

הקואליציה הפמיניסטית באזורי הגבול

את מאמרו של דני רבינוביץ, "משא האשה הלבנה"^a, מניעים כמדומה בעיה דיסציפלינרית אנתרופולוגית ומיטב הכוונות האנטי־קולוניאליות. הבעיה הדיסציפלינרית היא שרצח נשים מטעמים של כבוד המשפחה בידי ערבים/בדואים נחשב להתנהגות לא־רציונלית. שיפוט זה משקף את כפייתם של ערכים ואמות־מידה אוניברסליים לכאורה, ולמעשה אירו־צנטריים, על תרבות אחרת שכבר סבלה דיה מהתערבות מערבית. האימפריאליזם הטריטוריאלי והניצול הקולוניאלי שאבו לעתים קרובות את הצדקתם האידיאולוגית מהצגתם כשליחות מתרבתת, כ"משא האדם הלבן". ברוב המקרים, אפשר לסכם אידיאולוגיה זו כדלקמן: "גברים לבנים מצילים נשים חומות מגברים חומים" (ספיק, בגיליון זה). רבינוביץ מצטט כמה דוגמאות להתערבות מתרבתת מעין זו, ובעיקר את הנסיונות הבריטיים לשרש את הטלת המום באברי מין נשיים באפריקה, נסיונות שגרמו דווקא להתחזקות נוהגים אלה, תוך הדגשת הגוון האנטי־קולוניאליסטי שלהם.

רבינוביץ חושש מפני השלכות שליליות דומות שיש או שיהיו להתערבויות הפמיניסטיות המכוונות לביטול הטלת המום באברי המין ונוהגים אחרים שלהערכתן הם ביטויים שונים של האלימות הפטריארכלית הכללית.¹ בחששו מפני דחיית עמדתו בתור אנטי־פמיניסט במסווה אנתרופולוגיסטי, הוא מצטט כמה חוקרות פמיניסטיות, לרבות פמיניסטיות מן העולם השלישי או פמיניסטיות צבעוניות, השותפות לכאורה לעמדתו. סוהיר מורסי (Morsi 1991) מתייחסת אל ההתערבות הפמיניסטית המערבית כאל אימפריאליזם תרבותי, ואילו ננסי שפר־יוז (Scheper-Hughes 1991) ובודי (Boddy 1991) חוששות אף הן שהתערבות מעין זו תגרום בעקבותיה אותה תגובה כנסיונותיהם ה"נאורים" של הבריטים לפניה. בהמשך אטען, אגב התייחסות לאחת הפמיניסטיות האחרות שרבינוביץ מזעיק להגנתו, צ'נדרה מוהנטי (Mohanty 1984), כי לפמיניסטיות הפוסט־קולוניאליות סדר־יום מקיף יותר משלו.

a הערת העורך: מאמר זה נכתב כתגובה לנוסח הראשון של מאמרו של רבינוביץ, שזו היתה כותרתו. בעריכת המאמר הרשיתי לעצמי להכניס כמה שינויים קלים שהתחייבו מן התיקונים שהכניס דני רבינוביץ במאמרו. רבינוביץ חזר בו מכמה טענות שסימונס האשימו בהן, הבהיר עניינים אחרים ובעיקר שינה את הטון בכמה מקומות בטקסט שלו, באופן שהפך כמה מדבריו של סימונס לבלתי־רלוונטיים. כדי לעשות צדק עם רבינוביץ, הרשיתי לעצמי גם להפנות את תשומת־לב הקוראים לשניים מן המקומות האלה. עם זה, כוחה של הטענה הכללית של סימונס כלפי רבינוביץ, ובעיקר כוח הטיעון הכללי שלו על היחסים המתוחים בין אנתרופולוגיה לפמיניזם, ובין פמיניזמים שונים בעולם הראשון והשלישי, לא נפגמו כתוצאה משינויים שהכניס רבינוביץ במאמרו. רבינוביץ עצמו מודה בכך, ובסוף דבריו אף מצטרף לכיוון הכללי שמבטא סימונס במאמרו.

1. מעניין, אך רבינוביץ אינו דן בדוגמאות כלשהן להתערבויות מעשיות של פמיניסטיות מערביות או "מערביות" ישראליות, התערבויות הגורמות לנזק שממנו הוא חושש.

הסעיף השני והאחרון על סדר-יומו של רבינוביץ, אחרי הבעיה הדיסציפלינרית של ההתערבות הקולוניאליסטית, מוקדש לניזופה בפמיניסטיות המערביות על שבכלל העלו על דעתן להציל את אחיותיהן החומות מגברים חומים. בעיני הפמיניסטיות הפוסט-קולוניאליות, הביקורת על אחיותיהן המערביות היא משום הקדמה לפעולה משותפת, ואילו לדעת רבינוביץ היא משום סימון נוסף של הגבול בין "אימפריה" ל"תרבות", גבול שחצייתו היא תמיד בגדר התערבות קולוניאליסטית. בניגוד לעמדתו של רבינוביץ, אני טוען שהברירה היחידה אינה האם להתערב, אלא כיצד להתערב.

כאילו כדי להדגיש מציאות זו באות ההתערבות וחציית הגבול שמבצע רבינוביץ עצמו, כאנתרופולוג, בבקשו להסביר רצח מטעמים של כבוד המשפחה כרציונלי ולא דווקא כ"מעשה ברברי חסר פשר". מעניין לראות עד כמה התערבותו מאפיינת את האנתרופולוגיה הניאר-קולוניאליסטית כפי שמבינות אותה תיאורטיקניות פמיניסטיות פוסט-קולוניאליסטיות כגיאתרי צ'קוורטי ספיבק וטרין ט. מין-הא (ספיבק, בגיליון זה; Trinh 1989). לדידה של ספיבק, אנתרופולוגיה דיסציפלינרית היא מסוגי השיח שבאמצעותם יוצר לעצמו הסובייקט האירופי אחר האמור לבסס את מעמדו-שלו כסובייקט, וכך מייצג למעשה האנתרופולוג את עצמו לעצמו. טרין מעלה נקודה דומה ומצטטת את מלינובסקי, שמבחינתו ההצדקה לחקר הטבע הילידי טמונה באור שהוא זורה על טבענו-אנו. אנתרופולוגיה היא כמובן מדע-האדם, חקר הטבע האנושי באמצעות שיחה בין אדם לולדתו, שיחה שבמהלכה "האדם האירופי" דן בינו לבינו על נקודות הדמיון בינו לבין "האדם האחר", "היליד". אולם חקר "היליד" מחייב בהכרח את האנתרופולוג לתת דעתו על ההבדל בין "האדם" לבין טיפוסים שונים של בני-אדם. בעיית ההבדל, העשויה לערער את יציבותו של הסובייקט האירופי, מוכלת באמצעות התקתה אל ההבדל בין גבר לאשה. האתנוגרף אמור להבין את העולם כמבעד לעיניו של היליד ומכאן שעליו להבין את הדרך שבה ממיר היליד את האחר שלו, האשה שלו, בשווה-ערך, ואגב כך מגדיר את יחסי הקרבה המשפחתית הבסיסיים, היחסים שעליהם מתכוננת חברה. האנתרופולוגיה מתמקדת באורח טיפוסים בהבדל בין גבר לאשה, ועל כן בהבדלים בין אנשים, הבדלים שבכל זאת יש בהם ללמד על תכונות משותפות של "האדם", באמצעות חקירת הדרכים השונות שבהן מתייחסים גברים לנשים.

