטית, המתקיים אחת לחודש בשעות הערב במכון ון ליר

בירושלים. לקראת האירוע אני מרגיש מעט כמו גלדיאטור, המושלך אל הזירה המאיימת בפני קהל עוין, כשהפרס הגדול הוא מילוט בשלום.

הרצאתי, הדומה בקווים כלליים לטקסט אשר אניש בעוד כחודש לתיאוריה וביקורת, מסיימת את הערב. לפני דיברה נאדרה שלהוב-קבורקיאן, מרצה לקרימינולוגיה מן האוניברסיטה העברית בירושלים, המנהלת "קו חם" לנשים ולנערות בירושלים המזרחית ובגדה המערבית. בדיון טוענת עו"ד הדס תגרי שכאשר נדרשו ועדות זכויות האדם לדיון ברקורד של איראן בתחום זכויות אדם, זכה נושא האלימות נגד נשים ליחס מקל במיוחד, ונותר התחום היחיד שבו בחרה הוועדה שלא לעסוק. כך, בצל המטריה התרבותית נותרו הנשים למעשה חסרות הגנה. תמר אלמור מאשימה אותי בפונקציונליזם אנתרופולוגי מיושן, בהחטאת מהותו האמיתית של הרליביזם, ובכך שטיעונים דוגמת שלי משמשים את מערכת המשפט הישראלית כדי להקל בעונשם של רוצחי נשים פלסטינים, ובעקיפין כהודמנות להתנשאות התרבותית של ישראל על אזרחיה הפלסטינים.

טל כוכבי מודאגת מנכונותי לדלג בקלילות על מה שעלול לנבוע מעמדותי, ומכך שאני מדבר יותר מדי על מחיר ההתערבות ולא מזכיר את מחיר ההתעלמות. מה גבולות הסובלנות שאתה מציע? היא שואלת. מאוחר יותר, במהלך שיחה פרטית, תקשה עוד: מה היתה עמדתך אם במסגרת הצורך בכבוד היתה תרבות אחרת חושבת שיש לרצוח גם אותך?

מימי יעקובי טוענת שכשחוברים לחזקים מוחקים את רביגוניותה של החברה האחרת. ההתערבות אינה נעשית רק בידי האלמנט האימפריאלי החיצוני. ברוח רורטי היא אומרת שיש בחוץ עדיין גם חמלה אנושית המבקשת להתערב ולהשפיע.

## בברואר 1995

אני מגיש לעדי אופיר את הטקסט הבא, כ"טיוטה מחושקת": מתחת לכותרת מוזהר הקורא שלא לעשות שימוש במאמר בלא אישור מפורש מהמחבר. בפני אופיר אני מדגיש שהגשת המאמר אינה מציינת שהסכמתי לפרסומו.

## II משא האשה הלבנה – The White Woman's Burden רלטיביזם תרבותי, פמיניזם, אנתרופולוגיה

### כבוד ורציונליות

באחת מתמונות הפתיחה של הסרט הכבוד של פריצי (ארה"ב, 1985) מתנהל דיון נוקב בקרב חבורת הגברים הבכירים של משפחת פריצי. המשפחה, שעסקי הפשע המאורגן שלה חובקים עולם, גילתה זה עתה שאחד ממנהלי בתי הזימורים שלה במערב ארצות-הברית רימה אותה ושלשל לכיסו כמה עשרות אלפי דולרים מרכושה. הרמזים החזותיים בסרט מלמדים את הצופה על עושר אגדי, ומצביעים על כך שסכום המעילה אינו משמעותי עבור הפריצים – עובדה המוצאת גם ביטוי מילולי בדיון, שבו נשמעות דעות על האירוע ועל תגובה הולמת. מה שנפגע אינו הכיס, אלא "הכבוד של פריצי". תחושת העלבון, מגלה הצופה, היא שתעמוד מאחורי עלילה פתלתלה ועקובה מדם, שבה טסים רוצחים שכירים מחוץ לחוף כדי להחזיר את הכבוד הקולקטיבי האבוד ולהטביע את הבושה בדם.

הוליווד, מקום מהותני, רוצה להאמין ולשכפל את התפיסה שעולם הפשע, כמו סיציליה וכמו פינות אחרות באגן הים התיכון ובמזרח הקרוב, מאוכלס באנשים בעלי "דם חם". אלה שעבורם "כבוד" הוא מושג סרק, שלבד מרגש הגדלות והחשיבות העצמית שהוא מעורר באנשים אין בו ערך ממשי, והוא נותר חשוב יותר מכל דבר, כולל חיי קרובים וחברים. אפיון סוחף מעין זה מצליח כמובן לתאר את יתרת האנושות – זו שאינה שייכת למשפחות איטלקיות מסוימות וששורשיה אינם בלבאנט – כשפויה, סבירה והגינית למשעי.

האדם הרציונלי מנהל את חייו באופן שיטתי. הערכותיו מבוססות על מעקב מדיד, בר השוואה ובר שכפול אחר המציאות – מעקב המהווה, באופן אידיאלי, בסיס לבדיקת חלופות. ההכרעה בין חלופות היא מודעת, ומתבצעת רק אחרי שקלול יתרונותיה וחסרונותיה היחסיים של כל אחת. החלטות נתפסות מראש כפשרות מלומדות, או לפחות מחושבות. המודרניזם מתבסס על האמונה שיכולות כאלו, שנתגלו והתפתחו עד שהיו לנחלת הכלל באירופה מאז תקופת ההשכלה, מאפשרות לאדם לפלס לעצמו נתיב מושכל בתוך עולם שקודם לכן נתפס כמבוך מאיים, רצוף סכנות, עתיר גזירות גורל ושרירותיות קוסמית. רק ישויות אלוהיות – אם נחה עליהן שעת רצון – יכולות היו להציל את האדם או לפחות להנחותו לפני עידן הרציונליות.<sup>3</sup>

רצח הצאצא (פיליאסייד) ורצח האחות (סורוריסיידי) הן פרקטיקות מוזעזעות. אדם ילד בת ואותה אהב ובה השקיע רגשות ומאמץ חומרי. והנה, יום אחד, בגלל טעות חד־פעמית – הנערה הרתה או נחשדה בקשר אסור עם גבר – הוא קם לרצחה, או נותן הסכמתו ועידודו לרציחתה באמצעות קרוב משפחה הסר למשמעתו. מי האמבטיה, הנתפסים כמוזהמים, נשפכים עם התינוק (או העובר) ועם אמו. בכך כורת הרצח גם חלק מעצמו, מעשה שעל פניו אינו עומד במבחן הסבירות. לא רק שהחלופה שנבחרה היא היקרה והכואבת ביותר, היא מנחיתה על הפוגע עצמו מכה נוראה.

