

## למי שמורים מקומות? – הגלוי, הסמוי והלוט בערפל

מיכל שיר-אל

תמר אלאור, מקומות שמורים – מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, תל אביב 2006

תמר אלאור לקחה על עצמה משימה ראויה לשבח – לחשוף את עולמן של נשים דתיות מפרספקטיבות שונות ולעמוד על יחסי הגומלין בין דת למגדר. ספרה השלישי מקומות שמורים מעורר הערכה רבה בראש ובראשונה לכושר ההתמדה במשכילות ובורות, ספרה הראשון של המחברת (1992), נזרק אור על חייהן של נשות חסידות גור ומקומן בחברה החרדית-אשכנזית. בספרה השני, בפסח הבא (1998), התמקדו הזרקורים בנערות המדרשות מן האגף הדתי-לאומי ומוארת תופעת לימוד התורה של נשים. כעת לפנינו תמונות מחייהן של נשים ישראליות ממוצא מזרחי, הנעות על הציר חילוני-דתי לגווני-חרדי.

נראה כי ספר זה הוא המורכב מבין שלושת ספריה של אלאור. כאן נפגשים שדות מחקר רבים יותר והם מונכחים בבהירות רבה. מגדר, אתניות, אוריינות, המרה דתית פנים-יהודית, רב תרבותיות – מגוון נושאים אלו עולים מממצאי המחקר והם העושים את העיון בספר זה מרתק.

המחקר הזה מסב את תשומת הלב לפלח אתני-מגדרי בציבור הדתי ומתמקד ביחסיו עם פלח אחר בחברה הישראלית, הקבוצה החרדית-אשכנזית. מלבד זאת אנו זוכים להתבוננות בכלל תופעת 'החזרה בתשובה' ויחסיה עם החברה הישראלית-חילונית והאתוס הציוני המרכזי. בלא ספק, אלאור במחקרה זה תורמת תרומה משמעותית לחקר מרכיביה של החברה הישראלית ויחסי הגומלין המתקיימים ביניהם. ספר זה אינו עוד מחקר על יוצאי ארצות המזרח בישראל.

זהו סיפורה של החברה הישראלית שכבר אינה עונה לתבניות חלוקה מקובלות אלא ייצרה לאורך שנות קיומה מבנים מורכבים יותר מניגודי דתי-חילוני, חרדי-ציוני, יהודי-ישראלי.

בספר ארבעה שערים. השער הראשון פותח בנאומה הקולח של מנהלת בית ספר חרדית-מזרחית, המציג את מאבקה הן מול הממסד האשכנזי, שגדלה והתחנכה בתוכו, והן מול הממסד הגברי-המזרחי המתפתח. ועוד הוא חושף את המתרחש בעולמן של נשים חרדיות-מזרחיות, כולן משכונת פרדס כץ, שבה מתבצע המחקר. בשער השני אנו זוכים להיכרות קרובה עם 'תעשיית החזרה בתשובה' כהגדרת המחברת. אם תמה הקורא איך יכול הרב אמנון יצחק להביא עשרות אלפי בני אדם לאצטדיון טדי, הרי אלאור מאירה לנו את העבודה האפורה הנעשית רחוק מאור הזרקורים במשך כל השנה, והיא המכשירה את הקרקע לאירועים הגדולים וה'מיוחצנים'.

השער השלישי נקרא בשם הפרובוקטיבי 'להיות כשאר הנשים - הרעלה והמיקרוסקופ'. החוקרת מלווה קבוצת נשים המשתתפת בקורס למזכירות במתנ"ס המקומי, חבורה המנסה לשפר את חייה באמצעות רכישת השכלה מודרנית - מיומנויות מתקדמות בעבודת מזכירות. בספרה הראשון התמקדה אלאור בתהליכי אוריינות באמצעות שיעורי דת לנשים, ואילו כאן המחברת מנתחת את המאמצים לרכישת מיומנויות מקצועיות מתקדמות, אולם שלא על מנת להשתלב בחברה הישראלית החילונית-מודרנית.

השער הרביעי והאחרון, והוא המעניין ביותר בעיניי, מדגיש את ייחודו של ספר זה לעומת ספריה הקודמים של תמר אלאור. מקום נכבד ניתן כאן לקולה האישי של המחברת, הפורשת יריעה רחבה על חייה כ'אשכנזייה' בצד משפחה ממוצא תימני, המתגוררת מעבר לכביש. המחברת מספרת על מסלולי החיים המקבילים של שתי המשפחות, אולם מאירה את הבחירות שעשו בניהן ובנותיהן לנוכח מעמדן האתני והמגדרי בחברה הישראלית. בכנות יוצאת דופן מנתחת אלאור את ההשלכות שנבעו ממצב זה עליה ועל שכניה - היתרונות שיצרו מקדם הצלחה והמניעות שתקעו מקלות בקידום של אחרים או השפיעו על החלטותיהם. יש לה האומץ לכתוב בריש גלי את מה שנוהגים היום לטשטש במרץ - 'היתרון המבני' (עמ' 374) הגלום בדפוסי המחשבה וההתנהלות של החברה הישראלית:

ליברלית-אשכנזית-משכילה הן החילונית והן הדתית-לאומית. החברה החרדית היא הגלויה מכולן. המבניות ויתרונותיה ברורים, גלויים ומוצהרים בדיבור ישיר.