סדר-היום האנתרופולוגי של מאמרו של רבינוביץ הוא לפיכך סדר-יומו של ייצוג-עצמי או הייצוג הישראלי ה"טוב" בפני הישראלי. ישנן שלוש רמות בייצוגו את הישראלי ה"טוב": 1. כמודרני, כליברלי וכמערבי; 2. כשוחר שוויון בין המינים (מאחר שהוא מערבי); 3. כמי שאינו שותף לפשעי ה(ניאר-)קולוניאליזם. הייצוג-העצמי מושג בעקיפין, באמצעות ייצוג הדרך שבה מתייחסים ערבים/בדואים לנשותיהם. אלה מייחסים מאפיינים שונים לגברים ולנשים. הגברים התברכו ב"עקל", שתמציתו שליטה רציונלית על דחפים גופניים וחושניים, הנשים, לעומת זאת, אינן יצוריים מוסריים עצמאיים, בראש ובראשונה, בשל חושניותן. ערך החליפין של הנשים ביחסי קרבה משפחתית והתקשרויות משפחתיות, הערבים להמשך קיומם הכלכלי והתרבותי של כל משפחה ומשפחה ולאורח החיים הבדואי/ערבי, אובד שעה שמחולל כבודה המיני של האשה.

לפי רבינוביץ, ייחוס תכונות רציונליות על-פי מפתח מיני בתרבות הערבית/הבדואית ורצח הנשים הנובע מאמונות אלה גוררים תרבות זו להתנגשות חזיתית עם הליברליזם המערבי. לשון אחר, הליברליזם המערבי מחויב לשוויון בין-מיני. בשלב הבא של טיעונו הוא מעמת את התרבות הערבית/הפלסטינית/הבדואית עם "המדינה המערבית האירוצנטרית" או "האימפריה הישראלית, האירופית", שתרבות זו נתונה לשליטה ותלויה בה. הישראלי/ה"טוב/ה" חייבת להכיר בעמדתה/ה ככובש/ת של הפלסטינים הישראליים, לכבד את הגבול בין "אימפריה" ל"תרבות" ולעמוד בפני הפיתוי לאכוף את ערכיו/ערכיה השוויוניים על פלסטינים אלה. מכך עולה שהגדרת הפמיניסטית הישראלית המערבית הנאורה, הלא-קולוניאליסטית נגזרת מן ההימנעות מ"התערבות חיצונית", אגב מתן אפשרות לפמיניסטיות מוסלמיות אותנטיות, מתוצרת בית, לפתור את בעיותיהן-הן.

הבעיה הראשונה הכרוכה בייצוג-עצמי זה היא, שייחוס התכונות הרציונליות על-פי מפתח מיני אינו מבחין את התרבות הערבית/הבדואית מהמסורת המערבית היהודית-נוצרית. העלית הגברית שמשלה ביוון העתיקה התהדרה אף היא בשליטתה הרציונלית בתיאבונה, המיני והקולינרי כאחד.

רק גבר שמסוגל היה לשלוט בתיאבונו ראוי היה לכבוד ויכול היה למשול בביתו ובמדינתו (Foucault 1987). אכן, לטענת מבקרות פמיניסטיות רבות, דבריימי התבונה המערבית כולם, עד ימינו אנו, עשויים משורה של אירועים המאשרים את "גבריות" התבונה. "את הידע התבוני מבינים כנעלה, כשינוי הכוחות הטבעיים או כשליטה בהם", כשהמונח טבע מקושר אל האשה (Lloyd 1993, 2). מובן שלא תמיד שקדה התבונה הגברית על אילוף חושניותה היוקדת של האשה במסורת פילוסופית זו, אך המקרים של פילון, בייקון ורוסו מעידים באיזו מידה אפיינה הפילוסופיה המערבית את הנשיות בדומה לתרבות הערבית/הבדואית של היום. מאז שלהי המאה ה-18 ערערו פמיניסטיות על האמונה שלפיה נשים נתונות יותר מגברים להשפעות תשוקתיהן ולהווייתן החושנית. אמנם ברמה הרשמית, עקרון תבוניותם השווה של נשים וגברים מקובל כיום על התרבות המערבית, אך אין להסיק מכך שאלה פני הדברים ברמה הלא-רשמית או הלא-מודעת. החברות המערביות הן עדיין סקסיסטיות מאוד (Young 1990, 136-130).

אפיונו של רבינוביץ את עקרון השוויונות המינית כתו-היכור יסודי של תרבות המערב מעורר את הרושם המוזר כאילו זכויות הנשים עמדו בראש סדר-היום האימפריאלי. מובן שזכויותיהם של אנשים חומים כלשהם, גברים או נשים, לא הטרידו יתר על המידה את הקולוניאליסטים, שאלמלא כן הם לא היו נמצאים שם מלכתחילה. ומכל מקום, כאשר גברים לבנים חשו להציל נשים חומות, הם לא עשו זאת בכוונה להגן על זכויותיהן הבסיסיות. ספיבק מצביעה על כך שהמקרים החריגים של הקרבת אלמנות, הסאטי, טררו קשות את מנוחת הבריטים בהודו, אך לא כך מנת-חלקן העגומה של אלמנות הינדיות בכלל. בכל ההתערבויות האימפריאליות לטובת נשים חומות, נתפסו הנשים כאובייקטים הנוקטים להגנה גברית, ולא כבנות-אנוש הראויות לזכויות שוות לחיים, לחירות ולרכוש. אכן, האלימות האפיסטמית שנקטו הבריטים בעת עריכת החוק ההינדי בנושא זה מחתה כל רמז לרצונה של האלמנה (ולכן להיותה גורם-פועל [agent]) המופיע במקורות ההינדיים. בקיצור, ה"אימפריה" כלל לא היתה מחויבת לשוויון מיני (ספיבק, בגיליון זה).

