

---

רבקה נריה-בן שחר

**"סעודת אִמְנִים' היא כל כך נשית": ריטואלים שנשים יוצרות  
ומחדשות לעצמן**

מחקר זה מבקש לתאר ריטואלים הקשורים לאוכל שנשים יוצרות ומחדשות לעצמן. שאלת המחקר היא כיצד ומדוע נשים יוצרות ומחדשות ריטואלים. התשובה מבוססת על ניתוח דוגמאות של טקסים הקשורים באוכל שהתפתחו בישראל והתפשטו בקרב נשים יהודיות ברחבי אירופה וארה"ב מאז שנת 2000: "סעודת אִמְנִים" וטקסי הפרשת חלה ציבוריים. המתודולוגיה שנקטה היא איכותנית-אתנוגרפית, ומבוססת על תצפיות וראיונות עומק. הריטואלים הנדונים במאמר הם דוגמת מקרה המשמשת כלי להצעת פרספקטיבה תאורטית חדשה שמסקנותיה עשויות להיות רלוונטיות למחקרים נוספים.

המחקר מבקש להרחיב את הסדק המתבונן בעזרת הנשים, ולמקד את המבט בנשים היוצרות לעצמן מרחב דתי, רוחני, רגשי ונשי, אך לאו דווקא פמיניסטי. און מדובר בנשים המבקשות ליטול חלק ב"עזרת הגברים" המסורתית – בלימוד התורה ובתפילה בעיבור, אלא בנשים שיוצרות לעצמן "עזרת נשים" משלהן, נפרדת, מקורית ומרתקת.

**מבוא**

המטרה העיקרית של מאמר זה היא לתאר תופעה נרחבת של ריטואלים חדשים ומחודשים שנפוצו בעשור האחרון בקרב נשים יהודיות ממגוון השתייכויות דתיות וסוציו-אקונומיות. חשיבות המחקר נובעת לא רק מהתיאור של תופעה

מים מדלֵו, 27 (בין קודש לחול – חינוך יצירה קהילה), תשע"ו

חדשה אלא בעיקר מהניסיון לענות על השאלה מדוע נוצרה תופעה כזו.<sup>1</sup> מדובר בנשים מרקעים דתיים וסוציו-אקונומיים מגוונים, המשקיעות משאבים רבים של זמן, כוח וכסף כדי להשתתף בריטואלים שאינם חלק מחובות הדת הדומיננטית. מדוע נשים דתיות, המחויבות במצוות רבות, נוטלות על עצמן מחויבות נוספת? וכן מדוע נשים חילוניות בוחרות להשתתף בריטואלים אלו? אני מבקשת לתאר תופעה של דתיות אקסטר-הלכתית נשית, שבאה לידי ביטוי בקיום דברים מעבר לנדרש, במקרה זה, ביצירה וחידוש של ריטואלים. נראה שיצירה זו היא פועל יוצא מהתסכול שחשות נשים בחברה דתית ביחס להדרתן ולמעמדן השולי. במאמר זה אבקש לתאר ולהבין את בחירתן של נשים לאתגר את מיקומן השולי בחברה דתית וליצור לעצמן ריטואלים שאינם נכללים בחובות הדתיות המוכתבות להן. מדברי הנשים ומהתבוננות בריטואלים עולה שהשתתפות מספקת לנשים הרבה מעבר לחוויה דתית גרידא. הן חוות אנרגיות רוחניות, רגשיות ואסתטיות, ומספקות לעצמן חוויות חברתיות מהנות. נראה שהן מצליחות להשתמש בכוחות היצירתיים שלהן וביחודיות הנשית שלהן כדי ליצור לעצמן מרחב דתי-נשי-תרבותי מאפשר, מקבל, תומך ופתוח.

### רקע תאורטי

אפתח ברקע תאורטי קצר לנושא המפגש שבין ריטואלים, נשים ואוכל. ריטואלים של נשים הם תופעה נפוצה, המתקיימת במגוון דתות ומקומות בעולם ומתוארת במחקרים רבים (Griffith, 1997; Hegland, 2003; Leon & Lavie, 2004; Sered, 2004; forthcoming). בדומה לריטואלים שנבחרו במחקר זה, ריטואלים נשיים רבים כוללים עיסוק באוכל (Sered, 1988), ויש להם שורשים היסטוריים עמוקים (Bynum, 1987). מרכיב האוכל בריטואלים דתיים אינו ייחודי לנשים בלבד, והוא נושא מרכזי במחקרים בתחומים בשטחים שונים – היסטוריים (McGowan, 1999; Rosenblum, 2010), סוציולוגיים ואנתרופולוגיים (Douglas, 1966; Wood, 1995). האוכל הוא בעל תפקיד מרכזי בהבנה של

<sup>1</sup> הריטואלים המוצגים במאמר זה הוצגו גם במאמרים קודמים (נריה-בן שחר, 2014; Neriya-Ben ; 2014; Shahr, 2015). המאמר הראשון התמקד בתפיסותיהן של הנשים לריטואלים ביחס לעמדותיהם המתנגדות של הגברים ובאסטרטגיות המורכבות שנוקטות הנשים כדי ליצור לעצמן מרחב נשי-ריטואלי, המאמר השני עניינו רק בסעודות אמנים ולא בריטואלים אחרים שתוארו כאן. החידוש במאמר הנוכחי הוא בעיקר ניתוח התבוננות הנוגעות לדתיות האקסטר-הלכתית של הנשים.

הבניית זהות קבוצתית (Caplan, 1997; Tapper & Tapper, 1986) ומגדרית (Counihan, 1999; Jansen, 1997).

דאגלס (Douglas, 1982) הסבירה שאנתרופולוגים מתעניינים באוכל כיוון שהוא מדיום שמתאים באופן טהור לסימבוליות חברתית, מאירוח פרטי ועד דרמה טקסית גדולה. לאוכל יכולה להיות משמעות חברתית רבה מאוד. לפי דאגלס (Douglas, 1966), תהליך ההכנסה של המזון אל תוך הגוף, "ingestion" אינו פעולה סתמית. נקבי הגוף מייצגים נקודות חדירה למערכות חברתיות או יציאה מהן, ושלמות גופנית עשויה לסמל תיאוקרטיה אידאלית. טקס שאוכל במרכזו מייצג מערכות, גבולות וסימונים חברתיים. הטקסים הנדונים במאמר מתקיימים בקרב נשים מהדת היהודית שבה לגברים מקום מרכזי (1997 Plaskow). המחקר בוצע בישראל שבה לא מתקיימת הפרדה בסיסית בין דת למדינה, ולכן הממסד הדתי שולט בפועל במגוון היבטים של חייהן האישיים והציבוריים של הנשים. לפיכך, המאמץ שנדרש מנשים אלו כדי לפתח לעצמן מערכת דתית-נשית מעצימה, רב במיוחד.

סרד (Sered, 1991) מונה שורה של מניעים הגורמים לנשים להשתתף במסגרות דתיות חדשות, וביניהם הדרתן מהמסגרות הדתיות הקיימות. אולם היא התמקדה בנשים שוליות, מבוגרות, עניות וחסרות השכלה, שהדרתן הדתית הייתה רק היבט אחד של הדרתן החברתית. אני מבקשת להתבונן בכינונה של דתיות אקסטר-הלכתית נשית בקרב מגוון של נשים המשתתפות בריטואלים, שרובן הגדול נשים משכילות, עובדות, שעצמאותן האישית והכלכלית אינה מוטלת בספק. השוליות הדתית שלהן אינה היבט אחד של הדרתן מהחברה, אלא לעתים קרובות ההיבט היחיד. לפיכך, כתוצאה מהפער בין המקום והזהות שלהן בעולם המודרני למקומן השולי בעולם הדתי, הן יוצרות ומכוננות לעצמן מרחב דתי-נשי. המורכבות שבהגדרת הזהות בעולם מודרני מובילה ליצירת זהויות חדשות ורב-ממדיות (Giddens, 1991). הכללת הנשים במרחב הציבורי החילוני ובו זמנית הדרתן מהמרחב הציבורי הדתי, יצרה זהות חדשה, דתית-מגדרית, שכדי לספק אותה יש צורך ביצירה של תרבות דתית-נשית חדשה ומקורית.

מיקומן השולי של הנשים בחברה (De Beauvoir, 1953) רלוונטי לתחומים רבים, והוא נובע בעיקר מהעובדה שהמרחב הציבורי הוא שדה כוח גברי (2010 Calhoun) שבו לכאורה אין להן מקום. בחברות דתיות מיקומן של הנשים שולי יותר (Haeri, 1993). אולם השימוש בשוליות יכול להיות סוג של אסטרטגיה (Lindsay, 2010). הנשים בדתות שונות הבינו שכדי למצוא הזדמנויות לאתגור הגבולות של הסדר הישן, יש להכיר את נקודות החוזק והחולשה שלו (2000)

Lummis & Nesbitt). דוגמה לשימוש בשוליות במטרה לפתח יתרון יחסי היא פיתוח האוריינות וההשכלה הכללית של נשים יהודיות במזרח אירופה במאה ה-19 (פרוש, 2001).

טרנר (Turner, 1969) רואה בשוליות ובנחיתות מבנית תנאים המאפשרים יצירה והתפתחות של מיתוסים, סמלים, טקסים, שיטות פילוסופיות ויצירות אמנות. הנשים החוות שוליות, המודרות מהמרחב הציבורי-דתי-גברי, יוצרות לעצמן מרחב אחר, שונה ופתוח, של ריטואלים בעלי מאפיינים ייחודיים. הן יוצרות לעצמן "מסורות קטנות", להבדיל מה"מסורות הגדולות" של הגברים (Redfield, 1956). זאת ועוד, דאגלס (Douglas, 1966, p. 62) טוענת כי "As a social animal, man is a ritual animal. If ritual is suppressed in one form it crops up in others, more strongly the more intense the social "interaction".

נראה שדווקא הדרת הנשים מהריטואלים הדתיים הגבריים, גרמה לצמיחה של ריטואלים נשיתיים. גולובוף (Goluboff, 2008) כתב על נשים מקוננות באזוריג'אן. הוא תוהה מדוע דווקא הנשים קיבלו על עצמן את תפקיד המקוננות, ומסביר שעצם החיבור שלהן לצרות ולצרכים החברתיים והאישיים מאפשר להן תחושת "אג'נסי", agency (סוכנות, יכולת פעולה), משמעותית. הנשים המתפללות ובוכות מספקות לעצמן לא רק צורך פסיכולוגי ותחושה של כוח אישי, אלא גם "אג'נסי" בעולם שמתייחס אליהן כשוליות ומודרות. הממצאים שיוצגו בהמשך מלמדים כי הנשים מרגישות שבקיום הריטואל הן עשו ככל שביכולתן כדי לשנות ולשפר את המצב הקיים.