תפיסת הפרקטיקות הללו כמייצגות את הטירוף הפרימיטיבי היא שמשכה אליהן תשומת־לב רבה כל־כך של חוקרים אירופים. היא גם שכיוונה רבים מהם אל פתרונות המייחסים חשיבות גדולה לצמד הקטיגוריות "כבוד" ו"בושה" – שני מושגים שנשחקו משימוש יתר בספרות האירוצנטרית אודות המזרח.<sup>4</sup>

בחלק הראשון אביא ניתוח של מה שמכונה רצח נשים "על רקע כבוד המשפחה" במונחים התרבותיים של מבצעה, ואציע את הסבריהם לפרקטיקה האכזרית הזו. המהלך הזה נחוץ לביסוס שתי טענות. האחת – יש לחלץ את תופעת האלימות הקיצונית נגד נשים, במזרח התיכון ובאזורים אחרים, מן השיח המהותני על הלא־רציונלי – שיח סמוי בסרטים הוליוודיים, גלוי מעט יותר בספרות הכבוד והבושה. דווקא חילוץ כזה, שאין בו רבותא תיאורטית מיוחדת, עשוי לאפשר מבט בהיר יותר על אלימות נגד נשים בתרבות המערבית, שבה גברים "נאורים" הצליחו להדיר רגליהם מאירועים "ברבריים" ולרחוץ בצל המודרניזם בנקיון כפיהם. שנית – מבט רלטיביסטי באלימות נגד נשים מוביל להכרה במגבלות הנטייה המערבית להתייחס למערכות ערכים ונורמות אירוצנטריות כאל תורות מוסר אוניברסליות, ועליכן מקודשות.

## רצח נשים כביטוי למהותנות ג'נדרית

לילה אבו לוע'וד (Abu-Lughod 1986) כותבת על ההבדלים שהבדואים של האולאד עלי במערב מצרים מייחסים למבנה הנפשי של גברים ושל נשים. הזהות הגברית, לשיטתם, מתאפיינת ב"עקל" – שם העצם "מוח", אך במקרה זה גם שם קיבוצי למספר תכונות: חוכמה, בינה, תבונה, ראיית הנולד. ה"עקל" מעניק כמובן דברים רבים לבעליו, שהחשוב לענייננו הוא היכולת לשלוט ביצרו. בחברה שמעלה על נס אוטונומיה ואי־תלות, השעבוד לתאוה – או לאשה שבה מתמקדת תאוות הגבר – עלול לפגוע במעמדו. כך, הדמות ההפוכה מדמות הגבר השולט ביצרו ובגורלו הוא ה"הביל" (אוויל) או ה"חמאר" (חמור) – ה"נעבעך" שנותן ליצריו לשאת אותו למחוזות האסורים ולאבר שליטה.

הנשים, על־פי אותה תפיסה, לא בורכו ביכולת שכוו לשלוט ביצר. הן מוצגות כבריות הנתונות לתאוותיהן, מופקרות לחסדי תחנת הכוח הרגשית אשר גועשת בגופותיהן ונפשיותיהן. גרסת יסוד זו, הקיימת במגוון צורות ומופעים בעולם הערבי, מסבירה מדוע יכולתה של אשה לממש את פוטנציאל הסטטוס שלה (זה הנובע למשל ממוצא אציל ומקרבת דם ישירה לאביה ולקרובי הדם

3. טנלי טמביה (Tambiah 1990) עומד על הבטחתה של הרציונליות בצומת המודרניזציה, ומבליט את מגבלותיה, גם במונחים של טענותיה היא.

4. כמה מהכותרים הבולטים בספרות הכבוד והבושה: Pitt-Rivers 1965; Perstiany 1965; Campbell 1964; 1977.

שלו), מוגבלת. גם הדרך הדתית להשגת מעמד גבוה חסומה בפניה: אחד משמות דם המחזור אצל האולאד עלי הוא "זה שמונע תפילה" (שם). פשוטו של השם כמשמעו: אפילו יכולתן של נשים למלא את מצוות הדת במלואן, כולל חמש תפילות ביום במשך כל החדש, פגומה.

מיניות האשה על-פי תפיסות אלו היא אפוא השד המאיים לצאת מהבקבוק. בהעדר פקק ה"עקל", המיוחס בעיקר לגברים, עשויה מיניותה לצאת משליטתה, לפגוע באוטונומיה שלה ולהפוך אותה לאשה נחותה ומיוסרת. לכן חיוני לה ולסביבתה שיושגו עליה כוחות ואמצעים מגוונים שתכליתם ריסון מיניותה ודיכוייה, משימה הנתפסת כקיומית. אחד האמצעים הללו הוא ההתייחסות הנורמטיבית החשדנית לאהבה רומנטית ולגילוייה, אפילו בין בני זוג נשואים. מכאן הצורך בנישואין מאורגנים, רצוי בין בני דוד: ידועים מקרים בהם בוטלו הסכמי אירוסין דווקא כי ההורים חשדו שבני הזוג מאוהבים (Lancaster 1981). זה, בתמצית, מקור קוד הצניעות המשוכלל כל-כך, שבמרכזו מושג החשם (Abu-Lughod 1986) – החשייה, הצטנעות, הסתרת הגוף וכל פתחיו, כולל עיניים, נחיריים, פה. גם השחתת אברי המין הנשיים (מה שמכונה "מילת נשים", להלן) הוא חלק בלתי-נפרד מהמאמץ לדיכוי המיניות.

הגברים, וליתר דיוק האגנאטים – קרובי-הדם ממין זכר – הם המופקדים על מערכת השליטה וההגנה על האשה, מסוככים עליה מפני תאוותיה כמו מפני פולש זר. ארד (אדמה), ועירד (כבוד האשה) הם שני האתרים בהם מושקע ההון הסמלי של המשפחה.

התרבות הערבית עשירה ומגוונת, ועולמותיהן הערכיים של קבוצות אינספור מהאטלס ועד לחידקל אינם עשויים מעור אחד. עיקרון אשר חוזר על עצמו, אף כי במופעים וביטויים נורמטיביים מגוונים, הוא שאשה שסטתה היא עדות לשלונם של הגברים במשימתם הפטרנליסטית להגן עליה מפני עצמה ומפני זולתה. הפגיעה בה אינה מתוארת כענישה במובן הרפורמטיבי – בוודאי לא אם במהלך הענישה היא מקפדת את חייה – וגם ההתראה לאחרות איננה בראש סדר הקדימויות. הפגיעה בה באה כדי להוכיח את נכונותם של הגברים לשאת באחריות, ולהפגין את יכולתם להשליט מחדש ערכים הנתפסים כחיוניים. מכאן מרכזיות גורם הפומביות והגילוי. נערה שאיבדה את בתוליה אך פשעה לא נחשף מחוץ למעגל המידי של משפחה שומרת על סיכוי טוב למדי לצאת בלי פגע. מקרים קלים הרבה יותר שנתגלו עלולים להסתיים, בקבוצות מסוימות, באלימות קשה.<sup>5</sup>

