

זהו פרק בספר בהוצאת האוניברסיטה הפתוחה והקיבוץ המאוחד. אין לעשות בו כל שימוש ללא רשות המחברת.

בעקבות האישה והאיש, הטבע והתרבות - ההיסטוריה התרבותית של האבחנה בין המינים

תמר אלאור¹

בשנת 1974 פרסמה הוצאת הספרים של אוניברסיטת סטנפורד, אחד מאותם ספרים נדירים שעמדו לשנות את תחום המחקר שבו עסקו². הספר עתיד היה להימכר בעשרות אלפי עותקים, ולפחות שלושה מתוך שישה עשר הפרקים שבו – הפכו לטקסטים קלאסיים. סיבות שונות נכרכו יחדיו בדרך להפיכתו של הספר לאחד מעמודי התווך של ההגות הפמיניסטית במדעי החברה. מדברי המבוא הקצרים של עורכות הספר; האנתרופולוגיות מישל זימבאליס-רוזאלדו ולואיז למפייר, עולה בעיקר סיבה אחת צלולה – ראשוניות. תחושה של דור צעיר באקדמיה, שהתעצב בקמפוסים של שנות השישים של המאה העשרים, של נשים שהיו פעילות בתנועות הפמיניסטיות וביקשו לחבר בין עבודתן האקדמית שהייתה בראשית דרכה, לבין עמדותיהן ובעיקר תהיותיהן האזרחיות. חוקרות צעירות אלה, חשו לא פעם שאין להן חומר עיוני לעבוד עימו במהלך השעורים שלימדו, שאין להן בסיס מחקרי להשתמש בו עם ומול העמיתים הגברים במחלקות שלהן. הן הביטו אחורה אל תנובת הדיסציפלינות שבתוכן עבדו ולא מצאו הד לשאלות שהטרידו אותן, וחשו שיש לספר מחדש את תולדות האדם (אנתרופולוגיה), הפעם תוך שימת דגש על הפרמטר המגדרי המארגן את החוויה האנושית. האנתרופולוגיה, יותר מכל המדעים העוסקים באדם, הייתה דווקא רגישה מגדרית. מעצם שיטת המחקר הבלתי אמצעית שלה, והתעניינותה במשפחה, חינוך, התחום הביתי וכד' – היו בה יותר חוקרות נשים, ויותר חומר עובדתי על חייהם של נשים וילדים. אוצר זה, לא הובן בראשית שנות השבעים של המאה העשרים כרלוונטי דיו עבור הדור הצעיר. הן רצו יותר מזה ואחרת מזה. הן למדו במהלך הכשרתן את מחקריה של מרגרט מיד למשל, כמו גם את אלה של מורתה רות בנדיקט. אולם הן ראו במחקרים אלה מסמכים מתונים מדי, המציעים פמיניזם (מילה שלא הופיעה במחקרים ההם) בורגני, מתפשר, וחלקי. המצב החברתי החדש שנוצר במחצית השנייה של המאה העשרים, עודד אותן לחפש אלטרנטיבה מקיפה לתיאור הסדר האנושי, שאיננה רק רגישה לקיומן של נשים, אלא רואה במרכיב המגדרי, פרמטר ראשוני לארגון החוויה האנושית³.

בקבוצת החוקרות הצעירה, שיזמה את הוצאת הספר, הייתה גם שרי אורטנר, שסיימה שנים ספורות קודם לכן את עבודת הדוקטורט שלה במחלקה לאנתרופולוגיה שבאוניברסיטת שיקאגו. עבודת השדה שלה נערכה בקרב אנשי השרפה מאזור ההימלאיה שבנפאל, ולא התמקדה כלל וכלל בענייני מגדר. אולם משהו בניחוח הפוליטי חברתי של אותה התקופה, בהיפגשו עם תחום המחקר התרבותי שלה כאנתרופולוגית, דחף אותה כמו את חברותיה, לחפש נתיבים עיוניים

חדשים להבנת מערכות היחסים שבין המינים. הצומת הזה המחבר בין הדיסציפלינה האנתרופולוגית לשאלות החברתיות פוליטיות שהעסיקו את הפמיניזם באותה עת, קבע גם לא מעט את אופי השאלות עימן התמודדו הכותבות. כחוקרות תרבות ראו לעצמן חובה להסביר סדרה של שאלות יסוד העולות בכל פעם שמדברים על פמיניזם. שאלות פשוטות, ישירות ולא מתוחכמות, שאלות שהפמיניזם של היום סולד מהן. במבט לאחור נראה כי אותם המאמרים בספר, שכיוונו אל שאלות היסוד הללו, והציעו להן תשובות סוחפות ובעלות יומרה אוניברסאלית, הם אלו שהפכו לקלאסיים. מאפיינים אלה של רצון לענות על שאלות יסוד, בתשובות סוחפות - הם גם אלו שהביאו על הכותבות זרם אדיר של הסתייגויות וביקורת⁴. מאמרה של אורטנר ספג את מרב האש שכן כיוון עמוק ורחב מכולם. זה היה המאמר הפמיניסטי הראשון שלה, והמאמר המקצועי השני שכתבה, והוא מלווה את הקריירה האקדמית העשירה שלה עד היום. בפשטות וישירות של חוקרת צעירה, טענה אורטנר שבכל החברות האנושיות המוכרות לחוקרי התרבות, מבחינים האנשים בין גברים לנשים, ושלאבחנה זו מצטרפת היררכיה הממקמת את הגברים במקום עדיף על הנשים. פילוח זה בין נשים וגברים וההיררכיה הכרוכה בו, נשענים על אבחנה אוניברסאלית אחרת שעושים כל בני האדם - האבחנה בין הטבע לתרבות. הדיאלוג שנערוך כאן עם המאמר, יתקיים בארבעה מהלכים. תחילה נעבור בתחנות המפתח של הטקסט. מי שקראו בו, הבחינו במבנה השיטתי שלו המקל על המסע הזה. לאחר מכן נתעכב על שלוש מתוך שלל הביקורות שנכתבו למאמר. המהלך השלישי יחזיק את תשובותיה של אורטנר למבקריה שרוכזו בשני מאמרים שונים. הפרק הרביעי והאחרון יבדוק את מצב הסוגיה בה דן המאמר, בשיח המחקרי של ראשית המאה העשרים ואחת.

מסע זה מאפשר במקביל לברר את תרומת האנתרופולוגיה כחלק ממדעי האדם, להבנת שאלות יסוד בחוויה האנושית, המבקשות את פתרון דרך כינון יחסי מגדר.

למרות הקושי העצום להפריד בין המהלכים, ומידת האיפוק הנדרשת להימנע מצרוף מיידי של דברי ביקורת לצד דברי הכותבת, אשתדל לדבוק במבנה שהצגתי, ולא לנוע (כמעט) בערוצים מקבילים.

א. האם למה ואיך נחלק המין האנושי על פי מין.

בתוך המפעל החדש של מחקר פמיניסטי באקדמיה, ברור היה תפקידן של האנתרופולוגיות. עליהן היה לברר האם בכל החברות האנושיות אכן מבחינים בין נשים וגברים, ואם כן, האם אבחנה זו ממקמת את הנשים במדרג נחות יותר מזה של הגברים. שאלה זו רדפה את המחשבה החברתית במערב כבר זמן רב, והשערות מהשערות שונות הציעו כי לפנים היו עיזנים מטריארכאליים בהם שלטו הנשים בגברים, וניהלו את הדת והפולחן, או לחילופין תיאוריות שטענו כי בעבר הקדום, נהנו הנשים ממהלך חיים דומה לזה של הגברים.

אורטנר (וכותבות אחרות בקובץ) לקחה את המשימה הזו במלוא הרצינות. במבוא למאמר היא מציגה את המאפיין המרכזי של האנתרופולוגיה, את האפשרויות השונות לפעול בתוך המדע הזה, ואת העמדה שבחרה היא לעבוד מתוכה. האנתרופולוגיה, מציינת אורטנר, נקרעת בין שתי מגמות

סותרות לכאורה. מחד גיסא היא מבקשת למצוא את הגורמים המשותפים בחייהם של בני האדם באשר הם. את החוטים המחברים את הווייתם מעצם היותם יצורים אנושיים. מאידך גיסא, מבקש המחקר האנתרופולוגי לאסוף, לתאר, ולהבין את המגוון העצום והשוני האדיר המאפיינים את הדרכים שבחרו החברות האנושיות לחיות בעולם הזה ולהתמודד עם אתגריו. המגמה הראשונה היא מגמת עומק. במהלכה המחקר מקלף שכבה אחר שכבה מן התרבות בה הוא עוסק, כדי להגיע למעין גרעין אנושי צרוף, האמור להיות דומה מאד לגרעינים שכאלה שנחשפו במחקרים אחרים בקרב חברות מגוונות. מהלך זה נושא על גבו את המשימה ההומאניסטית, את הצורך להראות ש"כל בני האדם נבראו בצלם"; שהרצון לאהוב, לצחוק, לשרוד, שהפחד מן החידלון המוות, הכאב, שהחיפוש אחר משמעות וסיבתיות – כל אלה מאפיינים את החוויה האנושית באשר היא. המגמה השנייה היא מגמת רוחב. במהלכה נאספות כל אותן שכבות שקולפו (לכאורה) במהלך הראשון. המוטיבציה המחקרית של מגמה זו היא לחגוג את השוני, להראות את אין סוף האפשרויות למימוש החוויה האנושית. רוב המחקרים האנתרופולוגיים כורכים יחדיו את שתי המגמות הללו, אם כי בכל מחקר ומחקר ניתן לגלות מי מבין השתיים הטרידה יותר את מבצעיו. "בעיית הנשים"⁵, אומרת אורטנר היא סוגיה המחברת בין שתי המגמות הללו באופן יוצא דופן. בכל החברות האנושיות מבחינים בין המינים ומדרגים את הנשים בשלב חברתי נמוך מזה של הגברים. עם זאת ובמקביל, בכל חברה עושים זאת באופנים שונים הנושאים משמעויות והשלכות אחרות על חיי החברים בה. עובדה זו מרמזת על כך שהפילוח הבין מיני ומשמעותו כרוכים במאפיין אנושי עמוק יסודי ועקשני, כזה המצוי באותו "גרעין", שעליו דיברנו קודם. המשימה של אורטנר הופכת מכאן לכפולה, היא תנסה לראות מהו אותו מאפיין וכיצד הוא מתחבר למאפייני יסוד אחרים בגרעין החוויה האנושית. כאזרחית המעידה על עצמה שהיא בעלת עניין בשינוי מערכת היחסים שבין המינים, תחתור גם לגילוי אפשרויות לתמורה. מבחינה מתודולוגית, ניתן להתמודד עם "בעיית הנשים" בשלושה מישורים עיקריים; האוניברסאלי, הלוקאלי והאסנסיאלי (זה המתמקד בתרבות הנשים וב"מהותן"). אורטנר בוחרת בשל דחיפות העניין, במישור האוניברסאלי. חשיפת העמדה שלה חשובה, ונזכור אותה מאוחר יותר בשלב הדיאלוג עם מבקריה.

* האוניברסאליות של מצב הכניעות הנשית

עד כאן הוצגה הכניעות של נשים בעולם החברתי, כעניין נתון, מובן מאליו ואוניברסאלי. עתה מתפנה הכותבת להסביר על סמך מה היא מציירת נתון שכזה. יש להביא ראיות משלושה סוגים, כדי לבסס עמדה זו; אחד המצביע על אלמנטים גלויים בתרבות שעניינים יוקרתן הנמוכה של נשים בחברתן, השני הנשען על אלמנטים סימבוליים אשר באופן מובלע מייחסים נחיתות למעשיהן והווייתן של הנשים. האחרון הינו ראיות המורות על הבנייה ומיסוד חברתי של הנחיתות הנשית, כזה המונע מהן גישה למשאבים עתירי כוח ויוקרה. בפשטות נדירה ובצלילות של מתחילות קובעת אורטנר: על בסיס נתונים ממין אלה, אותם מספק לנו המחקר האנתרופולוגי המוכר לנו, ניתן לומר בברור, שבכל החברות האנושיות - נשים מוכפפות לגברים.

כל החיפושים אחר חברות מטריארכאליות או שוויוניות העלו חרס. מי שרוצה לטעון אחרת – עליו חלה מעתה חובת ההוכחה. מבחינתה של האנתרופולוגית הצעירה הכותבת כאן, העניין נתון וברור ועתה יש לנסות להסביר כיצד נוצר מצב אוניברסאלי סוחר שכה. למעשה יוצאת אורטנר לענות על "שאלת מליון הדולר": "איך כל זה קרה, ולמה דווקא כך?" הרדוקציה של הפמיניזם לעניין הראשית (איך זה התחיל) ולשאלת הנסיבות (מה גרם למה), גם אם אינה אהודה על פמיניסטיות, או נתפסת היום כשאלה מעייפת שאבד עליה הכלת, היא בהחלט שאלה ראויה⁶.

** מה (הכי) משותף לכל בני האדם*

חלק זה של המאמר מהווה את הליבה האנתרופולוגית וההגותית שלו. במובנים רבים הוא משמש מעין מבוא למדעי האדם מצידם החברתי תרבותי. את העקרונות שמביאה אורטנר בפרק הזה נלווה בעזרת מבוא אחר למדעי האדם, המבוא המפורסם ביותר במיתולוגיה של העולם המערבי – ספר בראשית. אולם תחילה נתעכב בתחנות הראשיות של טיעוניה של אורטנר. כבר בראשית החלק הזה, פוסלת הכותבת את ההבדל הביולוגי שבין המינים כסיבה הפשוטה לפערים ביניהם. ההבדלים אכן קיימים אולם משמעותם נוצרת בתוך מערכת תרבותית, ולכן יש לחפש את הפתרון לבעיה ברמה שבה היא נוצרה. מה עוד משותף לבני האדם חוץ מהעובדה שהם מבחינים בין נשים לגברים? לכולם יש גוף אורגאני וכולם מבחינים בין הקיום האורגאני שלהם למישור קיומי נוסף – רוחני. בשלב זה מציגה אורטנר את הדיכוטומיה הראשונה בשרשרת הבינארית⁷ שהיא עומדת לשזור.

