

## שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות בדרום אסיה הקולוניאלית\*\*

רוזלינד או'הנלון

מאמר הביקורת של או'הנלון סוקר את פרויקט לימודי הכפיפים – סדרת פרסומים על ההיסטוריה של דרום אסיה בתקופה הקולוניאלית, ואת ספרו של עורך הסדרה, רַנְגִ'יט גוֹהָה. הכותבת מבקשת להעריך את הישגי הכותבים עד כה, ולנסח את האתגרים העומדים בפני העוסקים בלימודי הכפיפים, המוגדרים על ידיה פרויקט שמטרתו 'שיקום הסובייקט'. או'הנלון בוחנת בביקורתיות את הגישות ההיסטוריוגרפיות הדומיננטיות – הקולוניאלית, הלאומית והמרקסיסטית-אקונומיסטית – שהכותבים במסגרת פרויקט לימודי הכפיפים יוצאים נגדן, והיא מבקרת כמה מן החוקרים על כך שבעצם הם נכשלו במציאת תחליפים הולמים לאותן גישות. הביקורת של או'הנלון מתבססת בעיקר על תובנות שהושגו מתוך לימודי קבוצות שוליים אחרות: נשים, שחורים בארצות הברית ומעמד הפועלים בבריטניה. יתרה מזאת, או'הנלון קוראת תגר על התפיסה ההומניסטית והליברלית הקלאסית של 'הזהות האישית'. היא מבקשת לערער על

\* Rosalind O'Hanlon, 'Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia', *Modern Asian Studies* 22, 1 (1988), pp. 189-224. מאמר הביקורת של רוזלינד או'הנלון מתייחס לסדרת מחקרים שעניינה היסטוריית הכפיפים בדרום אסיה: Ranajit Guha (ed.), 1982-1985, *Subaltern Studies. Writings on South Asia*. להלן: SS. *Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press), Vols. I-IV. שיטת רישום ההפניות הביבליוגרפיות במאמר זה נותרה נאמנה למקור.

• אני חבה תודות לדיוויד ארנולד (Arnold), קריספין בייטס (Bates), כריס ביילי (Bayly), ניק דירקס (Dirks), דיוויד הרדימן (Hardiman), גיאן פרקש (Prakash) ודיוויד וושברוק (Washbrook) על שהקדישו מזמנם כדי להציע הערות מפורטות לטיועונים המובאים במאמר זה, וכן למשתתפי הסמינרים שבהם הוצגו חלקים ממנו כניירות עבודה: בסמינר South Asian Studies שהתקיים ב-St Antony's College, אוקספורד, בסדנה בנושא תרבות עממית בדרום אסיה שהתקיימה ב-Centre of South Asian Studies, קיימברידג', במאוס 1986, ובסימפוזיון בנושא הקולוניאליזם ומדינת הלאום שהתקיים ב-California Institute of Technology במאי 1987.

המשמעות הבלתי־משתנה לכאורה של מושג הזהות, ומצביעה על הכשלים בעבודתם של חוקרים שלא השכילו ליישם תפיסות חלופיות של זהות עצמית עבור נושאי מחקרם. מן הסקירה הביקורתית של או'הנלון ניתן ללמוד על הסוגיות העיקריות שמעסיקות את הכותבים בתחום: כיצד יש לכתוב את ההיסטוריה של אנשים 'ללא קול', שלא הותירו זיכרון בכתובים, מבלי להיגרר להבנה מהותנית של זהותם, וכיצד ניתן לשקם את התפיסה העצמית של אותן קבוצות בלא לכפות עליהן תפיסה שהיא פרי רוחנו אנו.

בתחום האנתרופולוגיה החברתית והתרבותית, הסוגיות שהתעוררו נוכח ייצוגים אירופיים של 'אחרים' לא־אירופיים – השאלה מי קובע את השיחים, גיבושו של קוד מקצועי לעניין ייצוג אמיתות לגבי האחר, הבעייתיות האפיסטמולוגית והאתית הכרוכה בעמדת המתבונן האתנוגרפי – זוכות לאחרונה לשפע התייחסות ביקורתית. מודעות ביקורתית מוגברת זו מרחיקה לכת מעבר לעיסוק האתנוגרפי המוכר בפיתוח אמפתי תרבותית אל חקירה עקרונית בהרבה של ייסודן האפיסטמולוגי של חברות לא־אירופיות וקולוניאליות כמושאי ידע במסגרת הענפים השונים של מדעי החברה המערביים. התפתחותם של תחומי עניין אלה, וכן קבלתם וחקירתם בעשור האחרון של הקשרים בין קולוניאליזם לבין הופעת האנתרופולוגיה כענף מחקר, נעוצות במידה לא מבוטלת בניסיונות החתרניים של הסטרוקטורליזם ונגזרותיו הפוסט־סטרוקטורליסטיות והדקונסטרוקטיביות, ובמתקפה הפרועה והרב צדדית של האחרונות על הריבונות והאוניברסליות המיוחסות למסורת האינטלקטואלית המערבית, ובפרט על האמונה – מורשת תקופת ההשכלה – בסובייקט אנושי תבוני ובסוכנות אנושית אפקטיבית. נושאים אלה כונסו יחדיו באופן מרשים ביותר מזווית פוליטית ותאורטית, כמובן, על ידי אדוארד סעיד (Said) במתקפתו על כתיבת היסטוריות שבהן 'ההיסטוריה האחת המאחדת את האנושות הגיעה לשיאה באירופה או נצפתה מזווית הראייה שלה'.<sup>1</sup> מחקר מועט יותר הוקדש לנושאים הללו בכתיבת

1 Edward Said, 'Orientalism Reconsidered' in Francis Barker et al., *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference* (Methuen, London 1986), p. 223. ההתייחסות המועילה ביותר שהופיעה לאחרונה לקשיי הייצוג של 'אחרים' לא־אירופיים, המבוססת על מוטיבים פוסט־סטרוקטורליסטיים, היא אצל James Clifford and George Marcus (eds), *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography* (University of California Press, Berkeley, 1986). הקדמות ביקורתיות טובות לנושאים אלה מצויות אצל

שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות

היסטוריה חברתית של חברות לא־אירופיות או קולוניאליות, למעט במקרים שבהם נטען, כפי שהדבר נעשה בתדירות גוברת והולכת, שמוטב לכלול את ההיסטוריות החברתיות הללו תחת הקטגוריה החדשה של אנתרופולוגיה היסטורית או אתנו־היסטוריה.<sup>2</sup>

מטרתי כאן היא לבחון נושאים אלה בהקשר של ההיסטוריוגרפיה החברתית של דרום אסיה הקולוניאלית, תחום שזכה, כמדומני לרוב הדעות, להתייחסות מעוררת המחשבה והמעניינת ביותר בשנים האחרונות במסגרת פרויקט לימודי הכפיפים (*Subaltern Studies*). המאמר הנוכחי אמור להיות בחלקו ביקורת כללית, אך מטרתי העיקרית היא לעיין שוב בסוגיות שהסדרה מעלה ומנסחת מחדש באופן פורה בהקשר של הנושאים ששורטטו לעיל. כוונתי כפולה: להציע היכן ניתן למקם את הסדרה – ולהציג את מגבלותיה בעיני – בהקשר ביקורתי ואינטלקטואלי, ולהצביע על כמה מן הקטגוריות הנוספות והתבניות הקונספטואליות שמן ההכרח לפתחן כחלק מהפרויקט להשבת היסטוריות 'מדוכאות' – של נשים, של האדם הלא־לבן, של האדם הלא־אירופי, וכן של נתינים בדרום אסיה הקולוניאלית. למותר לציין כי במובנים רבים יש בפרשנות מסוג זה מן הטפילות, והיא מתאפשרת במידה רבה בזכות התובנות והעמדה הביקורתית שפיתחו הכותבים עצמם. העניין המרכזי של הפרויקט היה האפשרות לכתוב היסטוריה שהיא לא רק מה'פריפריה' של אירופה מבחינה זו שהיא דוחה את הגישות ההיסטוריוגרפיות הנאו־קולוניאליסטיות, הנאו־לאומיות והמרקסיסטיות אקונומיסטיות, שלדעת מחבריה הן היום המושלות בכיפה בתחום, אלא שהיא גם מתמקדת במנושלי אותה פריפריה. המשימה היא, אם כן, לשחזר את צורות הסובייקטיביות, ההתנסות והסוכנות הייחודיות למנושלים הללו, המשוועבדות כיום לאותן גישות היסטוריוגרפיות

---

Harland, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism* John Fekete (ed.), *The Structural Allegory*: ואצל (Methuen, London, 1987) *Reconstructive Encounters with the New French Thought* (Manchester University Press, Manchester, 1984).

2 Hans Medick, "Missionaries של הטיעונים הללו במחקרים מן העת האחרונה ראו 'Missionaries in the Row Boat'? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History' in *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 1, 1987. טיעון מעורר מחשבה בזכות התרומה של עבודה אתנוגרפית להיסטוריה חברתית בהקשר של דרום אסיה מובא אצל Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* (Cambridge University Press, 1987).

אוניברסליסטיות, ובכך להשיב להם את מקומם הראוי בחיק ההיסטוריה. בתוך כך מעסיק הפרויקט את הכותבים בסוגיות נוספות: בזיהוי צורות של כוח בתחומים וביחסים שמרחק רב בינם לבין העולם הפוליטי במובנו המוכר לנו, כגון צורות ידע חדשות על אודות החברות במזרח אסיה שהוליד הקולוניאליזם; בדרכים להמשגת אופיה של התנגדות והאפשרויות הטמונות בה בחברות בעלות מרכיב חזק של כפייה; ובמסגרת המחויבויות הגלויות של הפרויקט ושל עורכו בפרט, במעמד הפוליטי של ההיסטוריון או של המבקר. העניין העצום בפרויקט מנקודת מבט זאת מצוי, אפוא, באור שהוא שופך הן על האפשרויות הנוכחיות הן על המגבלות הצפויות הגלומות בקריאת תגר על ההיסטוריונים מן הסוג הרציונליסטי והאוניברסליסטי שזוהה על ידי אדוארד סעיד. קריאת תגר זו אינה מופנית מתוך הפוסט-סטרוקטורליזם או המרקסיזם הקלאסי, אף שהיא משלבת בתוכה הרבה מן המוטיבים שלהם, אלא מתוך נקודת המבט של הנתינים בחברה הקולוניאלית. דומני שיש מקום לברך בפה מלא הן על הדחייה של היסטוריונים אתנוצנטרי הן על הסטתן מהמרכז של תפיסותינו המוכרות לגבי כוח ופוליטיקה, ועל האחרונה יש אולי הסכמה פחותה. ברם, אין פירוש הדבר שאנו באים בשעריו של עולם המשוחרר מאילושים קבועים מראש או מהכרח, שהרי הדגש על השוני נובע ממודעות חדה בהרבה לצורות השונות שכוח ושליטה עשויים ללבוש, לאפשרות הופעתו של שוני גם בהקשרים חברתיים המזוהים, ברדיקליזם פוליטי פרוגרמטי, עם אמנציפציה. יתר על כן, במונחים אפיסטמולוגיים, עצם ההתמקדות בדרכי התהוותם של מושאי ידע לא-אירופיים בענפים השונים של מדעי החברה המערביים בעבר ובהווה מבחין את נקודת המבט הזאת מאמפיריציזם. ברם, הנקודה העיקרית המעניינת אותי כאן היא אופיו של ניסיון השיקום שנעשה במסגרת פרויקט הכפיפים. בה בשעה שמשותפיו מנגחים את ההיסטוריונים המערבי, הם מכשירים את השרץ – הדמות הקלאסית של ההומניזם המערבי: הפרט היוצר ומגדיר את עצמו, שהוא בעת ובעונה אחת סובייקט מכוח היותו בעל תודעה ריבונית, שסימן ההיכר שלה הוא תבונה, וסוכן מכוח חירותו – בדמות הכפיף עצמו עם השבתו להיסטוריה במלאכת השחזור של פרויקט הכפיפים. הדבר מגביל ומעוות את המשגת הנושאים של שליטה והתנגדות שהכותבים עצמם בחרו. עם זאת, הם מעלים עבורנו שאלה בעלת חשיבות מכרעת. אם נניח, כמתחייב להערכתנו, ששום הגמוניה אינה יכולה להעמיק חדור ולהיות מוחלטת עד כדי כך שאינה מותירה כל מקום למחאה או להתנגדות, עולה השאלה כיצד עלינו לאפיין את נוכחותן של אלה אם לא במונחים

של המושגים ההומניסטיים הליברליים של סובייקטיביות וסוכנות. רבים מן החומרים שעמם עובדים הכותבים, במיוחד אלה המתייחסים לבניית סובייקטיביות על דרך השלילה, אכן עוזרים להעמיד לרשותנו בסיס מסוים לבניית סוגים של סובייקטיביות הנבדלים באופן ניכר מהסובייקט האוניברסלי העומד בלב המסורת המערבית. מתח דומה ניכר בתפיסה של קטגוריית ההתנסות. מטרה מרכזית בפרויקט היא לצאת חוצץ נגד טלאולוגיה מרקסיסטית המרוקנת תנועות כפיפים מסוגי התודעה וההתנסות המייחדים אותן, אך נושא מרכזי בכמה מן המחקרים הוא התפיסה של שינוי סובייקטיבי מצטבר באמצעות מאבק לעבר תודעה מעמדית הניתנת לזיהוי. אני ממקמת את המתח הזה במסגרת דיונים דומים בקרב מרקסיסטים בהקשר האירופי, וטוענת כי העיון בבעיית ההתנסות, במנותק מבעיית הסוכנות, עשוי להיות פורה יותר בלעדי התפיסה בדבר קיומן של צורות אוניברסליות של סובייקטיביות אנושית. לבסוף, אבחן את מושג המחויבות הפוליטית במסגרת הפרויקט, ואת המתח הקיים בעיני בין הרצון למצוא נוכחות מתנגדת לבין הצורך בשימור הבדל ושונות בדמותו של הכפיף.

נוסף על ארבעת הכרכים הראשונים של ה-*Subaltern Studies*, ברצוני להתייחס גם לחיבור *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* מאת רַנְגִ'יט גוּהָה (Ranagit Guha), הן משום שגוהה הוא עורך הסדרה הן משום שלדעתי השניים שופכים אור זה על זה בדרכים חשובות. בעת כתיבת המאמר, כ־18 חוקרים תרמו לסדרה במסות העוסקות בתקופות שמראשית המאה השבע־עשרה ועד לשנות השבעים של המאה העשרים, וקבוצות הכפיפים הנסקרות בהן כוללות איכרים, פועלים חקלאיים, פועלי תעשייה ובני שבטים. עוד נעות המסות, מבחינת המורכבות התאורטית שלהן, מאיסוף פרטים אמפירי על הקבוצות הללו ועל התנגדויותיהן ועד לניסיונות השאפתניים ביותר להגדיר מחדש את עקרונותיה ההסבריים הבסיסיים של התאוריה ההיסטורית המרקסיסטית. ברם, המכנה המשותף לכולן הוא מגמתן הביקורתית, ואכן הביקורת הנמתחת על הסוגות המוסכמות של ההיסטוריוגרפיות הלאומית, הקולוניאליסטית והמרקסיסטית היא עתה המאפיין המוכר והמרשים ביותר של הסדרה. ההאשמה המופנית אל ההיסטוריוגרפיה של האליטות על שלוש צורותיה היא, כמובן, התייחסותה לנתינים בחברה הדרום אסיאתית כאילו היו נטולי תודעה משלהם, ולפיכך נטולי יכולת להתוות לעצמם היסטוריה משלהם. במסגרת ההיסטוריוגרפיה הנאו־קולוניאלית, בניסוחו של גוהה, הלאומיות ההודית מיוצגת כ־סך כל הפעילויות והרעיונות המשקפים את תגובתה של האליטה ההודית למוסדות, להזדמנויות, למשאבים וכו'.

שהקולוניאליזם יצר'.<sup>3</sup> כמובן אין חדש בביקורת זו על הנימה הנאמייריטית\* המאפיינת חלק ניכר מן ההיסטוריה שנכתבה על דרום אסיה מחוץ לאזור, ו'אסכולת קיימברידג' היא עתה גורם מוכר אחד מתוך מגוון דמונולוגיות קיצוניות. לעומת זאת, רק לעתים נדירות גובתה ביקורת מעין זו בחקירה שיטתית ועצמאית של ההתרחשויות מחוץ לחוגים המצומצמים של פוליטיקת האליטות, כפי שכמה מן המחברים מספקים לנו.

גם המתקפה על ההיסטוריוגרפיה הנאו-לאומית כבר מוכרת כיום. סוגה זו פירשה כל מקרה ווריאציה של התנגדות עממית במונחי המאבק האנטי-קולוניאלי שלה עצמה, ושייכה את כולם ל'מסורת גדולה' חדשה של תנועת החירות ההודית, שעל פיה הקונגרס הלאומי ההודי לא רק דיבר בשם כל האנשים, אלא הוליד והוביל את כל התנועות הפוליטיות 'בָּאֵמַת' שבהן הם היו מעורבים. בתגובה לכך ניסו הכותבים להוכיח, במגוון הקשרים, שקמפיינים רבים של הקונגרס ושל גנדי היו נטועים באופן ספציפי בשאיפה ובאידאולוגיה הפוליטיות של המעמד הבורגני, ולהראות שפעילים של הקונגרס כלל לא הובילו תנועות של התנגדות נתינים, אלא נעו תדיר בתוך תנועות שנוצרו מחוץ לקונגרס, ובאופן בלתי-תלוי בו, בניסיון לנכס ולהטות אותן. נקודת המבט הזאת הניבה כמה מסות משובחות. שְהִיד אַמִין (Shahid Amin) תיעד את הדרכים שבהן יושבי הכפרים של מחוז גוֹרְקְהֶפּוּר (Gorakhpur) פענחו מסרים של הקונגרס ושל גנדי בדרכם שלהם, ולא על פי הדפוס של אדיקות איכרית פשוטה הנענית לדמותו המקודשת של המהטמה, כפי שהניחו פעילי המפלגה. האופן שבו דמותו ומסריו של המהטמה, ובמיוחד המילה הרב משמעית 'סוֹוֵרָאג' (Swaraj), הותאמו לתרבות הדתית העממית של הכפריים עצמם תרם ליצירת חזון של עולם אחרית הימים שהיה שלהם ולא של הקונגרס, ושהיה פוליטי בכוונה תחילה.<sup>4</sup> במחקרו על תנועת קִיסָאן סַאבְהָה (Kisan Sabha) בְּאוֹאֵד (Awadh) באותן שנים, משחזר גִיאַן פַּאנְדֵי (Gyan Pandey) הן את 'הפרטת' דמותו של המהטמה על ידי האיכרים הן את הדרכים שבהן הם שאבו

Ranajit Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', *SS I*, 3  
1982, p. 2.

\* לואיס ברנסטיין נאמייר (Lewis Bernstein Namier), 1960-1888. היסטוריון ממוצא יהודי, נולד בפולין והיגר לבריטניה בנעוריו. כיהן כפרופסור להיסטוריה באוניברסיטת מנצ'סטר. עסק בעיקר בהיסטוריה פרלמנטרית בריטית (הערת המערכת).

