

אתנוגרפיה נוודית: תלישות ותנועה במרחבי רג'סטן

פנינה מוצפי־האלר

המכונים לחקר המדבר, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

שחרור, כמטרה אינטלקטואלית, שנולד כתוצאה מהתנגדות למגבלות ולהרס של האימפריאליזם, שינה באחרונה את אופיו ונע מהמשגה של תרבות כמונח מעוגן, מבוסס, ומבוית אל חשיבה כמונחים של אנרגיות פרועות, חסרות מיקוד וגלותיות. אנרגיות אלה מתגלמות היום במהגר וההוויה שלהן היא זו של האינטלקטואל והאמן הגולה, דמות פוליטית שנמצאת בין מרחבים, בין תבניות, בין בתים, בין שפות. מהפרספקטיבה הזאת לכל הדברים יש אופי של התנגדות, חסך וזרות (Said 1993, 403).

בספטמבר 2006 התחלתי בנסיעותיי להודו. באותם ימים ידעתי עליה מעט מאוד. בשבע השנים שחלפו מאז חזרתי להודו לגיחות קצרות, שארכו בין חודש לחודשיים וחצי, ובזמן שהותי שם פיתחתי מודל של עבודה אתנוגרפית שאכנה "אתנוגרפיה נוודית". מודל מחקרי זה הוא תוצאה של כמה גורמים ואילוצים: עבודה בתנאי שטח קשים במיוחד; פוליטיקה מסוימת של ייצור ידע — בשלבים הראשונים עבדתי בשיתוף פעולה עם עמיתים הודים; ותוכנות תיאורטיות חדשות וגמישות שפיתחתי לאחר קריירה ארוכה של מחקר אקדמי. בתחילת דרכי עסקתי במחקר אתנוגרפי "קלאסי" באפריקה, אחר כך במחקר רפלקסיבי בישראל, ורק לאחר גישוש הססני למדי הגעתי למחקר שטח ברחבי מדינת רג'סטן שבצפון־מערב הודו.

במסה קצרה זו אני מבקשת לסרטט כמה רגעים בתהליך האישי, הפוליטי, המחקרי והאפיסטמי שהולך אותי לפיתוחו של מודל האתנוגרפיה הנוודית. המהלך שאציע הוא כפול: בשלב הראשון אתאר את התהליך המחקרי שהביא אותי לזנוח את הדחף להשתמש בשיטות האתנוגרפיות המוכרות שהפנמתי לאורך הקריירה האקדמית שלי ולפתח מודל גמיש, שברירי, שאינו מעוגן במקום (location) — כל זה מתוך רצון להבין את מציאות החיים המשתנה של

קבוצה אחת של נודים ופוסט-נודים הידועה בשם בנג'ארה (Banjara). בשלב השני אבדוק את ההשלכות התיאורטיות הרחבות של עבודתי בהודו, הפורצות מעבר לדיון הרפלקסיבי-פוליטי. בדיון זה אמקם את המודל המחקרי שפיתחתי ויישמתי בעבודתי בהודו במסגרת הספרות התיאורטית האנתרופולוגית הרחבה, שקראה כבר מסוף שנות התשעים של המאה הקודמת לאתגר את התפיסה המחקרית והתיאורטית שהייתה מקובעת ב"מקום" ובחברות נייחות המוגדרות במרחב, והציעה מערך מושגים חדש כמו אתנוגרפיה מרובת-אתרים (multi-sited ethnography; Marcus 1998) או אתרים טרנס-לוקליים (Appadurai; trans-local sites) (1996). לבסוף אטען שאף על פי שהאתגר התיאורטי הרחב של פיתוח מודלים של מחקר נודי מלווה את המחקר האנתרופולוגי זה שני עשורים ויותר, הוא נותר ברובו ברובד של הנחיות או עקרונות אפיסטמיים ואינו מספק מצע ברור של שיטות מחקר אלטרנטיביות. מחקרי ברג'סטן יישמש אותי לבחון את העוצמה ואת המגבלות של אתנוגרפיה נודית.

הודו נכפית עליי

הודו נכנסה אליי למשרדי בקמפוס המוצל בשדה בוקר. היא ממש כפתה את עצמה עליי. האיש העגלגל המחיך בעל פני הבורה שהה במשרדי לא יותר משתי דקות. במבטא הודי כבד הציג את עצמו כפרופ' ראבי פראקש (Prakash). "הנה כרטיס הביקור של אשתי", אמר בהחלטיות, "צרי אתה קשר". "את חוקרת מגדר, היא חוקרת מגדר", הכריז ויצא לעיסוקיו החשובים – ביסוס שיתוף פעולה מדעי בין הפקולטה שאני מועסקת בה לאוניברסיטה שלו ברג'סטן, מדינה מדברית בצפון-מערב הודו. זמן מה אחר כך הגיע פתק בכתב יד מהדקאן שלי והודיע לי בלי הרבה הסברים: "האיש הזה חשוב לשיתוף הפעולה בין האוניברסיטאות שלנו. תעבדי אתו". חייכתי לעצמי. איזו דרך לא פמיניסטית להתחיל שיתוף פעולה מחקרי בין שתי נשים חוקרות מגדר. בלי הרבה התלהבות כתבתי אפוא לפרופ' נירופמה פראקש, אשתו של הדקאן ההודי, אימיל קצר ומנומס. כי למען האמת, מעולם לא רציתי לנסוע להודו – התמונות המוכרות של רחובות עמוסי אנשים חסרי כול והצפיפות העירונית המאיימת גרמו לי לקבוע שהודו אינה יעד מועדף בעיניי, אפילו לא לטיול קצר. ובכלל, כפי שהצהרתי באוזני כול, אני את שלב העבודה המאומצת בעולם השלישי סיימתי כבר לפני יותר מעשור. ב-2002 התפרסם ספרי, שעסק במחקריי הממושכים בבוצאנה שבדרומה של אפריקה, ועם פרסומו נחתם, כך הנחתי, פרק נדודי בעולם השלישי. אבל כמו שידעתי מאז ומעולם, הגבולות בין ה"עולמות" (העולם ה"ראשון" והעולם ה"שלישי", פה בארץ ישראל ה"מערבית" ושם ב"מזרח" או ב"דרום") מתערבבים וחוצים זה את זה, ומוכיחים שוב ושוב שמקומי שלי, כמו המקום של כולנו, אינו נכנע לסטריאוטיפים פשטניים.