תחת כותר שער זה, 'כיצד הפכתי להיות מי שהנני: סיפורי חיים', באים גם סיפוריהן של הנשים מן הקורס, מונולוגים שניכרים בהם הכוחות הפועלים, שכיוונו אותן למקום הימצאותן ערב שיחתן עם החוקרת. בהקשר זה בא סיפורה של תמר אלאור 'אינך נולדת אשכנזייה – את נעשית כזאת'. הכותרת המפתיעה אתגרה אותי, ועל כן, לפני תחילת הדיון במחקר ובמצאיו אבקש ללכת בעקבות המחברת ולהאיר את חשיבות ספר זה בעזרת פרק אחד בביוגרפיה האישית שלי.

### בין כיסאות תפוסים

אחת התמונות הדחוסות שאני נושאת בזיכרוני משנות ילדותי קשורה בערבי בחירות לכנסת. כבר בשלהי העשור הראשון לחיי הייתי מודעת לתהליכים הפוליטיים במדינה, ועל כן זיכרוני מתמקד באורחים לרגע שהיו באים לביתנו כדי לשכנע את הוריי להצביע למפלגות מסוימות. באו גברים חרדים בבגדים שחורים וביקשו מאבא ואימא שיצביעו ד – אגודת ישראל, כי אנחנו הילדים למדנו ב'בית יעקב', רשת בתי הספר של מפלגה זו. אחריהם נכנסו עוד חרדים, אבל הפעם לבושים בחולצה משובצת עם כיפה שחורה בלבד ללא מגבעת ובקשו מאבא שיצביע ג – פועלי אגודת ישראל, כי אבא היה עובד התעשייה הצבאית. אחריהם הגיעו לבושי הכיפות הסרוגות והסנדלים וטענו לזכותם לקבל את הפתק עם האות ב, כי הקטנות בבית למדו בגן הדתי העירוני, ואחר כך אימא גם עבדה במועצה הדתית, שהייתה בשליטת המפד"ל בימים ההם. אחיותיי הבוגרות סיפרו שהיו ימים רחוקים וגם אנשי 'המערך' החילונים באו והטילו את הפתק 'א.מ.ת.' לתוך ביתנו, כי הם עבדו ונסעו עם אבא בכל יום וכי בעצם הם היו הכוח המוביל והמנצח. את 'גח"ל', לימים 'ליכוד' לא ראיתי. אני הכנסתי אותו לביתנו בקיץ שבו עליתי לכתה י. קראתי את ספרו של בגין המרד והלכתי אחריו.

למרות המאמצים הרבים שהשקיעו הקבוצות השונות בציד נפשם של הוריי, הם – יעקב ומזל נהרי זצ"ל – סירבו להישאב אל תוך אחת הקבוצות התרבותיות-חברתיות-דתיות האלו. מסביב נראו חברים שעלו אתם מתימן מקבלים את דמות סביבתם. חלק נעשו חילונים למהדרין והשתדלו להיטמע בתוך ההגמוניה הישראלית האשכנזית-חילונית. היה מעין מכלול סממנים טיפוסי: אם בחרת

להיות חילוני ממוצא תימני, אזי היית גם מצביע מערך, חבר ועד השכונה או פונקציונר מסוג כלשהו, לבוש חאקי ואחריו ג'ינס וחולצת כותנה משובצת תוצרת אתא, מבקר רבות באירועים שהפיקו ב'בית האזרח' – האולם המקומי, וגולת הכותרת הייתה להיות בעל זכות להיכנס לטקס הסיום ביום הזיכרון, כאשר שאר האזרחים הפשוטים נותרו מחוץ לגדר. אבא הקפיד להופיע שם בכל שנה ולבטא את מעורבותו בכלל ישראל, אבל אנחנו עמדנו איתו בחוץ. בעמידה זו גם נשללה מאבא 'הזכות' לבוא בקהל החרדים, שסירבו להשתתף בטקסי הזיכרון ובחרו לשבת ספונים בבתיהם בעת הטקס.

משפחות נוספות, אמנם מעטות בחרו להצטרף אל האגף החרדי בחברה הישראלית. חלקם עברו אף להתגורר בבני ברק. שם שינו את לבושם לחלוטין, שלחו את ילדיהם ללמוד בתלמודי תורה, ששם דיברו יידיש וציפו בכיליון עיניים שילדיהם יתקבלו למוסדות החשובים, כגון ישיבת פונביז' וסמינר הרב וולף בדיוק כפי שעולה בפירוט מן הדיווחים של המרואיינות בספרה של אלאור. אבא המשיך ללכת לעבודה בכובע ברט גברי ובבגדי חאקי, ושם – העידו שכנים – היה מוותר על ארוחת הצהריים בחדר האוכל. אבא לקח את הכריכים שהכין לעצמו בבית והיה יושב בחוץ עם החומש ומכין את הקריאה בתורה לשבת וגם התכונן למבחנים לקבלת היתר לשחיטה. לאחר קבלת ההיתר היה שוחט לכול הן בביתו והן בביתם של בעלי כבשים ועגלים. צעירים סיפרו שמלאכתו כללה לא רק את השחיטה ללא שכר אלא שיחות בענייני תורה ומעשים טובים. הוא סירב לקטרג על אחרים. הנקודות הרגישות, שהעובר עליהם יצא מבחינתו מכלל ישראל, היו פריצות אלימות. הוא התקשה לקבל את חוסר הצניעות שהרחוב הישראלי הלך והחמיר בו. תופעה זו גרמה לו להסתגר בעצמו ולצמצם את הופעותיו בציבור.

