

אבלותו וחרונו של צייד ראשים  
(מתוך: תרבות ואמת)

רנאטו רוזאלדו (נ' 1941)

Renato Rosaldo, "Grief and a Headhunter's Rage," *Culture and Truth, The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press, 1989.

אם תשאלו בן אֵילונגוט (Ilongot) מביגד מצפון לוזון, פיליפינים, מדוע היא עורף ראשים של בני אדם, תשובתו תהיה קצרה, ומחסוג שהאנתרופולוג יתקשה להרהיב: היא יאמר שחרון, שהורתו באבלות, מכרית אותו להרוג בני אדם אחרים. הוא מכריו שהוא זקוק למקום שאליו יוכל "לשאת את כעסו". מעשה העריפה והשלכת ראשו של הקורבן מאפשרים לו, לטענתו, לתת פורקן לזעם שבאבלותו, ואולי אפילו להיפטר ממנו. ואף שתפקיד האנתרופולוג להנהיר תרבויות אחרות, שאלות נוספות אינן מצליחות לחשוף כל הסבר אחר להצהרתו התמציתית של אדם זה.<sup>1</sup> לדידו, אבלות, חרון וצייד ראשים הולכים בצייתא כעניין מובן מאליו. או שאתה מבין את זה או שלא. ולאמתו של דבר, במשך זמן רב ביותר פשוט לא הבנתי.

בעמודים הבאים ברצוני לדבר על הכיח התרבותי של דגשות.<sup>2</sup> הכוח הרגשי של מוות, למשל, נובע לאו דווקא מעובדה מיפשטת אכזרית אלא מהשבר המוחלט בקשר אינטימי כלשהו. הוא מתייחס לסוג הרגשית שאדם חווה כשנידע לו, למשל, שהילד שזה עתה נדרס על ידי מכונית אינו הילד של השכן אלא בנו. כדי להבין את החוויה הרגשית של אדם אי-אפשר לדבר על מוות באופן כללי, אלא חייבים להביא בחשבון את מיקומו בשדה היחסים החברתיים.<sup>3</sup>

ניסיוני להראות את הכוח הגלום בהצהרה מילולית כפשוטה עומד בניגוד למוסכמות האנתרופולוגיות המקובלות, המעדיפות להבהיר את התרבות באמצעות עיבוי הדרגתי של קודי משמעות סמליים. על פי רוב, מנתחי תרבות אינם משתמשים במונחים כ"כיח" אלא ב"תיאור גדוש", "דב־קוליות", "ריבוי משמעויות" (Polysemy), "עושר" ו"מרקם".

1 היישר מהפסקה הפותחת כריח שרוזאלדו כותב אנתרופולוגיה אחרת מזו של מרבית החברים בספר זה. ריב המקסטים האנתרופולוגיים מתבססים על גידל מדעי. המאמרים נכתבים כדיחות, כמעט תמיד בגוף שלישי. לעינת זאת, מאגר זה נכתב בקילוי של ניספר, יחלקי הגדיל בגוף ראשון ישנו. מעבר לכך, כבר בפתיחה רוזאלדו שילל, כך נראה, את האפשרות של הסבר אנתרופולוגי משמעותי לצייד הראשים של האֵילונגוט. הרעיון של כיח רגשי אינו הסבר. היא בא לחוק את הקביעה שתוארה אי הסבר ניספיים לצייד הראשים אינו אפשרי.

מושג הכוח, בין השאר, מערער את התפיסה האנתרופולוגית המקובלת שלפיה החשיבות האנושית הגדולה ביותר משוקעת ביער הסמלים העבות ושפרטים אנליטיים, או "עומק תרבותי", זהים להסבר משופר של תרבות או ל"ביאור תרבות". האם בני אדם באמת מתארים בצורה המפורטת ביותר את מה שהכי חשוב להם?<sup>2</sup>

### החרון שבאבלות של האילונגוט

הרשו לי לעצור לרגע ולהציג את האילונגוט, שבקרבם רעייתי המנוחה, מישל רוואלדו, ואני התגוררנו, ואותם חקרנו במשך 30 חורשים (1967-1969, 1974). הם מונים כ-3,500 נפשות ומתגוררים באזור הררי כ-150 קילומטרים צפונית-מזרחית למגילה, בירת הפיליפינים.<sup>3</sup> הם מתקיימים מציד צבאים וחזירי בר ומחקלאות בעל של גינות (לאחר ברוא-ושרפה) של אורז, בטטה, מניוק (manioc) וירקות. לאילונגוט יחסי שארות דו-צדדיים. לאחר הנישואים, הוזג הצעיר עובר להתגורר בבית הורי הכלה או בבית הצמוד לו. היחידה החברתית הגדולה ביותר, קבוצת מוצא מקומית בעיקרה הקרויה בֶּרְטָאן (Bertan), באה לידי ביטוי בעיקר במקרים של סכסוכים. בעיני עצמם, שכניהם והאתנוגרפים שלהם, ציד ראשים הוא המנהג התרבותי הבולט ביותר של האילונגוט.

כאשר האילונגוט סיפרו לי - לעתים תכופות - כיצד החרון שבאבל יכול להניע אנשים לצוד ראשים, פטרתי את הסבריהם התמציתיים כפשוטים מדי, דלילים, סתומים, לא סבירים, סטריאוטיפיים, ובכל מקרה לא משביעי רצון. מן הסתם ערכתי השוואה נאיבית בין אבלות לעצב. אין ספק שלא עמד לרשותי ניסיון אישי שיאפשר לי לדמיין את החרון העז שהאילונגוט מפתחים, לטענתם, באבלותם. אי-יכולתי לתפוס את עוצמת הכעס המתעוררת באבלות גרמה לי לחפש מישור ניתוח אחר שיניב הסבר עמוק יותר ללהיטותם של גברים מבוגרים לצוד ראשים.<sup>3</sup>

2 אוכור המושגים של תיאור גדוש ורב-קוליות מצביע במיוחד על קליפורד גירץ (Geertz) וויקטור טרנר (Turner). ההבדל החשוב בין רוואלדו לגירץ עולה משתי הפרשנויות האפשריות השונות לסיפור הבא שמספר גירץ: "יש סיפור הודי - אני לפחות שמעתי אותו כסיפור הודי - על אנגלי אחד, שסיפרו לו שהעולם ניצב על כן המונח על גב של פיל העומד על שריון של צב. שאל האנגלי (יכול להיות שהוא היה אנתרופולוג; ככה הם מתנהגים): 'ועל מה עומד הצב?' ענה ההודי: 'על צב אחר.' 'והצב ההוא?' הקשה האנגלי. 'אה, סאהיב, ענה ההודי, מתחת לאותו צב יש צבים עד למטה'."

גירץ ממשיך וכותב ש"במהותו, ניתוח תרבות אינו מושלם" - כלומר תמיד יש עוד מישור של משמעות. אפשר גם לפרש את המשל כאומר שאין משמעות זולת זו שבאה לידי ביטוי. יש רק צבים ושום דבר מעבד לזה. נראה שהפרשנות השנייה היא זו שרוואלדו היה מעדיף.

3 רוואלדו ומחברים פוסט-מודרניים אחרים שותפים לעיסוק ניכר בעמדה המיוחסת. במדעי החברה, ההכרה בעמדה כמיוחסת היא הכרה באמינות של סוגי הסבר מסוימים ואי-הכרה באמינותם של הסברים אחרים. הפוסט-מודרניסטים טוענים שמדעי החברה המערביים ייחסו אמינות מיוחדת לסוג ניתוח מסוים: זה המבוסס על מודל המרעים המדויקים. בכל שהסבר קרוב יותר למודל זה, כך המידע שהוא מניב "אמתי" יותר, וכך גם רבה יותר יוקרתו של התחום המשתמש במודל זה.

נדרשו כ־14 שנים, שחלפו מאז הפעם הראשונה שתיעדתי את ההצהרה התמציתית של האילונגוט לגבי אכלותו וחרונו של צייד הראשים, כדי שאתחיל לתפוס את כוחו האדיר של החרון שבאכלות. במשך שנים חשבתי שביאור מילולי רב יותר (שלא הוצע לי) או מישור ניתוח אחר (שחמק ממני) יוכלו להסביר טוב יותר מה מניע גברים מבוגרים לצוד ראשים. רק אחרי שהעמדה שלי עצמי עברה שינוי בעקבות אובדן נוראי שחוויתי יכולתי לתפוס טוב יותר שגברי האילונגוט מתכוונים בדיוק לדבר שהם אומרים כשהם מתארים את החרון שבאכלות כמקור השתוקקותם לערוף ראשי אדם. אם מקבלים את הצהרתם כפשוטה ומתייחסים למלוא כובד משקלה, היא חושפת דבות לגבי הדבר המניע את הגברים המודקנים הללו לצוד ראשים.

במהלך מאמצי למצוא הסבר "עמוק" יותר לצייד ראשים, בחנתי את תיאוריית החליפין (exchange theory), אולי כי היא הופיעה באתנוגרפיות קלאסיות רבות. באחד מימי 1974 הסברתי את מודל החליפין האנתרופולוגי לזקן מבני אילונגוט בשם אינסאן. מה דעתו, שאלתי, על הרעיון שצייד ראשים נובע מהאופן שבו מוות אחד (הקורבן שראשו נערף) מבטל מוות אחר (של קרוב משפחה). ארשת תמליחה עלתה על פניו, המשכתי ואמרתי שהנרצח שראשו נערף החליף במותו את קרוב המשפחה, ו"הביא לאיזון חשבונאי". אינסאן הרתר רגעים אחדים והשיב שהוא מניח שיש מי שיכול לחשוב ככה (הימור בטוח, כיוון שזו עתה חשבת כך), אלא שהוא ובני אילונגוט אחרים בכלל לא בכיוון הזה.<sup>4</sup> נוסף על כך, גם בטקסים, דברי דהב, שידים או שיחות חולין לא נמצאו ראיות עקיפות התומכות בתיאוריית החליפין שהצעת.<sup>1</sup>

בדיעבד אפוא ניסיוני לאכוף את תיאוריית החליפין על היבט מסוים בהתנהגות של האילונגוט נראה עלוב.<sup>5</sup> נניח שהייתי מגלה את הדבר שחיפשתי. אמנם לתפיסה של מאון חשבונאי יש רהיטות אלגנטית מסוימת, אך נוכל לתהות כיצד "רוגמה למדנית" כזאת יכולה להניע מישהו לחסל אדם אחר תוך סיכון עצמי.

ניסיון חיי עדיין לא צייד אותי באמצעים להבנת החרון שעלול להתלוות לאובדן קשה. מסיבה זו גם לא יכולתי להעריך כראוי את בעיית המשמעות הקשה שנכפתה על האילונגוט ב־1974. זמן קצר אחרי שפרדיננד מרקוס [Marcos, נשיא הפיליפינים. המערכת] הכריז ב־1972 על משטר צבאי, הלכו שמועות בקרב האילונגוט שהעונש החדש על ציד ראשים

4 ההסבר ה"עמוק יותר" של ציד ראשים שרוואלדו ניסה למצוא היה סוג של חשבונאות המבוססת על חוק טבע (כאן, נוסחה מתמטית, מוות אחד מבטל מוות אחר). אך כשרואלדו מתאר את המודל הזה לאילונגוט הוא נתקל בבעיה: גם אם התיאוריה מסבירה לכאורה התנהגות נצפית, כיצד יכול רוואלדו לייחס לה כוח הסברי כאשר עצם הרעיון זר לאילונגוט עצמו?

