

מ"קווין אסתר" ל"קוויר אסתר": מקרא מגילת אסתר בקהילה רפורמית תל אביבית אלעזר בן לולו

קהילת הלב היא קהילה רפורמית הפועלת בלב תל אביב. חברי הקהילה מתכנסים בכל שבוע לקבלת שבת מוזיקלית, ובחגים – לתפילות משותפות, המתאפיינות במכוונות מגדרית מובהקת לחברי קהילת הלהט"ב (לסביות, הומואים, טרנסג'נדרים, בייסקסואלים וקווירים). את הקהילה הנהיגה בשנים 2013–2017 רבה לסבית שהציעה פרקטיקות ייעודיות וריטואלים מותאמים לזהויותיהם של חברי וחברות הקהילה. במאמר זה אראה כיצד קהילת הלב מבנה את האירוע של מקרא מגילת אסתר כפרקטיקה חברתית פרפורמטיבית (ביצועית), המערערת על קטגוריות מגדריות ועל תפיסות פוליטיות של יחסי רוב ומיעוט במרחב הריבוני. באמצעות שינוי במבנה הטקסט ובייצוגיו הסמליים של החג הופך סיפור המגילה לסיפור מאבק של להט"בים בדרישתם להכרה בשונותם המגדרית או המינית, ובאופן סמוי הוא משמש כלי ביקורתי למופעים של כוח ולאומנות יהודית ישראלית. קריאת המגילה משמשת במה הן לניהול משא ומתן בין זהויות הניצבות בשוליים והן למאבק חברתי משותף

* אלעזר בן לולו, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב; חוקר בתכנית לזכויות אדם והיהדות, המכון הישראלי לדמוקרטיה.
דואר אלקטרוני: elazar.benlulu@gmail.com

המחבר מבקש להודות לפרופ' ג'קי פלדמן, מן המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, על הליווי הצמוד בכתיבת מאמר זה. כמו כן, המחבר מבקש להקדיש את המאמר לזכרה של ד"ר יעל לוי-חזן ז"ל מן התכנית למגדר באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, שהוסיפה לניתוח האתנוגרפי נקודת מבט קווירית ואנושית, כמו זו שעיצבה את חייה שלה.

בדרישה ללגיטימציה במרחב הציבורי. מיצובה השולי של הקהילה מאפשר להסיר ממנה את הפיקוח המוסדי, וכך הדרתה נעשית למקור כוח המאפשר לה ליצור ריטואל חדש הקורא תיגר הן על הסדר הדתי והן על הסדר המגדרי.

מילות מפתח: רפורמים, קהילות רפורמיות, תל אביב, חגים, פורים, תפילה, בתי כנסת, מגילת אסתר, הומוסקסואליות, להט"ב, קוויר, לגטימציה

ואני רוצה להזכיר לכולנו, גם לי, שאנחנו מתחפשים כל הזמן. כשאני נזכרת בכל התחפושות שהיו לי לאורך השנים, ברור לי עד כמה הן אפשרו לי לחלוטם על עולמות אחרים, שאחר כך גם הלכו וחלחלו לתוך החיים שלי, בכל מיני דרכים... וזה פורים, סיפור על הזהות של כל אחת ואחד מאתנו (אפרת רותם, רבת קהילת הלב, תל אביב, אדר א תשע"ה).

אתנוגרפיה של המגדר

המחקר האנתרופולוגי מראשיתו הכיר בכוח השפעתו של המגדר על הבניית הסדר החברתי והמבנה התרבותי. השיח המגדרי פתוח לפרשנויות רבות, והנחות היסוד שלו רחבות וכוללות השקפות רבות ומגוונות. נוסף על כך, הוא נוגע לחיי כולם – הדיון ביחסי גברים ונשים בעולם, במבנה שוק העבודה, במסרים חינוכיים המבנים זהויות מגדריות ובורמי העומק של התרבות נוגע לחייהם של מרבית בני האדם, גברים כנשים. מאמצע שנות ה־80 של המאה ה־20, עם צמיחתם של הלימודים ההומו־לסביים, התווסף לשדה מחקר זה ידע חדש באמצעות חקירת סיפורי חיים והתנסויות של הומוסקסואלים ולסביות (Ben-Ari & Efrat, 2002). נוסף על כך, בשדות מחקר אחרים, כגון היסטוריה, ספרות, חקר תרבות ופילוסופיה, מיוצר ידע "מבפנים" על בסיס חוויית החיים ההומו־לסבית, המספקת עדשת נגד לעדשה הנורמטיבית, לכחינת החברה והתרבות ככלל (גרוס וזיו, 2003).

המגדר נוצר לא רק במרחב הפרטי, אלא גם דרך פרקטיקות תרבותיות ציבוריות ממוסדות ושאינן ממוסדות. למגדר יש ביטוי יום־יומי באמצעים שונים, חלקם ישירים וחלקם מרומוזים, והוא מתורגם כפרקטיקה שכל הפעילויות החברתיות מאורגנות סביבה (Miggi, 2001). המגדר נבנה באמצעים פסיכולוגיים ותרבותיים ובאמצעים ובמצבים חברתיים, והוא משפיע על אופני המחשבה, על ההתנהגות ועל הנראות של האני. הזהות המגדרית היא מבנה חברתי היפותטי, תלוי הקשר ויציר החברה (Docter, 1990). באטלר (Butler, 2011) טענה כי הפרקטיקות עצמן הן העושות את המגדר, כלומר

הן המייצרות את הזהות, משום שאינן תוצר של זהות קיימת. המושג "רפורמנס" (performance, להלן ביצועיות) הוא יסוד מרכזי בתאוריה הקווירית ובמחקריה, והוא מזמן דרכים חדשות לחשוב על החיבור שבין סובייקטיביות כתוצר של שיח חברתי לבין מבנים חברתיים באתרי חיים שונים. לפי באטלר, זהות היא ביצוע, לכן היא נתפסת כמונחים נוזלים תלויי הקשר ובני-שינוי. לעומת זאת, מושג הזהות נתפס כבינרי, יציב וקבוע מראש. ההתמקדות בביצועיות מפנה את תשומת הלב להקשבה אנליטית לאופן שבו פרטים וקבוצות יכולים לשנות את מקומם במערכות הכוח החברתיות והפוליטיות. באטלר הדגישה עוד כי מגדר הוא תמיד חיקוי של חיקוי של חיקוי, שהפרט בוחר במסגרת אין מגדר מהותי ומקורי, אלא תמיד חיקוי של חיקוי של חיקוי, שהפרט בוחר במסגרת האפשרויות של החיקויים הקיימים מרגע שהחליט שקיימת אצלו זהות מסוימת.

ניתוח הריטואל היהודי מנקודת מבט קווירית זו יראה כיצד ביצועיות – חזרתיות, חיקוי וניכוס – מתבטאת גם במסגרת החגים עצמם, בייעודם להטמעת הרגלי הטקסים ולחזיון האמונה הדתית. במאמר זה אנתח את הביצועיות המגדרית של מקרא מגילת אסתר בקהילה הרפורמית, קהילת הלב, המתקיים במרכז תל אביב.¹ מגילת אסתר עצמה היא דוגמה קלאסית למסמך קנוני, והיא מזמנת עיסוק בסוגיות מגוונות, כגון אמונה, מגדר ולאום. קריאת המגילה נקבעה בהלכה כאחת מארבע מצוות הנהוגות בחג הפורים כדי לפרסם את הנס ולהודות עליו, ויש בכוחה למקם את הטקסט הכתוב במרכז החיים הדתיים במציאות של גלות או של ריבונות. כדי להבין את המשמעויות של המצווה הדתית בחיי הקהילה ובחיי הפרט יש להתייחס לטקסט עצמו (Goldberg, 2012).

ואולם, המגילה אינה רק מסגרת טקסט, אלא גם מסגרת טקסטית לשרטוט מחדש של גבולות המגדר והקהילה היהודית. במחקרים אתנוגרפיים שהתקיימו בקהילות יהודיות אחרות, אותרו פרקטיקות שיוחדו לאסתר המלכה. למשל, פענוח ייצוג דמותה של אסתר תרם להבנת שלל פרשנויות על כוחה של האישה היהודייה בסדר החברתי היהודי (Fader, 2007). בתיעוד אתנוגרפי של יהודי כורדיסטן, שנערך בשנות ה-30 של המאה ה-20, תיעד האתנוגרף בראואר (תש"ח) מסורת חג הנקשרת למגילה והופכת את ראש חודש אדר ל"ראש חודש הבנות", "אסהרת בנתא". במועד זה חגגו הנערות שורה של טקסים מיוחדים הנערכים בקבוצות עם מנהיגה הנקראת "אסתא". בטקסים אלו, שכללו שירי קונדסות, איסוף עצים ורחיצה טקסטית, הן הנציחו את זכרה של אסתר המלכה (שם). כך פתח חג הפורים צוהר בפני החוקרים ואפשר להם להכיר את גבולות הקהילה היהודית ואת מיצוב הזהויות של המשתתפים בה, בין שמדובר בביצוע מבוקר של מופע פורימי היתולי ("פורים שפיל") בברוקלין (Epstein, 1983) ובין שמדובר בכינון זהות חדשה במרכז תל אביב (אריה-ספיר, 2013).

1 הפרקסיס מכונן ומסמן את זהותה של הקהילה ושל חבריה במרחב.

מטרת המאמר והטענה

מטרת המאמר היא לראות כיצד קהילת הלב מבנה את האירוע של מקרא מגילת אסתר כפרקטיקה חברתית ביצועית, המערערת על קטגוריות מגדריות או מיניות ועל תפיסות פוליטיות של יחסי רוב ומיעוט במרחב הריבוני. באמצעות ניתוח אתנוגרפי אבחן את מקור כוחה של קהילה רפורמית, שהיא קבוצת מיעוט בחברה הישראלית הסובלת ממופעים של הדרה נמשכת. טענת המאמר היא כי מיצובה השולי של הקהילה הוא מקור כוחה, והוא מאפשר לה ליצור ריטואל חדש הקורא תיגר הן על הסדר הדתי והן על הסדר המגדרי ובעקיפין אף משמש כלי ביקורתי למופעים של כוח הרוב היהודי-ישראלי. במאמר זה אוהה כיצד המופע הטקסי ודרכי ביצועו מובנים על-ידי רבת הקהילה וחבריה. אבדוק מה הוא השינוי הטקסי והטקסטואלי במקרא המגילה, כיצד הוא מוטמע, מתבצע ומתקבל, מה קבוע בו ומה ספונטני, על אילו צרכים זהותיים השינוי מבקש לענות, כיצד נוצר מצב שבו הפרקטיקה מכילה ומושכת אליה את מי שמודרים מבחינה מגדרית, באיזו מידה נוצקת משמעות חדשה לחג ומובנה בו שיח פוליטי של אחדות המאבקים. הדבר חשוב גם להגדרת הפרקטיקה עצמה: מקרא המגילה כשם המצווה, או קריאת המגילה כמושג להתייחסות ולהגדרת האירוע.

