

אתנוגרפיה של סיגד אתיופי בקהילה רפורמית ישראלית

אלעזר בן לולו

תקציר

הסיגד הוא חג עלייה לרגל שיהודי אתיופיה מציינים בכל כ"ט במרחשוון, 50 ימים לאחר יום הכיפורים, כדי לשחזר את מעמד הר סיני ולסמל את חידוש הברית בין עם ישראל לאלוהים. באתיופיה היה החג יום של צום, טהרה והתחדשות, ובו נשאו ברכות ותפילות לגאולה ולשיבת ציון. גם כיום, לאחר העלייה ארצה, הסיגד נחגג, אולם משמעותו הדתית והחברתית שונה. החג, המצוין בטקס ממלכתי רשמי, זוכה למופעים ציבוריים, לרבות במרכזים קהילתיים, בארגונים לא רשמיים ובמוסדות חינוך שונים. בין הקזמות, ציון הסיגד מזה יותר מעשור בכמה קהילות דתיות שאינן אורתודוקסיות המשוייכות לתנועה הרפורמית בישראל. בתור תנועה שדוגלת בפלורליזם תרבותי ומתמודדת עם תופעות של הדרה במרחב האתנו-לאומי, ציון הסיגד מאפשר לקהילותיה לסמן את מחויבותן להיאבק באי־שוויון בחברה הישראלית. מהניתוח האתנוגרפי של חגיגת הסיגד בקהילה הרפורמית בגדרה עולה כי הקזמה להפקת הסיגד נובעת מכוח רצונן של חברות הקהילה להכיר את שכנותיהן במרחב העירוני. הביצוע אינו מושתת בהכרח על תאולוגיה משותפת או על אימוץ של ערכים חברתיים דומים. חגיגת הסיגד מאפשרת להן להכיר את התרבות האתיופית, לנכס ייצוגים וסמלים תרבותיים-מגדריים ולכונן סולידריות ואחוות נשים. ואולם הרצון להכרת האחרת אינו מנוטרל מיחסי כוח. מניתוח עמדותיהן של חברות התנועה הרפורמית בנוגע לשיתוף הפעולה הבין-קהילתי ניכרת אחיזתן בעמדה פמיניסטית ליברלית. מצד אחד עמדה זו מבהירה שהסיגד הוא אכן מפגן של סולידריות מגדרית ומאבק באי־שוויון ובהדרה, ומצד אחר היא מבטאת דחייה וגישה אתנוצנטרית כלפי התרבות האתיופית.

מילות מפתח: מגדר, סיגד, פמיניזם, קהילה רפורמית

* ברצוני להודות לעמיתי בתכנית לזכויות אדם והיהדות במכון הישראלי לדמוקרטיה, ובמכון המפרי לחקר החברה באוניברסיטת בן-גוריון, ובייחוד לפרופ' נמרוד הורוביץ מהמחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון, על הערותיהם המועילות לגיבוש מאמר זה.

מבוא

הסיגד הוא חג עלייה לרגל שיהודי אתיופיה¹ מציינים בכל כ"ט במרחשוון, חמישים ימים לאחר יום הכיפורים, כדי לשחזר את מעמד הר סיני ולסמל את חידוש הברית בין עם ישראל לאלוהים. באתיופיה היה החג יום של צום, טוהרה והתחדשות, ובו קראו כוהני העדה (הקסים) קטעים מן ה'אורית' (התורה בפי יהודי אתיופיה) ונשאו ברכות ותפילות לגאולה ולשיבת ציון.

גם כיום, לאחר העלייה ארצה, החג נחגג, אולם הוא זוכה למשמעות דתית וחברתית שונה. בכל מרחשוון עשרות מבני העדה עולים לירושלים ומתקבצים בטיילת ארמון הנציב וברחבת הכותל המערבי כדי לציין את הריטואל המסורתי. מטרתו בד צבעוניות מבצבצות מעל ראשיהם של גברים ונשים לבושים לבן צהור, שמתפללים, משתחוים ופורסים את ידיהם לשמים. יש הנוהגים לרחוץ ולהיטהר באותו היום, ולפני שבירת הצום מקפידים על אכילת מאכלים מסורתיים.

לסיגד חשיבות רבה להבנת דתם ומורשתם של יהודי אתיופיה (בן-דור 1985). במאמר של מינוצ'ין-איציקסון ואחרים (1997), המבוסס על עבודת שדה בקרב משפחות של יוצאי אתיופיה, הם מציעים: 'על הישראלים להכיר באפשרות של שינוי תוך המשכיות, ועל יוצאי אתיופיה להכיר באפשרות של המשכיות במהלך שינוי' (שם: 97). נודלמן וגרופר בחנו את הסיגד כביטוי לגישה הפלורליסטית, וסברו כי החברה הקולטת חייבת להיות מוכנה להשתנות ולהסתגל מבחינה תרבותית. לדבריהם, חג הסיגד מספק לעולי אתיופיה, ולו לזמן מוגבל, גאווה קהילתית (נודלמן וגרופר 1997: 144).

שלא כירידה המובהקת הנרשמת בביצוע המנהגים המסורתיים של יהודי אתיופיה (קפלן ושרעבי 2013), הסיגד עודנו נחגג ואף זוכה בשנים האחרונות לחשיפה ולהכרה הן ממלכתית והן בקרב הציבור. לראיה, בעקבות מאבק שניהלה המועצה הארצית של כוהני יהדות אתיופיה בישראל, אישרה מליאת הכנסת ביולי 2008 את חוק חג הסיגד. על פי החוק, החג יצוין מדי שנה בשנה בכ"ט במרחשוון בטקס ממלכתי, ובמערכת החינוך יוקצו מערכי שיעור בנושא יוצגו תערוכות וטקסים. בו בזמן נערכים אירועים קהילתיים במתנ"סים, בארגונים בלתי פורמליים ובמוסדות חינוך שונים.

בין היוזמות לביצוע הסיגד נימנית גם התנועה הרפורמית בישראל. כך נכתב באסופה שהפיץ מטה התנועה לקהילות לקראת החג:

1 במחקר אין ודאות בעניין שיום העולים מאתיופיה, שנמשך מרגע עלייתם ארצה. פרנסי הקהילה חוזרים ומדגישים שיש לכנותם 'ביתא ישראל' או 'יהודי אתיופיה' בלבד כדיבור או בכתובה עליהם. דבר שכיה הוא לשמוע יהודים אתיופים מכנים עצמם גם 'פלאשים' (רוזן 1985: 53). אינני רואה בשיום של הקטגוריה הזהותית רק סוגיה טכנית מוסדית או לינגוויסטית, אלא ביטוי מהותי-תרבותי בכינון יהודי אתיופיה ובסימון זהותם ומורשתם. בדיון זה אעשה שימוש בכינוי 'יהודי אתיופיה' או 'יהדות אתיופיה'.

לצערנו, הנטייה של היהדות בארץ להסתגרות הובילה את המדינה לדחות את המסורת האתיופית ולניסיון טרגי להתאים את אנשי העדה ליהדות המקובלת תוך ניתוק רבים מהם ממורשתם. זאת במקום לחגוג את השונות, לגדול וללמוד ממנה. יש יותר מדרך אחת להיות יהודי ומסורת ביתא ישראל היא דוגמא מאלפת לכך. זו אחריותנו כיהודים ליברליים לסייע לקהילה האתיופית בארץ לנצור ולשמור על המסורת שלהם לבל תאבד ותשקע באדמת ארץ ישראל עליה חלמו כל כך הרבה שנים.

בתור תנועה אשר דוגלת בפלורליזם ומתמודדת גם היא עם תופעות של הדרה במרחב האתנו-לאומי (תבורי 2000), ציון הסיגד מאפשר לקהילות הרפורמיות לבטא את מחויבותן להיאבק במופעים של אי-שוויון על רקע דתי ואתני בחברה הישראלית. הצעה זו ממקמת את הסיגד בקהילות הרפורמיות כפרקטיקה פוליטית ממש לתיקון עוולות חברתיות; תוצר של קליטה שהתאפיינה בכישלונות מוסדיים ומדיניות שעודה נגועה באפליה לרעה ובגזענות (ענתבי-ימיני 2010; שחורי 2006; Corinaldi 1998). יהדותם הוטלה בספק מחשש מפני נישואי תערובת,² ומנהיגי הקהילה לא נחשבו בני סמכא (הרצוג 1998; סבר 2000; Anteby - Yemini 2005).³ יהודי אתיופיה כלל לא נתפסו בציבור הרחב כבעלי דת מובחנת ומסודרת. דומה היה שהם מעין שבט אבוד שמשמר מסורת עתיקה. שלא כמו שאר הפזורה היהודית שבאה במגע עם השפעות זרות והייתה מועדת לגירושים ולנדודים, הם לא ידעו השפעות זרות, והדבר אפשר להם לשמר את מורשתם בצורתה הקדומה⁴ (גונצ'ל 2008: 24, 26).

למעשה, הקריאה לציון "סיגד רפורמי" צמחה לא ממתה התנועה בירושלים או מזה הממוקם בניו יורק אלא היא יוזמה אזרחית-מקומית. חברות קהילת יוב"ל (יהדות ומסורת בדרך הלב), קהילה רפורמית אשר פועלת בגדרה, חברו לנשים אתיופיות שפעילות בעיר כחלק מגרעין קהילתי, ואלו יחד הפיקו לפני כעשור סיגד משותף. מאז, מדי שנה קהילת יוב"ל מקיימת את הסיגד, ובעקבותיה החלו לעשות כן גם קהילות רפורמיות אחרות כמו, קהילת רמות שלום בבאר שבע.

במאמר זה אברר מה מטרתה של הקהילה הרפורמית – שמשנתה התיאולוגית והחברתית שונה מן המסורת של יהדות אתיופיה – בביצוע הסיגד, לרבות תפיסת השוויון המגדרי; אלו תגובות האירוע המשותף מייצר בקרב חברות הקהילה הרפורמית עם החשיפה לתרבות האתיופית; מה אפשר להסיק מכך על המשמעויות של שיתופי פעולה בין קבוצות

2 כך למשל רק לאחר מחאה ממושכת נסוגה הרבנות הראשית מדרישתה וכפשרה הוחלט להסמיך רשם נישואים ארצי לבדיקת יהדותם של בני זוג בעת רישום נישואים (קוריןאלדי 2005).

3 למשל בספרן של רחל שרעבי ואביבה קפלן *כמו בובות בחלון ראווה* (2014) הן מוסיפות כי הפגיעה במעמדם של מנהיגי הקהילה האתיופית אינה רק ביורוקרטית אלא גם ערכית. המציאות של ישראל המערבית סותרת את הערכים הפטריארכליים והארגוניים של המנהיגים ויצרה בקרבם הרגשה של זרות.

4 לפי המסורות הנהוגות עד ימינו בקרב יהודי אתיופיה, נראה כי יש מקום לסברה שלפיה הם משמרים מנהגים שנוצרו עוד מימי בית ראשון.

מיעוט בחברה הישראלית בכלל ועל האופן שנשים מתייחסות למקרים של אפליה ואי־שוויון מגדרי בפרט; האם באמצעות הכרה בנרטיב של הקבוצה המודרת האחרת ואימוץ הריטואל המסורתי שלה נחשפת אסטרטגיה פוליטית של הקהילה הרפורמית לאיחוד מאבקים, אם כן, באיזה אופן אפשר להסיק כי הסיגד הרפורמי בגדרה הוא מופע שמיוצר מן השוליים ומסמן את השוליים.