רצח נערה מבטא התנערות טוטאלית וסופית ממנה וממעשיה, והוא דרכם של שארי בשרה מצד אביה להחזיר לעצמם את מה שמכונה "כבודם". עם זאת, חשוב להבין ש"כבוד" איננו מסתכם בסיפוק רגשי עמום וילדותי שמאצ'ואים פרימיטיביים מוכנים גם להרוג כדי להשיגו. השם הכללי "כבוד" מבטא כאן סוג רגישות שבמונחים פונקציונליסטיים הוא חיוני לעתיד המשפחה. גם בלב המדבר וגם בשולי המטרופולין המודרני ממשיכה המשפחה להיות יחידה קורפורטיבית ראשונה במעלה, אולי מרכזית בחיי חבריה. הנחישות והלכידות שמוכיחה המשפחה בצומת משברי כזה, ויכולתה להתאחד בהנהגתם הנורמטיבית של הגברים השליטים, נושאות יוקרה ברורה. היוקרה הזו היא תנאי הכרחי לשיתוף פעולה בין המשפחה לבין משפחות ופלגים אחרים בעינינים צבאיים, פוליטיים, כלכליים ואחרים.<sup>6</sup>

אם לחזור לדוגמאות הקיצוניות של הקבוצות שבהן רצח צאצא או אחות הוא נורמה, בפני הגברים עומדות חלופות משני סוגים עיקריים: האחת, לוותר ולהצטרף להידרדרות החברתית שמייצגת בת המשפחה אשר טרחה. השנייה – לשרטט בדמה את החיץ שמבדיל בין משפחתה לבניה, וכך לפלס מחדש למשפחה ולגבריה מקום חברתי ופוליטי בין הבריות. בחירה קשה ואכזרית, אבל בחירה עם היגיון עקבי, המתבסס על פרשנות ברורה של העולם, על תיאוריה קוהרנטית של נפש האדם, של זכויותיו וחובותיו. אם היה צורך להכריע בין שתי החלופות אך ורק על-פי מדד

5. קרסל (Kressel 1981) מדווח על מקרה של נערה שכל פשעה היה החזקת ידיים עם נער ליד הבאר. אלא שהשניים נצפו בעת מעשה, והאירוע הסתיים ברצח אכזרי בידי בני משפחתה.
6. בורדייה, בעבודתו האנתרופית על הקבאיל (Bourdieu 1977, 10–15), מביע רעיון דומה על אודות הכבוד הגברי, המכונה "ניף", והמייצג, מעבר לכבוד כהון סמלי, קרש קפיצה חשוב להשגת הון מטריאלי ופוליטי.

התועלת, הרי בהקשר הנתון, במקרה של סטייה שנגלתה לעין הציבור – רצח נראה פתרון יעיל יותר לקולקטיב המשפחתי מאשר ויתור. סיפור הכיסוי של הגברים לאמצעים הקיצוניים שבהם הם מוכנים לנקוט כדי לשמר את מקומם תפור היטב – לפחות כמו סיפורי כיסוי אקוויולנטים מפינות מרכזיות יותר בגלובוס.

## רלטיביזם באזורי הגבול

ניתוח שאלת האלימות כנגד נשים ונערות ערביות במושגים רלטיביסטיים, (כלומר הנכונות להשתמש באופן לא שיפוטי בעולם המושגים, הנורמות והערכים אשר מנחה את הנפשות הפועלות) אינו פותר את הבעיה היסודית הבאה לידי ביטוי במפגש תרבויות מסוג זה המתקיים בישראל. הבחירה שתוארה אצל הברואים, והקיימת בצורה זו או אחרת גם אצל קבוצות אחרות בעולם הערבי, נובעת מאבחנות ותפיסות יסוד הסותרות את מה שמקובל על הליברליזם המודרניסטי המנחה רפוסים רבים כליכך בחשיבה החברתית במערב. חלוקה ג'נדרית של תכונות ויסודות כמו זו שתוארה לעיל אינה רק "לא-נכונה פוליטית" (פוליטיקאלי אינקורקט). היא מובילה להכרעות ולמעשים שאינם מתיישבים עם אינדיבידואליזם, זכויות הפרט וזכויות האדם בכלל.

כמה אנתרופולוגיות – רובן מערביות, מקצתן נשים שמוצאן ערבי – אשר חקרו קבוצות באפריקה ואסיה, מצאו עצמן עוסקות באינטנסיביות בשאלת היחסיות התרבותית, מגבלותיה ומידת הישימות שלה בהקשר של אלימות נגד נשים. ג'ניס בודי, שפרסמה ב-1982 מאמר חשוב על השחתת אברי מין נשיים בסודאן (Boddy 1982), כתבה מקץ עשור: "מה שנבלע לעתים קרובות בשאון ההשמצות על הרלטיביזם היא העובדה שהבנה של פרקטיקה וגינוי שלה הם שני דברים שונים" (Boddy 1991, 16).

השאלה יכולה להיות מוצגת בכמה דרכים. אחת מהן: כשמתבונן חיצוני מביט אל קבוצה אחרת, מה מעמדן של תורות המוסר שבהן הוא מאמין? מלווין קונר (Konner 1990) כתב שהשחתה מינית של נשים ונערות הוא "המקום שבו עלינו להעביר את הקו של הרלטיביזם" – כלומר המקרה שבו עלינו להשעות את הרלטיביזם ולעצור את מה שאנו רואים כרוע – דברים דומים לרוח הביקורת של הראבן ולינור. האמירה של קונר קצרה, אך מלוותה טענות כולן. מי הם "אנחנו"? מה היא בדיוק החובה שמסתתרת במלה "עלינו"? מדוע דווקא השחתה מינית היא "המקום"?

בודי טוענת שקביעתו של קונר אינה אלא אמירה סתמית של "ככה זה", ומעבירה את הדיון לשאלה הבאה: מה הן ההשלכות המעשיות של הקו הזה, אשר שולל את הרלטיביזם (Boddy 1991, 16)? לשאלה זו ניתן להוסיף עוד שאלות משנה: איפה שם אותנו קו ההפרדה של קונר? מה בדיוק עושים בשטח שמעבר לו? איך מתמודדים עם העובדה שגיאוגרפיה וערכית קו ההפרדה הזה נופל הרחק בטריטוריה של תרבות אחרת? האם מה שלמדנו להכיר כתורות המוסר המקודשות שלנו, וההכרעות הנורמטיביות שכרוכות בהן עומדות תמיד, גם כשאנו עוסקים באנשים שאינם שותפים להן, באנשים שהכרעות היסוד המוסריות שלהם סותרות את אלו המקובלות עלינו? ובמלים אחרות: מה דינו של הניסיון לייצא ערכים מוסריים אל מעבר לקו הגבול שבין האימפריה – המדינה המערבית האירוצנטרית – לבין תרבות המתקיימת בשליטתה של האימפריה וביחסי תלות בה?

