

הדמיון הפרשני

דת ואמנות בתרבות היהודית בהקשרו ההיסטורי

עורכים:

רות הכהן-פינצ'ובר, גלית חזון-דרוקם,
ירחמיאל כהן ואילנה פרדס

מנדל סגולין – מרכז למחקר רב תחומי במדעי הרוח והיהדות
בית-ספר ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל ללימודים متقدמים במדעי הרוח
הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

شمיעה ופרשנות בקהילת קול נשים

ורד מדר

במהלך עבודות קיבוץ החומריים לעבדות מחקר שעסכה בשירי נשים מתימן לילדות וקינותיהן על המתים, שאלתי את רומייה כיצד למדה לקונן, והיא השיבה: בתיכון, תראי, זה אחת שומעת מהשנייה. אלה שומעות מהגדלות, האגדות מושיבות את הבנות על ידן ולמדות אותן: בין לאפות, בין לטחון, בין לרקו, בין לשיד, בין לבכות.

מאמר זה עניינו היוצרותה של 'קהילת קול נשים' והאופן שבו שמו שמעה מתפקדות בקהילה זו. המאמר יסוב על אופנים שונים של שמעה והשמעה, ציווים לא להשמיע' והחוכה 'לשמוע'. אדון בשמעה ובכלל כאמור המוכנים את 'קהילת הנשים' ומשמשים את החברות בה לסייע גבולותיה ול畢וסה כמרקם קיים עבור הקהילה כולה ועbor כל אחת מהן לעצמה.

השמעה 'אחד מן השניים', כפי שמנחתה זאת רומייה, משמעה בהקשר זה העברה בין-דורות של ידע, היסטוריה ופרקטיקות נשים. אם נדמה לגען מדבריה כי השמעה והעברת הידע כוללות את כל רובי היהון של הנשים, הרי דינוי בתמונה הראי ההפוכה של השמעה והקהל, ככלומר השתיקות והיבטי האלים הרבים בחיהנן ובמה שהן לא שמעו זו מזו ולא השמיעו זו באוזני זו, ירחיבו את התמונה. עם זאת אנסה להראות כי גם מה שלא נשמע לאוזן ובאמצעות האוזן מוצא לעיתים ערוצי מסירה נוספים המחייבים אופני שמעה אחרים.

* מאמר זה מבוסס על דברים שנשאתי בכנס המסכם של קבוצת 'הదminus הפרשנוי' במרכו 'Crying-out in Silence: The Vocal Community of Scolian Yemenite Hebrew Women'. אני מבקשת להודות לכל חברי קבוצת הדminus הפרשנוי, שבמהלך שלוש השנים שהבן ישבנו במרכו שכליון החליפו עמי מחשבות ורעיונות שהשפיעו על עבודתי ונטמעו בה. ותודה לגלית חוץ-זוקם, רות הכהן-פינציגבר, אורית ארמן, תהילה מישור ואילת נאה, שקרו גרסאות קודמות של המאמר, העירו והפכו את מחשבותי.

הערות מתודולוגיות

המאמר נחלק לאיסורים והיתרים, תחילת של שמייה ולאחר מכאן של השמעה. חלוקה זו בעייתייה מבחינה מתודולוגית, משום שחילוקה סכמתית כזו בין פערות של שמייה והשמעה פעמים רבות אינה יכולה לעמוד ב מבחן הלוגיקה. לרוב יהיה הקול מושמע ונשמע בויזניטי, והגדתו של קול כפרקטיקה של השמעה או שמייה בלבד היא במידה רבה שרירוטית. עם זאת לצורך הדיון עשה שימוש בקטגוריות אלה, תוך מודעות למוגבלותיהן, על מנת להבהיר את מרכזיותו של הקול בכנוננה של הקהילה. אני מאמין ומקווה כי מבנה הטקסט יסייע לקוראים להתרמצא בפרטים ובאתרים השונים שבהם פועל ומונח קולן של נשים. א塔אר זירות שונות בחיהן של נשים בתימן דרך המנסרות של השמייה וההשמעה ואבהיר ואגדים כיצד פעולות אלה הן יסוד בהתחוות קהילת נשים תומכת שאפשרה את הישראלותן של נשים בחברה פטריארכלית.

טענה זו אמנים מבוססת על מחקר של מגוון געיגים במחזור החיים, ואולם במסגרת זו איחיד את הדיון לאירועי הלידה בלבד, ולריטואלים הקשורים בה ובשירות הנשים לילדות. עם זאת אדרון בקרה גם במרחב הריטואלי הנשי של אירועי מות על מנת להבהיר ולהעיר על הקשרים ההדרתיים בין טקסי הלידה והמות. לאחר מכן אדרש למפגש שבין פרקטיקות שתיקה והשמעה אלה ובין שירות הנשים לילדות. אציג להבין את האונה לשירים אלה כ'শמייה פרשנית', המהווה את המסד לחוויה התרפואית השציעה קהילת הנשים לחברותיה.

במהלך השנים האחרונות פגשתי בישראל שלושים ואחת נשים, שנולדו בתימן ועלו ארץ, לרוב לאחר שנישאו וילדו שם את ילדן הראשון, ורבותן אייבדו אותו בילדת זו. את חלון פגשתי יותר מפעם אחת. בתקילתו של המחקר תועד החומר באמצעות רשם-קול בלבד ובמהמשך צילמתי אותה במצלמת וידאו. הפגישות בינוں לא התבשו על שאלון מובנה וארכו לרוב בין שלוש לארבע שעות.¹

רוב רובם של השירים והKİנות נאפסו בהקשר של המפגש האתנוגרפי בינוינו, והן, אםشرو או קוננו, הופיעו בפניי, קhalb של אדם אחד.² הנשים כולן, מלבד שתים שעלו ארצה בשנות התשעים, חוות בישראל כבר יותר משישים שנה וDOBROTOT עברית, אך התימנית הייתה בת לוויה תמידית לשיח, וסימנה פעמים רבות את המרחק בינוינו וגם את הקרבה. תיעדרתי וכתבתית את חוותות חיהן של נשים אלה והקלטה מפיהן שירים וKİנות, אם זכרו והסבירו לחלק אותם עמי. הדברים שיובאו להלן הם אפוא פרי המפגש בינוינו ומספקים תМОנות מחיי היהודים, ובעיקר

¹ עוד על המתודולוגיה של המחקר וההורים על עבודתי האתנוגרפית ראו ו' מרה, 'שירי נשים מתיימן לילדות וKİנותן על מותים: טקסט, גוף וקול', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2011, א, עמ' 430-399.

² הדבר נכון לגבי כל השירים והKİנות, מלבד שני מקרים שבהם נכחתה בתה של המשוררת בריאין.

היהודיות, בתימן בעשורים הראשונים של המאה העשרים. הנשים הן מן הכהר והעיר וכן החטיבות הגאוגרפיות השונות בתימן. השימוש שלי במהלך המאמר בביטוי 'נשים יהודיות מתימן' איננו מכוון לקיומה של קבוצה נשים הומוגנית אחת. בין קהילות היהודים שחיו ברחבי תימן עד שנות החמשים הבדלים כלכליים-גאוגרפיים וחברתיים רבים. עם זאת, מגנוני השיח והשליטה על קולן וגופן ואופני השתתפותם של להן ביטואלים של לידה שביהם עוסוק כאן, משותפים במידה שדי בה לאפשר לי לעשות בקטגוריה זו שימוש, בהסתיגיות הנוחות.

איסורי השמעה: החנקת קולות הלידה

ניסיונות לשולט ולוות את אפשרויות 'השמעה' או 'ההשמעה' נמנים עם רshima ארוכה של מגבלות המוטלות על הגוף האנושי בכלל והנשי בפרט. למוגבלות אלה דוגמאות רבות, החל מאיסורי אכילה שונות, המשך בשילטה על נקבי הגוף, וכלה בהגבילות על חשיפת הגוף, תנעטו או השימוש בו.³ במקרה שלנו מדובר בוויסות פעלות האוזניים והפה, פתחי גוף שאמנונים בין היתר על התקשרות והלמידה, ובאמצעותם יודע האדם את העולם. פעולות השילטה מוטלות על אברי הגוף במטרה לוות את הקול, וזאת על אף להיות הקול רכיב שונה ונפרד מן הגוף. נוכחותו של קול מנוחה קיוומו של גוף או מקור גופני אך הוא איננו הגוף עצמו, אלא תוכזר שלו. ובנסיבות של מלאון دولאר, הקול לעולם יהיה מכוסה במטס הגוף, ניצב מאחוריו. הוא אינו גוף ולא שפה אלא הופעה של 'روح רפואי' כתוספת על הגוף והשפה.⁴

אפשר שיחסי המוחדים של הקול עם המקור המפיך אותו, וכתוואה מכך המעד המיעוד שהוא זוכה לו, הם שמעוררים הטלת מגבלות עלייו כאשר מדובר בנשים, אבל נראה כי הם הגורמים למייצובו כמרכיב עוצובה וביסודה של קהילת הנשים. או במלילים אחרות, ה指挥ים והשליטה על החידויות לשמו ולהשמעו קול חייבה נשים להסתגל לעroz הצר ולצורך דרכם מגוננות לבטא עצמן באופן בולט ולעתים חרוני על מנת לדעת את העולם, לפועל ולהתקיים בו. מתוך כך נראה כי הקול והמשמעות הפכו מרכיבי בכנונה של קהילת נשים.

³ ראו למשל מ' דגלס, טוהר וסנה: *ניתוח של המושגים זיהום וטאבו* (ליקידן: סוציאולוגיה/אנתרופולוגיה), י' סלע (מתרגמת), א' לוי (עורך מדעי), תל-אביב 2004, עמ' 61-67; B. S. Turner, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, ;81-82 Oxford 1984; S. Coakley (ed.), *Religion and the Body* (Cambridge Studies in Religious Traditions 8), Cambridge 1997
M. Dolar, *A Voice and Nothing More* (Short circuits), Cambridge, MA 2006, 4 pp. 67-70

ואמנם ניסיונות השליטה בקהל היו מרכיב מרכזי גם בעיצובה של קהילת הנשים בתימן. בשיחותי עמן על אודוט חוויות הlidah שלחן בתימן הן חזרו והזכיר כי על אף שלא נעשתה להן הינה לקרהת הלידה הן קיבלו מסר ברור במישרין או בעקיפין, שבמהלכה עלייה לעשות כל מאמץ לשמור על שקט ולא לצזוק.⁵ מסר זה, שהתלוו לו מגנוני שליטה, הוא דוגמה מובהקת לאיסור להشمיע קול.

תפישת הכאב כחלק אינטגרלי של הלידה, שיש לקבלו בשתייה, נסמכת על הנחת חטאה של חוה וחוויכ העונש כמנת חלקן של הנשים כולם.⁶ היכולת הכאב מוצאת את ביטוייה אצל נשים מהימן בדרישה מהן לשומר על איפוק מרבי משך כל מהלך הלידה. לנשים הוצעו בדרכים שונות תגמולים על לידה שקטה, בין היתר באמצעות אמונות עמיות. כאשר שאלתי את רחל אם היא מכירה את האיסור לצזוק בלבד השיבה:

— כן, היו אומרים לה שלא ישמעו אותה או ידעו שהיא يولדת ואחר כך יהיה לה קשה.

— למה?

— ככה בתימן. נגדם הולכים לרעות כבשים, פרות, אסור להם לדעת שהיא يولדת. בשביל זה היו אומרים להם לא לצזוק. שלא ישמעו אותה ואחר כך היא תלד רק כשיחזוו חורה.

— זה מادرיך את הציריים ולהlidah?

— מאריך לה את הכאבם, אז ככה היו אומרים. היא תלד רק אחרי שיחזוו לא משנה لأن הולכו מי שידע בה [=עליה]. אני לא יודעת אם זה נכון. אמונות טפלות [צוחקתו]. ... היו אומרים לאישה שאסור לה לצזוק. הiyitha צווקת יש כאלה בשקט ... אבל אומרים לה שלא ידעו שהיא يولדת ... שף אחד לא ישמע אותה, זה מה שהוא אומרים.

