גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק

כלום יכולים המוכפפים לדבר?

כדי להבין את יחסי הכוחות בני־זמננו ואת התפקיד שהאינטלקטואל המערבי נועד למלא בתוכם, יש לבחון את ההצטלבות בין תורת ייצוג לבין הכלכלה המדינית של הקפיטליזם העולמי. תורת ייצוג מצביעה, מחד גיסא, על תחומן של האידיאולוגיה, המשמעות והסובייקטיביות, ומאידך גיסא — על תחומם של הפוליטיקה, המדינה והחוק.

במקור נקרא מאמר זה "כוח, תשוקה, אינטרס".[1] ואם אכן טמונה בהרהורים אלה עוצמה כלשהי, היא הושגה מן הסתם באמצעות סירוב, פוליטי ביסודו, להגשים עד תומן את הנחות היסוד של תשוקותיי, עד כמה שאני מסוגלת לעמוד עליהן. נוסחה תלת־נדבכית וולגרית זו, המיושמת הן על השיח המחויב הנחרץ ביותר והן על השיח האירוני ביותר, ממשיכה בנאמנות את דרכן של "פילוסופיות הסירוב", בלשונו הקולעת של אלתוסר (Althusser 1971, 66). העלתי את שאלת מיקומי באורח כה מסורבל כדי להדגיש את העובדה שבביקורות על הסובייקט הריבוני שהועלו בעת האחרונה, הספקנות ביחס למיקומו של החוקר נותרת בגדר התחסדות ריקה. על־כן ברור לי שלעולם לא די במחוות מעין אלה, למרות שלכל אורך הדרך אנסה להבליט את שבריריות המיקום שלי.

מאמר זה יתקדם בהכרח בדרך עקיפין — החל מן הביקורת על הנסיונות המערביים העכשוויים לנסח את בעיית הסובייקט ועד לשאלה כיצד מיוצג סובייקט העולם השלישי במסגרת השיח המערבי. לאורך הדרך תימצא לי שעת הכושר לטעון כי גם אצל מרקס וגם אצל דרידה מובלעת הרחקה רדיקלית יותר של הסובייקט מן המרכז. כמו־כן אסתייע בטיעון, המפתיע אולי, ש[מערך] הייצור האינטלקטואלי המערבי עושה במובנים רבים יד אחת עם אינטרסים כלכליים בינלאומיים של המערב. לבסוף אציע ניתוח חלופי לשיח המערבי לסוגיו ולאפשרות לדבר על (או בשם) האשה המוכפפת. את דוגמאותיי האופייניות אשאל מן המקרה של הודו, אגב דיון מפורט במעמד הפרדוקסלי של ביטול הקרבת האלמנות בהודו שביטלו הבריטים.

I.

חלק מן הביקורת הרדיקלית ביותר הנכתבת היום במערב היא תוצאה של תשוקה שיש לה עניין לשמר את הסובייקט של המערב, או את המערב כסובייקט. התיאוריה המתייחסת לסובייקט כמגוון רב־פנים של "תוצאים" (אפקטים) מטפחת את האשליה שהיא מקעקעת את הריבונות

* "Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak". המאמר תורגם מן הנוסח השלם שהתפרסם ב: C. Nelson and L. Goldberg, eds., 1988. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press. תרגמו: איה ברויאר ועדי אופיר. תודה מיוחדת לדני רווה על בדיקת התעתיקים מסנסקריט ומבנגלית והסבר המונחים ההינדים.

1. אני אסירת תודה לחאצ'יג טולוליאן על הקריאה הראשונה הקפדנית של חיבור זה.

הסובייקטיבית, בעוד שלעתים קרובות היא מחפה על סובייקט הידע הזה. אף כי את סיפור דברי ימיה של אירופה כסובייקט מגוללים החוק, הכלכלה המדינית והאידיאולוגיה של המערב, מתחזה סובייקט סמוי זה ל"חסר הגדרות גיאו־פוליטיות". הביקורת רבת־התהודה על הסובייקט הריבוני מכוננת למעשה את הסובייקט ומקדשת אותו. אגן על מסקנה זו באמצעות עיון בטקסט פרי עטם של שניים מחשובי המשתתפים במפעל הביקורתי: "אינטלקטואלים וכוח: שיחה בין מישל פוקו לז'יל דלז" (Foucault 1977, 205–217. להלן: FD).[2]

בחרתי בשיחת רעים זו בין שני פילוסופים אקטיביסטים להיסטוריה, משום שהיא מבטלת את הניגוד בין ייצור בר־סמכא של מוצרים תיאורטיים לבין מעשה השיחה הנינוח, ומתוך כך מאפשרת להציץ אל נתיבה של האידיאולוגיה. משתתפי השיחה מדגישים את תרומותיה החשובות ביותר של התיאוריה הפוסט־סטרוקטורליסטית הצרפתית: ראשית, שרשתות הכוח/תשוקה/אינטרס הן הטרוגניות כל־כך עד שהעמדתן על נרטיב לכיד, רב נזקה מתועלתה — נחוצה ביקורת מתמידה; ושנית, שאינטלקטואלים חייבים לנסות להוציא לאור את השיח של האחר של חברתם ולהכירו.[a] השניים מתעלמים באורח שיטתי משאלת האידיאולוגיה וממעורבותם־הם בהיסטוריה האינטלקטואלית והכלכלית.

אף כי אחת מהנחות המוצא העיקריות של השיחה בין פוקו לדלז היא הביקורת על הסובייקט הריבוני, היא מתנהלת בגבולותיהם של שני סובייקטים־שרויים־במהפכה, הנדמים כמונוליתיים ואנונימיים: [הסובייקט] ה"מאואיסטי" (FD, 205) ו"[הסובייקט] של מאבק הפועלים" (FD, 217). עם זאת, במהלך השיחה מציינים אינטלקטואלים ומזכירים אותם בשמם; יתר על כן, מאואיזם סיני לעולם אינו מופעל באמת. המאואיזם פשוט משווה לשיחה הילה של דיוק נרטיבי. היא היתה נותרת בגדר בנאליות רטורית לא־מזיקה אלמלא התאפיין הניכוס התמים של שם העצם "מאואיזם", על־ידי ה"מאואיזם" האינטלקטואלי הצרפתי ו"הפילוסופיה החדשה" שבאה אחריו, שניהם תופעות שוליות ומוזרות, בנטייה להפוך את "אסיה" לשקופה.[3]

התייחסותו של דלז למאבק הפועלים היא בעייתית באותה מידה; היא בגדר התבטלות מובהקת: "איננו מסוגלים לגעת [בכוח] בנקודה כלשהי של יישומו בלי שנימצא עומדים לנוכח מאסה מפוזרת זו, עד שבהכרח אנו מובלים ...לשאיפה לפוצצה לגמרי. כל מתקפה או מגננה מהפכניות חלקיות קשורות בדרך זו למאבק הפועלים" (FD, 217). הבנאליות הגלויה מאותתת הכחשה. הקביעה מתעלמת מחלוקת העבודה הבינלאומית, מחווה המאפיינת תדיר את התיאוריה הפוליטית הפוסט־סטרוקטורליסטית.[4] ההזדקקות למאבק הפועלים היא זדונית דווקא בשל תמימותה; היא אינה מסוגלת להתמודד עם הקפיטליזם העולמי: ייצור־הסובייקט של הפועל והמובטל במסגרת האידיאולוגיות של מדינת־הלאום שבמרכז; ההרחקה הגוברת של מעמד הפועלים בפריפריה ממימוש הערך העודף ולפיכך מההכשרה ה"הומניסטית" בענייני צרכנות; תפוצתה הרחבה של עבודה חוץ־קפיטליסטית בפריפריה כמו גם מעמד מבני הטרוגני של החקלאות שם; היא מתעלמת מחלוקת העבודה הבינלאומית. הפיכתה של "אסיה" (ולעתים של "אפריקה") לשקופה (אלא אם כן הנושא לכאורה הוא "העולם השלישי") וכינונו מחדש של הסובייקט המשפטי של הון מחוּבָּרת

a כדי להבדיל בין "other" ל־"Other" ובין "subject" ל־"Subject" הודגשה האות הראשונה בתרגום העברי של המלים המופיעות בטקסט האנגלי ב־upper case. מלים אלה מציינות את המעמד המטאפיסי של הסובייקט או האחר, או לפחות את קיומם כישויות כוללות או מהויות (הערת המתרגמת).

2. חשוב לציין שה"השפעה" המירבית של הוגים מערב־אירופים על מרצים ותלמידים אמריקנים נובעת מאסופות מאמרים ולאו דווקא מספרים מתורגמים עבי כרס. ובאסופות אלה, מובן שהחיבורים בשאלות היום זוכים לתפוצה גדולה ביותר. (חיבורו של דרידה, "Structure, Sign, and Play" הוא דוגמה לכך.) מזווית הראייה של הייצור התיאורטי והשכפול האידיאולוגי, אין טובה אפוא מן השיחה העומדת כאן לדיון.

3. יש כאן התייחסות במובלע לגל המאואיזם ששטף את צרפת לאחר 1968. ראו Foucault 1980, 134 (להלן: PK). הבהרת ההתייחסות מחזקת את טיעוני באמצעות חשיפת מנגנון הניכוס. מעמדה של סין בדיון זה הוא בגדר משל ומופת. אם פוקו מנקה עצמו בעקשות באמצעות האמירה "איני יודע דבר על סין", הרי בני שיחו מפגינים כלפי סין את מה שדרידה מכנה "דעה סינית קדומה".

4. זהו חלק מסימפטום רחב יותר, שבו דן אריק וולף (Wolf 1982).

(socialized capital) — אלה הן בעיות מוכרות בתיאוריה הפוסט־סטרוקטורליסטית לא פחות משהן מוכרות בתיאוריה הסטרוקטורליסטית. מדוע זוכים כתמים עיוורים כאלה להכשר דווקא אצל אותם אינטלקטואלים שהם בחירי נביאינו בכל הנוגע להטרוגניות ולאחר [בהא הידיעה]?

הזיקה למאבק הפועלים ממוקמת בתשוקה לפוצץ כל כוח באשר הוא מופעל. המקום הזה מבוסס כמדומה על הערכת־יתר פשוטה של כל שאיפה להרוס כל כוח. ולטר בנימין מפרש מהלך פוליטי דומה אצל בודליר באמצעות מובאות ממרקס:

> מרקס ממשיך בתיאור "הקושרים המקצועיים" [conspirateurs de profession] כדלהלן: "...אין לפניהם כל מטרה פרט לזו המיידית, להפיל את הממשלה הקיימת, והם בזים עד עומק לבם להסברה תיאורטית יותר באוזני הפועלים בדבר האינטרסים המעמדיים שלהם. מכאן כעסם — הפלבאי אך לא פרולטרי — על "לבושי השחורים" (habits noirs), על האנשים המשכילים פחות או יותר, המייצגים [vertreten] צד זה של התנועה ושמהם, עם זאת, לעולם לא יהיו מסוגלים להשתחרר לגמרי, מאחר שהללו הם הנציגים [Repraesentanten] הרשמיים של המפלגה". הבנתו הפוליטית של בודלייר אינה חורגת ביסודה מעבר לזו של הקושרים המקצועיים. ...מכל מקום יכול היה לאמץ את הצהרתו של פלובר: "בפוליטיקה אני מבין רק דבר אחד: את המרד" (בנימין 1989, 15–16).

אין זאת אלא שהזיקה למאבק הפועלים ממוקמת בתשוקה. במקום אחר ניסו דלז וגואטרי הגדרה חלופית של תשוקה, תוך שהם מתקנים את ההגדרה שמציעה הפסיכואנליזה: "התשוקה אינה חסרה דבר; מושאה אינו חסר לה. תחת זאת, הסובייקט זה הוא שחסר בתשוקה, או שהתשוקה היא שחסרה סובייקט קבוע; אין בנמצא סובייקט קבוע שלא באמצעות דיכוי. התשוקה ומושאה חד הם: כמוה כמכונה, בבחינת מכונה של מכונה. תשוקה היא מכונה, מושא התשוקה אף [הוא] מכונה מחוברת, וכך התוצר מורם מתהליך הייצור ומשהו מנתק עצמו [והופך] מייצור לתוצר ואת השיירים מעניק לסובייקט המשוטט, הנווד" (Deleuze and Guattari 1977, 26).

הגדרה זו אינה משנה את ייחודיות הסובייקט המשתוקק (או את שיירי אפקט־הסובייקט) המסתפחת למקרים ייחודיים של תשוקה או לייצור של מכונת השתוקקות [machine desirant]. יתר על כן, כאשר תופסים את הקשר בין תשוקה לסובייקט כלא־רלוונטי או פשוט הופכים אותו על פיו, דומה מאוד אפקט־הסובייקט הצץ בחשאי לסובייקט האידיאולוגי הכולל של התיאורטיקן. זה עשוי להיות הסובייקט המשפטי של הון מחוּבָּרת — לא הפועלים ואף לא ההנהלה — המחזיק בדרכון "חזק", משתמש במטבע "חזק" או "קשה" וגישתו להליכי משפט נאותים אינה מוטלת לכאורה בספק. זה לבטח אינו הסובייקט־המשתוקק־בתור־האחר.

כשלונם של דלז וגואטרי לעמוד על היחסים בין תשוקה, כוח וסובייקטיביות מונע מהם לנסח תיאוריה של אינטרסים. בהקשר זה, אדישותם לאידיאולוגיה (שצריך תיאוריה שלה כדי להבין אינטרסים) היא מדהימה, אך עקבית. מחויבותו של פוקו לספקולציה "גניאלוגית" מונעת ממנו לאתר קווי־פרשת־מים בזרם מתמשך כלשהו של היסטוריה אינטלקטואלית בין "שמות גדולים" כמרקס ופרויד.[5] מחויבות זו הולידה ביצירתו של פוקו התנגדות מצערת לביקורת אידיאולוגית "גרידא". ספקולציות מערביות על השכפול האידיאולוגי של יחסים חברתיים שייכות לזרם מרכזי זה, ובמסגרת מסורת זו כותב אלתוסר: "השכפול של כוח העבודה מצריך לא רק את שכפול כשריו, אלא גם ובו־בזמן את שכפול השעבוד שלו לאידיאולוגיה השלטת בשביל הפועלים, ואת שכפול היכולת לתמרן נכון את האידיאולוגיה השלטת בשביל סוכני הניצול והדיכוי, כדי שאף הם יזינו את שליטת המעמד השולט 'במלים ובאמצעותן' [par la parole]" (Althusser 1971, 33–132).

כאשר פוקו בוחן את ההטרוגניות החודרת־כל של הכוח, אין הוא מתעלם מן ההטרוגניות המוסדית העצומה שאותה מנסה לשרטט כאן אלתוסר. באופן דומה, בדברם על בריתות ועל מערכות סימנים, על המדינה ועל מכונות־מלחמה (בספר *Mille plateaux*), פותחים דלז וגואטרי את אותו

5. חילופי הדברים עם ז'אק־אלאן מילר ב"וידוי הבשר" (PK) הם מאירי עיניים מבחינה זו.

שדה עצמו. אולם פוקו אינו יכול להודות בכך שתיאוריה מפותחת של אידיאולוגיה מכירה את הייצור החומרי של עצמה מתוך המוסדיות, כמו גם באמצעות "כלים היעילים לעיצוב הידע ולצבירתו" (PK, 102). מאחר שפילוסופים אלה חשים כמדומה חובה לדחות כל טיעון המזכיר את מושג האידיאולוגיה [מפני שהוא טיעון] סכימטי בלבד, ולא טיעון טקסטואלי, הם מחויבים באותה מידה למתוח ניגוד סכימטי מכני בין אינטרס לתשוקה. כך הם מתייצבים לצד סוציולוגים בורגנים הממירים את האידיאולוגיה ב"תרבות" של רציפות "לא־מודעת" או חוץ־סובייקטיבית. היחס המכני בין תשוקה לאינטרס עולה בבירור ממשפטים כגון "לעולם איננו משתוקקים בניגוד לאינטרסים שלנו, מאחר שהאינטרס בא תמיד בהמשך [לתשוקה] ומוצא עצמו במקום שבו התשוקה הניחה אותו" (FD, 215). תשוקה לא־מובחנת היא הגורם־הפועל (agent), והכוח מתגנב פנימה ליצור את התוצאים של תשוקה: "כוח ...מפיק תוצאים חיוביים ברמת התשוקה — וגם ברמת הידע" (PK, 59).

לטבלה חוץ־סובייקטיבית זו, שההטרוגניות חוצה אותה לאורכה ולרוחבה, מוכנס הסובייקט חסר־השם, לפחות לגבי אותם פועלים אינטלקטואלים הנתונים להשפעת ההגמוניה החדשה של התשוקה. התחרות על מעמד של "ערכאה אחרונה" מתנהלת עתה בין הכלכלה לכוח. מאחר שהתשוקה מוגדרת במרומז על־פי דגם אורתודוקסי, היא מנוגדת כל־כולה ל"הליכת שולל". אבל אלתוסר העמיד בספק את תפיסת האידיאולוגיה כ"תודעה כוזבת" (כהליכת שולל). אפילו רייך (Reich) רמז לתפיסות של רצון קיבוצי ולאו דווקא לניגוד הקוטבי בין הליכת שולל לבין תשוקה שאינה מולכת שולל: "עלינו לקבל את זעקתו של רייך: לא, את ההמונים לא הוליכו שולל; ברגע מסוים הם אכן רצו משטר פשיסטי" (FD, 215).

פילוסופים אלה לא ישתעשעו במחשבה על סתירה מכוננת — כאן, יש להודות, הם נפרדים מן השמאל. בשם התשוקה, הם שבים ומכניסים את הסובייקט הבלתי־מתחלק לשיח של הכוח. לעתים קרובות נדמה שפוקו ממזג את המושגים "אינדיבידואל" ו"סובייקט";[6] וחותמן של המטאפורות שלו מתעצם אולי אצל ממשיכי דרכו. בשל כוחה של המלה "כוח", מודה פוקו שהוא משתמש ב"מטאפורה של הנקודה הקורנת יותר ויותר על סביבותיה". גלישות מעין אלה הופכות לכלל ולאו דווקא ליוצא מן הכלל בידיים זהירות פחות. ונקודה קורנת זו, המפיחה חיים בשיח הליוצנטרי יעיל, ממלאת את מקומו הריק של הגורם־הפועל באמצעות השמש ההיסטורית של התיאוריה, הסובייקט של אירופה.[7]

פוקו מנסח מסקנה נוספת הנובעת משלילת תפקיד האידיאולוגיה בשכפול של יחסי הייצור החברתיים: הענקת ערך שאינו מוטל בספק למדוכא בתור סובייקט, כש"המטרה היא", כפי שמציין דלז בהערצה, "לכונן תנאים שבהם הכלואים עצמם יוכלו לדבר". פוקו מוסיף ש"ההמונים *יודעים* טוב מאוד, בבירור" — שוב הנושא הוא אי־הליכת שולל — "הם יודעים הרבה יותר טוב [מהאינטלקטואלים] וללא ספק אומרים היטב [את מה שהם יודעים]" (FD, 206, 207).

מה עולה בגורלה של ביקורת הסובייקט הריבוני בהכרזות אלה? אצל דלז מתרחבים גבולותיו של הריאליזם הייצוגני (representationalist) הזה: "המציאות היא מה שמתרחש לאמיתו של דבר במפעל, בבית־ספר, בקסרקטין, בכלא, בתחנת משטרה" (FD, 212). אין סיבה להריע לחשיפה הזאת, המציגה את המשימה הקשה של ייצור אידיאולוגי הנאבק בהגמוניה כמשימה קשה ונחוצה. היא סייעה לאמפיריציזם פוזיטיביסטי — בסיס ההצדקה לניאו־קולוניאליזם הקפיטליסטי המתקדם — להגדיר את הזירה שלו בתור "ניסיון ממשי", בתור "מה שמתרחש לאמיתו של דבר". למעשה,

6. דוגמה אחת מיני רבות, ראו PK, 98.
7. אין זה מפליא אפוא שעבודתו של פוקו, המוקדמת והמאוחרת, נשענת על מושג פשטני מדי של הדחקה (repression [שמובנה גם דיכוי]). כאן בר־הפלוגתה הוא פרויד ולא מרקס. "יש לי הרושם ש[מושג ההדחקה] אינו מתאים לחלוטין לניתוח מנגנוני הכוח והשפעותיו, שבאמצעותו כה מרבים לאפיינם כיום" (PK, 92). העדינות והמורכבות של הצעתו של פרויד — שבהדחקה זהותם התופעתית של הרגשות אינה קבועה מאחר שאפשר להתאוות למשהו לא־נעים בבחינת הנאה, ובכך נרשם־מחדש הקשר בין תשוקה ל"אינטרס" — נראות מדולדלות למדי כאן. פיתוח של מושג זה של הדחקה, ראו Derrida 1976, 88 (להלן: OG); ו־Derrida 1977, 215.

הניסיון הממשי, שהינו הערב לתביעה הפוליטית של אסירים, חיילים, ותלמידים, נחשף מבעד לניסיון הממשי של האינטלקטואל, המאבחן את האפיסטמה.[8] דומה שדלז ופוקו אינם מודעים לכך שהאינטלקטואל, המנופף בניסיון ממשי במסגרת ההון המחוברת, עשוי לסייע לביסוס חלוקת העבודה הבינלאומית.

העמדה המייחסת ערך מוסף לניסיון הממשי של המדוכא, בלי שיהיה בה שמץ ביקורת באשר לתפקידו ההיסטורי של האינטלקטואל, חדורה בסתירה שאין מכירים בה, סתירה הממשיכה להתקיים מכוחה של החלקה מילולית. כזאת היא הצהרתו יוצאת הדופן של דלז: "תיאוריה היא מעין ארגז כלים. אין לה דבר וחצי דבר עם המסמן" (FD, 208). בהתחשב בכך שאי־אפשר לבטל את המילוליות של העולם התיאורטי ושל נגישותו לכל עולם המוגדר בניגוד אליו כ"מעשי", יש בהצהרה כזאת לסייע רק לאותו אינטלקטואל המשתוקק להוכיח שעבודה אינטלקטואלית כמוה כעבודת כפיים. כאשר מניחים למסמנים לדאוג לעצמם, מתרחשות החלקות מילוליות. המסמן "ייצוג" הוא מקרה מן הסוג הנדון. באותה נימה מבטלת, הגודעת את זיקת התיאוריה למסמן, מצהיר דלז, "אין יותר ייצוג; אין כלום זולת פעולה, ...פעולה של תיאוריה ופעולה של פרקטיקה המתייחסות זו לזו כממסרים ויוצרות רשתות" (FD, 206–207). עם זאת, נקודה חשובה מועלית כאן: ייצור של תיאוריה גם הוא פרקטיקה; הניגוד בין תיאוריה מופשטת "טהורה" לפרקטיקה "מיושמת" ממשית הוא נמהר וקל מדי.[9]

אם אכן זה טיעונו של דלז, הרי שניסוחו בעייתי. שני מובנים של ייצוג משמשים כאן זה לצד זה: ייצוג כ"דיבור בשם", כמו בפוליטיקה, וייצוג כ"הנכחה־מחדש" [re-presentation], כמו באמנות או בפילוסופיה. מאחר שהתיאוריה אף היא "פעולה" ותו לא, התיאורטיקן אינו מייצג את הקבוצה המדוכאת (מדבר בשמה). אכן, הסובייקט אינו נתפס כתודעה מייצגת (זו המנכיחה־מחדש את המציאות באופן תואם). שני מובנים אלה של ייצוג — במסגרת המדינה והחוק, מחד גיסא, ובאמצעות פרדיקציה של סובייקט, מאידך גיסא — קרובים זה לזה, אך נפרדים באורח שאינו ניתן לסילוק. הניסיון לכסות על הפער בין שני המובנים באמצעות אנלוגיה המוצגת כראיה שוב משקף את המעמד המיוחס המוענק באופן פרדוקסלי לסובייקט.[10] מאחר ש"מי שמדבר ופועל... הוא תמיד ריבוי", שום "אינטלקטואל ...[או] מפלגה או ...איגוד מקצועי העוסקים בתיאוריה" אינם יכולים לייצג את "אלה הפועלים ונאבקים" (FD, 206). האם אלה הפועלים *ונאבקים* הם אילמים, בניגוד לאלה הפועלים *ומדברים* (FD, 206)? בעיות קשות אלה טמונות בהבדלים הקיימים בין "אותן" המלים: תודעה ומצפון (שתיהן conscience בצרפתית), ייצוג והנכחה־מחדש (רפרזנטציה ורה־פרזנטציה). עתה אפשר למחוק את הביקורת על כינון־הסובייקט האידיאולוגי במסגרות המדינה ומערכות הכלכלה המדינית, כשם שאפשר למחוק את הפרקטיקה התיאורטית הפעילה המבקשת ל"חולל שינוי תודעה". הנה כך נחשפת הבנאליות הטמונה באותן רשימות של מוכפפים (subaltern) בעלי ערמומיות פוליטית ותודעה עצמית שעורכים אינטלקטואלים מן השמאל; כשהם מייצגים את [המוכפפים] האלה, מציגים עצמם האינטלקטואלים כשקופים.