ואולם עד מהרה גיליתי שאשתו של דקאן אוניברסיטת BITS בפילאני שבמדינת רג'סטן היא אישה של מעשים. היא לא השאירה בידי שום ברירה. פחות מחודש לאחר שהחלפנו אימיילים מנומסים קיבלתי ממנה הזמנה לכנס שארגנה על אימהות. את כל ההוצאות ישלמו

המארחים, הבטיחה. כל שעליי לעשות הוא להופיע לכנס. התבוננתי במפה שהיא שלחה לי וניסיתי לאתר את מדינת רג'סטן ואת האזור שבו ממוקמת האוניברסיטה המארכת. וכך, בספטמבר 2006 מצאתי את עצמי בשדה התעופה הישן של דלהי, אסירת תודה לנהג שנשלח לחלץ אותי מהקהל הקולני של נהגי הריקשות שצבאו עליי מכל עבר ברגע שהגעתי מהשער – כולם התעקשו להסיע אותי, אחזו בתיקי, משכו אותי כל אחד לכיוון שלו. הנהג המנומס כמעט לא דיבר אנגלית, ונסעתי אתו בשתיקה כמעט מוחלטת במכונית המטופחת ששלחה האוניברסיטה (יותר מכול הרשים אותי כיסוי הכיסאות, העשוי תחרה לבנה). בהשתאות צפיתי ברחובות העמוסים בבני אדם, בפרות ובגמלים במשך כמעט שש שעות של נסיעה בכבישים קטנטנים, הנשזרים אל תוך כפרים ונופי מדבר מרהיבים.

בעקבות הביקור הראשון הזה כתבנו פרופ' פראקש ואני הצעת מחקר משותפת. באמצע 2007 התברר לנו שהמחקר המשותף זכה למימון של משרד המדע ההודי. במרכזו של המחקר המתוכנן עמדה תופעה שמכונה בספרות "אימהות בטוחה" (safe motherhood), צירוף מילים מקובל בשיח שדן בפיתוח בעולם השלישי בכלל ובהודו בפרט. מסקירת הספרות עלה שהתופעה של מוות של אימהות ושל עוללים וילדים לפני גיל חמש נפוצה במדינת רג'סטן יותר מבשאר מדינות הודו, וכי היא נפוצה במיוחד בקרב מי שמוגדרים נוודים (nomadic people). הצענו לחקור את התופעה, אך לשם כך היה עלינו להגדיר תחילה מיהם אותם "נוודים" ולתעד את אורח החיים שלהם – אולי יהיה בכך כדי להסביר מדוע מתאפיינת אוכלוסייה זו בתמותה גבוהה כל כך של אימהות ותינוקות.

כדי להתחיל לענות על השאלות רחבות ההיקף האלה היה עלינו להתחקות על מושגי השיח הרשמי בהודו. שיח זה מקטלג קבוצות מתוך מדיניות מוצהרת של הפליה מתקנת. המדיניות הרשמית הזאת, שבאה לתקן את העוול ההיסטורי שעייכב את התפתחותן של קבוצות מודרות בחברה ההודית, הייתה בעשרים השנים האחרונות זירה של מאבקים להגדרת זהויות קולקטיביות. המחקר המשותף שלי ושל פרופ' פראקש ביקש להתמקד בקטגוריה שהשיח הרשמי הגדיר בשם "נוודים". אבל לא היה ברור מה מגדיר נוודות, ומי זכאי להטבות שמיועדות לחברי הקטגוריה הזו במסגרת מדיניות ההפליה המתקנת, והניסיון להבהיר את הסוגיה היה אפוא כבר בשלבי הראשונים רגיש מאוד. הנושא חרג בכירור מן המרחבים האקדמיים של המחקר החברתי והתגלה כסוגיה נפיצה המעוגנת בפוליטיקת זהויות רווית יצרים. הניסיון שלנו לפתח שאלון שיתעד את מציאות החיים של נשות הנוודים, ואת הנגישות המוגבלת שלהן למשאבים ציבוריים כמו בתי חולים ובתי ספר, הפך כבר מראשיתו למעין רשומון ענק. כל ניסיון להגדיר מציאות חברתית סתר נרטיבים מתחרים שהגדירו את אותה מציאות או לפחות לא התיישב עמם. סקירת הספרות שערכנו גילתה שהשיח הרשמי בהודו לא הגדיר את הקטגוריה של הנוודים באופן רחב וברור וכי היא נותרה סוגיה מקומית הנתונה למשא ומתן בין קבוצות הנוודים למוסדות המדינה. במדינות מסוימות בהודו, למשל בגוג'ראט, קטגוריית הבנג'ארה הצליחה להשתלב בהגדרות הרשמיות של "נוודות" ולכן הבטיחה לחבריה גישה למשאבים ולהטבות ממשלתיות במסגרת מדיניות ההפליה המתקנת. במדינות אחרות,

כמו רג'סטן, הודרו אנשי הבנג'ארה מהשיח הרשמי של "נורדות" ולכן לא הצליחו להסדיר זכויות למשאבים וחבריה מצאו את עצמם חסרי כול. זאת ועוד, בשנת 2008, כאשר התחלנו לתעד את מציאות החיים בשטח, נוכחנו שלא כל אלה שמגדירים את עצמם "בנג'ארה" אכן נורדים, ולמעשה רוב הבנג'ארה שפגשנו ברג'סטן התגוררו במחנות בשולי הערים ובאזורים הכפריים.