בבסיס החוויה האנושית באשר היא, קיימת אבחנה בין גוף לנפש. לבסיס זה היא מוסיפה את הקביעה שכל בני האדם הם ילודי אישה, וכולם יראים את המוות ושואפים להמשכיות. בכל החברות נתפס הגוף המתכלה כבסיסי ולפיכך כנחות מן הרוח שהיא מרכיב עילי, טרנסצנדנטי, ונצחי. אם מרחיבים את הפילוח הזה בין גוף לנפש מעבר לפרטים ואל תוך החברות, נוצרת דיכוטומיה נוספת, כללית יותר, המבחינה בין "טבע" ל"תרבות". בין מה שהוא נתון ובעל קיום גשמי, לבין מה שנוצר על ידי בני האדם ומתעלה מעל לחומר. אל הקטגוריות האלה של טבע ותרבות יש להתייחס במשמעות הרחבה ביותר שניתן, תוך ידיעה שהן נתפסות בשינויים מסוימים בכל חברה וחברה. עם זאת ויותר מזאת הן קיימות, ובכל החברות מתמצה המפעל האנושי בניסיונות שליטה בחומר ב"טבע" על ידי הרוח, ה"תרבות". כל החברות מבקשות לעצב, לנקות ולטהר את הגשמי/ הטבעי, על ידי פעולות תירבות ומישמוע. הפילוח המגדרי, המייצג את אחת הדיכוטומיות החזקות בארגון הבינארי הראשוני של המציאות, נענה לארגון משני של סידור היררכי. במהלך זה מוסמכת האישה אל הטבע והגבר אל התרבות. האופן הזה שבו צוללת אורטנר אל מעמקי האנושי, הוא סוג של רדוקציה מדעית. ככל רדוקציה יש בה משהו פשוט ונקי, אך יש בה גם סכנה של אובדן המורכבות.

כדאי לכן להסמיק את סיפור האבולוציה שלה לסיפור האבולוציה שבבראשית. שם מתמודד הטקסט עם שאלות דומות למדי, ומתוכן נתמקד בנושא החומר והרוח. הבחירה בגרסה של ספר בראשית איננה נובעת מכתובתה של אורטנר, והיא נעשית כאן על פי בחירתי ומתוך הנחה כי

הסמכת הסיפורים (המדעי והמקראי) עשויה להיות מאירת עיניים. ניתן היה כמובן לבחור בסיפור מיתולוגי אחר, אולם ברי כי זה של בראשית מוכר יותר ולטעמי הוא אף המורכב והמאתגר מבין אלה הידועים לי.

ספר בראשית מספר את סיפור בריאת האדם פעמיים. פעם אחת בפרק א', בתוך רצף הבריאה העולמי, וכחלק מתהליך הבריאה שבדיבור (ויאמר אלוהים – ויהי), ופעם שנייה בפרק ב', כחלק מתהליך יצירתי (ויצר אדוני אלוהים), שבו האל עושה את בני האדם, האיש והאישה. רבות דובר על ההבדלים שבין שני הפרקים האלה ועל ההשלכות שיש להם בין היתר על פענוח יחסי המגדר⁸. בהקשר שלנו, מעניין להקביל בין המהלך העיוני שמבקשת אורטנר לקדם, לבין ההקבלות שמספק לו ספר בראשית.

אורטנר מתעקשת במיוחד על הנחתה שכל בני האדם מבחינים את עצמם מן הטבע. גם קבוצות הנקראות "פשוטות" (פרימיטיביות), שיש הטוענים לגביהן שהן אינן מבחינות כלל וכלל בין הטבע לתרבות, אינן אדישות על פי אורטנר לסביבתן, אינן נתונות בטבע, ורק מהלכות בו, חוצות אותו, ושורדות בתוכו. להיות בן אדם, להיות אנוש – זו חוויה הכרוכה בהיבחנות, בהבדלה, ב"האחרה" (othering) ביחס לטבע ומן הטבע. הנתון האנושי הזה הוא שמאפשר לאדם להיות "מותר מן הבהמה", לראות את עצמו "מבחוץ" (להבחין קודם כל בעצמיותו), וממלא להבחין את עצמו מסביבתו ומן האחרים.

פרק א' בבראשית לא עוסק בכל אלה. זהו פרק מופשט מאד, לירי, כמעט שירה. הקוראים בו נדרשים לדמיין מחזות מורכבים ועתירי כוח, של הפיכת האין ליש. בפרק זה המין האנושי נברא בפעולת דיבור אחת, כפולת מינים. תחילה מובע הרעיון האלוהי – "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א' כו'), ואחר כך יוצא הרעיון אל הפועל באופן חד/רב מיני: "ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א' כז'). פרק א' עמוס באבחנות בינאריות בין אור לחושך, יום ולילה, שמש וירח, ים ויבשה. מעל לכל הפילוחים הללו מרחפת דמות האל הכול יכול המחזיק אצלו את שלל הכפילויות הללו ועושה בהן מעשים. עם זאת הפרק חף מן האבחנה הראשונית עליה מדברת אורטנר בין גוף לנפש, או בין חומר לרוח. אבחנת יסוד זו, משמשת כזכור את הכותבת כבסיס עליו נשענת הדיכטומיה: טבע תרבות. פרק א' לא מציין ממה עשוי האדם (או ממה הוא חושב שהוא עשוי) למעט זאת שהוא נוצק בתבנית האל ובצלמו. חלק מן הפרשנויות לכפל סיפורי הבריאה בספר בראשית, רואה בהיעדרות זו את הצורך לספר שוב את מעשה יצירת האיש והאישה בגרסה אחרת. אכן פרק ב' שונה תכלית שינוי מקודמו, ונתייחס רק לעיקרי הדברים. הפעם האל לוקח חומר ויוצק לתוכו רוח: "ויצר אדוני אלוהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה." (בראשית ב' ז'). הפעם מצטיירת תמונת האל העובד, הלוקח חומר מן האדמה, ומעביר אליה דרך נשימה את הנשמה. האדם שהיה בפרק א', יצור חד /רב מיני האמור לדמות ליוצרו, מופיע כאן כאיש אחד בודד, המונח בגן העדן. האל הפטרוני המבחין בבדידותו מעלה לפניו שורה של בעלי חיים, לראות אם ימצא לו ביניהם "עזר כנגדו". האדם מתבונן בתהלוכה עוברת מולו ומעניק לכל אחד מבאה שם או משמעות, המתוארים במקרא כתנאי לחיים "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא

שמו"ב' כ'). מחד גיסא מאפשר האל לאדם לשחק במשחק האלוהי; להעניק שם ובכך לעסוק בבריאה זוטא. מאידך גיסא הוא מנסה ליצוק אותו לתוך אותה הקטגוריה עם בעלי החיים (חי, צומח, דומם). האדם מצליח במשימה הראשונה ומסרב לשנייה. הוא אכן מתבונן בבעלי החיים, ובוודאי מזהה את הדמיון הרב שבינו לבנם. אולם עצם יכולתו להעניק להם שם, מזהה את ייחודו של כל בעל חיים ובעיקר את שונותו מנותן השם - מן האדם. מובחן ומובדל מבעלי החיים (וגם קרוב אליהם) נותר האדם בודד – "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (ב' כב'). האל היוצר נכנס שוב לתמונה, מפיל תרדמה על האדם נוטל עצם מעצמותיו, סוגר בשר תחתיה, בונה את האישה ומביאה אל האדם. הפעם מוליד המבט הבוחן של האדם את ההכרה שהיצור הזה דומה לו מאד, בשר מברשו ועצם מעצמותיו. אולם העמדתה של האישה מול האדם, והשארית קריאת שמה (הענקת משמעות) בידיו (להבדיל מן האל הנופח רוח חיים באדם ישירות), מחברת בין השלמת בריאת המין האנושי ומשמעות קיומו, לבין האבחנה שבין האיש והאישה כפי שבחר האיש לעשותה. להבדיל מפרק א' בו לוקח האל אחריות מלאה על בריאת המין האנושי בכל צורותיו, בפרק ב' הוא משאיר את סוף העבודה לגבר. התוצאות של החלטה זו הן הרות גורל. הסיפור המיתולוגי הליניארי ימשוך מכאן את השתלשלותה של כלל הציוויליזציה האנושית. מכאן דרך נטילת התבונה (האכילה מן הפרי האסור), יצמחו, הטוב והרע, מושג המוות, מרכזיותה של העבודה המרה עבור הגברים, ועיצבונה הבלתי נמנע של מלאכת ההולדה. מכאן יתפתחו הזוגיות, המשפחה, היריבויות, הקבוצות, הלשונות, העמים, המלכויות, הפולחנים, והלאומים. כל אלה נשענים על האבחנה הראשונית המחייבת שבין חומר לרוח, הפילוח התוך אנושי המופיע רק בפרק ב', ורק אצל האדם. תהליך מימוש החוויה האנושית שהיה אלוהי, רב מיני, ונשגב, בגרסה של פרק א', מוסט בפרק ב' אל מציאות ארצית יותר. האדם שהחל בניסיונותיו להתחבר לסביבה ולבעלי החיים, לא מצא את מקומו בקרבם, אך נעצר תוך שביעות רצון מול האישה. זו הדומה לו אך השונה ממנו. פרשנות מקרא פמיניסטיות, וכן כמה מפרשים מסורתיים יותר⁹, מראים כי גם בנקודה זו, היו לאדם אפשרויות שוויוניות יותר לחוות את הקיום האנושי שלו, אולם ספר בראשית, או אורטנר במקרה זה, מראים שבחר אחרת. כדי להביא לשיאה את החוויה של היבדלותו מן הטבע וגעגועיו אל האל, סימן האדם את הטבע כנחות, התארגן לאפשרויות שליטה מישמוע וטיהור שלו, וקרב את האישה (ולא פעם קבוצות אחרות) אל "הפראי הטבעי". אם נסיר את האפשרות המקראית התולה את יכולתו של האדם לדחוק אחרים אל הטבע מעצם ראשוניותו (הוא היה קודם), נישאר עם שאלת מיליון הדולר שלנו, המתנסחת הפעם סביב הסוגיה – מדוע דווקא האישה קלה להידחק אל הטבע? עם שאלה זו אנו נפרדים מן החלק ההגותי של המאמר.

** מה בין הטבע לאישה*

המין האנושי ממשיך להתגעגע לגרסה של פרק א', בה הוא דומה לאל ומסוגל למעשי בריאה במאמר. אולם את המשכיותו הוא מנהל בחומר, בגוף. התכונה הנשגבת זו של יצירת חיים (בריאה), ממוקמת בגופה של האישה ובאופן פרדוכסאלי, נמצאת בעוכריה. הפיזיות שלה, יכולות הפרייון ההולדה וההזנה, כמו גם המחזור החודשי והדימום הכרוך בו - מפוענחים כמאפיינים

חייתיים, בשריים, גשמיים. גופה רחוק מן המופשט האלוהי, או בלשונה של סימון דה בובאר¹⁰, היא בשר שמייצר בשר בר חלוף. לעומת זאת רוחו של הגבר, מעניקה לחיים הללו את משמעותם ונצחיותם. במובנים אלה דומה האישה לבעלי החיים המסוגלים גם הם ללדת ולהזין, אך אינם מסוגלים כמו הגבר, להשגיב את החיים הללו לכלל עניין רוחני חברתי ותרבותי. כוחה העצום של האבחנה בין הטבעי למתורבת והסמכת המינים אליה, היא בהגמוניה שלה, כלומר בעובדה שהיא מקובלת על נשים וגברים כאחד. הנשים שקיבלו את רוחן האנושית מן האדם ומן האל, שותפות לפרויקט האנושי של הענקת משמעויות, היבחנות והשגבה. הן אינן חוות את עצמן כחלק מן הטבע וגם הגברים מכירים בכך שהן אכן חלק מן המין האנושי. ככאלה הן מצטרפות לחגיגת ההתרחקות מן הפראי ועיצוב התרבותי, אולם לרוע מזלן הן עושות זאת מעמדה טובה פחות. על הרצף שבין הטבע לתרבות הן נתפסות (על ידי הגברים ועל ידן עצמן) כמי שקרובות יותר לחומר. אולם לא רק הגוף מסמיך את הנשים לצד היוקרתי פחות, אלא גם התפקידים החברתיים התלויים במה שהגוף מייצר. התינוק המצריך טיפול ארוך, גרם לביתה של האישה. היא והוא הפכו ליחידה אחת טרום חברתית, הנמצאת באזורים לא ציבוריים. המתחם שלהם מפורק ומבודד ובתוכו הישות של הנשים מסוות ולא ברורה. האם היא אחת יחידה ומיוחדת – בבחינת אנוש בוגר?, או ייצור שמא הוא יצור בעל סניפים אינפנטיליים הזקוקים לתהליכי צמיחה וחינוך כדי להפוך לחברים מלאים בחברה. החיבור הפיסי והחברתי בין האישה לילדה, הופך אותה לקצת ילד ואותם לקצת נשים. הבנות תשארנה איתה באותו המתחם (ראו הפרק על מאמרה של ציזדרו), והבנים ימשכו החוצה ולמעלה בבוא העת. יחידת הבית העשויה לצבור כוח פנימי, ושליטה במשאבים עתידיים, מסוגלת להוות אלטרנטיבה ארגונית לחברה, המבוססת על קירבה ביולוגית. לפיכך המשפחה מפוקחת על ידי הארגון הציבורי שמחוץ לבית, ומוכפפת לסדר החברתי. יוצא איפה שבהיררכית המבנה של הקבוצה האנושית, האישה וילדיה והמשפחה שהם יוצרים נמצאים מתחת ל"חברתי". העבודה של האישה נמצאת במתחם המשפחתי בו היא יולדת ומזינה, שומרת ומטפחת את ילדיה. הגבר, אומרת אורטנר, פנוי לפיכך לעניינים אחרים המתחברים בין המשפחות וקשורים לדת, חוק, משפט, אומנות וכד'. כך גם במובנים המקובלים של המילה "תרבות" – גברים הם אלה המייצרים אותה ומזוהים עימה. תפקידה של האישה כמחנכת של ילדיה עשוי היה למקם אותה מחוץ לגבולות הביולוגיה וקרוב יותר למפעל התרבותי, אולם אורטנר מזכירה לקוראיה כי חינוך הילדים מוצא מידיהן של הנשים עם הגיעם של הבנים לגיל משמעותי מחינה חברתית ציבורית. גם בחברות פחות מסורתיות מהוות המורות והגננות רוב גמור של נשים בחינוך של הגילאים הצעירים, אך מספרן הולך ופחות ככל שגיל המתחנכים עולה, ויוקרת המוסד בו הם לומדים גבוהה יותר. בדרכה המסודרת עוברת אורטנר למישור השלישי בו תוכח דחיקתה של האישה אל הטבע.