בניגוד לטענות המוקדמות, לפיהן חייהן של נשים בחברות מסורתיות מאופיינים בצניעות ובדיכוי (Daly, 1973), נשמעות טענות אחרות הרואות בנשים בחברות דתיות סובייקטים שרואים בדרישות הדתיות חלק מזהותם האישית, הדתית והמגדרית. במאמר זה אבקש לטעון שנשים היוצרות ומחדשות לעצמן ריטואלים, יוצרות לעצמן מרחב חדש ומעצים של דתיות נשית. בהקשר זה יש להתייחס לבחינות ביקורתיות של המושג "אג'נסי" במחקר על מקומן של נשים בחברות דתיות לא ליברליות. עלייתן של תנועות של נשים דתיות, המבקשות להעצים את כוחן באמצעים דתיים, חוצה דתות וגבולות. הנשים מועצמות באמצעות פעילותן האקטיבית (Griffith, 2005). מחמוד (Mahmood, 2005) ואבו לוחוד (Abu-Lughod, 1990) יחד עם חוקרות נוספות בתחום, מתנגדות לבינאריות הקיימת במחקרים פמיניסטיים ביחס לנשים בחברות

מסורתיות: דיכוי מול התנגדות, אגנסי מול ציות. הן שואלות מה מניע נשים לקחת חלק בפרקטיקות דתיות וכיצד הן פועלות באתרים אלו. אבישי (Avishai, 2008) פיתחה ראייה חדשה של אגנסי. היא מפתחת את ההגדרה המקובלת של ”דואינג ג’נדר”, Doing gender (לעשות מגדר), שפותחה על ידי ווסט וצימרמן (West & Zimmerman, 1987) ובהמשך אותגרה על ידי בטלר (Butler, 1990). מושג זה מבטא את היצירה של סובייקט בוחר, באמצעות חזרה על פעולות ממשמעות, היוצרות ומחזקות אי שוויון מגדרי. היא הציעה מסגרת אלטרנטיבית: ”דואינג רליג’ן”, Doing religion (לעשות דת). ביטוי זה מאפיין סובייקט דתי, הבוחר את ההתנהלות והחוויה הדתית ובונה בעזרתו זהות מורכבת. כהמשך לדרכן של מחמוד ואבישי, אטען שיש להתבונן בפרקטיקות ובריטואלים שנשים יוצרות ומחדשות לעצמן באמצעות שילוב שתי התפיסות: ”דואינג ג’נדר”, Doing gender, ו”דואינג רליג’ן”, Doing religion, וראייה חדשה של זהות דתית-מגדרית.

אני מבקשת לטעון שהיצירה והחידוש של הריטואלים הנדונים במחקר זה מבטאים את התסכול שחשות נשים יהודיות, כמו נשים בחברות מסורתיות אחרות, מהדרתן ושוליות. תחושות אלו מובילות אותן ליצור דתיות שאני מכנה אותה ”אקסטר-הלכתית”. דווקא בגלל שוליותן, הן ממציאות לעצמן ריטואלים מעבר לדרישות הקיימות שהן נדרשות לבצע, ויוצרות בכך ”אגנסי” והעצמה. הן משתמשות בחכמה רבה בפרדוקס השוליות כדי להפוך את הדרתן ליתרון.

### מתודולוגיה

המתודולוגיה הנקוטה 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 בישראל באביב 2011.<sup>2</sup> כיוון שמדובר במחקר איכותני, שבו הדגימה אינה הסתברותית ומייצגת, נערכה דגימת כדור שלג. בשיטה זו מאותרים חברים בקבוצה הרלוונטית, ומבקשים מהם לסייע בהרחבת רשת הנחקרים (Olsen, 2012). הנשים המשתתפות בריטואלים שיתפו פעולה, אף עזרו ביצירת קשרים עם חברותיהן ובעדכון על קיומם של טקסים

<sup>2</sup> הריני מזהירה כי נשמרו הסטנדרטים והעקרונות האתיים הנוגעים למחקר עם בני אדם (שמירת פרטיות באמצעות שמות בדויים, הדגשת הזכות לעזוב את החקר בכל עת, קבלת הסכמה להחלטה, קיום שיחת הסברה) המחברת.

נוספים במקומות אחרים. ניסיתי לאסוף מגוון רחב ככל האפשר של נתונים. לצורך 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, שבה התאוריה נובעת מעיבוד הנתונים שעלו בשדה המחקר, בשונה ממחקרים שבהם בבסיס המחקר ניצבות השערות, ועל החוקרים לאושש או להפריך אותן (Strauss & Corbin, 1994). הנתונים מהתצפיות שיוצגו במאמר מבוססים על רישומי התצפית ביומן השדה שלי, והנתונים מהראיונות מבוססים על שכתובי ההקלטות, שעברו עריכה קלה בלבד כדי להקל על הקריאה. הבחירה באיסוף נתונים המבוסס על שתי שיטות משולבות, תצפיות וריאיונות, יחד עם ציטוטים רבים מדברי הנשים, תאפשר תיאור גדוש (Geertz, 1973) של הריטואלים ושל החוויות המורכבות שעברו הנשים המשתתפות בריטואלים אלו.

### תיאור הריטואלים

סעודת "אמנים" (כך היא קרויה, בהטעמת מלעיל) היא ארוחה ריטואלית הכוללת מגוון סוגי מזון שעליהם יש לברך ברכות שונות (לפי ההלכה היהודית), ובעקבותיהן עונות הנשים "אמן". המטרה המרכזית של סעודת אמנים היא דתית-ריטואלית: השגת מקסימום אמירות "אמן". הנשים המשתתפות מאמינות שהריטואל מרבה את זכויותיהן. הרבניות המובילות את הטקסים וחלק מהנשים המרואיינות הסבירו שכל אמירת "אמן" יוצרת מלאך בשמים ("אמן" בגימטריה "מלאך") ושכל שירכו בברכות ובאמנים יצרו מלאכים רבים יותר שיסייעו להן להשיג את מבוקשן.

למעשה, מספר נשים נאספות יחד, נוטלות לעצמן מכל סוגי המזון, יושבות במעגל, ומברכות לפי סדר הברכות הנדרש לפי ההלכה היהודית. כל אחת מברכת בתורה, והאחרות עונות בקול: "אמן", והמברכת טועמת מסוג המזון המוצע. בסיום הסבב של כל ברכה אומרת האחרונה בקול (והאחרות בשקט) "יהי רצון", תפילה שחברה במיוחד לטקס זה. כל "יהי רצון" קשור 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 שנשים רוצות לבקש.

בתוך תפילת ”יהי רצון” יש מקום להכניס שמות ”ובמיוחד ל...”, ואז אומרת האישה בקול את שם האדם שלו היא מבקשת להקדיש את התפילה. בסוף אמירת ”יהי רצון” עונות הנשים שוב ”אמן”. אחרי רגע של שקט אומרות הנשים, ללא תור, שמות של אנשים שזקוקים לעזרה באותו תחום, ושאר הנשים עונות ”אמן”. בחלק מהקבוצות, אמירת השמות מובילה להצגת הסיפור האישי של האדם המדובר (קרוב משפחה הזקוק לפרנסה, ילד חולה). לעתים קרובות המספרת פורצת בבכי, והקבוצה תומכת בה. לאחר מכן אוכלות הנשים יחד, ומשוחחות על נושאים שונים.

הריטואל השני הנדון במחקר זה הוא טקס ציבורי של הפרשת חלה. הפרשת חלה היא מצווה קדומה שהייתה קשורה למרחב הביתי שבו נאפה הלחם לבני המשפחה. לפי ההלכה היהודית, יש להפריש מהבצק חלק קטן ולשרוף אותו. כיום, בעידן המאפיות הציבוריות, מצווה זו כמעט נעלמה (יש לציין כי נדרשת כמות גדולה יחסית של בצק כדי לקיים את המצווה). בשנים האחרונות, כפי שתארה אלמור (2006), מתקיימים טקסי הפרשת חלה במרחב הציבורי כחלק מאירועי התרמה, החזרה בתשובה, בת-מצווה ועוד. הטקסים כוללים תפילות להצלחה, לריפוי ממחלות ולישועות שונות. במחקר זה מצאתי שילובים שונים של שני הטקסים: סעודת אמנים והפרשת חלה. יש לציין כי להפרשת חלה נלווה פחד קיומי מפני המוות. המשנה מזהירה: ”על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות בנדה, בחלה ובהדלקת הנר” (שבת ב, ו).

בחלק מהקבוצות אחת הנשים מביאה בצק מוכן, ואחרי טקס הפרשת החלה הנשים נהנות מקליעת החלות ומריח הניחוח העולה מאפייתן. בקבוצות אחרות הריטואל נפתח בהכנת הבצק. תוך כדי ההכנה מנהיגת הקבוצה מספרת על נסים שקרו כתוצאה מהפרשת חלה, ומדריכה את הנשים בפרטי המצווה. סעודת האמנים נערכת בזמן שהבצק תופח, ולאחר מכן הנשים קולעות את החלות ונוטלות אותן לאפייה בביתן.

מעבר לדגם בסיסי זה יש ריטואלים בעלי מאפיינים מגוונים. להלן התייחסות למבנה הטקס, למורכבות הקבוצות, לאופי המשתתפות, למיקום הטקס, למספר המשתתפות ולתדירות הטקסים:

1. מבנה הטקס – שילוב ריטואלים מרכזיים ומשניים: לרוב, משלבות הנשים אחד או שניים מהטקסים הקשורים באוכל (לרוב קודם הפרשת החלה ואחר כך סעודת ה”אמנים”). ונוסף לכך משולבים בטקס תתי-ריטואלים אינטלקטואליים, רוחניים וחוייתיים כגון לימוד הלכות, אמירת תהלים, שירה משותפת והדלקת נרות לזכר צדיקים. להלן פירוט קצר של מרכיבי השילובים.

א. אמירת תהלים – טקסים רבים נפתחים באמירת פרקי תהלים. הנשים מביאות "תהלים המחולק", אוגדן מחברות שכולל את כל פרקי התהלים. הנשים יושבות ואומרות תהלים עד שערימת החוברות נגמרת. המאחרות נכנסות בשקט ומצטרפות לתפילה. בחלק מהטקסים משלכות הנשים לימוד הלכות (אלאור, 1992): הלכות שבת, כשרות, לשון הרע, צניעות ועוד. בחלק מהקבוצות הקבוצות לומדות הנשים מספרים קבועים, ומתקדמות כל שבוע הלכות אחדות בכל נושא. אמירת תהלים ולימוד הלכות הם מרכיבים קיימים ולגיטימיים בדתיות של נשים יהודיות (אלאור, 1992; Sosis & Handwerker, 2011). לדברי המנהיגות המרואיינות, הכנסת התהלים וההלכות לריטואלים הקשורים במזון יוצקת ערך נוסף בצד התוכני של הערב, ומעלה את רמת הלגיטימציה של הריטואלים.