בהעדר הבדל מוחלט וברור באידיאולוגיית הג'נדר של "אימפריה" ו"תרבות", מיטשטש גם ההבדל בין סוגים שונים של רצח נשים המתבצע משני עברי הגבול. גברים ישראלים "מערביים", הרוצחים את נשותיהם בהקשר של אלימות במסגרת המשפחה ואת חברותיהם על רקע "רומנטי", הופכים למושאי מחקר סוציולוגי ופסיכולוגי. גברים ערבים/בדואים, הרוצחים את אחיותיהם ואת בנותיהם מטעמים של "כבוד המשפחה", הופכים למושאי מחקר אנתרופולוגי. בעוד שהמחקרים הראשונים מייצגים רצח נשים כחריג בתרבות הישראלית ה"מערבית", מציגים אותם המחקרים האחרים כאופייני לתרבות הפלסטינית/הבדואית. על כן, דומה שגישתו האנתרופולוגית של רבינוביץ מבטלת, ולא דווקא מגבירה, את הכבוד המערבי כלפי תרבות זו, אשר את ייחודה (אך לא את טבעה) אנו נדרשים לכבד. מאחר שרבינוביץ אינו מצפה שאנשי המערב או ישראלים מערביים ישעו את ערכיהם הבסיסיים, לרבות השוויון בין המינים, טיעונו אינו מסוגל להציל את התרבות הערבית/הבדואית ממה שהוא תופס כהאשמות איר-צנטריות, שלפיהן לוקה התרבות הערבית באירציונליות מוסרית ולא דווקא אינסטרומנטלית. פרשנותו של רבינוביץ מציגה את הגברים הערבים/בדואים כבעלי רציונליות אינסטרומנטלית, אך מותירה אותם בגדר אחר, מעבר לגבול, בצד האוחז באמונות לא-רציונליות לגבי נשים בהתאם לאמות-מידה מערביות כביכול.

רבינוביץ עשוי היה להציל את כבודם של הגברים הבדואים אילו הצביע על הדמיון בין גישתם כלפי נשים לגישות בני המערב ואילו השווה בין צורות של רצח נשים בחברה הישראלית פלסטינית ובזו הישראלית-יהודית.² אולם דומה שהוא מסרב להמיט חרפה על ישראלים "מערביים"

2. בדומה, אפשר גם להדגים את חשיבותו של ה"כבוד" במערב, לרבות כבוד המשפחה והמכובדות המעמדית, ובכך לקעקע את הדיכטומיה לכאורה בין "כבוד" (מזרח-תיכוני) ל"רציונליות" (אירופית). כשרבינוביץ דן בהגנה ה"ים-תיכונית", חמת-המוג, על הכבוד, כפי שהיא מוצגת בסרט הכבוד של פריצי, הוא מתעלם מכוח המשיכה העצום שיש לקוד כבוד מעין זה בתרבות העממית המערבית. ההזדהות עם "סיציליאנים פרימיטיביים" היא חזקה הרבה יותר מכפי שהוא משער – הזדהות שבאה לביטוייה, להערכתו, גם בסובלנות היחסית שמפגינות הרשויות הישראליות כלפי רצח מטעמים של כבוד המשפחה שמבצעו ערבים/בדואים.

באמצעות הטענה שמחויבותם לפמיניזם לוקה בחסר.^b מעשה כזה עשוי לטשטש את הגבול החד בין אימפריה לתרבות, בין מערב למזרח. הנושא השליט במאמרו הוא סימון הגבול הברור בין "אימפריה" ל"תרבות", בין ישראלים אירופיים לפלסטינים מזרחית-כיוניים. התערבות נתפסת כחציית הגבול, כפעולה אימפריאליסטית פולשנית. אולם שרטוט נוקשה מעין זה של גבולות תרבותיים לא עומד במבחן המציאות, ממש כמו ההבחנה החדה בין התערבות לאי-התערבות, כשהאחד הוא פונקציה של משנהו. כל אחד מהם מתעלם מן ההשלכות הפוליטיות, הכלכליות והתרבותיות הכלל-עולמיות של הקולוניאליזם והניארוקולוניאליזם, השלכות שבעטיין השאיפה לאי-מעורבות הופכת למשאלת-לב חסרת סיכוי.

באנתרופולוגיה בתי-זמננו נראית אי-המעורבות (ולפיכך נקיון הכפיים) אפשרית ורצויה מכוח ההתמקדות על שימור ההבדל והאותנטיות. טרין טוענת כי בעידן הקולוניאלי סימל ההבדל התרבותי פרימיטיביות והיה למושא המשימה המתרבתת, ואילו כיום, בעידן הניארוקולוניאלי, העדר ההבדל נתפס כאובדן המורשת התרבותית. עם זניחת המשימה המתרבתת זוכה האנתרופולוגיה לתפקיד חדש – מעתה היא מופקדת על שימור תרבויות. מדיניות זו דורשת סימון ברור של הגבולות כדי שאלה יוכלו לעצור אנשי מערב מתנשאים, על ערכיהם האירוצנטריים, מהסגת הגבולות. על פניה, זוהי עמדה ליברלית פולרליסטית, אך טרין מצביעה על הקשר בין "אותנטיות מתוכננת" זו לבין מדיניות של "התפתחות נפרדת" (Triñh 1989, 80, 89). הגבולות שומרים על הילידים בתחומם (בשמורותיהם, בבנטו שלהם), אך אינם מרחיקים את הניארוקולוניאליזם. שכן, לטענת ספיבק, הניארוקולוניאליזם יכול לוותר על שליטה טריטוריאלית על העולם השלישי ולהמשיך בצבירת ההון, שממנה נגזרות חלוקות העולם, ובעיקר חלוקת העבודה הבינלאומית. על מנת שכוח העבודה של העולם השלישי יישאר זול ויוסף לשרת את הקבלנות הבינלאומית, חייבים להגן על תרבות הילידים מפני אידיאולוגיית הצרכנות העולמית (שאם לא כן הם עלולים לתבוע משכורות גבוהות די הצורך כדי לרכוש את המוצרים שהם מייצרים). השיח האינטלקטואלי המערבי מוסיף לשתף פעולה עם אינטרסים כלכליים-בינלאומיים-מערביים, והשינויים שחלו בו הם אפוא בבואת השינויים שהתחוללו באינטרסים הכלכליים המסוימים (ספיבק, בגיליון זה).

אין תמה אפוא ששעה ישראל פונה מקולוניאליזם טריטוריאלי ("כיבוש") לעבר ניארוקולוניאליזם א-טריטוריאלי ("שלום"). מתחיל השיח האינטלקטואלי שלה להפגין הערכה רבה יותר כלפי ההבדל התרבותי של הערבי/הבדואי. במקום לנסות להביא אליהם את בשורת המודרניזציה או לתרבת אותם, ניח להם הישראלי החדש להתפתח (או לא) בדרכם-שלהם. אזורי תעשייה יוקמו בשולי שטחי האוטונומיה/המדינה הפלסטינית, ובאמצעותם ישובצו הפלסטינים בשיטת קבלנות-המשנה העולמית, אך לא בתרבות הצריכה העולמית.