אימא היא שנאבקה בחזית מול הממסד. כמעט כל שנה הופעל עליה לחץ גדול להעביר את בנותיה לחינוך ממ"ד. אבל החינוך המעורב – בנים ובנות בכיתה אחת וכן ענייני הצניעות הרחיקו אותה מאגף זה, אף על פי שבאורחותיה התאימה יותר לחברה זו. היא העריכה ביותר את היחסים הזוגיים היותר שוויוניים שנחשפה אליהם בעבודת הניקיון והבישול בבתי 'האשכנזים'. הציפיות שלה מזוגיות השתנו. ההפרדה הטוטאלית בין גברים לנשים, הנטל הכבד של עול ילדים, בית ופרנסה שהוטל על האישה החרדית הטריד אותה ביותר. היא ראתה במצבה מצב חריג, הנובע מהיותה חדשה בארץ ולא ראתה בכך אידיאל קיומי. עם זאת, היא 'זכתה' ובנותיה התקבלו, בתמיכת הרב המקומי, לסמינר המובחר בבני

ברק 'סמינר הרב וולף', המוזכר בספר כמוסד הנחשק ביותר. המחיר לא איחר להתגלות. הבנות הפנימו את ערכי היהדות האשכנזית החרדית. כל השנה היא הסתפקה בלשון שנונה לבטא את ביקורתה אבל בערב פסח עלתה זעקתה השמים כאשר מול עיניה התפרק התנור, הבית איבד את צורתו והיא אף פעם לא הבינה כיצד, בדרך מתימן ועד ישראל, איבד חג הפסח את אוירת הצהלה והפך להיות חג של שיעבוד דהכא והשתא. אחר כך בא צער מציאת חתנים ראויים על פי הסטנדרטים החרדיים – בני תורה המוכנים למות באוהלה של תורה, שבנותיה יפרנסו אותם. כידוע, בתימן ערכי העבודה היו ראשוניים ולא פגעו בכבוד לימוד התורה וחשיבותה. אבל שכרה של אימא בעמלה היה שבזכות החינוך האשכנזי הנחשב ונחשק זכתה לחתנים משיבות ראויות בעלות שם כ'חברון' האשכנזית ו'פורת יוסף', שהייתה העילית הספרדית בראשות הרב עובדיה יוסף.

רק בשלב זה, עם כניסת החרדיות לתוך המשפחה, נקבע מיקומם הפוליטי והחברתי של ההורים. אמי החלה ללבוש דרך קבע גרביים ארוכים ואבי עבר לחבוש מגבעת ומעיל שחור.

עם זאת אבי לא הפסיק להתגאות בפני אורחים ועוברים מזדמנים בבתו הלומדת תורה וממשיכה את דרכו של 'הדוד יצחק שהיה רב וחכם גדול בתורה'. כשלמדתי במחזור השני בתכנית 'המתמידות' במתן, כאשר התופעה הייתה עדיין חדשה בעולם וכללה אף מלגות תמיכה, כל הדור הצעיר במשפחתנו המורחבת נבוך ובמיוחד 'הכוללניקים' הוותיקים, שגילו שהמלגה שלי גבוהה מזו שקיבלו הם. זולת אבי. הוא היה שמח בשמחתי. בשבילו זו הייתה עובדה פשוטה.

כמוהו, אמי ציינה בפניי לא פעם כי היא מעדיפה את הדרך של 'אמנה', האולפנה שלמדתי בה, את הפשטות והעדר החוקים הנוקשים המצרים את האדם בכל אשר ילך ויעשה. ושניהם ביחד – זצ"ל – הגנו עליי כאשר הגעתי לערב פסח המשפחתי לבושה במכנסיים רקומים בידי אמי ומעליהם גלימה. ה'חרדיות' נזעקו לומר שאני מחללת את החג בלבושי המחוצף. אימא חייכה חיוך גדול ואבא עיניו נצצו, והוא אמר בקול שלא אשכח, 'זה כמו אימא שלי'. מאז אני טוענת לשמירה על מורשת בית סבתא.

### שתיקת ההיסטוריה

חלק זה בביוגרפיה האישית שלי מסביר את המקום החשוב שנוטל ספר זה בשורה מתארכת של ספרות העוסקת בהיבטים המגדריים והאתניים של מפעל התחייה בארץ. ספרה של תמר אלאור מציג תמונות חיים שעד עתה לא פותחו. היא משמיעה את הקולות השותקים של אמי ושל בנותיה שלמדו במוסד האשכנזי. הן לא יכלו אז וגם היום לא יעזו להשמיע בציבור את קולות המחאה, העלבון הצורב להיות אחת משלוש 'מזרחיות' בכיתה עקב אחוז חסימה. להיות מיוחדות על כורחן – 'את לא כמו כולם' – לספוג את שלילת הבית והחברה שמהם הן באו ועמן בנות שלמדו במוסדות הספרדיים וזכו למעמד סוג ב ועוד רבות אחרות שחצו את הקווים, אולם יישארו בדרגה ג עד תום דור המדבר – מעמד בעלי תשובה.