לטענתי, היזמה להפקת הסיגד איננה מושתתת בהכרח על תיאולוגיה משותפת או על אימוץ של ערכים חברתיים דומים אלא נובעת מכוח הרצון של חברות הקהילה הרפורמית להכיר את שכנותיהן במרחב העירוני. ההשתתפות בסיגד מאפשרת להן להכיר את התרבות האתיופית, לנכס ייצוגים וסמלים תרבותיים־מגדריים ולכונן סולידריות ואחוות נשים. אולם הרצון להכרת האחרת אינו מנוטרל מיחסי כוח; מניחות עמדותיהן של נשות הקהילה הרפורמית בנוגע לשיתוף הפעולה הבין־קהילתי, ניכרת אחיזתן בעמדה פמיניסטית ליברלית; שמחד גיסא ממקמת את הסיגד כמפגן של סולידריות מגדרית, זירה לכינון אֶחָיּוּת (sisterhood) ולשחרור נשים ממעגלים של אי־שוויון והדרה, ומאידך גיסא עמדה זו מבטאת קולות של דחייה וגישה אתנוצנטרית כלפי התרבות האתיופית, עד כדי קריאה למחיקה של מסורות מסוימות. חברות קהילת יוב"ל קוראות למיגור אפליה לרעה ואי־שוויון מגדרי, ובכך מתקשות להשתחרר מהביטוס תרבותי שמבוסס על עמדה נורמטיבית ליברלית לבנה אשר קובעת את גבולותיו של הסדר החברתי על פי קודים מערביים. כך חברות הקהילה משמיעות לא רק את קולה ה'מוחלש' של האישה האתיופית אלא אף את קולה המודר של הקהילה הרפורמית עצמה.

מתוך ההנחה כי בני אדם מעצבים את עולמם ואת הווייתם תוך כדי דיאלוג עם אחרים, שאינו מבטא בהכרח הסכמה עִמָּם, ולעֵתים אף חושף מגמות של עימות ודחייה (שגיא 2006: 250), בדיון זה אברר כיצד הדבר בא לידי ביטוי ברגע הביצוע של הסיגד המשותף בקהילה רפורמית. אני סבור כי מקרה בוחן זה עשוי לספק נקודת מבט רחבה יותר, אשר קיימת מחוץ למרחב ולזמן הטקסי הנחקר, ובאפשרותה לחשוף הבניות תרבותיות בחברה הישראלית ולהסיק על אופן קבלתו ודחייתו של הערך 'שוויון מגדרי' בקרב קבוצות מיעוט שונות בתוכה. אדגיש כי אין מקומו של דיון זה לבחון את מידת היקלטותם של יהודי אתיופיה בחברה הישראלית. אין זה דיון לבחינת האופן שחברי הקהילה האתיופית מבנים את זהותם האתנית או את יחסם לחברה אלא ניסיון ממוקד שחותר לפענוח עמדותיהן של חברות הקהילה הרפורמית בנוגע לסיגד ולתרבות האתיופית.

אפתח את המאמר בפריסת מסגרת תיאורטית העומדת על המתח בין ה'פמיניזמים' השונים והאופן ששיח מגדרי עשוי להתגלות כזרו להכרה, אך גם להדרה. אמשיך בהצגת המסגרת המתודולוגית, בתיאור זירת המחקר ובהסבר על מקרה הבוחן, ואעמוד על הניסיונות לבחינת שיתוף הפעולה בין הקהילות והמשמעויות המוענקות לו. לאחר מכן אציג כמה קטעים אתנוגרפיים מרגעי הביצוע עצמו, שידגימו את המתח בין רתיעה להכלה. כך אחשוף את ההתייחסויות של נשות הקהילה אל עשייתן ואבחן את היתכנותה ואת סדקיה של המשימה הפמיניסטית והפוליטית בביצוע הסיגד המשותף.

מסגרת תיאורטית: עיוורון הצבעים של הפמיניזם הליברלי

בזמנים שונים בהיסטוריה התייחסו נשים למקומן בסדר החברתי באופנים שונים. מאמצע המאה ה-18, עם התפתחותה של הנאורות והטענה כי יש לראות את האדם במרכז, ללא קשר לזהותו המגדרית, נתפסו הנשים כשוות בחברה. רעיון שוויון הזכויות לנשים והתפרקות נורמות פטריארכליות, שהתאפיינו בין היתר בתפיסות דתיות שנחלשו, הלך ותפס תאוצה רשמית עם פריחת התנועה הפמיניסטית. הפמיניזם הליברלי ראה באפליה לרעה בעולם התעסוקה, המשפט, הדת ובשאר מסגרות החיים מחלה שיש להיאבק בה. 'דין אישה כדין גבר', חרטו על דגלן הפמיניסטיות הליברליות גישה מהותית ומכלילה ביחס שלהן למגדר. כך, עד לאמצע שנות השישים עם התפתחות הגל השני של התנועה הפמיניסטית. התפתחות זו הובילה לגיבוש עמדות ביקורתיות מצד קבוצות נשים שונות, שעמדו על גישות רדיקליות יותר, אשר הציגו לראות באי-השוויון המגדרי מערכת דכאנית שיש לפורר מן היסוד, וקראו למהפכה מן היסוד, ולא הסתפקו רק בשינוי מדיניות או בהתאמת תנאים (Rowland and Klein 1996).

הפמיניזם הליברלי אוהז בתפיסה פוליטית של המערב המכירה בכוחן של מערכת המשפט והמדינה לעגן זכויות אזרחיות שוות לנשים (Phillips 1987; Wendell 1987). תפיסת הפמיניזם הליברלי את ערך השוויון היא אוניברסלית, ולפיכך כל הנשים באשר הן זקוקות לאותם תנאים וזכויות כדי להתפתח ולקבוע את מקומן בסדר החברתי (Brown 1993). בטי פרידמן, סימון דה בובואר ותיאורטיקניות אחרות הדגישו את מקומו של הסדר החברתי בהבניות מגדריות ובתפיסת העצמי של האישה. סוגיות כמו לידה, הפלה או עבודה, אינן נחלתן הפרטית של נשים אלא הבניות מוטמעות ומוכפפות על ידי מערכת הטרו-נורמטיבית פטריארכלית, שפירוקה ייתכן על ידי מעבר לספרה הציבורית (Boucher 2003). מהלך זה לא רק שיקדם חקיקה שוויונית אלא גם ייחלץ את התודעה הכוזבת של נשים שלפיה הן אינן קטגוריה עצמאית, כי אם קטגוריה יחסית (הן 'לא גברים'), כפי שחרצה דה בובואר (Dijkstra 1980).

על אף חשיבותו של הפמיניזם הליברלי להצלחות ההיסטוריות שהוליד בכלל ולהתפתחות התנועה הפמיניסטית בפרט, יסודותיו החותרים להכיל נשים במחשבה הליברלית המתארת אדם תבוני ורציונלי, נגועים בשיח גזעי, דהיינו האדם הרציונלי המערבי הוא גבר לבן מודרני, לעומת הפרא האציל האחר. מכאן כי תצורתו של פמיניזם זה איננה חותרת לפירוק של מנגנוני הדיכוי והכוח של השיח והסובייקט הקולוניאליסטי המערבי אלא אף משמנת את מנועיו אגב התעלמות מחוויות חיים שונות של נשים 'אחרות'. גישה זו עיוורת לפרטיקולריות תרבותית ולאופן שנשים לא לבנות ממעמד הביניים, למשל נשים שחורות, זקוקות לזכויות בסיסיות אחרות. תיאוריית ה-Womanism מערערת על הפרדיגמה הליברלית הלבנה ומציגה כיצד חוויות חייהן של נשים שחורות מאורגנות באינטרסים שונים (Boisnier 2003: 215-216). החתירה של הנשים הלבנות לסולידריות עיוורת משום שנשים מסוימת מתמודדות עם סוגיות פחות פריבילגיות וקיומיות יותר.

למשל, הסוגיה הבולטת ביותר היא מאבקן של נשים ליברליות בזנות ובפורנוגרפיה, ואילו בעבור נשים מקהילות שונות (למשל נשים טרנסג'נדריות ושחורות) עבודת המין היא פרקטיקה של הישרדות תעסוקתית לגיטימית (Davies 2018), על אף שמשמרת אותן בשוליים.

אחת התיאורטיקניות הבולטות שתקפו את הפמיניזם הליברלי הלבן היא החוקרת הפמיניסטית ההודית-אמריקנית צ'נדרה טלפדה מוהנטי; היא סברה כי ההגות והכתיבה היוצרת של הפמיניזם המערבי לא זו בלבד שאינן תורמות לחילוץן של נשים אשר נמצאות בשוליים החברתיים אלא שהן אף משמרות שיח דכאני שנגוע בגזענות ובפטרנליזם (Mohanty 1988). הפמיניזם ה'מערבי', שהנחת הבסיס שלו היא כי מין (הטרנסקסואלי) ומגדר הם קטגוריות של ניתוח חברתי, מתעלם מחשיבותן של קטגוריות אחרות של זהות (כמו מעמד חברתי, גזע, אתניות ונטייה מינית) ומהקשרים היסטוריים וחברתיים ביצירת החוויות וההתנסויות של נשים שונות.

כחלק מביקורת זו חוסלה האוטופיה בדבר 'אחדות החוויה הנשית' משום שכמו שנשים משתתפות בתהליכי הביקורת וההתנגדות למנגנוני הכוח והפטריוארכיה כך הן משתתפות במערכות הכוח והדיכוי. תיאורטיקנית אחרת שמשויכת לפמיניזם מהגל השלישי היא בל הוקס; היא הציעה את חזון האֶחָיִית, המבוסס על סולידריות, ויצאה נגד הרעיון האוטופי בדבר דיכוי משותף, גם אם קיימת חשיבות להדגשת החוויות המשותפות של נשים. לדבריה, 'חבירת נשים יכולה להתרחש לאורך זמן רק כשמתמודדים עם הפילוגים ונוקטים צעדים כדי לגבור עליהם. לכן נשים חייבות להפגין סולידריות ולאחד חזית למען סיוע הדיכוי הסקסיסטי' (Hooks 1986). הוקס הדגישה כי חבירת הנשים שהתנועה הפמיניסטית צריכה לעודד היא על בסיס הכוחות והמשאבים המשותפים להן, זו המהות של אחיות. בהקשר הזה הציעה קימבלי קרנשאו, משפטנית אקטיביסטית, את פרדיגמת ההצטלבויות (Intersectionality), שנועדה לבחון את הקשר בין זהות לכוח ולדיכוי. לדבריה, צורות מקובלות של אפליה לרעה בחברה אינן פועלות בנפרד זו מזו אלא הן משפיעות זו על זו ויוצרות מערכת חדשה של דיכוי, שמשקפת את ההצטלבות של צורות מגוונות של אפליה לרעה (Crenshaw 1997).

בישראל, אופן התפתחות השיח, המחקר והעשייה הפמיניסטיים נטוע בתהליכי שיסוע חברתי רחבים יותר, כגון השסע בין המזרחים ובין האשכנזים או בין הערבים ובין היהודים. נשים המשתייכות לקטגוריות חברתיות שאינן הגמוניות או מזוהות עִמָּן – כלומר נשים שאינן יהודיות, אשכנזיות, חילוניות, צבריות, ממעמד הביניים – החלו לזכות להישמע בספרה הציבורית והאקדמית (מוצפי-האלר 2012; צאלח 2016; Mayer 1994; Remennick 2004). משעה שהשתחררו נשים אלו, הסובלות משוליות כפולה (double marginality), מתודעתן הכוזבת ופרצו את חומות ההגמוניה, הן החלו לגבש לעצמן קהילה פמיניסטית אשר קוראת תיגר על מגמות חברתיות הגמוניות. למשל, התפתחותו הניכרת של הפמיניזם המזרחי השואף להרחיב את המאבק הפמיניסטי למען התעצמותן של נשים מזרחיות במרכז ובפריפריה (דהאן-כלב 135: 2006). בקשר לדיון אתני זה אפשר לזהות במחקר כיום

גם כתיבה על פמיניזם אתיופי שבראשיתו נעלם מהשיח התקשורתי ומהמרחב הציבורי. שרעבי וסיקורל (2007) זיהו מחאה מגדרית דתית-אתנית בקרב נשים אתיופיות שבחרו על הקפדה בענייני נידה.⁵ במחקר מאוחר יותר עמדו ליפקין ושרעבי (2012) על השפעתו של מיזם העצמה של נשים אתיופיות.