לאחר שדנה במישור הפיזי ובזה החברתי, מתמקדת אורטנר במישור הנפשי, הפסיכי. קשה לומר שהחלק הזה הוא אכן הנתח "הפסיכולוגי" של המאמר. אורטנר איננה לוקחת על עצמה דיון ממין זה אלא נשארת חוקרת חברתית המתעכבת לבדוק את ה' טמפרמנט הנשי', או אם תרצו את מאפייני ההתנהגות השכיחים ביותר אצל נשים (כפי שמראים זאת מחקרים אחרים). מאפיינים אלה לטענתה מורים שהנשים נוטות להיות פרגמטיות, תכליתיות, ישירות, אישיות,

סובייקטיביות. הן אינן נוטות לפענח את הסיטואציות עימן הן מתמודדות לכיוונים מופשטים טרנסצנדנטיים, אין להן נטייה לחפש את הסדר הקטגוריאלי העומד מאחורי התופעות שהן מתמודדות עימן. אמירה סוחפת שכזו, עלולה לסבך כל דוברת ממדעי החברה לא כל שכן דוברת פמיניסטית. אורטנר ממחרת לכתוב שנטיות כלליות אלה, אינן נתונות באישה באיזה שהוא אופן מולד טבוע (innate) אלא (וכאן היא נסמכת על מאמרה של צ'ודרו) מצורת גידולן בבית ובמשפחה על ידי אימותיהן. התפקיד הראשי של נשים הכרוך בדאגה לאחרים מבלי לשפוט את בינתן, יופיין, נאמנותן וכד', הוא זה שאמן אותן להיפנות לאחרים, לחפש פתרונות מידיים ומעשיים, להיות אישיות, פתוחות, קשובות וקלות ביצירת קשרים. התנהגות זו פנויה ומשחררת יותר מן הצווים החברתיים המארגנים את הציבורי. המישורים הבין אישיים הללו, הם מרחב אלטרנטיבי לזה המפולח בקטגוריות שיצרו החוק, הדת, או המסחר. ה"טמפרמנט הנשי", ה"אופי הנשי" הטמיע פחות את הסדר החברתי, ולכן הנשים יכולות שוב להיתפס כקרובות יותר אל הטבע או הטבעי, ומחויבות פחות אל המישורים האובייקטיביים, אינדיבידואליים, ואבסטרקטים. המערך הזה מתאר את נפשה של האישה כרגשנית (בעלת שיפוט פנימי רך ומשתנה) מול נפשו הרציונאלית של הגבר המכפיפה עצמה לקולו של ה"הגיון". אם נחזור לספר בראשית, נמצא שכהרגלו של הטקסט המקראי, שורה דחושה ומורכבת אחת מכילה לא הרבה פחות מן הקטע שלעיל. לאחר שחטאו אדם וחווה באכילת הפרי האסור, הם נענשים. היא בלידה מכאיבה והוא בעבודה מרה. הפסוק המתאר את הקשר בין שניהם, נשען כבר על המלאכות המכוננות אותם וממילא על האופי שמלאכות אלה יצקו בנפשם. "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (ג' ט"ז). משפט זה מופנה אל האישה ונחשב לחלק של העונש שלה. אולם הוא מוסיף חוליה חדשה לשרשרת הדיכוטומיות של המבנה הבינארי הנפרש בראשית. היא מצידה מגיעה אל מערכת היחסים המגדרית ממקום של תשוקה. תשוקה היא תחושה חזקה במיוחד, חשק, צורך עז, כמיהה - משהו שאיננו נשלט לכאורה, מניע הדוחף להתנהגויות בלתי צפויות. מולה ניצב מושא התשוקה כמושל. הוא ימשול בה, כחלק מממשלתו המקפת. היא תהיה עוד נתינה במערך המורכב של ענייניו. בין הרכוש, השכנים, האויבים, הבקר והצאן – ישנה גם היא המשתוקקת, שיש לנהל אותה ולהכפיפה לסדרי הממשל. השליטה בתשוקתה היא סמל לשליטה בשלל התשוקות האנושיות. הסדר העולמי החדש הנוצר לאחר מתן התבונה (באכילה מן הפרי) מסמן את השכל כעליון על הרגש ומפקיד את האישה על הנחות מבין השניים. היא מייצגת את הרגש והיא גם הקורבן שלו.

החלוקה התרבותית בין טבע לתרבות היא יצירה אנושית, בה החל האדם הראשון שהתבונן בסביבתו ונתן בה שמות. גם לפי פרק ב' בספר בראשית, שהינו הפחות פמיניסטי, הבין האדם, כי האישה העומדת למולו שייכת לקטגוריה שלו – כלומר לזו המתורבתת. במעמד זה כדאי להזכיר את תפקידה המכריע של האישה במעבר לתבונות הכרוכה בדיבור, שהיא הגורם העיקרי המבחין בין בני האדם לבעלי החיים¹¹. העובדה שהתרבות דוחקת אותה אל צד הטבע בעודה שייכת אל צד התרבות, ממקמת אותה באזור דמדומים, נעה ונדה בין שני הקטבים המכוננים את הדיכוטומיה. המחשבה הסטרוקטוראלית והאנתרופולוגים העובדים לפיה כמו קלוד לוי שטראוס ומרי דאגלס, מתארים את האזוריים הבין קוטביים כשטח פורה לעבודה תרבותית של מישמוע. התרבות המנסה ללא לאות לחלק את העולם לחלוקות בינאריות של טוב ורע, שמים וארץ, טהור וטמא וכו', מכירה במלאכותיות של חלוקה זו, ומייצרת עולם עשיר של דמויות המאכלסות את אזור התווך הזה. בעולם מיתולוגי זה חיים המלאכים, השדים, הנימפות והפגסוסים – מתרוצצים בין הקצוות (בין חיים ומוות, בין טוב לרע, בין בני אדם לבעלי חיים וכד') ומבקשים לחפות על הפער הבלתי נסבל שביניהם. האישה ובמידה מסוימת גם הילדים נתפסים כיצורים כמעט אנושיים, בני אדם בלתי גמורים, כאלה שהתרבות לא השתלטה עליהם לחלוטין וממילא הם דורשים פיקוח יתר, משטור, חינוך והכפפה לכוחות החברתיים. הפוטנציאל ה"פראי" שישנו בהם, הוא מקור לפחד, סלידה, הערצה, קנאה, וגעגוע – המשרתים את עבודת ההבניה הבינארית של האנושות כולה. בכל חברה יכולות הנשים להימצא בכמה מקומות שונים יחדיו או בכל אחד מהם בנפרד: קרוב לטבע, בין הטבע והתרבות, או בטלטה ותיווך בין הקטגוריות. כך או אחרת הן לעולם אינן נתפסות כחלק המלא והיציב של החוק החברתי תרבותי ולפיכך הן מועמדות קבועות לשתלטנות והנמכה. דמויות נשים יוצאות דופן שנרשמו בחברות שונות כמסמנות תרבות (כמו נביאות, מלכות, שופטות וכד') מחזקות את הכלל, ויש ללמוד אותן בהקשרן ההיסטורי והתרבותי. העובדה שמצב סוחר זה של מיקום האישה בסמוך לקטגוריית הטבע, הנוגע לדעת אורטנר בכל החברות האנושיות, אינו עובדתי אלא פרי של עבודה אנושית, היא גם הקרקע לעבודת השינוי והתמורה עימה מסיימת הכותבת את מאמרה.

* לאן – סיכויים לתמורה

פעולות חברתיות רבות יכולות לשנות את מעמדן של הנשים בחברתן, אולם פעולת העומק צריכה להיות כרוכה בשינוי תרבותי. בצורה זו או אחרת חוזרת אורטנר אל הקטבים בינם נמתחה הדיכוטומיה, ובין השניים היא שבה אל זה היציב יותר שמחבר את האישה עם הולדה וגידול של ילדים. כמו דה בובאר המשמשת השראה לאורטנר כך גם היא מבקשת לחבל או לנתק את השרשרת הבינארית כבר בראשיתה. דה בובאר הציעה פתרון רדיקאלי בו נשים תפסקנה ללדת, תחדלנה להיות בשר המייצר בשר. אורטנר בהשראת צ'ודורו, מציעה לשתף את הגברים בתהליכים אלו של הולדה וגידול הילדים וממלא את הנשים בתהליכים של יצירה מופשטת.

נושאים קרדינאליים אלו יחזרו למוקד העניין שלנו כאשר נדון לקראת הסוף, בקטגוריות הטבע והתרבות לאור טכנולוגיות הפריון, השיבוט, השתלת האיברים וכד'.

ב. השראה וסערה – גל התגובות הראשון

שלוש שנים לאחר פרסום מאמרה של אורטנר, בהפסקות שבין ההרצאות בכנס האגודה האנגלית לאנתרופולוגיה, נבט הרעיון שצמח לספר התגובות האירופאי לרעיונותיה. הספר יצא לאור ב 1980, ונשא בכותרתו – Nature, Culture and Gender - איתות למקורות הפלוגתא שלו. בפתיח מספרות העורכות מקורמיק וסטרטרן, כי לבד ממאמרה של אורטנר, ישנם עוד שנים שלושה מאמרים בספרן, הדנים בנושא זה בצורות דומות ושונות. כולם בדרך זו או אחרת נשענים על התיאוריה הסטרוקטוראלית של קלוד לוי שטראוס, התולה את הנטייה לפלח את העולם בצורות בינאריות במבנה המוח האנושי. לפיכך, הן מוסיפות, הפרקים שבספר אינם עסוקים בטקסטים המבוקרים אלא ברעיונות הפילוסופיים העומדים מאחוריהם. אין לדעת אם השתיים התקשו לייחס לאורטנר את המוטיבציה לדיון שעוררה או לא, אולם מקריאה בפרקיו ברור כי עיקר חיציו (ולפחות אלו הטמונים בפרקים שהפכו פופולאריים) מכוונים כלפי טיעוניה.

נידמה כי יותר מכל הטרידה את האנתרופולוגיות, ובעיקר אלה שעסקו גם במערכות היחסים שבין המינים, השאלה "האם הפילוח הבינארי טבע-תרבות, הוא אכן אוניברסאלי"? היכולת לדבר במונחים סוחפים, לסמן נטיות כלל אנושיות, ולהצביע על קשרים מתבקשים בין גוף נפש וחברה – הלכה והצטמצמה משנות השבעים ואילך. האנתרופולוגיה כמדע, יחד עם יתר המדעים ההומניסטיים והאמנויות, הלכה והפנימה את העידן הפוסט קולוניאלי, את המחשבה הפוסט מודרנית, ואת רעיונות היחסיות התרבותית. הבסיס הלגיטמי לדיבור על אוניברסאליזם נשחק, ועימו גם היכולת לפרוש מטה-נאראטיב (סיפור על) מסוג זה שפרשה אורטנר.

הניסיון הראשון של הכותבים באסופת התגובה, הוא אם כן לברר, היכן צמחה האבחנה בין טבע לתרבות, האם היא כלי שניתן באמצעותו לפענח חברות שונות בעולם, או שהיא מבנה עיוני שנולד במערב ומתאים לו בלבד. יתכן, אומרות מקורמיק וסטרטרן בפתיח, שפילוח ה מאפשר לנו ללמוד על עצמנו ועל ראיית עולמנו, יותר ממה שאנחנו יכולים ללמוד בעזרתו על אחרים. או כפי שמנסחת זאת האריס באחד מן הפרקים, אנחנו מטילים את השיח הדומיננטי שלנו על אחרים וכך מונעים מאופציות אלטרנטיביות של פענוח העולם מלהגיע אל אוזנינו :

“it is all too easy for anthropologists using the dominant discourse of European culture to universalize our own categories of male and female, nature and culture, and thus render ourselves deaf to alternative ways of structuring the world”.(Harris.p.93)

הספר הבריטי מתחיל לנגוס במאמר הקצר של אורטנר. פרק אחר פרק, נגיסה אחר נגיסה, מנסים הכותבים להעכיר את צלילותו על ידי דוגמאות אתנוגראפיות מפורטות מחברות שונות בעולם, על

ידי בדיקה היסטורית של מושג הטבע במחשבה האירופית, ובהיסטוריה של המדעים. מוריס וג'ין בלוך סוקרים את התפתחות מושג הטבע במחשבתם של ההוגים הצרפתים המסמנים את הרפורמה וההשכלה במאה השמונה עשרה, ואת יחסם של הוגים אלה ובעיקר ז'אן ז'ק רוסו אל נשים. ג'ורדנובה סוקרת את ההיסטוריה של יחס המדע למיניות, ויתר הכותבים מביאים נתונים אמפיריים מעבודות השדה שלהם המבקשים להרחיב את שלל הדוגמאות לארגון הקשר שבין המינים מול תפיסות של מהות הטבע והתרבות. כולם מנסים להראות בדרך זו או אחרת עד כמה קשה להשתמש במושגים טבע ותרבות מעבר להקשרם ההיסטורי, או התרבותי, כקטגוריות אוניברסאליות. יותר מכל הפרקים שבספר, נרשם זה של מרילין סטרטרן שכותרת "לא טבע ולא תרבות: המקרה של בני ההאגן" - כביקורת הישירה והמאתגרת לעבודתה של אורטנר. קשה לקרוא את הטקסטים של סטרטרן כמעט כמו שקל לקרוא באלה של אורטנר, אולי בשל הפיתול של הסגנון האירופאי למול הישירות האמריקאית. בכל פעם שנידמה כי הרעיון עליו היא כותבת הולך ומתייצב, היא מפרקת אותו שוב וניגשת לרעיון מורכב יותר. עם זאת במחצית הפרק שלה היא מונה את חמש הטעויות העיקריות שהיא מוצאת אצל אורטנר:

א. אורטנר מבלבלת בין המישור הסימבולי והמישור הקיומי, ושוכחת שהמושגים טבע ותרבות שייכים שניהם למישור הסימבולי. היא עושה רדוקציה למערכת הסמנטית עד שניתן להניח כי ישנו טבע ממשי מולו פועלת התרבות. ב. מהלך זה מציג את הטבע כ"כוח" שאותו מנסה התרבות למשמע. אלה יחסי סובייקט אובייקט, יחסי שליטה, יחסים היררכיים. ג. הנחות אלה לטענת הכותבת שרירות וקיימות בכל החברות האנושיות, ובכולן מתכוונים ומבינים טבע ותרבות בצורות שאנו בחברה המערבית עושים זאת. ד. הצגת הנשים כסמוכות אל הטבע ומכאן כמסמלות את מה שהתרבות בזה לו, מניחה גם שמערכת סימבולית זו היא נגישה, נמצאת במודעות העצמית של כל התרבויות. ה. הסמלים בהם משתמשים בכל חברה וחברה כדי לייצג את הנשים מול הגברים דומים.