האמונה העממית מגלה את המנגנון המפעיל מערכת של שכר ועונש על הפסק קולות ורמים כלשהם המבטאים כאבי לידה. אם תצעק היולדת, יהיה בכוחו של כל מי ששומע את קולה להשפיע על אורך הלידה ועל סבליה של האישה, בעודו מתמהמה לשוב לביתו. וכך שלידה שקטה ברי שתהייה גם קצרה וקלה.⁷

השו ב' גל, 'המלחמות בקרב יהודיתימן', א' אטינגר וד' בר מעוז (עורכים), מטוב יוסף, ספר היובל לכבוד פרופ' יוסף טוביה, חיפה תשע"א, כרך ב, עמ' 306, המתארת כיצד הדורכו הנשים לנוהג איפוק רכ בעת הלידה, לשמר את האירוע בסוד ולהימנע מהשמעת צעקות ו/או קולות כלשהם.

בראשית ג 16: 'אֶלְּהָאֲשָׁה אָמַר, הָרְבָה עָבֹונֶךָ וְהָרְגֶּנֶךָ, בַּעֲצֵב, תָּלִדי בְּנֵינוּם; (...);' גם אצל גל (לעיל הערכה 5, עמ' 306).

למשל כשהיארה בפניי ציינה את הלידה הראשונה שלה, סיפרה כי היא התעננה בכאים קשים ודודתיה שלחה אליה את בתה בת העשר להיות אתה, כדי שאף אחד לא ידע: 'אמרו אם ידעו, אני לא אלד עד שיחזוו מהמרעה'. ראו עוד א' בן דוד, בית האבן: הליכות יהודית צפון תימן, קריית עקרון תשס"ח, עמ' 544: 'יהודי הצפון מאמינים

לענין הלידה בשקט עדויות רבות בכתביהם וכן בתיאורים שבעל-פה.⁸ מדבריהן של הנשים עולה כי על המנגנוןם התרבותיים שכלאו את קולות כאב הלידה נוספה הבושה, שנדמה שלא לבדה כוח משתק דיו.⁹

הഫצת העניין ליחידים, וכל שכן לרבים, היה מקשה על הלירה והיה גורם להארכת הזמן, וגם לצער גדול. הסודיות עשויה להקל על היולדת ולאחר מכן משך הלידה.

לתיאורים בכתביהם של לירות שבחן לא השמיעו נשים قول ראו: ד' קראאסו, 'ספר מסע תימן', י"ר מלכו (מהרגם), י' טובי, יהורי תימן במאה ה"ט: תולדות ומקורות, תל אביב תשלו', עמ' 187, קטע זה הוא מתוך 'ספר מסע תימן' המובא שם בשלמותו, שהוא חלקו השני של הספר 'זיכרון תימן' לדוד בן שמואל הלוי קראאסו משנת E. Brauer, *Ethnologie der Jemenitischen Juden* (Kulturgeschichtliche Bibliothek, Reihe 1; Ethnologische Bibliothek 7), Heidelberg 1934, p. 181, מתאר את אמו היולדת בלי להשמיע قول; י' יומ-טוב צמה, שליח כי"ח לתימן מצין תופעה זו, ראו י"ט צמה, 'מסע יום טוב צמה לתימן', י' ישעיהו וא' צדוק (עורכים), 'שבות תימן: קובץ, תל-אביב תש"ה', עמ' 308. דברים באותה הרוח מופיעים בזיכרוןינו ורשמי של ברר ממחנה העולים בקשר שבחתימן, ראו ש' ברר, על נפנ' נשים: סייר מבצע 'מרבד הקסמים', תל אביב התש"ג, עמ' 55-56; וכן ב' גמליאל, תחת כנפייה של אמא: רומן אוטוביוגרפי מהיו של ילד יהורי מתימן, תל אביב תש"ב, עמ' 13, המתאר את אמו היולדת חריש; הדיה של הדרישה מנשים בתימן שלא להשמיע قول בעת הלידה מוצאים את ביטויים גם בדברים שאמרה ישראלה שאעד מעודד, במאיית קולנוע, בת להורים מתימן, במהלך ריאון עיתונאי לכבוד צאת סורתה 'המלך החנטרי', שעסוק בנשים תימניות יוצאות. ראו ש' ליר, גוף Kapoor לשון משוחררת', וואלה, 31.8.2009 (<http://www.notes.co.il/lir/60288.asp>) 31.8.2009.

וכך היא אומרת: אירוע משפיע אחד שאני וכרת במנורש וזה אחרי הלידה של הבית הבכורה שלי, כל הדודות באו לבקר אותי, ושמי לב שהיתה שאלת שחרורה על עצמה בשיחה בין דודה אחת לשניה: "האם צעקי בלילה?" אני לא צעקי כי הייתה מסוימת מאפידורל, והתגובה לתשובה שלי הייתה "יופי, גם אני לא צעקי". עצם השאלה ובמיוחד התשובה העטיקה הזאת מוד, מה הבעה לצעוק כשכל כך כואב?.

G. M. Kressel, 'Shame and Gender', *Anthropological Quarterly* 65, 1 (Jan. 1992), pp. 34-35. השימוש המרובה במילה 'בושה' על מנת להסביר את המיציאות בתימן בנגוד לו בישראל בכל הנוגע ליכולת של נשים לבטא قول, להתבטא, לפעול, הוא ביטוי להבניה החברתית, שתרבויות רבות שותפות לה, הקורשת בין נשים ובושאה כמצב קיומי. הבושה היא מושג עיל לסתירת נשים בdry' אמותיהן, ומונעת מ hatchiyah, גבולות הקהילה ומגבלהותיה. הבושה המיויחסת כמעט לכל פועלה שאינה מקובלת, נוספת לאחריות המוחלטת של האימהות להחין בנותיהן, הופך אותה למוחקות ומנציחות את מוטיב הבושה בחיהן של הנערות שיהפכו לנשים. שם, עמ' 44-43. כך עליה למשל משיחתי עם נעמי: אני שואלת אותה אם אמור לה שאסור לה לצעוק בלילה, והיא משיבה: 'המילדת אמרה לי לשבט בכוחו'. אני הזרה ושואלה: 'אבל כשאב לך וצעקת אז...?' היא קוטעת אותה ואומרת: 'לא צעקי', אני: 'כǐ אמרו לך לא לצעוק', והיא משיבה: 'לא אמרו! הייתה מתבישת לצעוק, הייתה חורקת את השינויים בשקט [...] היה בושות, בושה בתימן, שלא ידע'.

ועל אף דברים אלה אין בכונתי לטען שמדובר לא השמיעו נשים זעקות כאב בעת לידתן,¹⁰ אך ברור מעל לכל ספק כי בתרכות הנשים בתימן הייתה תפישה מושרשת וחזקה בעצמתה הקורשת בין השמעת קול בעת הלידה ובין מעשה שיש עמו בושה וקילון, תפישה שהיו לה ביטויים והשלכות להלכה וגם למעשה. ואמנם כאשר שאלתי את יהודית אם אמ衲 נכוון הדבר שנשים בתימן לא צעקו בעת לידתן, היא השיבה:

- לא, זה לא שלא צעקו, היא צעקה, בהתחלה. אבל לא כמו פה [מכונת לישראלי] שכל העולם שומע. היא צעקה, אין דבר כזה. אין דבר כזה. בשקט אבל.
- אני חזרות על דבריה: צעקה בשקט?
- בשקט גמור. אבל, את יודעת מה זה? כמו אני ואת. אין הדר. ...

הלידה איננה הגיעו היחיד של כאב או הנאה גופנית שבו נדרשו נשים שלא להשמיע את קולן. מסר זה הועבר גם בסמוך ליל הכלילות, ביחס לקיום יחסינו, או בכל הנוגע לביטוי תחושות גופניות בעת המחוור החודשי.¹¹ נשים השוו בבריחון את הניסיון לשלוט בקול הנשי בעת כאבי איבוד התבתוין עם כאבי הלידה,¹² ואפשר לומר כי באופן כללי גונה הקול כאשר הוא נבע מחוויה של הגוף.

¹⁰ לי נחום, מצפוןות היהודי תימן, ש' גריידי (עורך), תל אביב תשכ"ב, עמ' 139, מביא תיאור יוצא דופן של לידת המלווה בצעקות רמות: 'במקרה והלידה נמשכת זמן רב והיולדת מתפתלת מרוב צער, ונשמעות צעקות מהירישות אוזניים, מצווה המילדת להביא לה מטפחת של ספר תורה'.

¹¹ בהמשך הדברים עוסוק בשיח השתקה', שבמסגרתו הופרדו מעגלי השיח של המבוגרות והצעירות פן יגיעו לאוזני הנערות בדברים שהשתיקה יפה להם. על מקרה חריג של 'זיליגט' מידע סיפרה לי יונה: 'אני שמעתי מה אומרים לכלה, כי הייתי קטנה, [וישבתי] בידים של אמא שלי תמיד הייתה איתה, [...] הייתה בת יחידה. אז כך היו אומרים: "אלمراה מא-אַטְצִיכַשׁ" [=האישה לא צעקה"], שום דבר לא קירה, וזה רק שתி דקות זה שום דבר. [...] שימי לך בפה שלך [מצבעה] סמרטוֹס [מהגימה] וזה עובר. גם היולדות לא צעקות. אומרות אלוהים אלוהים בשקט. וזה עובר'.

¹² גם בהקשר היהודי הרחב ניתן למצוא גינוי להשמעת קול נשי, גם של הנאה, בזמן קיומם יחסינו. ראו בכלל, כתובות עב ע"א-ע"ב: 'מתני' ואלו יצאות שלא בכתובות: העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה? מאכילתו שאינו מעורש, ומשמשתו נדה, ולא קוצחה לה חלה, ונודרת ואינה מקימית. ואיזו היה דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם.ABA שאל' אמר: אף המקלה יולדיו בפניהם. רבי טרפון אומר: אף הקולנית. ואיזו קולנית? לשחיה מדרבת בתוך ביתה ושכינה שומעין קוליה. רבי טרפון אומר: אף הקולנית. מי קולנית? אמר רב יהודה אמר שמואל: במשמעות קולה על עסקיו תשמש. במתניתא תנא: במשמעות בחזר זו ונשמע קולה בחזר אחרת. אני מודה לך ר' אנגליander על ההפניה.

החוּבָה לְהשִׁמְיֻעַ: הַצְּהָלָלֹת וְהַמְּקוֹנָנוֹת

על החוב להשמייע אני מבקשת להציגך דרך הדיוון בקובל הצעדים והמקונות בטקסים השונים. ה'חג'ר', הם הצעדים, ליוו פעולות רבות של שמחה, הכרה וכבוד בטקס החתונה השונים, לאחר הלידה, כאשר אדם הבירא ממחלת קשה, ובקרב המוסלמים גם כאשר חזרו אנשים מקומות מצוות החג'ג.¹³ הנשים השמייעו צהלוים בדרך כלל ברגעי המעבר בין חלקו הטקס או לצוין מעבריהם מוחשיים, דוגמת רגע הפעיטה של הכליה את סף דלת בית החתן או כאשר יצאה היולדת את סף דלת ביתה בתום חודש המנוחה והשפירה. קריאות אלה מבטאות שמחה ומשמשות להפצת דבר האירוע בקרב הקהילה והזמננה של הכלל להשתתף בחגיגת של יחיד.¹⁴ קולות אלה נועדו גם לשמרם על מושאי הטקס, ל佗ות ולהגן עליהם מן השדים והמזיקים שאורבים להם בשלבם המעבר. משמע היה בכוחם למסך את משה הטקס במעטפת הגנה צלילתית, המונעת נגימות של כוחות הרע.¹⁵

טקס הנשים אמנים נוהלו על ידן אך רק חלק קטן מהן מילאו בהם תפקיד פועל. במצב זה הצעדים סללו לבכל נשות הקהילה דרך להשתתפות אקטיבית. הבונה של הצעדים כקולות המשקפים עמדת כוח ועווז ביטוי במרחב המשתתפים

M. Mundy, *Domestic Government: Kinship, Community and Polity in North Yemen* (Society and Culture in the Modern Middle East), London 1995 13
p. 139

ליי נהום (לעיל העירה 10) עמ' 140: 'עם שמייעת בכיתת התינוק מתחלות נשי הבית לסלול בקבול גם לאות שמחה הנקרא "חג'ר" ותclf הולכים בספר לשכנים הקורבים והמכרבים'; ראו גם מ' צדוק, יהודי תימן: תלמודיהם וארכותם חיהם, תל אביב תשכ"ז, עמ' 213. רומניה סיפרה לי כיצד קולות החג'ר שהשמייעו הנשים לאחר שילדה העבירו את הידיעה אל מחוץ לגבולות הכפר היהודי ועדכנו את נשות הכפר המוסלמי השכן, והן באו לבקרה בבוקר המחרות.