5 במובנים מסוימים, הרעיון של עמדה מיוחסת הוא ניסוח מתורש של דיכטומיית האמיק־אטיק. שורש מרכזי של ההגות הפוסט־מודרנית נעוץ במדע התרבות ובאנתרופולוגיה הקוגניטיבית, אך יש הבדל בולט בין האנתרופולוגיה הפוסט־מודרנית לבין מדע התרבות. הדיונים המוקדמים בסוגיית האמיק־אטיק עסקו בעליונותה של אחת העמדות ביחס לעמדה האחרת. הפוסט־מודרניזם מתמודד עם האינטרסים הספציפיים והמיצוב [תלות המבט במצב. המערכת], הן של האנתרופולוג הן של האינפורמנט. רוואלדו אינו מצליח להכין את האילונגוט, כי הוא מנסה, בין השאר, לאכוף על מושאי מחקרו מודל מדעי מערבי.

החשיבות  
או "עומק  
באמת

רוואלדו,  
כ־3,500

בירת  
(לאחר

שארות  
בבית

הקרובה  
שכניהם

להניע  
תומים,

השוואה  
יין את

הכעס  
ישותם

טרנר  
ד הבא  
דרו לו  
א היה  
הקשה

אעות.  
דבר

הכרה  
רים.  
זה:  
"תני"

הוא מוות בידייה. גברי השבט החליטו לרחות את קיום המנהג לתקופה מסוימת. בעבר, כאשר ציד הראשים לא התאפשר, האילונגוט הניחו לזעמם להתפוגג, כמידת האפשר, בחיי היום יום. ב־1974 הייתה להם אפשרות אחרת; הם שקלו להצטרף לכנסייה האוונגליסטית, כאמצעי התמודדות עם אבלותם.<sup>6</sup> קבלת הדת החדשה, אמרו הבריות, משמעה נטישת המסורות הקדומות, כולל ציד ראשים. קבלת הדת החדשה גם תשכך במשהו את ייסורי האבל, כיוון שכעת יוכלו להאמין שהנפטרים עזבו לעולם טוב יותר. הם כבר לא יאלצו להתמודד עם הסופיות האיומה של המוות.

באותה עת, עוצמת הדילמה של בני האילונגוט לא הייתה מחוורת לי. גם כאשר תיעדתי בדייקנות את טענותיהם לגבי האבל והצורך להיפטר מכעסם, פשוט לא תפסתי את כובד הדברים. ב־1974, למשל, כאשר מישל דעייתי ואני התגוררנו בקרב האילונגוט, נפטר תינוק בן שישה חודשים, כנראה מדלקת ריאות. בצהרי אותו יום ביקדנו אצל האב ומצאנו אותו מוכה הלם. "הוא התייפח ובהה בעיניים אדומות בשמיכת הכותנה שכיסתה את התינוק." ייסוריו של אותו אדם היו עזים, כיוון שזה היה הילד השביעי שאיבד. שנים ספורות לפני כן מתו שלושה מילדיו, זה אחר זה, בתוך ימים. באותה עת המצב הכללי היה לא ברור, כיוון שהבריות דנו באפשרות של התנצרות (וויתור אפשרי על עריפת ראשים) ובו־בזמן ביטאו איבה כלפי אנשי השפלה (ושקלו פשיטות של עריפת ראשים אל העמקים שמסביב).<sup>7</sup>

בימים ובשבועות הבאים, אבלותו של אותו אדם הניעה אותו לנהוג בדרך שלה לא צפיתי. זמן קצר לאחר מותו של התינוק, האב התנצר. הסקתי מכך – אמנם מהר מדי – שהאיש האמין שהדת החדשה תוכל איכשהו למנוע מקרי מוות נוספים במשפחתו. כאשר חיוותי דעה זו בפני ידיד מבני האילונגוט, הוא גער בי ואמר שלא הבנתי את הנקודה: האיש המיר את דתו לא כדי להתכחש למוות הבלתי־נמנע אלא כאמצעי התמודדות עם יגונו. עם השתדרות המשטר הצבאי, ציד הראשים כבר לא בא בחשבון כאמצעי של פורקן חרון ובאופן זה של הפחתת יגון. לו המשיך באורח חייו כבן אילונגוט, ייסורי אבלותו היו פשוט קשים מנשוא.<sup>8</sup> התיאור שלי מ־1980 נראה כעת הולם כל כך שאני תוהה איך כתבתי את המילים הללו בלי שהיה מחוור לי עד כמה השתוקק אותו אדם לתת פורקן לזעמו.

6 האנתרופולוגיה הפוסט־מודרנית ניוונה גם ממדע התרבות, אך יש הברלים חשובים רבים בין השניים, שאחד מהם מודגם כאן. מדעני התרבות הבינו את התרבות כתבנית מנטלית שכמעט לעולם אינה משתנה. בעבור הפוסט־מודרניסטים, התרבות תלויה תמיד בהיסטוריה. פעולותיהם של יחידים וגוירת משמעויות בתוך תרבויות אינן ניתנות להסבר ללא התייחסות לנסיבות חברתיות־היסטוריות ספציפיות.

7 הדגש ההיסטורי של האנתרופולוגיה הפוסט־מודרנית הוא פרי השפעה של המרקסיזם, במיוחד כפי שפירשו אותו האנתרופולוגים המרקסיסטים והפוליטיקאים הרדיקלים של שנות השישים והשבעים בצרפת (כאשר רוב הפוסט־מודרניסטים היו בעיצומם של לימודיהם לתואר שני). המרקסיסטים, כמוכן, רואים תרבות כחלק מתהליך היסטורי שעתיד להסתיים בקומוניזם. הפוסט־מודרניסטים אינם רואים קץ היסטורי כלשהו, אך סבורים שפעולת התרבות תלויה בנסיבות היסטוריות. כך למשל, חשיבות קריטית נודעת לעוברת שהסיפור מתרחש ב־1974, כאשר ציד ראשים נאסר בחוק והנצרות האוונגליסטית הציעה עצמה לאילונגוט בחלופה.

אירוע נוסף הבליט עוד יותר את אייכולתי להבין את החרון האצור באבל של האילונגוט. באותו אירוע, הפצירו ידידים בני אילונגוט במישל רעייתי ובי להשמיע הקלטה של חגיגת ציד ראשים שבה נכחנו כחמש שנים קודם לכן. כאשר השמענו את ההקלטה נשמע קולו של גבר מתרברב - אדם שנפטר בשנים שחלפו מאז - ומיד הורו לנו הנוכחים לכבות את מכשיר ההקלטה. מישל רעייתי דיווחה על השיחה המתוחה שהתפתחה.<sup>8</sup>

אינסאן עצר את דיבורו והאולם שוב היה חרור אווירה מחושמלת, טמידה. הנוכחים הזדקפו במקומם, והכעס שלי הפך למתח ולמשהו דומה לפחד כאשר ראיתי שעניו של אינסאן נעשות אדומות. טוקבו, בן אילונגוט ו"אחיו" של רנאטו, שיסע את הדממה המתוחה ואמר שהוא יכול להבהיר את הדברים. הוא אמר שמכאיב להאזין לחגיגת ציד ראשים כאשר הנוכחים יודעים שלעולם לא יחגגו זאת שוב. במילים שלו, "השיר שואב אותנו, צובט את לבנו, מזכיר לנו את הדוד שמת." ושוב: "היה טוב יותר לו קיבלתי את אלוהים, אך בלבי אני עדיין אילונגוט; וכשאני שומע את השיר כואב לי הלב כי אני חייב להביט על הרווקים הלא-גמורים, שאני יודע שלעולם לא אוביל אותם לערוף ראש." ואז וואגאט, אשתו של טוקבו, אמרה לי במבט עיניה שכל שאלותי מכאיבות לה, ואמרה במילים, "כעת עזבו אותנו, לא די בכך? אפילו אני, אישה, לא מסוגלת לסבול את מה שאני מרגישה בלבי."<sup>9</sup>

מהעמדה הנוכחית שלי, ברור שהקלטת של המנוח המתרברב עוררה תחושות אבל קשות, ובמיוחד חרון ודחף לערוף ראשים. באותה עת הרגשתי רק דאגה מסוימת, וחשתי במעורפל את עוצמת הרגשות שחוו אינסאן, טובקו, וואגאט והנוכחים האחרים. הדילמה של האילונגוט נולדה ממערך של נוהגים חברתיים. כשאלה נחסמו, הם נאלצו לחיות עם ייסוריהם.<sup>9</sup> הפסקת ציד הראשים חייבה הסתגלות מכאיבה לצורות התמודדות אחרות עם החרון המתפתח באבל. אפשר להשוות זאת לאיסור על קיום טקסים, העלול לחולל חרדה.<sup>10</sup> במקרה של האילונגוט, כיוון שהם מאמינים שבהשלכת הראש הכרות הם נפטרים מכעסיהם, הרי שאם לא מתאפשר להם לבצע את הטקס הדבר

8 מובאה ארוכה זו, הלקוחה כנראה מיומן השדה, אופיינית לסגנון הפוסט-מודרני החושפני. ידע וחשוקה (Knowledge and Passion, 1980), שכתבה מישל רוואלדו מרכה להתבסס על מובאות כאלה. באתנוגרפיות מסורתיות, המידע מהשדה מוצג באורח מדעי ומפושט. שמות מוזכרים לעתים נדירות; אדרבא, במקרים מסוימים נעשה מאמץ רב להקפיד על האנונימיות של הדובר. כאן קורה ההפך. כיוון שכל הידע תלוי במצבם של המשקיפים והאינפורמנטים, יש חשיבות מכרעת לשאלת זהותו של הדובר. 9 היבט נוסף שהפוסט-מודרניות ספגה מהמרקסיזם הוא הרגש על קונפליקט. הפונקציונליסטים ומדעני התרבות חיפשו אחר מערכות שיש בהן תואם לוגי. הפוסט-מודרניסטים מאמינים שהחברה נגועה בקונפליקטים בין קבוצות חברתיות (כאן, הקונפליקט בין הממשלה לבין האילונגוט) או בין תיאוריה לבין פרקטיקה (והדוגמה הקלוויניסטית להלן). הסתירות אינן חריגה ממצב נורמלי המוסדר בחברה המתפקדת בצורה חלקה, אלא מרכיב בסיסי בכל מערכת חברתית.

ימת. בעבר, אפשר, בחיי וונגליסטיים, מעה נטישת את ייסורי לא יאלצו

גם כאשר לא תפסתי האילונגוט, ו. אצל האב נה שכיסחה איבר. שנים הכללי היה פת ראשים) אל העמקים

ך שלה לא יחר מדי - ותו. כאשר ת הנקודה: וודדות עם של פורקן בלותו היו יך כתבתי ועמו.

יין השניים, נה משתנה. משמעויות

מיוחד כפי והשבעים, כמובן, רואים קץ ת קריטית וית הציעה

מהווה בעיה מבחינתם. אדרבא, הבעיה הקלאסית של משמעות באתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) של מקס ובר (Weber, 1864-1920)<sup>10</sup> היא מסוג זה בדיוק.<sup>11</sup> במישור הלוגי, התורה הקלוויניסטית של גזרה קדומה נראית ללא רבב: אלוהים בחר את הנבחרים, אך בני תמותה לעולם אינם יכולים להבין את בחירתו. אלה המאמינים בגאולה תופסים בקלות את מושג הגזרה הקדומה, בדיוק כפי שהם מתקשים לשאת אותה בחיי היום יום (אלא אם כן מדובר ב"עילוי דתי"). בעבור הקלוויניסטים והאילונגוטים, בעיית המשמעות טמונה במעשה, לא בתיאוריה. הדילמה של שתי הקבוצות כרוכה בצורך המעשי לחיות עם האמונות, ולא בתהייה הלוגית הנובעת מתורה סתומה.