הנושא העסיק ומעסיק אינטלקטואליות מן העולם השלישי. הפמיניסטית ההודית צ'נדרה מוהנטי טענה כנגד נטייתה העקבית של הפמיניסטית האמריקנית פראן הוסקן להגדיר נשים כקורבנות של שליטת גברים אוניברסלית:

אלימות גברים חייבת לעבור תיאורטיזציה ולהתפרש בתוך חברות ספציפיות. זאת גם כדי להבין אותה טוב יותר, וגם כדי להתארגן ביתר יעילות על מנת לשנותה. אסור להניח לאחוזת הנשים (sisterhood) להיות מוגדרת רק בצורה ג'נדרית. יש לחשלה באמצעות פרקטיקות וניתוחים היסטוריים ופוליטיים קונקרטיים (Mohanty 1984, 399).

מוהנטי גוררת את הענף הליברלי של הפמיניזם המערבי לעימות בלתי-נמנע עם בעיה אנליטית שהוא גורר עימו זה זמן – נטייתו להקטין בערך השפעת ההקשר התרבותי וההיסטורי על יחסים



ג'נרריים. הפרצה הולכת ונעשית בולטת לעין ככל שהדיון בג'נדר נעשה תיאורטי ומובחן יותר, וגם ככל שמחקרים אודות נשים נעשים בתרבויות מגוונות יותר. זה מקור תחושת המוזרות ואי-הנחת אשר מוצאת מרלין סטרט'רן (Strathern 1987) ביחסים המתקיימים בין פמיניזם לאנתרופולוגיה – דיסציפלינה שעניינה המרכזי הוא דווקא בהקשר התרבותי וההיסטורי הספציפי של כל קבוצה. מטבע הגדרתה תתקשה האנתרופולוגיה לקבל את הטענה שבעיית הנשים בכל מקום היא בעיה אחת אוניברסלית. מוהנטי, שאינה אנתרופולוגית, אך גם אינה אשה מערבית, מציעה תובנה אלטרנטיבית.

הדילמה מתחדדת כשהנכונות להקשיב לאחר – החלש, השולי, קורבן הגזענות – נתקלת בשאלה למי מן האחרים להקשיב, וכיצד להתחשב במעמדו או במעמדה בסולמות הפנימיים של כוח, חירות, אוטונומיה, תלות. במקרה של תרבות פטריארכלית פורמליסטית כמו התרבות הערבית, קשב למי שנתפסים כנשאי הסדר החברתי, כלומר לגברים, כרוך בסיכון שהדבר יחוקם עוד יותר כגורמים שליטים, וממילא יביא להנצחת הנחיתות שבה נתונות נשים. מצד שני, קשב לחלשות באמת – בהנחה שהן עצמן מעדיפות שינוי תרבותי ויתר חופש על פני דבקות במסורת – עלול להקים עליהן את זעם הגברים השליטים, שיטענו בלהט כנגד התערבות חיצונית ונגד נסיונה של האימפריה להכריח את התרבות.

סודיר מורסי (Morsi 1991, 19–23), אנתרופולוגית מצרית, כותבת על מה שהיא מכנה ספרות ההרמון הניאוראוריניטליסטית. טענתה היא שלמרות כוונותיהן הטובות של משלחות ההצלה שמארגנת התנועה הפמיניסטית המערבית הליברלית, הנסיונות הללו אינם אלא אימפריאליזם תרבותי שסופו נשיקה של מוות לקורבנות האלימות. ליילה אחמד, פמיניסטית מוסלמית הכותבת בארצות-הברית, מציינת בסיפוק שאפילו נאוואל אל-סעדאווי, שאותה היא מגדירה באופן ביקורתי כבעלת "חשיבה פמיניסטית ורפואית מודרנית ומערבית" (Ahmed 1989, 41), מצאה לנכון לשלול בפומבי ביטויים של "הומניזם מערבי סמכותי".

לטענות שהתערבות המערבית הפטרנלית למען נשים ערביות עלולה רק להזיק יש סימוכין בממצאים מאזורים שונים באפריקה המזרחית. ננסי שפר'יוו (Scheper-Hughes 1991) מצטטת מן האוטוביוגרפיה של ג'ומו קניאטה, אבי הלאומיות בקניה, הטוען שדווקא נסיונותיהם של הבריטים בשנות השלושים להוציא "מילת נשים" (מושג שלו) אל מחוץ לחוק הביאה להתעוררות לאומית אנטי-קולוניאלית ולעלייה בתדירות ביצוע המנהג. קניאטה מתאר בהרחבה נרגשת את חשיבותו התרבותית של המנהג ואת הקשר שנוצר בתקופה האמורה בין מנהג זה לבין רגשותיהם הלאומיים של הקניאטיים לעתיד. הוא הופך את הטענה בדבר התאכזרות והתעללות על ראשה וטוען שדווקא איסור המילה הוא הפגיעה הקולקטיבית הכואבת – הג'נטייליזם התרבותי, על-פי הגדרתו.

בודי מציינת שכאשר הנוכחים בצפון סודאן שמעו ב-1945 שהבריטים עומדים לאסור השחתת אברי מין נשים, הם הגיבו בגל של אינפובלציות ("ברית המילה הפרעונית", האכזרי במיוחד, שבו נתפרים שפתי הנרתיק תוך הותרת נקב קטן לניקוז שתן ודם המחזור) שהיה ל"מרחץ דמים" (Boddy 1991, 16). כששתי נשים הובאו למשפט ב-1946 על ביצוע ניתוחים כאלו, הגיב העם בגל של מרי אנטי-קולוניאלי, בראשות האחים המוסלמים. קרולין סרג'נט טוענת, כמו בודי, שכלל לא ברור שנשים סודאניות מעוניינות בהתערבות חיצונית למענן למניעת השחתת אברי מין נשים – ולצורך זה אין הבדל של ממש בין ארגוני נשים מערביות או אחרים שמתנגדים לניתוחים. מסקנתה: "אין אנתרופולוג שתומך בהשחתת אברי מין נשים. אך האלטרנטיבה אינה, לדעתי, עזיבת הרלבנציות למען איזה אקטיביזם כנגד הפרקטיקות הללו" (Sargent 1991, 25).

ננסי שפר'יוו (Scheper-Hughes 1991, 26) ממקדת עוד יותר את שאלת המיקום:

אם למדנו משהו מן הכתיבה הביקורתית של העשורים האחרונים, זה שעלינו להיות מודעים לאופן הקבוע מראש שבו אנתרופולוגים מערביים פוסט-קולוניאליים ניסו (גם אם בבלי-ידעת) לכבוש מחדש חלקים של העולם השלישי באמצעות שיח פרימטיביסטי, מאוד לא-רפלקסיבי על האחר, נימול או לא. עלינו לשאול את עצמנו מדוע אנו בוחרים בנושאים בהם אנו בוחרים לאור מי שהגנו ולאור מיקומנו (האישי, התרבותי, הפוליטי) ביחס לאלה שאותם אנו הופכים למושאי המחקר שלנו.

אני מודע כמובן לכך שפמיניסטיות אחרות, שחורות ולבנות, רואות את הסוגיה באור הפוך. עם זאת, מטרתן כאן היא להאיר את המכשלות הממתינות בנתיב ההתערבות: לא כדי להוריד את אופציית ההתערבות מעל הפרק אלא כדי לשכלל את מהלכיה. זה הקו שלאורכו אני בוחר את הקולות המובאים.