שלבי מעבר במחוזו חי אדם בתרבויות רבות והקשרים שונים מלווים בטקסים שמטרתם בין היתר היא לספק הגנה ותמיכה למשה הטקס. ראו למשל בטקס החתונה בתימן כ' אבדר, 'תשבען לו לו – עדות הפנינים: על תלבושת הכליה וטיפוח גופה בטקס החתונה של יהודי צנעא', הנ"ל (עורכת), מעשה רוקם: הלבוש והתקבשיט במסורת היהודי תימן, תל אביב תשס"ח, עמ' 136-127; בטקסים לידי בתרבויות שונות S. Sabar, 'Childbirth Ceremonies, Folk Beliefs and Magic among the Jews of Iraqi Kurdistan and their Connections with European-Jewish Practices' י' אבישור וצ' יהודה (עורכים), מחקרים בתרבות יהודית בכל ותרוכות: דברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר היהודי בכל (יוני) 1998 (מחקרים בתולדות היהודי בכל ותרוכות), אור יהודה 2002, עמ' 137; S. Sabar, 'Childbirth and Magic: A Jewish Folklore and Material Culture', D. Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*, New York 2002, pp. 670-722

והמשתפות בריטואלים, ושיש בכוחם לעצב את המרחב הריטואלי ולעורר תגובה, מעניקה ל'קול נשי' זה משמעות חברתיות ומגרידית עמוקה.¹⁶

בקרב יהודית תימן מוכר הסביר אתימולוגיה עממי לצהליילים: '[...] מספרים שקריאה מופלאה זו הושמעה בראשונה ע"י רחל אמן, שכשר ראתה כי עורכים עזפה' [=תהלכת חתונה] לאחותה לאה אל יעקב אבינו שהיא חתנה שלה, החלה רחל להשמייע ליעקב קריאות לאל-אל-אל-אלה, כשהיא מرمזות לו שאין זו כלתו.

הסביר אחר הוא שהוא קראה לו לא-אל-אל-אלה, בכוונה להזהירו'.¹⁷ האטימולוגיה העממית שלפנינו מעכימה את חשיבותה של קריית השמהה, השולית כביכול, בקשרה אותה עם הסיפור הקאנוני הכרוך יחד את יעקב – אחד מן האבות, ושתיים מאמיות האומה אל הפתקת הקול. בכך למעשה מציב הסיפור את מי שמצביע צהליילים בראצ' שרשורת העברה של נשים הולכת אחריו עד לרחל אימנו עצמה. לסייעים אטיאולוגיים הקשורים בין מיתוס לפראטיקה יש חשיבות גודלה בחיה חבות מסוים שכובות לעשות 'קיזורי דרך' ולהבהיר את האופן שבו פועלות האדם בנסיבות נובעת או מתקשחת עם המיתוס של אותה חברה.¹⁸

קישור זה מעניק קול לנשים שהן והשתיקה היו מנת חלקן תדריך. באמצעותו

J. C. Kuipers, 'Ululations from the Weyewa Highlands [Sumba]: Simultaneity, Audience Response, and Models of Cooperation', *Ethnomusicology* 43,3 (Autumn 1999), p. 504. בקרבת נשות האי סומבה (Sumba) בmoroz אינדונזיה, טוענת הכותבת כי הצהליילים אינם סוגת שירה דלה בתוכו ובצורה; אדרבה, היא דנה בהם כתופעה בעלת ממשמעות תקשורתית, הגובה של הקהל או סוג של מהאות כפויים. צהליילי הנשים מופיעים בורזנית לצד הנרטיב או הטקס שמשמעותם הגברים. כך מותקים למעשה שיתוף פעולה בין המינים ביצוג הסמלי של הטקס ובפרקטיקה. היא מדגימה טענה זו בתארה מקרה שבו במהלך טקס פיסוס הצלicho הנשים באמצעות 'מקהלה צהליילים' קולניות במיוחד לגרום לגברים לחזור על הטקס ולשנות בו חלקיות.

ט' סולמי, תרבות יהודית תימן בהשתקפותה בחיה האישה, נתניה ח"ד, ע' 2. גרסה של סיפור זה שמעתי מפה של יונה. בסיפורה המלבישה של לאה אומרת: 'לאה-אל-אה-לאה' כדי לומר יעקב כי כלתו היא לאה ולא רחל. על אף שבגורה זו המכלה היא המלבישה, הקישרו לסיפור רחל ולאה המיתיות אינו נפגם.

W. G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa, AL 1986, עמוד על האופנים השונים שהם משרת המיתוס את החברה באמצעות גילומו בריטואלים. לדבריו השימוש בין מיתוס וריתואל 'משמעותם סמלי את דפוסי החברה והיחסים בין הפרטים שבתוכה'. ברוח דברים אלה ה'ציוט' מן הספר המיתי מזמן זיכרין מעשה הרמייה המקראי בכל טקס הינשואין. יתר על כן, פרשנות זו נווגנת לקריאה חסרת הפתר המילולי' משמעות דיאלוגית בעלת תוכן. ככלומר, בסיפור הופכים קולות ה'חג'ר' במובוק לטקס בעל תוכן מילולי' שבאמצעותו דוברת רחל עם יעקב ומזהירה אותו מפני מעשה התרמית, ועם זאת הדיבור נעשה על דרך ההסתירה.

הופכים הצלולים לכלי תקשורת בין הכללה והנשים הסובבות אותה בעבר כלולותיה או בין היולדת ואורהותיה. דרכו הן מספרות לה את סיפור השתקתן שלهن, כשהליא!!!' של רחל מהרדח מנכני הביצוע הקולי. בזאת למעשה העשה הן נוטנות קול, שהוא לעצמו בבחינת ביטוי התנגדות. הן משמעות קריאות רמות שתכנן שליליה, התרסה, על אף שקול מוסווה זה הוא ברור, חד ונישא בגאנז.¹⁹ המשמע קול זו כאשר היא נעשית במסגרת ריטהול, שהוא לעצמו פרטיקה מהפרוטטיבית, מאפשרת להן למצוות עצמן בסוכנות של קול נשי רדיוקלי. כך מתוספים על כוחות ההגנה והشمירה המוחסם לצוללים ובדים של ערעור הסדר החברתי, בעודם מבטאים עמדת התרנית במסגרת ריטהולית נגד הסיפור המיתי, שעומד תמיד根基ים שימור הסדר.

אך מסך ההגנה של הצלולים מפני מזוקים גם פועל כמנגנון השתקה נוספת. השקט שבו מתרחשת הלידה, הסודיות שאפפה את האירוע, והבדיקות הכרוכות בלילה שהתקיימה פעמיים ורבות לא סיוע, מוחלפים במעבר חד, דרמטי, בהמלות הנשים הממלאות את הבית, נושאות קולן, מברכות ומשיעות בעבודות השונות. הסיוע שמציעות הנשים לילדת בבישול, בניקיון, בטיפול בנולד ובילדיה האחרים, הוא כМОון חיוני ומתבקש בקילה קטנה ואינטימית זו של נשים, אך זה הוא גם דפוס בעל משמעות חברתיות.

ביקור ה'ער'ה', המתקיים מיד לאחר הלידה, בכל שעה שבה התקיימה, הוא ביטוי למיסרו של המנגנון. מסך הצלולים של קהילת הנשים ממקד את תשומת הלב של היולדת המותשת ושל הקהילה כולה בהתהשרות החברתי ובמטלות הבית שיש לבצע. המעבר החדר משקט והשתקה בעת הלידה אל הפצת השמوعה לכל עבר, מSchedulerת לכארה את כבליה של השתקה מעל אירוע הלידה, אך לא היא. השמועה כי הלידה הסתימה מוציאה אל האור את תוכרה – 'הילד', ובמקביל מאשררת את החנקת קול היולדת והשתיקה על אודות חווית הלידה. כל מה שאירע רגעים אחדים קודם לכן, חוות הלידה האישית האינטימית הגוףנית, נעלף במולות הנשים הסובבת ומודחק אל קREN זווית. פועלות הכספי וההסהה באמצעות נוכחות נשית גדולה וקולות הצלולים, מוצאת את תיקונה החלקי בשירות הנשים הריטואלית שבה מתקיים 'شيخ מרפא', שעל תבנתו לעמוד בהמשך.

גם ל科尔 המקבנות תפkid החברתי, קולן הנישא מזמן את הקהילה אל בית המת לקחת חלק בהכנות ובלוויה. קריאותיהן נשמעו למרחקים והעבירו את

¹⁹ ראו סיפורה של רחל הדוברת בקולה מתחת מיטת כלולותיהם של יעקב ולאה במדרשaicא רבא, עמ' 28; דיוינה של ג' חזנ'רווקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 136-149.

²⁰ הקבלה לסיפור המקראי מותירה את שפת הסתרים שבה השתמשו בלתי מפוענתה. יעקב אינו מבין את הרומו שנשלח לו, ומרומה הוא נישא ללאה. רחל המתולגית והנשים מתימן המבצעות את קולות החצ'ג', נכרחות זו בזו. מצב הנשים כאז כן עתה, שפטן אינה תמיד מובנת, ויכולתן להשפיע על המציאות ולשנותה מגבלת.

בשורות המוות.²¹ בצד תפקיד הפצת הידיעה וזימון הקהל קולן הוא גם אמצעי תקשורת עם המת. האמונה כי הנפטר ממשיך לשמו עד לרגע שבו מכסים את גופו באדרמה מניהה כי הוא מאוזין לנשים ולקינטן.²² אפשרות זו מעניקה לקינות ולבכי עלייו משנה חשיבות כאשר בצד תפקידן החברתי של המקונות להבכות את האבלים והקהילה ולאפשר ביטוי צער פומבי לצאוב המת, הן דוברות אל המת בשם משפחתו והקהילה. יכולתו של המת לשמו מעניקה לקינות ולמקונות מקום מרכזי בביטוי רגשות אהבה והערכה כלפי המת. משמע מספר המקונות והוכן הקינות הם אמצעי לתקשורת ממשית עם המת עד שהאדמה מכסה עליו.²³ כך מכונן קול המקונות קשור המתקים בין משמעויות הקול – המקונות, והשומעים – המתים.

הגבלות על השמייה: מעגלי שיח נפרדים

אפשר כי בחברה המקפidea על גדרי צניעות והפרדה קפדרנית בין המינים, כפי שהיו הקיימות השונות של יהודי תימן, אין זה מתחיה כי לא הייתה הכנה מסודרת

21 השוו למשל י' ספיר, ספר מסע תימן, א' יער (עורך), ירושלים תש"א, עמ' צד.
 22 ראו למשל אמונה זו בקרב מוסלמים בתימן, מונדי (לעליל הערה 13), עמ' 146 ושם הערה 47. על אמונה זו בקרב יהורי צפון אפריקה ראו י' בן עמי, 'מנגאי קבורה אצל יהורי צפון אפריקה', דברי הקונגרס העולמי ה-5 למדעי היהדות ה (1972), עמ' 108. ההסבר שנתנו נשים ממורוקו למנגאי הקינה וההתגדרות על המת היה כי המת ממשיך לשמו ולראות עד שרוחצים אותו, שכן סביר הוא כי אשת הנפטר וילדיו ירצו להראות לו עד כמה צערם הרבה, וזה דרך לעשות זאת. וראו גם ירושלמי, עכודה ג, א: 'שומע המת קילoso כמתוך חלום [...]'. ועוד על כוחם של המתים לשמו ראו בכלל, ברכות ייח ע"ב. עוד על הגבלות הנזילים בין מתים לחיים, שדרכם עופרבים A. Cohen, 'Do the Dead Know?: The Representation of Death in the Bavli', *AJS Review* 24,1 (1999), pp. 69-71 *et seqq.* כאמור תרגמתי עם שמחה את הקינה שהشمיעה באזוני שאלתי אותה על אודוטה המילה 'אלכלאל', שהופיעה באחד מבתי הקינה, והוא השיבה: 'זה אלאלנים שםנים אותן ככה, אלה אבןיהם שםנים על הבנארם בפנים הקבר. [...] האבני השחורות אין יותר גרווע מפּֿסְסָם. זה... שאם שמיים את הדברים האלה, המת לא שומע כלום, גמרנו. מתי שנותנים לו עperf בפה, [...] לפני שםנים [את האבן] האחרונה, [...] שמיים בפה ארמה, ואז הוא לא שומע שום דבר. ככה, הוא שומע את הכל [...]'] שרוחצים אותו – שומע, שמלבושים אותו – שומע, שדברים – שומע, שכוכים עלייו – שומע, הכל הוא שומע. רק שםנים לו את העperf בפה או הוא באמת לא שומע יותר, גמרנו!'
 23 ביטוי לכך נמצא גם בכתגם התමוני: 'יא רית מון עאנד יקום פאנני / אבער מון אַךְַגָּא וּמָן בְּפָאַנִּי (=הו, אילו יכולתי למות ולשוב לחיות בשנית / וק) כדי לראות מי נהנה (מפרטית)ומי בכח עלי}'. ראו ט' חבוש, אוצר פתגמי תימן, תל-אביב תש"ז, פtagm מס' 705.