אם אין מתכוונים לוותר על ביקורת כזו ועל מפעל כזה, אסור למחוק את ההבחנות הניידות בין

8. גרסתו של אלתוסר למצב מסוים זה היא אולי סכימטית מדי, אך עם זאת מצעה נראה זהיר יותר מאשר הטיעון הנדון. "*אינסטינקט מעמדי*", כותב אלתוסר, "הוא סובייקטיבי וספונטני. *מיקום* מעמדי הוא אובייקטיבי ותבוני. כדי להגיע למיקומים מעמדיים פרולטריים, כל שצריך האינסטינקט המעמדי של הפרולטרים זה *להתחנך*; לאינסטינקט המעמדי של הבורגנות הזעירה, *ומכאן של האינטלקטואלים*, דרוש, לעומת זאת, *שינוי מהפכני*" (Althusser 1971, 13). ("episteme" [יוונית: ידיעה, מדע] אצל פוקו, היא התבנית הכללית של משטרי השיח והידע בתקופה היסטורית נתונה — הערת המתרגם.)

9. ההסבר הבא של פוקו (PK, 145) לדבריו אלה של דלז קרוב יותר לתפיסתו של דרידה, שלפיה תיאוריה אינה יכולה להיות שיטת מיון ממצה ולעולם היא מתעצבת באמצעות המעשה.

10. השוו לתפיסת הייצוג הלא־ביקורתית במפתיע שעולה מן הדיון ב־PK, 141, 188. יש להבחין בתוקף בין הערות הסיכום שלי בפסקה זו, המבקרות ייצוגים של קבוצות מוכפפות בידי אינטלקטואלים, לבין פוליטיקה של בריתות המתחשבת במסגרת ההון המחוברת שבו היא נתונה ומאחדת אנשים לא משום שהם מדוכאים אלא משום שהם מנוצלים. דגם זה פועל במיטבו במסגרת הדמוקרטיה הפרלמנטרית, שבה הייצוג לא זו בלבד שאינו מסולק אלא מרצג בפומבי באורח משוכלל.

ייצוג במסגרת המדינה והכלכלה המדינית, מחד גיסא, ובמסגרת תיאוריית הסובייקט, מאידך גיסא. הבה נבחן את המשחק בין ייצוג במשמעותו הראשונה (vertreten) לבין ייצוג במשמעותו השנייה (כהנכחה־מחדש, darstellen), כפי שהוא מתקיים בפסקה מפורסמת מתוך השמונה־עשר ברימר של לואי בונאפארטה של מרקס. בפסקה זו מתייחס מרקס ל"מעמד" כאל מושג תיאורי ומחולל־שינוי באורח מורכב מעט יותר מכפי שמאפשרת הבחנתו של אלתוסר בין אינסטינקט מעמדי למיקום מעמדי.

מרקס טוען כאן כי הגדרה תיאורית של מעמד יכולה להיות דיפרנציאלית — בידודו ובדלותו של מעמד מכל יתר המעמדות: "במידה שמיליוני משפחות חיות כאן בתנאי־קיום כלכליים, המבדילים ומקיימים ניגודי איבה [feindlich gegenuberstellen] בין אורח־חייהן, האינטרסים שלהן והשכלתן, לבין אלה של שאר המעמדות, ...[הם] מהווים מעמד" (מרקס 1983, 221). לא פועל כאן שום דבר שדומה ל"אינסטינקט מעמדי". למעשה אין רצף בין השיתופיות של הקיום המשפחתי, היכולה להיחשב לזירת ה"אינסטינקט", לבין הבידוד המייחד של המעמדות, אף כי בידוד זה הוא שמפעיל את השיתופיות. בהקשר זה, הנוגע לצרפת של שנות השבעים של המאה ה־20 יותר מאשר לפריפריה הבינלאומית, תצורה של מעמד היא *מלאכותית* וכלכלית, והגורם־הפועל או *האינטרס* הכלכלי הוא אל־אישי מאחר שהוא שיטתי והטרוגני. גורם־פועל או אינטרס זה קשור לביקורת ההגליאנית על הסובייקט הפרטי, שכן הוא מסמן את מקומו הריק של הסובייקט באותו תהליך נטול סובייקט, שהוא ההיסטוריה והכלכלה המדינית. כאן מוגדר בעל־ההון כ"נושא [*Trager*] ...ביודעים" של "תנועת־ההון [ש]אין לה תכלה" (מרקס 1947 *I*, 123–124). טענתי היא שמרקס אינו חותר ליצור סובייקט בלתי־מחולק, שבו נפגשים תשוקה ואינטרס. תודעה מעמדית אינה מכוונת לקראת מטרה זו. מרקס חייב לבנות מודלים של סובייקט מפוצל ומפורק שאיבריו אינם רציפים או לכידים הן בתחום הכלכלי ([בתור] קפיטליסט) והן בתחום המדיני ([בתור] גורם־פועל בהיסטוריה העולמית). הקטע הנודע שבו ההון מתואר כמפלצת נוסח פאוסט מדגים זאת בצורה חיה (שם, 155).

הקטע שבהמשך הציטטה מתוך השמונה־עשר ברימר פועל אף הוא על־פי העיקרון המבני של סובייקט מעמדי מפוזר ועקור ממקומו: התודעה (הקיבוצית הנעדרת) של מעמד האיכרים הזעירים, בעלי החלקות, מוצאת את "נושאה" ב"נציג" הפועל, כך נראה, למען אינטרס של מישהו אחר. המלה "נציג" איננה נגזרת כאן מ־"darstellen"; בכך יש לחדד את הניגוד שפוקו ודלז עוקפים בגלישה, הניגוד שבין בא־כוח לדיוקן, למשל. בין השניים קיים, כמובן, קשר, קשר שהוענקו לו משמעויות פוליטיות ואידיאולוגיות במסורת האירופית, לפחות מאז שהמשורר והסופיסט, השחקן והנואם נתפסו כמזיקים. במסווה של תיאור פוסט־מרקסיסטי של זירת הכוח, אנו שבים אפוא ופוגשים מחלוקת עתיקה הרבה יותר בין שני מובנים של ייצוג או רטוריקה: טרופולוגיה ושכנוע "darstellen". שייך למערך הראשון "vertreten", בלוויית רמיזות חזקות לתחליף, מילוי־מקום — לשני. שוב, יש ביניהם קשר, אך כשמתייחסים אליהם כאל מִקשה אחת, בעיקר כדי לומר כי מעבר לשניהם מצוי אותו מקום שבו סובייקטים מדוכאים מדברים, פועלים ויודעים *בשביל עצמם*, מגיעים לפוליטיקה אוטופית, מהותנית.

בעוד הטקסט האנגלי משתמש במלה "represent", נדרש מרקס למלה "vertreten" כשהוא דן בקטע זה ב"סובייקט" חברתי שתודעתו והייצוג (Vertretung) שלו (שהוא בה במידה מילוי־מקום ושליחות־מטעם) מנותקים ולא־לכידים: האיכרים הזעירים בעלי החלקות אינם "יכולים לייצג את עצמם, צורך הוא להם שייצגום. ונציגם צריך שיופיע גם כאדוניהם, כאוטוריטה שמעליהם, ככוח־ממשל בלתי־מוגבל, הסוכך עליהם מפני שאר מעמדות ומרעיף להם גשם ואור שמש ממרום. השפעתם הפוליטית של האיכרים הזעירים [השפעה במקום אינטרס מעמדי, מאחר שלא קיים סובייקט מעמדי מאוחד], בחשבון אחרון היא מתבטאת [הרמיזה לשרשרת של ממלאי־מקום — Vertretungen — היא חזקה כאן] אפוא בזה, שהרשות־המבצעת [הוראתה של Exekutivgewalt בגרמנית היא פחות אישית] משעבדת לעצמה את החברה" (מרקס 1983, 220–221).

דגם זה של אי־ישירות חברתית — פערים הכרחיים בין מקור ה"השפעה" (במקרה זה האיכרים הזעירים בעלי החלקות), ל"נציג" (לואי נפוליאון) ולתופעה ההיסטורית־פוליטית (פיקוח של הרשות־המבצעת) — מבליע ביקורת לא רק על הסובייקט כגורם־פועל יחידי אלא גם על הסובייקטיביות

של הגורם־הפועל *הקיבוצי*. מכונת ההיסטוריה, שנעקרה ממקומה בהכרח, נעה מאחר ש"זהות האינטרסים" של בעלי חלקות אלה "אינה מעוררת שותפות ביניהם, איחוד לאומי וארגון פוליטי" (שם). אירוע הייצוג כ־Vertretung (במערך של רטוריקה בבחינת שכנוע) נוהג כ־Darstellung (או כרטוריקה בבחינת צורת השאלה [טרופ]), בהתרחשו בפער שבין תצורתו של מעמד (תיאורי) לאי־תצורתו של מעמד (שצורתו משתנה): "במידה שמיליוני משפחות חיות כאן בתנאי־קיום כלכליים, המבדילים ...בין אורח־חייהן ...*מהווים האיכרים האלה מעמד*. במידה ש... זהות האינטרסים שלהם אינה מעוררת שותפות ביניהם ...*אין הם מהווים מעמד*". אפשר לעמוד על שיתוף הפעולה הזה בין Vertreten ל־Darstellen, על זהותם־מתוך־הבדל כזירת הפרקטיקה, הוא בדיוק הדבר שאותו מרקסיסטים חייבים לחשוף, כפי שעושה מרקס בשמונה־עשר בברימר, ואפשר לעשות זאת רק אם נמנעים מלמזג את שני המונחים באמצעות להטוטי מלים.

יהא זה מגמתי בלבד לטעון שזוהי טקסטואליזציה מוגזמת של מרקס, ההופך אגב כך ללא־נגיש ל"איש שברחוב". ה"איש שברחוב" הוא קורבן של השכל הישר המושרש כל־כך במורשת הפוזיטיביזם, עד כי הדגש הבלתי־ניתן לסילוק שמרקס מדגיש את פעולת היסוד השלילי, את הכורח לבטל את הפטישיזם של הממשי, דגש זה נעקר מן [הטקסט] המרקסיסטי בעיקשות בידי יריבתו החזקה מכולם, "המסורת ההיסטורית" הרווחת.[11] ניסיתי להראות שגם ה"איש" שלא בא מ"הרחוב", פילוסוף המעשה בן־זמננו, מפגין לעתים פוזיטיביזם מאותו סוג.

חומרת הבעיה מתחוורת אם מסכימים שאצל מרקס התודעה ברמתה הבסיסית אינה עסוקה בניסיון לפתח "תודעה" מעמדית משנת־צורה מתוך ה"מיקום" המעמדי התיאורי. התודעה המעמדית נשארת עם תחושת קהילה השייכת לזיקות לאומיות ולארגונים פוליטיים, ולא לתחושת הקהילה האחרת, שהדגם המבני שלה הוא המשפחה. אף כי המשפחה *אינה* מזוהה עם הטבע, היא משובצת כאן במערך שאותו מרקס מכנה "חליפין טבעיים", שהם, מבחינה פילוסופית, "שומרי המקום" של ערך השימוש.[12] "חליפין טבעיים" מונגדים ל"מגע ומשא עם החברה", כש"מגע" (Verkehr) הוא התיבה השגורה אצל מרקס לתיאור "סחר". "מגע ומשא" זה תופס את מקום החליפין המובילים ליצירת ערך עודף, ובתחומו חייבת להתפתח תחושת השותפות המובילה להפיכת המעמד לגורם־פועל. מעמד שהוא גורם־פועל במלוא מובן המלה (אילו היה דבר כזה) אינו [תוצאה של] שינוי אידיאולוגי של התודעה ברמתה הבסיסית, זהות משתוקקת בין יחידים כגורמים־פועלים לאינטרסים שלהם — אותה זהות שהעדרה טורד את מנוחתם של פוקו ודלז. זהו *תחליף* ובה במידה *ניכוס (השלמה)* רוויי מאבק של משהו "מלאכותי" מלכתחילה — "תנאי־קיום כלכליים, המבדילים בין אורח־חייהן" ["של מיליוני משפחות איכרים ...לבין אלה של שאר המעמדות"]. ניסוחיו של מרקס מבטאים יראת כבוד והירה כלפי הביקורת שזה עתה הופיעה על הגורם־הפועל הסובייקטיבי, הפרטי והקיבוצי. התכנית לפיתוח תודעה מעמדית והתכנית לשינוי מבני של התודעה הן לדידו סוגיות מנותקות. מנגד, הדיבורים העכשוויים על "כלכלה ליבידינלית" ועל תשוקה בבחינת האינטרס הקובע, בצד הפוליטיקה המעשית של המדוכאים (בידי הון מחוברת) "המדברים בשם עצמם", משקמים את קטיגוריית הסובייקט הריבוני במסגרת תיאוריה, שיותר מכולן נראית כופרת בקיומו.

הרחקת המשפחה ממעגל הדיון, גם אם זו משפחה השייכת לתצורה מעמדית מסוימת, היא ללא ספק חלק מן המסגרת הגברית שבתוכה בא המרקסיזם לעולם.[13] מבחינה היסטורית, כמו גם מתוך הכלכלה המדינית העולמית בת־ימינו, תפקיד המשפחה ביחסים החברתיים הפטריאכליים הוא כה הטרוגני ושנוי במחלוקת, עד כי אין בעצם החלפתה של המשפחה בתוך מכלול בעיות [בגורם אחר]

11. ראו ההגדרה הקצרה המצוינת והדיון בשכל־הישר אצל Lawrence 1982, 48.
12. אפשר להראות ש"ערך שימוש" הוא "בדיה תיאורטית" אצל מרקס — אוקסימורון בכוח כמו "חילופין טבעיים" — ניסיתי לפתח נקודה זו ב־"Scattered Speculations on the Question of Value", כתב יד שהוגש ל־*Diacritics*.
13. חיבורו של דרידה "Linguistic Circle of Geneva", בעיקר עמ' 143 ואילך, עשוי לספק שיטה להערכת המקום הראשוני של המשפחה במורפולוגיה של הצורה המעמדית של מרקס. ראו Derrida 1982.

זה כדי לנתץ את המסגרת. הפתרון גם אינו טמון בהכללה פוזיטיביסטית של קיבוץ "נשים", העשוי מקשה אחת, במסגרת רשימת המדוכאים אשר הסובייקטיביות התקינה שלהם מאפשרת להם לדבר בשם עצמם נגד "אותה שיטה", העשויה אף היא מקשה אחת.

בהקשר לפיתוחה של "תודעה" אסטרטגית, מלאכותית, ממדרגה שנייה, משתמש תמיד מרקס במושג שם־האב כחלק מן המושג הרחב יותר של ייצוג בבחינת Vertretung: "על כן אין הם [האיכרים הזעירים בעלי החלקות] מסוגלים לתת תוקף לאינטרס המעמדי שלהם בשמם־הם [im eigenen Namen], בין באמצעות פרלמנט ובין באמצעות קונוונט". על העדר השם הלא־משפחתי המלאכותי הקיבוצי מפצה השם היחיד שיכולה להציע "המסורת ההיסטורית" — שם־האב: "מתוך המסורת ההיסטורית צמחה אותה אמונה של האיכרים הצרפתיים, כי איש בשם נפוליאון עתיד להשיב להם את כל תפארתם. והנה נמצא פלוני" [es fand sich, שבתרגום האנגלי, המחמיץ את עניין השם, הוא סתם אינדיבידואל], שמקעקע את כל השאלות על הגורם־הפועל ועל הקשר בינו לבין האינטרסים שלו. פלוני זה "מכריז על עצמו כי הוא האיש" (והיומרה הזו היא היחידה שבה מתבטא מעמדו כגורם־פועל) "ביוון שהוא נושא [traegt — המלה המשמשת לתיאור יחסו של בעל ההון להון] את השם נפוליאון, וספר־החוקים הנפוליאוני פוסק", ש"החקירה־והדרישה בשאלת האבהות אסורה"[b] בעוד שמרקס פועל כאן כמדומה במסגרת של עולם דימויים פטריארכלי, כדאי לתת את הדעת לשנינותו הטקסטואלית של הקטע. חוק האב (קוד נפוליאון) הוא שאוסר, למרבה הפרדוקס, על החיפוש אחר האב הטבעי. לפיכך, כאשר מופרכת אמונתו של המעמד שעוצב־לא־עוצב באב הטבעי, חוק האב ההיסטורי נמצא מקוים כאן כלשונו.

התעכבתי ארוכות על קטע זה של מרקס, מאחר שהוא מסביר לפרטיה את הדינמיקה הפנימית של הייצוג בהקשר פוליטי (Vertretung). ייצוג בהקשר כלכלי הוא Darstellung, המושג הפילוסופי של ייצוג בתור העמדה על בימה, או, לאמיתו של דבר, הקניית משמעות, המתייחסת בעקיפין לסובייקט המפוצל. הקטע המובהק ביותר מוכר היטב: "כשעמדנו על יחס החליפין עצמו של הסחורות, ראינו את ערך החליפין כמשהו בלתי־תלוי כל עיקר בערך השימוש שלהן. והנה, אם באים ומפשיטים באמת את תוצרי העבודה מערך השימוש שלהם, הרי מקבלים את ערכם בו־במובן שהוגדר זה עתה. נמצאת אומר: המשותף הבא על גילויו ביחס החליפין או בערך החליפין של הסחורה — הוא ערכה" (מרקס 1947 I, 32).

לפי מרקס, בקפיטליזם מחושב הערך, המיוצר בעבודה הכרחית או בעבודה עודפת, כייצוג/כסימן של עבודה שנהייתה לאובייקט (המובחן בחומרה מפעילות אנושית). מנגד, בהעדרה של תיאוריית ניצול בבחינת הפקתו (ייצורו), ניכוסו ומימושו של ערך (עודף) *בתור ייצוג של כוח העבודה*, חייבים לראות בניצול הקפיטליסטי סוג של שליטה (מנגנון הכוח ככזה). "הדחף של המרקסיזם", מציע דלז, "היה להגדיר, במהותו של דבר, את הבעיה [הנוצרת כיוון שהכוח מפוזר יותר מאשר מבנה הניצול והתצורה המדינית] במונחים של אינטרסים — מעמד שליט המוגדר בהתאם לאינטרסים שלו הוא בעל הכוח" (FD, 214).

אי־אפשר להתנגד לסיכום מינימליסטי זה של מפעלו של מרקס, כשם שאי־אפשר להתעלם מכך שדלז וגואטרי, בחלקים של *האנטי אדיפוס*, בונים את טיעונם על תפיסה מבריקה, אם כי "פואטית", של *התיאוריה* בדבר צורת הכסף שפיתח מרקס. עם זאת אנו יכולים לבסס את ביקורתנו בדרך הבאה: הקשר בין הקפיטליזם העולמי (ניצול כלכלי) לבין בריתות בין מדינות־לאום (שליטה גיאו־פוליטית) הוא ברמת המַקרו ועל כן אין בו כדי להסביר את מרקם הכוח ברמת המיקרו. על מנת להתקרב להסבר מעין זה יש לפנות לתיאוריות של אידיאולוגיה — [תיאוריות] של תצורות סובייקט המפעילות ברמת המיקרו, לעתים קרובות באורח בלתי־סדיר, את האינטרסים המתגבשים ברמת המַקרו. תיאוריות כאלה אינן יכולות להתעלם מקטיגוריית הייצוג על שתי משמעויותיה. עליהן לתת דעתן לדרך שבה הצגת העולם בייצוג — זירת הכתיבה שלו, ה־Darstellung שלו — מסווה את הבחירה ואת הצורך ב"גיבורים", בבאי־כוח אבהיים, בסוכני כוח — ב־Vertretung.

b הקטע האחרון חסר בתרגום העברי החלקי של השמונה־עשר בברימר. לתרגום אנגלי ראו למשל: Marx and Engels 1978, 594–617.

לפי השקפתי, המעשה הרדיקלי אמור להתייחס למפגש כפול זה של ייצוגים ולאו דווקא להעלות־מחדש את הסובייקט היחיד באמצעות מושגים מכלילים של כוח ותשוקה. אני סבורה גם, שכאשר שמר מרקס את תזהום הפרקטיקה המעמדית ברמה משנית של הפשטה, הוא שמר למעשה פתח לביקורת (הקאנטיאנית ו)ההגליאנית על הסובייקט היחיד כגורם־פועל.[14] השקפה זו אינה גוזרת עלי להתעלם מכך, שבאמצעות הקביעה המפורשת של המשפחה ושל שפת־האם בתור רמת היסוד שבה תרבות ומוסכמות נדמות כדרכו של הטבע לארגן את חתרנותו־הוא, חוזר מרקס עצמו על תחבולה עתיקת יומין (Marx 1973, 63–162). בהקשרן של יומרות פוסט־סטרוקטורליסטיות לנהל פרקטיקה ביקורתית, נראה כי סביר יותר להחיות תחבולה זו מאשר לשקם בחשאי את המהותנות הסובייקטיבית.

מי שמצמצם את מרקס לכלל דמות שוחרת טוב אך מיושנת משרת כמעט תמיד את האינטרס של מי שמבקש לשגר לאוויר העולם תיאוריית פרשנות חדשה. נושא השיחה בין פוקו לדלז, כך נראה, הוא שאין ייצוג, שאין מסמן (האם עלינו להניח שהמסמן כבר ספג מכת מוות? ולפיכך, שאין מבנה־סימנים המפעיל את הניסיון, ומכאן שאפשר לסתום את הגולל על הסמיוטיקה?); תיאוריה היא ממסר של פרקטיקה (ובכך נסתם הגולל על בעיות של פרקטיקה תיאורטית); המדוכאים יכולים לדעת ולדבר בשם עצמם. זה מציג מחדש את הסובייקט המכונן בשתי רמות לפחות: הסובייקט של התשוקה והכוח כהנחה מתודולוגית שאינה ניתנת לסילוק; והסובייקט של המדוכא הקרוב לעצמו, אם לא זהה לעצמו. יתר על כן, האינטלקטואלים, שאינם לא הסובייקט וגם לא סובייקט מדוכא, נעשים שקופים במירוץ השליחים, שהרי הם רק מרווחים על הסובייקט הלא־מיוצג ומנתחים (מבלי לנתח) את פעולות (הסובייקט חסר־השם, שהוא ההנחה הבלתי־ניתנת לסילוק של) הכוח והתשוקה. ה"שקיפות" הנוצרת מציינת את מקום ה"אינטרס"; היא מקוימת באמצעות סירוב נמרץ: "ובכן, את התפקיד הזה של פוסק, שופט, ועד אוניברסלי *אני מסרב מכל וכל* ליטול על עצמי". אולי זה חלק מתפקידו של המבקר — לקרוא ולכתוב באופן שייקח ברצינות את אי־האפשרות של סירובים אישיים מעין אלה לזכות בזכויות־היתר הממוסדות של הכוח המורעפות על הסובייקט. סירוב למערכת סימנים מסכל את הנסיונות לפתח תיאוריה של אידיאולוגיה. גם מכאן עולה הנימה המשונה של הדחייה. להצעתו של ז'אק־אלאן מילר (Jacques-Alain Miller) כי "המוסד עצמו הוא שיחני [דיסקורסיבי]", משיב פוקו, "כן, אם אתה רוצה, אך זה לא משנה במיוחד לגבי תפיסתי את המנגנון אם אפשר לומר שדבר אחד הוא שיחני ודבר אחר אינו ...בהנחה שהבעיה שלי אינה לשונית" (PK, 198). ממה נובע חיבור זה שעושה אמן הניתוח של השיח בין לשון ושיח?

ביקורתו של אדוארד סעיד על כך שכוח אצל פוקו הוא קטיגוריה שובת־לב ומקסימה המאפשרת לו "לבטל את תפקיד המעמדות, את תפקיד הכלכלה, את תפקיד ההתקוממות והמרידה" קולעת ביותר לענייננו (Said 1983, 243). אני מוסיפה לניתוח של סעיד את סובייקט הכוח והתשוקה החשאי העומד בסימן שקיפותו של האינטלקטואל. למרבה התמיהה, מוצא פול בווה טעם לפגם בסעיד על שהוא מדגיש את חשיבות האינטלקטואל, בעוד ש"מפעלו של פוקו הוא במהותו קריאת תיגר על תפקידם המוביל של האינטלקטואלים, גם אלה של השלטון וגם אלה של האופוזיציה" (Bové 1983, 44). לטענתי, "קריאת תיגר" זו היא אחיזת עיניים, דווקא משום שהיא מתעלמת ממה שסעיד מדגיש — מאחריותו המוסדית של המבקר.

שני הסובייקטים הללו, [הסובייקט וסובייקט יחידי], שסירובים שוזרים אותם יחדיו לכלל שקיפות משונה, שייכים לצד המנצלים בחלוקת העבודה הבינלאומית.[c] אינטלקטואלים צרפתים בני־זמננו אינם מסוגלים להשיג את סוג הכוח והתשוקה המפעמים בסובייקט חסר־השם של האחר של

14. אני מודעת לכך שהקשר בין מרקסיזם לניאו־קאנטיאניזם הוא קשר טעון מבחינה פוליטית. אני כשלעצמי איני רואה כיצד אפשר לכונן קו רציף בין חיבוריו של מרקס למומנט האתי הקאנטיאני. אולם אינני סבורה שיש לפרש את הספק שהטיל מרקס ביחיד כגורם הפועל בהיסטוריה בהקשר של פירוק הסובייקט האינדיבידואלי שהתחיל מאז ביקורתו של קאנט על דקארט.

c הם שייכים לצד המנצל בחלוקת העבודה הבינלאומית שכן שניהם תוצרים של עבודת האינטלקטואל המערבי.