מדיניות "ההתפתחות הנפרדת" קונה לעצמה לגיטימיות באמצעות עקרון האותנטיות, שהשיח האנתרופולוגי על הבדל תרבותי מסמך ושחלוקת העבודה העולמית הניארוקולוניאליסטית מכתיבה. הימנעות מאכיפה של ערכים אירוצנטריים, המגדירה, כך נדמה,^c את עמדת אי-ההתערבות של רבינוביץ, עושה יד אחת בתנאים אלה עם צורות של התערבות ניארוקולוניאליסטית, אגב הסגה שלוחת רסן של גבולותיהן של תרבויות וחברות. בתנאים הנוכחיים, אי-התערבות ברמה התרבותית אין פירושה אסטרטגיה אנטי-קולוניאלית. שכן הנחת המוצא של הניארוקולוניאליזם מאפשרת את מיתון ההתערבות אגב שימור חלוקת העבודה העולמית, שהיא התנאי להמשך הצבר ההון. הסתלקות פיסית והינתקות פוליטית מן "העולם השלישי" אפשריות, בין היתר, בשל השלכותיו המתמשכות של הקולוניאליזם הישיר. אי-פעולה או אי-התערבות בשלב זה אינן מבטלות את השפעות הקולוניאליזם הישיר. לשון אחר, העובדה שהישראלי "הטוב" מזהה

b רבינוביץ מתייחס לעניין זה בקטעי היומן שלו, וגם כאן עמדתו קרובה למדי לזו של סימונס.
c זה היה רושם מוטעה של סימונס. רבינוביץ מבהיר נקודה זאת בגרסה הנוכחית של המאמר.

עתה את טבעה הקולוניאלי של "הציונות המעשית", לא די בה כדי לבטל את ההשפעה המצטברת של ההפקעות, הגירושים והקיפוחים הקודמים.

הישראלית "הטובה" הנכנסת לעידן ניאורקולוניאלי, בדומה לאיש/אשת-המערב שכבר חיה בו זה כמה עשורים, שותף/ה מראש מתוקף "מיקומה היחסי" להתערבויות ניאורקולוניאליות ולהסגות גבול. רבינוביץ מצטט באהדה את ננסי שפריזו התובעת מאנתרופולוגים פוסט-קולוניאליים מערביים שיבחנו את נרשא מחקרם הנבחר לאור מיקומם היחסי, האישי, התרבותי והפוליטי. אולם יש צורך ביותר מהבנת המיקום היחסי כדי לברר באיזה צד של גבול האימפריה/תרבות נמצאים, בעיקר משום שאי-אפשר לסמן בבירור את הגבול עצמו. לדידה של ספיבק אחד מתווי-ההיכר החיוביים ביותר של הביקורת הדקונסטרוקטיבית הפוסט-קולוניאלית הוא התעקשותה על כך שאפילו "שעה שהיא חושפת מעשים של שיתוף פעולה, המבקרת כסובייקט משתפת פעולה עם מושא ביקורתה". מכאן אין להסיק שעל המבקרת לשמור על שתיקתה, אלא רק שעליה לשלב את החובה המוסרית לבקר יחד עם החובה המוסרית להתחקות אחר הגניאלוגיה של שיתוף הפעולה שלה עצמה (ספיבק, בגיליון זה). הפמיניסטיות הפוסט-קולוניאליות המכירות בשיתוף הפעולה שלהן, לפחות עם חלוקת העבודה האינטלקטואלית הבינלאומית, אינן מבקשות למנוע מעורבות פמיניסטית מערבית או חיצונית, אלא להבטיח שמעורבות זו תיעשה בדרך הולמת. מזווית ראייה זו, השאלה אינה האם להתערב, אלא כיצד להתערב.

צ'נדרה מוהנטי, פמיניסטית פוסט-קולוניאלית שאת דבריה מצטט רבינוביץ, אינה מתנגדת לחציית הגבול של הפמיניזם המערבי ככזה. תחת זאת, היא מבקרת את הדרך המונוליתית שבה פמיניסטיות מערביות רבות, דוגמת פראן הוסקן, מציגות את נשות העולם השלישי או נשים מוסלמיות כקורבנות, בעוד שנושות העולם הראשון מציגות עצמן כגורם-פועל המוסמך להציל את אחיותיהן האומללות. מגמות "ההאחדה והשיטתיות של הפוסי השיח על דיכוי הנשים בעולם השלישי", שמפעילות פמיניסטיות מערביות, קרובות מאוד לסמכות השיחית שמפעילים אנתרופולוגים מערביים. גם הן עוסקות בייצוג-עצמי (כסובייקטים) באמצעות ייצוג האחרים, במקרה זה נשות העולם השלישי (כאובייקטים). ניתוחים פמיניסטיים מעין אלה של נשים אחרות משכפלים אפוא את רעיון העליונות המערבית, רעיון שכשלעצמו משקף את מאזן הכוחות בין העולם הראשון לשלישי. מאזן הכוחות מאפשר לפמיניסטיות מערביות להחיל את אמות-המידה שלהן על תופעות העולם השלישי ומנחה פמיניסטיות מערביות כפראן הוסקן לטפל ברציחות הנשים הערביות/הבדואיות כאילו לא היו אלא ביטוי נוסף לאלימות גברית נגד נשים, אלימות המאפיינת את הפטריוארכליות הכללית, בצד הטלת מום באברי מין, אונס והוצאה לזנות. בקיצור, מרבית ההתערבויות השיחיות של פמיניסטיות מערביות בעולם השלישי משתפות פעולה, בלא דעת אף ביסודיות, עם ההומניזם האתנו-צנטרי והאנדרו-צנטרי הנכפה על תרבויות קולוניאליות.

עם זאת, מוהנטי אינה דוחה את הפמיניזם המערבי חד וחלק. היא מתנגדת למחקר פמיניסטי, לרבות זה של נשות העולם השלישי, שמפעיל אסטרטגיות אנליטיות מסוימות שאותן היא מבקרת. אבל היא כן תומכת בעבודתן של פמיניסטיות מערביות על נשות העולם השלישי, כשעבודה זו מעידה על "ייצורן של נשים כקבוצות פוליטיות חברתיות-כלכליות בהקשרים מקומיים ויחודיים" ומציגה את הנשים כגורם-פועל שנאבק ולא דווקא כקורבנות סבילים. ההגות הפמיניסטית חייבת בהחלט לפתח מודעות למיקומה היחסי, אך לא כהקדמה לשתיקה על נשות העולם השלישי, אלא כמבוא ל"ניסוח סוגיות ואסטרטגיות פמיניסטיות עצמאיות שבסיסן גיאוגרפי, היסטורי ותרבותי". ביקורת "הפמיניזם 'המערבי' השולט" היא רק אחת ממשיומתי של "פמיניזם העולם השלישי", משימות שעליו להתמודד עם כולן ב"זמנית", כדי להימנע מ"שוליות והסתגרות בגיטאות [שינתקו אותן] הן משיח הורם המרכזי... והן מן השיח הפמיניסטי המערבי". מוהנטי אינה רוצה שיגבילו אותה לצד אחר של הגבול המפריד את העולם הראשון מן השלישי, ואף אינה מעוניינת שיפרידו אותה מפמיניסטיות העולם הראשון. מחקרים ספציפיים בדבר אלימות כנגד נשים נחוצים גם כדי להבין אותה טוב יותר וגם כדי להתארגן ביתר יעילות על-מנת לשנותה. אסור להניח לאחוזת הנשים להיות מוגדרת רק בצורה ג'נדרית. יש לחשלה באמצעות פרקטיקות וניתוחים היסטוריים ופוליטיים קונקרטיים. רבינוביץ מצטט משפט זה בלבד, אך במקום להוביל לחישולה של אחוזת