גלויה וישראל של ילדות ונערות לקרה רגעים ובי חשיבות הנוגעים לגוף הנשי המתפתח: הווסת הראשונה,ليل הכלולות או הלידה. אך מצאתי כי על ההימנעות מהכנה נוספת גם פעולות ונוהגים שביקשו לחסום כל אפשרות של זליגת ידע מסווגה, ولو דרך מקרה, אל אוניהן של נערות שטרם היו אירופאים אלה בגוףן.

אמנם הבנות הצערות בתימן חונכו על ידי אימהותיהן או נשים אחרות במשפחה למלא את תפקידיהן החברתיים והמשפחתיים.²⁴ אך עולה מדבריה כי חינוך זה גם כאשר נגע בייחסים גברים ונשים, לא היה מתווך הולם להעכרת החוויות המתלוות אל רגעי הדימום הנשי ומצביו מעבר גופניים. ידע זה נרכש לבסוף רוכבו ככלו על דרך החוויה – כל אחת באמצעות גופה שלה.

במחקרים ובתיאורים ההיסטוריים על אורות חברות אורה מודרניות בכלל, ועל אורות קהילת יהודית תימן בפרט, חוותה הטעונה והדרומי המיתוגי כמעט של ילדות היושבות על רקבי אימותיהן ונשים אחרות בקהילה, מקשיבות לשיחתן וכן לומדות את עובדות החיים, דימוי שלא מצאי לו בסיס אתנוגרפי.²⁵ המציאות הייתה של ניתוק מוחלט, כמעט אלים, של הילדות מחברת הנשים המבוגרות. הנשים שראינתי, שהיו עצמן ילדות בתימן, זכרו רגעים רבים שבהם גורשו מגן העדן' ונשלחו לשחק בחוץ בשעות שאפשר היה כי השיחה תגלוש לנושאים שלתפישתן 'השתיקה יפה להם': יחסינו, לידות קשות, עימותים בין בעל לאשתו, אהבות אסורת, הרינוות לא רצויים ועוד. אז נסגר מעגל הנשים והנערות נשאו מוחוצה לו.²⁶

24 על חינוך הבית ראו צ' טובי וי' טובי, 'היהודיה בתימן כמחנכת', ש' סרי (עורך), בת תימן: עלמה של האישה היהודיה, תל אביב תשנ"ד, עמ' 86–77; ש"ד גויטין, 'החינוך היהודי בארץ תימן כתפקיד של חינוך יהודי מוקורי', התמונות: היסטוריה, סדרי חברה, חי הרוח: מבחר מחקרים, מ' בונשון (עורך), ירושלים תשמ"ג, עמ' 254, מצין כי הנשים אמנים קימו מצוות בסיסיות אך באופן יהודי להן, כגון ברכבת המזון וההנני בערכות ודיבור פתח אל האל במקום תפילה.

25 בוגר לנשים מתימן ראו אראוסו (עליל הערה 8, עמ' 187; מ' העדי, בין עدن ותימן, י' טובי (עורך), תל אביב תש"ז–תשנ"א, ג, עמ' 223–227. על העברה בין-זרות בין אימהות ובנות בצפון אפריקה ראו ג' חזירוקם וצ' טובי, 'בין קבב לירושלים: שיח נשים מדרום תוניסיה', ז' הרומי, ג' חזירוקם, ח' שעדרן וא' שלילה (עורכים), ציון ו齊ונות בקרבת היהודי ספרד והמזרח: מדרבי הקונגרס הבינלאומי החמישי לחקר מורשת E. Schely-Newman, ;276 E. Schely-Newman, ;276 'The Peg of Your Tent': Narratives of North African Israeli Women', H. E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries*, Bloomington, IN 1996, pp. 277–287

26 על אף שנדרו מшибותיהן של המבוגרות תיארו אותן המדרניות במילים עוזות: 'דברים גסיט', 'דיברו על הדר המיטות' ועוד. תיאורים אלה נסמכים על השערתן של הילדות מה היה תוכן השיחות שבಗינו הורחקו מן המקום, וכן על שברי המידע שהגיע אליהן. אך יותר מכך, אני סבורת כי למעשה זה מתארות את שיחותיהן שלهن מואז בגורו. בהקשר זה שגור בפייה גם הביטוי 'מליל זרים' (=NICOL פה לפיה בא

מן הנשים למדתי על הפרדה מוחלת בין הצעירות – הילדות, הנערות והנשים הנשואות שעדין לא ילדו – ובין הנשים נשואות שכבר הרו ולדו. עם זאת עולה כי המפגשים החברתיים והרטואליים היו מקום בעל חשיבות יתרה להעברה וליצירה של ידע נשי.²⁷ השמירה על סדר היישיבה בהתקנסיות אלה הוא המנגנון שבאמצעותו וסתם הידע. סדר זה הוא בעל חשיבות עליונה בחברה שבה מרבית התקשורות והעברת המידע בין נשים התרחשו במפגשים אלה. הוא שימש כדי לשמירה על אבחנות קטגוריאליות חברתיות וגיליות ועל מיקומן של הנשים במדרג החקילתי.²⁸

סדר היישיבה לשמור את ההפרדה בין הנשים הבוגרות והצעירות. בנסיבות ובאיוועים המרכזיים שבהם התקיימים ריטואלים זה או אחר הנשים בדרך כלל שרוי וורקי. היישיבה הייתה מסודרת על פי סדר גיל, הנשים המבוגרות ישבו במעגל הפנימי הקרוב כדי שיכללו לראותה היטב את הנעשה וכדי לאפשר להן מקום לරוקד בנוחות, ככל שהדבר היה אפשרי והולם את מעמדן. בסיטואציות החגיגיות הללו עיקר תשומת הלב והופנה אל הפעילות הטקסטית ולא הותירה את הנשים פנויות לאינטראקציה בלתי פורמלית בין לבין עצמן. עם זאת אם התנהלו שיחות אישיות, סדר היישיבה שומר על מידת מסוימת (אם כי לא מוחלטת) של הפרדה בין קבוצות הגיל השונות, שימר את המידע בין כתליה של אותה קבוצה.

נראה כי ההפרדה המוקפדת, שעצمتה ניכרת בכל זיכרונות הילדות שחלקו את הנשים, נבעה מן החירות הבלתי מוגבלת שהייתה למבוגרות בשיותה. במלחים אחרים, בחברת הנשים התקיימו שני סדרים מקבילים שונים בתכליות: בחברת המבוגרות שיח חופשי פתוח על חוויות הגוף, אך תוכנו לא יצא את גבולות קבוצת הנשים שכבר 'יודעות'; ובחברת הצעירות שתיקה וכבודות בכל הנוגע לגוףן והחוויות האצפויות להן בגינוי. הפעדר הקיצוני בין החירות לדבר שקנו להן הנשים בוגרותן ובין ההסתדרה המוחלטת שהו הילדות מסמן את הלידה הראשונה כ'טקס המעבר' מן הילדות לבוגרות. הלידה הראשונה היא אפוא 'כרטיס הכנסיה' אל חברות המבוגרות, ולא הנישואים.

מן השוק או מפי נוכרי)', ראו י' רצחבי, אוצר לשון הקודש של בני תימן, תל אביב תשל"ח, עמ' 158.

27 ראו טובי וטובי (לעיל העלה 24), עמ' 82: 'בחברות הנשים הסגורה היה היה לשיחה בענייני מן הרבה יותר מתירני מאשר בחברת הגברים, אם כי כל הדיבורים הללו היו על דרך הרミזה בלבד'. הכותבים אינם מצינים מפורשות כי התקנסיות הנשים משמשות מקום להעברת ידע אך הדרש משתמע מן התיאור.

28 לעניין חשיבות סדר היישיבה בהתקנסיות נשים ככל להעברה מידע בהתקנסיות של נשים מוסלמיות בתימן ראו S. Dorsky, *Women of 'Amran: A Middle Eastern Ethnographic Study*, Salt Lake City, UT 1986, p. 186 ובמבחןם החברתיים של B. C. Aswad, 'Visiting Patterns among Women of the Elite in a Small Turkish City', *Anthropological Quarterly* 47, 1 (1974), pp. 16, 20

ה溺יה הראשונה אירעה לרוב בשנה הראשונה לאחר הנישואין, אם הכללה הגעה לבגרות מינית. בדומה ל'טקס' מעבר' אחרים, גם 'טקס' זה מלווה בכאב גופני, לעיתים פגיעה ממש וערעור תפישת הזהות של משה הטקס.²⁹ מרכיבים אלה הופכים את חווית הלידה הראשונה לאחת מן החוויות המעצימות בחיהן של הילדות-היוולות. חוות זו קריטית לדעתו להבנת האופן שבו תטרופה ילדות אלה אל חברת הנשים ולעיצוב ההכרה שלן כי חי האישה רצופים בסבל נפשי ופיזי, שמחיב מהן סף כאב גבוה, וכן הפנמת הציווי לשאת את סבלן בשתיקה.³⁰

شيخ של شтиקה

גם כאשר התקיים בין הנשיםشيخ היה זה מה שאכנה להלן 'شيخ של שтиקה'. בדרכיהן חזרו וטענו כי ככל לא שוחחו המבוגרים עם הילדים ולא הסבירו להם דבר. מגנוני ההצענה וההסתירה החלו גם על השפה. כך, כפי שאראה, כאשר כבר העזו הילדות ושאלו, היו התשובות שקיבלו עמודות ורב-משמעות. הן נסחו כך 'נוןקו' מסרים מיניים והותאמו לכלי הצענות ולשמירת הסדר החברתי. המבוגרות השיבו לנערות תשובה שאישרו מחדש הדרישה הרצוי: ראשית החוויה בגוף ורק אחר כך התודעה, כך יערכו את מסע הגילוי בעצמן, על גופן. ובמלותיה של יונה: 'היא תגדל, היא תדע את הכול'.

למשל התשובה השגורה בפייהן של נשים לשאלתן של ילדות: 'מהיכן באים ילדים לעולם?' הייתה: 'מן הברך'. השימוש בשפה נקייה לצורך מענה על שאלות מסווג זה איננו נדיר או יהודרי לשיח הנשים מתימן, ועם זאת הוא ראוי לציון

V. Turner, 'על מרכיב הכאב והפגיעה הגוף-הণפנית ב'טksi מעבר' ראו למשל Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: An Interpretation', M. Gluckman (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962, pp. 124-174; י. בילו, 'ממיליה למיליה: ניתוח פסיכון-תרבותי של הבניית והות גברית בטקס' ילדות בחברה החדרית', אלפיהם 19 (תש"ס), עמ' 25-24 R. E. B.; Johansen, 'Pain as a Counterpoint to Culture: Toward an Analysis of Pain Associated with Infibulation among Somali Immigrants in Norway', *Medical Anthropology Quarterly* 16, 3 (2002), p. 327 ראיו לציין כי מחרקים אלה נגעים כולם לטקס' מילה שונים של נשים וגברים. אין בדוגמאות אלה כדי להשווות בין הפגיעה והכאב הגוף-הণפנית המיליה ובין אלה של בילדיה הראשונה כאן בטקס מעבר', אלא להצביע על הגוף כאתר שבו מתקיימים ומוסמנים המעבר בין קטגוריות בחיהם של מושאי הטקס.

