

# אסטרטגיות של נשים ביצירת ריטואלים דתיים ובחידושים

רבקה נריה בן־שחר

מבוא

הדרת נשים מהמרחב הציבורי הדתי היא תופעה נרחבת ומוכרת. מתחילת שנות האלפיים אלפי נשים יהודיות, חילוניות, מסורתיות, דתיות וחרדיות, מרקעים סוציו־אקונומיים מגוונים, מתמודדות עם הדרה זו. הן יוצרות ומחדשות ריטואלים דתיים, וכך מפלסות מקום במרחב שהיה סגור בפניהן. השאלה הניצבת בבסיסו של מאמר זה היא מה הן האסטרטגיות שנשים משתמשות בהן כדי ליצור לעצמן ולחדש מרחב דתי־נשי. מחקר אתנוגרפי שעקב אחרי שני ריטואלים חדשים ומחודשים של נשים יהודיות: סעודות אמנים והפרשות חלה ציבוריות יסרטט אסטרטגיות אלה. הנשים תיארו את התנגדותם של הגברים לריטואלים, התנגדות שיכולה להתפרש כחשש פשוט מאבדן כוח ומעמד חברתי. אולם מאמר זה מבקש לטעון כי הריטואלים האלה, שפרדוקסלית נראים כמשמרים את הסדר הקיים, דווקא מערערים אותו. הנשים משתמשות בנשק המרכזי המופעל כדי לשלוט בהן, והוא הציות לכללי הסדר, כדי לערער את המבנה החברתי ולבנות אותו מחדש.

רקע תאורטי

נשים בחברות דתיות הודרו בעקיבות מהמרחב הציבורי הדתי. שנים זוהו הנשים עם הארצי, הגשמי והפיזי ואילו הגברים זוהו עם הרוחני והנעלה (Ortner 1974; Heschel 1995:4-6). תפקידן של הנשים היה לאפשר את ההתעלות הרוחנית של הגברים (אדלר 2008: 20).

\* מחקר זה בוצע בסיוע קרן פולברייט – קרן החינוך ארה"ב-ישראל, ובתקופת היותי חוקרת אורחת במכון הדסה ברנדייס. תודה מיוחדת לפרופ' מארק ברטלר מאוניברסיטת ברנדייס, על התמיכה וההכוונה. תודה לבן זוגי, מאיר, שחונן מהכול גם מתפקד כקורא הביקורתי ביותר שלי. תודה לנשים שפתחו את ביתן לפני, והזמינו אותי לחלוק איתן את סעודות האמנים, וגם את צפונות לבן.

הפמיניזם הוביל לכך שהנשים מודעות לכך ומנסות להתמודד עם הדרה זו בדרכים שונות. למשל, באמצעות קריאה מחדש ופרשנות של טקסטים דתיים (7-3: Baskin 1985), פיתוח תאולוגיה פמיניסטית (Adler 1995; Ross 2004), היסטוריוגרפיה פמיניסטית (Plaskow 1997) והשתתפות פעילה במרחב הפולחני הדתי (Hartman 2007).

דרך התמודדות נוספת היא יצירה וחידוש של ריטואלים דתיים. ריטואלים נשיים הם תופעה נפוצה, המתקיימת במגוון דתות ומקומות בעולם ומתוארת במחקרים רבים (Goluboff 2008; Griffith 1997; Hegland 1998, 2003; Kassamali 2004; Ochs 2007; Kaufman 1991; Sered 1993). אולם השינויים במקומן ובתפקידן של נשים בדתות שונות, וכניסתן למרחב הציבורי, הובילו לתופעה של יצירה וחידוש של ריטואלים, כמו טקס ה'סופרה' של נשים אירניות (Amzadeh and Mills 1986). נשים יהודיות מחדשות ומתאימות ברכות, חוגגות מחדש את ראש החודש כחג נשי וחוגגות ריטואלים הקשורים למעגל החיים הנשי (לביא 2012; Breger and Schlaf; Adelman 1996; Adler 1998; Lefkowitz and Shapiro 2005; Rothschild and Sheridan 2000).

ריטואלים הם דרך חשובה ליצירה של העצמה וכוח. הנשים לא מתחברות רק לאתרים דתיים שהודרו מהם, אלא גם למרחבים חברתיים, פוליטיים ורגשיים חדשים (Leon & Lavie 2013). ריטואלים מאפשרים לנשים השמעת קול וחיבור למקום של הנהגה ועשייה (Keshgegian and Baer 2000; Braude 1985). הריטואל יוצר חיבור קבוצתי, בונה קהילה, ומאפשר חלוקה של רגשות עמוקים וחזקים (Starhawk 1989). הפרקטיקה של הריטואלים שנשים יוצרות לעצמן מאפשרת להן ביטוי עצמי, ביטוי של צרכים, בתוך חברה פטריארכלית (Gamliel 2006). זו יצירה של העצמה וסמכות, אווירה ייחודית של הקשבה, קבלה, אמפתיה וחיבור (Keshgegian and Baer 2000; Bell 1992). המעורבות הפיזית בפעילות הריטואלית מאפשרת ביטויים של התנגדות מגדרית גופנית (Kerzter 1988). לדוגמה, נשים אירניות משתמשות בריטואלים כדי לבחון מחדש ערכים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים, ולבדוק את ההבניות וההבחנות המגדריות (Torab 2007). נשים פקיסטניות משתמשות בריטואלים של אבל כדי לכונן משמעות של ביטוי עצמי, הגדרה עצמית והעצמה אישית, תוך כדי בחינה של אידאולוגיות מגדריות קיימות (Hegland 1998). כמו הריטואלים שנבחרו במחקר זה, ריטואלים נשיים רבים כוללים עיסוק באוכל ויש להם שורשים היסטוריים עמוקים (Bynum 1987). רכיב האוכל בריטואלים דתיים אינו ייחודי לנשים בלבד, והוא נושא מרכזי במחקרים בתחומים מגוונים הכוללים, בין השאר, היסטוריה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה (Beardsworth & Keil 1997; Harriss-White & Hoffenberg 1994; Kanafani 1983; Levenstein 1993; Mennell, Murcott & Van Otterloo 1992; Sacks 1989; Sered 1988 a, b; Wood 1995).

לעתים זוכים ריטואלים נשיים לתגובות צוננות ולביטויי התנגדות של גברים. כפי שיתואר בהרחבה בהמשך, הנשים שהשתתפו במחקר זה דיווחו על התנגדותם של הגברים המשמעותיים בחייהן, בני הזוג והרבנים שלהן, לריטואלים שבהם הן השתתפו. אפשר בפשטות להסביר את התנגדות הגברים כתגובת-נגד חריפה לכניסתן של הנשים למרחב הציבורי הדתי. פלוודי (Faludi 2006: 9-15) טוענת כי כשהחלו נשים בארצות הברית להתקרב

למצב של שוויון זכויות, נוצרה תגובת-נגד חריפה שהחזירה אותן לתפקידים המסורתיים שלהן. ההיסטוריה האמריקנית מלמדת שתגובת-הנגד מופיעה כאשר הנשים עושות צעד משמעותי קדימה. כשהן משנות את הסטטוס שלהן ומגיעות להישגים, הגברים, הרגישים למעמדם הכלכלי-חברתי, מגיבים במהירות. תגובת-הנגד החריפה היא ההגנה העצמית של הפטריארכיה; פטריארכיה כמערכת של חקיקה תרבותית גברית, שמספקת לגברים כוח, שליטה, הנהגה ויתרונות חברתיים-כלכליים-דתיים רבים (Gross 1996: 23-28). הגברים התרגלו לכך שיש להם מקום מרכזי במרחב הציבורי הדתי, הנשים נשארות בשוליים, או במרחב הפרטי, ותפקידן הוא לסייע לגברים (Anderson 1993; Loewenthal, MacLeod & Cinnirella 2002; Ortner 1974; Plaskow 1991, 1997).

בשנים האחרונות פמיניסטיות דתיות נאבקות כדי לאפשר פרקטיקות שוויוניות יותר במרחבים ה'גבריים'. הרטמן (Hartman 2007: 99-105) מדגימה את תופעת תגובת-הנגד החריפה בחברה היהודית באמצעות ניתוח רטורי פמיניסטי של טקסטים שכתבו רבנים יהודים אורתודוקסים בתגובה ל'איום' של כניסת נשים למרחב הציבורי הפוליטי-דתי. הם משתמשים ברטוריקה לעומתית, ולא חוסכים הסברים והתנגדויות: זהו איום קיומי על העם; ייחודיות המבנה הפסיכולוגי של הנשים לא מאפשר להן נוכחות במרחב הציבורי; מניעים זרים של נשים; חזרה לחטאה של חווה; כדור שלג שיפגע בעם; נטרול המשמעות של דתיות נשית והצגתה כחיקוי, כמעשה חייתי חסר טעם ועניין. תגובת-הנגד היהודית דואגת שלנשים לא יהיה קול. זו תגובה חזקה לשינוי מגדרי בכל קהילה. אני מבקשת לטעון שהתנגדות הגברים אינה תגובת-נגד אוטומטית בלבד. הם מתגייסים ונאבקים נגד לא בשל החשש בלבד לאבד את הכוח, הדומיננטיות וההנהגה, ולא רק כדי לשמור על השקט, אלא כדי לשמור על הסדר הקיים ולשמר אותו. וסדר זה הוא בהגדרה סדר גברי.

כוחו של הסדר הגברי מתגלה לאור העובדה שאין לו צורך בהצדקה: התפיסה האנדרוצנטרית כופה את עצמה כניטרלית ואינה צריכה להתנסח בשיחים שמטרתם להצדיק אותה. הסדר החברתי מתפקד כמו מכונה סמלית עצומה הנוטה לאשרר את השליטה הגברית שעליה הוא מבוסס: החלוקה המינית של העבודה, חלוקה קפדנית מאוד של הפעילויות המוקצבות לכל אחד משני המינים, וכן של מקומן, זמנן וכליהן; מבנה המרחב, על הניגוד בין מקום האסיפה או השוק, השמור לגברים, לבין הבית, השמור לנשים (בורדייה 2007: 37-38).

בהיותו טבוע בתוך הדברים, הסדר הגברי נחקק גם בתוך הגופים דרך הצווים הבלתי מפורשים הכלולים בשגרתה של חלוקת העבודה או בשגרת הטקסים הקבוצתיים או הפרטיים (בורדייה 2007: 51).