אירופה. לא זו בלבד שכל מה שהם קוראים, ביקורתי או לא־ביקורתי, שבוי בוויכוח על ייצורו של האחר, אם מתוך תמיכה בכינון הסובייקט כאירופה ואם מתוך ביקורת כלפיו; בכינון זה של האחר של אירופה, גם מוקדשת תשומת־לב יתרה לביטול המרכיבים הטקסטואליים שבסיועם יכול סובייקט כזה להשתקע בהתלהבות במסלול התקדמותו, להתמקם בו — לא רק באמצעות ייצור אידיאולוגי או מדעי, אלא גם באמצעות מוסד החוק. רדוקטיבי ככל שעשוי להיראות ניתוח כלכלי, האינטלקטואלים הצרפתים שוכחים להוותם שכל המפעל שנקבע בהיקבעות־יתר נרתם לשירות מצב כלכלי דינמי שתבע לעקור ממקומם בלא־רחם אינטרסים, מניעים (תשוקות) וכוח (של ידע). להציג עבשיו את העקירה הזו בתור גילוי רדיקלי שיגרום לנו לקבוע שהכלכלי (תנאי הקיום המבדילים בין "מעמדות" באורח תיאורי) הוא כלי ניתוח מיושן — זה עשוי בהחלט להמשיך את אותה פעולת עקירה ולסייע מבלי משים להבטחתו של "מאזן חדש של יחסים הגמוניים" (Carby 1982, 34). אחזור לטיעון זה בהמשך. לנוכח האפשרות שהאינטלקטואל שותף לכינון המתמיד של האחר בתור צלו של האני, ייתכן שסימון הכלכלי כ"מחוק" (under erasure) היא אחת האפשרויות לפרקטיקה פוליטית של האינטלקטואל. כלומר, תפיסת הגורם הכלכלי כגורם שאי־אפשר לבטלו כאשר הוא מְכַתֵּב מחדש (reinscribes) את הטקסט החברתי, אפילו כשמוחקים אותו, באורח חלקי ככל שיהא, הוא טוען להיות הגורם־הקובע הסופי, או המסומן הטרנסצנדנטלי.[15]

II.

הדוגמה המובהקת ביותר העומדת לרשותנו לאלימות אפיסטמית מעין זו היא אותה תכנית רחבת־יריעה, מתוזמרת־מרחוק והטרוגנית, לכונן את הסובייקט הקולוניאלי בתור האחר. תכנית זו היא גם המחיקה הלא־סימטרית של עקבות האחר הזה ושל הסובייקטיביות הלא־יציבה שלו. כידוע ממקם פוקו אלימות אפיסטמית, בדק־בית מלא של האפיסטמה, בהגדרה־מחדש של השפיות בשלהי המאה ה־18 באירופה (Foucault 1965, 261, 262, 269). אך מה אם הגדרה־מחדש מסוימת זו היתה רק חלק מנרטיב ההיסטוריה באירופה כמו גם במושבות? ומה אם שני המפעלים של בדק־הבית האפיסטמי פעלו כחלקים לא מוכרים, שמחוץ למקומם, באותו מנוע דו־זרועי עצום? אולי אין כאן אלא בקשה שיכירו במה שמצוי בין שורותיו של הנרטיב המחוק־למחצה של האימפריאליזם בתור "ידע משועבד", "שורה שלמה של מיני ידע שנפסלו כבלתי־מתאימים למשימתם או כלא־מפותחים דיים: מיני ידע תמימים, הממוקמים בתחתית ההייראַרכיה, מתחת לרמה הדרושה להכרה או למדעיות" (PK, 82).

בכך אין כדי לתאר את "הדברים כפי שהיו באמת" או לייחס לנרטיב של ההיסטוריה כאימפריאליזם מעמד של גרסת ההיסטוריה הטובה ביותר.[16] תחת זאת, יש בכך להציע תיאור של הדרך שבה הסבר ונרטיב של המציאות התכוננו בתור ההסבר והנרטיב הנורמטיביים. כדי לפתח נקודה זו, הרשו לי לבחון בקצרה את יסודות הקודיפיקציה הבריטית של המשפט ההינדי.

תחילה, כמה מלות הסתייגות: העיסוק בעולם השלישי הנפוץ כעת במדעי־הרוח בארצות־הברית הוא לעתים קרובות אתני בגלוי. נולדתי בהודו, ושם השלמתי את לימודיי היסודיים, התיכוניים והאוניברסיטאיים, לרבות שנתיים של לימודים לתואר מוסמך. הדוגמה ההודית שלי עשויה אפוא להיראות כהתחקות נוסטלגית אחר שורשיה האבודים של זהותי. ברור לי שאי־אפשר לחדור בלא מטענים לסבך ה"מניעים", ועם זאת אני טוענת שכוונתי העיקרית היא להצביע על הזן

15. פיתוח נוסף של טיעון זה אפשר למצוא ב־Spivak 1993, chap. 13. שוב, האנטי־אדיפוס (Deleuze and Guattari 1977) לא התעלם אמנם מן הטקסט הכלכלי, אך אפשר שטיפולו בו היה אלגורי מדי. במובן זה, המעבר מניתוח הסכיזופרניה לניתוח ה"ריזום" באלף מישורים (Deleuze and Guattari 1981) לא היה רצוי.

16. אף כי, או שמא משום, שאני סבורה שספרו של פרדריק ג'יימסון, *Political Unconscious*, הוא טקסט ביקורתי בעל משקל, ברצוני שיבחינו בין תכניתי המוצגת כאן לתכנית המשקמת את שרידי הנרטיב המיוחס: "בהתחקות אחר עקבות הנרטיב הרציף, בשיקום המציאות המודחקת והקבורה של היסטוריה בסיסית זו ובהעלאתה אל פני שטחו של הטקסט, מוצאת דוקטרינת הלא־מודע הפוליטי את תפקידה ונחיצותה" (Jameson 1981, 20).

הפוזיטיביסטי־אידיאליסטי של נוסטלגיה מעין זו. אני נדרשת לחומר הודי, כי בהעדר הכשרה דיצציפלינארית מתקדמת, מקנה לי העובדה שנולדתי והתחנכתי במקום מסוים *תחושה* של [היכרות] עם היריעה ההיסטורית ואחיזה בכמה מהשפות הרלוונטיות — כלים מועילים בידי אומנית חובבת [bricoleur], בעיקר כשהיא מצוידת בספקנות המרקסיסטית ואינה מאמינה בניסיון הקונקרטי בתור פוסק אחרון וכלי אמין לביקורת על תצורות דיסציפלינריות. אף על פי כן, אין לראות במקרה ההודי מקרה מייצג של כל המדינות, האומות, התרבויות וכדומה, שאפשר להיזקק להן בתור האחר של אירופה הנתפסת בתור העצמי.

הרי אפוא סיכום מקוצר של האלימות ההכרתית שהיתה כרוכה בקודיפיקציה של המשפט ההינדי. אם יש בכך כדי להבהיר את מושג האלימות ההכרתית, אפשר שהדיון החותם על הקרבת אלמנות יזכה לערך מוסף של משמעות.

בשלהי המאה ה־18 פעל המשפט ההינדי, אם אפשר בכלל לתארו כמערכת אחידה, בהתאם לארבעה טקסטים ש"הציגו לקהל" אפיסטמה בת ארבעה חלקים, שהוגדרו בהתאם לשימוש שעושה הסובייקט בזיכרון: *שרוטי* (הנשמע), *סמירטי* (הנזכר), *שאסטרה* (הנלמד ממישהו אחר) ו*ויאוואהארה* (המבוצע בתמורה). המקורות של מה שנשמע ומה שנזכר לא היו רציפים או זהים בהכרח. בכל פעם שהיתה פנייה ל*שרוטי* היתה חזרה טכנית (או פתיחה־מחדש) של אירוע ההתגלות או ה"שמיעה" המקורי. שני הטקסטים האחרים, הנלמד והמבוצע, נתפסו כנתונים ברציפות דיאלקטית. משפטנים, אנשי תיאוריה ופרקטיקה, לא ידעו לקבוע בבטחה במקרה נתון כלשהו אם מבנה זה תיאר את גוף החוק או ארבע דרכים ליישוב מחלוקת. למבנה הרב־צורתי של פעילות משפטית לא־עקבית ב"פנימיותה" ופתוחה משני קצותיה הוענקה לגיטימציה באמצעות ראייה בינארית; הלגיטימציה הזו היא סיפור הקודיפיקציה שאותה אני מציעה כדוגמה לאלימות אפיסטמית.

הנרטיב של ייצוב המשפט ההינדי והקודיפיקציה שלו מוכר פחות מסיפור החינוך ההודי, על כן דומה שמן הראוי לפתוח באחרון.[17] תנו דעתכם לשורות המגמתיות המצוטטות תדיר מחיבורו הנודע לשמצה של מקאוליי, "דין וחשבון על חינוך הודי" (1835): "עלינו לעשות עתה ככל יכולתנו כדי ליצור מעמד [של אנשים] שישמשו כמתורגמנים בינינו לבין המיליונים שעליהם אנו שולטים; מעמד של אנשים, הודים בדמם ובצבעם, אך אנגלים בטעמם, בדעותיהם, בכללי המוסר שלהם ובתבונתם. בידי מעמד זה נוכל להפקיד את עידון העגות המקומיות של הארץ, את העשרתן של עגות אלה במונחים מדעיים השאולים מן המינוח המערבי ואת הפיכתן ההדרגתית לכלים הולמים להעברת ידע להמוני האוכלוסיה" (Macaulay 1979, 359). חינוך הנתינים [subjects] הקולוניאלים משלים את תהליך ייצורם בחוק. אחת התוצאות של מיסוד גרסה של השיטה הבריטית היתה יצירת הפרדה לא נוחה בין חינוך דיסציפלינרי בלימודי סנסקריט לבין המסורת המקומית, שעתה היתה למסורת חלופית, של "תרבות גבוהה" סנסקריטית. בקטיגוריה הראשונה היו ההסברים התרבותיים שהפיקו מלומדים בני־סמכא שווים בערכם לאלימות האפיסטמית של המפעל המשפטי.

אני ממקמת כאן את ייסוד *החברה האסיאתית* של בנגל ב־1784, את *המכון ההודי* באוקספורד ב־1883 ואת עבודות הניתוח והמיון של חוקרים כגון ארתור מקדונל (Macdonnell) וארתור ברידייל קית (Keith), הפקידים הקולוניאלים שאף הופקדו על ארגון החומר הסנסקריטי. מתכניותיהם לתלמידים ולחוקרים, תכניות בוטחות ותועלתניות־הגמוניות, אפשר לעמוד על דיכויה התוקפני של הסנסקריט במערכת החינוך הכללי או על ה"פיאודליזציה" המתקדמת של השימוש בסנסקריט מדוברת בחיי היומיום של הודו שבשליטה הברהמינית.[18] בהדרגה התבססה גרסת היסטוריה, שבה

17. מבין הספרים הרבים בנושא, אני מצטטת את ספרו של מאקוליי (McCully 1940, 251, 269).
18. קית (Keith), אחד ממקבצי ה־*Vedic Index*, מחבר *Sanskrit Drama in its Origin, Development, Theory, and Practice*, והעורך רב הידע של ה־*Krsnayajurveda* מטעם הוצאת הרווארד, גם ערך את ארבעת כרכי ה־*Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy* (1763–1937), את *International Affairs* (1918–1937) ואת *British Dominions* (1918–1931). הוא כתב ספרים על הריבונות של הדומיניונים הבריטיים ועל תיאוריית הרציפות הממלכתית, תוך התייחסות מיוחדת לחוק האנגלי והקולוניאלי.

הרצו הברהמינים כבעלי כוונות זהות לכוונותיהם של העורכים הבריטים של ספר החוקים (ולפיכך כמספקי לגיטימציה): "כדי לשמר את החברה ההינדית בלא־פגע נאלצו [ה]יורשים [של הברהמינים המקוריים] להעמיד הכל על כתיבה נוקשה יותר ויותר. וזה מה ששימר את החברה, ההינדית למרות שורה של מהפכים פוליטיים ופלישות של זרים" (Shastri 1925, vol. 3). כך פסק ב־1925, מהמאהופדהיאיא הראפרסאד שאסטרי, חוקר סנסקריט הודי ונציג מבריק של העלית המקומית בייצור הקולוניאלי, שנתבקש לכתוב כמה פרקים ב"היסטוריה של בנגל", ביוזמת מזכירו האישי של המושל הכללי של בנגל ב־1916 (Sena 1925, vol. 1, 6). רמז לחוסר הסימטריה ביחסים בין סמכות להסבר (תלוי בגזעו־מעמדו של בעל הסמכות), מספקת השוואה להערה מ־1928 של אדוארד תומפסון, אינטלקטואל אנגלי: "תוכו של ההינדואיזם היה כברו ...זו היתה ציוויליזציה גבוהה יותר שניצחה, הן [במאבק] עם האקבר (Akbar) והן עם האנגלים" (Thompson 1928, 47, 130). ולכך יש להוסיף קטע ממכתב של חייל־מלומד אנגלי משנות התשעים של המאה ה־19: "לימודי הסנסקריט, 'שפת האלים', הסבו לי עונג רב במהלך 25 שנותי האחרונות בהודו, אך אני שמח לומר שלא היה בהם די כדי לגרום לי, *כפי שקרה לכמה אחרים*, לזנוח את אמונתי העמוקה בדתנו המפוארת".[19]

בני־סמכא אלה הם *מיטב* המקורות המאפשרים את כניסתו של האינטלקטואל הצרפתי הלא־מומחה אל הציוויליזציה של האחר.[20] אני, בכל אופן, איני מתייחסת לאינטלקטואלים ולמלומדים של הייצור הפוסט־קולוניאלי, כגון שאסטרי, כשאני מדברת על כך שלפוקו ולדלז אין גישה אל האחר בתור סובייקט. אני חושבת על האוכלוסיה הלא־מומחית, הלא־אקדמאית מכל גווני הקשת המעמדית, אוכלוסיה שלמענה מפעילה האפיסטמה את המנגנון המתכנת החרישי שלה. מבלי שבוחנים את מפת הניצול, על איזו רשת של "דיכוי" הם ממקמים המון רבגוני זה?

נעבור עתה לבחון את שוליו (אבל באותה מידה, אפשר לומר את מרכזו השקט, המושקט) של המעגל שאת תחומו מסמנת אלימות אפיסטמית זו — גברים ונשים בקרב האיכרות הנבערת, השבטים והשכבות הנמוכות של התת־פרוליטריון העירוני. לפי פוקו ודלז, אם (בעולם הראשון, תחת עול הסטנדרטיזציה והפיצול הממושטר של ההון המחוברת, אף כי הם אינם מכירים בכך כמדומה) ניתנת הזדמנות למדוכאים (אי־אפשר לעקוף כאן את בעיית הייצוג), ובעוד הם מתקדמים לקראת סולידריות באמצעות מדיניות של בריתות (פועלת כאן תימטיקה מרקסיסטית), המדוכאים *יכולים לדבר ולהכיר את תנאי חייהם*. עלינו להתמודד עתה עם השאלה: בצדה האחר של חלוקת העבודה הבינלאומית, מול ההון המחוברת, בתוך ומחוץ למעגל האלימות האפיסטמית של החוק והחינוך האימפריאליסטיים המשלימים טקסט כלכלי קודם, *כלום יכולים המוכפפים לדבר?*

עבודתו של אנטוניו גראמשי (Gramsci) על "מעמדות המוכפפים" מרחיבה את הטיעון בדבר מיקום־מעמדי/תודעה־מעמדית שבודדתי מתוך השמונה־עשר בברימר. גראמשי מבקר את המיקום האוונגרדיסטי של האינטלקטואל נוסח לנין, ואולי משום כך הוא מטפל בתפקיד האינטלקטואל בתנועתו התרבותית והפוליטית של המוכפף הנאבק להשיג הגמוניה. תנועה זו חייבת להפוך לגורם המכריע ביצירת ההיסטוריה כנרטיב (של אמת). בטקסטים כגון "השאלה הדרומית", בוחן גראמשי את תנועת הכלכלה ההיסטורית־מדינית באיטליה במסגרת מה שניתן לראותו כאלגוריה של קריאה השאולה מחלוקת העבודה הבינלאומית או מטרימה את דמותה.[21] אולם תיאור ההתפתחות בשלבים של המוכפף נעקר מן הציר המארגן שלו כאשר את המקרולוגיה התרבותית של גראמשי מפעילה — מרוחקת ככל שהינה — ההתערבות האפיסטמית בהגדרות המשפטיות והדיסציפלינריות המתלווה למפעל האימפריאליסטי. כשאפנה לדון בשאלת האשה כמוכפפת

19. מכתב בכתב ידו של המחבר (מג'.א. ג'ייקוב לנמען לא ידוע) המצורף לצדה הפנימי של העטיפה הקדמית של הספר של ג'ייקוב (Jacob 1888). ההדגשות הן שלי. האזכור העגום של הסכנות הכרוכות בלימוד באמצעות חריגים אנונימיים מבסס את הא־סימטריה.
20. דנתי בסוגיה זו בפירוט רב יותר אגב התייחסות לספרה של ג'וליה קריסטבה *On Chinese Women* (Kristeva 1977).
21. ראו Gramsci 1978. אני משתמשת ב"אלגוריית קריאה" בהתאם למובן שפיתח פול דה מאן (de Man 1979).

בסופו של חיבור זה, אטען כי האפשרות להתלכדות הקיבוצית עצמה מופקעת בהתמדה באמצעות מניפולציה של גורם־פועל נשי.

נגד חלקה הראשון של טענתי, שלפיה המפעל האימפריאליסטי מסבך את ההתפתחות בשלבים של המוכפף, יוצאת חבורה של אינטלקטואלים הראויה לכינוי קבוצת "לימודי מוכפפים".[22] הם *חייבים* לשאול האם המוכפפים יכולים לדבר. אנו מצויים כאן בתחומי דיסציפלינת ההיסטוריה של פוקו עצמו ובקרב אנשים המכירים בהשפעתו. משימתם היא לחשוב־מחדש על ההיסטוריוגרפיה הקולוניאלית ההודית מזווית ראייה של שרשרת מקוטעת של התקוממויות איכרים במהלך הכיבוש הקולוניאלי. זו אכן הבעיה של "הרשות לספר", שבה דן סעיד (Said 1984). כפי שטוען רנג'יט גוהא (Ranajit Guha):

> ההיסטוריוגרפיה של הלאומיות ההודית נמצאה זמן רב בשליטה אליטיסטית — אליטיזם קולוניאליסטי ואליטיזם בורגני־לאומני ...שהיו שותפים לדעה הקדומה, שיצירתה של האומה ההודית ופיתוח התודעה — לאומיות — שאישרה תהליך זה, היו הישגיה הבלעדיים, או כמעט בלעדיים של העלית. בהיסטוריוגרפיות הקולוניאליסטיות או הניאו־קולוניאליסטיות מיוחסים הישגים אלה לשליטים, לפקידים, למדיניות, למוסדות ולתרבות הקולוניאליים הבריטיים; בכתבים הלאומניים או הניאו־לאומניים — לאישים, למוסדות, לפעילויות ולרעיונות של העלית ההודית (Guha 1982, 1).

סוגים מסוימים של בני העלית ההודית הם לכל היותר מקורות מידע מקומיים שמשמשים את האינטלקטואלים של העולם הראשון המתעניינים בקולו של האחר. אף על פי כן, חייבים לעמוד על כך שה*סובייקט* המוכפף, הנתון תחת עולו של משטר קולוניאלי הוא הטרוגני באורח חסר תקנה.

אל מול העלית בת־המקום אנו יכולים להציב את מה שגוהא מכנה "*הפוליטיקה* של העם", הן מחוץ למעגל הייצור הקולוניאלי ("היא [הפוליטיקה של העם] היתה תחום *אוטונומי*, שכן לא נבעה מן הפוליטיקה של העלית וקיומה לא היה תלוי בה") והן בתוך מעגל הייצור הקולוניאלי ("היא הוסיפה לפעול במרץ למרות [הקולוניאליזם], בהתאימה עצמה לתנאים ששררו תחת הראג' [המושל] ובמובנים רבים תוך שהיא מפתחת מגמות חדשות בתכלית הן בצורתן והן בתוכנן") (שם, 4). איני יכולה לאמץ בשלמותו את הדגש הניתן כאן לחוסן ולנחישות ולאוטונומיה מלאה, שכן צרכים היסטוריוגרפיים מעשיים דחופים לא יאפשרו לעמדה מעין זו להעדיף תודעה מוכפפת. מול האשמה אפשרית במהותנות מפתח גוהא הגדרה של העם (המקום של המהות הזו) שיכול להיות רק זהות־בתוך־הנבדל. הוא מציע רשת ריבוד דינמית המתארת את הייצור הקולוניאלי בכללותו. אפילו הקבוצה השלישית ברשימה, זו המשמשת לכאורה כקבוצת חיץ בין העם לקבוצות השולטות הגדולות של מבני המקרו, מוגדרת בעצמה כמקום של בין־לבין, מה שדרידה מתאר כ־"antre" (Derrida 1981):

עלית {
1. קבוצות שולטות זרות.
2. קבוצות שולטות בנות־המקום ברמה הכלל־הודית.
3. קבוצות שולטות בנות־המקום ברמות האזוריות והמקומיות.
4. לאורך כל ההערה משמשים המונחים "עם" ו"מעמדות מוכפפים" כמלים נרדפות.

הקבוצות והיסודות החברתיים הכלולים בקטיגוריה זו מייצגים את *ההבדל הדמוגרפי בין סך־כל האוכלוסיה ההודית לבין כל אלה שתיארנו כ"עלית"*.

תנו דעתכם לסעיף שלוש ברשימה זו — תחום הבין־לבין של המצב הלא־מוגדר שמניחים היסטוריונים זהירים אלה שעה שהם נאבקים בשאלה, האם המוכפפים יכולים לדבר? "*כשדנו בה במלואה ובאורח מופשט* ...היתה קטיגוריה ...זו *הטרוגנית* בהרכבה ו*השתנתה מאזור לאזור*, הודות לאופיין הלא־אחיד של ההתפתחויות הכלכליות והחברתיות האזוריות. אותו מעמד או יסוד שליט באזור מסוים ...יכול היה להיות בין הנשלטים באזור אחר. מכאן יכולים היו לנבוע ואף נבעו

22. פרסומיהם: Guha 1982; 1983; 1984.

עמימויות וסתירות רבות בגישות ובבריתות, בעיקר בקרב השכבות הנמוכות ביותר של האצולה הכפרית, בעלי האחוזות המרוששים, האיכרים האמידים ואיכרי המעמד הבינוני הגבוה, *שאידיאלית* השתייכו כולם לקטיגוריית העם או המעמדות המוכפפים".[23]

"מטרת המחקר", שהוצבה כאן, היא "לחקור, לזהות ולאמוד את אופייה ומידתה *הייחודיים* של *סטיית* [ה]יסודות [המרכיבים את סעיף שלוש] מן האידיאל ולמקם אותה היסטורית". "לחקור, לזהות ולאמוד את הייחודי": קשה להעלות על הדעת תכנית מהותנית וממיינת מזו. ואולם ציווי מתודולוגי משונה פועל כאן. טענתי כי בשיחת פוקו־דלז, אוצר־מלים שאחרי עידן הרפרזנטציה מחפה על סדר־יום מהותני. בלימודי המוכפפים, חייב פרויקט המובן במונחים מהותניים לנקוט פרקטיקה טקסטואלית קיצונית של הבדלים בגלל אלימות הכתיבה האימפריאליסטית — האפיסטמית, החברתית והדיסציפלינרית. אפילו כשלא מדובר בעם ככזה אלא באזור החיץ הצף של קבוצת העלית של המוכפפים במחוז, מושא מחקרה של הקבוצה הוא *הסטייה מאידיאל* — של העם או של המוכפפים — אידיאל שבעצמו הוא מוגדר כהבדל מן העלית. לעבר מבנה זה חותר המחקר, וזוהי קטיגוריה שונה למדי מן השקיפות שמייחס לעצמו האינטלקטואל הרדיקלי מהעולם הראשון. איזו תורת־מין יכולה לקבע מרחב כזה? בין שהם עצמם תופסים זאת ובין שלא — גוהא, למשל, רואה את הגדרת "העם" שלו במסגרת הדיאלקטיקה של אדון־עבד — הטקסט שלהם מבטא את המשימה הקשה של שכתוב התנאים לאי־אפשריותו־הוא בתור התנאים לאפשריותו.

"ברמות המחוזיות והמקומיות ...אם [הקבוצות השולטות בנות־המקום] השתייכו לשכבות חברתיות נחותות מבחינה היירארכית מן הקבוצות השולטות הכל־הודיות, [הן] *פעלו בשירות האחרונות ולא על־פי אינטרסים שהלמו באמת את הווייתן החברתית*". כשכותבים אלה מדברים בלשון המהותניות שלהם על הפער בין אינטרס לפעולה המתקיים בקבוצה לא־מוגדרת, מסקנותיהם קרובות יותר למרקס מאשר לתמימות המודעת לעצמה העולה מהצהרת דלז בנושא זה. גוהא, בדומה למרקס, מדבר על אינטרס במונחים של ההוויה החברתית ולאו דווקא הליבידינלית. אוצר דימויי "שם־האב" בשמונה־עשר ברומר עשוי לסייע להדגיש כי ברמת הפעולה של מעמד או קבוצה, "התאמה אמיתית לעצם הווייתו" של מישהו היא מלאכותית או חברתית כמו שם־האב.