שיטה

המאמר מושתת על ניתוח אתנוגרפי של שתי תצפיות שקיימתי בשני אירועי מקרא המגילה, שנערכו בקהילת הלב בשנת 2015 ובשנת 2016, והוא חלק מעבודת שדה רחבה יותר שנעשתה בשלוש קהילות רפורמיות ישראליות בשנים 2014–2017. הטקס מכונן מנגנון של הסתגלות למציאות, אך הוא גם בנוי כתגובה למצבים קיימים ומאפשר שינוי מבני ועיצוב מחדש של תפיסת המציאות. במסגרת התצפיות שוחחתי בעת האירוע עצמו ולאחריו עם חברי הקהילה על מופעים ועל רגעים שונים וביקשתי מהם הסבר עליהם. נוסף על כך, ניתחתי מקורות טקסטואליים שונים, דוגמת תפילות ושירים שהתווספו לטקסט המגילה. מלבד התצפיות, חלק מן הניתוח מבוסס על קטעים מתוך ראיונות עומק עם חברי הקהילה. בחילופי הדברים ביני לבינם הפכתי בעצמי לשותף בחוויה הנחקרת, למעין "נחקר למחצה".

כתיבה כזו, המבוצעת בידי חוקר המזהה את עצמו כיליד למחצה בקהילה, מציבה שאלות של זהות ושל שייכות ואף שאלות אחרות. "לא כל יום פורים", כמילותיו של ברמן (ללא תאריך) ואין לי "יום חג", כמילותיה של שמר (ללא תאריך), אבל העיסוק במפגש בין זהויותי, זו היהודית וזו ההומואית, זכור לי משחר ילדותי ומלווה אותי עד עצם היום הזה. אני מאמין שבמכוון או שלא במכוון, גם בכתיבה זו מגולמות נטייה אישית ורגישות פרטית, "והן שנותנות משמעות למה שנאמר או שנכתב" (סעיד, 2010, עמ' 35). כך הופכת האתנוגרפיה הן לתיאור גדוש ולסיפור של המראיין והן לסיפורו של האנתרופולוג עצמו (חזן, 1992). ניוטון (Newton, 2000), למשל,

הדגישה את חשיבותה של כתיבה אנתרופולוגית־קווירית לא רק להבנת יחסים מגדריים ולהופעתם של סובייקטים להט"בים בשדה מחקר זה, אלא גם להופעתם בשדות שונים. זו דרך נוספת לתרום לרוח הממשיכה את משבר הייצוג באנתרופולוגיה בת־זמננו.

ממצאים

קהילת הלב

קהילת הלב פועלת זה 10 שנים בלב־לכה של תל אביב, 100 מטרים מחלונות הראווה הססגוניים המאירים את רחוב שינקין. עובדת קיומה של הקהילה בתל אביב מאפשרת לזהות את מיקום הדת במרחב מתוך זיהוי היחסים הדינמיים שלה עם גורמים אחרים. תל אביב ידועה בפלורליזם תרבותי, כמרחב ליברלי וחילוני הנאבק בכפייה דתית ומקדש את מקומו השונה אך השווה של הפרט. ככלל, נוכחותן של קהילות הומוסקסואליות בעיר גלובלית מוכרת כתופעה המאפיינת ערים גלובליות רבות, והיא חלק מן המגוון האנושי והתרבותי הנוצר בהן (Duncan, 1996). קהילת הלב צמחה ביוזמתם של קבוצת תושבים תל אביבים שחיפשו קהילה יהודית ליברלית מוזיקלית במרכז העיר. בשנים 2013–2017 שבהן בוצעה עבודת השדה, הנהיגה את הקהילה רבה לסבית, ובין חבריה יש נציגות לחברי קהילת הלהט"ב. הקהילה מקיימת טקסים דתיים קבועים בכל שבת וחג, ולצדם ריטואלים שחלקם בעלי זיקה מגדרית־מינית מובחנת, למשל, שבת גאווה או קבלת שבת ליום הזיכרון הטרג'נדר־י.

מבחינה היסטורית, היהדות הרפורמית הקדימה לבטל מוסכמות פטריארכליות בשם עקרון השוויון ואפשרה את שילובן של נשים ולהט"בים בפולחן ובתפקידי הנהגה. עוד בראשית שנות ה־80 של המאה ה־20 הוקמו בארצות הברית בתי הכנסת הלהט"ביים הראשונים. בשנת 1990 קבעה התנועה שהומוסקסואליות אינה תכונה הפוסלת אדם מלכהן בתפקיד רב קהילה. אנגלנדר (2014) טען כי ככל שגוברת נראותה של קהילת הלהט"ב וככל שיש מידע נגיש יותר על קשייהם של חבריה, כך התנועה הרפורמית בארצות הברית מאמצת עמדה סובלנית ואוהדת יותר לנושא. למשל, בוועידת התנועה הרפורמית האמריקנית, שהתקיימה בנובמבר תשע"ה, התקבלה החלטה תקדימית לתמוך בזכויות הטרג'נדרים (קפלן סומר, 2015). לא מן הנמנע שעמדה סובלנית זן חלחלה גם לתנועה הישראלית. לא בכדי רוב חברי הקהילה הן חברות, אימהות וילדיהן. היעדרם של גברים אינו מצב מפתיע מבחינה מגדרית במדגם כוח האדם הקהילתי. אחד מן ההסברים לכך הוא הפמיניציזם של התנועה הרפורמית הנובעת מהשתתפותן השוויונית של נשים בפולחן הדתי ומהסמכתן של נשים לרבנות. זה אות נוסף לאובדן הבלעדיות והדומיננטיות שהיו לגברים בשדות המיוחסים לזירה הציבורית (Resnick Dufor, 2000).²

2 היעדרות הגברים מן הקהילות הרפורמיות עשויה להתבטא בייחוד כאשר רבה לסבית מובילה את הקהילה. עם זאת, אין באפשרותי להביא את קולותיהם של מי שאינם באים בשעריה.

קהילה הלב מנכיחה את גישתה הדתית הפלורליסטית של היהדות הרפורמית מגדרית ומפגינה פתיחות לזהויות מגדריות/מיניות שהודרו מן הריטואל היהודי לאורך השנים, גם אם היא אינה מוגדרת ומוצהרת במפורש כ"רפורמית להט"בית". תל אביב מוגדרת כעיר הבירה הלהט"בית של ישראל. עיריית תל אביב היא הגוף הממסדי הרשמי היחיד במדינה המכיר בקיומה של קהילה להט"בית בעלת צרכים ייחודיים, והוא אף פועל לאספקת השירותים העירוניים הנחוצים לה. תל אביב מיישמת ערכים של "אזרחות בעיר הגלובלית" המתבססת על הזכות להתייחסות שוויונית מטעם הרשות ועל הכרה בשונותו של האזרח על בסיס לאומי או על בסיס אתני או מגדרי (אלפסי ופנסטר, 2005, עמ' 288). ענת, חברת ותיקה בקהילה הרפורמית שאינה חברה בקהילת הלהט"ב, רואה בפנייתה של הקהילה הרפורמית לקהילת הלהט"ב לא רק מהלך הומניסטי מחייב, אלא גם אינטרס אסטרטגי להתפתחותה ולהרחבת גבולותיה של הקהילה הרפורמית עצמה. וכך היא הדגישה בפניי בריאיון:

הרבה מאוד מקהילת הלהט"ב מאוד עסוקים בשמירה והגנה על עצמם, וכל הנושא של הזהות היהודית די נדחק הצדה. וזה מקסים שזה יכול לבוא פה לידי ביטוי בקהילה שלנו. פתאום יש להם אפשרות להתחבר חזרה לזהות היהודית שלכם בלי שום קשר מה הזהות המינית שלהם זה בעיניי מדהים. נגיד, אם הייתי יותר יכולה הייתי דוחפת לעשות שיתוף פעולה עם המרכז הגאה. זה מגדיל אותנו בתור קהילה רפורמית שמציעה משהו רחב יותר לתושבי האזור.

משפחות להט"ביות, חד-הוריות ומשפחות חדשות לסוגיהן מוצאות בקהילת הלב מרחב בטוח. בדיוקן הן פותחות שער לפונקציות משפחתיות קוויריות שאינן הטרו-נורמטיביות ומערערות על היסוד הפטריארכלי המוכר. התרבות הקווירית היא גורם המערער על עצם חשיבותו של מוסד המשפחה, והיא רואה בו מודל שעתוק של המבנה הפטריארכלי של החברה המשמר את אופייה הסקסיסטי (Brettschneider, 2012). למשל, בריאיון עומק עם גדי, חבר קהילה הומו המגיע לתפילה בכל שבוע עם בנו הקטן, הוא הדגיש בפניי עד כמה החיבור לקהילה הרפורמית נובע לאו דווקא מתוך תחושה של שייכות דתית, אלא בעיקר מתוך תחושה של קבלה ונחות של זהותו המגדרית והסטטוס שלו כאב הומו:

עבורי החיבור הוא רק מעצם זה שאין לי שום חשש שדני יחוה משהו לא נעים, הוא במקום שמקבל את התא המשפחתי כפי שהוא. יש בקהילה אווירה מאוד סובלנית, זה לא משהו שצריך בשביל זה דגלים או הצהרות. נגיד, זה ממש לא פקטור אם יהיו יותר הומואים או לסביות בקהילה... רואים את הדמויות שנמצאות בקהילה. הן מאוד אקלקטיות וזה בסדר. וגם בלי הצהרות גדולות זה מקום סובלני. למי שמתנגד לתופעות חברתיות כמו משפחות חד-מיניות, רבה לסבית וכו'... מי שלא רואה בזה ראוי... סביר להניח שלא היה נכנס לפה או שהיה נכנס וישר יוצא.

אם כן, תל אביב היא קרקע פורייה לצמיחתן של זהויות ואידאולוגיות חדשות. אריה ספיר (2013) תיארה כיצד האירוע הציבורי הוא בבחינת זרז אידאולוגי. קרנבלי פורים שהתקיימו בעיר היו חלק מן המטרה לבנות מערכת ערכים מחודשת בעלת אופי לאומי עצמאי. גם שוהם (2013) זיהה את זירת תרבות הפנאי הממוסחרת בעיר הלבנה כאחד משדות הפרקטיקה המרכזיים בהבניית הזהות הציונית בתקופת המנדט. בדיון הבא אדגים כיצד השינוי באופן ביצוע הטקס, דרכי העברתו והתוספות הטקסטואליות השונות מבנים את הריטואל הדתי כפרקטיקה המערערת על הסדר המגדרי והפוליטי. תמונה 1 מציגה הזמנה לאירוע מקרא המגילה בקהילת הלב, והיא מדגימה את רוח הטקס.