קריאה ראשונה עוררה בי התרגשות, תמונות נעורים, וקריאת תודה שהנה נעשתה המלאכה. אלאור קירבה מיקרופונים אל פיות ששתקו שנים רבות וגאלה אותם מתהום הנשייה. סיפורה של יונה המנהלת, הפותח את הספר הוא סיפורן של י' של צ' ושל פ' ועוד רבות אחרות שהכרתי. באזמל חד אלאור מנתחת את הממצאים במונחי תאוריות פוסט-מודרניסטיות של יחסי מדכאים ומדוכאים, מצילים ומוצלים. יפה היא עומדת על דבריהן של המרואיינות השונות, פורסת את הפרדוקס שבדבריהן, תיאור של עליבות ונחיתות מחד גיסא, ומאידך גיסא השתוקקות וכיסופים בלתי נגמלים להיות שייכות לעילית האשכנזית החרדית, שלעולם לא יהיו חלק ממנה. לעולם יהיו מודרות ממנה ומעמדות הכוח שבה. תמיד יישארו בפריפריה של המבנים החברתיים.

אלאור מעניקה לנו ברוחב יד מנאומי ההחזרה בתשובה. הללו מציעים לציבור המזרחי לצאת מן העולם החילוני, ש'שבעו' ממנו עוני כלכלי, חברתי ותרבותי ולשוב אל מקורותיהם. העולם הדתי-חרדי מבטיח להם שייכות חברתית, מעמד מכובד וגם רווחה כלכלית ולו רק באמצעות פילוסופיית ההסתפקות במועט ותורת הנתינה. 'מקומות שמורים' הם המקומות המחכים לאיש ולאשה היושבים על הגדר. הם יודעים שיש מקום אחד המצפה להם, ממתין לבואם ויקבל אותם בחמימות כשיחליטו לרדת מן הגדר ולהצטרף לקהילת 'התקינים' (עמ' 128). מן הדיבור של המרואיינות אנו הקוראים יודעים שחמימות זו מוגבלת ושמשולבים בה רגעים מקפייאים, אותם זמנים שבהם מגלה החוזר בתשובה את מקומו ומעמדו

בקהילה שמרחוק נראית כולה סוככת תחת מטריית 'ועמך כולם צדיקים', אבל מקרוב עשויה להכריז 'את בתנו לא נוכל תת לך'.

פנינה מוצפי-הלר<sup>1</sup> מבהירה יפה את עבודתה של אלאור. בהקדמה לספר אישה במזרח – אישה ממזרח, היא מביאה את דבריה של החוקרת ההולנדית ג'ואנה דה-חרוט, המתארת את שלבי התהליך הלימודי בתחום המגדרי: השלב הראשון מכונה 'החלמה', זהו השלב שבו מנסים להפוך נושאים הקשורים לנשים לנראים, תוך הצבעה על חסר במחקר ההיסטורי והחברתי על נשים'. בספרות הפמיניסטית שנכתבה עד כה המגזר הנשי-חרדי-מזרחי לא היה קיים. בשלב השני 'נעשה ניסיון לא רק לסתום חורים בידע הקיים, אלא גם להתמודד עם הנחות היסוד'. ואכן אלאור מעלה במחקרה כי ניכוס האוכלוסייה המזרחית לפרויקט הציוני-חילוני אינו יכול עוד לשמש כהנחת יסוד בהכרח. בשלב השלישי 'נעשה ניסיון לפתח מערכת של ידע חלופי, ידע המתחיל מהתנסויות של הנשים בחברה'. שלושה שלבים אלו נחוצים, טוענת מוצפי-הלר 'כדי לפרק את הנרטיב הקנוני כדי לעצב לו חלופה'. הנרטיב הציוני-ישראלי עד עתה לא כלל את סיפורה של החברה החרדית-מזרחית בכלל וזו הנשית בפרט, אלה שאינם שרים את 'שיר הרעות' לא ביום הזיכרון ולא בכל ערב אחר. לשלושה שלבים אלו היא מוסיפה את השלב הרביעי, המבקש להדגיש 'שניתוח יחסי מגדר אינו יכול להיעשות במנותק מיחסי מעמד'. סיפורה האישי של אלאור, מחברת הספר, בצד סיפוריהן של הנשים הנחקרות מדגיש את החיוניות בשלב זה.

במחקר שלפנינו שני מעגלים. האחד עוסק ביחסים בין שתי קבוצות 'שוליים', החברה החרדית-אשכנזית והחברה החרדית-מזרחית. הספר שובר את השתיקה-השתקה של מערכת יחסים קשה ואף אלימה מן הצד האשכנזי, אשר בשל 'אשכנזיותו' מתחבר לאליטה הכלל-ישראלית. במעגל האחר מתואר המאבק של מפעל החזרה-בתשובה המזרחי, אשר מבקש להתנתק מן הכלל החילוני ולהישמר בתוך הסיפור הציוני, אבל על פי תנאים שלו, קרי, בחירה לספר אחרת את הסיפור הציוני, מטרותיו ויעדיו.