4 Shahid Amin, 'Ghandi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921-2', *SS III*, 1984.

שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות

השראה מהשקפת עולמם המוסרית והדתית לשם השמעת מחאותיהם נגד הכבדת הנטל הכלכלי מצד בעלי הקרקעות. הרדיקליזם הזה, ששיאו בתנועת אָקָה (Eka) משנת 1921, לא היה תוצר של מנהיגות הקונגרס, אלא של התנסות האיכרים עצמם: ראשית, התנסות בדמי חכירה גבוהים מאוד, בחוב ובמחסור קשה באדמות במערכת אגררית שנשלטה על ידי בעלי קרקעות (talukdar); שנית, התנסות של הנהגת האיכרים במפגשיהם עם בעלי קרקעות, עם פקידים בריטים ועם המשטרה, שלימים ראו בהם אויב משותף. הקונגרס דחה את ההנהגה הרדיקלית הזאת בטענה שהיא שוברת את האחדות הלאומית. ברם, לפי פאנדיי, האחדות שעמדה לנגד עיניהם במקרה הזה היתה למעשה מסוג מאוד מסוים:

צריך להיות ברור שטיב הברית (ה'אחדות') שנבנתה היה צפוי לקבוע במידה רבה את אופי הסווראג' שמאבק זה היה עתיד להוליד. מנקודת מבט זאת, התעקשותו של הקונגרס ב-1921-1922 על חזית מאוחדת של בעלי קרקעות, איכרים ואחרים היתה בעצם הצהרה בעד הסטטוס קוו ונגד כל שינוי קיצוני במערך החברתי ביום שבו הבריטים יעבירו סוף סוף את מושכות השלטון.<sup>5</sup>

הסוגה השלישית שהכותבים נועצים בה את שיניהם היא ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית ההודית הקונבנציונלית. כתיבתם מנקודת המבט של הכפיפים מעלה מיד, מטבע הדברים, את שאלת יחסם לתאוריה המרקסיסטית. הטיעון כאן, המובא בתמציתיות רבה על ידי פארטהא צ'אטרג'י (Partha Chatterjee), הוא שהטלאולוגיות של הכתיבה ההיסטורית המרקסיסטית פעלו לריקון תנועות הכפיפים מסוגי התודעה ומדרכי הפעולה המייחדים אותן, ולראיית ההיסטוריה של דרום אסיה הקולוניאלית אך ורק כהתפתחות לינארית של תודעה מעמדית. את העימות בין הלאומי לקולוניאלי בהיסטוריוגרפיה הנאו-לאומית מחליפים המרקסיסטים במאבק בין כוחות פאודליים לבורגניים, ומפרשים את כל ההיסטוריה של דרום אסיה באותה צורה מכלילה.<sup>6</sup>

5 Gyan Pandey, 'Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-22', *SS I*, 1982, p. 187.

6 Partha Chatterjee, 'Peasants, Politics and Historiography: A Response', *Social Scientist*, no. 120, May 1983. המרקסיסטית על ידי Javeed Alam, in *Social Scientist*, no. 117, February 1983 ועוזר להבהרת כמה נקודות.

כפי שנראה בהמשך, בהחלט לא כל הכותבים משוחררים מהתפיסה של התקדמות תודעתית ומטלאולוגיה הרואה סוגי התנגדויות מסוימים כמפגרים ופרימיטיביים, ולפיכך כמושאי מחקר ראויים פחות עבור ההיסטוריון, בהשוואה לסוגי התנגדות שעשו כברת דרך ארוכה יותר לקראת מודעות נאורה לאינטרסים מעמדיים. כמה מבקרים טענו שהדבר סותר את העניין המוצהר בייחוד ההיסטורי של תנועות כפיפם.<sup>7</sup> אכן יש כאן מן הסתירה, והיה זה מפתיע אלמלא כן; הרי יש קושי לזהות, בתודעתם ובמעשיהם של מושאי חקירתנו, תהליכים של שינוי חדיקווי, התנסויות לימודיות אמיתיות שנרכשו במהלך מאבק והתנגדות, וקושי לייחס כל שינוי שהוא לתחום האירועים ההפיכים והמקריים. שאלת הייחודיות של ההתנסות ואי-היכולת לצמצמה לעומת תנועתם המתקדמת של התודעה והמאבק המעמדיים היו, במידה רבה, אותן סוגיות שסביבן התנהל פולמוס בהקשר של תולדות מעמד הפועלים באנגליה.<sup>8</sup>

לאחר שסקרנו בחטף כמה מנושאי העיקריים של הביקורת הנמתחת בסדרה על ההיסטוריוגרפיה הממוסדת, ברצוני להידרש כעת לשאלה אם לכותבים יש מכנה משותף או מכלול הנחות משותף חיובי יותר – וכמתבקש, בראש ובראשונה, כמובן, לגבי משמעות המושג 'כפיף' עצמו – או שמא החוט היחיד המקשר ביניהם, נוכח כל הקשיים הנלווים למלאכת מנתץ המוסכמות, הוא מורת רוח. אך ראשית חכמה, כדאי להבהיר למה נוכל לצפות מבחינת העקיבות הפנימית או המכנה המשותף אצל הכותבים, מאחר שנקודה זאת כבר זכתה לביקורת. יהיה זה בלתי-כונה מצדנו לצפות שפרויקט מתמשך כזה לא ישתנה ויתפתח עם הזמן מבחינת דגשיו, או כי סוללה גדולה של חוקרים, שרוב מעייניהם נתונים למלאכת הדקונסטרוקציה, יזדרזו לבסס חזית אחידה חדשה. הכותבים החליטו, די בצדק, שיהיה זה חיובי ופורה לפעול במישורים מסוימים בתוך מסגרת פרשנית רופפת ולאן דווקא נוקשה. כפי שניסח זאת רנְג'יט גוהה, כל שההתמקדות בכפיפים עושה היא להציע 'כיוון

7 ראו למשל את מאמר הביקורת: Dipankar Gupta, 'On Altering the Ego in Peasant History: Paradoxes of the Ethnic Option', *Peasant Studies* 13, no. 1 (Fall 1985), p. 15. תודתי למגיד סידיקי שהסב את תשומת לבי למאמר.

8 בעיקר, כמובן, בוויכוחים סביב עבודתו של E. P. Thompson, מאז שפרסם את *The Making of the English Working Class* ב-1963, ובחילופי הדברים בינו לבין היסטוריונים מרקסיסטים בריטים שפעלו בהשראת לואי אלטוסר. ראו במיוחד E. P. Thompson, *The Poverty of Theory, and Other Essays*, Merlin (London, 1978) Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, New Left Books (London, 1979).



חדש שיש בו כדי לפתוח פתח בפני הרבה סגנונות, תחומי עניין ואופני שיח שונים להתאחד בדחייתם את האליטיזם האקדמי.<sup>9</sup> ברם, דומני שיש מקום להבחין בין הבדל בהשקפה או בפרשנות המוצהר ומובן באופן חד-משמעי במסגרת דיון ציבורי לבין סתירות המתעוררות כתוצאה מכשל או מבלבול בדיון, המטשטשות הן את הסוגיות המועלות בסדרה הן את יכולתנו להידרש אליהן באופן ביקורתי. אם לחזור לשאלת מכלול ההנחות המשותף, הרי שהטיעון שלי כאן, העשוי בהחלט להצטייר כנועז יתר על המידה, הוא שבבסיס המסות הנפרדות בסדרה אכן עומדת תאוריה הניתנת לזיהוי או השתלשלות רעיונות, שגם מאפשרת את קיומן בכפיפה אחת. אלא שאותה תאוריה לא זכתה להכרה מספקת ככזאת, ולכך היתה השלכה כפולה. ראשית, כמה מהכותבים עשו שימוש עקר ומבולבל ברעיונות הללו, וזאת ללא דיון ברור כלשהו הנגיש לקורא המצוי. שנית, המבקרים לקו במידה מסוימת של בלבול ונטו להחמיץ בעיונם את עיקרו ואת צביונו הייחודי של הפרויקט בראייה רחבה יותר. השתלשלות הרעיונות האמורה מתייחסת לקטגוריית הכפיף עצמה, ולאופן שבו היא משמשת את הכותבים לשבירת ההגמוניה של שלוש המסגרות הפרשניות המוזכרות לעיל. נכון בוודאי, כפי שהעיר סַבְיַסַאצִ'י בְּהַאטְצִ'רְיַה (Sabyasachi Bhattacharaya), 'ש'היסטוריה של העם' או 'היסטוריה מלמטה' היתה ועודנה קטגוריה שהיסטוריונים המייצגים בכתיבתם קשת רחבה מאוד של נקודות מבט – לאומית, ליברלית, מרקסיסטית, אסכולת ה-*Annales* – תובעים עליה זכות.<sup>10</sup> ברם, כאשר הרעיון של 'היסטוריה מלמטה' מתורגם לפרויקט הבא 'לשקם את ההתנסות' של מי ש'הוחבאו מן ההיסטוריה', בנוסח האמירה שהפכה קלאסית בהיסטוריוגרפיה הפמיניסטית, אנו אכן עוברים למכלול הנחות מאוד מסוים ורב עצמה. זוהי נקודה רבת חשיבות משתי סיבות: האחת היא משום שבשפה ייחודית זו נכתב חלק ניכר מאוד מהמחקר ההיסטורי בן זמננו העוסק בנתינים ובגורמי השוליים – ההיסטוריה הפמיניסטית וההיסטוריה של השחורים, וכן פרויקטים אזוריים דוגמת ה-*Subaltern Studies*; הסיבה השניה היא, שהבנה בלתי-מספקת של ההנחות הללו היא שמולידה את הדעה הנפוצה שכתביה בשפה ייחודית זו משקפת אך ורק כיוון התעניינות כללי, ולא תפיסה נקודתית כלשהי ביחס למשימת שיקום התנסות שאבדה או הודחקה.

Ranajit Guha, Preface, *SS II*, 1983. 9  
Sabyasachi Bhattacharaya, 'History from Below', *Social Scientist*, no. 119, April 10 1983, p. 6.

דומני שכותבי סדרת הכפיפים היו מקבלים את הטיעון שהפרויקט שלהם עצמם נוצק במונחים אלה, כלומר שהם חברו יחדיו במאמץ לשקם את ההתנסות, את התרבויות הייחודיות, את המסורות, את הזהויות ואת המעשה ההיסטורי הפעיל של קבוצות כפיפים במגוון רחב של הקשרים – מסורות, תרבויות ונוהגים שאבדו או הוסתרו מכוח פעולתה של ההיסטוריוגרפיה של האליטות. הטענה המשתמעת מכך, כי ההיסטוריה של העם היא בגדר נעלם, חור שחור שהגרסאות הדומיננטיות של השיח ההיסטורי לא הצליחו לחדור בעדו, יוצאת כמובן כנגד היומרות ההיסטוריוגרפיות של האליטות לשלמות ולאוניברסליות ושמה ללעג ולקלס את טענותיהן לידע מלא או אף חלקי. אמירה זו, שהיא הצעד הראשון במה שכיניתי לעיל השתלשלות רעיונות, הנה קריאת תגר אדירה בעצמתה, בדיוק משום הערך הנורמטיבי המכריע שקיבלה ההזדהות עם 'הרוב', 'העם', בשדות השיח הפוליטיים והסוציולוגיים של המאה העשרים (שהשיח הדמוקרטי הוא רק אחד מהם, כמובן), ולפיכך בלגיטימציה של כל הפרויקטים התרבותיים והאידיאולוגיים שלנו. כפי שז'אן בודריאר (Baudrillard) מציין בפרשנות הפרובוקטיבית שלו לחשיבות שקיבלו 'ההמונים' בתרבות הפוליטית הנוכחית שלנו: 'הם המוטיב החוזר של כל שיח; האובססיה של כל פרויקט חברתי'.<sup>11</sup> במישור של התרבות הפוליטית שלנו, הצו האידיאולוגי הדוחק מביא לכך שלא נעז להודות בגלוי כי אין ביכולתנו לגייס את ההמונים לפרויקטים שלנו, כי במקום שבו הם אמורים להשמיע את קולם האותנטי בעדנו אפשר שנמצא רק שתיקה: 'השתיקה היא בלתי נסבלת. היא הנעלם במשוואה הפוליטית, הנעלם שמבטל כל משוואה פוליטית. כולם מפנים אליו שאלות, אך לעולם לא כשתיקה, אלא תמיד במטרה לדובבו'.<sup>12</sup> ערך זה, כמובן, הוא שמאפשר לנו להפוך את המושג 'היסטוריוגרפיה של אליטות' עצמו למושג של ביקורת; הוא הערך שגורם לרוב ההיסטוריונים המקצועיים הממשיכים לעסוק באליטות מסוגים שונים לסנגר על עיסוקם זה לא בכך שהם מודים כי אין להם כל עניין ב'עם', אלא בטענה שהאליטות, או אלה שהשלטון בידיהם, אחרי ככלות הכול, הם אלה שבכוחם לקבוע יותר מכל אחד אחר מה יקרה לעם כולו, ולפיכך הם עדיין האמצעי הטוב ביותר שדרכו נוכל להבין את השינויים שהעם חייב לעבור. לאחר תזכורת זו למשמעות האידיאולוגית הכבירה של הזדהות עם 'העם' –

11 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities ... or the End of the Social and Other Essays*, Translated by Paul Foss, Paul Patton and John Johnston, Foreign Agents Series (New York, 1983), pp. 48-49.

12 שם, עמ' 29.

הקיימת, יש להבהיר, במישור הנורמטיבי של השיח הפוליטי, אך מיושמת פחות בפרקטיקה ההיסטוריוגרפית – ניטיב להבין את כוחו של הצעד הראשון הזה. מדובר לא רק באמירה לגבי חלל שהשיחים ההיסטוריים השליטים פסחו עליו, אלא גם לגבי אייכולתם הבסיסית למלא את מרכז הבמה האידאולוגי של תרבותנו. ההמונים ושיקום ההיסטוריות הספציפיות והמובחנות שלהם עצמם, עם כל כוח הלגיטימציה הגלום בנושא, הם מרכז הבמה הזה וסימן ההיכר של פרויקט הכפיפים לטענת משתתפיו. המשימה שלהם ושל כל ההיסטוריונים הכותבים באותה שפה ייחודית הופכת אפוא למשימת 'מילוי': הפיכת נפקדים לנוכחים, אכלוס חלל ריק בדמויות המאופיינות בחזות צנועה ובלויה מרוב עמל. סימנים אלה של מוצאן נושאים חותם של עבר והווה ייחודי להן. במילותיו של פֶּאָרְטָה צ'אַטְרְגִי:<sup>13</sup>

המשימה היא עתה למלא את הריק הזה, קרי את ייצוג תודעת הכפיפים בהיסטוריוגרפיה של האליטות. יש להעניק לה את התוכן הייחודי שלה, עם ההיסטוריה וההתפתחות שלה עצמה [...] רק אז נוכל לשקם לא רק פן שלם של תולדות האנושות שההיסטוריוגרפיה של האליטות התכחשה עד כה לקיומו, אלא גם את תולדות העת 'המודרנית', עידן הקפיטליזם.<sup>13</sup>

אם זוהי המשימה, כיצד יש לבצעה? לדעתי, אין לעשות זאת בדרכים הרבות כמספר הכותבים. עצם הרעיון של שיקום נוכחות מקורית מרמז על האמצעים שבהם יש לבצע שיקום זה, במיוחד במקרים של נוכחות שיש בה מן ה'מרדנות' או ההתנגדות. זהו הצעד השני שלנו. צעד זה מתמצה בשיקום הכפיף כסובייקט-סוכן אנושי מודע. עלינו לשקמו, בנוסח הקלאסי של ההומניזם הליברלי, כסובייקט 'בפני עצמו', בכך שנשיב לו היסטוריה, צורת תודעה ועשייה שהן שלו: כאלה שאינן מוענקות לו על ידי אליטה או מנהיגות חיצונית כלשהן, אלא שמקורן בו עצמו ותו לא. עלינו להחיותו כסוכן, ולא כקורבן חסר אונים של כוחות לא-אישיים או כמי שהולך אחרי אחרים כסומא, על ידי כך שנכיר בו כמי שמסוגל לעשייה תכליתית: כמי שמסוגל למידה ניכרת של הגדרה עצמית בזמנים טובים וכמי שיש לו באמתחתו לכל הפחות דרכי המשגה ופעולה משלו בצוק העתים, בשעה שהוא שב לסובייקטיביות הבלתי-מתכלה שלו. לכך, אם כן, מתכוונת לדעתי גֵּיאָטְרִי

צ'קרבֶרְטִי סְפִיבַאק (Gayatri Chakravorty Spivak) בדברה על 'שימוש אסטרטגי [של הכותבים] במהותנות פוזיטיביסטית מתוך עניין פוליטי שהם מקפידים להשאירו גלוי'.<sup>14</sup>

כעת, משאמרתי כי דרך עבודתם של הכותבים שב הכפיף לבמה בדמות הסובייקט־סוכן הקלאסי של ההומניזם הליברלי – סובייקט־סוכן יחידני היוצר את עצמו – עלי למהר ולסייג את הדברים בשלושה מישורים. ראשית, אינני באה לרמוז בכך שהסדרה חדורה פוזיטיביזם או אמפיריציזם נטול מחשבה מסוג כלשהו. עלינו לראות זאת דווקא כאסטרטגיה, אף שהיא אינה מובנת לחלוטין לכל מי שמתמשים בה, כפי שאנמק בהמשך, ואף שמשמעותה הרחבה יותר ומגבלותיה טרם עמדו לדיון ציבורי ראוי לשמו. שנית, ישנם הבדלים מסוימים בין המסות במרכזיות המוענקת לדמות הזאת. הופעתה החלשה ביותר נרשמת בעבודתו של שהיד אמיין, ובמיוחד במחקרו על גידול קנה סוכר על ידי איכרים קטנים במזרח אוטר פְּרַאדֶשׁ (Uttar Pradesh) בראשית המאה העשרים, המתמקד בעיקר במחזור העונות החקלאיות, באי־החפיפה בינו לבין 'מחזור' הדרישות הכלכליות מהאיכרים במהלך השנה, ובהשלכות של פערי התזמון המבניים הללו על חובות האיכרים.<sup>15</sup> עם זאת, אני נוטה לחשוב שדמות זו עודנה התבנית השלטת בסדרה, בדיוק מהסיבה שהיא משתמעת במובהק מעצם הפרויקט של שיקום ההיסטוריה ה'עצמית' של הכפוף והשולי. זה מביא אותי לסייג השלישי שלי. אינני באה לטעון כאן שאין כל אפשרות לכתוב על הקבוצות הללו מבלי להפכן לסובייקט־סוכנים אוטונומיים, תודעות יחידניות שניחנו במהות מקורית משלהן, באופן שהיום אנו מבינים כי הוא, במידה רבה מאוד, תוצר שיקומו של האדם בידי ההומניזם של תקופת ההשכלה. אינני סבורה שמי מבין הכותבים היה רוצה לאמץ מהותנות מסוג זה כפי שהיא מוצגת בצורתה הגולמית. ברם, הקושי טמון בכך שהקביעה כי לקבוצות נשלטות יש היסטוריה שאינה ניתנת להן על ידי אליטות, אלא היסטוריה משלהן – קביעה מתחייבת כמעט, אלמלא נוטשים לגמרי את האסטרטגיה – מובילה אותנו לעמדה הדורשת מידה לא מבוטלת של תחכום ומיומנות אם רוצים למנוע את גלישתה לתחום ההומניזם המהותני. מיומנות זאת תהיה תלויה במידה רבה מאוד דווקא בדחיית ההישענות הכפייתית של ההומניזם על שורשים כמקור הלגיטימציה

14 Gayatri Chakravorty Spivak, 'Discussion: Subaltern Studies: Deconstructing Historiography', *SS IV*, 1985, p. 342.

15 Shahid Amin, 'Small Peasant Commodity Production and Rural Indebtedness: The Culture of Sugarcane in Eastern U.P., c. 1880-1920', *SS I*, 1982.