סטרטרן לוקחת את המקרה האנושי המוכר לה ביותר (מחוץ לחברה האנגלית ממנה באה), כדי לנסות ולהפריך את טענותיה של אורטנר. היא פונה אל בני ההאגן מגינאה החדשה שבקרבת ערכה את עבודת השדה הארוכה שלה. בעוד שבחברה המערבית הטבע נתפס כנתון שיש לעבדו על ידי התרבות, מבחינים בני ההאגן בין הפראי והביתי. אולם אבחנה זו, איננה נתפסת אצלם כמקבילה לזו שבין הטבע והתרבות שכן שתי הקטגוריות מובנות אצלם כנתונות בסדר העולם. שתייהן innate. גם הגברים וגם הנשים שייכים לקטגוריה הביתית, ואת הפראי לא ניתן לבית. אפשר לנסות ולרכך אותו, אך אין כל יכולת לשנותו, לכן הוא "פראי". הקטגוריות אכן מחזיקות אבחנות חזקות מאד, הופכיות זו לזו, אולם טוענת סטרטרן אין בינם יחסי שליטה, או היררכיה, אלא רק שוני. יתכן והכנסת עניין השליטה או ההיררכיה לתוך מערך של שוני, היבחנות, או ניגוד, היא חלק מן התרבות המערבית שאיננו בנמצא אצל בני ההאגן. האבחנה בין גברים לנשים, איננה מבדילה בין אנושי ללא אנושי, אלה ואלה שייכים לאותה הקטגוריה, אלא שהגברים הם אלה שסוחרים, שולטים ובעלים על חפצים, מזון וטריטוריה, ומכאן טוענת סטרטרן הם יונקים

את מעמדם החשוב. הנשים מתוארת כזבל rubbish אבל הן אינן אובייקט אל מול הסובייקט הגברי. צדקה אורטנר, מודה המבקרית, באומרה שהגברים קשורים לפעולות בעלות אופי כללי מקיף אינטגרטיבי וכלל חברתי, בעוד שהנשים נקשרות לפעולות פרטיקולאריות. עובדה זו מפחיתה מחשיבותן בחברה אך איננה נובעת מזה שהן קרובות יותר אל הטבע. סטרתרן לא מסכימה עם אבן היסוד של אורטנר המבחינה בין גוף לנפש, המובילה לטעמה בהכרח להיררכיה בה הנפש נחשבת לעליונה על הגוף. כל הבינאריות וההיררכיות הינן פרי תפיסה מערבית שבתוכה ליחסי המגדר תפקיד חשוב, מדוע?

החברה המערבית יצרה לעצמה אבחנה פילוסופית בין טבע לתרבות, זהו הבדל מלאכותי (artificial). כדי לעגן אותו כ"אמיתי", מחברים בינו לבין הפערים הביולוגיים הנראים והמוכרים בין גבר לאישה. כלומר על ההבדל בין גבר ואישה שהוא הבדל נתון, עורמים הבדלים שאינם כאלה, כמו הטבע והתרבות שהם פרי המשגה ועיצוב של בני האדם. סטרתרן מסובבת כאן את הסיבה ואת התוצאה, היא מתחילה עם האבחנה התרבותית סימבולית בין טבע לתרבות כפי שהיא קיימת במערב, וטוענת שלאבחנה זו חיפשו ייצוג פיזי "ממשי" שנמצא בגוף המיני, המגדרי. הסכנה שבטענותיה של אורטנר על פי סטרתרן היא כפולה. במישור האנתרופולוגי נעשות כאן הכללות אתנוצנטריות שאין להן בסיס אתנוגרפי והן בבחינת סתירה למהלך העבודה של הדיסציפלינה. הקביעה שבכל החברות הגברים הם הדומיננטיים היא גסה, וההנחה שעובדה זו מתקשרת לאבחנה בין טבע ותרבות איננה מעוגנת מבחינה אמפירית. במישור הפמיניסטי, מאשרר המאמר של אורטנר את המצב המוכר במערב במקום לפרק אותו. אין כאן ניסיון להציע מחשבה אלטרנטיבית למחשבה הפטריארכאלית אלא תיאור מחדש שלה (כאילו סיפרה את סיפור בריאת האדם והאישה בבראשית מחדש, אלא שהפעם בלשון אנתרופולוגית). בביקורה של שרי אורטנר בישראל כאורחת האגודה הישראלית לאנתרופולוגיה בשנת 1992, סיכמה את ביקורתה של סטרתרן על מאמרה לא ככותרתו: No Nature, No Culture אלא כ Sort of Nature sort of

Culture, וטענה שמהמאמר הארוך והמסובך של עמיתתה מאנגליה עולה כי יש לעדן בעצם את האבחנות אך לא ניתן להתעלם מהן. בהמשך נראה כיצד מטפלת אורטנר בביקורת זו ובאחרות, לא באמירה מבודחת במפגש אישי, אלא תוך הקשבה, מחשבה, ומענה מסודר. אך בטרם נתפנה לעשות כך, הנה עוד שני מוקדי ביקורת, הפעם מן היבשת שלה.

האנתרופולוגית אלינור ליקוק, פרסמה ב 1981 מאמר שביקש לערער על הקביעה הסוחפת בדבר הדומיננטיות הגברית בכל התרבויות המוכרות לחוקרים¹². ליקוק, עבדה בתוך המסגרת המרקסיסטית, והשראתה בענייני מגדר נשענה בעיקר על מאמר המפתח של פרידריך אנגלס המתאר את הקשר שבין התפתחות הציוויליזציה האנושית, הרכוש הפרטי, המשפחה והמדינה¹³. המאמר טוען כי המעבר מחברת נוודים, לקטים וציידים, לחברה חקלאית, סימן גם את המעבר מחברה נטולת רכוש פרטי לחברה הנשענת על בעלות על קרקע וצבירת נכסים. מעבר זה גם הגדיר מחדש את משמעותה של יחידת יצור הילדים וגידולם (המשפחה) ובתוכה גם את מעמדה של האישה ויחסי הכוחות בינה לבין הגבר. אנגלס כורך אם כן את הבעלות על רכוש פרטי והשאיפה להגדילו, עם השתלטות הגברים על הנשים. לפיכך טוענת ליקוק, קשה למצוא בימינו חברות

שוויוניות, שכן הקפיטליזם, באופן כזה או אחר, נגע ברוב החברות האנושיות. ליקוק במחקריה האנתרופאיים מתארת סיטואציות אלטרנטיביות לסדר החברתי המוכר, אותן פגשה בקרב חברות ילידים אמריקאיות (Native American). בנוסף אומרת ליקוק כי צורת ההסתכלות של אורטנר, המקבלת מראש את ההגדרות הגבריות לדומיננטיות, לא מאפשרת לה לראות את המקומות בהם הנשים אינן מוכפפות לסדר ההגמוני, ובהם מופעלים יחסי כוחות אחרים. אחת מעורכות הקובץ בו הופיע מאמרה של אורטנר – האנתרופולוגית מישל זימבאליסט רוזאלדו, פרסמה גם היא ביקורת על חלק מעמדותיה של עמיתתה. אלה כווננו בעיקר אל הטון הפונקציונאליסטי¹⁴ של הסבריה של אורטנר, העולה מתיאור השתלשלות מיסודה של השליטה הגברית¹⁵. רוזאלדו טענה כי במאמר הנדון, לא נחשפת כוונה של הגברים לשלוט או להשתלט, ואף לא מדובר בו על תכונות אסנסיאליות (גבריות או נשיות) שקבעו את יחסי השליטה. הפונקציות שממלאות הנשים (קרי הריון לידה טיפול) הן אלה שמאפשרות את סדר המינים אצל אורטנר, וממלא גם את הסמלתו. רוזאלדו ואנתרופולוגיות אמריקאיות נוספות, העדיפו להדגיש את התכונות האלימות של התרבות הגברית, שהן נוטות לראות בה הסבר לדומיננטיות הגברית (מבלי לציין במפורש שתכונות אלה הן "טבעיות" לגברים).

במאמרי התגובה שתכתוב אורטנר לדיאלוג שיצר המאמר שלה, תתייחס לביקורות מביקורות שונות, אולם תסמן את שלושת הדוברות שהודגשו לעיל, כקולות העיקריים מהן תרצה ללמוד ולהן תרצה להשיב.

ג. מקצה שיפורים : אורטנר ממשיכה ליעשות מגדר'

ב 1990 מתפרסם מאמר חדש של אורטנר תחת הכותרת "הגמוניות מגדריות"¹⁶. מאמר זה שאורכו כפול מן המאמר המקורי אליו הוא מתייחס (אך כקודמו נהיר לקריאה ודידקטי מאד), מבקש להכניס מעט סדר בשיח שנוצר סביב בעיית האוניברסאליות של השליטה הגברית. נידמה לאורטנר כי הבהירות בהן השיבו מחברות הקובץ המקורי על השאלה האם כל החברות הן פחות או יותר פטריארכאליות (הן אמרו שאכן כן), הייתה המקור העיקרי לאי הנחת. אורטנר עצמה הואשמה שהפנימה את משמעות השליטה כפי שגברים מבינים אותה ולפיכך שעתקה בהסבריה את המערכת אותה באה לפענח. לפיכך יוצאת הכותבת למסע הבהרות עידונים ותיקונים. ראשית היא מעירה כי לא פעם מערבים המתדיינים שלושה מישורי דיון שונים שאינם חופפים, כאשר הם מדברים על דומיננטיות חברתית. המישור הראשון איננו קשור דווקא למגדר והוא זה של *היוקרה* או הסטאטוס. כאן בודקים את מידת ההערכה, הלגיטימציה הכריזמה וכד' של קבוצה חברתית מסוימת. המישור השני קשור למערכת היחסים הבין מינית והוא זה של *שליטה מול כניעת*. במישור הזה נבדקות הפרקטיקות של שליטה של גברים על נשים והלגיטימציה של שליטה זו. המישור השלישי הוא של *הכוח הנשי*. אלה פרקטיקות של פעולה ועוצמה של נשים (שיתכן והיום היו זוכות לתיאור "התנגדות" "רזיסטנס"), שאינן נעלמות אפילו מול יוקרה גברית עודפת ושליטה גברית. משהופרדו שלושת המישורים, צריך לציין שהספר המקורי (או ליתר דיוק

מאמריהן של רוזלדו, צ'ודרו ואורטנר), הצביע על כך שרק ברמה של היוקרה ניתן לדבר על אוניברסאליות. כן, חוזרת אורטנר שש עשרה שנים מאוחר יותר, בכל החברות המוכרות לנו יוקרת הגברים גבוהה יותר והם נחשבים ל"מין הראשון". זה לא אומר, היא מוסיפה, שהם דומיננטיים בכל צורה ואופן, ובוודאי לא מבטל את מבעי הכוח של הנשים הקיימים אף הם בכל החברות. יש כאלה שהסכימו עימה בכך אך טענו שפעולות הנשים במציאות מבטלות בעצם את היוקרה הגברית. למשל בחברה מסוימת באפריקה הגברים אכן נחשבים למין הראשון, אך שליטתן של הנשים במסחר הירקות והפירות בשוק וממלא בכסף, והאופן שבו הן מפרשות בינן לבינן את עולם הגברים – מבטלים למעשה את היוקרה הזו. יש שטענו עדיין שלא בכל החברות הגברים נמצאים בסטאטוס של "המין הראשון". לטענה הראשונה אומרת אורטנר, אין לערב תפוחים בתפוזים, ואי אפשר לאזן העדר הכרה וסטאטוס על ידי הפעלת כוח (בדרך כלל סמוי או כפי שנוהגים לקרוא לו, "מניפולטיבי"). אין בכך כדי להמעיט מחשיבותו של הכוח הנשי, אולם הוא אינו הופך את החברה לשוויונית, או את הכוח הגברי למיתוס. באשר לטענות מהסוג השני (בעיקר מטעמה של ליקוק שהוזכרה לעיל) בדבר קיומן הממשי של חברות שוויוניות במובנים של יוקרה וכוח, אשר האנתרופולוגים המערביים התעלמו מהם – כאן מצביעה אורטנר על כמה בעיות. ראשית לטענתה, נסמכת ליקוק יותר על התיאוריות המרקסיסטיות מאשר על ממצאים אמפיריים. שנית, כאשר הממצאים האמפיריים שהיא מביאה על חברות שוויוניות מכילות ראיות ליוקרת גברים גבוהה, היא טוענת שזו תוצאה של "לכלוך קפיטליסטי", כלומר השפעה חיצונית על החברה שנחשפה לעולם המערבי. נמצא איפה שראיות חדשות על חברות שוויוניות לכאורה לא יועילו, שכן אלה תלויות בפרשנות העיונית הניתנת להן. לפיכך חוזרת אורטנר אל התיאוריה המגדרית כדי לרענן אותה ולהעמיקה. ה"יוקרה" ועיגוניה התרבותיים, עדיין נדמים לכותבת כמסבירים הטובים ביותר ליצירת מגדרים. הרמה הסימבולית חשובה שכן:

“it is because gender is itself centrally a prestige system – a system of discourses and practices that constructs male and female not only in terms of differential roles and meanings but also in terms of differential *value*, differential “prestige” p. 41.