אם כן, המגדר הוא אוסף של קטגוריות דינמיות שמושפעות מיחסי כוח הייררכיים בזמן ובמקום מסוימים שקשורות זו לזו ומשפיעות בכל מצב חברתי על בני אדם במישור הפסיכולוגי והחברתי (הקר ואחרים 2014). השדה המגדרי פועל שלא במנותק משדות חברתיים, ולכן אוכל לזהות כיצד בכוחו של הסיגד לא רק לייצר הרגשה של קומיוניטיס (Communitas)⁶ בין המשתתפות שמבוסס על אידיאולוגיה פמיניסטית אחידה (טרנר 2004), אלא גם לחשוף את האלימות הסימבולית⁷ בין השדות האחרים (בורדייה 2011). על רקע דיון תיאורטי זה, הניתוח האתנוגרפי הבא ידגים כיצד התרבות האתיופית, סמליה וייצוגיה החזותיים והחושיים מעוררים קריאות פמיניסטיות שונות בקרב חברות הקהילה הרפורמית. למרות החשיפה לתרבות יהדות אתיופיה, חברות הקהילה מתקשות בניפוץ תפיסות מהותניות ואוניברסליות בנוגע למעמד האישה ולארגון הסדר המגדרי. הסיגד האתיופי-רפורמי הוא רגע פרפורמטיבי, החושף את יחסי הגומלין בין הנשים ובין הקהילות החולקות מרחב משותף. מכאן, כוחו לחשוף את העמדות בנוגע ל'אחרת'; לבטא הן את הרצון הכן של נשות הקהילה הרפורמית בהעצמת סולידריות מגדרית, והן להשמיע את הביקורת, הדחייה והגינוי של המסורת האתיופית על מופעה הפטריארכליים, בעיניהן.

הצגת זירת המחקר ושיטת המחקר

קהילת יוב"ל נוסדה ב-2009 בידי שתי נשים צעירות, תושבות גדרה, שחיפשו מרחב שיוכלו להעניק בו לילדיהן חינוך יהודי פלורליסטי לא-רשמי, באמצעות תפילה, לימוד ועשייה חברתית. מרגע היווסדה של הקהילה עד קיץ 2017 עמדה בראשה הרבה מירה חובב. סיפורה הפרטיקולרי של הקהילה בגדרה מבטא מגמה רחבה יותר של נישוי (feminization), המאפיינת את התנועה הרפורמית בעשורים האחרונים (Marx 2016).

בקהילה כארבעים חברים קבועים, בכללם משפחות צעירות, והיא מקיימת פעם בשבועיים קבלות שבת מוזיקליות, עורכת טיולים באתרי מורשת בליווי סיפורי המקרא, ערבי עיון ולימוד של טקסטים מתוך ארון הספרים היהודי. הסיבה שהקהילה מתכנסת לקבלות שבת רק פעמיים בחודש איננה נגזרת משיקולים תיאולוגיים רפורמיים אלא

5 הנשים משתמשות במבנה מיוחד לשם שמירה על זהות תרבותית וכמעשה התנגדות לתרבות דומיננטית קולטת. הפרקטיקות של המנהג באתיופיה ובישראל מצביעות על שילוב סינקרטי בין המסורת האתיופית ובין המציאות החברתית בישראל.

6 מצב אקסטטי, המתגלם בזמן הריטואל ומייצר עמדה משותפת ושוויונית שעשויה להתגבש לכדי מבנה אידיאולוגי בחברה ולערער על אי-שוויון.

משקפת את הדה-לגיטימציה שממנה הקהילה הרפורמית סובלת במרחב הציבורי ובשיח התקשורתי (Tabory 2004), אף שבשנים האחרונות נרשם גידול במספר הישראלים המגדירים את זהותם כרפורמים (Feferman 2018: 5).⁷

זה כמה שנים הקהילה מנהלת מאבק משפטי מול ראש המועצה, המקשה עליה בקיום פעילויותיה השוטפות. התפילות הקהילתיות מתקיימות במרחב הזמני שהוקצה לקהילה באחת המבואות בבית הספר העירוני, ולפיכך התנאים לביצוע 'שלם' של התפילה אינם אידאליים: אין ארון קודש או מקומות לאחסון הסידורים, האקוסטיקה להנחיית התפילה בעייתית, אין מיזוג, אין מספיק כיסאות ועוד. לכן לא פעם נאלצים חברי הקהילה לקיים כמה מהריטואלים הקהילתיים במקומות אחרים, כמו מקרה הבוחן הנחקר, בקהילות רפורמיות שכנות או אפילו בחצרות בתייהם שלהם.

מאמר זה הוא אחד מתוצריה של עבודת שדה שביצעתי בשנים 2014-2017 בשלוש קהילות רפורמיות ישראליות (בן לולו 2019), שקהילת יוב"ל היא אחת מהן. הממצאים שאביא לשם ניתוח אתנוגרפי בדיון זה מבוססים על שלוש תצפיות משתתפות בשלושה טקסי סיגד. בזמן התצפיות ולאחר מכן ערכתי שיחות עם חברות הקהילה, והקלטתי אותן בטלפון הנייד כדי להשלים את ההבנה החסרה, שאיננה נגלית לעינו של האתנוגרף הצופה-המשתתף בזמן הריטואל.

נוסף על כך, שזרתי גם קטעים רלוונטיים מתוך ראיונות עומק לא רשמיים שקיימתי עם הרבה חובב ועם חברות הקהילה.⁸ מקצת הראיונות התקיימו פעמיים – פעם אחת לפני הסיגד ופעם אחת לאחריו – כדי לאתר שינוי בעמדות בעקבות חוויית ההשתתפות שכונן הריטואל. כמה מן הראיונות התקיימו בבתייהן של חברות הקהילה, ולא מעט מן הראיונות נערכו בטלפון בשעות הערב, לבקשתן. הבחירה של מקום הראיון אינה עניין טכני גרידא אלא יש בה ייצוג לשיקוף היבטים פוליטיים של זהות, מרחב ושייכות (Herzog 2005). אמנם העובדה שקהילת יוב"ל אינה מיושבת במשכן קבע מוכר אולי עשויה להסביר את העובדה שהמרואינות בחרו להתראיין בביתן, אולם לא רק. אני רואה בהחלטה זו לא בחירה מטעמי נוחות אלא אסמכתה תיאורטית-מגדרית סמויה שחושפת את הסדר היומי הצפוף של נשים הכרוך במשימת האימהות (Ribbens 1994). התפקיד המגדרי, המייצר הן את הכלי והן את שיטת המחקר, חושף עד כמה לא רק התיאוריה מעוגנת בשדה אלא גם המתודולוגיה עצמה. במאמר זה לא ינותחו קולותיהן של הנשים האתיופיות – מלבד קולה של אחת החברות בגרעין, המספקת הסבר על הסיגד בראשית האתנוגרפיה – משום שמטרת הייתה לחשוף את האופן שחברות הקהילה הרפורמית קולטות את התרבות האתיופית ומגיבות לה. מטרת איננה ניתוח היסטורי-תרבותי של הריטואל אלא חשיפת האופן שהאחרת מוגדרת

7 מלבד קבלות שבת שבועיות וריטואלים לחגי ישראל המצוינים בקהילות, רבני התנועה ורבותיה מבצעים מדי שנה כאלף טקסי חתונה, יותר מ-3,000 טקסי בר מצווה וכת מצווה, כ-400 גיורים וקרוב לאלף טקסי מעגל חיים אחרים, לרבות לוויית וטקסי ברית מילה.

8 כאמור, שמותייחן של כל המשתתפות בדיון זה לא נזכרים, כמקובל במחקרים איכותניים בכלל ובמחקר אתנוגרפי בפרט.

ונתפסת בעיני חברות הקהילה הרפורמית בזמן הביצוע. לפיכך, אין זה דיון ברמת המקרו לבחינת מיצובם החברתי של יהודי אתיופיה, אלא דיון ברמת המיקרו לבחינת הריטואל וממנו לפענוח הפרשנויות המגדריות והתרבותיות שחברות קהילת יוב"ל מייצרות, כחלק מההבנה שהכרת הקהילה הרפורמית עוברת דרך ניתוח הביצוע והחווייה ממש של החברים והחברות. לפיכך, בהיותי חוקר שמתעניין בפעילותה של הקהילה הרפורמית הישראלית במרחב האתנו-לאומי, בחרתי בניתוח הכרת האחרת (האתיופית) כעוד אמצעי לפענוח 'העצמית' (הרפורמית).

לעשות סיגד בגדרה

הסיגד המשותף בגדרה הוא תוצר של שיתוף הפעולה הנרקם בין חברות קהילת יוב"ל לחברות עמותת חברים בטבע להעצמה קהילתית. עמותה זו הוקמה ב-2005 בידי כמה צעירים שעוסקים בפעילויות חינוך בלתי רשמי. בין חברי העמותה יוצאי אתיופיה, ישראלים ותיקים, דתיים וחילוניים. בעמותה זו פועלים גרעינים קהילתיים: משפחות צעירות של יוצאי אתיופיה (דור שני בעיקר), שבנות יחד חזון של "שכונה שטוב לחיות בה", כך לפי אתר העמותה.⁹ משימה שאפתנית זו מדגימה את טענתם של שגל וגולדהבר (2001) לפיה המונח 'שכונתיות' הוא אחד המאפיינים הרלוונטיים בהבניה החברתית במרחב העירוני.

במודעה שפורסמה בעמוד הפייסבוק של הקהילה לשיווק האירוע נכתב: 'האירוע הינו קהילתי ומשפחתי ומתאים לכל מי שרוצה להכיר ולחגוג את התרבות והמסורת האתיופית. בכל שנה הוא מאפשר מפגש בין יוצאי העדה האתיופית ובין תושבי המושבה האחרים, מפגש שלצערנו הוא עדיין נדיר בהתחשב בכמות הגדולה של יוצאי העדה בגדרה'. מכאן כי הסיגד בגדרה איננו ניסיון שחזור או חיקוי דתי-אתני, של האירוע האותנטי, 'המקורי', אלא זירת מפגש רב-תרבותי בין קהילות שחולקות מרחב עירוני משותף. יש בכוחן של פעילויות אשר מתקיימות במרחב הציבורי לקדם באופן גלוי וסמוי את מימוש הזכות לעיר והזכות למחאה, על מעגליה השונים ועל הביטויים השונים של אקטיביזם מרחבי (משגב ופנסטר 2014). כך רבת קהילת יוב"ל הרבה מירה חובב מדגישה את מקומו של המרחב האורבני בפיענוח שיתוף הפעולה בין הקהילות:

עובדה שזה לא קורה בכל מקום. זה קורה אצלנו בגדרה, כי יש מפגש אמיתי ברחוב, בסופר, בדואר. הנשים האלו [חברות הקהילה הרפורמית והאתיופית] פוגשות אחת את השנייה כמעט בכל מקום. והמטרה של הסיגד זה באמת להכיר את מי שחי איתך, לא זה שבקצה השני של הגלובוס. זה נקודת מוצא אחרת לגמרי לחיבור בינינו. ויש לזה

9 עוד לפי האתר, הגרעין משמש בעבור חבריו 'רשת ביטחון חברתית', מרחב ללימוד ולגיבוש, לרישות חברתי-מקצועי ולתמיכה קהילתית. חברי הגרעין פועלים לשפר למשל את מערכת גני הילדים בשכונה שבהם מתחנכים ילדיהם, ומפעילים תכניות בעבור הקהילה והשכונה כולה.

אמירה בכלל לדעתי על עוד מקומות בישראל. הכותרות בעיתונים לא כאלה סימפטיות ביחס לקהילה האתיופית [בלשון המעטה] (מתוך ריאיון עם הרבה חובב, 2015).

הרבה חובב היא מי שמזוהה יותר מכול עם קידום רעיון הסיגד בקהילת יוב"ל, ונחשבת נושאת הבשורה בקרב שאר הקהילות הרפורמיות בישראל. היא הנהיגה את הקהילה מהקמתה עד קיץ 2017, לאחר שהוסמכה לרבנות בשנת 2010 בירושלים בתחילתו של העשור החמישי לחייה. הרבה חובב מייצגת הלכה למעשה כיצד מבוצעת רבנות נשית רפורמית תוצרת הארץ (Ben Lulu 2017).