זה באשר לקבוצת הביניים המופיעה בסעיף שלוש. אשר לקבוצה המוכפפת ב"אמת", זו שזהותה היא נבדלותה, אין בה סובייקטים מוכפפים שאינם בני־ייצוג היכולים להכיר את עצמם ולדבר בשם עצמם; הפתרון של האינטלקטואל אינו להימנע מייצוג. הבעיה היא שמסלול הסובייקט לא הותווה במידה שיהא בה להציע מושא פיתוי לאינטלקטואל המייצג. בלשונה המיושנת קמעא של הקבוצה ההודית, מתנסחת עתה השאלה כך: כיצד נוכל לגעת בתודעת האנשים, בה בשעה שאנו חוקרים את מדיניותם? באיזה קול־תודעה יכולים המוכפפים לדבר? משימתם היא, אחרי הכל, לשכתב את התפתחות התודעה של האומה ההודית. אי־הרציפות המתוכננת של האימפריאליזם מבחינה בחומרה בין פרויקט זה, ותהא לשונו מיושנת כשתהא, לבין "חשיפתם לעין של המנגנונים הרפואיים והמשפטיים המקיפים את הסיפור [של פייר ריווייר]".[d] צודק פוקו באמרו כי "משמעות החשיפה לעין של הלא־נראה עשויה להוביל לשינוי רמה, לפנייה לרובד של חומר שעד כה נתפס כלא שייך להיסטוריה ולא נחשב לבעל ערך מוסרי, אסתטי או היסטורי כלשהו". הגלישה מחשיפתו לעין של המנגנון המעניק קול לפרט, אגב הימנעות בשני המקרים מ"ניתוח כלשהו של [הסובייקט] ויהא זה [ניתוח] פסיכולוגי, פסיכואנאליטי או לשוני", היא שמטרידה ואינה מרפה (PK, 49–50).

אג'יט צ'אודהורי, מרקסיסט מבנגל המערבית, מבקר את גוהא על כך שהוא מחפש אחר התודעה המוכפפת, ואת הביקורת הזאת אפשר לראות כהיבט של תהליך הייצור הכולל את המוכפף. הבחנתו של צ'אודהורי כי ההשקפה המרקסיסטית על שינוי התודעה כרוכה *בידע* של היחסים החברתיים נראית לי נבונה בעיקרה. עם זאת, מורשת האידיאולוגיה הפוזיטיביסטית שניכסה לעצמה את המרקסיזם האורתודוקסי מחייבת אותו להוסיף: "אין בכך למעט מחשיבות ההבנה של

23. Guha 1982, 8 (כל ההדגשות מלבד הראשונה הן של המחבר).
d. פייר ריווייר (Revierre) — אדם שרצח את כל בני משפחתו ותיעד זאת ביומנו. פוקו ועמיתיו פרסמו את היומן בליווי מסה של פוקו (Foucault 1973).

תודעת האיכרים או תודעת הפועלים *בצורתה הטהורה*. זו מעשירה את ידיעתנו על האיכר והפועל ואולי זורה אור על הדרך שבה אופן מסוים עוטה צורות שונות במחוזות שונים, *עניין הנחשב לבעיה מן המעלה השנייה במרקסיזם הקלאסי* " (Chaudhury 1984, 10; ההדגשות נוספו).

סוג המרקסיזם ה"אינטרנציונליסטי" הזה, המאמין בצורה טהורה, ניתנת־לשחזור של תודעה אך ורק על מנת לדחותה, ואגב כך סוגר את הפתח בפני אותם מומנטים שנותרו אצל מרקס בגדר מבוכה מועילה, עשוי להיות הגורם שהביא את פוקו ודלז לדחות את המרקסיזם ויחד עם זה *גם* המקור למניע הביקורתי של קבוצת "לימודי המוכפפים". שלושתם שותפים להנחה בדבר *קיום* צורה טהורה של תודעה. בזירה הצרפתית מתערבבים המסמנים: "הלא־מודע" או "הסובייקט־תחת־דיכוי" ממלא בחשאי את מקום "הצורה הטהורה של התודעה". במרקסיזם אינטלקטואלי "אינטרנציונליסטי" אורתודוקסי, בעולם הראשון ובעולם השלישי כאחד, נותרת הצורה הטהורה של התודעה יסוד מוסד אידיאליסטי, יסוד המבוטל כבעיה ממעלה שנייה, ומוציא לה לעתים קרובות מוניטין של גזענות וסקסיזם. בקבוצת "לימודי המוכפפים" היא זקוקה לפיתוח בהתאם לאותם מונחים שלא זוכים להכרה שבהם היא מתבטאת.

ושוב, תיאוריית אידיאולוגיה מפותחת עשויה להועיל מאוד לניסוח כזה. בביקורת כגון זו של צ'אודהורי, שומט הקישור בין "תודעה" ל"ידע" את המונח המתווך המכריע של "ייצור אידיאולוגי": "תודעה, אליבא דלנין, מתקשרת *לידיעת* יחסי הגומלין בין קבוצות ומעמדות שונים, כלומר: הכרת החומרים שמהם עשויה החברה ...הגדרות אלה זוכות למשמעות רק במסגרת מערכת של בעיות השייכות למושא מוגדר של ידע — *להבין* שינוי בהיסטוריה או, במיוחד, שינוי מאופן [ייצור] אחד למשנהו, *תוך הימנעות מהתמקדות בשאלת הייחודיות של אופן מסוים*" (שם, 10).

פייר מאשרה מספק את הנוסחה הבאה לפרשנות האידיאולוגיה: "מה שחשוב ביצירה זה מה שהיא אינה אומרת. אין דין [קביעה זו] כדין ההערה הפזיזה 'מה שהיא מסרבת לומר', אף כי זו כשלעצמה עשויה להיות מעניינת: על בסיס זה אפשר לכונן שיטה, שמשימתה — *מדידת שתיקות*, בין שמכירים בהן ובין שלא. אולם ליתר דיוק, הדבר החשוב הוא מה שהיצירה *אינה יכולה* לומר, מאחר ששם מתבצע עיבוד המבע במעין מסע אלי שתיקה" (Macherey 1978, 87). את רעיונותיו של מאשרה אפשר לפתח בכיוונים שונים, כיוונים שהוא עצמו לא היה בוחר מן הסתם. גם כשהוא כותב, כביכול, על ספרותיותה של הספרות ממקור אירופי, הוא מנסח שיטה שאפשר ליישמה על הטקסט החברתי של האימפריאליזם, בניגוד מסוים לכוונת טיעונו. אף כי המושג "מה שהיא מסרבת לומר" פוזיז אולי בנוגע ליצירה ספרותית, אפשר לאבחן משהו מעין *סירוב* אידיאולוגי קיבוצי בעשייה המשפטית המחוקקת של האימפריאליזם. אבחון כזה יפתח את השדה להיכתבות־מחדש (reinscription) של פני השטח שלו, היכתבות שתהיה מדיניות־כלכלית ואידיאולוגית־רב־תחומית. מאחר שזו "פרישת עולמיותו של העולם" ברמה שנייה של הפשטה, מושג הסירוב הופך כאן למתקבל על הדעת. העבודה הארכיונית, ההיסטוריוגרפית, הדיסציפלינרית־ביקורתית והמתערבת בהכרח שכרוכה בו היא אכן עבודה של "מדידת שתיקות". זה יכול להיות תיאור של "חקירת, זיהוי ואומדן ...*הסטייה*" מאידיאל, אידיאל שאת נבדלותו אי־אפשר לסלק.

כשאנו מגיעים לשאלה המקבילה של תודעת המוכפפים, מתחוורת חשיבותו של הרעיון המתייחס למה שהיצירה *אינה יכולה* לומר. במערכת הסימנים של הטקסט החברתי, מחליפים עיבודים של התקוממויות את ה"דיבור". המוען — "האיכר" — אינו אלא נקודת ציון לתודעה שאין לשחזרה. אשר לנמען, עלינו לשאול מיהו "נמענה האמיתי" של "התקוממות"? ההיסטוריון, המשנה את ה"התקוממות" והופכה ל"טקסט למען ידע", הוא רק אחד ה"נמענים" של כל פעולה חברתית שכוונתה קיבוצית. בהעדר אפשרות להתרפק בגעגועים על אותו מקור אבוד, חייב ההיסטוריון להשהות (כמידת האפשר) את זעקת המחאה של תודעתו־הוא (או את אפקט־התודעה, שאותו מפעילה הכשרתו המקצועית), כך שעיבוד ההתקוממות, הכרוך בתודעה־מרדנית, לא יקפא וייעשה ל"מושא מחקר" או, גרוע מכך, לדגם חיקוי. "הסובייקט" המובלע בטקסטים של מרידה יכול לשמש רק כאפשרות־נגד להיתרים הנרטיביים שמעניקות הקבוצות השולטות לסובייקט הקולוניאלי. האינטלקטואלים של העידן הפוסט־קולוניאלי נמצאים למדים כי זכות־היתר שלהם היא אובדנם. בכך הם משום פרדיגמה לַאינטלקטואלים.

כידוע, שימוש דומה במושג הנשי (במקום המוכפפים באימפריאליזם) נעשה במסגרת הביקורת הדקונסטרוקטיבית ובמסגרת סוגים שונים של ביקורת פמיניסטית.[24] במקרה הראשון מה שעומד לדיון הוא דמות ה"אשה", והמסורת הפאלוצנטרית כבר מצוידת באֶפיון מינימלי של הדמות הזאת כלא־מוגדרת. ההיסטוריוגרפיה של המוכפפים מעלה שאלות מתודיות שאמורות למנוע שימוש בתחבולה מעין זו. אשר ל"דמות" האשה, הנשים עצמן יכולות לשזור את עלילת הקשר בין אשה לשתיקה; ההאשמה הזו מוחקת הבדלים של גזע ומעמד. היסטוריוגרפיה של מוכפפים חייבת להתמודד עם אי־אפשריותן של מחוות מעין אלה. האלימות האפיסטמית הצרה של האימפריאליזם מספקת לנו אלגוריה לא־מושלמת לאלימות הכללית שמערך־ידע (אפיסטמה) עשוי להפעיל.[25]

על מסלולו המחוק של הסובייקט המוכפף, נמחקים כפל כפליים עקבותיו של ההבדל המיני. זו אינה שאלה של השתתפות נשית בהתקוממות, או של כללי היסוד של חלוקת העבודה בין המינים, אף כי "עדות" לשניהם מצויה בשפע. תחת זאת, מדובר בכך שהכינון האידיאולוגי של החלוקה למינים [ג'נדר] משמר את שליטת הגבר, בין אם [זה נתפס] כמושא ההיסטוריוגרפיה הקולוניאליסטית ובין אם [הוא נתפס] כנושא ההתקוממות. אם בהקשר של ייצור קולוניאלי, המוכפף משולל היסטוריה ואינו יכול לדבר, קל וחומר — המוכפפת כאשה.

חלוקת העבודה הבינלאומית העכשווית היא בבחינת התקה של השדה המפוצל של האימפריאליזם הטריטוריאלי בן המאה ה־19. בניסוח פשוט, לקבוצה של מדינות, בדרך־כלל מן העולם הראשון, היכולת להשקיע; קבוצה אחרת, בדרך־כלל מן העולם השלישי, מספקת את שדה ההשקעה; היא עושה זאת הן באמצעות בעלי־הון מקומיים המשמשים כסוכני התיווך של הגורמים הזרים [comprador] והן באמצעות כוח העבודה הלא־מוגן והמתחלף שלהם. בשם האינטרס של שימור מחזור ההון התעשייתי וגידולו (והמשימה המקבילה של הממשל במסגרת האימפריאליזם הטריטוריאלי של המאה ה־19), פותחו מערכות תובלה, חוק וחינוך אחיד — גם כשתעשיות מקומיות נהרסו, אורגנה חלוקה־מחדש של אדמות, וחומרי גלם הועברו למדינה הקולוניאלית. עם הדה־קולוניזציה כביכול, עם הגידול בהון רב־לאומי ועם הקלת עולו של הממשל [הזר], ה"פיתוח" כבר אינו כרוך באותו אופן בחקיקה סיטונאית ובכינון של *מערכות חינוך*. בכך יש להכשיל את צמיחת הצרכנות במדינות הקומפרדוריות [שכלכלתן מבוססת על תיווך בין הון זר לעבודה מקומית זולה]. עם מערכות התקשורת המודרניות ועם הופעתן של כלכלות קפיטליסטיות מתקדמות בשני קצותיה של אסיה, מסייע שימור חלוקת העבודה הבינלאומית להמשך האספקה של עבודה זולה בארצות הקומפרדוריות.

עבודה אנושית אינה, כמובן, "זולה" או "יקרה" מעצם מהותה. העדר חוקי עבודה (או אכיפתם המפלה), מדינה טוטליטרית (תוצאה שכיחה של התפתחות ומודרניזציה בפריפריה) ודרישות הפרנסה המזעריות של העובדים יבטיחו את קיומה. על מנת לשמור על פרט מכריע זה בלא פגע, חייבים למנוע מן הפרולטריון העירוני בארצות הקומפרדוריות הדרכה שיטתית באידיאולוגיית הצרכנות (המתהדרת בהיותה הפילוסופיה של חברה נטולת מעמדות), אידיאולוגיה המכשירה את הקרקע, כנגד כל הסיכויים, להתנגדות באמצעות מדיניות הקואליציה שעליה מדבר פוקו (FD, 216). ניתוק זה מאידיאולוגיית הצרכנות מחריף והולך בשל התופעות, המתפשטות במהירות, של קבלנות המשנה הבינלאומית. "באסטרטגיה זו, יצרנים שבסיסם בארצות מפותחות מעבירים בקבלנות משנה את מרבית שלבי העבודה המאומצת של הייצור — תפירה או הרכבה, למשל — למדינות העולם השלישי שבהן העבודה זולה. משהורכבו הסחורות, שב ומייבא אותן התאגיד הרב־לאומי — בחסות פטורים נדיבים ממכסים — למדינה המפותחת *במקום למכרן לשוק המקומי*". בכך נקטעת כמעט לחלוטין הזיקה להכשרה [של האוכלוסיה המקומית] בצרכנות. "בעוד

24. דנתי בסוגיה זו ב־Spivak 1983 וכן ב־Spivak 1984, 19–36.
25. אלימות זו במובנה הכללי, היינו, אפשרותה של אפיסטמה, היא מה שדרידה מכנה "כתיבה" במובן הכללי. את הקשר בין כתיבה במובנה הכללי לכתיבה במובנה המצומצם (סימנים על פני משטח) אי־אפשר לנסח בצורה נקייה. תפקידה של גרמטולוגיה (דקונסטרוקציה) הוא לספק תיווי לקשר משתנה זה. במובן מסוים אפוא ביקורת האימפריאליזם היא דקונסטרוקציה בפני עצמה.

שהמיתון העולמי האט בצורה ניכרת את המסחר וההשקעות בכל רחבי העולם מאז 1979, שגשגה קבלנות המשנה הבינלאומית. ...במקרים אלה, תאגידים רב־לאומיים חופשיים יותר להתנגד לפועלים לוחמניים, להתפרצויות מהפכניות ואפילו לעתות שפל כלכלי" (Cavanagh and Hackel 1983).[26]

הניידות המעמדית קופאת על שמריה יותר ויותר בזירות הקומפרדוריות. אין תמה כי כמה מאנשי הקבוצות *השולטות המקומיות* בארצות קומפרדוריות, חברי הבורגנות המקומית, מגלים את קסמה של שפת הפוליטיקה של הבריתות. הזדהות עם צורות ההתנגדות המתקבלות על הדעת במדינות קפיטליסטיות מתקדמות הולמת לעתים קרובות את הנטייה האליטיסטית של ההיסטוריוגרפיה הבורגנית שאותה תיאר רנג'יט גוהא.

בקרב נשים שמגלות עניין ב"פמיניזם בינלאומי" ושייכות לקבוצות חברתיות שולטות בארצות הקומפרדוריות, רווחת האמונה בסבירותה של פוליטיקה של בריתות עולמיות. בקצה האחר של הסולם, מבין ה"נשים, אסירים, חיילים בשירות חובה, מאושפזים בבתי־חולים והומוסקסואלים" (FD, 216), נשות התת־פרולטריון העירוני הן הרחוקות ביותר מכל אפשרות לבוא בברית עם מישהו. במקרה שלהן, היחסים החברתיים הפטריארכליים נוספים על מניעת הצרכנות ועיכובה ועל מבנה הניצול. בעבר האחר של חלוקת העבודה הבינלאומית, לא יכולה סובייקטית הניצול להכיר את הטקסט של ניצול הנשים ולדבר אותו, אפילו כאשר למרבה הגיחוך האינטלקטואל הלא־מייצג מפנה לה מקום לדבר ממנו. האשה שרויה כפל־כפליים בצל.

עם זאת, גם בכך אין להקיף את האחר ההטרוגני. מחוץ (אם כי לא לגמרי) למעגל חלוקת העבודה *הבינלאומית*, מצויים אנשים שעל תודעותיהם לא נוכל לעמוד אם נאטום את לבנו באמצעות כינונו של אחר הומוגני המתייחס אך ורק למקומנו על דוכן הזהה או האני. כאן מצויים איכרים המתפרנסים בדוחק, פועלים חקלאיים לא־מאורגנים, אנשי שבטים וקהיליות המובטלים שברחובות הערים או בכפרים. כדי להתמודד איתם אין צורך לייצג (vertreten) אותם, אלא ללמוד לייצג (darstellen) את עצמנו. טיעון זה יוביל אותנו לביקורת על אנתרופולוגיה דיסציפלינרית ועל היחס שבין פדגוגיה בסיסית לתצורה דיסציפלינרית. הוא גם יעמיד בסימן שאלה את ההנחה המובלעת של אינטלקטואלים הבוחרים בסובייקט דיכוי "בעל כושר הבעה טבעי", ולפיה סובייקט כזה עולה מתוך ההיסטוריה בתור נרטיב מקוצר של אופן־ייצור.

התעלמותם של דלז ופוקו הן מן האלימות האפיסטמית של האימפריאליזם והן מחלוקת העבודה הבינלאומית היתה חשובה פחות אילולא נדרשו לסיכום לסוגיות העולם השלישי. אולם בצרפת אי־אפשר להתעלם מבעיית ה־tiers monde [העולם השלישי], מתושבי המושבות הצרפתיות לשעבר באפריקה. דלז מגביל את בחינת העולם השלישי שלו לאליטות הילידיות הוותיקות ברמה המקומית והאזורית, לאליטות שהן מוכפפות באורח אידיאלי. בהקשר זה, ההתייחסויות להחזקתם של גדודי העובדים העודפים גולשות לרגשנות אתנית־מהופכת. מאחר שהוא מדבר על מורשת האימפריאליזם הטריטוריאלי של המאה ה־19, הוא מתייחס למדינת־הלאום ולאו דווקא למרכז החובק עולם: "לקפיטליזם הצרפתי דרוש מאוד מסמן־צף של אבטלה. מנקודת מבט זו, מתחילה להתחוור לנו אחדותן של צורות הדיכוי: הגבלות המוטלות על הגירה ברגע שמכירים בכך שהמלאכות הקשות ביותר וכפויות־התודה ביותר נמסרות לפועלים מהגרים; דיכוי במפעלים, מאחר שהצרפתים חייבים ללמוד־מחדש את 'טעמה' של עבודה קשה יותר ויותר; המאבק נגד הנוער ודיכוי מערכת החינוך" (FD, 211–212). זהו ניתוח מתקבל על הדעת. אולם הוא שב ומראה שהעולם השלישי יכול להיכנס לתכנית ההתנגדות של מדיניות בריתות המכוונת נגד "דיכוי *מאוחד* " אך ורק במסגרת קבוצות מן העולם השלישי הנגישות במישרין לעולם הראשון.[27] ניכוס שוחר טוב זה של העולם השלישי בידי העולם הראשון, ורישומו־מחדש בתור אחר, מאפיינים היום חלק ניכר מלימודי העולם השלישי במדעי האדם בארצות־הברית.

26. ג'ין קאוואף וג'וי האקל כתבו את הדו"ח הזה במסגרת פרויקט התאגידים הבינלאומיים במכון ללימודי מדיניות (ההדגשות שלי).
27. המנגנון של המצאת העולם השלישי כמסמן מאפשר סוג כזה של ניתוח המכוון לבינון הגזע כמסמן אצל Carby 1982.

פוקו ממשיך את ביקורת המרקסיזם בהזכירו את חוסר־הרציפות הגיאוגרפי. תו־ההיכר האמיתי של "חוסר־רציפות גיאוגרפי (גיאו־פוליטי)" הוא חלוקת העבודה הבינלאומית. אולם פוקו משתמש במונח כדי להבחין בין ניצול (הפקת ערך עודף וניכוסו; קרי, שדה הניתוח המרקסיסטי) לשליטה (לימודי "כוח") וכדי לטעון שבשליטה יש פוטנציאל גדול יותר להתנגדות המסתמכת על מדיניות של בריתות. הוא אינו יכול להודות שדרך־גישה מוניסטית ומאוחדת מעין זו לתפיסת "כוח" (תפיסה המניחה מתודולוגית סובייקט כוח) נגזרת משלב מסוים של ניצול, מאחר שהשקפתו על חוסר־הרציפות הגיאוגרפי מוגבלת מבחינה גיאו־פוליטית לעולם הראשון:

> משמעותו של חוסר־רציפות גיאוגרפי זה שעליו אתה מדבר עשויה להיות כדלקמן: ברגע שאנו נאבקים נגד *ניצול*, הפרולטריון אינו מוביל רק את המאבק אלא גם מגדיר את יעדיו, שיטותיו, אתריו וכליו; ולכרות ברית עם הפרולטריון, משמע להצטרף למיקומו, לאידיאולוגיה שלו, משמע לשוב ולהתעניין במניעי מאבקו. פירוש הדבר השתקעות מוחלטת [במפעל המרקסיסטי]. אולם אם נאבקים נגד כוח, אזי כל המכירים בכך שהוא [הכוח] בלתי־נסבל יכולים לפתוח במאבק באשר הם ובמונחי פעילותם־הם (או סבילותם־הם). ביוצאם למאבק שהוא *שלהם*, מאבק שאת מטרותיו הם מבינים היטב ואת שיטותיו הם יכולים לקבוע, הם נכנסים לתהליך המהפכני כבעלי ברית של הפרולטריון, כמובן, מאחר שהכוח מופעל כפי שהוא מופעל במטרה להמשיך את הניצול הקפיטליסטי. הם משרתים את עניינו של הפרולטריון באמת ובתמים כאשר הם לוחמים באותם מקומות שבהם מדכאים אותם. נשים, אסירים, חיילים בשירות חובה, מאושפזים בבתי־חולים והומוסקסואלים פתחו עתה במאבק ייחודי נגד צורת הכוח המיוחדת המופעלת עליהם ונגד ההגבלות והפיקוח המוּשָׁתִים עליהם (FD, 216).

זהו מצע מעורר התפעלות להתנגדות מקומית. במקום שבו קיימת האפשרות, דגם זה של התנגדות אינו תחליף למאבקים המתנהלים על־פי קווים "מרקסיסטיים" ברמת המַקרו, אך הוא יכול להשלימם. אולם הכללה של מצבו מלמדת שדגם זה מקנה שלא מדעת מעמד מיוחס לסובייקט. בלא תיאוריה של אידיאולוגיה, הוא עלול להוביל לאוטופיאניזם מסוכן.

פוקו הוא הוגה מבריק של כוח־במרחב, אולם ההנחות המוקדמות שלו אינן כוללות מודעות להיכתבות־מחדש של הטופוגרפיה של האימפריאליזם. הוא הולך שולל אחר הגרסה המוגבלת של המערב הנובעת מהיכתבות־מחדש זו ובכך תורם לחיזוק השפעותיו. תנו דעתכם לעובדה, שחמקה מן הפסקה הבאה, ולפיה מנגנון הכוח החדש במאות ה־17 וה־18 (שהמרקסיזם מתארו כהפקת ערך עודף ללא כפייה חוץ־כלכלית) הובטח *באמצעות* אימפריאליזם טריטוריאלי — האדמה ותוצריה — "במקום אחר". ייצוג הריבונות הוא מכריע בזירות אלה: "במאות ה־17 וה־18, אנו עדים לייצורה של תופעה חשובה, להופעתו או, ליתר דיוק, להמצאתו של מנגנון חדש של כוח שהיה מצויד בטכניקות נוהל ייחודיות ביותר ...שלדעתי, גם אינו עולה בקנה אחד עם יחסי הריבונות. מנגנון חדש זה של כוח תלוי בגוף ובמעשיו יותר מאשר באדמה ובתוצריה" (PK, 104).

בשל קוצר ראותו באשר לגל הראשון של "חוסר־הרציפות הגיאוגרפי", נשאר פוקו אטום לגל השני שלו באמצע המאה הנוכחית, ופשוט מזהה אותו "עם התמוטטות הפשיזם ושקיעת הסטליניזם" (PK, 87). הנה השקפתו החלופית של מייק דייוויס: "דווקא ההיגיון העולמי של אלימות קונטרה־מהפכנית הוא שיצר את התנאים לתלות הדדית כלכלית בדרכי שלום של אימפריאליזם אטלנטי מתון בהנהגה אמריקנית. ...איחוד צבאי רב־לאומי תחת סיסמת הביטחון המשותף נגד ברית־המועצות הקדים והאיץ את חדירת הכלכלות הקפיטליסטיות העיקריות זו לתוך זו, בכך שאפשר את שגשוג העידן החדש של ליברליזם מסחרי בין 1958 ל־1973" (Davis 1984, 9).