### כיצד מצאתי חרון באבלות

אחד הדברים המכבידים על מבוא זה נוגע לקביעה שנדרשו לי כ-14 שנים לתפוס את מה שהאילונגוט סיפרו לי על אבלות, חרון וציד ראשים, בכל אותן שנים עדיין לא הייתי במקום שבו הייתה מחוורת לי עוצמת הכעס האפשרית באבל, וכעת אני שם. אני מהסס לערב את ענייני האישי ברוח זה, הן לנוכח הטאבו של ה"קפיטליזם" הן לנוכח הפרתו התכופה במאמרים אופנתיים ששזורים בהם פילוסופיה אירופית וקטעים אישיים. אם החטא הקלאסי של האתנוגרף היה שהחליק בבלי דעת מהאידאל של ריחוק לאדישות בפועל, הרי הרפלקס הנוכחי הוא נטייתו של הכותב המלא בעצמו לשכוח לגמרי מקיומו של האחד שתדברתו שונה. על אף הסיכון הכרוך בדבר, כאתנוגרף חובה עלי לערב את עצמי בדיון כדי להבהיר היבטים מתודולוגיים מסוימים.<sup>11</sup>

המושג המרכזי להלן הוא זה של הסובייקט הממוצב והממוצב-מחדש (positioned and repositioned). בהליך פרשני שגרתי, על פי המתודולוגיה ההרמנויטית (פרשנית), אפשר לומר שהאתנוגרפים ממצבים את עצמם מחדש בשעה שהם מנסים להבין תרבויות אחרות. האתנוגרפים מתחילים את המחקר כשהם מצוידים במערך שאלות, משנים אותן במהלך החקירה, ובסופו של דבר מוצאים את עצמם עם שאלות שונות מאלה שעמן החלו. במילים אחרות, כאשר שאלות החוקרים זוכות לתשובות מפתיעות, הם נדרשים לשנות את

10 לספרו של ובר נודעה השפעה עצומה על האנתרופולוגיה והסוציולוגיה. כספר זה טען ובר שהאמונות שהתגבשו כהשפעת התיאולוגיה הקלוויניסטית, ובמיוחד אינדיבידואליזם ומוסר עבודה, תרמו ישירות לעליית הקפיטליזם.

11 הנקודה המרכזית כאן היא שהדיווח תלוי בעמדתו של האתנוגרף, כלומר בנקודת המבט שממנה הוא משקיף על החברה ומנתח אותה. עמדת האתנוגרף תלויה, בתורה, בניסיון חייו ולא דווקא נגזרת מיישום שיטתי של שיטה מדעית כלשהי. הגזרה הלוגית מרעיון זה היא שאתנוגרפיות פוסט-מודרניות נוטות להיות אינטרוספקטיביות ביותר; הן הופכות לסיפורים על חוויותיו של האתנוגרף. הנושא של עבודות אלה הוא על פי רוב האתנוגרף המבין טוב יותר את עצמו ואת בני האדם שהוא מתגורר עמם. במקום לכתוב דוחות אנתרופולוגיים רגילים, הפוסט-מודרניסטים כותבים על תהליך הביצוע של עבודת השדה. אמנם רוואלדו מבקד את האתנוגרפיות המפריזות במעשה זה, אך הוא הולך בדרך זו בעצמו.

שאלותיהם ע  
דרכם. גישה  
הודות לקליפ  
בדרך כלל  
מלאכתם באנ  
האתנוגרפית,  
אדם אינו יכ  
(Kluckhohn)  
פסיכואנליזה,  
המקובלת: ק  
רחבה בתחומ  
החטא הכפול  
אמנם הג  
לנסות ולהת  
שהשלים את  
של הכנות ע  
שלנו לעולם  
המוכנים לדע  
דוברי שפה ע  
מכירים במג  
שהאילונגוט

12 בשנות הש  
והאתרופו  
הכתיבו או  
לשחזור, ו  
החיים של  
בעלות תו  
מאמינים י  
13 רוואלדו ו  
עליו להח  
אישיים נ  
גם באתנ  
Pritchard  
אדמת הנ  
שלו. כאן  
המיצוב ע  
לכן אינו  
הוא מבין

שאלותיהם עד שההפתעות או התפוקות השוליות פותחות ומרמזות על כך שהגיעו לקצה דרכם. גישה פרשנית זו באה לידי ביטוי רהוט באנתרופולוגיה ואף השפיעה על התחום הודות לקליפורד גירץ (Geertz, 1926-2006).

בדרך כלל המתודה הפרשנית מבוססת על ההנחה, שאתנוגרפים מוכשרים לומדים את מלאכתם באמצעות הכנות מקיפות ככל האפשר. כדי ללכת בנתיב העקלקל של החקירה האתנוגרפית, נדרשים האתנוגרפים לידע תיאורטי מקיף ולדגישות רבה. בסופו של דבר, אדם אינו יכול לצפות מראש מה ממתין לו בשדה. אנתרופולוג ידוע, קלייד קלקהון (Kluckhohn, 1905-1960), אפילו המליץ על חניכה כפולה: קודם כול המסע המפרך של פסיכואנליזה, ואחריו החניכה של עבודת השדה. מכל מקום, נראה שבדרך כלל זו ההשקפה המקובלת: קיום תנאים מקדימים אלה יבטיח לכאורה אתנוגרפיה סמכותית. השכלה כללית רחבה בתחומים מגוונים וניסיון חיים רבי-גוני לצד מודעות עצמית מביסים לכאורה את החטא הכפול של בורות וחוסר רגישות.<sup>12</sup>

אמנם הגישה הרוגלת בהכנות, בידע ופְּרָגְיִשׁוּת מעודרת הערכה, אך ראוי לאדם לנסות ולהתנער מן הניבוחות הכוזבת שהיא עלולה לעורר. באיזה שלב יכול אדם לומר שהשלים את הכנותיו או את ניסיון חייו? אתנוגרף שיתייחס ברצינות רבה מדי לגישה זו של הכנות עלול לפתח ביטחון עצמי כוזב, טענה סמכותית לוודאות וסופיות שהניתוח שלנו לעולם לא ישיג. כל הפרשנויות זמניות; הן מוצעות על ידי סובייקטים ממוצבים, המוכנים לדעת דברים מסוימים ולהתעלם מאחרים.<sup>13</sup> גם כאשר הם רחבי ידיעה, רגישים, דוברי שפה על בורייה, ומסוגלים לנוע בקלות בעולם תרבותי זר, אתנוגרפים טובים עדיין מכירים במגבלותיהם, והניתוח שלהם תמיד חלקי. לי עצמי החלה להתחזר עוצמת הרגשות שהאילונגוט סיפרו לי עליהם דרך אובדני, ולא דרך הכנה שיטתית כלשהי לעבודת שדה.

12 בשנות השישים, השקיעו אנתרופולוגים חלק ניכר מזמנם במתודולוגיה של איסוף מידע. מדעני התרבות והאנתרופולוגים הקוגניטיביים, בתגובה לחוסר המוכנות של רוב החוקרים המכצעים עבודת שדה, הכתיבו אופני הכשרה וראיונות מובנים ביותר, מהסוג של ריבוב מבוקר, בניסיון להפיק תוצאות הניתנות לשחזור, בעלות תוקף מדעי. אך אם האנתרופולוגיה היא פרשנות של תרבות, הרי היא תלויה בניסיון החיים של האנתרופולוג; לעולם אין די בהכשרה, ולעולם לא ניתן להשיג תוצאות הניתנות לשחזור, בעלות תוקף מדעי. הפוסט-מודרניסטים מתעקשים על הכשרה טובה בשפות ובאתנוגרפיה, אך הם אינם מאמינים שכישורים אלה יניבו אנתרופולוגיה מדעית.

13 רוואלרו טוען שהפרשנות משתנה בהתאם למיצוק. כדי להבין את ציד הראשים של האילונגוט, היה עליו להתנסות קודם לכן באובדן ובאלות. בפסקה זו ובהמשך, הוא מתאר אותן התנסויות. גילויים אישיים נדירים מאוד באתנוגרפיה מסורתית, אך הם נעשו שכחים בדוחות אתנוגרפיים בני-זמננו. אך גם באתנוגרפיה המסורתית מבליח לעתים האתנוגרף המבצע עבודת שדה. אוונס-פריצ'רד (Evans-Pritchard, 1902-1973), במבוא להנואר (The Nuer, 1940), מספר על ההתנסות האישית שלו עם אדמת הנואר והקושי שלו לחיות שם. עם זאת, הקורא אינו למד דבר על הרקע שלו או על חיי המשפחה שלו. כאן, ובהמשך, רוואלרו נוגע בהתנסויות אישיות כל כך, שהן גורמות לקורא חוסר נוחות ובגלל המיצוב שלנו, מישל רוואלרו היא דמות אמיתית כעברוננו, ואילו אותו דוד אילונגוט מנוח שתוזכר קודם לכן אינו כזה. ההבדל הוא, שאוונס-פריצ'רד לא חשכ שלדקע שלו יש השפעה מכרעת על האופן שבו הוא מבין את הנואר. רוואלרו משוכנע שרק החוויות האישיות שעבר מאפשרות לו להבין את האילונגוט.

יוסטטנטית  
ל מקס ובר  
לוויניסטית  
תחם לעולם  
זושג הגורה  
בר ב"עילוי  
בתיאוריה.  
ייה הלוגית

פוס את מה  
לא הייתי  
אני מהסס  
כח הפרתו  
אם החטא  
פועל, הרי  
של האחר  
עצמי בדיון

positioned  
(פרשנית),  
תן תרבויות  
שנים אותן  
עמן החלו.  
לשנות את

ד שהאמונות  
זרמו ישירות  
שממנה הוא  
יוקא נגזרת  
מורדניות  
הנושא של  
תגורר עמם.  
ע של עבודת  
עו בעצמו.

התחלתי להבין אובדן חמור ב־1970 עם מותו של אחי, זמן קצר לאחר יום הולדתו ה־20. תוך הזדהות עם ייסורי אבי ואמי רכשתי תובנה מסוימת לגבי הטראומה של הורה שאיבד ילד. תובנה זו הייתה משוקעת בדיווח שלי - שהוזכר בקצרה לעיל - על תגובתו של גבר בן האילונגוט על מות ילדו השביעי. בהיבט, אבלי היה פחות בהרבה מזה של הורי ולכן לא יכולתי או להבין את עוצמת החרון המשוקע באבלות זו. העמדה הקודמת שלי דומה מאוד, מן הסתם, לזו של רבים בתחום. צריך להבין שהיתרונות והחסרונות של הידע האנתרופולוגי נובעים מהגיל הצעיר יחסית של החוקרים, שרובם לא התנסו באובדן קשה, ולכן לא חשו על בשרם בעוצמה ההרסנית העזה של אובדן בן/בת זוג רבי־שנים.

ב־1981 מישל רעייתי ואני התחלנו בביצוע עבודת שדה בקרב בני איפוגאו (Ifugao) בצפון ליוון, פיליפינים. ב־11 באוקטובר באותה שנה, היא הלכה בשביל לאורכו של צוק תלול עם שני מלוויים מבני האיפוגאו, איבדה את שיווי משקלה ונפלה לנהר הקוצף מגובה של כ־22 מטרים. ברגע שנמצאה גופתה פרץ בי החרון. איך היא יכלה לנטוש אותי? איך היא נפלה כמו מטומטמת? ניסיתי לבכות, התייפחתי, אך החרון חסם את הרמעות. כעבור חודש כמעט תיארתי רגע זה ביומני: "הרגשתי שאני בסיוט. העולם סביבי התרחב והתכווץ, עלה וירד, באופן חזותי וכפי שחשתי בבטני. ידחתי למטה וראיתי שם קבוצה של גברים, כשבעה או שמונה, עומדים ללא נייע, שותקים. התנשמתי והתייפחתי, אך ללא דמעות." חוויה דומה, כמה שנים קודם לכן ביום השנה הרביעי למותו של אחי, לימדה אותי לזהות יפחות־התנשמות אלה ללא דמעות כסוג של כעס. מאז, כעס זה, בצורות שונות, חלף בי בנסיבות רבות, ונמשך שעות ואפילו ימים. טקסים עלולים לעורר תחושות כאלה, אך פעמים רבות יותר הם מתעוררים מתזכורות בלתי־צפויות (כגון המפגש המערער של האילונגוט עם קולו של דודם המנוח במכשיר ההקלטה).