והאמיתות האולטימטיבי שלו; בדחיית המיתוס שלפיו תודעה או ישות שיש לה מקור מחוץ לעצמה אינה ישות כלל, הלא הוא המיתוס המכונן את רעיון הסובייקט שיוצר את עצמו. מדחייה כזאת נוכל להמשיך לרעיון שלפיו אף שהיסטוריות וזהויות נבנות ונוצרות בהכרח מחלקים רבים, חלקים שלא טבועים בהם סימניה של השתייכות מהותית כלשהי, אין בכך כדי לגרום להיסטוריה של הכפיפים להיעלם שוב אל הבלתי־נראה. זאת קודם כול משום שאנו מיישמים אותן אסטרטגיות של הסטה מהמרכז בדיוק לסובייקטים־סוכנים המונוליתיים של ההיסטוריוגרפיה של האליטות; ושנית, משום שהעשייה היצרית של הכפיף היא שתופסת עתה את עיקר תשומת לבנו, יכולתו לסגל לעצמו ולעצב חומרים תרבותיים מכל מקור כמעט למטרותיו הוא, ולהיפטר מאלה שכבר אינם משרתים אותו, אף אם הם מקודשים או לכאורה חלק בלתי־נפרד מהווייתו.

מיומנות מן הסוג הזה, קרי היכולת להוכיח שוני מהותי בתחום העשייה מבלי לגלוש למטפיזיקה של נוכחות, קשה מאוד, מן הסתם, לרכוש, לא כל שכן כאשר מטרנתנו היא לשקם נוכחות. לאחדים מן הכותבים יש המיומנות הזאת יותר מלאחרים, אך אצל כולם כמעט, כפי שנראה בהמשך, ניכרת התנדנדות או גלישה בלתי־פוסקת בין שתי העמדות, שהיא העדות המובהקת ביותר למתח או לקושי הקיימים באסטרטגיה המשותפת שייחסתי להם. לא רק הקושי הכרוך בהחזקת העמדה הראשונה צריך לגרום לנו להסס לפני שנבקר אי־יציבות כזאת. אל לנו לשכוח גם את פיתויי הקסומים של רעיון הסובייקט האנושי היוצר את עצמו בתרבות פוליטית המציבה את הפרט החופשי והאוטונומי בראש סולם הערכים. החלת הערך העליון הזה על העמים הכפיפים שלנו היא צעד אפקטיבי לכאורה שקשה לעמוד בפיתויו: הוא פותח אפשרויות לפולמוס מתגמל על בסיס קיום קדמוני וזהות מובחנת, שהנו מוצלח הרבה יותר מכל התמקדות בעשייה בלבד. יתר על כן, אנו יכולים להיות בטוחים שאף לא אחת מן הסוגות של ההיסטוריוגרפיה השלטת, על הסובייקטים־סוכנים שלהן, המתנשאים לגובה רם בהרבה, מתכוונת לבצע דקונסטרוקציה עצמית, ולפיכך הן אינן מעודדות הימנעות משימוש באותם כלי נשק מטפיזיים לקידום ענייננו אנו.

מן הראוי להזכיר עוד שדילמות דומות מאוד אפיינו פרויקטים אחרים שביקשו להשיב את הנתינים ואת השוליים להיסטוריה. מאז שפרסם אדוארד תומפסון (Thompson) את עבודתו על מעמד הפועלים האנגלי ב־1963, שנכתבה נגד מה שנחשב בעיניו אקונומיזם מרקסיסטי רדוקטיבי ונגד השתיקות בהיסטוריוגרפיה הבריטית הממסדית, הוא מוסיף לעסוק בהצללת ההתנסות האותנטית של אותן

קבוצות מקרב מעמד הפועלים הטרומ־תעשייתי של אנגליה שמקומן נפקד מההיסטוריות הרשמיות, והוא מראה באמצעות ההתנסות המשוקמת הזאת כיצד עלה בידן של קבוצות אלה, על ידי הכרה בזהות ובאינטרסים הבסיסיים שלהן כמעמד, להפוך לסוכנים היסטוריים פעילים ולהשפיע במידת מה על תנאי קיומן. הביקורות על עבודתו של תומפסון, וכמשתמע מהן גם על עבודתם של ההיסטוריונים החברתיים הרבים הכותבים עתה באותה שפה ייחודית, עוסקות בקשת סוגיות הבולטות בדמיוןן לאלה שהועלו בפרויקט הכפיפים: ביקורות על מהותנות העולה מן הקביעה כי התנסות אינה ניתנת לצמצום וכי היא אוטונומית, וכן וולונטריזם פשטני הנגזר מההתעקשות על קיומה של יכולת להגדרה עצמית.<sup>16</sup> עוד מקבילה חזקה מאוד ניתן למצוא בפרויקטים פמיניסטיים העוסקים בשיקום היסטורי וספרותי. כפי שטוריל מוי (Moi) מציינת, התבנית שבה נוצקה כמעט כל הכתיבה הפמיניסטית האנגלו־אמריקנית בתחומים הללו היא תבנית של חיפוש אחר היסטוריה או ספרות 'משלהן': שפה ייחודית שמובלעת בה הנחה בדבר קיומה של מהות או תמצית נשית מקורית, שתספק קרקע מוצקה של אמת לעוסקים בחיפוש, ואמצעי לבחינת האותנטיות של ממצאיהם. מוי מציינת את היתרונות הפולמוסיים הברורים הגלומים בהנחה כזאת, אך גם מבהירה במפורש את מגבלותיה בסופו של דבר כאסטרטגיה שנועדה להשיב לנשים את נוכחותן בספרות או בהיסטוריה.<sup>17</sup>

ברור, אם כן, שהשתלשלות הרעיונות העומדת לטענתי בבסיס פרויקט הכפיפים ומשווה לו אחידות ועקיבות אינה משוחררת מקשיים גדולים משלה, שאליהם אחזור בהמשך. ברם, הדבר שחשוב לשים אליו לב כאן הוא מבנה האסטרטגיה שננקטה, האופן שבו היא מערערת על גישות אורתודוקסיות רווחות, וכן הכוח והפוטנציאל הטמונים בה בשדה שבו כל כך הרבה ערך מיוחס לסובייקט האוטונומי מחד גיסא ול'המונים' או ל'עם' מאידך גיסא. נוכח הכוח, האפשרויות והעניין הטמונים בסוגיות המועלות במסגרת אסטרטגיה כזאת, שני דברים מעוררים בעיני תמיהה. הראשון הוא סירובם של הכותבים להודות במכלול הנחות משותפות מעבר לכיוון עניין כללי. פאָרְטָהָא צ'אַיְטְרִיג', בדרך כלל מן היותר חדים מביניהם בכל הנוגע להיבט התאורטי, פותח את מאמרו ההסברי החשוב בהכחשת כל מכה תאורטי משותף לכותבים, למעט מורת רוח מהאורתודוקסיות ההיסטוריוגרפיות

16 הפניות לחלקים מן הדיון הזה ראו בהערות שוליים 8.

17 Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (Methuen, London 1985). ראו במיוחד Part I, 'Anglo-American Feminist Criticism'.

הקיימות.<sup>18</sup> למרות זאת, הוא דווקא חותם את המאמר בטענה כי דרך אפקטיבית ביותר לשבור את ההכללות האידאולוגיות המסולפות של ההיסטוריוגרפיה הלאומית, הקולוניאלית והמרקסיסטית היא פתיחתה מחדש של שאלת התודעה הכפיית.<sup>19</sup> התמיהה השנייה קשורה לחולשה ולבלבול המאפיינים חלק ניכר מן התגובות הביקורתיות לפרויקט, ובמיוחד כישלונם של מבקרים מרקסיסטים לקלוט מה מייחד את הפרויקט וחשוב בו. הביקורת הקבוצתית שפורסמה ב-*Social Scientist* ב־1984 היתה הקרובה ביותר להכרה מעין זו. הביקורת הצביעה על כך שהכותבים הפכו את הכפיף לסובייקט־סוכן בנוסח ההומניזם הבורגני, שאינו עולה בקנה אחד עם הדגשים המבניים והמטריאליסטיים של היסטוריוגרפיה מרקסיסטית נכונה. ברם, משזיהו המחברים את הנקודה החשובה הזאת, הם אינם מפתחים אותה הלאה לדיון בפוטנציאל האסטרטגי הטמון, עבור היסטוריות של נתינים, בסובייקטיביות בתוך תרבות המייחסת לה ערך כה עליון או באפשרויות של שיקום נוכחות ללא מהותנות. תחת זאת, סוגיית הסובייקט־סוכן נדחתה לקרן זווית כסוגיה ישנה, ונטען כי היא כבר יושבה באופן חד־משמעי על ידי לואי אלטוסר (Althusser) בתכתובת בינו לבין ג'ון לואיס (Lewis) בשאלת השיח של ההיסטוריה האידאליסטית.<sup>20</sup> הכותבים מתבקשים במפגיע להתחשב יותר בשאלות המוכרות המעסיקות את ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית: מבנה החברה האגררית, חשיבותה של מנהיגות אקטיביסטית, מרכזיות המאבק האנטי־אימפריאליסטי.

ברם, אי־הבנת עבודתם של הכותבים אינה תוצאה של חוסר רגישות או של קריאה שטחית גרידא. היא גוברת כאשר אי־היציבות בטיעון שציינתי לעיל ממוקמת בהקשר של ההנגדה או הדיכוטומיה בין האליטות לכפיפים עצמם, והתפיסה הנלווית לכך בדבר ה'אוטונומיה' של התנסות הכפיף. מובן שההנגדה או הדיכוטומיה לא רק מאפשרות לנו לחשוב על נתינים כעל סוג של קטגוריה, אלא הן גם מכניסות ל'משוואה' את הדגש על כוח ושליטה ביחסי הגומלין ביניהם, שהוא עוד מאפיין המייחד את עבודתם של הכותבים. חשוב להבהיר את מטרת הדיכוטומיה הזאת, את הדרכים שבהן ניתן להשתמש בה לתועלת מרבית, הן משום שהיא מייצגת לדעת רבים כל כך את הפן הייחודי של פרויקט הכפיפים הן משום שהבלבול סביבה מחזק את התחושה שאין לכותבים תרומה תאורטית משותפת להציע, וכי

18 Partha Chatterjee, 'Peasants, Politics and Historiography', p. 58

19 שם, עמ' 61.

20 ראו את הביקורת הקבוצתית על הכרך השני של *Subaltern Studies*, בתוך: *Social Scientist*, no. 137, October 1984, p. 12.

כל שמחבר ביניהם היא התמקדות מפורזת בקטגוריית הכפיים ההטרופית והבלתי-שמישה מבחינה אנליטית.

הרבה חצי ביקורת הופנו, כפי שנראה בהמשך, כלפי ההשלכות לכאורה של חלוקה חברתית גסה בין אלה הנמצאים למעלה לבין אלה שלמטה. הנקודה החשובה לגבי הדיכוטומיה, אם רוצים לעשות בה שימוש אפקטיבי, טמונה לדעתי בכך שהיא מכילה למעשה שתי הנחות נפרדות, שהראשונה מביניהן קודמת לשנייה. ההנחה הראשונה, שנוכל לכנותה 'ההנחה התאורטית', אינה עוסקת כלל בסיווגן של קבוצות חברתיות קיימות לקטגוריות – כפי שאנו למדים מעצם כלליות החלוקה לשני גושים – אלא בהצגת טיעון כלשהו לגבי כוח. טיעון זה הוא שהיחסים החברתיים בדרום אסיה מושגתים לא על משא ומתן, קונצנזוס או תרומה משותפת, כי אם על שליטה: שליטה על החלשים, במידת האפשר ללא סכסוכים גלויים, בדרכים שונות של ניכוס ולגיטימציה הגמוניים, ובמידת הצורך בדרכי אלימות וכפייה ממש. לכאן שייכת הקביעה בדבר קיומה של אוטונומיה כפיית. כפי שפארט'הא צ'אט'רג'י מציין, מטרת הקביעה הזאת 'היא אכן להמשיג את השליטה הזאת בתור יחסי גומלין של כוח'.<sup>21</sup> המטרה באמירה כל כך כללית על כוח היא לשמוט את הקרקע מתחת לרגלי ההנחה הליברלית בדבר ריבוי מבנים חברתיים וקיומו של קונצנזוס סביב תרבות משותפת, הנחה העומדת בבסיס ההיסטוריוגרפיות הקולוניאלית והלאומית כאחת, אם כי בדרכים שונות. אך המטרה היא גם לנסח אמירה זו על כוח כך שלא יהיה ניתן לשייכה כלאחר יד למרקסיזם אקונומיסטי. ההנחה השנייה, שנוכל לכנותה 'ההנחה הממשית', היא שעלינו לשאוף להבין כיצד צורות שונות של שליטה פעלו בחברות של תת-היבשת. הקטגוריות שבהן נשתמש לשם ביצוע הניתוח עצמו לא יהיו כלל גושים מונוליתיים, מאחר שהוכח שקיומן של הכללות כה גורפות גורם לעיוות משמעותי בהיסטוריוגרפיה של האליטות לסוגותיה. לאחר שאמרנו את שאמרנו לגבי כוח ושליטה, הקטגוריות שעלינו להשתמש בהן כדי להבין את מנגנוניהם חייבות להיות רבות ומגוונות כמו המסלולים ונקודות החיבור שדרכם זורם הכוח עצמו.

הבלבול סביב הדיכוטומיה – בקרב מבקרים ואחזים מבין הכותבים כאחד – הוא בכך ששתי ההנחות אינן נאמרות בצורה מפורשת ושהן מופרדות זו מזו. כמה מן הכותבים משתמשים בראשונה ככלי שרת בידי השנייה, והופכים את הדיכוטומיה עצמה לכלי המיושם ישירות בחומר ההיסטורי שבו הם עוסקים, כך

Partha Chatterjee, 'Peasants, Politics and Historiography', p. 59. 21



שקבוצת האליטות וקבוצת הכפיפים מצטיירות כישויות חברתיות נפרדות. בכך, כמובן, הם מפרשים את הטיעון בדבר אוטונומיה כפיפית במידה רבה כפשוטו, ולא ככזה המקפל בתוכו אמירה על כוח. קל מאוד, אל נכון, להבין כיצד אפשר לעשות זאת, לאור מה שזיהיתי כחשיבות האסטרטגית של הקביעה שלפיה לכפיף יש היסטוריה – קרי זהות ועשייה – משלו. ברם, כתוצאה מכך הדיון מידרדר לכדי מכלול טענות עקר שלפיו קבוצות כפיפים יצרו מסורות משלהן והוציאו לפועל את התכניות הפוליטיות שלהן בלי קשר כמעט לגורמים אחרים, ובמיוחד בלי קשר לקונגרס הלאומי ההודי. בהחלט לא כל הכותבים הולכים בדרך זו, ולא אצל כל אלה שהולכים בה היא מובילה לרידוד מעין זה – לעתים עד כדי מכלול קלישאות ותו לא, העומד בבסיס החומר האמפירי. בהקשר זה, ברצוני לציין לשבת את עבודתו של רָנְגִ'יט גוהה בספר *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*. אולם פירוש האוטונומיה הכפיפית על דרך הפשט והשימוש בדיכטומיה עצמה ככלי לניתוח חברתי ישיר מופיעים במסות בתדירות מדאיגה. מאמרו של סטיבן הנינגהאם (Henningham) על קמפיין 'Quit India' בִּבְיָהָר (Bihar) ובמזרח אוטר פְּרָאֵדְשׁ מדגיש בעיקר את 'אופיו הכפול של המרד, אשר כלל לא התקוממות אחת כי אם שתיים שלובות. אחת היתה התקוממות לאומית של אליטה - של האיכרים העשירים ושל בעלי הקרקעות הקטנים מבני הקסטה הגבוהה ששלטו בקונגרס. האחרת היתה מרד כפיפים שיזמו ענני האזור בני הקסטה הנמוכה'.<sup>22</sup> לא זו בלבד שהיתה זו יזמה פרטית שלהם, 'שהוצאה אל הפועל בהיעדר תיאום כולל'<sup>23</sup> לאור מעצרים של רוב הפעילים הלאומיים המובילים, אלא הם גם באו מצוידים בתבניות תודעתיות משלהם, 'השקפת העולם הכפיפית'. הלאומיות העממית שלהם היתה חדורה 'תודעה דתית כפיפית טיפוסית', ואילו כניסתם לזירת הפעילות הפוליטית התייחדה ב'ניסוח הצדקה מוסרית, במונחי התודעה שלהם, לפעולות בכוח הזרוע'.<sup>24</sup>

בכרך הרביעי, הן רָמְצָ'אֲנְדְרָה גוהה (Ramachandra Guha) הן סְבֵפֵן דְסָגוּפְטָה (Swapan Dasgupta) מניחים שעיקר תכליתו של הפרויקט צריכה להיות תיחום מרחב מובחן של תודעה ויזמה שמקורן בכפיפים, כנגד תודעה ויזמה של

22 Stephen Henningham, 'Quit India in Bihar and the Eastern U.P.: The Dual Revolt', *SS II*, 1983, p. 137. הדגש של המחבר.

23 שם, עמ' 149.

24 שם, עמ' 153. ראו הביקורת על המסה הזאת בתוך: *Social Scientist*, no. 137, October 1984, pp. 23-29.

קונגרס שרוב חבריו משתייכים לאליטות. רמצי'אנדרה גוהה חקר תנועות מחאה שקמו נגד העושק המחמיר והולך מצד מחלקת היער (Forest Department) ופקידיה בקהילות הכפריות של קומאון הבריטית (British Kumaun) בראשית המאה העשרים. אחת ממטרותיו העיקריות במחקר זה היא להראות שהקהילות הללו התגייסו באופן עצמאי, על סמך סולידריות ומערכות ערכים קהילתיות שהיו קיימות מקדמת דנא. לטענתו, לא זו בלבד שריצ'רד טאקר (Tucker) טעה כאשר הניח שתנועות אלה הונהגו בדרך כלשהי על ידי פעילים לאומיים מבחוץ,<sup>25</sup> אלא הערכים שעמדו ביסודן היו ייחודיים לחלוטין: 'עבור האיכר מקומאון, הלכידות והרוח הקולקטיבית של הקהילה הכפרית סיפקה את הדחף העיקרי לפעילות פוליטית [...] באמצעות הכלי של מחאה עממית באו לידי ביטוי תאוריות סותרות של יחסי גומלין חברתיים, שהיו בעצם שתי השקפות עולם'.<sup>26</sup> תיאור הפוליטיקה של בני האדיבסי (Adivasi) במידנאפור (Midnapur) בין 1760 ל-1924 אצל סבפן דֶסְגוּפְטָה בא לבסס טענות דומות מאוד. מטרתו היא להוכיח את קיומה של 'מסורת פוליטית אוטונומית' של בני האדיבסי באזור זה. למרות קשרים עם הקונגרס המקומי, הקהילות הללו התגייסו ביסודו של דבר מבפנים: 'לפוליטיקה של האליטות במידנאפור היה לפיכך קשר קלוש בלבד להתגייסות העצמאית של פלח מסוים זה מקרב הכפיים. התקוממות בני האדיבסי השתייכה ככלל לתחום אחר של פוליטיקה'. התגייסות זאת נבעה מתוך המסורות המקוריות שלהם עצמם: 'תפיסה חלופית של צדק שנולדה ממערכת ערכים שונה בתכלית'.<sup>28</sup> אפילו טַנִיקָה סַרְקָאר (Tanika Sarkar), אשר, כפי שנראה בהמשך, מפגינה רגישות גבוהה מאוד למורכבותם של תהליכי הבנייה מחדש והמטמורפוזה שפעלו ב'מסורת' הסנטאלית (Santal), ולמתח ולערפול שהתלוו אליהם, בכל זאת רואה את הזהות הסנטאלית כזהות מקורית במובן מסוים. התמורה שחלה במסורת הזאת ייצגה, גם אם באופן בלתי-ברור ובלתי-יודאי, 'את בריחתו של בן הסנטאל מעצמו',<sup>29</sup> והקרב הסמלי

Ramachandra Guha, 'Forestry and Social Protest in British Kumaun, c. 1893-1921', 25  
SS IV, 1985, pp. 92-94.

שם, עמ' 99-100.

Swapan Dasgupta, 'Adivasi Politics in Midnapur, c. 1760-1924', SS IV, 1985, p. 27  
102.

שם, עמ' 134-135.

