

אבות ובנות: המלכוד של גילוי העריות

שירה סתיו

מרכז לייפר לחקר נשים ומגדר, האוניברסיטה העברית בירושלים; המחלקה לספרות עברית,
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מעניין להדגיש כי ההגבלות הראשונות מכלל ההגבלות שנוצרו עם הנהגתם של מעמדות-
נישואין, פגעו בחירותם המינית של בני הדור הצעיר, היינו בגילוי העריות בין אחים ואחיות
ובין בנים ואמם, ואילו גילוי העריות בין האב ובתו לא בוטל אלא על ידי תקנות חמורות
יותר (פרויד [1930] 1967, 111).

אחד התהליכים המסקרנים ביותר בתולדות הפסיכואנליזה הוא המעבר ההדרגתי ורב
הלבטים של פרויד מתיאוריית הפיתוי המוקדמת שלו אל המודל האדיפלי, המאוחר יותר.
הנה אפיזודה אחת הכרוכה במעבר זה: ב-1897, במכתב לידידו פליס, סיפר פרויד על חלום
שחלם על בתו הבכורה, מתילד, חלום המבטא לדבריו "רגשות חמים מדי" כלפיה (פְּתָרוֹם
לאנגלית: "over-affectionate"). בפרשנותו לחלום טען פרויד: "החלום מבטא כמובן את
הגשמת משאלתי לראות באב את מחולל הנוירוזה, ובכך להסיר את הספקות שעדיין יש לי
בנושא" (Freud 1985, 249, התרגום שלי; ש"ס). הפרשנות שהציע פרויד לחלומו מצביעה
כמובן על הכחשה עמוקה של התשוקות האינססטואליות המובעות בו כלפי בתו.

לקראת מפנה המאה היה פרויד שקוע בניסיונות לפתור קשיים ובקיעים רבים שהתגלעו
בתיאוריית הפיתוי, שהיתה מבוססת על רעיון "האטיולוגיה האבהית", כלומר, על ההנחה
שפיתוי מוקדם מצד האב הוא הגורם לסימפטומים היסטריים אצל הבת הבוגרת. המשאלה
שהוא מציין בפרשנותו לחלומו, "לראות באב את מחולל הנוירוזה", היא אפוא המשאלה
להתגבר על הקשיים שתיאוריה זו הציבה לפניו (קשיים אשר הובילו בסופו של דבר לזניחת
תיאוריה מוקדמת זו ולמעבר אל התיאוריה האדיפלית).¹ על אף משאלה זו, נקל לראות כיצד
פרשנותו של פרויד לחלומו כבר משרתת את המעבר לתיאוריה המאוחרת, שכן בה בעת שפרויד

¹ נטישתו של פרויד את תיאוריית הפיתוי גונתה בהרחבה על ידי הביקורת הפמיניסטית בפסיכואנליזה, בספרות ובתחומים רבים אחרים. הטענה העיקרית היא כי פרויד זנח תיאוריה זו ממניעים חוץ-מדעיים, בראש ובראשונה בשל חששו לערער את אמות המידה החברתיות בזמנו ורצונו לגונן על עצמו מהשלכותיה האישיות של התיאוריה. ראו למשל Herman 1981; Bernheimer and Kahane 1985. ספרו המקיף של ג'פרי מייסון, החושף חומרים גנוזים של פרויד, מתקף את נטישת התיאוריה מכיוונים נוספים (Masson 1984). לגישה מורכבת יותר כלפי המפנה של פרויד ראו בוירין 2003; בלס 2004; Borch-Jacobsen 1996.

נותן תוקף לתפקידו של האב בתור מפתח, הוא מכחיש את עצם הפיתוי: הפיתוי שבחלום אינו מובן כפשוטו אלא כביטוי לשאיפות מן התחום האינטלקטואלי. כעבור זמן, עם גיבושה של התיאוריה האדיפלית, כבר תלכש הכחשה זו צורה מובנית ופרויד יבין את הפיתוי כפנטזיה של הבת.

ההכחשה של פרויד מתפקדת כאן עוד בשני צירים: ראשית, זו הכחשה של קיומו הגופני המיני של פרויד בהיותו אב המשתוקק לבתו תשוקה אינססטואלית. הכחשה זו מאפשרת הכחשה שנייה: הכחשת היותו אב מסוים לבת מסוימת, מתילד. הספציפיות מותקת אל הקיום הכללי, הסמלי, של "האב" ושל "הבת הנוירוטית". בדומה לכך, בתיאוריה של פרויד, איבר המין הזכרי, הקטליזטור של התשוקה הגברית, איננו סתם "פין" אלא פאלוס, משהו שתמיד מסמל רובד עליון, שמעבר למין עצמו. ללא ספק, רק התנערותו של פרויד מגופו המיני החד-פעמי היא שאפשרה לו להתעלות אל הקיום הרוחני, הסמלי-פאלי, של קונסטרוקט תיאורטי.

רצף זה של הכחשות — הכחשת קיומה של תשוקה מצד האב כלפי בתו, הכחשת הפיתוי והכחשת קיומו של האב בתור גוף ממשי ומסוים — עומד ביסוד מבנהו המיוחד והפרדוקסי של הטאבו על גילוי העריות, ככל שהוא נוגע לאיסור על בעילת הבת. כאן אבקש לתאר את המבנה הזה, הנראה כמבוי סתום העומד בפני ניסיון והתנסותן של בנות בעולם פטריארכלי, ואציע דרך להפך אותו מתוך עצמו באמצעות סיפורן של בנות לוט ובאמצעות הכתיבה הפואטית, אשר יכולה לשמש ככלי של חשיפה, של התנגדות ושל ביקורת לעצם מבנה הטאבו.

הטאבו על גילוי העריות מסרטט את תמונת העולם של יחסי האבות והבנות ואת האופקים שיש לחצות כדי לאפשר את היווצרותן של תמונות עולם אחרות. כפי שאראה להלן, אי-אפשר לנתק את שאלת יחסי האב והבת מסוגיית יחסי העריות ומשאלת היווצרותו של הטאבו. גרעין הבעייתיות של יחסי האבות והבנות טמון בעצם הפרדוקסיות של טאבו גילוי העריות: המצב שבו הן האיסור על גילוי עריות בין אב לבתו והן הפרת האיסור הזה — פועלים כדי לשמר את המבנה הפטריארכלי בכלל ואת שליטתו של האב בבתו בפרט. מחד גיסא, הציות לאיסור עדיין משמר צורה סובלימטיבית של יחסי עריות. מאידך גיסא, הפרת האיסור על גילוי עריות בין אב לבתו נפוצה כל כך עד שהיא מחייבת אותנו לתהות אם עצם הארגון החברתי אינו מאפשר או אפילו מעודד את עצם ההפרה הזאת.

ייאמר מיד: בניסוח "יחסי עריות סובלימטיביים" אין כוונתי לטשטש את חשיבותו של ההבדל בין גילוי עריות ממשי, עם הפגיעות החמורות הממשיות שהוא מסב לבנות רבות מאוד, לבין "גילוי עריות" המתבטא בסובלימציה בתוך אופי היחסים בין אבות לבנות בחברה הפטריארכלית. כפי שאראה להלן, גילוי עריות הוא מבנה, קונסטרוקט המעצב את יחסי הכוחות, כלומר את הפערים הבלתי מבוטלים בין כוחם של אבות לכוחן של בנות בתוך המשפחה ובתוך החברה הפטריארכלית. ההבדל הוא אפוא בין גילוי עריות בפועל לבין גילוי עריות בכוח — וחשוב לראות כי גילוי העריות בכוח מוצא את ביטויו בכל ניסיון

לייצג מסגרת כלשהי של יחסים בין אב לבת, מעצם העובדה שהוא מושרש כל כך באופן הבנתנו את מבנה החברה ואת שאלת השליטה, כפי שאראה מיד.

המעבר מחשיבה על גילוי עריות במסגרת תיאוריית הפיתוי של פרויד אל חשיבה על התופעה במסגרת המודל האדיפלי מאפשר לבחון כיצד הכחשת התשוקה האינססטואלית של האב ופטירתו מאחריות מקבלות מקום מרכזי במסגרת הנרטיב של גילוי העריות במיתוס ואף בעולם המעשה. מאמרי בוחן שתי דוגמאות לקריאה אחרת של התופעה, קריאה שאינה נכנעת לנרטיב המקובל, וכך מאפשרת התרה חלקית של הפרדוקס העומד בבסיס הטאבו על גילוי עריות. קריאה כזו מעוגנת בהבנה כי גילוי עריות איננו נטייה אישית ואף איננו פתולוגיה תרבותית. גילוי העריות מצוי בלב לבה של הנורמטיביות התרבותית החברתית, ומובנה עמוק ביסוד היחסים הפטריארכליים בין אבות לבנות ובין גברים לנשים, בחברה ובמשפחה. הדוגמה הראשונה שאביא היא סיפורן של בנות לוט, סיפור המיטיב להמחיש כיצד האב פטור מאחריות להפרת הטאבו על גילוי עריות בה בשעה שהוא מגשים את תשוקותיו האינססטואליות. עם זאת, יש קריאה אפשרית אחרת של הסיפור, שלפיה הוא מבטא קול נשי ביקורתי ומבקש לערער את המסגרת הפטריארכלית הקשיחה. באמצעות קריאה כזו, שרואה בבת סובייקט פעיל, אפשר לבחון אפשרויות פעולה אשר יובילו לחריגה ממסגרת המבנה הפטריארכלי הכוללני. הדוגמה השנייה היא שירתה של ננו שבתאי (2006), העוסקת בגילוי עריות ומשתמשת בשאלות ובדימויים מסיפור בנות לוט המקראי, והדיון בה ירחיב את המבט הביקורתי על הטאבו.

באמצעות שתי הדוגמאות הללו, זו הקדומה וזו העכשווית, אני מבקשת לחזור ולקרוא את סיפור בנות לוט כמקרה שמסמן אפשרות פעולה בתוך מבנה ממלכד, שבו הן הפרת האיסור על גילוי עריות והן הציות לו מייצגים שני פנים של תשוקה אינססטואלית בין אבות לבנות. קריאה חתרנית של הסיפור המקראי הקנוני, או כתיבתו מחדש דרך המודוס הפואטי (כפי שעושה ננו שבתאי), יכולות ליצור אתר של התנגדות ושל סימון דרך מוצא מן המלכוד של גילוי העריות, בפועל ובכוח גם יחד.

א. הטאבו על גילוי עריות

בדיון על הפרדוקסיות של טאבו גילוי העריות אפנה תחילה אל חקר הטאבו בשדות תיאורטיים שונים, ואחר כך אל גילוייו במקרא. בדיוני אני מבקשת להבהיר עד כמה בעילת הבת על ידי אביה עולה, למעשה, בקנה אחד עם עצם המבנה החברתי הפטריארכלי, ועד כמה איסור הבעילה הזאת זר לכאורה לפרויקט השלטת כוחו וסמכותו של האב – במשפחה ובחברה. כפי שאטען להלן, בניגוד להנחה התיאורטית המקובלת, החברה הפטריארכלית המערבית איננה מושתתת על איסור גילוי העריות בין אבות ובנות. למעשה, היא מושתתת דווקא על היעדרו של איסור זה ועל מקומו המיוחד של איסור זה כ"נעדר נוכח". הן האיסור והן היעדרו מאפשרים לאב להמשיך ולבסס את מעמדו ואת שלטונו בחברה. גילוי העריות

בין האב והבת הוא רק עוד ביטוי (או סימפטום) של המערכת ההיררכית שבה האב הוא תמיד החוליה השליטה והבת היא תמיד החוליה הנשלטת, וההיגיון המונח בבסיסו הוא אותו היגיון המונח בבסיס המערכת הפטריארכלית.

תיאוריות רבות מדיסציפלינות שונות מנסות להסביר את האוניברסליות של טאבו גילוי העריות בחברה האנושית.² תיאוריות ביולוגיות, למשל, טוענות כי הטאבו משקף את הצורך למנוע את תוצאותיה הבלתי רצויות של רבייה בין פרטים שיש ביניהם קרבה גנטית (inbreeding). ידועה במיוחד היפותזה וסטרמרק, שניסח הביולוג אדוארד וסטרמרק ב-1934. לטענתו, החסרונות הביולוגיים של זיווג בין בעלי קרבה גנטית עברו תהליך של ברה אבולוציונית טבעית עד שנוצרה נטייה מולדת בקרב פרטים לפתח דחייה מיחסים מיניים עם מי שהיה קרוב אליהם בשנות הילדות (Westermarck 1934, 147). משנות השישים ועד ימינו אלה, עם ההתקדמות העקבית בגילוי ממצאים על ההתנהגות הגנטית, הוכיחו מחקרים ביולוגיים ועודם מוסיפים להוכיח כי ההיפותזה הראשונית של וסטרמרק נכונה.³

לאמיתו של דבר, האנתרופולוגיה והפסיכולוגיה מציגות שתיהן גישה הפוכה מן הגישה הביולוגית. החל בסר ג'יימס פרייזר, בספרו "טוטמיזם ואקסוגמיה" מ-1910 (בטיעון שצוטט במלואו ב"טוטם וטאבו" של פרויד), עבור בפרויד עצמו ועד ימינו אלה, רווחת הטענה כי די בעצם קיומו של טאבו גילוי העריות להוכיח שתשוקה ומשיכה אינססטואליות הן נטיות טבעיות, אפילו אינסטינקטיביות (ראו Frazer 1910, 97–98), שהרי אין כל צורך באיסורים ובחוקים שיענישו על נטיות שהטבע עצמו כבר מעניש אותנו עליהן. האנתרופולוגים הבולטים ביותר בשנות החמישים והשישים, כקלוד לוי־שטראוס ולזלי וייט, האמינו כי גילוי עריות הוא תופעה נפוצה מאוד בקרב בעלי חיים, ונדירה מאוד בקרב האדם. הנחה שגויה⁴ זו דרבנה את החיפוש אחר מקור בלתי טבעי להיווצרותו של הטאבו — מקור תרבותי, חברתי או כלכלי אשר יסביר את האיסור על יחסי עריות. כך הופך הטאבו גם לנקודת המעבר מן הטבע אל התרבות, ולאמצעי הבולט שדרכו התרומם האדם והתגבר על טבעו החייתי בדרכו אל הקיום החברתי־תרבותי.

נראה שההסבר שנעשה לקנוני ביותר הוא זה של לוי־שטראוס: "מטרתו של איסור גילוי העריות איננה לאסור נישואים עם האם, עם האחיות או עם הבת, אלא לחייב להעניק את האם, את האחיות או את הבת לאחרים. זהו החוק העליון של המתנה" (Levi-Strauss 1969, 481 [1949]). בעקבות מרסל מוס, אשר העמיד את מתן המתנה ואת קבלתה כבסיס למערכת החליפין של התרבויות הפרימיטיביות (מוס [1925] 2005), קבע לוי־שטראוס כי

² האיסורים על גילוי עריות הם כמעט אוניברסליים, אך יש לציין כי באזורים שונים ובזמנים שונים כונו וריאציות רבות של הטאבו, הנבדלות זו מזו ביחסן לקטגוריות השונות של האיסור. לעניין זה ראו Levi-Strauss [1949] 1969, 23; Brenner 1993.

³ על ההתפתחויות האחרונות במחקר הביולוגי ראו Wolf and Durham 2005.

⁴ המחקר האנתרופולוגי והביולוגי בימינו מוכיח כי ההפך הוא הנכון: גילוי עריות הוא תופעה נדירה בקרב בעלי חיים, ונפוצה בקרב האדם, ראו Wolf and Durham 2005.

נשים הן המתנה היקרה ביותר, והנישואים הם צורת החליפין הבסיסית ביותר. תפקידו העיקרי של טאבו גילוי העריות הוא לשמש מנגנון אשר כופה אקסוגמיה (זיווג עם נשים שמחוץ למשפחה). כורח האקסוגמיה יוצר רשתות חברתיות וערכויות הדדיות, ולמעשה יוצר את המבנה החברתי עצמו.

מן ההסבר האנתרופולוגי משתמע כי המבנה המשפחתי כולו וכן המבנה החברתי הנגזר ממנו נשענים על ניידותה של הבת, שכן החלפת הבת היא שיוצרת מערכת הדדית של קשר בין השותפים המחליפים, בין בתי אב, ובריתות שניתן להפיק מהן תועלת חברתית וכלכלית. הבת היא אפוא הגורם המחוק, המודחק, של כינון הסדר הפטריארכלי. עם זאת, יש לתת את הדעת על כך שכשלעצמו, אין העיקרון המופשט של האקסוגמיה מחייב החלפה של בנות דווקא (היה אפשר להחליף גם בנים ולשמור על אותו העיקרון). למעשה, רק כאשר אנו מצרפים את מנגנון האקסוגמיה עם יחסי כוח פטריארכליים, מתקבלת התמונה שבה גברים מחליפים ביניהם נשים.⁵ נוכל אפוא לקבוע, כפי שקובעת גייל רובין, כי האינטרסים החברתיים שעליהם שומר המנגנון האקסוגמי הם בראש ובראשונה אינטרסים של גברים, ולא של נשים (Rubin 1975, 174).

בנקודה זו ראוי לתת את הדעת על התואם ההרמוני בין התיאוריה האנתרופולוגית הקנונית לבין התיאוריה הפסיכולוגית העוסקת בחשיבות הפנמתו של הטאבו להגשמת תהליך האינדיבידואציה של הילד ולהתפתחותו הנפשית. מעין ברית מעוררת חשד כרוכה בין ההיפותזה בדבר כורח האקסוגמיה ובין רעיון התסביך האדיפלי של פרויד – שניהם מניחים כי הגשמה מלאה של הקיום האנושי התרבותי מחייבת הדחקה של אינטרסים מיניים אנוכיים. לא נוכל שלא לקשר את הברית ההרמונית והחשודה הזאת לעצם הצורך להכחיש, ולא רק להדחיק, את התשוקה האינססטואלית של הורים לילדיהם. ההכחשה הזאת מצרפת לברית אפילו את התיאוריה הביולוגית מבית היוצר של וסטרמרק, המנוגדת כל כך בהנחותיה לפרויד וללוי-שטראוס. שהרי, כפי שציננה ג'ודית לואיס הרמן, אף אחת מן התיאוריות הרווחות – לא הביולוגית, לא הפסיכואנליטית ולא האנתרופולוגית – איננה מסבירה את שיעוריו העצומים של חילול הטאבו בין אבות ובנות (Herman 1981, 60): הנתונים העדכניים מורים כי אחת מכל שבע נשים עברה גילוי עריות, בדרך כלל מידי האב (ראו זליגמן 2004, 16).⁶

גם המחקרים הביולוגיים המתקדמים ביותר, המוכיחים כי קיימת הטבעה גנטית

⁵ תיאוריות אנתרופולוגיות המניחות עידן מטריארכלי קדום, כגון התיאוריה של אוולין ריד, מתארות מצב שבו אמהות הן אלו המחייבות את בניהן למצוא את נשים שאינן קרובות גנטית (to outbreed), ראו Reed 1975.

⁶ לשם דוגמה, על פי נתוני מרכז הסיוע לנפגעי תקיפה מינית, בשנת 2004 התקבלו 1,235 פניות אשר דיווחו על גילוי עריות. מתוכן 608 תלונות על תקיפה מצד אב, 222 תלונות על תקיפה מצד אח או אחות, 405 תלונות על תקיפה מצד קרוב משפחה אחר (סב, דוד, בן דוד ואחרים). עם זאת, ההנחה היא כי מספר הפניות אינו מייצג אלא מיעוט שבמיעוט ממספר המקרים. ראו בדוח המלא על אלימות מינית בישראל, 2003–2004 : <http://www.1202.org.il/template/default.asp?siteID=1&catId=8&maincat=4>

המונעת משיכה מינית כלפי מי שגדלו אתנו או גידלו אותנו, אינם נותנים כלל את דעתם על מה שנראה כהיגיון פשוט: היפותזת וסטרמרק אולי מסבירה שצאצאים אינם משתוקקים ליחסי עריות עם הוריהם, אך היא איננה אומרת דבר על אפשרות קיומה של תשוקה מינית מצד הורים כלפי ילדיהם, ולמעשה איננה שוללת אותה כלל (שהרי מובן מאליה כי הורים לא גדלו עם צאצאיהם בשנות ילדותם, ולא גודלו על ידיהם). השתיקה בעניין זה מוכיחה גם היא את הצורך העז להכחיש את קיומה של תשוקה כזו. אפילו תיאוריית התנהגות ההתקשרות (attachment behavior) של הפסיכיאטר הבריטי ג'ון בולבי — המניחה כי היחס של צאצאים להוריהם הוא אנטי-מיני מטבעו ונובע מצורך ברוך, בחום ובדאגה מצד הדמויות המטפלות — עוסקת בדחפים מקבילים ומשלימים, אנטי-מיניים (של caregiving), בקרב הדמויות המטפלות עצמן, אמהות ואבות כאחד (Bowlby 1988, 163–165).⁷ גם תיאוריה זו, הסותרת בחדות את הנחותיו האדיפליות של פרויד, איננה מסבירה את שיעורי הפרת הטאבו.

שנדור פרנצי, תלמידו של פרויד ובן טיפוחיו, סייג את התזה האדיפלית של מורהו ופיתח את המושג "שפת הרוך". במאמרו הידוע, והאחרון, מ-1933: "בלבול השפות בין המבוגרים לילד: שפת הרוך ושפת התשוקה", הוא מסביר כי ילדים משתעשעים "ברעיון למלא את מקומו של ההורה בן אותו מין, כדי להיות בן או בת זוג להורה בן המין האחר. אך יש להדגיש שזו רק פנטזיה; במציאות הם אינם רוצים ואינם יכולים לוותר על הרוך, בייחוד על הרוך של האם" (פרנצי [1933] 2003, 204). מושג זה מניח את היסודות לרעיון התנהגות ההתקשרות ולשיבה אל הרעיונות המוקדמים יותר של פרויד על תיאוריית הפיתוי ועקרון המציאות. אבל גם פרנצי אינו רואה את התשוקה המינית של הורים לילדיהם אלא כהתנהגות פתולוגית הנובעת משחרור מוקצן של יצרים אפלים שלא הודחקו דיים:

דרך אופיינית שבה מתרחש פיתוי לגילוי עריות: מבוגר וילד אוהבים זה את זה; לילד יש פנטזיה על משחק עם מבוגר שבו ממלא הילד את תפקיד האם. משחק זה עשוי גם ללבוש אופי ארוטי, אך הוא נשאר כל הזמן בממד של הרוך. לא כן הדבר כשמדובר במבוגרים בעלי נטייה פתולוגית, בייחוד כאלה שהאיזון והשליטה העצמית שלהם נפגעו לאחר אסון, או עקב שימוש בסמים. הם מבלבלים בין משחקי ילדים לבין משאלותיו של מבוגר בשל מבחינה מינית, או מרשים לעצמם להיסחף לאקטים מיניים בלי להתחשב בתוצאות (שם, 203).

גם כשיש הכרה בקיומה של תשוקה מינית של הורים אל ילדיהם, כמו ההכרה האמיצה של פרנצי, ששילם עליה מחיר אישי ומקצועי כבד, אין היא נחשבת אלא לנטייה פתולוגית, אובדן שליטה, היסחפות או תוצאה של שימוש בסמים. ואולם, עלינו לבחון עד כמה הפתולוגיה

⁷ על פי בולבי, התנהגות ההתקשרות היא אחת משלושה יסודות של הטבע האנושי. היסוד השני הוא הדחף לגלות את הסביבה, לשחק ולהשתתף בפעילויות חברתיות מגוונות, והיסוד השלישי הוא ההתנהגות הטיפולית, כלומר דאגתם של הורים לצאצאיהם, שהיא נטייה מולדת המשלימה את התנהגות ההתקשרות ותומכת בהישרדות הגנטית.

הזאת איננה נטייה אישית, אלא תרבותית. למעשה, הרעיון שאני מבקשת להציג כאן מרחיק לכת עוד: גילוי עריות איננו פתולוגיה תרבותית אלא לב לבה של הנורמטיביות התרבותית החברתית המוכרת לנו מימים ימימה, והוא מובנה עמוק ביסוד היחסים הפטריארכליים בין אבות לבנות, בין גברים לנשים, בחברה ובמשפחה.

נשוב אל לוי-שטראוס ואל הסברו שהטאבו על גילוי העריות הוא אמצעי לכפות אקסוגמיה. לינדה בוס מראה כי התיאור האנתרופולוגי של החליפין האקסוגמיים נוטה להתעלם מן הכלכלה הרגשית הכרוכה בניידותן החברתית של הבנות, ויוצר נרטיב על אבות אדישים שמחליפים ביניהם בנות בתמורה לתועלת חברתית, לכאורה בלא כל שיבוש (Boose 1989, 30). אין ספק כי נרטיב זה עומד בסתירה לריבוי המיתוסים, האגדות, וסיפורי העם שבמרכזם דמות חוסמת של אב שמתעקש לשמור את הבת ולא להחליפה (למשל אב שעורם מכשולים ומציב אתגרים מסוכנים לפני מחזירה של הבת, או כולא אותה),⁸ וסיפורים המציגים את יציאת הבת מבית אביה כהרת אסון.⁹ נרטיבים כאלה משמשים סובלימציות של תשוקות אינססטואליות מצד האב, המוצאות פורקן דרך השליטה בגורלה של הבת.

מנגד, נקל לראות כי גם אופני הציות למערכת האקסוגמית עדיין מבטאים בבסיסם תשוקה אינססטואלית מודחקת, שכן אפשר להבין את מתן הבת לאו דווקא כסיבה לחליפין האקסוגמיים, אלא כמגננה פסיכולוגית נגד ההכרח שבחליפין. האקסוגמיה עשויה להיות לאב מעין פיצוי פסיכולוגי על אובדנה של הבת הנישאת, אם נישואיה נתפסים כהשקעה שבה האב הוא השולט על החליפין (שם, 31). שליטתו של האב על הסדרי הנישואים של בתו מאפשרת להגדיר את טקס הפרידה של הבת מאביה כמעשה של ציות לאב ולא כהעדפה של גבר אחר (שעלולה לצייר את הבת כבעלת זכות בחירה עצמאית). האב, המונע מן הבת להעדיף גבר אחר על פניו, משמר בכך שמץ מ"זכות הראשונים" שלו.

ב. יחסים הטרנסקסואליים כסובלימציה של גילוי עריות

גם בנרטיב הפסיכואנליטי הקלאסי ניכר כי העברת הבת מן האב אל החתן אינה מסכלת את גילוי העריות, אלא מאפשרת להגשימו באופן סובלימטיבי באמצעות דמותו המתווכת של החתן. המעבר של פרויד מתיאוריית הפיתוי אל המודל האדיפלי מצביע בעקיפין על רעיון זה. כאמור, תיאוריית הפיתוי מסבירה את הסימפטומים ההיסטריים של נשים בהיותם נעוצים באטיולוגיה אבהית, כלומר בחוויה טראומתית של פיתוי מיני על ידי האב. נטישת התיאוריה הביאה את פרויד להבלטתו של רעיון המבנה האדיפלי של היחסים המשפחתיים.

⁸ לתיאורי אגדות וסיפורי עם ממין זה ראו פרק 11 בספרו של אוטו ראנק, המנתח את תמת גילוי העריות בספרות ובאגדה (Rank 1992).

⁹ ראו למשל את סיפור דינה בת יעקב, בראשית לד, הנפתח במילים "ותצא דינה", או את סיפור בת יפתח, שופטים יא, לד: "וַיָּבֹא יִפְתָּח הַמְצִפָּה אֶל בֵּיתוֹ וְהָיָה בְתוֹ יֹצֵאת לִקְרָאתוֹ".

פרויד חוזר ומזכיר מעבר זה במקומות רבים בכתביו. הנה, למשל, קטע ידוע מתוך הרצאתו "הנשיות":

זכורה לכם אפיזודה מעניינת מן ההיסטוריה של המחקר האנליטי, שגרמה לי שעות צער מרובות. בשעה שכיוונתי את כל ענייני לגילוי טראומות מיניות מימי הילדות אמרה לי כמעט כל פציינטית שלי כי אביה פיתה אותה. ככלות הכל אנוס הייתי לבוא לכלל מסקנה, כי סיפורים אלה אין בהם אמת, וכך נסתבר לי, שהזיות, ולא התרחשויות ממשיות, הן המקור לסימפטומים היסטריים. רק לאחר זמן היה לאל ידי להכיר בהזיית הנערה הרואה עצמה מתפתה לאב ביטוי לתסביך-אדיפוס הטיפוסי של האשה (פרויד [1933] 1968, 274).

המעבר התיאורטי של פרויד מבוסס למעשה על היסט רב משמעות מתיאוריה המיוסדת על עקרון המציאות לתיאוריה המבוססת על עקרון הפנטזיה. מקור הסימפטומים ההיסטריים שוב אינו אירוע מיני טראומתי שאירע במציאות, אלא תשוקותיה של הבת בפנטזיה. ובמילים אחרות — לא בממשות אלא בייצוג הסמלי.

המעבר התיאורטי של פרויד הוליד למעשה גם היסט משמעותי באחריות על גילוי העריות: בתיאוריה הראשונה האב הוא המפתה, בתיאוריה האחרונה הבת היא המפתה והאב מנוקה מאשמה. מעניין לראות שעצם הניסוח של פרויד כבר מבטא את הרעיון הזה, שכן הוא מציג את עצמו כקורבן אבהי של אותן נשים היסטוריות שבהן טיפל, אשר גרמו לו "שעות צער מרובות", שבעטיין היה "אנוס" להגיע למסקנה כי פותה והולך שולל להאמין לסיפורי הזיה.

הפרספקטיבה האדיפלית העבירה אפוא את האחריות לפיתוי אל הילדה, שכביכול מפתה את המבוגר כדי לממש את משאלותיה האדיפליות (ראו בלס 2004, 447). תיאור הבת כמפתה חוזר ומציב אותה בתודעה התרבותית כמי שאינה חדלה להשתוקק אל האב. על פי פרויד, חרדת הסירוס מונעת את הבן מלבטא את תשוקתו לאמו, גורמת לו להדחיקה ומתגמלת אותו בחניכה בעולם הגברי המיוחס. אף איום בסדר גודל כזה אינו מוטל על הבת אם לא תדחיק את תשוקתה אל האב (היא כבר "מסורסת"), ואף תגמול אינו צפוי לה בתמורה (ממילא אין מתירים לה מקום בעולם המיוחס). התשוקה אל האב היא במידה רבה תשוקה להיכחד על ידיו ולזכות בתגמולים הצפויים לבנים, ואם בסופו של דבר הבת מוותרת על תשוקתה אל אביה, היא עושה זאת רק כדי להעבירה אל גבר אחר שיבחר בה וירוממה אליו. החתן נתפס למעשה כממלא המקום של האב, וכמוהו הוא עוד "בעלים" (possessor) שהבת נמסרת לידי כרכוש (וראו Cullingford 1989, 233).

מאחר שהיחסים בין הבת לחתנה אינם אלא המשך אמבלמטי ליחסיה עם אביה, הם מהווים הגשמה ומימוש של יחסי העריות שעליהם פנטזה, כביכול, בילדותה, ולדעתי כך יש להבין את טענתו של פרויד כי התינוק שהבת יולדת לבסוף לבעלה בעצם איננו תינוק מן הבעל, אלא מתנתו של אביה: פיצוי ותחליף שהעניק לה על היעדר הפאלוס שלה (בתנאי שהוא תינוק ממין זכר; ראו פרויד [1933] 1968, 281). בעצם, יותר ממה שהתינוק הוא

תחליף לפאלוס החסר, הרי הוא תוצר מאוחר של יחסי העריות הסובלימטיביים בין האב לבת. ניתן אפוא לומר, ואמנם כך טענה ג'ודית לואיס הרמן בדוח המקיף שלה על גילוי עריות בין אבות לבנות, כי בתרבות הפטריארכלית, חיים בוגרים בזוגיות הטרוסקסואלית קונבנציונלית דורשים למעשה שהבת לא תתגבר על תסביך אדיפוס ושתממש את מיניותה ביחסים עם גבר מבוגר ממנה, חזק ממנה, עשיר ממנה, גבוה ממנה — או בקצרה, גבר הדומה לאביה ומשמש לו תחליף (Herman 1981, 57).

ג. סיפור בנות לוט

הנרטיב של גילוי העריות — בפסיכואנליזה, במיתוס ובעולם המעשה — כרוך כמעט תמיד בהכחשת תשוקתו האינססטואלית של האב ובהטלת האחריות לפיתוי על הבת. אוטו ראנק, הפסיכואנליטיקאי חוקר המיתוסים, טוען כי ייצוגו של גילוי העריות במיתוסים ובאגדות משקף תמיד את נקודת המבט הגברית, בין שמדובר בגילוי עריות בין אמהות לבנים (שם תוצג נקודת מבטו של הבן) ובין שמדובר בגילוי עריות בין אבות לבנות (שם תוצג נקודת מבטו של האב). גם בפעמים הנדירות שנמסרת נקודת מבט של הבת, עדיין נראה כי היא באה להצדיק את תשוקתו של האב, ועדיין מוטלת עליה אשמת הפיתוי: הצגתה של הבת כמפתה מאפשרת לאב לייצג את תשוקתו האינססטואלית, ואף לתת להן מוצא ולאפשר להן פורקן, בלי לשאת באחריות להן או באשמה על הפרת הטאבו (Rank 1992, 301). דוגמה קלאסית היא כמובן סיפור בנות לוט (בראשית יט), המיתוס המוקדם ביותר בכתבים העבריים העוסק בגילוי עריות בין אבות לבנות.¹⁰ לדעת ראנק, הייצוג הספרותי של לוט כפסיבי (הוא ישן בעת המעשה, "ולא ידע בשוכבה ובקומה" של כל אחת מבנותיו) מכחיש את התשוקה האינססטואלית, פוטר את לוט מכל אחריות להפרת הטאבו ואף הופך אותו לקורבן. מצד אחר, עצם ייצוג המעשה בטקסט הוא אישור, ביטוי והגשמה של תשוקתו של לוט לבנותיו (שם, 303).¹¹ האחריות להפרת הטאבו מוטלת על הבנות, ו"מולבנות" גם היא באמצעות פרשנות הסיפור כאילו הוא בא להסביר את האטימולוגיה של שמות הבנים שנולדו מגילוי העריות הזה ("מואב" פירושו בן מאב ו"בן עמי" פירושו בן מי שעמי, בנו של אבי), או את האופן המפוקפק שבו נולדו העמים אויבי ישראל שהתפתחו מהם — מואב ועמון.

ואולם, אפשר שראייה זו אינה מספקת, שכן סיפור בנות לוט עשוי לבטא מוטיבציות אחרות מלבד הצורך לתת פורקן לתשוקות אינססטואליות של האב כלפי בנותיו, ומלבד הדחף האטימולוגי. קריאה פמיניסטית של סיפור בנות לוט מאפשרת לראותו לא רק כסיפור

¹⁰ אלא אם כן רואים בסיפור אדם וחוה גילוי עריות. לקריאה כזו ראו Boose 1989; Rashkow 1994.
¹¹ סיפור מן המיתולוגיה היוונית המקביל לסיפור בנות לוט הוא סיפורה של מירה בת כינראס, אשר התאהבה באביה ובאה אליו לפתותו בשעת שיכרונו. עם הריונה הפכו אותה האלים, לבקשתה, לעץ. בדומה לסיפור בנות לוט, האחריות לגילוי העריות מוטלת כולה על הבת. לנוסח מלא של הסיפור ראו את הספר העשירי במטמורפוזות לאובידיוס, שורות 298–515 (אובידיוס 1965).

המייצג את התשוקות ואת האינטרסים של האב, אלא גם כסיפור המשקף את עמדתן של בנותיו כלפיו. אפשר לקרוא אותו כסיפור המבטא קול נשי ביקורתי החותר תחת מנגנון השליטה הפטריארכלי. חוקרת המקרא קרול סמית קוראת את סיפור בנות לוט כביטוי של אקטיביות ודומיננטיות נשית, סיפור שבו האב הוא הדמות החלשה והבנות הן הדמויות החזקות המניעות את הנרטיב. אפשר אפוא לקרוא את מעשה בנות לוט כתגובתן למתרחש בחלקו הראשון של פרק יט, שם מציע לוט את בנותיו להמון הצובא על דלתו שיעשה בהן כרצונו.¹² בקריאה סטרוקטורליסטית של שני חלקי הפרק זה בצד זה מתגלה מבנה ניגודי של מידה כנגד מידה: הצעתו של לוט להמון לאנוס את בנותיו הבתולות ("אשר לא ידעו איש"; בראשית יט, ח) נענית באנוס האב בידי הבנות ("ולא ידע בשוכבה ובקומה"; בראשית יט, לג); סיפור סדום ועמורה מתרחש במישור, ובהמולת ההמון, ואילו סיפור גילוי העריות מתרחש בהרים, ובדממת הלילה; הבנות מאוימות מידי זרים, ואילו האב מאוים מידי הקרובות לו ביותר; הצעתו של האב אינה מתקבלת, ואילו מזימתן של הבנות מתגשמת, ואף פעמיים. הניגודים המשלימים הללו מכוונים אותנו לקרוא את הסיפור ברצף אחד, כנרטיב של תגובה על פשעו של האב. חלקו הראשון של הסיפור, המתרחש בסדום, מציג את הבנות כחסרות אונים, קורבנות אפשריים של אספסוף אכזרי, ושל אביהן, שקולן לא נשמע וגופן כמעט נחמס, ואילו חלקו השני משיב להן את יכולת הפעולה, את השליטה ואת היוזמה, מגשים את מאווייהן בדמותם של הבנים הנולדים ואף מאפשר להן להשמיע את קולן ולחקוק את מעשיהן באמצעות מתן השמות הסמליים לבניהן.¹³ לעומתן, דווקא לוט אביהן הוא הדמות החלשה ביותר לאורך הסיפור כולו, הן בשיקוליו המוטעים בעיר סדום והן כאובייקט למיניותן של בנותיו במערה בהרים (ראו Smith 1997). למרבה הפלא, דווקא גילוי

¹² פרשנותה של סמית נתמכת על ידי מדרש תנחומא (1971; וירא יב), שם מוסבר מעשן של בנות לוט בתור עונש מידי האל: "טרם ישכבו ואנשי העיר וגו' ויקראו אל לוט ויאמרו לו איה האנשים, מכאן אתה למד שבשעה שנתפרש מן אברהם וכתוב בו ויבחר לו לוט את כל כנר הירדן זה סדום, ראה לוט שהיו אנשי סדום שטופין בזמה בחר בסדום להיות עושה כמעשיהן, מנין שכן הוא אומר להם לאנשי סדום הנה נא לי שתי בנות וגו' בנוהג שבעולם אדם מוסר עצמו ליהרג על בנותיו ועל אשתו והורג או נהרג, וזה מוסר בנותיו להתעולל בהם, א"ל הקב"ה חיך לעצמך את משמרן ולבסוף תינקות של בית רבן משחקין וקורין ותהרין שתי בנות לוט מאביהן, א"ר נחמן מנין שכל מי שהוא להוט אחר בולמוס של עבירה סוף מאכילין אותו מבשרו מלוט, ויאמרו גש הלאה עתה נרע לך מהם מה שאנו רוצין לעשות באותן אנשים נרע לך לשון מטונף, ויפצרו באיש מיד וישלחו האנשים את ידם וגו' ואת האנשים אשר פתח הבית וגו'". אם כן, לטענת המדרש, באמצעות הריוןן של הבנות הקב"ה מבזה את לוט ומענישו על שהציע את תומתן לאספסוף בסדום. אמנם אין זו פרשנות "פמיניסטית", אך המדרש מגנה את לוט גינוי ברור, ואינו מנקה אותו מאחריות.

¹³ על הסובייקטיביות של בנות לוט ראו גם את דיונה המרתק של אורלי לובין בציור של פמלה לוי, "לוט ובנותיו", (לובין 2003, 263). לעומת זאת, רות צופר קוראת את סיפור בנות לוט קריאה שונה ברוחה. לטענתה, מעשה בנות לוט הוא "אקט הישרדותי נואש", תגובה טראומתית למשבר הנורא של חורבן העיר ושל אובדן האם (Tsoffar 2007, 10).

העריות הוא שמאפשר לבנות לוט לחדול להיות קורבן, ועוד אשוב לאפשרות זו בהמשך דבריי.

לצד קריאה זו, אל לנו לשכוח שבסיפור מובע מפורשות הרצון להבטיח את שרידותו של בית האב. חוקרת המקרא עתליה ברנר טוענת כי במקרא, סיפורים על גילוי עריות שיזמו גברים (כמו סיפור אמנון ותמר וסיפורם של אבשלום ונשות דוד) מבטאים מאבק על שליטה, ואילו סיפורים על גילוי עריות שיזמו נשים (כמו סיפור בנות לוט וסיפור תמר ויהודה) מבטאים אחריות להמשכיות של בית האב, באמצעות הבן שהן מתכננות ללדת (Brenner 1994, 127). לאור דבריה של ברנר, חשוב לשים לב שהן לוט והן בנותיו אינם נענשים על קיומם של יחסי עריות, לפחות לא באופן ישיר, אף על פי שברור שהמעשה אינו נחשב לגיטימי, כפי שמשמע מהשקיתו של לוט עד אובדן חושים כדי שלא ידע על המעשה. מכאן משתמע כי הבטחת עמידותו של בית האב, כלומר, האינטרס הפטריארכלי, נחשבת עיקרון חשוב יותר מהשמירה על טוהר היחסים בתוך המשפחה. להלן נראה כי עיקרון זה של קדימות האינטרס הפטריארכלי על פני אינטרסים אחרים נשמר במקרא בעקביות ובשיטתיות.¹⁴

ד. האיסור המקראי על גילוי עריות

עובדה מדהימה במיוחד היא היעדרו של איסור מקראי מפורש וחד-משמעי על גילוי עריות בין אב לבת, כפי שניתן לראות במקבץ החוקים בספר ויקרא יח, ו-יח.¹⁵ הטקסט פונה לזכרים בלבד, ומכאן מובן מאליו כי הם הסובייקטים של החוק, ואילו הנשים הן האובייקטים שעליהן מוסב החוק. כפי שנראה להלן, אופן ניסוחו של החוק מבהיר כי מטרתו העיקרית איננה לגונן על נשים מפני ניצול מיני אלא להסדיר את זכויות הקניין והבעלות של גברים על נשים, ולשמור על זכויות אלה:

אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׂאֵר בָּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגִלּוֹת עֲרֹנָה: אֲנִי יְהוָה. עֲרֹת אָבִיךָ וְעֲרֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה: אִמְךָ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָהּ. עֲרֹת אִשְׁתְּ אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה: עֲרֹת אָבִיךָ הוּא. עֲרֹת אֲחוֹתְךָ בֶּת-אָבִיךָ אוֹ בֶּת-אִמְךָ מוֹלְדֶת בֵּית אוֹ מוֹלְדֶת חוּץ לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָהּ. עֲרֹת בֶּת בְּנֶךָ אוֹ בֶּת בְּתָרְךָ לֹא תִגְלֶה עֲרֹתָהּ: כִּי עֲרֹתְךָ הִנֵּה. עֲרֹת בֶּת אִשְׁתְּ אָבִיךָ מוֹלְדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הוּא לֹא תִגְלֶה

¹⁴ בדיוק מסיבה זו הצדיקו מרבית חז"ל את מעשה בנות לוט, והדגישו את כוונתן החיובית, כביכול, "שנתכוונו לשם מצווה" (מסכת נזיר כג ע"א). הבת הבכירה, בעלת הרעיון לחיות זרע מהאב, זוכה אצל חז"ל להערכה רבה יותר מאשר הצעירה, שרק צייתה לאחותה: "ותבא הבכירה. א"ר חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרח: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשביל לילה אחד שקדמתה בכירה לצעירה, זכתה וקדמתה ארבעה דורות בישראל למלכות" (שם, ע"ב). יש לציין כי לחז"ל היו מניעים חזקים ביותר להצדיק ולשבח את בנות לוט ובייחוד את הבת הבכירה, שהרי מלכות דוד היא נצר לשושלת המואבית. לעיון נוסף ראו שלוסברג 1993.

¹⁵ גם האזכורים האחרים במקרא לאיסור על גילוי עריות אינם כוללים את האיסור על בעילת הבת. ראו ויקרא כ, יא-כא; דברים כז, כ-כד; יחזקאל כב, י-יא.

עֲרוֹתָהּ. עֲרוֹת אַחוֹת אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה: שָׁאֵר אָבִיךָ הוּא. עֲרוֹת אַחוֹת אָמֶךָ לֹא תִגְלֶה: כִּי שָׁאֵר אָמֶךָ הוּא. עֲרוֹת אֲחִי אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה: אֶל אֲשֶׁתּוֹ לֹא תִקְרָב וְדִתָּךְ הוּא. עֲרוֹת כֶּלֶתְךָ לֹא תִגְלֶה: אֲשֶׁת בִּנְךָ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ. עֲרוֹת אֲשֶׁת אָחִיךָ לֹא תִגְלֶה: עֲרוֹת אָחִיךָ הוּא. עֲרוֹת אִשָּׁה וּבִתָּה לֹא תִגְלֶה: אֵת בֵּת בְּנֶה וְאֵת בֵּת בָּתָּה לֹא תִקַּח לְגִלּוֹת עֲרוֹתָהּ שָׁאֵרָה הִנֵּה זִמָּה הוּא. וְאִשָּׁה אֶל אַחֲתָהּ לֹא תִקַּח: לְצֹרֵר לְגִלּוֹת עֲרוֹתָהּ עָלֶיהָ בְּחֵיָהּ (ויקרא יח, ו-יח).

חוקרי מקרא רבים ניסו להסביר את היעדרו המתמיה של האיסור על גילוי ערוות הבת. בנג'מין גודניק, למשל, מקבל את עמדתם של חז"ל וטוען כי עצם ההשמטה מעידה על חומרתו של האיסור על גילוי ערוות בין אב לבתו, המבוסס על עקרון הגזירה השווה (של הרמב"ם). על פי היגיון זה, הבת אינה נזכרת באיסור גילוי הערוות משום שקרבתה אל האב היא קרבה יתרה.¹⁶ אין צורך לציין את הבת משום שהאיסור לבעול אותה מובן מאליו. לעומת זאת, את האיסור על בעילת הנכדה, למשל, ראה המקרא צורך לציין משום שהיא רחוקה מן האב בדור, ועל כן אין איסור זה מובן מאליו (Goodnick 2002, 41–44).¹⁷ בין שהסבר זה מניח את דעתנו ובין שלא, עצם השמטתה של הבת ממקבץ חוקים זה מזכיר את השמטת שמות הבנות מתיאורי השושלות בספר בראשית.¹⁸ גם כאן, מקומה של הבת הוא המקום המחוק, המודחק, שהם מלהזכירו.

חוקר המקרא ג'ונתן זיסקינד אינו מקבל את הסבר עקרון הגזירה השווה, שלטענתו רק מחדד את השאלה מדוע חלה השמטה מלכתחילה (Ziskind 1996, 126). דעתו אינה נוחה גם מן ההשערות שמדובר בהשמטה אקראית (שהרי המקרא עבר עריכות רבות) או ברצונו

¹⁶ גודניק מראה כי גם מחוקים אחרים במקרא הושמטו אזכוריהם של הקרובים ביותר, כמו דיני הטהרה של הכהנים, שאין מצוינת בהם הרעיה בבחינת אדם שהכהן רשאי להיטמא ממנה במותה (ראו ויקרא כא, ב), או דיבר שמירת השבת, שם אין הרעיה מוזכרת כמי שעליה לשבות ממלאכה (ראו שמות כ"י). ההנחה הרווחת היא כי אין צורך לציין את הרעיה משום שהיא הקרובה ביותר לנמען החוק (כלומר הגבר), ואם מוזכרים קרוביו האחרים, מובן מאליו שגם היא כלולה באיסור (או בהיתור).

¹⁷ להסברים אחרים ברוח זו ראו Wegner 1988, 27–28; The Jewish Publication Society 1989, 120. ¹⁸ בתיאורי השושלות במקרא הרצף עובר מאב לבן. תפקידה של האם בהולדה אינו נזכר כלל, והיא נמחקת תחת הזכרת האב כמוליד. כמו כן מודחק גם מקומה של הבת בתוך הקטגוריה הכללית "ובנות", ולמעט המקרים המיוחדים — כלומר בנרטיבים החריגים (סיפור דינה, למשל) — אין שמה נזכר כלל. כפי שמציינת הורטנו ספילרס, התרבות אינה מאפשרת קו ישר של הורשה מן האב אל הבת, אלא קו עקלקל בלבד. הבת היא גורם ארעי בתוך המשפחה, מאחר שיבוא יום שבו היא תשיל מעליה את שמו של אביה, את חוקו ואת השפעתו למען אלו של גבר אחר. הבת נשארת אפוא מושעית בין טריטוריות ממוסדות משכבר. תחילה היא נושאת את שמו של אביה, ואחר כך היא מתקשרת עם שם חדש, שאותו היא חייבת לקבל כדי שיהיו לה ילדים. מעמדה כבת נשמר רק עד שהיא נעלמת ומתפרקת אל תוך תפקידי הרעיה והאם של הילדים שלו (Spillers 1989, 157). מחיקה זו מאפיינת גם את מקומה של הבת בתרבות בכלל. מרבית הנרטיבים התרבותיים השונים הם פטריארכליים: האב עומד בראש ההיררכיה הפוליטית, הדתית, החברתית, הספרותית וכן הלאה, והנרטיבים בונים העברה והורשה מאב לבן, המבטיחות את המשך שלטונה של הסמכות האבהית. האם אינה נחשבת בעלת כוח הורשה, אלא כלי שמטרתו לשכפל את המבנים הקיימים.

של מחבר הטקסט המקראי לשמור על מספר נאה של עשר או שתיים עשרה קרובות האסורות לבעילה (שוב, מדוע הושמטה הבת דווקא?). השערה נגדית, שגם אותה אין זיסקינד מקבל, היא שהיעדר אזכורה של הבת כאסורה לבעילה נובע ממערכת ערכים האופיינית לתרבויות המזרח הקדום, אשר אינן רואות, כביכול, גילוי עריות בין אב לבתו בחומרה יתרה. הנחה זו מסתמכת על חוקי חמורבי שנחתמו במאה ה-18 לפנה"ס (כלומר, קדמו לדיני המקרא בכ-450 שנה), שלפיהם העונש המושת על אב הבוועל את בתו הוא גירוש מן העיר, עונש קל יחסית לזה המושת על אב שבעל את ארוסתו של בנו (עונש מוות), או לזה המושת על קיום יחסי מין בין אם לבנה (מוות בשרפה לאם ולבן גם יחד). ההנחה שזוהי "רוח התקופה" אינה מוצקה דיה, משום שבחוקי הממלכה החתית מן המאות ה-15–13 לפנה"ס, העונש המפורש על גילוי עריות בין אב לבתו הוא מוות, מה גם שהרוח הכללית העולה מן המקרא בכל זאת שוללת גילוי עריות בין אב לבתו, אף שלא בריש גלי (שם).

כנגד השערות אלו מציע זיסקינד כי השמטת הבת קשורה לאופי הניסוח של דיני האיסור על גילוי העריות, ולרצונו של המחבר הכהני לבססם בתוך הנחלה כללית של ערכי משפחה, שהרי הדינים מופיעים כאן בבחינת צווים מוסריים, בלי אזכור קללות ועונשים. דרך אחת להעצים את רושםם היא החזרה על כינויי הקניין בגוף שני זכר – "אמך", "אשת אביך", "בת בתך" – אשר מקנה לאיסורים נופך אישי ומידי יותר, ומבטלת את מופשטותם. יתר על כן, כינויי הקניין עוברים כולם דרך דמות מתווכת, בדרך כלל גבר, שהאשה האסורה לבעילה היא אחד מנכסיו: האחות היא "בת אביך"; הנכדה היא "בת בנך"; הדודה היא "אחות אביך" וכן הלאה (רק האב והאם מצוינים בלי דמויות מתווכות). בתוך מבנה סגנוני שכזה, גם האיסור על בעילת הבת, לו הופיע, היה חייב להתנסח דרך דמות מתווכת. לו נוסח איסור כזה היה ודאי נכתב כך: "ערוות בתך לא תגלה: ערוותך היא". על פי התפיסה המקראית, מיניות הבת עד לנישואיה היא רכוש של האב. לטענתו של זיסקינד, אילו נוסח האיסור היתה מתגלעת בו סתירה חדה: החלק הראשון ("ערוות בתך לא תגלה"), האוסר מגע מיני עם הבת, היה מערער על תוקפו של החלק השני ("ערוותך היא"), הקובע שהבת היא רכוש האב, והיה בכך כדי לפגוע ברושם סמכותו ועוצמתו של האב במסגרת המשפחתית.¹⁹ מאחר שהמטרה העליונה של הכותב במקבץ חוקים זה היא לבסס את המבנה הפטריארכלי של המשפחה (ולאו דווקא לגונן על מעמדה של הבת בתוכה), הוא העדיף להשמיט את הניסוח הבעייתי שהיה עשוי לערער על שלטונו של האב (שם, 129). ההשמטה אין פירושה אישור לגילוי עריות, שכן אפשר ללמוד ממקומות אחרים במקרא שגילוי עריות בין

¹⁹ זיסקינד אינו מתייחס לעובדה שפסוק י' במקבץ החוקים בויקרא יח, אשר אוסר על בעילת הנכדה, מנוסח מתוך סתירה כזאת: "עֲרֹוֹת בְּתֻבָּה אוֹ בְּתֻבָּה לֹא תִגְלֶה עֲרֹוֹתָן: כִּי עֲרֹוֹתָהּ הִנֵּה". נראה לי שדווקא קיומו של ניסוח כזה באשר לנכדה מדגיש את היעדרו של ניסוח כזה באשר לבת, ומחדד את השאלה בדבר מקומה ה"רגיש" של הבת במערך הכוחות של המשפחה. בולט מאוד שדווקא ניסוח של איסור על בעילת הבת הוא שעשוי לערער על כוחו של האב, ולא האיסור על בעילת הנכדה, שמיניותה היא בכל זאת רכושה של אביה ולא של סבה (ראו להלן).

האב לבת בהחלט אינו רצוי, אלא שבהיעדר הגינוי המפורש האיסור נותר בבחינת צו שמקורו אינו אלוהי, וכנגזרת של שמירה על תכתיבים חברתיים אחרים (כמו הציפייה שהבת תינשא בעודה בתולה).²⁰

מה שעולה בעקיפין מטיעונו של זיסקינד, ולמעשה גם מאופן ניסוחו של מקבץ החוקים בספר ויקרא, הוא הקשר ההדוק בין מין לכוח, והרעיון כי מימוש של אקט מיני הוא בראש ובראשונה כינון של שליטה ומפגן של שליטה, כינון של בעלות על קניין והוכחת הבעלות הזאת. והקניין הוא תמיד אשה. אי־אפשר אפוא לנתק בין טאבו גילוי העריות — והפרתו — לבין שאלת הכוח והשליטה במבנה החברתי הפטריארכלי, והשאלה המשתמעת ממנה: שאלת היחסים בין שני קצוות מערך הכוח הזה: האב והבת.

עם זה, חשוב לראות כי הכתוב נמנע מלנסח במפורש לא רק את האיסור אלא אף את הנימוק לו. עצם הקושי לומר לאב על הבת "ערוותך היא", לנסח את מיניותה כקניינו, שב וממחיש את מקומה הספי והארעי בממלכתו של אביה, ומצביע על האמביוולנטיות הכרוכה ביחסים אלה ועל המצב הכפול של הבת: היא נתונה לשליטתו של אביה ובה בעת אינה שייכת לו ממש אלא באורח זמני בלבד. כך, באופן ערמומי למדי, היעדרו של איסור מפורש מאפשר לאב להכחיש את ארעיותו של הכוח ולהוסיף להשליטו גם מעבר לגבולות הגדרתה של הבת כנתינה בביתו. כמו האב עצמו, גם האיסור הבלתי מנוסח על בעילת הבת הוא מעין נוכח־נפקד, "המת־החי" של הסדרת יחסי הכוח בין האב לבת: נוכחותו של האיסור כהיעדר מעצימה את כוחו של האב ומאפשרת לו להשליטו ללא עוררין כמעט.

זאת ועוד, אם אנו מקבלים את הנחתם של פרויד ושל לקאן כי איסור מעיד בראש ובראשונה על קיומה של תשוקה (שאותה יש לאסור), נקל לראות כי השמטתו של האיסור על גילוי העריות בין אב לבת משרתת את הצורך העז להכחיש את עצם קיומה של תשוקה אינססטואלית מצד האב כלפי בתו. ללא ספק, כפי שאראה בהמשך דבריי, תשוקה שכזו עשויה לערער על מקומו של האב כמייצגם של חוק, של סמכות ושל כוח, ולשבש את הדיפרנציאציה ההכרחית לשמירת הפערים המובחנים בין האב לבת.

כך או כך, היעדרו־הנוכח של האיסור מעיד כי יש קושי מיוחד בשלילה נחרצת ומוחלטת של בעילת הבת, שכן שלילה כזו תערער את ההנחה הבסיסית והמושרשת יותר, שהבת היא נכס מוחלט של אביה — האב שעצם שלטונו במבנה הפטריארכלי ניכר, וגם נבחן, על פי מידת יכולתו להכפיף את הבת למרותו. מצב עניינים זה מבהיר עד כמה בעילת

²⁰ אילונה רשקאוו כותבת על הדינים המחייבים את בתולי הבת בהינשאה (דברים כב כ–כא): אם בתוליה לא הוכחו, היא נלקחת אל דלת ביתו של אביה והחתן סוקל אותה באבנים ומכתיים בדמה את דלתו של אביה. הדם השפוך הוא אמבלמה של דם הבתולין, של הדם שלא נשפך בחיקו של החתן, אך כעת נשפך ומכתיים את דלת האב. מעבר להכתמת האב על שלא שמר היטב על ערכו של הנכס שבבעלותו (הבת), הדם מורה בעקיפין על החשד שהגורם המקורי לאובדן בתוליה של הבת הוא גילוי עריות מצד האב (Rashkow 1994, 30). גם כאן, הכתוב יוצא מגדרו כדי שלא לתת מקום וייצוג לביצועו של גילוי עריות בין אב לבת, לא כל שכן שאין הוא מבטא את אשמת האב או מרשיע אותו. האשמת האב מייצגת כאן רק באופן מרומז ומשתמע, ומי שנושאת באשמה למעשה היא הבת.

הבת על ידי אביה עולה, למעשה, בקנה אחד עם עצם המבנה החברתי הפטריארכלי, ועד כמה האיסור על בעילה זו זר לכאורה לפרויקט של השלטת כוחו וסמכותו של האב — במשפחה ובחברה. משום כך, אפשר לקבוע כי לא רק שהחברה הפטריארכלית המערבית אינה מושתתת על איסור גילוי העריות בין אבות לבנות (כטענתו של לוי-שטראוס) אלא שלמעשה היא מושתתת דווקא על היעדרו של איסור מפורש כזה (וממילא גם על הפרתו של האיסור — באופן סובלימטיבי ולמרבית הצער גם באופן מעשי) ועל מיקומו המיוחד של איסור זה כ"נעדר נוכח". הן האיסור והן היעדרו מאפשרים לאב להמשיך ולבסס את מעמדו ואת שלטונו בחברה. גילוי העריות בין האב לבת הוא רק ביטוי (או סימפטום) נוסף למערכת ההיררכית שבה האב הוא תמיד החוליה השליטה והבת היא תמיד החוליה הנשלטת, וההיגיון המונח בבסיסו הוא אותו ההיגיון המונח בבסיס המערכת הפטריארכלית.

ה. רוח הרפאים החיונית

נקל להמחיש את החפיפה בין הפטריארכליות לבין חילול טאבו גילוי העריות כאשר משווים בין טאבו גילוי העריות בין אב לבתו לבין הטאבואים האחרים האוסרים גילויי עריות. ללא ספק, גילוי ערוות האם הוא האיסור החמור ביותר, בראש ובראשונה משום שהוא מערער על סמכותו העליונה של האב ועל היותה של האם רכוש. גילוי עריות בין אחים מערער גם הוא על סמכותו של האב כבעליה של הבת, שעתיד למוסרה לגבר אחר תחתיו (בדומה לכך, הדודה והדודנית אסורות משום שהן שייכות לדוד; אשת האח ובתו אסורות משום שהן שייכות לאח; הכלה והנכדה אסורות משום שהן שייכות לבן; וכן הלאה). לעומת זאת, גילוי עריות בין אב לבתו (הלא נשואה) אינו מערער על סמכותו של אף גבר, מאחר שהבת שייכת לו לבדו. כך, גם אם הטאבו הלא כתוב אוסר על האב לבעול את בתו, הטרנסגרסיה של טאבו זה אינה פוגמת למעשה במערכי הכוח הבסיסיים במשפחה ובחברה, אלא עולה עמם בקנה אחד ומאשרת אותם (וראו Herman 1981, 60).

תמונה דומה עולה מן הנרטיב הפסיכואנליטי: כאמור, התפתחות תקינה של הבן כרוכה בהתגברות על תסביך אדיפוס, שפירושה דחיית הקשר עם האם ובחירה באב כסמכות וכמופת. לעומת זאת, התפתחות תקינה של הבת פירושה הזדהות עם כפיפותה של האם ובחירה באב כמושא תשוקה. כתוצאה מכך, גילוי עריות בין אם לבנה נתפס כנובע מהפרעה נפשית חמורה, שהרי הוא מעיד על התפתחות פסיכולוגית בלתי תקינה, שלא הובילה לדחיית האם. לעומת זאת, ובהבדל ניכר, גילוי עריות בין אב לבתו אינו מעיד על הפרעה, שהרי עצם ההתפתחות הפסיכולוגית התקינה אמורה להוביל למשיכה אל האב. עברה זאת אינה הפרעה ולא זו בלבד אלא שלמעשה היא עולה בקנה אחד עם ציפיותינו ממקומם הסמכותי של גברים בחברה. אם כן, גילוי עריות בין אם לבנה לא רק מערער על הצווים המוסריים אלא גם מבטא כאוס, התמוטטות של הסדר המשפחתי והחברתי כפי שהוא מוכר לנו ואילו בניגוד לכך, כפי שטוען האנתרופולוג ויליאם אָרְנֶס, גילוי עריות בין אב לבתו

אולי מפר קודים אתיים ומוסריים אך אינו מפר את הסדר. במידה רבה הוא מהווה אופן נוסף, אם גם בלתי לגיטימי, של תקשורת בתוך מערכת שההיררכיה שלה נותרת על כנה לבלי הפר. הוא עולה בקנה אחד עם מבנה הסמכות במשפחה ובחברה, שבהן השליטה נמצאת תמיד בידי האב (Arens 1986, 145). ברוח דומה טענה לינדה אלקוף כי גילוי עריות בין אב לבת במסגרת משפחות נורמטיביות הוא הרחבה – ולא הפרה – של זכות היתר הפטריארכלית. למעשה, האיסור אינו אלא כיסוי המגן על גילוי העריות ואף מעודד אותו (Alcoff 1993). ולבסוף, ג'ודית באטלר מנסחת באופן קולע את האופן שבו השיבוש שבגילוי העריות ממוסד בלב לבת של הנורמה האוסרת אותו כביכול:

הטאבו על העריות צופן בחובו את הגרעין של הפרתו. ...אין כאן פשוט איסור על העריות אלא מצב שעיקרו שימור של גילוי העריות וטיפוחו כרוח רפאים חיונית. ...[עלינו] לחשוב מחדש את האיסור עצמו, לא כמנגנון הפעולה השולל או המקפח של הכוח, אלא ככזה שפועל בדיוק באמצעות ריבוי-תוך-התקה של עצם הפשע שהוא מבקש למנוע (באטלר 2004, 82).

טענות כבדות משקל אלו עשויות להסביר גם את שיעוריה העצומים של הפרת טאבו גילוי העריות בין אב לבת. ג'ודית לואיס הרמן מצביעה על מגמה שבה ככל שהחברה פטריארכלית יותר באופייה, ומגדירה חלוקת תפקידים קשיחה יותר בין גברים לנשים, כן ירבו בה מקרי גילוי העריות, וככל שהחברה שוויונית יותר, כן יתמעטו המקרים (ראו Herman 1981, 62). תיאור זה עולה בקנה אחד עם אבחנתו של ארנס, כי המשפחה האינסטטואלית מתאפיינת בדרך כלל בפערים גדולים מאוד בין תפקידי האם לתפקידי האב: האב הוא הפוסק העליון והיחיד בענייני מוסר ואילו האם מורחקת מכל עמדה של השפעה (Arens 1986, 145). תמונת מצב זו חוזרת וממחישה את התואם בין הפרת האיסור על בעילת הבת ובין השליטה הפטריארכלית.

בהבדל ניכר מטאבואים אחרים, מבחן המציאות מעיד על רפיון גדול במיוחד באכיפתו של טאבו בעילת הבת על פרטים בחברה (או בניסוחו של ויליאם ארנס: "היחסים המיניים בין האב והבת אסורים יותר ממה שהם נמנעים"; שם, 96). ישנו חוסר סימטריה בולט בין השמירה ההדוקה על טאבו גילוי העריות בין אמהות לבנים לעומת הסובלנות היחסית שבה מתקבלת הפרת הטאבו בין אבות לבנות. רק התבוננות במבנה המשפחה ובמבנה החברה במערכת הפטריארכלית עשויה להסביר את הפער העצום בין מספר מקרי העברה על הטאבו בקרב אמהות לבין מידת חילולו בקרב אבות.

1. האב כסמל, האב כגוף

בשלב זה של הדיון אין אפוא מנוס מן המסקנה כי גילוי העריות הוא הפרת המציאות (המוכחשת) שעומדת ברקע כל ניסיון לייצג את היחסים בין אבות לבנות. כל המסלולים

מוליכים אליו: או שהטאבו על גילוי העריות בין אב לבתו מחולל ובעילת הבת מתקיימת הלכה למעשה, אגב הכחשת אחריותו של האב לחילול הטאבו; או שהוא אינו מחולל למעשה אך הגדרת מיניותה של הבת כרכושו של האב מיישמת ביניהם סובלימציה של יחסי עריות; או שהטאבו נשמר בצורת מתן הבת הבתולה לגבר אחר, שאינו אלא בן דמותו של האב, ובכך שוב מתגשמים יחסי העריות בצורה סובלימטיבית.

אם גם עצם הציות לטאבו זה הוא פן נוסף של גילוי עריות, מה בכל זאת הבת יכולה לעשות כדי לפרוץ את המבנה הסגור הזה? או מהי יכולת הפעולה שלה בתוך הטווח הצר והמוגבל שהותיר לה המבנה הנורמטיבי-פתולוגי של יחסי הכוח? כיצד היא יכולה לשרוד בתוך הפטריארכיה, או אפילו לנתץ אותה ולשנותה? ברור שכל עוד אנו נשארים במסגרת ההנחה הבסיסית שהבת היא קורבן פסיבי, בין שחווה גילוי עריות ממשי ובין שלא – יכולת הפעולה שלה מצומצמת מאוד ולעתים אף בלתי קיימת. במסגרת כזאת נדמה שקולה לעולם אינו נשמע, ונקודת מבטה לעולם אינה נראית. כדי לעמוד על האפשרות להיחלץ מן המסגרת הזאת, לשמוע את קולה של הבת ולשקף את נקודת מבטה, עלינו לשוב אל בנות לוט, ולבחון כיצד הפכו את גילוי העריות הבלתי נמנע לטווח של פעילות.

הרעיון המתבשר בסיפור בנות לוט הוא שדרכה של הבת למצוא ביטוי לקולה ולזהותה יכולה לעבור בגופו של האב: בעיקר דרך האפשרות לגעת בו, כלומר לחוש את חומריותו ולאליץ אותו להכיר בתשוקתו אשר הוא כה שש להכחיש. אין פירושו של דבר שכמו בנות לוט, הבת צריכה לחתור למימושה של תשוקת האב ולמעשה של גילוי עריות ביניהם; אלא שההבנה שהיחסים בין האב לבת הם סובלימציה של גילוי עריות יכולה לאפשר לבת לשנות את משמעותם של יחסים אלה, ולהופכם לערוץ אשר משבש ומערער את מבנה השליטה ואת יחסי הבעלות בתוך המשפחה. בראש ובראשונה דרושה הכרה – מצד האב אך בעיקר מצד הבת – בקיומו של האב כגוף, שכן הכרה זו יכולה לעכב בעד הכחשת התשוקה, החיונית כל כך להנצחת שליטתו של האב בבת ולכינון פערי השליטה ביניהם, המוחקים את זהותה של הבת כסובייקט. פערים אלה, יותר מכל דבר אחר, הם שמנציחים את מצב העריות המאפיין את יחסי האב והבת.

לכאורה, דווקא ההכרה בקיומו של האב כגוף עשויה להבליט ולהעצים את האיום המיני האינסטואלי שהוא מגלם, ואילו ראייתו כרוח יכולה להרגיע חששות שכאלה. ואולם, למעשה הישארותו של האב בשדה הסמלי הא־גופני היא שמאפשרת לו להסתיר את תשוקתו ולהכחשה, ואילו חשיפתה של התשוקה נותנת לה ייצוג בשפה, ומאפשרת להתמודד אתה, ואף לחיות עמה ובצדה בלי הכרח לממשה במעשה.

להכחשת גופניותו ומיניותו של האב שורשים עמוקים. מעמדו הסמלי של האב נשען במידה רבה על העובדה כי האבהות עצמה היא מושג שאינו אלא סמלי, הנחה המבוססת על הפשטה. שלא כמו האמהות, שיש לה ביטוי ביולוגי מוכח (הצאצא יוצא מתוך גופה) ובמרבית המקרים גם ביטוי מעשי (הטיפול בצאצא והזנתו), האבהות סמלית מלכתחילה, ולמעשה מבוססת על יחסים תרבותיים (יותר מאשר ביולוגיים) בין האב לצאצאו (Arens)

96, 1986). האבהות בלתי נראית מטבעה, ושלא כאמהות, אין לה צורה גופנית מובחנת ואי-אפשר להמחישה המחשה חזותית. מאחר שאין דרך להוכיח שילד מסוים הוא צאצאו של גבר זה או אחר, או של גבר בכלל, נראה שקרבת המשפחה בין האב לילדיו אינה מבוססת אלא על עדותה של האם (Miller 2002, 4).²¹ מכאן מעמדה הסמלי של האבהות, החורג מן הספציפיות: האבהות אינה מיוסדת בבשר אלא במילה.

במחקרה המקיף על ייצוגי הכאב הפיזי, טענה איליין סקארי כי להיות בעל גוף פירושו להיות נתון לשינויים, לעיצובים ולפגעי הזמן, כלומר להיות נתון להשפעת ההיסטוריה (Scarry 1985). להיות בעל גוף פירושו צמצום ספרת ההתפשטות והגבלת הישות לנוכחות הפיזית המידית. מכאן נטייתם של כתבי הקודש שלא לייצג בחומר את האל המונותאיסטי (כלומר, את האל-האב), נטייה המבטיחה שלא יהיו כל גבולות להתפשטותו של האל אל תוך העולם, ולשליטתו בו (שם, 210).

האמונה באל נסתר שאיננו מושג בחושים כמוה כאמונה שגבר מסוים הוא אב לילדו, אף על פי שאין לכך כל ראיה חושית. בשני המקרים ניכר כי הכוח והשליטה מיוחסים רק למי שמצליח להעלים את גופו, ולהותיר אותו מחוץ לכלכלת הייצוגים. כפי שכותבת ג'יין גאלופ, שאלת ייצוג הגוף האבהי היא שאלה מכריעה, משום שהוויתור על הגוף הוא שמקנה לאב את הכוח: הכוח לייצג, להוריש את שמו, לכוון את החוק ואת הלשון. כל הפעולות הללו מתעלמות מן ההנאה הגופנית למען רכישת זכויות הייצוג והייצור (Gallop 1982, 67). ככל שהאב מתעלה מעל קיומו הפיזי, הגופני, הממשי, החד-פעמי, כך מתחזק מעמדו הסמלי, המאפשר לו לרחף מעל להיסטוריה, לפעול מחוץ לגבולות הזמן והמרחב, ולמעשה מזכה אותו בחיי נצח.

לקיום מופשט זה של האב השלכות רבות משמעות על מקומה של הבת בעולם, ועל יחסיה עם אביה. לפיכך, בת המבקשת לדעת את אביה על קיומו הפיזי, לייצג את גופו הפגיע ולהשיב לו את ממשותו ההיסטורית, מערערת בכך על כוחו של האב, דוחקת אותו ממעמדו הסמלי, ומפרקת את ההגמוניה שלו. היא חושפת בפעם הראשונה את תשוקתו של האב לבתו, או את הזדקקותו אליה, או את תלותו בה. אמנם, בכך היא משתפת במעין משחק כוח ודוחקת את אביה אל מקומן של הנשים, שתמיד סומנו באמצעות גופן ופגיעותן: עלינו לזכור כי פירוק קדימותו של הגבר עדיין אין פירושו כינון כוחה של האשה. ואולם, באמצעות פעולת הייצוג בחומר הבת יכולה להשיב לאביה לא רק את גופו, אלא גם את אפשרות התחושה, ההנאה וההשתוקקות הגופנית, ולכוון שיח חדש, שאינו מבוסס על מאבקי כוח. כפי שכותבת סקארי, להיות בעל גוף פירושו להיות יכול לקלוט גירויים, לחוש את חישונותם של אחרים, להיות מסוגל ליחסי גומלין, להדדיות, לחמלה (Scarry 1985).

²¹ וכמו כן, גם על המעמד המשפטי של טקס הנישואין, אשר מכונן את בעלותו של הגבר על האשה ובעקיפין גם את בעלותו על ילדיה העתידיים. גם הסנקציות האלימות על הפרת הנאמנות לבעל נועדו לשמור על היכולת לבסס את האבהות. תודה לחמוטל צמיר על הערה זו.

233). לכן, יכולתה של הבת לתפוס את האב בגופו עשויה לצמצם מאוד את הפער שבינה לבין, ולהביא אל המפגש ביניהם אפשרויות חדשות של שיח. הבת יכולה אפוא לערער על מעטה החוק שבאמצעותו האב מכסה על תשוקתו ועל מיניותו, על קיומו כגוף פיזי פגום וחסר, כפיין ולא כפאלוס. כשהבת מתחילה לתפוס את האב כגוף הוא חדל לשמש בעבורה כקונסטרוקט של כוח. שהרי הגוף בבחינת גוף לעולם אינו יכול לייצג כוח. כטענתה של גאלופ, הריבוי שבגוף והסתירות שבו לעולם אינם הולמים את היציבות המונוליתית ואת ההומוגניות המוצקה שהכוח דורש (Gallop 1982, 120). לראות את האב כגוף ולא ככוח, כגוף ולא כֶּאֱחָד נותן החוק, פירושו לראות אותו כמי שפתוח ליחסים, שתשוקתו חשופה, קוראת ליחסים (שם, 39), יחסים שהם בין המינים, ולא היענות לחוק האב המכפיף את הבת לכלכלת התשוקה של המין הגברי לבדו. ראיית האב כגוף מאפשרת להסיר מעליו את מעטה הסמל, וכך לחדול להבינו כמהות נצחית, ייצוגית ומופשטת, ולהתחיל לראותו בחד-פעמיותו הפיזית המסוימת: זוהי הראייה אשר מאפשרת, בסופו של דבר, לערער על המבנה הקשיח של יחסי הכוח ולכונן עם האב יחסים אחרים. מלבד זה, עצם חשיפת גופניותו של האב עשויה לבשר את האפשרות לכינונם של יחסים גופניים עם האב שאינם כפופים לפרדיגמת השליטה והניצול שביחסי העריות — כגון יחסי טיפול, החזקה, משחק והבעת חיבה.²² אף שהדרך שמצאו בנות לוט כפופה לעיקרון "מידה כנגד מידה", ולמאבקי כוח ונקמה, הרי עצם הרעיון שעלה מנקמתן, רעיון ההתקשרות עם האב כגוף, כבר מבשר את פתיחתם של ערוצים אחרים ליחסים מעבר לפרדיגמה האדיפלית ההיררכית והכוחנית.

ז. החגיגה של בנות לוט

סיפור בנות לוט מציג את גילוי העריות בין אבות לבנות כמלכוד וכמוצא גם יחד. הוא טעון בעצם הפרדוקסיות של גילוי העריות בין אבות לבנות, שכן הוא מבטא במלואם את מרב הכיוונים הסותרים המתבטאים בדחף האינססטואלי: האקט המיני מאופיין הן בפעילות מוגברת, סוטה ועודפת (הוא נעשה פעמיים) והן בתרדמה ובשכחת חושים, המייצגות את ההכחשה העמוקה שהיא חלק בלתי נפרד מכל תשוקה אבהית. לוט כפול פנים מבחינות נוספות, ומוצג הן כאב הסימבולי, שבנותיו הן קניינו המועד למסירה, והן כגוף מיני חלש, נלעג אפילו, הנחשף בקלונו ומנוצל על ידי בנותיו. הבנות דואגות להמשך הקיום הפטריארכלי בה בעת שהן מבטאות את הקיום הסובייקטיבי שלהן בתוך המערכת המדכאת

²² מחקרים בנושא מעידים כי יחס הפוך שורר בין גילוי עריות ממשי לבין יחסים פיזיים אחרים (שאינם עריות) בין האב לבת. ויליאם ארנס מביא נתונים סטטיסטיים המראים כי ככל שאבות מעורבים יותר ביחסים פיזיים עם בנותיהם, כן יורדים שיעורי גילוי העריות הממשי במשפחות אלה, ולהפך — ככל שאבות נעדרים ומרוחקים יותר, ובלתי מעורבים בטיפול הפיזי, כן עולה הסיכון לניצולה המיני של הבת (Arens 1986, 96).

אותן, ואף נוקמות על כפיפותן לה. מעשיהן מייצגים ציות ומרדנות גם יחד. ברקע עומד החורבן, אך בצדו מתבהרת התשוקה להתחיל משהו חדש ואחר, הדאגה לבנות התחלה חדשה, פרק חדש למשפחה הבראשיתית הזאת. אם כן, אפשר לומר כי עצם הפרדוקסיות מלמדת עד כמה המלכוד עצמו מאפשר, כבר מתוך הגיונו הסותרני, פתיחה של ערוצי ביטוי חדשים מתוך המבוי הסתום, ובסופו של דבר, גם החוצה ממנו.

ננו שבתאי, משוררת צעירה בת זמננו, בתו של המשורר אהרן שבתאי, נוטלת את סיפורן של בנות לוט כדי לחשוף את תשוקת האב ואת עצם הפרדוקסיות של טאבו גילוי העריות. בה בעת, היא מפנה מקום לביטוייה של תשוקת הבנות עצמן:

בנות לוט חוגגות

היום יום הולדת היום יום הולדת היום יום הולדת

לבנות לוט

והיום הן נפרדות

הן מחליטות לחגוג את זה בצורה אפנונית

רק שלפני זה הן צמאות נורא

כתוב על העטיפה סחלב בעברית ו-salep באנגלית

סחלב זה שם של גבר וסלפ הוא חנון מסכן

אז בוא נבדוק אותך עכשו

תשפכ על המטה מיד

ותעשה לך ביד

אנחנו בינתיים נביא בד ונצייר אותך ציור נחמד

לפני שתגמר תשאול אותנו

מה

מה הייתן עושות לי

גמות חן שפמותך

נצחק ונגמגם ושוב נצחק

כי באמת הפל התחיל ממשחק

שכב עם אמא

שכב עם דודה

שכב עם סבתא

ורק אתנו לא שכב

עכשו זה מדגדג

ופעם זה כאב.

(שבתאי 2006, 35)

לעומת הסיפור המקראי, בשירה של שבתאי אין כל מקום למניע של קיום השושלת אשר הניעה את בנות לוט לשכב עם אביהן. כאן פיתוי האב מוגדר כחגיגה, כמשחק וכמעשה של ביטוי אמנותי. כיוון שנמחקה מוטיבציית ההולדה, גובר הרושם הפרוורטי-פדופילי של הסצנה. בנות לוט מאופיינות כאן כילדות קטנות – דרך שירי הילדים ("היום יום הולדת" ו"סבתא בישלה דייסה") והמשחק ברופא וחולה ("אז בוא נבדוק אותך עכשיו") – או כמתיילדות, וההתיילדות היא חלק ממשחקן בפיתוי פדופילי. מצד אחר, נראה שהמעשה מתרחש בתוך מעין טקס מעבר מילדות לבגרות, כי החגיגה נועדה לציין את פרידתן של הבנות זו מזו, לפני שכל אחת מהן תפנה לדרכה. פיתוי האב אפוא הוא גם טקס חניכתן של שתי ילדות אל נשיות בוגרת. הכפלתה של הבת בשתיים, שתי דוברות, מתפקדת גם היא בשני צירים: מצד אחד, היא משקפת פנטזיה פורנוגרפית נפוצה. מנגד, היא מעצימה את כוחן של הילדות, הפועלות יחד בצוות.

גם משקה הסחלב – דייסה לבנה ומתוקה, מעין גרסה אינפנטילית ליין המשכר ששותה לוט – יש לו בשיר תפקיד כפול (ולכן יש לו שני שמות): הוא יכול להיות הן ייצוג של חלב האם, והן ייצוג של זרע האב. כך הוא כולל בתוכו את שני הפנים של הסיטואציה – הילדותיות התמימה-מיתממת, המשחקית, ומצד אחר – האיום (והפיתוי) המיני הגלום בתוכה. בהיותו מייצגו של גבר, שני שמותיו של הסחלב פורסים את שני פניו של הגבר: "סחלב זה שם של גֶבֶר וְסֶלֶף הוא חֲנוּן מְסֻכֵּן". שני השמות מתקשרים להשתנות דמותו של לוט לאורך הסיפור, מאב שמציע להמון אלים לאנוס את בנותיו ("גבר") לאב "נאנס" בידי בנותיו שלו ("חנון מסכן"), וכאן יש לשים לב גם לקרבה הצלילית והחזותית בין salep לבין sleep.²³ עם זה, בשיר נרמז כי הבנות עצמן שותות את המשקה, ולא אביהן. אפשר לפרש את השתייה גם כרצון להידמות לאב, לחצות את הגבולות בין לבינו, בה בעת שהיא משמרת אותן כילדות (שהרי המשקה ילדותי). השאיפה והתשוקה אל האב מוצגות אפוא כרגש אמביוולנטי, בלתי מוכרע, שהפיתוי והחשש משמשים בו בערבוביה כל העת.

בסיפור בנות לוט האב פסיכי לחלוטין ו"נאנס" בעודו ישן – דבר המשקף, כאמור, את האפשרות של הגבר להגשים את תשוקתו האינססטואלית אך לנקות את עצמו מאשמה ולהטיל את האחריות לפיתוי על הבת – כפי שטוען אוטו ראנק (Rank 1992, 301). לעומת זאת, בשירה של ננו שבתאי הפיתוי הדדי: הבנות מזמינות את האב והוא משתף פעולה, משתף במשחק ואף מנסה לפתותן מתוך שהוא מתחזה לקורבן פסיכי ("מה / מה הייתן עושות לי"). שבתאי חושפת אפוא את שקריות הפסיכיות של לוט, ואף מעניקה לה נופך מאיים, שכן הרגע שהאב מנסה לפתות את בנותיו הוא רגע שכמו שובר את המשחק, כמו תופס את הבנות לא מוכנות ומטיל עליהן מבוכה נפחדת ("נצחק ונגמגם ושוב נצחק").

למעשה, השיר נותר לא מוכרע, משעה את מימושו של הפיתוי אל מחוץ לגבולות המסופר: השיר הוא רגע של הנכחת ההיעדר, רגע שבו היעדר המימוש מוצג לצד הפוטנציאל

²³ אני מודה ליעל גונן, שהסבה את תשומת לבי למשחק מילים זה.

לממשו, התשוקה מיוצגת לצד האיום הגלום בה, הצחוק לצד הכאב, התמימות לצד אובדנה. כך, הפרדוקסיות של טאבו גילוי העריות נחשפת במלואה, על מעגל הקסמים שלה, כהגדרתה של לוס איריגריי (Irigaray 1974). על פי איריגריי, המערך האדיפלי בנוי כך שכדי לזכות בהכרתו ובאישורו של האב, הבת חייבת לפתותו: "הגאולה היחידה של ערכה כבת תהיה לפתות את האב, למשוך ממנו סימן ואפילו הודאה שהוא מוצא בה עניין כלשהו" (שם, 106). אך האב מעוניין לשמר את כוחו אל מול הבת המיועדת להחלפה, ולא להתפתות לה. לדברי איריגריי, האב אשר אינו רוצה לנטוש את עמדת הכוח, כלומר את היותו בלתי ניתן לפיתוי, מוצא דרך עקיפה לפתות את בתו — באמצעות החוק והאיסור: "האב מחוקק כדי לגונן על עצמו מפני תשוקתו" (שם, 41). האב ממיר את היענותו לפיתוי בקביעת האיסור (טאבו גילוי העריות), אשר מפתה את הבת להישמע לו ולהיכנע לחוק: כך הופכת ההישמעות לאיסור למימוש עקיף וסובלימטיבי של גילוי העריות.

בפרשנותה של ג'יין גאלופ לטקסט של איריגריי היא מציינת שהחוק הוא האופן שבו האב מזקיף את קומתו (Gallop 1982). בניגוד לפיתוי המיני, שהיה בכוחו להרוס את האנלוגיה בין הדיכוטומיות אב/בת || אקטיבי/פסיבית, החוק הוא פיתוי תקיף וחד-צדדי, כמו אונס, והוא פיתוי מוסווה, ובהיותו מוסווה הוא אפקטיבי יותר ומכניע יותר. חוק האב מכחיש את התשוקה שלו ואת המיניות שלו, בה בשעה שהוא פועל במקומן ומשיג לאב הנאה עודפת. הפיתוי מוסווה בניסוח הנורמטיבי של החוק אשר שולל את הפיתוי (שם, 70–73). בשירה של שבתאי הפיתוי הפרדוקסי הזה מוקצן, שכן האב עובר גם עובר על איסורי גילוי עריות אחרים — "שכב עם אמא / שכב עם דודה / שכב עם סבתא / ורק אתנו לא שכב" — נשות המשפחה האחרות אינן מיועדות להחלפה, ולכן אינן מאיימות על שלמות כוחו של האב. רק הבנות, אשר אינן שייכות לו באמת, עשויות לערער, ולכן בעבורן עומד האיסור בעינו. או שלא: שהרי את "פעם זה כאב" ניתן לקרוא הן ככאב פיזי, עדות על הפרתו של הטאבו והן ככאב נפשי, תחושת קיפוח בשל הציות לטאבו. עמימות הפירוש מאפשרת לשבתאי לייצג את האונטולוגיה המדויקת של טאבו גילוי העריות — כנוכחות נעדרת, כקיום מוכחש, כפרדוקס.

עצם הנכחת תשוקתו של האב בשיר מבליטה את קיומן של בנות לוט כסובייקטיביות נפרדת, ומאירה באור חדש את אירוע הפרידה שסביבו סובב השיר. מנגד, השיר מקצה מקום גם לכאב הכרוך בפרידה זו, באי־היענותו של האב לתשוקתן של הבנות. הכאב מוליך אל לבו של הפרדוקס, שכן עצם אי־היענותו של האב היא שמותירה את האיום על כנו. כך גם בשיר הבא בספרה של שבתאי, "בנות לוט בוהות":

...

בְּדִי אֵין לוֹ מַחְלוֹת מִין
אֶבֶל מֵהֲרִיזֶן צְרִיף לְהִזְהֵר
פְּתָאם קָם הָאָב
לִזְקָם מְזוֹנָה בְּצוּרַת הַגּוֹף שְׁלוֹ

וְעָשׂוּ צָרִיךְ לְהַגִּיד
 "וּמִתְחִיל לְלַכֵּת"
 אָכֵל לֹא מְרִגִּישׁ שֶׁהוּא עִם
 וְנִשְׁאָר בְּמִטָּה
 פֶּעַם זֶה אָב
 וּפֶעַם זֶה אָב
 פֶּעַם זֶה אָב
 וּפֶעַם זֶה אָב.

(שבתאי 2006, 36)

אב + זין = זאב. "פעם זה אב / ופעם זאב": המשחק הצלילי מטעים את כפל הפנים שבלב מעמדו הסמכותי של האב, את הפיתוי המאיים הגלום בעצם ההישמעות לחוק. ובניגוד למעשה בנות לוט מן המקרא, כאן ההיריון הוא בדיוק מה שצריך להיזהר ממנו – צריך להיזהר מהגשמת הפוטנציאל המיני הטמון באב. הניסיון אינו להמשיך את זרעו של האב, אלא להפך, לדעת איך לא להמשיך אותו, לא לשחק לידי ולידי האינטרס הפטריארכלי. ידיעה זו היא בראש ובראשונה ידיעת האב כגוף: שהרי כאן, בניגוד למתרחש בשירו הידוע של אמיר גלבוע, האב דווקא אינו "מרגיש שהוא עם". הוא אינו מופיע כייצוג תחליפי לישות קולקטיבית אלא כאדם פרטי גופני, "ונשאר במיטה" – במרחב של הגוף שהוא כולו בשר ודם, הגוף העיף והישן, הגוף המיני, הגוף שאינו מופיע כפאלי אלא כמכל, כ"מזוודה", כרחם.

"פעם זה אב" מתחרז גם עם "ופעם זה כאב" מן השיר הקודם לו בספר. נטישתו של האב כואבת, אך נדמה לי ששבתאי בכל זאת מציעה דרך מילוט מן הכאב הזה, או דרך לעבד אותו – דרך הצחק, המשחקיות, הדגדוג: "עכשיו זה מדגדג". הדגדוג מכיל את התשוקה המינית יחד עם המשחקיות הילדית, ואת היכולת "לחגוג את זה בצורה אמנותית", להפוך את הכתיבה למודוס של התנגדות, של חשיפה ושל ביקורת.

ברקע ההתרחשות עומדים, אולי, פרטים מן הביוגרפיה של המשוררת, בתו של האב המשורר, מן הסיפור הרכילותי של המשפחה ובעיקר מן האופן שבו נפרש סיפור זה בשירי האב, בטרנספורמציה שהפכה אותו למעשה אמנות. בשיר אחר בספר היא מעירה: "אֲבוֹתָ קָתְבוּ סִפְרִים, / עֵינַי פְּנוֹת תְּכֵינָה" (שם, 69). במובן זה, הזמנתן של הבנות את האב לשכב ולאונן בשעה שהן מציירות אותו "ציור נחמד" היא תשובה מלאה סרקזם לחשיפת המיניות בשירי האב. מצד אחר, ישנה הכרה בכך שהאפיק האמנותי יכול להתוות את הדרך החוצה מן המלכודת בה בשעה שהוא מסרטט את גבולותיה. שבתאי מציגה אפוא את האופן שבו דווקא ההליכה בדרכו של האב – הכתיבה והאוננות, והכתיבה כאוננות – יכולה ליצור את התנאים ואת הכלים להתנגד לדרכו, לבקר אותו, לכונן ולבטא תשוקה נשית סובייקטיבית.

הן בנות לוט מן המקרא והן ננו שבתאי בוחרות, כל אחת בדרכה, בנוסח ייחודי של פיתוי האב באופן המשכתב את התחביר הפטריארכלי ומאפשר לבנות לבטא את זהותן ואת תשוקתן דווקא בתוך סיפור גילוי העריות האדיפלי הרגיל, הנורמטיבי, שהוא הוא הפרדוקסי והפתולוגי. בסיפור בנות לוט, בתוך ההיענות לציווי הפטריארכלי לשמר את זרעו של האב כבר מצויה ההתרסה, דחף הנקמה להפגיש את האב עם גופניותו, תשוקתו וסופיותו, ומצוי גם הביטוי לעליית כוחן של הבנות, להשתלכותן בתוך השושלת האבהית כקוץ נעוץ, כגורם משבש, מתנגד, מרתיע ומתריע. כוחות היצירה של הבנות מובעים דרך המזימה, תוכנית הפעולה וביצועה (אם כי יש לציין שכל זה עדיין נעשה במסגרת סטריאוטיפ "הכוח החלש" של האשה הערמומית והתככנית), ולבסוף דרך אקט מתן השמות — החקיקה המתריסה של המעשה הטרונסגרסיבי בשמותיהם של הבנים/העמים. השמות הללו, מואב ובן-עמי (עמון), הם תזכורת מתמדת לחתרנות הנשית הנעוצה בלב לבה של השושלת הפטריארכלית. ננו שבתאי, לעומתן, איננה מסתפקת בפיתוי בתור נקמה או תזכורת מתריסה, אלא הופכת את הכתיבה הפואטית עצמה למודוס של פיתוי, שיש בו כדי לבטא את הסובייקטיביות של הבת ואת תשוקתה בתוך הפרדוקס של גילוי העריות, ובלי להתרצות למסורת ההכחשה של התשוקה האבהית. לעשות ביד, להיזהר מהיריון ולצייר ציור נחמד — הן כולן הכרעות קריטיות, אשר דוחות את הפיתוי לרצות את האב ולהפוך למכל של זרעו המתמשך הלאה אל העתיד, ומבכרות את האפשרות להמשיך אותו בדרך אחרת, לא כמכל (מיני) אלא כסובייקט המצוי עמו ביחסים ובדיאלוג (מיני וא-מיני גם יחד) — באמצעות הכתיבה, המשחק, הציור והיצירותיות. כך הופכת הפעולה הביקורתית — הכתיבה ופרותיה — לזרע הפורענות הנשלח הלאה אל העתיד, ועשוי, בדרכו שלו, לשנות את הסדר החברתי-תרבותי, לפרוץ את המבוי הסתום של גילוי העריות, ולסלול נתיבים חדשים החוצה ממנו.

ביבליוגרפיה

- אובידיוס (פוביליוס נזו), 1965. *מטמורפוזות*, מרומית: שלמה דיקמן, ירושלים: מוסד ביאליק.
- באטלר, ג'ודית, 2004. *טענת אנטיגונה*, מאנגלית: דפנה רוז, תל-אביב: רסלינג.
- בויארין, דניאל, 2003. "פרויד ופליס: הומופוביה, אנטישמיות והמצאת אדיפוס", יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), *מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, סדרת מגדרים, עמ' 272–302.
- בלס, רחל, 2004. "תולדות יחסה של הפסיכואנליזה לגילוי עריות: מיתוסים ומציאות", צביה זליגמן וזהבה סולומון (עורכות), *הסוד ושברו: סוגיות בגילוי עריות*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, מרכז אדלר, עמ' 433–456.
- זליגמן, צביה, 2004. "מבוא לגילוי עריות: אין אמת, ואין חסד, ואין רחמים", צביה זליגמן וזהבה

- סולומון (עורכות), *הסוד ושברו: סוגיות בגילוי עריות*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, מרכז אדלר, עמ' 15–40.
- לובין, אורלי, 2003. *אשה קוראת אשה*, תל-אביב וחיפה: זמורה ביתן ואוניברסיטת חיפה.
- מדרש *תנחומא*, תשל"א (1971). ירושלים: מקור.
- מוס, מרסל [1925] 2005. *מסה על המתנה*, מצרפתית: הילה קרס, תל-אביב: רסלינג.
- פרויד, זיגמונד, [1930] 1967. "טוטם וטאבו: מקבילות אחדות בחיי הנפש של הפראים ושל הנאורוטיקנים", *טוטם וטאבו ומסות אחרות*, מגרמנית: חיים איזק, תל-אביב: דביר, עמ' 7–143.
- , [1933] 1968. "הנשיות", *כתבי זיגמונד פרויד*, מגרמנית: אריה בר, תל-אביב: דביר, עמ' 267–286.
- פרנצי, שדור, 2003. *בלכול השפות בין המבוגרים לילד*, מגרמנית: רחל בר-חיים, תל-אביב: עם עובד.
- שבתאי, ננו, 2006. *ילדת הברזל*, תל-אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- שלוסברג, אליעזר, 1993. "ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ", *סיני קיא* (כסלו–טבת תשנ"ג): קמו–קסא.
- Alcoff, Linda, 1993. "Survivor Discourse: Transgression or Recuperation?" *Signs* 18, 2 (Winter): 260–291.
- Arens, William, 1986. *The Original Sin: Incest and Its Meanings*, New York: Oxford University Press.
- Bernheimer, Charles, and Claire Kahane (eds.), 1985. *In Dora's Case: Freud — Hysteria — Feminism (Gender and Culture)*, New York: Columbia University Press.
- Boose, Lynda E., 1989. "The Father's House and the Daughter in It: The Structure of Western Culture's Daughter–Father Relationship," in Lynda Boose and Betty Flowers (eds.), *Daughters and Fathers*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, pp. 19–74.
- Boose, Lynda E., and Betty S. Flowers (eds.), 1989. *Daughters and Fathers*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Borch-Jacobsen, Mikkel, 1996. "Neurotica: Freud and the Seduction Theory," *October* 76 (Spring): 15–43.
- Bowlby, John, 1988. *A Secure Base*, New York: Basic Books.
- Brenner, Athalya, 1994. "On Incest," in idem (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 113–138.
- Cullingford, Elizabeth Butler, 1989. "A Father's Prayer, A Daughter's Anger: W. B. Yeats and Sylvia Plath," in Lynda Boose and Betty Flowers (eds.), *Daughters and Fathers*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, pp. 233–255.
- Frazer, J. G., 1910. *Totemism and Exogamy* 4, London: Macmillan and Co.

- Freud, Sigmund, 1985. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, ed. Jeffrey Moussaieff Masson, Cambridge: Harvard University Press.
- Gallop, Jane, 1982. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca NY: Cornell University Press.
- Goodnick, Benjamin, 2002. "Is Incest with a Daughter Permissible?" *Jewish Bible Quarterly* 30, 1 (January–March): 41–44.
- Herman, Judith Lewis, 1981. *Father–Daughter Incest*, Cambridge: Harvard University Press.
- Irigaray, Luce, 1974. *Speculum de l'autre femme*, Paris: Éditions de Minuit.
- Levi-Strauss, Claude, [1949] 1969. *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell, Boston: Beacon Press.
- Masson, Jeffrey M., 1984. *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York: Harper-Collins.
- Miller, David Lee, 2002. "The Body of Fatherhood," *ANQ: A Quarterly-Journal of Short Articles, Notes and Reviews* 15, 1 (Winter): 3–16.
- Rank, Otto, 1992. *The Incest Theme in Literature and Legend: Fundamentals of a Psychology of Literary Creation*, trans. Gregory C. Richter, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rashkow, Ilona N., 1994. "Daughters and Fathers in Genesis... or, What is Wrong with this Picture?" in Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 22–36.
- Reed, Evelyn, 1975. *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, New York: Pathfinder Press.
- Rubin, Gayle, 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review, pp. 157–210.
- Scarry, Elaine, 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, London: Oxford University Press.
- Smith, Carol, 1997. "Challenged by the Text: Interpreting Two Stories of Incest in the Hebrew Bible," in Athalya Brenner and Carole Fontaine (eds.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 114–135.
- Spillers, Hortense J., 1989. "The Permanent Obliquity of an In[pha]llibly Straight: In the Time of the Daughters and the Fathers," in Lynda Boose and Betty Flowers (eds.), *Daughters and Fathers*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press 1989, pp. 157–176.
- The Jewish Publication Society, 1989. *Leviticus: The JPS Torah Commentary*, Philadelphia.
- Tsoffar, Ruth, 2007. "The Trauma of Otherness and Hunger: Ruth and Lot's Daughters," *Women in Judaism* 5: 11–13.

- Wegner, Judith Romney, 1988. *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, New York: Oxford University Press.
- Westermarck, Edward, 1934. *Three Essays on Sex and Marriage*, London: Macmillan.
- Wolf, Arthur P., and William H. Durham (eds.), 2005. *Inbreeding, Incest and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ziskind, Jonathan R., 1996. "The Missing Daughter in Leviticus XVIII," *Vetus Testamentum* 46(1): 125–130.