למען הסד אי־הבנות - לא נכון לצמצם את האבל לכעס, לא בעבורי ולא בעבור הזולת.<sup>14</sup> מצבים רגשיים־גופניים עוים חלפו בי, לעתים בנפרד ולעתים יחדיו. התנסיתי בכאב העמוק והנוקב של עצב כמעט בלתי־נסבל, בצינה החיוורת של היווכחות בסופיות המוות, הרעד המתחיל בבטן והמתפשט בכל הגוף, קינת המתאבל שהחלה כמו מעצמה, והתייפחויות ובכי תכופים. אולם כיוון שתכליתי הנוכחית היא עיון בהבנות הקודמות של ציד הראשים של האילונגוט, ולא סקירה כללית של אבל, אני מתמקד בחרון ולא בתחושות האבלות האחרות.

טקסטים באנגלית חייבים להדגיש במיוחד את החרון שביגון. אמנם פסיכולוגים המתמחים באבלות מעורדים דרך קבע את האבלים להיות מודעים לכעסם, אך התרבות האנגלו־אמריקנית של המעמד הבינוני העליון נוטה להתעלם מהחרון שאובדן קשה עלול לעורר.<sup>14</sup> הפרדוקס הוא, שמן המוסכמות בתרבות הוא להכחיש על פי רוב את החרון

14 ההבנות של רוואלרו מעוצבות לא רק על ידי התנסויותיו האישיות אלא גם על ידי תרבותו. כאן הוא מצביע על האופן שבו בני "המעמד הבינוני העליון בתרבות האנגלו־אמריקנית" מבינים עצב. מניע מרכזי באנתרופולוגיה הפרשנית הפוסט־מודרנית הוא ביקורת חכרתית. בעבור הפוסט־מודרניסט, האנתרופולוגיה מומנת אפשרות להתכונן ולנתח את החברה שלנו לא פחות מכפי שהיא מומנת אפשרות



שביגון - ובה בעת הפסיכולוגים מעודדים את חבריה של קהילת האבלים הסמויה מהעין לדבר בפרטנות על החרון שאובדנם מעורר בהם. מותו של אחי, בשילוב עם הדברים שלמדתי מהאילונגוט על כעס (בעבורם, מדובר במצב רגשי שאינם מכחישים אותו אלא מפגינים אותו בפומבי) אפשר לי לזהות מיד את תחושת החרון.<sup>15</sup>

בין החרון שלי לחרון של האילונגוט קיימת חפיפה: המדובר בשני מעגלים, שבחלקם חופפים ובחלקם נפרדים. הם אינם זהים. לצד קווי דמיון בולטים, הבדלים חשובים בנימה, בצורה תדבורתית ובהשלכות אנושיות מבדילים את ה"חרון" המפית חיים באבל שלי ושלם. כך למשל, הפנטזיות הציריות שלי, על סוכן ביטוח שמסרב להכיר במותה של מישל כתאונת עבודה לא גרם לי להרוג אותו, לערוף את ראשו, ולחגוג אחר כך. בכותבי זאת, אני מדגים את הזהירות המתודולוגית של הדיסציפלינה נגד ייחוס נמהד של קטגוריות התפיסה והחוויות של הכותב לחברי תרבות אחרת. מכל מקום, אזהרות מסוג זה נגד תפיסות שטחיות של הטבע האנושי וקאנוניברסלי עלולות להרחיק לכת, ולהתגבש לכלל אמונה לא פחות מוזיקה, שפרט לבני הקבוצה שלי, כל שאר האנושות זרה לי. נוכל לקוות ליישב את ההכרה בקיום הבדלים אנושיים רחבי היקף עם האמת הצנועה, שכל שתי קבוצות של בני אדם כוללות מכנים משותפים מסוימים.

כשבוע בלבד לפני שהשלמתי את הטיוטה הראשונית לגרסה הקודמת של מבוא זה, מצאתי שוב אותה רשומה ביומני, שנכתבה כשישה שבועות לאחר מותה של מישל, ושבה נדרתי לעצמי שאם אחזור לכתוב אנתרופולוגיה וכאשר אעשה זאת, "אכתוב על אבלותו וחרונו של צייד ראשים..." היומן עסק באופן מקיף יותר במוות, בחרון ובצייד ראשים ובשאיפתי האישית "לפתרון של האילונגוט: הם הרבה יותר מחוברים למציאות מאשר הנוצרים. ובכן, אני צריך מקום שאליו אוכל לשאת את כעסי - והאם נוכל לומר שפתרון באמצעות הדמיון טוב יותר מן הפתרון שלהם? האם נוכל להוקיע אותם בשעה שאנו מטילים פצצות תבערה על כפרים? האם ההיגיון שבמעשינו עולה על ההיגיון שבמעשיהם?" כל זה נכתב בייאוש ובחרון.<sup>15</sup>

עברו כ-15 חודשים ממותה של מישל עד שיכולתי לחזור ולכתוב אנתרופולוגיה. כתיבת הגרסה הראשונית של "אבלותו וחרונו של צייד ראשים" אכן הייתה מזככת, אם כי לאו דווקא במובן המקובל.<sup>16</sup> במקום להופיע לאחר השלמת החיבור, התרחש הזיכוכ (קתרוזיס) לפני כן. כאשר חשבתי ללא הרף על הגרסה הראשונית של מבוא זה, במהלך

לנתח את האחר. כאן ובהמשך, כדי שרוואלדו יוכל לבחון ולהסביר את נוהגי האילונגוט, הוא חייב קודם לכן לבחון ולהסביר את המנהגים האמריקניים. כך הופכת האנתרופולוגיה לדיאלוג - משא ומתן של פרשנויות בין אתנוגרפים לבין התרבויות שהם מתיימרים לחקור.

15 שימו לב לתפקיד החשוב שאמפתיה ממלאת בניחות של רוואלדו. הוא מזהיר נגד ייחוס כוונת של התכונות האישיות שלנו לזולת, אך התובנה הבסיסית שלו לגבי ציד הראשים של האילונגוט מתרחשת רק אחרי שעבר התנסות אישית המאפשרת לו להזהרות עם תחושותיהם.

16 הפוסט-מודרניסטים מוכירים לנו שרוב הדברים שעושים האנתרופולוגים נעשים בעבור עצמם. במקרה זה, התובנות האנתרופולוגיות של רוואלדו מופיעות כהתגליות או כריפוי. כפי שהוא מדווח בהמשך, כתיבת המאמר הייתה מעשה של זיכוכ (קתרוזיס) - זיכוכ אישי עצום.

יום הולדתו  
ה של הורה  
על תגובתו  
כה מזה של  
דה הקודמת  
סדונות של  
נסו באובדן  
ישנים.

או (Ifugao)  
יכו של צוק  
קוצף מגובה  
אותי? איך  
עות. כעבור  
וב והתכוון,  
של גברים,  
לא דמעות."  
אותי לזהות  
שונות, חלף  
שות כאלה,  
מערער של

ולא בעבור  
יו. התנסיתי  
זות בסופיות  
נמו מעצמה,  
ת הקודמות  
בחרון ולא

פסיכולוגים  
אך התרבות  
קשה עלול  
את החרון

תרבותו. כאן  
מכנים עצב.  
ס'מודרניסט,  
מומנת אפשרות

החודש שלפני תחילת הכתיבה הממשית, הרגשתי מדוכא, חולה וקודת. ואז, באתר הימים, כאילו הגחתי מענן של ערפל והמילים החלו לזרום. הרגשתי כאילו לא אני כותב, כאילו המילים כותבות את עצמן באמצעותי.

נעזרתי כאן בניסיוני האישי כדי להבהיר את סוג ואת עוצמת החרון של האילונגוט, ולהנגיש אותם לקוראים בצורה טובה יותר מאשר לו כתבתי בסגנון מרוחק יותר. עם זאת, בהתבססותי על ניסיון אישי כקטגוריה אנליטית הסתכנתי בתגובות של זלזול וביטול. קורא לא אוהר עלול לסכם מבוא זה כתיאור של אבל או כדיווח סתמי על כך שגיליתי את הכעס שבאבלות. לאמתו של דבר, מבוא זה הוא שני אלה וגם יותר. תיאור של אבל, דיווח אישי, וגם ניתוח ביקורתי של שיטה אנתרופולוגית; בהבעת הוא מקיף כמה תהליכים מובחנים, שאינם מבטלים זה את זה. ברומה לכך, בהמשך הרבדים אני טוען שטקס ככלל וציד הראשים של האילונגוט בפרט מהווים צומת של תהליכים חברתיים רבים המתקיימים במקביל.<sup>17</sup> נוסף לעיון מחודש בתיעוד האתנוגרפי, הקביעה החשובה כאן נוגעת לאופן שבו האבל האישי שלי ובעקבות זאת הבחינה המחודשת של האבל, החרון וציד הראשים של האילונגוט, מעלים סוגיות מתודולוגיות בעלות עניין כללי לאנתרופולוגיה ולמדעי החברה.

### מוות באנתרופולוגיה

אנתרופולוגיה מעדיפה פרשנויות הרואות "עומק" אנליטי כשווה ערך ל"רמת השכלול" המאפיינת את התרבות.<sup>18</sup> מחקרים רבים מתמקדים בזידות מגודרות בבירור שבהן יכול המשקיף לראות אידועים פורמליים חוזרים ונשנים, כגון טקסים, פולחנים ומשחקים. ברומה לכך, מחקרים של משחקי מילים נוטים להתמקד יותר בבדיחות (שהן מונולוגים מתוכננים מלכתחילה) ופחות בחילופי דברים מאולתרים והלצות אסוציאטיביות שונות. רוב האתנוגרפים יעדיפו לחקור אידועים המתרחשים במיקומים מוגדרים במרחב שיש להם מרכז ושוליים מובחנים, וגם התחלה-אמצע-סוף בזמן. היסטורית, נראה שהם חוזרים על

17 תפיסת הרביקוליות של טרנר (Turner, 1920-1983) שזורה באופן בולט בעבודתו של רוואלדו. כפי שלסמלים אין בהכרח משמעות אחת בלבד, לפעילות תרבותית אין סיבה אחת, ייחודית ומובחנת. תמיד יש כמה סיבות. המאמר של רוואלדו אינו חריג: הוא "סוג של תיאור אבל, דיווח אישי וניתוח של המתודה האנתרופולוגית."

18 הביקורת של רוואלדו על הפרשנות האנתרופולוגית של אבל היא למעשה התקפה כללית על המתודה האנתרופולוגית המסורתית. במובן מסוים, מדובר בהרחבת הביקורת של מדעני התרבות. מדעני התרבות והאנתרופולוגים הקוגניטיביים טענו כלפי האנתרופולוגיה המסורתית שהיא מטילה את מערכות הסיווג שלה על מושאי חקירתה - במקום להשתמש במערכות הסיווג שלהם. רוואלדו טוען שהכעיה עמוקה יותר: סגנון הכתיבה האתנוגרפי - האופן שבו האתנוגרפיה משרטטת אירועים לפי זמן, שחקנים, מיקום פיזי וכן הלאה - סגנון זה עצמו כופה מציאות מסוימת על החומר האתנוגרפי. בעבוד הפוסט-מודרניסטים, גבולות אלה מלאכותיים, והם תוצר של משקיפים מסוימים ויחידים מסוימים המעורבים בתהליך. כדי לדווח על אירוע, האתנוגרף ממסד אותו. סוג הגבולות המשרטט סביב האירוע משפיע באופן מכריע על פרשנותו.