באמירתה זו היא מעניקה לסיגד הצדקה פוליטית, ולא רק פולקלוריסטית. הסיגד הוא זירה להיכרות עם הקהילה האתיופית ומרחב לניפוץ סטריאוטיפים ודעות קדומות. בעיני הרבה חובב, הפרקטיקה זוכה למשמעות של טקס תיקון בעבור עוולות חברתיות, תופעות של גזענות, אלימות והדרה שחוותה – ועדיין חווה – הקהילה האתיופית בישראל. נדמה כי דבריה של הרבה אינם מנותקים מן המציאות בגדרה ומזו הפועלת מחוצה לה וכי המציאות בגדרה נטועה בהיסטוריה של קליטה מפלה לרעה. לפי כתבה שהתפרסמה לפני עשור בכותרת 'הגטו האתיופי של גדרה' (ולמר 2008), בכניסה לשכונת שפירא, שכונה שמרבית תושביה יוצאי אתיופיה, רוססו כתובות גרפיטי מאיימות בנוסח 'אין כניסה ללבנים' ו'האתיופים השחורים שולטים'. כתבה אקטואלית יותר פורסמה לאחרונה (בריינר ופלאג 2019) על מחאתם של יהודי אתיופיה על אלימות פיזית מצד שוטרים, גזענות ואפליה לרעה על בסיס חברתי. מכאן שהרבה חובב מכירה בכוח שיתוף הפעולה הבין-קהילתי לייצר משמעות חדשה לריטואל; מפרקטיקה של סולחה קהילתית מוצע הסיגד הרפורמי לפרקטיקה של סולחה ציבורית בין הילידה הצברית ובין העולה חדשה.

נוסף על כך, הסיגד הגדרתי הוא מקרה בוחן לשיקוף האופן שהריטואליות הרפורמית צומחת 'מלמטה למעלה', ולא להפך, כלומר הפרקסיס נקבע דרך זיהוי צורכיהם ורצונותיהם של חברי הקהילה והעמדתם במרכז המערכת הדתית. מגמה זו תואמת את האופן שקהילות דתיות בנות זמננו מנהלות את יחסי הגומלין ביניהן ובין חבריהן וביניהן ובין קבוצות אחרות החולקות עמן מרחב משותף (Ammerman and Farnsley 1997).

על דעת המקום

'כשעולים על דרך חדשה לא יודעים לאן תוביל ולפעמים אין ברירה וצריך ללכת על השביל אך גם אם לא יודעים לאן נגיע יש לזכור, מה גרם לנו לצאת ולמה התחלנו ללכת', כך נכתב בצבע גואש מתקלף על אחד הקירות בסניף תנועת מכבי בגדרה, ששם נערך הסיגד ב-2015. ציטוט זה נראה אירוני בצל מציאות שנאסר בה על הקהילה לקיים את הסיגד במתנ"ס המקומי, בטענה שהאירוע מתחרה באירוע שהפיקה המועצה.

בכל שנה הסיגד מתקיים במקום אחר, ולא במעונה הקבוע של הקהילה משום שהמבואה באחד מבתי הספר המקומיים, שם הקהילה מקיימת את תפילותיה, איננה מתאימה לקיום

האירוע המשותף. שאלת מיקום האירוע איננה רק לוגיסטית אלא משקפת את מיצובה הסוציו-פוליטי הרעוע של הקהילה הרפורמית בישראל. מכוח העובדה שאת הממסד הדתי בישראל מנהל מונופול אורתודוקסי, הקהילות הרפורמיות שאינן אורתודוקסיות, נחשפות לגילויי הדרה ואפליה לרעה במרחב הציבורי; הן אינן נהנות מתקצוב בתמיכת הממסד, לכמה מהן אין מבנה ציבורי קבוע, הרבנים והרבנות אינם זכאים לשכר ולמעמד רשמי תקף בהענקת שירותי דת. התנועה הרפורמית נתקלת במופעים של דה-לגיטימציה וזוכה לתדמית של זרה ואמריקנית, אף שהתיאולוגיה הרפורמית שינתה את עמדתה הראשונה, ששללה את הציונות; דוגמה לכך היא הקמתן של קהילות רפורמיות בישראל והזרמת תרומות עתק למפעלים ציוניים (תבורי 2000).

העובדה שאת הריטואל מבצעת קהילה רפורמית, אשר גם היא סובלת מגילויי הדרה ואפליה לרעה מהממסד ומהחברה הישראלית, מבנה את הסיגד כזירה לביקורת חמושה כלפי מופעים של הדרה ואפליה לרעה מצד הממסד. החלטת המועצה המקומית גדרה משקפת עד כמה ביצוע הסיגד הרפורמי מתהווה כפרקטיקה פוליטית במרחב הציבורי. שני, אחת מחברות הקהילה המעורבות, סבורה שהסיגד הוא הזדמנות להפגנת סולידריות פוליטית ולהצגת מאבק מאחד ממקום של כוח המתלכד מן השוליים:

חשובה לנו המעורבות בעשייה חברתית, במקומות ששאר החברה מעדיפה להתכחש אליהם. זה לא רק העניין הדתי, להיות חבר בקהילה רפורמית פה בארץ לפחות. אני בהחלט רואה מקום של קשר בין קהילות רפורמיות לנושאים חברתיים שאחד מהם זה הנושא של שילוב או קירוב לבני העדה האתיופית. זה שת"פ שנוצר לפני כמה שנים ורק משתכלל. יש משהו מלכד בפתחות שלנו, הראייה שאפשר ליצור משהו משותף שיביא לקרוב לבבות ולהכרה. כנראה שיש משהו בזה שיש משהו שבמצב שלך. זה משהו ששני הצדדים יוצאים מרוויחים לא ממקום של חולשה, של 'אוי פגעו בי וזה' זה דווקא ממקום של עוצמה. האנשים בקהילה הם חבר'ה עם ראש על הכתפיים, עם תודעה חברתית מאד מפותחת ועם עולם ערכים מאד עשיר. מהמקום הזה אני חושבת שנוצר השיתוף פעולה מהצד של הקהילה הרפורמית כלפי אתיופים.

בדבריה קושרת שני בין מיצובה הסוציו-פוליטי הרעוע של הקהילה הרפורמית בישראל ובין המחויבות לפיתוח תודעה של צדק חברתי והתקשרות עם קבוצות מיעוט אחרות הסובלות מהדרה, כמו הקהילה האתיופית. באמירתה 'כנראה שיש משהו בזה שיש משהו שבמצב שלך', לא זו בלבד שהיא משווה בין חוויות ההדרה והאפליה לרעה שהקהילה האתיופית חווה ובין הקהילה הרפורמית אלא שהיא גם רואה בכך הצדקה לגילוי האמפתיה ושיתוף הפעולה הנוצר בין הקהילה הרפורמית לקהילה האתיופית. אמנם הקבלה זו חוטאת מקריאה מהימנה של המציאות החברתית, כאשר כל אחת מהקהילות חווה את האפליה באופנים די שונים, אולם היא מסייעת לה להאמין בשיתוף הפעולה הנוצר.

נראה כי הניסיון להשוות בין הסטטוס החברתי של כל אחת מן הקבוצות עשוי להתפרש בעין ביקורתית כרחוק מן המציאות הקיימת, ודווקא להעצים את השוני והבידול ביניהן.

לעומת הקריאה של שני, הרבה חובב טוענת כי לא יהיה נכון כלל להשוות בין חוויות ההדרה שהקהילה האתיופית חווה ובין חוויות ההדרה שהקהילה הרפורמית חווה:

אני לא הייתי קוראת לזה 'אחוות מדוכאים'. מידת הדיכוי של שתי הקבוצות לא ניתנת בכלל להשוואה. אלא, זו מודעות למה שקורה סביבנו וניסיון אמיתי לתיקון עולם. ברור שהתנועה [הרפורמית] סובלת מאפליה, אבל זה לא בר השוואה. אז בסדר, את ענת הפופם עוצרים בכותל בגלל העבירה הנוראית של התעטפות בטלית ברחבה [בכותל] וכדומה, אבל הילדים שלנו הגדרתיים לא צריכים להסביר לשוטר שלוש פעמים כל ערב מה הם עושים בחוץ. נכון שמקללים אותנו בלי סוף – 'אתם יותר גרועים מהנוצרים, אתם רוצים להרוס את היהדות', וכל שאר ה'ברכות' הידועות הרפורמיים בארץ חוטפים. אבל, הציבור בישראל לא חושב שאני פרימיטיבית, לא מקללים אותי בגלל צבע העור שלי ובכלל משהו שאין לחמוק ממנו – אני יכולה להחליט לעזוב את התנועה ולעבור לאיזה כת חרדית. אבל, כמו שאמר הנביא עמוס 'היהפוך כושי עורו'. זו לא אותה חוויה. נכון שיש לנו בתור קהילה רפורמית הרבה אתגרים, אבל באופן יחסי זה ממש צרות של עשירים.

בדבריה, היא קוראת לא להשוות בין הדרתה של הקהילה הרפורמית ובין הדרתה של הקהילה האתיופית, ומכירה בצבע העור כסימן זיהוי מרכזי לביסוס האפליה לרעה והאלימות שאתיופים בישראל חווים. בנוסף, אמירתה 'אבל הילדים שלנו הגדרתיים', נקשרת להתייחסותה הקודמת המעניקה קריאה מרחבית אקטואלית לבחינת שיתוף הפעולה בין הקהילות החולקות מרחב ציבורי עירוני משותף.

מוציאות לחם מן הארץ

בכל שנה מספר המשתתפים בסיגד שונה, והיה חמישים משתתפים בממוצע, לעתים אף יותר, ולרוב היו בו בעיקר נשים עם ילדיהן. האירוע פתוח לקהל הרחב, ובו עמדות להכרת המסורת האתיופית, המופקדות בידי מתנדבות מהגרעין הקהילתי ונשות הקהילה. להבדיל מהריטואלים הקהילתיים האחרים, שהרבה חובב מנחה עם נגן קבוע, את הסיגד הובילה הרבה עם ישראל, אישה אתיופית, פעילה חברתית מקומית מהגרעין הקהילתי. בסיגד שנערך בשנת 2016 פתחה ישראל את האירוע בהסבר קצר על משמעות החג. בשמלה לבנה וכיסוי ראש לראשה היא ניצבה בראש גרם המדרגות, בפנינת האולם, וסיפרה לקהל על מהות החג:

לא סתם נעמדתי פה. אני רוצה שתסתכלו למעלה כי בעצם זה חג שחגגו אותו במשך אלפי שנים וזה מתנה לכל עם ישראל, גם לרפורמים [צוחקת]. סופרים ארבעים ותשעה יום מיום כיפור, ומגיעים לסיגד. אנשים מתכוננים לחג הזה כבר כמעט מיום הכיפורים, קונים בגדים חדשים ולבנים, כמו שחלק מאתנו לובשים היום. ואז, מגיעים למקום מרכזי ששם יש את הקס, הוא הכוהן שלנו, ואז עולים להר גבוה. כולם עולים למעלה וצמים. זה יום שחצי ממנו הוא צום ואחרי חצי יום של תפילה צום ותענית,



ገጽ ፳፻፲፱ ጥያቄ ማለፊያ ማለፊያ ማለፊያ
חגיגת סיגד
קהילתית - רב תרבותית
לכל המשפחה

- ♦ אמנות מסורתית -
- ♦ סדנת חימר וסדנת קליעה בקש
- ♦ עמדת איפור לילדים
- ♦ פינת קפה אותנטי
- ♦ תחנות מידע
- ♦ ריקודים ושירים אתיופיים

**ועוד...
ההשתתפות חפשיית
במקום ייפגלו
דוכן מזון מסורתי בתשלום סמלי
- מכירת ביגוד ואקססוריז אותנטיים מאתיופיה**

יום ב' 29.10.2018
בשעות 17:00-19:00
בגינה חקלאית קהילתית גדרה
מוזמנים להגיע לבושים לבן...

גרעין קהילתי גדרה
050-9560941
fbnperach@gmail.com

קהילת יובל
054-4600381
gederagroup@gmail.com

יובל
כולם מוזמנים!

הזמנה מעמוד הפייסבוק של הקהילה

וכל אלו שהיה ביניהם ריב, אז מעלים אותם לבמה ועושים ביניהם סולחה. זה חג הסולחות ובדרך כלל לא אומרים לא, ואז, קוראים בעשרת הדיברות. רוצים להזכיר לכל מי שהגיע, שהוא לא רק שייך לקהילה שלו, אלא שייך לכל עם ישראל, וכל עם ישראל קיבל את התורה בהר סיני ואז קוראים עוד פסוקים ואחר כך יורדים אל הכפר המארח, שמכין ארוחה וסוכה גדולה. אנשים נשארים שבוע-שבוע וחצי בכפר, ואחר כך חוזרים לכפר שלהם. והיום אנחנו פה בארץ, ובכל חשוון אנו חוגגים את זה, ופה בגדרה שלנו זו מסורת של כמה שנים עם קהילת יובל.