אורטנר פונה לעבודתו של הסוציולוג מקס וובר כדי לרענן את הבנתה בתחום היוקרה, ומסכמת שאם פעם טענה שניתן להפריד בברור בין מישורי היוקרה והכוח, היא חושבת היום שזה לא פשוט, או לא מדויק. גישה האנליטית דיסקרטית (יש יאמרו "גברית") מבטלת את אזורי הטשטוש, החשובים כל כך להבנת האקולוגיה של המודרים (או המודרות). בהשראת הגישה ההיסטורית של וובר, מתמקדת אורטנר במאמר התגובה שלה, באינטראקציות שבין היוקרה לכוח. גישה כזאת פותחת את המבנה או את המערכת התרבותית, מגלה את ההקשרים ההיסטוריים שלה, את גמישותה, ואת השינויים שהיא עוברת. במקום לדבר על מערכת חברתית, הנושאת טעם של קיבעון, יש לדבר על מערכי שיח ואידיאולוגיות, לצד פרקטיקות של כוח ופעולה¹⁷. עם זאת קשה לאורטנר להישאר בערפל המושגי הזה והיא בוחרת לעבור ולדבר דרך מושג אחר – ההגמוניה. היא נוטלת אותו מריימונד ויליאמס, שהתבסס על עבודתו של גרמצי¹⁸.

מושג זה מחבר בין רמת השיח לרמת הפעולה. הוא מגשר בין מושג התרבות כפי שהאנתרופולוגיה רואה אותו, לבין המישור האידיאולוגי כפי שהמרקסיזם מבין אותו. בעזרת מושג ההגמוניה והקונטרה הגמוניה (התנגדות וחתרנות), פותחת אורטנר את טיעוניה הבהירים והסגורים, לטובת מערך שאלות מורכב שבו תנסה לא להפסיד תובנות לטובת קביעה חד משמעית. המשימה שלה היא להבין אם כך את מערך היחסים בין הכוחות השונים הפועלים בחברה בגלוי או במסווה, מתוך ההגמוניה או מחוצה לה, לאורך זמן ספציפי או תמיד. לטעמה יש להמשיך ולחפש את מבנה הסדר ההגמוני אך לא על חשבון האזורים הכאוטיים החתרניים. כדי להדגים את הגישה האנליטית הזו, בוחרת אורטנר בחברה (שלא היא חקרה אותה), החיה באיי אנדאמן. ממקורות שונים שנאספו על חייהם של בני האיים הללו, משתכנעת אורטנר כי ניתן לומר שהייתה שם הגמוניה שוויונית, כלומר שהייתה נטייה תרבותית חזקה להעניק לנשים ולגברים תפקידים וסטאטוסים שווים ומשלימים. זה בא לידי ביטוי גם בהתנהלות החברה, בפרקטיקות שלה, וגם בשפה. גברים ונשים היו מעורבים בכל מישורי החיים, לא היה תחום סגור בפני נשים (כמו הנהגה, ריטואלים, בעלות על רכוש וכד') ולא היה תחום סגור בפני גברים (כמו גידול ילדים, טיפוח הבית בישול וכד'). המקורות האתנוגראפיים עם זאת, לא מספקים אינדיקציה לקיום אידיאולוגיה שוויונית. בחברה שבאנדאמן חלוקת היוקרה איננה נשענת על אבחנות מגדריות, אלא מאורגנת בעדינות סביב גיל. הצעירים מכבדים את המבוגרים, ואלה דואגים אוהבים ומגנים על הצעירים. אזורי המחיה שלהם אינם מפולחים מגדרית, הן מתחמי הבית, הן אזורי הסף, והן המרחב הציבורי פתוחים לשני המינים ואינם מזוהים עימם. החומרים האתנוגראפיים מצביעים רק על שני תפקידים השמורים לגברים בלבד. זה של השאמאן (איש הרוח המרפא והמתקשר) וזה של מנחה טקס המעבר של הצעירים אל בגרותם. האתנוגראפיות מתארות את השאמאן כדמות לא אהובה, האנשים מפחדים ממנו ומכוחו החבלני. הם לא אוהבים את גחמנותו, ויתכן שרגשות אלה מתארים את סלידתם מן החריגה שבתפקיד השאמאן. אדם בתפקיד שרק גבר יכול למלא, מי שאינו מכבד את הזקנים, ומי שמפר את השוויון. באשר לגבר המנחה את טקס המעבר מנעורים לבגרות אומרת אורטנר, שהעובדה שרק זקן התושבים יכול לשחרר את הצעירים מהטאבו שחל על אכילת מזונות מסוימים, יכולה הייתה להורות על שליטה גברית המחבלת בשוויון. אולם אורטנר איננה ממהרת להסיק זאת. תחת זאת היא עוברת לדוגמא אחרת, "הפוכה" כביכול לזו של איי האנדאמן. גם הפעם אין זו חברה שהיא חקרה, אולם יש אודותיה חומר אנתרופולוגי עצום. זוהי חברת הילידים בהוואי. התיאור הבסיסי של יחסי המגדר בהוואי, מציע אבחנות חדות בין המינים הנשענות על המערך הדתי ריטואלי, בו הגבר קדוש והאישה טמאה. לצד אבחנה זו ישנן אבחנות נוספות הקשורות בהנהגה פוליטית, והפרדה מרחבית. אולם כפי שאצל האנדאמן ישנם סימנים לתופעות הפוכות להגמוניה הדומיננטית, כך גם כאן ישנם אזורים בהם האבחנות אינן מגדריות – למשל הורשת סטאטוס היא על פי סדר הלידה ולא המין, וכן גם הורשת אדמות וחלק אחר של הרכוש. כדי להבין את הסתירות הללו פונה אורטנר לעושר האתנוגראפי שיש על החברה ומגלה את הסיפור שתואר רבות על "מרד המלכות", בו שתי נשים בוגרות ואריסטוקרטיות ניצלו רגע היסטורי של חילופי שלטון כדי למרוד בסדר ה"קאפו" (פ רפה) שהבדיל בין נשים לגברים. החוקרים חלוקים ביניהם לגבי משמעות החשיפה ללבנים שהייתה

לאנשי האי באותה העת ותרומתה למרד הנשים, אולם אין ספק שהקשרים בין האירופאים לבני המקום היוו השראה מסוימת. כך או כך מסיקה אורטנר מן המקרה מסקנה אחרת. לדעתה אזורים קונטרה-הגמוניים יכולים להבכיר לכדי אלטרנטיבות של ממש שיאיימו על ההגמוניה ואף ישנו או יחליפו אותה. כלומר בכל חברה ישנם ניצני התנגדות לסדר הקיים. ניצנים אלה יכולים להתפתח רק בתוך הקשר מסוים עליו ניתן ללמוד מתוך התבוננות לאורך זמן ובתוך הקשרים היסטוריים מדויקים. בעצם רוצה אורטנר לבדוק, מה הסיכויים של כוחות קונטרה-הגמוניים להשתלט על ההגמוניה ולשנות אותה. כך מתוך הדוגמאות: האם הסימנים לעדיפות גברית בטקסים בקרב האנדאמן, יכולים ברגע היסטורי מסוים להתעבות לכלל שליטה גברית של ממש, בחברה שבה הייתה שוויוניות? או האם הסימנים לשוויוניות מסוימת בתוך החברה הפטריארכאלית בהוואי, הם אלה שאפשרו ברגע היסטורי מסוים את השינוי החברתי שמתארים המחקרים.

לאחר מסע בין חמישים עמודים מודה אורטנר כי למדה שהיו חברות בעלות הגמוניה שוויונית (אולם גם בהן היו מגמות, תופעות, אירועים וכדי שפעלו כנגד ההגמוניה). אך מה שלמדה יותר מכך הוא על המורכבות של היחסים בין המינים, על חוסר היכולת לדבר באופנים מוכללים וסוחפים המקבעים את המערכות התרבותיות חברתיות כמערכות יציבות וקוהרנטיות. יחסי המגדר כחיסים אלמנטאריים בתוך המערכות החברתיות, הינם חלק ממערכים מורכבים ומשתנים שגם אם ניכרת בהם מגמה דומיננטית יש להסכית למגמות הנגד שלה, ולבחון את סיכויי התמורה שלהן.

מה שיכולה הייתה להרשות לעצמה חוקרת צעירה באמצע שנות השבעים, מנוע מחוקרת בכירה ומפורסמת בשנות התשעים. דבריה צריכים להיאמר בזהירות, תוך השארת שוליים מעורפלים מספיק שלא יגרמו לסערות מיותרות. אין כאן "כניעה" או "התקפלות", אלא סוג של התבגרות אינטלקטואלית, וזהירות מחקרית.

אולם בכך לא תם הדיאלוג. תחנתו הבאה נמצאת בתוך אסופת מאמרים של אורטנר שיצאה לאור ב 1996, תחת הכותרת ¹⁹ Making Gender. באסופה זו ליקטה המחברת את מאמריה שנגעו לענייני מגדר, והוסיפה שני טקסטים חדשים. הקריירה של אורטנר (כמו של אנתרופולוגיות פמיניסטיות אחרות בנות דורה), נעה לכאורה בשני מסלולים מקבילים. האחד הוא המסלול הראשי המקובל, בו לכל אנתרופולוג יש "תחום" או "אזור" או "קבוצה", שהוא או היא מתמחים בהם. אצל אורטנר כאמור, אלה בני השרפה מנפאל. המסלול השני הוא זה הפמיניסטי, הנושא גם טעמים אזרחיים ואידיאולוגיים²⁰. בתוך שדה זה, עובדת החוקרת תוך חציית התחום האנתרופולוגי (הכרת מחקרים פילוסופיים, ספרותיים, ביולוגיים וכד'), והרחבת אזור המחקר (התעניינות במחקרים על מגדר מאזורים שונים בעולם). חוקרות צעירות יותר מאורטנר יכלו כבר לחבר בין שני המסלולים, ולעסוק בשאלות מגדריות בתוך אזורי המחקר או קבוצות המחקר שלהן. גם היא עצמה במחקרה המאוחרים על מטפסי הרים בהימאליה, ועל בני כיתתה מניו

ג'רזי, שילבה בין התחומים שהיו מופרדים בצעירותה. הספר בו נעסוק עתה, ליקט לפיכך את תנובת עבודתה במסלול השני. המאמר הראשון בתוכו הנושא את כותרת הספר, מבקש להדק את החיבור בין מסלולי הקריירה שלה, ולהפגיש את המחשבה הפמיניסטית עם התיאוריה שהנחתה את עבודתה האנתרופולוגית.

אם היה זה מושג ה"הגמוניה" שהוליך את המאמר הקודם בו דנו, הרי שעתה נגזרים מושגי היסוד מתוך ה Practice Theory, שהיא לטעמה של אורטנר המסגרת העיונית הנוחה והנכונה לה (ולאנתרופולוגיה) ביותר. מסגרת זו מבקשת לחבר בין שתי מגמות עיוניות נוגדות לכאורה ולטעון בפשטות ש:

... human action is made by "structure", and at the same time always makes and potentially unmakes it" (p.2)

כלומר, כל מפעל המבקש להבין את ההתנהלות האנושית, חייב להישען על מחקרים הבודקים את התוצרים המעצבים את ההתנהגות (כמו ספרות, סרטים, שיח דתי, שיח רפואי וכד') יחד עם בדיקה אמפירית (לא רק ניתוח טקסטים וניתוחי שיח) של דרך ההתקבלות וההשפעה של מישורים אלה על האנשים עצמם. במקביל המחקר צריך לראות כיצד אנשים מתנגדים, מתווכחים, משנים וגם מאשררים מבנים חברתיים (קונסטרוקציות) מתוך כוח הפעולה (agency) שלהם. אורטנר מסרבת לצו האופנה הצרפתית (פוקו בעיקר) המדגישה את עובדת היות הפרט מובנה על ידי מערכות השיח והאידיאולוגיות החברתיות. עם זאת היא אינה ששה להישאר במסגרת המחשבה האמריקאית הקלאסית, המייחסת לאינדיבידואל כוח פעולה ויזמות אישית פורצי גבולות. היא מעדיפה לכל אורך הקריירה שלה גישות דיאלקטיות, וובריאניות, ואחר כך את מעצבי ה Practice Theory: בורדיה, גידנס, ודה סרטו. בהקשר הנוכחי, היא מבקשת לשלב בין עיקרי תאוריית הפרקטיס, לבין הבעיה המרכזית של הפמיניזם בשנות התשעים המוקדמות: כיצד ניתן לשקם את הכוח הפעולה של הנשים, מול המבנים האדירים המכוננים אותן. כיצד לסמן את נתיבי ההבראה של הסובייקט הנשי, כסובייקט מובחן, מול אובדן האינדיבידואל הפועל מתוך חירות, שהביאה ההבנה הפוסט מודרנית.

לצורך כך, היא מבקשת להפעיל את המטאפורה של "משחק" או "פרויקט" (בלשונם של סארטר ודה בובאר). המשחק הוא אותו סט של חוקים המכתיב את הפעולה יחד עם שלל הפרקטיקות והטקטיקות שמפעילים המשחקים האחרים, תוך שהם מייצרים מחדש את המשחק אך גם משנים אותו. אורטנר סוקרת את המאמרים השונים שכתבה על מגדר, ומראה מה תרם כל אחד ואחד מהם להבנת חוקי המשחק האנושי מחד גיסא, ולהבנת כוחם של היחידים הפועלים בתוכו מאידך גיסא. ברור לה שרוב משחקי התשתית של העולם החברתי הם של "בנים", אם כי יש גם משחקים של בנות. עם זאת כוחן של האחרונות להכתיב את סדר היום הכללי, או את משחקי הליגה העליונה – מוגבלים (ואף אינם מוסריים יותר, או טובים יותר בהכרח מאלה של הבנים כפי שטוענות פמיניסטיות מסוימות). מסקנה זו לא השתנתה אצלה מאז המאמר הראשון שעיון יצאנו לדרך. כמו כן היא עדיין מקבלת את קביעתה של דה בובאר, כי עיקר המשחק האנושי כרוך בניסיונות להגביה להתמיר (transcend) את מגבלות הגוף הביולוגי, מחלותיו וקיצו לכלל רעיון

או תרבות. עקרון זה כשהוא מעוצב בידי הגמוניה גברית, מאפשר להציג את האישה וגופה כפחות, נעלים, כאלה הנתונים יותר לשיגיגונות הביולוגיה. עם זאת ולאור גישת הפרקטיס ומטאפורת המשחק, דברים רבים גם התעגלו והשתנו אצל אורטנר לאורך הדרך והשנים. היא מכירה בעובדה שחוקי המשחק משתנים בהתאם למקום ולזמן, ומכירה בכך שאין משחק אחד לכולם. לקראת סוף המאמר, מציעה אורטנר תיאוריה של פרקטיס למוכפפות – Subaltern Practice Theory. תיאוריה זו מחפשת אחר הטעויות הקטנות, הפספוסים, של תהליכי השעתוק. היא רגישה במיוחד לאזורי התנגדות Resistance לרגעים בהם מעגל הקסמים החברתי נפרם, ובמקום לייצר מחדש את אותם מבנים של כוח והגמוניה, מתרחש שינוי. הדוגמא עימה היא חותמת את המאמר ואת האסופה כולה הינה של כניסת נשים לתחום טיפוס ההרים בהימלאיה. בני השרפה אותם חקרה, היו סייעים למטפסי ההרים. בתעשייה זו השתתפו עד לשנות השבעים של המאה העשרים גברים בלבד. מאז נכנסו למעגל המשחקים גם נשים. הן כמטפסות מן העולם הראשון (ולא רק) והן כמסייעות ומטפסות מקרב השרפה. פענוח מקרה זה מאפשר לאורטנר לחשוף את חוקי המשחק של המפגש הקולוניאלי הזה, ואת השתנותו המגדרית והפוסט קולוניאלית. כל התיאוריות, היא חותמת את מאמרה, אינן אלא "משחק" או "פרויקט" בעצמן, המנסות לחקות את ההווה האנושית כדבריו של סארטר, כאחדות מטלטלת בין סובייקטיביות לאובייקטיביות.