מבני  
משח  
ספרי  
א  
בלתי  
אתנ  
טקס  
llage  
קבור  
הנטי  
והאמ  
tuals  
ושגר  
והליכ  
או  
מסלק  
למשל  
ובטקס  
אחרות  
המחבר  
ומתאר  
לגמרי  
הזקנה  
לא  
בכרכ  
קל מז  
-1908  
מציגה  
המנות  
שבו א  
תואם  
של פי  
הוא ט  
19 רו  
לב  
המ

מבנים זהים בכך שהם עושים היום אותם דברים שנעשו אתמול. אופיים כהגדרות קבועות משחרר אירועים אלה מהאי-סדר היום יומי, כך שאפשר "לקרוא" אותם כמו מאמרים, ספרים, או כפי שאנו נוהגים לומר, טקסטים.

אתנוגרפיות הנכתבות בהתאם לנורמות הקלאסיות, המעדיפות והמדגישות ישויות בלתי-תלויות, בוחנות את המוות כטקס ולא מנקודת המבט של האבל. שמותיהן של אתנוגרפיות שראו אור לאחרונה מדגישים במפורש את ההיבט הטקסי. מוות במונח *לָגְה*: טקס הלוויה בכפר בסקי בספרד (*Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*) מאת וויליאם דאגלס (Douglas); חגיגות מוות: אנתרופולוגיה של טקסי קבורה (*Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*) מאת ריצ'רד הנטינגטון (Huntington) ופיטר מטקאף (Metcalf); מסע אל המוות בבורניאו: הטקסים והאמונות בעולם הבא בקרב הברוואן (*A Borneo Journey into Death: Berawan Eschatology from Its Rituals*) מאת פיטר מטקאף.<sup>17</sup> הטקס עצמו מוגדר כפורמליזציה ושגרה; בתיאורים מסוג זה, הוא נראה יותר כמו מתכון, תכנית קבועה, או ספר נימוסים והליכות ולא כתהליך אנושי פתוח.

אתנוגרפיות שבאופן זה מצמיחות רגשות עזים, לא רק מסלפות את תיאוריהם אלא גם מסלקות משתנים פוטנציאליים חשובים מהסבריהן. כאשר האנתרופולוג וויליאם דאגלס, למשל, מצהיר על הפרויקט שלו במוות במונח *לָגְה*, הוא מסביר שמטרתו להשתמש במוות ובטקס הקבורה כ"אמצעי עוז להבנת המבנה של החברה הכפרית הבסקית."<sup>18</sup> במילים אחרות, המטרה העיקרית של המחקר היא המבנה החברתי, לא המוות, ובוודאי שלא האבל. המחבר מתחיל את הניתוח במילים, "לא תמיד המוות מקרי או בלתי-צפוי."<sup>19</sup> הוא ממשיך ומתאר אישה זקנה, חולה ותשושה, המקבלת את מותה בברכה. התיאור מתעלם כמעט לגמרי מנקודת המבט של השורדים האבלים מאוד, ובמקום זאת נע בין נקודת המבט של הזקנה לזו של המשקיף המרוחק.

לא ניתן להכחיש שבני אדם שחיו את חייהם במלואם, ולעת זקנה סובלים מאוד, מקבלים בברכה את ההקלה שמביא המוות. אך כשאתנוגרפיה מחקרית מתמקדת בעיקר במוות קל מאוד<sup>20</sup> (*Une mort très douce*), שם ספרה של סימון דה-בובואר (De Beauvoir), 1908-1986, שנמסד כאן באירוניה, כמשמעו המקודי, לא רק שאינה מייצגת, אלא שהיא מציגה את המוות כאירוע שגרתי בעבור השורדים, כפי שמוות זה היה שגרתי בעבור המנוחה. האם בניה ובנותיה של המנוחה אדישים למותה? המחקר מתמודד פחות עם האופן שבו אנשים מתמודדים עם מוות ובמקום זאת עוסק בהצגת המוות כשגרה, כך שהוא תואם בדיוק את השקפתו של המחבר, שלפיה טקס הקבורה הוא פרישה מכנית ומתוכננת של פעולות מוכתבות מראש.<sup>19</sup> "מבחינת הבסקים," כותב דאגלס, "טקס הוא סדר וסדר הוא טקס."<sup>21</sup>

19 רוואלדו מדגים כאן ביצד הנחות המוצא של החוקר משפיעות ביותר על האתנוגרפיה שהוא כותב. שימו לב שרוואלדו אינו מאשים את דאגלס בדיווח כוזב, אלא בבחירת נקודת מבט בתוך החברה הבסקית, המאשררת את האופן שבו הוא מבין את החברה.

אחד הימים,  
ותב, כאילו

האילונגוט,  
זר. עם זאת,  
זול ובטול.  
שגיליתי את  
אבל, דיווח  
מה תהליכים  
שטקס ככלל  
המתקיימים  
וגעת לאופן  
צייד הראשים  
וגיה ולמדעי

מת השכלול"  
שבהן יכול  
ומשחקים.  
הן מונולוגים  
ביות שנונות.  
חב שיש להם  
חודדים על

ל רוואלדו. כפי  
ומובחנת. תמיד  
חזות של המתודה

ית על המתודה  
מרעני התרבות  
מערכות הסיווג  
שהבעיה עמוקה  
זמן, שחקנים,  
בעבור הפוסט-  
ימים המעורבים  
האירוע משפיע

דאגלס לוכד דק קוטב אחד של טווח אפשרויות המוות. הדגשת ההיבטים השגרתיים של הטקס מסווה, למרבה הנוחות, את הסבל של מקרי מוות לא צפויים בטרם עת, כמו הורים המאבדים ילד בוגר או אישה שמתה במהלך לידה. תיאורים אלה מסתירים את ייסורי השודדים הנאבקים במצבים רגשיים עזים וסוערים. דאגלס אמנם מבחין בין האבלים המשתייכים למשפחת הנפטר לבין יתר המשתתפים בטקס הפומבי, אך תיאורו נכתב בעיקר מנקודת המבט של האחרונים. הוא מסווה את עוצמת הרגשות של האבל באמצעות צמצום של טקס הקבורה לשגרה מוסדרת.<sup>20</sup>

אין ספק שבני אדם מתאבלים הן בהקשר הטקסי הן בהקשר הבלתי-פורמלי של חיי היום יום. הדברים ניכרים בממצאים הגורשים באי-סדר את מנהגי הקבורה, הדוח האנתרופולוגי הקלאסי של גודפריי ווילסון המתאר את חברת הניאקיוסה בדרום אפריקה:<sup>21</sup>

קל לקבוע, שלפחות חלק מהמשתתפים בטקסי הקבורה של הניאקיוסה שדויים בצער עמוק, שמעתי אנשים מדברים בצער על מותו של אדם בשיחת חולין; דאיתי אדם, שאחותו זה עתה מתה, צועד בגפו לעבר קברה ומתייפח בדממה, בלי להפגין את צערו; ושמעתי על אדם שביגונו כי רב על מות בנו, התאבד.<sup>22</sup>

ראוי לציין, שכל המקרים שווילסון נוכח בהם או שהובאו לידיעתו מתרחשים מחוץ לתחום המוגדר של טקס פורמלי. אנשים משוחחים זה עם זה, הולכים בגפם ובוכים בדממה, או מתאבדים בצער אימפולסיבי. מלאכת האבל, בכל העולם כנראה, באה לידי ביטוי הן בפעולות טקסיות מחייבות הן בהקשרים יום יומיים יותר, שבהם הבדיות מוצאים עצמם בגפם או עם שאר בשר קרוב.

בטקסי הקבורה של הניאקיוסה, מצבים רגשיים עזים מתבטאים גם בטקס עצמו, שהוא יותר משורה של צעדים הכרחיים. אנשים אומרים שהם דוקרים את הדגשות העזים של אבלם, המורכבים מכעס, פחד וצער:

"ריקוד המלחמה הזה (ויקוקינה), אמד זקן אחד, "הוא אבל. אנחנו מתאבלים על המת. אנחנו דוקרים כי יש מלחמה בלבנו. להט של יגון ופחד מרתיע אותנו (איליוג'ו ליקוטוסילה)" ... אליוג'ו פירושו להט או אבלות, זעם או פחד; אוקוסילה פירושו

20 בביקורת האנתרופולוגית של רוואלדו תור מרכיב שהופיע לראשונה במתקפה של בווע (Boas, 1858-1942) על הודם האבולוציוני. רוואלדו טוען, שהאנתרופולוגיה של דאגלס אינה מבוססת על תצפיות, אלא מנצלת נתונים וממצאים ספציפיים כדי לגבות את עמדתו התיאורטית. במידה מסוימת, זה נכון גם לגבי האנתרופולוגים הסמליים, שרוואלדו מפגין כלפיהם אהדה רבה. האנתרופולוגיה הסמלית התמקדה בעיקר בנינוח טקסים ובהתנהגויות אחרות שיש בהן סמליות רבה. האנתרופולוגים הסמליים הבינו אירועים כאלה כצמתים של עושר תרבותי רב, שניתוחם תורם לאנתרופולוגיה.

21 גודפריי ווילסון (Wilson, 1908-1944) היה בעלה של מוניקה ווילסון (1908-1982). בני הוג ווילסון עבדו ביחד בטנגנייקה (כיום טנזניה) וברודויה הצפונית (כיום זמביה) בשנות השלושים והארבעים. ויקטור טרנר (Turner, 1920-1983) היה תלמיד של מוניקה ווילסון ומרבה לאזכר אותה במאמר 36 במקראה זו.

די בתיאור  
הרגשית  
שאתנוגר  
על א  
הדמעות  
האנתרופ  
המרוחק.  
הטקס עמ  
עדיפות ק  
האם טקס  
רוב ה  
של חוכמ  
מחקר ער  
הקולקטיב  
רבים ועי  
בקטב  
הראשון,  
המבשרים  
כוללים א  
נדרשות.

22 התפיס  
המעור  
מעמיק  
משוק  
שבהם  
23 כוח תו  
כגון ו'  
לטפל  
הכתיב  
בדוחו  
בכתיב  
של כו

להרתיע או להוציא אדם מרעתו. אדם אחד הסביר מה זה אוקוסילה באלה המילים: "אם מישהו מעליב אותי ללא הרף הוא מרתיע אותי (אוקוסילה) ואז אני רוצה להילחם בו." המוות הוא אידוע מבהיל וחמור ביותר המרתיע אותם גברים הקרובים ביותר לאדם המת וגורם להם לרצות להילחם.<sup>22</sup>

די בתיאורי הריקודים המובילים לתגרות, ואפילו למקרי הרג, כדי להוכיח את העוצמה הרגשית הנלווית אליהם. העדות הרהוטה של האינפורמנטים של ווילסון מוכיחה שאתנוגראפים יכולים לחקור אפילו את התחושות העזות ביותר.