אבקש לחדד את האבחנה המתבקשת בהקשר זה בין מערכת יחסי כוח ומעמד חברתי, ובין הסדר החברתי הקיים. לכאורה, השני מכיל את הראשון: מערכת יחסי הכוח והמעמד החברתי הם חלק אינטגרלי מהסדר הקיים. אבל יש ביניהם הבדל משמעותי. הכוח והמעמד הם ברורים ומפורשים, והדיון עליהם מתנהל בעיקר במרחב הציבורי, ואילו הסדר החברתי

הוא חמקמק ולא ברור, והריון עליו מתנהל במרחב הפרטי, או בזה הלא ציבורי (כפי שאפרט בהמשך). הבדל זה בא לידי ביטוי ברור בשוני שבין המאבק שמנהלות פמיניסטיות דתיות, ובין הריטואלים המוצגים במחקר זה. הפמיניסטיות, הדורשות להשתתף בלימוד התורה ובתפילה, מבקשות במפורש לשנות את יחסי הכוח והמעמד החברתי, להשתתף בבית המדרש ובבית הכנסת, להיות שייכות למרחב הציבורי. לעומתן, הנשים המשתתפות בריטואלים מתמודדות עם חמקמקות הסדר החברתי, זה שלא הוגדר בחוקים ובתקנות. סדר זה, שלכאורה נראה כשייך לטבע הדברים [...] וככזה, אינו זקוק להצדקה' (בורדייה 2007: 36) טומן בחובו את זרעי חורבנו (דגלס 2004: 159). דגלס הציעה לבחון את הכוחות הלא מנוסחים, השייכים לאנשים שהם מקור אי-הסדר, ומאיימים על מקור הסמכות. קיומם של הריטואלים במרחב פרטי או במרחב ציבורי 'נפרד' ותדמיתם הצייתנית והלגיטימית טומנים איום קיומי ושקט על מקורות הסמכות.

לדיאלקטיקה בין הסדר הגברי ואי-הסדר הנשי יש ממד נוסף. הקריאה בספרה של מרי דגלס (דגלס 2004: 122) מזמינה התבוננות סטרוקטורליסטית בניגודים סדר-ואי-סדר, וחיבור שלהם לטומאה וטהרה. ראייה סטרוקטורליסטית זו מתאימה במיוחד להתייחסות ההלכתית בת זמננו אל הגוף הנשי היהודי (Avishai 2008; Hartman and Marmon 2004). בניגוד לתקופה התנ"כית, שהגברים והנשים חיו בתוך הניגוד שבין טומאה לטהרה, שהגביל וגם אפשר את כניסתם למקדש, כיום הלכות הנידה משאירות ניגוד זה לנשים בלבד. הטומאה, כמאפיין מרכזי של אי-הסדר, מחוברת לגוף הנשי, בעוד הטהרה, הסדר, מחוברים להווייה הגברית.

ממד נוסף להתבוננות על הסדר ואי-הסדר מתאפשר באמצעות מיקום התופעה בהקשר ההיסטורי-חברתי דתי כחלק מתופעות העידן החדש, ה-New Age. שלא כמו בדתות הממוסדות, המסודרות, שבהן מערכות ברורות של יחסי כוח, סמכות ומעמד, בעידן החדש יש דיאלקטיקה מובנית בין סדר לאי-סדר. גם אם הריטואלים עצמם מסודרים, אין מערכות ברורות וממוסדות של יחסי כוח, וכאשר נוצרים ארגונים ממוסדים הם כבר לא בדיוק עידן חדש (Hanegraaff 2002).

סקירה תאורטית זו תיארה את התפתחותם של ריטואלים נשיים, ומסגרה את תגובת-הנגד של הגברים לקיומם של ריטואלים אלו במסגרת תאורטית של סדר ואי-סדר חברתי.

## מתודולוגיה

המתודולוגיה במחקר זה היא איכותנית-אתנוגרפית-פמיניסטית (Reinharz 1992). נערכו 23 תצפיות משתתפות בטקסים, ו-53 ראיונות עומק עם נשים שהשתתפו בטקסים אלו. איסוף הנתונים נערך באביב 2011 בישראל. מאחר שמדובר במחקר איכותני, שהדגימה בו אינה הסתברותית ומייצגת, נערכה דגימת כדור שלג. בשיטה זו מאותרים חברים בקבוצה או משתתפים בתופעה, והם מתבקשים לסייע בהרחבת רשת הנחקרים (Olsen 2012). הנשים המשתתפות בריטואלים שיתפו פעולה ואף עזרו ביצירת קשרים עם חברותיהן

ובעדכון על קיומם של טקסים נוספים במקומות אחרים. ניסיתי לאסוף מגוון רחב ככל האפשר של נתונים. לשם כך נערכו התצפיות באזורים גאוגרפיים וחברתיים שונים, ובראיונות השתתפו נשים ממגוון גילים, רקע סוציו-אקונומי, אזור מגורים, רמה דתית ומוצא.

הנתונים נותחו בשיטת התאוריה המעוגנת בשדה, ולפיה התאוריה נובעת מעיבוד הנתונים שעלו בשדה המחקר, בניגוד למחקרים שבהם בבסיס המחקר ניצבות השערות ועל החוקרים לאושש או להפריך אותן (Strauss & Corbin 1990, 1994). הנתונים מהתצפיות שיוצגו במאמר מבוססים על רישומי התצפיות ביומן השדה שלי, והנתונים מהראיונות מבוססים על שכתובי ההקלטות, שנערכו בעריכה קלה בלבד כדי להקל את הקריאה. התמונה שתעלה מהנתונים תציע תיאור גדוש (Geertz 1973) של הריטואלים ושל החוויות שעברו הנשים. שמותיהן של הנשים בדויים, כדי לשמור על האנונימיות שלהן.

## תיאור הריטואלים

הריטואל המרכזי המתואר במאמר זה הוא 'סעודת אִמְנִים' (אִמְנִין ברבים). מדובר בארוחה ריטואלית שעורכות נשים, והיא כוללת מגוון סוגי מזון שעליהם, על פי ההלכה היהודית, יש לברך ברכות שונות: מיני מאפה, יין או מיץ ענבים, פירות, ירקות וגבינות או ממתקים. ברכות אלו נאמרות בקול, ומאפשרות לנשים האחרות לענות 'אמן'. המטרה המרכזית של הערב היא השגת מקסימום 'אמנים'. כחלק מהריטואל, הנשים מקפידות על סדר הברכות: מזונות, גפן, עץ, אדמה, שהכול. בראשי תיבות מג"ע א"ש. הקפדה זו היא חלק מהותי משמירת המצוות היוס־יומית בחברה הדתית.<sup>1</sup> הסיבה המרכזית לכך היא שאם לא מקפידים על הסדר יש ברכות שפוטרות זו את זו, וכך מפסידים את מצוות הברכה.<sup>2</sup> בפועל, הנשים נאספות, לוקחות לעצמן מכל סוגי המזון, ואז שואלת המארגנת: 'מי רוצה להיות אחרונה?'. המבקשת להיות אחרונה חושפת בכך צורך שלה או של מישהו שיקר לה ומסמנת שחשוב לה לקבל את המקום המרכזי של התפילה. הנשים מתבססות בכך על הקביעה 'הכל הולך אחר החיתום'<sup>3</sup> (גמרא, ברכות, יב, א). כל אחת מברכת בקול רם בתורה, לפי הסדר, והאחרות עונות בקול 'אמן'. בסיום הסבב של כל ברכה אומרת האחרונה בקול (והאחרות בשקט) תפילת 'יהי רצון' שחברה במיוחד לטקס זה.<sup>4</sup> כל תפילת 'יהי רצון'

- 1 לפי הפולקלור היהודי זו בחינה מקובלת לרמת האדיקות של החתן המיועד.
- 2 הסדר ההפוך גורם הפסד רב: ברכת שהכל פוטרת הכול, ברכת האדמה פוטרת עץ, גפן ומזונות. ברכת העץ פוטרת את הגפן.
- 3 במקור מדובר בפסיקת הלכה אם התבלבל אדם בין הברכות השונות של הערב והבוקר, הנאמרות לפני 'שמע ישראל', ואין להן קשר לברכות על המזון.
- 4 לדוגמה, זו התפילה על הפרנסה, המקושרת לברכת 'בורא מיני מזונות': 'יהי רצון מלפניך ה' אלוֹקֵינוּ ואלוֹקֵי אבותינו, שיהיו מזונותי ופרנסתי ומזונות ופרנסת בני ביתי עם מזונות ופרנסת כל

קשורה באופן אסוציאטיבי לברכה הרלוונטית: ברכת 'בורא מיני מזונות', הנאמרת על דברי מאפה, מקושרת לפרנסה. 'בורא פרי הגפן', הנאמרת על יין, מקושרת לנישואים. 'בורא פרי העץ', ברכת הפרות, מקושרת לילדים ופוריות. 'בורא פרי האדמה' – לבריאות ורפואה. 'שהכל נהיה בדברו' – לישועה כללית ופרטית, ובעצם לכל מה שהנשים רוצות לבקש.<sup>5</sup> בסיום תפילת 'יהי רצון' אומרת האישה הקוראת בקול 'ובמיוחד ל... ומציינת את שם האדם שלו היא מבקשת להקדיש את התפילה. ואז אומרות כל הנשים שוב אמן. אחרי רגע של שקט אומרות הנשים, ללא תור, שמות של אנשים שזקוקים לעזרה באותו תחום, ושאר הנשים עונות אמן.

### מקור הריטואל 'סעודת אמנים'

סעודות האמנים החלו בישראל בתחילת שנות האלפיים, וטרם זכו להתייחסות אקדמית אלא רק לספרים הלכתיים ופופולריים (אנש 2007; שטרן 2006). הניסיונות לחפש את מקורו של הטקס הובילו כולם למקור אחד: טובי ברון (צייטלין), מפיקת אירועים מבני ברק. כאשר ראיית אותה היא אמרה שאכן היא זו שהתחילה את הטקס, ואף יצרה את החיבור בין הברכות השונות לצרכים השונים. אולם לדבריה את תפילת 'יהי רצון' כתבו נשים אחרות.

ברון הסבירה שהתבקשה להפיק עבור הרב קסלר מבני ברק טקס לילדים של 'נוטרי אמנים'. הרב, שכתב ספרי הלכה ומקורות על חשיבות הברכות והאמנים (קסלר 2011) ביקש לחדש מנהג ישן של איסוף ילדים קטנים, חלוקת ממתקים, ברכות ואמירת אמן בתשובה. הרעיון מצא חן בעיניה, והיא התחילה לערוך טקסים כאלה כחלק מאירועים שהתבקשה להפיק עבור ילדות ונערות בבתי ספר חרדיים. הן סיפרו על הטקסים בבית, ואימהות רבות נהרו לאירועים לנשים שברון הופיעה בהם, ואחר כך החלו לקיים את הטקס בביתן. כיום ממשיכה ברון להוביל טקסים המלווים בסיפורי נסים שקרו בעקבות הטקסים, ובסיפור האישי שלה כחברה בקבוצה אליטיסטית חרדית (ליטאית מבני ברק) שחוותה מצב של שוליות (נישאה בגיל מאוחר). כיום יש ב'תעשיית' סעודות האמנים עוד

עמך בית ישראל, מוכתרים ומאומתים לידך המלאה והפתוחה, הקדושה והרחבה, ותהא מלאכתי וכל עסקי לברכה ולא לעניות, לחיים ולא למוות, ותזכני שלא יתחלל שם שמיים על ידי, ואהיה מן המועילים והמשפיעים טוב לכל אדם, תמיד, ותמלא ידי מברכותיך ושבענו מטובך, כמו שעשית ליוצאי מצריים, כי אתה ברכת ומברך לעולם, עיני כל אליך ישברו, ואתה נותן להם את אוכלם בעיתו. פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון, השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך, לא ייתן לעולם מוט לצדיק, ואתן הנשמות הקדושות והטהורות, העתירו אל ה' בעדי ובגללי, ירים קרני ויגביה מזלי, למען אוכל לעובדו בלבב שלם כל ימי העולם. אמן.

