

# על ערביות וכמיהה לשכחה: גורלה הסופי של קינת הנשים בהיסטוריה האוֹרְלית של עולי תימן

טובה גמליאל

מאמר מאסוף זה מנתח את דעיכת הקינה של נשות תימן בישראל לאור היחסים האתניים בין היהודים לבין הערבים. חשיבותו היא בחשיפת נרטיב היסטורי לא ידוע בחיי היהודים בתימן ובתרומתה של חשיפה זו לתובנות שהוצגו במאמר קודם בכתב עת זה. במוקד המאמר עומדת הטענה כי בנרטיב הקולקטיבי של דור המהגרים מתימן טמון גורם סמוי אך משמעותי לדעיכת מסורת בת מאות שנים, והוא זהותם הכפולה כיהודים-ערבים בתימן ובישראל. ההיסטוריה האוֹרְלית שבפי המרוויינים מערערת את זהותה היהודית של קינת הנשים היהודיות, משום שניכרת בה השפעה ממשית של שירת הנשים הערבית. נוסף על כך, הסיפורים מלמדים כי קינת הנשים תורגמה במסגרת מעמדם המשפטי של יהודי תימן לחובה לקונן בבתי אֶבֶל ערביים. חובה משפילה זו החלישה את יכולת הגברים היהודים להתבדל מבחינה דתית ואת מעמדם המגדרי. ערביותה של הקינה וזיכרון הגלות לצד אמונתם של יהודי תימן בגאולה ותיגום כערבים בארץ הקודש הפכו את קינת הנשים לפרקטיקה ראויה לשכחה, ועובדה זו הביאה לדעיכתה בעשור האחרון.

מילות מפתח: קינת נשים, טקסי מוות, מנהגי אבלות, מגדר, הגירה, מעמד חסות, יחסי יהודים-ערבים, תימן (ארץ מוצא), נשים, עולים, נרטיב

\* פרופ' טובה גמליאל, המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.  
דואר אלקטרוני: tova.gamliel@biu.ac.il

## מבוא

באוקטובר 2001, שמונה חודשים לאחר שהתחלתי לחקור את קינת נשות תימן במרכז ישראל, החלטתי לנסוע ל"שכונת התימנים" בעיירה דרומית. באותה תקופה הייתי בעיצומה של עבודה בשדה, שהוא ייחודי במחקרי תרבויות קינה, שכן בניגוד לתרבויות אלו, היהודים-תימנים היו ונותרו קבוצה אתנית המפוזרת מבחינה גאוגרפית בתימן ובישראל. בקהילה שהגעתי אליה קיוויתי למצוא יותר מאשר עקבות של קינה אותנטית ופחות התנגדות לדבר על המנהג המפחיד או "הפרימיטיבי" בהשוואה לאנשים שנפגשתי עמם עד אותה עת. תקוותיי היו מבוססות על ההערכה, שבקהילה זו עדיין רווח הנוהג שנשים מקוננות באירועי מוות ומבצעות שירה לירית מיוחדת, הגורמת לבכי. בעצם המעשה הן תורמות לשימור יחסי של שיה, אמונות והתנהגות הקשורים במוות ובאבדן. מאיר, גבר כבן 60, בעל משפחה, השתייך לקהילה זו שהיגרה לישראל בעלייה ההמונית מארצות ערב בשנים 1948-1953 במבצע "על כנפי נשרים"<sup>1</sup>. כמו ביישובים אחרים, הקהילה של מאיר הייתה קהילה סולידרית המצויה בתהליך התפוררות, אך בסיועו של מאיר נתגלו חברה, שמקורם ממחוזות שונים בתימן, כמכניסי אורחים וכמספרי סיפורים. הידע שלהם נגע ברובו למאפייניה של קינת הנשים ולמפגש הבין-תרבותי בינה לבין המודרנה, והוא כלל התייחסויות למנהגיה המקוריים של תרבות הקינה בתימן. מן הסיפורים למדתי גם על נטייתם של רבים מן המהגרים המבוגרים בקהילה זו ובמקומות אחרים לראות בקינה לא רק זירה לסולידריות ולערבות הדדית בהיותה מחוללת בכי משותף, כי אם מקטע היסטורי הראוי לשכחה. מטרתו של מאמר זה היא אפוא להציג נקודת מבט אפשרית להבנת דעיכתה של הקינה היהודית-תימנית בישראל מתוך התייחסות להשתמעויותיה של עמדה זו.

עד כה עסק המחקר בתמות שונות המאפיינות את הקינה היהודית-תימנית, ובכללן דחיית הצעירים את קינת הנשים כגורם לדעיכתה בשנים האחרונות (גמליאל, 2010; מדר, 2002). בשונה מן השיח בספרות (Aborampan, 1999; Holst-Warhaft, 1995; Wilce, 2009), סביר להניח שמסורת הקינה הייתה מגיעה לסיומה לאחר כ-60 שנה (מאז ההגירה לישראל) גם אילו בני הדור השני והשלישי של המהגרים לא היו רואים בה פרקטיקה המנוגדת לערכי הרגש המכוונים את חייהם. לשון אחר, עמדות הדור הצעיר אינן הגורם היחיד המעורב בגורלה הסופי של קינת הנשים.

כמו במדינות אחרות בעולם המערבי, גם בישראל חלים שינויים בטקסי האבל המסורתיים. מדובר בעיקר בביסוס הלגיטימציה לכיטוי אישי מצד משתתפי הטקס ובהתמסדותם של מכוני טקסים, המבטלים את הצורך בחלק מתפקידי ה"חברה קדישא". קודם להתפתחותה של מגמה זו, המעניקה ייצוג לשני המינים ומגדילה את דרגות החופש

1 מבצע "על כנפי נשרים" הוא המוכר ביותר מבין גלי העלייה של יהודי תימן לישראל. במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20 עלו ארצה כ-60,000-70,000 יהודים, המייצגים את המיעוט הגדול ביותר בתימן (Eraqi-Klorman, 2007).

לעיצוב מחדש של תוכני הטקסים – דקלומי הספדים שהוכנו מראש, שימוש בכלי נגינה והקראת קטעי שירה – ניתן היה לאפיין את רוב טקסי המוות של יהודים בישראל כנהוגים על-פי ההלכה. ואולם, מגמה זו אינה מקיימת את מנהגייה של נשים מקוננות ישראליות ממוצא מרוקני, עירקי, תוניסאי או תימני. יוצא אפוא ששעת לבלובם של מודלים חלופיים היא גם שעת הדמדומים של קינת הנשים. מבחינה תאורטית, מגמות סותרות ב־זמניות אלו מעוררות את השאלה מדוע קינות הנשים אינן משמשות השראה למנהג מתחדש? יתר על כן, מדוע רבים סבורים כי ראוי שהפרקטיקה המסורתית תעבור מן העולם? ההיגיון העומד מאחורי שאלה זו הוא העובדה שהקינה היא פרקטיקה שניתן לראות גם בה חלופית. היא נשית במהותה, היא שירה לירית מאולתרת, סיפור העוסק במשמעות האבדן ובייחודיות המת, והיא אף נחשבת לאמנות מילולית החותרת במידת־מה תחת תוכני הטקס הקנוני־גברי (מדר, 2002; Holst-Warhaft, 1993; Abu-Lughod, 1995).

שאלת גורלה הסופי של קינת הנשים, שאינו מותר עקבות תודעתיים כלשהם, מתחדדת לנוכח קיומם של טקסי אבל מסורתיים בתרבויות בנות־ימינו (Beck, Bonss, 1996; Heelas, 2000; Delanty, 2003; Christoph, & Wilce, 2009) ולנוכח דיונו של וילס בתחיית הקינה במקומות שונים, כמו ביוון, במצרים, בפקיסטן, בבנגלדש, בפינלנד ובחברת הקולו־קלו־לי (Kaluli, 2009; Wilce, 2009; Tenhunen, 2007). הסבריו לדעיכתן של קינות נשים בעולם מעוגנים בשילוב של גורמים שבין דת, מודרנה וערכי רגש מערביים, והם מתמצים בביטוי "טכנולוגיות של שכחה" (technologies of forgetting) (Wilce, 2009, p. 77). בשל תפיסתה כפרקטיקה של הפגנת רגשות בלתי מרוסנת המתקיימת בפומבי ובשל היותה "ככי מבוצע" (גמליאל, 2010א) נכללה במסקנותיו גם הקינה היהודית־תימנית. קינה זו סותרת את דפוסי השינוי שהתחוללו מאמצע המאה ה־20 בטקסי אבל בחברות מערביות. בצד משטר ההשתקה המשקף ערכים של ריסון עצמי ונטייה להכחיש את המוות ולהדחיקו (Aries, 1981; Bauman, 1992), יש טקסים חלופיים המשמשים ביטוי לעלייה בערכן של ספונטניות, בלתי פורמליות וכנות רגשית ומשקפים הבנת רגשות פנימיים (Bellah, 1985; Walter, 1994, 1999; Wouters, 2002). עמדות הצעירים המשקפות מגמות אלו הן בעלות בולטות רבה בקהילות המשתתפות במחקר. ואולם, לנוכח כלל הממצאים לא ניתן למצות בהן את ההסבר לדעיכת הקינה היהודית־תימנית. מעניין לציין שלקינת הנשים היהודית־תימנית ערך תרפויטי וחברתי (Gamliel, 2007a), והיא בעלת מאפיינים ייחודיים הפועלים נגד התמשכותה. סיבה אפשרית לכך היא עצם המעבר של היהודים מתימן, כארץ גלות, לישראל, כבית לאומי ליהודים מארצות שונות. קליטתם בישראל כמפעל רב־תרבותי מודרני היא עובדה רבת־משמעות בנרטיב האתנוגרפי שיוצג בהמשך. קינת הנשים משמשת למעשה פריזמה שאפשר להתבונן דרכה בעימות התרבותי בין יהודים לבין ערבים בתימן ובישראל. עימות זה עשוי לשפוך אור על התנגדותם החד־משמעית של צאצאי המהגרים להתמשכותה של קינת הנשים, משום שהם רגישים גם לשפתה ולסגנונה התרבותיים.