ב. שירה משותפת – בחלק מהטקסים שרות הנשים בצוותא שירי קודש, ומנצלות את העובדה שאין גברים בסביבה. לעתים הן שרות בעצמן, ובפעמים אחרות הן מדליקות רדיו דיסק ובו שירים חסידיים שהוכנו מראש. לרוב הדלקת הנרות מלווה בשירים מרגשים.

ג. הדלקת נרות – סרד (Sered, 1990) מתארת הדלקת נרות לזכר צדיקים כריטואל נשי המתבצע בעיקר בקברים קדושים. במהלך רבים מהריטואלים שבהם צפיתי, הן במרחב הציבורי הן בפרטי, הדליקו הנשים נרות לכבוד הצדיקים. לרוב נעשתה הדלקת הנרות ברגע דרמטי, רגע לפני טקס הפרשת החלה.

2. מורכבות הקבוצה – נמצאו שתי אופציות מרכזיות: קבוצות טבעיות, המורכבות מבנות משפחה מורחבת או חברות שעורכות בעצמן את הטקס, וקהל של נשים שאינן מכירות זו את זו, שהגיעו לטקס בעקבות מודעת פרסומת. בקבוצות הטבעיות יש מנהיגות מתוך הקבוצה, לרוב מדובר במייסדת הקבוצה. המנהיגה אחראית להזכיר לכל אחת מה להביא ומנהלת את הטקס, אך אופי הטקס שיתופי ומשפחתי-חברתי. בסוג השני, של הקהל הלא קבוע, מנהלת את הטקס מנהיגה כריזמטית, רבנית שהוזמנה מראש. לרוב מורכב הטקס לא רק משילוב של האלמנטים שהוצגו לעיל, אלא גם מאלמנטים של החזרה בתשובה וסטנד אפ. יש מקרים שקבוצות טבעיות של בנות משפחה וחברות מזמינות רבניות כדי להוביל את הטקס. לעתים הרבניות הן התכנית האמנותית של טקסים אחרים, חלקם טקסי מעבר, כגון בת-מצווה וחנוכה בית.

3. אופי המשתתפות – בטקסים נוטלות חלק נשים ממגוון סוגים: מכל הגילים, מרמות סוציו-אקונומיות שונות, מקבוצות דתיות שונות (חילוניות, מסורתיות, דתיות וחרדיות), ממוצא אתני שונה, מהמרכז ומהפריפריה. לרוב הטקסים הציבוריים מורכבים ממגוון עצום של נשים, והטקסים הפרטיים מורכבים מקבוצה הומוגנית יחסית של בנות משפחה וחברות עם מספר אורחות.

4. מיקום הטקס – הטקסים מתקיימים הן במרחב הפרטי – בתיהן של הנשים, הן במרחב הציבורי – אולמות אירועים ובתי כנסת. לרוב, הקבוצות הטבעיות נפגשות בבתי פרטיים, בסבב בין חברות הקבוצה, והקהלים הגדולים נפגשים במקומות ציבוריים.

5. מספר המשתתפות – מספר המשתתפות בטקס נע מ-10 ל-500. לרוב, הטקסים הפרטיים, הנערכים בבית, קטנים מטקסים מאורגנים וגדולים הנערכים במקומות ציבוריים. עם זאת, נכחתי בטקסים שבהם הזמינה אישה לביתה עשרות חברות וכן רבנית שתוביל את הטקס.

6. תדירות הטקס – יש קבוצות טבעיות שנפגשות בכל שבוע או בכל ראש חודש ביום הראשון של החודש העברי, שהוא חג מסורתי של נשים יהודיות (Sered, 1988b). קבוצות אחרות נפגשות באירועים שמחים (בת-מצווה, שמחת בת, חנוכה בית) או עצובים (גילוי מחלה קשה, יום זיכרון). לקבוצות הקהל אין קביעות.

### המקורות ל”סעודת אַמנים” ולהפרשת חלה

הטקסים המתוארים במחקר זה החלו בישראל בתחילת שנות ה-2000. אלאור תיארה טקסי הפרשת חלה, הלכה שגרתית הקשורה לספירה הביתית, שהפכה לטקס ציבורי (אלאור, 2006). סעודות ”אמנים” טרם זכו להתייחסות אקדמית, אלא רק בספרים הלכתיים ופופולריים (אנש, 2007; שטרן, 2006). הניסיונות לחפש את מקורו של הטקס הובילו כולם למקור אחד: גב’ טובי ברון (צייטלין), מפיקת אירועים מבני ברק. כאשר ראינתי אותה היא אמרה שאכן היא זו שהתחילה במנהג זה, ואף יצרה את החיבור בין הברכות השונות לצרכים השונים. אולם לדבריה תפילות ”יהי רצון” נכתבו על ידי 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 ועניית "אמן". הרעיון מצא חן בעיניה, והיא התחילה לערוך טקסים כאלה כחלק מאירועים שהתבקשה להפיק עבור ילדות ונערות בבתי ספר חרדיים. הן סיפרו על הטקסים, ואמהות רבות נהרו לאירועים לנשים שבהם הופיעה ברון, ואחר כך החלו לקיים את הטקסים בבתיהן. 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 בתעשיית סעודות ה"אמנים" עוד מרצות-רבניות פופולריות (חמש רבניות שעובדות בתפוצה ארצית, ועוד רבניות מקומיות רבות המנהלות טקסים באזור מגוריהן). רוב הרבניות הן מזרחיות, חלקן חוזרות בתשובה. הפופולריות של הטקס חצתה מגזרים וקבוצות אוכלוסייה, והטקסים חצו את גבולות ישראל, ונערכים גם בריכוזים יהודיים באירופה ובארצות הברית. טקסים אלו אין מקור הלכתי ממשי. אולם הנשים משתמשות בכלי מסורת כדי להעלות את רמת הלגיטימציה לריטואל (Eco, 1992). הן חוזרות ומספרות את המדרש על דוד המלך, שכאשר הייתה מגפה בישראל ביקש מכולם לברך מאה ברכות בכל יום ונעצרה המגפה (במדבר רבה, יח, כא). וכן כתוב בגמרא "חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום" (מנחות מג, ב).

הריטואלים הנדונים במאמר אינם ייחודיים לנשים יהודיות, והם דוגמת מקרה לריטואלים הקשורים לאוכל ומיועדים לנשים בלבד. לצורך ההשוואה ניתן להתבונן בריטואל דומה שנערך על ידי נשים אירניות: ה"סופרה" *Sofre* (Shirazi, 2005). בטקס נאספות הנשים לארוחה ריטואלית המוגשת על מפה המונחת על הרצפה (סופרה). הנשים מתפללות לקדושות מוסלמיות שונות, ואוכלות יחד מגוון סוגי מזון. לטקס דגמים שונים, הכוללים סוגי מזון שונים ותפילות מגוונות. הדגם נבחר בהתאם לצורך הספציפי של האישה העורכת אותו (בריאות, זוגיות, וכדומה). הטקס מתקיים גם בקרב נשים אירניות מהגרות (Kassamali, 2004) ואף בקרב יהודיות ממוצא איראני (Soroudi, 2002).

חלקו הראשון של המאמר הוקדש למענה על השאלה הראשונה: כיצד נשים יוצרות ומחדשות לעצמן טקסים דתיים הקשורים באוכל. התשובה כללה תיאור גרוש של הטקסים, מאפייניהם ומקורותיהם. החלק הבא של המאמר יוקדש למענה על השאלה השנייה, המעניינת והחשובה יותר: שאלת ה"מדוע". כפי שכבר נאמר לעיל אני מבקשת להבין מדוע נשים שחייהן עמוסים במשימות שונות, בוחרות ליצור, לחדש וליטול חלק בריטואלים חדשים שאינם חובה. מדוע הן מוכנות להשקיע משאבים רבים של זמן, כוח וכסף בריטואלים אלו.

השאלה מורכבת יותר כאשר מתבוננים במגוון הנשים המשתתפות. מדוע נשים דתיות, המחויבות לקיום מספר רב של חובות ומצוות, מוסיפות על עצמן מטלה נוספת? ומן הצד השני, מדוע נשים חילוניות, המעוניינות ליטול חלק בחיים דתיים כלשהם, אינן מקיימות מצוות קיימות, אלא בוחרות להשתתף בריטואל רשות חדש? לשאלת המדוע, ולשאלות המשנה שהוצגו לעיל, תשובות רבות. כיוון שמדובר במחקר אתנוגרפי פמיניסטי, שאחת ממטרותיו היא השמעת קולן של הנשים, אתחיל בתשובות שעלו מדברי הנשים בראיונות העומק ואדון בהן. בהמשך אתאר את התובנות שלי, המבוססות על התצפיות המשתתפות ועל התאוריות בתחום.

### נשים יוצרות ריטואלים

מדברי הנשים עולה שהן בוחרות ליצור, לחדש ולהשתתף בריטואלים אלו כדי לקבל אנרגיות רוחניות, רגשיות-חברתיות ואסתטיות-דרמטיות. האנרגיות הרוחניות כוללות חיבור ספיריטואלי לא-ל ולעם ישראל, והיבט רוחני-מעשי של שינוי המצב הקיים. הן מאמינות שתפילתן תציל מצרות אותן ואת האנשים שעליהם הן מתפללות. האנרגיות הרגשיות-חברתיות כוללות אלמנטים של תרפיה קבוצתית כגון תמיכה, הכלה, ליווי ושיתוף. האנרגיות האסתטיות-חושניות כוללות חוויה חזקה של הנאה וכיף, אכילה משותפת והיבטים דרמטיים.

**אנרגיות רוחניות: חיבור לא-ל ולעם ישראל – המרואינות, המגיעות כאמור** מרקעים שונים, מתארות חוויה רוחנית חזקה של חיבור לא-ל. לאה, דתית-לאומית, מארגנת סעודות אמנים קבועות בשכונתה: ”בסעודת אמנים זה אני ואלוקים. יש קווי ישר שמחבר בינינו, בלי שום תיווך באמצע. זה אני, החברות שלי, והחיבור לאלוקים“. נטלי, דתית-לאומית, מארגנת טקסי הפרשת חלה: ”זה מחבר אותי באמונה שלי...“. הודיה, משתתפת חרדית, אמרה לי: ”זה מחזק אותי... כמו אחרי תפילה טובה, מעשה טוב או התגברות“. הילה, דתית-לאומית, המארגנת טקסים בשכונתה: ”נכון שאמירת אמן זה דבר גדול... אבל לא רק בזכות הסעודה והאמן יושעו. זה חייב להיות מלווה במשהו שקשור באמת להתחברות לה...“. לחיבור לא-ל יש גם היבט של חיבור רוחני לעם היהודי, כדברי הילה: ”אנחנו כולנו נשמה אחת גדולה, ענקית-ענקית...“ וגיטי, אישה חרדית, סיפרה: ”בפעם הראשונה שחזרתי מסעודת אמנים הרגשתי מי כעמך ישראל... אני שמחה להשתייך לעם הזה. כולם אוכלים, אבל אנחנו מקדשים את האוכל. אנחנו מזכים אחד את השני...“.