תמונה 1: הזמנה לאירוע מקרא מגילת אסתר בקהילת הלב

ואפילו בהסתרה שבתוך האסתרה

"... ברוכים הבאים למשתה של קהילת הלב", פתחה רבת הקהילה, אפרת רותם, את אירוע מקרא המגילה בשנת תשע"ה והצהירה: "אצלנו ההנחיות קצת אחרות. חוץ מהמן הרשע אנחנו מקיימים הקראת מגילה פמיניסטית. ולכן כשאומרים 'אסתר' כולנו צריכים להריע ברעשנים". הוראת פתיחה זו מבנה באופן יצירתי את הריטואל ככלי להעצים את הנשים במגילה ובסדר החברתי ככלל. "אסתר מסתירה את זהותה כמעט לאורך כל המגילה, אפילו מעצמה, ובשעת הצורך מגיחה כמו לוחמת עזה ממעמקיה ואומרת לעצמה ולכולנו: יש על מה להתעקש", הרבה ממשיכה: "היום נתעקש לזכור את אסתר ואת הכוח שהיא מלמדת אותנו". ההוראה לא חזרה על עצמה בשנה שלאחר מכן, וחברי הקהילה הפסיקו להריע לאסתר. "הרגשתי שאנשים שוכחים... שזה לא נתפס. אז ויתרתי על זה", הסבירה הרבה את ההחלטה בנוכחותי. כך נראה כי גורלו של הריטואל משתנה לנוכח מידת השתתפותם של חברי הקהילה.

המשכן הקהילתי, שאינו בית כנסת מוכרז אלא מרכז פעילות יומי לגיל הזהב, היה מקושט בשני האירועים, שנה אחר שנה, בשרשראות צבעוניות. דפים מודפסים של מגילת אסתר הונחו על הכיסאות שסודרו שורות-שורות, ומקרון שקפים הוצב בצד הבמה, שעוצבה לפי סיפור העלילה שליווה את קריאת המגילה. ארון קודש על גלגלים הוזה לצד, וכלי הנגינה של צוות הנגנים הקבוע זכו למקום מרכזי במקומו. באופן סמלי, הזות הארון אינה עוד שיקול ארגוני בסידור התפאורה, אלא מהלך תאולוגי עמוק יותר. בשיחה עם הרבה רותם היא הסבירה לי: "אין ארון קודש. כלומר יש ארון, אבל בלי ספר תורה. אנחנו לא צריכים את הספר בקבלת השבת. אני משתמשת בו בסופו של דבר רק בבר [מצווה] או בבת מצווה או ביום כיפור". לטענתי, הוצאת הספר מן הארון והנכחתו של הארון הריק במרחב אינן מעידות על ריק תוכני או חלל ערכי שנפער בו, אלא מאפשרות באופן מטפורי את כניסתם של החברים שזהותם המגדרית זוכה לערעור בחסות הספר עצמו. עצם הצבתו במבנה הטקסי מתהווה כפרקטיקה של סימון זהויות מגדריות מודרות.³ נקודת ארכימדס זו, המגלמת את הרעיון של מסמן בלא מסומן, היא הנחה מרכזית בפוליטיקה קווירית הטוענת שאין מקור לחיקוי (Butler, 2011). מדובר בנקודת ארכימדס משום שאף על פי שגם הרבה וגם חלק מחברי הקהילה יודעים שאין ספר תורה בארון, בין שמטעמי תקציב ובין שמשיקולי השמירה עליו, הם לא קראו לוותר כליל על הימצאותו של הארון או לחקות בהכרח את "הראוי" והקיים בבית הכנסת האורתודוקסי.

במסגרת סיפור העלילה שליווה את מקרא המגילה בשנת תשע"ו, הזהות הפמיניסטית של היחידה כבר זכתה לשם במה. "ערב טוב, והנה כותרות היום", הקריאה הרבה בסגנון חדשותי והמשיכה:

3 למשל, בשבת גאוה, קבלת שבת המתקיימת בחודש יוני לרגל חודש הגאוה, ארון הקודש מכוסה בדגל הגאוה ונעשה שותף לצביעתו של המרחב הקהילתי בצבעי קשת הלהט"ב.

סערה בשושן הבירה – ושתי המלכה סירבה להוראתו של המלך אחשוורוש. על-פי דיווחה של כתבתנו, שלח המלך לקרוא לושתי המלכה, ומקורבים אף מדווחים שהוא ביקש כי תגיע בעירום מלא. על-פי פרשניתנו לעניינים פמיניסטיים, הבקשה הזו של אחשוורוש עוררה התקוממות. הנשים יצאו בהפגנה מיד וצעקו סיסמאות כגון "לא זה לא זה לא למלך", "גופה של ושתי ברשותה" ו"הון שלטון שווה אסון".

מסגור העלילה כמופע חדשתי מייצר מסר פמיניסטי מובהק המכונן את זכותה של האישה על גופה. מכאן אפשר לזהות כיצד סיפור המגילה מעגן רעיון מרכזי בתאוריה הקווירית, ולפיו בכל מערך יחסים שפועל בו כוח, יש פוטנציאל להתנגדות אליו. מחאת הנשים קוראת להשיב את בעלותה של ושתי על גופה ולצאת נגד תופעות של סקסיוזם, הטרדה וניצול מיני של נשים. לפי החוקרת הפמיניסטית גיליגן (2016), נשים מתמודדות עם נקודת המבט הפטריארכלית לאחר גיל ההתבגרות, ואז הן מאמצות את יכולת ההתנגדות. למעשה, המהפכה תלויה בהן וצריכה להתחיל מהן. לטענתה, נשים חייבות לדבר על הפיצול הזה, בין גברים לבין נשים, וכאשר הן יעשו זאת, גם הגברים יצטרפו אליהן ויוכלו לדבר על כך.⁴ המשמעות של יכולת ההתנגדות היא שנשים אינן צריכות לראות בעצמן קורבנות פסיביים של הסביבה.

לא רק טקסט העלילה הפותח את מקרא המגילה מבנה אמירה פמיניסטית, אלא גם טקסט התפילה. ליד הבמה הוצב מסך והוקרנה עליו מצוות קריאת המגילה. הקהל בירך יחד "שעשה נסים לאבותינו ולאמהותינו", והשינויים הליטורגיים ברוח השוויון המגדרי ערערו על הקנון הטקסי והטקסטואלי המסורתי. הוספת האימהות (ולעתים גם הוספת הבנות) בתפילות, נוסף על הזכרת דמויות נשים מקראיות, יצירת טקסים חדשים ואף שינוי בלשון המגדרי, לרבות מושג האלוהות עצמו וכינויו במגדר הנשי ("ברוכה את יה אלוהינו רוח העולם") – כל השינויים האלה הם מן המזוהים ביותר עם היהדות הרפורמית (Marx, 2009).

דרך נוספת להעצמת הכוח הנשי בטקס נעשתה על-ידי הדגשת שמה של אסתר בקריינות עצמה בעזרת טעמי המקרא. וכך הסבירה הרבה רותם:

אפשר להרגיש את ההלחנה של הטקסט, לכל דמות יש את הצליל שלה... טעמי המגילה משתמשים בתווים שעומדים לרשותם כדי להעביר מסרים ספרותיים. למשל, הטעם שנקרא "גרשיים", שבו שרים את המילה "ותעמוד", המתאר את אסתר מלאת האומץ נכנסת לארמון של אחשוורוש, חוזר במילה "יושב". זה תיאור ברור של יחסי הכוח ביניהם, וניתן לראות שההלחנה מדגישה את זה.

4 הדוגמה המובהקת ביותר היא מה שקרה בהקשר של ניצול מיני: נשים החלו לחשוף את הניצול המיני, ולאחר זמן-מה גם גברים החלו לדבר על כך.

כשהרבה הגיעה לשם "אסתר", היא הגתה אותו אחרת, בההגשה, כדי להעניק סמכות לטקסט ולסובייקט שהוא מהלל. בקריאה המסורתית ניתן לזהות קריינות בקול רם, המלווה גם בשינוי סגנון הביצוע מטון מלודי לטון דקלומי. הנעימה הזמרתית המקראית, אותו ביצוע מוזיקלי פומבי של טקסטים מקראיים, נחשבת לאחד המנהגים המרכזיים בליטורגיה היהודית. שיטת הביצוע מתבססת על מחזוריות קבועה ועל שימוש בתצורות שונות. הקורא חוזר על הפסוק כדי להוציא את הקהל ידי חובת שמיעה. כך מובלטים הפסוקים המיוחדים, "פסוקי גאולה", שלושה פסוקים העוסקים במרדכי ופסוק אחד העוסק בכלל ישראל, בניגוד ליתר הפסוקים במגילה (בן-צבי, תשנ"ט), ואלו מעצימים את דמותה של אסתר, גואלת העם. ולא די בכך, הטכניקה הקולית מתאפשרת באמצעות המבנה התחבירי עצמו, הכולל שימוש רב בהכפלות, ביחידות טקסט סימטריות ובשרטוט קווים מקבילים ומנוגדים, והרעיון המרכזי של ההיפוך המגדרי הוא לחזק את המסר של העלילה גם בלשון. השיטה מופעלת בשני רבדים מקבילים: לשוני-סגנוני וספרותי-עלילתי (ברנר, 1981).

במהלך הקריאה המסורתית נשזרו גם קטעי עלילה של תכניות טלוויזיה מוכרות שהותאמו לשיח המגדרי, למשל "קח אותי, אחשוורוש", כפרפרזה על שמה של תכנית השידוכים "קחי אותי, שרון".⁵ ליאת (שם בדוי) הנגנית, המובילה עם הרכבה את התפילה בכל שבת, הקריאה: "בתכנית החדשה הזו, רק אחת ממאות הנשים תהיה המלכה החדשה. כל הידוע לנו כרגע על אסתר הוא שהיא יפה. במהלך העונה נלמד להכיר אותה". וכך היה. לאחר מכן אכן יושמה ההתמקדות באופייה של אסתר ולא רק ביופייה, עם הבחירה בתכנית "יצאת צדיק".⁶

מלבד התכניות עצמן, ששימשו חוליות קישור לקידום העלילה, קורטוב של הומור היה אמצעי להעברת המסר. במקרא המגילה בשנת תשע"ה הקריאו חברי הקהילה עצמם כמה פרקים באופן היתולי. גלית, אחת מחברות הקהילה, הוזמנה על-ידי הרבה לבמה וקראה את המילים בסדר הפוך ושעשעה את הקהל. לאחריה עלה אמיר (שם בדוי), חבר קהילה, והחל לקרוא בסגנון משחק הילדים המוכר "7 בום".⁷ במקום המילה "מלך" היה עליו לומר "בום". "אהבתי את זה, זה נחמד ומצחיק ומאפשר גם למבוגרים להשתתף", סיפר לי אמיר שהגיע עם בנו הקטן לאירוע. להומור תפקיד חברתי מודגש בפרקטיקה, הוא משחרר עקבות זהותיים של מגדר, מתיר עכבות רגשיות או מחשבות מודחקות ומזעזע דפוסי חשיבה מקובלים, בייחוד כאלו שהפכו לסטראוטיפים הטוענים לאמת חד-משמעית. במילים אחרות, ההומור מציג חלופות לתפיסה קשיחה אחת של המציאות (רוזנהיים, 2008, עמ' 220).