## שיטת המחקר

מרבית ממצאי המחקר נאספו בשנים 2001–2003 בשיטת התצפית המשתתפת בבתי אבל ובבתי קברות, שבהם התרכזו בני הקהילה היהודית-תימנית. המחקר כלל 26 ראיונות נפרדים עם עולי תימן, שהם נשים מקוננות, נשים שאינן מקוננות וגברים. רוב המרואיינים עלו לישראל בעלייה ההמונית מתימן, ומקצתם עלו בתחילת שנות ה-90 של המאה הקודמת. טווח הגילים היה 60–80 שנים, והם דוברי שתי שפות, עברית וערבית-תימנית.

20 ראיונות נוספים נערכו בין השנים 2004–2005 עם בני הדור השני והשלישי שנולדו בארץ. טווח הגילים היה 19–45, ושפתם העיקרית הייתה עברית. כל המרואיינים התגוררו בעיירות ובמושבים במרכז הארץ. חלק מן היישובים מעורבים מבחינה אתנית, וחלקם הומוגניים ומשמשים מרכזים קהילתיים של בני העדה היהודית-תימנית. המבוגרים שעלו מתימן הם שיכלו לספק מידע על מאפייניה של תרבות הקינה בכללותה ועל רכיבי הביצוע, כפי שהיה במקור וכפי שהשתמר בישראל, והם שראו במחקר הזדמנות חשובה לתעד את מסורתם. לעומתם, צאצאיהם סיפרו כי הם אמנם עדים לביצועי קינות של נשים בבתי אבל, אך הם התגלו כבקיאים פחות בתכניה של תרבות הקינה וכמי שאינם רואים בה מושא להתרפקות.

מאמר זה מתמקד בהיסטוריה האורכלית של המרואיינים המבוגרים מתוך עיגונה במסמכים שונים. הנרטיב המוצג אינו מבוסס על ראיונות עומק ביוגרפיים, אלא על עדויות שסיפקו המבוגרים ביוזמתם במסגרת ראיונות פתוחים שהתמקדו בקינת הנשים. הם מופיעים במאמר זה בשמות בדויים, והתייחסויותיהם עולות מתוך יומן השדה הכולל את תיעוד הראיונות. יחסי האמון והקרבה בינינו, וגם הזמן הרב שחלף מאז ההגירה, עודדו בדיעבד את חשיפתן של אנקדוטות ועמדות שלא היו ידועות ואף היו בעלות משמעות של וידוי והיה ביכולתן להאיר ממד ביחסים המורכבים בין היהודים לבין הערבים בתימן. עדותם היוזמה של המרואיינים מאשררת את חשיבותה של גישת ההיסטוריה האורכלית בחקר קבוצות שוליות, בייחוד מהגרים זקנים, שעל אף יכולתם לתווך באופן בלעדי בין ההווה לבין העבר, ההיסטוריה הקנונית פסחה עליהם (Hesse & Leavy, 2004). טענה זו מבוססת על הבנת החוקרים כי ערכה של ההיסטוריה האורכלית אינו טמון בעובדות אובייקטיביות חדשות, כי אם ביכולתה לספק תובנות בעלות ערך למשמעויות שהמרואיינים מייחסים בהווה לאירועים מסוימים (Sarkar, 2012). יתרה מכך, יש חשיבות להיגדים אורליים "המאפשרים לתפוס 'רגש' השייך לזמן שחלף או הקשר שקשה להבנות מארכיונים מסורתיים" (Sarkar, 2012, p. 584). רגש זה של המרואיינים הוא רגש של בושה, מה שהופך את מתן עדויותיהם לאסטרטגיה של הצדקה בכל הנוגע לדעיכתה של קינת הנשים.

## ערביות־יהודיות של עולי תימן

זהותה התרבותית של קינת הנשים היהודית־ערבית מרכזית לדיוננו, והיא מפרידה במידת־מה בין הנשים לבין הגברים בקבוצת המחקר. מול, מקוננת מומחית בקהילת מאיר, אמרה כך: "זו הייתה תרבות מפוארת. איזה ערכים! גם הערביות מקוננות. אבל היהודיות יותר. הרגש של הלב של היהודייה זה רגש עמוק... האימהות הקדושות. מאוד כיבדנו זה את זה אבל כל אחד בדתו."

שיח הנשים בינן לבין עצמן וכפי שעלה בשיחות עמי הצביע על הקינה כשליחות דתית (גמליאל, 2010ב), והוא שהפך את קינתן לקינה יהודית־תימנית. הגברים, שהאמינו כי יש לשחרר את האישה מלימוד תורה ומקיום מצוות רבות, לא היו שותפים לשיח זה. סיפורה של פטמה, שיתואר בהמשך, עוסק בגורלה הטרגי של צעירה ערבייה, והוא משמש השראה לקינת הנשים היהודיות. הוא מצביע בבירור על מקורותיה הערביים של הקינה ומפריך הן את גישת המקוננות היהודיות והן את הסטראוטיפים שנקשרו בה. הקינה היהודית־תימנית קשורה באופן מעודן בתרבות הערבית, ורכיב השפה מהותי ביותר לשאלת זהותה. על רקע זה ניתן להבין את היהפכותה של הקינה לזרה בתהליך היטמעותם של יהודי תימן בישראל.

משמעות העובדה שהגירתם של יהודי תימן לא חרגה מגבולות המזרח התיכון היא שהיבטים במתח התרבותי העמוק בין היהודים לבין הערבים בתימן נותרו רלוונטיים לזהותם היהודית כקבוצה אתנית. במילים אחרות, יש משמעות לכך שמתענה הסמלי של הקינה משייך אותה לערביות. כלאום הצליחו מרבית היהודים להשתחרר מן הערביות, אך כתרבות תבעה הערביות את מאבקם להתבדלות אתנית זמן רב לאחר הגירתם. כדי להתבדל עברו רבים מן המהגרים את שמם הפרטי ואת שם משפחתם, שהיו בעלי צליל או משמעות ערביים, חינכו את ילדיהם לדבר עברית, אימצו עמדות פוליטיות ימניות (Peres & Ben-Rafael, 2006), הטמיעו בהדרגה סגנון חיים מודרני, וכמובן לא הנחילו את הקינה לדור הבא. שאיפתם להתבדל כיהודים השתקפה באופן אירוני גם כאשר ביקשו לגנות את המתירנות החילונית בישראל ובתוך כך לשבח את חיי הדת, המוסר והכבוד, שאותם ייחסו אף למוסלמים שהכירו. ראש הממשלה דוד בן־גוריון, הידוע כמי שחש בוז כלפי תרבותם של יהודים שמוצאם מארצות ערב, אמר בעניין זה: "איננו רוצים שישראלים יהפכו לערבים. מחובתנו להיאבק ברוח הלבנט, המשחיתה יחידים וחברות, ולשמר את הערכים היהודיים האוטנטיים כפי שהתגבשו בגולה" (שוחט, 2001, עמ' 145). הקינה היא בין הפרקטיקות התרבותיות שבגינן נחשבו יהודי תימן ליהודים בתימן ולתימנים בישראל, בדומה ליהודים מארצות ערב אחרות, כגון מרוקנים ותוניסאים (שוחט, 2001; שנהב, 2003). לפיכך, יש להבין את תופעת דעיכתה של הקינה היהודית־תימנית על רקע השלכותיה של הבניית הרב־תרבותיות בחברה היהודית בישראל.

גורם חשוב נוסף מצוי בסיפורי המרואיינים ובמסמכים שונים הקושרים את הקינה עם גזרות קשות במאבקם להישרדות הרוחנית עשרות שנים טרם עלייתם לישראל. עבור מהגרים רבים, מקורו של הכאב בקינת הנשים אינו רק בתוכני האבדן שהיא עוסקת בהם, אלא גם בנסיבות החברתיות-פוליטיות שהפכו אותה למנגנון תרבותי לשליטת הערבים בהם. נסיבות אלו התמצו בפיהם במילה "גלות". בקהילתו של מאיר ערכתי שני ראיונות קבוצתיים עם כ־40 גברים במטרה לבחון את דימויה ואת מעמדה של קינת הנשים בעיניהם. פגשתי אותם בימי שישי, הזמן הקבוע שבו ישבו במעגל, לעסו גת ועישנו נרגילות.<sup>2</sup> שלמה, אחד הזקנים בחבורה, אמר לי: "אני לא מציע לך שתחקרי דברים כאלה [קינות]. זה בעיניי מיותר. אין כל הנאה מהנושא הזה." במהלך ייכות בין הגברים אמר אחר, שהזמן לדיבור על נושא הקינות הוא בתשעה באב, ולא בחג פורים, התקופה שבה נערך הריאיון. כידוע, שני המועדים במסורת היהודית הם סמלים של גלות והיגאלות, ונקל להבין כי קינת הנשים מזכירה לגברים את החורבן. מעמדותיהם למדתי כי היא יוצרת סיטואציה של קולקטיב בגלות לא רק במובן המטפורי של בכי סיטואציוני משותף (Seremetakis, 1990), אלא גם במובן של החייאת זכר הגלות הממשית.