נשים חוצת גבולות, הוא מוכן לשקול את האפשרות שהישראלים "המערביים" יניחו לאחיות הערביות/מוסלמיות לעשות זאת בעצמן (Mohanty 1984, 51, 58, 64).

ההצעה שהאחיות הערביות/המוסלמיות יעשו זאת בעצמן היא מסקנה לוגית מתבקשת הנובעת מן הדגש הניאורקולוניאלי על הבדל תרבותי, אותנטיות ו"התפתחות נפרדת", התלויים כולם בסימון הברור של גבולות תרבותיים. על כן תומך רבינוביץ בגרסות אותנטיות של פמיניזם אסלאמי מתוצרת בית השואב את השראתו ממגמות פוטנציאליות וממשיות הקיימות בחברה הערבית מקדמת דנא והחפות מהתערבות מערבית, חיצונית ומפוקפקת. יש כמובן יתרונות רטוריים וטאקטיים עצומים לגרסות של פמיניזם המסוגלות להציג עצמן כפנימיות לתרבותן המקומית ולא דווקא כייבוא מן החוץ, בנסיבות שבהן נכסים מיובאים מתרבות זרה נחשבים למזונים. וכך מצהירה ליילה אחמד, אחת הפמיניסטיות ה"מוסלמיות" שמצטט רבינוביץ:

גם אם יקימו הרפובליקות האסלאמיות חומות תרבותיות ויוציאו אל מחוץ לחוק התבטאויות פוליטיות על זכויות האדם שמקורן במערב (התבטאויות השגורות כיום בכל החברות), עדיין יהיו לנשים ולגברים בעלי תושייה החיים בחברות כאלה האמצעים האינטלקטואליים להיאבק – אנב שימוש בעגה וברטוריקה של ה"אסלאם" ובהיסטוריה המוסלמית – נגד עוולות הנגרמות לנשים (Ahmed 1989, 150–151).

אחמד אינה דוחה את הערכים המתקדמים של זכויות האדם והשוויון בין המינים שהמערב ייצא לשאר העולם. היא אולי היתה רוצה לתרגם את שפת המערב שבה נוסחו הרעיונות בדבר "צדק חברתי לכל ואנושיות מלאה ושווה של גברים ונשים" לשפת האסלאם, אך אינה מתנגדת כלל ועיקר לרעיונות מערביים אלה, שלדעתה הם גם "חלק בלתי-נפרד מהווייתם המקומית של הציוויליזציה האסלאמית" (שם, 144). הבעיה שלה ושל הפמיניסטיות הפוסט-קולוניאליות או פמיניסטיות העולם השלישי בכלל היא שכדי שרעיונות אלה יתקבלו בארצותיהן (כמו גם במערב) נדרש מאבק למען הגמוניה פוליטית ותרבותית. על-פי התרחיש הגרוע ביותר, מוכנה אחמד לנהל מאבק זה בבידוד תרבותי, מצדו האחד של גבול שמור היטב. מי אומר שהפמיניסטיות המערביות צריכות להניח לה לנהל מאבק זה בתנאים הגרועים ביותר של בידוד תרבותי ולהצטרף לתביעה הריאקציונרית לאותנטיות מקומית? מי אומר שפמיניסטיות ישראליות צריכות להניח שבמידה שפמיניזם פלסטיני אינו מתוצרת-בית הוא אינו אמיתי?

במאבק למען הגמוניה תרבותית שתספק לגיטימיות לפמיניזם יש להפעיל אסטרטגיית-מפתח של חתירה תחת הייצוג העצמי של תרבויות בתור מערכות נפרדות ועקביות. ייצוגים כאלה רק מאששים את הטענות בדבר קיומה של פרשנות נכונה אחת ויחידה של תרבות כלשהי, מסורת אחת ויחידה, גרסה אורתודוקסית אחת ויחידה, למשל של התרבות הערבית/הבדואית. אחמד מתחקה אחר תנועות מיעוט שהציגו אלטרנטיבה אחרת בהיסטוריה האסלאמית ובכך מערערת על השקפות אסלאמיות אורתודוקסיות בדבר נחיתות נשים. אף כי רבינוביץ תומך בגישה מעין זו בסוף מאמרו, טיעונו הראשוני בדבר הרציונליות של רצח הנשים מתבסס על זיהוי "העיקרון החוזר על עצמו" של היחס הפטרנליסטי של הגבר הערבי לשארות בשרו.⁴ משמקבלים הצגה זו, אין מנוס מן

3. באחת מתוכניות חבט שני (21.3.1995) נשאלה שלהוב-קבורקיאן האם פעילותה נגד אלימות במשפחות פלסטיניות נבעה מהתפתחות פנימית או מהשפעה חיצונית. השאלה, שהרגימה את הלגיטימיות הישראלית המוענקת לפמיניזם פלסטיני דחקה את שלהוב-קבורקיאן לטעון שפעילותה היא ביטוי להתפתחות פנימית ולא דווקא לתמורה שהתחוללה בהשפעה חיצונית. בעשותה כן היא החמיצה את הנקודה הביקורתית האמיתית: כיצד לכל הרוחות יכולות הפלסטיניות ללמוד על שוויוניות בין-מינית מן הדוגמה הישראלית? שאלתו של מנחה התכנית ותשובתה של שלהוב-קבורקיאן מכילות את הייצוג העצמי הישראלי המיתי, שמן הראוי לבקר אותו.
4. בניגוד לאחמד הגואלת מסורות מיעוט באסלאם ובניגוד לניתוח הדקדקני של ספיבק (ספיבק, בגליון זה) המראה כיצד פירש החוק ההינדי טקטים עתיקים באופן שמנע מאלמנות להינשא בשנית, מציע רבינוביץ גרסה מוסמכת אחת של העמדה הנורמטיבית הערבית/הבדואית. האומנם מקדש החוק האסלאמי רצח מטעמים של כבוד המשפחה? האם קיימים פירושים חלופיים של החוק האסלאמי בדבר צדקתם של מעשי רצח כאלה? אלה רק שתיים מן השאלות שראוי לשאול בטרם קובעים, למעשה, שהתרבות הערבית/הבדואית הצטיינה מאז ומעולם בשנאת-נשים.