1 ט' כהן וש' רגב (עורכים) אישה במזרח – אישה ממזרח, סיפורה של היהודיה בת המזרח, רמת גן תשס"ב. כל הציטוטים מעמ' 9-10.

### מבט אתנוגרפי – הארת האלמנט הנחקר

'הדרשן מדבר, המועמד מקשיב, וברגע מסוים מתחיל גם הוא לדבר בשפת הדרשן' (עמ' 87). אלאור מצטטת את דברי המחקר האנתרופולוגי שהתמקד ביחסי דת ותרבות בארצות הברית באמצעות התבוננות ברטוריקה המשמשת ציר מרכזי בהנעה לשינוי התנהגות. נראה כי כל הקורא משפט זה יבחין כי הוא מבטא תופעה אופיינית לתקשורת המונים וליחסי הזדהות של יחיד עם ארגון, ואינה ייחודית ליחסי דרשן-מאזין.

תופעת איבוד הקול האישי ואימוץ שפה אידאולוגית מכל סוג שהוא או שפה 'ציבורית', דהיינו שפה של גורמים המבקשים להשפיע, אינה ייחודית לתופעת המטיפים והדרשנים, המבקשים לצוד את נפש מאזיניהם, אלא היא רחבת היקף ומאפיינת את תרבות ההמונים בת זמננו. לכן אדרבא, תמונת המחקר בשדה זה מסייעת לראות את התופעה המקומית שחוקרת אלאור במבט של תופעה כללית הלובשת צורות ביטוי שונות. החלון שפותחת אלאור מסייע לצמצום הפער בין התנהגות ייחודית כביכול לקבוצת המחקר לבין התנהגות האוכלוסייה הרחבה. אלו ואלו נתונים להשפעות וללחצים של בעלי כוח המבקשים לשנות את הרגליו ודפוסי חשיבתו של המאזין או הצופה.

'הדיבור על האהבה' (עמ' 110) זוכה למקום רב הן בנאומים והן בניחות האלמנטים המרכיבים את 'נאומי האהבה'. החוקרת ממשיגה ותוחמת בתוך מודלים תאורטיים את האירועים והתופעות הנראים כ'פרימיטיביים', 'המוניים', 'עממיים', הגדרות מבית מדרשם של 'הממונים' על צורות הפולחן הדתי ההגמוני, והרטוריקה הנכונה, הראויה.

אלאור מסבירה לנו את ההיגיון שמאחורי ה'שיגעון' בפעילות של ה'אחר'. כדי להשתיל את הסיפור האלטרנטיבי, עושה המטיפ פירוק לעולם המשמעותי ה'אחר', החיצוני' (עמ' 118). גם הרב הדרשן מבצע פעולה שכזאת כאשר הוא בא לנטוע בשומעיו חשיבה אחרת אודות אהבה, בילויים, צניעות ועוד. הוא מפרק את העולם המערבי-מודרני-חילוני-אשכנזי למרכיביו.

אמנם אלאור נשארת בתוך המסגרת הצרה של יחסי תרבות-דת, אולם גם כך נראה כי הבהרת העקרונות המשותפים – למרות הבדלי הביטוי – לנחקרות



ולתופעות חברתיות באוכלוסייה ההגמונית, מאפשרים קריאה נדיבה ואמפתית למרות השוני האפשרי בין תרבותו ותפיסת עולמו של הקורא לבין תרבותה ותפיסתה של הקבוצה הנחקרת.

כך הדבר בנוגע להיבטים נוספים שמאיר המחקר, ובכך תרומתה הגדולה של אלאור. היא מכניסה טעם והיגיון בתופעה אשר נקראת 'התחזקות' בפי המעורבים בה, ומסבירה את הפרדוקסים שמתארות הנשים החרדיות בנות עדות המזרח. מצד אחד הן מתעקשות לחדור אל מעוזי האשכנזיות, מרביתן ללא הצלחה, מצד אחר הן מדברות בכאב על דחיות חוזרות ונשנות ועל עגמת הנפש הנגרמת ממצב של מיעוט 'נסבל' בתוך חברה המצהירה בגלוי על היבדלות עדתית.

#### מבט אתנוגרפי – הרחקתו ובידודו של הנחקר

חשיבות מחקרה של אלאור ניכרת בעשיית הצדק עם אוכלוסיית נשים הנמצאות לא רק בשולי המגזר החברתי שאליו היא שייכת, אלא גם בשולי ההתעניינות המחקרית של שדה המחקר המגדרי. עיקר המחקר הסוציולוגי, התרבותי והמגדרי התמקד בישראל באוכלוסייה המייצגת את האתוס הציוני; לעומת זאת נשים דתיות מזרחיות לא זכו להשמיע קולן. נמנעה מהן האפשרות להעלות את זווית הראייה הייחודית להן של המציאות הישראלית כפי שהיא נשקפת מן החוויה האישית-קיומית שלהן. דהיינו, הספר הנוכחי משלים כמה חלקים בפאזל המציאות הישראלית רבת המרכיבים. להלן אנסה לברר את מהות הקול העולה מן המחקר, מן החומר שנבחר להתפרסם בפנינו בנדיבות. נקשיב לחלקים מן הראיונות והנאומים המובאים בספר, כאמור, בהרחבה רבה.