- 5 תכנית מציאות ישראלית שעסקה בשידוכים. התכנית שודרה בערוץ 2 בקיץ 2003.
6 תכנית מציאות ישראלית מסוגת התחקירים בהנחיית חיים הכט, הבודקת את אמינותם של אנשי מקצוע. התכנית שודרה בערוץ 2 בשידורי "קשת", ומשנת 2018 היא משודרת ב"קשת" בערוץ 12.
7 משחק שאין לבטא בו את מספרים המכילים את הספרה 7 או מתחלקים ב-7 בלא שארית. בקריאת המגילה נאסר על הקורא לומר את המילה "מלך".

נוסף על טקסט התפילה המקורי שולב ניסיון של התכתבות פרשנית פמיניסטית עם ארון הספרים היהודי. למשל, בפרק ה הסבירה הרבה את הפסוק "ותלבש אסתר מלכות" באמצעות פרשנות חסידיית ובתוך כך חידדה את הזיקה הפמיניסטית למנהיגות נשית באמצעות הביצוע. "על-פי הרב נחמן מברסלב, כאשר אסתר מתלבשת בבגדי המלכות, היא למעשה לובשת את המנהיגות שלה, את הכוח שבסופו של דבר יוביל לכך שהיא תציל את היהודים מן הגזרה של אחשוורוש והמן", הסבירה הרבה. מעצם הניכוס של טקסט חסידי, השייך למסורת פטריארכלית, ומן הפרשנות המגדרית שנגזרה ממנו, אפשר לראות בבחירתה של הרבה עשייה פמיניסטית-קווירית. פרסר (2014) הציעה במאמרה על מגילת רות ש"במקום להסביר מה זה קוויר ומהי קריאה קווירית, יש לבצע מהלך קווירי לטקסט התנ"כי ולדון בדברים שניתן ללמוד ממגילת רות" (עמ' 314). באירוע מקרא המגילה אני מוצא כיצד הרבה וחברי הקהילה יישמו זאת הלכה למעשה.

אסתר "יוצאת מהארון"⁸

מלבד הייצוג והשיח הפמיניסטי בטקס, גם הייצוג של הזהויות הלהט"ביות וההנכחה של שיח על שונות מגדרית התבטאו באופן סמוי וגלוי במהלך קריאת המגילה. "בפרק ז המשתה השני של אסתר מתחיל, ואסתר 'יוצאת מהארון' ומספרת לאחשוורוש שהצו יפגע בה ובעמה", כך הקריאה הרבה. הבחירה בביטוי "יוצאת מהארון" במסגרת המבנה הטקסי מעידה על הנכחת הנרטיב של הסוד הנסתר. כאשר בוחנים את תהליך היציאה מהארון, אי-אפשר להתעלם מעצם השהייה בו לפני כן, אי-אפשר שלא לבחון את הצורך לצאת ממנו, ואי-אפשר להתעלם מן הקושי הרב בתהליך זה (מרציאנו, 2009; Kama, 2003). באטלר (2007) דרשה להעמיד את המונח עצמו "יציאה מהארון" לביקורת כדי לבחון מהלכים של הדרה וכדי לתבוע דרישות פוליטיות או דרישות של בעלות על הכוח בקביעת התנאים שבהם ייעשה בו שימוש. השפה מתחזרת כזירה מרכזית שנוצרות בה זהויות תרבותיות, מקום שקבוצות חברתיות מתמקמות בו מול מוקדי כוח והשפעה. לשפה תפקיד מרכזי בתהליכי הבניית התודעה של זהות וקהילה, ותפקיד זה מאפשר לה לגבש ולעצב את תודעה של זהות לשונית ותרבותית המבדלת אותה מזהויות לשוניות אחרות (Ravid & Tolchinsky, 2002). אפשר אפוא לומר שיש בכוחה לייצר מציאויות שונות, ובאופן אירוני – בייחוד מציאויות "בלא מילים" של הסתרה וסוד. דמותה של אסתר כבר עמדה לניתוח קווירי בספרה של סדג'וויק (Sedgwick, 1993), שבו הציגה החוקרת הקבלה מעניינת בין יציאת הלהט"ב מהארון לבין יציאתה מהארון של אסתר במגילה: בהסתרת זהותה היהודית מן המלך אחשוורוש הרגישה אסתר שהיא מסתירה את זהותה כולה. גילוי הסוד הוא אבן היסוד של הסיפור, וחשיפת זהותה במרחב הציבורי ויציאתה מהארון הצילו את העם. דווקא אותה הנחיה להסתרת זהותה היא

8 השימוש השגור בצירוף "יציאה מן הארון".

הקושרת את אסתר בקשר אירוני לזהותה המקורית. כפי שעולה מדבריה של סדג'וויק, דימוי הארון מציג משמעות דואלית בכינון המופע הזהותי של קהילת הלב ושל חברי הקהילה הלהט"בים. לטענתי, כפי שתפיסת הזהות והפרקטיקה המינית בין בני אותו מין נחשבות סטייה מן הנורמה המקובלת, כך היהדות הרפורמית והעשייה הדתית שהיא מציעה נתפסות כחריגה מדרך ההלכה הנורמטיבית, ולא פחות – כסכנה להמשך קיומו של העם היהודי.

מלבד "הוצאתה מהארון" של אסתר שולבו בקריאת המגילה פרקטיקות יצירתיות של היפוך מגדרי למען קידום העלילה והנגשתה לילדים. בפרק ד יוחד להמן השיר "משתגע כבר מלך להיות" – קריוקי של הסרט המיתולוגי "מלך האריות", אך במשחק תפקידים: "הבנות, אתן תשירו את סימבה. המילים במסך", כך הסבירה הרבה את החוקים החדשים והמשיכה: "והבנים בקהל – אתם תשירו את זוה הציפור". הקהל הצייתן השתדל להיענות לבקשת הרבה ולא הביע התנגדות מיוחדת.

ביטויים סמליים של היפוך מגדרי נראים לגיטימיים להתנסות ביצועית ומְמַצְבִּים במה להגשמת מאוויים נסתרים, המבקשים לנצל את מועד החג על מנת להתנסות בחווייתו של המגדר האחר. יש לציין כי בניגוד למופעים של היפוך מגדרי הרווחים בחגיגות פורים בקהילות אורתודוקסיות ונובעים מצורך היתולי, בידורי או פרודי, ביצוע ההיפוך המגדרי בקהילת הלב הוא פעולה אידאולוגית מגדרית המבקשת לענות על צרכים פסיכולוגיים-חברתיים של הפרט. "הגיע הזמן שאני אלבש שמלה", סיפרה לי שירי, אחת מחברות הקהילה, לסבית בשנות ה-30 לחייה, שהתחפשה לנזיר כדי לאפשר לעצמה להתעטף במגדר המתאים לזהותה הלבסבית בוצ'ית (גברית). אמירתה זו תורמת לערעור ההופעה הנשית המקנה לחצאית ולשמלה את מקומן הטבעי. הפסיכואנליטיקנית ריבייר (Riviere, 1997) גרסה שאין נשיות אותנטית, מאחר שהנשיות היא תמיד תחפושת או מסכה. בעיני שירי, שמלה היא אפוא סמל לקוד לבוש דכאני המייצג את הזהות הנשית שהיא נדרשת להיבחן לאורה, ולכן היא אינה חלק מארון הבגדים הפרטי שלה. שמלתה יוצאת כעת מן הארון בכסות ההודמנות שמאפשר לה הריטואל להתנסות בביצוע של המגדר האחר, למרות שהיא אינה תופסת את עצמה כשייכת אליו. באופן פרדוקסלי, התחפושת של הסגפנות הנזירית והפרישות המינית הפכה לחיפוש פרובוקטיבי של הזהות המגדרית, אישור וקבלה רדיקלית של הזהות האחרת. שמלתה של שירי חדלה להיות מאפיין מובהק ומבחין של הנשיות והפכה לסממן של המגדר באשר הוא. בריאיון ציינה שירי עד כמה היא מרגישה בטוחה בקהילה להתלבש אחרת מן המודל הנשי ולהיות כפי שהיא:

כל החיים חייתי לפי מודל מסוים, חלוקת תפקידים בין גבר לאישה, ואף פעם לא התחברתי לזה. פה, אין הבדל אם אתה גבר או אישה, לסבית או הומו, כולם מקובלים באותה מידה. אני יכולה להיות פה אישה, ואישה לסבית, והקהילה תקבל אותי. הייתה נגיד תקופה שיצאתי עם מישהי נוצרייה בכלל עם מלא עקצועים, ולאף אחד לא היה אכפת. אני יכולה להיות איך שבא לי. עם מכנסי

ברמודה וכפכפים וזה בסדר. נוח פה. אני לא צריכה להתייפף אם לא בא לי. תראה את אפרת איך היא מתלבשת... בכלל, גם זה שמדובר ברבה אישה שמובילה את הקהילה, ועוד לסבית בויץ', או אם מקבלים אותה כמו שהיא, אז למה שלא יקבלו את כולם כמו שהם?!

ניכר מדבריה כי חוויית ההשתתפות בפרקטיקות הקהילה מאפשרת לנפץ את קוד הלבוש המקובל במרחב התפילה. הקהילה הוא מרחב בטוח לחברת הקהילה, והיא מרגישה בנוח ללבוש בגדים העשויים להתאים למרחבים שאינם דתיים ולגופים שאינם נשיים. אישור גופה של הרבה כגוף המסגיר את גבריותה ופורץ את צו האופנה הממוגדר, משמש הוכחה להתקבלות הופעתה של חברת הקהילה עצמה.

באירוע מקרא המגילה בשנת תשע"ו התחפשה רבת הקהילה לאיש החדשות חיים יבין. האירוע התבסס על תכנית הסאטירה הפופולרית "ארץ נהדרת" ששימשה תשתית לתבנית הרעיונית של מקרא המגילה תחת הכותרת "שושן נהדרת - נבחרת החדשות של קהילת הלב". לטענתי, בחירה זו עשויה לספק פרשנות כפולה. מחד גיסא, הקהילות הרפורמיות בישראל נתפסות לא פעם כפרובוקציה סאטירית לעומת היהדות האורתודוקסית המתקבלת בעיני הציבור כ"אותנטית", והבחירה בתבנית זו משקפת מעין ניכוס (reclaiming) של התגובה שהן מתמודדות עמה. מאידך גיסא, מיצובה המקופח של הקהילה ומאבקה להכרה מצד הממסד מאפשרים לה לערער על הסיווג הזהותי הבינרי של זהויות יהודיות במרחב הדתי-מסורתי ובמרחב הריבוני.