חלקה המרכזי של האתנוגרפיה, המתאר את קינת היהודים באירועי מוות של ערבים, יבהיר את האפשרות שכאשר אישה יהודייה-תימנייה מקוננת, דבריה ומראית קינתה נושאים מטען סמלי המזכיר ליהודים את סבלם. הערבים ניצלו את נחיתותם המעמדית והכלכלית של היהודים כדי לכפות עליהם לבצע קינות, עבודת מוות נחותה בעיניהם. הקינה באוזניהם של המהגרים מתימן היא אפוא פעולה של בכיית בושה, (crying shame) (Wilce, 2009). מבחינתם, הקינה יוצרת עימות – פחות עם המודרניות והקדמה (כפי שמאפיין את עמדות הדור הצעיר) ויותר עם השפלה ונחיתות, שמקורן בחיים בקרב מוסלמים. הנרטיבים האלה נושאים מטען קונפליקטואלי, שהתעצם עם היטמעותם של יוצאי תימן בישראל. האתנוגרפיה תלמד מה שחק את הצורך שלהם בנוסטלגיה ולא נתן סיכוי לתחייתה. החלק הראשון יצביע על מעמדה הנחות של קינת הנשים בעבודת האבל הדתית של יהודי תימן על רקע התבדלותה הברורה של עבודה זו בסביבה המוסלמית. את הסיבה המרכזית למעמד זה של קינת הנשים יספק החלק השני, שבו יובא סיפורה של פטמה, המעיד, כאמור, על שורשיה העמוקים של הקינה היהודית בתרבות הערבית. החלקים האחרים יביאו את סיפורי הקינה של יהודים אצל ערבים, ויכרוז שיוצאי תימן מעדיפים לשכוח.

2 פרקטיקה זו הייתה ועודנה אחד מסממני ההיכר של התרבות הגברית בתימן (Weir, 1985). יש לשער שיהודי תימן הושפעו מן הערבים ושעתקו דפוס זה לישראל בשל השפעותיו הנרקוטיות המיטיבות של צמח הגת ובשל העובדה שהלעיסה בצוותא בעת אמירת דברי תורה קשורה בזהותם הדתית.

## עבודת אבל יהודית בתימן

יהודי תימן מתוארים לרוב בספרות המחקר כמי שקיימו במשך מאות שנים אורח חיים דתי מוקפד וכמי שדבקו בתורתם ובבדלנותם על אף היותם נתיניו של שלטון ערבי, ששאפתו המתמדת הייתה להשליט עליהם את האסלאם (ניני, 1998; Iraqi-Klorman, 2007). דבריה של תמר בת ה־80 מייצגים את יחסם המתבדל של כלל המהגרים ששוחחתי עמם: "היינו שלושה כפרים [של יהודים] במחוז שלנו [בתימן]. אנחנו לא התערבנו עם הערבים. החתונה שלהם היא שלהם, לא תראי אף יהודייה. והחתונה שלנו היא שלנו, לא תראי אף ערבייה." תיאורי ההתבדלות התרבותית של המרואיינים התייחסו לרוב לטקסים ולאירועים דתיים, ולעתים הם התרחבו לפרקטיקות ולאמונות בתחומים שונים בחיי היום־יום. התיאור חוזר על עצמו אף שהמהגרים השתייכו למחוזות שונים בתימן, שבחלקם נבדלו זה מזה באופי היחסים עם הערבים, והיחסים תוארו כקשים ולעתים אף כנסבלים או כטובים. יתרה מכך, בתקופת עבודת השדה לא נשמעו ביטויים של דמיון או השוואה לערבים, ובקושי ניתן למצוא זאת בכתיבה של חוקרים ממוצא יהודי־תימני (Tobi, 1999). אף על פי שבקינת הנשים שזורים מוטיבים ערביים עממיים (גמליאל, 2010b; מדר, 2011), המסקנה מנרטיב חד־ממדי זה היא שאם הקינה התקיימה בקהילות היהודים, אין לעמוד על משמעותה במנותק מן המורשת היהודית. ניתוחה של שירת הנשים היהודיות בתימן מחזק קביעה זו (סולמי, 1995).

ימי ה"שבעה" שימשו מעטפת דתית לקינת הנשים, שבתוכה הוקצו לה זמן ומרחב. על־פי ההלכה היהודית, קרוביו של המת מקבלים עליהם בימים אלו את מכלול ההגבלות הקיימות בנוגע לתפקיד האבלים. בעדת תימן נהוג כי האבלים מנועים מכל מלאכה ומכמה הרגלים של היגינה ושירות עצמי. הם אינם לובשים שחורים, גם לא המקוננות, כי זה מנהג הגויים. רוב הזמן הם יושבים על מזרנים, גברים ונשים בנפרד. הגברים האבלים מתפללים עם המנחמים בזמני התפילה, והנשים האבלות מקשיבות לתפילה ומצטרפות באמירת אמן. כל האבלים מקשיבים לדברי תורה ולדרשות המושמעות מפי רבנים. קרובים שאינם אבלים מגישים לאבלים את ארוחותיהם ודואגים לכל מחסורם. על האבלים מוטל "לקבל ניתוח" כל תקופת השבעה, כלומר להנהן ולומר אמן לביטוי הניחומים השגור "תנוחמו מן השמים", המופנה אליהם עשרות פעמים ביום על־ידי רבים מבני הקהילה הפוקדים את הבית ומשתתפים בתפילות ובארוחות (קפאה, 2002). פרקטיקות האבל האלה דומות במידת־מה לפרקטיקות של ערביי תימן. דמיון זה נוגע להקצאות של זמני האבל (בשתי הקבוצות יש משמעות לשלושת הימים הראשונים של האבל ול־30 הימים שלאחר פטירתו של אדם), לחובת הניתוח של מכרי המשפחה האבלה, לאחריות הקהילה להאכלת האבלים והמנחמים, להגבלות האבלים מבחינת היגינה וקישוט הגוף, לחובתם לשבת על מזרנים ולהימנע מבידור (כמו צפייה בטלוויזיה) ולחשיבות התפילות ולימודי הקודש של הגברים למסע הנשמה. באשר לביטוי האבל, האבלים הערבים מורשים לבכות בפומבי רק ביומיים הראשונים שלאחר

המוות. האתנוגרפיה של מגלי (Meneley, 1996) מלמדת עוד כי גם לנוכח ככי מוגבל זה נשים ערביות אינן מגלות סימפתייה ומהסות את הבוכים במילים "אסור" (האראם! האראם!) או "אלוקים, סלח על חילול השם הזה" (איסתגפר אללה). לעומת תפקיד ההשתקה של הנשים הערביות, הנשים היהודיות מעודדות ככי בגבולות המותרים. שלושת הימים הראשונים של האבל נחשבים ימי ככי, בהתאם לנאמר בסידור עילוי הנשמות נוסח יהודי תימן: "שלושה ימים לבכי, ושבעה להספד ושלושים לגיהוץ ולתספורת." למן הפטירה ועד היום השביעי נזכר הנפטר בתפילות הגברים בקטעי הספד ואשכבה. פסוקי הטקסט נהגים בפיהם בשפת הקודש התנ"כית בניגון מיוחד, והם מסדירים מקצבים יומיים של עצב רוחני. הסיפור הדתי על אודות הגורל, מנת חלקן הצפויה של בן-אנוש, מגביר את הדבקות המוסרנית בטקסט, המחייבת שליטה בביטוי צער ובהחנקת דמעות. בהציגם את תפקיד הגברים תיארו אותם המרואיינים כלומדים, שתכלית לימודם קריטית וקדושה במיוחד – עילוי נשמתו של המת. קינת הגברים רואה באירוע מוות שיעור, המחייב את חברי קהילת החיים לתת דעתם על לקחי מוסר ועוסק בגאולת הנשמות. הנה קטע מנוסח קבוע מתוך סידור עילוי נשמות, נוסח יהודי תימן:

מלך מלכי המלכים ברחמי יסתירהו [את נשמת המת] בסתר אוהלו ובצל כנפיו. ויזכה לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו. לקץ הימין יעמידהו. ולחיי העולם הבא יזמינהו. ויצרור בצרור החיים נשמתו. וילוהו אליו השלום. ועל משכבו יבוא שלום.

הביטוי "שלושה ימי ככי" משמש הרשאה דתית לעבודת אבל ציבורית מוגבלת של הנשים. כללי הצניעות והטהרה בתימן אסרו על הנשים להיכנס לבית הקברות. הן נותרו בבית המת וקוננו במעגל בחדר אירוח נפרד, שנקרא דיוואן. קינתן התבצעה בשפה הערבית, שהייתה שפת היום-יום בתימן ובעת הקינה עלתה כמה דרגות והפכה לשפה פיוטית הנושאת מטען קיומי. באמצעות מטפורות מן הטבע תיארה הקינה את דמותו של המת ואת צער האבדן, כפי שחוותה אותו המקוננת בעצמה כתברה בקהילה. במחזות תימן שלא התקיים בהם מעגל נשים, שכרו היהודים את שירותיה של מקוננת יהודייה מומחית (גמליאל, 2010א). עבודת האבל של הנשים, שמטרתה המוצהרת היא גרימת ככי, נחשבה למחווה חברתית בקהילה דתית, כפי שמשתקף באמרה "כבוד החתן בשירה וכבוד המת בקינה". הנה דוגמה לקינת אישה על בנה שנפטר ממחלה:

איך עזבת את הבית? / הוא יהיה סגור אחרי לכתך. / הלוואי שהייתי נכנסת לקבר, / הלוואי שהייתי תולעת באדמה. / אבא ואמא, / הלוואי שהיה לי למי לספר. / הלוואי והוא חי וידפוק בדלת, / הרוח דופקת בכל דלת, / קחי את המכתב שלי, / לכן שלי שהלך, והחזירי לי תשובה. / הוא לא אמר שלום, והלך לקבר. / הלוואי ואני תולעת, שתיכנס לקבר שלו, / ואחשוב עליו, שהוא יחזור לחיים. / הוא לא יכול לקום, יש עליו כבר הר של אבנים.



מעבר לאירועי מוות, לוח השנה הדתי של יהודי תימן כלל ביטויי אבל או עצב נוספים כחלק מעבודת הקודש של הגברים. לדוגמה, אמירת תהלים מדי יום ביומו, תפילת הסליחות לפני יום כיפור, קינות וקריאה במגילת איכה על חורבן בית המקדש. עבודת הקודש של הגברים הייתה מלנכולית ברובה. היא הגיבה למצוקות הגלות ולכמיהה לגאולה בשיבה לארץ ישראל. היהודים התימנים ראו את עצמם כבניו ובנותיו של אלוהים, הנמקים בגלות ושוטחים בפניו את תחינותיהם. תחושת חוסר הביטחון הקיומי בהווה ניוונה מזיכרון קולקטיבי של פרעות, רדיפות ודיכוי (טובי, 1984; Parfitt, 1996). יצחק, בן קהילתו של מאיר, אמר כך:

בתימן הייתה בעיה של גלות ועוני. איש אחד היה מיוחד במינו. הוא היה אטרקציה של העיר. בתפילה רצו לשמוע אותו. אני נזכר בו. עד היום אני נרגש. כשהיה פותח את הפה שלו את היית מרגישה שאת למעלה בשמים מרוב הרגש והבכי.