5 בחלק מהסעודות הוסיפו הנשים גם ברכות הריח: בורא מיני בשמים, בורא עצי בשמים, והנותן ריח טוב בפרות. ללא 'יהי רצון'.

6 ריאיון אישי עם טובי ברון, 21.6.2011.

מרצות-רבניות פופולריות, כמה מהן עובדות בכל הארץ, אחרות מנהלות טקסים באזור מגוריהן בלבד.

לריטואל, כפי שהוא, אין מקור הלכתי ממשי. סדר הברכות מחייב אם וכאשר מעוניינים לאכול. מנהג מקובל בקרב יהודי צפון אפריקה הוא אכילת מגוון מזונות ובסעודות זיכרון ואבלות, תוך כדי הקפדה על סדר מג"ע א"ש, כאשר הברכות והאמנים מוקדשים לעילוי נשמת הנפטר. הנשים חוזרות ומצטטות את הגמרא 'חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום' (מנחות, מג, ב). הן מסבירות שהגברים מגיעים למאה ברכות, מאחר שהם מתפללים שלוש תפילות ביום. כנשים, עליהן להתאסף וליצור ריטואל שיאפשר להן להגיע לכמות הברכות הרצויה.<sup>7</sup> הן מזכירות בריטואלים אלו שני מקורות שאינם הלכתיים: האחד, המדרש על דוד המלך, שכאשר היתה מגפה בישראל ביקש מכולם לברך מאה ברכות בכל יום ונעצרה המגפה (במדבר רבה, יח, כא). לפיכך הנשים מאמינות שמאה הברכות יכולות להציל מאסונות. המקור השני הוא שאמן בגימטרייה שווה מלאך. הססמה שהפיצה טובי ברוך היא 'לא זורקים מלאך לפח', ובעצם ההקפדה על אמירת ברכות ואמנים בקול ניתן ליצור מלאכים, שיוסיפו זכויות לנשים ולאילו שהן מתפללות למענם.

סעודות האמנים משולבות לרוב בטקס קבוצתי של הפרשת חלה. הפרשת חלה היא מצווה קדומה, שהיתה קשורה למרחב הביתי שבו נאפה הלחם לבני המשפחה. לפי ההלכה היהודית יש להפריש מהבצק חלק קטן ולשרוף אותו. ניתן לראות בפעולה זו, הכוללת חיתוך והפרדה, היבט של תבניות יסוד סמליות של הדת היהודית (Bilu 2000). כיום, בעידן המאפיות הציבוריות, שמקיימות את המצווה כדי שהמאפים יקבלו הכשר, מצווה זו כמעט נעלמה.<sup>8</sup> בשנים האחרונות, כפי שתיארה אלאור (2006: 58-69), מתקיימים טקסי הפרשת חלה במרחב הציבורי כחלק מאירועי התרמה, החזרה בתשובה, בת מצווה ועוד. גם כאן מדובר במבנה מודולורי. יש קבוצות שאחת הנשים מביאה בצק מוכן, ולאחר טקס הפרשת החלה הנשים קולעות יחד את החלות, ואז עורכות את סעודת האמנים. בקבוצות אחרות מתחיל הריטואל בהכנת הבצק, סעודת האמנים נערכת בעת שהבצק תופח, ובסיום האירוע הנשים קולעות את החלות ונוטלות אותן לאפייה בביתן. במהלך מחקר זה צפיתי הן בריטואלים משולבים (סעודת אמנים והפרשת חלה בטקס אחד) והן בריטואלים שכללו סעודת אמנים בלבד או טקס הפרשת חלה ציבורי בלבד.

לבד מהריטואל הבסיסי, סעודת אמנים או טקס הפרשת חלה, הנשים משלבות ריטואלים ותת-ריטואלים נוספים, שיוצרים חגיגה של צבעים, ריחות, קולות וטעמים, ובהם: אמירת תהלים, לימוד הלכות, הדלקת נרות ושירה משותפת. נוסף על מבנה הריטואל עצמו יש

7 בהקשר זה ראוי לציין גם את המנהגים השונים שנועדו להגיע למאה ברכות ביום הכיפורים, שעקב הצום הקשה אין בו ברכות על אוכל. למשל, המנהג להריח בשמים ולברך על ברכה זו (קיצור שולחן ערוך: ילקוט יוסף, תריב, ג, תשס"ז).

8 יש לציין כי נדרשת כמות גדולה יחסית של בצק (תלוי בפסיקה, אם היא אשכנזית או ספרדית) כדי לקיים את המצווה.

רכיבים אחרים שיוצרים את הגיוון הרב של הריטואלים: הרכב הקבוצות, מגוון המשתתפות ומספרן, מיקום הטקסים ותדירותם.

הרכב הקבוצות – יש קבוצות המורכבות מנשים שמכירות זו את זו, כגון בנות משפחה, חברות או שכנות. לרוב, אחת מהן נחשבת מנהיגת הקבוצה, היא מזכירה לכולן מה להביא ומנחה את הריטואל. יש קבוצות של נשים שאינן מכירות זו את זו והגיעו לריטואל בעקבות מודעת פרסומת. טקסים אלו מתקיימים בהנחייתה של מנהיגה כריזמטית, רבנית שהוזמנה מראש ולרוב מקבלת תשלום על ההופעה. ייתכן גם שילוב: קבוצות של חברות או בנות משפחה המזמינות לעצמן רבנית שתערוך עבורן את הריטואל.

מגוון המשתתפות – בריטואלים אלו משתתפות נשים בנות כל הגילים, ממוצא אתני, שייכות דתית, מצב סוציו-אקונומי ואזורים גאוגרפיים שונים.<sup>9</sup> פגשתי נערות צעירות ונשים זקנות, מזרחיות ואשכנזיות, חילוניות, מסורתיות, דתיות וחרדיות, בעלות מקצועות חופשיים, סטודנטיות, שכירות ועקרות בית, מהמרכז ומהפריפריה, מהערים הגדולות ומיישובים קטנים.

מספר המשתתפות – מספר הנשים המשתתפות בריטואל נע בין עשר לחמש מאות. כמובן, הריטואלים המתקיימים בבתים הפרטיים קטנים יותר מהריטואלים המאורגנים והגדולים שנערכים במקומות ציבוריים. ניסיתי לעמוד על היקף התופעה אך לא הצלחתי להשיג נתונים מספריים מסודרים, שכן מדובר לעתים קרובות באירועים פרטיים שאין להם כל פרסום. עם זה אפשר לקבל מושג על ההיקף מתוך כך שמצאתי בתוך פרק זמן קצר שלוש קבוצות המתכנסות פעם בחודש, ארבע קבוצות המתכנסות פעם בשבוע, ויש להוסיף גם את הריטואלים הציבוריים והגדולים שעורכות הרבניות.<sup>10</sup>

מיקום הריטואלים – הריטואלים מתקיימים הן במרחב הפרטי, דהיינו בתיהן של הנשים, והן במרחב הציבורי – אולמות אירועים ובתי כנסת. מטבע הדברים, במרחב הפרטי הריטואלים יכולים להיות פורמליים פחות מאשר במרחב הציבורי. במקצת מהקבוצות קיים תור מסודר – הריטואל מתקיים כל פעם בבית אחר. בקבוצות אחרות הריטואל מתקיים בבית קבוע, לרוב ביום ובשעה קבועים. בריטואלים המתקיימים בבתים האירוח והביקור הם חלק מהאירוע. נראה שהשאלות על הבית, הרהיטים, הספרים, התמונות, הן חלק בלתי נפרד מהריטואל.

תדירות הריטואלים – גם כאן פרקי הזמן משתנים: בין פעם בשבוע לפעם בחיים. מספר קבוצות מתכנסות מדי שבוע, כמו המשפחה ממאה שערים שמתכנסת כל יום רביעי בערב לזכר הסבתא, והקבוצה מהיישוב הדרומי שמתכנסת מדי יום שני בבוקר. אחרות מתכנסות מדי ראש חודש וחוגגות את חגן המסורת של הנשים היהודיות, כגון קבוצת דתיות לאומיות משכונת הר נוף בירושלים וקבוצה מקריית שמואל הצפונית. קבוצות

9 ההבדלים בתיאור הריטואלים ובהסברי הנשים, המבוססים על הגיוון הנובע מהמשתתפים הסוציו-אקונומיים, מהרמה הדתית ומהמוצא, יתוארו במחקר משווה נפרד שייכתב בעתיד.

10 שתי רבניות שראיינתי ציינו שהן עורכות בממוצע שלוש סעודות אמנים בכל שבוע.



אחרות מתכנסות לציון אירועים שמחים (בת מצווה, חנוכה בית) או עצובים (גילוי מחלה קשה או קשיי פריון).

### הצגת הממצאים ודיון

בחלק זה של המאמר אבקש להראות כיצד תופסות הנשים את עמדתם (המתנגדת) של הגברים, להצביע על האסטרטגיות המורכבות והמתוחכמות שנשים נוקטות כדי ליצור לעצמן מרחב נשיריטואלי, ולדון בכך בעזרת תאוריות פמיניסטיות ואנתרופולוגיות. הממצאים מבוססים, כאמור, על ראיונות עומק ותצפיות משתתפות.

### תפיסת הנשים את עמדתם של הגברים

במהלך הראיונות נשאלו הנשים מהי תגובת הגברים הנוכחים בחייהן, בני זוגן והרכבים שלהן, על השתתפותן בריטואלים. מקצת הנשים סיפרו על תמיכה רבה של בני זוגן, ומארגנת אחת אף סיפרה שהרב המקומי עודד אותה להמשיך כי 'זה עושה רעש גדול בשמים'. אולם רוב הנשים תיארו התנגדות עקרונית של הגברים. הן תיארו אמירות של בני זוגן, וציטטו את דברי הרבנים כפי ששמעו בשיעורים, באמצעי התקשורת הדתיים, או כפי שציטטו בפי הגברים.