ואולם, נראה כי הניכוס מחדש של המושא המדיר, ההגמוני, התבטא גם בעצם בחירתה של הרבה להתחפש ל"מר טלוויזיה". אפשר אפוא לומר שהרבה מערערת לא רק על "המקובל" במובן הפוליטי, אלא גם על "המקובל" במובן המגדרי. לגופה של הרבה יש תפקיד כפול בהבניית הביצוע המגדרי במבנה הטקסי: הוא שותף במשחק התפקידים בין המגדרים, והוא מסמן נוכחות של אחרות במרחב. עצם הופעתה בתחפושת המאפשרת כניסה לדמות גברית ועצם הגדרתה העצמית כלסבית בויץ' (גברית) עשויות לרכך את התקבלותו של הייצוג הגברי. לגוף של הבויץ' יש פוטנציאל לערער את מה שנחשב "אמתי" בכניסתו אל השדה הפוליטי. הוא מדגים כיצד נורמות שולטות בתפיסותינו העכשוויות בנוגע למציאות, אך גם מגלם אפשרויות של מציאויות חדשות. בתום האירוע הסבירה לי הרבה:

אני תמיד התחפשתי לבנים, לגברים, גם בתור ילדה. בשבילי זה בהחלט חלק מן הזהות שלי, ובעצם זה היום היחיד שבו מחמיאים לי על התחפושת, אם כי היא דומה למדי למה שאני לובשת רוב הזמן, במקום לתהות על זהותי המגדרית.

במסה שפרסמה הרבה תחת השם "גופיית אבא: הגוף הבוצי בפנייה לאחר", היא חושפת באינטימיות כנה:

במציאות שלי, הבחירה הזו תמיד גובה מחירים, כאשר גופי עטוף ומחזק על-ידי הבגדים הנכונים, אני כמעט מרגישה שהצלחתי לשדר את מי שאני... אני רוצה לשדר את החוזק והקשיחות ששמורים ברחוב לגברים, אני הגבר הבטוח בעצמו, ההולך במרכז המדרכה ומפנים לו את הדרך, זה שמסתכלים בעיניו הכנות אבל לא מסתבכים אתו, להיות מצוידת בחוזה שטוח ורחב, שיסמן אותי כחסינה לאלמות (רותם, 2009, עמ' 241).

דבריה של הרבה חושפים את ניסיונה לערער את המשטור המגדרי של הגוף. התאורטיקניות הפמיניסטיות ברטקי (Bartky, 1988) ובורדו (Bordo, 2004) ביקשו אף הן להתחקות אחר התנאים להיווצרות המשמוע של הגוף הנשי ולבדוק מי הם המוסדות הממשמעים אותו. לדבריהן, אין משהו מסוים שכיוון לכך, כלומר אין רצף לינארי ברור של החלטות שקיבלו גורמי סמכות והוביל למשמוע זה. בורדו טענה שנשים מוטרדות מגופן באופן תמידי (הרבה יותר מגברים) החברה אינה מאפשרת לנשים חופש פעולה ורוחב דעת בכל הנוגע לגופן. לטענתה של ברטקי, משום שפרקטיקות המשמוע הנשי אינן מזוהות עם כל מוסד רשמי, מתקבל הרושם שהנשיות היא תוצר טבעי או רצוני של נשים. לא בכדי ראה פוקו (Foucault, 1995) בגוף האדם אתר שהתרבות מטביעה בו את חותמה. גופו של הפרט נתון כל כך למשמוע של פרקטיקות חיצוניות, עד שהן מזוהות עם הגוף עצמו, כפנימיות ממש.

נראה כי החלטתה של הרבה להתחפש למגדר האחר ודווקא למקובל הממלכתי, ל"מר טלוויזיה", טעונה בהצהרה קווירית, מאחר שמרגע שעטתה עליה מגדר שאינה שייכת אליו, היא התאימה זאת לזהותה הבוצית-הלסבית והשתמשה במופע הסמכותי שקיבלה בדמותו של יבין כדי להטמיע מסרים פוליטיים. הרבה מודעת לכך כי חברי הקהילה והאורחים החד-פעמיים מבצעים מולה בכל פעם מחדש תהליך של ייחוס מגדרי, כאשר הם מסתכלים עליה ומחליטים אם היא גבר או אישה. הביולוגית וההיסטוריונית של המדע, פאוסטו-סטרלינג (Fausto-Sterling, 2000, p. 3), קבעה כי להגדיר אדם כגבר או כאישה היא החלטה חברתית: "ידע מדעי יכול לעזור בקבלת ההחלטה, אולם רק אמונותינו בנוגע למגדר, ולא למדע, יכולות להגדיר את המין שלנו". כך נתפסים ייצוגים של מגדר המיוחסים לסובייקט: ייחוס מגדרי תלוי ברמזים של הסובייקט הקובעים את מגדרו ובמי שמקבל אותם בתוך מערכת מגדר דו-קוטבית (Lott & Maluso, 1993). חיקוי בעל הכוח עשוי להיות צורה של חתרנות, שכן הוא מקדם את התפיסה שזהויות הן תוצר של הבניה חברתית ויכול לחבל בגבולות המהותניים של קטגוריות. לפי באטלר (2007), זהות היא תוצר של מופע חקייני המבוצע בתוך מערכת ממשמעת של יחסי כוח שאין מאחוריה סובייקט ממשי יוצר, ולכן יש לקרוא תיגר על הסטטוס-קוו על-ידי יצירת שיח-נגד, החולק על ה"אמת". אפשר אפוא לומר שזהויות הן סדרה אין-סופית של פרקטיקות שיח ביצועיות, שהן חיקוי חוזר ונשנה של זהות מדומיינת, אוטופית, בלתי ניתנת למימוש מלא.

יתר על כן, מהלך זה גם שותף לפירוק הפמיניזציה של התפקיד הרבני בימינו ובנייתה מחדש מעצם שילובן של נשים בתפקיד, והרבה רותם היא דוגמה אחת לכך. השתתפותן הפומבית של נשים בחיים היהודיים הפכה אותן ל"מתווכות" של המעורבות הדינמית החדשה במנהגים ובטקסים יהודיים בקהילה (ברק-פישמן, 2014). הביצועיות המגדרית לא רק מייצרת ביקורת על הדת ועל הפרקטיקות והמוסדות הפטריארכליים שלה, אלא גם מבקשת למצוא בה מקום ולפרשה מחדש. כהשלמה לסיפור עצמו של עלילת ההג, המופע המנהיגותי הלסבי-קווירי של הרבה רותם ממצב מחדש את אסתר המלכה כסמל היסטורי המייצג את ראשית המאבק הפמיניסטי, גם אם הוא אינו נקרא כך בשמו האידאולוגי.

הכאפייה של ה"סופרייהודייה" (SuperJew)

המגילה מלמדת כי היהודי נתפס כ"זר" לא בעיניו בלבד, אלא גם בעיני העולם. זהותם השונה של היהודים נקשרת בזרותם כקבוצת מיעוט בקרב 127 המדינות של מלכות פרס ומדי. זרות זו אף הובילה לא פעם לאורך ההיסטוריה לגילויי אנטישמיות: "יִשְׁנֹוּ עַם-אֶחָד מִפְּזָר וּמִפְּרֵד בֵּין הָעַמִּים בְּכֹל מְדִינֹת מְלֻכֹתָהּ, וְנִדְתִּיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם וְאֶת דְּתֵי תְּמִלָּהּ אֵינָם עֹשִׂים וְלִמְלָהּ אֵין שׁוּוֹה לְהַנִּיחֶם. אִם עַל תְּמִלָּהּ טוֹב יִכְתֹּב לְאַבְדָּם" (אסתר ג ח-יא).⁹ תחושת הזרות במרחב מתבטאת בפרקטיקה הדתית הכוללת עצמה ובהופעה של שירים ולבוש, שבאופן דיאלקטי משקפים את האחרות ומייצרים אותה בעת ובעונה אחת.

הפרקים הראשונים של המגילה הוקראו והושרו בסגנון של מוזיקת ראפ, והקריאה זכתה למקצב מוזיקלי טכנו-אלקטרוני בידי צמד הנגנים המנחים עם הרבה רותם את התפילות הקהילתיות באופן קבוע. הפזמון החוזר נשמע כמו ראפ אמריקני לכל דבר ועניין: "הי הי הי מרדכי היהודי מרדכי היהודי". הרבה הסבירה לי כי הרעיון היה פשוט למצוא סגנון אחר: "אני חושבת שרצינו לעשות משהו שייחשב קצת מגניב ושונה". ואולם, אני רואה בבחירה סגנונית זו לא רק תו סימון להשפעתה של המוזיקה האמריקנית על המוזיקה הישראלית הפופולרית, אלא באופן סמלי אני מוצא בה גם משמעות חברתית-פוליטית סמויה בדרישתם של האחרים להתקבל במרחב הציבורי. בחירה אקראית זו, גם אם לא נעשתה במכוון, אינה יכולה להתנתק ממקורה של מוזיקת הראפ באוכלוסייה האפרו-אמריקנית, שסבלה שנים

9 באיגרת תימן, למשל, קבע הרמב"ם (ללא תאריך) שהזהות היהודית נבדלת מעמים אחרים בגלל התורה, והיא מובילה בהכרח לזרות ואף לשנאה. הדבר נגרם מן ההנחה כי דת היא חוק ולא מערכת של אמונות ופרקטיקות, אך נדמה שלא כך זה נשמע באוזני המתפללים בקהילות הלב.

רבות מקיפוח ומהדרה ואף מגזענות, גם כשבראש המעצמה עמד נשיא שחור.¹⁰ הגישה של איחוד המאבקים בין קבוצות שוליים שונות דוגלת בהבנה של הצטלכות דיכויים חברתיים על-ידי בעלי כוח, כלומר האופן שבו דיכויים מכיוונים שונים מושפעים זה מזה. התפיסה הקווירית פועלת לא רק בשדה המגדר, ויש בה גם אמירה פוליטית נוקבת, רחבה יותר וחוצת שדות, המבקשת לצאת נגד כל דיכוי של קבוצות בידי כוחות הגמוניים (גרוס, 2013). אני רואה אפוא בקריאת המגילה בסגנון ראפ מעשה של התנגדות לכוח.

לא רק בביצוע, אלא גם בעצם בחירת השירים זיהיתי התנגדות. המרחב הלאומי אינו מנותק מן הפרקטיקה המתקיימת בקהילה רפורמית ישראלית, ולכן בין טקסט העלילה הנלווה, התפילות הממוגדרות ושירי פורים הושמעו והושרו גם שירים ישראליים ידועים שהותאמו להקשר פמיניסטי והוקדשו לאסתר המלכה. אחד מן השירים האלה היה שירה של הזמרת סי היימן "לא עובדת בשביל אף אחד" (עפרון, ללא תאריך), שתרם לאווירת האחווה (sisterhood), אותה אחווה נשית מובהקת החוצה גבולות ומעמדות. השיר משקף את עמדתו של הפמיניזם המרקסיסטי המכיר באישה קרייריסטית שאינה עובדת בשביל גבר, אלא למען התגשמותה היא. החוקרת הפמיניסטית לורד (Lorde, 1997) הדגישה כי הכלים המשמשים את "האדון", את הגבר השליטי, לא יפרקו את ביתו, כלומר את צורת המחשבה ואת הדכאנות ההיררכית, ולכן על הנשים לפעול בכלים משלהן. זה ניסיונה של הקהילה, מעצם קיומה של הפרקטיקה המסורתית עצמה, לספק כלים אחרים לנשים ולסובייקטים אחרים שהודרו מן הפרקסיס היהודי, באמצעות הפירוק של המבנה הטקסי והטקסטואלי.