דבריה שפותחים את האירוע המשותף, מספקים את המסגרת הנושאת לחג וממקמים אותה בתור מקור סמכות להעברת הידע. הדבר אף ניכר בבחירתה הפרפורמטיבית להתמקם בראש גרם המדרגות, מעל כולם, ומשם לשאת דברים. הקריאה האינקלוסיבית שלה כי הסיגד שייך לכלל עם ישראל נתמכת במעמד הר סיני. היא מציעה לראות בציון החג שנה אחר שנה שחזור של חידוש הברית (Eliade 1959). ביצועיות זו מבטיחה המשכיות של המנהג, אף אם התבקשו לקיימו פרטים חדשים שבאו מתרבויות אחרות, ואף אם נתגלו יחידים שביקשו להתנער ממנהג זה או אחר.

נוסף על כך, בבחירה לפתוח את האירוע עם הפעילה החברתית מהגרעין הקהילתי, יש אמירה ערכית על מקומה של האישה במרחב הטקסי. זהו מופע שמערער על התסריט התרבותי המוכר שהקיס הוא זה המנהיג את הסיגד. לא מן הנמנע כי התשתית הרפורמית הממקמת את הנשים כשוות לגברים בהנחיית הפולחן ובביצועו, מאפשרת לאישה האתיופית לתפוס מקום הנהגתי באירוע הסיגד המשותף.

בסיום דבריה של ישראלה, לפני שירדה מן ה'הר' ושלחה את המשתתפים להתנסות בעמדות השונות, היא נשאה באמהרית את ברכת המוציא על הדאבו, הלחם המסורתי שיהודי אתיופיה נוהגים להכין מקמח טף, חיטה או סולת לשבתות ולחגים. לאחר מכן בירכה הרבה חובב, בליווי קולות הקהל, בעברית את 'המוציא', והחלה לבצוע את הלחם. אכילת הלחם, המסמנת את המן שנפל מהשמים על בני ישראל במדבר, נעשית כהתרחשות שמסמנת את השוויון בין המשתתפים בריטואל. עם זאת, חלוקת העבודה בין הרבה הרפורמית ובין המנהיגה האתיופית משקפת הייררכייה מסוימת, כזו שמסמנת מי האותנטית שעל ההר ומי הזרה שלמרגלותיו.

שמלת השבת של חגית

בזמן הסיגד ניצבו נשות קהילת יוב"ל וחברות הגרעין הקהילתי בעמדות הפעלה שונות שחשפו את המשתתפים לתרבות האתיופית, למאכליה, לסמליה ולמורשתה. בין התחנות בלטו הנשים האתיופיות בלבושן המסורתי – שמלותיהן, בצבצו גוונים של לבן, ירוק וסגול. כל אחת תפסה עמדה אחרת, ולצדה שלט, ובו הסבר קצר בשפה העברית. הלבוש האתיופי המסורתי – הגלימות והשמלות הלבנות, עשוי מכותנה, והוא תוצר של אריגה ביתית. האישה הכפרית לבושה מערכת לבוש שמורכבת משלושה פריטים: 'קמיס' (שמלה; מעין גלימה) 'מקנט' (אבנט) ו'נטלה' או 'אגדמיה' (מעטפת לכתפיים). בקצוות של הגלימות פסים צבעוניים לקישוט. המאפיין הבולט בגלימות הוא עבודת הרקמה – זוהי למעשה לא רק מלאכת אמנות אלא גם עבודה מגדרית: האישה אחראית להכנת הכותנה ולעבודת הרקמה, והגבר אחראי לאריגת הבגד. סודות הרקמה האתיופית והמוטיבים המקשטים את שולי הבדים מבטאים את עולמה הפנימי של האישה.¹⁰



סיגד משותף בגדרה
צלם: דניאל גרץ

10 מידע זה לקוח מתוך אתר אגודת יהודי אתיופיה: <http://www.iaej.co.il/> (אוחזר ב-17.3.2019).



סיגד בגדרה, 2015. צלם: אלעזר בן לולו

כמה מחברות הקהילה נמלאו השראה וראו בכך הזדמנות נהדרת למדידת שמלתה התרבותית של האחרת. בעיני חגית, אחת מחברות הקהילה הבולטות, שהגיעה לסיגד עם בָּתָה הקטנה, הבגד אינו רק אביזר עיצוב שתורם לתפאורת הריטואל אלא אמצעי לסימון הזדהות מגדרית־תרבותית:

היה קטע מגניב ממש. ביקשתי משרה מהגרעין להביא לי את התלבושת המסורתית שלה. רציתי להרגיש אותנטית, להרגיש על אמת חלק מהאירוע. עם צבע העור החיזור שלי לא יזיק איזה משהו חי יותר, ולעור חום אני לא יכולה להחליף [צוחקת]. אולי שיזוף אבל זה נובמבר [צוחקת]. אז בלי לחשוב פעמיים היא אמרה לי כן והביאה לי שקית מפוצצת שמלות. הוציאה מהשקית איזה שמלה לבנה כזו עם משבצות בצבע סגול. אמרתי לה 'עזבי אותך, לבן. לבן זה לחלשים'. זה חיזור, ואני מספיק אשכנזייה. לקחתי איזה שמלה עם מלא פסים ירוקים וזהרים, מגניבה כזו. אז יש בזה משהו קצת סמלי אתה יודע להיכנס לנעליים של האחר. למרות שזה לא לנעליים זה לשמלה, אבל אתה מבין למה אני מתכוונת. [...] אני לא למדתי עם אתיופים בבית הספר, לא שירתי איתם בצבא, כלום לא הכרתי. זה הזוי ומקומם. אז לפחות אנחנו בתור קהילה פלורליסטית עושים את זה. וזה דבר כל כך חשוב קודם כל.

מחד גיסא מדבריה של חגית ניכר כי הריטואל הוא פרקטיקה של תיקון על שנים שבהן היא פעלה במרחבים נקיים מאתיופיים. ההתחפשות לאתיופית 'אותנטית' באמצעות לבישת השמלה המסורתית מגלמת באופן פרפורמטיבי את תפקידו הפוליטי של הבגד בייצוג

הזהות האתיופית הנשית ובסימונה במרחב, ומאיך גיסא הבחירה ה'מגניבה', כלשונה, נטועה בקריאה אוריינטליסטית את הופעתה החיצונית של האישה האתיופית. ההתנסות במלבוש החד-פעמי מושתתת על בחירה אסתטית שדוחקת את הייצוג המסורתי – שמלה לבנה. בעיני חגית, השמלה איננה משקפת או מכוננת זהות, אלא תורמת לאופן שעורה הלבן, כלומר גופה האחר, מבצע את הריטואל השחור. האזכור – הספק מחויך ספק נבוך – של השיזוף ממקם את צבע העור בתור אבן בוחן לסיווג גזעי-אתני במרחב הציבורי (Ben-David and Ben-Ari 1997: 525). צבע העור משפיע על כינון רגשות של זרות ושייכות במרחב האתנו-לאומי; החברה הישראלית שלכאורה מתחמקת מהגדרת היהודים כ'גזע'. מדבריה עולה כי השחורות (Blackness) היא קטגוריה חברתית, גבול סימבולי לקביעת לגיטימציה ואינטראקציה יום-יומית במרחב הציבורי (Mills 1998).

מדי שנה, אחת העמדות הפופולריות בסיגד המשותף היא העמדה להכנת הקדרות המסורתיות, מלאכת הקרמיקה שהתקיימה בקהילה באזור חבש ההיסטורי.¹¹ בסיגד 2016 התמקמו בראש השולחן שתי נשים אתיופיות מבוגרות שהופקדו על המלאכה. השתיים אינן דוברות עברית, ובכל זאת הן ניסו להתמודד עם שאלותיהן של חברות הקהילה באמצעות המחזה ופנטומימה. באצבעותיהן הזריזות והקלילות ניסו להדגים את החיבור בין רצועה לרצועה, עד השלמת הקדרה. כמה צעירות אתיופיות ניסו לספק שירותי תרגום סימולטני בין הנשים לחברות הקהילה. בעמדה אחרת הדגימו נשים אחרות שיטות ייחודיות לקליעת סלים. באתיופיה יצרה שליטה בשיטה זו כלי רב-שימושי עמיד בעל יכולת בידוד מלאה, והדבר אפשר אחסון ומעבר של מזון.

לא כל חברות הקהילה ראו בתחנות אלו אמצעי למפגש עם התרבות האתיופית ולהכרתה. בסיגד 2014 פגשתי את שגית, אחת מחברות הקהילה, יושבת בצד ומדברת עם אחת מחברותיה. היא החליטה להחרים את השתתפותה בתחנות משום שעשייה זו סימנה בעיניה את 'המשך העבדות של נשים באתיופיה', כלשונה:

בגדול אני לא מבינה למה אנחנו עושות את התחנות האלה בסיגד אצלנו. נשים באתיופיה היו מכינות את הקדרות והפסלונים האלה בכדי להרוויח כסף, זה היה סוג של עבודת. לפעמים הכסף הזה היה משמש למילת נשים ולתופעות שבאופן אבסורדי היו נגדן. זה מזעזע בעיניי. דווקא אנחנו בקהילה שלנו לא רוצות להעביר מסר שכאילו כל ייעודה של האישה האתיופית הוא הכנת סלים או עבודות מלאכה. זה מצחיק, אבל ממש כעסתי עליהן באותו רגע שראיתי את זה. אז ישר ניגשתי לדבר על זה עם אחת מהבנות שבגרעין הקהילתי. הייתי צריכה לפרוק. אני שמחה לפחות לדעת שהדור של הנכדות, הוא אחר. הן מבינות כבר שלהכין כד או לעשות סידור פרחים זה לא רק שיעור יצירה, אלא שיעור אפליה. אמרתי שם בצחוק לאחת הבנות הצעירות 'אצלנו נשים מסדרות את הסידור, בואי לעשות סידור של הסידור'. היא צחקה. אני לא חושבת שהיא הבינה מה אני רוצה ממנה. צחקתי גם, אבל איך אומרים בכל צחוק יש טיפה של אמת.

11 המחזות אמהרה ותיגראי באתיופיה של ימינו.

חברת הקהילה מבקשת להכיר בקיומו של הסיגד המשותף לא כשחזור של נורמות מגדריות ותרבותיות שאפיינו את יהדות אתיופיה אלא אגב בחינתן המחודשת בכפוף לערכיה הליברליים של היהדות הרפורמית. ברגע שהועתק הריטואל למרחב ביצועי רפורמי, ראוי שהוא יציע מרכיבים תרבותיים חדשים ולא ישחזר את המקור. כמו הריטואל, כך גם מילת נשים עצמה שהיא סיפקה בתור דוגמה, היא תוצר של השפעה זרה מעמי האזור (שלום 2012: 266) ולאחר העלייה ארצה הופסקה התופעה לאלתר (Grisaru, Lezer and Belmaker 1997). עבור חברת הקהילה שינוי של הסדר המגדרי במרחב הציבורי מתחיל ממש בריטואל עצמו במרחב הקהילתי. שינוי של סידור התפילה עשוי להיות פתח לשינוי של סדרים אחרים. אמנם ההזמנה שלה את המשתתפת האתיופית היא קריאה פוליטית ליברלית לשחרור מגדרי, אך היא גם קריאה לוותר על מסורת תרבותית שאליה היא משתייכת, שאותה היא לאו דווקא ממהרת למסגר כ'עבודת', גם אם זו קיבעה הסללה מגדרית. לכן קריאתה של שגית תומכת לטענתי במחיקה תרבותית אשר מבקשת לגנות את התרבות האתיופית או לכל הפחות לשנות אותה ולכפות עליה יסודות חשיבה ליברלים נאורים. זוהי דיאלקטיקה של כוח לא פחות מאשר דיאלקטיקה של שחרור.