ג'והנסן, שם, עמ' 331-330, במחקר על أدות ההתרמודות עם כאב המיליה של נשים סומליות שהיגרו לוורוגניה, טוענת כי חווית הכאב הפיזי בהקשר התרבותי החדש הופכת לגורם לחשיבה מחודשת על أدות הסדר החברתי ומעוררת התנגדות שלא התעוררה בעבר. משמע, היחס לכאוב הפיזי משתנה בעקבות השינוי בסביבה התרבותית שבו הוא נחווה.

כהוליה נוספת בשיח השתקה. הלידה היא מנגנון גופני שהMASTERIN הוא חלק בלתי נפרד ממנו, ליצירתו הולך מיוחסת נסיבות שרכ בנה הנתר על הגלוויים ובוודאי בעבר. יש לשימוש בשפה הנקיה פונציות חברתיות-ידתיות אך בפן נוסף שלו הוא משמר את מעשה ההולדה כולו במסטוריותו.

לא ספק, בשיחתנו של נשים מזמן הברך היא לשון נקייה לפתח יציאתו של הולד.³¹ הנשים עושות שימוש באיבר קרוב קרבה פיזית וגם אוטופיזית אל מעשה ההולדה ואל איבר ההולדה, תוך שהן מקפידות כי השפה לא תסיר את הלוות מעלה מעשה הלידה, ותשאיר את כל האזור 'מהטבור עד הבוכניים' בעמימותו, ואת הלידה במסטוריותה.

קולות במרחב הבית

בחברה התימנית, כמו בחברות טרום מודרניות רבות אחרות, אירועי מחוזר החיים התרחשו וצינוו בתוך חללו של הבית הפרטני. הלידות, החתונות, וגם הכנסת המת לקבורה, נערכו בקרוב המשפחה. כך נחשפו ילדים וילדיות לידע ולחוויות, שהיומם בחברות מודרניות אין לצעריהם אפשרות לבוא אתם מגע, משום שהועתקו מן המרחב הפרטני אל זה הציבורי והם מתרחשים בבתי חולים, הוספיסים, בתים אבות, מלוניות לילדיות ועוד.

דווקא משום שבקשר החיים בתימן היו מקרים שלידות נחשפו אל כל מה שהשתדרו להסתיר מהן, מעוניין יהיה לבחון את האופן שבו הן מתארות מקרים אלה. נראה כי על אף שהיה בכוחה של השיפה זו ללמד אותן על הבאות, כאשר לא התלווה לכך הסבר מתאים, הפכו אלה בעיקר לזכרון שנצברו בנסיבות של הילדות כחוויות לא מעובדות. יש בעובדה זו כדי להצדיק את המאמץ הרוב שעשתה קהילת הנשים לשמור על הניתוק בין הילדות ובין ידע זה, ידע שאם יגיע אליהן בכוחו להזיק.

לשאלתי אם בהיותה ילדה בתימן הודמן לה לראות לידה, השיבה רחל: 'לא היו נותנים לראות לילדים, אפילו הבט לא נתננים לה לראות. רק הייתה שומעת אותם ואני בחוץ, אומרים לא צירק הילדה תראה אולי תיבהל. היה הכל נסתורות לא כמו היום'. רחל שיכולה הייתה כילדת עמוד על תהליך הלידה, מעידה כי

31 ראו ט' פיליפ, 'מלידה ומבטן ומהריון והושע ט, יא': מילדיות בעולם המקרא', שנתון לחקר המקרא והמוראה הקדום י"ח (תשס"ח), עמ' 74-73, על השימוש במילה בריך/ברכיים בתיאור הלידה ומילדיות במקרא. וכן מ' מלול, 'עינויים בסימבוליקה משפטית מקראית: דין במושגים כנף הכבגד החיק והחצץ-חצן, משמעותם ומשמעותם המשפטיים במקרא ובמוראה-הקדום', שננתן למקרא ולהקרת המורה הקדום ט (תשמ"ה), עמ' 203 הערכה, 60, וגם עמ' 210, המציג כי עבר האדם המקראי נתפש 'האזור מהטבור ועד הבוכניים כשלמות אחת'. מילים שונות מתיחסות בהקשרים מסוימים לאזור הגוף של אברי המין ומשמעותם למעשה לשון נקייה לאברי הרבייה.

נעשה מהלך מכון למןעו ממנה ומיתר הילדים לראות את המתרחש. היא אמנת זוכה, שלא ילדים בישראל היום, לשם את בכיוו הראשון של התינוק הבוקע מן החדר – אך החלט נותרת סגורה בפניה. ועל כך מעיד הסיפה של דבריה: 'הכל נסתורות לא כמו הימים', ככלומר, דוקא היא, שבחיותה ילדה נחשפה לעובדות החשים,ילדים הם לא נתקלים בהם אלא במרקם יוצאים מן הכלל ובעיקר באמצעות שיח, מתארת מציאות של הסתרה ושתיקה.

ההרכחה של הילדים מתחומי הבית בעת הלידה גורמה לכך שפעמים רבות אמנים לא ראו את האירוע אך שמעו אותו מן החוץ. מבנה הבית בתימן והקרבה הרבה בין הבתים, וכן השקט ששרר בסביבה כפרית לא מתועשת זו, העבירו את הקולות בקהלות רכה אל מחוץ לגבולות הבית, אל המרחב הציבורי, גם כאשר עצמתם לא הייתה גבוהה.

משמעות בלבד של קולות הלידה מעוררת חרדה גדולה עוד יותר מזו המלאוה במראה עיניים. משום חוסר האונים הגואה למשמען קול צעקות כאב מעבר לקירות החדר הסגור בפניהן, אך יותר מכך משום צורת הופעת קולות אלה באוניהן. קולות הבאים מעבר לקירות הבית, מופיעים למשעה כ'קולות אקוסטיטיים' נטולי מקור ברור ונדרמים באים משומם-מקום, מכל-מקום, ולכך מעוררים חרדה במידה גדולה.³² קולות אלה ייטמעו בזיכרונו ויתספנו אל מה שכינויי 'ידע טמון', שיזוף ויעלה כאשר יחו חווות אלה בגוףן שלهن.³³ הילדים נחשפו, ברצונן או שלא, להבלחות של מראות, קולות, ריחות, צבעים. פרגמנטים שלא תמיד פוענחו או נתענו בתוכן אלא התספנו אל מאגר ידע טמון, שאפשר כי יעלה ויפענח את המציאות כאשר תסתוף אליו או תעיר אותו החוויה שבגוף.

בתיה, שהתייחסה אל הבזקי המראות, הקולות והשתיקה שאפפה אותן, אמרה לי: 'אני לודתי בעיניים אבל לבב אני לא יודעת'. הראייה, במודע או שלא במודע, הביאה את הילדים ללמידה בעיניים אך לא לדעתה בלבד, ככלומר להבין, הבנה שכוכחה

³² על התפקיד של קולות אקוסטיטיים ביצירה של נשים מתיימן הרוחבטי מאד בדין על אודוטות הקינות על המותים, כאשר הצבעתי על הופעתו של המות בטקסט הקינות בצליל ללא גוף ועל קרולן של המקונות, המופיעות בעת הקינה כאשר פניהן מכוסות במטפתה. כיסוי הפנים מעניק לקולן יכולות אקוסטיטיות. על כך רוא מדר (עליל הערה 1), עמ' 205, 304-303, 364-362, ובמיוחד במאמר V. Madar, 'Women's Oral Laments: Corpus and Text: the Body in the Text', I. Ferber and P. Schwebel (eds.), *Lament in Jewish Thought*, Berlin 2014, pp. 65-86

³³ במהלך שיחותי עם הנשים, העידו הן פעמים רבות כי נחשפו לשבי ראות או קולות שנתרטו לא מפוענחים עד לרגע שבו חוו הן בגוףן את החוויה. ראו שם, עמ' 115, על מראה היולדת השותה דם או מראה לידת עכוז; שם, עמ' 90, על הלילדות שהתרלו לאיימהותיהן לטבילה במקווה, המתארות מראה שלא הפגיז את הפחד אך נאגר בזיכרון וצף כשביברו הן בו לראשונה; שם, עמ' 90, על הילדה הצופה ברחצת המת, ועוד.

להשיקיט את חרdot הלב מן הלא-ידעו. ועם זאת, הצבعتי כיצד מראה העיניים, שנטבע בגוף ובנפש והתגלו ל'ידע טמון', נעה לחוויה מקבילה או דומה שעבר גוף שלחן והפרק כל' מסיע.

ועל אף ידיעה זו שבוגר, ניכר מעל לכל ספק כי הילדות היו את גופן הנשי המתגבר כשהפחד והחרדה מן הלא נודע הם בני לוויה קבועים. אפשר כי בהקשר החברתי-תרבותי שבו היו, פחד וחדרה אלה לא היו רק מצויים אלא גם רצויים.³⁴ ה'פחד' שימש מנגןון שליטה והיה בעת ובעוונה אחת פועל יוצא ואמצע' בעיצומו של שיח הנשים השותק את כאביו ותחושתו של גוףן המדמים.

קולות – חומר צלילי בפיهن של נשים

במהלך הדיון בצדrotein של השתקה ושליטה על הקול הריאתי כיצד הנשים עושות בקולן שימוש לצורך עրפל מידע, טשטוש משמעויות, מיסוך רגשות וכאב והצבת חיין בין נשים לנערות. ככלומר, הצבעתி על מוקומות זומניים שבהם נשים מפיקות קול כזרה של תקשורת, אך בה בעת גם כדי לא להתבטה ולהבהיר את עצמיותן ודוקא לעמם, לבטא ריבוי משמעויות ולמסך את שאסרו לומר.

הקול – הנתפס על ידנו בדרך כלל כאמצעי תקשורת המעביר מסר נהיר, כדי שכוכחו לפזר את הערפל מעל אי הבחרות ביחס למידע, רגשות והבנה – מופיע במרקדים אלה כ'חומר צלילי' מערפל ומטשטש. על החומריות של הקול הציביע דולאר כאשר תיאר את איכותו החמקמה, הבאה לידי ביטוי גם ביחסו עם הגוף המפיק אותו, הוא יוצא אך איןנו גוף, נושא על גליו את השפה אך איןנו בא לידי מיצוי כבעל משמעות.

ובambilים אחרות, בצד קולות בעלי משמעות ותוכן הצבעתி לאורך הדיון גם על הופעות של קולות נשים שאינם משתמשים אמצעי לייצוג-עצמם בספרה הציורית ובאותם kali לתביעה של הכרה בנסיבות הדובר הנושאים משמעות סמנטיות. אלה הם ממדרי קול חמוקניים נעדרי קיום במראב חיזוני לסובייקט. קולות שאינם נושאים תוכן אלא הם 'חומר' המגלם את האחרות של הסובייקט והיחוד שלו. ובניסוחה של אדריאנה קאבררו, 'הambilים שהצטמצמו לכדי חומריותם הצללית ומופיעות

³⁴ והשו ש' טבוני, נשים כمعין: סיפורן של סודה וחביבה מגורי-ג'ספאן, תל אביב תשמ"א, עמ' 28: 'כשהמלאו לחביבה שמונה כבר הייתה מוגלת לשיכים קום עם אמה בחרף בכקץ', לטעינה באני הרים, בדין kalihrs שיאיר את דרכן לרוחים אשר בתחום הבית. סודה וחביבה היו צעודות בצדדים מדורדים ומפוזדים. לא שהיה סודה פחדנית, אבל ראתה בזו מעין שיעור לבתה, ללמדה שהפחד אח הוא לזהירות, ואשרי אדם מפחד תמי'.

כקולות בין קולות, אין נשמעות באוזניינו בעלות משמעות אלא רק כחומר פונטי.³⁵ היא מציעה בעקבות קלוניינו לנוכח את היחודיות המוחסת לקול 'פונטנולוגיה' קולית של יהוד/יהודיות. אונטולוגיה הנוגעת להתגלמות היהודיות של כל יצור אנושי כאשר הוא מבטא עצמו בקולו.³⁶ ככלומר האדם מתגלה לפניינו בעצם השמעת הקול בלבד קשור לתוכן דבריו.