בפינת החדר הבחנתי באחת מחברות הקהילה הצעירות, לסבית בויץ' בשנות ה-30 לחייה, ששוחחתי עמה כמה פעמים בקבלות שבת. היא לבשה חולצה שעליה כיתוב חייכני של "סופר-יהודי" (SuperJew) ולצדו הסמל המוכר של הדמות המצוירת "סופרמן" (SuperMan), מעין משחק מילים שביקש להחליף את ה"מן" ליהודי, במקום ל"וומן" (SuperWoman) כמתבקש. ממכנסיה בצבצה ציצית, ועל ראשה כאפייה שחורה משובצת – שעטנו של תחפושת שהורכבה משילוב של סמלים דתיים ממוגדרים, העומדים ברשות הגבר. מוקד ההזדהות הוא הגבר, גם אם הוא נעלם מן המופע המגדרי שנוצר, בין שהוא

10 אחד מאמצעי הביטוי המובהקים של הזהות השחורה, הממחיש את קיומה, הוא היווצרותם של סגנונות מוזיקליים שונים, כגון הרגאיי (שמקורו בג'מייקה) וההיפ-הופ (או ראפ, שמקורותיו מגוונים), המבנים תחושת שייכות לזהות השחורה המתממשת דרך צרכנות ויצירה של סגנונות אלו (שבתאי, 2001). לפי האנתרופולוג דורצ'ין (2012), עמדת הפשרה שבין המוכנות לשתף פעולה מצד אחד לבין השמירה על מרחב לביטוי אישי מן הצד האחר (המשימע בין היתר התנגדות) משקפת תהליך של הבשלה בקרב יוצרי ההיפ-הופ בישראל. אימוץ מוזיקלי זה הוא הזדמנות לכינונה של תרבות ישראלית כמרחב סולידרי, ובתוך כך אימוץ אופנות שאינן ישראליות כלל. הבחירה במוזיקה השחורה דווקא מבטאת כמיהה למושגים ברורים של שיוך תרבותי יציב וקבוע, שישראל הגלובלית והמפולגת מתקשה לספק לצעיריה.

יהודי לובש ציציית ובין שהוא ערבי חובש כאפייה. הבחירה המשולבת של סמלים דתיים גבריים משקפת הלכה למעשה את הגישה הדתית-פמיניסטית הקוראת להסרת הרתיעה מהכללת הגוף בעבודת האל ומשאר האבירים הדתיים, כגון כיפה, טלית ותפילין. בהשראת הפמיניזם הלכה והתפתחה מודעות לחשיבותו של ההיבט הגופני, ובכלל זה למחוות הגופניות בפרקטיקות דתיות (ברק פישמן, 2014; McGuire, 1990).

ואולם, אין זה רק מהלך של ניכוס (appropriation) מגדרי מתוך שימוש מכוון באבירים של המדכא (הגבר) במרחב הדתי כדי לקבל מכוחו, אלא גם ניכוס מגדרי מבחינה פוליטית. זה המקום המיטיב פחות שההצטלבות קורסת בו וחושפת את המאבקים הצצים בין קבוצות המיעוט, האחוזות בנרטיב ובאורח חיים שונה, אך מבקשות להתחבר בשם הדיכוי המשותף. חברת הקהילה מנתקת את תיוגה של הכאפייה כסמלו של הסובייקט החלש והמדוכא ומנטרלת אותה לכאורה מכל דיון פוליטי. הכאפייה מקנה לה כוח ו"גבריות" נוספים, התומכים "בגבריותה היהודית". עם זאת, לא מן הנמנע כי הכאפייה על ראשה של סופר-יהודייה (SuperJew) מפגישה בהקשר הישראלי את השדה המגדרי עם השדה הפוליטי. הלסבית הלבנה יכולה לנכס תרבויות שחורות ופלסטיניות בדיוק כפי שהגבר השחור או הפלסטיני יכול להתבטא בלסבופוביה כלפיה. זה המקום הפחות מיטיב הבוחן את הפרדוקסים של זהות ושל הצטלבויות של זהויות כמכוננים דיכוי בין קבוצות מיעוט לבין עצמן. ואולם, שני הסמלים הללו, גם הציציית וגם הכאפייה, מסייעים לי לטעון כי הקהילה הרפורמית, ובייחוד בעת ביצוע הריטואל, היא מרחב בטוח המאפשר למייצגת המודרת לייצר ולהפגין ביטויים של כוח ושל התנגדות כוללת גם בלי הנכחת הקטגוריה המודרת עצמה.

נושאה של מגילת אסתר, בין שהיא נכתבה מלכתחילה כדי להסביר את מוצאו של חג הפורים ובין שלא נכתבה לשם כך, הוא ניצחון היהודים על שונאיהם בניגוד לתקוות האויבים ובניגוד לחרדות היהודים. המהפך מסופר בעזרת השתלשלות עניינים המדגימה בדרך אירונית כי המציאות מתגלגלת לעתים בכיוון ההפוך מן המצופה (ברנר, 1981). בפרק ג של המגילה הוצגה העלילה כניצחוננו של היהודי על האויב לא במוח, אלא בכוח. וכך הסבירה הרבה רותם: "בתכניתנו הבאה, 'קרב אגרוף', נפגוש את המתמודדים החדשים – מורדוך, המכונה מרדכי היהודי, ומולו, הטייקון הידוע, המכונה 'הרשע'". התגובה לניסיון חיסול היהודים איננה התגובה הגלותית של היהודי החלש, אלא תגובה כוחנית ואלימה. כפי שהדגיש קונפורטי (2009), האתוס הציוני הטמיע את יהדות השרירים על חשבון יהדות אינטלקטואלית או מתפללת. למעשה, סיפור המגילה מתכתב כך עם הנרטיב הציוני המוכר. בהמשך הוקדש להמן השיר "ואני ראיתי עין" כפרפרזה על מילות שירו של אריאל זילבר, "ואני ראיתי ברוש" (מנור, ללא תאריך). הבחירה בביצועו של זילבר, גם אם לא במכוון, התגלתה בעיני באותה סיטואציה כאירונית. זילבר, שבשנת 2001 התבטא בריאיון ל"ידיעות אחרונות" בצורה בוטה כלפי להט"בים, ספג על כך ביקורת ציבורית חריפה (בירנברג, 2001). ניכוס השיר של המדכא מתבטא ומתעצם לא רק מעצם שימושו, אלא גם מתוקף פירוקו (שינוי של מילותיו) של

הטקסט עצמו והשימוש בלחן בלבד. זה המקום שבו ה"קוויר", שבמקור היה כינוי של גנאי והמטת קלון על הסובייקט ומכוון לכל חריג – הומואים, לסביות, טרנסג'נדרים, ביסקסואלים וכל "סטייה" אחרת (קדר, זיו וקנר, 2003), שאב את כוחותיו בדיוק מן הזיקה לאשמה, לפתולוגיזציה ולהטחת עלבון (באטלר, 2007).

לפני סיום שאלה הרבה רותם את המשתתפים:

אם כל המגילה בנויה על "נהפוך הוא", ועכשיו התהפכו היוצרות, היהודים הם החזקים, והשאר הם החלשים, איך המגילה מזכירה לנו את הפחד הקיומי שהרגשנו לפני רגע ושהתחלף עכשיו בשמחה ובתקווה? מה קורה לנו כשאנו מחזיקים כוח ביד? האם זה משנה אותנו? וכיצד?

ומיהרה לענות:

היהודים מגנים על עצמם, אבל גם מפריזים בחגיגות הכוח והורגים 75 אלף איש ברחבי הממלכה. נראה לי שרובנו לא זוכרים שזה קרה, או קורה, כל שנה מחדש. הרצון בנקמה הוא רגש שמוכר לכולנו, ובחלק הזה במגילה הוא משתולל. השמחה ורוח השטות של פורים פוגשות את הכוחות הקשים, הנוקשים, חסרי ההומור והאפלים ביותר בנפש האדם, ואלו הנקמה, השנאה, השמחה לאיד ושיכרון הכוח. חשוב שנוכח להסתכל מסביב, לראות את הפנים שסביבנו, ולזכור שגם האנשים הקרובים לנו ביותר כעת לעתים נראים זרים, שונים ומשונים, ועל אחת כמה וכמה, אנשים שהם באמת ובתמים זרים לנו.

בהסבר זה טמנה הרבה מסר פוליטי אקטואלי בלי להזכיר את שמות השחקנים (הישראלים והפלסטינים) כדי לשמר סטטוס-קוו פוליטי מדומיין בהתפלגות הפוליטית של חברי הקהילה. דבריה מוכיחים עד כמה לא ניתן לראות בפרט ובשיטה הפוליטית שהוא חי בה שתי ישויות נפרדות, בייחוד אם הוא עוסק בציבוריות. המציאות הפוליטית אינה מנותקת משיקול דעת, משדות שיח ומפרקטיקות מגוונות. אדרבה, היא צומחת בתוכם, והיא משמשת רכיב בלתי נפרד מתהליכי הכינון של הסדר החברתי (Jeffrey, 2007). רגע לפני נעילת האירוע ויקקה הרבה את המסר גם בנוגע לכוח המופעל כלפי פנים, כשהאויבים מבפנים הם כמוכח האורתודוקסים: "אם אנחנו רוצים יהדות רלוונטית, חיה ונושמת, כדאי לי לשאול מה קורה היום. היום המציאות היהודית שונה מאוד מן המציאות בסיפור המגילה. אנחנו עדיין עסוקים באנחנו מול הם. אבל הכוח בידינו".

היפוך יחסי הכוח התבטא לאורך כל מקרא המגילה באמצעות המחוות, הביצוע והתגובות שהבנו את המבנה הטקסי, כפי שהקרנבל נתפס בעיני בכטין (2007) כמעין תמונת התנגדות למציאות. הפרודיה, התחפושות וההומור שאפיינו את הפרקטיקות השונות בקהילה, אינם עשויים להתפרש לפי בכטין רק באופן אירוני, סאטירי או פרודי, אלא כנובעים משבירה מסוימת של המציאות, מאמביוולנטיות של עצם ההכרה

והתפיסה האנושית. בקרנבל אין אמת או שקר, אין נכון ולא נכון, הקערה מתהפכת על פיה, העבד הופך למלך, המעמדות הנמוכים תופסים את קדמת הבמה והקרנבל כולו הוא אנטייתזה למציאות היום-יומית. הצחוק של הקרנבל מופנה אל כל המשתתפים בו, והם הצוחקים ומושאי הצחוק גם יחד. זה ניסיונה הקרנבלי של הקהילה לטשטש את הגבולות ולשבור את ההיררכיות המקובלות בסדר המגדרי, הפוליטי והדתי בישראל באמצעות פרקטיקת החג המקובלת.