יותר מכול ביטאו את צער הגלות ואת כמיהת הגאולה שיריו של גדול המשוררים של יהדות תימן, רבי שלום שבזי (1619–1700) (צדוק, 1983), שהיו שונים מאוד מתכניה של שירת הגברים המוסלמים (Caton, 1990). אף ששירה זו הושמעה בשבתות ובחגים, מרביתה הושרה בניגון מלנכולי: "יום אזכרה ציון ויהמה לבי / אקרא לאל עליון, צורי ראה עלבי". שבזי כתב גם קינות הנוגעות לפרעות שחוו יהודי תימן. באחת מהן הספיד את הרס רובע היהודים בצנעא בידי המוסלמים: "בכה תבכה עיני בלילה, על אנשי צנעא, דמעותי זורמות, הנכבד בביתו היה מושפל" (צדוק, 1983, עמ' 65).

קינת הנשים באירועי מוות אמנם הייתה חלק מן השיח המלנכולי בקהילת היהודים בתימן, אך לא חלקה עם עבודת הגברים את ההיבט הלאומי ואת המשמעות הדתית-מטפיזית שבוטאו רק בשפת הקודש. מאפייני חֶסֶר אלו של הקינה הנשית תרמו למעמדה הנחות בקהילה. מעמדה זה השתקף בתפיסות של גברים ונשים ואף בתפיסותיהן של המקוננות. זהרה, אישה מקוננת, הסבירה מדוע קריאת תהלים של הגברים באירועי מוות חשובה יותר לדעתה מקינת הנשים: "הנשים בוכות על המת, אבל המת לא יחזור. והתפילה היא להעלות את הנשמה. התפילה בטח יותר חשובה." אף שלנשות תימן שיח המעלה את קינתן בכמה דרגות רוחניות (גמליאל, 2010; מדר, 2011), השקפת יסוד זו נחשפה כל אימת שהמרואיינות נדרשו להשוות בין עבודת האבל של גברים ושל נשים.

#### ג'והרה וסיפורה של פטמה

ג'והרה הייתה מקוננת מיתית מקהילתו של מאיר, שנפטרה לפני 30 שנה. היא נחשבה לאם המקוננות, מומחית לניהול רגשות הקהל. המרואיינים סיפרו כי קינתה העוצמתית הייתה מסוגלת לפכּי אתיור, כלומר לגרום לציפורים לבכות. כאשר הייתה מגיעה לבית אבלים בישראל, גם הרב היה עוצר לרגע את דרשתו כדי לחלוק לה כבוד. לנוכח מעמדה

היוצא דופן והשפעתה החברתית הגדולה לא ניתן להמעיט בערך הסיפור של פטמה, ויש בו חשיבות עצומה להבנת מקומם של המוטיבים הערביים בקינה היהודית-תימנית. "אמא שלי הייתה מסוגלת לספר את הסיפור הזה כמה פעמים בחודש", אמר בנה של ג'והרה. "היא הייתה מקוננת אחרי שהייתה אומרת 'אני אספר לכם סיפור שהיה בתימן'". דברי הפתיחה האלה הובילו למסירת סיפור מרגש ורווי פרטים, שליווה את ג'והרה וייתכן שעיצב את מלאכת המחשבת של קינותיה ואת קינותיהן של נשים אחרות. כדי להציגו כאן שוכתב הטקסט ונערך מעט, והוא מופיע על-פי סדר ההתרחשויות ועל-פי הרושם הציורי שנתקבל מן המספר:

פעם אחת הייתה משפחה ערבית, ובה שני הורים ושלושה ילדים. מתו ההורים ושני הילדים ונותר ילד. ריחם הדוד על בן אחיו ואספו לביתו. גדל הילד היתום עם ילדי דוד, והיה להם כאח. אחת מבנות הדוד הייתה פטמה. ילדה קטנה ויפה. כשהגיעו הילדים לפרקם קבע הדוד שבן אחיו, שהוא אימץ, יתחתן עם בתו פטמה. פטמה אהבה את בן דודה אהבה גדולה, אך הייתה זו כאהבת אחות לאח, ולא מלאה לבה לחשוב כי תהיה ביום מן הימים לאשתו. האב קבע את יום החתונה על כל פרטיו וסידוריו. האם מינתה לפטמה נערה מיוחדת שתדאג לכל צרכיה לקראת יום חתונתה. יום הכלולות קרב והלך, ופטמה נמלאה חרדה. אביה לא שאל את פיה, והיא ידעה כי לא תוכל לדבר על לבו כדי שיימלך בדעתו.

בצר לה החליטה פטמה לברוח. לעת לילה קמה ממיטתה, התלבשה ויצאה אל מחוץ לבית. מבית הוריה, שהיה על אם הדרך, ראתה פטמה אורחת גמלים עוברת, מונהגת על-ידי גברים שחורים, שנראו כעבדים. רצה פטמה היפה לקראתם ושאלה 'מי מכם רוצה להתחתן אתי?'. הסתכל בה ראש השיירה, שיש לו זכות בלעדית, ואמר 'אני'. אמרה לו 'המוהר שלי הוא כך וכך'. הוא שמע ומיד הוציא את סכום המוהר שנקבה, נתן בידה ואמר 'בבקשה, הנה'. לקחה פטמה את שטרות הכסף ורצה אל בית הוריה. שם, על אדן החלון של חדרו של אביה, הניחה אותם בלאט וצירפה פתק שכתבה בו 'אבא, אני מצטערת שאינני יכולה להתחתן עם מי שהוא אח בשבילי. הנה המוהר שלי, אינך חסר דבר. אני הלכתי לדרכי'.

קמה האם בבוקר ומצאה את הכסף שהונח עם הפתק בכתב ידה של בתה. מיד היא הבינה כי הבת פטמה נעלמה עם איש כושי. האם חשה באותם רגעים צער גדול. היא התחילה לשיר בעצב 'פטמה, מה תאמר אמא שלך לאבא שלך? מה יגידו האנשים עלינו? מה ירכלו ברחוב?' ועוד כהנה וכהנה דברים שאין להם מענה. כך העבירה האם את הבשורה הרעה על מנוסתה של פטמה לאוזני האב. בהבינו מה אירע, התחיל גם האב לשיר שיר עצוב, ובו סיפר כי אין הוא מאמין שפטמה יקירתו עזבה. הוא כעס בשירתו ואיחל לבתו שלעולם לא תזכה

בחתונה מפוארת ושלא תוכל להביא ילדים. שמע החתן המיועד את דברי האב ונחרד. הוא אהב את פטמה בכל מאודו וראה בה את אשת נעוריו. אז החל גם הוא לשיר ביגון: 'פטמה, קניתי לך מטפחת אדומה. קניתי לך ומישהו אחר לובש אותה. פטמה, את הפרח היפה שגידלתי, ובא אחר ואותו קוטף'.

השיירה ובה פטמה התקדמה לה לאטה. הגבר שהילך מאסף עם גמלו התמהמה לקנות בפאתי העיירה עוד כמה דברים לצורכי הדרך הארוכה. השמועה שפטמה ברחה כבר התפשטה בכל העיירה. אנשים סיפרו זה לזה את דברי הצער ששוררו הוריה וחתנה המיועד. שמע המאסף, הגיע אל ראש השיירה וסיפר את דברי הבכי הקשים לפטמה ולאנשים. נתעצבה פטמה מאוד כי אהבה את הוריה. בשמעה את דברי שירתו של בן דודה נתעוררה להרגיש את אהבתה אליו, כמו היה מאז ומתמיד אלוף נעוריה. אז התייסרה מאוד, כי את הנעשה אין להשיב, והיא כבר נמכרה לאיש זר. היא שרה את יגונה, את הצער והחרטה שמילאו את לבה. בשירתה סיפרה כי ימיה ספורים וכי היא מבקשת כי יקברוה על אם הדרך. בסיימה את שירתה הכאובה צנחה פטמה מן הגמל אל מותה.

סיפור זה, כמו הקינות עצמן, היה ככל הנראה חלק ממסורת אוקלית (Finnegan, 2001), והוא הולם את דמותה של הגיבורה הערבייה כפי שהיא משתקפת בשירה, באגדה ובהיסטוריה (ניקולסון, 1942). ניקולסון הביא את סיפורה של אישה ששמה פטמה בת כ'רשב מתקופת ערב העתיקה. אף שהעלילה שונה, אפשר להבחין במוטיבים דומים בין הסיפור שלמעלה לבין הסיפור המתועד בספרו:

פטמה בת כ'רשב הייתה אחת משלוש האמהות האצילות שהוכתרו בתואר [...] אמות הגיבורים. לה היו שבעה בנים [...] יום אחד התנפל חמל בדר הפ'זארי על בני עבס, השבט שעליו נמנתה פטמה, ולקח אותה בשבי. כאשר נהג מן המקום את הגמל שעליו רכבה היא באותה שעה, קראה: 'בן-אדם, בינתך נסתתרה. חי אלוקים, כי אם תיקחני שבי, ואם נעזוב מאחרינו את הגבעה הזאת שלפנינו, כי אז לעולם לא יהיה שלום בינך ובין בני זיאד [שם בעלה] כי אנשים ידברו את אשר ירצו, ואפילו אתם חשד רע מספיק'. 'אני אובילך', אמר, 'למען תרעי את גמלי'. כשנוכחה פטמה שהיא שבויה בידו, השליכה עצמה מעל הגמל ומתה. ככה מתה בחששה פן תמיט חרפה על בניה (ניקולסון, 1942, עמ' 76-77).