כאבררו דנה ביחסה של הפילוסופיה המערבית אל הקול, ולמעשה בהיסטוריה של התהממות הפילוסופיה מן הקול ומן היהודיות הכלומה בו. היא מראה כי בתחום זה, וכן בתחום עניין נספים, העדיפו את הסמנטי על הצלילי ואת המחברה על הגוף. כאבררו טוענת כי התהממות או ההטעמלות מן הקול נובעת מן ה'סכנה' שיווחה לקול, המגלם במחשבה הלוגוצנטרית ממדים לא 'רצינליים' של השפה ומעיד על הבסיס הלא שכלתי שלה, בבחינת היהות הקול גורם המעריך את בסיסה הרצינלי של השפה.

הaicויות הללו קשורות את הקול אל נשיות. הפיכת ההיבטים הקוליים של הדיבור ל'נשים', יותר מכון הפיכתה של השירה 'נשית', מעמידה אותן כאנטי-תזה לרביבים הרצינליים של הדיבור, לספרה הגברית שמצויה במרכזה את הסמנטי.³⁷ הכותבת מציעה 'קריאה' בהופעתם של קולות נשים, דוגמת הסירנות, המזוהה, אקו וזרמות אופרה, המעמידה אפשרות אחרת זו המעדיפה את הרביבים הקוליים על אלה הסמנטיים.

כך בקהילת הנשים שבה אני עוסקת ה'חומר' הצלילי המשמש אותן בשיחתן על אידות גוף וחיהן, לעיתים לצורך מיטוק, הסתרה וטשטוש, איננו עומדים בניגוד לשפה 'הגברית' הנושאת משמעות לוגית אלא הוא הרחבה של טווח השימוש בקול ושבול אמצעי הביטוי. רביבים אלה הפועלים כחומר מסך בכוחם גם לREM; כאשר הם מטבטים הם גם נושאים בחוכם משמעות שאיננה נישאת באמצעות השפה אלא באמצעות הקול.

על 'החומרים' הצליליים והדיבור נוסף עתה את השירה ונעמוד על כוחה, הנובע בין היתר מהיותה צומת המפגש בין צליל ושפה, זירה שבה מתגושים רביבים סמנטיים וקוליים, המושכים כל [קול] אחד לכיוונו הוא.

A. Cavarero, *For More Than One Voice: Towards a Philosophy of Vocal Expression*, P. Kottman (trans.), Stanford, CA 2005, p. 1. אני מודה לאורן ארמן

על ההפניה.

.7 שם, עמ'

37 שם, עמ' 6, בהקשר זה מציעה כאבררו פורמליזציה של הטענה באמרה: 'woman sings, man thinks'.

השירים לילודת: הזמנה לשמייה פרשנית'

את השירים לילודת שרו הנשים בהקשרים ריטואליים של הלידה. ריטואלים אלה התקיימו בדרך כלל בCKEROR ה'פרח' מיד לאחר הלידה, בסעודות יום הלידה, ביום השלישי שלאחר הלידה, שבשותם שבמהלך חדש היולדת ובתקס הסיום של החודש, הוא יומם אלפָא – יום הסיום.³⁸ הנשים ישבו במעגל סביבה ושרו לרוב שירות סולו ולעתים שירות מענה.

השירים לילודת, כמו שירות נשים וגברים אחרית המועברת בעל-פה, בנייה ונוצרת מנוסחות טקסטואליות שהמשוררות מחברות זו לו ולעתים מוסיפות עליهن משלهن. לורד, חוקר השירה ההומרית, מכנה פעולה זו 'יצירה בזמן הביצוע', כינוי המבהיר כי למעשה השיר אינו נחרת בזיכרונו של המשוררות בצורתו ומוסדר בכל פעם מחדש, אלא כל ביצוע שלו הוא יצירה חדשה.³⁹

בשירות הנשים לילודת גם לסדר הופעתן של הנוסחות ומיקומן בשיר יש תכניות קבועה או יותר, העוקבת אחר המהלך של סיפורו הלידה – כל לידה: תכניות פתיחה בשבח האל, סיפור קשיי ההירון וההתמודדות שהוא מזמן לאישה ולגופה, תיאור 'הפגישה עם המוות' בעת הלידה, התענוגות לגוף ולנפש שבhem תזכה היולדת עם הלידה, ברכות מפי בני משפחתה השונים, המפירות ומרוממות אותה, ההורעה על לידת בן או בת, ולסיום תכניות חתימת השיר.

תכניות הטקסט המספרות בלידה מארגנות את שירי היולדת סביב ציר הפרט והקהליה, כאשר הטקסט עובר מתיior חווית לידה גנרטיב, לחווית לידה פרטית. מצד אחד, השירים הם ייצוג של חוויה נשית שיש לה תכנית ידועה מראש של כאבי הגוף בעת ההירון והלידה והרגשות המתלווים להם, כאילו הייתה כל לידה דומה לאחרת ובבעלט מבנה סדר. מצד שני, יש בכוחם לשחק ולספר בחווית הלידה האישית, הייחודית לאישה שלכבודה מושר השיר. השיר המבטא מצד אחד – חוויה אונשית כל-נשית, ומزن הצד الآخر – חוויה אישית, פרטית, והוא המאפשר לשירה זו, על אף כבלי הקונבנציות והתכניות הטקסטואליות, לעורר הזדהות עצומה בקרב המאזינות, החשות כי תיאורי חוויות ההירון, הלידה וחוי האימהות שביהם כה מדוקים עד שאין בידן ספק כי הם מספרים את סיפור ההירון ולהלידה שלhn.

בambilותיהן של המשוררות, השירים לילודת מספרים 'כל מה שעבר על היולדת' מאז הרטה עד לחזרה לשגרה לאחר הלידה. התכנית הספרית של השיר וההלך השלם המוצג בו מתארים חוויה יסודית של נשים, של כל הנשים ההופכות לאימהות. רומייה תיארה בפניהם את תהליך הלידה המתואר בשיר ובסיימה ציטה

עוד על טקסי היולדת ראו מרד (עליל העלה 1), עמ' 152-165.
38 A. B. Lord, *The Singer of Tales*, New York 1978
39 רקע השירה הספרית בעל-פה, ג' צורן (עורץ), האודיסאה והומרוס: מבחר מאמרים, ירושלים 1989, עמ' 38-57, במילבד עמ' 46-52; וגם הנ'ל, 'ארגון של האודיסאה כאפוס בעל-פה', שם, עמ' 113-127.

בית שיר: **טסתההָל אַפְּ אַלְוָלֶד / סִמְן אַלְבָּקָר יוֹמִיה** (=ראוייה אם הילד / לחמתה בקר מדי יום), ותרגמה עברית: 'כאלו נותנים לך חמתה בקר כל יום. את מבינה?'. בדבירה עוברת רומייה בוחנות שבחן 'מקורת' המשוררת כדי לטוות את סיפור הלידה, כל לידה. על אף שהחוויות הלידה איןן שוות זו לזו, בוחנות הטקסט מההדים רגשות מוכרים וחוויות גוף ידועות. השיר הוא מטפורה לחווית הלידה, בהעבירו את החווית הלידה הכללית דרך שורותיו ובתיו ובהולידו אותה, בסיום כשהיא נשמעות חוויה אישית, קרובה ופרטית. רומייה מדגימה מנוגנון זה בסיום דבריה: 'כאלו נותנים לך'. על אף שהשיר בניי מנוסחות, הוא מועיד לאישה קונקרטיבית, היה, במקרה זה אני, המזינה, את כל שטמוני בין שורותיו.

טקסט, קול, קהילה

אחד האמצעים הטקסטואליים המרכזים המניעים את פועלתו של השיר, ומכוונו מתחברות הנשים אל החוויה הכלל-נשית המתוארת בו, הוא המעבר הדרמטי המגולם בשיר באמצעות התבנית המטפורית: 'הקר הפתח', נסגר⁴⁰. לדוגמה:

לו תבצין, יאַבְּיאָת!	מאַרְאַת חָאֵל אַלְוָלֶד
מה שחוויתי בעת הלידה	
וְאַלְמָמָת אַלְבְּכִיה	קד פָּאָן אֲבִירִי פָּתָח
וְהַתְּקַהְלוּ הַמְבֻכוֹת	כָּבֵר הִיָּה קָבְרִי פָּתָח
וְאַלְמָמָת אַלְמַחְגָּרָה	אַלְיָום אֲבִירִי גָּלָק
וְהַתְּקַהְלוּ הַמְצָהְלָוֹת	כָּעֵת קָבְרִי סָגוֹר

התבנית הטקסט מתייחסת לתיאור הסכנה שבה שרואה היולדת בעת הלידה אך מההדים בה גם היבטים נספחים של גע הלידה הדרמטי: הרגע שבו מגיח הילד מן הגוף. גע אחד זה שבו הופכים האם והולד מהיות 'אחד' לשניים; גע שבו נפרדת האם ממי שהיה חלק ממנה ונניה לאחר'; הרגע שבו העובר שהיה בריחנה נחשף אל העולם; והיא הופכת באחת מילדות-אישה לאם. על אף תשעה חודשי הלידה וההכנות השונות שנעשו לקראת הלידה, חוות ההולדת מתנקזות כולה אל

40 את בתו השיר הללו הקליטי מפה של לוולה גרשוני. לוולה נולדה בשנת 1932 בcpf אלקאהה בנצח רוס שמדרומים לצנעה ועלתה ארצה בשנת 1949. את לוולה ריאינטי בשתי הזדמנויות שונות. שיר זה היא שרה במהלך פגישתנו השניה. לשיר המלא ראו מדר (לעיל העטרה 1), נספח ב, עמ' 62. עוד על התבנית 'הקר הפתח' נסגר' ראו שם, עמ' 203-210.

רגע דרמטי זה, שהשיר, באמצעות פואטיים, משוחרר, והמאזיניות מצדן מזהותו אותו וכרכות בו, מקבלות אישור ונחמה לרגשותיהן הגויים.

הנשים תיארו כיצד במהלך השירה, לאחר שהזוכר קבורה הפתוח של היולדת, הן בכו 'באמת'. הן תיארו מעבר מבכי לשמה שהשיר משך אחריו, בפנותו מקום, מרחב, לביטוי רגש – תחילת עצב, צער, בכ, ולאחר מכן שמחה, הקללה, צהליים. השתפות הגיבו לתיאור חווית הלידה של היולדת המסימית, שאיתה באו לבקר, כאילו הייתה לידתן שלהן, והפכו בחסותו של ביצוע השיר ל'קහילת רגש', קבוצת נשים שחולקות באותו הרגע רגש משותף, הנסמך על חוויות גוף ונפש, שאף שאינן דומות לחלוטין יש להן קווים משותפים מסויקים לייצרת הקהילה. בתיו של השיר מוליכים אותן בתהנותיה של הלידה, הרוגעים שמסמן הטקסט מעדרים בהן את החוויה הטמונה בגוף, והסיטואציה הריאתואלית, שבה נכהו נשים בלבד, אפשרה להן לפתח את סכר דמעותיהן, לבטא צער, כאב וחרדת מוות, וגם שמחה, הקללה והתרגשות.

השירים לילודת עוסקים במישרין בחרדת מותה של היולדת ובכאב הגוף של הלידה והaimothot, ומבטאים ידע נשית מוכן מאליו, פשוט, שעיל אף היותו כזו אין לו מרחב להימצא בו, להיאמר. הנשים מספרות בין שורות השיר את שידוען אך איינו יכול להגיד או רצוי שלא יי hinge במיללים, ובזאת כביכול הן מכוננות טקסט אינפורטיבי, הנראה לרגע כמנגנון המתקן את הנתק בין חברות הנשים המבוגרות והצעירות שעמדתי עליו, טקסט שנדרמה כי הוא מפר את השתקה שעמරה ביניהן ברגע לאתגרים שנ涿ו בפני גופן המתבגר.

אלא שהשיר אינה נטפסת כאמצעי להעברת ידע, ועל אף שהنعمנות 'הסבירות' לשיח זה האזינו לה, נראה שהנאמר בשירה לא עבר את ספו של הטקסט. האמת' שהזגהה בה נותרה בר' אמותיה של השירה ולא הולידה שיח על אודות תכנים אלה מוחזקה לה. על אף שבקרב חברות אוראליות השירה בעל-פה היא מדיום מוערך מאד ובעל השפעה גם ביחסים הביני-אישיים וגם במרחב החברתי-קילתי-פוליטי, גברו כוחות ההכחשה וההדקה על כוחו של המדיום.