## שאלת המיקום בדיון הציבורי בישראל

ישראלים וישראליות המשתתפים בוויכוח הציבורי הנוכחי אודות אלימות נגד נשים ערביות אינם יכולים להתעלם ממיקומם בישראלים – מול הדוואים, הדרוזים, הפלסטינים. החיים בישראל מתנהלים קרוב מאוד לקו הגבול הבעייתי, לצלקת הכואבת שבין האימפריה – האירופית, הישראלית – לתרבות וללאום הערבי והפלסטיני. מצוידים בערכים שהוכתרו במקומות זרים ובזמנים אחרים "אוניברסליים", ישראלים וישראליות רבים נותנים לעצמם רשות לחצות גבול זה בקלות גדולה מדי.

במהלך ההיסטוריה הצליחה המסורת היהודית-נוצרית לשכנע את עצמה שערכים מסוימים פרי הגותה הם נשגבים כל-כך עד שראוי לצאת ליבשות אקזוטיות כדי להחדיר בילידים "אוניברסליות". במעבר לאפריקה, להודו ולאמריקות הגניב הקולוניאליזם האירופי לתרמילו נכסי צאן ברזל אשר היו אבני פינה בהכנעת הילידים. לעתים קרובות מדי גם נמצאו אירופים נאורים שהסכימו להרוג את מי שסירבו לקבל על עצמם את עול הערכים הללו ולהתיישר על פיהם. רנה קבאני כותבת על הקולוניאליזם:

האידיאולוגיה של האימפריה לא היתה כמעט מעולם גיגואיזם בוטה; להפך, היא עשתה שימוש מעורר בתבונה וגיטיסה למטרותיה את המדע וההיסטוריה. הדימוי של הכובש האירופי צריך היה להישאר מכובד: הוא לא הגיע כמנצל אלא כמביא האור. הוא לא ביקש רווחים אלא הופיע למלא את חובתו לבוראו ולמלכו בתוך סיוע למי שלא היו בני מזל כמוהו להתרומם לרמתו הנישאה. זה היה משאו של האדם הלבן (Kabbani 1986, 8).

ישראל היא בעלת מאפיינים קולוניאליסטיים ואימפריאליסטיים רבים מכדי שישראלים וישראליות יפליגו למסעות להצלת ערבים וערביות מפני עצמם מבלי לתת דין וחשבון נוקב על משמעות המהלך שהם נוקטים. אין מדובר רק בתיאוריה ובביקורת, אלא בהכרעות אישיות מיידיות, חלקן פשוטות יותר, חלקן מסובכות. מה לעשות מול גבר שמכה אשה? מה לעשות נוכח התער השלוף בין רגליה המפוסקות של הילדה או התינוקת? מה לומר למחוקק המבקש ייעוץ בקביעת העונש שיינקב בחוק לרצח נשים בתוך המשפחה? לאיזו הפגנה ללכת? לארגונה של מי להצטרף? מה תהיה ההשפעה האמיתית של תרומתי, כמי שבא או באה מן העבר השני של קו הגבול שבין אימפריה לתרבות?

הסוגיה הנוכחית ממחישה את המבוכה שביחסים בין האנתרופולוגיה לפמיניזם. המקרה של אלימות נגד נשים ערביות עתיר פרדוקסים. מי שרוצה לראות את הדברים מנקודת מבטו של הפרט צריך לבחור: לעזור לאשה או לנערה, ולהסתכן בהליכה כנגד התרבות והמסורת אשר נותנת גם לה זהות, מקום ושייכות; או להניח לה ולחברותיה המדוכאות להישחק ואף ליהרג על מזבח התרבות.

הנה עוד פרדוקס: יש נשים פלסטיניות אזרחיות ישראל אשר אימצו להן את יסודות הפמיניזם האירופי. מצד אחד, הן רואות בישראל כיבוש זר, חוד חנית של קולוניאליזם אירו-צנטרי המשרת את האימפריאליזם בראשות ארצות-הברית. מצד שני, פעילותן הפוליטית לטובת נשים פלסטיניות עושה שימוש במנגנון הרווחה של המדינה. יתרה מזו, במקומות בהם חוקי המדינה עולים בקנה אחד עם מטרותיהן כפמיניסטיות, הן תבקשנה מישראל לאכוף את החוק ביתר שאת, ותתעלמנה מכך שערכים המשתקפים בחקיקה הזו ונותנים לה לגיטימציה עומדים בניגוד לדעת חלק ניכר מבני ובנות עמן.

בכמה ערים באנגליה בהן יש קהילות גדולות של מהגרים ממוצא אפריקני, ובעיקר במקומות בהן נהוג להשחית אברי מין בתינוקות וביולדות, עמדו חברי העיריות בפני דילמה לא קלה. האזרחים,

המייצגים כוח אלקטורלי בלתי-מבוטל, דרשו לכלול את הפרקטיקה ברשימת הניתוחים האלקטיביים שיכוסו על-ידי ביטוח הבריאות הלאומי. כך יחסכו כסף רב, ימנעו מבנותיהם את הסיכון הכרוך בביצוע ההשחחה בלי פיקוח רפואי ובלי תנאים היגייניים מינימליים, והחשוב ביותר – יקבלו הזדמנות לשמר את תרבותם בגלוי ובגאון. לפחות בעיר אחת החליטה המועצה להכניס את הניתוח לרשימת הטיפולים הממומנים בידי כספי ציבור.

## מעבר לרעלה

הבעתי פקוקים אנליטיים וספקנות פרגמטית באשר ליכולת להתערב באופן מעשי ואפקטיבי בנעשה מעבר לגבול האימפריה. שתי שאלות קשות, שאין תשובות ברורות עליהן, אינן מרפות. הראשונה – מה בכל זאת יכול אדם הממוקם מעבר לגבול האימפריה לעשות למען אשה, נשים, אשר נופלות קורבן לאלימות נורמטיבית? ההכרעות הן אישיות (כלומר שונות מאדם לאדם) ותלויות הקשר (כלומר אותו אדם עשוי לבחור באופציות אחרות כשהוא ניצב בפני פרטנרים שונים בדיון הציבורי או בוויכוח הפוליטי). האפשרויות ממלאות את כל הרצף, משתיקה ועד מינוי עצמך כדובר או כדוברת בשירות נשים אשר מוצאות עצמן כקורבנות החלשים ביותר ברצף הכוחות. לנוכח סבך הבעיות הכרוכות באופציית ההצלה בידי זרים/זרות, השאלה השנייה היא האם יש תקווה אחרת לנשים ערכיות לשפר את סיכוייהן לחירות אישית ולשליטה מלאה יותר על גופן וחייהן?

לאחרונה הופיעו מספר חיבורים פרי עטן של פמיניסטיות מוסלמיות שנקודת המוצא שלהן קרובה יותר לצנזרה מוהנטי מאשר למודרניזם של נאוואל אל-סעדאווי. חיבורים אלו מציעים מבט אחר וחתרני על האסלאם הקלאסי. שניים מהם עוסקים באופן ישיר בגניאלוגיה של הפטריארכליות ושל דיכוי הנשים בעולם הערבי – נורמות שרבים במערב תופסים באופן אוטומטי כמוזהות עם האסלאם ועם הערביות.