המסקנה כי נשים ערביות/בדואיות הן קורבנותיה של תרבות דכאנית אחידה, וזה בדיק סוג הניתוח שמוהנטי מבקרת.

ייצוגן (העצמי) של תרבויות כחטיבות לכידות ושלמות מתערער כשמציגים אותן כבנות-כלאיים רבות-פנים, הנושאות תמיד את עקבות עברן והשפעותיו, ובה במידה את עקבותיהן והשפעותיהן של תרבויות אחרות בנות-הזמן. התיאוריה הפוסט-קולוניאלית, העומדת בסימן מובהק של מגמות הדקונסטרוקציה, שואפת תמיד להדגים באילו אופנים נבדלת תרבות "אוטנטית, מסורתית" מדימויה-העצמי, וכי ההבדל שהיא מבקשת להגביל להבדלים בינה לבין תרבויות אחרות טבוע למעשה בכינונה-העצמי כשונה (Clough 1994, 114–141). על כן, יש כאן תמיד משהו מן האני שבאחר, ובה במידה משהו מן האחר שבאני, ולפיכך יש תמיד משהו מקרי בזהות האני. לעתים קרובות מדרבן הצורך בזהות כלשהי את הדחקה המודעות למקרות זו. הדחקה כזו קשורה בהתעקשות על כך שהזהות היא כורח-בלי-יגונה, דהיינו: מתאימה חד-משמעית לסדר אונטולוגי. פועל יוצא של הבנה זו של הזהות-העצמית הוא השלכת הרוע על האחר, מאחר שהאחר מגלם את כל מה שהאני אינו יכול להיות, שכן הגדרתו נגזרת מן ההבדל בינו לבין האחר (Connolly 1991). באמצעות התמקדות באופיין ההטרונגי, המעורב והמקרי של זהויות פוסט-קולוניאליות, מזעזעת התיאוריה הפוסט-קולוניאלית את יומרת האחידות של זהויות תרבותיות ואת חדות ההבחנה ביניהן.

עקב כך פוחתת הוודאות שהתרבות המערבית מתאפיינת במחויבותה לשוויון בין המינים ואילו התרבות הערבית/הבדואית מחויבת לנחיתות האשה. ברוב המקרים, מוגדרת האוטנטיות של תרבות מקומית מסורתית כתגובת-נגד להשפעה המכריעה של התרבות הקולוניאלית. נשים באלג'יר ובאיראן עטו רעלה כאות התנגדות למשטר הקולוניאלי; במזרח אפריקה הגביר האיסור הבריטי את ההתלהבות מאינפיבלציה (איחוי שפתות הנרתיק במטרה לשמר את בתולי הנערה) ואילו תפוצת הפולחן של שריפת האלמנה גברה בקרב קבוצות הודיות שהיו פתוחות יחסית למערב אך חשו צורך להוכיח את נאמנותן לתרבותן (ספיבק, בגיליון זה). רבינוביץ אינו מביא בחשבון את האפשרות שחלק ממשמעותו העכשווית של רצח הנשים מגולם בכך שהוא אות אכזרי לדחית אמות-המידה של התרבות הקולוניאלית.

עם זאת, לא כל אמות-המידה של התרבות הקולוניאלית נתפסות כלא-לגיטימיות באותה מידה בעיני האליטות המקומיות. אחד מציינות כי "בעוד שרעיון הזכויות הפוליטיות אומץ ועטה ללא קושי כסות ערבית ואסלאמית, קמו לפמיניזם מתנגדים ותומכים כאחד, והחלו תוקפים אותו כייבוא 'מערבי' ולא-אסלאמי" (Ahmed 1989, 143). פמיניסטית נוספת מן העולם השלישי, אומה נראיאן, מתריעה גם היא כנגד התייחסות לביקורת הפמיניסטית על התרבות המקומית כסימפטום של התמערבות, כאילו רק בנות פמיניסטיות קוטעות בגסות "רצף קדמוני ובלתי-משתנה במסורתן ובאורח חייהן" (Narayan 1993). המאבק למען הגמוניה תרבותית אינו מתחולל רק בין "אימפריה" ל"תרבות", וזהו גם מאבק על התכונות של התרבות האימפריאלית שראוי לשלבן בתרבות המקומית. פמיניסטיות ואחרים בעולם השלישי מוצאים במורשת האימפריאלית תכונות חיוביות ושליליות במידה שווה. שכן, הקולוניאליזם בא לעולם כרוך ברעיונות וערכים שקעקעו את הלגיטימיות שלו עצמו, רעיונות וערכים שהכשירו את הרחבת הדמוקרטיה והעמקתה במרכזי המטרופולין עצמם, ואף מילאו תפקיד בצמיחת הפמיניזם.

פמיניסטיות ערביות ומוסלמיות ופמיניסטיות אחרות מן העולם השלישי, המסרבות לדחות את מורשותיהן התרבותיות ה"ייחודיות", אינן נדרשות לדחות את כל הרעיונות והערכים שמקורם בהשפעה חיצונית, מערבית, קולוניאלית. כפי שטוענת אומה נראיאן:

כמה מן הערכים הללו נכפו על רבים מהקשרינו בדרכים החורגות מן "המבט המוסרי", בכל מיני דרכים מבניות ומוסדיות בתהליך שימיו כימי הקולוניזציה, אך עתה הם שזורים באורח אורגני במרקמי חינה הלאומיים, החברתיים והפוליטיים [...] על כן, הדאגה שמעוררת "כפיית הערכים המערביים" [...] מתעלמת מכך שספק גדול הוא אם ערכים אלה הם עדיין משום "ערכים חיצוניים" טהורים [...] עלינו להשתחרר מתמונת ההקשרים התרבותיים כחדרים חתומים (שם).