אנרגיות רוחניות: התפילה כאמצעי לשינוי המצב הקיים – הנשים המשתתפות בריטואלים מאמינות שביכולתן לשנות את המצב הקיים, ולהציל אותן ואת האנשים שעליהן הן מתפללות מצרות. תחושתן מתאימה לתצפיותיו של מלינובסקי, שטען שאנשים משתתפים בריטואלים דתיים כאשר הם נפגשים במצבים שבהם הם חשים חסרי שליטה (מצוטט אצל Sered, 1993, עמ' 108). וכך הסבירה מלי, משתתפת דתית-לאומית: "נשאבתי לזה בגלל ייאוש אישי. את מחפשת המון דברים לעשות. את מנסה להזיז את השמים, לעשות משהו, להניע את הגלגלים". והדסה, מארגנת ריטואלים ציבוריים, אמרה: "אנשים מחפשים היום איך להיוושע".

הן משלבות כמה מעגלים של מושאי תפילה: הן עצמן, משפחתן וחברותיהן, שאר משתתפות הקבוצה והמעגלים הפרטיים שלהן, ומעגל נוסף של אנשים שהן כלל אינן מכירות. מלכה, משתתפת חרדית, מתארת: "יש לזה כוח עצום, לאמן המשותף הזה. נשים מתקבצות במיוחד כדי להביא ישועות לאנשים אחרים...". הנשים מתארות תחושה של עשייה. עדנה, משתתפת דתית-לאומית, סיפרה לי: "אני כל כך רוצה שחברה שלי תתארס, אז אני אלך לסעודת אמנים כי כך אני עושה משהו בשביל זה. אם אני לא יכולה למצוא לה בחור, אז לפחות אני אעשה בכוון הזה. וחברה אחרת שיהיו לה ילדים. את מרגישה שאת עושה משהו בשביל משהו. ואני גם מרגישה שזה עובד. אם לא עכשיו, אם לא בחודש הזה אז בחודש הבא. אם אני אמשיך זה יבוא מתישהו". ומלכה, המשתתפת החרדית, משתיקה את המצפון: "את יכולה להועיל. אמרת שמות של אנשים. אני לא יכולה לעזור לאנשים ללדת או למצוא זיווג, אז אני מתפללת עליהם. זה משתיק קצת את המצפון...". כאמור, המעגל הרחב יותר הוא של אנשים שהן כלל אינן מכירות, ומוסיפה מלכה: "אנחנו מתפללות על אנשים שאיננו מכירות... זה מצווה. זה בין אדם לחברו".

הנשים מתפללות גם על עצמן, כמו שאמרה טלי החילונית, שהשתתפה במספר ריטואלים: "אמרו שזה עוזר... זה לא יכול להזיק... עוד חוויה דתית. אני רוצה להתחתן, ואמרו שמי שעושה את זה, מה שהיא מבקשת קורה! אצל אף אחד לא הכול בסדר, לכל אחד יש את החבילה שלו. כל אחד בא מהמקום שלו, מהקשיים שלו. אני חושבת שכל דבר חילופי שיתנו לך, שיגידו לך לעשות, אתה תעשה!"

כששאלתי אותן כיצד זה "עובד" (Bilu, Witztum, & Van der Hart, 1990) הן ענו מספר תשובות: התשובה הראשונה היא שלא ברור איך זה עובד, אבל זה עובד. כמו שהסבירה יפה, משתתפת דתית-לאומית: "אני לא יודעת ולא

מתיימרת לדעת חישובים של שמים. אבל אנחנו מרגישות שהתפללנו על מישהי והיא התארסה. התפללנו על מישהו וקרה לו משהו טוב". התשובה השנייה נמצאת בדבריה של מלכה, משתתפת חרדית, שהדגישה את כוח התפילה הקבוצתית: "כשהרבה ביחד מבקשות אותו הדבר, יש לזה יותר משמעות, יותר כובד, יותר משיכה. כולן ביחד עונות: אמן! אמן! אמן! יש בזה מסה. ככל שיותר אנשים מבקשים את אותו הדבר בכוונה, אז זה יכול להתגשם". והילה, דתית-לאומית המארגנת ריטואלים חודשיים, הסבירה: "ידעתי על המצוקה שהיתה פה... אמרתי בואו נעשה משהו. נראה לה' שאנחנו אוהבים זה לזה, וזה בטח יעשה רעש גדול בשמים. התחלנו סעודות אמנים, ופתאום אנחנו רואים ישועות! מה זה עושה בשמים? ה' לא עונה לנו בגלל התפילה, אלא בגלל שאנחנו מתפללים. אנחנו השתנינו. אנחנו לא אותם אנשים. התפללנו ואז השתנתה המהות שלנו, וכך נענו התפילות ואנחנו רואות ישועות!"

התשובה השלישית היא שהתפילה יוצרת מלאכים: נשים רבות המשתתפות בסעודות אמנים מאמינות שכל אמירת "אמן" יוצרת מלאך בשמים, כפי שאמרה חנה, משתתפת חרדית: "יש עניין מאוד מאוד גדול בעניית אמן... כל עניית אמן זה בריאת מלאך". ודנה, משתתפת מסורתית, מתארת: "כולם עונים אמן חזק! אמן חזק בונה מלאך חזק ושלם. כי אם אומרים אמן חלש, המלאך לא כל כך שלם, חסרה לו יד או רגל. ואחרי מאה ועשרים שנה, כל המלאכים שיצרנו צריכים להיות שלמים. כשכל הקבוצה עונה אמן, המלאכים בשמים עושים רעש גדול".

**אנרגיות רגשיות – הנשים מקבלות בריטואלים אלו מנות גדושות של אנרגיות רגשיות.** קודם כול הן מקבלות מקום, מרחב לגיטימי להתפרק, לבכות ולהתפלל. אך אין שיעור לרמות הכוח ותחושת ההעצמה מהחיבור, השותפות והשיתוף, היכולת לבכות ולהתפלל יחד, שמאפיין את הריטואלים הנשיים הללו. נטלי, דתית-לאומית המארגנת ריטואלים פרטיים, תיארה את המרחב המשחרר: "כשיש לי שבוע קשה... אני מחכה שנעשה הפרשת חלה. זה מאוד משחרר אותי... אם משהו באמת עובר עלי, אני עושה הפרשת חלה. אני מתפללת, יש איזה קטע של עשייה מצד אחד, עשייה של "דואינג" והצד השני שמחבר אותך ל"ביינג". אנשים צריכים לעשות משהו. חיבור של עשייה ותפילה. בלנגוע בבצק יש אלמנט כיפי ומשחרר. הנשים מתחילות לשחק כמו הילדים שמשחקים בפלסטלינה. יש אנרגיות של המפגש, של התפילה ביחד. אני ראיתי נשים שמגיעות לשם זוחלות, גמורות מעייפות. כולן רק רוצות להיכנס למיטה. אבל זה נותן דלק לכל השבוע".

מלכה, משתתפת חרדית, סיפרה על כוח השותפות והתמיכה: "אם מישהי מבקשת לברך על הפרשת חלה זה במקרה שמהו כואב לה... את רואה את כולן נחל נובע של דמעות. יש נשים שהן מאוד משתפות אחרי שהן מברכות, הן מבקשות את הבקשה שלהן וכל מה שקורה להן הן מספרות, מתחננות, מבקשות ממש מה' ואנחנו שומעות...". אלישבע, חרדית-לאומית, מספרת על מכרה שלה: "היא עברה חיים קשים, התעללויות, היא קיבלה מכות, המון. והיא הלכה לקורס שנותן כלים לנשים כאלו. היא החליטה שכהודיה לה' על התהליך הנפלא שהיא עברה היא רוצה לעשות סעודת אמנים בבית שלה. שתהיה לה אנרגיה טובה, שנגיע למאה ברכות. זה היה ממש מרגש... משהו מאוד מקבל, מכיל. נשים העזו לשותף ולדבר. מאוד עדין וטעון, ומאוד חברי ומחבק ואוהב. משהו כל כך נשי, יפה, מחמם... שילוב של הודיה, בקשה ותפילה... זה זמן של עת רצון... של תפילות... של בקשות, של חברות, של אכפתיות אחת כלפי השנייה. זה זמן של הקשבה, הכוח של הקבוצה. של התפילה המשותפת שכולן עונות אמן יחד. זה עת רצון. השמים יפתחו ויתחילו להתקדם, להסתדר, לזרום לטובה".

הנשים הדגישו שהממד הרגשי החזק בריטואלים אלו נובע ישירות מהיותם ריטואלים של נשים. לדבריהן, הנשיות מחוברת לרגש, בעוד הגבריות מחוברת לשכל. המאפיין הרגשי הוא מהותי גם בהקשר של תפילות נשים לעומת תפילות גברים, כפי שהרצתה הרבנית תמימה, מארגנת ריטואלים ציבוריים: "אין דבר יותר רצוי מתפילה של אישה... כשאני אומרת לבעלי תתפלל [על מישהו] הוא אומר לי: מה אני אתפלל? תתפללי את! אתן הנשים, התפילות שלכן יותר חזקות ויותר עצומות משל הגברים". אושרה, מארגנת פרטית, מסבירה את כוחה של התפילה הנשית באמהות: "אישה היא אימא. דמעות של אימא פותחות שערי רקיע, כי כל השערים סגורים חוץ משער הדמעות". גם לאה, מארגנת פרטית, רואה בתפילה כוח רגשי: "תפילה אצל נשים זה הרבה יותר חזק, ר' פנחס אומר שהכוח של נשים זה כוח התפילה... כי יש להן את הרגש, את הכוח לבקש. הכוח של גברים זה לימוד התורה". ואלישבע, מארגנת פרטית חרדית-לאומית, מסכמת: "לנשים יש עצמות רגשיות... כשהעצמות הרגשיות הן גדולות הכוח של התפילה הוא הרבה יותר משמעותי. סעודת אמנים היא כל כך נשית, כל כך עבודה ה' באמת, בפשטות, מהלב, מהנשמה שלנו, מהרגשות שלנו. התפילה כל כך עמוקה, כל כך פנימית, כך כל נפלאה, כל כך נשית... יש משהו בכוחות המשותפים של נשים, שיש להן רגשות חזקים ובינה יתרה. כל דבר שקורה נשים לוקחות בעצמות רגשיות, ואז הכוח של התפילה הוא הרבה יותר משמעותי. יש לתפילה כוח משותף. נותן לך יכולת להוריד משהו מעצמך. הציבור נתן ברכה,

ובעזרת ה' הכול יסתדר לטובה. מי שהיתה אתי בסעודת אמנים זה כבר לא אותה חברות. חווינו ביחד כאב וכמיהה. משהו משותף בלב, בנשמה".