אילוצים לוגיסטיים: אפילו בונה אחת

בחורף 2008 הגעתי להודו כאורחת של פרופ' פראקש כרי להתחיל ללמוד מכלי ראשון את המציאות המגוונת ורבת-הפנים של חיי הבנג'ארה ברג'סטן. הגיחה המחקרית הראשונה שלי נועדה לתעד בכלים אתנוגרפיים את מאפייניה המרכזיים של מציאות החיים של אנשי הבנג'ארה — שלב ראשון והכרחי, שישמש בסיס לפיתוח שאלון לסקר שאותו יערכו עוזרי מחקר מקומיים. נסמכתי על העזרה המוסדית שניתנה לי במסגרת שיתוף הפעולה עם פרופ' פראקש. האוניברסיטה הציעה לי (ולבני יוני, שהצטרף אליי בנסיעה הראשונה הזאת) דיור בבית ההארכה של האוניברסיטה ואת עזרתם של תלמידי מחקר מקומיים שישמשו מתורגמנים ומתווכים. התברר לי שיש מחנה של אנשי בנג'ארה ליד פסי הרכבת ממש מחוץ לקמפוס של האוניברסיטה היוקרתית בפילאני. אבל כשניסיתי לארגן ביקור במחנה למדתי את השיעור הראשון על טיב היחסים בין אנשי הקסטות ה"נקיות" בהודו לאותם "נורדים". כך למשל למדתי מעוזר המחקר שלי שהאנשים שאכלסו את המחנה הסמוך לקמפוס מן הסתם לא יהיו שם בימים הקרובים. "היום הם פה ומחר הם עוזבים", התעקש. וראש הכפר הסמוך למחנה הסביר לי בריאיון שאף על פי שאנשי המחנה שוכנים בשולי הכפר ממש, אין הם רשומים כתושבי הכפר ולכן גם בעתות רעב, כשהממשלה מושיטה סיוע לאוכלוסיות עניות, אין הוא יכול לספק לאנשים במחנה "אפילו בונה אחת". אין להם כרטיס (Below Poverty Line) BPL, מתחת לקו העוני), המזכה את תושבי הכפר העניים במעט שמן, קמח ומוצרי מזון בסיסיים אחרים שהממשלה מספקת לאוכלוסיות חסרות כול, הוא הסביר (Motzafi-Haller 2009). עובדות אלה סתרו את המידע שעלה מהראיונות שערכתי באותה תקופה במחנות, מידע שנוסף עליו לאחר מכן תיעוד כמותי בסקר שערכנו. שוכני המחנות, התברר, התגוררו במחנות תקופות ממושכות ולא "נעלמו" מהיום למחר.

בביקור נימוסין רשמי אצל הדקאן של האוניברסיטה שאירחה אותי למדתי שיעור חשוב נוסף. כשהבעתי את רצוני לעזוב את בית ההארכה בקמפוס בהקדם האפשרי ולעבור להתגורר במחנה הסמוך, הובהר לי בדרך שאינה משתמעת לשתי פנים שהציפיות שלי לבצע עבודה אתנוגרפית "קלאסית", כלומר לשהות זמן רב בתוך תוכו של שדה המחקר, לא יתממשו. הדקאן הודיע לי שהאוניברסיטה לא תרשה לסטודנטים שלה, ולי כחוקרת אורחת, לישון במחנה מפני שלא בטוח לשהות במחנות של ה"נורדים". המסר היה ברור. האנשים במחנה הסמוך לא רק נתפסו כעניים וכחסרי זכויות אזרח מקומיות, הם גם הוגדרו כמאיימים. המארכת שלי הציעה

בפשטות שאתמקם בלשכתו של ראש הכפר השכן והוא יארגן לי "נבדקים" שיענו על כל השאלות שלך". הצעות אלו לא התאימו לציפייה שלי לבצע עבודת שדה "ראויה". ניסיתי להסביר שהעוני והתנאים החומריים הקשים במחנות אינם מרתיעים אותי. תיארתי כיצד חייתי בכפר אפריקני עני ופשוט בבוצאנה יותר משנה, כשכתבתי את הדוקטורט שלי לפני יותר משני עשורים (Motzafi-Haller 2002). אבל בסופו של הביקור הראשון שלי נאלצתי להסכים עם מארחי. הבעיה העיקרית, התברר לי, לא הייתה הקושי הפיזי לחיות במחנה ללא מים או חשמל, אלא חוסר היכולת לאתר מנהיגות מקומית שתוכל להחליט לארח חוקרת זרה כמוני. לאחר משא ומתן ממושך עם המארחים שלי סיכמנו שאבלה את הימים במחנות, מלווה בסטודנטית שתתרגם לי ובגבר (שעובד במשרדי המחלקה) שישמור על ביטחוננו בשטח. אבל בסופו של כל ביקור מחקרי, כך הוסכם, נחזור לבית ההארכה בקמפוס. וכך התחלתי לבקר במחנות הפזורים בסביבת הקמפוס בפילאני ואף יצאתי למסעות של יום או יומיים באזורים סמוכים. בגיחת המחקר הראשונה שלי תיעדתי מציאות חיים ב-16 מחנות, והידע האתנוגרפי שרכשתי היה הבסיס לעיצוב השאלון לסקר שערכו אחר כך, כמסוכם, המארחת שלי וצוות של סוקרות מקומיות. תוצאות הסקר המקיף הוגשו בסוף אותה שנה למשרד המדע ההודי, שמימן את המחקר. תוצאות אלו סיפקו אישוש כמותי לרשמים שלי מביקורי במחנות. הסקר חיוק את התובנות שפיתחתי במהלך חורף 2008, והראה שרוב המחנות שוכנים על אדמות ממשלה או על אדמות פרטיות, ושלתושבי המחנות אין זכות חוקית על האדמה או על הבית שהם חיים בו. הסקר הראה שבמחנות אין שירותים בסיסיים כמו חשמל ומים זורמים, שהגישה למשאבי המדינה — בתי ספר או בתי חולים ממשלתיים — מזערית, וגם שתושבי המחנות מתפרנסים מעבודה פיזית קשה כמו חפירת תעלות או עבודות בניין מזדמנות. אחד הממצאים המעניינים ביותר של הסקר היה שמחנות אלו, שלא כמו שטוענים נחרצות אנשי ממשל מקומיים, אינם עניין חולף או אתר זמני של נוודים ש"היום הם פה ומחר כבר אינם". אנשי המחנות שנסקרו מדווחים (ביותר מאלף שאלונים) שהמחנה שלהם נמצא באותו אתר בין עשרים לארבעים שנה ברציפות. אולם הסקר לא הצליח לתעד את התנועה המתמדת של תושבי המחנה לתוך המחנה ומחוץ לו. את ממד העומק הזה של חוויית החיים במחנות ואת השונות בין קהילות שונות של נוודים הצלחתי לתעד בביקורים הבאים שלי בשטח.