בשני הסיפורים הטרגדיה פוקדת אישה אצילה ששמה פטמה. היא מבכרת את המוות ומשליכה את עצמה מעל הגמל, ובלבד שיישמר כבוד משפחתה. הסיפורים תואמים את מסגרת התכנים שבשירתם של שבטים מוסלמיים בארצות ערב. השירה המסורתית של שבטים אלו מבטאת שיח של פגיעות, רגשות של עצבות ורחמים עצמיים. לרוב משתקפים בה גם רגשות של אהבה ותחושת בגידה (Abu-Lughod, 1986; Grima, 1991; Wilce, 1998).

אין להוציא מכלל אפשרות שהסיפור, על המוטיבים הערביים הגלומים בו, הוטמע בסביבתה של ג'והרה בידי מקוננות יהודיות נוספות (בן־עמוס, 1973), והוא היה חלק בלתי נפרד מפרקטיקה של הקניית מומחיות. חיזוק להערכה זו מצוי במידת הדמיון התרבותי בין שירת נשים יהודיות־תימניות לבין שירת שכנותיהן במצרים, נשות השבט הבדווי אוולאד־עלי (Awlad 'Ali) (Abu-Lughod, 1986). גם אם מסקנה זו תקפה רק בחלק ממחוזות תימן, שבהם חיו יהודים, היא מחזקת את ההשערה בדבר אופייה הערבי של קינת היהודיות.

בלי להתמודד עם השערה זו הזכירו הגברים במעגל הנרגילות את הופעתה של קינת הנשים בתנ"ך. הם ציטטו בעל־פה את קריאת ירמיהו הנביא, שביקש לעורר את העם לחזרה בתשובה: "כה אמר ה' צבאות התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואנה. ותמהרנה ותשנה עלינו נהי ותרדנה עינינו דמעה ועפעפינו יזלו מים" (ירמיהו ט 16). בכך העידו המרואיינים על קיומה של קינת הנשים כבר בהיסטוריה הקדומה של עם ישראל ורמזו על הזיקה בינה לבין קינת הנשים, כפי שהשתמרה בתרבותם. הפסוק אמנם מעיד על קדמוניות הקינה, אך אין הוא קושר קשר הכרחי בין קינות הנשים בעבר ובהווה ואינו מוציא את הקינה ממעמדה הדתי לכאורה (Gamliel, 2006, 2007b). יותר מכל עמדה קבוצתית עקבית בנוגע לגלות תימן, הפסוק משקף את ההכרה בעוצמתה הרגשית של קינת הנשים ואת ניכוסה למטרות דתיות. מבחן הקדימות בזמן, המקבל משנה תוקף בטענה כי ממלכה יהודית קדמה מבחינה היסטורית לשלטון המוסלמי בתימן (צדוק, 1983; Muchawsky-Schnapper, 2000), אינו יכול להעיד על גלגוליה התרבותיים של קינת הנשים עד לראשית המאה ה־20, ובעיקר אינו משחק תפקיד משמעותי בהבניית הזיכרון והדימויים של קהילת המהגרים.

## קינה באירועי מוות של הערבים

### סטטוס חוקי ומומחיות

בקהילת מאיר חויבו היהודים להספיד את המת או לקונן בבתי האבל של ערבים, וביצועם דמה לזה של נשים מקוננות. גזרה זו קשורה במעמדם בתימן, שנותר על כנו גם במאה ה־19 ובמאה ה־20. היהודים נחשבו כבני חסות נסבלים, שחוקי אפליה חלים עליהם וגודרים את מקומם הנחות מבחינה חברתית, משפטית ודתית (קפאה, 2002; Hollander, 2005; Parfitt, 1996). לפי חלק מחוקים אלו, נאסר על יהודים להגביה את בתיהם מעל בתי המוסלמים, להרים את קולם בעת קריאת התורה, לרכוב על סוס או חמור בתוך העיר ועוד. היהודי היה חייב להקדים שלום לערבי באומרו "אלסלם עלייכם", אך המוסלמי לא החזיר שלום ליהודי אלא ענה "חמדי לאללה" (תודה לאל). כשהמוסלמים היו מדברים בינם לבין עצמם ומזכירים יהודי, הם היו מוסיפים את המילה "חאשייכום", שמשמעותו "חוץ מכבודכם". ביטוי נימוסין זה שימש בתימן גם כשהוזכרה בשיחה עשיית צרכים. היהודים גונו בשל ריחם הרע, ויש מוסלמים שהסבירו בכך

את התיישבותם ברבעים נפרדים (Parfitt, 1996). קשות במיוחד היו גזרת היתומים, שמשמעה כפיית דת האסלאם על כל יתום יהודי (Iraqi-Klorman, 2001), והגזרה שכפתה על היהודים לנקות את בורות השופכין ולאסוף את צואת הערבים (טובי, 1984; קאפה, 2002). האיסורים השונים כוננו הווייה יום-יומית של נחיתות והתנשאות. עם זאת, מחקר היסטורי מלמד כי היחסים בין היהודים לבין הערבים בכפרים דמו ליחסים של בן-חסות ופטרון, והיהודים, שהיו קשורים בברית דמים עם פטרוניהם, נהנו מכבוד, מחופש תעסוקתי ומהגנה מתמדת. יחסים אלו, וגורמים חברתיים-כלכליים נוספים, עודדו את היהודים להתאסלם, ואחדים מהם אף ויתרו על רעיון ההגירה לישראל. אורח החיים המשותף וההיכרות המעמיקה עומדים בבסיס עמדתם הידועה של היהודים כלפי שכניהם, שלפיה "דבר אינו מפריד בינינו פרט לשחיטה ונישואין" (Iraqi-Klorman, 2007, p. 108). יחסי הקרבה, ובייחוד מחויבותם המוסרית של הפטרונים, אף תרמו לכך שיחים הענישו מוסלמים שהעליבו יהודים (Iraqi-Klorman, 2011). בכל הנוגע למחוזות אחרים, מודעות היהודים לחוקי האפליה יצרה מצב אמביוולנטי שבו קינתם אצל הערבים הייתה לא רק מעשה של קרבה וכבוד, אלא גם מפגן המעוגן בחשש מפני פגיעת הערבים אם הביצוע לא יהלום את ציפיותיהם.

בנימין-גמליאל, חוקר פולקלור ואינפורמנט בקהילת מאיר, הסביר כי בשל שיטת החסות נדרש היהודי להגנתם המתמידה של שיחים וראשי שבטים. היהודים נזקקו להגנה זו בשל תחושת חוסר האונים לנוכח התנכלויותיהם התכופות של הערבים במעשי שוד, בהשפלות ובאלימות פיזית. במסגרת יחסי גומלין של ערבות הדדית, מחובתו של איש החסות היהודי להתקין את כלי העבודה של השיח ולתפור את בגדיו (בנימין-גמליאל, 1966). חובה זו התקיימה בהתאם לחלוקת העבודה שהייתה נהוגה במרבית מחוזות תימן, שלפיה רק הערבים רשאים לעבוד עבודה חקלאית ואילו היהודים מורשים לעסוק במלאכות נחותות, כגון נפחות, קדרות, צורפות, אריגה ועוד (Parfitt, 1996). בנימין-גמליאל הוסיף כי "גולת הכותרת של תנאי החסות הוא המספד שהיהודים צריכים לקשור על השיח אחרי מותו" (1966, עמ' 65). במסגרת יחסי חסות-פטרונות נחשבו הספד וקינה על המתים לפחיתות כבוד בעיני הערבים, והם צורפו לשאר המלאכות שרק על היהודים לבצען (צדוק, 1983). במילותיה של חנה: "הערבים כאילו לא רוצים לרדת ברמה, ולא לבכות על המתים, ואלה היהודים היו מומחים כדי להספיד את המתים ולקונן עליהם". כפי שעולה מדברי המרואיינים, המספד התבצע באירועי מוות של ערבים על-ידי גברים יהודים. גם נשים יהודיות נדרשו להופיע באירועים אלו בתפקידן כמקוננות, אם כי המקרים האלה היו מעטים יחסית. באירוע קשה, שבו נהרגו שני בחורים ערבים, דרשו הערבים שרחל תקונן בביתם. היא הופנתה לקרובי משפחתה, והוצבה בפניה דרישה שלא ניתן לסרב לה. וכך היא סיפרה: "אמרו לי, 'את צריכה ללכת ולקונן עליהם'".

הערבים ראו בהספד ובקינה פחיתות כבוד, ולכן הועידו אותם ליהודים. מקור הערך המוענק לשירות זה על-ידי ערביי תימן קשור במשמעות הנכבדה של טקסטים

ליריים על המת, הקיימת גם בתרבויות האבל שלהם. עדויות המרואיינים מספרות כי נשים ערביות-תימניות נתנו את קולן בקינה מפעם לפעם. סביר כי רבים מערביי תימן ביקשו לנצל את עובדת שליטתם החברתית-פוליטית במיעוט יהודי כדי להדגיש את עליונותם הדתית. בזכות הימצאותם של נתינים יהודים יכלו הערבים האדוקים יותר לציית להלכות האסלאם שבהדית' (hadith) האוסרים על קינת הנשים (Halevi, 2004) ולהועיד את הבכי בעיקר לגברים היהודים. בהיותם בני דת משה ואדוקים באמונתם נחשבו הגברים היהודים כזרים למחצה וכמי שהספדם אינו פוגע בוודאי בערכי הדת. הערבים העריכו גם את כישורנם של היהודים לגרום בכי, וביצועיהם של היהודים נחשבו אידאליים ומפארים מאוד. וכך סיפר יוסף: "הערבים לא היו יודעים כל כך טוב לקונן. אצל היהודים היה משהו-משהו... הם היו באים אצל היהודים לשמוע".