מדברי הנשים עולים שני נימוקים להתנגדות. הנימוק האחד הוא רוחני-דתי. הגברים טענו שהן מבחינה הלכתית והן מבחינה ערכית לריטואלים אלו אין לגיטימציה. הם נימקו את טענתם בסדר ההלכתי: לפי ההלכה היהודית יש לברך רק לצורך (איסור על 'ברכה שאינה צריכה'). אך בסעודת האמנים הנשים אינן מברכות לצורך האכילה, אלא כדי לצבור מספר רב של ברכות ואמנים, ולעתים טועמות רק כמות מזערית. טענה הלכתית נוספת היא טענת 'ברכה לבטלה'. לפי ההלכה, כאשר אחד מברך בקול לא צריכים כולם לברך, ואילו בטקסים האלה כל הנשים מברכות בקול. הנשים הסבירו כי מבחינה ערכית הרבנים חוששים מציפיות לשינוי מידי בעקבות התפילה. 'אישה תעשה סעודת אמנים בשביל שהבן שלה יבריא, והוא לא יבריא, והיא תגיד: אה, לא עזרו האמנים!' (דבורה). התנגדות זו היא חלק מהתנגדות כוללת יותר של רבנים ל'סגולות'. 'הרב אמר שאלה המצאות, והוא נגד זה. את יכולה לקרוא ולברך, אבל לא לעשות מזה פולחן ולחכות שבזכות זה פתאום יבוא' (רחל).

הנימוק השני הוא חברתי-פקודי, ואולי אפילו מהותני. לשיטתם של הגברים, כיוון שמדובר בריטואלים שאין להם לגיטימציה הלכתית וערכית, ממילא אין בהם צורך. מדובר ברצונן של הנשים לצאת מהבית ולבלות, ללא כל ערך רוחני-דתי. הסכנה היא שהנשים מזניחות את תפקידן כאחראיות לבית ולילדים, ומתרצות את היציאה בסיבות דתיות. להלן ציטוטים משולבים מדבריהן של כמה מהמראיינות: 'הרבנים שכוועסים על זה, זה רק כי הם חושבים שזה על חשבון הבית שאישה יוצאת' (שרה); 'יש רבנים שאומרים שנשים עושות את זה רק בשביל האוכל ולא בשביל הברכה האמתית' (אלישבע); 'בעלי מזלזל

בוה. הוא חושב שזה קטע של כמה נשים שיושבות ואוכלות' (תהילה); 'בעלי חושב שאנחנו מדברות כל הזמן, מקשקות, וגם אומרות אמנים' (יערה); 'בעלי אומר שלנשים יש כל הזמן רעיונות איך לצאת מהבית' (טובה).

התבוננות באמירות ובנימוקים האלה מעלה שאלה פשוטה אך מהותית: האם יש כאן מעשה חתרני מכוון? האם הנשים המשתתפות בריטואלים אלו תופסות את עצמן כמאמצות פרקטיקות אופוזיציונית של התנגדות ושינוי, או שמא מדובר במשאלת לב של חוקרת פמיניסטית? אף שחלק מהמראיינות טענו בתהילה ש'זה בכלל לא פמיניסטי', עולה מדבריהן שבמרחב הדתי יהודי יש שתי קבוצות: קבוצה מיוחסת, גברית, מרובת מצוות, וקבוצה שולית, נשית, מעוטת מצוות. 'הנחת תפילין זה ברור שזה של גברים, הפרשת חלה זה ברור שזה של נשים. בהגדרה, לא ניתנו לנו הרבה מצוות של נשים' (נטלי); 'לגברים יש מלא מצוות: תפילין, ציצית, טלית. הם מחויבים בכל מיני מצוות מהתורה. האישה, מה יש לה? אין הרבה!' (לאה).

לפי ריטה גרוס (Gross 1996), חלק מהאתגר הפמיניסטי שמעמיד הסטטוס קוו הפטריארכלי הוא יצירת חוויות של ריטואלים חדשים; ההבנה שהתמעטותה של השליטה הפטריארכלית על הריטואלים תביא להתמעטותה של השליטה הגברית על ההיבטים הדתיים האחרים, ואז יבוא השינוי גם לדברים נוספים. לדעתן של המשתתפות, סעודת האמנים היא ניסיון לקיים מצוות באופן דומה לזה של הגברים: 'הגברים מתפללים שלוש תפילות ביום. צריך להגיד מאה ברכות כל יום, נכון? תפילת עמידה זה תשע עשרה ברכות, כפול שלוש, אז לגברים זה כבר נהיה אוטומטי. אישה לא חייבת בשלוש תפילות ביום. היא צריכה להשלים את הברכות, לכן היא עושה סעודת אמנים (פרומה).

עיון מעמיק בממצאים מעלה שלא מדובר רק בעשייה צדדית של הוספת מצוות וזכויות, אלא בניסיון לעשות משהו מהותי, אחר וחדש. נראה שניצני הערעור המשמעותי של הסדר הקיים מופיעים בכמה אמירות מרתקות של נשים, שנאמרו בתגובה לשאלתי בראיונות העומק על עמדת הגברים: 'מה אומרים על כך בן זוגך והרבי?'. כמה נשים תהו מדוע יש לשאול בכלל את הרבנים מה הם חושבים. 'מה יש לי לשאול רב, למה לשאול רב, אם יש לי ספק אם מותר לי לעשות את הדבר, אסור לי לעשות את הדבר הזה אז אני שואלת רב, אבל אם אין לי ספק, בשביל מה לשאול רב?' (הדסה). אמירה ביקורתית זו היא אמירתה של אישה דתייה צעירה, הלבושה בצניעות רבה, שהעידה על עצמה שהיא שואלת את הרב המקובל שאלות על המשפחה בתדירות רבה.

התשובה של הדסה מאפשרת דיון באבחנה בין הערעור המפורש על מערכת יחסי הכוח, ובין הערעור החמקמק על הסדר החברתי. מערכת יחסי הכוח המפורשת דורשת לשאול רבנים בשאלה הלכתית ברורה. אולם בעשורים האחרונים שאלות רב יום-יומיות היו להרגל, המשנה את המנהגים המסורתיים (Friedman 1993). זו הבניית מציאות, הטוענת שהסדר החברתי דורש לשאול רב בכל דבר. 'דעת תורה' נהיתה הרבה מעבר לשאלות של איסור והיתר. והנשים מערערות על זה. נוסף על התנגדותן לשאלת שאלות שאינן הלכתיות, הן אף משמיעות קולות ביקורתיים מפורשים המתנגדים להתערבות הרבנים והגברים בפרקטיקות הדתיות של הנשים, ורואות בכך פגיעה ברצונן ליצור קשר ישיר לאל:

אני אומרת מה הקשר בין חבורת נשים שיושבות, מברכות, אוכלות, ובין משהו שהוא נוגד הלכה? מה, זה טקס נוצרי? אני בכלל לא מוכנה לשמוע דברים כאלה, כל מיני אמירות, סליחה, ממש דביליות, שלא קשורות לכלום, ואנשים שהולכים בעיניים עצומות אחרי הרב ואומרים וואו, הרב אמר שזה לא טוב; תגידי, מה אין לך אישיות? את לא מבינה מה את עושה? אם זה טוב או לא טוב? כשאת רוצה ללכת לאכול צהריים את שואלת את הרב שלך? [יפה].

אלישבע הסבירה:

בכלל לא מעניין אותי לשאול רבנים בגלל שאני לא מחפשת פה משהו הלכתי... אבל אני מרגישה שעצם זה שאנחנו יושבות קבוצה של נשים יחד, משהו שהוא בקדושה, אין פה שום דבר הלכתי, מברכים כן, מברכים, מבקשים, זה דברים שמותר לעשות אותם, אין שום איסור לעשות את הדבר הזה, ולא מעניין אותי מה הרב יגיד לי, שאין בזה שום משמעות, כי אני יודעת שיש לזה משמעות, חוץ מזה שאנחנו מדברות עם הקב"ה ואנחנו מוציאות את הנשמה שלנו ואנחנו לפעמים בוכות ולפעמים שרות ושמחות ולפעמים כאילו עושות פה איזה משהו שהוא קושר אותנו להקב"ה, וברור לי שזה טוב. אבל גבר אולי לא יכול להבין את זה.

אפשר גם לשמוע קולות נועזים יותר, שמבקרים את המונופול הגברי על הדת ומדגישים את ההבדלים בין רוחניות נשית ובין הגברים, ואת יצירתו של מרחב נשי פתוח ומקבל המכיל את כל הסקטורים היהודיים. מרים אמרה:

אני מרגישה שהגברים לקחו מונופול על הכול בנושא הדת... חוץ מטהרת המשפחה, ויש בסעודת אמנים איזה משהו שאני מרגישה שהוא שייך לנו לנשים, משהו שאנחנו מאמינות בו ועושות אותו וזורמות עם זה. כי גברים לא אוהבים את כל התהליכים האלה, הם לא ישבו להם בסלון ביחד ויבקשו, וכל אחד יגיד מה הוא צריך ולמה הוא נזקק. זה משהו שהוא יותר נשי. גברים הם באמת יותר בצד של דברים ברורים יותר, שחור ולבן, צריך לעשות את זה וצריך לעשות את זה וזהו, לא יחפשו את האפור הזה. אנחנו הנשים מחפשות גם להתחזק יותר, לעשות ככה דברים שגם יעצימו אותנו, חוץ מהסטנדרט שלנו, את יודעת, להיות אימהות ורעיות ולגדל את הילדים... החברה החרדית לא מקבלת את השונה [מרים מגדירה את עצמה חרדית מזרחית, רנב"ש]. בסעודות אמנים אנחנו מקבלות את כולם. יש שם את כל הסוגים, את כל הנשים, כל הסגנונות... וזה טוב. כי אנחנו הנשים... אנחנו יותר נעימות, יותר מקבלות, יותר אוהבות. בעולם החרדי אני מרגישה שהגברים נורא שולטים בנושא הבית. כל הזמן הגבר, הגבר, הגבר. אז סעודת אמנים זה משהו שהוא שלנו. כאילו, עד כאן, לפה אל תיכנסו לנו!!!

נראה שקולות אלו הם האיום האמתי על הסדר הקיים ועל הגברים היוצרים אותו. אין מדובר רק בכניסה סמלית של נשים למרחב הדתי הגברי, וגם לא בשימוש כזה או אחר בסמלים דתיים. נראה שהקול המאיים באמת הוא קולה של לאה, מארגנת סעודות אמנים פרטיות:

סליחה שאני אומרת, אני לא כל כך מתחשבת במה שהרבנים הם אומרים. אני עושה מה שטוב לי, מה שטוב לחברות, מה שטוב לקהילה, מה שטוב למשפחה. אני עושה מה שטוב לי ולה'.