משנת 2008 עד חורף 2013 חזרתי להודו לתקופות של בין חודש לחודשיים וחצי בכל פעם. כדי לתעד מרחבים שונים ודרכי קיום מגוונות בקהילות של אנשי הבנג'ארה ברחבי מדינת רג'סטן ומחוץ לה ביקרתי גם באזורים אחרים מאלה ששהיתי בהם במסגרת שיתוף הפעולה המחקרי שלי עם האוניברסיטה בפילאני. לאחר שתיעדתי ב-2008 את דפוס החיים של קבוצות שונות שאכלסו את המחנות, החלטתי בביקורי הבאים להתמקד רק בקבוצה של אנשי הבנג'ארה. בעבר הפרה-קולוניאלי, הבנג'ארה סיפקו שירותים לקהילות החקלאים והסוחרים והתמחו בעיקר בהעברת סחורות מקצה אחד של התתיבשת לקצה האחר (Radhakrishna 2001). בראשית המאה העשרים, כשהתחילו לשנע סחורות ברכבות ובמשאיות (Kasturi 2007), נעשתה הנישה הייחודית הזאת של אנשי הבנג'ארה מיותרת והם עברו לממכר בקר.

הבריטים ואחר כך המדינה הפוסטקולוניאלית עשו מאמצים ליישב חלק מאנשי הבנג'ארה. ואכן, בחיפושיו אחר קהילות של בנג'ארה נתקלתי בשתי קהילות קטנות של מעבדי אדמה שטענו שהם בנג'ארה. ובעיר ג'ודפור, ברובע הידוע בשם בנג'ארה באסטי, ראיינתי אנשים שהמדינה דאגה ליישבם והם מתפרנסים בדוחק מייצור ידני של מטאטאי קש. אולם רוב אנשי הבנג'ארה שתיעדתי באותן שנים התגוררו במחנות בשולי כפרים או ערים והתפרנסו בדוחק מעבודת כפיים קשה. רק פעם אחת, אחרי שכבר הסתיימה השהות שלי בפילאני, נתקלתי לרגע ממושך אחד בנוודים ה"קלאסיים".

נוודים ומי שאינם נוודים

כשקבוצות מהגרות מתקבצות מחדש באתרים חדשים, מבנות מחדש את ההיסטוריות שלהן, ומארגנות מחדש את ה"פרויקטים" האתניים שלהן, ה"אתנו" באתנוגרפיה מקבל איכות חלקלקה, לא מקומית, שהפרקטיקות התיאוריות של האנתרופולוגיה נדרשות להגיב אליה (Appadurai 1991).

בבוקר של ערפל כבד יצאנו מפילאני במכונית שרד לבנה, בעלת מושבים מכוסים תחרה ונהג צמוד, מתנת פְּרָדָה אחרונה מהמארחים שלי. ללא קשרים מוסדיים ברורים יצאתי לדרכי אל ג'ייפור, עיר הבירה של מדינת רג'סטן, כדי לתעד אתרים שונים של אנשי הבנג'ארה. ברגע של חוסר ודאות, בכביש כפרי מתפתל, נגלתה לעינינו פתאום שיירה ציורית של יותר מתריסר גמלים. כל גמל גרר עגלה עמוסה מיטלטלים שעליהם ישבו גברים, נשים וטף, כולם עם סימני הזיהוי (שלמדתי להכיר) של אנשי הבנג'ארה. נהג מכונית השרד שלנו לא הבין את שפתם ובאין מתרגם אחר כל מה שיכולנו לעשות היה לנופף זה לזה בהתלהבות. יצאתי מהמכונית וצילמתי את השיירה. שוב ושוב ביקשתי מהנהג לעקוף אותה כדי שאצליח לתעד את המחזה מזוויות חדשות. הילדים והגברים הצעירים צעקו לעברנו "פִּיֶּסָה" (שפירושו כסף, מעות) וצחקו בעליצות, נהנים מתשומת הלב.

המפגש הקצר והאילם הזה עודד אותי לזנוח לרגע קצר את החשיבה הביקורתית המפרקת שלי, שלא הסכימה עם הגדרות חד־ממדיות של "נוודות" הבנג'ארה, ולהרשות לעצמי להתענג ולו רק לרגע על המחזה המרהיב ביופיו, האילוזה של הנווד ה"קלאסי". הנה הם עומדים מולי במלוא הדרם — הנוודים האולטימטיביים, הגוררים את משפחתם ואת כל רכושם מאתר לאתר; בני אדם צחקנים, קרובים כל כך ועם זה רחוקים, לא נגישים. אבל הרגע הרומנטי, המהותני הזה, לא היה משכנע. בכל ביקוריי ברג'סטן מאז לא נתקלתי שנית, למרות חיפושיי בשיירות דומות. ואכן דווקא הרגע החולף והאילם ההוא הבהיר לי יותר מכול שהציפייה המקורית שלי לתעד את מה שכינה האנתרופולוג ההודי ארג'ון אפדוראי "ethnoscapes" (Appadurai 1991) — נופים של זהות קבוצתית אחידה — אינה מתאימה עוד למציאות המורכבת שהלכה ונגלתה לעיניי. הכלים המסורתיים של האתנוגרפיה, המבקשת לתעד קבוצה

ממוקמת במרחב מוגדר, בעלת היסטוריה ברורה ותרבות משותפת, אינם מתאימים לתיעוד של מציאות חיים מורכבת שאינה ניתנת לצמצום שכזה.