אנרגיות רוחניות ורגשיות אלו מלוות את החוויה הקבוצתית שחוות הנשים, המעניקה להן אמונה בעשייה ובצדקת הדרך. לפי דורקהיים (Durkheim, 1956), ריטואל קבוצתי מאפשר תחושה של כוח, שבו האדם הוא פרט המציית לכללים. מעבר לכך, לאדם הפרטי רווחים משמעותיים מהשתתפות בריטואל. אדם משתמש בטקס כ"אג'נסי" כדי לקדם את מטרותיו האישיות, החברתיות והדתיות (Bell, 1992; Bourdieu, 1977), וכן כדי לשפר את מצבו הנפשי והרגשי. ואכן, ריטואלים משנים את שגרת היום-יום, מאפשרים תחושה של שליטה בסביבה, הגנה ממזל רע, והבטחת טוב לעצמנו ולאחרים. אנשים יכולים לבטא באמצעותם אמונות, מיתוסים, תקוות ופחדים. במישור הדתי, ריטואלים מוצלחים מחזקים את האמונה שהדת היא אמתית וחזקה (Sered, 1994). את כוחו הרב של הריטואל אפשר גם להבין באמצעות התובנות של אוסטיין (Austin, 1962) על כוחן של המילים. המשתתפות בריטואל, כפי שצוטטו לעיל, מאמינות שהאמירה הופכת לעשייה, שמילים מכוננות מציאות. שתפילותיהן יצילון מצרות ומצוקות. קולינס (Collins, 2004) טוען שאנשים מונחים על ידי חיפוש אנרגיה רגשית. החיפוש מוביל אותם לריטואלים אינטראקציוניים, שבהם הם יכולים להיות מעורבים בפרקטיקות סימבוליות המייצרות אנרגיה רגשית, ומחזקות את האג'נסי ואת הזהות הקולקטיבית. הריטואלים שנבחנו במחקר רוויים באנרגיה רגשית. בקבוצות הקטנות והאינטימיות משתפות הנשים בסיפורים האישיים שמאחורי השמות שעליהן התפללו. הן מתארות קשיים אישיים ומשפחתיים, וכמעט כל מפגש כולל דמעות ותמיכה נפשית מהמשתתפות. הריטואל ממלא בכך פונקציות תרפויטיות שכוללות, בין השאר, שיחה, הכלה, תמיכה והכוונה. בקבוצות המונחות, כחלק מההצגה, הרבניות יוצרות אווירה של אנרגיה רגשית רבה. הן מכבות את האורות, מדליקות נרות, משמיעות מוזיקה דתית-רגשית הכוללת תחינות לעזרת האל, ומזמינות את הנשים להתפלל על כל מה שהן מרגישות ורוצות. מהר מאוד מתחילה מישהי לבכות, ואחריה האחרות. בכל סוגי הקבוצות הריטואלים מאפשרים מרחב ייחודי של זמן ומקום המחבר את הנשים לצרכים האישיים והמשפחתיים שלהן. החיבור הזה טעון באנרגיות רגשיות, אישיות וקבוצתיות, חזקות במיוחד.

"כל העולם במה": אנרגיות אסתטיות-תחושתיות – נוסף על האנרגיות הרוחניות והרגשיות שתוארו לעיל, בטקסים אלו הנשים חוות אנרגיות אסתטיות רב-חושיות חזקות. הן חוות הנאה ו"כיף" באכילה המשותפת ובממדים

הדרמטיים של הערב. הטקסים מעוררים את כל החושים: הריח החזק של החלות הנאפות ושל המזון המוגש, המראה הססגוני של המזון והלבוש, מגוון הטעמים, תחושות הבצק, האוכל, המגע החברתי והקולות החזקים של הנשים המתפללות, המברכות והעונות יחד "אמן".

חלק מרכזי בהנאה הוא החוויה הדרמטית בריטואלים, כפי שמתארת שני, משתפת דתית-לאומית, שסיפרה על סעודת אמנים לרפואת חברה חולה: "זה היה ממש דרמטי. הם קבעו עם החברה החולה, שתבוא בסוף הערב. היא אמרה את היהי רצון האחרון. האמן האחרון היה שלה. היה בזה אפקט דרמטי. מאוד מרגש... אין אחת שלא הזילה דמעה." חוה החרדית תיארה את סעודת האמנים שהשתתפה בה, כשלמדה בסמינר: "הייתי בסמינר במחנה, הביאו לנו את טובי ברון, אז ישבנו כל הסמינר באיזה מפעל פיס, אולם ענק-ענק כזה, מדורג כזה, וחילקו לכל בת שקית עם כל הדברים וזה היה מדהים, אני זוכרת שבכינו... היו המון המון בנות, חמש מאות, לא יודעת. כל אחת ברכה... כאילו זה זו, האמן כאילו זו... כמו גל כזה. אחת-אחת, וכל פעם היא אמרה עכשיו לבקש על זה... היה כמו חשמל כזה. זה היה מדהים, מדהים. כולן בכו. זה היה משהו לא רגיל".

גופמן (Goffman, 1990) מאמין שכל סיטואציה חברתית היא במה, ואנו מתפקדים במעין פרדיגמה תיאטרלית. לדעתו אנשים יוצרים מאחורי הקלעים, לובשים מסכות, משחקים תפקידים, מתעמתים ויוצרים רוטינות. הוא הסביר שאנו מנצלים כל פרט: לבוש, מאכל או חפץ שימושי אחר בתור אביזר תיאטרלי, שטוען בדרמטיות את הצגת התפקידים והסצנות שאותם אנו משחקים. אם כל סיטואציה חברתית היא דרמה, על אחת כמה וכמה אפשר לכנות ריטואל כדרמה. טרנר רואה בריטואל תופעה תרבותית, המוגדרת כ- "Transformative performance revealing major classifications, categories, and contradictions of cultural processes" (Turner, 1986, p. 75). בשפתו הציווירית הוא מתאר את התהליך הריטואלי כאולם של מראות קדם, המשתקפות זו בזו ובונות את הריטואל הדרמטי. השילובים השונים בין הקבוצות והמראות מעלים משמעויות שונות, והאיחוד של המוביל עם השחקנים והקהל מוביל למשמעות המלאה. אחד ההיבטים התיאטראליים המשמעותיים בריטואל הוא שהמשתתפים לא רק עושים דברים, אלא גם "מראים לאחרים מה הם עושים" (Schechner, 1977 מצוטט אצל Turner, 1986, p. 76). לפעולות אלו יש אפקטים של ייצור קהל.

הריטואלים הנשיים המודגמים במחקר זה הם דרמה אדירה. מעבר לחגיגת הצבעים, הטעמים, הריחות והקולות, וכל המאפיינים והפונקציות שהוצגו לעיל,

ה"פרפורמנס" של הפרקטיקות תופס מקום משמעותי. הנשים מראות זו לזו מה הן עושות כל העת. "עכשיו אני מברכת, תענו אמן... עכשיו אני מזכירה שם, תענו אמן... עכשיו אני בוכה, תגיבו אלי... עכשיו מכבים את האור, מדליקים נרות ומשמיעים מוזיקה עצובה, תבכו...". בטקסי הפרשת חלה הרבניות מסבירות כל מרכיב שנכנס לתוך הבצק, ומוסיפות פרשנויות ערכיות: "כמו שהשמן צף מעל המים בכוס הזו כך התכונות הטובות שלכן צריכות להיות מעל התכונות הרעות...". היבט נוסף של הדרמה הוא סיפורי הנסים שהנשים מספרות. הרבניות הכריזמטיות מספרות בכישרון רב, ומרתקות את קהל השומעות. אך גם הנשים העורכות ריטואלים לעצמן מספרות זו לזו נסים שקרו בעקבות סעודת "אמנים", בעיקר כאלו שהשתתפו בהן בעצמן. ריבוי הסיפורים והרטוריקה הייחודית שלהם ראוי למאמר נפרד.

### הגדרת זהות אישית וקבוצתית

אבקש להתבונן במאפיינים ובפונקציות של ריטואלים אלו מפרספקטיבה רחבה. אני מציעה לראות בהשתתפותן של הנשים בריטואלים אלמנטים שהם מעבר לסיבות דתיות או לצורך באנרגיות כמו אלו שהוצגו לעיל: רוחניות, רגשיות, אסתטיות ודרמטיות. טענתי היא כי ההשתתפות בריטואלים ממלאת פונקציות חברתיות של הגדרת זהות אישית וקבוצתית והפגנת הון תרבותי, כלכלי ודתי. הנשים מתארות את הריטואלים כמעניקים לגיטימיות לחוויה חברתית, הכוללת גם פינוק נשי, כפי שהסבירה אלישבע, חרדית-לאומית: "אנחנו עושות דברים מושקעים ויפים. אני באה להתפנק, במקום נשי, חווייתי, רק עם נשים. ויפה, דתייה לאומית, מסבירה את מהות השילוב: "זה לא רק משהו קדוש... זה משהו חברתי. חברתי עם תוכן. לא רק נפגשות נשים ומרכלות ומפטטות ואוכלות. זה מפגש עם משמעות...". טלי החילונית רואה בסעודת אמנים אירוע חווייתי: "זו ממש חוויה, זה כף. זה בעצם גימיק, כמו מסיבת רווקות...". וציפי, דתית-לאומית, מחדדת: "יותר מסעודת האמנים עצמה, הברכות והאוכל זה החברתיות של הנושא. הדיבורים, המפגש עם אנשים חדשים. זה פרספקטיבה לעצמך. כאילו, מה אני ביחס לאחרים...".

אפשר לראות כי הנשים המשתתפות בריטואלים לא רק בודקות את עצמן ביחס לאחרות, אלא גם מגדירות את זהותן הקבוצתית באמצעות יצירת ניגוד בין קבוצת המשתתפות לבין קבוצות אחרות. על פי מיד (Mead, 1934) הופעת העצמי כרוכה בהתנסות במפגש עם האחר, וההגדרה העצמית של יחידים נעשית באמצעות השתתפות פעילה בקבוצה חברתית. פונקציה זו מתקיימת בעיקר

בקבוצות טבעיות המורכבות מנשים הדומות זו לזו מבחינה דתית וחברתית (לעתים הן מזמינות גם נשים מקבוצות אחרות, כגון חברות מהעבודה, אך יש גם קבוצות הומוגניות). ההגדרה העצמית ויצירת הניגוד מתבצעים בכמה דרכים, כגון לימוד הלכות וסיפורים, שמוסר ההשכל שלהם הוא ההבחנה הנוצרת בין הקבוצות.