ניתן להסביר את הימצאותה הנדירה של יהודייה מקוננת בבית ערבים בתפיסה שדבר-מה האסור על הערבים מותר להם לקבל מן היהודים (בדומה לגישת היהודים כלפי גוי של שבת). ערך הכבוד, החשוב בחברה זו, הוא שהכריע באירועי מוות והתבטא בתביעה לכבד את המת ואת משפחתו. "כשיהודי בא לקונן אצל הערבי", סיפרה לאה, "זה היה מעלה את הערבי, ואת השכונה שלו ואת הסביבה שלו". במקרים יוצאי דופן, שבהם הסתפקו הערבים בקינת נשים יהודיות, תורגם ערך הכבוד ליחס המיוחד שכמה מהן זכו לו, כמו בסיפוריה של חביבה: "היה לוקח אותי ערבי אחד מהבית של אבא שלי. הוא היה הולך ומחכה לי, הולך ומחכה לי". צורת הליווי מעידה על הקפדה במרחק צניעות בין גבר לבין אישה, והיא משמשת מפגן של סבלנות יוצאת דופן מצד בן הלוויה כלפי המלווה שלו.

#### קינה תמורת מזון

בתקופה שבה חיו חברי קהילת מאיר בתימן לא היה רעב גדול או ממושך, כפי שהיה במאה ה-19 (Eraqi-Klorman, 2007), אך מצבם הכלכלי של רבים מן היהודים היה טוב פחות ממצבם של הערבים. הגורמים לכך היו, בין השאר, תנאי החסות שאסרו על היהודים לעבוד עבודה חקלאית. הגבלה תעסוקתית זו גרמה לכך שמשפחות יהודיות במחוזות מסוימים נזקקו לעתים קרובות לצדקה מבני הקהילה היהודית ולחסדם של ערבים טובים. על רקע זה יש לראות באירועי המוות של הערבים זמן של הפגנת חסד, שבו הודגש אי-השוויון בין הפטרונים לבין בני-חסותם. במסגרת תפיסת הכבוד ראו הערבים חובה לעצמם לגמול ביד רחבה למקוננים על קינתם, ובכך הם הפכו את אירועי המוות להודמנות של היהודים להשיג אוכל. וכך סיפר זכריה:

בתימן אם ערבי נפטר, היו הגברים היהודים, חמישה-שישה, הולכים לקונן עלי... ברגע שקברו [הערבים את מתם], היהודים יצאו עם שני ראשים של כבשים תמורת זה שבאו לקונן. את זה אני בעצמי חוויתי שלוש פעמים. אבא שלי היה לוקח אותי אתו ואני עוד הייתי נער.

ושלמה סיפר: "היהודים היו הולכים כביכול<sup>3</sup> לקונן על מת ערבי... 'אבל למה?' שאל והשיב, 'כדי לקבל עגל או צאן'".

אירועי מוות בבתי ערבים היו אפוא הזדמנות משפילה ליהודים לקבל לחם. לולא תנאי החסות הם היו מצליחים לפרנס את עצמם כשכניהם, וקינתם לא הייתה חובה שהכול ידעו כי היא כרוכה במתת חסד.

הציפייה של היהודים למתת מזון הייתה מפורשת ונוקבת בעתות מצוקה. היא דומה לשימוש של נשים בקינתן בכפר הערבי ארטס שבדרום בית לחם. באתנוגרפיה של גרנקוויסט תוארו נשים אלו כנעות יחד מבית אבל אחד למשנהו ומתנות את השמעת קינתן הרחמנית בתגמולי אוכל. הן נשמעו שרות: "אם לא בעבור גנקיק ולחם שחור, לא היינו באות כדי להניד בראשנו [לקונן]" (Granqvist, 1965, p. 95). היהודים הכירו את חובת הכבוד, העלולה להיחפך ל"בושה וחרפה לבית ערבי שלא גמל את המקוננים במזון", והיא באה לידי ביטוי בפיהם של הערבים בגאווה לא מוסתרת בנוסח "זאת ארוחת הערב שלכם, יהודים". היהודים ניצלו את חובת הכבוד בגלוי, והיא הייתה נושא לדרישה ולמיקוח, הן בטקסט הקינה הן מחוצה לו. אחד הסיפורים, הידוע למרואיינים רבים, הוא על אלמנה יהודייה ענייה שהלכה לקונן בבית ערבים במטרה לספק אוכל לילדיה. רחל סיפרה:

אלמנה אחת ראתה שיש לווייה והלכה, כי הערבים בלווייה עושים אוכל ואוכלים שם בבית הקברות אחרי שקוברים את המת. האלמנה הייתה צריכה לפרנס את בניה ובנותיה. היא מגיעה ורואה שיש אוכל בשפע, הריש וסמן [אוכל תימני מזין]. היא רצתה לגשת לאכול. בינתיים בא לה הרגש איך היא תאכל ותשבע והילדים שלה בבית רעבים, מתים ברעב. מה זה ייתן לה?! איזה מין הנאה זאת?! היא תשבע והילדים שלה רעבים?! היא התחילה לקונן, כאילו שהיא בוכה על המת. היא בוכה את הכאב שלה. היא אומרת, "סמנה ועסיד יש מספיק, הלוואי שהילדים שלי ייהנו. הלוואי ויאכלו..."

ברור כי מעמד זה בבתי האבל של הערבים אינו שווה למעמדה הפנים-קהילתי של המקוננת היהודייה, שאינה יכולה לצפות למתת ולכיבודים בעד קינתה בבתי האבל היהודיים (גמליאל, 2010; מדר, 2002). ביצוע מאולץ אצל קבוצת ה"אחרים", פועל יוצא של גזרות המלוות בתודעה של נחיתות מעמדית, אינו כביצוע מרצון חופשי, המגובה במשמעות דתית-חברתית בתוך קבוצת ה"אנחנו". נתינת המזון, גם אם היה בכוחה להעלות את מוניטין המבצעות בשתי הזירות, אי-אפשר להתעלם ממשמעותה ביחסי ההיררכיה הבין-תרבותיים.

3 מילה זו של הנחקר רומזת על חוסר הרצינות ועל העמדת הפנים של היהודים בקינתם אצל הערבים, כפי שיתואר בהמשך.

### כפייה רוחנית

היהודים אמנם השכילו להסב את מומחיותם לאמצעי פרנסה, אך בכך לא היה כדי להקל את העלבון ואת ההשפלה שבעצם ביצועה של קינה מרגשת בבתי הערבים. אופי היחסים המכוננים את מעמד החסות של היהודים, והמסרים המזכירים להם לבטל את רצונם בפני אדוניהם, מתוארים על-ידי בנימין-גמליאל (1966):

וכי ימות אחד מנכבדי הגויים, יהי זה שיך או עשיר או בעל שררה, נהגו היהודים (ולא בכל המקומות) ללכת ולהספיד אותו, ולגולל את פרשת תקפו, וגבורתו, ונדיבותו, ואפילו כשלא היה בחייו לא גיבור ולא נדיב (בנימין-גמליאל, 1966, עמ' 65).

[...] רבים מאישי הגויים, שלא היו ראויים אפילו למילה אחת של שבח, דרשו לעצמם את הכבוד שהיהודים יספידום לאחר מותם. שארי הנפטר ייחסו למספד היהודים חשיבות יוצאת מגדר הרגיל. ואם היהודים לא הלכו להספיד נחשב הדבר לעלבון גדול לנפטר ולשאיריו והתפרש כאילו שהיהודים מזלזלים בכבוד המת ובכבוד משפחתו ושמהים לאידם ולאובדנם (שם, עמ' 66-67).

הקינה וההספד שהשמיעו היהודים היו מענה לדרישה לכבוד. מדובר בתביעה בלתי מתפשרת של הערבים שמשמעותה אתגר רגשי בלתי אפשרי לנתיניהם. הדרישה לכבוד אינה אלא שתי מילים היוצרות אוקסימורון מבחינת מנגנוני הרגש: הדרישה פועלת נגד השגת הכבוד – זו אסטרטגיה המביסה את עצמה. מפעילי הכפייה, המחוללת התנגדות וכאב, מצפים בשיגונם כי תוצאתה תהיה רגש חיובי. מה שמיחד עוד את מלאכות המוות ומעמיק את האתגר שהמבצעים אמורים לעמוד בו הוא שהקינה וההספד אינם אפשריים בלא הדיבור, והם חייבים להיעשות בפומבי. שוב אין היהודי מתכנס בדלת אמותיו, ונגזר עליו להרשים את הכלל בעמדותיו החיוביות ולהפיק מפיו את הטקסט שחיבר. למעשה, הדיבור הוא פעולה מחייבת באופן יחסי מבחינת חוויית עצמיותו של המדבר.

סירובם של יהודים להשתתף באירועי מוות של ערבים היה עלול לתת בידם של הערבים כוח לטפול על היהודים את אשמת השמחה לאיד. בכוחה של האשמה כזאת היה לפגום במרקם העדין של יחסי השכנות בין היהודים לבין הערבים. ברור כי השלכותיה עבור היהודים היו עלולות להיות הרות גורל. אלו הן מילים מתוך אחת הקינות שחיברו גברים יהודים לזכרו של מת ערבי ותורגמו בידי בנימין-גמליאל:

אמר המספיד: לבכי בי נעור / משמועה באתני טרם השחר יעור / אמרו כי נכבש מבצר ומגדלור.

לבכי בי רעד / משמועה באתני טרם פת בקר אסעד / אמרו כי נפל הר גבוה ומעד. / יספדוהו בניו וכל הנשים / יספדוהו בני דודו חטרים כנחשים / יספדוהו ארמונו ומצעותיו – עורות תחשים / יספדוהו חצרותיו והמגרשים /



/ יספדוהו סוסיו והפרשים. / הו הקולע אל היתוש ולא יחטיא ואל הדג במים /  
 ויפגע בו / הו הגיבור בעל העין האדומה / הו הנשר רב האברה (בנימין-  
 גמליאל, 1966, עמ' 65-66).