הופעתו של "מנגנון כוח חדש" זה היא המסגרת שבתוכה עלינו לקרוא את ההיצמדות לזירות לאומיות, את ההתנגדות לתורת הכלכלה ואת הדגש על מושגים כגון כוח ותשוקה, שגורמים להעדיף ניתוח ברמת המיקרו. דייוויס ממשיך: "הריכוז המוחלט־לכאורה של עוצמה צבאית אסטרטגית בידי ארצות־הברית עתיד היה לאפשר שעבוד נאור וגמיש למושלים־עושי־דברה הראשיים. בעיקר, הוא האיר פנים לשרידי היומרות האימפריאליסטיות של הצרפתים והבריטים ...כשאלה וגם אלה מתמידים כל העת בגיוס אידיאולוגי קולני נגד הקומוניזם". אגב נקיטת זהירות

במושגים מאחדים כגון "צרפת", ראוי לציין שהנרטיב של דייוויס מאפשר כמדומה לפרש מושגים מאחדים כגון "מאבק הפועלים" או הצהרות מאחדות כגון "כמו הכוח, [גם] ההתנגדות היא רבת־פנים ואפשר לשלבה באסטרטגיות עולמיות" (PK, 142). אינני טוענת, בדומה לפול בווה, כי "עבור עם עקור מארצו וחסר בית [הפלסטינים] שהותקף צבאית ותרבותית ...שאלה [כמו זו של פוקו: 'לעסוק בפוליטיקה ...משמע לנסות לדעת בכנות המירבית האם המהפכה רצויה'] היא בגדר מותרות מטופשים של העושר המערבי" (Bové 1983, 51). תחת זאת, אני טוענת כי לקבל את הגרסה המכילה־את־עצמה של המערב משמע להתעלם מן העובדה שזו נוצרה בידי המפעל האימפריאליסטי.

לעתים דומה שעצם הברק הקורן מן הניתוח שמנתח פוקו את מאות השנים של האימפריאליזם האירופי מציג בזעיר אנפין את אותה תופעה הטרוגנית: ניהול המרחב — אבל בידי רופאים; פיתוח מינהלות — אבל בבתי־חולים לחולי נפש; שיקולי הפריפריה — אבל במונחי הלא־שפויים, האסירים והילדים. המרפאה, בית־המשוגעים, הכלא, האוניברסיטה — כל אלה נראים כמשלי־חיץ (screen-allegories) המונעים קריאה של הנרטיבים הרחבים יותר של האימפריאליזם. (אפשר לפתוח בדיון דומה על מוטיב ה"דה־טריטוריאליזציה" הפראי אצל דלז וגואטרי.) "אסור לך בשום אופן לדבר על משהו מאחר שאינך מכיר אותו", עשוי להפטיר פוקו (PK, 66). עם זאת, כבר דיברנו על הבורות המקודשת שחייב למפות כל מבקר של האימפריאליזם.

III.

ברמה הכללית שבה מורגשת ה"השפעה" הצרפתית על אנשי אקדמיה וסטודנטים אמריקנים, אפשר להיתקל בתפיסה הבאה: פוקו עוסק בהיסטוריה אמיתית, בפוליטיקה אמיתית ובבעיות חברתיות אמיתיות; דרידה הוא לא־נגיש, אזוטרי וטקסטואליסט. הקוראים מכירים, מן הסתם, היטב דעה מקובלת זו. "אין להכחיש שעבודתו [של דרידה]", כותב טרי איגלטון, "היתה במידה רבה אל־היסטורית, חומקנית מבחינה פוליטית ולמעשה התעלמה מן השפה כ'שיח' [שפה בפעולה]" (Eagleton 1983, 205). מכאן פונה איגלטון להמליץ על מחקר "הפרקטיקות השיחניות" של פוקו. פרי אנדרסון בונה סיפור היסטורי דומה: "עם דרידה, מושלם הביטול העצמי של הסטרוקטורליזם המובלע בפנייה למוסיקה אצל לוי־שטראוס או לטירוף אצל פוקו. בהעדר כל מחויבות לחקירת המציאויות החברתיות, לדרידה אין כמעט נקיפות מצפון כשהוא הורס את מבניהם, ואגב כך מאשים את שניהם ב'התרפקות על המקורות' — בנוסח רוסו או בנוסח פרה־סוקרטי, בהתאמה — ומציג את השאלה איזו זכות יש למי מהם להניח, על־פי הנחותיהם־הם, את תקפות השיח שלהם" (Anderson 1983, 53).

בין אם מתוך הגנה על דרידה ובין אם לא, מאמר זה מחויב לרעיון ולפיו געגועים למקורות אבודים עשויים למלא תפקיד מכריע בחקירת המציאויות החברתיות במסגרת ביקורת האימפריאליזם. אכן, ברק קריאתו השגויה של אנדרסון אינו מונע ממנו לעמוד על אותה בעיה בדיוק שאני מדגישה אצל פוקו: "פוקו קלע למטרה בנבואיות אופיינית כאשר הכריז ב־1966: 'האדם שרוי בתהליך של גוויעה בעוד הווייתה של השפה מוסיפה לבהוק באור עז מתמיד מעל האופק שלנו'. אולם מי הם ה'אנחנו' שאופק מעין זה נקלט בחושיהם או עומד לרשותם?" אנדרסון אינו מבחין בהסגת גבולו של סובייקט המערב, שפוקו המאוחר אינו מכיר בו, סובייקט המושל בכיפה באמצעות התנערות מאחריות. הוא מבין את גישתו של פוקו בדרך הרגילה, כהיעלמות הסובייקט היודע ככזה; וממשיך לראות בדרידה את ההתפתחות הסופית של מגמה זו: "בחלל הריק של כינוי הגוף [אנחנו] נעוץ המבוי הסתום של התכנית" (שם, 52). תנו דעתכם, לבסוף, לאפוריזם המהדהד של סעיד, המסגיר אי־הבנה עמוק של מושג הטקסטואליות: "ביקורתו של דרידה מניעה אותנו *אל* הטקסט, [זו של] פוקו *אליו* ו*החוצה*" (Said 1983, 183).

ניסיתי לטעון כי מאחורי הדאגה הממשית לפוליטיקה של מדוכאים המסבירה לעתים תכופות את המשיכה לפוקו עשויה להסתתר העדפה של האינטלקטואל ושל סובייקט הדיבוי ה"קונקרטי", העדפה שרק מגבירה את קסמו. מנגד, אף כי איני מבקשת להפריך כאן תפיסה מסוימת של דרידה

שמקדמים כותבים רבי־השפעה אלה, אדון בכמה היבטים של עבודתו, שאנשים מחוץ לעולם הראשון יכולים להפיק מהם תועלת ארוכת טווח. את דרידה קשה לקרוא; מושא מחקרו האמיתי הוא פילוסופיה קלאסית. עם זאת, כשמבינים אותו נזקו קטן מנזקו של אינטלקטואל העולם הראשון המתחזה ללא־מייצג נפקד המניח למדוכאים לדבר בשם עצמם.

אעיין בפרק שחיבר דרידה לפני עשרים שנה: "על גרמטולוגיה כמדע פוזיטיבי" (OG, 74–93). בפרק זה מתמודד דרידה עם הסוגיה, האם ה"דקונסטרוקציה" עשויה להוביל לפרקטיקה הולמת, ביקורתית או פוליטית. השאלה היא כיצד למנוע מן הסובייקט האתנוצנטרי לכונן את עצמו באמצעות הגדרה ברורנית של *אחר*. זו אינה תכנית לסובייקט כזה; תחת זאת, זוהי תכנית לאינטלקטואל *המערבי* שוחר הטוב. לאלה בקרבנו הסבורים כי ל"סובייקט" יש היסטוריה וכי סובייקט הידע של העולם הראשון ברגע ההיסטורי הנוכחי צריך להתנגד ל"הכרה" בעולם השלישי על דרך ה"הטמעה" ולבקר את סוג ה"הכרה" הזה, הייחוד הזה הוא עניין מכריע. כדי לקדם את הביקורת העובדתית ולאו דווקא הנרגשת על הדחף האתנוצנטרי של האינטלקטואל האירופי, מודה דרידה כי אינו יכול לשאול את השאלות ה"ראשונות" שהתשובה עליהן נחוצה להנחת היסודות לטיעונו. הוא אינו מצהיר כי גרמטולוגיה יכולה "להתעלות מעל" (ניסוחו של פרנק לנטריצ'יה [Lentricchia]) אמפריציזם גרידא; שכן, בדומה לאמפריציזם, היא אינה יכולה לשאול את השאלות הראשונות. לפיכך, קושר דרידה ידע "גרמטולוגי" *עם אותן הבעיות* הניצבות בפני החקירה האמפירית. כי ה"דקונסטרוקציה" אינה מלה חדשה ל"דה־מיסטיפיקציה אידיאולוגית". בדומה ל"חקירה אמפירית ...מציאת מחסה בשדה הידע הגרמטולוגי" מחייבת "פעולה באמצעות 'דוגמאות'" (OG, 75).

הדוגמאות שפורש דרידה — כדי להדגים את מגבלות הגרמטולוגיה כמדע פוזיטיבי — באות מן ההצדקה העצמית האידיאולוגית המתאימה לפרויקט האימפריאליסטי. במאה ה־17 באירופה, הוא כותב, פעלו בהיסטוריות של הכתיבה שלושה סוגים של "דעות קדומות", שהיו משום "סימפטום של משבר התודעה האירופית" (OG, 75): "הדעה הקדומה התיאולוגית", "הדעה הקדומה הסינית" ו"הדעה הקדומה ההירוגליפיסטית". את הראשונה אפשר לסמן בתור: אלהים כתב בכתב פרימיטיבי או טבעי: עברית או יוונית. את השנייה: סינית היא *תכנית־מפרט* מושלמת לכתיבה פילוסופית, אך אינה אלא תכנית־מפרט. כתיבה פילוסופית אמיתית "לא־תלויה בהיסטוריה" (OG, 79), והיא תרומם את הסינית לכלל כתב קליט שיחליף את הסינית עצמה. את השלישית: הכתב המצרי נשגב מכדי שאפשר יהיה לפענחו. הדעה הקדומה הראשונה משמרת את "ממשותן" של העברית או היוונית; שתי האחרונות (ה"תבונית" וה"מיסטית" בהתאמה) חוברות כדי לתמוך בראשונה, שבה מרכז הלוגוס הוא האל היהודי־נוצרי (ניכוסו של האחר ההלני באמצעות הטמעה הוא סיפור מוקדם יותר) — "דעה קדומה" שעדיין החזיקו בה שעה שהשתדלו לספק מעמד של היסטוריה גיאו־פוליטית לקרטוגרפיה של המיתוס היהודי־נוצרי:

> מושג הכתיבה הסינית תפקד אפוא כמעין *הזיה אירופית*. ...תפקוד זה ציית לכורח עז ...בלא שתפריע לו ידיעת הכתב הסיני ...שהיתה זמינה בשעתו. *"דעה קדומה הירוגליפיסטית"* הניבה תוצאה דומה של *עיוורון חד־צדדי*. מאחר שליקוי המאורות הזמני כלל לא נבע ...מלעג אתנוצנטרי, הוא עטה צורה של הערצה מופרזת. עדיין אנו מפגינים את הצורך בתבנית זו. המאה שלנו אינה חפה ממנה; כל אימת שאתנוצנטריות זו מתהפכת בפזיזות ובשחצנות, מסתתר מאמץ שקט כלשהו מאחורי כל הפעלולים הראוותניים לבסס *פנימיות* ולהפיק ממנה רווח ביתי כלשהו (OG, 80; דרידה הדגיש רק את צירוף המלים "דעה קדומה הירוגליפיסטית").

דרידה ממשיך מכאן ומציע שתי אפשרויות אופייניות לפתרון בעיית הסובייקט האירופי, החותר לייצר *אחר* שיבסס את פנימיותו, את מעמד הסובייקט שלו עצמו. בהמשך בא תיאור של מורכבות הקשר שבין כתיבה, לבין פתיחתה של החברה הביתית והחברה האזרחית והמבנים של תשוקה, כוח וקפיטליזציה. דרידה חושף את פגיעותה של תשוקתו־שלו לשמר משהו, משהו שלמרבה הפרדוקס אין לבטאו במלים ובה בעת הוא אינו טרנסצנדנטלי. בביקורת על ייצור הסובייקט הקולוניאלי, הסובייקט המוכפף תופס מקום זה שאין להביעו במלים ושאינו טרנסצנדנטלי ("היסטורי").

דרידה חותם את הפרק בהדגימו שוב כי פרויקט הגרמטולוגיה חייב להתפתח *במסגרת* שיח הנוכחות. זו אינה רק ביקורת על נוכחות, אלא מודעות לנתיבו של שיח הנוכחות בביקורתך־*שלך*, עמידה על המשמר בדיוק מפני יומרה גדולה מדי לשקיפות. המלה "כתיבה", כשמו של מושא הדיון בגרמטולוגיה והדגם שלה, היא פרקטיקה "רק במסגרת הסגירה (closure) *ההיסטורית*, היינו: בגבולות המדע והפילוסופיה" (OG, 93).

כשדרידה מציע ביקורת של האתנוצנטריות האירופית בכינון האחר, הבחירות שלו הן בעלות אופי ניטשאני, פילוסופי ופסיכואנליטי, ולאו דווקא בעלות אופי פוליטי מובהק. כאינטלקטואלית פוסט־קולוניאלית, לא מטרידה אותי העובדה שהוא אינו *מנתח* אותי לנתיב המסוים שביקורת מעין זו הופכת להכרחי (כפי שנוהגים אירופים באורח בלתי־נמנע, כמדומה). לי חשוב יותר שכפילוסוף אירופי, הוא מנסח את מגמת הסובייקט *האירופי* לכונן את האחר כשולי לאתנוצנטריות וממקם *אותה* כבעיה בהא־הידיעה של כל המאמצים הלוגוצנטריים, ולפיכך גם של כל המאמצים הגרמטולוגיים (מאחר שהתיזה העיקרית בפרק היא שיתוף הפעולה ביניהם). זו *אינה* בעיה כללית, אלא בעיה *אירופית*. בהקשרה של נטייה אתנוצנטרית זו הוא מנסה נואשות לכרסם במעמדו של סובייקט החשיבה או הידע, באומרו ש"*מחשבה* היא ...החלק הריק של הטקסט" (OG, 93); גם אם הדבר שחושבים הוא ריק, הוא מצוי *בתוך הטקסט* ויש להפקידו בידי *האחר* של ההיסטוריה. ריקות לא־נגישה זו המוקפת בטקסט בר־פירוש היא מה שרוצה היה מבקר פוסט־קולוניאלי של האימפריאליזם שיתפתח בתוך הסגירה האירופית בבחינת המקום של ייצור התיאוריה. המבקרים והאינטלקטואלים הפוסט־קולוניאלים יכולים לנסות להתיק את ייצורם־הם ממקומו רק באמצעות הנחתה של אותה ריקות *החקוקה בטקסט*. לעומת זאת, הפיכת סובייקט החשיבה או הסובייקט החושב לשקוף או ללא־נראה מסתירה כמדומה את ההכרה העיקשת באחר באמצעות הטמעה. מטעמי זהירות שכאלה נמנע דרידה מלהציע "להניח לאחר(ים) לדבר בשם עצמו(ם)", ומפנה תחת זאת "פנייה" או "קריאה" ל"אחר לחלוטין" (tout autre בניגוד לאחר המגבש את העצמי שלך) "להפוך אותו קול פנימי להוזה, אותו קול של האחר שבתוכנו" (Derrida 1984, 71).

דרידה קורא לנטייה האתנוצנטרית של מדע הכתיבה האירופי בשלהי המאה ה־17 ובתחילת המאה ה־18 תסמין של המשבר הכללי של התודעה האירופית. זהו, כמובן, חלק מסימפטום רחב יותר או אולי מהמשבר עצמו, משבר המעבר האיטי מפיאודליזם לקפיטליזם דרך הגלים הראשונים של אימפריאליזם קפיטליסטי. לדעתי, מעניין יותר להתחקות אחר מסלול ההכרה באַחֵר באמצעות הטמעה בגבולות הכינון האימפריאליסטי של הסובייקט הקולוניאלי מאשר באמצעות גיחות חוזרות ונשנות אל הפסיכואנליזה או אל "דמות" האשה, אף כי אין להקל ראש בחשיבותן של שתי התערבויות אלה בדקונסטרוקציה. דרידה לא פנה (אולי אינו מסוגל לפנות) לזירה זו.

יהיו הסיבות לחסר מסוים זה אשר יהיו, מה שמועיל בעיניי זו העבודה המתמשכת והמתפתחת על *מנגנון* הכינון של האחר; אנו יכולים להפיק ממנה תועלת אנליטית ומתערבת רבה יותר משנוכל להפיק מן הקריאות ל*אותנטיות* של האחר. ברמה זו, תועלתו של פוקו מוגבלת למנגנוני הפיקוח והמשמוע ולתהליכי ההתמסדות — למה שמכונה הכינון — של המתיישב [colonizer]. פוקו אינו מייחס אותם לגרסה כלשהי של אימפריאליזם, מוקדם או מאוחר, קדמאי או בתראי. תועלת רבה יכולים להפיק מהם אינטלקטואלים המתעניינים בהתפוררות המערב. סוד הקסם שלהם עבורם, והאימה שהם מהלכים עלינו, טמון בכך שהם עלולים לאפשר לסובייקט החוקר (בעל/ת המקצוע) להסתתר תחת מסווה השקיפות.

IV.

כלום יכולים המוכפפים לדבר? מה צריכה העלית לעשות כדי להישמר מהמשך כינון המוכפף? שאלת ה"אשה" נראית בעייתית במיוחד בהקשר זה. מובן שאם את ענייה, שחורה ואשה, הרי שעונשך משולש. אולם אם מסיטים נוסחה זו מההקשר של העולם הראשון אל ההקשר הפוסט־קולוניאלי (שאינו זהה לעולם השלישי), פוחתת חשיבותו של התואר "שחור" או "צבעוני". הריבוד ההכרחי של כינון־הסובייקט הקולוניאלי בשלב הראשון של האימפריאליזם הקפיטליסטי הופך את

ה"צבע" לחסר ערך בתור מסמן אמנציפטורי. מול הנדיבות המתקנת הפראית (הכרה באמצעות הטמעה) של רוב הרדיקליות של מדעי האדם בארצות־הברית ובאירופה, מול הכרסום הגובר, אף כי ההטרוגני, בצרכנות בפריפריה של [המדינות] הקומפרדוריות ולנוכח הדרת השוליים, אפילו מן החלוקה למרכז־פריפריה ("המוכפף האמיתי והנבדל"), נראה כי ימין ושמאל כאחד אוסרים להשתמש במקבילה של תודעה מעמדית ולאו דווקא בתודעה גזעית מנימוקים היסטוריים, דיסציפלינריים ומעשיים. זו אינה רק שאלה של התקה כפולה, כשם שזו אינה סתם בעיה של מציאת אלגוריה פסיכואנליטית שתכיל את האשה מן העולם השלישי לצד זו מן העולם הראשון.

האזהרות שביטאתי זה עתה תקפות רק כשמדובר בתודעת האשה המוכפפת או, מוטב, ב[אשה בתור] סובייקט. הדיווח על, או מוטב, ההשתתפות בעבודה אנטי־סקסיסטית בקרב נשים צבעוניות או נשים הנתונות לדיכוי מעמדי בעולם הראשון או בעולם השלישי עומדים, ללא ספק, על סדר היום. עלינו לקדם בברכה גם את חילוץ המידע מאותם תחומים מושתקים המתבצע באנתרופולוגיה, במדע המדינה, בהיסטוריה ובסוציולוגיה. עם זאת, ההנחה והבנייה של תודעה או סובייקט מפרנסות עבודה כזו ובטווח הארוך הן עתידות להתלכד יחד עם העבודה של כינון־הסובייקט האימפריאליסטי, אגב עירוב של אלימות אפיסטמית עם התקדמות הלימוד והציוויליזציה. והאשה המוכפפת תיוותר אילמת כמימים ימימה.[28]

בשדה כה טעון, לא קל להציג את שאלת התודעה של האשה המוכפפת; על כן, דוחק יותר להזכיר לרדיקלים פרגמטים ששאלה מעין זו אינה פעולת הסחה אידיאליסטית. אף כי אי־אפשר להעמיד על הפרויקט הזה את כל הפרויקטים הפמיניסטיים או האנטי־סקסיסטיים, ההתעלמות ממנו היא מחווה פוליטית לא־מודעת שיש לה היסטוריה ארוכה והיא משתפת פעולה עם רדיקליות גברית ההופכת את מקום החוקר לשקוף. ברצותו ללמוד לדבר אל (ולאו דווקא להקשיב ל־ או לדבר בשם) הסובייקט של האשה המוכפפת שהושתק במהלך ההיסטוריה, "*משכית* האינטלקטואל הפוסט־קולוניאלי באורח *שיטתי* את זכות היתר הנשית. השכחה שיטתית זו כרוכה בלמידה כיצד לבקר את השיח הפוסט־קולוניאלי באמצעות מיטב הכלים שהוא יכול לספק ולא להסתפק בהחלפת

28. ההנחה שקברצה של נשים מהארישיות במצב פרולטרי עירוני, המגיבות לאשה לבנה רדיקלית ש"קשרה את גורלה בגורל ההודי", מייצגת "נשים הודיות" או נוגעת בשאלת "התודעה הנשית בהודו", מופיעה אפילו בדיווחים ובניתוחים מצוינים (כגון Omvedt 1980). הנחה זו אינה תמימה כשהקשר הוא צורה חברתית של העולם הראשון שבה תפוצת התקשורת בשפה הגמונית בינלאומית הופכת תיאורים ועדויות חלופיים לנגישים מיידית אפילו לתלמידי תואר ראשון. ההבחנה שהשמיעה נורמה צ'ינצ'ילה (Chinchilla) בכנס "פמיניזם של העולם השלישי: הבדלים בצורה ובתוכן" (אוניברסיטת קליפורניה, 8 במארס, 1983), ולפיה עבודה אנטי־סקסיסטית בהקשר ההודי אינה אנטי־סקסיסטית באמת אלא אנטי־פיאודלית, היא דוגמה נוספת. הבחנה זו מאפשרת להגדרות של סקסיזם להופיע רק לאחר הצטרפותה של חברה לאופן הייצור הקפיטליסטי, מה שמוביל לרציפות נוחה בין קפיטליזם לפטריארכיה. היא גם מעוררת את השאלה הקשה באשר לחלקו של "אופן הייצור האסייתי" בשימור כוח ההסבר של הנרטיביזציה הנורמטיבית של ההיסטוריה באמצעות התיאור של אופני ייצור, ותהא הדרך להבנת ההיסטוריה מתוחכמת ככל שתהא.
תפקידו המשונה של שם העצם "אסיה" בעניין זה אינו מוגבל להוכחת הקיום האמפירי של אופן [ייצור] ממשי או להפרכתו (בעיה שעמדה במוקד תמרונים נמרצים בקומוניזם הבינלאומי), אלא נותר מכריע אפילו בעבודה תיאורטית כה מורכבת וחשובה כעבודתם של ברי הינדס ופול הירסט (Hindess and Hirst 1977) ושל ג'יימסון (Jameson 1981). כך אצל ג'יימסון, שמנקה את המורפולוגיה של אופני הייצור מכל חשד לדטרמיניזם היסטורי ומעגן אותה בתיאוריית סובייקט פוסט־סטרוקטורליסטית, ואופן הייצור ה"אסייתי" עדיין משמש בתצורה מדינית נלווית, במסווה של "רודנות מזרחית". הוא גם ממלא תפקיד חשוב בנרטיב השונה לחלוטין של אופן הייצור באנטי־אדיפוס של דלז וגואטרי. בדיון הסובייטי, הרחוק מרחק רב ממפעלים תיאורטיים עכשוויים אלה, העמידו לעתים קרובות בספק את מידת עמידתו של אופן הייצור ה"אסייתי" בדרישות הדוקטרינליות באמצעות שלל גרסאות ומונחים שהומצאו לו — אופן ייצור פיאודלי, משועבד ושיתופי (הדיון המפורט ב־Dunn 1982). מעניין לקשור את זה להדחקת ה"מומנט" האימפריאליסטי במרבית הדיונים על המעבר מפיאודליזם לקפיטליזם שמנהל זה זמן רב השמאל המערבי. מה שחשוב מכאן לענייננו זה שהבחנה כמו זו של צ'ינצ'ילה מייצגת סוג נפוץ של הייראַרכיה במסגרת *הפמיניזם* של העולם השלישי (ולאו דווקא במסגרת המרקסיזם המערבי), הממקמת אותו במשא ומתן עתיק היומין עם המושג־מטאפורה האימפריאליסטי "אסיה".
עליי לציין שטרם קראתי את ספרן של מדהו קישוואר ורות וניטה (Kishwar and Vanita 1984).

דמותו האבודה של מי שנתון תחת שלטון קולוניאלי באחרת. לפיכך, הטלת הספק בהשתקה שאינה־מוטלת־בספק של האשה המוכפפת, אפילו במסגרת פרויקט אנטי־אימפריאליסטי של לימודי המוכפפים, אין פירושה, כפי שמציע ג'ונתן קאלר, "יצירת הבדל באמצעות הבדלה" או "פנייה לזהות מינית המוגדרת כמהותית וההעדפה של נסיונות הכרוכים בזהות זו" (Culler 1982, 48)...