למשל, במהלך סעודת אמנים של משפחה חרדית במאה שערים, לימדה המנהיגה הטבעית הלכות צניעות. בסוף הלימוד היא ציינה: "אנחנו חרדיות, אנחנו מקפידות מאוד על הדברים האלו. לא כמו נשים אחרות שלבושות לא צנוע". מנגד, בקבוצת הדתיות-לאומיות בהר-נוף סיפרה מישהי שלקחה את בתה לשכונה חרדית לקניות. הבת נדהמה ממה שראתה, ושאלה בחשש אם כשתגדל תהיה גם היא חרדית. האם הסבירה לה שהיא תוכל לבחור, אבל "אנחנו דתיים-לאומיים, וזה יותר טוב". הסיפור הוביל לרצף של סיפורים אישיים ומשפחתיים שהמסר המרכזי בהם היה "אנחנו לא הם". ה"אנחנו" מתחזק לא רק באמצעות הלימוד המשותף, אלא גם באמצעות האכילה המשותפת של המזון שהוכן על ידי משתתפות שונות. לפי דאגלס (Douglas, 1966), באכילה משותפת של מזון שהכינו אחרים, יש משמעות של השתתפות באופיים של האחרים.

היבט מרכזי בהגדרת הזהות העצמית והקבוצתית הוא בחירה בהפגנה מוחצנת של הון תרבותי, כלכלי ודתי. הריטואלים הנדונים במחקר זה הם אתר מצוין להפגנה זו. בורדייה (Bourdieu, 1986) טבע את המונח "הון תרבותי" שהוא התוצר המרכזי של תהליך הסוציאליזציה של אדם ויכולת השליטה שלו על משאבים משמעותיים בחברה שבה הוא חי. "Embodied cultural capital" הוא ההון התרבותי המעיד על חינוכו של האדם, ומביע את יכולותיו, ידיעותיו, ערכיו וטעמו התרבותי.

הנשים המשתתפות בריטואלים מבטאות את ההון התרבותי שלהן באמצעות נושאי השיחה, הלבוש והמזון המוגש. עיקר השיחות הפתוחות מתקיימות לפני ואחרי הריטואל, בזמן הפגישה ובזמן הפרדה. הנשים משוחחות ביניהן על נושאים מגוונים שמעסיקים אותן, ואלו מעידים על ההון התרבותי שלהן. הסטודנטיות מתלוננות על עומס הלימודים, עורכות הדין משוחחות על סוגיה משפטית, אמהות מספרות על הילדים, וכדומה.

ממד מרכזי בהפגנת הון תרבותי ובהצהרת זהות קבוצתית הוא הלבוש הנבחר לאירוע. אפשר לראות שקיים קשר שלילי בין רמת הדתיות לבין סגנון הלבוש. הנשים החרדיות לבושות בבגדים שלבשו באותו היום, הדתיות דואגות לבחון את הופעתן, והחילונית מופיעות רחוצות ולבושות בבגדים מכובדים

הראויים לאירוע חברתי מכובד. מעבר למשתנה הכלכלי אפשר לראות בכך אמירה חברתית: החרדיות והדתיות מצהירות על פשטותן, בחברה שבה הדת היא ערך עליון יותר מאשר ההצלחה הכלכלית, בעוד החברה החילונית, בעלת הערכים המודרניים, משתמשת גם באירוע דתי כדי להצהיר על יכולות כלכליות.

הצהרת ההון התרבותי באה לידי ביטוי גם במזון המוגש באירוע. גם כאן קיים קשר שלילי בין רמת הדתיות לבין רמת המזון. הנשים החרדיות אוכלות חטיפים זולים, הדתיות אוכלות אוכל בריא ומבושל, המסורתיות והחילוניות אוכלות מזון גורמה. גם כאן, מעבר למשתנה הכלכלי, יש אמירה חברתית והצהרה על ערכי הקבוצה. הנשים הדתיות יותר מצהירות בכך שהן משקיעות במזונן הרוחני יותר מאשר במזון הגשמי. הנשים הדתיות פחות משתמשות באירוע כדי להוכיח ברבים את יכולותיהן הקולינריות.

אך למזון המוגש ולארוחה המשותפת יש עוד ממדים. לפי דאגלס (Douglas, 1982), ארגון האוכל משקף את היחסים החברתיים של אנשים שאוכלים יחד. נראה שהאוכל המוגש בריטואלים אלו מעיד על ההון הכלכלי הן של בעלת הבית הן של חברות הקבוצה. בחלק מהקבוצות בעלת הבית מכינה את רוב האוכל, והנשים מביאות משהו סמלי. בקבוצות אחרות כל אחת מביאה דבר מאכל מביתה. אף שכולן אוכלות יחד, הטקס נראה כחלק מאירוע של החלפת מתנות.

מוס (Mauss, 1990) טען שהחלפת מתנות איננה באמת בחירה חופשית אלא פעולה חברתית תלויה אינטרסים, שיש בה אלמנטים של כפייה. המתנות מאפשרות יצירה של היררכיה קבוצתית, והפגנה של עליונות חברתית. הנשים המשתתפות בריטואלים מפגינות עליונות היררכית באמצעות רמת האוכל שהן מביאות, הן בהיבט הכלכלי – מחיר המזון, והן בהיבט החברתי – הצגתן העצמית באמצעות רמת ההשקעה במזון. מספר נשים קנו פרות אקזוטיים יקרים או עוגות יקרות, והתנצלו על שלא הספיקו להכין בעצמן (ולכן פיצו באמצעות המחיר היקר של המזון הקנוי). נשים אחרות שמחו להפגין את רמת ההשקעה באמצעות ההפניה לספר המתכונים היוקרתי או על ידי אמירה כגון: ”זו עוגה ממש קלה להכנה, לקח לי רק שעתים”. אחרות ניסו להציב סדר יום ”טרנדי”, כגון מזון בריא: ”הבאתי סלט קינואה”, או שמירה על איכות הסביבה: ”אני לא אופה בתבניות חד-פעמיות”. סאקס (Sacks, 1989) רואה בחילופי מזון חברתיים תהליך שיוצר עודפות של משמעות היוצרת משא ומתן על מערכות היחסים החברתיות. נראה שהנשים משתמשות בריטואלים אלו כדי לדון במעמדן החברתי ולהפגין את הישגיהן.

הריטואלים משמשים גם מרחב להפגנת הוון דתי בהיבט של ההשקעה הנתונה באמונה הדתית (Stark, 2011). הנשים מנסות להפגין את אדיקותן במגוון אופנים. הדתיות והחרדיות מקפידות לאכול מכל סוגי המזון לפי הסדר, ודנות במהלך הריטואלים בשאלות על רמות הכשרות של המאכלים, ובשאלות הלכתיות מגוונות הקשורות לטקס. הנשים המסורתיות והחילוניות מנסות להפגין ידע דתי באמצעות סיפורים על מנהגי הסבתות שלהן. הן שואלות את הרבנית שאלות רבות, ומקצתן מכסות את השיער בזמן הריטואל. יחד עם זאת, באירועים שנערכו בבתיהן של נשים חילוניות הוגש גם מזון לא כשר. עובדה זו לא מנעה מהנשים לשאול שאלות הלכתיות ולדון בהן בכובד ראש.

לעתים הטקסים משרתים גם פונקציות דתיות-כלכליות היוצרות קשר ישיר בין הריטואל לבין כסף. חלק מהרבניות מקבלות שכר על קיום הטקס. לעתים הן מופיעות בשם ארגון צדקה המשלם את משכורתן, והן אוספות תרומות מהמשתתפות (לפעמים המבקשת להיות אחרונה תורמת סכום גבוה לצדקה). רבניות אחרות מוכרות תוך כדי הטקס כלים איכותיים לאפיית חלות, ויש נשים המוכרות כיסויי ראש.

### דתיות אקסטרה-הלכתית

בחלק זה של המאמר אני מבקשת לדון בתופעה ולהתבונן בה ממבט מרוחק וכולל יותר. אני מציעה לראות ביצירה ובחידוש של ריטואלים הקשורים באוכל צורך של נשים ליצור לעצמן דתיות נשית אקסטרה-הלכתית. כאמור, יצירה זו היא תוצאה מהתסכול שחשות נשים בחברות דתיות ביחס להדרתן ולשוליותן. דתיות אקסטרה-הלכתית זו כוללת את המרכיבים הייחודיים הבאים: (1) ריטואלים המורכבים מבחירות אינדוידואליות וקבוצתיות ושילובים אינטואיטיביים של ריטואלים ותתי-ריטואלים; (2) ריטואלים משותפים ומשתפים; (3) ריטואלים דומסטיים; (4) ריטואלים המתמקדים בתפילות על הפונקציות של הגוף הנשי.

1. ריטואלים המורכבים מבחירות אינדוידואליות וקבוצתיות ושילובים אינטואיטיביים של ריטואלים ותתי-ריטואלים  
כפי שנכתב לעיל, הריטואלים מורכבים ומבוצעים לפי בחירת המשתתפות. לעתים הפרשת חלה היא הטקס המרכזי, שבתוכו גם סעודת אמנים. לעתים סעודת אמנים היא הטקס המרכזי, והפרשת חלה היא הטקס המשני. ובריטואלים משולבים אלמנטים נוספים של תהלים, לימוד והדלקת נרות.

בשונה מדת ממוסדת, המורכבת מציוויים ומכללים נוקשים (שלוכם גם הנשים מצייתות) הדתיות האקסטר-הלכתית הנשית, למרות – ואולי בגלל – שוליותה, מאפשרת יצירה חדשה, מקורית, אינטואיטיבית ומשלבת. הנשים בוחרות לעצמן ריטואלים ושילובי ריטואלים לא בגלל המסורת, כי לעתים הן אלו שהמציאו אותה. לא בגלל שהן חייבות, כי אין ציווי ואין סנקציות. לא משום שכך נהגו בעדה ובמשפחה, כי הן משלבות בין מנהגים וריטואלים שונים. סרד (Sered, 1993) ציטטה את הנשים האומרות שהן בוחרות ריטואלים לפי מה שמתאים לצרכים שלהן. יש כאן שימוש מרתק וייחודי בכוח הפרדוקסלי של השוליים. הגברים אינם יכולים לבחור את התפילות והציוויים ש”מתאימים” להם. הנשים יכולות ליצור לעצמן ריטואלים, להרכיב ולשנות אותם לפי רגשותיהן וצורכיהן, ויש בכך גם מרכיב חתרני. המסורת מאופיינת בניסיון העיקש לשמור על הקיים ולהתבונן בישן כאידאל. החידושים וההמצאות הן תוצר של החברה המודרנית (Hobsbawm, 1992).