Tanika Sarkar, 'Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932: A Study in Tribal  
Protest', SS IV, 1985, p. 154.

של השתלטות על מסגד, כפי שהסתיים הקרב של ג'יטו סנטאל (Jitu Santal), מביא אותה למסקנה ש'כך שב בן הסנטאל למערכת האמונות הילידית שלו'.<sup>30</sup> בדוגמאות מעין אלה, כפי שטענת, הקושי נובע ממתח בהשתלשלות הרעיונות העומד בבסיס מחקריהם של הכותבים, מתח שאם לא מבינים אותו די הצורך גורם לגלישה לעבר המהותנות שאנו עדים לה כאן. מהותנות דומה זיהה דִּיפֶּנְקָר גוֹפְטָה (Dipankar Gupta) בעבודתו של רֶנְגִ'יט גוהה: 'היסטוריה מזווית אתנית' המצויה בתפיסתו של גוהה בדבר קיומה של מסורת קדמונית ואוטונומית של התקוממות אצל האיכרים, העוברת כחוט השני לאורך ההיסטוריה ההודית. מתפיסה זאת משתמע, באופן הגליאני כמעט, ש'העיקרון המארגן העצמאי של תודעת המתמרד' הוא שמניע את התהליך ההיסטורי קדימה.<sup>31</sup> גוֹפְטָה מצביע בדיוק רב על הקשיים ההיסטוריוגרפיים הטמונים בנטייה הברורה הזאת לאידאליזם. זו אינה מותרת שום מקום לשדה של יחסי גומלין מבניים עם החוץ ולהשפעה מבנית מבחוץ, כך ש'הפוטנציאל הגלום בתנועה נתונה וגבולותיה הסופיים [...] מוכנים במונחים של מה שהתרבות מאפשרת ולא במונחים של המגבלות הנכפות על ידי המבנה'.<sup>32</sup> הסגנון ההסברי ה'תרבותולוגי' הזה, הנוכח בעבודתם של כמה מן הכותבים, מוקצן בחיבורו של גוהה *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* ומחליש במיוחד את ניסיונותיו לתעד אי־אלו מן המבנים ה'אמיתיים' מחוץ לעולמו הסובייקטיבי של המתקומם. כך, למשל, מסביר גוהה את העובדה שתנועות איכרים לא הצליחו להתפשט אל מעבר לגבולות מחוזותיהן במונחים של 'ההרגל' [שלהם] לחשוב ולפעול בקנה מידה קטן ומקומי' במקום שיבחן 'מה היו המאפיינים המבניים של חברות קולוניאליות, או אף של חברות קדם־מודרניות, שיש בהם כדי להסביר את הצטמצמותן של תנועות האיכרים למרחב נתון'.<sup>33</sup>

במישור זה גופטה צודק, כמובן. ישנו קושי היסטוריוגרפי ממשי באידאליזם לכאורה הזה, ובמיוחד בדחף של גוהה להניח את דבר קיומה של אוטונומיה מקורית במסורות של מרדנות איכרית. לעתים נדמה כי הוא מתקרב להגליאניזם טהור, כמו בביקורת שהוא מותח על האופן שבו, בהיסטוריוגרפיה של האליטות, 'מרדנות נחשבת דבר העומד מחוץ לתודעת האיכר, ואילו סיבה מוצבת כתחליף אשלייתי

30 שם, עמ' 10.

Dipankar Gupta, 'On Altering the Ego in Peasant History', p. 9. 31

32 שם, עמ' 10.

33 שם, עמ' 13.

לתבונה, כלוגיקה של אותה תודעה.<sup>34</sup> ברם, נדמה לי שגופטה אינו מבין שהחתירה הזאת לעבר המקור נובעת ממתח באסטרטגיה הבעייתית שבבסיס פרויקט הכפיים; הוא רואה אותה אך ורק כאידאליזם מיושן הנובע משימוש במושגים ובשיטות אנתרופולוגיים מבלי להכירם כיאות. הבעיה בסירובו של גופטה לבחון את הסוגיות הרחבות יותר שהאסטרטגיה מעלה בכל דרך אחרת אינה רק בכך שהוא מזדרז מדי להחזיר פרויקט שעניינו דקונסטרוקציה וביקורת לעולם של תכתיבים שליקויי מוכרים היטב למשתתפי הפרויקט. הבעיה היא גם שהדבר מותיר בנו – למרבה הצער, אם כי לא בכוונה לדעתי – את הרושם שהסוגיה ההיסטוריוגרפית שעל הפרק היא חירות האדם לעומת הכוח המכתיב של עולמו החיצוני. אך ההנגדה הזאת, בין האדם החופשי לאדם המוכתב, היא כשלעצמה תפיסה אידאליסטית, שבה אופן קיומו של הסובייקט-סוכן היחיד אינו מוטל כלל בספק. על פי תפיסה זו, האדם יכול להיות אחד משניים – בן חורין או כבול, אך בשני המקרים הוא עצמו נראה כמעט אותו דבר. אסטרטגיה כפיית הבנויה מחדש לפי הקווים שהצעתי עשויה לשמש לשיקום נוכחותו של הכפיף מבלי לגלוש למהותנות, בכך שתגלה שהנוכחות האמורה נבנית ומשנה כיוון תוך כדי עשייה, אך אינה פחות 'אמיתית' רק משום שאמרנו עליה כי אין היא מכילה בתוכה את שורשיה שלה. אסטרטגיה כזאת תוכל לא רק לערער על הסובייקט היוצר את עצמו של האידאליזם, אלא תוכל גם להתמודד, בתחכום ובאפקטיביות רבים לאין ערוך, עם הבעיה ההיסטוריוגרפית של תכתיב – בעיה שקיומה אינו מוטל בספק. מבקרים אחרים, לעומת זאת, כתבו במידה פחותה של דקות הבחנה מאשר גופטה, וזה נראה לי מובן למדי נוכח הבלבול האופף את תכלית הדיכוטומיה ואת הקביעה בדבר האוטונומיה של הכפיף שתיארתי קודם לכן. בביקורת על הכרך השני גוער אַנַּאנד יאנג (Anand Yang) במחבריו על שלא הגדירו במדויק ובקפדנות את מושג הכפיף כקטגוריה חברתית עצמאית; על החלתם את המושג, כפי הנראה, על כל אחד ואחד שדוכא על ידי הראג', בשעה שבמציאות מדובר בערב רב של בני אדם עם הבדלים ניכרים ביניהם, עובדה ההופכת את הדיכוטומיה לבלתי-הולמת בתור כלי ניתוח חברתי.<sup>35</sup> בהתייחס לכרך השלישי, תוהה מג'יד סידיקי (Majid Siddiqi) כיצד יכולה האפשרות שקבוצות כפופות תהיינה מנצלות בהקשר אחד ומנוצלות באחר

Ranajit Guha, 'The Prose of Counter-Insurgency', *SS II*, 1983, p. 3. 34  
 35 ראו מאמר הביקורת בתוך: *Journal of Asian Studies* XLV, no. I, Nov. 1985, p. 178

שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות

לעלות בקנה אחד עם רעיון כלשהו של אוטונומיה אמיתית.<sup>36</sup> ברצוני לפנות עתה לאותן סוגיות בחיבורו של רנג'יט גוהה. במחקרו החתירה לזהות את האיכר המורד כסובייקט-סוכן מודע נעשית, כנדמה, לא מתוך מודעות חלקית מהוססת למשמעותה ולהשלכותיה, אלא בכוונת מכוון ותוך דבקות במטרה. שהרי גוהה מבהיר בראשית *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* – בקטע שמבקריו לא נתנו עליו מספיק את הדעת – כי 'תודעת המורד היא זו שנאפשר לה לעמוד בראש מעייניו של המחקר הנוכחי. ברצוננו להדגיש את ריבונותה, את עקיבותה ואת ההיגיון שבה כדי לפצות על חסרונה בספרות'.<sup>37</sup> ברור שגוהה מפרש את קטגוריית הכפיף כקטגוריה חברתית עצמאית. המעמדות הכפיפים מייצגים, פשוטו כמשמעו, 'את ההפרש הדמוגרפי בין האוכלוסייה ההודית בכללותה לבין כל מי שתיארנו אותם פְּאֵלִיטָה'.<sup>38</sup> עריצות ההיסטוריוגרפיה של האליטות, שהיא עצמה תוצר של שיקולי המדינה הקולוניאלית במאבקה בהתנגדות, טמונה בדיוק בסירובה להעניק לאיכר 'הכרה כסובייקט של ההיסטוריה, גם לא על יזמה שכל כולה שלו'.<sup>39</sup> תודעת המורד או התודעה של הסובייקט-סוכן הקיבוצי הזה, האחידות והאוטונומיה המהותיות שלו, וחלחולו לכל הצורות ההיסטוריות הייחודיות, מוסברים בעזרת התייחסויות ללוגיקה של הגל. צורת המרד הנפוצה

אינה צורה מכלילה ש'באה לפעמים מחוץ או לפעמים כתוספת' למאפיינים אחרים או לתכונות מופשטות אחרות המתגלים מכוח המחשבה. אדרבה, 'היא הדבר הממלא וכולל בתוכו את כל מה שייחודי' – תודעה תאורטית השורה בכל ומקנה למרד את אחדותו הקטגורית.<sup>40</sup>

36 ראו מאמר הביקורת בתוך: *Indian Economic and Social History Review* 22, no 1, 1985, p. 94.

37 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Oxford University Press, Delhi, 1983), p. 13.

38 Ranajit Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', p. 8. הדגש של המחבר.

39 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, p. 3.

40 שם, עמ' 334.

ברם, החתירה המכוונת הזאת לאחידות ולשורשים, שהם התנאים המוקדמים לקיומו של הסובייקט־סוכן בנוסח ההומניזם, אינה חסרה מתחים וסתירות משלה, לא רק בהנחות שעליהן היא מושתתת, אלא גם בתיעוד העשיר של עולמו הסובייקטיבי של האיכר המורד, הממלא את רוב רובו של הספר. ההנחות העומדות ביסודה מתבהרות אם מתבוננים בהתקפות של גוהה על מה שהוא רואה כתאוריות סיבתיות של האליטות. כבר ציינו את עוינותו לאופן שבו 'מרדנות נחשבת דבר העומד מחוץ לתודעת האיכר'. נדמה לי שהוא מבלבל כאן בין צמצום תודעת המורד לסיבות העומדות בשורשה, והתנגדותו לצמצום זה בוודאי מוצדקת, לבין עניין ההשפעות החיצוניות. הוא חושש, כנראה, שדי ברמיזה כלשהי לקיומה של השפעה חיצונית מעין זו, לאמור שהאיכר אינו נושא בתודעתו שלו את הגורמים המכוונים את מריו, כדי לרוקן או לכבות את התודעה הזאת, להתכחש לקיומה כדרך ההיסטוריוגרפיה של האליטות. מנקודת מבט זו, אכן מתחוררים התעקשותו הנמרצת על הסובייקט־סוכן היחידני של ההומניזם בצורתו הקיצונית ביותר, ושימושו ברעיונות הגליאניים כדי להפוך מרדנות ל'תודעה' היונקת את כל הצורות ההיסטוריות הייחודיות אל תוך האחידות המכוונת שלה עצמה. כיוון שגוהה אינו מצליח לראות מבעד למיתוסי היסוד של ההומניזם את האפשרות לקיומה של נוכחות ללא מהות, הוא מניח שרק המהות לבדה מספיקה כדי להבטיח את שובו של האיכר המורד להיסטוריה.

פרדוקס נוסף, הניכר לא רק בעבודתו של גוהה, הוא שהגעת המורד לכדי מודעות עצמית נעשית בפועל בתהליך של שלילה, ובמילותיו של גוהה: 'לא מכוח מאפייני ההוויה החברתית שלו עצמו, אלא על ידי המעטה בערכם, אם לא שלילתם, של מאפייני ההוויה החברתית של מי שנמצאים מעליו'.<sup>41</sup> זה, יותר מכל דבר אחר, אמור להצביע על כך שהעצמיות הנידונה היתה נתונה בתהליך תמידי של התהוות, וגם כי תהליך זה נעשה בתיווך סמלים וסימנים שהיו חיצוניים לעצמיות זו – אלה של סמכות האליטה. אף על פי כן, גוהה ואחרים נכנסו והחלו למפות, בגבולות הסתירה הזאת, תחום שחייב להיות חיוני עבור כל מי שעוסק ביחסי כוח ובהתנגדות, על האפשרויות והמגבלות הגלומות בה. רעיון ה'זהות' בעייתי מאוד כשלעצמו, שכן תמיד משתמע ממנו שכפול של מקור שמיקומו ואופן קיומו נותרים חמקמקים. ניתוח התהליך שבו תחושת 'זהות' מבשילה אצל הסובייקט, וכן מקומה של אחרות

בתוך יכולת ההזדהות הזאת מעסיקים, כמובן, תחום רחב מאוד של התמודדות תאורתית פסיכואנליטית והיו גם סוגיה מרכזית במחשבה האקזיסטנציאליסטית. התובנות שצמחו משני התחומים הללו יושמו בהקשרים לא-מערביים בהצלחה מרובה, על ידי פרנץ פאנון (Fanon), וסמוך יותר לזמננו על ידי אדוארד סעיד,<sup>42</sup> כדי לחקור את היחסים הנפתלים בין הקולוניאליסט לאחר שלו בן המקום, בין ההשלכה של רצונו המודחק של הראשון והדהומניזציה של השני בשיחים ובצורות הידע שהקולוניאליזם מצמיח. למותר להדגיש את גודל חשיבותו ומורכבותו של תחום זה של התהוות העצמיות בהקשר הקולוניאלי, ובעיקר העצמיות של אלה הנתונים תחת שלטון קולוניאלי. שהרי לפנינו לא רק סוגי העצמיות המאושרים שהקולוניאליסט מנסה לגבש עבור היליד ולבסס כתחום הבלעדי של המציאות הציבורית הלגיטימית, אלא גם המאבק המתמשך של בני המקום ליישב את הפרדוקסים שמציבות בקיומם היומיומי ההדרה והדהומניזציה של תהליכי הזדהות מקומיים. יתר על כן, כפי שהומי בְּהַאבְּהָא (Homi Bhabha) מציין, רצונו של היליד לתפוס את מקומו של הקולוניאליסט אינו, בהקשר זה, רצון פשוט לשים קץ לקיומו כעבד, אלא – מתוך פיצול של העצמיות המזוהה תמיד עם הנשלטים בהקשר הקולוניאלי ובהקשרים אחרים – רצון לעמוד בשני מקומות, ו'בעודו שומר על מקומו בעמדת הזעם הנוקמי של העבד', לראות את עצמו בעמדת המנצח.<sup>43</sup> לחקירת נושא השלילה בסדרה יש הרבה מה לתרום לתחום זה, ולדעתי גם דבר נוסף ללמוד ממנו. ההתמקדות בפן השוללני של הכפיף מכניסה ממד נוסף לתהליך רווי הקונפליקטים של הזדהות תחת שלטון קולוניאלי: הממד של שכבות העם בקרב האוכלוסיות הנתונות לשלטון קולוניאלי. נושא השלילה עובר כחוט השני ב-"*Elementary Aspects*", וגוהה מסתמך על טווח מרשים ביותר של דוגמאות להמחשת התכליתיות וחדות ההבחנה שבהן איכרים חיללו את סמליו של מעמד השליטים, מקומיים וקולוניאליים כאחד: בשפה המדוברת והכתובה, בשפת גוף ובמרחב חברתי, בביגוד, באמצעי תחבורה, בהצגת עושר לראווה בחיי המשפחה.<sup>44</sup> יכולתו של גוהה להבין את חשיבות הפרתם של סמלים, בדיוק כתהליך של הזדהות,

42 במיוחד בתוך: Fanon, *Black Skin, White Masks*, translated by C. L. Markman (Grove Press, New York, 1967), וכמובן בתוך: Said, *Orientalism* (Pantheon Press, New York, 1978).

43 ראו המבוא שכתב למהדורה החדשה של: Fanon, *Black Skin, White Masks*: Pluto Press, London 1986, pp. xv-xvi.

44 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* במיוחד עמ' 18-76.

מהווה משקל נגד משובב נפש לתפיסה אינסטרומנטלית הן לגבי אופן פעולתו של כוח על מושאייו הן לגבי קטגוריות פעולה קבועות שהן עצמן 'סמליות', להבדיל מממשיות או חומריות. מחקרה של טניקה סַקְקָאר על בנייתה מחדש של הזהות הסַנטָאלית בתקופת התנועה של ג'יטו סַנטָאל מסב את תשומת לבנו לעובדה חשובה מאוד, והיא ששלילת סימני הסמכות של האליטות לא היתה הדרך היחידה שבה התקדם בן שבט הסַנטָאל לקראת מודעות לזהותו שלו. ג'יטו ביטא גם עוינות קשה וזלזול כלפי מוסלמים וכלפי בני הקסטות הנמוכות והטמאים מקרב ההינדואים. לפיכך, 'ה'האחר' המגדיר את התודעה העצמית של הכפיף לא חייב אפוא להיות רק קבוצות העליות שהשליטה בידיהן; הוא יכול להיות באותה מידה המעמדות והקבוצות הנמצאות בשלב נמוך עוד יותר במדרג החברתי, והמאמץ לשמור מהן מרחק עשוי להיות מרכיב התוכן החשוב ביותר של דימויו העצמי ושל כבודו העצמי'.<sup>45</sup>

ברם, עלינו לציין נקודה נוספת בהתייחסותם של הכותבים לנושא השלילה, שיש לחדדה עוד יותר: המורד לא תמיד ביקש למחוק את סממני הסמכות, אלא לעתים קרובות מאוד שימר אותם וסיגל אותם לעצמו. לא פעלה כאן הבחנה פשטנית בין ידיד לאויב מן הסוג שגוהה מתאר, פרי הבנה לקויה של האיכר את קשרי הכוח האמיתיים בין הקבוצות השונות בתכלית שלמרותן היה נתון.<sup>46</sup> על הפרק עמדו בעיקר סמליהן של הקבוצות הללו, אשר היו לסירוגין מושא לכעסו ולמאוייו של האיכר. השלילה באה לידי ביטוי ב'ניסיונם של האיכרים למחוק או לנכס את סימני הסמכות של מי ששולטים בחייהם'.<sup>47</sup> דיוויד ארנולד (Arnold) מתעד את המיזוג המורכב הזה בין התאוות להרסנות כפי שהתבטא במרידות (*fituris*) של סוף המאה התשע-עשרה בקרב יושבי הגבעות של אַנְדְהְרָה פְּרֶדֶשׁ (Andhra Pradesh), ומתאר את המהפכים שהוא הוליד: 'ההשתלטות על תחנת משטרה והעלאתה באש, הנפנוף בכלי נשק או לבישת מדי השוטרים שהובסו היו מפגן מרשים של התהפכות היוצרות לעומת הדיכוי שיושבי הגבעות ידעו זה מקרוב: דם היא שהיתה כעת על העליונה, והשוטרים הם שהתחננו על נפשם'.<sup>48</sup> 'היפוך' הוא, כמובן, הביטוי השגור אצל רבים מן הכותבים לתיאור השלילה בפעולה.