טעם של אחרות

בכל שנה הסיגד בקהילת יוב"ל מציע טעימה ממשית מהמטבח המסורתי האתיופי. שולחן ארוך ערוך ומוצג לראווה, ועליו שלל מאכלי העדה לטעימה ולמכירה.¹² במרחק של כמה שולחנות פגשתי את צילה, חברת הקהילה, שהוצבה בעמדת הכנת הקולו, חטיף אתיופי. מדבריה ניכר כי האוכל הוא אמצעי תרבותי לסימון המסורת של יהודי אתיופיה, ועולה ממנו ריח דומיננטי לסרטוט הגבולות התרבותיים בחברה (Appadurai 1981).¹³ כך הסבירה לי צילה:

זה מה שהיו נוהגים לאכול באתיופיה בין הארוחות. זה חומוס מושרה במים, מוקפץ בלי שמן, בלי שום דבר. מי אמר שרק לנו יש חומוס, אה?! ויש פה גם אינג'רה ויש רטבים. בדרך כלל הם חריפים מדי, אבל מתאימים אותם להיום, זה לא אותנטי. אתה יודע איך זה. הכל עניין של טעם. בקיצור, זה חטיף אתיופי בריא מאד. תטעם! זה וואט, עושים את זה מטף, זה דגן מעולה, היום הוא בלי גלוטן וכל הדברים האלה. זה טעים רק עם הרטבים, ככה זה לא משהו. ניסינו להכין כזה בבית. לא הלך. קח! אוכלים את זה בידיים.

לא בכדי החומוס – המזוהה כסוג של מאכל לאומי, על אף המחלוקת בנוגע למקורו – מוזכר בתגובתה. באמירה 'מי אמר שרק לנו יש חומוס' חברת הקהילה מגדירה את הקהילה האתיופית

12 להרחבה ראו: קוילר 2014: 122-195.

13 לדברי אפדוראי, בכוחם של תבשילים ומרחבים קולינריים למקם בשיח באופן סמוי דרישות לשוויון ולהשגת הון וטובין ציבורי (Appadurai 1981).



סיגד משותף בגדרה, לשים בצק בדוכן הכנת לחם. צלם: דניאל גרץ

כמי שאינה נכללת ב'אנחנו' הקולקטיבי, הלוא החומס הוא סמל לישראליות. במחקרים אנתרופולוגיים נמצא כי הוא סמל לבחינת מערכת היחסים בין החברה היהודית לחברה הערבית בישראל (Ariel 2012).

גם האכילה עצמה היא מנגנון פוליטי של ממש לערעור על הסדר החברתי הקיים החושף הבניות תרבותיות שונות, ובחברה רב-תרבותית כמו זו הישראלית היא מצביעה על דומיננטיות ועל שליטה (Avieli 2012: 15). ההצעה לאכול בידיים מסגירה כי נימוסי שולחן אינם אוניברסליים וכי התנהגויות בזמן אכילה אינן אלא תופעה תרבותית במרחב ובזמן נתון. נורברט אליאס הראה כיצד בתהליך של עידון מתמיד בהלכות הסעודה הולך ומתעצם האיסור לתת ביטוי בלתי אמצעי לתיאבון ולתענוג החושני. לדבריו, מהלך זה מתקיים בתרבות אשר בני המערב מחשיבים כ'שלהם', ובכך מסמנים שלב מוגדר וחולף בתהליך השינוי המתמיד בנורמות ההתנהגות (Elias and Dunning 1986). לפיכך ההצעה לאכול בידיים אולי עשויה להתפרש בעיני המשתתפים בריטואל כמחווה סולידרית, אולם היא בגדר אישור חד-פעמי, ולכן מגייסת את הפעולה הגופנית לסימון התרבותי והלא תרבותי ומנציחה את הסטריאוטיפ המופעל על הסובייקט האוכל בידיים. אין זו הצעה לנורמת אכילה קבועה ומקובלת, אלא להתנסות מפוקחת אשר מתבצעת כחלק מן הריטואל ומשמרת מופעים של 'חריגה' אשר עשויים להתרחש מחוצה לו.

נוסף על כך, הבניה של סדר האכילה אינה מנותקת גם מהשחקנית המכינה אותו. בריטואל, צילה מסמנת את שימור מקומה של האישה במטבח. באופן ביצועי וסמלי, היא מציגה את הטעמים ואת הריחות, את כלי הבישול והטיגון של המטבח הפרטי של 'האחרת' בזירה הריטואלית הקהילתית. בכך היא עשויה לשמר את הסדר המגדרי בחברות מסורתיות. מלבד זה, המשפט 'מתאימים אותם להיום, זה לא אותנטי' חושף שוב את התנועה הדיאלקטית המתגלה בין חדשנות למסורתיות במרחב הרפורמי, כזו שחושפת מתח בין

יחסיות תרבותית לאתנוצנטריות. ההתאמה להיום מחסלת את האותנטיות מאחר שרגע ההכרזה על הלא אותנטי כהווה הוא רגע ההכרזה שהאותנטי שייך לעבר. הלא אותנטי הוא זה הבריא, בלי שמן, בלי גלוטן ולא חריף, והאותנטי הוא הלא בריא. האותנטי אינו מחליק בגרון בלי רטבים, דרוש לו תיבול של הווה, כלומר רפורמציה, כדי שיתעכל. ההתאמה של התבשיל למציאות הנוכחית משנה אותו ומפרקת אותו מהמתכון האותנטי, המוכר, המקורי שלו. לכן גם המשפט מסגיר את החיקוי – את הדרישה להיצמד למקור ולראות בו לגיטימציה לפעולה המחודשת, אך גם הכרה במגבלותיו של ניסיון האימוץ, כדבריה 'ניסינו להכין כזה בבית. לא הלך'. בבסיס הקריאה לפירוק המונח 'אותנטיות' עומדת ההנחה כי קיים מקור שיש להיות נאמן אליו (Sims 2009). בכלל, המילה 'אותנטי' הופיעה גם בשלטים שנתלו בכל תחנה, כמו בזו המסבירה למשתתפים על כלי הנגינה האתיופיים או בזו המדגימה להם את מלאכת קליעת הסלים.

כך דרך הצגתו של האוכל האתיופי המסורתי והאפשרות לאכילתו מוצעת התנסות חושית בתרבותה של האחרת. הטעם הוא לא רק חוש פיזיולוגי, אלא חוש סוציולוגי שבכוחו לסמן את היליד ואת האחר. בורדייה הדגיש ב-*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Bourdieu 2013). אילנה, חברת קהילה, תיארה את סלידתה מהאוכל, אך את האמפתיה למציאות של הדרה מגדרית שחוות נשים אתיופיות:

טוב אני לא הכי דוגמא ייצוגית. את האמת, אפילו בהתחלה גם די נגעלתי מהאוכל וזה. מישיה אמרה לי 'רק תטעמי', אמרתי 'אין סיכוי', לא בקטע רע. באמת שאני לא מסוגלת להתקרב למאכלים שהם לא ברורים לי בעין. קוראים לזה 'פולנייה'. שריטה שלי אני יודעת. פעם חשבנו בעקבות הסיגד לעשות גם סדנת בישול משותפת פה בקהילה כדי להמשיך את הקשר שנוצר בסיגד. אבל זה לא קרה. לצערי, למרות שאני לא טיפוס אכלנית, אבל זה בשביל הקטע של הביחד לא בשביל ה'לולול'.

– אני: למה לדעתך זה לא קרה?

כי הן לא חלק מהקהילה. הן לא באות לתפילות ולאירועים שלנו.

– אני: אז למה לציין אירוע של אנשים שלא שייכים לקהילה? אני משער שלא כל חג עדתי אתם מציינים בקהילה...

נכון, אבל זה בכלל לא קשור אם יש אתיופים בקהילה או לא. אני יכולה לדבר בשמי, אני בתור אימא רוצה שהילדים שלי יחשפו לתרבויות רבות ולא רק לאחת. וגם בתור אישה שמאמינה בשוויון של נשים אני לוחמת את המלחמה השקטה שלהן.

– אני: מה זאת אומרת?

הן לא יכולות באמת לקום. זה לא שמחר תפתח תנועה פמיניסטית אתיופית. אבל כשזה פעם בשנה וזה כאילו תחת שיתוף הפעולה שלנו, זה לא נראה מחתרתי. הן לא מאיימות על הגברים שלהן. זה לא שעכשיו עולה קבוצה של 40 נשים לארמון הנציב.

חברת הקהילה רואה בתפקידה של הקהילה הרפורמית ובצביונה הפלורליסטי מרחב חינוכי להעברת ידע על תרבויות שונות ומרחב פוליטי לכונן מאבק פמיניסטי. מבחינתה,

הריטואל מאפשר לנשים האתיופיות להרגיש שוויון מגדרי וליצור שוויון מגדרי פעם בשנה. מנגד, קריאה זו חושפת לא רק קרבה אלא גם דחייה, כלומר היא מבטלת הכרה בהיסטוריוגרפיה ובפוליטיקה של מאבקן של נשים שחורות לשחרור אתני-מגדרי האמרה 'אני נלחמת את הלחימה שלהן, הן עצמן לא יכולות להילחם' אינה מחלצת את הנשים האתיופיות מסדרים חברתיים אלא משמרת ומנציחה את מיצובן. אם כן, האם הבחירה ללחום את המלחמה שלהן אינה משמרת את תדמיתה של הקהילה הלבנה כזו המושיעה את השחורה?

בנוסף, הגוף משמש סוכן תיווך אל התרבות ואל הריטואל המסורתי לא רק באמצעות האוכל או הלבוש. למשל, הריקודים היוו חלק בלתי נפרד מהסיגד כאשר חברות קהילת יוב"ל זכו לשיעור פרטי כיצד להזיז את כתפיהן בקצב אפריקני עולה ויורד. בעבור טלי, אחת מחברות הקהילה שחברה גם בגרעין הקהילתי, לא זו בלבד שיש לריקוד חלק בגיבוש בינה ובין חברותיה האתיופיות אלא שהוא משמש ממש לשחרור מגדרי:

זה היה מגניב ממש. למדתי לנענע כמוהן. פשוט הסתכלתי והעתקתי את התנועות, עד שבאה אליי תמרה ופשוט לימדה אותי את הצעדים. מה לי ולריקודים אפריקאים, הכי רחוק שהגעתי זה היה קורס ריקודי בטן שלקחתי פעם. היה איזה קטע מגניב כזה שרקדנו ביחד כולן. ואני רקדתי כזה ריקודי בטן והיא רקדה את הריקוד המסורתי שלהן. וענשנו ביחד. כאילו חינה. זה היה כזה משחרר, הרגשתי כמו בחוג, לא כמו בטקס דתי. זה מבחינתי עשה לי את הסיגד. אז חזרתי הביתה, וסיפרתי לחברות שלי. אני חשבתי שזה חלק בלתי נפרד מהסיגד, אבל אז התבאסתי שראיתי בטלוויזיה רק גברים עם מטריות צבעוניות. היה איזה כתבה בחדשות על הסיגד בירושלים, והראו רק גברים. את המנהיגים של העדה. אין נשים. וב'דיעות' [אחרונות] פירסמו תמונה שהם בהפרדה, נשים בפינה. זה כאילו הזוי. אם זה לא רפורמי, זה לא יכול להיות שוויוני?! לא מבינה את זה. לפחות אצלנו יש להן מקום. ואני חושבת שהן יודעות את זה.

הריקוד הוא אמצעי פרפורמטיבי המסייע בפיענוח יחסי גומלין בין חברת הקהילה ובין הנשים האתיופיות. הריקוד מספק שחרור גופני, ובכוחו להמס מבוכה ולהרגיש דרכו פורקן, התעלות וחירות (רוגינסקי 2012). גם ההקבלה של הריקוד האתיופי לריקוד בטן מגלה קורטוב של אוריינטליסטיות בתפיסה האקזוטית את האחרת. 'המגניב', כלשונה מסמן את האקזוטי, ו'הביחד', החוזר פעמיים בדבריה, הוא שכנוע רטורי למציאות שכל אחת בה רוקדת את הריקוד שלה. הניסיון להעתקת התנועות חושף את הריקוד כפרקטיקה של למידה וחינוך של התרבות האחרת, אף שלרוב הדבר מוכר בצורה ההפוכה – המדוכא מאמץ את הופעתו של המדכא. למשל, בהקשר הישראלי, ששון לוי ושושנה (2014) ראו ב'השתכנות' מופע אתני להצגת כוח בהייררכיה העדתית בישראל.¹⁴

14 ככלל, התופעה של שחורים המסתירים במודע את זהותם האמתית ומאמצים זהות לבנה (Kennedy 2001), כלומר עוברים מבחינה תרבותית כלבנים כדי להימלט מדיכוי גזעי, נובעת מההיסטוריה של העבדות בארצות הברית.