גרסתו של קאלר לפרויקט הפמיניסטי אפשרית במסגרת מה שאליזבת פוקס־ג'נובז כינתה "תרומתן של המהפכות הבורגניות־דמוקרטיות לאינדיבידואליות החברתית והפוליטית של הנשים" (Fox-Genovese 1982, 21). רבות מאיתנו חייבות היו להבין את הפרויקט הפמיניסטי כפי שקאלר מתארו עתה, שעה שעסקנו בתעמולה בתור נשות אקדמיה בארצות־הברית.[29] זה ודאי היה שלב הכרחי בחינוך שאני עצמי קיבלתי ב"לימוד לשכוח [unlearning]". הוא גם גיבש את האמונה בכך שהזרם המרכזי בפרויקט הפמיניסטי המערבי ממשיך את המאבק על הזכות לאינדיבידואליות הניטש בין נשים לגברים המצויים במצבים של ניידות מעמדית כלפי מעלה, ובה בעת גם מתיק את המאבק הזה ממקומו. אפשר לשער שלוויכוח בין הפמיניזם האמריקני ל"תיאוריה" האירופית (כמו שנשים מארצות־הברית או מבריטניה מציגות תיאוריה בדרך־כלל) נועדה פינה חשובה באותו שטח עצמו. ככלל, אני תומכת בקריאה להפוך את הפמיניזם האמריקני ל"תיאורטי" יותר. בעיית הסובייקט המושתק של האשה המוכפפת אמנם אינה נפתרת על־ידי חתירה "מהותנית" למקורות אבודים, אולם דומה שגם קריאה ליתר תיאוריה במרחב האנגלו־אמריקני לא תסייע לפתרונה.

את הקריאה משמיעים לעתים קרובות בשם ביקורת ה"פוזיטיביזם", הנתפס כאן כזהה ל"מהותנות". ברם, מושג המהות לא היה זר להגל, מייסדה של "עבודת השלילה". אשר למרקס, הישרדותה המשונה של המהותנות בתוך הדיאלקטיקה היתה בגדר בעיה עמוקה ומפרה. על כן, הניגוד הבינארי הנוקשה בין פוזיטיביזם/מהותנות (אמור — אמריקנים) לבין "תיאוריה" (אמור — צרפתים או צרפתים־גרמנים בתיווך אנגלו־אמריקני) עשוי להיות מלאכותי. מלבד הדחקת השותפות המעורפלת בין מהותנות לביקורות על הפוזיטיביזם (שותפות שדרידה מכיר בה בפרק "על גרמטולוגיה כמדע פוזיטיבי"), ניגוד זה שגוי גם משום שהוא רומז לכך שהפוזיטיביזם אינו תיאוריה. מהלך זה מאפשר את הופעתו של שם־עצם פרטי, מהות פוזיטיבית — **תיאוריה**. ושוב, מיקומו של החוקר נותר בלתי־מעורער. כשפונה הוויכוח הטריטוריאלי הזה לעבר העולם השלישי, אי־אפשר להבחין בשינוי כלשהו בעניין המתדדה. הוויכוח הזה אינו מסוגל להביא בחשבון שבמקרה של האשה כמוכפפת, אי־אפשר לאסוף מרכיבים כלשהם לכינון שובל העקבות של סובייקט שהוגדר מינית כדי לאתר את אפשרות ההפצה (dissemination) [של העקבות האלה, ושל אותו סובייקט מיני].

עם זאת, בדרך־כלל אני מוסיפה לקבל את צירוף הפמיניזם לביקורת הפוזיטיביזם ולערעור מעמדו הפטישיסטי של הקונקרטי. כמו־כן, כלל איני נרתעת מללמוד מעבודתם של תיאורטיקנים מערביים, אף כי למדתי להתעקש על סימון מיקומם כסובייקטים חוקרים. בתנאים אלה, וכמבקרת ספרות, התמודדתי ברמה הטאקטית עם הבעיה העצומה של תודעת האשה כמוכפפת. המצאתי את הבעיה מחדש במשפט אחד והפכתי אותה למושא של סמיוזיס פשוט. מה משמעותו של משפט זה? ההקבלה כאן היא בין ההפיכה האידיאולוגית [של האשה] לקורבן בידי מישהו כפרויד ובין מיקומו של האינטלקטואל הפוסט־קולוניאלי כסובייקט חוקר.

כפי שהדגימה שרה קופמן, העמימות העמוקה האופפת את השימוש שעושה פרויד בנשים כבשעיר לעזאזל היא תצורת־תגובה [reaction-formation] לתשוקה ראשונית ומתמשכת להעניק קול להיסטרית, להפוך אותה *לסובייקט* של ההיסטריה (Kofman 1980). התצורה האידיאולוגית הגברית־אימפריאליסטית שעיצבה תשוקה זו בדמות "פיתוי הבת" היא חלק מאותה תצורה הבונה את "אשת העולם השלישי" המונוליתית. כאינטלקטואלית פוסט־קולוניאלית, גם אני מושפעת מתצורה זו. חלק מן הפרויקט שבו "לומדים לשכוח" הוא להעניק ביטוי מחותך לתצורה אידיאולוגית זו — באמצעות *מדידת* שתיקות, אם יש צורך בכך — ולהפכה *למושא* המחקר. על כן, כשאנו ניצבים מול שאלות כגון, האם המוכפף מסוגל לדבר? והאם המוכפפת מסוגלת לדבר?

29. ניסיתי לפתח רעיון זה בדרך אוטוביוגרפית במידת־מה ב־Spivak 1981.

מאמצינו להעניק למוכפף קול בהיסטוריה חשופים כפליים לסכנות המגולמות בשיח של פרויד. כתוצאה משיקולים אלה ניסחתי את המשפט "גברים לבנים מצילים נשים חומות מגברים חומים" ברוח דומה למדי למחקרים שעורך פרויד במשפט "מכים ילד" (Freud 1955a, vol. 17).

השימוש בפרויד אינו מרמז כאן להקבלה שוות־צורה בין תצורת־סובייקט להתנהגות של קבוצות חברתיות, נוהג שגור בשיחה בין דלז לפוקו, שאליו מתלווה תדיר התייחסות לריין. לכן איני טוענת ש"גברים לבנים מצילים נשים חומות מגברים חומים" הוא משפט המצביע על פנטזיה *קיבוצית* המאפיינת מסלול *קיבוצי* של דיכוי סאדו־מאזוכיסטי במפעל האימפריאליסטי *הקיבוצי*. ישנה סימטריה מספקת בהקבלה כזו, אבל אני מעדיפה להזמין את הקוראים לראות בה בעיה ב"פסיכואנליזה פראית" ולאו דווקא פתרון מהודק (Freud 1955b, vol. 11). כשם שהתעקשותו של פרויד להפוך את האשה לשעיר לעזאזל ב"מכים ילד" ובמקומות אחרים חושפת, גם אם באופן חלקי, את האינטרסים הפוליטיים שלו, כך גם ההתעקשות שלי על ייצור־הסובייקט האימפריאליסטי כעילה למשפט זה חושפת את נטייתי הפוליטית.

יתר על כן, אני מנסה לשאול לעצמי את ההילה המתודולוגית הכללית של האסטרטגיה של פרויד כלפי המשפט, שאותו הרכיב *כמשפט אחד* מתוך הרבה דיווחים עקרוניים דומים שמסרו לו מטופליו. אין זאת אומרת שאני עומדת להציע מקרה של העברה־באנליזה [transference-in-analysis] בתור דגם לעסקה בין הקוראים לטקסט (המשפט שלי). ההקבלה בין העברה לביקורת ספרותית או להיסטוריוגרפיה אינה אלא שימוש שגוי אבל מפרה במלה. הטענה שהסובייקט הוא טקסט אינה מעניקה תוקף להכרזה ההפוכה: הטקסט המילולי הוא סובייקט.

אני מוקסמת למדי מן הדרך שבה פרויד מתאר *היסטוריה* של הדחקה החורצת את המשפט הסופי. להיסטוריה זו מקור כפול, האחד חבוי בשיכחון [אמנזיה] של הילד, האחר שוכן בעברנו הקמאי ועוטה במובלע צורה של מרחב הקודם־למקור, מרחב שבו אדם וחיה טרם הובחנו זה מזה (Freud 1955a, 188). אנו חשים בצורך לאכוף אסטרטגיה דומה על הנרטיב המרקסיסטי על מנת להסביר את הצביעות האידיאולוגית של הכלכלה המדינית האימפריאליסטית ולשרטט היסטוריה של דיכוי המולידה משפט בנוסח זה שהתוותי. גם להיסטוריה זו מקור כפול, האחד חבוי בתמרונים שמאחורי הביטול הבריטי של הקרבת אלמנות ב־1829,[30] והאחר שוכן בעבר הקלאסי והוודי של הודו ההינדית, הרג־זדה והזדהרמה־שאסטרה. גם כאן יש, כמובן, מרחב בלתי־מובחן הקודם־למקור שתומך בהיסטוריה זו.

המשפט שהרכבתי הוא התקה אחת מני רבות המתארת את מערכת היחסים בין גברים חומים ללבנים (לעתים נכנסו לתמונה נשים חומות ולבנות). הוא תופס את מקומו בין כמה משפטים של "הערצה מופרזת" או של אשמה חסודה שעליהם מדבר דרידה בקשר ל"דעה הקדומה ההירוגליפיסטית". מערכת היחסים בין הסובייקט האימפריאליסטי לסובייקט האימפריאליזם היא למצער מעורפלת.

האלמנה ההינדית מטפסת על המוקד של בעלה המת ומקריבה את עצמה. זהו קורבן האלמנה (*סאטי*). (התעתיק המקובל של המלה הסנסקריטית הוא *sati*, הקולוניאלים הבריטים המוקדמים תעתקו אותה כ־*suttee*.) הפולחן לא התבצע בכל מקום ומקום ולא היה מעוגן בקאסטה או במעמד מסוימים. ביטולו של פולחן זה הובן על־ידי כל כמקרה של "גברים לבנים מצילים נשים חומות מידי גברים חומים". נשים לבנות — מרשימות המיסיון הבריטי במאה ה־19 עד למרי דלי (Mary Daly) — לא הציעו הבנה חלופית. מנגד מצוי הטיעון של הילידים ההודים, פארודיה על נוסטלגיה למקורות אבודים: "הנשים רצו בעצם למות".

שני המשפטים עושים כברת דרך ארוכה כדי להכשיר זה את זה. לעולם לא נמצא בהם עדות לקול־תודעה של הנשים. עדות כזו לא תחרוג, כמובן, ממסגרת אידיאולוגית, וגם לא תהיה סובייקטיבית

30. לתיאור מבריק של הדרך שבה התכוננה או התבצעה ה"טקסטואליזציה" של ה"מציאות" של הקרבת האלמנות בתקופה הקולוניאלית ראו Mani 1983. הפקתי רבות משיחותי עם לאטא מאני בתחילתו של פרויקט זה.

"לחלוטין", אך יהיה בה כדי לספק את מרכיביו של משפט־נגד. כשמעיינים בשמות של אותן נשים שהועלו לקורבן בתעתיקים השגויים עד גיחוך של דוחו"ת המשטרה הכלולים בין מסמכי *חברת הודו המזרחית*, אי־אפשר לצרפם לכלל "קול". לכל היותר, אפשר לחוש בהטרוגניות הרבה הבוקעת אפילו מבעד לדיווח כה שדוף ונבער (קאסטות, לדוגמה, מתוארות באורח קבע כשבטים). לנוכח המשפטים השזורים זה בזה באופן דיאלקטי — "גברים לבנים מצילים נשים חומות מגברים חומים" ו"הנשים רצו למות" — מציגה האינטלקטואלית הפוסט־קולוניאלית שאלה של סמיוזיס פשוט: מה פירוש הדבר? ומתחילה לטוות חוט עלילה היסטורי.

> את רגע הולדתה של חברה טובה, ולא סתם חברה אזרחית, מתוך האי־סדר הפנימי [ההודי], מציינים פעמים רבות אירועים ייחודיים שבהם הופרה לשון החוק כדי לטפח את רוח החוק. ההגנה שמספקים גברים לנשים היא לעתים קרובות אירוע מעין זה. כזכור, הבריטים התהדרו בהגינותם המוחלטת שגזרה עליהם אי־התערבות במנהגי/חוקי המקום, והנה אפשר למצוא הד להפרה מאושרת של לשון החוק למען רוח החוק בהערתו של ג'.ד.מ. דרט, "החקיקה הראשונה [שנאכפה] על החוק ההינדי התבצעה ללא הסכמתו של אף הינדי". החקיקה אינה מופיעה כאן בשמה. המשפט הבא, הנוקב בשם התקנה [שבה מדובר], מעניין באותה מידה, אם מביאים בחשבון את ההשלכות שהיו להישרדותה של חברה "טובה" שהתכוננה תחת השלטון הקולוניאלי אחרי הדה־קולוניזציה: "חזרתו של *הסאטי* בהודו העצמאית היא מן הסתם תחייה חשוכה שלא תאריך ימים אפילו במפגר שבחבלי הארץ" (Derrett 1957, 46).

בין שהבחנה זו נכונה ובין שלא, מה שמעניין אותי הוא שההגנה על האשה (היום "אשת העולם השלישי") הופכת למסמן לכינונה של חברה *טובה* החייבת, ברגעים הראשונים לכינונה, לפרוץ את גדר החוקיות גרידא או להפר את ההגינות של המדיניות המשפטית. במקרה מיוחד זה, התהליך גם אִפשר להגדיר־מחדש כפשע פולחן מוכר שזכה ליחס סובלני או להערצה מופרזת. לשון אחר, זה היה סעיף אחד בחוק ההינדי שחצה את הגבול בין הספֵּירה הפרטית לספֵּירה הציבורית.

אמנם *הנרטיב ההיסטורי* של פוקו, המתמקד באופן בלעדי באירופה המערבית, מזהה סובלנות כלפי הנפשע רק בעידן שקדם לפיתוח הקרימינולוגיה בשלהי המאה ה־18 (PK, 41), אבל *התיאור התיאורטי* שהוא מתאר את ה"אפיסטמה" נוגע בלב העניין שלנו: "*האפיסטמה* היא ה'מנגנון' המאפשר לבודד לא את האמיתי מן הכוזב, אלא את מה שאי־אפשר לאפיינו כמדעי" (PK, 197) — פולחן לעומת פשע, כשהאחד נקבע על־ידי אמונה תפלה, והאחר על־ידי תורת המשפט.

הקפיצה של קורבן האלמנה (ה־*suttee*) מן התחום הפרטי לציבורי מצוי בזיקה ברורה ומורכבת למעבר מן הנוכחות הבריטית שהיתה מעוגנת בכלכלה מרקנטילית ובמסחר לנוכחותם הטריטוריאלית והמנהלית של הבריטים. אפשר לעקוב אחרי הקפיצה הזו בתכתובת בין תחנות המשטרה, בתי־הדין הנמוכים והגבוהים, בתי־הדין המנהליים, בית־הדין של המושל וכיוצא באלה. (מעניין לציין שמנקודת מבטו של "הסובייקט הקולוניאלי" בן המקום, שאף הוא תוצר המעבר מפיאודליזם לקפיטליזם, קורבן האלמנה (*sati*) הוא מסמן בעל מטען חברתי הפוך: "על קבוצות שנדחקו באופן פסיכולוגי לשוליים בשל חשיפתן להשפעה מערבית ...הופעל לחץ להוכיח, גם לאחרים וגם לעצמן, את הטוהר הפולחני שלהן ואת נאמנותן לתרבות הגבוהה המסורתית. עבור רבות מהן הפך *הסאטי* לעדות חשובה לכך שקיבלו את מרות הנורמות העתיקות בתקופה שבה אותן נורמות הלכו והתערערו מבפנים" (Nandy 1975, 68).

אם זה המקור ההיסטורי הראשון של המשפט שלי, ברור שהוא הולך לאיבוד בהיסטוריה של האנושות כעבודה, בסיפור ההתפשטות הקפיטליסטית והשחרור האיטי של כוח העבודה כסחורה, אותו נרטיב של אופני הייצור, של המעבר מפיאודליזם דרך מרקנטיליזם לקפיטליזם. עם זאת, הנורמטיביות השברירית של הנרטיב הזה נשענת על אופיו הלא־משתנה לכאורה של אופן הייצור ה"אסיאתי" כ"פקק" שנחלץ לתמוך בה, כל אימת שעלול להתברר שהסיפור על הגיון הקפיטל הוא סיפורו של המערב, שהאימפריאליזם מבסס את האוניברסליות של הנרטיב על אופן הייצור, ושלהתעלם היום מן המוכפף משמע, בין אם רוצים בכך ובין אם לא, להמשיך את המפעל האימפריאליסטי. מקור המשפט שלי אובד אפוא בתערובת של סוגי שיח אחרים, חזקים יותר.

בהנחה שביטול קורבן האלמנה כשלעצמו היה ראוי לשבח, האם עדיין אפשר לתהות אם הבנה של מקור המשפט שלי עשויה להכיל אפשרויות מתערבות?

דימוי האימפריאליזם כמייסד החברה הטובה מתאפיין בהתארשות לאשה כ*מושא* ההגנה מפני בני קבוצתה. כיצד אפשר לבחון את הסוואת האסטרטגיה הפטריארכלית המעניקה לכאורה בחירה חופשית לאשה כ*סובייקט*? לשון אחר, כיצד עוברים מ"בריטניה" ל"הינדואיזם"? עצם הניסיון לעשות כן כבר מלמד שהאימפריאליזם אינו זהה לתורת־צבע או לסתם דעה קדומה נגד צבעונים. לצורך ההתמודדות עם שאלה זו אעיין בקצרה בדהרמה־שאסטרה (Dharmasastra — הכתבים התומכים) וברג־וֵדה (Rg-Veda — שבחי הידע). בהקבלה שאני עורכת לפרויד, אלה מייצגים את המקור הקדמוני. מובן שהטיפול שלי אינו ממצה. לאמיתו של דבר, הפירושים שלי הם עיון של הדיוטה בעלת עניין, אשה פוסט־קולוניאלית שהיא תוצר הדיכוי, הם נרטיב־נגדי שהרכיבה תודעה של אשה, דהיינו — הוויית אשה, דהיינו — הווייתה כאשה טובה, דהיינו — תשוקת האשה הטובה, דהיינו — תשוקת אשה. למרבה הפרדוקס, באותה עת אנו נוכחים במקומה הלא־קבוע של האשה כמסמן במרחב שבו נחרת היחיד החברתי.

שני ההיבטים המעניינים אותי בדהרמה־שאסטרה הם השיח על התאבדויות־מורשות ועל טבעם של פולחנות המתים.[31] במסגרת שני סוגי שיח אלה, דומה שההקרבה העצמית של האלמנות היא היוצא מן הכלל. לפי התורה הכללית של כתבי הקודש, התאבדויות ראויות לגינוי. עם זאת, כתבי הקודש מותירים פתח לצורות מסוימות של התאבדות, אשר בתור פעולות המתבצעות על־פי נוסח פולחני קבוע הן מאבדות את זהותן כתופעות של התאבדות. הקטיגוריה הראשונה של התאבדויות־מורשות נובעת מ*טטוואג'נאנה* (tatvajnana), או ידיעת האמת. כאן הסובייקט היודע מבין את אי־חומריותה של זהותו או את אופיה התופעתי גרידא (שעשוי להיות שוות ערך לאופיה הלא־תופעתי). בתקופה מסוימת, *טט־טווא* התפרש כ"זה אתה/זו את", אך גם מבלי זה, *טטווא* היא ה"אותו־דבר־ש" (thatness) [מצב העניינים האמיתי] או ה"מה־שזה" (quiddity). על כן, "אני" נאור זה יודע באמת ובתמים את ה"אותו־דבר־ש" של זהותו. ניתוץ זהותו זו אינה *אטמגדטא* (הרג העצמי). הפרדוקס של ידיעת מגבלות הידע הוא שהביטוי התקיף ביותר שמישהו או מישהי יכול/ה להעניק לקיומו/ה כגורם־פועל (agent) — שלילת האפשרות שלו/ה להתקיים כגורם־פועל — אינו יכול להיות דוגמה לעצמו. זה מעניין ש*ההקרבה* העצמית של האלים מאותרת במסגרת אקולוגיה טבעית שמועילה לפעילות [הסדירה] של משק הטבע והיקום, ולאו דווקא מתוך ידיעה עצמית. בשלב זה באותה שרשרת ייחודית של התקות — שמאוכלס באלים ולא בבני־אדם והוא מוקדם יותר מבחינה *לוגית* [ולא היסטורית] — דומה שההבחנה בין התאבדות להעלאת קורבן (*אטמגדטא* ו*אטמדנא*) איננה יותר מאשר הבחנה בין "פנימי" (ידיעה עצמית) ל"חיצוני" (אקולוגיה).

אולם במרחב פילוסופי זה אין מקום לאשה המקריבה את עצמה. בשבילה עלינו לחפש במקום שבו נותר פתח להתרת התאבדויות שאינן יכולות להתיימר [לבטא] מצב של ידיעת־אמת הנמצא בתחום *השרוטי* (מה שנשמע), ובכל מקרה אפשר לאמתו בנקל, ולא בתחום *הסמירטי* (מה שזוכרים). חריגה זו מן הכלל השגור בנושא ההתאבדות מבטלת את הזהות התופעתית של ההקרבה עצמית אם היא מבוצעת במקומות מסוימים ולאו דווקא במצב מסוים של נאורות. בכך אנו עוברים מאישור פנימי (ידיעת־אמת) לאישור חיצוני (אתר עלייה לרגל). לאשה מותר לבצע סוג זה של (לא־) התאבדות.[32]

אולם אפילו כאן אין זה המקום *היאדה* (proper place) לאשה לבטל בו את שם העצם (proper name) התאבדות באמצעות הריסת עצמה ובשרה. לה לבדה שמורה רשות ההקרבה־העצמית על המוקד שבו [נשרפת גופת] בעלה המת. (מעט הדוגמאות הגבריות המוזכרות בעת העתיקה ההינדית להקרבה־עצמית על המוקד שבו נשרפת גופתו של מישהו אחר חושפות, בהיותן עדויות

31. התיאור הבא מסתמך בעיקר על Kane 1963.
32. רשימה מועילה של מקורות ראשוניים על אתרים קדושים אפשר למצוא ב־Thakur 1963, 9. זה ספר מהוגן עד עייפה שמסגיר את כל סימני הסכיזופרניה של הסובייקט הקולוניאלי, כגון לאומנות בורגנית, שיתופיות פטריארכלית ו"הגיוניות נאורה".

להתלהבות ולמסירות לאדון או לממונה, את מבנה השליטה המתקיים בתוך הפולחן.) אפשר לפרש התאבדות זו שאינה התאבדות כחיקוי הן לידיעת־האמת והן לחסידות הקשורה במקום. במקרה הראשון, דומה שהידיעה [השוכנת] *בסובייקט* בדבר מעמדו הלא־חומרי, התופעתי גרידא, עוטה מימד דרמטי, שהופך את הבעל המת לדוגמה המוחצנת של הסובייקט המוכחד ולמקום שבו זה שוכן, בעוד שהאלמנה הופכת לגורם־(לא־)פועל ה"המבטא את הדוגמה הזאת במעשיו". במקרה האחר, דומה שהמטונימיה לכל המקומות הקדושים היא עתה אותה מיטת עץ נשרפת, שנבנתה בפולחן מסובך, ושעליה נאכל בלהבות סובייקט האשה, שמבחינה משפטית כבר נעתק למקום אחר. במונחים אלה, השייכים לאידיאולוגיה עמוקה של התקת מקומו של הסובייקט הנשי, מתחיל לפעול פרדוקס הבחירה החופשית. מבחינת הסובייקט הגברי, מה שנחשב הוא האושר העילאי של ההתאבדות, אושר שיבטל ולאו דווקא יבסס את מעמדה ככזו. מבחינת הסובייקט הנשי, הקרבה־עצמית ברשות, גם כשהיא היא מסירה את חותם ה"נפילה" (*פטקא*) הטבוע בהתאבדות שלא־ברשות, מעתירה שבחים על פעולת הבחירה ברמה אחרת. בהתאם לייצור האידיאולוגי חסר־הרחמים של הסובייקט שהוגדר מינית, יכולה האשה כסובייקט להבין מוות כזה כמסמן *יוצא דופן* של תשוקתה־שלה, החורגת מן הכלל השגור להתנהגות אלמנה.

בתקופות ובאזורים מסוימים נעשה כלל חריג זה בדרך מעמדית־ייחודית לכלל השגור. אשיש נאנדי מייחס את שכיחותו הניכרת בבנגל של המאה ה־18 ותחילת המאה ה־19 לגורמים הנעים מפיקוח על האוכלוסיה ועד שנאת נשים בקרב הקהילה (Nandy 1975). ברור ששכיחותו שם במאות הקודמות נבעה מכך שבבנגל, בניגוד למקומות אחרים בהודו, אלמנות היו רשאיות לרשת רכוש. על כן, מה שנראה לבריטים כנשים אומללות המובלות למוקד כמו שיות לעולה, היה למעשה שדה קרב אידיאולוגי. היסטוריון הדהרמה־שאסטרה החשוב, פ.ו. קיין, דייק אפוא בהבחנתו כשאמר: "בבנגל, [העובדה ש]אפילו אלמנתו של בן חשוך בנים של משפחה הינדית זכאית למעשה לאותן זכויות ברכוש המשפחה המשותף שמהן עשוי היה ליהנות בעלה המנוח ...עלולה היתה להמריץ לעתים קרובות את שאר בני המשפחה להיפטר מן האלמנה על־ידי פריטה על נימי מסירותה ואהבתה לבעלה בשעתה הקשה ביותר" (Kane 1963, II, 635).