יקטע נוסף מקינת יהודים:

הוי מבצר רם אשר נהרס מעקהו / חרבה תקרתו והושלכו אבניו / שן סלע  
 נפלה מן טוילה / ונשמעה נפילתה למעבה המזרחת. / עליך נקונן מלך בן  
 מלך / אשר שמעך בכל הארצות / אבכה עליך ויבכוך האדמות וכל המחוזות  
 / אמר הזועק, דם זה מהו? / ענו, מת לומד הקוראן / האציל פלוני, ערש  
 המלוכה. / הניח אחריו בחורים באים באנשים / אנשי מלחמה ורכב וסוס /  
 בניו ובני דודו הפקחים האמיצים (ישעיהו וטובי, 1976, עמ' תטז-תיז).

"מקוננים בלי להכיר בכלל את המת," סיפר זכריה, ומרים הוסיפה: "הם (היהודים) היו  
 מוציאים מילים שהוא היה גדול, הוא היה אחד מיוחד... כל מיני." קינת היהודים לא  
 נדרשה לעמוד בהגדרת האמת של הקהל. אדרבה, ככל שגובבה בדברי שבת, היה בה  
 כדי לרצות את קרובי המת (צדוק, 1976, עמ' קנז). "הערבים בסוף היו אומרים ליהודים  
 המקוננים, 'תודה רבה, אתם באמת בסדר אתנו. עשיתם את זה בשביל המשפחה שלנו  
 טוב', הסבירה מרים. כבני חסות לא היו היהודים למודי מלחמה, ומוטיבים כאלה לא  
 שימשו בשירתם ובקינתם. לדברי רצהבי, הם היו נאמנים למציאות החיים והתרחקו  
 מתהילות שאין להן אחיזה בהווי היהודי (רצהבי, 1987-1988, עמ' 740). ואולם, הקינה  
 אצל הערבים כפתה בגידה בתוואי מציאות זה, שעיקרו צער הגלות, כניעות וקבלת  
 הדין. בשעת קינתו התבקש היהודי לפנות עורף למורשת קהילתו, לזהות הרוחנית  
 ולגורלה רווי התלאות. בהזכירו גדולות ונצורות במלחמה ובקרב ובשבחו את הקוראן  
 הוא שח בלא לו והיה עושה כמנהג הגויים, השכיח בקרב מקוננות ערביות (ניקולסון,  
 1942). מנגינת הקינה הדהדה אפוא בעבורו את מדווי קהילתו, אך המילים היו זרות לה.  
 זו הפעם היחידה שבה מנגינת הקינה נפרדת מן המילים ומתעמתת עמן. כדי לספק את  
 צורכי הרהב של קרובי המת וכדי לגבור על ההשפלה היה חייב היהודי להעמיד פנים  
 שהוא מתנכר לעצמו.

המספידים היהודים התמודדו עם מצב זה באמצעות ביצוע של יצירה פרודית על  
 קינת הנשים, כפי שהכירו אותה בקהילתם, והאמינו שהפרודיה ידועה רק להם. הדבר  
 דומה ליחס שחשו היהודים כלפי הערבים בכל הנוגע לעניין מלאכותיהם האחרות,  
 שבהן נותרו הערבים בבערותם. למשל, בגדי ערבים כפריים היו נרקמים ומותקנים  
 בידי ילדות יהודיות, שעשו את צעדיהן הראשונים במלאכה זו. היא נעשתה בידי ילדות  
 חסרות ניסיון, מפני שהיהודים חשבו שהערבים אינם מבחינים בין רקמה נאה לבין  
 רקמה לא נאה וכל תפירה בצבע שונה יפה בעיניהם, בבחינת "כל עיקום הוא קישוט"  
 (קפאח, 2002, עמ' 89). הפרודיה הייתה ביצוע משחקי שעיונות את הצורה המקורית

של הטקסיות היהודית. מה שבוצע היה יצירה ייחודית שהייתה מעיין הכלאה בין תוכני הגבורה והדת הזרים, שתאמה כאמור את דרישות הערבים, לבין רכיבים מן הקינה ומן ההספד היהודיים. הקינה המיוחדת הושמעה בשפה הערבית והתמקדה בדמותו המוכרת של המת כבקינת הנשים, והמנגינה ערבבה בין הספד הגברים לבין קינת הנשים. המספידים שאלו מקינת הנשים גם את מחוות הגוף, שנועדו להדגיש את מצב השבר שגרם המוות. בניגוד רב למנהגייהם, הגברים טפחו בידיהם על החזה והשמיעו קריאות שבר חזקות. בשל חששם מהתנכלות הערבים הם עשו כל שביכולתם להרשימם באותנטיות הצער על מות יקיריהם או נכבדיהם. המאמץ הגיע עד לסיפור "צמח הדמעות". רומיה סיפרה על יהודי שקונן בבתי אבל של ערבים ונאלץ לפעול בתושייה. כדי ליצור את הרושם שהוא מצטער בכל לבו על המת ושמילותיו אמת הוא יצר לו דמעות מלאכותיות מבעוד מועד. רגעים ספורים בטרם בא בקרב קהל האנשים נהג להרטיב במים ענף קטן ומרובה בעלים קטנטנים של צמח בושם, המכונה שוגור בערבית-תימנית. את הענף היה מלפף כעטרת תחת כובעו ומחכה לנטיפתם הזרויפית של המים על פניו. כל אימת שביקש להגביר את רושם דמעותיו היה מגביר את קול בכיו, מכסה בכף היד על עיניו ואגב כך סוחט את העלים שלמצחו. הערבים האמינו לו. ככלל, סיפרו המרואיינים, הם לא הרהרו במראית האמת שיצרו המספידים היהודים, והיהודים לא קראו תיגר על סבלנות הערבים ועל רגישותם לכבוד.

לשמירת הסטטוס־קוו הזה היה מחיר הקשור בזהות מגדרית. התכונות של ביצוע הגברים בבתי האבל של הערבים היו שונות מאוד מעמדותיהם בנוגע לרגישויות הייחודית של הנשים בקהילתם. הגברים במעגל הנרגילות העידו שהם מכירים את דמעותיהן של נשים. עמדותיהם התייחסו לא רק לספונטניות של דמעות הנשים, אלא גם לפן המשחקי והמניפולטיבי שבהן. הנה כמה דוגמאות:

האישה, אנחנו יודעים, דמעתה מצויה יותר מאשר הגבר. היא יותר רגישה. היא מעוררת כך את הרחמים. היא מטבעה יותר רגישה יותר חלשה, אתה יותר דואג לה. היא זקוקה יותר מהגבר ללטיפה, לסיוע, לרחמים.

אני אסביר לך, לאישה יש את התכונות. היא אישה עם רגש, היא מסוגלת לומר את הדברים בצורה אחרת. גם את הכאב היא מבטאה אחרת. לא כמו האישה. האישה יותר חזק. זה טבעי ככה מעצם בריאתה של האישה.

היות והאישה היה לה גם רגש אז כמובן נתנו לאישה לקונן... תתארי לעצמך שאני אשמע את שלמה (נוכה) בוכה, ואני אשמע אישה, כמובן שאני אתרגש יותר כשאני אשמע את האישה.

הגבר אוהב לשמוע את האישה מקוננת כי היא יותר מרגשת, וזה יותר עמוק מאשר גבר לגבר. אישה לגבר זה אחרת, היא מפעילה אצלו את הרגשות והוא בוכה.

לפעמים התחמנות שלה אפילו בבתי משפט. כשהיא מתחילה לבכות, השופט מתחשב בה. דמעה של אישה זה עולם אחר לגמרי. הרגש הוא בכלל בנוי אחרת. גבר יכול לבכות בבית משפט או באיזה מקום, לא מתייחסים אליו כמו שאישה בוכה. האישה מרחמים עליה.

מבחינת הנחקרים, עמדות מגדריות אלו היו בלעדיות למסגרת הפנים-קהילתית, ולא היה להן מקום בבתי האבל של הערבים. כידע תרבותי הן שימשו גורם מתווך, ההכרחי להצלחת הביצוע של קינת הנשים.

## דיון

במשך שנים רבות גילמה עבודת האבל מערכת יחסים מורכבת ונפיצה בקרב היהודים והערבים בתימן. לנרטיב המבוסס על סיפורי זיכרונות יש ערך בהנחת מקטע זה של היסטוריית סבל של יהודי תימן שמעולם לא נחקר, והוא עשוי להסביר את גורלה הסופי של קינת הנשים. נרטיב זה נכלל בניתוחו הגלובלי של וילס בנוגע לדעיכתן של תרבויות קינה (Wilce, 2009). בהמשך הניתוח, המספק הסבר אחד לבושה ורצון לשכחה בקרב המהגרים מתימן, אעמוד על שני הסברים נוספים המעוגנים בממצאים.

וילס מתייחס להיסטוריה של ייסוד מדינות הלאום כאתר מעניין לבחינת המתה בין גאווה לאומית לבין הבושה של חברי תת-תרבות, כל עוד הם אינם רואים את עצמם כמייצגי המודל הלאומי. זו אחת הצורות שבהן המודרניות משפילה תת-קבוצות מסורתיות. השפלה זו, המופנמת לעתים קרובות יותר משהיא מעוררת התנגדות, גורמת לבני הקבוצות להפחית את הערך של תרבותם כמנוף לשינוי תרבותי והיטמעות בקבוצת הרוב (Wilce, 2009). סביר להניח כי הקישור של קינת הנשים לאורח החיים המוסלמי בשיח ההגמוני בישראל יביא לתחושת בושה דומה של יוצאי תימן במורשתם. קישור זה נתמך בנרטיב האתנוגרפי, כפי שראינו בסיפורה של פטמה ובקינה אצל הערבים. לא ניתן להתעלם ממשמעות הממצאים, שלפיהם גם מקור הקינה היהודית-תימנית וגם השימוש בה קשורים בשכניהם הערבים. היא יוצאת מהם ושבה אליהם, כאילו היא רק הושאלה ליהודים בתהליך הטמעה בין-תרבותי בלי שיהפכו לבעליה. לאור זאת ברור מדוע בעיקר הגברים יוצאי תימן מביעים דחייה כלפי קינת הנשים, דחייה שמשמעותה הפחתת ערך מתוך הזדהות עם השיח ההגמוני המתייג את מורשתם, ומדוע גם הצעירים לא היו מעוניינים לחדשה בנוסח כזה או אחר.