ה"אימפריה" וה"תרבות" שרבינוביץ מדבר עליהן אינן חדרים חתומים, אלא אזורים לא-מוגדרים החודרים זה לתוך זה, אם כי באורח לא-סימטרי. אכן, הקולוניאליזם נטול העכבות והפולשני ויורשו הניארו-קולוניאלי הפולשני ממנו אך הפועל בחשאי, הקפיטליזם העולמי, יצרו מצב שבו אין היגיון מרובה בדיבור על תרבויות אותנטיות חפות מהשפעה חיצונית, זרה. הקשרים תרבותיים פוסט-קולוניאליים הם מה שגלוריה אנולדואה מכנה "אזורי גבול" (Anzaldua 1987). אזורי גבול הם אזורי התקות, שבהם איש אינו זהה לזהותו ואי-אפשר לחוש בהם ממש כמו בבית, מאחר שההברל טבוע בהם. אין אלה יישויות שלמות ואחידות אלא בני-כלאיים, ולפיכך אי-אפשר לסלק מהם אחת ולתמיד את מורשות הקולוניאליזם. אנולדואה, וכמוה טרין וספיבק, אינן רוצות להתנער מן "ההלקים הלבנים" של תרבותן, לרבות כליה התיאורטיים. זוהי בעיה חמורה במיוחד במקרה של מבקרות פוסט-קולוניאליזם, שלדין רכישת השכלה שקולה להתמערבות. כפי שטוענת ספיבק, הברירה היחידה שלך היא להשתמש במה שעומד לרשותך, כולל תיאוריות של העולם הראשון, ולא דווקא לנסות להחזיר לאחור את מחוגי השעון ולהמציא תיאוריה מקומית. אם החלוקה הבינלאומית של עבודה אינטלקטואלית מאלצת את המבקרת הפוסט-קולוניאליזם "לשכון במבני האלימות והאונס", הרי שעליה להתמודד עם מציאות זו "באמצעות משא ומתן [...] בניסיון לשנות את מה שבתוכו היא חייבת להתגורר" (Spivak 1990, 72).

פמיניסטיות פוסט-קולוניאליזם לא שוכנות אפוא בבתים משל עצמן, שבהם הן חשות לגמרי כבתוך שלהן מבחינת מסורותיהן וזהויותיהן כנשים. על כן, הברירה מנקודת המבט הילידית אינה, כפי שרבינוביץ טוען, בין סיוע לנשים במחיר פגיעה בתרבות ובמסורת המעניקה להן זהות ותחושת השתייכות, לבין הפקרתן לדיכוי בשם השלמות התרבותית. זאת משום שפשוט אין בנמצא נקודת מבט "ילידית" טבעית או מקורית, אין שלמות תרבותית ואין תחושת השתייכות זהות. מובן שקבוצות שליטות מקומיות מתימרות להגדיר את תרבותם וזהותם של כל הסובייקטים הפוסט-קולוניאליים, אך בכך הן גם מדכאות בהכרח את ההטרונגניות שבגללה ההגדרה "תרבות ערבית" חוטאת לאמת ממש כמו ההגדרה "אשת העולם השלישי". באזורי הגבול שבהם שוכן הפמיניזם הפוסט-קולוניאלי, הדרכים אל זהויות אמיתיות ואל מקומות שיקנו לך תחושת בית של ממש הן תמיד דרכים מותקות, מושהות, משובשות. אזורי גבול הם זירות של התמודדות, של משא ומתן ושל פתיחות: וכמותם, כך אני טוען, גם הפמיניזם בן-זמננו.

לפני זמן לא רב, בימי ההתלהבות של תחיית הפמיניזם בגלגולו השני, האמינו אותן פמיניסטיות, המתווגות בדרך-כלל כרדיקליות, שיעלה בידן להקים תנועה שתהיה לְבִיתָן של כל הנשים. בבית זה נועדו נשים לפתח את תודעותיהן ולהחליף חוויות על הדיכוי הגברי שהוא מנת-חלקן של כל הנשים, אגב חשיפת ביטוייה השונים של הפטריארכיה העולמית, שכנגדה יתאחדו נשות העולם באחוות נשים בינלאומית. ברוח זו כתבה מרי דלי על הטלת המום באברי המין באפריקה כעל עוד דוגמה לאלמוות גברית בפטריארכיה (בצד הסאטי, קשירת הרגליים הסינית, שריפת מכשפות ורפואת נשים מחדרנית) (Daly 1978). אגב הישענות חלקית על עבודתה של פראן הוסקן, היא לא מצאה בנוהג זה משמעות אחרת וזלת עליונות גברית, לא זיהתה את הגורם הפועל הנשי והניחה, כאובת מושבעת של התרבות המערבית שונאת-הנשים, שנשים אפריקניות יעדיפו את הברית עם אחוות הנשים העולמית על פני הוויה של קרבתות:

מעבר לגזענות מצויה אחוות הנשים, הנקבת בשמות הפשעים נגד נשים מבלי להפגין יראת כבוד טפשית ל"מארג החברתי" של חברות אנדרוקרטיות שונות, לרבות החברות שבתוכן כלוא האני שלנו (שם, 172).

בתגובתה ביקרה הפמיניסטית האפרו-אמריקנית אודרי לורד (Lorde 1983) את דלי (בהתוותה את הדרך שבה עתידה היתה מוהנטי לצעוד) על שתיארה נשים לא-לבנות כקורבנות בלבד, ולעולם לא כדמויות רבות-כוח העשויות לשמש מושאי הזדהות לנשים. מאחר שעבודתה של דלי דחתה את המורשת שלה, לא יכולה היתה לורד לראות בפמיניזם של דלי את ביתה:

אנו זקוקות זו לזו לשם תמיכה וקשר ולכל יתר הצרכים הנגזרים מן החיים על הגבול [...] עם זאת אני חשה ש [...] את לגמרי לא מכירה בי [...] דיכויין של הנשים חוצה אמנם גבולות

אתניים או גזעיים, אך אין זאת אומרת שהוא זהה במסגרת אותם גבולות [...] שכן אם אכן כך הדבר הרי שמעבר לאחוזת הנשים מצויה הגזענות (שם, 96–97).

רק מקצת פמיניסטיות מערביות מוסיפות להתעלם מקולות כאלה, קולותיהן של פמיניסטיות אפרו-אמריקניות, נשים צבעוניות, פמיניסטיות מן העולם השלישי, מבקרות פוסט-קולוניאליות. מרביתן שומעות אותן ומבקשות לבלול את קולותיהן במכלול הרמוני, שיהפוך את אחוזת הנשים לבלל-עולמית באמת. פמיניסטיות אחרות (בהן רבות מבעלות הקולות ה"אחרים" הללו), במודעותן לשרשיות הגזענות, האתנו-צנטריות והאפליה המעמדית, מוכנות לוותר על חמימות הבית הפמיניסטי ששמו אחוזת הנשים. פמיניסטיות אלה מערערות על כמה מן ההנחות המרכזיות של הגל השני של הפמיניזם המערבי ומכירות בכך שאפילו בתים הרמוניים במרחבים הנאבקים בהגמוניה, כגון התנועה הפמיניסטית, נבנים על הדחקות והדרות נוספות ועל התעלמות מצירים אחרים של דיכוי, צירים שאינם תלויי-מין (Pratt 1984, 25–36). לשון אחר, פמיניסטיות אלה, מערביות ואחרות, בודקות את מיקומן היחסי המיוחס של פמיניסטיות מטימות, מיקום המאפשר להן ומעודד אותן לשכפל גישות ניארו-קולוניאליסטיות כלפי אחרים פוסט-קולוניאליים.