אבל יש לציין כאן נקודה אנליטית נוספת. בשנים הראשונות, כשלמדתי על מגוון סגנונות החיים ועל מיקומים פוליטיים של אנשי בנג'ארה באתרים שונים, חשבתי שאני עוסקת באתנוגרפיה מרובת-אתרים, כלומר בתיאור אתנוגרפי של כמה אתרים נייחים, ושהתיעוד הזה ישמש אותי למחקר השוואתי. אבל עם הזמן למדתי שהתנועה התלושה שלי בין האתרים האלה ובתוכם היא אסטרטגיה מחקרית-אפיסטמית שערכה חורג מן הערך התיעודי ההשוואתי המצטבר שלה. החומר האתנוגרפי העשיר שהצטבר ברשימותיי היה רב ומגוון ואת חלקו כבר התחלתי לפרסם. אבל המשמעות האפיסטמית של תיעוד האתרים הרבים במסעותיי לוותה בחוויה עמוקה של תלישות, ולא של סיסטמטיות, ותלישות זו, כך אני מבקשת לטעון, הייתה חיונית כדי לפתח תובנות משמעותיות על עולמם של חברי הקבוצה הנחקרת. דווקא חוויית התלישות שלי הבהירה לי שמה שמשותף לאנשי בנג'ארה ששכנו בשולי הערים ובמחנות העלובים שבפזורה הכפרית ולאנשי בנג'ארה שהוסיפו לנדוד הוא שכולם, מתוך המיקומים השונים שלהם, חווים את העולם כסדרה של מצבים בלתי נשלטים, משתנים ותלויי הקשר. התלישות המחקרית שלי הביאה אותי, ולו באופן חלקי וזמני, להזדהות עם החוויה המכוננת שמגדירה את המיקומים השונים של אנשי הבנג'ארה. דווקא חוסר היכולת לשלוט במציאות החיים שלך והצורך להתמודד עם מצבים משתנים — ולא נוודות פיזית במרחב — הפכו למאפיין של מצב התנועה המתמדת שהתיאורטיקן ג'ורג' מרקוס מדבר עליה (Marcus 1998, 90).

התלישות שלהם והתלישות שלי

בשלוש נסיעות המחקר הבאות התלווה אליי בני הצעיר דוד. אחרי שעזבנו את המארחים שלנו בפילאני והגענו לג'ייפור, התמקמנו בבית הארחה עלוב בקצה העיר. ההחלטה לנוע ולחפש את אנשי הבנג'ארה ללא תוכנית מוגדרת או קשרים מוסדיים עוררה בי פחד. איש הקשר היחיד שלי בג'ייפור היה ארבינד סינג, אדם צעיר שקיבלתי את פרטיו מחוקרת שפגשתי באוקספורד (שבה ביליתי חצי שנת שבתון בנבירה בארכיונים קולוניאליים מתוך תקווה להבין את ההיסטוריה של אנשי הבנג'ארה). התברר לי שארבינד הוא בחור משכיל וידידותי מאוד, אבל הוא עובד במשרה מלאה ואינו יכול להתלוות אלינו למחנות. יתר על כן, לארבינד ולחבריו ומכריו בני המעמד הבינוני בעיר הבירה של רג'סטן לא היה ידע שיכלו לחלוק אתנו על מקומם של מחנות הבנג'ארה. וכך פיתחנו פרקטיקה שהסתמכה על מעבר מאתר לאתר בתוך ג'ייפור ומחוץ לה. בכל מקום שאליו הגענו שאלנו את תושבי המחנות העלובים, הדומים זה לזה בארכיטקטורת העוני שלהם — בקתות מגובבות עשויות שאריות של חומרי בניין, יריעות פלסטיק וקרטונים — אם הם בנג'ארה. גילינו שמחנות רבים מיושבים בדליתים עניים, אנשי הקסטות הטמאות. הקושי להבדיל בין יישוביהם העניים של הדליתים, הממוקמים בתחתית מערכת הקסטות ההודית, לבין מרחבי המחיה הנוודיים לכאורה של אנשי הבנג'ארה

גרם לי להבין שהתנאים הפיזיים של חיי הבנג'ארה אינם שונים בהכרח מתנאי החיים של קבוצות מודרות אחרות בחברה בהודו, ועורר בי שאלה שאתגרה את ההנחה המובנת מאליה לכאורה של "נוודים" יש סגנון חיים מובחן. במה נבדלות שתי הקבוצות המודרות הללו זו מזו? שאלתי. מה מייחד את המחנות של אנשי הבנג'ארה והאם יש להם סגנון חיים שמבדיל אותם, כקבוצה, מקבוצת הדליתים הנייחים?

וכך נסענו מאתר לאתר, מעיר לעיר, מג'ייפור לג'ודפור ומשם באוטובוס לילי לג'ייסלמר. לפעמים עברו כמה ימים עד שמצאנו מתורגמן מקומי ועוד כמה ימים עד שמצאנו את המחנה המקומי שבו התגוררו אנשי הבנג'ארה. בג'ודפור התארחנו אצל אישה מוסלמית כריזמטית, והיא דאגה שהאחיין שלה, הדובר אנגלית טובה, יעבוד לצדנו בזמן שהותנו בעיר. ובאודייפור, שאלה הגענו ב־2009 ואלה חזרנו ב־2011, פגשנו את פאראס בנג'ארה, פעיל חברתי משכיל מקהילת הבנג'ארה, ואת בני משפחתו, והם הפכו לגיבורי סרט דוקומנטרי שצילמנו בביקורינו הבאים. ב־2012 התלווה אליי פאראס (הפעם בלוויית צלם מקצועי וללא העזרה המחקרית של אחד מבניי) למסע ממושך בעקבות מסלול הנודדים הישן של אנשי הבנג'ארה. מלונים בשלושה מזקני העדה עצרנו במקדשים שבהם מתקבצים הנודדים בתקופות קבועות של השנה וראיינו אנשים שממשיכים לייצר מלח (מלאכה שהייתה בעבר מקור המחיה של אנשי הבנג'ארה). ב־2013 חזרתי להודו כדי לשאת סדרה של הרצאות באוניברסיטאות שאלהן הוזמנתי (רובן בדרום), וכדי לתאם מפגשים עם חוקרים מקומיים (רובם היסטוריונים) שעבודתם נגעה בסוגיית הנוודות בהודו. את החומר הרב שצברתי ברשימות השדה שלי במהלך שנים אלה אני מקווה לפרסם בעתיד במלואו.