על אף יוצאים מן הכלל כווילסון, דומה שהכלל הוא שהחוקר צריך למחות את הרמעות ולהתעלם מהתקפי הועם - לבנות ולסדר ככל האפשר את התמונה. רוב המתקרים האנתרופולוגיים של מוות מסלקים את הרגשות באמצעות קבלת העמדה של המשקיף המרוחק.<sup>23</sup> מחקרים אלה נוטים לשלב את התהליך הטקסי עם תהליך האבל, לזהות את הטקס עם ההכרחי, ולהתעלם מהקשר שבין הטקס לבין חיי היום יום. ההטיה המקנה עדיפות לטקס הפורמלי מסתכנת במתן תשובות מן המוכן לשאלות שחינוי לשאול. למשל, האם טקסים חושפים תמיד עומק תרבותי?<sup>22</sup>

רוב החוקרים המזהים את המוות עם טקס הקבורה מניחים שטקסים הם אוצר בלום של חוכמה, כאילו הם מיקרוקוסמוס של המקרוקוסמוס התרבותי המכיל אותם. לדוגמה, מחקר ערכני שבחן מוות ואבל, מתחיל בקביעה נחרצת שטקסים מגלמים "את התבונה הקולקטיבית של תרבויות רבות." <sup>23</sup> אלא שהכללה זו בוודאי מהייבת חקירה של מקרים רבים ועימות עם טוות רחב של השערות תלופיות.<sup>23</sup>

בקטבים, או שטקסים מפגינים עומק תרבותי או שהם גדושי אמירות נדושות. במקרה הראשון, טקסים אכן אוצרים את החוכמה שבתרבות; במקרה האחר, הם משמשים כדושים המבשרים תהליכים העתידים להתרחש בחורשים ובשנים הבאים. טקסים רבים, כמוכן, כוללים את שתי האפשרויות: הם משלבים קורטוב של חוכמה עם מידה דומה של אמירות נדושות.

22 התפיסה, שמורכבות סמלית רבה אינה מעידה בהכרח שסמלים אלה משמעותיים בעיני האנשים המעורבים, ממלאת תפקיד מכריע בתפיסת הכוח של רוואלדו. אם הנחתו נכונה, ייתכן שפרשנויות מעמיקות של טקסים אינן מסייעות ביותר להבנת תרבות. ייתכן שבטקסי הניאקיוסה המתוארים כאן משוקע עושר תרבותי רב, אך כפי שרוואלדו מציין בהמשך, באותם טקסי אבל על מות דעייתו ואחיו שבהם נבח, היה מעט עומק תרבותי על אף שהייתה בהם סמליות רבה.

23 כוח תרבותי, גם אם אינו נוכח בטקס, מרבה להופיע במקום שבו יבואו לירי ביטוי מצבים רגשיים עזים, כגון זעם, כעס, פחד או אהבה. מכל מקום, אתנוגרפיה מסורתית, המבוססת על כתיבה מדעית, תתקשה לטפל בהיבטים אלה. הודגון המדעי מחייב דיווח אובייקטיבי והפגנת ניטרליות דגשית כלפי מושאי הכתיבה. פול סטולר (Stoller, נ' 1947) כתב ש"תיאורים מלאי חיים של תחושות הם היוצא מן הכלל בדוחות אתנוגרפיים, הכתובים בפרווה אנליטית ויבשה" (8:1989). על אף שאולי קל יותר לתאר טקסים בכתיבה כזו, סטולר טוען שהמאפיינים האנושיים של מושאי המחקר בחייהם החברתיים אוכדים בסוג זה של כתיבה. הוא מצרד באנתרופולוגיה שתיאוריה מתבססים יותר על קליטה לא-ויזואלית של מידע.

ההיבטים השגרתיים יים בטרם עת, כמו אלה מסתירים את מבחין בין האבלים תיאורו נכתב בעיקר על באמצעות צמצום

פורמלי של חיי היום הרוח האנתרופולוגי יקה: 21

הניאקיוסה שרויים שיחת חולין; ראיתי בדממה, בלי להפגין ד. 22

רששים מחוץ לתחום ובוכים בדממה, או באה לירי ביטוי הן יות מוצאים עצמם

בטקס עצמו, שהוא הרגשות העזים של

נחנו מתאבלים על תיח אותו (איליג'ו) ; אוקוסילה פירושו

קפה של בועו (Boas), גלס אינה מבוססת על ית. במידה מסוימת, זה אנתרופולוגיה הסמלית נתדולוגים הסמליים וגיה. (198). בני הווג ווילסון שים והארבעים. ויקטור במאמר 36 במקראת זו.

ניסיון האבל והטקסים שלי תואם את מודל האמירות הנדרשות והזרזים יותר מאשר את מיקרוקוסמוס התרבות העמוקה. ניתוח קפדני של השפה והפעילות הסמלית בשתי הלוויות שבהן הייתי האבל הראשי היה חושף מעט מאוד מחוייית האבל.<sup>22</sup> קביעה זו, כמובן, אינה צריכה לגרום למישהו לראות בידע האישי של זולתו אוניברסל. במקום זאת, היא צריכה לעודד אתנוגרפים לשאול אם החוכמה שבטקס עמוקה או סתמית, ואם התהליך שבו הוא מתנהל גורם לתמורה מידית או שהוא רק צעד בדרך בשורה ארוכה של טקסים ואירועי יום יום.

הן טקסים פורמליים והן פרקטיקות בלתי-פורמליות של חיי היום יום מספקים תובנות חשובות למי שמנסים לתפוס את הכוח התרבותי של חרון ומצבים רגשיים עזים אחרים. מסיבה זו, תיאורי תרבות צריכים להתמקד בכוח ולא רק בגודש הפרטים, ועליהם לכלול טקסים פורמליים וגם מנהגים רבים שאינם מוגדרים.

### אבלות, חרון וציד הראשים של האילונגוט

כאשר בוחנים את ציד הראשים של האילונגוט בהנחה שטקס הוא אוצר של חוכמה קיבוצית, המנהג מפורש כקורבן לשם כפרה.<sup>24</sup> הפושטים קוראים לרוחות קורבנותיהם הפוטנציאליים, נפרדים מהן בטקסיות, ותרים אחר אותות מבשרי מזל במסלולם. גברי האילונגוט מתארים בצורה חיה את הרעב והמחסור שמהם סבלו בימים ואפילו בשבועות שאורכת ההתקדמות הזהירה אל המקום שבו הציבו את המארב והמתינו לאדם הראשון שאתרע מזלו לעבוד שם. לאחד שהפושטים הורגים את קורבנם, הם אינם שומרים את ראשו כשלל אלא נפטרים ממנו. השלכת הראש, לטענתם, משולה להשלכת המשא המכביד על חייהם, כולל החרון שביגונם.

לפני הפשיטה, הפושטים מתארים את מצבם הרגשי ככבד ומסוכך, כעץ שצמחים מטפסים לופתים אותו. הם אומרים שפשיטה שהסתיימה בהצלחה גורמת להם להיות קלי רגליים ומחזירה את האדמומית ללחייהם. לדבריהם, האנרגיה הקיבוצית של החגיגה, שבאה לידי ביטוי בשירים, במוסיקה ובדיקודים, מעניקה למשתתפים התרוממות רוח. התהליך של קורבן הכפרות כרוך בטיהור ובזיכוך (קתרוזיס).

לפי הניתוח שהותווה לעיל, הטקס הוא תהליך אל-זמני ושלם בפני עצמו. בלי לשלול את התובנות שבגישה זו, ראוי לבחון את מגבלותיה. דמיינו, למשל, טקס גירוש שדים המתואר כאירוע שלם בפני עצמו, ולא כקשור לתהליכים גדולים יותר, המתרחשים לפניו

24 פרק משנה זה קצר יחסית, וכולל ניתוח של ציד הראשים המבטא את הסוגיות העיקריות שמאמר זה פורש. רוואלדו מנסה לפרוץ את הגבולות שכופה הניתוח. בעבור פוסטימודרניסטים רבים, האנתרופולוגיה, יותר מכול, מורכבת מתצפית ומכתיבה, שבהכרח כופים גבולות על אירועים. נוכח זאת, אנתרופולוגים נוטים לכתוב על אירועים בלתי-תלויים בגורמים חיצוניים. כדי לחמוק מסוג ניתוח זה, רוואלדו מציע סכמה אחרת, שלפיה ציד הראשים של האילונגוט נובע מהצטלבות של שלושה תהליכים (או יותר) עצמאיים.

ואחריו. באמצע מה הן ההשלכ מעוצמת החויות אחרות מתייזו התשובות לכך הטקסי, ובמה את ההשק

להגדיר במילי במקרה השני פשוט משמש אותם בשלמו בו שלושה תו

התהליך את היתכנות אלה כוללים העולם השני והכרזת המשל למצב הציד. הצבי בדרכם שבהם תלוי בוחן (1974), בוחן

התהליך שבמהלכן ה שותפה לחיי כזרים, בביו בכעס, כי ד את אוזני ה (לפחות על הזמן לערוך שנטשנו או

25 גם כאן במרכזו הרמוניה כקבועה מתרחש צעירים

ואחריו. באמצעות אילו תהליכים מתאושש החולה - או ממשיך להיות חולה לאחר הטקס? מה הן ההשלכות החברתיות של ההתאוששות או היעדרה? התעלמות משאלות אלה מפחיתה מעוצמת החוליים או הטיפול בהם - שהטקס הפורמלי הוא רק שלב אחד שלו. שאלות אחרות מתייחסות גם לסובייקטים הנמצאים בעמדות אחרות: החולה, המרפא והקהל. התשובות לכל השאלות הללו דורשות תיאור של התהליכים המתרחשים לפני ואחרי הרגע הטקסי, ובמהלכו.

את ההשקפה שלפיה הטקס הוא תחום בלתי-תלוי של פעילות תרבותית עמוקה נוכל להגדיר במילים "השקפה מיקרוקוסמית", ואת ההשקפה החלופית כ"טקס כצומת הומה". במקרה השני, הטקס נראה כמקום שבו מצטלבים כמה תהליכים חברתיים מובחנים. הצומת פשוט משמש כמרחב שאותו חוצים כמה מסלולים מובחנים, אך הוא אינו מכיל או מגלם אותם בשלמותם. מנקודת ראות זו, ציד הראשים של האילונגוט מתרחש בצומת שנפגשים בו שלושה תהליכים אנליטיים נפרדים.

התהליך הראשון קשור לשאלה אם זהו זמן טוב לפשיטה. תנאים היסטוריים קובעים את היתכנות הפשיטה, שיכולה להיות רבה, סבירה, לא סבירה ובלתי-אפשרית.<sup>25</sup> תנאים אלה כוללים את מאמצי הריכוז של השלטון הקולוניאלי האמריקני, השפל הגדול, מלחמת העולם השנייה, התנועות המהפכניות בעמקים הסובבים, סכסוכים בין שבטי אילונגוט והכרזת המשטר הצבאי ב-1972. האילונגוט משווים את התהפוכות ההיסטוריות האלה למצב הציד. כפי שצייד האילונגוט אומרים, כשם שהם אינם יכולים לדעת מתי ייקדה הצבי ברדכם או אם חציהם יינעצו במטרתם, כך הם גם אינם שולטים בכוחות ההיסטוריים שבהם תלוי קיומם. ספרי, ציד הראשים של האילונגוט (Hogot Headhunting, 1883), 1974, בוחן את השפעת הגורמים ההיסטוריים על ציד הראשים של האילונגוט.

התהליך השני - נערים המגיעים לפרקם עוברים תקופה ממושכת של סערות אישיות שבמהלכן הם רוצים יותר מכול לערוף ראש. במהלך תקופה סוערת זו הם תרים אחר שותפה לחיים ומהרהרים בצעד המזעזע נפשית של עויבת המשפחה שבה נולדו והשתקעות, כורים, בבית המשפחה של רעייתם החדשה. בחורים צעירים מתייפחים, שרים ומתפרצים בכעס, כי הם משתוקקים לערוף ראש ולענוד את עגילי קרן-המקור האדומים, המעטרים את אוזני הגברים ש"הגיעו" (טאפי), בלשונם של האילונגוט. חמי מזג, קנאים, לוחטים (לפחות על פי הסטריאוטיפ התרבותי של רווקים צעירים [פוינטאן]) - הם משתוקקים כל הזמן לערוף ראש. מישל ואני התחלנו בעבודת השדה בקרב האילונגוט כשנה בלבד אחרי שנשטנו את בני העשרה שלנו, גם הם רווקים/ות; מכאן האהרה המידית שלנו לסערות של

25 גם כאן יש תפקיד מכריע לתפיסת המיצוב. רוואלדו דיבר קודם לכן על עמדת האנתרופולוג; כעת, במרכז הניתוח נמצאת העמדה של האילונגוט. רוואלדו אינו רואה את האילונגוט כחברה אלי-זמנית, הרמונית ואחידה (כפי שעשוי לראות אותה דורקהיים [Durkheim, 1858-1917], לדוגמה), אלא כקבועה בזמן היסטורי וכמורכבת מיחידים ומקבוצות שונים בעלי אינטרסים שונים. ציד הראשים מתרחש כאשר הנסיבות ההיסטוריות מאפשרות אותו, וכאשר מתקיימת תפיפה בין המצב הרגשי של צעירים לזה של זקנים.