נוסף על כך, העובדה כי חברת הקהילה הייתה בטוחה שמקומו של הריקוד הוא חלק אורגני מהסיגד עד לרגע אשר היא התוודעה לכך שאיננו יצרה בה ביקורת על אופן ההבנה של מערכת היחסים בין גברים לנשים בקהילה האתיופית. אכזבתה מוכיחה את הכרתה בריקוד כפרקטיקה פוליטית לעיצוב סדר מגדרי חדש ואת היותו של הריקוד שותף לסימון הסיגד המשותף כאתר מגדרי בטוח. יותר מזה, אמירה זו חושפת את הצלחתן של הנשים האתיופיות בכינון סובייקטיביות נשית שחורה בזמן הריקוד שהתבצע בריטואל.

יחד או לחוד?

אמנם נשות קהילת יוב"ל אינן אתיופיות ולא חונכו על ברכת ה'אורית'¹⁵ אולם מבחינתן הצדקת ביצוע הסיגד נגזרת מתוך משנה פמיניסטית של אחוות נשים משותפת. בעיני אופירה, חברת קהילה צעירה, מדובר לא רק באיחוד מאבקים בין הקהילה הרפורמית ובין הקהילה האתיופית אלא באיחוד מאבקהן של נשים באשר הן:

היה קטע שפגשתי מישהי מהגרעין בבנק. אז התחלנו לדבר על הסיגד. ואז כשהגעתי לדלפק אז הפקידה אמרה שהיא שמעה על הבלגן שהיה לנו עם ראש המועצה. ושהיא גאה בנו ובניסיון הזה לשתף פעולה. אתה לא מבין איך התרגשתי זה מראה שאנחנו הפיצקיות הרפורמיות עושות רעש בכל גדרה. מוכיחות שאף אחד לא ימנעו מאתנו להיות חלק ממה שהיה גם שלנו.

– אני: אני לא מבין איך הסיגד הוא גם שלך? איך הוא חלק מהתרבות שלך?
סיגד לא חלק ממני. הן חלק ממני. אנחנו נשים!!!! מה זה משנה אם אני לבנה ילידת מושב בדרום והן לא. אנחנו ביחד פועלות לאותה מטרה.

מדבריה ניכר כי הריטואל הוא אמצעי לסמן את מאבקן של נשים לשוויון בזירה הדתית בפרט ובמרחב הציבורי בכלל. לטענתה, הצדקתו של הסיגד המשותף נובעת לא מכוח המיצוב הפוליטי המודר של הקהילות אלא מן הראייה באישה שווה ובהכרה במחויבות שיש לה לשחרורן של נשים אחרות. בסיגד 2018 זכתה הסוגיה למשמעות כואבת ואקטואלית. שבועות מספר לפני קיום האירוע נרצחה אנגוץ וואסה, תושבת נתניה בת 36, בידי בן זוגה שירה כדור בראשה.¹⁶ הסיגד נצבע ברוח מחאה פוליטית-פמיניסטית ערכנית. גלית, חברת הקהילה, תיארה זאת כך בריאיון:

זה קודם כל, ולפני הכל, רגע פמיניסטי. אתה מסתכל מסביב ורואה רק נשים. רק לפני שבוע נרצחה אישה אתיופית על ידי בעלה. אנחנו בקהילה מוכיחות אחרת – לאישה

15 תרגום של התורה לשפת הג'עז, שפה שמית אתיופית עתיקה שהכירו הקייסים.

16 לדברי אדלשטיין, גורמי הסיכון לביצוע הרצח גבוהים יותר בקהילה האתיופית מסיבות שקשורות לתהליך השינוי החברתי-תרבותי אשר עברו הנשים בעידוד החברה הישראלית. ואלו גברים לא החלו בו או שהם נמצאים רק בראשיתו (אדלשטיין 2012: 148).

יש כוח, היא חלק מהמורשת, היא חלק מהנהגת הטקס, היא חלק מקהילה, לא סגורה בחדר האטום. הסיגד השנה לדעתי יותר מתמיד סמן את מאבקן של נשים לחופש, לחיות, לשוויון זכויות. אתיופיות או רפורמיות. ישראליות ולא ישראליות.

למרות הסולידריות והאמפתיה העולות מדבריה, תגובות אחרות מטילות ספק גלוי בנוגע להצלחת הפוליטיקה של איחוד המאבקים ברוח הפמיניזם הלבן, בעקבות זיהוי ערכים אשר מנוגדים לאלו הבסיסיים ביותר של הקהילה הרפורמית עצמה, כמו ערך השוויון המגדרי. בעיני ריקי, בקהילה הרפורמית מרכיב זה הכרחי לקיומה של הקהילה ולביצועו של הריטואל, ואילו הקהילה האתיופית עדיין מאופיינת כפטריארכלית, כזו שאין בה שוויון מגדרי:

הקטע של לאחד כוחות זה נשמע יפה וטוב, אבל זה לא באמת יכול להצליח לצערי. ברמה העמוקה יותר. כאילו סבבה, להתאחד במובן של כולנו נאבקים מול ראש המועצה, או מול תופעות של גזענות או אי־קבלה בחברה הישראלית. אבל זה פשוט לא נכון לומר שאנחנו פועלים ממניעים דומים. אנחנו לא מאמינות באותן תפיסות. למשל, כל הנושא של שוויון נשים אצל האתיופים, הוא כל כך רחוק ממה שקורה בקהילות הרפורמיות. מקרי רצח של נשים אתיופיות על ידי בני זוגן כל יומיים מתרחשים פה בארץ, וזה כי זו חברה שמרנית ולא שוויונית. אז זה שאנחנו כאילו מגלים הזדהות או מקדמים איתן סוג של איזה מהלך פוליטי, אם אפשר לקרוא לזה ככה, זה לא דווקא אומר שאנחנו מסכימים לערכים שמאפיינים את התרבות השוביניסטית הזו. לא הכל ורוד בשידוך הזה.

תגובה זו דווקא חושפת את ההכרה בפערים בין הקהילות ואת הסלידה וההתנגדות להכיל מופעים של הדרה מגדרית. אמנם הדינמיקה שנוצרה בין חברות הקהילה הרפורמית ובין הנשים האתיופיות מאפשרת להן לפתח ולהשמיע תודעה מגדרית פוליטית, אך אין היא חוסכת גם ביקורת על התרבות האתיופית עצמה. רעיון יישום השוויון המגדרי הוא איננו בגדר מטריה אידיאולוגית חוצה זהויות ומרחבים אלא אפיון שמדגיש הבדל ערכי של ממש בין הקהילות, כזה שאף עשוי לפרק את האסטרטגיה הפוליטית המצטלבת.

נראה כי הערכתן של הנשים בקהילה הרפורמית מושתתת על יסודות תרבותיים שונים, כאלו שעלולים אף להקשות על ביצוע המשימה ולאזן דווקא לפתור את המציאות הסוציו-פוליטית העגומה של כל אחת מן הקהילות. אמנם שיתוף פעולה עם האתיופים עשוי להגדיל את הונה הפוליטי-ציבורי של הקהילה הרפורמית בסגנון מדוכאי כל העולם יתאחדו, אך ייתכן כי ברגע האמת יידרשו הכרעות נורמטיביות פנים-קהילתיות בנוגע לעקרונות הבסיסיים ביותר, ובכללם השוויון המגדרי. מהלך זה, כלומר ניסיון המאבק בהדרה הרפורמית, חושף את הפער בין האידיאולוגיה המוצהרת ובין רגע המפגש עצמו, בין האוטופיה ובין המציאות החיה.

דיון

בדיון זה הדגמתי כיצד ביצוע של סיגד אתיופי בקהילה רפורמית מייצר בקרב חברות הקהילה הן עמדות של אמפתיה וסולידריות מגדרית כלפי נשים אתיופיות והן תגובה של ריחוק ודחייה תרבותיות. הריטואל המשותף שהציע התנסות ממשית במרכיבים תרבותיים מן המסורת של יהודי אתיופיה, בטקסטים מן המקורות, בלבוש, באוכל ובמחוות גופניות, לא רק משמש כלי למידה והעברה של הידע הנוגע למסורת האתיופית אלא התגלה כחזית המתקפה של הפמיניזם הליברלי על תפיסות תרבותיות שאינן מערביות ולבנות. שכן לצד הרצון להתנסות במשאביה התרבותיים של האחרת, הביעו נשות הקהילה גם התנגדות ודחייה שלהם. מכאן שהתגובות משקפות לא רק סולידריות של נשים אלא גם מגמה אוריינטליסטית של סימון האחרת באמצעות שימוש זמני ובררני במשאביה התרבותיים.

מריטואל אתני לביטוי כיסופיהם של יהודי אתיופיה לירושלים ולהכרה בקיומו של האל נעשה הסיגד בקהילה הרפורמית בגדרה מופע מגדרי-פוליטי להכרת האחרת המתבטאת בדחייה שלה ובאמפתיה כלפיה. אמנם מבחינה סוציולוגית עדיין נשמר תפקידו של הסיגד כסוכן חברתי וכאתר לכינון היחסים הפנים-קהילתיים והחוץ-קהילתיים, אך הוא מוטען בפרשנות ביצועית אקטואלית חדשה. במסגרת הרעיונית של הטקס חל שינוי נושאי; הנרטיב ההיסטורי המסורתי של חידוש הברית מומר לנרטיב פוליטי עכשווי של ברית מגדרית. כך הביצוע ממקם את הקהילה הרפורמית כאתר שעל דגלו חרוט דגל של פמיניזם ליברלי – כזירה ביקורתית כלפי פטריארכיה ומדיניות מוסדית מפלה לרעה.

הדרך להכיר את ה'אחרת', ו'לשחרר' אותה מכבלים פטריארכליים נגועה באתנוצנטריות שמשקפת את יחסי הכוח בין התרבות של הילידה (native), כלומר הצברית ובין התרבות הגלותית של העולה החדשה. הצפייה לאיחוד מאבקים מגדרי קורסת באותם רגעי דחייה והסלידה מהתרבות האחרת. מכאן כי המגדר אינו קטגוריה שניצבת לבדה במערכה לארגון הסדר החברתי, אלא נטועה בהביטוס תרבותי, דתי ואתני אשר מעפיל קשיים סבוכים להשגת פתרון מהותני ואוניברסלי לאי-שוויון.

לדברי בן-אליעזר, הגזענות התרבותית הסמויה המופעלת על הנשים האתיופיות שמה את הדגש על הבדלים 'תרבותיים' ולא על הבדלים 'גזעיים', ובתוך כך מתכחשת להיותה גזענית (בן-אליעזר 2008: 134).¹⁷ תגובות אלו חושפות כי גם הקהילה הרפורמית המוקעת מהמרחב האתנו-לאומי מאמצת את הנרטיב הציוני-הישראלי המשוקע ברעיונות קולוניאליסטיים אירופיים, לבנים וחילוניים שדחו כל מופע תרבותי אחר. חוויה זו חושפת כי התפיסה הרפורמית של ביצוע הסיגד בקהילות התנועה כאמצעי לתיקון עולם עשויה להתגלות במבחן המציאות כשברירית וגדושה בסתירות מבניות. כך למשל אפשר להסביר את היעדר הייצוג של אתיופים בקהילות התנועה ואת העובדה שמלבד לקהילת יוב"ל, רוב הקהילות אינן מקיימות כלל את הסיגד. במובן מסוים, תגובה זו מוכיחה את ישראליותן

17 להבדיל מן הגזענות המסורתית, שטענה בבירור כי יש גזעים עליונים וגזעים נחותים.

של הקהילות הרפורמיות בישראל, שלא כסטיגמה המודבקת אליהן ותפיסתן כשלוחות אמריקניות.