במאמר זה אני מבקשת לתאר את התגבשותה של האסטרטגיה המחקרית שהפכה לבעלת חשיבות מרכזית בהבנת מורכבות התופעה החברתית שביקשתי לתעד. אני רוצה להדגיש שהתנועה הזאת שלי בין אתרים ובין סטטוסים ומרחבים של קיום – בין המוניות המפוארות והנהג הצמוד שהאוניברסיטה העמידה לרשותי לבין אוטובוס גונח שנוסע 14 שעות אל תוך הלילה; בין חדרי אירוח עלובים במאה רופי ללילה, בית מלון מפואר שהיה פעם ביתו של ראג'ה שירד מנכסיו, ודירת שירות רשמית בקצה רחוב מוצל של קמפוס אוניברסיטאי שבו התארחתי בהזמנת האוניברסיטה בכלכותה או במומבאי, בדלהי או בג'ייסלמר – התנועה הזאת היא גורם מרכזי הן מבחינה מתודולוגית והן מבחינה תיאורטית. אני רוצה להדגיש שהחיפוש התמידי אחר עוזרי מחקר ומתורגמנים, המיגרנות התכופות, העצירה בשולי ערים ברחובות מוצפים מי בויב, כשילדים לבושי קרעים נאספים סביבנו ברוח החורפית בצווחות, ההתמודדות עם גברים עוינים בגילופין שמקיפים את המכונית או הריקשה שלנו שנכנסה למרחב המחנה שלהם, העייפות התהומית בסופו של כל יום, ועייפות מן החיים בתנועה מתמדת בחוסר ודאות – עיצבו את התובנות המשמעותיות ביותר של המחקר. תובנות אלה התעצבו במהלך ימים ארוכים של מחקר, תוך כדי תנועה בריקשות פתוחות הפולטות ריח חריף של בנזין, כשפינו מתמלא אבק. רעש המנוע הפתוח של הריקשות, הנסיעה לקצוות העיר ובחזרה לבית ההארכה, התנועה הסואנת – אלה הותירו אותנו רצוצים בסופו של כל

יום, אבל היו הכרחיים כדי לפתח את מה שחוקר התרבות אנטוני ד'אנדראה קרא לו "רגישות נוודית" (D'Andrea 2007; nomadic sensibility). פרקטיקת מחקר זו הוליכה אותנו לשהות שעות ארוכות במחנות אפופי עשן מדורות, שבהם בויב פתוח עובר כציר מרכזי בין בקתות עלובות, כדי לתעד את תנאי החיים של יושביהם, את דרכי התעסוקה שלהם ואת האופן שבו הם מגדירים את הזהות הקולקטיבית שלהם. מעבר מתמיד בין מחנות הצריך ניסיונות חוזרים ליצירת קשר. בכל פעם מחדש היה עלינו להתגבר על החשדנות הטבעית של האנשים המתקבצים סביבנו, התוהים מדוע אנו רוצים ללמוד מתי הוקם המחנה שלהם, ומדוע אנו שואלים מי עבר אליו ומתי, וממה הם מתפרנסים ומהם יחסי השארות בין שוכני הבקתות. נוסף על עבודה זו במחנות, ביקשתי לתעד גם את תפיסותיהם של אנשי הקסטות הנקיות, תושבי השכונות הסמוכות למחנות. נפגשנו עם אנשי אקדמיה מקומיים, עם משכילים ועם אנשים ברחוב ושוחחנו עמם ארוכות. כל אחד מהם תיאר מנקודת מבטו ומתוך מקומו המסוים כיצד הוא תופס את ה"נוודים" היושבים בקרבם. מרקוס טען כי נחוץ שילוב כזה של מגוון מקומות ותפיסות, רשתות וצמתים וחיבורים כדי לסרטט אתנוגרפיה לא ממוקמת, נזילה, נוודית (Marcus 1998). לדבריו, אתנוגרפיה כזו המתפזרת על פני נקודות רבות במרחב יכולה לפתח סיפור כולל לא על ידי עבודת עומק (כמו במטפורה הקלאסית של קליפורד גירץ) אלא דווקא מתוך מגוון השבילים והמרקמים. אתנוגרפיה כזו מתעצבת דווקא מתוך ההנגדה של המיקומים החלקיים של המחקר, "juxtaposition of locations", במילותיו (שם, 86).

בשלב זה צריך להיות ברור לקורא שכלל לא קל לפתח את אותה "רגישות נוודית" הכרחית ולהשתמש בה בתור שיטת המחקר העיקרית. ואכן, בין נסיעה לנסיעה הייתי מוכרחה להתרחק, לחזור לחיי בישראל כדי להינפש (וללמד). הייתי מוכרחה לנשום נשימה עמוקה רק כדי להיות מסוגלת לצלול שוב לעוני המנוול, לקשיים הפיזיים והמנטליים של שדה מחקר נזיל, חסר גבולות. בהפוגות האלה גם קראתי ספרות מקצועית שאפשרה לי למקם את החומר האתנוגרפי הנוודי שלי במערך הרחב יותר של הכלכלה הפוליטית והחברתית המגדירה את גבולות התנועה והזהות בהודו של היום. לפני שאפנה לתאר את הרגע שבו הפכתי באחת ל"בנג'ארה אמריקה", ואֶדְרֶשׁ למשמעותו של הרגע הזה, אדון במסגרות רחבות אלה של הניתוח החברתי הכולל, ההכרחי להבנת ההקשר שבו מתנהלים החיים הנוודיים, ובשיח המחקרי המועט הקיים העוסק באתגר האפיסטמי של אתנוגרפיה נוודית.

אתנוגרפיה נוודית והאתגר האפיסטמי לאנתרופולוגיה של המאה העשרים ואחת

ההכרה שאני חייבת לנוע, כמוהם, תלושה וחסרת רשתות ביטחון, סתרה, כאמור, את מודל המחקר של האנתרופולוגיה הקלאסית שהתחנכתי עליו. על פי מודל זה, עבודת השדה חותרת ליצור קשרים עמוקים וארוכי טווח עם קבוצה שמוגדרת על פי מקומה ומוגבלת למרחב מצומצם. כמו שהראיתי למעלה, המודל המחקרי הנוודי שפיתחתי התעצב פיסות פיסות

ואף על פי שכפה את עצמו עליו בתחילה בגלל אילוצים לוגיסטיים, עם הזמן הפך להיות לאסטרטגיה מחקרית ואפיסטמית מועדפת. אני טוענת פה שזו אסטרטגיה שמניבה תובנות עמוקות דווקא מפני שהיא מחקה את התנועה, את התלישות, ואת אופני יצירת הרשתות המאפיינים את המציאות המורכבת של חיי הקבוצה שביקשתי לחקור. אני טוענת גם שמלבד החשיבות של חוויית התלישות, התיעוד המקוטע, תוך כדי דילוג בין אתרי מחקר, הניב חומר מחקרי עשיר על מגוון חוויות החיים של אנשים שתהליך גיבוש הזהות הקולקטיבית שלהם כ"קבוצה" הוא תוצר של פוליטיקה מורכבת של ייצוג ומאבק על משאבים.