לא זו בלבד שהיא 'לא מתחשבת' במה שהרבנים אומרים, אלא שהיא מדברת על שלב אחר לגמרי, על יצירת קשר ישיר, בלתי אמצעי, בין האישה כפרט והנשים כקבוצה ובין אלוקים. לתפיסת הגברים, קשר רוחני וריטואלי ישיר זה הוא נחלתם בלבד ואילו על הנשים לדאוג למרחב הפיזי והחומרי. ואילו הנשים משתמשות בריטואלים חדשים ומחודשים כדי ליצור חיבור ישיר בינן ובין אלוקים. כאן השינוי הגדול: יכולתן של הנשים להשתמש לכאורה בסדר ובמבנה הקיים, ובו־זמנית לערער אותו מן היסוד, היא פוטנציאל לשינוי מהותי במערכת היחסים בין גברים לנשים במרחב הדתי.

#### האסטרטגיות ליצירת מרחב דתי נשי חדש

לשאלת המחקר 'מה הן האסטרטגיות שנשים משתמשות בהן כדי ליצור לעצמן מרחב דתי-נשי חדש', מחקר זה מלמד שנשים משתמשות בכלל הידוע: 'אם אינכם יכולים להילחם בהם, הצטרפו אליהם'. הן לא מבקשות להשתתף במהפכות הפמיניסטיות-דתיות של השנים האחרונות: להיכלל במניין, לקרוא בתורה וללמוד גמרא (אלאור, 1998: 218-220 ו-315-317; Hartman 2007: 106-120). בתחום רב הן יוצרות לעצמן ריטואלים שלמראית עין מאשרים ומשעתקים את הסדר הקיים. מהאראינות ומהתצפיות עולה תמונה לכאורה של טקס מסודר ומסגרת להפליא. נראה שהנשים הבינו שעליהן לשחק לפי הכללים המקובלים. הן מבינות שהסדר החברתי הוא גברי, ואם הן מעוניינות ליצור ולחדש טקסים ולהשיג לגיטימציה עליהן להתנהל בתוך הסדר הזה. הן עושות זאת באמצעות שימוש מתוחכם בנשק המופנה נגדן: הציות. הן בונות טקס שנראה כשיא הציותנות, אף על פי שהוא חתרני ביותר. אין כאן שינוי בסיסי של משאבי הזמן והמקום ואין ערעור של ההנהגה הפוליטית.

אסטרטגיה אחת של ציות לסדר היא כניסה למרחב דתי שולי. רחל אדלר (2008: 110-111) טוענת שטקסים חדשים ומחודשים של נשים נערכים על פי רוב באירועים נפרדים, ללא חובת השתתפות, והם גורמים חיכוכים מינימליים מאחר שאינם מתחרים בתפילות ובפולחן הממוסד. הם גם אינם נכנסים למרחבים ציבוריים מקודשים, כגון בית הכנסת. הנשים המשתתפות בטקסטים אלו אינן מבקשות להניח תפילין, לקרוא בתורה או להצטרף למניין. אם הן עורכות את הטקסים בבית כנסת אזי זה בשעות שבת הכנסת פנוי ואינו משמש את הגברים. אין הן מבקשות להיות חלק מה'הארד קור' של הדת, אלא הן יוצרות ריטואל, נספח שולי וצדדי שלכאורה לא מאיים על הסדר הקיים.

האסטרטגיה השנייה של ציות לסדר היא שמירה על הכללים הקיימים. אסטרטגיה זו מלמדת כי לכאורה הנשים אינן מורדות, אלא הן אף מדגישות את שמירת הכללים

הקיימים: הן מקפידות על הפרדה מוחלטת בין גברים לנשים. מאחר שהטקסים מיועדים לנשים בלבד, הגברים לא נמצאים בכתים או באולמות שבהם נערכים הריטואלים. במהלך האירוע התנהלות הנשים היא שקטה ומכובדת ולא משוחררת או פורצת גבולות. למשל, חלק מהריטואלים הם 'התכנית האמנותית' של מסיבות רווקות. נשים בוחרות טקס שאמור לכאורה לסיים את השלב החופשי בחייה של האישה הנישאת, ולהשתמש בו בפרקטיקות של ברכות ותפילות מסודרות. זאת ועוד, הריטואלים סובבים סביב תפקידים מסורתיים של נשים בחברות רבות: עיסוק באוכל וטיפול במשפחה. הנשים מכינות, מברכות ואוכלות, ותוך כדי כך מתפללות יחד ומבקשות על בני המשפחה והקהילה.

האסטרטגיה השלישית היא בנייה של טקס מסודר המתבסס על מסורת מקודשת ועל סדר הלכתי קפדני. לפי ההלכה יש להקפיד על סדר קדימה בברכות. הנשים המשתתפות בסעודות אמנים מקפידות לברך לפי סדר זה, ושומרות המצוות שבהן מעבירות את החילוניות תהליך סוציאליזציה של הקפדה על סדר הברכות. טקס הפרשת חלה גם הוא מסודר: יש להפריש את החלק אחרי הכנת הבצק, לפני הקליעה והאפייה. יש רגע אחד נכון שבו יש לבצע את הפעולה, וביצוע זה כרוך בפרקטיקות של הרמת החלק, הכרזה 'הרי זו חלה', ברכה ותפילה. הנשים מודעות למוטיב הסדר והזכירו אותו בראיונות העומק פעמים רבות: 'כל אחת מברכת לפי הסדר... כולן עונות אמן ועושים סבב, לפי הסדר של הברכות' (חנה). אחת הנשים תיארה את המנהיגה של קבוצתה: 'זה הסדר שלה. היא הוציאה חוברות מאורגנות... זה הסדר שהיא הכינה. יש הרבה סדר בסיפור הזה' (מלי).

הנשים מודעות להיותו של הטקס מרחב מסודר, ולהיותה של ארוחה חברתית סוג של טקס. דגלס (2004: 87-88) מציינת שטקס מספק מסגרת, המקום או הזמן המוקצים לו מעוררים ציפיות, כשם שהמשפט 'היה היה פעם' משרה מצב רוח שמתאים לשמיעת מעשיות. לפי מרשל (Marshall 2005), ארוחה חברתית היא סוג של ריטואל, פעולה חוזרת, מונחת מראש, המאשרת את נכונות הפעולות. המציגים יודעים מה אמור לקרות. ארוחה יכולה להיחשב גם עבודת אמנות, עם גבולות מונחים מראש, תשוקות שיש להגשים, פיתויים, מגוון, מבנים ועלילה. סעודת אמנים והפרשת חלה משלבים בין ארוחה לריטואל, וכוללים פעולות חוזרות, מונחות מראש, מבנה ועלילה. טקס הפרשת חלה כולל את הכנת הבצק, הפרשת חלק קטן והחזקתו ביד, ברכה, יהי רצון, לקיחת החלק למקום שולי, קליעת החלות ואפייתן. טקס סעודת אמנים מבוסס על סדר הברכות שנקבע על פי ההלכה היהודית – הנשים מקפידות לאכול ולברך לפי הסדר ההלכתי. הישיבה במעגל מאפשרת גם ברכה לפי סדר הישיבה, וגם המבנה הזה עוזר לתחושת הסדר.

אך כאמור, אסטרטגיות אלו מתוחכמות במיוחד. מאמר זה מבקש לטעון כי פרדוקסלית אסטרטגיות הסדר משמשות את הנשים כדי לערער את הסדר הקיים. טענה זו מבוססת על ההנחה כי בכל ריטואל יש בהגדרה מרכיבים של אי-סדר. ההתנהלות על החבל הדק שבין סדר ואי-סדר היא רכיב מרכזי בריטואלים. דגלס אמנם התייחסה לתפיסה שטקסים מבטאים ערכים משותפים ומשמרים את הסדר הקיים, אך עם זה היא טענה שתנאי מרכזי לקיומו של הסדר הוא אי-הסדר:

אייסדר אמנם מחבל בדפוס, אולם הוא גם מספק את החומר לבנייתו. מסדר משתמעת הגבלה. מבין כל החומרים האפשריים, נבחר רק מגוון מוגבל ומכל הקשרים האפשריים נוצל רק מערך מוגבל. משתמע מכך אפוא שאייסדר הוא בלתי מוגבל, ושום דפוס אינו ממומש בו, אולם הפוטנציאל שלו ללבוש דפוסים הוא אינסופי. ומשום כך, על אף שאנחנו חותרים ליצירת סדר, איננו מסתפקים בגינוי אייסדר. אנחנו מכירים בכך שיש לו פוטנציאל. הוא מייצג הן סכנה והן כוח (דגלס 2004: 117).

גם טרנר (Turner 1986: 78) רואה את אייסדר שבתוך הסדר. לדעתו, הסדר לעולם אינו משלים את הכול. הצווים התרבותיים, החוזיים והטכניים משאירים פערים תמיד, דורשים התאמות ופרשנויות כדי להתאים לסיטואציות פרוטוקולריות נתונות, והם עצמם דו-ערכיים, לא עקביים, ותמיד נתונים למחלוקת. כיצד בעצם מתערער הסדר הקיים. לטענתי, הנשים משתמשות במשמעות הפוליטית של הסמלים הדתיים (Geertz 1973: 90-91) ומערערות את המערכת הפוליטית-מוסדית-חברתית-דתית באמצעות שינוי וערעור של שלושה יסודות של המבנה הפטריארכלי הקיים, המבוססים על זמן, מקום וערעור המבנה של הנהגה פוליטית-דתית הייררכית ומקבצת.

זמן – בסדר הקיים נשים יהודיות פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן (Adler 1995) כדי שיוכלו להקדיש את זמנן וכוחן לתפקידיהן ה'אמתיים': טיפול בבית ובילדים. אך הפרשנות הפמיניסטית המקובלת רואה בפטור זה כלי שירות לגברים, שכן על פי חינוכן מהות הקיום הדתי של נשים הוא לאפשר לגברים לקיים מצוות (Heschel 1995: 4-6). הפטור, המוצג באופן אפולוגטי כמתחשב בצורכי הנשים ומשחרר אותן, מדיר אותן מהזמן היהודי המקודש ומשעבד אותן למשימות התובעניות של גידול ילדים ותחזוקת בית. סוזן סרד (Sered 1991) מתארת את הקונפליקט המובנה בין השתתפות בריטואלים דתיים לבין מחויבות לבית ולמשפחה אשר קיים בקרב נשים מדתות שונות. הנשים הזקנות שהיא חקרה זכו לחירות יחסית בזכות גילן ומעמדן האישי. כאלמנות שילדיהן נישאו הן היו לציפורי דרוור, שיכולות להשתתף בריטואלים, דבר שלא יכלו לעשותו בהיותן צעירות ומטפלות בבעל ובמשפחה.