באופן פרדוקסלי, היצירה של הטקסים החדשים והמחודשים היא תוצאה של החברה המודרנית והמתקדמת שבה חיות הנשים. בעבר הן השתתפו בטקסים מסורתיים שלמדו מאמותיהן (לביא, 2012; Sered, 1992, 1993). כיום, הנשים לומדות ומשכילות בדומה לגברים, הקשר המסורתי ניתק, אך הצורך בטקסים נשאר עמוק ומשמעותי. הגברים מספקים את הצורך שלהם בחיבור דמיוני לעבר באמצעות המצאה של הקפדות וחומרות (Friedman, 1993). הנשים מספקות צורך זה באמצעות המצאה וחידוש של טקסים. החתרנות באה לידי ביטוי בכך שהגברים נשארים בתוך הסדר הישן, הם מקפידים ומחמירים במצוות קיימות, בעוד הנשים יוצרות סדר חדש, וממציאות טקסים ומנהגים שלא היו בעבר כלל או בגרסאות מחודשות.

מרים החרדית מסבירה כך: ”אני מרגישה שהגברים לקחו מונופול על הכל 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 היותר של דברים ברורים, 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 אמהות ורעיות ולגדל את הילדים”.

## 2. ריטואלים משותפים ומשתפים

ריטואלים של נשים הם מעגליים, משותפים ומשתפים, גם במבנה וגם במהות, וכפי שנאמר לעיל, כוללים נשים מקבוצות שונות. גם הקבוצות הקבוצות המורכבות מחברות או בנות משפחה שקיימת ביניהן זהות סוציו-אקונומית, מזמינות לריטואלים מכרות נוספות, ובכך מעשירות את המעגל הנשי. בדנרובסקי (Bednarowski, 1999) מציינת שטקסי נשים הם לרוב יותר אופקיים מאשר ורטיקליים. בהיבט המבני, לרוב הנשים יושבות במעגל, ומקיימות קשר עין זו עם זו. הישיבה במעגל מאפשרת גם לשים לב כאשר מישהי מגלה קושי, והמרחב הפתוח באמצע מאפשר מעבר חופשי לצורך מגע תומך מבחינת המהות הריטואלית. התפקיד החשוב ביותר בטקס הוא להיות "אחרונה" בכרכות, כיוון שהאחרונה אומרת בקול "יהי רצון" ומזכירה את השם של הנזקק לתפילה. לרוב, המנהיגה אינה קובעת מי תהיה האחרונה, ואין צורך בהודעה מוקדמת או במאבק. המבקשת פשוט צריכה לומר "אני רוצה להיות אחרונה בכרכה זו".

הנשים חוות את השיתוף, במיוחד בהיבט של שיתוף הנשים השונות כחלק מהותי מהריטואלים הנשיים. כפי שתארה מרים החרדית: "החברה החרדית לא מקבלת את השונה. 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 נראים שולטים בנושא הבית. כל הזמן הגבר, הגבר, הגבר, הגבר. אז סעודת אמנים זה משהו שהוא שלנו. כאילו, עד כאן, לפה אל תכנסו לנו!!!"

אולם קיימים גם טקסים שרמת השיתוף והמעגליות בהם נמוכה. באופן פרדוקסלי, דווקא החילוניות והמסורתיות משתתפות בעיקר בטקסים ציבוריים. הרבנית הכריזמטית וריבוי המשתתפות משנים את המבנה והמהות. בהיבט המבני, הנשים יושבות בשורות והרבנית עומדת לפניהן. מבחינת המהות הריטואלית, הרבנית בוחרת את ה"אחרונה", או, במקרה של ריבוי נשים, היא מחלקת את הקהל לשתי קבוצות, וכל קבוצה עונה "אמן" לקבוצה השנייה. ריבוי הנשים אינו מאפשר קשר עין, מתן מקום שוויוני לברכה בקול ותמיכה רגשית ונפשית.

## 3. ריטואלים דומסטיים

דה קולנגס (de Coulanges, 1956) טבע את המונח "דת ביתית". סרד (Sered, 1888a) מצטטת את תיאורו בנוגע לדתות הקדומות של הרומאים והיוונים: "A family was a group of persons whom religion permitted to invoke the

same sacred fire, and to offer the funeral repast to the same ancestor" (de Myerhoff, 1978) (Coulanges, 1956, p. 42), והיא מסבירה, בדומה למאיירהוף (Myerhoff, 1978) שריטואלים דומסטיים נועדו לדאגה ושמירה על הקרובים והיקרים לנו:

I shall describe a process that I call domestication- a process in which people who profess their allegiance to a wider religious tradition personalize the rituals, institutions and perhaps even the theology of that wider system in order to safeguard the health, happiness and security of particular people with whom they are linked in relationships of caring and interdependence. Domestic religion, concerned with the lives and deaths of specific and usually well-loved individuals, is continually re-created whenever human beings personalize or 'domesticate' aspects of an impersonal, universally-oriented religious culture (Sered, 1988a, p. 506).

הריטואלים המתוארים במחקר זה הם דומסטיים. רוב הטקסים נערכים בבית הפיזי, מבוססים על בישול ואוכל ביתי. גם לטקסים שנערכים במקומות ציבוריים מביאות הנשים לעתים קרובות אוכל ביתי. מוקד התפילות הוא הבית, המשפחה הקרובה והמורחבת והקהילה.

אמנם, הגבלת הנגישות שלהן לריטואלים הציבוריים, לסמלים, להוראה ולקבלת ההחלטות הובילה ליצירת טקסים ביתיים. אך הן משתמשות בכוח שקט כדי להעלות את רמת הלגיטימיות של הטקס, ביצירה של ריטואל דומסטי המתמקד בנושאים דומסטיים. הנשים משתמשות בשוליותן כדי לקיים את האתגר המורכב ביותר, העלאת מרכיבים פיזיים ויומיומיים של אוכל ובית לדרגה גבוהה של טקס דתי.

#### 4. ריטואלים המתמקדים בתפילות על הפונקציות של הגוף הנשי

מעבר למהות הדומסטית של הריטואלים ולנוכחותם במרחב הביתי-פרטי-משפחתי, הריטואלים של סעודת אמנים והפרשת חלה מתמקדים במרחב הפרטי ביותר של המשתתפות – הגוף הנשי, שהוא בעל משמעות רבה (Bordo, 1989). חלק ניכר מהתפילות קשור לפונקציות של הגוף הנשי-אמהי: פוריות, היריון בריא, לידה קלה, בריאות הילדים, כוח לטפל בילדים ובבן הזוג וכוח פיזי ורגשי לבשל ולבצע את עבודות הבית. נושאים אלו טעונים באנרגיה רגשית רבה, והתפילות מלוות בדמעות. כיוון שהפרשת חלה היא מצווה של נשים, הקשורה ללידות ופוריות, לרוב מכבודות הנשים בהפרשה עצמה את

חברותיהן הנמצאות בחודש התשיעי להיריון, ונשים רבות אף מקיימות טקס הפרשת חלה משפחתי-חברתי מיוחד לקראת הלידה. לעתים מבקשות דווקא נשים עם בעיות פוריות לקיים את הטקס, והן בוכות יחד עם חברותיהן. רוס (Ross, 1993) טענה שטקסי הלחם והיין הנוצריים מציינים בעצם את מה שנשים עושות באופן טבעי: לידה, האכלה וסיפוק של נוחות פיזית. הגברים הפקיעו את הפעולות האלו מהנשים, הפכו אותן לרוחניות, טקסיות, קדושות וגבריות, וכך הפכו את הגוף הנשי שביצע אותן באופן טבעי, לנחות יותר. גם במצוות היהודיות הקדומות והעכשוויות יש עיסוק רב באוכל ובגוף סביב דיני הכשרות והטהרה (Douglas, 1966). אך מערכת המיון עוסקת כל העת בטהור ובטמא, ונראה שהנשים מבקשות לנכס לעצמן מקום שמכבד את הגוף שלהן, מאפשר להן להתפלל עליו, בלי לחוש דחויים ובלי לעסוק בטומאה ובטהרה.

### סיכום ומסקנות

"מה, על זה את עושה מחקר? זה ממש לא חשוב!", כך אמרו שוב ושוב הנשים שהשתתפו בריטואלים המוצגים במחקר זה, הן תוך כדי האירוע הן בראיונות העומק. נוסף על הביקורת שלהן שמעתי ביקורת נוספת, שטענה שהנשים השוליות יצרו לעצמן ריטואלים שוליים, שנערכים לרוב במרחב הפרטי, ממוקדים בהיבטים הדומסטיים של הדת ומשעתקים את החיבור שבין הנשים לבין המרחב הפרטי: הבית, המשפחה והאוכל. אולם אני מציעה לראות בכך כוח ייחודי של נשים. הן משתמשות בייחודן השולי כדי לקדש את היומיומי (Bednarowski, 1999; Sered, 1994) ולבנות לעצמן מערכת שניתן לכנותה "ספיריטואליות חומרית" "Materially spiritual" (Morgan, 1988).

באמצעות כוחן השקט הנשים יוצרות ריטואלים דומסטיים המתמקדים בנושאים דומסטיים, ומעלות בכך את רמת הלגיטימיות של הטקסים. בחברות רבות הנשים הן האחראיות על הזנת המשפחה (Bynum, 1987; Sered, 1988a). אחריות זו, שלכאורה משמרת את מעמדן השולי, מאפשרת גם כוח רב (Joyce, 2000). שליטתן הסימבולית על האוכל משלבת בין המרחב הפרטי והציבורי, הנשי והגברי, הפיזי והרוחני (Sacks, 1989).

חשיבותם של ריטואלים נשיים נובעת, בין השאר, מכך שהם מאפשרים חלון הצצה, סדק, לעולם רוחני וחומרי עצום. העובדה שריטואלים נשיים קיימים משחר ההיסטוריה, במגוון רב של דתות (Adelman, 1994, 1996; Bynum, ) (Shirazi, 2005; Sered, 1990, 1992, 1993, 1994; Sered, 1987) מלמדת שלא מדובר

בעוד אירוע מקומי של נשים שאוכלות, מתפללות ובוכות, אלא במשהו שהוא מעבר. כמו שכותבת דאגלס:

No experience is too lowly to be taken up in ritual and given a lofty meaning. The more personal and intimate the source of ritual symbolism, the more telling its message. The more the symbol is drawn from the common fund of human experience, the more wide and certain its reception (Douglas, 1966, p.14).