אף על פי כן, הן אינן מוכנות לוותר על העוצמה המגולמת בשיתוף פעולה פמיניסטי ובברית הפמיניסטית החוצה את הגבולות התרבותיים, המדיניים והמעמדיים. ללא ספק, תשומת-הלב המוענקת להבדלים כאלה מבטלת את ההנחה בדבר אחוזת נשים המבוססת על זהות משותפת כנשים החוות אותו דיכוי גברי כללי ומפגינות עניין משותף בשחרור. ישנן, כמובן, פמיניסטיות (בעיקר מערביות) שעבורן הנחה זו היא תנאי-בל-יעבור של הפמיניזם. אחרות אינן רואות בהבדל מכשול אלא שעת כושר. וכך כותבת אודרי לורד:

כנשים, חינכו אותנו להתעלם מן ההבדלים בינינו או לראות בהם סיבות להפרדה ולחשד ולאוו דווקא כוחות שינוי [...] שכן הבדל אינו צריך לזכות ביחס סובלני בלבד, תחת זאת יש לראות בו מאגר של קטבים הכרחיים שהחיכוך ביניהם יכול להצית את היצירתיות שבנו (Lorde, 1983, 99).

ברומה לטענתה של מוהנטי, שלא מספיק להניח אחוזת נשים אלא יש לחשלה, אומרת לורד שכדי להקים קהילה יש ליצור מטרה משותפת. התיאוריה הפמיניסטית בת-זמננו, שכבר אינה מניחה אחוזת נשים אלא מכוונת ליצור בריתות בין נשים שונות, אימצה את המונח "קואליציה" להגדרת היחסים בתוך התנועות הפמיניסטיות וביניהן. שכן, בתוך הקואליציה את עשויה למצוא את עצמן בין פמיניסטיות שונות ממך, שעשויות מצדן להאשים נשים אחרות בכך שהן מדכאות אותן, ואת עשויה למצוא את עצמן מתנגדת להן בנושאים שונים. קואליציה היא שאלה של הישרדות, של שיתוף פעולה, גם עם אויבים בכוח, נגד האויב המשותף (Reagon 1983, 356–368). המדיניות הפמיניסטית אינה מבוססת אפוא על זהות מינית משותפת, נתונה. תחת זאת מתכוונן סובייקט המדיניות הפמיניסטית באמצעות מעשה מרכבה קואליציוני (Butler 1990, 16–15).

פמיניזם בישראל אפשרי לא כאחוזת נשים, אלא כקואליציה. מדיניות של קואליציה בהקשר הפוסט-קולוניאלי מסבכת את האפשרויות הניצבות בפני פמיניסטיות ישראליות-יהודיות ופמיניסטיות פלסטיניות בישראל. הראשונות אינן יכולות להניח שאין הן שותפות במובנים רבים לדיכוי של האחרונות או שהאחרונות הן קורבנות חסרי אונים של תרבות פטריארכלית פרימיטיבית. האחרונות אינן יכולות להניח שהראשונות אינן אלא אויבותיהן הלאומיות והתרבותיות או שביכולתן לנהל את מאבקן בגבולות ההבדל התרבותי. דברים משונים עתידים להתרחש; לעתים עתידות הפמיניסטיות הפלסטיניות לנצל את סמכות המדינה הציונית להגנה על נשים ולייפוי כוחן, בעודן מתעמתות עם סמכות זו בצד בעלי ברית גבריים שובניסטיים במקרים אחרים; לעתים הן תסתייענה בשיח הכלל-עולמי של זכויות האזרח והשוויון בין המינים, בעודן דוחות את מאפייניה הייחודיים, הלאומניים של אותה תרבות פוליטית; לעתים ישמשו אותן מונחים פמיניסטיים רדיקליים לגיני הפטריארכיה במשפחותיהן ובבתיהן, בעודן טוענות שאינן פמיניסטיות במתכונת המערבית; לעתים הן תשתפנה פעולה עם פמיניסטיות ישראליות-יהודיות כדי לשפר את תנאי העבודה של הנשים המועסקות במתפרות, אך לא עם פמיניסטיות אחרות

התוקפות פרסומות פוגעניות מבחינה מינית. אסטרטגיה של קואליציה מתאימה לסוגיית רצח הנשים, באשר בקואליציה כזו האזוניים כרויות כדי לעמוד על נקודות הדמיון ובה במידה על השוני בין רצח נשים מטעמים של כבוד המשפחה, על רקע "רומנטי", על רקע של מצוקה משפחתית או כל מטבע לשון נקייה אחרת שהשלטונות עשויים לבחור בה. באמצעות העבודה בקואליציה, יכולות פמיניסטיות ישראליות-יהודיות ופמיניסטיות פלסטיניות לחשוף את האפליה על רקע מיני בתרבויותיהן ובה בבד להדגיש את משאביהן של תרבויות אלה המעודדים שוויון. אין זאת אומרת שתקום אחוות נשים או שהגזענות תיעלם; אך מעבר לאחוות נשים ולגזענות, באזורי הגבול, מצויה הקואליציה הפמיניסטית.

בית הספר הגבוה לתיאוריה ביקורתית, אוניברסיטת נוטינגהם

ביבליוגרפיה

ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי, "האם יכולים המוכפפים לדבר?"; תיאוריה וביקורת 7 (בגיליון זה).

- 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.
- Anzaldúa, Gloria, 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Sprinters/Aunt Lute Books.
- Boddy, Janice, 1991. "Body Politics: Continuing the Anticircumcision Crusade," *Medical Anthropology Quarterly* n.s. 5(1) (March): 15–16.
- Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Clough, Patricia, 1994. *Feminist Thought: Desire, Power, and Academic Discourse*. Cambridge: Blackwell.
- Connolly, William, 1991. *Identity/Difference*. Ithaca: Cornell University Press.
- Daly, Mary, 1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Foucault, Michel, 1987. *The History of Sexuality*, vol.2: *The Use of Pleasure*. London: Penguin.
- Gordon, Daniel, 1991. "Female Circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for Medical Anthropology," *Medical Anthropology Quarterly* n.s. 5(1) (March): 3–14.
- Lloyd, Genevieve, 1993. *The Man of Reason*. London: Routledge.
- Lorde, Audre, 1983. "An Open Letter to Mary Daly," and "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," in *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa. New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 94–101.
- 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.
- Narayan, Uma, 1993. "A Culture of One's Own: Situating Feminist Perspectives Inside Third World Cultures," Paper presented at the American Political Science Association, Washington, September.
- Pratt, Minnie Bruce, 1984. "Identity: Skin, Blood, Heart," in *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, ed. Elly Bulkin et al. Ithaca: Firebrand Books.
- Reagon, Bernice Johnson, 1983. "Coalition Politics: Turning the Century," in *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. Barbara Smith. New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 356–368.
- 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.
- , 1990. *The Post Colonial Critic*. New York: Routledge.
- Trinh T. Minh-ha, 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.
- Young, Iris Marion, 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.