** אז מה הסוף? האם באמת אישה לאיש כטבע לתרבות?*

אסופת המאמרים שהוזכרה לעיל, מחזיקה גם מאמרון בן שמונה עמודים, שכותרתו

So, Is Female to Male as Nature to Culture?

בקטע קצר ומסודר מנסה אורטנר ל"סגור עניין". לסכם את מה שהיא אמרה, ונאמר לה, להראות היכן שגתה לדעתה, היכן הניחה מדרגות יציבות יותר שעדיין ניתן להישען עליהן, ולאן היא מתכוונת ללכת. עיקר התשובות לביקורות על מאמר הראשית, כבר נכתבו בעבודות שנסקרו לעיל, עם זאת במאמר הזה היא מוסיפה כמה נקודות שכדאי להתעכב עליהן לקראת הבנת המקום העכשווי בו נמצא הדיון בטבע ובתרבות. אני, מעידה אורטנר על עצמה, שייכת למחנה החוקרות הפמיניסטיות החברתיות/תרבותיות. הפמיניזם של הגוף, שמתרכז יותר בחקר אלימות כלפי נשים, פורנוגרפיה, סחר בנשים וכד', היה רחוק ממני. יתכן והיום הייתי נותנת לצד זה יותר מקום בחקירה שלי אחר מקורות ההבדלים שבין המינים וארגונים החברתי תרבותי, אם כי עדיין האסנסיאליזם של הגוף לא מקובל עלי. באשר לפילוח עליו נסב כל הדיון בין טבע לתרבות, הבנתי כי לא בכל מקום מעניקים משמעויות זהות ועקביות לקטגוריות אלה. הטבע למשל יכול להצטייר כמכשול או כגורם הרסני, ובה בעת כמסמל שלום, זרימה, ושלווה. עדיין המטאפורות של טבע ותרבות רלוונטיות מאד להבנת מגדר, ולכן המשימה היא להראות כיצד כל חברה וחברה בכל זמן וזמן, מארגנת, מפרשת ומשתמשת במטאפורות אלו. לפיכך יש לעסוק ב"איד" כל חברה אנושית משתמשת במערך הסימבולי סטרוקטוראלי הזה, כלומר בשונות שבין החברות, יותר מאשר ב"מה", כלומר במרכיבים האוניברסאליים של המבנה הבינארי הזה.

הטון הנסוך על המאמר הקצר הזה, הוא אישי, וחסר פניות. מיקומה של אורטנר במרום האקדמיה האמריקאית, מאפשר לה להביט אחורה בנחת, אך היא איננה גורעת מן המבט הזה את הביקורת. כל טענה חדה של החוקרת הצעירה מפעם, מתעגלת, נפתחת, הופכת מורכבת ומסובכת יותר. עם זאת, היא עדיין עומדת על כך כי המטאפורות הללו צרובות בתרבות האנושית, וכי עדיין המקומות הטרינסצנדנטיים, המרוחקים מן הגוף נשלטים בעיקר על ידי גברים. האם השיח הזה מיצה עצמו? נתקע? הפך ללא רלוונטי? האם הכול כבר נאמר? מסתבר שלא. טרם כתיבת הדברים האלה, שלחתי מכתב אלקטרוני לאורטנר. סיפרתי לה על הספר הנכתב לטובת לומדי המגדר, ועל ההתייחסות למאמרה בתוכו. שאלתי אותה היכן היא רואה את מצב הדיון היום. במכתב התשובה, התקשתה לאתר את המשכו של הדיון בזירה העכשווית, להערכתה "הנושא מת". "איזה מת", ענית לה, "ראית את תוכנית הכנס השנתי של האגודה האנתרופולוגית האמריקאית לשנת 2002? שמת לב לשלושת המושבים הפמיניסטיים שעסקו בטבע ותרבות?". "לא" הודתה, "באתי רק ליומיים מלונדון, ולא הספקתי הרבה". אין ספק שחלק מן הפרסום לו זכתה אורטנר בעקבות מאמרה, היה גם בעוכריה. עבודותיה החדשות העמוסות בנתונים ממחקרים אמפיריים טריים, עמדו תמיד בצל אותו מאמר נעורים מראשית שנות השבעים. יש לזכור כי מעבר לביוגרפיה של מאמר זה והשתלשלותה האקדמית, היו לאבחנה בין טבע לתרבות והסמכת המינים אליה, חיים משלהם שאינם קשורים אל אורטנר. מרגע שהמאמר נכתב והופץ, עשו בו שימוש מאות כותבות אחרות ולא דווקא לצרכי ביקורת או התנגחות. כגורלם של טקסטים קלאסיים, הפך גם זה למעין קלישאה, אמירה שהינה כמעט מובנת מאליה, המשמשת תשתית, או קרש קפיצה לעבודות אחרות. הדיון שהצעתי כאן, נע אמנם לאורך הדיאלוג בין המאמר הראשוני והתגובות אליו, אולם היו לו גם נתיבים אחרים, פוריים לא פחות. חוקרות ביקשו לראות כיצד שרשרות בינאריות מתפרקות ונערכות מחדש, כיצד ניתן להגדיר מחדש יוקרה מגדרית, מה השפעתן של הפוליטיקה והכלכלה על פילוח המינים, כיצד משפיעה הדת, תהליכי החילון ותנופת הרוחניות החדשה של סוף האלף השני, על הקשר שבין טבע ותרבות איש ואישה וכן הלאה. אחד האזורים התוססים ביותר נגע בהשלכות שיש לגוף הנשי, להולדה ולאמהות על היוקרה המגדרית, והוא זה שעמד במרכז המושבים בכנס האנתרופולוגי אליהם הפנית את תשומת ליבה של אורטנר. המושבים הללו, במהלכם הציגו דוברות רבות את מחקריהן, העתיקו את הדיון ב"טבע ותרבות" לזירה חדשה, שאורטנר איננה מסתובבת בה. אולם נוכחותו של הדיון שהציתה, כמו גם נוכחותה של משנתו של דויד שניידר המורה של אורטנר David Schnieder (עליו יורחב הדיבור להלן), ניכרים בה היטב.

ד. תרבות הטבע וטיבעות התרבות : פרוייקט הגנום, שיבוט, פונדקאות, וג'וראסיק פארק.

לקראת סוף המאה העשרים, נידמה שהוויכוח בנושא טבע/תרבות, שהעמיד את חוקרות החברה האמריקאיות מול אלה מאנגליה, חובק אותן יחדיו בתוך הגלובאליזם. העיסוק במטאפורות

הטבע והתרבות, מושמש להבנת טכנולוגיות רבייה חדשות, להבנת הקפיטאליזם המואץ, המסחור והמיתוג של המרחבים הציבוריים וכד' – והשפעתם של כל אלה על סדר המגדרים. הזירה החדשה, לא רק מטשטשת את הגבולות הגיאוגרפיים של הפולמוס, אלה מושכת פנימה חוקרות מתחומי לימודי התרבות, הביולוגיה, הגנטיקה, המחשבים והייצוג הויראוטלי, הרפואה המשפטים ועוד ועוד. מהלך זה איננו זר לפמיניזם שנטה תמיד להיות רב תחומי, אלא שהפעם עליו לייצר קואליציות רחבות מתמיד, שכן המחקר מכוון לאזורי פעולה עתירי כוח מתחומי המדע, התעשייה, התקשורת והמסחר, המעמידים פנים תמימות לכאורה בענייני מגדר²¹. חווית חילופי המאות העשרים והעשרים ואחת, התארגנה סביב הפחד מ באג ה-2000. במבט לאחור לא נותר לנו אלא לצחוק מההיסטוריה המיותרת שהייתה, אולם ברור כי היה משהו ממש ביותר במיקום חרדת המילניום באזור הטכנולוגי, שאפיין יותר מכל, את ייחודה של המאה העשרים. התחושה של קץ המאה והאלף הייתה שהנה הנה, עומד המין האנושי, להשלים את השתלטותו על הטבע. מיפוי הגנום האנושי עמד לפני סיום, אברים הושלתו ביתר קלות, הכבשה דולי ליחכה עשב, תינוקות התחילו את חייהם במעבדות במינים נבחרים, או שגודלו כעוברים בבטן של נשים שארחו אותם תמורת שכר. הפנים האנושיות נמתחו, קולפו ואורגנו מחדש, נשים הפכו גברים, וגברים היו לנשים, עכברים גידלו על גבם אוזניים אנושיות, ואם נותרו כמה מגבלות אנושיות הרי שאלו נפרצו במישוריו הווירטואליים של הקיום, שהגבולות בינם למישורים האחרים הלכו והיטשטשו.

התחושה שאין עוד טבע יציב שעליו ניתן לבנות תרבות, לא הפתיעה את הפמיניסטיות. בטח לא את אורטנר שהתעקשה לראות גם בטבע וגם בתרבות – תרבות. כתלמידה של האנתרופולוג הבכיר דויד שניידר מאוניברסיטת שיקאגו, הכירה היטב את התיאוריה שלו לגבי יחסי השארות באמריקה, וכמו אחרות שלמדו אצלו, הבינה בדיעבד כי הוא זה שנטע בה ובחברותיה את ניצני התובנות הפמיניסטיות שלהן²². מה שהפתיע הוא ההידרשות המחודשת למשנתו, בקרב חוקרות צעירות ולא דווקא אמריקאיות, שביקשו לפענח את השפעת טכנולוגיות הרבייה החדשות על סדר המגדרים. עבודתו של שניידר התפרסמה ב-1968²³. החידוש שלה היה כפול, ראשית כאנתרופולוג בחר שניידר לחקור את הבית ולא חברות מרוחקות ואחרות. שנית הוא החליף סיבה ומסובב שהיו יציבים מאד במחקר התרבותי עד לאותה העת. שניידר חקר את יחסי השארות האמריקאיים, וטען, כי לכל חברה ישנו ספור מקור – story of origin. ספור המקנה את עיקר המשמעות לקיום החברה, שעל בסיסו נבנים סיפורי משנה. ספור המקור של החברה האמריקאית המודרנית הינו ביולוגי. הביולוגיה לפיכך (או אם תרצו מה שמכונה "טבע" או "טבעי") היא סיפור, היא טקסט המבקש להסביר לבני החברה את מוצאם. התרבות איננה בנויה על נתונים ביולוגיים, אלא להיפך, הביולוגיה היא תוצר תרבותי עכשווי, הבא להחליף סיפורי מקור אחרים כמו סיפור הבריאה האלוהי. בכל סיפור כזה, ישנו קוד עקרוני המבקש להופיע כתיקני, כנכון, כ – "טבעי". כמו שבספור המקראי, האל הוא שבורא את האדם וקובע כיצד עליו לחיות, ומיהו העם הנבחר וכד', כך בספור הביולוגי (או האבולוציוני) יש קוד של תקינות הקובע מיהו האדם המודרני, ומיהו החברה התקינה. במעבר מספור הבריאה האלוהי לספור היצירה

המדעי מורגשת אובססיה להסברת הראשית, שלא השתחררה מהצורך לקבוע הנחות יסוד "טבעיות", אלא יצרה אותן מחדש באצטלה מדעית. שפת האבולוציה המדעית המדברת על מאבק הישרדות והצלחת החזקים, שמה במעלה הסולם את החברה המערבית, ובתוכה היטיבה עם הגברים. מעתה ספור המקור אינו עוסק בהעדפה אלוהית של העם הנבחר למשל, אלא מספר על הבחירה הטבעית של הזן העליון. חילון זה של סדר ההווה, תבע הסבר לשוני שבין בני האדם, שאיננו תלוי אלוה. ההסבר שסיפקה האנתרופולוגיה האמריקאית המוקדמת כיוון אל יחסי השארות (קרבת דם ומין) וביטויים החברתי (מוסד המשפחה והרכוש). כך ניתן היה לסדר את החברות האנושיות על סולם התפתחותי שצייר את ילידי אוסטרליה בתחתית, ואת הארופו אמריקאים בעלית. השיח האבולוציוני אפשר ואולי אף עודד השוואות בין בני אדם לבעלי חיים, בעיקר בכל מה שנגע ליחסי מין והולדה. המחקר האנתרופולוגי של שנות השישים והשבעים הצביע כבר על שתי בעיות מרכזיות באנלוגיה זו. מרשל סאלינס טען שרק אנשי המערב מניחים שהם תוצר מפותח של אדם נחות או קוף, יתר האנשים רואים בעצמם יצורי אלוה. שניידר הוסיף שרק אנשי המערב משווים בינם לבין בעלי חיים ואילו יתר האנשים טוענים שישנו הבדל ביניהם. האנתרופולוגיה הקלאסית קיבלה אם כך את מרכזיות "עובדות החיים", קרי הביולוגיה והתגלמותה ביחסי המינים, והניחה שסדר המגדרים וביטוייו הם גלגולים הגיוניים של נתונים אלו. הבנת האנושות כרוכה תמיד בהבנת תהליך היצירה של המין האנושי והתכונות ה"נשיות/גבריות" המשתתפות בו. שבטים פרימיטיביים שלא קישרו למשל בין קיום יחסי מין והולדת ילדים, היוו עבור האנתרופולוגיה הקלאסית דוגמא לסטייה מאמיתות אלה, הוכחה נוספת לחוסר הרציונאליות שלהם.