מאשר את  
זי הלויות  
מובן, אינה  
היא צריכה  
ך שבו הוא  
אירועי יום

קים תוכנות  
וים אחרים.  
יהם לכלול

של חוכמה  
קורבנותיהם  
לולם. גברי  
זי בשבועות  
דם הראשון  
שומרים את  
שא המכביר

עץ שצמחים  
להיות קלי  
גיגה, שבאה  
ות. התהליך

בלי לשלול  
ירוש שדים  
חשים לפניו

קריית שמאמר  
יסטים דבים,  
אירועים. נוכח  
לחמוק מסוג  
ת של שלושה



בני עשרה. הספר שהיא כתבה על תפיסת העצמי של האילונגוט בוחן את הכעס הלוהט של גברים צעירים המגיעים לפרקם.

התהליך השלישי - זקני השבט נמצאים בעמדה שונה מצעיריו. כיוון שהם כבר ערפו את ראשו של מישוהו, הם דשאים לעגוד את עגילי קרן המקור האדומים, שהצעירים חומדים. תאוותם לצייד דאשים נובעת פחות מסערות הגפוש הכרוניות של בני עשרה ויותר מייסורי אובדן חריפים המופיעים לסירוגין. לאחד מותו של אדם קרוב מאוד, הגבדים המבוגרים מרבים לסגף את עצמם בגררי התגודות, שאינם מבוטלים, עד שהם משתתפים בפשיטה מוצלחת של ציד דאשים. עשוי להיות טווח רחב של מקרי מוות אלה. החל במוות כפשוטו, בין שבגסיבות טבעיות בין שבעריפת ראש, ועד למוות חברתי, כאשר אשתו של אדם בורחת, למשל, עם גבד אחר. בכל המקרים, הזעם שנוולד מן האובדן הקשה מפייח חיים בתשוקתו של הגבד המבוגר לערוך פשיטה [לשם ציד דאשים. המערכת]. הכעס על הנטישה אינו ניתן לצמצום, במובן זה שאין דבר במישור עמוק יותר המסביר אותו. אף שחוקרים מסוימים מסרבים לקבל את הניתוח האחרון המעורר רתיעה, לקשר שבין אבלות, חרון וצייד דאשים, אין שום הסבר ידוע אחר.<sup>26</sup>

בניסיוני הראשון להבין את ציד הדאשים, לא התחווה לי כראוי חוויית האובדן והחרון של זקני האילונגוט. לזקני השבט חשיבות מכרעת בהקשר זה, כי הם, ולא הצעירים, מתחילים להגיע את תהליכי ציד הדאשים. החרון שלהם מופיע לסירוגין, ואילו החרון של הצעירים בלתי-פוסק. במשוואת ציד הדאשים, הזקנים הם המשתנה ואילו הצעירים הם הקבוע. מהיבט תרבותי, הזקנים גיחגים בידע ובמדען שהצעירים עדיין לא השיגו, ומסיבה זו הם משגיחים (סייסיי) על הצעירים ומובילים (פוקור) אותם בפשיטות.

בסקר דאשוני של הספרות העוסקת בצייד דאשים, מצאתי שלעתים קרובות נוהגים לבטל את האיסורים הכרוכים באבלות לאחר עריפת ראש. התפיסה שהכעס של הצעירים והחרון של הזקנים גורמים להם לערוף דאשים הגיונית יותר מאותם "הסברים" שכיחים, כגון שצייד דאשים נובע מהצורך להשיג "חומר נשמה" מיסטי או שם אישי.<sup>27</sup> כיוון שהדיסציפלינה האנתרופולוגית דוחה וברין את הסטריאוטיפים של "פראים צמאי דם", היא חייבת לחקור כיצד נוצרת בציירי הדאשים השתוקקות עזה לערוף את ראשם של בני אדם אחרים. מדעי הרוח חייבים לבחון את הכוח התרבותי של רגשות, במטרה לתאר את התשוקות המפייחות חיים בסוגים מסוימים של התנהגות אנושית.

26 רוואלדו מיישם את תפיסת הכוח על ניתוח ציד הדאשים של זקני האילונגוט. הוא טוען שאין כל דרך משמעותית לנתח את החרון של האילונגוט, אלא רק לתעד אותו. הוא קובע נחרצות שלא יכול להיות שום הסבר אחר הקושר בין אבלות, חרון וצייד דאשים. קביעה זו פרובוקטיבית ביותר, ואנתרופולוגים רבים אינם מקבלים אותה.

## סיכום

האתנוגרף או היא מוגדר, ז ימצא, 27 במקדה של מישוהו עליו: הכ סובייקטי את העמם מתאבלים בכתיבה ידי כך ע העיקריים עומק במלל כו מילה, או הנעדר מחייב לע בלי השכ שכלול מתגלה כ בני אדם חשובות בדומ לידי בני מוחלטת קלישאוו לפני וגו

27 האנה לא ז שהאי מבטי 28 פולו מרבנו



סיכום

האתנוגרף, כסובייקט ממוצב, תופס תופעות אנושיות מסוימות טוב יותר מאחרים. הוא או היא תופסים עמדה או מקום במבנה החברתי וצופים מזווית מסוימת. כך למשל, גיל, מגדר, זרות או השתייכות למשטר ניאוקולוניאלי ישפיעו על הדברים שהאתנוגרף ימצא.<sup>27</sup> המיצוב מתייחס גם לאופן שבו ניסיון חיים יוצר או מדכא תובנות מסוימות. במקרה שלנו, דבר בניסיון חיי לא הכין אותי אפילו לדמיין את הכעס שבאבל עד למותה של מישל רעייתי ב-1981. רק אז הייתי מסוגל לתפוס את הדבר שהאילונגוט סיפרו לי עליו: הכוח הקיים באכלות, חרון וצייד ראשים. בהיבמירה, אלה הקרויים מקומיים גם הם סובייקטים ממוצבים, וגם הם ניחנים בתערובת ייחודית של תובנות ועיוורון. ראו למשל את העמדות המבניות השונות של זקני וצעירי האילונגוט, או את העמדות השונות של מתאבלים ראשיים בשונה מהנוכחים הפחות מעורבים בהלוויה. בהרצאותי על המוות בכתיבה האנתרופולוגית הצלחתי פעמים רבות להרגים את חשיבות המיצוב פשוט על ידי כך שהסבתי את תשומת הלב מן המבט של הפחות מעורבים אל מבטם של האבלים העיקריים.

עומק של תרבות אינו זהה תמיד לרמת השכלול שלה. חשבו בפשטות על נואם המרבה במלל כדי למשוך זמן. שפתו יכולה להישמע משוכללת בעודו מערים מילה על גבי מילה, אבל היא בוודאי אינה עמוקה. צריך להפריד בין העומק לבין השכלול - הקיים או הנעדר. בהיבמירה, הסברים קצוצרים יכולים להיות נבובים או עמוקים. מושג הכוח מחייב לשים לב לאינטנסיביות בלתי-פוסקת בהתנהגות האנושית שיכולה להתרחש עם או בלי השכלול הגדוש המזוהה לרוב עם עומק תרבותי. אמנם גברי האילונגוט אינם מבטאים שכלול רב בדיבור, בשירה או בטקסים, אך החרון של זקני השבט שסבלו מאוכרנים קשים מתגלה כבעל השפעה עצומה, כיוון שבראש ובראשונה הוא גודם להם לערוף ראשים של בני אדם אחרים. מסיבה זו, מושג הכוח קשור, הן לאינטנסיביות רגשית הן להשלכות חשובות ההולכות ונפרשות על פני זמן ממושך.

ברומה לכך, לא תמיד טקסים מגלמים חוכמה תרבותית עמוקה. לעתים הם מביאים לידי ביטוי את תבונתו של פולוניוס.<sup>28</sup> אמנם טקסים מסוימים משקפים ויוצרים ערכים מוחלטים, אך טקסים אחרים פשוט מסייעים להתקבצות של בני אדם ומספקים מלאי של קלישאות המאפשר להם להמשיך בחייהם. טקסים נושאים על גבם תהליכים המתרחשים לפני וגם אחרי זמן ביצועם. טקסי הלוויה, למשל, אינם "מכילים" את כל תהליכי האבל

27 האנתרופולוגיה הפוסט-מודרנית מוחקת אבחנות רבות שעליהן מבוססת האנתרופולוגיה המסורתית. לא עוד מתקיימים צופה ונצפה. במקום זאת קיימים יחידים - האנתרופולוגים וגם בני התרבויות שהאנתרופולוגים חוקרים - המוכנים לדעת דברים מסוימים ולא אחרים. קבלת העמדה של רוואלדו מבטלת את האבחנה בין אמיק לאטיק.

28 פולוניוס, אחת הדמויות בהמלט (שייקספיר), הוא אביה של אופליה ויועץ למלך. על אף תפקידו, הוא מרבה לדבר בקלישאות.

בעס הלוהט של

שם כבר ערפו  
ים, שהצעירים  
ני עשרה ויותר  
מאוד, הגברים  
שם משחתפים  
לה. החל במוות  
אשר אשתו של  
ן הקשה מפיח  
[בת]. הכעס על  
ביד אותו. אף  
שבין אבלות,

האובדן והחרון  
לא הצעירים,  
ילו החרון של  
הצעירים הם  
יגו, ומסיבה זו

רובות נוהגים  
של הצעירים  
ים" שכחים,  
איש, כיוון  
ם צמאי דם,  
ראשם של בני  
דה לתאר את

ען שאין כל דרך  
שלא יכול להיות  
ואנתרופולוגים

המורכבים. אל לנו לזהות את הטקס עם האבל, כיוון שהם אינם מגלמים וגם אינם מסבירים לגמרי זה את זה. פעמים רבות הטקס אינו אלא נקודה בודדת על פני מסלול של תהליך ממושך; מכאן הדימוי שהצעתי לטקס כצומת שבו מצטלבים תהליכי חיים שונים.<sup>28</sup> הרעיון של טקס כצומת הומה מבשר את ההערכה הביקורתית של מושג התרבות הנפרשת בפרקים העוקבים. בניגוד להשקפה הקלאסית, המניחה את התרבות כשלם בלתי-תלוי המורכב מרפוסים לכידים, אפשר לטעון שהתרבות היא מערך נקבובי של צמתים שבהם מצטלבים תהליכים מובחנים. תהליכים הטרוגניים אלה נובעים על פי רוב מהברלי גיל, מגדר, מעמד, גזע ונטייה מינית.