Tanika Sarkar, 'Jitu Santal's Movement in Malda', pp. 152-153. 45

Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, pp. 20-28. 46

שם, עמ' 28. 47

David Arnold, 'Rebellious Hillmen: The Gurden-Rampa Risings, 1839-1924', *SS* I, 1982, p. 131. 48



ברם, תיאורו של ארנולד תורם לנו כאן דבר מה נוסף: מודעות לחשיבותה של ההתאווה במסגרת השלילה, לרצון הזה להיות בשני מקומות בו בזמן העומד בבסיסה ומאפשר את הבנתה. שכן, כפי שהוא מציין, ההיפוך מנקודת מבט זו אינו מהווה רק התנגדות, אלא גם את גבולות צורתה הייחודית, את עובדת היותו של האיכר 'בלתי מסוגל למהפכה אמיתית, כלומר לשינוי מבני'.<sup>49</sup>

עם כל הדגש המושם אצל גוהה, במידה רבה במתכוון, על עולמו הפנימי של הכפיף, יצוין שאין הוא מסתפק בהשארת הדברים בגדר אידאליזם גלוי. תחת זאת – וכאן אין אלא להעריך את חתירתו העיקשת לעקיבות ולשלמות – הוא מחבר בין אידאליזם למטריאליזם בתנועת פיתול המבטלת את כל המתווכים בין תודעה למבנה, שהם לחם חוקם של רוב הנרטיבים ההיסטוריים השגורים. לדידו, קיטוב התודעה בין אליטות לכפיפים, וההיסטוריה הארוכה של עוינות בין שתי הקבוצות, אינם אלא השתקפות של קרע רב שנים במבנים החומריים של החברה ההודית עצמה: בין האיכר מצד אחד לבין בעל הקרקעות, המלווה בריבית והמדינה הקולוניאלית מצד אחר – הכוחות שקשרו קשר נגדו והקימו 'מנגנון משולב של שליטה' עליו.<sup>50</sup> ושליטה זו היא בסופו של דבר המקור, כפי הנראה, לא רק לדרכי ההתארגנות של המורדים עצמם, אלא גם לעצם תודעתם: 'מה שעמודי התווך של החברה אינם מבינים הוא שהעיקרון המארגן טמון בשליטה שלהם ולא בשום דבר אחר. שכן הכפפת המוני הכפריים למקור משותף של עושיק ודיכוי היא שגורמת להם להתמרד עוד בטרם למדו כיצד לחבור יחדיו במסגרת ארגוני איכרים'.<sup>51</sup> כך, הסובייקטיביות של המורדים והשפעתן המעצבת של מסגרות שליטה חומריות עומדות בניגוד זו לזו, אך בנתק מוזר: נראה כי האחרונה אחראית, בצורה דטרמיניסטית מאוד, לא רק לקיומה אלא גם לעצם צורתה של הראשונה, ואילו הראשונה, מעצם ריבונותה הנתונה, אוסרת עלינו התייחסות כלשהי מעין זו לגורם הנמצא מעבר לה עצמה. למעשה סביר מאוד להניח שזוהי בדיוק התוצאה שאליה מכוון גוהה: סותרת, ללא ספק, אך לא יותר מחלק ניכר מן התחום ההיסטוריוגרפי שבו הוא צריך לעבוד.

לפני שנעזוב את הנושא הזה של אוטונומיה, ברצוני לגעת בשתי נקודות נוספות. הראשונה מתייחסת לביטוי 'אוטונומיה יחסית' שטבע אלתוסר. ביטוי זה,

49 שם, עמ' 131-132, הערת שוליים 106.

50 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, p. 8.

51 שם, עמ' 225.

המשמש את סומיט סַרְקָאר (Sumit Sarkar) ופאָרְטָהא צ'אַטְרַג'י, בין השאר, ככלי בניסיונם להימנע מההשלכה של נתק מוחלט בין עולם האליטות לעולם הכפיים רק מוסיף בעיני בלבול לסוגיה.<sup>52</sup> ברי שאנו רוצים למצוא דרכים לקשר בין המעמדות והקהילות של החברה הדרום אסיאתית, ורעיון ה'אוטונומיה היחסית' בוודאי מציע חיבור, אם כי תחת חזות מזויפת למדי של כוח אנליטי, מאחר שהשימוש שנעשה בו כדי לטעון לקיומם של יחסי גומלין בתחום החברתי זר למדי לתכלית שלשמה גובש על ידי אלתוסר. אלתוסר התייחס לכוח המגדיר השונה הפועל בין שלושת ה'רבדים' – הכלכלי, הפוליטי והאידיאולוגי-תרבותי – המרכיבים את המערך החברתי כתחליף למודל המרקסיסטי הקונבנציונלי המתייחס לתשתית ולמבנה-על. מי שרומז שהאוטונומיה של הכפיים היא שמצריכה שינוי רק תורם לחיזוק הסברה השגויה שקטגוריית הכפיים נועדה לשמש כקטגוריה חברתית עצמאית ולא כאמירה לגבי כוח, ואינו מותר בפנינו שום מוצא מן המהותנות שסברה שגויה כזאת נוטה להוביל אליה.

הנקודה השנייה היא שלצד הדגש הרב ששמתי על כינון הסובייקט-סוכן האוטונומי, עלינו לשים לב גם לנושא המופיע בחלק מן המסות, שכמה מבקרים הצביעו עליו, העובר כנראה לכל רוחבו. מדובר, כפי שדִּיפְנָקְר גוֹפְטָה מציין בביקורתו על עבודתו של גוהה, בכפיית מסגרת הדומה מאוד לטלאולוגיה המרקסיסטית הבלתי-מתחכמת, מן הסוג שפרויקט הכפיים היה אמור לנגח – טלאולוגיה המייחסת ערך ומשמעות ביחס ישר למידת ה'התפתחות' של התודעה.<sup>53</sup> נטייה כזאת, ניסיון להתוות תהליך 'למידה' אחד ויחיד, קיימת ללא ספק בחיבורו של גוהה. ברם, קשה להאשימו כי כתוצאה מכך הוא מתעלם מייחודיות הצורות שלבשו מרידות האיכרים במאה התשע-עשרה, גם אם הוא ממקם אותן לאורך עקומה של התפתחות רעיונית. יתר על כן, כפי שהערתי לעיל, הבעיה במיפוי תהליכים הנראים על פני השטח כתמורות מעמיקות למדי במנטליות, באיתור שורשיהם של תהליכים אלה והשלכותיהם על האיכר מבחינת יחסו למדינה או לדת ממוסדת, מבלי לגלוש לטלאולוגיה נוקשה או להכחשת ייחודיות היסטורית, היא בעיה אמיתית עבור כל ההיסטוריונים של העולם הלא-אירופי בעת האחרונה. דומני שגוהה השקיע מאמצים כבירים לתמרן בין שתי הגישות הללו.

Sumit Sarkar, 'The Conditions and Nature of Subaltern Militancy: Bengal from 52 Swadeshi to Non-co-operation, c. 1905-22', *SS III*, 1984, p. 273; Partha Chatterjee, 'Agrarian Relations and Communalism in Bengal, 1926-1935', *SS I*, 1982, p. 36.  
Dipankar Gupta, 'On Altering the Ego in Peasant History', pp. 15-16. 53

כותבים פחות זהירים אינם משכילים לפסוע בדרך זו באותה מידה של הצלחה. בעבודת השיקום שלו בנושא המחאה האגררית בביהאר במאה העשרים, אַרְבִּינד דַּאס (Arvind Das) אינו מוצא שום דבר מסתורי או קשה להבנה באופי התודעה או הפעולה של האיכרים. רצונם של האיכרים ברור בעליל – אדמה; הדילמה היא אם עליהם לחפש בריתות בזירה הפוליטית המאורגנת כדי להשיגה. זאת נראית לי דוגמה טובה לסוגה נרחבת של התעניינות אקדמית טובת כוונות ברווחה כלכלית בהודו בת זמננו, המניחה הנחה מצערת – ומדלדלת, למרבה האירוניה – שבכל הנוגע לעניי הודו המודרנית שאלות של אסטרטגיה ואינסטרומנטליות תפסו את מקומן של שאלות שעניינן תרבות או ערכים. אצל דאס, הדבר נעשה למרות עדויות שהוא עצמו מספק לנו למטרות שלא ניתן לצמצמן בדרך זו, כמו למשל האלמנה מֶבְּהוֹגְ'פּוּרִי (Bhojpuri) המצוטטת אצלו כמי שאמרה שמבחינתה המאבק נגד בעלי הקרקעות והמשטרה היה עניין של מכובדות או כבוד.<sup>54</sup> לדידו של דאס, מטרות כאלה, והתפזרות מרצם של האיכרים על פני אוסף סוגיות הטרוגני, כגון ניצול מצד בעלי מטעי אינדיגו, חלוקה בלתי-צודקת של נחלה, השפלה חברתית ושכר נמוך, הן מוטעות ויש להצר עליהן. הן מביאות את האיכרים 'להתעלם משאלת היסוד של חלוקת האדמות, ולהתגייס למען סוגיות אחרות משניות במקומה'.<sup>55</sup> מעניין מאוד שרגש ה'כבוד' של הכפיפים צץ שוב במסה של נ"ק צ'אנְדְרָה (N.K. Chandra) על פועלים חקלאיים בבֶּוּרְדְוָן (Burdwan), שגם שם עומדות על הפרק בעיקר שאלות הקשורות ל'רווחה' – שכר, תנאי עבודה, תזונה וחינוך. צ'אנְדְרָה מתעד את התעקשותם ההולכת וגוברת של פועלים על כך שיורשה להם לאכול את הארוחות שלהם בבתיהם, גם אם אלה הוכנו בפועל במטבחים של מעסיקיהם. תובנה זאת, המוסברת אך ורק כתוצאה של 'עוני ורצון להפגין את עצמאותם', נקברת מתחת לדחף לאסוף מידע על הנסיבות החיצוניות לקיומו של העובד, מתוך ההנחה שהוא עתה נתינו הראוי של עובד הסעד והפעיל הפוליטי המקומי.<sup>56</sup> תהא אשר תהא הזדקקותו הדוחקת לשירותיהם, הנחה כזאת אינה פחות מדלדלת ומדכאת בדרכה שלה מהחסכים החומריים שהוא קורבנם.

לאחר שטענתי לקיומה של אסטרטגיה הניתנת לזיהוי העומדת בבסיס עבודתם

Arvind Das, 'Agrarian Change from Above and Below: Bihar 1947-78', *SS II*, pp. 54-225-226.

שם, עמ' 226.

N. K. Chandra, 'Agricultural Workers in Burdwan', *SS II*, 1983, p. 237. 56

של הכותבים, ולאחר שזיהיתי כמה מן הקשיים שבה, אפנה עתה לדון בהשלכותיה על הטיפול בשני נושאים העומדים בלב לבו של הפרויקט: נושא השליטה או ההגמוניה בדרום אסיה, ונושא האופי והאפשרויות של ההתנגדות לה. לאור ההישענות על גרמשי (Gramsci) בקטגוריה של הכפיף ולאור הדגשים העיקריים של הפרויקט, היינו מצפים שנושא זה יהיה אחד מנקודותיו החזקות ביותר. לפני שנמשיך הלאה לבחון את העניין בפרוטרוט, מן הראוי שניזכר בביקורת המערבית האימתנית שנמתחה הן על החיפוש המהותני של הפילוסופיה המערבית המסורתית אחר שורשים הן על פריו בדמות הסובייקט היוצר את עצמו של ההומניזם, שנגדו יוצא הניסיון הנוכחי לשקם סובייקט־סוכן לא־מערבי. ביקורת זו, שאבותיה מולידיה העיקריים היו מרקס וניטשה, היא כיום, כמובן, מוטיב דומיננטי בתחומים תאורטיים רבים. דומה שאת ייצוגה המובהק ביותר בתחום התאוריה הפוליטית מן הסוג הקונבנציונלי ניתן למצוא אצל לואי אלתוסר, ובתחום ההיסטוריה והתאוריה מסוג הקשה יותר לסיווג – בעבודתו של מישל פוקו (Foucault). אין כמעט ספק שמתקפה זו על הסובייקט של ההומניזם – המתגלם בהיסטוריה בדמות הסוכן היוצר אותה, אשר ההיסטוריה בכללותה מהווה ביטוי רציף להתנסויותיו; המתגלם בספרות בתפיסת הסופר והיצירתיות האוטונומית שלו; והמתגלם בפילוסופיה בהנחת תודעה ריבונית אחת ויחידה – היתה פורייה ומשחררת ביותר. מבקרים ניסו לפרק את הדמות הזאת – דמות זכרית, למותר לציין – בדרכים מדרכים שונות, אך ככולן ישנה הכרה שבהתעקשותו של ההומניזם על היותנו כולנו בעלי עצמיות חופשית, שווה ואוטונומית מעיקרה יש משום אסטרטגיה מדכאת מאוד של כוח. אלתוסר, בשם המסורת המרקסיסטית, הצביע באפקטיביות רבה מאוד על תוצאות ההומניזם, על שהסווה את המגבלה ואת חוסר השוויון האמיתיים העומדים ביסוד החברה הקפיטליסטית, ועל שהטיל 'אחריות' להיסטוריה של עצמם על מעמדות שהיעדר כוחם בפועל דן אותם בהכרח לכישלון תמידי במסגרת כללי המשחק שלו עצמו. האנטי־הומניזם התאורטי של מרקס התמצה בכך:

סירוב לעגן את ההסבר של מבנים חברתיים וההיסטוריה שלהם בתפיסה של אדם עם יומרות תאורטיות, כלומר, תפיסה של האדם כסובייקט שהוא המקור של עצמו [...] שכן כאשר נקודת המוצא שלך היא האדם, אינך יכול להימנע מהפיתוי האידאליסטי להאמין בכוחה האינסופי של חירות או של עבודה יצירתית – לשון אחרת, אתה פשוט נכנע, במלוא ה'חירות', לכוחה האינסופי של האידאולוגיה

שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות

הבורגנית השלטת, שתפקידה להסוות ולכפות – מאחורי האשליה של כוח החירות של האדם – כוח אחר, הרבה יותר מוחשי ורב עצמה – כוחו של הקפיטליזם.<sup>57</sup>

אולם פוקו הוא, כמובן, אבי הביקורת החזקה ביותר בהקשר שלנו, לא רק על האדם כקטגוריה אוניברסלית, אלא על הדרך שבה חברות מודרניות ממשמעות ומכניעות את האוכלוסיות שלהן על ידי גיבוש נורמות מחשבה והתנהגות, במסגרת השיחים של מדעי הרוח, הקובעות עבורנו את סוג הסובייקטים שאנו מהווים ואת חוק קיומנו. יותר מכולם, פוקו תיעד את הדורסנות הטמונה בכפייה הזאת של 'נורמליות', המצמידה לנו טיפוסים שונים של סובייקט הנתונים תמיד תחת עינה הפקוחה ולהתעקשותה, המייחדת והמכלילה כאחת, על הדמיון הבסיסי ביניהם:

צורת כוח זו מחילה את עצמה על חיי היומיום המידיים; היא מסווגת את הפרט, מתייגת אותו לפי אישיותו הייחודית, כופה עליו חוק של אמת ששומה עליו להכיר בו ושומה על אחרים להכיר בו אצלו. זוהי צורת כוח ההופכת את הפרט לסובייקט. שני מובנים יש לה למילה 'סובייקט': היותו של אדם נתון למרותו של אחר מכוח שליטה ותלות, והיותו קשור לזהות של עצמו מכוח מצפון או ידיעה עצמית. משני המובנים משתמעת צורת כוח המכניעה וכופה מרות.<sup>58</sup>

בדעה אחת עם ניטשה, פוקו חושף את העיסוק הכפייתי בשורשים העומד בבסיס החיפוש אחר טבע אנושי אוניברסלי היוצר את עצמו, החיפוש אחר 'קיומן של צורות קבועות הקודמות לעולם החיצוני – עולם המקריות והרצף'.<sup>59</sup> עם פירוק הסובייקט האנושי האוניברסלי נעלמת כמובן גם תנועת הנרטיב החלקה והרציפה של ההיסטוריה, מן העבר ועד להווה שלנו, שאנו מנסים בהתמדה לבנות ולזהות בה את עצמנו.

Louis Althusser, 'Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?', in *Essays in Self Criticism* (New Left Books, London 1976), p. 205. הדגש של המחבר.

Michel Foucault, 'The Subject and Power', in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Harvester Press, 1982), p. 212.

Michel Foucault, 'Nietzsche, Genealogy and History', in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (Penguin, 1984), p. 78.

יתר על כן, כפי שראשמי בהתנגאר (Rashmi Bhatnagar) ציין ברוב הבחנה, נושאים אלה בתאוריית הביקורת המערבית כבר הניבו פירות עשירים במסגרת הניסיון להבין את טבעה של המעצמה הקולוניאלית ואת האופן שבו פעלה על נתיניה, יותר מכול בעבודתו של אדוארד סעיד. הדבר ניכר בראש ובראשונה בתיעוד האופן שבו המנגנונים האקדמיים הגדולים של האוריינטליזם, הן הדיסקורסיביים הן המוסדיים, הדביקו לעמים במושבות זהויות והפכו אותם לסובייקטים. הדבר ניכר שנית בעצם העיסוק הכפייתי בשורשים, שהשיחים הללו של הקולוניאליזם – שבעצמם התגבשו סביב הרעיונות ההומניסטיים הדומיננטיים של הפילוסופיה המערבית המסורתית – שילחו בסובייקטים שלהם: 'למעשה, החיפוש אחר שורשים אריים/אסלאמיים/שמיים הופך עבור העמים הנתונים תחת משטר קולוניאלי לכמיהה לטוהר בלתי-אפשרי ולכיסופים לשלמות במשמעות', שאינם רק מוטעים מעיקרם, אלא מובילים בהקשר ההודי לנטייה להחייאת העבר (revivalism) ולפיכך לקהילתיות.<sup>60</sup>

מהן ההשלכות של פוריות זאת, של חומרת הביקורת הזאת על הסובייקט-סוכן היוצר את עצמו והשפעותיה המשחררות בעליל, לגבי האסטרטגיה שזיהיתי בבסיס פרויקט הכפיפים, ובמיוחד לגבי הפוטנציאל שלה לתרום להבנתנו את נושאי השליטה וההתנגדות? חשוב להבהיר את משקלה הרב של השאלה הזאת: זוהי השאלה המועילה ביותר שמעלים הכותבים עבורנו, השאלה העומדת בלב כל המאמצים להבין לא רק את אפשרויות ההתנגדות הקיימות בתוך מסגרות של כפייה או מסגרות הגמוניות, אלא את המבנה ממש של המסגרות הללו עצמן, שאת כוחן לכפות את מרותן נוכל להבין רק בשעה שהן פועלות את פעולתן על מושאייהן. טענתי לעיל, שההנחות העומדות ביסוד עבודתם של הכותבים אינן מניחות באופן ישיר שאת הכפיף יש לשקם כסובייקט, אלא שעצם המבנה שלהן, ובעיקר הדגש – שקשה מאוד להימנע ממנו – על כך שהכפיף פועל באופן עצמאי קירבו רבים מן הכותבים אל זהות כזאת. לעומתם גוהה הולך בכיוון זה בכוונה ברורה. עלינו אפוא לברר כאן לא רק את ההשלכות של יצירת זהות כזאת בכל הנוגע להבנת כוח והתנגדות, כי אם גם את השאלה אם האסטרטגיה עצמה היא הדרך הטובה ביותר להחזיר לכפיף את מקומו בהיסטוריה. מדובר כאן ללא ספק בדילמה אדירה, בדיוק בשל הקושי שלנו להעלות בדעתנו כל צורה אחרת שנוכחות כזאת עשויה

Rashmi Bhatnagar, 'Uses and Limits of Foucault: A Study of the Theme of Origins' 60 in Edward Said's "Orientalism", *Social Scientist*, no. 158, July 1986, p. 5.

ללבוש מלבד דמותו הגברית של הסובייקט-סוכן, והקושי לעמוד בפיתוי הנובע מכך לנכס את הקטגוריות של השיח השולט בצורה של עצמיות כפיפית ומסורת כפיפית ייחודיים.