אף על פי כן, גברים נדיבים ונאורים הפגינו ועודם מפגינים אהדה ל"אומץ" המגולם בבחירתה החופשית של האשה בעניין זה. בכך הם מקבלים את ייצור הסובייקט המוכפף שהוגדר מינית: "הודו המודרנית אינה מצדיקה את קיום *הסאטי*, אבל רק מתוך מנטליות מסולפת אפשר לגנות הודים מודרנים על שהם מביעים הערצה ויראת כבוד כלפי אומץ לֵבן וקור רוחן הנחרץ של נשים הודיות, כשהן הופכות ל*סאטיות* או מבצעות *ג'והאר*[e] מתוך סגידה לאידיאלים של התנהגות נשית שבהם הן מאמינות" (שם, 636). מה שז'אן־פרנסוא ליוטאר כינה בשם "דיפרנד" (*différend*) — מצב המחלוקת שבו סוג אחד של שיח הוא בלתי־נגיש או לא ניתן לתרגום לסוג אחר של שיח — מודגם כאן בחיוניות (Lyotard 1984). כאשר השיח של מה שהבריטים תופסים כפולחן של כופרים מתערן והופך למה שהבריטים תופסים כפשע (מתערן אבל לא מתרגם [לשיח המשפטי], יטען ליוטאר), מוחלף אבחון אחד של רצון חופשי נשי באחר.

ההקרבה־העצמית של אלמנות לא היתה, כמובן, הוראה פולחנית *קבועה*. אולם אם החליטה אלמנה לחרוג באורח זה מפשט הפולחן, חרטה היתה בגדר חילול קודש שחייבה סוג מסוים של עשיית־תשובה.[33] מנגד, כאשר קצין המשטרה הבריטי המקומי פיקח על ההקרבה־העצמית,

e ג'והאר — הקרבה־עצמית קבוצתית של אלמנות מלחמה מן האריסטוקרטיה של קסטת הרג'פוט השליטה בצפון הודו, או של מי שעומדות להיעשות אלמנות מלחמה.

33. Kane 1963, 633. יש רמזים לכך שהפרקטיקה החברתית חרגה בהרבה מ"מעשה התשובה המומלץ". שימו לב בפסקה שלהלן, שראתה אור ב־1938, להנחות הפאטריסטיות ההינדיות לגבי חופש הרצון הנשי המגולמות בביטויים כגון "אומץ" ו"חוסן אופי". ההנחות הלא־בדוקות של הפסקה עשויות להיות, שהאובייקטיביזציה הגמורה של האלמנה־פלגש היתה רק משום עונש על הוויתור על הזכות לאומץ, המסמנת מעמד של סובייקט: "עם זאת, לכמה אלמנות לא עמד האומץ לעבור את מסת האש; וחסרו להן גם חוסן נפשי ואופי כדי להגשים את אידיאל הפרישות הנשגב המומלץ [*ברהמה־צ'אריה*]. מצער לציין שהן נדחקו לחיים של פילגש או *אוואראדא סטרי* [רעיה כלואה]" (Altekar 1938, 156).

השתכנעות מטיעוני הנגד לאחר קבלת ההחלטה היתה משום אות לבחירה חופשית אמיתית, לבחירה בחופש. עמימות העמדה של העלית הקולוניאלית המקומית מסגירה רומנטיזציה של הטוהר, העוצמה והאהבה של הנשים המקריבות את עצמן. שתי היצירות המובהקות בז'אנר זה הן שיר המזמור של רבינדראנת טאגור ל"סבתות בנות בנגל, אמהותיהן של האבות, המקריבות את עצמן" ושיר ההלל של אננדה קומרסוואמי (Ananda Coomaraswarmy) *לסאטי* (suttee) כ"עדות העליונה לאחדות המושלמת של גוף ונשמה" (Sena 1925, 913–914).

ברור שאיני מסנגרת על הריגת אלמנות. אני טוענת שבמסגרת שתי גרסאות החירות המתחרות, כינון הסובייקט הנשי *בחיים* הוא מקום *הדיפרנד*. במקרה של הקרבה־עצמית של אלמנות, הפולחן אינו מוגדר־מחדש כאמונה תפלה אלא *כפשע*. כובד אשמתו של *הסאטי* נעוץ היה בכך שמבחינה אידיאולוגית יוחסה לו משמעות רגשית של "פרס", כשם שכובד אשמתו של האימפריאליזם נעוץ היה בכך שמבחינה אידיאולוגית יוחסה לו משמעות רגשית של "שליחות חברתית". לפיכך, תומפסון מחטיא מאוד את המטרה כשהוא מפרש את *הסאטי* (sati) בתור "עונש":

> זה עשוי להיראות לא־צודק ולא־הגיוני שהמוגולים, ששיפדו אנשים על כלונסאות ופשטו את עורם בעודם בחיים, או בני אירופה, שבארצותיהם נוהגים היו דיני עונשים כה אכזריים, ורק מאה שנים לפני שהסאטי החל לזעזע את המצפון האנגלי עוד נערכו בהן אורגיות של העלאת מכשפות על המוקד ושל רדיפות דתיות, יחושו כלפי הסאטי כפי שאמנם חשו. אולם ההבדל נעוץ היה לדעתם בכך, שהקורבנות של מעשי אכזריותם עונו בשם חוק שראה בהם עבריינים, ואילו קורבנות הסאטי נענשו על לא עוול בכפן רק משום חולשתן הגופנית שהפקירה אותן לחסדי הגבר. דומה שהטקס הוכיח רשעות ויהירות שהיו ללא אח ורע בין מעשי העוולה האנושיים (Thompson 1928, 132).

מאז אמצע המאה ה־19 ועד סופה, על־פי רוח הקודיפיציה של החוק, שיתפו הבריטים פעולה עם ברהמינים מלומדים והתייעצו בהם כדי לקבוע האם *הסאטי* (suttee) חוקי על־פי הגרסה ההומוגנית של החוק ההינדי שהיתה נקוטה בידם. שיתוף הפעולה היה לעתים קרובות אידיוסינקרטי, כמו במקרה של משמעות ההשתכנעות [של האלמנה] מטיעוני הנגד. לעתים, כמו באיסור הססטרי הגורף שהוטל על הקרבה של אלמנות שהן אמהות לילדים קטנים, נראה שיתוף הפעולה הבריטי מבולבל.[34] בתחילת המאה ה־19, טענו שוב ושוב הרשויות הבריטיות, ובעיקר הבריטים באנגליה, ששיתוף הפעולה יצר את הרושם כאילו הבריטים נוהגים סלחנות בנוהג זה. כאשר הועלה לבסוף החוק על הכתב, נמחה זכר ההיסטוריה הארוכה של שיתוף פעולה, ולשון החוק פיארה את ההינדי האצילי שהתנגד להינדי הרע, זה המועד למעשי זוועה פראיים:

> נוהג הסאטי (suttee) ...מקומם את הרגש של הטבע האנושי. ...במקרים רבים, בוצעו מעשי זוועה שזעזעו את ההינדים עצמם ...מתוך שיקולים אלה, בלי כוונה לחרוג מאחד העקרונות הראשונים במעלה ובחשיבות של שיטת הממשל הבריטי בהודו המבטיח לכל מעמדות העם את קיום אורח־חייהם הדתיים, כל עוד הציות למערכת זו אינו מפר את תכתיבי הצדק והאנושיות החשובים ביותר, המושל־הכללי במועצתו מוצא לנכון לקבוע את הכללים הבאים (Kane 1963, II, 624–25).

העובדה שזו היתה אידיאולוגיה חלופית, שביקשה להעניק היתר הדרגתי להתאבדות בבחינת יוצא מן הכלל במקום לחקוק אותה כחטא, לא הובנה כמובן. אולי צריך היה לפרש את *הסאטי* (Sati) יחד עם המיתה על קידוש השם, כשהבעל המנוח ממלא את מקום *האחד* הטרנסצנדנטלי; או יחד עם המלחמה, כשהבעל ממלא את מקום השליט או המדינה, שלמענם אפשר לגייס אידיאולוגיה משכרת חושים של הקרבה־עצמית. אבל בפועל הכניסו את הסאטי לקטיגוריה אחת יחד עם רצח, רצח ילדים וחשיפת קשישים מופלגים לסכנת מוות. לרצון החופשי של סובייקט מוגדר מינית שכונן כנשי היה מקום מפוקפק שנמחק בהצלחה. אין כאן מהלך שאת נתיבו אנו יכולים להתוות־מחדש. מאחר שההתאבדויות המותרות האחרות לא היו קשורות לזירה זו של כינון [הסובייקט], הן לא

34. כאן, ובה במידה לגבי הוויכוח הברהמיני על *סאטי*, ראו Mani 1983, 71f.

חדרו לשדה הקרב האידיאולוגי שהתנהל סביב המקור הארכאי — מסורת הדהרמה־שאסטרה — ואף לא לזירה שבה נכתב הפולחן מחדש כפשע — ביטול [המנהג] בידי הבריטים. התמורה היחידה הקשורה לענייננו התחוללה כשמהאטמה גאנדי טבע מחדש את מושג *הסאטיאגרהא* או שביתת הרעב בתור התנגדות. אולם לא זה המקום לדון בשינוי המופלג הזה. אסתפק בהצעה לקוראים להשוות את ההילה שסביב קורבן האלמנות להילת ההתנגדות הגאנדית. שורש חלקה הראשון של המלה *סאטיאגרהא* זהה לזה של *סאטי*.

מאז תחילת העידן הפוראני (400 לספירה בקירוב), דנו ברהמינים מלומדים בכשרותו הדוקטרינרית של *הסאטי* ובה במידה בכשרותן של התאבדויות מותרות במקומות קדושים בכלל. (דיון זה נמשך עדיין ברמה אקדמית.) לעתים עסקו במקור הדפוס שממנו צמח המנהג. עם זאת, הכלל השגור שגזר על אלמנות את קיום *הברהמה־צ'אריה*, כמעט לא עלה לדיון. תרגום *הברהמה־צ'אריה*, ל"פרישות" אינו ממצה. יש לדעת שמבין ארבעת תקופות הקיום בביוגרפיה הנפשית *הראויה* (רגולטיבית) ההינדית (או הברהמינית), *ברהמה־צ'אריה* הוא פרקטיקה חברתית הקודמת לרישום יחסי־השארות בנישואין. הגבר — אלמן או בעל — מתחנך בחיי יער (*ונאפרסטהא*) לפרישות בוגרת ול"נטישה" [של חיי העולם הזה] (*סניאסה*).[35] האשה כרעיה הכרחית לניהול משק בית (*גארהסטהיא*) ורשאית להתלוות לבעלה בחיי היער. אין לה גישה (לפי האיסור הברהמיני) להתנזרות הסופית של הפרישות או *לסניאסה*. האשה כאלמנה חייבת, על־פי החוק השגור של תורת הקודש, לסגת למצב קמאי ההופך למצב של "קיפאון" (stasis). העוולות הממוסדות הרובצות לפתח חוק זה מוכרות היטב; אני מתכוונת להשפעתו הלא־סימטרית על התצורה האידיאולוגית של הסובייקט המוגדר מינית. על כן, משמעות העובדה שגורלן הלא־יוצא־מן־הכלל של אלמנות לא עלה לדיון — לא בין ההינדים לבין עצמם ולא בין ההינדים לבריטים — חשובה לאין ערוך מן העובדה שהציווי *היוצא־מן־הכלל* להקרבה־עצמית נידון באורח פעיל.[36] ושוב אובדת כאן האפשרות לשקם סובייקט מוכפף (מינית) והיא נקבעת היקבעות־יתר.

א־סימטריה זו במעמד הסובייקט, א־סימטריה המתוכנתת מבחינה משפטית ומגדירה ביעילות את האשה כחפץ של בעל *אחד*, פועלת בבירור לטובתו של הגבר, שמיוחס לו מעמד־סובייקט סימטרי מבחינה משפטית. ההקרבה־העצמית של האלמנה הופכת אגב כך למקרה קיצוני של החוק הכללי ולאו דווקא ליוצאת מכללו. אין זה מפתיע אפוא לקרוא על גמול שמימי *לסאטי*, שבו העובדה שהאלמנה היא חפץ של בעלים יחיד מודגשת בתחרות עם נשים אחרות, הרקדניות האקסטטיות השמימיות, כלילות היופי הנשי והחנאה הגברית, השרות את שבחיה: "היא, בהיותה מסורה כליל לבעלה, ואשר קבוצות של *אפסראס* קילסוה, מתעלסת בשמים עם בעלה במשך זמן ארוך כמו ארבע־עשרה פעמים שלטונו של אינדרה[f] (Kane 1963, II, 631).

האירוניה העמוקה הכרוכה במיקום רצונה החופשי של האשה בהקרבה־עצמית מתגלה בשנית בפסוק המתלווה לקטע הקודם: "כל עוד האשה [כרעיה: *סטרי*] אינה שורפת עצמה עם מות בעלה, היא אינה משתחררת [*מוצ'יאטה*] מגופה הנשי [*סטרי־שרירה* — היינו: במחזור הלידות)". למרות שההתאבדות המותרת מחוללת את השחרור הכללי המעודן ביותר ממעמד של גורם־פועל אינדבידואלי, נובע כוחה של ההתאבדות הזו, המיוחדת לנשים, *מזיהוי* הגורם־הפועל האישי עם העל־אישי: הרגי את עצמך עכשיו על מוקד שריפת גופתו של בעלך, ויותר לך להרוג את גופך הנשי במחזור הלידה כולו.

בעיוות נוסף של הפרדוקס, ממסד דגש זה על הרצון החופשי את ביש המזל המיוחד הפוקד את מי שיש לה גוף אשה. המלה המציינת את העצמי הנשרף באמת היא המלה השגורה ל"רוח"

f אפסראס — רקדניות שמימיות; אינדרה — ראש פניתאון האלים ההינדי.

35. אנו מדברים כאן על הנורמות המסדירות של הברהמיניות ולאו דווקא על "הדברים כפי שהיו". ראו Lingat 1973, 46.

36. שרידי האפשרות של נישואין־מחדש של אלמנות בהודו העתיקה כמו־גם מיסוד הנישואין־מחדש של אלמנות ב־1856 היו עסקאות בין גברים. נישואין־מחדש של אלמנה הם בהחלט היוצא מן הכלל, אולי משום שלא נגעו בתכנית עיצוב־הסובייקט. בכל "תורת" הנישואים־מחדש של אלמנות, זוכים האב והבעל לתשואות על אומץ לבם הרפורמיסטי ועל אי־אנוכיותם.

במשמעותה הנעלה ביותר (*אטמן*), בעוד שהפועל "לשחרר", שנגזר מן השורש המציין גאולה במשמעותה הנעלה ביותר (*muc → moska*), מופיע בצורת הסביל (*mocyate*), והמלה המציינת מה שמתבטל במחזור הלידה היא המלה היומיומית לגוף. המסר האידיאולוגי נכתב מאליו מתוך הערצה שופעת רצון טוב של היסטוריון גבר בן המאה ה־20: "הג'והאר שביצעו הגבירות הרג'פוטיות מצ'יטור וממקומות אחרים, כדי להציל עצמן מזוועות שלא יתוארו מידי המוסלמים המנצחים, מוכר היטב מכדי שצריך יהיה להרחיב עליו את הדיבור" (Kane 1963, II, 629).

הג'והאר אינו מעשה של *סאטי* (sati) במלוא מובן המלה, ואני איני מבקשת לדבר בזכות אלימות מינית מותרת של צבאות כובשים גבריים, "מוסלמיים" או אחרים; אף על פי כן, ההקרבה־העצמית הנשית לנוכח אלימות כזאת מצדיקה את האונס כ"טבעי" ובטווח הארוך פועלת לטובת בעלות יחידאית על אברי המין של האשה. האונס הקבוצתי שמבצעים הכובשים הוא חגיגה מטונימית לכיבוש הטריטוריאלי. כפי שהחוק הכללי המתייחס לאלמנות לא הועמד בספק, כך נותר גם מעשה גבורה נשי זה שזור בסיפורים הפטריוטיים המסופרים לילדים, והוא פועל אפוא ברמה הגולמית ביותר של השכפול האידיאולוגי. הוא גם מילא תפקיד נכבד ביותר, בדיוק משום שהיה מסמן שנקבע בהיקבעות־יתר, בנותנו ביטוי מוחשי לתפיסת הקהילה ההינדית. בד בבד, השאלה הרחבה יותר של כינון הסובייקט המוגדר מינית מוסתרת בשל הבלטת האלימות הגלויה של *הסאטי*. משימת השיקום של סובייקט מוכפף־(מיני) אובדת בטקסטואליות הממוסדת של המקור הארכאי.

כפי שציינתי קודם, כאשר אפשר היה להעניק באופן זמני מעמד של סובייקט משפטי בעל קניין לאשת הנפטר, נאכפה בקפידה ההקרבה־העצמית של אלמנות. רגהונאנדנא (Raghunandana), המשפטן שפעל בשלהי המאה ה־15 ובמאה ה־16, שפרשנויותיו אמורות להקנות את מירב הסמכות לאכיפה מעין זו, נאחז בקטע מחר מהרג'וודה, העתיק בכתבי הקודש ההינדים, הראשון שבכתבי *השרוטי*. בעשותו כן, הוא ממשיך מסורת בת מאות שנים, המנציחה קריאה שגויה מיוחדת ושקופה בלב מקום ההיתר [להתאבדות]. הנה פסוק המשרטט כמה שלבים בטקסי המתים. כבר בקריאה פשוטה ברור שהוא "אינו מופנה לאלמנות כלל ועיקר, אלא לנשות ביתו של הגבר המת שבעליהן היו בחיים". מדוע אפוא נחשב הפסוק לסמכותי? המרה לא־מודגשת זו של הגבר המת בבעל החי שייכת במקור הארכאי לסדר של מיסטריה שונה מאלה שבהם אנו דנים: "תתכבדנה אלה שבעליהן נשואי פנים וחיים ותיכנסנה הביתה ועיניהן משוחות בחמאה מזוקקת. תתכבדנה רעיות אלה ותפסענה אל תוך הבית תחילה, ללא דמע, בריאות ועדויות כדבעי" (שם, 634). אולם המרה מכריעה זו אינה הטעות היחידה כאן. הסמכות מעוגנת בפסקה שנויה במחלוקת ומסתמכת על קריאה חלופית. בשורה השנייה, המתורגמת כאן ל"תתכבדנה רעיות אלה ותפסענה אל תוך הבית תחילה", המלה המתורגמת כאן כ"תחילה" היא *אגרֶה*. היו שקראו אותה *כאגנה*, "הו אש". אולם כפי שמבהיר קיין, "אפילו ללא שינוי זה, אפראקא (Apararka) ואחרים מסתמכים על פסוק זה בעניין מנהג *הסאטי* [Sati]" (שם, 199). הנה מסך נוסף האופף את אחד המקורות בתולדות הסובייקט הנשי המוכפף. האם עלינו להפעיל ביקורת היסטורית של קריאת חלומות על אמירה כגון: "על כן חייבים להודות שאפשר שכתבי־היד הושחתו או שרגהונאנדנא מעד כאן בתום לב" (שם, 634)? יש לציין ששאר המזמור עוסק בחוק השגור [של חזרה למצב הקמאי המאוזן, חסר התנועה, של הפרישות הקודמת לנישואין], *הברהמה־ע'אריה* הכללי של ה"קיפאון" שנועד לאלמנות, חוק שה*סאטי* הוא היוצא מכללו, או *בני־יוגה* — "מינויו של אח או קרוב משפחה אחר שיעמיד צאצאים לבעל המת באמצעות ייבום אלמנתו".[37]

אם קיין הוא בר־סמכא בנוגע לתולדות ההרמה־שאסטרה, הרי שחיבורו של מולא (Mulla) עיקרי החוק ההינדי הוא מדריך ההלכה. אנו עוסקים כאן בחלק מן הטקסט ההיסטורי שפרויד כינה "היגיון

37. Monier-Williams 1899, 552. היסטוריונים מפגינים לעתים קרובות חוסר־סבלנות כלפי מודרניסטים המנסים לכאורה לכפות שיפוטים "פמיניסטיים" על פטריארכיות עתיקות יומין. השאלה האמיתית היא, כמובן, מדוע יש לתעד ללא עוררין מבנים של שליטה פטריארכלית. מבחינה היסטרית, עידוד לפעולה משותפת המכוונת לצדק חברתי יכול להתפתח רק כשאנשים מחוץ לתחום מערערים על אמות מידה "אובייקטיביות" שהמסורת ההגמונית משמרת. יהיה זה הולם לציין שכלי כה "אובייקטיבי" כמילון יכול להשתמש בביטוי המסביר הסקסיסטי והחד־צדדי כל־כך: "להעמיד צאצאים לבעל המת"!

של קומקום", שכן, ספרו של מולא מצטט באותה נחרצות את הפסוק דנן מתוך הרג־ודה כהוכחה לכך ש"חלק מן הטקסטים העתיקים הכיר בנישואין־מחדש של אלמנות ובגירושין" (Desai 1982, 184).

קשה שלא לתהות על התפקיד שממלאת המלה "*יוני*". כשהיא נקראת בהקשר, עם תיאור המקום *אגרה* (לפני), הוראת המלה היא "מקום מגורים". אולם בכך אין למחוק את משמעותה הראשונה כ"איבר רבייה" (אולי עדיין לא במפורש איבר הרבייה *הנשי*). כיצד נוכל לקבל כהיתר לבחירתה של האלמנה להעלות את עצמה לקורבן פסקה המהללת את הכניסה של רעיות עוטות עדיים אל מקום מגורים המוזכר בהזדמנות זו בשם־היוני שלו, כך שהדימוי שמחוץ־להקשר הוא כמעט של כניסה לייצור אזרחי [כלומר, הולדה] או לידה? למרבה הפרדוקס, היחס בין הדימויים נרתיק [וגינה] ואש משווה סוג של עוצמה לטענת־הסמכות.[38] פרדוקס זה מתחזק כתוצאה מהשינוי שמכניס רגהונדנא בפסוק, בהפכו אותו ל"יתכבדו ויעלו תחילה למשכן הנוזל [או למקור הנוזל, בלוויית שם־היוני, כמובן — *א רוהנטו ג'אלאיונימאגנה*], הו אש [או, של אש]". מדוע צריכים לקבל כי "פירוש הפסוק הוא כנראה 'מי ייתן והאש תהיה להן צוננת כמים'" (Kane 1963, II, 634)? הניסוח המשובש, איבר הרבייה הנוזלי העשוי אש, מתאר אולי אי־ודאות מינית שהיא בת דמותה של אי־הוודאות האינטלקטואלית של ידיעת־האמת (*טטוואג'נאנה*).

כתבתי קודם על בניית נרטיב־הנגד של תודעת האשה, דהיינו — של הוויית האשה, דהיינו: של הווייתה כאשה טובה, דהיינו — של תשוקת האשה הטובה, דהיינו — של תשוקת אשה. את הגלישה הזו אפשר לראות בקרע הפעור במלה "*סאטי*" עצמה, היא צורת הנקבה של *סאט*. *סאט* חורג מכל מושג של גבריות בעל ייחוד ג'נדרי ומתעלה לדרגת כלליות שאיננה רק אנושית אלא גם רוחנית. זהו שם הפעולה של הפועל "להיות" וכבזה משמעותו היא לא רק הוויה אלא גם האמיתי, הטוב, הצודק. בכתבי הקודש הוא מהות, רוח אוניברסלית. אפילו כתחילית הוראתו היא ראוי, מתאים, הולם. הוא נכבד דיו כדי להיכנס לשיח המיוחס ביותר של הפילוסופיה המערבית המודרנית: ההגיונות של היידגר על ההוויה (Heidegger 1961, 58). ואילו *סאטי*, צורת הנקבה של מלה זו, משמעה פשוט "אשה [רעיה] טובה".

הגיע הזמן לגלות ש"*סאטי*" (*sati* או *suttee*), כשם פולחן ההקרבה־העצמית של אלמנות, מנציח שגיאה דקדוקית מצדם של הבריטים, בדומה למינוח "אינדיאני־אמריקני" המנציח את טעותו העובדתית של קולומבוס. המלה בלשונות ההודיות השונות היא "*שריפת הסאטי*" או הרעיה הטובה, החומקת כך מן "הנסיגה לקיפאון" של האלמנה ב*ברהמה־ע'אריה*. בכך מודגמות היקבעויות־היתר הגזעיות־מעמדיות־מיניות של המצב. אפשר אולי להבין זאת אפילו בצורה המרודדת הבאה: גברים לבנים, המבקשים להציל נשים חומות מגברים חומים, כופים על נשים אלה סד אידיאולוגי מעיק יותר באמצעות זיהוי מוחלט שהם מזהים, *במסגרת פרקטיקת שיח*, בין עקרון־הרעיה־הטובה לבין ההקרבה־העצמית על המוקד שבו נשרפת גופת הבעל. ביטול (או סילוק) האובייקט המכונן בצורה כזאת יספק הזדמנות להקים חברה טובה, להבדיל מחברה אזרחית סתם. מן הצד האחר של כינון האובייקט הזה, מצויה המניפולציה ההינדית של כינון־*הסובייקט* הנשי שבה ניסיתי לדון לעיל.