ספר זה טוען ששינוי פתאומי בחקר התרבות שחק את התפיסות של אמת ואובייקטיביות ששררו בעבר בדיסציפלינה זאת. האמת האובייקטיבית - המוחלטת, האוניברסלית והאל-זמנית - איבדה את המונופולין שלה. כיום היא מתמודדת, בתנאים שוויוניים יותר, עם האמת של גישת חקר-מקרה (case studies), המעוגנת בהקשרים מקומיים, הנשלטים על ידי אינטרסים מקומיים, ומושפעים מתפיסות מקומיות. סדר היום של הניתוח החברתי עבר שינוי וכיום הוא כולל לא רק אמתות נצחיות והכללות דמויות חוקים אלא גם תהליכים פוליטיים, שינויים חברתיים והבדלים בין בני אדם. מונחים כמו "אובייקטיביות", "ניטרליות" ו"היעדר פניות" מתייחסים לעמדות של סובייקטים, שבעבר נהנו מסמכות מוסדית ניכרת, אלא שאפשר לטעון שהן אינן תקפות יותר או פחות מעמדותיהם של שחקנים חברתיים המעורבים יותר, ולא פחות חרי-עין ובעלי ידע. זאת ועוד: הניתוח החברתי חייב כיום להתמודד עם ההבנה שמושאי מחקרו גם הם סובייקטים בעלי דעה, הבוחנים בביקורתיות את האתנוגרפים - את הטקסטים, את המוסר ואת הפוליטיקה שלהם.<sup>29</sup>

### הערות המחבר

גרסה מוקדמת יותר של פרק זה הופיעה כ"אבלותו וחורונו של צייד ראשים: על הכוח התרבותי של רגשות" (*Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions*) ב-*Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, ed. Edward M. Bruner (Washington, D.C.: American Ethnological Society, 1984), pp. 178-195.

29 בסיפא של מאמרו פורש רוואלדו כמה הערות חשובות. הוא מתייחס לעובדה שבעולם שבו השכלה בשפות מערביות היא עניין שכיח ומקובל, אותם אנשים שמסורתית היו מושאי האנתרופולוגיה קוראים יותר ויותר אתנוגרפיות, ולפעמים כותבים אתנוגרפיות משלהם. אנתרופולוג מסורתי מהסוג של אוונס-פריצ'רד (Evans-Pritchard) לא היה צריך לחשוש ממה שבני הנואר (Nuer) יחשבו על האופן שבו הוא מתאר אותם. אנתרופולוגים בני-ימינו כותבים ביריעה שחלק מהאינפורמנטים שלהם יקראו את מחקריהם ויבקרו אותם. הבנה זו שינתה את אופי האנתרופולוגיה. מחלוקת חריפה יותר התעוררה בנוגע לטענה אחרת של רוואלדו, והיא שהפרשנות האנתרופולוגית אינה תקפה יותר או פחות מזו של משקיפים חרי-עין אחרים. מהערה זו משתמע שהכשרה אנתרופולוגית כשלעצמה אינה מעניקה סמכות מיוחדת. אם זה המקרה, מה צריך להיות תפקיד "מדעי הרוח", שרוואלדו משייך להם את האנתרופולוגיה?

א כאשר ה  
בין "כור  
s, 1968  
כוונתי ל  
111). "ב  
(עמ' 112  
מגירץ, ו  
הסובייק  
לימוד ש  
cary 22  
225-237  
opology  
405-436  
ג שתי אח  
האילונג  
s, 1980  
מחקר ח  
(1980),  
הלאומי  
מלגת מי  
חודשיים  
כדי שהר  
בין תיא  
בני ברו  
לא ייעש  
מסעירות  
s, 1982]  
ה p. 286.  
ו p. 288.  
ז n, p. 33.  
ח ראו  
on: An  
Harper  
o. 37-62  
ש er's and  
s, 1958  
ז מבשר ח  
Hague:  
ff, 1971  
s, 1964)  
Society  
zy, 1962  
שונים מ  
361-374

א כאשר השווה קליפורד גירץ (Geertz) סוגי מיסטיקה הרווחים במרוקו וכיאווה, הוא ראה לנכון להבחין בין "כוח" (force) הרפוס התרבותי לבין "היקפו" (scope) Clifford Geertz, *Islam Observed*, (New Haven, Conn: Yale University Press, 1968). הוא הבחין בין כוח להיקף במילים הבאות: "ב'כוח' כוונתי למידה שבה רפוס כזה מוטמע באישיות היחיד המאמץ אותו ולמרכזיותו או שוליותו בחייו" (עמ' 111). "ב'היקף' כוונתי לטווח ההקשרים החברתיים, שבהם יש רלוונטיות כזו או אחרת לשיקולים רחיים" (עמ' 112). בחיבורים מאוחרים יותר גיירץ לפתח את תפיסת ההיקף, ופתח את זו של הכוח. בשונה מגירץ, המרגיש תהליכי הפנמה באישיות של היחיד, אני משתמש במונח "כוח" כדי להרגיש את עמדת הסובייקט.

ב לימוד של אוצר המילים הרגשי בתרבויות אחרות אינו זר לאנתרופולוגיה (ראו, למשל, Hildred Geertz "The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes," *Psychiatry* 22 [1959]:225-237). לסקירה ערכנית של מאמרים באנתרופולוגיה העוסקים ברגשות, ראו Catherine Lutz and Geoffrey M. White, "The Anthropology of Emotions," *Annual Review of Anthropology* 15 (1986):405-436.

ג שתי אתנוגרפיות נכתבו על האילונגוט: ירע ותשוקה: תפיסת העצמי והחיים החכרתיים של האילונגוט (New York: Cambridge University Press, 1980), שכתבה מישל רוואלדו, ואילונגוט, ציירי ראשים, 1883-1974: מחקר חברתי והיסטורי (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1980), שכתב רנאטו רוואלדו. עכורת השדה שלנו בקרב האילונגוט זכתה למימון של קרן המרע הלאומית למלגות טרום-דוקטורט; מלגות מחקר GS-1509 ו-GS-40788 של קרן המרע הלאומית; מלגת מלון (Mellon) למרצים מאוניברסיטת סטנפורד. מלגת פולברייט (Fullbright) מימנה שהות של חודשיים בפיליפינים כמהלך 1981.

ד כרי שההשערה, שאינסאן דחה, לא תיראה מופרכת לגמרי, עלינו להזכיר שלפחות קבוצה אחת קושרת בין תיאורית החליפין לבין גרסה מסוימת של צייד ראשים. פיטר מטקאף (Metcalfe) מרווא, שבקרב בני ברואן (Berawan) מברונאי, "למוות יש איכות של תגובת שרשרת. קיימת חרדה מוחשית, שאם לא ייעשה משהו בעניין, מוות יגרוד מוות. ההיגיון הזה פשוט: הנשמות הנסערות הורגות, ובאופן זה מסעירות נשמות אחרות" (Peter Metcalf, *A Borneo Journey into Death: Berawan Eschatology* [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982] *from Its Rituals*).

ה R. Rosaldo, *Hongot Headhunting*, 1883-1974, p. 286.

ו Ibid., p. 288.

ז M. Rosaldo, *Knowledge and Passion*, p. 33.

ח A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (London: Cohen and West, Ltd., 1952), pp. 133-152. לדיון נרחב יותר ב"תפקירי" הטקס, ראו Bronislaw Malinowski, *Primitive Culture*, (London: George Allen and Unwin, 1922), pp. 133-152.

ט A. R. Radcliffe-Brown, and George C. Homans, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (4th ed.), ed. William A. Lessa and Evon Z. Vogt (New York: Harper and Row, 1979), pp. 37-62.

י Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, Charles Scribner's and Sons, 1958).

יא Alfred Schutz, *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality*, ed. and intro. Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971). ראו גם, למשל, Aaron Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1964) וגם Gerald Berreman, *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Monograph No. 4 (Ithaca, N.Y.: Society for Applied Anthropology, 1962). למאמר אנתרופולוגי מוקדם העוסק באופן שסובייקטים כמיצובים שונים מפרשים "אותה" תרבות בדרכים שונות, ראו John W. Bennett, "The Interpretation of Pueblo Culture," *Southwestern Journal of Anthropology* 2 (1946):361-374.

אינם מסבירים לול של תהליך ונים.

מושג התרבות תרבות כשלם כך נקובי של ים על פי רוב

ות של אמת - המוחלטת,

ידדת, בתנאים גנת בהקשרים יות. סדר היום כללות דמויות אדם. מונחים של סובייקטים,

קפות יותר או חדיעין ובעלי יאי מחקרו גם הטקסטים, את

בוחי של רגשות Text, Play, and Construction and

ולם שבו השכלה ופולוגיה קוראים סודתי מהסוג של וכו על האופן שבו שלהם יקראו את

האנתרופולוגית ה אנתרופולוגית הרוח, " שרוואלדו

- יא Local Clifford Greetz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1974), וכן *Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983)
- יב אף כי כעס מופיע דרך קבע באבל עד שהוא נתפס כתופעה אוניברסלית, יש לכך חריגים. קליפורד גירץ מתאר הלוויות ביאווה כדלקמן: "האווירה השוררת בהלוויה ביאווה אינה של אבל היסטרי הכולל יפחות בלתי-נשלטות, או אפילו קינות פורמליות המלוות את עזיבת המנוח. למעשה מדובר בשחרור דגוע, מאופק, כמעט נרפה, ויתור טקסי קצר על מערכת יחסים שכבר אינה אפשרית" (Greetz, *The Interpretation of Cultures*, p. 153). בפרספקטיבה רב-תרבותית, הכעס שבאבלות מתעורר בדרגות שונות (כולל אפס), בצורות שונות, ותוך השלכות שונות.
- יג הביטויים האלימים של כעס (liget) נחשבים למסוכנים בקרב האיילונגוט, אך גם מפחית חיים, במובן זה שהם מספקים מרץ לעבודה. ראו דיון מקיף אצל M. Rosaldo, *Knowledge and Passion*
- יד William Douglas, *Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (Seattle: University of Washington Press, 1969); Richard Huntington and Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (New York: Cambridge University Press, 1979); Metcalf, *A Borneo Journey into Death*.
- טו Douglas, *Death in Murelaga*, p. 209.
- טז Ibid., p. 19.
- יז Simon De Beauvoir, *A Very Easy Death* (Harmondsworth, United Kingdom: Penguin Books, 1969).
- יח Douglas, *Death in Murelaga*, p. 75.
- יט Godfrey Wilson, *Nyakyusa Conventions of Burial* (Johannesburg: The University of Witwatersrand Press, 1939), pp. 22-23 (Reprinted from Bantu Studies).
- כ Ibid., p. 13.
- כא יוהאנס פביאן (Fabian), שסקר מחקרי מוות משנות השישים, מצא שארבעת כתיבי העת האנתרופולוגיים החשובים ביותר פרסמו תשעה מאמרים בלבד שעסקו במוות, שרובם "עסקו רק בהיבטים הטקסיים הצרופים של המוות" (Johannes Fabian, "How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death," *Death in American Experience*, ed. A. Mack [New York: Schocken, 1973], p. 178).
- כב Huntington and Metcalf, *Celebrations of Death*, p. 1.
- כג אפשר לטעון, שהטקס משפיע באופן שונה על מי שמוות מסוים מוזעזע אותם בהשוואה למי שאינם כה מוזעזעים. הלוויות עשויות להרחיק את הראשונים מגורש הנשי רב מדי, אך עשויות לעורר באחרונים רגשות חוקים (ראו T. J. Scheff, *Catharsis in Healing, Ritual and Drama* [Berkeley: University of California Press, 1979]). אפשר לחקור את הסוגיות האלה באמצעות הרעיון של סובייקט ממוצב.
- כד לדיון במניעים התרבותיים של ציד ראשים, ראו Robert McKinley, "Human and Proud of It! A Structural Treatment of Headhunting Rites and the Social Definition of Enemies," *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation*, ed. G. Appell (DeKalb, Ill.: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1976), pp. 92-126; Rodney Needham, "Skulls and Causality," *Man* 11 (1976):71-88; Michelle Rosaldo, "Skulls and Causality," *Man* 12 (1977):168-170.
- כה Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York: Cambridge University Press, 1977), p. 1.

(eds.),

תחילת

עלי מ

ובעיוח

"כמעט

הלא-ב

עצ

במחיצ

לאחר

סבלה

משקה

מים.

בו

שלצד

לתי

1 כ

ב

כ

א

ו

)

1

2

)

:

: