

אי-ודאות, האנתרופולוגיה והאחר: האם אפשר להכיר את הלא-אנושי?¹

לירון שני²

האם אפשר באמת להכיר את האחר? האם אפשר להבין אדם מתרבות אחרת? או אפילו להבין אדם מתרבותנו אנו? האנתרופולוגיה, כמו כלל מדעי החברה, מתיימרת להבין אנשים ונשים מתרבויות וחברות אחרות ודומות, להבין את המניעים ואת תפיסות העולם של אנשים השונים מהאנתרופולוג/ית עצמו/ה. רבות נכתב על אי-הוודאות בניסיון להבין את האחר, על הקשיים ועל האתגרים במחקר האנתרופולוגי של תרבויות וחברות אחרות.³ אך מה קורה כאשר אנתרופולוגים מנסים לשלב בין מחקר של האנושי והלא-אנושי? כאשר מנסים להכניס את בעלי החיים והצמחים לתוך המחקר החברתי? שאלות אלו הופכות רלוונטיות יותר ויותר בעידן הנוכחי, עידן שבו אנחנו מבינים את השפעתם האדירה של בני האדם על כדור הארץ, עידן של שינויי אקלים ושינויים סביבתיים דרמטיים.

אך ראשית ננסה להבין בקצרה מהו מחקר אנתרופולוגי. תיאור קולע לטעמי לגישה האנתרופולוגית ניתן על-ידי מייקל הרצפלד, אשר תיארה כ"פירוק (או ביקורת על) המובן מאליו" ("Critique of common sense").⁴ כלומר, כניסיון לתאר, לפרק ולבקר את מה שנתפס כמצב "טבעי". אנתרופולוגים ואנתרופולוגיות מבקשים להבין מה עומד מאחורי

¹ מאמר זה מבוסס על מחקרי השונים ובעיקר על ספרי שיטת הערבה: אנתרופולוגיה של טבע, תרבות וחקלאות, שפורסם בשנת 2021 בהוצאות האוניברסיטה הפתוחה והוצאת בן גוריון בנגב; וכן על מאמרי "איפה שיש אנשים יש זבובים": חרקים, אנשים ושאלת האתנוגרפיה הרבימינית – המקרה של החקלאות בערבה", שפורסם בשנת 2019 בכתב העת תיאוריה וביקורת. אני רוצה להודות במיוחד לאורי דורצ'ין שדחף אותי לכתוב מאמר זה ועל הצעותיו המועילות וכן ליעלה אקסלרוד-רן על העריכה הלשונית. לבסוף ברצוני להודות למרואייני אנשי הערבה על שהקדישו לי מזמנם וממחשבותיהם.

² ד"ר לירון שני, האוניברסיטה העברית בירושלים.

³ לדוגמאות בעברית ראו: ברם ואחרים, 2019; חזן, 1992; מוצפיהלר, 1997; קונדה, 1992; שני, 2019

⁴ Herzfeld, 2001:1

תופעה מסוימת, מי ומה הם השחקנים, המשאבים, הקואליציות, האינטרסים והתהליכים הפועלים בשדה ומניעים את הדינימקה בו. בעבר, האנתרופולוגים (שהיו בעיקר גברים לבנים) יצאו לחקור את האחר, את מי שנתפס אז בעיניהם כ"פרימיטיבי", כ"פראי", כשונה מהתרבות המערבית שממנה הגיעו הם עצמם. בהכללה, האנתרופולוגים של אז תפסו את עצמם כמדענים "אובייקטיביים", אשר מתארים את האמת המוחלטת של התרבויות שאותן הם חוקרים, אלה שלהם יש ודאות מלאה בנוגע להבנת האחר. עם תחושת ודאות זו יצאו האנתרופולוגים לחקור באפריקה, במזרח אסיה, באמזונס וכולי.

עם השנים האנתרופולוגיה השתנתה. גישות אלו ספגו ביקורת רבה על עצם היומרה להבין בצורה מלאה, תוך התעלמות מהתפיסות והדעות הקדומות של החוקר עצמו. מאז סוף שנות השבעים של המאה הקודמת האנתרופולוגים נדרשים לכתיבה רפלקסיבית המציגה את מקומו של החוקר עצמו בתוך המחקר. במובן זה האחר הוא מי שחי בעולם ובתרבות שמחוץ לגבולות עולמו של החוקר. אולם, כיום ישנה הבנה שגם החוקרת עצמה היא 'אחר', לכן יש צורך להכניס גם אותה – את החוקרת – לתוך המחקר. "האחר" הוא האופן שדרכו ניתן להתקרב אל משהו כללי ומשותף, שאינו מבטל את ייחודו של העצמי, אבל מנסה לתאר, לאו דווקא באופן פוזיטיביסטי, את רגעי ההכרה שבהם אדם הופך זר לעצמו, לאחר, בניסיון להפוך את המוכר לזר ואת הזר למוכר.⁵

במסגרת שינוי תפיסה זה, כפי שביטא אותו קליפורד גירץ,⁶ החוקר אינו עוד בעל האמת המוחלטת, אלא מדומה כמי שניצב מעבר לכתפי הנחקרים או נמצא בדיאלוג איתם. בעוד כימאי אינו משוחח עם מולקולות, (רוב הזמן) האנתרופולוג אינו יכול שלא לשוחח עם מושאי מחקריו. עליו להניח את פנימיותו של העולם שאליו אין לו גישה אלא באמצעות שיחה והשתתפות, על כל המגבלות של דרך הפקת ידע זו.

יתרה מזו, כפי שטען ברונו לאטור (Latour), לידע המופק על-ידי האנתרופולוג או האנתרופולוגית, אין עליונות על הידע שמחזיקים בו הדיוטות, אלה שאינם אנתרופולוגים. לתפיסתו, כל אחד יכול לנתח ולבקר את המציאות שהוא חווה. האנתרופולוגים, על פי לאטור,⁷ יכולים לעזור להפוך את הביקורת הזו לאפקטיבית בעזרת תיאור וניתוח שיטתי של המציאות והצגתה, ומתוך תקווה שאותן קהילות באמת יקראו ויגיבו למחקר.⁸ שינוי מוקד המחקר האנתרופולוגי הוביל גם לשינוי אופייה של עבודת השדה. מובן עתה כי במפגש האנתוגרפי יש צופים ונצפים משני הצדדים, ועל כן תמונת העולם שעליה מדווחים האנתרופולוגים היא פרי ייצור ויצירה משותפים, המבוססים על כתיבה רפלקסיבית ולא

⁵ ברם ואחרים, 2019; חזן, 1992

⁶ גירץ, 2005

⁷ Latour, 2005: 8

⁸ שני, 2019

"יודעת כול".⁹ לצד השינוי ביחסי הכוח בשדה האנתרופולוגי השתנו גם חלק משדות המחקר עצמם. כעת ניצבות במוקד לא רק תרבויות רחוקות וזרות לחוקר, אלא גם ביתו והתרבות המוכרת לו. כך לדוגמה, המחקרים שלי עוסקים רובם בקהילה שבה גדלתי בערבה, ובקרב אנשים שאת חלקם אני מכיר מילדותי,¹⁰ כך שהאתגר היה דווקא להפוך את המוכר לזר. אם כך, האנתרופולוגיה, לפחות כפי שאני רואה אותה, אינה גורסת כי בני האדם חיים ב'תודעה כוזבת', ואינה רואה את האנתרופולוג כמי שמטרתו להוציא אותם מהמערה האפלטונית. על פני זאת, ההנחה היא שהידע והמתודה האנתרופולוגיים יכולים לעזור בפירוק אותו 'מובן מאליו' ולהבין את האופנים המעצבים אותו, כאשר אחד הכלים המרכזיים לפעולה כזו, היא האמפטיה. הניסיון הוא להבין את האחר, לדמיין את עצמך כמי שנמצא בנעליו ולראות את המציאות, עד כמה שאפשר, מבעד לעיניו.

האחר המוחלט? האם אפשר להבין את הלא-אנושי?

בעוד הניסיון להבין את האחר, על כל המורכבות והבעייתיות שבכך, קיים וידוע, הרי בשנים האחרונות חזית המחקר באנתרופולוגיה פונה אל "אחרות רדיקלית" יותר, לאנתרופולוגיה שמעבר לאדם, בניסיון להבין גם את הלא-אנושי ואת היחסים בינו לבין האנושי. המחקרים העוסקים בניסיונות אלו שותפים למגמה מרכזית באנתרופולוגיה בשנים האחרונות, מגמה של קריאת תיגר על הדרך שבה אנחנו תופסים מהו "החברתי". הניסיון כאן הוא להתנתק מגישות אנתרופוצנטריות ומתפיסות בינאריות כגון טבע-תרבות, אשר תפסו – ועדיין תופסות – מקום מרכזי במחקר החברתי,¹¹ ולשרטט מחדש את מערכת היחסים בין האדם והטבע ובין האנושי והלא-אנושי.¹²

בין המושגים המרכזיים בגישות אלו מצוי "המפנה האונטולוגי" (ontological turn).¹³ כלומר, הרעיון שעל האנתרופולוגיה לעסוק (או לחזור לעסוק) לא רק בפרשנות סימבולית ובייצוגי כוח של השפה, אלא גם במציאות הקיימת, בסביבה הפיזית והחומרית וביחסים בין ישויות שונות הקיימות בה. מושג מרכזי נוסף הוא מושג "האנתרופוקן" (anthropocene)¹⁴ – "אנתרופר" – אדם, "קן" – חדש (סיומת אופיינית לסימון עידנים גיאולוגיים). מונח זה הוצע לציון תקופה גיאולוגית חדשה, המתאפיינת בהשפעה חסרת תקדים של האדם על כדור

⁹ שני, 2019 א

¹⁰ שני, 2019 ב, 2021

¹¹ לאטור, 2005; 2012; Descola,

¹² וייסמן, 2016

¹³ לקריאה נוספת על המפנה האונטולוגי באנתרופולוגיה ועל הביקורת עליו ראו לדוגמה: דורצ'ין,

2021; מעוז, 2014; Viveiros de Castro, 1998; Kohn, 2013;

¹⁴ לקריאה נוספת על האנתרופוקן באנתרופולוגיה, על השימוש בו ועל הביקורת עליו, ראו גם:

Haraway et al., 2016; Latour, 2017; ועוד.

הארץ. הוא אומץ באנתרופולוגיה ובמדעי החברה האחרים לתיאור השלב הנוכחי ביחסים בין האדם לסביבתו, להתמודדות עם שינויי האקלים ואף כתחליף למושגים 'מודרניות', 'קפיטליזם' וכולי. עוד מצויים מושגים נוספים כגון פוסט-הומיניזם, רב-מיני (multi-species), המפנה החומרי (material turn) ועוד. מושגים אלו נעשו מרכזיים במחקר החברתי, ויש שיאמרו גם אופנתיים ו"נכונים". צמיחתן של גישות אלה והדומיננטיות שלהן בפרסומים ובכנסים האנתרופולוגיים בשנים האחרונות מסמנות את המגמה במחקר האנתרופולוגי והסוציולוגי העכשווי: חזרה לעיסוק בחומר, לעיסוק בסביבה הפיזית, כתגובת נגד לעיסוק המרכזי בעשורים האחרונים בשאלות של ייצוג, של סמליות ושל יחסי כוח. מבחינתי, מעבר לדיון באופנות שונות במחקר החברתי ובשאלה אם אכן יש כאן דבר-מה חדש או רק אריזה נוצצת של מגמות שונות שנודעו בעבר, אני מוצא במגמות האלה אתגר אמיתי. המאמצים המרתקים של "אנתרופולוגיה שמעבר לאדם", כניסוחו של אדוארדו קוהן,¹⁵ מאפשרים לדעתי לדמות מרחב חברתי, אשר מנהל דיאלוג עם רכיבים מתוך הטבע והסביבה. עם זאת, עדיין מהדהדת השאלה אם מלכתחילה אפשר לבצע אתנוגרפיה משותפת לאנושי וללא-אנושי, לאדם ולחיה, והאם באמת אפשר "להבין" את ה'לא-אנושי'.

אז האם אפשר לבצע מחקר חברתי עם הלא-אנושי?

כאשר בוחנים את הספרות המחקרית של השנים האחרונות בניסיון להכיל את הלא-אנושי בתוך המחקר החברתי, ניתן לשרטט באופן גס שתי גישות בולטות. הגישה הראשונה, "הסימטרית", קוראת לניתוח חברתי של הלא-אנושי כמו של האנושי, וליצירת סימטריה מחקרית בין האנושי והלא-אנושי. לעומת זאת, הגישה השנייה מנסה – בעקבות לאטור¹⁶ ואחרים – להתחמק משאלת הסוכנות (agency) והמניע של הלא-אנושי, ובפשטות לעקוב אחר ההשפעות ההדדיות בין האדם והלא-אנושי. עם זאת, גם בגישה זו, המציגה יחס מורכב יותר ליחסי אדם וחיה, נשאלת השאלה כיצד אפשר לבצע מחקר אתנוגרפי המשלב בין האנושי והלא-אנושי.¹⁷

קצרה יריעה זו מלהציג את כל הניסיונות בספרות להתמודד עם האתגרים של אתנוגרפיה של האנושי והלא-אנושי, אך אחד האתגרים המרכזיים שבהם הוא היעדר שפה ותרבות משותפת, או לפחות שפה שהאדם יכול להבין. הרי איננו יכולים לשאול גורמים לא-אנושיים מדוע בחרו לפעול כך ולא אחרת – פרקטיקה מרכזית ביצירת אתנוגרפיה. היו שניסו לפתור זאת בקריאה להרחבת הציווי האנתרופולוגי, הקורא לתת קול למוחלשים וגם

¹⁵ Kohn, 2013: 7–8

¹⁶ Latour, 2005

¹⁷ שני, 2019

ללא-אנושי. כלומר, באמצעות תיאור המספר על הסבל של בעלי החיים, על כאבם ועל הרגשותיהם, להקצות להם מקום בתוך התיאור החברתי ולהתגבר על החיסרון של היעדר שפה.¹⁸ תפיסה אחרת טוענת ששפה אינה חזות הכול, וכי אפשר לפתור את הקושי באמצעות "תקשורת של מחוות הגוף" (embodied communication), כלומר, ניתוח מחוות לא-מילוליות כדי לחוות ולהמחיש את אשר עובר על החיה באמצעות הגוף.¹⁹ גישות אלה חוזרות לפרשנות שלנו, של בני האדם, להתנהגות הלא-אנושי, ומנסות לדבר את סבלם ואת חוויותיהם באמצעות המושגים שלנו, באמצעות תפיסות אנושיות. אומנם כאמור, גם במחקר האנתרופולוגי "הקלאסי" יש יומרה לפרש את "האחר" – מושא המחקר – במונחים הלוקחים מתרבותו של החוקר, אך בכל זאת המפגש נערך במרחב שבו מתקיימת "תרבות" כמושא לפרשנות.

חוקרים אחרים מנסים לעקוף בעיות אלה בנסותם לעקוב אחר בעלי החיים עצמם ולתאר את התנהגותם ואת נוכחותם, לבצע מעין תיאור זואולוגי-אמפירי של בעלי החיים והצמחים ושל קשרי הגומלין ביניהם ובין בני האדם.²⁰ עם זאת, רבים מהחוקרים האלה, מכל הגישות והתפיסות, טוענים שהם מצליחים ליצור מרחב משותף לאדם ולבעלי החיים.²¹ בנקודה זו אני נאלץ לחלוק עליהם. כאשר קוראים את המחקרים עצמם וצוללים אל תוך האתנוגרפיה, נדמה שעל פי רוב הניתוח חוזר לאופנים שבהם בני האדם מפרשים את הטבע, למערכות הסמלה והנחות תרבותיות של בני האדם. לטעמי, רבים מהמחקרים האלה אינם מצליחים להגיע אל "מעבר לאנתרופולוגיה של האדם", במילותיו של קוהן, או ליצור אנתרופולוגיה לא-אנתרופוצנטרית, אלא חוזרים לניתוח החברה האנושית – חוזרים לאדם. לדוגמה, האנתרופולוגיות מור וקוסוט מתארות כיצד הן עוקבות אחרי דבורי הדבש בגנים העירוניים בעיר ניו יורק.²² הן יוצרות תיאור אתנוגרפי עשיר של המפגשים בין בני האדם לדבורים, ושל התגובות ההדדיות בין שני המינים השונים. זאת עבודה מרשימה של יחסי אדם וחיה ברחבי העיר. אך מור וקוסוט, כמו חוקרים אחרים המבצעים פעולות דומות, טוענות שהן מקיימות אתנוגרפיה רב-מינית של דבורים ואנשים, שהן מצליחות ליצור מרחב משותף לאדם ולדבורה.²³ אך לטעמי, אף שהן יוצרות תיאור מרתק של הדרך שבה אנשים תופסים את הדבורים, וכיצד דבורים מתנהלות בעיר, זו אינה 'אתנוגרפיה רב-מינית' או כזאת שהולכת 'מעבר לאדם'. דוגמה נוספת היא האנתרופולוגית הנורווגית מריאן

¹⁸ Dave, 2014; Pachirat, 2011; Singer, 2014

¹⁹ ראו לדוגמה: Lien, 2015; Haraway, 2008; Candea, 2010

²⁰ ראו לדוגמה: Shir-Vertesh, 2012; Ogden, 2011; Moor & Kosut, 2014; Candea, 2010

²¹ לדוגמה: Moore & Kosut, 2014: 520; Kohn, 2013: 430

²² Moore & Kosut, 2014

²³ Ibid.: 521

ליין, שבסדרת מחקרים מרתקים עוקבת אחר הסלמון המתורבת בנורווגיה.²⁴ ליין מתארת את ההיסטוריה של תעשיית הסלמון, את הפוליטיקה, הכלכלה והתרבות שהתפתחו סביבה, ומקדישה מקום רב לתיאור הדגים עצמם. אך גם היא מצהירה שהיא מקיימת אנתרופולוגיה של הלא-אנושי ומנסה לתאר את חוויית הדג עצמו, הגדל בחוות הענק בפירורדים, וגם כאן אני מוצא בעייתיות בהצהרה זו. קיימות דוגמאות רבות נוספות.

לתפיסתי, אנחנו אומנם יכולים לתאר את החיים החברתיים של בעלי החיים ואת תגובותיהם לפעולותינו. אנחנו יכולים לנסות להבין את חוויותיהם באמצעות גופנו, להבין את סבלם ולנסות למצוא חוקים ודפוסים בהתנהגותם. אולם, לא נוכל להבין לאשורו את הלא-אנושי, לא לעת עתה לפחות. אז כיצד בכל זאת אפשר לתפיסתי לשלב במחקר החברתי את הטבע והחומר, את האדם, החי והצומח?

במחקרי אני צועד בעקבותיו של דניאל מילר, שבעבודתו על ה"דברים" טען שבאתנוגרפיה אנו יכולים רק לנסות להתקרב ככל האפשר ל"דבר", ללא-אנושי.²⁵ ניסיתי, אם כך, במחקרי בערבה, לכלול תיעוד צמוד ככל שיכולתי של אנשים, עצים ורכיבים אחרים במרחב, לצד תיאור ההיסטוריה, הפוליטיקה, הכלכלה והתרבות של המקום. כמו במחקרים אתנוגרפיים רבים, שילבתי תצפיות משתתפות במפגשים פורמליים ובלתי פורמליים רבים במרחב, לצד עשרות ראיונות עומק עם שחקנים בולטים בשדה. נוסף על כך, ניתחתי גם חומרים כתובים רבים, כגון פרוטוקולים, מאמרים, חומרי ארכיון, מיילים וכו'. אך במהלך הכתיבה ניסיתי להיצמד לחומריות של האלמנטים הלא-אנושיים ולהכניס גם אותם למחקר. כך למשל, עסקתי בתיאור האקולוגיה הסבוכה של עץ השיטה,²⁶ ניתוח תהליכי הצמיחה של שיח הפלפל,²⁷ ומעקב הדוק אחר הדינמיקה של זבובים מעוקרים ופשפשים טורפים,²⁸ ועוד.

מכלול עשיר זה של שיטות וחומרים אפשר לי לערוך אתנוגרפיה של הנוף, אשר מראה כיצד היחסים בין בני האדם, החפצים והרכיבים בטבע משפיעים זה על זה ומושפעים זה מזה. לצורך כך לא התבססתי רק על ניתוח סמלי-פרשני או פונקציונלי, אך גם ניסיתי שלא לכפות האנשה על הלא-אנושי. אינני בטוח שתמיד הצלחתי. אבל כך לדוגמה, אני מראה כיצד השתנתה הדרך שבה נתפסים כיום עצי השיטה בערבה. אם בעבר היה ניתן לעקור אותם לצורך הכשרת שדה חדש, הרי כיום, מסיבות שונות שאותן אני מנתח, זה כמעט בלתי אפשרי, עד כדי כך שחלק מהחקלאים מרגישים מאוימים על-ידי השיטים.²⁹ אבל

Lien, 2015²⁴

Miller, 2002²⁵

Shani, 2018²⁶

שני, 2021²⁷

שני, 2019²⁸

שני, 2021: 145–176²⁹

אינני טוען שמהו בעצם השתנה או שלשיטים יש סוכנות משלהם שהופכת אותם לשחקנים פעילים במרחב. לתפיסתי, השינוי שחל הוא בדרך שבה אנשים תופסים את השיטים ובמשמעויות החדשות שהם מטעינים אותם. בגישה דומה אני מנתח גם את כניסתה של ההדברה הביולוגית לערבה ואת השינוי ביחסי חרקים וחקלאים בערבה.³⁰ אינני טוען שהפשפש הטורף שינה משהו בדרך שבה הוא מתייחס לחקלאים, או שאני מבין את הדרך שבה החרקים חושבים ופועלים. לטענתי, סיבות שונות שאותן אני מנתח, כולל הפעילות של החרקים עצמם, גרמו לחקלאים להתייחס היום בצורה שונה אל הפשפשים ואל חבריהם.

אך אין פירוש הדבר שיש להתעלם מהלא-אנושי. אינני טוען שיש להוציא את הטבע מהתמונה החברתית, אלא להיפך. מבחינתי הסביבה היא מרחב טבעי ותרבותי כאחד, רכיב חומרי המקבל משמעות באמצעות פרקטיקות, אמונות ופעולות.³¹ הצמחים, בעלי החיים, הנוף והחיים מתפתחים ופועלים במציאות וכך גם משפיעים על האדם ועל הדרך שבה הוא מבין אותם. על המחקר החברתי לעסוק יותר בלא-אנושי, להיטיב להבין את משמעותו העצומה ולעסוק בייחוד ביחסי האנושי והלא-אנושי, במרקם החברתי ובדרך שבה הוא משתנה. עם זאת, סבורני שחשוב שנישאר צנועים בהערכתנו את היכולות שלנו לתת קול לאחר, לייצג את הלא-אנושי. עלינו להכיר בכך שאיננו לבדנו בעולם, אך גם לזכור שאיננו מבינים במלואו את "האחר", ושתמיד יישאר מרחב גדול של אי-ודאות.

ביבליוגרפיה

ברס, ח', גולדברג, ה' ונאמן, ר' (2019). דילמות באנתרופולוגיה: בין מחקר לבין מעשה. **מגמות, נד** (1), 46–21.

גירץ, ק' (2005). **עבודות וחיים: האנתרופולוג כמחבר** (תרגום: א' זהבי). רסלינג.

דורצ'ין, א' (2021). זכרון של קוץ – ועכשיו ברצינות. **בחברת האדם**. <https://behevrat-haadam.org/uri-dorchin-9/>

וייסמן, כ' (2016). מבוא: מדריך הטרימפיסט לעידן הפוסט-אנושי. בתוך י' עתריה וע' שלו (עורכים), **העידן הפוסט-אנושי: בין פנטזיה לחיי נצח לבהלה קיומית** (עמ' 15–26). פרדס.

חזן, ח' (1992). **השיח האנתרופולוגי**. האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון – ההוצאה לאור.

לאטור, ב' (2005). מעולם לא היינו מודרניים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית – מבחר פרקים (תרגום: א' להב). **תיאוריה וביקורת**, 26, 43–73.

מוצפייהלר, פ' (1997). יש לך קול אותנטי: מחקר אנתרופולוגי ופוליטיקה של ייצוג מחוץ לחברה הנחקרת ובתוכה. **תיאוריה וביקורת**, 11, 81–98.

³⁰ שני, 2019

³¹ Ingold, 1993

- מעוז, א' (2014). בתי המקדש של הטפירים והמחשבות הסמויות של היער: המפנה האונטולוגי באנתרופולוגיה. *בחברת האדם*. <https://behevrat-haadam.org/ontological-turn-1/>.
- קונדה, ג' (1992). ביקורת במבחן: אתנוגרפיה וביקורת תרבות בישראל. *תיאוריה וביקורת*, 2, 7–24.
- שני, ל' (2019א). האנתרופולוגיה שבין סביבה לבין התיישבות: על תיווך (וכישלוננו), על אמפתיה ועל פירוק המובן מאליו. *מגמות*, נד (1), 157–182.
- שני, ל' (2019ב). "איפה שיש אנשים יש זבובים": חרקים, אנשים ושאלת האתנוגרפיה הרבימינית – המקרה של החקלאות בערבה. *תיאוריה וביקורת*, 51, 65–88.
- שני, ל' (2021). *שיטת הערבה: אנתרופולוגיה של טבע, תרבות וחקלאות*. הוצאת האוניברסיטה הפתוחה ואוניברסיטת בן גוריון.
- Candea, M. (2010). "I fell in love with Carlos the meerkat": Engagement and detachment in human–animal relations. *American Ethnologist*, 37(2), 241–258. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01253.x>
- Dave, N. N. (2014). Witness: Humans, animals, and the politics of becoming. *Cultural Anthropology*, 29(3), 433–456. <https://doi.org/10.14506/ca29.3.01>
- Descola, P. (2012). Beyond nature and culture: The traffic of souls (Translated by Janet Lloyd). *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 473–500. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.021>
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J., Ishikawa, N., Gilbert, S. F., Olwig, K., Tsing, A. L., & Bubandt, N. (2016). Anthropologists are talking – about the Anthropocene. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 87(3), 535–564. <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838>
- Herzfeld, M. (2001). *Anthropology: Theoretical practice in culture and society*. John Wiley & Sons.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152–174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2017). Anthropology at the time of the Anthropocene: A personal view of what is to be studied. In M. Brightman & J. Lewis (Eds.), *The anthropology of sustainability: Beyond development and progress* (pp. 35–49). Palgrave Macmillan.
- Lien, M. E. (2015). *Becoming salmon: Aquaculture and the domestication of a fish*. University of California Press.
- Miller, D. (Ed.) (2002). *Material cultures: Why some things matter*. Routledge.

- Moore, L. J., & Kosut, M. (2014). Among the colony: Ethnographic fieldwork, urban bees and intra-species mindfulness. *Ethnography*, 15(4), 516–539. <https://doi.org/10.1177/1466138113505022>
- Ogden, L. A. (2011). *Swamplife: People, gators, and mangroves entangled in the Everglades*. University of Minnesota Press.
- Pachirat, T. (2011). *Every twelve seconds: Industrialized slaughter and the politics of sight*. Yale University Press.
- Shani, L. (2018). Of trees and people: The changing entanglement in the Israeli desert. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 83(4), 624–644. <https://doi.org/10.1080/00141844.2017.1304972>
- Shir-Vertesh, D. (2012). “Flexible personhood”: Loving animals as family members in Israel. *American Anthropologist*, 114(3), 420–432. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2012.01443.x>
- Singer, M. (2014). Zoonotic ecosyndemics and multispecies ethnography. *Anthropological Quarterly*, 87(4), 1279–1309. <https://doi.org/10.1353/anq.2014.0060>
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>