כמו כן עלינו לציין שהליכה בכיוון זה עשויה להפוך בפני עצמה למעשה שהוא מעיקרו כפיית מרות, וזאת, למרבה האירוניה, דווקא כאשר המטרה שנוסחה היא שיקום ההתנסות הכפיפית עצמה. שהרי ההתמקדות הזאת בהתנסות במלוא האותנטיות שלה היא שפותרת את בעיית האופן שבו יש 'לייצג' את הכפיף, הן במובן הפוליטי הן במובן התיאורי של המונח; היא זאת שמאפשרת לכותבים לבדל את הפרויקט שלהם משיחי האב שלא הצליחו להוציא את הכפיף משתיקתו, אלא רק כלאו אותו בתוך הגמוניה הניתנת לשבירה מעצם ציון העובדה הזאת. שיקום הסובייקטיביות וההתמקדות בהתנסות יוצרים אשליה כאילו נפתח מרחב טקסטואלי שבו קבוצות כפיפים יכולות לדבר בשם עצמן ולהציג את עברן המוחבא בקולות הייחודיים להן, שהאותנטיות שלהם פועלת בתורה כערובה לאמיתות הטקסטים עצמם. ידוע לנו שמדובר באשליה, כמובן, אך אשליה רבת עצמה היא זו, ועלינו לשאול את עצמנו אם אין סכנה שאנחנו משתמשים בה כדי להפוך את שתיקת הכפיפים לדיבור, ובתוך כך מכוונים את מילותיהם אל סדר היום שלנו ומתרגמים את שפתם ברוח הדימוי העצמי שלנו. שכן טענתי כאן היא לא רק ששיקום הסובייקט-סוכן כופה מגבלות ממשיות על יכולתנו להבין את מנגנון הכוח בפעולתו על מושא מרותו, אלא גם שעיסוק בלתי-מבוקר בשיקום כזה נוגס בתכונה הקבועה היחידה ב'טבע' של הכפיף שניתן לזהות במידה כלשהי של ודאות, קרי היותו זר לשלנו. מלאכת השיקום עשויה להפוך לדחף 'לשמירת ההמונים במסגרת התבונה',<sup>61</sup> כניסוחו של בודריאר, הצטרפות לאותה סלידה משותפת, המאפיינת את תקופתנו, מהישארותם אילמים נוכח כל המשמעויות והאידיאלים שלנו: 'בכל מקום מעודדים את ההמונים לדבר, דוחקים בהם לחיות חיי חברה, חיים של בוחרים, חיים מאורגנים, חיים מיניים, לחיות בשיתוף, בחופש דיבור, וכו'. את השד יש לגרש, עליו לבטא את שמו'.<sup>62</sup> נחזור לנושא זה בדיוננו במסקנות, ונפנה עתה לבחון כיצד הכותבים מטפלים בנושאים של כוח והתנגדות.

הקושי הראשון מתייחס לאופן שבו הכותבים מייצגים את המסורות ואת התרבויות הקיבוציות של קבוצות כפופות. דִּיפֶּנְקֶר גופטה כבר ביקר בחדות הבחנה

Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, p. 9. 61

שם, עמ' 23-24. 62

רבה את הנטייה לייחס לקבוצות אלה קמאות נטולת זמן, לא רק בחיבורו של גוהה, אלא גם, למשל, בתפיסת 'הנאמנויות הבראשיות' של דת, קהילה, קרבת דם ושפה כ'מהות' התרבות הטרומ־קפיטליסטית של פועל מפעל היוטה בכלכותה אצל דיִפֶּשׁ צ'ֶקְרַבְאָרְטִי (Dipesh Chakrabarty);<sup>63</sup> בהנחת היעדר ממד הזמן במשמעות התרבותית של דמות הסְנִיאָסִי אצל סומיט סְרְקָאר; או בהישענותו של סטיבן הנינגהאם על 'התודעה המסורתית' של האיכר המורד בביהאר ובמזרח אוטר פְּרַאדְשׁ.<sup>64</sup> לא רק עבודה היסטורית ואנתרופולוגית דלה יש כאן, כי אם גם פגיעה באותה תפיסה ממש של כוח שהכותבים מבקשים לשקם. הדוגמה הטובה ביותר לאופן שבו הדבר קורה היא הרעיון של 'אידאולוגיה איכרית-קהילתית' אצל פֶּאָרְטֶהָ צ'אָטְרָגִי, שאותו הוא מפתח במסות בכרכים הראשון והשני בסדרה. על פי האידאולוגיה הזאת, 'הפועלת ככוח חי בתודעה של ציבור האיכרים', נתפסה הקהילה עצמה כבעלת סמכות על האדמה, הקודמת לסמכות של מי מהפרטים בה, כך שכוח פוליטי לגיטימי היה בעצמו 'מאורגן כסמכות של הקולקטיב בכללותו'. ערכים משותפים אלה פעלו מעל לכול כמתווכים ביחסיה של קהילת האיכרים עם הכוחות הפוליטיים המאיימים בפוטנציה של העולם שמחוץ לה, באמצעות 'נורמות של הדדיות שגובשו במסגרת מכלול שלם של אמונות דתיות – מיתוסי יסוד, היסטוריות מקודשות, אגדות – אשר קבעו את עקרונות האתיקה הפוליטית והוצפנו אל תוך שורת מעשים וסמלים המייצגים סמכות וציות, רצון טוב וחובה, או דיכוי ומרד'.<sup>65</sup> מודל זה של סמכות פוליטית קולקטיבית תופס, לשיטתו, לכל קהילות האיכרים: 'כאשר קהילה פועלת באופן קולקטיבי, המאפיינים הפוליטיים הבסיסיים דומים בכל מקום'.<sup>66</sup>

התוצאה המשמעותית והמזיקה של תיאור זה היא שבמסגרת תפיסה מנוסחת מחדש ומצומצמת יותר של הקולקטיב, היא משחזרת בדיוק את הרושם של אחדות וקונצנזוס, של היעדר יחסי כוח, שנועדו להיות מטרה לניגוח. אידאולוגיית הסמכות הקיבוצית של קהילת האיכרים נתפסת בראש ובראשונה כאידאולוגיה המספקת אסטרטגיות של התנגדות לכפייה מבחוץ. אין זה מתקבל כמעט על הדעת שאותה

Dipesh Chakrabarty, 'Conditions of Knowledge for Working-Class Conditions: 63 Employers, Government and the Jute Workers of Calcutta, 1890-1940', *SS II*, 1983, p. 308.

Dipankar Gupta, 'On Altering the Ego in Peasant History', pp. 9-12. 64  
Partha Chatterjee, 'Agrarian Relations and Communalism in Bengal, 1926-35', 65  
*SS I*, pp. 12-13 and p. 18.

שם, עמ' 35. 66



אידאולוגיה תוכל לשמש בתוך הקולקטיב פנימה לדיכויים של מי שאינם נחשבים 'אינדיווידואלים', שעליהם צ'אטרג'י מדבר: נשים, טמאים, פועלים וכיוצא באלה. אין ספק, הוא אומר, שהקשרים ההדוקים הללו מציעים 'אפשרויות למניפולציות'. ברם, 'הנקודה המבדילה בין הדפוס הקהילתי לבין צורות או מנגנוני כוח אחרים היא שכאן אין תפיסה של אינטרסים משותפים המחייבת התארגנות כדי להשיג אחדות; תחת זאת, ישנה ההכרה שקשרים הדוקים כבר קיימים, ואלה הופכים בהמשך להנחה המוקדמת הטבעית שעליה מושתתת פעילות קיבוצית'.<sup>67</sup> סביר להניח שצ'אטרג'י אינו מבקש לרמוז לאיזון מושלם בין כוחות חומריים לפוליטיים בתוך כל קהילת איכרים, אך אז אנו רשאים לשאול מי מחזיק בהכרה הזאת, ואיזה חלק יחסי בתוך הקהילה שותף לה כהנחה 'טבעית' ולא כתוצר של דבר מה הדומה לחישובי אינטרסים ויצירת בריתות, הנחשבים בעיניו המאפיין המהותי של תחום 'הפוליטיקה המאורגנת' על מבנהו השונה. הנקודה היא שאם הכותבים רוצים לשמר את התנופה הרדיקלית של הדגש שהם שמים על כוח, אסור להם בתכלית האיסור לבלום אותה על ידי תפיסה סטטית של ציבור הכפיפים, בין אם בדמות הקהילה ה'טבעית' לכאורה הזאת, או בדמות 'הכלכלה המוסרית' המאחדת שכותבים רבים מתייחסים אליה, או בכל קביעה אחרת של עמדת סובייקט נתונה מראש המסוגלת לעמוד מחוץ לתנודות הקיום האנושי ולכפות סדר ערכים או סדר נרטיבי. אין בכוונתי לרמוז בכך שעלינו לוותר בהקשר זה על החיפוש אחר דפוסי פעולה או תבניות ערכיות שבאמצעותם מנסות קבוצות נתינים להכניס לקיומן סדר ועקיבות. כוונתי היא שאסור לנו לשכוח שסדר כזה לעולם לא יוכל אלא לייצג את התולדה המקרית והזמנית של דפוסי פעולה אלה, תולדה היכולה להיות ממומשת בדרכי דיכוי בקרב הקבוצות הללו עצמן או, לחלופין, להביא להבנה הדדית ולסולידריות בקרבן. מעניין לראות שאותה סוגיה בדיוק – הניסיון להציג מחדש הומוגניות וקונצנזוס במסגרת תפיסה מנוסחת מחדש של קולקטיב בסיסי – עלתה במסגרת הדיון הפמיניסטי. טוריל מוי מתארת כיצד קבוצות פמיניסטיות מקרב בני מיעוטים אילצו פמיניסטיות הטרנסקסואליות לבנות 'לבחון מחדש את תפיסתן הטוטליטרית לעתים את מושג ה"אישה" כקטגוריה הומוגנית'. כדי לשמר את התנופה הרדיקלית של הביקורת הפמיניסטית, היא טוענת, קבוצות אלה 'צריכות למנוע מפמיניסטיות

67 Partha Chatterjee, 'More on Modes of Power and the Peasantry', *SS II*, 1983, p. 343. ראו חילופי הדברים בין צ'אטרג'י לבין סנג'י פראסאד (Sanjay Prasad) בשאלות הללו, בתוך: *Social Scientist*, no. 141 (February 1985), and no. 151 (December 1985).

בנות מעמד הביניים בעולם הראשון להגדיר את סדר היום שלהן עצמן במונחים של בעיות נשיות (או פמיניסטיות) אוניברסליות.<sup>68</sup> מחולשה אסטרטגית זו בטיפול בנושא הכוח, אני עוברת עתה לדיון בהתנגדות ולקושי המתעורר נוכח האופן שבו כותבים משווים לנגד עיניהם ומסווגים שדות פעילות – פוליטי, כלכלי, תרבותי-סימבולי. על הפרויקט נמתחה ביקורת, הן מבחוץ הן מבפנים, על כך שהכותבים מתעכבים יתר על המידה על רגעים של התנגדות ומרד גלויים.<sup>69</sup> נטייה זו נובעת, כמובן, מההתעקשות על עניין הסוכנות: הדרישה להציג הוכחה ניצחת לרצונו החופשי של הכפיף ולכוח ההגדרה העצמית שלו. כתוצאה מכך, כפי שהוסכם בין המבקרים, היתה התמקדות מעטה בלבד בפן ההמשכיות בתרבות הכפיפים. החריג הראוי לציון הוא מחקר של גיאן פאנדיי על העיר מובאֶרְקְפּוּר (Mubarakpur) במזרח אוטר פְּרָאֶדֶש, מנקודת מבטם של שני כרוניקנים שונים מאוד זה מזה: אורג מן השורה, עבדול מג'יד, וכן למשפחת זַמִּינְדָאָרִים (בעלי קרקעות) מקומית, עלי חסן. פאנדיי משתמש בהשוואה לא רק כדי להראות את ההבדלים בין מה שהתאורים הללו והנרטיבים של הרישומים הרשמיים זיהו כ'אירועים', אלא גם כדי לשפוך אור על המשותף לנציגים הללו של מגזרים שונים מאוד בחברה המסלמית. הדבר המעניין ביותר העולה משתי נקודות המבט הוא שאף שמחבריהם ניחנו בתחושה חזקה של השתייכות לקהילה,

תודעת הקהילה הזאת היתה מטושטשת, בהיותה מקיפה את האחוה הדתית, המעמד, הקסבה והמוֹהָאֵלָה [רובע] בעת ובעונה אחת. כאן, כמו בתיאורו של עלי חסן, הגבולות זזים כל הזמן. קשה לתרגם את התודעה הזאת למונחים שקל להבינם במדעי החברה של ימינו – מְסִלְמִי/הינְדִי, בן מעמד הפועלים/אדם שהכנסותיו אינן ממשלח יד, עירוני/כפרי – או אף לטעון שהקשר מסוים יעורר בהכרח סולידריות מסוימת. ברור, לעומת זאת, שעלי חסן אינו טרוד כלל ועיקר בבעיות המבלבלות את החוקר המודרני בשעה שהוא מדלג מתפיסה אחת של הקולקטיב לאחרת לאורך שמונים ותשעה העמודים של חיבורו.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, p. 86.

<sup>69</sup> Sumit Sarkar, 'The Conditions and Nature of Subaltern Militancy', pp. 273-274. ראו למשל.

<sup>70</sup> Gyan Pandey, '“Encounters and calamities”: The History of a North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century', *SS* III, 1984, p. 269.

התייחסותו של פֶאנְדֵי לנטייה הרגילה של מדעי החברה הקונבנציונליים לדיכויטומיה, ולנטייתם להסתיר את הטשטוש ואת המקריות האמיתיים של הזהויות הקבועות, שאנו בחיפוש תמידי אחריהן, מסכה את תשומת לבנו לעוד שאלה דוחקת לגבי הטיפול של הכותבים בהמשכיות תרבותית: שאלת הסיווגים בין השדות שהזכרנו לעיל. מתחת למגוון העצום בחומר האמפירי שעליו מסתמכים הכותבים, לעתים קרובות מאוד מסתמן מודל פרשני בסיסי די דומה: מסורת ארוכה של עושק, או שינוי קצר טווח יותר בסדרים הכלכליים, המעוררים התנגדות ומרד. התנגדות זאת מתבטאת בקריאת תגר על סמכותם של בעלי הקרקעות ושל סוכני המדינה, בניכוסם או בהריסתם של הסמלים והכלים המייצגים סמכות זאת. תגובה זו, שהמורדים יוזמים ומוציאים אל הפועל באופן עצמאי, יונקת מתרבות המקור של המורדים את ערכיה, את סמליה ואת דרכי התארגנותה. זהו הטיעון הבסיסי, אף שהוא מוצג כאן בצורה קריקטוריסטית, כמובן. המגבלה העיקרית של מודל כזה, שהוא במידה רבה תוצר של הידרשות בלתי־זהירה לסוגיות הסובייקטיביות והסוכנות, טמונה בכישלוננו לעקור סיווגים מוכרים של פעילות – כלכלית, פוליטית ותרבותית – מתפקידיהם המוכרים והמוערכים. תפקידים אלה, בהתעקשותם על הבחנה ברורה בין החומרי לרעיוני, בין האינסטרומנטלי לסמלי, היו בעצמם בני ברית אימתניים של ההיסטוריוגרפיה של האליטות בבואה לשלול משמעות פוליטית מטווח שלם של פעילות כפיפים. בדברי ביקורת אלו, אינני רוצה כהוא זה לרמוז שהכותבים עצמם חסרים מודעות מעין זאת לממד הפוליטי; אדרבה, מודעות כזאת היא אחד מסימני ההיכר של הפרויקט. יתרה מזאת, המסות מגלות רגישות רבה מאוד לשימוש בסמלים, בין אם על ידי שלילתם בין אם בניכוסם, כחלק בלתי־נפרד מן המעשה הפוליטי. כבר הזכרנו את טיפולו של רַנְגִיט גוהה בנושאים אלה. מחקרו של דיוויד הרדימן (Hardiman) על החתירה לטוהר ולניקיון שאפיינה את תנועת הֶדְבִי (Devi) בדרום גוֹג'ראַת (Gujarat) גם הוא מופתי בהקשר זה. הרדימן, הדוחה את הקטגוריות הדה־פוליטיות של סנסקריטיזציה והחייאה מחדש, מבהיר שהכמיהה לסמלי השלטון הללו היתה כמיהה לכוח עצמו: 'הערכים שזכו לאישורם של בני האֶדִיבְסִי היו אלה של המעמדות שריכזו בידיהם כוח פוליטי. כאשר פעלו כפי שפעלו, הראו בני האדיבסי כי הם מבינים את הקשר בין ערכים לכוח, שכן ערכים אוצרים בקרבם את מרכיב הכוח המאפשר למעמדות השליטים להטיל את מרותם על מעמדות נחותים מהם, תוך שימוש מזערי בכוח הזרוע'.<sup>71</sup>

David Hardiman, 'Adivasi Assertion in South Gujarat: the Devi Movement of 1922- 71 3', *SS III*, 1984, p. 217.

ברם, הנקודה היא שכאשר מדובר בהתנגדות, המודל שתיארתי לעיל מגביל את יכולתנו לשלב בחומר שלנו את המודעות לכך ששדות פעילות המחולקים בתפיסה הרווחת לאינסטרומנטליים ולסימבוליים מהולים זה בזה במציאות. טניקה סְרְקָאר הסבה את תשומת הלב לכך שאנו צריכים 'להיות מסוגלים להסביר את מנטליות הקבלה ואת מנטליות הכניעה, הנותרות חזקות לפחות כמו התנגדות של כפיפים, אם לא הרבה יותר'.<sup>72</sup> אין ספק שהדבר נכון, אך אין זה נכון שלאחר שמיצינו את המרידות הגלויות והאלימות של הכפיף כל שנותר לנו הוא לתעד את כניעתו. כל הבעייתיות של המודל טמונה בנטייתו להתעלם מאסטרטגיות ומניסיונות התנגדות שאינם לובשים את הצורה הזכרית של התקוממות נמרצת על ידי סובייקט-סוכן מן הסוג שהמודל נטה לקדש בתוכו. כדי להוכיח את הנקודה, הבה נתבונן בניסיונותיו של נ"ק צ'אנדרה להבין מדוע נרשמה מחאה כה חלשה בקרב פועלים חקלאיים בבורְדוואן, למרות עליבות התנאים שלהם. המחאה שהוא מחפש היא מסוג 'פוליטי' קונבנציונלי מאוד, כזאת שיש בה כוח עבודה מאורגן, ניסיון נמרץ להתגייסות פוליטית, מכה ישירה נגד היד האחת שעושים בעל הקרקעות והמדינה. ברם, בטקסט שלו עצמו ניתן למצוא עדות להתנגדות מהסוג שהסיווג המרומוז והאינסטרומנטלי של השדות נוטה להתעלם ממנה. היא נמצאת בהתעקשות של הפועל לאכול בביתו שלו, כפי שכבר ציינו, אך גם בתיאור נפלא של האסטרטגיות שנוקטים הפועל ואשתו כדי להתנגד למוסר העבודה שהקיסאן המקומי והעובד הסוציאלי האיצו בהם לנהוג על פיו:

פועל מקומי, לדבריו, הוא בלתי-יעיל למדי ומנסה לקחת לעצמו הפסקות בתירוץ כזה או אחר. באמצע הבוקר הוא רוצה הפסקה של בין 35 ל-40 דקות כדי לעשן בניחותא כמה בידים [סיגריות מקומיות] או להסתלק לשתות מים. גם כאשר מספקים לו את שניהם בשדה, יכולה אשתו להופיע בתואנה שהוא חייב לטפל בעניין דחוף כלשהו בבית. פיקוח תמידי נדרש כדי להבטיח כי יעבוד כראוי. נוסף על כך, עוד לא נקפה שעה מאז שיצא לעבודה, ואשתו מופיעה, כמעט יום-יום, בבית המאליק (malik) לתבוע את השכר היומי בעין עבור בעלה. היא מחכה ומחכה וממשיכה לנדנד עד שהיא מקבלת אותו,