לכאורה הריטואלים המתוארים במחקר זה עולים בקנה אחד עם הסדר הקיים. הם אינם קשורים למצוות עשה שהזמן גרמן, ואפשר לערוך אותם בכל עת. אולם בפועל רוב האירועים מתקיימים בשעות הערב, שבהן הזמן הביתי, במיוחד במשפחות ברוכות ילדים, רווי משימות: ארוחת ערב, רחצה והשכבה של הילדים, סידור וארגון הבית והתכוננות ליום חדש. שלא כנשים הזקנות שחקרה סרד, בריטואלים אלו משתתפות נשים צעירות, שנוסף על ריטואלים חדשים יוצרות לעצמן גם זמן חדש משל עצמן. הן נוטלות מהזמן שהיה אמור להיות מוקדש למשימות התובעניות הכרוכות בבית ובמשפחה ומקדישות אותו למשימות דתיות שיצרו לעצמן. זה מעשה חתרני ועצמאי, המדגיש את השליטה שלהן במשאבי הזמן. עם זה אפשר להסביר את יציאתן של הנשים בשעות הערב כדי להשתתף בריטואלים בצורך לאורור ומנוחה, שנובע דווקא מהציות שלהן לסדר הקיים: היותן אימהות לילדים רבים ואחריותן לבית ולמשפחה. היבט נוסף הקשור לזמן הוא השימוש

בחלה, מאכל שמקובל לאוכלו בימי קודש (שבתות וחגים), בריטואל הנערך ביום חול. יש לסייג ולומר שבמקצת הריטואלים הנשים מקיימות הפרשת חלה (שם כולל לכל הפרשה מבצק מעל כמות מסוימת) אך בפועל הן מכינות פיתות, לחמים, פיצות ועוד. מקום – דתות רבות ייחדו מקומות ומרחבים מקודשים שבהם יקוימו מצוות הדת. נראה שסיבה מהותית ביצירת המקומות המקודשים היא הרצון להדגיש את ההבדל שבין המרחב הציבורי-דתי, שנוכחים בו הגברים, ובין המרחב הפרטי-ביתי, שנוכחות בו הנשים. בדת היהודית המקומות המיוחדים הם חלק מרכזי מכללי הדת. מותר להקריב קרבנות רק בבית המקדש, כשהיה קיים. מאז שחרב, בתי הכנסת והתפילות הם התחליף המרכזי. תפילה במניין של גברים בבית הכנסת היא הדבר הקרוב ביותר לחוויה הרוחנית של הקרבת קרבנות. כיום ברוב בתי הכנסת עזרת הנשים נמצאת מאחור, במקום שולי, בתנאים ירודים. קיימים בתי כנסת שאין בהם כלל מרחב המיועד לנשים. נשים אינן נכללות במניין, ולמעט בתי כנסת פמיניסטיים מעטים, אין לנשים תפקידים מהותיים בפולחן הדתי. ההבחנה בין בית הכנסת כמרחב ציבורי-דתי ובין בית כמרחב פרטי היא כלי מרכזי בהדרת הנשים היהודיות.

הריטואלים המוצגים במחקר זה מערערים את הגבול היציב שבין המרחב הפרטי לציבורי. מקצת הטקסים מתקיימים בבתי כנסת או באולמות (מרחבים ציבוריים), ואחרים – בבתי (מרחבים פרטיים). אך הכלי המערער את הגבול ואת הסדר הקיים נמצא מעבר למרחב הממשי. הכלי הוא הפרקטיקה של הדרת הגברים והכללת הנשים. בכל מקרה הגברים מודרים מהטקסים, וכך נעדרים משני מקומות שהם מרחב טבעי עבורם: בית הכנסת כמרחב גברי, והבית כמרחב פרטי שבו הגברים הם השולטים. הנשים, הנכללות בשני המקומות, נכנסות למרחב הציבורי ותופסות מקום בבית הכנסת, לעתים בעזרת הגברים, המרחב שממנו הן מודרות יותר מכול. ויתרה מזו, כדי להיכנס למרחב הציבורי עליהן לצאת מהבית, ולהשאיר את הגברים להתמודד עם המשימות הכרוכות בהישארות עם הילדים במרחב הפרטי. אפשר לראות כאן את יחסם הדואלי של הגברים: מבחינה מעשית הם שיתפו פעולה עם הנשים, אך השיח שלהם בנוגע לריטואלים, כפי שעולה מדברי הנשים המרואיינות שהוצגו לעיל, נע בין התנגדות לזלזול.

פרקטיקות ההדרה וההכללה מותאמות גם לטקסים שנערכים בבית: הנשים הופכות את הבית למרחב ציבורי חדש, ומכניסות אליו קהל של נשים. אך הן משנות את הגדרת הציבור, שכן הציבור מורכב מנשים בלבד, ועל הגבר (שזה גם ביתו) למצוא לעצמו מקום להיות בו בזמן הריטואל. גם כאן הציגו הנשים את הדואליות: ברמה הפרקטית, בני זוגן שיתפו פעולה ועזבו את הבית. אך בו בזמן הם ניסו להפחית בחשיבות האירוע. למשל: 'הוא התקשר שוב ושוב מהבית של ההורים שלו ושאל מתי כבר תיגמר מסיבת החברות שלי' (יערה). הבית החולי והיום-יומי הופך קדוש בעצם ההכנסה של הריטואל הנשי והקהל הנשי הביתה, וקדושה זו מתאפשרת רק באמצעות הדרת הגברים. הנשים, לפיכך, יצרו לעצמן ריטואלים שהם במהותם אי-סדר. הן יצרו מרחב קדוש, מנותק מהגדרות של זמן ומקום. אפשר לערוך סעודת אמנים והפרשת חלה בכל זמן ובכל מקום. אמנם אפשר לומר שהן מקיימות את הטקסים בתוך הסטטוס קוו הקיים, בבית, ובזמן נוח למשפחה.

אולם בחברה שהטקסים מעוגנים בה כה חזק בזמן ובמקום, ושעייגון זה הוא כלי מרכזי להכללת גברים ולהדרת נשים, עצם היצירה של טקס על-זמני ועל-מקומי מערערת את הסדר הקיים, והיא מעשה חתרני ואמיץ.

ערעור המבנה של הנהגה פוליטית-דתית הייררכית ומרבדת – קרטצר (Kertzer 1988: 11) רואה בריטואלים כלי בעל כוח פוליטי רב. הנשים המשתתפות בריטואלים המוצגים במחקר זה משתמשות בכוח הפוליטי הטמון בהן כדי לערער מהותית את המערכת הפוליטית הקיימת; הן נוקטות שתי אסטרטגיות: האחת, שינוי מבנה ההנהגה תוך כדי שבירת ההיררכייה הקיימת, השנייה, ביטול השימוש בריבוד החברתי ככלי לשליטה על נשים.

א. שינוי מבנה ההנהגה תוך כדי שבירת ההיררכייה הקיימת – בחברה הדתית-פטריארכלית ההנהגה היא הייררכית: אנשי הדת (ביהדות: הרבנים) בקדקוד, הגברים במרכז כשותפים בקבלת ההחלטות, הנשים והילדים למטה. הריטואלים הנשיים מערערים את המבנה. לאנשי הדת, לרבנים ולגברים אין כלל מקום בטקסים אלו – לא מקום פיזי ולא מקום מהותי. הנשים המציאו את הריטואלים, הרחיבו ופיתחו אותם, ללא מגע גברי. הערעור על מבנה ההנהגה הוא משמעותי גם בהיבט של המבנה השוויוני של הריטואל. כפי שתואר לעיל, ברוב הטקסים המנהיגות והחוויה הריטואלית הן שיתופיות ומשתפות, בניגוד להיררכייה המבנית של הדת הגברית. לפיכך ערעור המבנה הוא רב ממדי: שינוי מבנה ההנהגה, הדרת הגברים, שיתוף כלל הנשים בטקס.

אבקש לראות בכיטויי הזלזול ואי-הנחת של הגברים, כפי שהם מתוארים בדברי הנשים, תגובת-נגד. ג'ין בייקר-מילר (Baker Miller 1976: XV-XVI) טענה שתגובת-נגד חריפה נוצרת כשנשים עושות מאמץ לשינוי אך הוא נעצר לפני שהשינוי מספיק לעזור לנשים רבות. הפחד מפני שינוי נכנס לפעולה במהירות, לפני שהשינוי מתרחש. ואז נוצרת הפרדה פנימית בין מעט הנשים שנהנו מהשינוי לקבוצה הגדולה שלא יכולה ליהנות. כאן קורה דבר אחר: תגובת-הנגד החריפה לא מצליחה לעצור את השינוי בזמן. הנשים בעצם מציגות בריטואלים אלו אלטרנטיבה לפוליטיקה הדתית הגברית הקיימת, המבוססת על הייררכייה, ומראות שאפשר להגיע לעצמות רוחניות באופן שיתופי ומשתף. לאלטרנטיבה זו יש פוטנציאל מהפכני עצום. אפשר רק לדמיין מה יקרה כאשר המרחבים הדתיים ה'גבריים' יבקשו גם הם לנסות ולהגיע לעצמות רוחניות ללא הייררכייה גברית פנימית, או אפילו לדמיין תרחיש הזוי של ביטול ההיררכייה הברורה ביותר: ההיררכייה המגדרית.

ב. הריטואלים מערערים את השימוש בריבוד החברתי הפנימי שבא לחזק את ההנהגה ואת השליטה על נשים. מנהיגים משקיעים אנרגייה רבה בשימור הריבוד החברתי הקיים, כדי לחזק את שליטתם באוכלוסייה (Lanski 1966: 62-64). פלוודי (Faludi 2006: 14) טוענת שתגובת-הנגד החריפה נוקטת אסטרטגיה של הפרד ומשול. רווקות נגד נשואות, עובדות נגד עקרות בית, מעמד ביניים נגד פועלות – מערכות של פרסים ועונשים. אך כאן אחד המאפיינים המשמעותיים של הריטואלים הוא השיתוף וההכללה של נשים מכל הקבוצות והמגזרים: דתיות וחילוניות, אשכנזיות ומזרחיות, ממעמדות סוציו-אקונומיים שונים. טלל אסד (Asad 2003: 23-27) טוען שהקטגוריות 'דתי' ו'חילוני' אינן הגדרות



קשיחות במהותן, אבל השימוש בהן הוא חלק מהסדר החברתי. נראה שכדי לערער על הסדר החברתי הקיים הנשים מתגברות על ההבדלים החברתיים-כלכליים-דתיים באמצעות יצירה של מכנה משותף מגדרי: משתפות נשים מכל הסוגים, ומדירות גברים מכל הסוגים. איחוד הנשים, יצירת שיח משותף המתגבר על הבדלים, והדרת גברים יכולים להוביל לפוטנציאל אדיר לשינוי.