'מה כסף, מה בית, זה כלום, אין כלום, הכול הרוס הכול שקר, סירחון, הבעל הולך עם אחרות. אבל בן תורה זה בושם, בן תורה זה אוצר. הוא מכבד את אשתו, אוהב אותה כגופו ומכבדה יותר מגופו. הוא לא בא הביתה ואומר לה תסתמי את הפה, מי את? אני לקחתי אותך קוץ ועשיתי ממך פרח. אתה עשית? כל מה שיש לך בבית זה ממנה [הנשים מוחאות כפיים]' (עמ' 100).

הפסקה שלעיל היא חלק מתוך אחד מנאומי ההחזרה בתשובה. בהמשך החוקרת מסבירה ומנתחת את תמליל ההרצאה ואת אלו שיבואו בהמשך: 'בדומה לטענתה

של הארדינג על השיח של פאלוול, כך גם כאן. הדילוג מעניין לעניין איננו אמור לפעור מרווחים בלתי ניתנים לגישור אלא להפך, לאפשר לכל מאזינה ומאזין להיכנס לתוך הסיפור כדי להשלים אותו לפי מידותיהם' (עמ' 101). ועוד בהמשך הסברים מלומדים על טכניקות הלשון המסייעות לדובר לחבר את קהלו אליו. כאמור לעיל, סוג דיון שכזה מסייע לראות ולהכיר בתופעה הנחקרת מציאות בעלת מאפיינים הדומים לתופעות אחרות בחברה ההגמונית, וכך לצמצם את המרחק בינה לבין הקוראים.

אולם הדיון בנאום ממשיך. את הפרק 'אהבה בפרדס' פותחות מובאות מדברי חוקרים שונים, אחריהן המחברת מבהירה: 'כל מי שמבקש להציע חלופה למודרנה (כמו הרב זר), חייב להתייחס לאהבה [...] המתח בין ניכוס האהבה למיצוב החברה הקפיטליסטית לבין השימוש בחברה לפרימת האהבה ממקם את מרקוזה וסנדובל בצד אחד ואת אילו בצד האחר. הראשונים רואים באהבה כוח היכול לאתגר את הקפיטליזם, והאחרונה רואה בה חלק מן הקפיטליזם עצמו. הגיבור, הרב השכונתי הספרדי, נע בדרשותיו בין הקטבים הללו' (עמ' 103). הרב זר, שהרצאותיו מצוטטות בעמודים רבים, אינו יודע שהוא מממש את התאוריות של החוקרים הללו. סביר להניח שגם אינו יודע על קיום התאוריות, כמו על קיום ממצאיהן. עד כאן אין בכך ייחוד. הבעיה מתחילה כאשר מול הלשון הקולחת של החוקרת וציטוט דברי המחקר נראית לשונו של הרב ושל שאר המרואיינות בספר גסה, חורקת, דלה, מקוטעת, לא בהירה, פשטנית, לא מתוחכמת, פשוטה, נטולת פרספקטיבות חובקות עולם, צרת אופקים.

היש כאן רק פער בין כתיבה אקדמית לבין לשון דיבור עממית? מדוע פער זה אינו מורגש כאשר אני קוראת את 'משכילות ובורות', ספרה הראשון של החוקרת? נראה כי הבחירה להעלות על הכתב מונולוגים ארוכים של המרואיינות והרצאות שלמות של הרבנים יוצרות בהכרח מפה טופוגראפית של הדיבור כפי שתוארה לעיל.

שאלת בוחן לעריכה זו של החומר היא האם הקורא מתקרב אל קבוצת המחקר אותה הוא עשוי לפגוש או מתרחק ממנה? מחקר מטיבו מבקש לענות על שאלות מחקר שקבע החוקר ותגובת הקורא לתוצאות המחקר אינה מענייננו. לכתחילה מחקרה של אלאור הרי הוא ככל מחקר אתנוגרפי על שבט נידח אי-שם באיים או ביבשת רחוקה. אלא שלא כן. מחקרה של אלאור אישי מאוד. פרטים רבים מחייה

מתועדים יחד עם ביצוע המחקר. הערות ותגובות אישיות מלוות את הראיונות ואת תיאור התנהגות המרואיינים. הקורא המשכיל הפוסט-מודרני, היושב לבטח במקומו החילוני או הדתי, הנחשף באמצעות הספר אל חברה בתהליכים שאינם חסרים תחושות סבל ומצוקה, מצטרף אליה נעשה משתתף פעיל בהאזנה והתבוננות ואף הוא קורא עם המחברת את הקריאה 'הבנתי את הפואנטה. נמאס לי. אני נוטשת מוקדם מן הרגיל' (עמ' 123).