סיכום: מגילת אסתר – פרפורמנס של טקס וטקסט

מגילת אסתר כוללת כמה מן התיאורים הקשים ביותר של דיכוי נשים. היא מסמך דגל השנוא על פמיניסטיות, שעניינו תעשיית ניצול במסגרת שלטון גברי עריץ ועונש אכזרי שהוטל על אישה שהתנגדה לציווי גברי. עם זאת, אירוע מקרא המגילה בקהילת הלב מובנה כמעין טקס תיקון המכיר במקומן של קטגוריות מגדריות או מיניות המבקשות לזכות בהכרה ובמקום שווה בשדה היהודי. המבנה הטקסי ועלילתו הטקסטואלית מספקים מענה לצורכי הזהות של המשתתפים ונארגים למהלכי חיים רחבים יותר, הנוגעים לתפיסת גוף, ליחסי כוחות מגדריים ולמאבקים פוליטיים של קבוצות מיעוט. המופע המובנה באופן מותאם מזמין את חברי הקהילה "לבצע" את זהותם.

אמנם תהליך היצירה החברתית של פרקטיקות וסמלים מבטא המשכיות, קיבעון וסדר, אולם המתרחש בקהילת הלב חושף גם כרוניקה אחרת, כרוניקה של שינוי במבנה הטקסי המוכר לפי זהותם המגדרית האחרת של המשתתפים. הריטואל הופך למפגן חגיגי לחילוף קולותיהן של הזהויות המודרות מתוך התאמה ליטורגית ומלודית. במובן התאולוגי הרחב יותר, האירוע הנחקר בדיון זה הוא ביטוי לסמכות המועתקת מן המסורת עצמה אל הבחירה ואל הנאמנות של הסובייקט, כך שהמושג מסורת אינו מציין את העבר, אלא את ההווה ואת העתיד (שגיא, 2006). הריטואל מעניק משמעות חדשה לנרטיב חג הפורים באמצעות שימוש בתכנים מתוך עלילת המגילה והתכתבות עם תהליכים חברתיים במציאות הנוכחית, ועלילה זו רחוקה מגרסתה המקורית וקוראת תיגר על הקנון הקיים. המשתתפים בטקס משתמשים בקטגוריות של זהות באופן גלוי וסמוי על מנת להופכן למנגנון של כוח כחלק מן ההתהוות הבלתי פוסקת של אותה משמעות חדשה.

קהילה הרפורמית מתגלה כסוכנת תברות המתווכת בין השדה הדתי לבין השדה המגדרי וממוקמת כמרחב יהודי בטוח.¹¹ העשייה הדתית מונגשת לנשים וללהט"ב

11 עבודת שדה שביצע האנתרופולוג משה שוקד בבית כנסת להט"בי בניו יורק הצביעה על האופן שבו מרחב התפילה היהודי הופך למרחב מוגן ובטוח עבור הלהט"ב. השינויים הליטורגיים, עיצוב ריטואלים חדשים והנכחה של הסובייקט הלהט"בי הפכו את בית הכנסת לסמל דתי חשוב ומוכר של הכרה והכלה (Shokeid, 1995).

הצמאים להכרה ולתחושת שייכות בשדה היהודי. ניתוח אתנוגרפי של מצוות החג הפופולרי בתוך קהילה רפורמית ישראלית בעלת זיקה להט"בית, הנאבקת על מקומה הן במרחב הריבוני והן במרחב המגדרי, חושף את הקהילה כאתר מפגש להצטלבויות של קבוצות מדוכאות, שמחד גיסא דורשות ממבני הכוח (הממסד והסדר המגדרי ההטרסקסואלי) להכיר בהן ומאידך גיסא מערערות עליו בחתירתן תחת מוסכמותיו ותחת עקרונותיו. כך מגויס החג ההיתולי והססגוני לאידאולוגיה פוליטית חברתית המבקשת להטמיע ערך של שוויון מגדרי ולהיאבק במופעים של לאומנות, גזענות והדרה. מבחינה לקסיקלית, פרקטיקה זו מעניקה לשמו של החג, הגזור מן המילה "פור", משמעות ביצועית אנושית, ולא עוד הסתמכות על כוח יוצר עליון, כוח אינרציה או חסדי שמים לקביעת גורלו של אדם. זו הזדמנות לבצע "גורל" מתוך שימוש בטקסט המסורתי ומתוך הכרה מחודשת בכוחו לעצב את גורלם האחר של מי שמודרים בשל היותם "חורגים" מן הסדר המגדרי-מיני ההטרו-נורמטיבי.

מצאתי כי מקרא מגילת אסתר מזוהה כטקס המשתייך לקבוצת טקסים הזוכים כיום לניהול של סובייקטים וארגונים ממונים מעוררי רגשות ויוצרי הזדהות, ומטרתם היא לחזק את מקומם החברתי של המשתתפים. הדבר אף עשוי להסביר את תפקידה של הקהילה הדתית בעידן הנוכחי, קהילה הנתפסת כספקית הנותנת שירות ליחיד, ההופך בעצמו ל"מחפש" (seeker) אחר קהילות של חוויה, קהילה המדגישה את המשא ומתן בין עולמותיו השונים של הפרט (Wuthnow, 2009). כך הופכות הקהילות לא רק לכלי שרת בידיו של היחיד, הרוצה להביא את אמונתו לידי ביטוי במרחב מכיל התואם את ערכיו (אזולאי וורצברגר, 2008), אלא גם כמרכז לקבלת לגיטימציה לזהויות אחרות במרחב הציבורי.

סובייקטים וסובייקטיביות הם מושגים נזילים ולא יציבים המצויים בתהליך מתמיד של התהוות, וזה אתגרו של הקוויר. לפי הגדרתה של באטלר (2007), קוויר הוא ייצוג של קשרים מורכבים בין זהויות שונות, לאומיות, מיניות ואף אינטלקטואליות, ועל כן ביטוי, הן האישי והן התאורטי, הוא לימוד היחסים בין גבולות חברתיים, כגון גזע, מעמד ומיניות, והתנגדות לחיבורים ביניהם. המשמעות של להיות קוויר היא אפוא להיות בתוך תהליך החוקר את ההתהוות העצמית (Watson, 2005). ארגו הכלים הקווירי מאפשר את קיומו של ערעור מחשבתי החותר בעת ובעונה אחת תחת הפרדות מגדריות ככלל ותחת הפרדות פוליטיות ודתיות בפרט.

קהילת הלב, כמו קהילות רפורמיות אחרות בישראל ומחוצה לה, ממוקמות בצומת רעיוני ומעשי זה. ברם, ייחודה של הקהילה, העומדת במרכזו של דיון זה, הוא במיקומה האחר לא רק מעצם היותה רפורמית, אלא גם בתוך השדה המגדרי, בתוך קהילה המכילה להט"בים ומי שבראשה עמדה רבה לסבית. מיצוב זה ממקם אותה לא רק כשחקנית פוליטית השותפה במאבק הרפורמי במדינת ישראל ובממסד הרבני, שאינם מכירים בה כלגיטימית וכשוות זכויות תקציביות וסמכותיות (תבורי, 1999, 2000), אלא גם בסדר המגדרי ביחסים בין רוב הטרסקסואלי לבין מיעוט להט"בי בחברה.

לטענתי, באופן פרדוקסלי מבחינה חברתית ומשפטית (ראו, למשל, התנועה ליהדות מתקדמת בישראל נ' המשרד לקליטת עלייה ואח', 2009; התנועה ליהדות מתקדמת בישראל נ' שר הדתות, 1989), מיצובה המעורער של הקהילה ומיתוגה במרחב הציבורי כשולית (marginal) ממקם אותה כזירת פעולה נטולת פיקוח מגדרי, דתי או פוליטי ממשמע. הדרתה נעשית למקור כוחה, והיא מאפשרת את יצירתו של ריטואל חדש הקורא תיגר הן על השיח הדתי והן על השיח המגדרי. תהליך הייצור משוחרר מאותן מגמות של סדר חברתי נורמטיבי הדורש להשתבץ לקטגוריות בינריות קיימות כפוף למערכות הכוח הדתיות, הפוליטיות והמגדריות המוכרות – דתי-חילוני, רוב-מיעוט וגבר-אישה. מיצובה החברתי-פוליטי המעורער של הקהילה במרחב הציבורי מאשש את ההנחה כי הפוליטיקה של הזהויות משקפת לא רק את המתח בין מהותנות לבין הבניה חברתית, אלא גם את המתח הדיאלקטי בין המדכא לבין המדוכא (שנהב, 2012). כך מצליחה הקהילה לשמש מרחב מכיל ותומך ל"אחרים" שהודרו מן השיח הדתי לאורך השנים, כגון נשים וקהילת הלהט"ב. באופן דיאלקטי, קבוצות חברתיות אלו הופכות גם את הקהילה עצמה ל"אחרת", והן מבנות דתיות מן השוליים בצורת מופע המייצג קטגוריות מגדריות שונות.¹² הפרקטיקה הקהילתית מכילה ומסמנת זהויות מגדריות אחרות המודרות מן השדה הדתי, וזהויות אלו יוצרות יחד נקודת מבט מן השוליים על היהדות ועל החברה הישראלית.

עם זאת, המופע נועד לבטל הדרות של קהילות מסוימות, אך לא מן הנמנע כי רכיביו מדירים קבוצות אחרות, ולכן הוא אינו יכול להיות שלם לעולם. כך הוא גם השיח והמחקר הפמיניסטי והלהט"בי שנוצר מחוץ לישראל וביקש להציע תובנות ופרשנויות חדשות למחקר. שיח זה נדרש להתייחס גם לנתונים המקומיים, לתנאים ולמאפיינים הייחודיים של החברה והתרבות בישראל ובתוך כך לבחון דרך קבע ובאופן ביקורתי את מידת ההתאמה של רעיונות ומודלים שנוצרו במקומות אחרים לחברה הישראלית (באום ועמיתיה, 2006). דיון זה ביקש להתמודד עם האתגר. ככלל, השמעת קולותיהם של נשים ולהט"ב המתארים במונחים שלהם את התנסותם, היא כלי מחקר חשוב לצורך חשיפת סיפוריהם ולצורך שינוי חברתי פוטנציאלי. מתוך חיפוש השונות והגיוון בנוגע לחוויות להט"ביות קולות אלו משקפים מודעות עצמית רבה והופכים לחשובים במאבק להגדרה עצמית (Plummer, 1995). המחקר הפמיניסטי מחויב אפוא לראות בנשים לא רק סוכנות של ידע וקורבנות להסדר הפטריארכלי, אלא גם סוכנות פעולה אקטיביות במשחק החברתי, הפועלות לשינוי חברתי (גיליגן, 1995/1982; מקינון, 2005). לא רק המחקר הוא כזה, אלא גם המציאות הנחקרת בו, כמו במקרה של מקרא מגילת אסתר.

¹² השוליות נתפסת בספרות הפמיניסטית כאתר להבניית סוכנות פעולה ולהתמודדות, שניתן לבחון דרכו את הדרכים שחברות וחברי הקהילה חווים ומבקרים בהן באופן שונה את הנורמות, את הערכים ואת הפרקטיקות הרווחות (Alcoff & Potter, 2013).