מובלי-טנקה (Mobley-Tanaka, 1997) הסבירה שהימצאות הנשים בפריפריה הובילה לכך שהן יצרו לעצמן טקסים שוליים, תוך כדי ביצוע עבודות היום-יום. כך נוצרו טקסי נשים רבים הקשורים לבישול ולאוכל. ביינום (Bynum, 1987) תיארה את מנהגי האכילה והצום של נשים בימי-הביניים, וראתה בהם חלק מרכזי בספיריטואליות הנשית. לדבריה, אוכל, האכלה וצומות מאפשרים שליטה של האישה על עצמה ועל סביבתה ועולמה. נשים יצרו וחידשו לעצמן בעבר, ויצרות ומחדשות לעצמן בהווה ריטואלים הקשורים לאוכל, כי כך הן בונות עולם ספיריטואלי-נשי מעצים. הן זקוקות לאנרגיות שהן חוות בריטואלים אלו. תיאורי הנשים מלמדים על אנרגיות רוחניות, רגשיות, אסתטיות ותחושתיות. אנרגיות אלו דרושות כאוויר לנשימה לכל סוגי הנשים: דתיות וחילוניות, ממיקומים סוציו-אקונומיים שונים. אפשר לראות שהן משתמשות באירועים הללו גם כדי לממש פונקציות חברתיות שונות.

ההתבוננות בריטואלים מאפשרת הבנה של המאפיינים הייחודיים של הדתיות האקסטר-הלכתית הנשית. דווקא הדרת הנשים מהמרחב הציבורי הדתי ומיקומן בשוליים, הוביל אותן ליצור לעצמן ריטואלים שאינם חלק מהותי מהדת המרכזית, אך הם מהווים מרכיב מרכזי בחיים הדתיים שלהן. קולינס (Collins, 2004) טוען שאנשים מונחים באמצעות חיפוש אחרי אנרגיות רוחניות. מחקר זה מלמד כי ריטואלים אינטראקטיביים אלו מערבים פעולות סימבוליות, שיכולות ליצור ולחזק אנרגיות רגשיות, לקדם אג'נסי, לחזק זהות דתית ומגדרית אישית וקבוצת ולמלא מגוון רחב של פונקציות חברתיות.

בחינה מעמיקה של ריטואלים אלו מלמדת על המאפיינים הייחודיים של הדתיות הנשית האקסטר-הלכתית. דווקא בגלל ההדרה הכמעט מוחלטת של הנשים מהמרחב הציבורי הדתי, ממקומן אשר בשוליים הן יוצרות ומחדשות לעצמן ריטואלים שאינם חלק מהותי מהזרם המרכזי ההלכתי אבל יש להם תפקיד מהותי בחיים הדתיים שלהן. תופעה זו מלמדת, בין השאר, על הפער

העצום בין מקומן וזהותן של נשים בעולם המודרני לבין מקומן השולי בחברה הישראלית ובחברה הדתית. נוכחות הנשים במרחב הציבורי החילוני והדרתן מהמרחב הציבורי הדתי יוצרת זהות דתית-מגדרית חדשה שמובילה ליצירה ולחידוש של "ריטואלים משלהן" המהווים חלק מתרבות דתית נשית מקורית ומעצימה.

### מקורות

- אלאור, ת' (1992). משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות. תל אביב: עם עובד.
- (1998). בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית. תל אביב: עם עובד.
- (2006). מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה. תל-אביב: עם עובד / מכללת ספיר.
- אנש, ח' (2007). ונאמר אמן: סיפורים לילדים על כוחה של מילה אחת. ירושלים: פלדהיים.
- לביא, ע' (2012). מנהג נשים. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- פרוש, א' (2001). נשים קוראות: יתרונה של שוליות. תל אביב: עם עובד.
- נריה-בן שחר, ר' (2014). אסטרטגיות של נשים ביצירת ריטואלים דתיים ובחידושם. עיונים בתקומת ישראל, 24, עמ' 258–282.
- קסלר, א' (2007). נוטרי אמנים. בני ברק: קסלר.
- שטרן, א' (2006). מילה אחת: אמן. מעשי גדולים, משלים וסיפורים, על עוצמתה של מילה אחת. ירושלים: פלדהיים.
- Abu-Lughod, L. (1990). The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 17 (1), pp. 41–55.
- Adelman, P. V. (1994). A Drink From Miriam's Cup: Invention of Tradition Among Jewish Women. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 10 (2), pp. 151–166.
- (1996). *Miriam's Well: Rituals for Jewish Women Around the Year*. New York: Biblio Press.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Avishai, O. (2008). "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22, pp. 409–433.
- De Beauvoir, S. (1953). *The Second Sex*. New York: Knopf.
- Bednarowski, M. F. (1999). *The Religious Imagination of American Women*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bilu, Y., Witztum, E. and Van der Hart, O. (1990). Paradise Regained: Miraculous Healing in the Psychiatric Clinic. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14, pp. 105–127.
- Bordo, S. (1989). The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault. In: A. M. Bordo (Ed.), *Gender/Body/Knowledge: A Feminist Reconstruction of Being and Knowing*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986). The Forms of Capital. In: J. E. Richardson (ed.), *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Religion* (pp. 241–258). New York: Greenwood Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Bynum, C. W. (1987). *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
- Calhoun, C. (2010). The Public Sphere in the Field of Power. *Social Science History*, 34 (3), pp. 301–335.
- Caplan, P. (1997). Approaches to the Study of Food, Health and Identity. In: P. Caplan (Ed.), *Food, Health and Identity* (pp. 1–31). London/ New York: Routledge.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Counihan, C. (1999). *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power*. New York: Routledge.
- Daly, M. (1973). *Beyond God the Father*. Boston: Beacon.
- De Coulanges, N. D. (1956). *The Ancient City*. Garden City: Doubleday.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge.
- (1982). *In the Active Voice*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.

- Durkheim, E. (1965). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Eco, U. (1992). *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Friedman, M. (1993). The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazi Haredi Culture – A Tradition in Crisis. In: J. Wertheimer (Ed.), *The uses of tradition: Jewish continuity in the modern era* (pp. 175–190). New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Goffman, E. (1990). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth, England: Penguin.
- Goluboff, S. L. (2008). Patriarchy through Lamentation in Azerbaijan. *American Ethnologist*, 35 (1), pp. 81–94.
- Griffith, R. M. (1997). *God's Daughters: Evangelical women and the Power of Submission*. Berkeley: University of California Press.
- Haeri, S. (1993). Obedience versus Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan. In: M. E. Martin (Ed.), *Fundamentalisms and Society* (pp. 181–213). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hegland, M. E. (2003). Shi'a Women's Rituals in Northwest Pakistan: The Shortcomings and Significance of Resistance. *Anthropological Quarterly*, 76 (3), 411–442.
- Hobsbawm, E. (1992). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jansen, W. (1997). Gender Identity and the Rituals of Food in a Jordanian Community. *Food Foodways*, 7(2), pp. 87–117.
- Joyce, R. A. (2000). *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas.
- Kassamali, N. (2004). Healing Rituals and the Role of Fatima. In: S. Suzan (ed.), *Religious Healing in Boston: Body, Spirit, Community* (pp. 43–45). Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions, Harvard University, The Divinity School.

- Leon, N. and Lavie, A. (Forthcoming). Hizuk – The Gender Track: Women Motivators in Religious Society in Israel.
- Mauss, M. (1990). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Mahmood, S. (2005). *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- McGowan, A. B. (1999). *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Cristian Rritual Meals*. Oxford: Clarendon Press.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Ed. Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago Press.
- Morgan, D. (1998). *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley: University of California Press.
- Myerhoff, B. (1978). *Number Our Days*. New York: Dutton.
- Neriyah-Ben Shahar, R. (2015). "At Amen meals it's me and God" – Religion and Gender: A New Jewish Women's Ritual. *Contemporary Jewry*, 35, pp. 153–172.
- Ochs, V. (2007). *Inventing Jewish Ritual*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Plaskow, J. (1997). Transforming the Nature of Community: Toward a Feminist People of Israel. In: W. E. P.M. Cooley (Ed.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions* (pp. 87–105). Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Redfield, R. (1956). *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reinharz, S. A. (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Rosenblum, J. D. (2010). *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*. New York: Cambridge University Press.
- Ross, S. A. (1993). God's Embodiment and Women. In C. M. Lacugna, *Freeling Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (pp. 185–210). New York: HarperSanFrancisco.
- Ross, T. (2004). *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. Boston: New England University Press.

- Sacks, M. (1989). Computing Community at Purim. *The Journal of American Folklore*, 102 (405), pp. 275–291.
- Schechner, R. (1977). *Essays on Performance Theory, 1970–1976*. New York: Drama Book Specialists.
- Sered, S. S. (1988a). Food and Holiness: Cooking as a Sacred Act among Middle-Eastern Jewish Women. *Anthropological Quarterly*, 16 (3), pp. 129–139.
- (1988b). The Domestication of Religion: The Spiritual Guardianship of Elderly Jewish Women. *Man*, 23 (3), pp. 506–521.
- (1990). Women, Religion and Modernization: Tradition and Transformation among Elderly Jews in Israel. *American Anthropologist*, 92, pp. 306–318.
- (1991). Conflict, Complement, and Control: Family and Religion among Middle Eastern Jewish Women in Jerusalem. *Gender and Society*, 5(1), pp. 10–29.
- (1992). *Women as Ritual Experts : The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York: Oxford University Press.
- (1993). Religious Rituals and Secular Rituals: Interpenetrating Model of Childbirth in a Modern Israeli Context. *Sociology of Religion*, 54 (1), 101–114.
- (1994). “She Perceives Her Work to be Rewarding”: Jewish Women in a Cross-Cultural Perspective. In: L. D. Tenenbaum, *Feminist Perspectives on Jewish Study*. (pp. 169–190). New Haven and London: Yale University Press.
- (2004). *Religious Healing in Boston : Body, Spirit, Community*. Cambridge, Mass: Center for the Study of World Religions, Harvard University, The Divinity School.
- Shirazi, F. (2005). The Sofreh: Comfort and Community among Women in Iran. *Iranian Studies*, 38 (2), pp. 293–309.
- Soroudi, S. (2002). Sofreh of Elijah the Prophet: A Pre-Islamic Iranian Ritual?. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27, pp. 463–474.
- Sosis, R. & Handwerker, W. P. (2011). Psalms and Coping With Uncertainty: Religious Israeli Women’s Responses to the 2006 Lebanon War. *American Anthropologist*, 113 (1), pp. 40–55.

- Stark, R. (2011). *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. New York: HarperOne.
- Strauss, A. & Corbin, J. M. (1994). Grounded Theory Methodology. In: N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 273–285). California: Sage Publications.
- Tapper, R. T. (1986). Eat This, It'll Do You a Power of Good": Food and Commensality among Durrani Pashtuns. *American Ethnologist*, 13 (1), pp. 62–79.
- Turner, V. W. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- (1986). *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.
- Wood, R. C. (1995). *The Sociology of the Meal*. Edinburgh: Edinburgh University Press.