שניידר שהחליט לטפל באמריקאים כמו שהאנתרופולוגיה טיפלה בחברות פשוטות, פתח דלת רחבה לבאות אחריו. הוא היפך כאמור את סדר התרחשות המקובל, וגם איתר את הקוד התקני של השארות האמריקאית. לטענתו הסמל המתומצת של מבנה השארות האמריקאי, הינו יחסי מין מלאים והטרו סקסואליים. אלה מהווים את התשתית ה"טבעית" לקיום האנושי והמשכיותו כחברה מודרנית תקינה ונעלה. חוקרות החברה הפמיניסטיות, שעוסקות בתהליכי יצירת המין האנושי בעידן הפוסט מודרני, חזרו אל שניידר ואל טיעונו. הן היו זקוקות להיפוך שלו, ולקביעה שיחסי השארות הינם תבנית תשתית תרבותית. שניידר אפשר לחוקרות הארופאיות להתקרב למושג התרבות, והזכיר לאנתרופולוגיות האמריקאיות לא לזנוח את הצד הפוליטי חברתי²⁴. אלה ואלה חצו יחדיו את המעבר בין המאה העשרים לעשרים ואחת, שמסתמנת כדבריה של מרלין סטרטרן בסיום ספרה "אחרי הטבע"²⁵ כמאה שבה:

Natural selection is reinvented as auto-enabling choice. (p. 195)

(הברירה הטבעית מומצאת מחדש כבחירה של אפשרויות עצמי). קרי, את הסיפור האבולוציוני, שבו לברירה הטבעית ישנה שררה על עתידו של המין האנושי, מחליף היום סיפור של ברירה עצמית, שבו למין האנושי ישנה שליטה מלאה על עתידו. למסקנה זו, מגיעה מרילין סטרטרן, לאחר שיצאה למסע בעקבות הפרויקט של שניידר המורה של אורטנר. אם הוא צלל לתוך מערך השארות האמריקאי כדי לחשוף את הקוד שלו, היא

מבקשת להבין את יחסי השארות הבריטיים בסוף המאה העשרים, ועושה זאת באמצעות ייצוגים תרבותיים כמו תמונות, מבני בית טיפוסיים לארכיטקטורה האנגלית, ספרות אנגלית וכדו'²⁶. סטראתרון שהפכה במקביל לאורטנר לאנתרופולוגית בכירה באנגליה וראש המחלקה בקיימברידג', גידלה דור של תלמידות שהחזירו את הדיון בטבע ובתרבות לזירת המחקר באופנים מרתקים וחדשים, איתם נחתום את מסענו אנו.

** היעלמות הטבע או חזרתו בגדול – משחקים של טכנולוגיה.*

נידמה כאמור, כי בחלוף המאות, הולך ומועם אורו של הטבע. הטכנולוגיות החדשות מאפילות על כוחו הבלתי מוגבל, וממלא על ההידרשות לו כשדה לבניית עולם דימויים ומטאפורות. אולם גל המחקרים החברתיים העוסקים בהשלכות של טכנולוגיות אלו, מציייר תמונה שונה לחלוטין. בספר שפרסמו שלוש חוקרות מבריטניה בשנת 2000 הן מסכמות ומסמנות את השינוי במטוטלת הטבע/תרבות, הנרמז בכותרת הספר: Global Nature, Global Culture²⁷, או בהצהרת הכוונות שלו:

“It (the book) is concerned with an interdisciplinary set of debates about changing definitions of nature, culture and the global. How, we ask, has the relationship between nature and culture been refigured in global order? What might a feminist analysis of global nature and global culture look like?” (p.1)

דרך אחת לענות על שאלות אלה, הן טוענות, היא להגיד שההבדלים בין טבע לתרבות קרסו, ושהם מפולשים האחד אל תוך השני. דרך אחרת של עוסקים עכשוויים בתחום היא להצביע על היפוך, כלומר על כך שהתרבות הפכה למודל עבור הטבע שהוא עכשוו בסך הכול טכנולוגיה. יש הנוהרים ואומרים שהטבע הסתייע לאחרונה כה רבות בטכנולוגיה עד שאיבד את זכות הראשונים האונטולוגית שלו (את "הכול מתחיל ממני") ביחס לתרבות. הפוסט מודרניסטים יאמרו שהטבע חדל מלהתקיים, שהכול תרבות, הכול דימוי, הכול טקסט, הכול סמל. אולם כותבות הספר אינן מאמצות לחלוטין אף אחת מן הגישות הללו. הן מסכימות כי מאפייני הקטבים הבינאריים הלכו והתקרבו אלה לאלה ונהיו דומים מאד, עם זאת היבחנותם של השניים טבע ותרבות זה מזה, ושונותם נשאר קריטיים ולשם מכוונת עיקר סקרנותן המחקרית. בהסתמך על תיאוריות העוסקות בגלובאליזם ובעיקר על משנתו של סטיוארט הול²⁸ הכותבות מבקשות להציג את היחס הבינארי טבע תרבות בתוך המערך הגלובאלי של תעשיית הסחורות, המיונים, המותגים, ההמצאות החדשות ורישום הפטנטים. הן בודקות את התנועה בטבע "The traffic in nature", כיצד הטבע מומצא מחדש בתוך פרקטיקות ביולוגיות, פרקטיקות של הגוף והסובייקט כך שהוא הופך בעצם למוצר גלובאלי חדש (הגוף הפורה, הבריאה, הצעיר, הנשי,

הגברי וכן הלאה). סדר המינים והסוגים (kind and type), וממילא גם הסדר המגדרי, הופכים לחלק מן הטכנולוגיה עצמה ולא לתוצאה שלה. כך למשל טענה החוקרת דונה הארוואי, שהשוותה את ניהול המינים והסוגים האנושיים דרך טכנולוגיית המגדר, לניהול שלל הסחורות דרך מותגים (brands). באופן זה המיון והמגדר הפכו טכנולוגים, והמינים והסחורות "טבעיים". צורות חיים חדשות הפכו לסחורות שאנשים קונים בכסף במרחבי העולם. תינוקות, אברי אדם, ביציות, רקמות עור, ביציות מופרות וכד' מופקים כסחורות ממותגות הנעות בעולם. באותה עת, סחורות, אופנה, סרטים וייצוגים וירטואליים אחרים, מופיעים כחלק מסדר החיים הטבעי, כמו, הדינוזאורים מפארק היורה, ושר הטבעות, הטלפונים הסלולאריים במסע הפרסום של אסקיפי, מייקל ג'קסון, או הדוגמנים של פול גוטייה. הדרכים בהן חווים האנשים את מהלך הזמן והמרחב, את המבנה הקוסמולוגי והאקולוגי, נראים כחלק מקמפיין גלובאלי. האופן שבו נרשמת מציאות העבודה והיחסים החברתיים בליבם ובמוחם, כמו גם האפשרויות הממשיות להשתתף במרחבים ובפעולות אלו, נעים בין הטבעי לעשוי ומגדירים אותם מחדש בעיקר כסחורות המיועדות לצריכה.

עם זאת המושג טבעי לא מאבד מכוחו, להיפך. העובדה שיותר ויותר תופעות יכולות או מבקשות להיראות כטבעיות, רק מגבירה את הצורך של חוקרי החברה לחקור מדוע הן צריכות את הלגיטימציה הזו וכיצד הן משיגות אותה. כותבות הספר מאנגליה סבורות כי המצב בו התרבות הייתה זקוקה למשענת הטבע כדי להצדיק את הסדריה וחוקיה, והטבע היה זקוק לתרבות כדי להופיע, חלף. מעתה כמו שאמרה המורה שלהן מרילין סארטרן, הטבע והתרבות ממציאים את עצמם לחוד, ביחד או במקביל, אך הם זקוקים זה לזה כדי להמשיך את מעשי הבריאה העצמית שלהם.

הפרק החמישי של בספר שלהן, מחזיק ניתוח סוציולוגי של מסע הפרסום של חברת "בנטון" האיטלקית, שהופיע תחת הסיסמא "הצבעים המאוחדים של בנטון". תקציר של ממצאי הפרק יחתום את הסיור שלנו בין קוטבי הטבע והתרבות, בין סיפורי המקור של המין האנושי, ובין הניסיונות להסביר בתוך סיפורי מקור אלו, למה מבחינים בין גברים ונשים, ומדוע מקנים לאבחנה הזו משמעויות מסוימות כל כך, שעם שונותן הן שומרות על מאפיינים אחדים בקביעות יחסית.

בראשית שנות התשעים יצאה חברת בנטון במסע פרסום חדש שאורגן תחת הכותרת "הצבעים המאוחדים של בנטון" (United Colors of Benetton). מסע זה, על כרזות הפרסום שלו, תיקי הקניות בהן נארזו הסחורות, עיצוב חלונות הראווה, ובעיקר סרטי הפרסומות שליוו אותו, היה חדשני ונועז. בנטון הופיעה כמעצמה המאוחדת של הצבעים (במקום של מדינות) שבתוכה ניתן לארגן מחדש את הסטרוקטורה הפוליטית ה"טבעית" של גזעים, מגדרים ולאומים. הארגון מחדש של קטגוריות אלו, הוצג כ"בחירה אישית", וכעניין של סטייל, של טעם, של סגנון. משהו שניתן להלביש ולהסיר, משהו שניתן לקלף ולהניח, והעיקר משהו שניתן לקנות. צבע העור, אופי השיער, מבנה הפנים, והמיניות, כמו גם השיוך הלאומי, המצב ההיסטורי, והאלימות או השפע – הוצגו כנייתנים לרכישה ולהחלפה, בדיוק כמו הבגדים. מה שנידמה כקטגוריה קשיחה, "טבעית", כמו

מגדר, גזע או שיוך לאומי, מוצג כעניין הניתן להמרה. על ידי בחירת המותג הנכון, הבדלים יכולים להימחק, סכסוכים היסטוריים יכולים להסתיים, אדם הגוסס מאידס ימצא את בריאותו, והברווז השוקע לעין המצלמה בנפט יפרוש כנפיים וימריא אל על. הצגת סיטואציות אישיות והיסטוריות מחוץ להקשרן, פרסום וחשיפה של קטסטרופות פרטיות וציבוריות כחלק מסוגיות של טעם – מציעים לצרכנים אזרחות אלטרנטיבית בממלכת הצבעים המאוחדים של בנטון, בה נמחקים הפערים מתחת לחולצות הזהות הנמכרות בכל סניפי החברה במרחבי העולם. בנטון עוצרת את העולם, ומייצרת לעצמה בתוכו מרחב שבו ניתן להמיר את הנקלה בעילאי, את המודר במקובל, ואת הגוסס בחי. מחיקת השוני של המגדרים ושל הגזעים, של הלאומים ושל הבריאים אינה באה אלא כדי להתחלף בהצגת שוני חדש, השוני של המותגים; המותג של בנטון כנגד כל המותגים האחרים. זהו המותג הטבעי, המתבקש, הנכון, כנגד שאר המינים המזויפים, המלאכותיים, המעושים.

כך הוחלף עולם ממוין טבעית אחד, לעולם ממוין טבעית אחרת. כך הוגדרו מחדש הטבע והתרבות לא תחת עינו הפקוחה של האל, ולא תחת מגבלותיהן של הביולוגיה והאבולוציה, אלא בהתאם לאינטרסים צרכניים גלובאליים המסתייעים במיתוג²⁹.

האם העולם הצרכני הגלובאלי הזה, בו הופכת האישה הסינית לשחורה למול עינינו המביטות בנפלאות הפוטו שופ על המסך, הוא עולם שוויוני יותר מבחינת מגדרית. האם העובדה שלכאורה המין האנושי יולד את עצמו באופן טכנולוגי, משחררת סוף סוף את האישה מהעמדה של בשר המייצר בשר (על פי דה בובואר)? האם תחושת השליטה במבצר האלוהי האחרון – הבריאה, מבטלת את הצורך המקראי של האדם להבחין בין חומר לרוח, ומכאן בין טבע לתרבות? במעבדות הרפואיות, כמו על מסכי המחשב, בוראים בני האדם את עצמם, חומר רוח ורוח היא חומר והכול סחורה. האם במצב זה עדיין החוויה האנושית הבסיסית תהיה הרצון להתמיר, להגביה, להתרחק מן האורגאני? ואם כן, האם שוב תימצא האישה (והפעם למה?) כמי שמתאימה לייצג את הצד הבשרי האורגאני?

נידמה כי המרכיבים החדשים המגדירים את הנחות והנעלה נוטים יותר להישען על יכולות פעולה בשוק (קניה ומכירה): מי יכול לייצר עבור מי, מי ימכור את אבריו למי, מי תתרום את ביציותיה למי, מי יקטוף את הכותנה ומי ילבש בנטון. בפילוח זה, לאו דווקא הקטגוריה המגדרית היא המוליכה אם כי עדיין רוב הנשים בעולם נמצאות במיקומים טובים פחות בשוק החדש הזה. במישור הרבייה, נידמה כי הטכנולוגיות החדשות הנוצרות את אפשרות הניתוק בין גוף האישה להתחדשות המין האנושי, דווקא מכפיפות אותה לניהול מפקח יותר של גופה. היא חשופה למניפולציות מסוכנות יותר על פוריותה, היא מנוהלת על ידי סדרות של בדיקות המבקשות לפקח על הריונה ולהתקין את העובר שלה. בשלב זה הנשים אינן מנותקות מתעשיית המין האנושי, אלא להיפך. אם פעם נתפסו כ"שליטות פראיות" של תהליכי התעברות, לידה והזנה, הרי שעתה הן רק פועלות בתעשייה עתירת טכנולוגיה זו. שוב הן החומר, שהתרבות הטכנולוגית (גברית ברובה) מנהלת אותו.