על כן ניסיונות 'החילוץ' של חברות הקהילה הרפורמית את הנשים האתיופיות, הכפופות למערכת פטריארכלית, מוטלים במידה מסוימת בספק. על אף סימון הקהילה הרפורמית כמרחב מגדרי בטוח במרחב הציבורי, בכל זאת אין היא יכולה לנפץ הבניות חברתיות מערביות המשוקעות היטב בתרבות הישראלית. למרות זאת, גם אם ביצועו של הסיגד בקהילה הרפורמית איננו משפר באמת את מיצובה הסוציו-פוליטי של הקהילה הרפורמית או את הסדר המגדרי בקהילה האתיופית, יזמה ריטואלית זו תומכת באתגרה של התנועה הרפורמית לערער על הבניות אורתודוקסיות ופטריארכליות המתקבלות כנורמטיביות בקרב הציבור והממסד הישראלי.

מכאן שאין אסטרטגיה אחת להיאבק בשוליות ולהשתחרר מההדרה. הסיגד המשותף הוא הוכחה כי גם ניכוס ריטואל אשר מוזהה עם הקבוצה המודרת עשוי לסמן, באירוניה, את הדרתה של האחרת, כפי שעלה בדיון זה. נוסף על כך, שיתוף הפעולה הנוצר תורם להבנת האופן שקהילות דתיות במציאות הפוסט-מודרנית חותרות לפירוק של המסורת כמערכת סגורה אשר מובנית מסכמות ודוגמות קבועות ומאפשר להתיר פירוק של מרכיביה ליחידות שיוצרות שיתופי פעולה חדשים (Gellner 2013). הביצוע אִפשר למשתתפות להרגיש לא רק חיבור תרבותי-היסטורי למסורת ולעבר אלא גם חיבור ממשי לחוויות חברתיות-תרבותיות של היום-יום, לשיטוט במרחב העירוני המשותף, למסורת שכל אחת הגיעה ממנה, למימוש הנרטיב האישי שלה ולבחינת מקומה בסדר החברתי. גם מהלך זה תרם לכינון ייחודיות ונבדלות ברגע המפגש של האחת עם התרבות האחרת.

רשימת המקורות

- אדלשטיין, ארנון, 2012. 'שינוי תרבותי, תרבות ורצח נשים בקרב יוצאי אתיופיה בישראל', סוגיות חברתיות בישראל, עמ' 148-173.
- בורדייה, פייר, 2011. 'המרחב החברתי והיווצרות הקבוצות', תיאוריה וביקורת, 38-39, עמ' 159-235.
- בן-אליעזר, אורי, 2008. 'כושי סמבו בילי במבו: כיצד יהודי הפך שחור בארץ המובטחת'. בתוך: יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), גזענות בישראל, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 130-157.
- בן-דור, שושנה, 1985. 'הסיגד של ביתא ישראל', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- בן לולו, אלעזר, 2019. 'מגדר, תפילה והכרה בקהילות רפורמיות בישראל'. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.
- בריינר, ג'וש ובר פלג, 2019. 'מחאת יוצאי אתיופיה בת"א: פצועים ועצורים בעימותים בין שוטרים למפגינים', <https://www.haaretz.co.il/news/law/1.6893869> (אוחזר ב־31.1.2019).
- גונצ'ל, יעקב, 2008. 'שבירת כלים', ארץ אחרת, 44, עמ' 24-26.

- דהאן-כלב, הנרייט, 2006. 'פמיניזם מזרחי, פוסט-קולוניאליזם וגלובליזציה', *תרבות דמוקרטית*, 10, עמ' 135-161.
- הרצוג, אסתר, 1998. *הביורוקרטיה ועולי אתיופיה*, צ'ריקובר, תל אביב.
- ולמר, תומר, 2008. 'הגטו האתיופי של גדרה', <https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/1/ART1/720/493.html> (אוחזר ב-10.4.2008).
- טרנר, ויקטור, 2004. *התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה* (תרגום נעם רחמילביץ'), רסלינג, תל אביב.
- ליפקין, אביבה ורחל שרעבי, 2012. "כן אני יכולה יותר": פרויקט העצמה של נשים יוצאות אתיופיה, *סוגיות חברתיות בישראל*, 13, עמ' 86-110.
- מוצפי-האלר, פנינה, 2012. *בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפרופריה הישראלית*, מאגנס, ירושלים.
- מינוצ'ין-איציקסון, שרה, שאול הירשפלד, רבקה הנגבי ודוד קרסילובסקי, 1997. 'תפקידים משפחתיים אצל עולי אתיופיה: שינוי והתמודדות', בתוך: מלכה שבתאי, אלי עמיר, אלכס זהבי ורות פרגאי (עורכים), *שורש אחד וענפים רבים; סיפור קליטתם של בני נוער מאתיופיה בעליית הנוער*, מאגנס, ירושלים, עמ' 67-98.
- משגב, חן וטובה פנסטר, 2014. 'הזכות לעיר ואקטיביזם מרחבי: מאהל המחאה בגן לוינסקי', *המרחב הציבורי*, 8, עמ' 9-33.
- נדלמן, אניטה ועמנואל גרופר, 1997. 'חגיגת חג הסיגד במוסדות עליית הנוער', בתוך: מלכה שבתאי, אלי עמיר, אלכס זהבי ורות פרגאי (עורכים), *שורש אחד וענפים רבים; סיפור קליטתם של בני נוער מאתיופיה בעליית הנוער*, מאגנס, ירושלים, עמ' 127-145.
- סבר, ריטה, 2000. 'קייבצתי אתכם מן העמים: תהליכי עלייה וקליטה', בתוך: יעקב קופ (עורך), *פלורליזם בישראל: מכור היתוך ל'מעורב ירושלמי'*, המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל, ירושלים, עמ' 165-184.
- ענתביימיני, ליסה, 2010. 'בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל', בתוך: עדנה לומסקי פדר, ותמר רפופורט (עורכות), *נראות בהגירה*, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 43-68.
- צאלח, כלנית, 2016. 'אז מה כבר קרה? אוטואתנוגרפיה של מיקרו-אגרסיות על רקע אתני', *תיאוריה וביקורת*, 46, עמ' 67-90.
- קוילר, מאיה, 2014. 'אוכל כבוד ואהבה - התמורות שחלו בתרבות האוכל של יוצאי אתיופיה בעקבות עלייתם לישראל', *ישראלים*, 6, עמ' 122-195.
- קוריאנאלדי, מיכאל, 2005. *יהדות אתיופיה זהות ומסורת*, ראובן מס, ירושלים.
- קפלן, אביבה ורחל שרעבי, 2013. 'זקנים מאתיופיה במעבר בין-תרבותי בישראל', *גרונטולוגיה וגריאטריה*, מ (2/3), עמ' 49-78.
- רוזן, חיים, 1985. 'פאלאשים, כאילא או בית ישראל? הערות אתנוגרפיות לכינויים של עדת יהודי אתיופיה', *פעמים*, 22, עמ' 53-58.
- שחורי, מלי, 2006. 'סטריאוטיפים אתניים ומרחק חברתי בחברה הישראלית', *סוגיות חברתיות בישראל*, 1, עמ' 66-88.
- שלום, שרון, 2012. *מסיני לאתיופיה: עולמה ההלכתי והרעיוני של יהדות אתיופיה*, כולל שולחן האורית - מדריך הלכתי לביתא ישראל (ערך אברהם ונגרובר), ידיעות ספרים, ראשון לציון.
- שנל, יצחק ורוית גולדהבר, 2011. 'הבנייה חברתית של שכונות בתל אביב-יפו', *אופקים בנאוגרפיה*, 53, עמ' 41-58.

- שרעבי, רחל וענבל סיקורל, 2007. 'בתי נידה (מרגם גוג'ו) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית', *סוציולוגיה ישראלית*, ח, 2, עמ' 323-347.
- שרעבי, רחל ואביבה קפלן, 2014. *כמו בובות בחלון ראווה*, רסלינג, תל אביב.
- תבורי, אפרים, 2000. 'היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים', *סוגיות ביחסי יהדות ארצות הברית-ישראל*, 6, 1-69.
- Ammerman, Nancy Tatom and Arthur Emery Farnsley, 1997. *Congregation & Community*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Anteby-Yemini, Lis, 2005. 'From Ethiopian Villager to Global Villager: Ethiopian Jews in Israel', *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 220-244.
- Appadurai, Arjun, 1981. 'Gastro-Politics in Hindu South Asia', *American Ethnologist*, 8, 3, pp. 494-511.
- Ariel, Ari, 2012. 'The Hummus Wars', *Gastronomica*, 12, 1, p. 34.
- Avieli, Nir, 2012. *Rice Talks: Food & Community in A Vietnamese Town*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Ben-David, Amith and Adital Ben-Ari Tirosh, 1997. 'The Experience of Being Different: Black Jews in Israel', *Journal of Black Studies*, 27, 4, pp. 510-527.
- Ben Lulu, Elazar, 2017. 'Reform Israeli Female Rabbis Perform Community', *Journal of Religion & Society*, 19, pp. 1-22.
- Boisnier, Alicia D., 2003. 'Race and Women's Identity Development: Distinguishing between Feminism and Womanism Among Black and White Women', *Sex Roles*, 49, 5-6, pp. 211-218.
- Bourdieu, Pierre, 2013. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Brown, L. Susan, 1993. *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, pp. xiii, 198.
- Boucher, Joanne, 2003. 'Betty Friedan and the Radical Past of Liberal Feminism', *New Politics*, 9, 3, p. 23.
- Corinaldi, Michael, 1998. *Jewish Identity: The Case of Ethiopian Jewry*, Magness Press, Jerusalem.
- Crenshaw, Kimberlé, 1997. Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence against Women of Color, in: Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan (eds.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, pp. 178-193.
- Davies, Edward Burlton, 2018. *Third Wave Feminism and Transgender: Strength through Diversity*, Routledge, London.
- Dijkstra, Sandra, 1980. 'Simone de Beauvoir and Betty Friedan: The Politics of Omission', *Feminist Studies*, 6, 2, p. 290.

- Dunning, Eric, 1986. *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Basil Blackwell, Oxford, UK.
- Eliade, Mircea, 1959. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (trans. from French by R. Willard) Trask, Harper, Harper & Row, New York.
- Feferman, Dan, 2018. *Rising Streams: Reforms and Conservative Judaism in Israel*, The Jewish People Policy Institute, Jerusalem.
- Gellner, Ernest, 2013. *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London and New York.
- Grisaru, Nimrod, Simcha Lezer and R. Haim Belmaker, 1997. 'Ritual Female Genital Surgery among Ethiopian Jews', *Archives of Sexual Behavior*, 26, 2, pp. 211-215.
- Hooks, Bell, 1986. 'Sisterhood: Political Solidarity Between Women', *Feminist Review*, 23, 1, pp. 125-138.
- Marx, Dalia, 2016. 'Empowerment, Not Police: What Are We to Do with Problematic Liturgical Passages?', *Women in Judaism: A Multidisciplinary e-Journal*, 12, 2, pp. 119-280.
- Mayer, Tamar (ed.), 1994. *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*, Psychology Press, London and New York.
- Mills, Charles W., 1998. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Mohanty, Chandra Talpade, 1988. 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Feminist Review*, 30, pp. 61-88.
- Phillips, Anne, 1987. *Feminism and Equality*, Basil Blackwell, Oxford, UK.
- Ribbens, Jane C., 1994. *Mothers and their Children: A Feminist Sociology of Childrearing*, Sage Publications, London.
- Remennick, Larissa, 2004. 'Providers, Caregivers, and Sluts: Women with a Russian Accent in Israel', *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 8, pp. 87-114.
- Rowland, Robyn and Renate Klein, 1996. 'Radical Feminism: History, Politics, Action', in: idem (eds.), *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, Spinifex Press, North Melbourne, Australia, pp. 9-36.
- Sims, Rebecca, 2009. 'Food, Place and Authenticity: Local Food and the Sustainable Tourism Experience', *Journal of Sustainable Tourism*, 17, 3, pp. 321-336.
- Tabory, Ephraim, 2004. 'The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism', in: Chaim Waxman and Uzi Rebhun (eds.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, Brandeis University Press, Waltham, MA, pp. 285-315.
- Wendell, Susan, 1987. 'A (Qualified) Defense of Liberal Feminism', *Hypatia*, 2, 2, pp. 65-93.