דיון תאורטי על המעבר מסדר ואי-סדר: לימינליות (ספיות), קומיוניטס ומבנה

הממצאים שהוצגו לעיל מלמדים כי הנשים מבקשות לכונן לעצמן מרחב דתי-נשי ריטואלי, שאליו לא ייכנסו הגברים. הן מסמנות את מקורות ההתנגדות של הגברים כנובעים מסיבות דתיות וחברתיות, ומקצתן תופסות את עצמן כעושות מעשה חתרני ואופוזיציוני באמצעות חיבור ישיר לאל. בסקירה לעיל הוזכרו פלודי (Faludi 1992), שטענה כי הגברים מגלים התנגדות חזקה לכל התקדמות של הנשים, והרטמן (Hartman 2007), שהראתה כיצד רבנים אורתודוקסים משתמשים בכלים שהם לכאורה הלכתיים כדי לחסום שינויים במעמד הנשים. אך נראה שיש כאן יותר מאשר תגובת-נגד חריפה וחשש לאבדן הכוח הפוליטי החברתי של הגברים. מה שמאיים על הגברים הוא דבר פשוט ובסיסי לכאורה: אבדן הסדר הקיים ויצירה של מרחבים חדשים ולגיטימיים שבהם הכללים מעומעמים יותר. כדי לבסס הסבר זה איעזר בכתביהם הקלאסיים של דגלס (דגלס 2004; Douglas 1982) וטרנר (טרנר 2004; Turner 1986), ובזכור החוזר ונשנה לדבריו של ארנולד ואן גנפ (van Gennep 1960) בכתבים אלו.

כפי שנאמר לעיל, הנשים מערערות את הסדר הקיים באמצעות שינוי מהותי של דפוס ההייררכייה וחיבור משתף של נשים שונות. טרנר מציע שני דגמים מנוגדים עיקריים ליחסי גומלין חברתיים. האחד, מערכת מובנית, מבודלת והייררכית של מיקומים פוליטיים, חוקיים וכלכליים, המבחינה בין מי שהוא 'יותר' לבין מי שהוא 'פחות'. הדגם השני הוא קומיוניטס, המוגדר 'יחסים בין פרטים קונקרטיים, היסטוריים ואידיוסינקרטיים [...] קומיוניטס מתגלה או הופך לנגיש [...] רק על ידי העמדתו או הצלבתו מול היבטים של מבנה חברתי' (טרנר 2004: 112-117). אפשר להסביר את מושג הקומיוניטס של טרנר כ'מצב זרימה זמני, שבו הכול מאמינים כי הם חולקים חוויה משותפת, ומעבירים זאת ביניהם בתקשורת מילולית ולא מילולית' (גמליאל 2007: 392).

לפי רחל אדלר (2008: 127-128) התאוריה של טרנר מתאימה בדיוק לריטואלים חדשים ומחודשים של נשים: הקומיוניטס אינו רק דגם מרשים ותמים של קהילה דינמית וספונטנית, טרנר מתאר את עצמתו הרבה של הקומיוניטס ואת יכולתו להפר או למוסס את הנורמות השולטות במבנה. האנטי-מבנה הוא האתר שבו נמצאים הסמלים הבסיסיים של החברה, המטפורות ומושגי התרבות. ריטואלים מאפשרים בחינה מחדש של סמלים בסיסיים אלו. רק שם, הרחק מהסדר הרגיל ומהמבנה הקבוע, יכולים המשתתפים לעמוד בנקודת תצפית שמאפשרת לבחון מחדש את ערכי הקהילה. הקומיוניטס, הקשר האנושי

בין החברים, בסיסי יותר מאשר הקשרים במערכות ההיררכיות של המבנה והסדר; וזהו הסבר אפשרי לחששם הרב של הגברים. הם מבינים שיש כאן הרבה מעבר. אין מדובר במקום שולי שהנשים מבקשות בו מרחב לעצמן. מקום תמים ולא מסוכן, בשולי בית הכנסת או בבית. הריטואלים הם אתר לבחינה מחדש של כל המערכת הקהילתית, ובחינה זו יכולה להוביל לערעור טוטלי של הסדר הקיים.

מנגנון שטבוע בריטואלים ויכול לערער את הסדר הקיים הוא הלימינליות (ספיות, מלשון סף). מקורו של מושג הלימינליות בתאוריה של ואן גנפ (van Gennep 1960: 11). הוא ראה בהתנהלות הטקסית תנועה בעלת שלושה שלבים: ניתוק, מעבר ומיזוג. השלב הראשון הוא התנתקות מהפעילות היום-יומית; השלב השני הוא מעבר דרך מצב סף (limen) אל העולם הטקסי והשתתפות בריטואל שמפתח את המבנה היום-יומי ומאתגר אותו; השלב השלישי הוא מיזוג, באמצעות חזרה מחדש לעולם היום-יום. דגלס (דגלס 2004: 119) הסבירה את התאוריה של ואן גנפ באופן ציורי. החברה היא בית שבו חדרים ומסדרונות, שמסוכן לעבור ביניהם. הסכנה במצבי מעבר (transitional states) נובעת מהסיבה הפשוטה שמעבר הוא בלתי מוגדר. זה כבר לא המצב הקודם ועדיין לא המצב הבא. אנשים בשלבי מעבר מסוכנים לעצמם ולאחרים. הפתרון הוא שליטה בסכנה באמצעות טקס המנתק את האדם ממצבו הקודם, ומכריז בפומבי על כניסתו למצב החדש. טרנר (Turner 1986: 22-27) התמקד בעיקר בשלב הטקסי והמאתגר, שבו עומתו הנורמות היום-יומיות באמצעות ביצועים של פעולות חתרניות מבחינה חברתית. הריטואלים הנשיים המוצגים במחקר זה מתנתקים מהפעילות היום-יומית, מבצעים ריטואל וחוזרים אל היום-יום, ולא זו בלבד אלא שעצם הווייתם ממוקמת במרחב הלימינלי (הספי). במרחב זה, לדעת טרנר, מתקיימים תהליכי הריטואל בין החיים החילוניים לחיים הקדושים. ואכן, הריטואלים הנשיים המתוארים כאן מתמקדים באוכל ובצרכים יום-יומיים מצד אחד, וברוחניות ותפילה מצד שני. השילוב של חומר ורוח, של הכאן ועכשיו ומרחבים אחרים של זמן, של מקומן השולי של הנשים ומקומה המרכזי של הדת, ממקם אותם במרחב לימינלי שהוא מחובר ומנותק בו-זמנית. הוא רואה בריטואלים כלי להגדרה מחדש של אנשים, המאפשר מעבר בין המשברים של מעגל החיים. הנשים המתפללות למציאת זיווג, לפוריות, ללידה קלה ולתינוק בריא, לבריאות של בני המשפחה ועוד, מקיימות את הטקס כדי להגדיר את עצמן מחדש ולהעביר את עצמן ואת היקרים להן בשלום דרך משברים אלו. בין החוויה הריטואלית הנשית, שמאפיינה הם קומיוניטס, אי-סדר, אנומליה ולימינליות, ובין הסדר והמבנה החברתי שמייצגים הגברים מתקיימת דיאלקטיקה. החוויה הריטואלית הנשית לא היתה יכולה להתקיים בלי זו הגברית, שאליה היא מתייחסת ולעומתה היא מגדירה את עצמה. ונראה שגם החוויה הריטואלית הגברית זקוקה לקיומה של דיאלקטיקה זו כדי לחזק את מאפייניה וגבולותיה ולהגדירם מחדש. דיאלקטיקה זו יכולה להיות מתוארת כסוג של טנגו. הגברים מציגים את הסדר החברתי, הנשים מקפידות לשמור עליו כדי ליצור לגיטימיות, ועם זה מערערות אותו.

## סיכום

מאמר זה תיאר אסטרטגיות שנשים נוקטות כדי ליצור לעצמן ולחדש מרחב דתי־נשי. נשים יהודיות ממגוון קבוצות משתתפות בסעודות אמנים ובטקסי הפרשת חלה מתוך דיאלקטיקה מתמדת של סדר ואי־סדר, ציות וערעור, השתתפות ואתגור. הנשים המשתתפות בריטואלים נוהגות על פי הסדר ההלכתי של הברכות, בטקס מסודר להפליא, ובו־זמנית מערערות את הסדר החברתי הקיים באמצעות אתגור של מושגי וסוגיות היסוד: הזמן, המקום ומערכת ההנהגה הקיימת.

התבוננות מחודשת בטענותיהם של דגלס (2004) ובורדייה (2007) מאפשרת אבחנה בין ערעור מפורש על יחסי כוח ומעמד, ובין אתגור הסדר החברתי הקיים. בעוד הפמיניזם הדתי נאבק בגלוי נגד מערכת יחסי הכוח הדתי־גברית, ומבקש מקום לנשים בתוך המרחב הציבורי של בית הכנסת ובית המדרש והשתתפות בלימוד התורה ובתפילה, הנשים המשתתפות בריטואלים נוקטות אסטרטגיה שונה לגמרי. הריטואלים משלבים אוכל ותפילה, נערכים במרחב שהוא שולי לכאורה: פרטי או במרחב ציבורי לאחר שעות הפעילות, והתדמית היא של שוליות לא מסוכנת. אולם דווקא כאן טמון האתגור – היכולת לערער על הסדר החברתי באמצעות ערעור ממשי של מקורות הסמכות.

החידוש המרכזי במאמר הוא ההבנה שאכן החשש וההתנגדות של הגברים מוצדקים (לשיטתם של הגברים). הריטואלים האלה, שמעצימים את הנשים, מכילים גם את הפוטנציאל לערעור על הסדר הקיים. לבד מההתנהגות שוברת הזמן והמקום שהוצגה לעיל, הערעור המשמעותי נובע מהאמירות הביקורתיות שהעזו נשים דתיות לבטא בראיונות העומק. לאחר השיח הגלוי, שבו טענו הנשים שוב ושוב כי לא מדובר באקט פמיניסטי, עלה הרובד הסמוי, שנשמעו בו קולות ביקורתיים אשר היו יכולים להיות מושמעים בקבוצה להעלאת מודעות. הגברים הביעו התנגדות הלכתית לריטואל? הנשים אמרו שלא הכול קשור להלכה, שאין צורך לשאול רבנים כל דבר, והביעו ביקורת חזקה על המונופול הגברי על ההלכה. הגברים חששו משינוי הסדר החברתי הפונקציונלי? אכן, הנשים התאחדו לריטואל משותף, התקבצו יחד מתוך העצמה הדדית, בזמן שהיו אמורות להיות עסוקות בתפקידיהן המסורתיים.

ולסיום אשוב אל קולותיהן של מרים ולאה. מרים הדגישה את יצירת המרחב הנשי: 'סעודת אמנים זה משהו שהוא שלנו. כאילו, עד כאן, לפה אל תיכנסו לנו!'; ולאה, שכמעט אף שעה לא הציצה ממטפחתה ההדוקה, העזה לומר: 'אני לא כל כך מתחשבת במה שהרבנים הם אומרים. אני עושה מה שטוב לי [...] מה שטוב לי ולה'. מאמר זה מלמד כי קולות מפורשים אלו, הדורשים מרחב וקשר בלתי אמצעי בין הנשים לאל, טומנים בחובם את אתגורו של הסדר החברתי הקיים.