שדה המחקר העוסק בשאלות אלה בישראל פורה תרתי משמע. ישראל היא חברה העסוקה באופן טורדני בענייני פריון ורבייה. ההיסטוריה היהודית, הדת היהודית וההלכה, כמו גם המחשבה הציונית, והקשריה הפוליטיים – סימנו את המשפחה היהודית, ואת העניין הדמוגרפי בנושאים פוליטיים. ממילא הממסד הדתי, הרפואי, השלטוני והחברתי, כמו גם המעגלים הפרטיים המשפחתיים והזוגיים-אישיים, מתעניינים בגופה של האישה וביכולות הרבייה שלה. עובדה זו הפכה את המקרה הישראלי למעניין במיוחד, והמריצה חוקרות ישראליות ואחרות לבדוק את הקשרים שבין טכנולוגיה, גלובליזציה, פוליטיקה, דת, משפט, צרכנות ופריון, בהקשר הישראלי ומן ההיבט הפמיניסטי. ביניהן ניתן למנות את: דלילה אמיר, מאירה וייס, סוזן סרד, סוזן קאהן, סיגל גולדין, לריסה רומניק, דנה וינברג, הילה העליון, ומימי יעקובי. קובץ מחקרים חדש בנושאים אלה, נמצא עדיין בתהליכי מחקר וכתובה, וגם הוא נוגע לנושאי פריון (נשים וגברים) סחר בביציות, ניהול הריון ולידה, הפריה חוץ גופית, פונדקאות וכד'. על מחקרים אלה שוקדות בין היתר: ליאורה בילסקי, מיכל נחמן, ציפי עברי, הלן גולדברג, צביה בירמן, ואלי תימן. המסקנות העולות מן המחקרים המגוונים של חוקרות אלה, מדדיקות את התיאוריות הארופו-אמריקאיות להקשרן המקומי ומאתגרות אותן. הן מתארות באופנים שונים את הקשר שבין הטכנולוגיות החדשות לעיצוב המגדרים בישראל, ומראות למשל כיצד הפלות, הפריה חוץ גופית, פונדקאות, ניהול הריון, ובדיקות גינקולוגיות – הינם אתרים עמוסי תובנות לפענוח הפוליטיקה החדשה של המינים, כמו גם הפוליטיקה והתרבות הישראלית במובניהן הרחבים יותר.

עם זאת, כדאי לזכור, כי מגמות התיעוש של טכנולוגיית האדם "הסינטיטי", מאפשרות את הגברת הטשטוש בין טבע לתרבות, ומאפשרות גם שינוי בסדרי המגדרים. הבחירה בעידן זה גדולה יותר, והיא שבויה כמו תמיד בצינוק החברתי. אם תיפתח דלת הצינוק הזו בזווית נדיבה יותר, יתכן ותחזור אלינו האפשרות הקדמונית המתוארת בפרק א' של ספר בראשית, בה יתהלך האדם בתצורתו האידיאלית האלוהית/אנושית, גברית/נשית - ככתוב: "ויברא אלוהים את האדם, בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם".

תמר אלאור

המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית.

¹ ברצוני להודות לאלי תימן ולתמי כץ פריימן על שקראו בטיטוט המאמר וסייעו לי לתקנו. תודות נוספות אני חבה לעמיתותי העורכות של קובץ זה.

² Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds). 1974. **Women Culture and Society**. Stanford California: Stanford University Press.

כותרת האסופה מתכתבת עם ספר שיצא ב-1971 על ידי האנתרופולוג Shpiro Harry ונחשב לסיכום קלאסי של תנובת המחקר בן הזמן באנתרופולוגיה. הספר שלו נקרא: Men, Culture and Society.³ עם התרחבות המחקר הפמיניסטי, חל גם שינוי ביחסן של החוקרות החדשות לתנובת המחקר של קודמותיהן. הן חזרו אליו רגועות יותר ומחויבות יותר, וקראו בו את מה שהפסידו הקריאות הראשוניות. מרגט מיד למשל, שמחקרה הוצאו מרשימות הקריאה של הקורסים הפמיניסטיים בשנות השבעים והשמונים, חזרה אליהם בראשית שנות התשעים. לצידה הופיעו עוד חוקרות מן המחצית הראשונה של המאה העשרים כמו אלינור ליקוק, אלסי קלוס, רות לנדס ואחרות. על חוקרות אלה ועל היסודות המהפכניים שהניחו להבנת החברה האנושית, ויצירת שיטות מחקר יצירתיות להבנתה, ראו בין היתר בחלק השני של הספר:

Behar Ruth, Gordon Deborah. (eds.) 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

⁴ Citation index המורה על כמות ההפניות לה זכה המאמר, מונה כ-475 כאלה המופיעות בתוך מאמרים אחרים. הפניות רבות נוספות נמצאות מן הסתם בתוך ספרים.
⁵ מושג זה שאלה אורטנר מסימון דה בובאר (ראו פרק...). היא מצינת בהערות השוליים הראשונה של המאמר שלה שהוא מוקדש לפילוסופיית הצרפתית.
⁶ בוודאי בתקופה שבה נכתב המאמר, ואף היום כאשר נקלעים לדיון בו לא כל המשתתפים בקיאים בספרות הפמיניסטית.

⁷ דיכוטומיה היא פיצול לשניים או חצייה, המעמידה שני עניינים נוגדים או הפוכים זה לזה. בינאריות היא שניוניות. עניין המושתת על כפל (כמו המתמטיקה הבינארית המושתתת על שתי ספרות בלבד). מחשבה בינארית מפלחת את עולם התופעות לשרשרות של דיכוטומיות, כלומר של ניגודים. אור וחושך, שמים וארץ, חיים ומוות וכד'.

⁸ על כך ראו: רביצקי רותי. 1999. **קוראות מבראשית**. תל אביב: ידיעות אחרונות.
⁹ על כך ראו מאמרי בתוך רביצקי לעיל "ספור בריאת האישה כמבוא לאנתרופולוגיה" עמ. 70-82.
¹⁰ על הפילוסופיית הצרפתייה סימון דה בובאר ראו פרק...

¹¹ שוב ראו מאמרי בקובץ קוראות מבראשית, וכן במאמר אלואר ושנהב. 2002. "על העיוורון: וקטסטרופות אחרות: בדיון, ממשות, ועבודה סוציולוגית". בתוך: סוציולוגיה ישראלית. כרך ד' מס 1. עמ. 193-208.

¹² Leacock, Eleanor. 1981. **Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross Culturally**. New York: Monthly Review Press.

¹³ Engels, Friedrich. 1972(1942). **The Origin of the Family, Private Property, and the State**. New York: International publishers.

¹⁴ הפונקציונליזם הינו זרם מרכזי בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה. בבסיסו נמצאת הנטייה להתייחס לחברה כאל אורגניזם בעל אברים הממלאים כל אחד את תפקידו. המחקר בודק תופעות חברתיות דרך השאלה "איזה תפקיד הן ממלאות". הביקורת על הפונקציונליזם טוענת בן היתר כי זו כגישה המסבירה הכול, כזרם המתקשה להתמודד עם שינוי וקונפליקט, ומכאן כעמדה שמרנית, בה המחקר משעתק את המצב החברתי בהסבריו, במקום לפרק אותו.

¹⁵ Rosaldo, Michelle Z. 1981. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. In: **Signs**. 5(3).pp.389-417.

¹⁶ "Gender Hegemonies". In: **Cultural Critique**, Winter 1989-90.pp.85-80.

כתיבתה של אורטנר בנושאי מגדר, מלווה את הקריירה שלה העוסקת בעצם בעניינים הקשורים לעבודתה בנפאל בקרב אנשי השרפה, לבודהיזם, מערכות סימבוליות, ומאוחר יותר, למצבו של מעמד הביניים בארצות הברית.

¹⁷ צלילים אלה מרמזים שלבד מעבודתו של וובר המוצגת כאן כהשראה, חדרו לשיח המדעי האמריקאי במהלך שנות השמונים העבודות של חוקרים וחוקרות צרפתיים (אורטנר מעדיפה בעיקר את הסוציולוג פייר בורדייה). שוב נוצר כאן דיאלוג אמריקאי אירופי שבו השיח האמריקאי נדרש להיפרם מבהירותו ומן החד משמעות שהוא נוטה אליה (יש ויאמרו פשטנות) לטובת טיעונים מעורפלים יותר ומורכבים יותר.

¹⁸ Williams, Raymond. 1977. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press.

¹⁹ Ortner, Sherry. 1996. **Making Gender**. Boston Mass: Beacon Press.

²⁰ עם התעצמות התנועות הפמיניסטיות במערב באמצע שנות השישים, ונוכחותן הרבה בקמפוסים, ניהלו נשים רבות מסלולים כפולים של חוקרת בעבודה, ופמיניסטית מחוצה לה. אלה התקשו להיפגש בעיקר בתחומי מדעי החיים, מתמטיקה וכד', ומקצועות יישומיים. בחלוף הזמן, ועם כניסת דור צעיר יותר של חוקרות, הלכו הפערים והצטמצמו. מחקרים פמיניסטים בביוגויה, הנדסה ואפילו בפיסיקה אינם עניין נדיר, אם כי בתחומים אלו עדיין ניכרת ההגמוניה הטרנס פמיניסטית.

²¹ אין בכך כדי לקבוע שהמחקרים הקודמים לא היו מכווני מעשה, או שלא שימשו גם הם השראה לפעילות חברתית פוליטית.

²² קבוצה של אנתרופולוגיות פמיניסטיות הקדישה לשניידר ספר שהתדיין עם משנתו בצורות שונות:

Yanagisako, Sylvia & Delaney Carol (1995). **Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis**. New York: Rutledge.

²³ Schneider, David. 1968. **American Kinship: A Cultural Account**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

²⁴ האנתרופולוגיה הבריטית נקראת למעשה אנתרופולוגיה חברתית, והיא מבקשת להבדיל עצמה מזו האמריקאית שיש לה מסורת של עירוב בין ארבעה תחומים: אנתרופולוגיה פיזית, לשונית, תרבותית, וארכיאולוגית. המסורת הבריטית, קרובה יותר לסוציולוגיה, וזו האמריקאית הייתה קרובה יותר לפסיכולוגיה, לינגוויסטיקה, ופולקלור. במהלך המחצית השנייה של המאה העשרים, רוב ההבדלים התמוססו, אם כי בתהליך הכשרתם של תלמידים לאנתרופולוגיה, עדיין מקבלים התלמידים האמריקאים, חינוך בסיסי בכל ארבעת התחומים בעוד שאלה באנגליה, לומדים רק את הצדדים החברתיים.

²⁵ Strathern, Marilyn. 1992. **After Nature: English Kinship in The Late Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁶ במבוא לספרה היא אומרת ששיטת עבודה זו היא "סקנדל מתודולוגי" מבחינת האנתרופולוגיה הנוהגת להסתמך על אתנוגראפיות, קרי תיאורים קרובים של חברות. הניתוח של מוצרי תרבות (ארטיפקטים), התפתח במחלקות ללימודי תרבות שצמחו בסוף המאה העשרים בעיקר באנגליה ואחר כך גם בארצות הברית, והיוו תחרות לאנתרופולוגיה. היום ניתן למצוא עירוב של שיטות מחקר, ואנתרופולוגים רבים עסוקים גם הם בניתוח סרטים, מסעות פרסום, אופנה וכד'.

²⁷ Sara Franklin, Celia Lury, Jackie Stacey. 2000. **Global Nature, Global Culture**. London: Sage Publication.

²⁸ Hall, Stuart. 1991. "The local and the global: globalization and ethnicity" in: Anthony D. King (ed). **Culture, Globalization and the World System**. London: Macmillan (pp.41-68)

²⁹ על כך ראו: נעמי קלין. 2002. בלי לוגו. תל אביב: הוצאת בבל. ספר חשוב זה, עוסק במהפכת המותגים ובהשפעתה הגורפת על סדר העולם. קליין טוענת בין היתר כי בזמן שהפמיניסטיות לחמו את מלחמת הזהויות בקמפוסים האמריקאים ובחזית העיתונות והתרבות, גנבו יצרני המותגים את העולם מאחורי גבן.

אלאור תמר. 1999. "ספור בריאת האישה כמבוא לאנתרופולוגיה" בתוך: רביצקי רותי. (עור).
קוראות מבראשית. תל אביב: ידיעות אחרונות. עמ. 70-82 .

אלאור תמר, ויהודה שנהב. 2002. "על העיוורון: וקטסטרופות אחרות: בדיון, ממשות, ועבודה
סוציולוגית". בתוך: **סוציולוגיה ישראלית**. כרך ד' מס 1. עמ. 193-208.

קלין, נעמי. 2002. **בלי לוגו**. תל אביב: הוצאת בבל.

רביצקי, רותי. 1999. **קוראות מבראשית**. תל אביב: ידיעות אחרונות.

Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds). 1974. **Women Culture and Society**. Stanford California: Stanford University Press.

Behar Ruth, Gordon Deborah .(eds.) 1995. **Women Writing Culture**. Berkeley:
University of California Press.

Engels, Friedrich. 1972(1942). **The Origin of the Family, Private Property, and the State**. New York: International publishers.

Franklin, Sara., Lury, Celia., Stacey, Jackie., 2000. **Global Nature, Global Culture**.
London: Sage Publication.

Hall, Stuart.1991. "The local and the global: globalization and ethnicity" in: Anthony D. King (ed). **Culture, Globalization and the World System**. London: Macmillan (pp.41-68)

Leacock, Eleanor. 1981. **Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross Culturally**. New York: Monthly Review Press.

Ortner sherry, 1974. "Is Female to Male as Nature to Culture". In: Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds). 1974. **Women Culture and Society**. Stanford California: Stanford University Press.

Ortner, Sherry.1989. "Gender Hegemonies". In: **Cultural Critique**, Winter 1989-90.pp.85-80.

Ortner, Sherry. 1996. **Making Gender**. Boston Mass: Beacon Press

Rosaldo, Michelle Z. 1981. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross- Cultural Understanding. In :**Signs**. 5(3),pp.389-417.

Schneider, David.1968. **American Kinship: A Cultural Account**. Englewood Cliffs,NJ: Prentic-Hall.

Shapiro Harry .1971. Men ,Culture and Society. London: Oxford University Press.

Strathern, Marilyn. 1992. **After Nature: English Kinship in The Late Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Raymond. 1977. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press.

Yanagisako, Sylvia & Delaney Carol (1995). **Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis**. New York: Routledge.