בחולקה סכמתית שחוטא למצוות המורכבת ניתן לומר כי לנשים בתימן היו לפחות שלושה אופני שיח על אודות גופן: זה שבמציאות היהן היום-יומית, זה שבמרחוב הסמלי של ריאתואל, וזה שבין בתיה השיר. בין אופני שיח אלה התקיימו סוגים שונים של יחסים ברגעים ובמרחבים שונים בחיהן. הידיעה בבתיה השיר הוכחה ביום-יום. השיח השירי מבטא את ידיעת סכת המות ושהיקת הגוף הנשי תחת משא משימותיו, אך החובה והרצון לדעת מזומנים את השתקה.

ועל אף מגבלותיו של הטקסט מקור מידע עבור המאזינות, הוא היא, כך אני סבורה, בעל כוח רב לפועל במציאות היהן של נשים, כוח שאינו נובע בהכרה מן המידע שבו, אלא מכוחם של השירים לכונן 'קහילת רגש' במקום ובזמן של ביצוע השירים ולחולל תהליך הריפוי.

השירה מבקשת לבטא את שפעמים רבות אין לשפה די מילים לתאר, וכך היא מפגישה בין שורותיה שני 'זרים' – 'גוף' ו'שפה'. מתוך כך הופך הטקסט השירי ביטוי

לאופן שבו מתמודדות נשים עם מגבלות השפה לדבר בעוף ובחוויותו, בהסתיעין בשפה הפיגורטיבית בכלל ובמטפורה שבתוכה בפרט; מטפורות, שלחן הכוונה לסייע בארגון קוגניטיבי של חוות אנוויות, שלרוב מתנגדות לארגון מסוג זה.⁴¹ המשוררות המדובבות חוות גופניות אלה עוסות זאת אמן באמצעות השפה על מוגבלותה אף במרחב שיח שיר, שבו מתמקמת השפה בתבניות טקסט פיגורטיביות, מטפורות ודמיומים, המעניינים למילאים כוח פרשני. לשיח השיר רוכד מוצפן, סמי, שאיננו נגיש מידית אלא בעקבות פעולות התורה. העוכדה שאיננו דבר חרדי-משמעותי אובייקטיבי, שאימוננטית לו העמימות, מעניקה לטקסט כוח לפреш את המציאות עבורה המזיננות, פירוש הנולד מפעולות התורה שעשוה כל אחת מהן לטקסט המקודם.

מטפורת 'הකבר הפתוח שנגגר' המופיעה בכל שירי היולדת, קונקרטיבית ובה בעת מעורפלת דיה להניע תהליכי פרשנאי אצל המזינות, תהליך שמכחו הופכת כל אחת מהן לשוטפה בקהילת רגש שקוול המשוררות מוליד, והוא המסמן את גבולותיה. קהילה זו מתקיימת בחסותום ומכוומם של קולות המשוררות וטקסט השירה, ובambilים אחרים, רגע הלידה, חוות הכאב האישית, הופכת באמצעות שיח אחרים. קולית משותפת לבסיס שעליו מושתחת קהילת הרגש. קבוצה של נשים, יהדות, אינדיודואליות, שככל אחת כאבה, העולה וצף באמצעות השיר, הופכות לקהילת רגש אחת ברגע שבו מצטרפת לחברתן אישנה נספת או אולי 'נולדה' אישנה נוספת. הרגש שבו הופכת הנערה לאישה בוגרת, חברה בקהילת הנשים, הוא רגע הלידה. זהו גם הרגש שבו מתכנסת קהילת הנשים ושרה. שירה זו מסמנת את התקובלותה של היולדת כחברה בקהילת הרגש כמו את היותה מכאן והלאה חלק מת凄בת התהוויה לרשותהן של האחרות. קהילת הרגש המתכוונת באמצעות השירה מתקיימת מכוחה גם מחוץ לגבולות המקום והזמן של הביצוע ומחזקת את הנשים כפרטם וכקבוצה.

הקשר התרבותי-חברתי-ידתי שבו פתחתי יציר לעשה הפרדה או חוסר רציפות בין הנשים ובין גופן, בין הנשים ובין קולן, כאשר הגוף המדרם בכלל והיולד בפרט הוציא אל מחוץ לשיח, נחשך, נשתק, עטוף בלשון נקייה ובמטפורות. ואילו קול השירה הפיזי האקוסטי, הוצאה מתרוך גופן ופונמיותן של הנשים, מתוך הסרעפת, הריאות, הגרון ומיתרי הקול, חזיר ומחבר את הגוף אליהן. הקול הבוקע מן הגוף פועל נגד ההפרדה, מסנכרן גוף ונפש, מאחד את חוותהן הפרטיות של הנשים

41 ה' בלומנברג, אנייה טרופה וצופה: פרדיגמה למטרופה של חוות (ספרית לוויתן: ספרי מופת בפילוסופיה), ג' גולדברג (מטרגם), ירושלים תשס"ו, עמ' 83. בניסוחו המטפורה היא עדות ל'קיים של מאמצים, השיכים להיסטוריה של תודענו להציג בשפה את עצם האיאפשרות לדבר'. בעולם דברים שלא ניתן לדבר בהם, המטפורה לדידו של בלומנברג היא כדי המאפשר מגע או ביטוי מסוים של מה שאין אפשרות לבטא מילולית. אני מודה לענת דנציגר על ההפנייה.

זו עם זו ומאפשר לקול המנוח ונשלט למצואו לעצמו מרחב קיום רפואי ולכונן בתחומו קהילת נשים מנוחמת.

בית האבלים – מרחב פתוח לקול נשי

לפני סיום, אני מבקשת להניח לרגע לדיוון בלבד ולשלוח מבט קצר אל מרחב בית האבלים מן המשמעות של השם עת הקול, על מנת להוסיף ממדים לדיוון בשמיעה והמשמעות בקהילה נשים של יהודי תימן.

עיסוק של קהילות יהודיות במקומות משתנים של אינטנסיביות ב'קול אישא' ובכשרותו בהקשר של קהל נשים וגברים יהודיו מוכר לנו מתקופות וקהילות שונות.⁴² משום כך אופן השמעת קול המקונגנות מרחב בית האבלים בקהילות היהודיות תימן הוא דוגמה שיש בה ייחוד גם לעומת התכנסיות וטקסים מחזורי החיים האחים בקהילה זו.⁴³ להלכה, הפרדה בין נשים וגברים נשמרה בכל התכנסויות הקהילה, ללא קשר למטרתן. אך למעשה היו להפרדה זו מופעים שונים אפילו בין חלקים שונים של הטקס.⁴⁴

בבתי אבלים חלל הבית, הקטן בדרך כלל, ומאפיינו היהודים של 'מרחב המות', שעלייהם לעמוד להלן, אפשרו הזמין את פריצת גדר ההפרדה לעיתים עד כדי ישיבה משותפת של האבלים והאבלות, או בקרבה מספקת למעבר קול בין החללים. הנשים חזרו ותייארו כיצד, בניגוד להפרדה המוקפדת בתכנסיות

42 על האיסורים המוטלים על השמעת קול נשי בחברת גברים בתרכות היהודית ראו למשל: ת' רום, "קול באישה ערווה" (מקרה מבחר), א' רונק (עורך), הלכה, מטה הילכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים תשע"א, עמ' 64-33.

43 כאמור, ככל הייתה ההתכנסות והישיבה במועדים אלה נפרדת, אך לא תמיד. לדבריהן של הנשים, במצבים שבהם היה קהל היהודי בלבד אין-נוחותם של שכיניהם המוסלמיים רופפה בחלק מן המקומות את הקפודה על ההפרדה. כבנושאים אחרים גם במקרה זה אנו עדים למציאות שונה בין קהילות הרים והערים הגדולות, וביעיר צנעה שם נשמרה הפרדה חמורה.

44 ראו למשל, ע' הגבני, נתע פאר: חי הגלות, ב, תשמ"ו, חמד"ד, עמ' 549: 'עוד מנהג עתיק יומין בשאר קהילות תימן כאשר באים אורחים בין אם מ מקומות ורחוקים ובין אם מקומיים באות הנשים ועומדות על פתח הדיוואן [האולט] מבחווץ ושירות שירי פרחוב ברכבת ברוכים הבאים לכבוד האורחים והחתנים [...] יש מקומות שאסרים זאת ואינם שומעים [את] שירת הנשים, ו[מ] מבחינת קול באישה ערווה, ואח"כ חוותות למקום החדרה, להנעימים לנשים ולכללה, כיאה וכנהה לכל בנות הקהילה, הורות לתרבותן העתיקה וצניעותן, שהיא עיקר נחלתון, וממשיכות בשירים וויקודים עד הבוקר' (ההדגשה שלי, ו"מ). ככלומר בטקסים החthonה נשמרה ההפרדה בקפדיות לעומת קבלת הפנים שבה שרו הנשים לכבוד האורחים שהגיעו מרוחק. חלק מן הנשים הוכרו אבחנה זו בין שלבי הטקס והיתר לשימוש קולן של נשים. ההסתיגיות ההלכתית נבעה גם מן העובדה שנוהג זה היה מוכבב בקרוב שכיניהם המוסלמיים.

החתונה והלידה, הקשייבו הגברים לקינות הנשים, מבלתי שההכלכה והסיגרים הנגזרים ממנה יפריעו לאפשרות ההשמעה וההאזנה לקול אישה בפרהסה.⁴⁵

מרחיב בית האברים העביר, שמחיזותיו מפעעות 'קולות' ו'GBTM', הומין פרטימי בקהילה להשתמש בו ככמיכל לרגשותיהם, לא בהכרח בנוגע למתח שבגינו התאפסו אל הבית. נשים ציינו כיצד בית האברים היה מקום שבו באו לבוכות את כאן שלחן תוך ביצוע קינה או כ משתפות פסיביות. היה זה חלון הזדמנויות להבעת רגשות ואפשרות לחווות הכללה של הכאב והיתמות שהיו מושותפים לרבים מהנוכחים והנוחות.

העובדה כי בבתי אברים נשים קונו לאוזניהם של הגברים על דרך המקרה ואך בכונת מכוון מלמדת אותנו על מאפייניו של המרחב הריטואלי בבית אברים ועל תפישת שירות הנשים בהקשר זה.⁴⁶ בית האברים משלב במיוחד בין האינטימי והפירותי, בין המשפחתי לקהילתי. על אף שהוא מתכוון למרחב פתוח לקהילה ומאנדר במידה מסוימת מן האוטונומיה שלו כיחיד נפרד, הוא מהווה בה בעת מקום לביטוי רגשות ולהתכנסות משפחתיות, שבמסגרתה נוטים תדייר גדרי הצניעות להתרופה. נראה כי הפוטנציאל האורטוטי המiosoש לקול הנשי בכלל ולשירות הנשים בפרט נחלש בהקשר הריטואלי של המותות.⁴⁷

לקול הנשים המוקנוןנות מיוחס הכוח להבוכות, הנחוץ לאברים ולמנחים, لكن נדרשת להן הקהילה ומגלה(Cliphin) סובלנות. קולות אלה מבקים – משום שמהדרדר בהם קולה של האם, כל אם, 'המבהכה על בניה', וכן מערירים כל בן-אנווש, גבר כמו איש, להיענות לאבאה המוחצתן. בכיו הארכיטיפית על בניה אינו מתייחס רק אל מותות בגוף אלא גם אל חווית הלידה, חוותה שיש בה מרכיב ממשמעות של פרידה ומוות. מותו של האיחוד בין הגוף ומוותה של

45 נשים רבות הוכיוו זאת. סודה למשל אמרה: 'הגברים אהבו לשמעו, היו מפסיקים את התפילה ושותעים ובוכים'. עוד על כך ראו ו' מדר, 'קינות נשים מתיין: מקונותת אחת, שתי קינות: מקורה מבחז', ש' סרי ו' קיסר (עורכים), הליכות קדם במשכנות תימן, תל אביב 2005, ע' 186-185; וגם מדר (עליל העdra 1), ע' 67-68.