## רשימת מקורות

- אדלר, רחל, 2008. פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר, ידיעות אחרונות, תל אביב.  
אלאור, תמר, 1998. בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית, עם עובד, תל אביב.  
הנ"ל, 2006. מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, עם עובד והמכללה האקדמית ספיר, תל אביב.  
אנש, תמר, 2007. ונאמר אמן: סיפורים לילדים על כוחה של מילה אחת, פלדמן, ירושלים.  
בורדייה, פייר, 2007. השליטה הגברית, רסלינג, תל אביב.  
גמליאל, טובה, 2007. 'ערכו של "ביצוע": הזיקה בין תרבות הקינה הנשית ובין דימוייהם החברתיים של זקנות (וזקנים) בימינו', מגמות, מ"ה, 2, עמ' 370-403.  
דגלס, מרי, 2004. טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, רסלינג, תל אביב.  
טרנר, ויקטור, 2004. התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, רסלינג, תל אביב.  
לביא, עליזה, 2012. מנהג נשים: מסע נשי של מנהגים, טקסים, תפילות וסיפורים, ידיעות אחרונות, תל אביב.  
קסלר, אברהם, 2007. נוטרי אמנים, קסלר, בני ברק.  
שטרן, א', 2006. מילה אחת – אמן: מעשי גדולים, משלים וסיפורים מרתקים על עוצמתה של מילה אחת – אמן, פלדמן, ירושלים.

- Adelman, Penina V., 1996. *Miriam's Well: Rituals for Jewish Women Around the Year*, Biblio Press, New York.
- Adler, Rachel, 1995. 'The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Women', in: Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Schocken, New York, pp. 12-18.
- Amzadeh, Laal & Margaret Mills, 1986. 'Iranian Sofreh: From Collective to Female Ritual', in: Caroline W. Bynum, Stevan Harrell, and Paula Richman (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston, MA.
- Anderson, John, 1993. 'Out of the Kitchen, Out of the Temple: Religion, Atheism and Women in the Soviet Union', in: Sabrina P. Ramet (ed.), *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 206-230.
- Asad, Talal, 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Avishai, Orit, 2008. 'Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency', *Gender & Society*, 22, pp. 409-433.
- Baker-Miller, Jean, 1976. *Toward a New Psychology of Women*, Beacon Press, Boston.

- Baskin, Judith R., 1985. 'The Separation of Women in Rabbinic Judaism', in: Alison Bank Findly and Yvonne Yazbeck Haddad, *Women, Religion and Social Change*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 3-18.
- Beardsworth, Alan & Teresa Keil, 1997. *Sociology on the Menu: An Invitation to the Study of Food and Society*, Routledge, London.
- Bell, Catherine, 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York.
- Bilu, Yoram, 2000. 'Circumcision, the First Haircut and the Torah: Ritual and Male Identity in the Ultraorthodox Community of Israel', in: Mai Ghousseub and Emma Sinclair-Webb (eds.), *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Saqi Books, London. pp. 33-64.
- Braude, Ann D., 1985. 'Spirit Defend and Rights of Women: Spiritualism and Changing Sex Roles in Nineteenth Century America', in: Alison Bank Findly and Yvonne Yazbeck Haddad, *Women, Religion and Social Change*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 419-432.
- Breger, Jennifer, and Lisa Schlaff, 2000 (eds.). *The Orthodox Jewish Woman and Ritual: Options and Opportunities*, Jewish Orthodox Feminist Alliance, New York.
- Bynum, Catherine W., 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Curran, Patricia, 1989. *Grace Before Meals: Food Ritual and Body Discipline in Convent Culture*, University of Illinois Press, Champaign, IL.
- Douglas, Mary, 1982. *In the Active Voice*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley.
- Faludi, Susan, 2006. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Anchor Books, New York.
- Feeley-Hamik, Gillian, 1994. *The Lord's Table: The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity*, Smithsonian Inst., Washington, DC.
- Friedman, Menachem, 1993. 'The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazi Haredi Culture – a Tradition in Crisis', in: Jack Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, The Jewish Theological Seminary of America, New York and Jerusalem, pp. 175-190.
- Gamliel, Tova, 2006. 'Women's Wailing in a Men's Circle: A Case Study of Yemenite-Jewish Tradition in Israel', *Journal of Ritual Studies*, 20, 1, pp. 51-72.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, Chicago.

- Gennep, Arnold van, 1960. *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago.
- Goluboff, Sascha L., 2008. 'Patriarchy Through Lamentation in Azerbaijan', *American Ethnologist*, 35, 1, pp. 81-94.
- Griffith, Ruth M., 1997. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Gross, Rita M., 1996. *Feminism and Religion: An Introduction*, Beacon Press, Boston, MA.
- Hanegraaff, Wouter J., 2002. 'New Age Religion', in: Linda Woodhead (ed.), *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations*, Routledge, London, pp. 287-304.
- Harris-White, Barbara, and Raymond Hoffenberg, 1994 (eds.). *Food: Multidisciplinary Perspectives*, Blackwell, Oxford.
- Hartman, Tova, 2007. *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Brandeis University Press and University Press of New England, Waltham, MA and Hanover, NH.
- Hartman, Tova & Naomi Marmon, 2004. 'Lived Regulation, Systemic Attribution: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women', *Gender & Society*, 18, 3, pp. 389-408.
- Hegland, Mary Elaine, 1998. 'The Power Paradox in Muslim Women's Majales: North-West Pakistani Mourning Rituals as Sites of Contestation Over Religious Politics, Ethnicity, and Gender', *Signs*, 23, 2, pp. 391-428.
- Idem, 2003. 'Shi'a Women's Rituals in Northwest Pakistan: The Shortcomings and Significance of Resistance', *Anthropological Quarterly*, 76, 3, pp. 411-442.
- Heschel, Susannah, 1995. *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Schocken Books, New York.
- Kanafani, Sami Aida, 1983. *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment Among Arabian Women*, American University of Beirut, Beirut.
- Kassamali, Noor, 2004. 'Healing Rituals and the Role of Fatima', in: Suzan Starr-Sered (ed.), *Religious Healing in Boston: Body, Spirit, Community*, Center for the Study of World Religions, Harvard University, the Divinity School, Cambridge, MA, pp. 43-45.
- Kaufman, Debra Renee, 1991. *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Kertzer, David I., 1988. *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven, CT.

- Keshgegian, Flora, and Naomi Baer, 2000. 'The Practice of Women's Spirituality in "WEB" with Respect to Ritual Space', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 16, 2, pp. 133-147.
- Lefkowitz, Lori, and Rona Shapiro, 2005. 'Ritualwell.org-Loading the Virtual Canon, or: The Politics and Aesthetics of Jewish Women's Spirituality', *Nashim*, 9, pp. 101-125.
- Lenski, Gerhard Emmanuel, 1966. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, McGraw Hill, New York.
- Leon, Nissim, and Aliza Lavie, 2013. 'Hizuk – The Gender Track: Religious Invigoration and Women Motivators in Israel', *Contemporary Jewry*, 33, pp. 193-215.
- Levenstein, Harvey A., 1993. *Paradox of Plenty: A Social History of Eating in Modern America*, Oxford University Press, Oxford, NY.
- Loewenthal, Kate M., Andrew K. MacLeod, and Marco Cinnirella, 2002. 'Are Women More Religious than Men? Evidence from a Short Measure of Religious Activity Applicable in Different Religious Groups in the UK', *Personality and Individual Differences*, 32, pp. 133-139.
- Marshall, David, 2005. 'Consumption, Markets and Culture', *Food as Ritual, Routine or Convention*, 8, 1, pp. 69-85.
- McGowan, Andrew B., 1999. *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Cristian Ritual Meals*, Clarendon Press, Oxford.
- Mennell, Stephen J., Anne Murcott, and Anneke H. van Otterloo, 1992. *The Sociology of Food*, Sage, London.
- Ochs, Vanessa, 2007. *Inventing Jewish Ritual*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.
- Olsen, Wendy K., 2012. *Data Collecetion: Key Debates and Methods in Social Research*, Sage, London.
- Ortner, Sherry B., 1974. 'Is Female to Male as Nature is to Culture?', in: Michele Z. Rozaldo (ed.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 67-87.
- Plaskow, Judith, 1991. *Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper & Row, San Francisco.
- Idem, 1997. 'Transforming the Nature of Community: Toward a Feminist People of Israel', in: Paula M. Coe, William R. Eakin, Jay B. McDaniel (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, pp. 87-105.

- Reinharz, Shulamit A., 1992. *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, New York and Oxford.
- Rosenblum, Jordan D., 2010. *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge University Press, New York.
- Ross, Tamar, 2004. *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism* New England University Press, Boston, MA.
- Rothschild, Sylvia, and Sybil Sheridan, 2000 (eds.). *Taking up the Timbrel: The Challenge of Creating Ritual for Jewish Women Today*, SCM Press, London.
- Sacks, Maurie, 1989. 'Computing Community at Purim', *The Journal of American Folklore*, 102, 405, pp. 275-291.
- Sered, Susan Starr, 1988a. 'The Domestication of Religion: The Spiritual Guardianship of Elderly Jewish Women', *Man*, 23, 3, pp. 506-521.
- Idem, 1988b. 'Food and Holiness: Cooking as a Sacred Act Among Middle-Eastern Jewish Women', *Anthropological Quarterly*, 16, 3, pp. 129-139.
- Idem, 1991. 'Conflict, Complement, and Control: Family and Religion Among Middle Eastern Jewish Women in Jerusalem', *Gender & Society*, 5, 1, pp. 10-29.
- Idem, 1993. 'Religious Rituals and Secular Rituals: Interpenetrating Model of Childbirth in a Modern Israeli Context', *Sociology of Religion*, 54, 1, pp. 101-114.
- Idem, 2004. *Religious Healing in Boston: Body, Spirit, Community*, Center for the Study of World Religions, Harvard University, the Divinity School, Cambridge, MA.
- Starhawk, 1989. 'Ritual as Bonding: Action as Ritual', in: Judith Plaskow and Carol P. Christ (eds.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper & Row, San Francisco, pp. 326-335.
- Strauss, Anselm, and Juliet M. Corbin, 1990. *Basics of Qualitative Research*, Sage Publications, Los Angeles.
- Strauss, Anselm, and Juliet M. Corbin, 1994. 'Grounded Theory Methodology', in: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, pp. 273-285.
- Torab, Azam, 2007. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*, Brill, Boston, MA.
- Turner, Victor W., 1986. *The Anthropology of Performance*, Paj Publications, New York.
- Umansky, Ellen M., 1985. 'Feminism and the Reevaluation of Women's Roles within American Jewish Life', in: Elison Bank Findly and Yvonne Yazbeck Haddad (eds.), *Women, Religion and Social Change*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 477-494.



- Umansky, Ellen M., and Dianne Ashton, 2009 (eds.). *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality*, Brandeis University Press, Waltham, MA.
- Wood, Roy C., 1995. *The Sociology of the Meal*, Edinburgh University Press, Edinburgh.