הקורא – בסיועה ובתיווכה של אלאור – חודר אל מחוזות חיים שעד עתה היו מוכרים לו היכרות שטחית, ובהתאם תגובתו. כעת החוקרת לוקחת אותו עמה, אבל לא רק פותחת עבורו חלונות אלא גם טומנת את היחס כלפיהם. וכך, אחרי שהיא מביאה בהרחבה את הרצאתו של הרב זר בערב יום השואה, שבה תקף את החילונים, היא מסיימת: 'בדרך החוצה אני עושה חישוב זריז שיום רביעי הבא הוא ערב יום הזיכרון לחללי צה"ל. לא נראה לי שאגיע. מספיק'. אכן, הפעם ההרצאה של הרב הרגיזה אותה והיא לא תשוב להרצאה הבאה.

מעניין לציין, שבספרה הראשון משכילות ובורות על אודות נשות חסידות גור בתל-אביב מובאות שיחות דינמיות הן בין החוקרת לנשים המרואיינות והן בינן לבין עצמן. עם זאת נשמרת ספרות המחקר הענפה לרשימה הביבליוגרפית שבסוף הספר, ורק מעט ממנה נחשף תוך כדי תיאור המחקר, ניתוחו ומסקנותיו. בזאת מצטמצמת חשיפת השוני בין שפת הקבוצה הנחקרת לשפת המחקר. מעטות ביותר הן התגובות האישיות של המחברת לתוכן דברי הנחקרות או לממצאי המחקר, פרט להערות רלוונטיות בהחלט להבנת הדברים.

שתי עובדות אלו מותירות את הנחקרות במעמדן כקבוצת נחקרת ומצטמצמת האפשרות למעורבות רגשית של הקורא בתוכן עולמן של הנשים, אף על פי שגם כאן נשמעים דברי בלע כלפי העולם הציוני-חילוני ואף יותר מבספר האחרון.

אלאור כותבת בגילוי הראוי להערכה כי מוצאה האשכנזי היה יסוד מקרב במחקרה עם נשות גור, ובמיוחד העובדה שיכלה להציג 'ייחוס לא רע בחסידות'. בעבודתה עם בנות המדרשות היה הנרטיב הציוני – ואפשר להוסיף, גם פתיחות לעולם ההשכלה – מכנה משותף בינה לבין הנחקרות. במחקרה בספר זה הייתה החוקרת והנחקרות משני צדי המתרס בכל פרמטר סוציולוגי ויחסי כוח עמדו בינה לבינן.

מה משמעות יחסי כוח אלו שליוו את המחקר ותיעודו? האחד, כאמור, אופן עריכת הספר המדגיש את הפער הלשוני בין המחברת למרואייניה, בין עולם האקדמיה החילונית-אשכנזי לבין החברה המזרחית החוזרת בתשובה, והאחר – הזכות לומר את המילה הסופית 'הבנתי את הפואנטה' בנימה מזלזלת ההולכת למרחקים.

בספרנו הערות אמוציונליות נשזרות בתיעוד המחקר ומעידות על אחרות השמורות עם המחברת עליהן לא דווחנו. דומני שהשוואת שני המחקרים מלמדת על דעותיה ורגשותיה של החוקרת כלפי מחקרה בספר הנידון, ומטילה תהיות לגבי איסוף החומר, בחירתו לפרסום ואופן הצגתו. הדוגמה הבולטת לכך נמצאת בפרק השני, המוקדש כולו לדרכי עבודתו של הרב דניאל זר בפרדס כץ. עבודה זו מכונה שוב ושוב 'תעשיית התשובה', היא מתוארת בביטויים מזלזלים כגון 'הרב כמו אחרים העוסקים במלאכתו, יראה לקהל...' (עמ' 96), ואף נטענת טענה הדרושה בירור לפני פרסומה: 'כלומר שבדרך זו או אחרת הוא מבקש מן המאזינים שלו לשלם לו'. דומה כי נוצר מאבק סמוי בין המנהיגות הגברית לבין החוקרת-אישה אשכנזית חילונית ציונית משכילה. לא לחינם היא נדרשת לכושר סיבולת דווקא בפרק שבו מככב הרב זר.

עוד מקום שהפער ביחסי הכוח בין החוקרת לנחקריה בא בו לידי ביטוי הוא בשער השלישי, הנושא את השם הפרובוקטיבי 'להיות כשאר הנשים – הרעלה והמיקרוסקופ'. שם זה שהוא יותר מאשר רק תיאור הנושא, מייצר עמדה עוד לפני שדפדפנו לעמוד הבא לקרוא את דבר החוקרת ונחקריה. נראה שיש כאן מגמה ליצירת קשר בין התופעה שלפנינו לבין תופעות אחרות במרחב הגאוגרפי-פוליטי, שהישראלים חוששים ממנה ביותר.

כאמור, שדה המחקר האתנוגרפי בספרה הראשון מונכח באופן מצומצם ביותר אף על פי שמדובר בקבוצה אתנית ברורה בעלת מערכת יחסים מוגדרת כלפי קבוצות אתניות שונות.<sup>2</sup> ניתן לומר שסיבת הדבר טמונה רק בראשוניות הספר, אולם דומני שלא אטעה רבות אם אומר שגם הנחקרים קבעו את שדות המחקר. דיון בעדות המזרח לעולם יהיה גם דיון אתנוגרפי, ובלעדיו יהיה המחקר פגום.

2 ת' אלאור, משכילות ובורות: אוריינות נשים בחסידות גור – חוליה בשרשרת פרדוקסים, רמת גן תש"ן, עמ' 217, 'מתי מסמיקים'.