46 כאמור חיבור זה אינו עוסק בשירות הנשים לטקס החתונה. עם זאת עיר כאן כי אירועיים החברתיים והריטואלים שהתלו לטקסים אלה היו ממדדים גלויים וסמיומיים של מנויות וגופניות, מעצם טבם של האירודאים, שאפשר שהזיקו את ההקרפה על הפרדה בין המינים במסגרתם. עוד על כך ראו כ' אבדר, 'ocabolot' ומעברים: היבטים סמליים בהופעה החיצונית של נשים יהודיות מhabaa, מראשית המאה העשרים ועד ימינו עבר שינוי והמשיכות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, עמ' 90-97, ובעיקר עמ' 94-95 והערה 88, על אודור ריקוד הנעיש וטקס חתונה אחרים שבchan פורעות הנשים את שערן ורוקדות ומונעות את גוףן באופן משוחרר בפרטיות חברה הנשים.

47 לשירות הנשים בקשרים ריטואליים שונים מיוחס פוטנציאל ארטוטי מעורר ולבן הוקף במהלך ביצועה על הפרדה בין המינים. עוד על כך ראו מדר (עליל העdra 1) עמ' 23, 72 הערה 156; י' קאפק, הליכות תימן: חי היהודים בכנען ובונתיה³, י' ישעיהו (עורך), ירושלים תשל"ח, ע' 134.

היכולת להזין ולהגן על הילד באוטה אחדות טוטלית שהיתה טרם צאתו של העובר אל אוריון העולם.⁴⁸ מתווך כך מתחווה בית האבלים כמושא לכמיהה, משאת נפש – מרחב המאפשר ביטוי מועקנות נפש וחווית הכללה של הכאב עבור האבלים והמנחים גם יחד.⁴⁹

הנשים תיארו את הדורות הבעת הגש בפרהסיה, המזינה השתתפות של האח ויצירת 'קהילה רגשות מסוותים' בהקשרים של שמחה או כאב. בוגר יותר לבכי או שמחה כד' אמותיו של האדם, היכci או השמחה והrixוד בחברה יוצרים מעין חלל מכיל שמהדרדים בו הרגשות הפנימיים ואשר מפג את הבדידות הקומית.⁵⁰ 'קהילה הרגשות מסוותים' אינה תחליף להבעת רגש פרטית, אישית, אלא צורה שלה. היא נוצרת ומתכוונת בהקשר של ביצוע שירות הנשים, סביב ובעקבות הבעת הרגש בפרהסיה של המשוררות והמקוננות.

אחד המאפיינים המרכזיים של קינות הנשים הוא הופעה חוזרת ונשנית של דיבור אל המת ומענה המת המשיב בקולן, מאפיין התורם לאצתבן המשמש בתווך שבין העולמות ולהצבתן המטפורית כמתוכות בשיח התרבותי על אודות נשים ונשיות. האמונה הרווחת כי המת ממשיך להחזיק ביכולת השמיעה שלו מרגע מותו עד לרגע שבו מכוסה גופו בעפר הארץ טוענת את קול המקוננות במשמעות נוספת במלאן תפkid רב חשיבות ביחסים הנמשכים בין הקהילה, המשפחה והנפטר.

הקול מתפקיד מרכזי בנסיבות המוות ובמרחב הדיסקורסיבי המתארגן סביבו. נראה לי כי מעמד הביניים של הקול הניצב בתווך שבין הגוף ובין השפה,

48 על חווית האין-אונים התינוקית בהקשר של הולדת המשיח ראו חזון-רווקם (לעיל הערא (19), עמ' 172).

49 יונה המקוננת אמרה לו, בתארה את התהווה של הביקור בכית המת: 'הלוואי אלך לבית האבלים אבכה להם ולוי'. בדברים אלה מהדרות המורה בקהלת ז: 'טוב לлечת אל בית האבל מלכת אל בית מטהה, באשר הוא סוף כל אדם והוא יתן על לבו'. משמע בית אבל הוא מקום שבו יכול החיה לבטא את שלע לו ולהתחזק מפウלה גו.

50 A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Public Worlds 1), Minneapolis, MN 1998, p. 153; ריוון במושג זה בקשר של ביצוע קינות הנשים בקהילות תימן בישראל (המרכז) לחקיר יהדות תימן ותרבותה ע"ש עופריה בנסי-שלום: סדרת פרסומים), ירושלים 2010, עמ' 314-315; ועוד עמ' 342, כפי שטוענת שם גmilial: 'תפיסת בית האבל כהזרמנות קולקטיבית לביטוי רגשי אינה עומדת בסתייה גמורה לערכיו ורגש המתפקידים בחברתנו. אין בכך היפותטי לומר על קהיל "המעגל הראשון" כי הוא חסר כליל תפיסת של הפרדה בין הציבורי לפטרי או שאוטונומיה עצמית בעבורו אינה ערך ממש. אורה פרדוקסלי הוו היחס השיתופי בקהילות רגש מדגיש את ריבונותו של העצמי, עצם החיפוש הפעיל המתמיד אחר מרחב מבודד ומוגן מעין הזולות'. עוד על כינונה של 'קהילה הרגש' במסגרת הכוללת של 'קהילה קול הנשים' ובתקידה של השירה בהקשר זה ראו להלן.

היותו נובע מן הגוף אך לא חלק ממנו, הופך אותו למדיום מתאים לביטוי תגבות כלפי המות, שהשפה פעם רבות מתקשה לבטא. מרכזיות זו היא שמייעת לדעתו למהלך שבו מותרים הכללים והסיגים על הקול, והמקוננות נושאות אותו, גם אם לזמן מוגבל, במרחב מצומצם, ועתים בניגוד לחוק.⁵¹

הмотות, שהוא מפrouי הסדר החברתי בעלי העצמה הבהה ביותר, פעמים רבות מזמין בסביבתו התורופות של סדרים חברתיים דוגמת השמעת קול אישה בפרהסיה.⁵² פריצה זו של הקול הנשי מגבולות חברת הנשים במרחב המות מאפשרת לנו לחשב על סגנויות השמיעה וההשמעה בחיהן של נשים מתימן באופן מורכב ולהציג על הבדלים בזירות שבahn מושמע קול זה.

בתרבותות ובוות מלאות נשים הפקידים ממשמעותיים בRICTואלים של מות, ועל אף שנמצא מגוון רחב של צורות הופעה בהקשר זה, משותף להן מבע פרפורטיבי המשלב בין מרכיבי קול ותנוועת גוף שמתפתחת לעתים וכ��קרים תרבותיים מסוימים, לכדי פגיעה גופנית. מופיע קול וגוף של נשים בהקשר ריטואלי החושף לעניינים גבריות נטען בחלק מן ההקשרים התרבותיים במשמעותה הרתנית. למשמעות החתנית שיש למופיע קול וגוף נשית מוספים היחסים המיוחדים בין שני מדיניות אלה. הקשר ובנה בית הנתקוק המתקיים ביןיהם הם בהקשר זה אמצעי רטוריקי הדובר, גם את היחסים המתקיים בין החיים למותם. כך מגלוות המקוננות יחסים אלה בהופעתן כרוכד נוספת על זה המופיע בגוף הטקסט.

51 איסורים והגבלות על הקיינות והמקוננות בהקשרים תרבותיים שונים: קהילת יהדות צפון אפריקה – ר' בן שמחון, יהדות מרוקו: הוי ומסורת במחוז החאים, לוד תשנ"ד, עמ' 485-484; וגם ד' עבדיה (מלקט ועורק), דברי ימי היהודים בק"ק צפרו במערב הפנימי (מאורוק): מקורות ותעדות למצבם ומעמדם הכלכלי, החברתי, המדיני והרוחני, א, ירושלים תש"ה, תעודה מס' 62, עמ' 74-73. יונן – ראו G. Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, London 1992, p. 4 ועוד. המציגת כי במאה השישית לפסח"ג נחקר באthonה ובערבים נספות חוק האסור את ביצוע קינות הנשים וכל ביטוי אבל לא מרוסן. ראו גם א' ריבנוביין, 'דברי חוריקוֹס העוצי על ארץ ישראַל', מ' שובה, י' גוטמן (עורכים), ספר יוחנן לוי: מחקרים בהלניזם היהודי לזכרו של יוחנן לוי ז"ל, ירושלים תש"ט, עמ' 181, המכיא את מכתבי חוריקוֹס העוצי מארץ ישראַל, שבהם מצוין כי החוק הראשון שיזמו הנוצרים על מנת להיפטר ממנהגים אליליים יהודים היה איסור על L. Halevi, 'Wailing for the Dead: The Role – of Women in Early Islamic Funerals', *Past and Present* 183 (2004), pp. 12-31 והן ביפורות במופעה השונות של ההתנדבות לקינות על המתים באסלאם הקром; וגם L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, CA 1986, pp. 250-251

52 ביתהוח קינות הנשים عمראתי על פרטם מסוימים המופיעים בהן, שאינם מתייחסים בהכרח עם תפישות יהודיות מוקובלות, דוגמת קיום שיח עם המתים או הופעת קולו של המת. לטענתי נוכחותו של המות היא האפשרות ביטוי חשוף וגלי של פרטים אלה. ראו מדר (עליל הערה 1), עמ' 307-311.

אותם יחסים בין גוף וקול, שהקשר של מות יש בהם חיזוק לריטואל ומימוש עמוק ופונקציוני של מטרתו, נתפסים בהקשרים ריטואליים אחרים מאימיים, ולכן מופעלים עליהם, כפי שראינו, מנגנוני שליטה שונות.

* * *

בפרק דרכי אליעזר מונה הדרשן שישה קולות ההולכים מסוף העולם ועד סופו ואינם נשמעים, מהם שלושה קולות שנושאות נשים, הנשמעים כאשר מתגראשת אישת מבעלה, כאשר אשה נבעלת בעילה ראשונה וכאשר יוצאה הולך ממיען אמו.⁵³ אני מבקשת לשאול מתי הטענת החזרת על הקול היצא מסוף העולם ועד סופו ואני נשמע' כדי לתרם מילוט סיכום לדיוון באתרים של השמעת העולם ועד סופו ואני נשמע' בחיהן של נשים יהודיות מתיימן. מן התבנית החזרת עלה כי אפשר שיצא קול, שעצמתו תהיה כה גדולה עד כי יעבר מreshold אחד של העולם עד קצחו الآخر ובככל זאת לא יישמע. היכזד? אם נבין שמיעה אלה בקהליטה של קולות וצללים על ידי מערכת השמיעה אלא כהיענות אל הקול, הכרה בו ותגובה אליו נדמה כי יהיה הדבר אפרשי בעינינו.

במהלך הדיוון בשירות הנשים ליוולדת עסקתי בשאלות של השמעת קול ושמיעתו, ולמעשה בהיענות לו. עמדתי על הזירות, האתרים והמנגנים שבסמצעותם מושמע קול נשי ומושתק, נשמע ונחසם. טענתי כי קול השירה הוא המכונן את קהילת הנשים, מכוח השמעת הקול מתעצב מקום *היות* עבור הנשים. אך אין די בה, בהשמעתו של הקול, לכינונה של קהילה; עליו גם להישמע. היהים שמקיימות הנשים עם הקול המשמע, ההיענות שלهن אליו בדמויות או בקהל הצלולים, היא זו המכוננת את הקהילה כמו את כוחה הבורא והרפאה.

פרק דרכי אליעזר לד: 'ששה קולין הולך מסוף העולם ועד סופו ואני קולן נשמע'. בשעה שכורתין את עץ האילן שהוא עוזה פרי, / הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואני הקול נשמע. ובשעה שהח Nashash מפשיט את עורו, / הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואני הקול נשמע. ובשעה שהאהה מתגראשת מבעלה, / הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואני הקול נשמע. ובשעה שהאהה נבעלה בעילה ראשונה / הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואני הקול נשמע. ובשעה שהחולד יוצא ממיען אמו, / הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואני הקול נשמע. ובשעה שהנסמה יוצאת מן הגוף, / הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואני הקול נשמע. [...]'. בטקסט מופלא זה קראו חוקרות מודרניות דאו Hasan-Rokem, 'Communication with the Dead in Jewish Dream Culture', D. Shulman and G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures*, Oxford 1999, pp. 226-227; ד' שטיין, מימרה מגיה מיתוס: פרקי דרכי אליעזר לאור מהקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה, עמ' 192-194. במאמר אחר שלו, ו' מודר, 'שירת נשים תימנית: בין מות לילדות', איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, ג: לשונות ספריות אומנוויות, ירושלים 2008, עמ' 291, אני מצטטת מدرس זה כדי לסמן את המחקר כAMENTI להשמעת קולן של נשים.