נשים, ג'נדר ואסלאם של ליליה אחמד (Ahmed 1992) יוצא מתוך בחינת שאלות ג'נדריות, ובעיקר פטריארכליות, בחברות טרום אסלאמיות במצרים, ביוגטיון, מסופוטמיה ואיראן. טענתה העיקרית של אחמד היא שהפטריארכליזם הקיצוני אשר אפיין תרבויות אלו בפאזה הטרומ אסלאמית שלהן נקלט באומה הערבית עם התרחבות הכיבוש המוסלמי. הרעיון אינו חדש: האסלאם נבנה והתחזק מרעיונות, פרקטיקות וטכנולוגיות – מאלגברה עד אסטרונומיה – ששליטיו אימצו מן העמים אשר כבשו, מספרד ועד מרכז אסיה. אחמד טוענת בפשטות שבין הטובין הסתננו אל העולם הערבי בדרך זו גם באושים, דוגמת פטריארכליות חונקת. עבורה, המגע בין בית עבאס לבין איראן הזווראסטירית הוא שהביא את המפנה הפטריארכלי באסלאם ובערב במאה ה-9. (טענה דומה, אגב, נטענה עוד קודם על הנצרות הקדומה, שהפכה באשמת כיבושה וכוחה מכת נאורה של מהפכנים חברתיים למוקד של עריצות לא מוסרית.)

הספר נשים ואסלאם של פטימה מרניסי (Mernissi 1991) מייצג מהלך דומה. מרניסי מתרכזת בחדיית, התורה האסלאמית שבעל-פה, אשר נתפסת, דוגמת היהדות, כדברי אלהים חיים שעל פיהם נחתכת הלכה, וזוכה לשימוש תדיר בידי המולות והממסד הפונדמנטליסטי. מרניסי מציעה דקונסטרוקציה של החדיית, חושפת את מניעיהם הפוליטיים של כמה מחשובי מחבריה, מפשיטה אותם מקדושתם ומעקמת כדבעי את הלכותיהם.

כיוון המחשבה שמייצגות מרניסי ואחמד מצביע אולי על אפשרויות שינוי שאינן תלויות באינטראקציה פטרנליסטית עם המערב. רנה קבאני (Kabbani 1992) מבקשת לראות בכתובתן הביקורתית על האסלאם בשורה של מהפך קרב, אשר אם יתגשם יחזיר את הנשים הערביות אל המקום אשר לשיטתה יעד להן מוחמד, בשוויון מלא עם הגברים. רמו לתקווה הזו ניתן למצוא גם בדברי מנאר חסאן, הטוענת שהפטריארכליות המוקצנת בעולם הערבי אינה אלא זן אחד של התרבות והחברה הערבית. לטענתה, יש בחברה הערבית בכלל ובחברה הפלסטינית בפרט כוחות אינטלקטואליים אלטרנטיביים שעתידיים להביא שינוי מבלי שייאלצו להישען על סוכנים זרים (חסאן 1994).

נאדירה שלהוב-קבורקיאן, המטפלת במקרים קשים של אלימות נגד נשים בגדה המערבית, עשתה לאחרונה שימוש במטאפורה של "צמיחה" כדרך אפשרית לשינוי מצבן של נשים ערביות (שלהוב-קבורקיאן 1995). "צמיחה", על-פי שלהוב-קבורקיאן, היא התפתחות שבאה מבפנים, תוך התבססות על פוטנציאל ומגמות שקיימות בחברה מקדמא דנא. מצד שני "שינוי", היא טוענת, היא מטאפורה עם קונטציה של התערבות חיצונית – נושא כאוב ובעייתי במציאות השמרנית המאפיינת חלקים רבים מן העולם הערבי, ובמקרה של ארגוני נשים עלול אפילו להוות סיכון אישי לפעילות ולפריקט שהן מנסות לקדם.

### III

#### אפריל 1995

מערכת תיאוריה וביקורת, אשר החליטה לשלוח את הטקסט שלי לכמה קוראים, ולבקש את הערותיהם, מעבירה אלי כמה תגובות בכתב. אחת מהן היא תגובתו של ג'ון סימונס, מהתיאורטיקנים הפמיניסטים הבולטים בישראל בשנים האחרונות. הטקסט של סימונס מפתיע אותי, ראשית לכל בהיקפו. ה"הערות" הפכו למאמר מקצועי ומלומד בפני עצמו, עם מהלך וטיעונים, פיתוח רעיונות ביקורתיים, סיכום ומסקנות, מראי מקום והערות (סימונס, בגיליון זה).

סימונס מתגולל עליי, בצדק, על הפיחוי שהתפתיתי להתנצח עם מי שהוא מכנה "פמיניסטיות מהגל הראשון" – התנצחות חבוטה ולא רלוונטית, שתימחק ברובה מן הטקסט שלי בין הטייטה הראשונה לבין הנוסח המופיע כאן. אך סימונס עורך שני מהלכים נוספים, הממקמים אותי ואת טענותי בשני שדות שיש – השיח על אודות הניארו-קולוניאליזם ושיח אזורי הגבול – בצורה מעוותת ומניפולטיבית.

האנתרופולוגיה בת-זמננו, אומר סימונס בעקבות טרין (Trinh 1989) וספיבק (ספיבק, בגיליון זה) מוצאת לעצמה תפקיד ניארו-קולוניאליסטי מובהק – זיהוי ה"אותנטי" ה"ילידי", ו"הגנה" עליו מפני אידיאולוגיית הצרכנות העולמית, כלומר בידודו מחוץ לעולם הראשון והעשיר, במחוזות ששולטים בהם שחר עבודה זעום ותלות כלכלית ופוליטית במטרופולין. כך משמרת האנתרופולוגיה את מקומה במערכות ההדרה והניצול הגלובליות זו הפעם הרביעית או החמישית בעת החדשה, תלוי מאיזו נקודת זמן בהיסטוריה של הקולוניאליזם מתחילים לספור.

אני מסכים. סימונס צודק גם באומרו שהציבוריות הישראלית מתכוננת כיום במרץ לעידן חדש ונוח יותר, שבו יחולף האימפריאליזם של חודי כידוני צה"ל בניארו-קולוניאליזם של שליטה כלכלית באוכלוסיות פועלי-כפיים תלותיות. נכון גם שנוכח התהליך הזה הולך ומתרחב המקום שמפנה ישראל הליברלית לאימאזים של הפלסטינים כ"יצורים אותנטיים" הראויים להמשכיות תרבותית – כל עוד הם נשארים ב"מקומותיהם". בדברים שפרסמתי בשנים האחרונות אני מאשש רעיונות אלה במגוון צורות.<sup>7</sup>

מה שסימונס עושה בלהיטות בלתי-מוצדקת הוא להעצים את נכונותי להבין את הפרקטיקה של רצח נשים במונחי סיפור הכיסוי של מבצעה, ולנצלה לעריכת דרוקציה של זהותי האינטלקטואלית לאוריינטציה ניארו-קולוניאלית מלאה – האנתרופולוג הנאיבי המספק סחורה למערכת.