מקורות

- אזולאי, נ' וורצברגר, ר' (2008). התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. פוליטיקה, 18, 141-172.
- אלפסי, נ' ופנסטר, ט' (2005). העיר הלאומית והעיר העולמית: ירושלים ותל אביב בעידן של גלובליזציה. סוציולוגיה ישראלית, ו(2), 265-293.
- אנגלנדר, י' (2014). תפיסת המיניות החד-מינית בקרב איגוד הרבנים הרפורמים בארצות הברית. בתוך א' רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה (עמ' 228-261). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- אריה-ספיר, נ' (2013). פורים בשינקין: קרנבל בתל אביב של שנות השמונים. מחקרי ירושלים לפולקלור יהודי, כח (615-630).
- באום, ד', אמיר, ד', ברייר-גארב, ר', ברלוביץ, י', גריינימן, ד', הלוי, ש' ... ופוגל-ביזאוי, ס' (עורכות). (2006). ללמוד פמיניזם: מקראה (מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית). תל אביב: הקיבוץ המאוחד והאגודה הישראלית ללימודים פמיניסטיים.
- באטלר, ג' (2007). קוויר באופן ביקורתי (תרגום: ד' רוז). תל אביב: רסלינג.
- בירנברג, י' (2001, 18 במרס). סערה בעקבות דבריו של אריאל זילבר. אוחזר מתוך <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-603828,00.html>
- בכשין, מ' (2007). צורות הזמן והכרונוטופ ברומן. אור יהודה: כנרת זמורה ביתן.
- בן-צבי, נ' (תשנ"ט-1998). קנטילציה מקראית במסורת איסטנבול: מגילות אסתר, שיר השירים ואיכה. פעמים, 77, 20-42.
- בראואר, א' (תש"ח-1947). יהודי כורדיסטאן: מחקר אתנולוגי. ירושלים: המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה.
- ברמן, ב' (ללא תאריך). לא כל יום פורים. אוחזר מתוך https://shironet.mako.co.il/ar_tist?type=lyrics&lang=1&prfid=188&wrkid=4191
- ברנר, ע' (1981). אסתר בארץ המראה: על הסימטריה והכפילות במגילת אסתר. בית מקרא, ג(פו), 267-278.
- ברק פישמן, ס' (2014). התנועה הרפורמית בת זמננו: צמיחה ואתגרים. בתוך א' רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה (עמ' 126-161). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גיליגן, ק' (1995). בקול שונה: התאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה (תרגום: נ' בן חיים). תל אביב: ספרית פועלים. (פורסם לראשונה בשנת 1982)
- גיליגן, ק' (2016). להצטרף להתנגדות (תרגום: ד"ג פלג). בני ברק: הקיבוץ המאוחד.
- גרוס, א' (2013). הפוליטיקה של זכויות הלהט"ב: בין הומונורמטיביות והומולאומיות לפוליטיקה קווירית. מעשי משפט, ה, 101-141.

גרוס, א' וזיו, ע' (2003). בין תאוריה לפוליטיקה: לימודים הומו-לסביים ותאוריה קווירית. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים (עמ' 9-44). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

דורצ'ין, א' (2012). זמן אמת: ההיסטוריה של ההיפ הופ הישראלי. תל אביב: רסלינג.

חזן, ח' (1992). השיח האנתרופולוגי. תל אביב: משרד הביטחון, האוניברסיטה המשודרת. מנור, א' (ללא תאריך). ברוש. אוהור מתוך <https://shironet.mako.co.il/artist?type=1&prfid=162&wrkid=742>

מקינזון, ק' (2005/1987). שוני ושליטה: על אפליה מינית. בתוך ד' ברק-ארו (עורכת), פמיניזם משפטי בתאוריה ובפרקטיקה (עמ' 23-34). תל אביב: רסלינג.

מרציאנו, א' (2009). תפקיד הפורומים הווירטואליים בהתמודדותם של נערים הומואים עם תהליך היציאה מהארון. מסגרות מדיה, 4, 1-28.

סעיד, א' (2010). ייצוגים של האינטלקטואל (תרגום: ט' חבר-חיבובסקי). תל אביב: רסלינג.

עפרון, ר' (ללא תאריך). לא עובדת בשביל אף אחד. אוהור מתוך <https://shironet.mako.co.il/artist?type=lyrics&lang=1&prfid=753&wrkid=3567>

פרסר, ר' (2014). דברים שלמדתי מרות: קריאה קווירית במגילת רות. תיאוריה וביקורת, 43, 313-319.

קדר, י', זיו, ע' וקנר, א' (2003). מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותאוריה קווירית. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

קונפורטי, י' (2009). היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידיאולוגיה והיסטוריוגרפיה. ישראל, 16, 63-96.

קפלן סומר, א' (2015). חוד החנית במאבק למען טרנסג'נדרים: הרפורמים. אוהור ב-6 בנובמבר, 2015 מתוך <https://www.haaretz.co.il/news/world/America/1.2770245-premium>

רוונהיים, א' (2008). הפסיכולוגיה בהוויית היהדות. בן שמן: מודן.

רותם, א' (2009). גופיית אבא: הגוף הבוצ'י בפנייה לאחר. תיאוריה וביקורת, 35, 239-243.

הרמב"ם (ללא תאריך). איגרת תימן. אוהור מתוך <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/mekorot/teyman-2.htm>

שבתאי, מ' (2001). בין רגאיי לראפ: אתגר ההשתייכות של נוער יוצא אתיופיה בישראל. ירושלים: צ'ריקובר.

שגיא, א' (2006). אתגר השיבה אל המסורת. רמת גן וירושלים: אוניברסיטת בר-אילן ומכון שלום הרטמן.

שוהם, ח' (2013). מרדכי רוכב על סוס: חגיגות פורים בתל אביב ובנייתה של אומה חדשה (1908-1936). רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

שמר, נ' (ללא תאריך). יש לי חג. אוחזר מתוך <https://shironet.mako.co.il/artist?typ=e=lyrics&lang=1&prfid=738&wrkid=3842>
 שנהב, י' (2012). הפוליטיקה והתיאולוגיה של התרגום: כיצד מתרגמים נכבה מערבית
 לעברית? סוציולוגיה ישראלית, יד(1), 157-184.
 תבורי, א' (1999). יהדות מתקדמת, יהדות אחרת: מאבק התנועה הרפורמית להכרה
 משפטית ולהתקבלות חברתית. גשר, 139, 39-51.
 תבורי, א' (2000). היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים. סוגיות ביחסי יהדות
 ארצות הברית-ישראל, 6, 1-69. רמת גן: הוועד היהודי האמריקני, המכון ליחסי
 יהדות ארצות הברית-ישראל.
 התנועה ליהדות מתקדמת בישראל נ' המשרד לקליטת עליה ואח' (2009, 19 במאי).
 בג"צ 11585/05. אוחזר מתוך <http://www.takdin.co.il/searchg>
 התנועה ליהדות מתקדמת בישראל נ' שר הדתות (1989, 25 ביולי). בג"צ 82/47, פ"ד
 מג(2), 661. אוחזר מתוך <http://www.cwj.org.il/orc/122>

- Alcoff, L., & Potter, E. (2013). *Feminist epistemologies*. New York, NY: Routledge.
- Bartky, S. L. (1988). Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power. In L. Quinby & I. Diamond (Eds.), *Feminism and Foucault: Paths of resistance* (pp. 65-69). Boston, MA: Northeastern University Press.
- Ben-Ari, A., & Efrat, R. (2002). Narratives of Israeli lesbian adolescents' coming-out: The dialectic between experiences of marginality and mainstream conformity. *Arete-Columbia South Carolina*, 26(2), 46-56.
- Bordo, S. (2004). *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. Berkely, CA: University of California Press.
- Brettschneider, M. (2012). *Family flamboyant: The race politics, queer families, Jewish lives*. Albany, NY: SUNY.
- Butler, J. (2011). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, NY: Routledge.
- Docter, R. F. (1990). *Transvestites and transsexuals: Toward a theory of cross gender behavior*. New York, NY: Plenum.
- Duncan, N. (1996). Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces. In N. Duncan (Ed.), *BodySpace* (pp. 135-152). New York, NY: Routledge.
- Epstein, S. (1983). *The celebration of a contemporary Purim in the Bobover Hasidic community* (Unpublished Ph.D. dissertation). Austin, TX: University of Texas. (University Microfilms)
- Fader, A. (2007). Reflections on Queen Esther: The politics of Jewish ethnography. *Contemporary Jewry*, 27(1), 112-136.

- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the body: Gender politics and the construction of sexuality*. New York, NY: Basic Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (trans. by Alan Sheridan). New York, NY: Vintage Books.
- Goldberg, H. E. (Ed.). (2012). *Judaism viewed from within and from without: Anthropological studies*. Albany, NY: SUNY.
- Jeffrey, L. A. (2007). *Sex and borders: Gender, national identity and prostitution policy in Thailand*. Vancouver, Canada: University of British Columbia Press.
- Kama, A. (2003). Negation and validation of self via the media: Israeli gay men's (dis) engagement patterns with their representations. *The Communication Review*, 6(1), 71-94.
- Lorde, A. (1997). Age, race, class, and sex: Women redefining difference. *Cultural Politics*, 11, 374-380.
- Lott, B., & Maluso, D. (1993). The social learning of gender. In A. E. Beall & R. J. Sternberg (Eds.), *The psychology of gender* (pp. 99-123). New York, NY: Guilford.
- Marx, D. (2009). Feminist influences on Jewish liturgy: The case of Israeli Reform prayer. *Women in Israeli Judaism*, 14, 67-79.
- McGuire, M. B. (1990). Religion and the body: Rematerializing the human body in the social sciences of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 283-296.
- Miggi, A. (2001). A sometime woman: Gender choice and cross-socialization. In F. Haynes & T. McKenna (Eds.), *Unseen genders: Beyond the binaries* (pp. 41-50). New York, NY: Peter Lang.
- Newton, E. (2000). *Margaret Mead made me gay: Personal essays, public ideas*. Durham, NC: Duke University Press.
- Plummer, K. (1995). Telling sexual stories in a late modern world. *Studies in Symbolic Interaction*, 18, 101-120.
- Ravid, D., & Tolchinsky, L. (2002). Developing linguistic literacy: A comprehensive model. *Journal of Child Language*, 29(02), 417-447.
- Resnick Dufour, L. (2000). Sifting through tradition: The creation of Jewish feminist identities. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(1), 90-106.
- Riviere, J. (1997). Womanliness as a masquerade. In J. Raphael-Leff & R. J. Perelberg (Eds.), *Female experience: Three generations of British women psychoanalysts on work with women* (pp. 228-236). London, England: Routledge.

- Sedgwick, E. K. (1993). Epistemology of the closet. In H. Abelove (Ed.), *The lesbian and gay studies reader* (pp. 45-61). London, England: Routledge.
- Shokeid, M. (1995). *A gay synagogue in New York*. New York, NY: Columbia University Press.
- Watson, K. (2005). Queer theory. *Group Analysis*, 38(1), 67-81.
- Wuthnow, R. (2009). *Communities of discourse: Ideology and social structure in the reformation, the Enlightenment, and European socialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.