(כבר הזכרתי את ספרו של אדוארד תומפסון *Suttee*, שראה אור ב־1928. איני יכולה למצות כאן את הטיפול בדוגמה מושלמת זו של הצדקת האימפריאליזם כשליחות מתרבתת. המחבר, שמתהדר בכך שהוא "אוהב את הודו", לא מעלה בשום מקום בספר שאלות ביחס ל"קשיחות המועילה" של הבריטים בהודו ולאפשרות שהיא נובעת ממדיניות של התפשטות טריטוריאלית או מניהול ההון התעשייתי (Thompson 1928, 37). בעיית ספרו היא אכן בעיה של ייצוג, הבנייתה של "הודו" רציפה ואחידה במונחים של ראשי מדינה ואנשי ממשל בריטים, מזווית הראייה של "אדם בעל

38. אני אסירת תודה לפרופסור אליסון פינלי מטריניטי קולג' (הארטפורד, קונטיקט) ששוחחה עימי על פסקה זו. פרופסור פינלי היא מומחית לרג־ודה. אני ממהרת להוסיף שקריאותיי ייראו לה, מן הסתם, חסרות אחריות כ"ביקורת ספרותית", בה במידה שהיסטוריון העת־העתיקה יפרשן כ"מודרניסטיות" (ראו הערה קודמת).

שכל ישר" שיהיה קולה השקוף של אנושות נבונה. "הודו" יכולה אפוא להתייצג, במובן האחר, בידי אדוניה האימפריאליים. הסיבה לאזכור *הסאטי* בהקשר זה היא הצורה המיופייפת שמשווה תומפסון למלה *סאטי* כשהוא מתרגמה כ"נאמנה" במשפט הראשון של ספרו, תרגום שגוי שאף על פי כן מעניק היתר אנגלי להחדרת הסובייקט הנשי לשיח של המאה ה־15.[39])

תנו דעתכם לשבחים שמרעיף תומפסון על ההבנה שגילה גנרל צ'ארלס הרווי (Hervey) לבעיית *הסאטי*: "אצל הרווי יש קטע החושף את אומללותה של שיטה שחיפשה רק יופי ויציבות באשה. הוא השיג את שמותיהן של סאטיות שמתו על המוקדים של ביקאניר ראג'ס; היו אלה שמות כגון: מלכת הקרן, קרן־שמש, נועם האהבה, זר פרחים, סגולה שנמצאה, הד, רכת עין, נחמה, קרן ירח, אהבה נטושה, לב יקר, משחק־עיניים, בת־אילן, חיוך, ניצן־אהבה, סימן מאושר, אפופת־ערפל או בת־ענן — השם האחרון אהוב במיוחד". שוב, באכפו את הדרישות הטיפוסיות של ויקטוריאני בין המעמד הגבוה על ה"אשה שלו" (ביטוי חביב עליו במיוחד), מנכס לעצמו תומפסון את האשה ההינדית כדי להצילה מן ה"שיטה" כאילו היתה האשה שלו. ביקאניר נמצאת בראג'סטאן; וכל דיון בשריפת אלמנות בראג'סטאן, בעיקר בקרב המעמד השליט, מצוי בזיקה הדוקה לכינון החיובי או השלילי של חיי הקהילה ההינדית (או האריתית).

הצצה בשמות, המאויתים בשגיאות מעוררות חמלה, של *הסאטיות* של בעלי מלאכה, איכרים, כוהנים כפריים, מלווי כספים, כמרים ובני קבוצות חברתיות דומות בבנגל, שם היו *הסאטיות* שכיחות ביותר, לא היתה מניבה תנובה כזו (שם התואר המועדף של תומפסון לגבי בנגלים הוא "אימבצילי"). ואולי בכל זאת, אין שעשוע מסוכן יותר מתרגום שמות עצם פרטיים לשמות עצם כלליים ומניצולם כעדות סוציולוגית. ניסיתי לשחזר את השמות שברשימה ההיא ופשתה בי תחושת היהירות של הרווי־את־תומפסון. מה, למשל, עשוי היה להיות השם "נחמה"? כלום היה זה "שאנטי"? הקוראים נזכרים בשורה האחרונה בשירו של ת.ס. אליוט, "ארץ הישימון", שם עומדת המלה בסימן אחד מסוגי הסטריאוטיפים שהודבקו להודו — ההוד וההדר של האופנישדות [הוודות המאוחרות] האוניברסליות. או אולי היה זה "סוואסטי"? הקוראים נזכרים ב*סוואסטיקה*, [צלב־הקרס], הסמל הפולחני הברהמיני לנוחות ביתית (בדומה ל"ברכת האל על ביתנו"), שהפך לסטריאוטיפ שהתגלגל בפארודיה נפשעת של הגמוניה אריה. בין שני ניבוסים אלה, היכן נמצאת האלמנה השרופה שלנו, היפה והנאמנה? סופרים כמו אדוארד פיצג'רלד, "מתרגם" המרובעים של עומר כיאם, שסייע לשרטוט תמונה מסוימת של האשה המזרחית באמצעות תרגום "אובייקטיבי" כביכול, תרמו ליצירת הילה סביב השמות האלה יותר משתרמה לכך הדרייקנות הסוציולוגית. (ספרו של סעיד אוריינטליזם [Said 1978] נותר הטקסט הסמכותי לעניין זה.) לפי חשיבה מעין זו, תרגום מבחר אקראי של שמות פרטיים של פילוסופים צרפתים בני־זמננו או של חברי מועצות מנהלים של תאגידים יוקרתיים בדרום ארצות־הברית יספק עדות להשתקעות עמוקה ביותר בתיאוקרטיה של מלאכי שרת וקדושים. להטוטי עט מעין אלה אפשר להפעיל גם על "שמות עצם כלליים", אך שם העצם הפרטי מתמסר יותר מכל לתרגילים כאלה. והתרגיל שבו אנו דנים הוא זה שהפעילו הבריטים על *הסאטי*. אחרי אילוף מעין זה של הנושא, יכול היה תומפסון לכתוב, תחת הכותרת "הפסיכולוגיה של *הסאטי*": "התכוונתי לנסות לחקור נושא זה; אך למען האמת, הוא כבר לא נראה לי כתעלומה" (Thompson 1928, 137).

בין פטריארכיה לאימפריאליזם, בין כינון־הסובייקט לעיצוב־האובייקט, נעלמת דמות האשה, אבל לא לתוך אינות זכה וצלולה, אלא לתוך טלטלה אלימה, שהיא צורתה המעוצבת והעקורה ממקומה של "אשת העולם השלישי" הלכודה בין מסורת למודרניזציה. שיקולים אלה עשויים לשנות כל פרט בשיפוטים הנראים תקפים ביחס לתולדות המיניות במערב: "זוהי תכונת הדיכוי, המבחינה אותו מאיסורים המתקיימים מכוח דיני עונשין פשוטים: הדיכוי מיטיב לפעול כפסק דין הגוזר היעלמות, אך גם כצו הדן לשתיקה, לאישור האי־קיום; וכתוצאה מכך קובע שאין מה לומר, לראות, לדעת" (Foucault 1980, 4). מקרה ה־*suttee* כמשל לאשה תחת שלטון אימפריאליסטי יעמיד במבחן ויפרק את הניגוד הזה בין סובייקט (חוק) לאובייקט־הידע (דיכוי) ויסמן את מקום

39. Thompson 1928, 15. אשר למעמד שם העצם "ציון", ראו Derrida 1984.

ה"היעלמות" באמצעות משהו שאיננו שתיקה ואי־קיום, המבוי הסתום האלים שבין מעמד הסובייקט למעמד האובייקט.

סאטי כשם פרטי של אשה נפוץ למדי בהודו של ימינו. הענקת השם "רעיה טובה" לתינוקת כרוכה בראיית נולד אירונית, והאירוניה מתחזקת מאחר שמשמעות זו של שם העצם היא לא היסוד הפעיל העיקרי בשם הפרטי.[40] מאחורי הענקת השם לתינוקת מסתתרת הסאטי מהמיתולוגיה ההינדית, דורגה, בהופעתה כרעיה טובה.[41] בשלב מסוים של הסיפור, סאטי — היא כבר נקראת כך — מגיעה ללא הזמנה לארמון אביה, ואפילו מבלי ששיווא, בעלה האלוהי, הוזמן. אביה מתחיל להשמיץ את שיווא, וסאטי מתה מכאב. שיווא מגיע בזעם ורוקד מעל העולם כשגופתה של סאטי על כתפו. וישנו מבתר את הגופה וחלקים ממנה מתפזרים על פני האדמה. מסביב לכל שריד קדושה מעין זה יש אתר גדול של עלייה לרגל.

דמויות כגון האלה אתנה — "בנות אב שעל־פי עדותן לא זוהם רחמן" — מועילות לבסס את ההשפלה־העצמית האידיאולוגית של נשים, שיש להבחין בינה לבין קריאה מפרקת של הסובייקט המהותני. הסיפור של סאטי המיתית ממלא תפקיד דומה, ואגב־כך נהפכים על פיהם כל יסודות הסיפר של הפולחן: הבעל החי נוקם את מות אשתו, ועִסקה בין אלים זכרים כבירים משלימה את הרס הגוף הנשי ובכך חורתת גיאוגרפיה קדושה אל פני האדמה. מי שסבור שזו עדות לפמיניזם של ההינדואיזם הקלאסי או לכך שהתרבות ההודית היא פמיניסטית רק מפני שאלה ניצבת במרכזה, נגוע באידיאולוגיה ילידית או באתנוצנטריות מהופכת. באותה מידה, היה זה [אקט] אימפריאליסטי למחוק את זכר דמותה של האם דורגה, הלוחמת הזוהרת, ולצמצם את משמעותו של שם העצם *סאטי* לכלל השריפה הטקסית של האלמנה חסרת האונים כמנחת עולה, שאפשר לפיכך להצילה. אין מרחב שמתוכו יכולה לדבר הסובייקט המוכפפת ומוגדרת מינית.

התנגדות "נכונה" מוכרחה להיות בלתי־מתווכת; אם למי־שמדוכא תחת עולו של הון מחוברת אין גישה להתנגדות כזאת, האם ניתן לעדן את אידיאולוגיית *הסאטי*, שמקורה בהיסטוריה של הפריפריה, לכלל דגם לפרקטיקה התערבותית? מאחר שמאמר זה מבוסס על המחשבה שכל מיני הנוסטלגיה המובהקים האלה למקורות אבודים הם חשודים, והם חשודים בעיקר בתור בסיס לייצור אידיאולוגי אנטי־הגמוני, עליי להסתייג בדוגמה כדי להמשיך.[42]

(הדוגמה שאני מציעה כאן אינה בגדר קריאה לאחוות נשים הינדית אכזרית למען הקרבה־עצמית. ההגדרה של ההודי הבריטי כהינדי לפי המשפט ההינדי מאפיינת את המלחמה האידיאולוגית של הבריטים נגד שליטיה המוגולים המוסלמים של הודו; התנגשות משמעותית במלחמה זו, שטרם הוכרעה, היתה חלוקתה של תת־היבשת. יתר על כן, לדעתי, דוגמאות בודדות מסוג זה הן כשלונות הרי אסון בתור *דגמים* לפרקטיקה התערבותית, מאחר שבעיניי ייצור דגמים ככזה הוא עניין מפוקפק. מן הצד האחר, כמושאים של ניתוח שיח בידי אינטלקטואל שאינו מתנער מאחריותו, יש בהם להאיר קטע של הטקסט החברתי, באורח אקראי ככל שיהא.)

צעירה בת שש־עשרה או שבע־עשרה, בהובנשוואראי בהדורי שמה, תלתה עצמה בדירתו הצנועה של אביה בצפון כלכותה בשנת 1926. את ההתאבדות אפפה תעלומה, מאחר שבבירור לא היה זה מקרה של הריון אסור, שכן בהובנשוואראי היתה בתקופת הווסת שלה. כמעט עשור שנים אחר־כך, התגלה שהנערה היתה חברה באחת הקבוצות הרבות שהיו מעורבות במאבק המזוין למען

40. העובדה שהמלה גם שימשה כצורת פנייה לאשה רמת־מוצא ("גבירה") מסבכת את העניינים.
41. חייבים לזכור שתיאור זה אינו ממצה את הופעותיה הרבות בפנתיאון.
42. עמדה נגד הנוסטלגיה כבסיס לייצור אידיאולוגי קונטרה־הגמוני אינה מאשרת את השימוש השלילי בה. במסגרת המורכבות של הכלכלה המדינית בת־זמננו, זה יהיה מפוקפק ביותר לנסות לשכנע, לדוגמה, שהפשע הפרולטרי ההודי העכשווי שבו שורפים כלות שהנדוניה שלהן אינה מספקת ומסווים את הרצח כהתאבדות הוא *שימוש* או *ניצול לרעה* של התאבדות *הסאטי*. לכל היותר אפשר לטעון שזוהי התקה בשרשרת של סימונים שבה הסובייקט הנשי מופיע כמסמן, אבל טענה כזו מחזירה אותנו לנרטיב שעל חשיפתו אנו טורחים. ברור שחייבים לעצור את פשע שריפת הכלות בכל *דרך אפשרית*. אולם אם משימה זו תושלם באמצעות נוסטלגיה בלתי־בדוקה או באמצעות היפוכה, יסייע הדבר באורח פעיל להמרת הסובייקט הנשי בגזע/אתנוס או בתפיסה גניטלית מוחלטת בבחינת מסמן במקום הסובייקט הנשי.

עצמאותה של הודו. בסופו של דבר, הטילו עליה לבצע רצח פוליטי. כשהבינה כי אינה מסוגלת לעמוד במשימה, ובהכירה בצורך המעשי באמון, היא הרגה את עצמה.

בהובנשווארי ידעה כי יפרשו את מותה כתוצאה של אהבה אסורה. היא המתינה אפוא להתחלת הווסת. בעודה ממתינה, שכתבה אולי בהובנשווארי הברהמה־צ'ארינית [הבתולה שקיימה חיי פרישות] ושללא ספק ציפתה לעתיד של רעיה טובה, את הטקסט החברתי של התאבדות־*הסאטי* בדרך התערבותית. (אחד מנסיונות ההסבר למעשה הלא־מובן הצביע על עוגמת נפש שהסבו לה התגרויותיו החוזרות ונשנות של גיסה שטען כי היא קשישה מדי מכדי להיות עדיין אשה לא נשואה.) היא הפכה את המניע המותר להתאבדותה של אשה לכללי יותר על־ידי כך שהשקיעה מאמץ רב כדי להתיק, באמצעות מה שחרתה הפיזיולוגיה של גופה, את כליאת הגוף הזה בידי גבר אחד במסגרת אהבה מותרת (ולא רק לשלול את הכליאה הזו). בהקשר המיידי הפכה פעולתה לאבסורדית, למקרה של שיגיון ולאו דווקא של שפיות. מחוות ההתקה — ההמתנה לווסת — היא בראש ובראשונה היפוך של האיסור המונע מאלמנה בווסתה להמית את עצמה; על האלמנה הטמאה לחכות, בפומבי, עד לטבילה המטהרת של היום הרביעי, כשכבר אינה מדממת, כדי לתבוע לעצמה את זכות־היתר המפוקפקת שלה.

התאבדותה של בהובנשווארי, על־פי קריאה זו, היא שכתוב מרצנע ואקראי שמשכתבת מוכפפת את הטקסט החברתי של התאבדות־*הסאטי*, אבל באותה מידה היא גם התיאור ההגמוני של דורגה הזוהרת, הלוחמת, המשפחתית. אפשרויות ההתנגדות המבצבצות מתיאור הגמוני זה של האם הלוחמת מתועדות היטב בשיח הגברי של מנהיגים ולוחמים בתנועת השחרור ומונצחות בזיכרון העממי. את המוכפפת כאשה אי־אפשר לשמוע או לקרוא. פרשת חייה ומותה של בהובנשווארי מוכרת לי דרך קשרי משפחה. לפני שהתחלתי להעמיק בסיפורה, ביקשתי מאשה בנגלית, פילוסופית וחוקרת סנסקריט שעבודתה האינטלקטואלית המוקדמת זהה כמעט לשלי, לפתוח בבדיקת העניין. שתי תגובות: (א) מדוע, כאשר שתי אחיותיה, סאילשווארי ווראסשווארי, ניהלו חיים כה מלאים ונפלאים, את מתעניינת בבהובנשווארי האומללה? (ב) שאלתי את אחייניותיה. זה היה כנראה מקרה של אהבה אסורה.

ניסיתי להשתמש בדקונסטרוקציה דרידאנית, שהיא כשלעצמה אינה נחשבת בעיניי לפמיניזם, ולהמשיך מעבר לה. אולם בהקשר של מערך הבעיות שעימו התמודדתי, נראית לי המורפולוגיה של דרידה מדוקדקת ומועילה יותר מן המעורבות הישירה, המהותית של פוקו ודלז בסוגיות "פוליטיות" יותר — הזמנתו של דלז "להפוך לאשה" — מעורבות שבשלה עלולה השפעתם להיות מסוכנת יותר בשביל איש האקדמיה האמריקני [שמבקש להיות] רדיקל נלהב. דרידה מייחס לביקורת רדיקלית את סכנת ניכוס האחר באמצעות הטמעה. את המקור הוא קורא בקטחרזיס (catachresis). הוא מזמין לשכתב את הדחף המבני האוטופי בתור מה ש"הופך להזוי את אותו קול פנימי שהוא קולו של האחר בתוכנו". עליי להודות כאן בתועלת ארוכת הטווח שאני מפיקה מז'אק דרידה, שכבר אינה נמצאת לי כמדומה אצל מחברי תולדות המיניות ואלף מישורים.[43]

המוכפף אינו מסוגל לדבר. רשימות־מכבסה עולמיות שה"אשה" מופיעה בהן כסעיף חסוד הן חסרות ערך. הייצוג אינו גווע. בתור אינטלקטואלית יש לאשה האינטלקטואלית תפקיד מוגדר שאסור לה להתכחש לו בהינף־יד.

אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי

43. את מאמרו של דיוז (Dews 1984) קראתי רק לאחר שהשלמתי את כתיבת המאמר הזה. אני מצפה בכליון עיניים לספרו על נושא זה. יש נקודות משותפות רבות בין הביקורת שלו לשלי. אולם ככל שאני יכולה לשפוט על סמך החיבור הקצר, דיוז כותב מזווית ראייה לא־ביקורתית כלפי התיאוריה הביקורתית והנורמה הבין־סובייקטיבית המסוגלת להמיר בקלות "אינדיבידואל" ב"סובייקט" בעת מיקום "הסובייקט האפיסטמי". איני שותפה לפירוש של דיוז לקשר בין "מסורת מרקסיסטית" ל"סובייקט אוטונומי". יתרה מזו, דיווחו על "*המבוי הסתום* של השלב השני של הפוסט־סטרוקטורליזם בכללו" לוקה בחסר משום שאינו מתייחס לדרידה, שהתנגד להענקת מעמד מיוחס לשפה מאז עבודתו המוקדמת ביותר, ה"הקדמה" למקורות הגיאומטריה של הוסרל (Husserl 1978). ההבדל בין הניתוח המצוין של דיוז לסוגיות המעניינות אותי טמון, כמובן, בכך שהסובייקט שבמסגרת ההיסטוריה שלו מציב את עבודתו של פוקו הוא סובייקט המסורת האירופית.

ביבליוגרפיה

בנימין, ולטר, 1989. בודלייר, תרגם מגרמנית: דוד ארן, ספרית פועלים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
קרל, מרקס, 1947. הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית, תרגם: צבי וויסלבסקי, מענית: ספרית פועלים, תל-אביב.

Altekar, A. S., 1938. *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day.* Delhi.

Althusser, Louis, 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays.* New York: Monthly Review Press.

Anderson, Perry, 1983. *In the Tracks of Historical Materialism.* The Wellek Library Lectures. Chicago: University of Chicago Press.

Bové, Paul, 1983. "Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power," *Substance.*

Carby, Hazel V., et al., 1982. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain.* London.

Cavanagh, John, and Joy Hackel, 1983. "Contracting Poverty," *Multinational Monitor* 4 (August).

Chaudhury, Ajit K., 1984. "New Wave Social Science," *Frontier.*

Culler, Jonathan, 1982. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism.* Ithaca: Cornell University Press.

Davis, Mike, 1984. "The Political Economy of Late-Imperial America," *New Left Review* 143 (Jan.–Feb.).

Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 1977. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* New York: Viking.

—, 1981. *Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia.* London: Athlone Press.

Derrett, J. D. M., 1957. *Hindu Law Past and Present: Being an Account of the Controversy which Preceded the Enactment of the Hindu Code, and Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon.* Calcutta.

Derrida, Jacques, 1976. *Of Grammatology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

—, 1977. *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press.

—, 1981. "The Double Session," in *Dissemination.* Chicago: Chicago University Press.

—, 1982. "Linguistic Circle of Geneva," in *Margins of Philosophy.* Chicago: Chicago University Press.

—, 1983. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en Philosophie.* Paris: Galilée

—, 1984. "Of an Apocalyptic Tone Recently Adapted in Philosophy," *Oxford Literary Review* 6(2) (1984):3–37.

Desai, Sunderlal T., 1982. *Mulla: Principles of Hindu Law.* Bombay.

Dews, Peter, 1984. "Power and Subjectivity in Foucault," *New Left Review* 144.

Dunn, Stephen F., 1982. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production.* London: Routledge Chapman and Hall.

Eagleton, Terry, 1983. *Literary Theory: An Introduction.* Minneapolis: Minnesota University Press.

Foucault, Michel, 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* New York: Random House.

—, et al, 1973. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle.* Paris: Gallimard.

—, 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald Bouchard. Ithaca: Cornell University Press.

—, 1980. *The History of Sexuality.* New York: Vintage Books.

—, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–77*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon.

Fox-Genovese, Elizabeth, 1982. "Placing Woman's History in History," *New Left Review* 133 (May–June).

Freud, Sigmund, 1955a. "A Child Is Being Beaten: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 17. London.

—, 1955b. "'Wild' Psycho-Analysis," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 11. London.

Gramsci, Antonio, 1978. "Some Aspects of the Southern Question," in *Selections from Political Writing: 1921–1926*, ed. Quintin Hoare. New York: Bks Demand UMI.

Guha, Ranajit (ed.), 1982. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society.* Oxford: Oxford University Press.

— (ed.), 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India.* Oxford: Oxford University Press.

— (ed.), 1984. *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society.* Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, Martin, 1961. *An Introduction to Metaphysics*. New Haven and London: Yale University Press.
Hindess, Barry, and Paul Hirst, 1977. *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge Chapman and Hall.
Husserl, Edmund, 1978. *The Origin of Geometry*. Stony Brook.
Jacob, Colonel G. A. (ed.), 1888. *The Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana*. Bombay (Sterling Memorial Library, Yale University).
Jameson, Fredric, 1981. *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.
Kane, Pandurang Vamam, 1963. *History of the Dharmasastra*. Poona.
Kishwar, Madhu, and Ruth Vanita (eds.), 1984. In *Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*. London: Humanities.
Kofman, Sarah, 1980. *L'énigme de la femme: La femme dans les textes de Freud*. Paris
Kristeva, Julia, 1977. *About Chinese Women*, tr. Anita Barrows. London: M. Boyars Publications.
Krupnik, Mark (ed.), 1983. *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press.
Lawrence, Errol, 1982. "Just Plain Common Sense: The 'Roots' of Racism," in Carby et al., 1982.
Lingat, Robert, 1973. *The Classical Law of India*. Berkeley: University of California Press.
Lyotard, Jean-François, 1984. *Le différend*. Paris: Les Editions de Minuit.
Macaulay, Thomas Babington, 1979. *Speeches by Lord Macaulay: With His Minute on Indian Education*. Oxford: Oxford University Press.
Macherey, Pierre, 1978. *A Theory of Literary Production*, tr. Geoffrey Wall. London: Routledge Chapman and Hall.
Man, Paul de, 1979. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Neitzsche, Rilke, and Proust*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
Mani, Lata, 1983. "The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal," Masters thesis, University of California, Santa Cruz.
Marx, Karl, 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. New York: Random House.
—, 1974. *Surveys from Exile*. New York: Random House.
—, 1977. *Capital: A Critique of Political Economy*. New York: Vintage.
Marx, Karl and Friedrich Engels, 1978. *The Marx Engels Reader*, ed. Robert C. Tucken. New York and London: Norton
McCully, Bruse Tiebout, 1940. *English Education and the Origins of Indian Nationalism*. New York.
Monier-Williams, Sir Monier, 1899. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford.
Nandy, Ashis, 1975. "Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest," in *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*, ed. V. C. Joshi. Delhi.
Omvedt, Gail, 1980. *We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle*. London: Humanities.
Said, Edward W., 1978. *Orientalism*. London: Penguin Books.
—, 1983. *The World, the Text, the Critic*. Cambridge: Cambridge University Press.
—, 1984. "Permission to Narrate," *London Review of Books*.
Sena, Dinesachandra, 1925. *Brhat Banga*. Calcutta.
Shastri, Mahamahopadhyaya Haraprasad, 1925. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal*. Calcutta.
Spivak, Gayatri Chakravorty. "Outside in the Teaching Machine."
—, 1981. "Finding Feminist Readings: Dante-Yeats," in *American Criticism in the Poststructuralist Age*, ed. Ira Konigsberg. Ann Arbor.
—, 1983. "Displacement and the Discourse of Woman," in Krupnik 1983.
—, 1984. "Love Me, Love My Ombre, Elle: Derridags 'La carte postale'." *Diacritics*.
—, 1993. *Outside in the Teaching Machine*. Lonodn: Routledge.
Thakur, Upendra, 1963. *The History of Suicide in India: An Introduction*. Delhi.
Thompson, Edward, 1928. *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow Burning*. London.
Wolf, Eric, 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley, Ca.: University of California Press.