את החומר האתנוגרפי המורכב והמקוטע הזה ביקשתי אפוא להבין על רקע המסגרת החברתית-כלכלית והפוליטית בהודו. לשם כך ראיינתי אנשי ממשל ואינטלקטואלים הודים, קראתי חיבורים על ייצוגים של נוודות בספרות היפה והפופולרית בהודו וספרות מקצועית המבקשת להסביר את פוליטיקת הזהויות המורכבת במדינה. את הקריאה והניתוח של הספרות הפוליטית והחברתית הרחבה הזו השלמתי, בכל פעם מזווית חדשה ומתוך שאלות שעלו בגיחות מחקר השדה החוזרות שלי וביניהן. השילוב בין תיעוד מחקרי נוודי של אתרים משתנים לבין עיגונו של התיעוד הזה במסגרת החברתית והכלכלית-פוליטית המגדירה את המרחב שבו חברי הקבוצה פועלים ומתמרנים — מתכתב עם מה שג'יימס קליפורד הגדיר "מקור-אתנוגרפיה" (Clifford 1997; macro-ethnography). קליפורד, כמו תיאורטיקנים אחרים שציטטתי למעלה, מדבר על הצורך לפתח שיטות מחקר חדשות שיתאימו לתיעוד ולהבנה של תהליכים דינמיים ומורכבים של יצירת זהויות במציאות של תלישות ודה-טריטוריאליזציה. קריאה קרובה של הטקסטים התיאורטיים האלה מגלה שהמונח "אתנוגרפיה נוודית", המופיע בהם, מציין הקשרים תיאורטיים וחברתיים רחבים ולא בהכרח אתנוגרפיות שעוסקות בנוודים או בדפוס התנועה של מי שהפסיקו לנדוד (כמו הבנג'ארה). שיח תיאורטי זה מתמקד בתנועה ובנזילות של גבולות חברתיים כתופעות כלליות המאפיינות את סופה של המאה העשרים ואת תחילתה של המאה העשרים ואחת.

עבודתו של ארג'ון אפדוראי, יליד מומבאי, שטען שבעולמנו אין עוד קבוצות הומוגניות, מעוגנות במקום, מוגדרות בגלל המרחב שבו הן חיות, פתחה פתח לדיון חדשני שבמרכזו הטענה שכולנו חיים בעולם גלובלי דה-טריטוריאלי (Appadurai 1991, 91). טענה כללית כזו מאתגרת מהיסוד את הפרקטיקה האנתרופולוגית הקלאסית של עבודת שדה, שתכליתה לחקור "תרבות" ממוקמת. האנתרופולוגים אקיל גופטה וג'יימס פרגוסון (Gupta and Ferguson 1992) נענו לאתגר של אפדוראי והציעו לבחון מחדש את החיבור המקובל בין תרבויות לבין מרחבים מוגדרים. כמו אפדוראי, גם גופטה ופרגוסון קוראים לפתח פרקטיקה אתנוגרפית חדשה שמניחה שתנועה ונזילות ולא קיבוע במקום הן המאפיינות את חיייהם של כל בני המאה העשרים ואחת, ושמציינות של אנשים בתנועה מתמדת אינה היוצא מן הכלל. חוקר האזרחות אנג'ין אסין טוען שהתופעה הגלובלית ההולכת ומתפשטת של אנשים בתנועה — מהגרים, פליטים, נוודים ומהגרי עבודה — מראה שהנזילות המאפיינת את מיקומם של אנשים אלה במרחב מאתגרת את הגדרת המושג אזרחות ומשנה את דרכי הניתוח הראויות של מציאות

חיינו היום. עקירה ותנועה (displacement) אינן היוצא מהכלל, הן הנורמה החדשה, טוען אסין, ועלינו לפתח כלים מתודולוגיים ואפיסטמיים מתאימים (Isin 2009, 367). ואולם, התיאורטיקנים שאת עבודתם ציטטתי למעלה, כמו מרקוס, קליפורד או ד'אנדראה, ואף אלה שמרחיבים את התיאורטיזציה של כתיבה ומחקר נוודיים, כמו דיק פלס (Peis 1999) או איירין גדאלוף (Gedalof 2000), שפתחו פתח לדיון מרתק באתנוגרפיה של התנועה כאסטרטגיה מחקרית חדשה, לא דנו עד כה בכלים המתודולוגיים או בפרקטיקות של ההתנהלות בשדה באופן שיוכל לשמש את מי שמנסה ליישם את התובנות התיאורטיות הללו. חיבור קצר זה, שמתאר עבודה אתנוגרפית שהפנימה את המודל הנוודי והשתמשה בו הלכה למעשה, נועד להיות צעד ראשון לקראת חידודן של סוגיות מתודולוגיות-אפיסטמיות אלה. כדי להדגים טענה זו אחתום בתיאורו של רגע דרמטי אחד בג'ייסלמר שבצפון רג'סטן, רגע שבו חציתי את הגבול המפריד בין הנוודות האקדמית-מחקרית שלי לנוודות של מושאי מחקרי — הרגע שבו הפכתי ל"בנג'ארה אמריקה". רגע זה מדגים יותר מכול את האתגר הכרוך באתנוגרפיה נוודית — אתנוגרפיה שאינה מסתפקת בתיעודו של האחר, אלא מבקשת לאמץ את צדדיו הנזילים, הלא צפויים, הנוטים לאלתורים, של חיי הנווד. ברגע המכונן ההוא למדתי שזהות משותפת היא עניין של נסיבות, תלויות הקשר, יצירתית.