כאשר הנחקרים באים מקבוצת שייכות הגמונית – קרי, בישראל, האשכנזים – אף אם מדובר בקבוצה ייחודית ושולית, הרי היא נמדדת בקטגוריות שונות ונחשכת ממנה ההדחה לפינה עדתית, שמטיבה היא צורה נוספת של הגדרה והדרה.

בספרה הראשון, שהתחברתי אליו מעצם היותי 'בוגרת' בית יעקב בחינוך היסודי, פותחת החוקרת פתח להכלה של עולם הנשים החרדיות ואף מקום להזדהות ואמפתיה עמן לאחר שחשפה את מנגנוני הכוח השוקדים על שמירתן כמשכילות ובורות, הרי בספר זה נראה כי המחברת אכן חושפת את מנגנוני הכוח הפועלים על האוכלוסייה הנחקרת, אולם התוצר הסופי גורם לתחושה של 'זהירות' – כוח עולה'. אלאור רחקה מן הדיון על נשים בלבד אל תופעה שנשים שזורות בתוכה. בביטוי 'תעשיית התשובה' טמון המסר שיש כאן כוח, שעשוי להפוך ביום מן הימים לגורם שינוי משמעותי במציאות הישראלית.

#### גאולה – מאין תבוא?

'הפילוח דתי/חילוני, חרדי/ציוני, יהודי/ישראלי מסרב להתכנס בתבניות המקובלות. סירוב זה הוא ביקורת על הבנת הישראליות המגזרית כמוצג לא פעם במחקר הסוציולוגי' (עמ' 161). נראה שהמחזיר בתשובה הרב דניאל זר וחבריו מבינים זאת לפני האקדמיה והוא עושה בזאת שימוש. עוד הוא מבין שהתבנית העדתית היא כנראה שרירה וקיימת וחזקה מכול. אלא שבמרחב הישראלי החילוני וגם הדתי-לאומי היא עברה לתחום האפור, בה קשה להבחין ולזהות תופעות, לשים את האצבע ולומר שמוצאו האתני, קרי, עדתי של האדם יוצר את מרחבי פעולתו מסייע או עוצר את קידומו. הרב וחבריו החליטו שלא להישאר בעמדה פסיבית אלא לנסות ולחולל שינוי ביחסי הכוחות הנובעים מן ההבנות הללו.

כך, אחרי שגאלו הציונים האשכנזים את יוצאי אפריקה-אסיה מגלותם והעלום ארצה ונתנו להם קורת גג ונטלו את אשר נטלו, באו החרדים האשכנזים לגאול אותם מביזיון החילוניות על כל הכרוך בו. עתה באו שניים לגאול אותם בשלישית – הרב דניאל זר, שמפעלו מתואר בהרחבה בספר בחוסר אהדה בולט, וגם האקדמיה. האקדמיה, בספר הנדון, הסבירה את התופעה וריפדה אותה בתוך מערכת של מושגים המאפשרים לכל להבין אותה.

האם מחקר זה הוא בהכרח אתני-מזרחי? ברב-שיח שסיים את הכנס 'אישה במזרח – אישה ממזרח' שהתקיים באוניברסיטת בר-אילן בשנת תשס"ב מתארת יעל צדוק את פרשת ילדי תימן שנעלמו מחיק אמותיהם. בסיום דבריה היא מציינת: 'זו אינה פרשה "של תימנים"'. זאת אפילו לא פרשה שנוגעת למזרחים. זוהי פרשה ישראלית. היא חלק מן ההיסטוריה של מדינת ישראל – החלק המוכחש והמושתק ביותר של ההיסטוריה שלנו.<sup>3</sup> דברים אלו של שדרנית הרדיו מרשת א' בקול ישראל מאירים את הבעייתיות המלווה את המחקרים העוסקים בהיבטים שונים הקשורים במזרחים בארץ. אלאור מנסה שלא ליפול למוקשים שמציב נושא מחקרה. בעקבות דיונים חדשים במחקר היא מציעה להבהיר שעניין המזרחיות איננו בבחינת צד נוסף בחברה הישראלית אלא הוא מרקם כלל ישראלי מזרחים ואשכנזים נדרשים לו יחדיו. הפרק הביוגרפי של מחברת המחקר הוא דוגמה לאופן שבו הכול יונקים, והכול מושפעים ממרקם זה.

את מילות הסיום לדיון זה אבקש להעניק למורה בכירה, ילידת הארץ ממוצא מזרחי באחד מן הסמינרים החרדיים, עדות שהגיעה אלי בעת כתיבת דברים אלו. המורה, הנחשבת למצטיינת ול'בעלת שם' אשר כל עתותיה מוקדשות לחינוך הבנות (מיעוטן – עשרה אחוזים לכל היותר בכתה – מזרחיות), נשאלה על ידי ידידתה להרגשתה כמזרחית יחידה בצוות הסמינר הוותיק. תגובתה הייתה קצרה להפליא: 'אנחנו בגלות'.

3 ט' כהן וש' רגב (לעיל, הערה 1), עמ' 331.



אליהו שורץ, שמע קולנו - נשים בתפילה ליד הכותל







אליהו שורץ, שמע קולנו - נשים בתפילה ליד הכותל