כמו מול התגובות הפובליציסטיות להן זכיתי בזמנו, אני מרגיש שוב בתפקיד הרחליל – דמות שהוקפאה בתנוחה גרוטסקית, ושההגומה בכינונה באה בעיקר כדי לשרת את היכולת לבנות תיאוריה נגדית. האמביוולנטיות שממנה התחיל המהלך שלי באוגוסט 1994, והבעייתיות האמיתית אשר כרוכה בהתערבות למען נשים חומות, נעלמו לחלוטין מכתובתו של סימונס על אודות הניארו-קולוניאליזם. במקומן באה דמות קרטון גזורה היטב של אנתרופולוג ניארו-קולוניאלי. הבחירה המקצועית המרכזית שלי, להימנע באופן עקבי מחקירת "אותנטיות תרבותית נבדלת" אצל הפלסטינים, ועיסוקי העקבי והמכוון דווקא באזורי חיכוך, מפגש ועירוב בין פלסטינים לבין ישראלים – לא מוצאים ביטוי אצל סימונס. הייתכן שטענתו העיקרית של סימונס אינה יכולה לעמוד כאמירה תיאורטית אלא כשהיא סמוכה כנגד הקריקטורה שהעצים כותבה מתוך דברי?

7. ראו למשל רבינוביץ 1993, 1994, א, 1994; וכן Rabinowitz 1993, 1994.

סימונס מציע שגם עולם הקואליציות הפמיניסטיות הוא אזור גבול – מקום שאיש אינו מרגיש בו בבית. השיח של אזורי הגבול, כמו שיח הטרנס-לאומיות (trans-nationalism) בכלל, טוב בעיני. אני מסכים שהחלוקה ההרמטית של האטלס ליחידות צבע ברורות ומוכרות (תרתית משמע) אכן משרתת בראש ובראשונה את נסיונו של העולם הראשון לכונן עצמו מול "אחרות" זרה וצבעונית ולהדיר אותה. פירוק החלוקה הזו, ובעיקר החתירה כנגד האמונה ביכולתה להוות ייצוג של ממש למצב האנושי, הם בעיני משימה אינטלקטואלית חשובה, והרעיון של סימונס לראות בפמיניזם עוד אזור גבול כזה נראה לי מועיל ומעניין.

אלא שסימונס אינו מתיר לי ולשכמותי מקום באזור הגבול החדש שלו. גם כאן הוא מבנה עבורי את הפינה המהותנית, זו שבה מסתופפים כל מי שמסרבים להכיר בטיבן של הקואליציות הבלתי-צפויות אשר צומחות במחוזות הגבול, ושבה אחת דינם להקשיב בצייתנות להרצאת פתיחה למתחילים אודות הצורך בחמלה בין בני אנוש.

האם מסתמנת התאמה בין חווייתו האישית של כותב כבן-כלאיים. לבין נכונותו לעבור מהתפיסה המסורתית מהותנית ("העולם מורכב מתרבויות נפרדות שביניהן קווי גבול ברורים ועמידים") אל התפיסה האלטרנטיבית ("העולם כולו הוא אזור גבול שבין התפרים, שבו אין עוד איש יכול לומר 'אני בבית'")? האם יש אפשרות לעבור מפרשנות אחת לאחרת וחזרה חלילה? או, לחילופין, האם ברגע שאדם מתחייב ומוזהה עצמו – אישית ותיאורטית – כבן-כלאיים, כ"הומלס" מבחירה, הגר במחוזות הגבול, מכאן ואילך כל מקרה שייקרה לו ינותח ויצטבע אוטומטית בצבעי הגבול המנומרים?

כל תחושת ביתיות מעבירה אדם כהרף עין מהיותו מנושל (displaced) להיותו מנשל (displacing). ההיסטוריה האנושית אינה מאפשרת שיבה הביתה שאין בה דחיקה של האחר – בעבר הקרוב או הרחוק יותר. למרות קרבתי הרעיונית לטענה זו ולשיח הטרנס-לאומי בכלל, איני יכול לוותר לחלוטין על חוויית הבית. אם למקם עצמי על הצירים החשובים של הדיון הנוכחי הרי שאני יותר גבר מאשה ויותר ישראלי מפלסטיני. בתור שכזה, ולהבדיל מן הפמיניזם של הגל הראשון, הממשיך לשרד בביטחון עצמי נטול רפלקסיה מתוך בית מוגן היטב, אני לכוד במודעות של היותי מנושל. אני מודע לכך שהיותי מנושל הוא מצב שאי-אפשר להיחלץ ממנו. האופציה של הגדרת כל העולם כולו כאזור גבול, בלי מנשלים ובלי מנושלים, אינה פתוחה בפני באותה קלות שבה היא משתקפת לכותב ולקוראיו במאמר של סימונס. זה אולי המשותף ביני לבין תיאורטיקניות פמיניסטיות מוסלמיות, הטוענות ממקום שבו ביתיות היא אפשרית. הבית המוסלמי שהן מנסות לנכס עדיין לא שלהם אולי. נסיון מעיד עם זאת שביתיות היא אופציה עבורן.

זו עמדתי ברגע זה באשר לאזורי הגבול, אבל אני קובע אותה בזהירות: לעולם אינך ידע מה עוד צפוי בתהפוכות הקיום ובטלטלת הוויכוח. לעולם לא מאוחר מדי להפוך לחסר-בית, או לגלות שכל ימך היית כזה.

סימונס מגזים בחשיבות שהוא מייחס לקו האורך התרבותי אשר מפריד כאילו בין מזרח ומערב בכתיבתי. גם טענתו שאני "נמנע מהמטת חרפה על ישראלים מערביים באמצעות הטענה שמחויבותם לפמיניזם לוקה בחסר" נעוצה בקריאת-יתר של דברי. הגבול בין האימפריה לתרבות אכן חשוב לענייני, אבל החפיפה בין קו זה, שהוא קו יחסי הכוח בין השולט והנשלט, לבין הקו ה"תרבותי", מזרח מול מערב, איננה מלאה ואיננה מהותית.

האם, כפי שהשיח הניאו-קולוניאלי זקוק לדחלילים הפסבדו-קולוניאליסטיים כדי להתייזב, גם אזור הגבול התיאורטי זקוק להאשמות כנגד האסנציאליסטים, אותם מצייני-קווי-גבול-ברורים-יחידים-בין-תרבויות, כדי להתקיים?

נותר, לבסוף, עניין שבראשית הדרך נראה היה לי ולמבקרותי כמרכזי, אבל בלהט הוויכוחים התיאורטיים נדחק, בצדק לדעתי, מעט הצדה. מי ומה בכל זאת יכולים לעשות להצלחת נשים חומות?