הבנג'ארה האמריקנית

מהדירה המרווחת שהעמיד לרשותנו פקיד ממשלתי רם דרג ברחובה הראשי של ג'ייסלמר יכולנו להשקיף על המחנה של אנשי הבנג'ארה. המחנה נבנה סביב אתר קדוש (mandeer) שבמרכזו כמה פסלי אבן עטורי שרשראות פרחים בכתום וצהוב עז. אבל הימים עברו ולא הצלחנו למצוא מתורגמן. אנשי הקשר המקומיים שלנו היו מהאליטה המקומית — ברהמינים שהצליחו בעסקים מקומיים ומנהל מוזיאון אתנוגרפי קטנטן. הם היו אדיבים ואף עזרו לנו לחפש חומר בארכיון המקומי הקטן, אבל לא העלו על דעתם להצטרף אלינו לביקור הנכסף במחנה. בשלב מסוים, ואחרי תסכול הולך וגובר, החלטתי להיכנס למחנה ללא ליווי. דוד החזיק במצלמה ואני צעדתי כמה פסיעות לפניו בצעדים מהוססים. הילדים, שלבשו סחבות למרות הקור העז, התנפלו עליי מכל עבר בצווחות. רק כשראו את דוד מתהלך עם המצלמה מאחוריי עזבו אותי ונתלו על רגלי, צווחים בעונג מן ההפתעה שזומנה להם. התקדמתי בהיסוס אל תוך המחנה. הייתי מפוחדת. לא היה לי ברור מה אני עושה וכיצד אתקבל. כחצי תריסר נשים בלבוש צבעוני ישבו על יריעות פלסטיק וכיוונתי את צעדי אליהן. הן הביטו בי בתמיהה גלויה. "בנג'ארה", קראתי לעברן. "בנג'ארה", חזרתי ואמרתי כאילו יש במילה הזאת כדי להסביר מדוע אני נכנסת למרחב שלהן. והן הצביעו עליי והשיבו: "בנג'ארה". ניסיתי לומר כמה משפטים בהינדית מהוססת. הצבעתי על דוד ואמרתי: "זה בני. אני אמא. אתם בנג'ארה?" והנה, פניה של אחת הנשים האירו והיא קראה אליי בקול: "אמריקה?!" לפני שהבנתי מה קורה היא אחזה בי בשמחה וכיוונה אותי לקבוצת הנשים והילדות וחזרה והצהירה

באוזניהן בשמחה גלויה: "בנג'ארה... אמריקה". "הן חושבות שאני בנג'ארה מאמריקה", צעקתי לדוד בעברית. "תמשיך לצלם!" ראיתי שהוא מצלם את הסצנה המתפתחת במהירות ביני לבין הנשים ובו בזמן מנסה לנער מעליו את הילדים הנצמדים לרגליו: "באס, באס", חזר ואמר להם בהינדרת שלמד, "מספיק", "די". נשאבתי אל תוך קבוצת הנשים, זמרתי אתן שיר שלמדתי, שבו משובצת המילה "בנג'ארה", ועד מהרה הן הפשיטו אותי ללא היסוס מהסוודר העבה השחור שעטף אותי והלבישו אותי בשמלה צבעונית שמישהי הביאה. אישה אחרת ענדה לאוזני עגילים ארוכים ואישה שלישית הניחה על ראשי בד שקוף, כדרך נשות הבנג'ארה. וכל אותו זמן צפו הגברים בסצנה מהצד, משועשעים. הם הנחו את דוד לצלם אותם בפוזות שונות וכיוון שלא הבינו שזה סרט, קפאו מול המצלמה וחיכו לשווא לקליק.

שהינו במחנה כל הבוקר. אישה אחת — את שמה, שריתה, היה לי קל לזכור — התבלטה ביכולת שלה לתקשר אתי למרות מחסום השפה. היא הייתה נבונה וחברותית וידעתי שהיא מסוג האנשים שצפויים לשמש דמות מפתח בקשר עם הקבוצה. בעזרתה הצלחתי להביע את רצוני ללכת לשוק הסמוך ולרכוש דברי מזון עבור כולם. שריתה ואני יצאנו אפוא לשוק ורכשנו קמח לצ'אפאטי, ירקות לתבשיל סבגי ואפילו מעט בשר מהקצב המוסלמי. בשלב זה הרגשתי שהזרות שלי התרככה מעט. נעשיתי חלק מקהילה מדומיינת, קהילת בנג'ארה שאינה מוגבלת להודו. הפכתי לבנג'ארה "אמריקנית", ולרגע קל וחולף אימצה אותי הקהילה המקומית. בערבו של אותו יום, כשנפרדתי משריתה כדי לנוע בדרכים, שכפלתי דפוס של תלישות וחיבור, קרעתי את עצמי בחטף מאותו רגע קצר של שייכות ובחרתי בתנועה שמאפיינת את ההווה הנוודית הנזילה שרציתי להבין.

שנה אחרי כן, כששבתי לג'ייסלמר, נעלם המחנה כלא היה. לא הייתה לי שום דרך לאתר את שריתה ואת האנשים שפגשתי לרגע סביב המנדיר. חזרתי ושאלתי את האנשים שבביתם שהיתי כשפסעתי לתוך המחנה היכן אנשי המחנה, אבל הם הביטו בי בהשתאות. למדתי בדרך הקשה שהקשר הקהילתי הרגעי המייצר זהות משותפת יכול להירקם באותה מהירות שבה הוא נפרם ודווקא התלישות היא שמאפשרת תנועה — ותנועה, מתברר, היא צורך אקוטי של הישרדות בסביבה עוינת ומדירה.

ביבליוגרפיה

- Appadurai, Arjun, 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology," in R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, pp. 191–210.
- , 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Minn.:

- University of Minnesota Press.
- Clifford, James, 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- D'Andrea, Anthony, 2007. *Global Nomads: Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa*, Abingdon, Oxon and New York: Routledge.
- Gedalof, Irene, 2000. "Identity in Transit: Nomads, Cyborgs and Women," *European Journal of Women's Studies* 7(3), pp. 337–354.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson, 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology* 7(1), pp. 6–23.
- Isin, Engin, 2009. "Citizenship in Flux: The Figure of the Activist Citizen," *Subjectivity* 29, pp. 367–388.
- Kasturi, Kannan, 2007. "Presumed Guilty: India's Denotified Tribes," *InfoChange* (online).
- Marcus, George, 1998. *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Motzafi-Haller, Pnina, 2002. *Fragmented Worlds, Coherent Lives: The Politics of Difference in Botswana*, Westport, Conn.: Bergin and Garvey.
- , 2009. "When Classic Ethnographic Work is Made Impossible: The Human Politics of Research in India," *Anthropology and Humanism* 34(2), pp. 143–162.
- Pels, Dick, 1999. "Privileged Nomads: On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers," *Theory, Culture and Society: Explorations in Critical Social Science* 16(1), pp. 63–86.
- Radhakrishna, Meena, 2001. *Dishonoured by History: "Criminal Tribes" and British Colonial Policy*, London: Sangam Books.
- Said, Edward, 1993. *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf.