Tanika Sarkar, 'Jitu Santal's Movement in Malda', p. 153. 72

שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות

על אפה ועל חמתה של אשת המאליק. ברגע שקיבלה את האורז,  
רצה אשתו של הפועל לשדה כדי להודיע זאת לבעלה, המאט בשלב  
זה את קצב עבודתו. יש והבעל הולך הביתה בסביבות עשר בבוקר  
כדי לברר אם אשתו קיבלה את האורז.<sup>73</sup>

נדמה כי אנו עוברים כאן, ללא ספק, לצורות התנגדות מתונות באופן קיצוני,  
הגלומות במעשים יומיומיים קטנים, בשדות המנותקים לכאורה מן השדה הפוליטי  
במובנו המקובל וכפי שהוא מוצג – למרבה הצער, ובטוחני שלא במתכוון – במודל  
המוזכר לעיל. אך גם התנגדות כזאת מהווה, בדרכה שלה, שורה של שלילות,  
דחייה של צורות התנהגות מקובלות, גם אם הדבר נעשה במסגרת של כפייה שאינה  
נתונה כשלעצמה להתקפה ישירה. יתר על כן, אסור לנו לאפשר לרצון לראות  
קריאות תגר ישירות או אלימות על תבנית השליטה הבסיסית להוביל אותנו להנחה  
שקריאות תגר כאלה תהיינה תמיד האמצעי האפקטיבי ביותר לקעקע אותה. כמו  
כן אל לנו לייחס חשיבות לקטגוריות של התנגדות על פי אמת מידה קבועה מראש,  
המתייחסת למידת היותן מרהיבות ומוצלחות. שכן, כפי שז'אן קומרוף (Comaroff)  
ציין לגבי חיי שבט במסגרת סדר פוליטי אחר, המתאפיין גם הוא בדרגה גבוהה  
של כפייה: 'אם נגביל את הבחינה ההיסטורית שלנו להצלחת מהפכות, הרי שנבטל  
את הפעילות החברתית האנושית העצומה המתבצעת בקנה מידה צנוע יותר. אנחנו  
גם מתחמקים, על ידי חשיבה טלאולוגית, מן הסוגיות האמיתיות הנותרות בעינינו  
סביב השאלה מה הם הכוחות המניעים שינוי בהיסטוריה.'<sup>74</sup>

לפיכך, אילו שאלנו אם ההתמקדות בסובייקט-סוכן ובהתנסותו אפשרה  
לסדרה לתרום בדרך שיטתית או קולקטיבית כלשהי להבנת אופן פעולתו של הכוח  
על מושאיו בדרום אסיה הקולוניאלית, התשובה תהיה במידה רבה שלילית, למרות  
שפע התובנות הנקודתיות שמסות רבות מכילות. ברי שאין כל ניסיון מתואם לבנות  
תאוריה של שליטה כהגמוניה, כפי שהיה ניתן לצפות לאור ההתייחסות לגרמשי,<sup>75</sup>  
ובמובן זה דומני שהמבקרים סוניט צ'ופרה (Suneet Chopra) וג'ביד אלאם  
(Javeed Alam) קולעים למטרה בהבחנתם שהסדרה כלל לא הפכה להיות פרויקט

73 N. K. Chandra, 'Agricultural Workers in Burdwan', *SS II*, 1983, p. 250.

74 Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People* (University of Chicago Press, 1985), p. 261.

75 ראו את מאמרי הביקורת שלהם בתוך: *Social Scientist*, no. 111, August 1982, and no. 117, February 1983.

גרמשיאני. אם יש לכך סיבה מחוץ לכוונות הכותבים, סביר מאוד להניח שהיא נעוצה בגלישה המשותפת שזיהיתי לעיל לעבר שימוש בדיכטומיה עצמה כדי להעמיד מסגרת מוכנה אך גסה ליישום חברתי ישיר. מושגי הכוח שפותחו במסגרת הסדרה עצמה מקוטעים ומנותקים במידת מה. ברצוני להתייחס כאן לשניים מהם. הראשון הוא המושג 'אופני כוח' של פארטהא צ'אטרג', שאותו הוא מפתח בשתי המסות שלו על האיכרים הבנגאליים. מושג זה מוסבר באופן המפורט ביותר סביב הרעיון של אופן הכוח ה'איכרי-קהילתי', ומוצע כאמצעי לבניית תאוריה על 'הרובד הפוליטי' בתוך מבנה חברתי או, יותר נכון, במעבר מאופן ייצור אחד לאחר. צ'אטרג' מציין במפורש את חובו לאלתוסר בהקשר זה.<sup>76</sup> הרעיון של 'אופני כוח' היה שנוי במחלוקת נרחבת ועודנו, כדברי צ'אטרג', מושג מופשט בעבודתו. אי לכך, לא אוסיף לדון בו, ואסתפק בשתי הערות בלבד. הראשונה היא שהוא מחזיר אותנו ביתר שאת לעולם בעל מבנה לא-אישי המגדיר זהות מבחון. כיוון שצ'אטרג' חוזר לאנטי-הומניזם של אלתוסר, היינו יוצאים נשכרים לו היה מזכה אותנו בדיון ציבורי גלוי בהשגות שלו על האסטרטגיה ההומניסטית של הפרויקט בכללותו. ההערה השנייה, כפי שצינתי לעיל, היא שלעתים קרובות מאוד ניצבת בפנינו כמכשול ההנחה שביכולתנו לזהות בנקל שדות או, בניסוחו של אלתוסר, 'רבדים' אוטונומיים או 'אוטונומיים יחסית': הכלכלי, הפוליטי והאידיאולוגי-תרבותי. הנחה זו בדיוק מפריעה לנו להבין כיצד כוח יוצא אל הפועל: כמשחק בין כוחות שכל העת נע לרוחב ניסיונותינו לקבוע שדות פעילות עקביים ופורץ דרכם. אכן, מאמצים אלה דומים באופן מביך לחלוקה הקונבנציונלית בין פוליטיקה לתרבות, בין האינסטרומנטלי לסמלי, הפועלת בחברה בכללותה ובהיסטוריוגרפיה של האליטות כדי לטשטש את הניידות האמיתית של הכוח.

מושג הכוח השני המשמש בסדרה הוא מושג הידע, המקבל שדה של מבנה ואפשרות בצורת שיח. זהו מושג המזוהה בעיקר עם פוקו, כמובן. היינו מצפים מן הכותבים למודעות גבוהה לכוחם הפוטנציאלי של שיחים על מושאי מחקריהם, לאור העובדה שמטרתם העיקרית היא לפרק את השיח המתבטא בהיסטוריוגרפיה ובטקסטים שייצר הקולוניאליזם. ברם, קיימת כאן בעיה שלדעתי אינה זוכה

Partha Chatterjee, 'Modes of power: Some Clarifications', *Social Scientist*, no. 141 76 (February 1985), pp. 56-57. ראו גם את הצדעתו לאלתוסר, במבוא שכתב לחיבורו שלו עצמו: *Bengal 1920-1947: The Land Question*, CSSSH Monograph (Calcutta, 1985), pp. xxviii-xxxv.

לתשומת לב מספקת בחלק ניכר מן העיסוק התאורטי העכשווי בכוחו של השיח, ושאינה באה על פתרונה במסות הדנות בו כאן. הבעיה גלומה בתיאור התהליך שבאמצעותו ידע מובנה, המקבל לגיטימציה ושדה משלו לפעולתו במסגרת השיח, פועל על מושאיו, קרי ה'סובייקטים' הנמצאים בתחום סמכותו. במסגרת הגישה הניתוחית הזאת מתייחסים תדיר לטווח דומה מאוד של תופעות ושל תהליכים המסווגים באופן קונבנציונלי יותר תחת הכותרת אידאולוגיה. בעוד שיתרונה הגדול של תפיסת פוקו הוא הדגש המושם בה על הצורות החומריות והמוסדיות הממלאות את השיח, היא חסרה את המנגנון של התפיסה הראשונה, שחוק ככל שיהיה, שיספק תאוריה או הסבר לאופן שבו השפעותיו של השיח פועלות על מושאיו. כמובן, כמעט כל הדיונים בשאלת השיח בתקופתנו מדגישים שהוא כופה סביבה טוטלית, מוסדית וגם אינטלקטואלית ואינפורמטיבית, שלשלטונה המוחלט אין לסובייקטים שלו ברירה אלא לציית. בכך טמון הרושם שהוא מקרין בדבר כוחו ההסברי הרב. הכוח הקולוניאלי שואב לפיכך את חוזקו משני מקורות: מהיכולת החומרית לכפות מרות, שהוא מביא עמו בצבאותיו, ומהשיחים האוריינטליסטיים של צבאו השני, צבא הצללים של חוקרי הטקסטים, הבלשנים, ההיסטוריונים, האנתרופולוגים וכיוצא באלה. אין להטיל ספק ביכולתו של כוח קולוניאלי לתת ביטוי חומרי למאמציו לבנות ולספק שדות לידע על ידי הקמת תשתית מוסדית חזקה, כמתועד בעבודתו הקלאסית של אדוארד סעיד. הבעיה בטיעון, בשימוש הנפוץ יותר, היא נטייתו להניח כי יש לשיחים קיום עוד לפני התערבותם של אלה האמורים להיכלל בתחום סמכותם, ולפיכך השיחים אינם מוכתמים על ידיהם. אדרבה, השיחים של הקולוניאליזם התהוו כניסיונות ליצור שדות ידע מתוך מאבק בין שלושה צדדים לפחות: המלומד האוריינטליסט, האינפורמנט המקומי המצליח לשכנע את האוריינטליסט בכשירותו לייצג, והאחרים מקרב האוכלוסייה המקומית שנבצר מהם לעשות כן, אך הם מודעים עד כאב לעמדת הנחיתות הפוטנציאלית שהם עשויים להיות נתונים בה במסגרת כל מבנה פוליטי עתידי שיוקם תחת המעצמה הקולוניאלית. מאבק זה היה זירה לא רק לפולמוס פרשני, אלא גם לייצוגים מסולפים ולמניפולציות. הסיווגים הכלי-כולים כביכול של האוריינטליסט נחשפו בזירה זאת לפגיעתן של בנייה לא נכונה במתכוון ולהטייתם לשימושים שהוא לא התכוון אליהם כלל, בדיוק משום שהוכנסו בהם הפרשנויות והמטרות הפוליטיות של האינפורמנטים המקומיים. המודעות להדדיות במובן של מאבק ומחלוקת, ולא במובן של תרומה משותפת, נעדרת מחלק ניכר מן הדיון העכשווי בשיחים, דיון המניח שדי היה בהכרזה על שדות ידע חדשים כדי לזכות בצייתנות

אילמת מאלה שהללו התיימרו לדעת. למעשה, היעדר זה של כל בחינה של נושא הברזומניות והמאבק הוא האחראי לביקורת השכיחה ביותר הנמתחת על תפיסתו של פוקו עצמו, לאמור שהיא אינה מותירה כל מקום או פתח להתנגדות למסנת הצפופה של כוחו המשמעותי והמנרמל של הידע.<sup>77</sup> היעדר כל בחינה כזאת מפתיע עוד יותר נוכח הדגש של פוקו עצמו על ההדדיות, על האפשרות הקיימת תמיד להתהפכות היוצרות במשחק הכוח בין סוכנים.

סוגיה זו אינה מוארת כל כך במחקרו של ברנארד כוהן (Cohn), שנעשה בתוך מסגרת פוקויאנית מוצהרת, על ה'פלישה למרחב אפיסטמולוגי' שהתחוללה במסגרת המאמץ האוריינטליסטי לבנות ידע על אודות החוק, השפה והמסורות הטקסטואליות בהודו.<sup>78</sup> המסה של קוהן מכילה תיעוד מרשים ביותר של מאמצי הליקוט והפירוש שהושקעו במסגרת זו, וכן תיאור מצחיק להפליא של הניסיונות האירופיים להתחמש ברסיסים של שפת המקום, שיהיו חדים דיים כדי לאפשר ניתוח פסקני של העולם הרך ועם זאת בוגדני של נותני השירות ופשוטי העם ההודיים. נדמה לי, עם זאת, כי היא כתובה ביראת כבוד רבה מדי כלפי המסגרת הפוקויאנית שלה עצמה, בהנחה שלה שאנו יכולים לזהות שיח במצבו הטרומי, לפני שהוטבע בו חותמם של אלה שכוחו מופעל עליהם. כוהן קובע בסיום מחקרו כי ההודים, אשר 'נשאבו יותר ויותר אל תוך התהליך שחולל תמורה במסורות ובצורות החשיבה שלהם', היו 'רחוקים מלמלא תפקיד סביל'; אך 'תיאור ההשפעה המצטברת של תוצאות חמישים השנים הראשונות של אובייקטיפיקציה ושל ארגון מחדש על ידי החלת שיטות מחקר אירופיות על המחשבה והתרבות ההודיות הוא מחוץ לתחום עיסוקה של מסה זו'.<sup>79</sup>

לעומת זאת, המאבק וההדדיות הללו סביב בניית הידע עומדים במוקד מחקרו של דיפּש צ'קְרֶבְאָרְטִי על הקשר שבין ייצור טקסטים קולוניאליים – במקרה זה, הרישומים של מפעלי היוטה של כלכותה לגבי פועליהם – לבין תכניהם. צ'קרבארטי מתייחס לקביעה של פוקו שבעל הסמכות (כאן מדובר בממשלת הודו ובבעלי

77 ראו למשל Mark Poster, *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information* (Polity Press, Cambridge, 1984), pp. 111-115; Mark Philp, 'Michel Foucault', in Q. Skinner, (ed.) *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge University Press 1985), p. 79

78 Bernard S. Cohn, 'The Command of Language and the Language of Command', *SS IV*, 1985, p. 283.

79 שם, עמ' 329.



המפעלים הקפיטליסטים) 'פעל על ידי גיבוש "גוף ידע" על אודות הנתינים שלו'.<sup>80</sup> ואולם בשעה שהוא בוחן את החללים הריקים ואת אי-הדיוקים הסימפטומטיים בידע שנבנה ביומנים המכילים מידע על פועלים ועל שעות עבודתם ובדוחות על תנאי דוור, בריאות וחינוך, הממצא הבולט ביותר, למעשה, הוא אוזלת היד של ממשלת הודו ושל הקפיטליסטים עצמם – שבאה לידי ביטוי בדרכים שונות – בכל הנוגע לייצור תיעוד שמושאי הידע שלו יכבדו את סיווגיו ואת כוונתו המובנית. כך, נותרו בעליהם של מפעלי היוטה במידה רבה בלתי-קשובים לשאיפת הממשלה לצבור מידע בסדר גודל דומה לתיעוד המפורט שהיה קיים לגבי פועל התעשייה האנגלי, כיוון שאופיו הפרימיטיבי של תהליך הייצור הצריך אספקה בלתי-פוסקת של כוח אדם, להבדיל מכוח עבודה יציב ומאומן שבריאותו וצורכי הדוור שלו היו עשויים לעורר התייחסות תכליתית יותר.<sup>81</sup> הקפיטליסטים, מצד אחר, ניצבו מול תסכול מתמשך נוכח 'חוסר האמינות' ואי-הדיוק התמידיים של המידע שנאסף בתוך המפעלים, במיוחד ביומניהם, אשר נבעו, כפי שצ'קרבארטי מתאר, מכך שהסרדארים (sardars), שהיו מופקדים על אחזקת היומנים, התבססו על תפיסות טרום-קפיטליסטיות של סמכות וקהילה ביחסיהם עם כוח העבודה, תפיסות שלא עלו בקנה אחד עם אמות המידה הבורגניות של לגאליות, חוקי מפעל וכללי שירות.<sup>82</sup> יצירת ההקשר הזה ממקמת את החיפוש הקולוניאלי אחר ידע בתוך תהליך התוחם אותו ומציב לו תנאים. תהליך זה כולל לא רק את ניסיונותיו של המנהלן להשיג שליטה באמצעות ידע, אלא גם ייצור חומרי וכן את המגבלות לשליטה כזאת ואת ההתנגדויות לה המתגבשות בעשייה של האובייקטים המיוחלים. נחזור עתה לנושאים ולשאלות הרחבים יותר העומדים לדיון, ונציין שבעוד שאסטרטגיית השיקום הננקטת בסדרת הכפיפים מרשימה בפוריותה במובנים מסוימים, הרי שבאחרים, בפרט בתחום המפתח של כוח והתנגדות, התוצאה נטתה לשיתוק תאורטי איטי. האם לפנינו אפוא עוד אירוניה של ההיסטוריה, בבחינת אישוש כפול לכוחות הסיפוח של השיח השליט, שכמו הכפיף עצמו, מי ששמו לעצמם למטרה לשקם את נוכחותו מוצאים את עצמם בסופו של דבר שואלים את כליו של השיח האמור, כלים שכל תרומתם היא לשכפל את הסובייקטיזציה

Dipesh Chakrabarty, 'Conditions for Knowledge of Working-Class conditions', p. 80  
262.

81 שם, עמ' 289-291.

82 שם, עמ' 310-294.

הראשונה שהם עושים בתחומי התאוריה הביקורתית? אם אמנם כך הדבר, עלינו בוודאי להסס לפני שנקבל את טענתה של ג'יאָטְרִי צ'קְרַבְרְטִי סְפִיבַּאק, שהאסטרטגיה של פרויקט הכפיים 'ראויה אולי להיכתב מחדש כאסטרטגיה עבור תקופתנו בכך שהיא תובעת עמדת סובייקט חיובית עבור הכפיה'.<sup>83</sup> אף על פי כן, זוהי השאלה המכרעת שהכותבים העלו עבורנו: איזו צורה עשויה נוכחות הכפיה ללוש, אם לא את צורת הסובייקט-סוכן האוטונומי.

בדברנו על נוכחות הכפיה אנחנו מתכוונים, כמובן, בראש ובראשונה לנוכחות שיש בה מן ההתנגדות: נוכחות המתחמקת מהיטמעות בהגמוני ומסרבת לה, ובכך מכשירה עבורנו את הקרקע לדחיית התעקשותה של ההיסטוריוגרפיה של האליטות על כך שרק ההגמוני עצמו מתקיים באמת בתוך הסדר החברתי. השאלה שלנו צריכה לפיכך להיות, בחלקה, לאיזה סוג של נוכחות, של עשייה, נוכל לקרוא 'מתנגדת': מהי הדמות המתאימה ביותר שלתוכה נוכל ליצוק אותה, שתשקף את זרותה הבסיסית אך גם תציג אותה בצורה המראה כי לפחות חלק מסוים מן הנוכחות הזאת ניצב מחוץ למבנים של השיח השליט וחומק מאחיזתם באופן זמני. נציין כי אנו מעורבים כאן בשני פרויקטים מקבילים, שמתח לא מבוטל שורר ביניהם, מתח המעלה באופן הדוחק ביותר את המעמד הפוליטי של העשייה ההיסטורית שלנו. כפי שהכותבים עצמם מבהירים כל הזמן, הפרויקט שלהם הוא פוליטי, כמו הסוגות השונות בהיסטוריוגרפיה של האליטות – כל אחת בדרכה שלה. ברם, מסקנה כשל רַנְגִ'יט גוהה, שמאמצינו יכולים לעלות בקנה אחד עם מאבקי המנושלים ולהזין אותם ישירות על ידי פענוחם, נראית לי כטעות יסודית בהבנה.<sup>84</sup> אפשר שנרצה בכל מאודנו לחזות בשחרורם מקיום בשוליים ובמחסור ולעשות כמיטב יכולתנו להעניק לתובנות שלנו צורה שתוכל לשמש אותם, אך אם נשאל את עצמנו מדוע בעצם אנחנו תוקפים את השיחים השליטים של ההיסטוריוגרפיה, מדוע אנו שואפים למצוא נוכחות מתנגדת שלא רוקנה או הוכחה על ידי ההגמוני, ניאלץ להודות שאנו עושים זאת מתוך כוונה לְדַמּוֹת תחום של חופש שבו נוכל אנו עצמנו לומר את דברנו. אין פירוש הדבר שהפרויקט שלנו הופך בכך לפרויקט פרטי ואנוכי גרידא. רק על ידי ביסוס תחום כזה נוכל לחשוב על העשייה שלנו כתורמת לתובנה ולהבהרה. סדר היום הפוליטי שלנו בנוי, לפיכך,

Gayatri Chakravorty Spivak, 'Discussion: Subaltern Studies: Deconstructing 83  
Historiography', *SS IV*, 1985, p. 345.

Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, pp. 336-337. 84

בשונה מזה של הכפיף. יש בו סתירה, אך בנסיבות אלה ניטיב לעשות אם נותר אותה על כנה, כפי שגוהה אכן עושה במקרים רבים אחרים. מי שמחפש דרכים לצאת מן הסתירה, בחזרה אל תחומי המוחלט, בין אם בדמות המבקר הפוסט-סטרוקטורליסטי בין אם בדמות ההיסטוריון המגויס, ימצא עצמו מחזק את המיתוס שלפיו עמדת סובייקט חסרת פניות כזאת היא בגדר אפשרות. סתירה זו, המכילה יומרה של המקצוע שקשה מאוד להימנע ממנה, היא שמביאה לכך שרצוננו למצוא נוכחות מתנגדת והצורך לשמר זרות ושוני בדמות הכפיף תמיד יתנגשו, ולא ישאפו להתלכד – כפי שאנו עשויים לחשוב. זאת ועוד, רק הקפדה יתרה על המתח הזה תמנע מאתנו לגלוש למה שבודריאר תיאר כתביעה האובססיבית של התרבות הפוליטית שלנו – מתן במה לכפיף להשמיע את קולו, אך פירושו לפי שמיעתנו אנו.

הבה נשוב, אם כן, לקטגוריה של הסובייקט-סוכן האוטונומי, שאליה השיח של ההומניזם הליברלי מזמין אותנו להיכנס, בדמות אותו תחום כביכול של החופש ושל האוניברסלי, שהמנושלים בחברות שלנו הודרו ממנו, ושהשבתם אליו תסמן את קץ הקיפוח. רעיון האינדיווידואל היוצר ומגדיר את עצמו, שתבונתו מעוגנת בתודעתו הריבונית, הגיע לשיא פריחתו, לטענת מישל פוקו, במהלך תקופת ההשכלה האירופית במאה השמונה-עשרה. באותה תקופה הגיע לשיאו עוד תהליך מכריע בהתפתחות המדינה המודרנית: ההפרדה הרעיונית של 'החברה האזרחית' מן המדינה. החברה האזרחית היא תחומם של אינטרסים פרטיים באופן כללי – המשפחה, הכנסייה, מוסדות הלימוד, האיגודים המקצועיים, אמצעי התקשורת וחיי התרבות, מוסדות אזרחיים; תחום שבו יכול הפרט לממש את זכויותיו ואת חירויותיו, משוחרר מסמכותה המיידית של המדינה, שהלגיטימיות שלה עצמה נובעת מכך שהיא מכבדת זכויות וחירויות אלו ומגינה עליהן. תרומתו הייחודית של גרמשי לתאוריה הפוליטית היתה בניסיונו למפות כיצד נדבק הביניים הזה בין התשתית למבנה העל, ולא המוסדות המזוהים באופן רשמי עם המדינה עצמה, מספק את הקרקע שבה מתחרים מעמדות על כוח ובה ההגמוניה ממומשת. בחברה שלנו, בגלל כוחה של החברה האזרחית להעניק לגיטימציה, זהו הסמל המבטא בצורה החזקה ביותר, בכל חסינותו, את הישגי המסורת הפוליטית המערבית, ואת מה שמבדיל את הפוליטיקה שלה מזו של העמים המשועבדים עדיין למדינה בצורתה המסורתית, או שרויים עדיין בדוגמה אוטוריטרית.

היכן משתלבת דמותו של הסובייקט-סוכן הריבוני בשדה זה של החברה האזרחית, על מיתוס העצמאות והנייטרליות הפוליטית שלה? בלב לבה, משום

שהוא הדמות המאפנת שלה. למענו באה החברה האזרחית לעולם, כדי לספק את התשתית שעל בסיסה הוא ממש את המאפיינים המרכזיים של ישותו: את חירותו ואת זכויותיו; באינדיווידואליות הייחודית שלו – את אושרו; וחשוב מכול, את העובדה שהוא בעל קיום כפול, שהאחד מתנהל בתחום הפרטי של ביתו ומשפחתו, בתחום ענייניו האישיים והפנאי שלו, והאחר בתחום הציבורי של החברה האזרחית. זו האחרונה הרי אינה משויכת לתחום הפרטי מעצם נבדלותה הגלויה מן המדינה. נהפוך הוא: דווקא בשל כוח השפעתה על המדינה, כמקור הערך והלגיטימיות שלה, הופכים החברה האזרחית, ורווחתם והזנתם של מוסדותיה התרבותיים, הכלכליים והאזרחיים הרבים, למוקד העניין הציבורי במלוא מובן המילה; וגם זה באופן המעניק לפרט, שעשייתו וענייניו גלומים, במלוא הלגיטימיות, במוסדות הללו, קול ציבורי מסוג שונה אך שווה בעצמתו לזה שניתן לו במסגרת המוסדות הפוליטיים הגלויים של המדינה. דומני שאי אפשר להפריז בחשיבות המאפיין הכפול הזה של החברה האזרחית: יכולתה להעניק לגיטימציה פוליטית ומרחב העניין הציבורי והדיון הציבורי שהיא יוצרת בו ברגע שנדמה כי היא מתרחקת מהמסגרות הפוליטיות הרשמיות של המדינה. נוסף על כך, אל לנו להניח שסיווגים אלה שייכים עתה לתחום ההיסטוריה של התאוריה הפוליטית בלבד. די להזכיר את שבחי הביקורת האדירים ואת הדיון שהתעוררו סביב *A Theory of Justice* לג'ון רול (Rawls) מאז פרסומו ב־1971 – חיבור הבנוי סביב תאוריה של חוזה חברתי, של זכויות, חירויות ורציונליות הטבועים באינדיווידואל – כדי להבין את מרכזיותם המתמשכת בתרבות הפוליטית שלנו.<sup>85</sup>

הכפילות הזאת היא שמקנה לדחיקת הכפיף לשוליים את אופיה המיוחד, הנבדל מאופי נישול הנשים, שקודם לכן ניסיתי לטעון להקבלה ביניהם מבחינת בעיות השיקום הניצבות בפניהם. נישול הנשים נעשה, כפי שמבקרים רבים מאוד הבחינו, על ידי הטמעת תחומים נרחבים בקיום הנשי ובסדר היום הנשי בחוג הפרטי של המשפחה והוצאתם משדה התרבות הפוליטית הציבורית בחברה האזרחית. הכפיף נדחק לשוליים בצורה שונה למדי: חלקית בשל אייכולתו ליטול חלק במידה משמעותית במוסדות הציבוריים של החברה האזרחית, על כל סוגי הכוח הייחודיים שהם מעניקים, כתוצאה מעוני, היעדר פנאי ועילגות, אך מעל לכול, ובאופן הנסתר ביותר מעין, בשל יכולתו הדלה עוד יותר, כתוצאה מכך, לחשוף

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.), 1971. 85

את המיתוס המשמר את עצמו של החברה האזרחית.

גם אם סוגי הנישול הללו בנויים אחרת, פתרונום בוודאי יהיה זהה: כניסה אל תחום החברה האזרחית כסובייקט־סוכן ריבוני, וקבלת כל התועלות הנלוות לאופיו הכפול. זוהי, כמובן, אחת היומרות המרכזיות של המדינה המערבית המודרנית בכל התנהלותה בתחום זה: הטענה שעלה בידה לממש ולשמר מרחב כזה של חירות ניטרלית, אך מכשולים שניצבו בדרך מנעו מכל האוכלוסייה להגיע אל מרחב זה. עוד יצוין שיומרה זו נשנית באותה צורה בדיוק ברושם שסוגיות פמיניסטיות, או תחומי עניין אזוריים כגון פרויקט הכפיפים, מייצגים תחומים זנוחים בעיקרון, המעניינים כיום מיעוט ראוי להערכה של היסטוריונים ומבקרים, אך עם זאת תחומים שדי בהחזרתם אל השלם כדי ליישר את ההדורים. נוכל אף לומר שהיא נשנית בהגדרת החברות הקולוניאליות לשעבר עצמן כתחום עניין מיוחד, מצב שיבוא אל קצו עם שיקומן והגעתן לצורה ולתועלות הנכונות של החברה המערבית המודרנית. ברם, כפי שספִּיטְסָאצ'י בְּהַאטְצ'ִי צִיין, אי־אפשר להציע הצעות כאלה מבלי להעמיד בסימן שאלה את המבנה ואת המגבלות של השלם.<sup>86</sup> שכן דמות הסובייקט־סוכן אינה דמות אוניברסלית אלא ספציפית מאוד, שבשל האוטונומיה וההגדרה העצמית שלה לעולם תהיה בהישג ידם של בעלי זכויות היתר בלבד. לא זו בלבד שהיא בלתי־מושגת, היא גם שמה ללעג את המנושלים בכך שהיא נוטעת במוחם את התפיסה שרק מגרעותיהם – חולשתם ככפיפים, קרבתם אל הטבע כנשים, התמכרותם חסרת האונים למסורת אוטוריטרית כחברות קולוניאליות לשעבר – הן שמונעות מהם מעמד של סובייקט־סוכן. נקודת המבט הזאת, מעל לכול, היא שצריכה ללמדנו שהעיסוק בכפיפים, או בנשים, אינו תחום עניין מיוחד. תחת זאת, הם מספקים הן את האמצעים התאורטיים הן את החומר ההיסטורי שדרכם מתאפשר לנו לבחון ולהעמיד בסימן שאלה את החומר שממנו החברה האזרחית קורצה, להבין את אסטרטגיות הכוח הפועלות בדמויות ובדימויים העצמיים החביבים עליה ביותר. לפיכך תיעוד של התנגדות, ותיעוד של הגמוניה שאינה מאמינה בכוחה המוחלט, מתלכדים בסופו של דבר והם שני חלקים של אותה משימה. התנגדות – קרי אותם רגעים שבהם הפרסים והתמריצים של השליטים נדחים, נתפסים כבלתי־מספקים או פשוט נתקלים באי־הבנה נוכח לחצי המחסור החומרי – מובילה אותנו אל תוך המבנים וטקטיקות הניכוס של ההגמוני עצמו, כדי להמחיש הן את אופן פעולתו על מושאו הן את מגבלות כוחו.

ואולם, מה אם ההגמוניה צודקת בהתעקשותה על כוחה המוחלט? מה אם הפרויקט שלנו, הנטוע ביסודו של דבר בשאיפתנו שלנו ליצור מרחב של חופש שבו נוכל לנהל את העשייה שלנו עצמנו, אינו במקומו נוכח יכולתה של ההגמוניה לנכס ולספוח לתוכה כל התנגדות אמיתית? עלינו לבטח להביא בחשבון את הטיעון שלפיו תרבות הגמונית מעצבת ומתווכת התנגדות במידה כזו, שהיא קובעת לה לא רק את מטרותיה, אלא אף נותנת להן גושפנקה עד שהופעתה עשויה להיות אשליה בלבד, המאששת את הדימוי העצמי הליברלי של התרבות ההגמונית עצמה. אם מכחישים שכך הם פני הדברים, מוטב כנראה שלא להסכים עם טענתו של פארט'הא צ'אטרג'י כי 'הקבוצה השלטת, בשלטונה, אינה מאכלת ומכלה את המעמדות הנשלטים, שהרי אז לא היו מתקיימים יחסי כוח, ומכאן שלא היתה מתקיימת שליטה. כדי ששליטה תוכל להתקיים, המעמדות הכפופים חייבים בהכרח לאכלס תחום משלהם, המעניק להם את זהותם, שבו הם יכולים להתקיים כצורה חברתית נפרדת'.<sup>87</sup> הדבר מטעה בדיוק משום שהוא נסמך על המהותנות שהתייחסנו אליה: התפיסה שקיים יסוד בלתי-מתכלה מטבעו בצורת הסובייקטיביות של הכפיף. בדחותנו את הרעיון של הווייה פנימית, אין לנו ברירה אלא להתמודד עם האפשרות שהכפיף עשוי להיות נתון ללחצים אידאולוגיים וחומריים כה כבדים, שהם ממלאים וקונים להם אחיזה מלאה בתודעתו ובעשייתו. ניתן למצוא דופי בטיעון זה, אך מסיבות אחרות. הבעיה טמונה בהנחה שלו, הדומה מאוד לזו שזיהיתי בדיונים בני זמננו בשאלת השיח, שהמונולית של ההגמוניה קודם להתנגדות, שהוא תמיד יספק את התבנית או יקבע את הזירה שבה יהיה על ההתנגדות לפעול, שממנה יצמח כוחה המעצב. הנחה זאת, שנוכל לכנותה תאוריית הגבינה השווייצרית של ההגמוניה על שום הנחתה שהתנגדות יכולה רק להזדחל דרך החורים, היא כשלעצמה מיתוס יסודי, שכן ההגמוניה אינה מגיחה בבשלות מלאה לאוויר העולם כשבעקבותיה באה התנגדות החייבת תמיד לפעול בגדר גבולותיה הנתונים מראש. תחת זאת, עלינו להיזכר בעמידתו של גרמשי עצמו על כך שההגמוני אינו אלא ביטוי של כמה גושים היסטוריים ביכולתו של מעמד בסיסי להפוך לדובר של קבוצות אחרות תחתיו ולבטא את האינטרסים הגלויים שלהן במונחים של האינטרסים שלו עצמו, מתוך מודעותו לכך שהאינטרסים הקבוצתיים שלו עצמו חורגים אל מעבר לתחום הכלכלי גרידא. לדידו של גרמשי, הרגע הספציפי של הפוליטי מתממש בזירה זו בדיוק: באמצעות המאבק – שבו 'פילוסופיות' או 'תפיסות של העולם', כפי שהוא

Partha Chatterjee, 'Peasants, Politics and Historiography', p. 59. 87

מכנה אותן, ממלאות תפקיד חיוני – להפעיל מנהיגות על מגוון קבוצות, ולהתאים לשלטונה את החברה האזרחית ואת המוסדות הפוליטיים הרשמיים של המדינה. כך, כל צורה של ההגמוני נולדת מתוך שונות אינטרסים וזירות התנגדות פוטנציאליות הסודקות ומגבילות אותו בה בשעה שהוא מפעיל את כוחו המאחד.

גם אם ניתן אפוא להניח זירת התנגדות, עדיין עומדת בעינה הבעיה הגדולה יותר כיצד עלינו לאפיין את נוכחותה. ישנן הרבה תשובות אפשריות לשאלה זו, המסתכמת בלא פחות מניסיון לגבש תפיסה של נוכחות וסוכנות מחוץ לקטגוריות המקובלות של מדעי החברה הקונבנציונליים שלנו. זכינו לקצה חוט רב ערך בעבודתם של כמה מן הכותבים, בדגשים שלהם על טבעה הבלתי־מוחלט ואפילו – ובעצם בעיקר – המלאכותי של עמדת הסובייקט הקבועה ביותר לכאורה. אני עצמי הייתי מדגישה עוד כי בעצם הדיכוטומיה בין שליטה להתנגדות, כפי שאנו תופסים אותה כיום, ניכרים כל הסימנים של השיח השליט, בעמידתו על כך שההתנגדות צריכה ללבוש את הצורה הגברית של מתקפה מכוונת ואלימה. בדחותנו זאת, עלינו לחפש התנגדויות מסוג שונה: כאלה המפורזות בשדות שאינם מזוהים אצלנו בדרך כלל עם הפוליטי; המקופלות לפעמים בבריחה מנורמות או באי־כיבודן של אמות מידה שליטות של מצפון ואחריות; הנמצאות לפעמים במאמץ הקדחתני ליישב במישור רעיוני או מטפיזי את הסתירות שבקיום הכפיף, מבלי להידרש למקור שלהן; לפעמים במה שנראה רק כהבדל תרבותי. מזווית זו, גם התרחקות מן המבנים המעניקים לגיטימציה לפוליטי או פשוט אדישות כלפיהם, על דרישתם להכרה בערכים ובמשמעויות שהם מייצרים בלי הרף, יכולות להתפרש כסוג של התנגדות. כפי שבודריאר מציין, 'אפשר בהחלט שחיים רגילים, בני אדם במלוא הבנליות שלהם, אינם הצד הזניח של ההיסטוריה – יותר מכך, אפשר בהחלט שהתכנסות אל התחום הפרטי תהיה התרסה ישירה כנגד הפוליטי, צורת התנגדות פעילה למניפולציה פוליטית'.<sup>88</sup> מדובר, אם כן, בצורות התנגדות 'נשיות' יותר מגבריות, כמו אלה של הפועל ואשתו אצל צ'אנדרה; כאלה שנתפסות רק למחצה כ'התנגדות', אך אינן מתקבלות, מצד אחר, כעניינים של אשמה אישית וכישלון אישי.

בעומדנו על האפשרות לכלול כך מה שעשוי להצטייר כתכונות ייחודיות, פסיביות ואף אדישות, אין כל כוונה לעורר את חמתם של מי שמתעקשים לטעון

בצדק שהכפיף ניחן במודעות חדה לפוליטי. הדבר בא רק לציין שזה מסמן את נקודת ההתנגשות בין הפרויקט הפוליטי שלנו לשונות היסודית של הכפיף, שעשויה לשקף את מודעותו לפוליטי בצורות הזרות לנו או אף עוינות אותנו. יתר על כן, עלינו להטעים שדגש מן הסוג הזה אינו דן את הכפיף לאור דמדומים של הבנה קלושה ושל מאמץ קלוש עוד יותר מחוץ לרגעי ההרואיזם המהפכני שלו. אחת הטעויות היסודיות ביותר בהבנת הסובייקט-סוכן האוטונומי היא לחשוב שלעשייתו הגברית, כמשתמע מן המונח, יש מונופול על ההרואי, שמאמץ והקרבה אינם מצויים אלא בזירות האמיתיות, לתפיסתו, של המאבק הפוליטי. כפי שהעיר ריימונד ויליאמס (Williams): 'עובדה היא לגבי אופני השליטה, שהם בוחרים מתוך קשת העשייה האנושית ולפיכך מוציאים מכלל אפשרות את הקשת כמכלול שלם. מה שהם מוציאים מכלל אפשרות עשוי להיראות לעתים קרובות כשייך לתחום האישי או הפרטי, הטבעי או אף המטפיזי. אכן, מונח זה או אחר מבין אלה משמש עבורם בדרך כלל כתווית לתיאור התחום שהוצא מכלל אפשרות, מאחר שמה שבעל השליטה הפקיע לעצמו למעשה הוא ההגדרה השלטת של החברתי.'<sup>89</sup> ביכולתנו להבין ולמחות על ההפקעה הזאת על ידי כך שנציין את הרמה הבסיסית ביותר והכי פחות נראית לעין של פעולתה: העובדה שגם את טווח העשייה האנושית החורגת מן הנורמה היא מסווגת, על ידי הגושפנקות שהיא מעניקה להתנגדויות, על פי הערכים האוניברסליים לכאורה של מאמץ, אומץ לב וקורבן. אף שיש כאן שתי משימות נפרדות ברמה מסוימת - האחת לערער על ההגדרה הזאת, על הדמות השלטת בה והאשליה שלה שיוצרות מיסטיפיקציה, והאחרת להוציא את העיסוק בכפיפים מחוץ לתחום העניין המיוחד - הן בוודאי מתלכדות בהווה כדי לספק שדה מחקר בר זיהוי ובעל חשיבות מכרעת, שרק מעטים מאתנו יכולים להישאר אדישים להשלכותיו.

**תרגום: להד לזר**

---

Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford University Press, 1977), 89 p. 125.