סיבה אפשרית אחת לדחיקת השאלה הצדה כרוכה בפקר המוערי שקיים בין הצעותיו של סימונס להצעותי המגומגמות בתחום. למרות האשמותיו, לא טענתי ואין בדעתי לטעון שאי-התערבות או "בדלנות" היא האסטרטגיה הנבחרת, שלא לדבר היחידה, הבאה בחשבון למי שמתבונן במצוקת אשה מעבר לגבול האימפריה. יצאתי חוצץ כנגד התערבות פטרנליסטית וחסרת אבחנה, מוזנת בעודף ביטחון

בעצמה, בפרשנותה הקוסמולוגית ובעליונותה המוסרית. אני ממשיך לטעון שבלי היכרות עם ההקשר התרבותי – סיפור הכיסוי שמספרים גברים לעצמם להצדקת הפרקטיקות המאפשרות להם לשמור על מקומם ועל כוחם על חשבון קורבנותיהם – תהיה כל התערבות בעד נשים מדוכאות וקורבנות של אלימות פחות אפקטיבית, ולעיתים ייצא שכרה בהפסדה. מעולם לא הצעתי את נקודת האי-איון שבה עקרון הסובלנות המנוכרת – הליברליזם המבכר שלא לבקר כדי שלא ימצא עצמו נשאב לעשייה שתלכלך את דשי הבגד – מוחק ומבטל את החמלה האנושית, ההוזהות והאמפתיה. למרות האשמותיו של סימונס לא טענתי מעולם ל"התפתחות נפרדת". השאלה אכן היתה תמיד ונשארה איך להתערב, ולא האם להתערב.

נשים בכל מקום אינן רק קורבנות, אלא, בראש ובראשונה, סובייקטים שכוחותיהם, הן כפרטים והן כחלק בקולקטיב פעיל, הם מרכיב מפתח שמשפיע על מזהלך האירועים. צריך למצוא דרכים להרחבת השפעתן – לכן חזון הקואליציות הבלתי צפויות שסימונס מצייר כרגם לארגון המאבק הוא מבורך בעיני. אולי יימצא מקום אפילו לאחד כמוני ביניהן.

**המחלקה לטתצולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים**

## ביבליוגרפיה

- בויריין, דניאל ויונתן בויריין, 1994. "אין מולדת לישראל", תיאוריה וביקורת (סתיו) 5: 79–103.  
 הנוורוקר, חיים, 1995א. "תעלומה ושמה רות סימונס", מוסף הארץ, 3.5.1995: 23.  
 —, 1995ב. "נביא ההוכחות", מוסף הארץ, 10.5.1995: 16.  
 הרבן, גיל, 1994. "תרבות איננה מקדשת", חנו"ב, 15.9.1995.  
 חסאן, מנאר, 1994. "רצח בחצר המשותפת", הארץ, 12.9.1995: 8.  
 לינור, עירית, 1994. "פולקלור ומוסר", הארץ, 4.9.1995: 10.  
 ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי, "האם יכולים המוכפפים לדבר?", תיאוריה וביקורת 7 (גיליון זה).  
 רבינוביץ, דני, 1993. "נוסטלגיה מורחית: כיצד הפכו הפלסטינים לאזרחי ישראל?", תיאוריה וביקורת (סתיו) 4: 141–151.  
 —, 1994א. "רצח בחצר השכנה", הארץ, 31.8.1995: 10.  
 —, 1994ב. "צליל לא מכוחן", הארץ, 21.6.1995: 10.  
 שלהוב-קבורקיאן, נאדירה, 1995. "על אלימות נגד נשים בגדה המערבית", הרצאה בכנס "אלימות נגד נשים בחברה הערבית". פורום לייפר של החטיבה להבדלים בין המינים, האוניברסיטה העברית בירושלים, שנערך במכון ון ליר בירושלים, ב-30 בינואר 1995.
- Abu-Lughod, Lila, 1986. *Veiled Sentiments*. Berkeley: University of California Press.  
 Ahmed, Leila, 1989. "Feminism and Cross-Cultural Inquiry: The Terms of the Discourse in Islam," in *Coming to Terms*, ed. Elizabeth Weed. New York: Routledge.  
 —, 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New-Haven: Yale University Press.  
 Anzaldúa, Gloria, 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.  
 Boddy, Janice, 1982. "Wombs as Oases: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan," *American Ethnologist* 2(3): 445–472.  
 —, 1991. "Body Politics: Continuing the Anticircumcision Crusade," *Medical Anthropology Quarterly*, n.s. 5(1) (March): 15–16.  
 Bourdieu, Pierre, 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 Campbell, John, 1964. *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.  
 Clifford, James, 1994. "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9(3): 302–38.  
 Gordon, Daniel, 1991. "Female Circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for Medical Anthropology," *Medical Anthropology Quarterly* n.s. Vol 5(1) (March): 3–14.  
 Harding, Sandra, 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.  
 —, 1991. *Whose Science, Whose Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.  
 Kabbani, Rana, 1986. *Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press.  
 —, 1992. "Reclaiming the True Faith for Women," *The Guardian*, 24 May.

- Konner, Melvin, 1990. "Mutilated in the Name of Tradition," *New York Times Book Review*, 15 April: 5.
- Kressel, Gideon, 1981. "Sororicide-Filiacide: Homicide for Family Honour," *Current Anthropology* 22(2): 141-158.
- Lancaster, William, 1981. *The Rawala Bedouin Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lavie, Smadar, 1992. "Blow-ups in the Borderzones: Third World Israeli Authors' Groping for Home," *New Formations* 18: 84-105.
- Mohanty, Chandra Talpade, 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse," *Boundary 2* 12(3) and 13(1):333-358.
- Morsi, Soheir A., 1991. "Safeguarding Women's Bodies: The White Man's Burden Medicalized," *Medical Anthropology Quarterly* n.s. 5(1) (March): 19-23.
- Mernissi, Fatima, 1991. *Women and Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Perstian, Jean G. ed., 1965. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidefeld and Nicholson.
- Pitt-Rivers, Julian, 1977. *The Fate of Schechem — or, The Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinowitz, Dan, 1993. "To Sell Or Not To Sell: Theory Versus Practice, Public Versus Private and the Failure of Liberalism: The Case of Israel and Its Palestinian Citizen," *American Ethnologist* 21(4): 823-840.
- , 1994. "The Common Memory of Loss: Political Mobilization amongst the Palestinian Citizens of Israel," *Journal of Anthropological Research* 50: 27-44.
- Sargent, Carolyn, 1991. "Confronting Patriarchy: The Potential for Advocacy in Medical Anthropology," *Medical Anthropology Quarterly* n.s. 5(1) (March): 24.
- Scheper-Hughes, Nancy, 1991. "Virgin Territory: The Male Discovery of the Clitoris," *Medical Anthropology Quarterly* n.s. 5(1) (March): 25-28.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988. "Draupadi," in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Strathern, Marilyn, 1987. "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology," *Signs* 12 (2).
- Tambiah, Stanley, 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trinh, Minh-ha T., 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.