סיבה שנייה להשתקת הקינה קשורה בהבנה שהיחס הסטראוטיפי בישראל כלפי קינות הנשים בעדות שונות בכלל, ובעדה היהודית-תימנית בפרט, מבוססת רק על האמונה בדבר מקורותיהן, בעוד סיפור הקינה היהודית-תימנית בבתי הערבים אינו ידוע בציבור בישראל כלל. יוצא אפוא שסיפורה של פטמה, המעיד על מקורה הערבי

של הקינה היהודית, הוא סיבה לבושה בישראל אך לא בתימן, ואילו סיפור הקינה אצל הערבים הוא סיבה לבושה בתימן אך לא בישראל. הסיפור האחרון הוא מטען קשה בשביל המהגרים מתימן, והוא הופך את ההשפלה מצד הערבים לחמורה יותר מזו שיצר המפגש הבין-תרבותי בישראל. הסטראוטיפ המזרחי של הקינה אינו מכיל את סיפור הקינה בבתי הערבים. זאת ועוד, סטראוטיפ זה הוא מטען שיותר משיש בו כדי לאשרר גינוי זה, הוא סותר אותו, משום שהוא מייצג התנגדות של המתויגים – היהודים.

אף שחלוקת העבודה הכלכלית בתימן פיתחה בהם תלות רבה, מעמדם של היהודים, ויותר מכך של המספידים, היה כשל מנודים הנגועים בטומאה. כיהודים נכפה עליהם לקונן, כלומר לבצע ריטואל האסור על הערבים, וביצוע הקינה הובנה כפרקטיקה המסמנת את זיהומם הרוחני של היהודים ובה בעת מכשיר אותם לכך. יחס זה של הערבים כלפי היהודים הוא גיוון תרבותי (אף כי רך יותר) למצב של תלות ונידוי, המאפיין את היחס כלפי הטמאים בהודו (the untouchables) שעסקו בעבודות בלתי רצויות. אנשים אלו מתויגים ומודרים משום שהם מומחים לשרפת גופות, חופרי קברים ועוסקים בצורכי המוות המזוהמים ביותר. מעמדם הנחות מכשיר אותם גם להיות מבשרי בשורות רעות, מעבדי עורות ומטאטאי רחובות (Deliege, 2001; Parry, 1994). הרציונל לתיוג ולהדרה הוא מעמד החסות, ובייחוד גזרות ועמדות בחיי היום-יום, שמשמעותן מלמדת על החשיבות שבנקיטת מרחק פיזי מן היהודים.

הממצאים תומכים בהסבר שלישי להשתקת הקינה, שלפיו הקינה אצל ערבים שטטשה את הגבולות בין קינת החולין של הנשים לבין ההספד, עבודת הקודש של הגברים. בכך ביקשו המספידים להתבדל מן הערבים עד כמה שניתן – להגן על טקסי האבל שלהם – כך שהביצועים המובחנים מבחינה מגדרית יתקיימו רק בקהילתם. ואולם, בעת ביצוע דמו הגברים במידה רבה לנשים מקוננות בשל ניכוס השפה והתוכן הביוגרפי, ובעיקר בשל האילוף להזיל דמעות. במצב זה עורער האתוס הגברי של יהודי תימן, הוזה לזה שבתרבויות קינה אחרות, שלפיו רק הנשים בוכות (Caraveli, 1988; Urban, 1988; Sarris, 1995; Gamliel, 2006; Danforth, 1982; 1986). יש לציין כי כמו הנשים, גם הגברים היהודים דיברו ערבית בחיי היום-יום, אך שפת הקודש היא היחידה ששימשה אותם בטקסים הדתיים. באופן פרדוקסלי, כיוון שהעדיפו לבצע קינה הזרה לעבודת הקודש של גברים לומדים, הם תרמו להחלשת מעמדם הדתי גם בעיני הנשים היהודיות. לנוכח מטענו התרבותי-דתי של האתוס הגברי במבנה החברתי הפטריארכלי בתימן (Tobi, 1999), הזיכרונות שקינת הנשים מעלה בישראל אינם רצויים. הקינה, ולא ההספד בלשון הקודש, היא שהתהוותה כקוסמולוגיה של כאב קולקטיבי.

לאור הסברים אלו מעניין לשאול מדוע לא השתיקו הגברים את קינת הנשים זמן קצר לאחר היקלטותם בישראל. לדעת אנתרופולוגים חוקרי מהגרים מארצות ערב בישראל, התשובה לכך נעוצה באתגרים שיצרה הגירת הקהילה לדימוייה העצמיים ובהשלכותיהם בנוגע להמשכיות ולשינוי (שוקד ודשן, 1999). הימצאותם בארץ הקודש

בחברה המתנכרת להם בשל ערביותם יצרה בקרב יהודי תימן דחפים סותרים. מחד גיסא, עלה בהם רצון לבנות מחדש את הדימוי של מסורת יהודי תימן באמצעות הסרת רכיבים ערביים, ומאידך גיסא הם רצו לשמר את קהילת הרגש המגוננת, שאחד ממנגנוניה המובהקים היה טקסי אבל וקִינת נשים (גמליאל, 2010ב). במילים אחרות, אף שהגיע הזמן לקונן על קִינת הנשים, היא קשורה בריפוי עצמי קולקטיבי של המהגרים. רגש העצב הקיומי שיצרה קִינת הנשים הוא דיפווי, והוא עובר מזיקה אל האינדיבידואל המת אל הכלל, מן ההווה לעבר. וכך תיארה אותו אביגיל, בת הדור השני בישראל: "המקוננת מחזירה אותי לשורשים, לתחושות ראשוניות, אחורה בזמן, אחורה לילדות של ההורים שלי."

לסיכום, אנתרופולוגים המקוננים על מסורות מתות מצרים על הנסיכות הקולוניאליסטיות והמודרניסטיות שהביאו לדעיכתן (Grima, 1991; Holst-Warhaft, 1995; Sarris, 1995). גם אני חשתי כך כשעמדתי על ערכה החברתי והפסיכולוגי של קִינת הנשים. בהשפעת החשיבה הפמיניסטית אף נטיתי להאמין שההגירה למדינה מודרנית היא שסייעה לגברים להשתיק את קִינת הנשים כחלק מייחס מגדרי וכוהני שנוול עוד בתימן. ואולם, הסיפורים שהוצגו במאמר משרטטים תמונה מורכבת יותר. בניגוד לבני הדור הצעיר, יהודי תימן המהגרים לא מחו נגד קִינת הנשים באירועי מוות. עמדתם הפסיבית היא עמדה של נכונות לוותר על נוהג הקִינה במסגרת הטקסים הקנוניים. משמעותה של עמדה זו היא שאם הנשים מקוננות, הם לא יפריעו להן, ואם אינן מקוננות, הם לא יעודדו אותן לעשות זאת. ציפיית הקהילה לעבודת האבל של הנשים במסגרת ההרשאה ההלכתית של "שלושה ימים לבכי" התקיימה רק בתימן. המהגרים הדתיים לא ראו את עצמם בעלי סמכות לבטל הרשאה זו, והדבר גרם לכך שדעיכתה של מסורת זו בישראל התרחשה בעת ובעונה אחת עם הזדקנות המקוננות. עם זאת, בכל הנוגע לקִינת הנשים היו המהגרים עדים להשפעת המודרניות ללא כל תחושת צער. בשונה מן ההספד, שהשתמר ומבוצע גם היום, רבים מהם רואים בקִינה מנגנון עוצמתי לגרימת עצב, שדעיכתו עולה בקנה אחד עם כמיהתם לשכחה ולכבוד.

## מקורות

- בנימין גמליאל, נ' (1966). תימן ומחנה גאולה. תל אביב: מסדרת חנוך.
- בן-עמוס, ד' (1973). הגדרת הפולקלור בהקשר התרבות, הספרות, ד(3), 416-426.
- גמליאל, ט' (2010א). קִינת נשים בטקסי מוות: ניהול רגשות, כנות ומשחק. מגמות, מז(1), 32-60.
- גמליאל, ט' (2010ב). אסתטיקה של הצער: תרבות הקִינה של נשות תימן בישראל. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- טובי, י' (1984). יהדות תימן בעת החדשה. ירושלים: מכון זלמן שזר.
- ישעיהו, י' וטובי, י' (1976). יהדות תימן: פרקי מחקר ועיון. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

מדר, ו', (2002). "איש קאל לך אלמות חין ג'א": מה אמר לך המוות כאשר בא? קינות נשים מתימן בהקשרן התרבותי (עבודת מ"א). ירושלים: האוניברסיטה העברית.

מדר, ו', (2011). שירי נשים מתימן לילודות וקינותיהן על מתיים: טקסט, גוף וקול (עבודת דוקטורט). ירושלים: האוניברסיטה העברית.

ניני, י' (1988). יהודי תימן. תל אביב: משרד הביטחון.

ניקולסון, ר"א (1942). תולדות הספרות העברית (תרגום: יוסף יואל ריבלין). ירושלים: האוניברסיטה העברית.

סולמי, ט' (1995). אמונה ויהדות בשירת הנשים היהודיות בתימן. אפיקים, קה-קו, 26-33.

צדוק, מ' (1976). היחסים בין היהודים והערבים בתימן. בתוך י' ישעיהו וי' טובי (עורכים), יהדות תימן: פרקי מחקר ועיון (עמ' קמו-קסז). ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

צדוק, מ' (1983). יהודי תימן: תולדותיהם ואורחות חייהם. תל אביב: עם עובד.

קפאה, י' (2002). הליכות תימן: חיי היהודים בצנעא ובנותיה. ירושלים: יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית.

רצהבי, י' (1987-1988). מוטיבים ערביים בקינה העברית הספרדית. מחקרי ירושלים בספרות עברית, י-יא, 737-765.

שוהט, א' (2001). זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רביתרבותית. תל אביב: בימת קדם לספרות.

שוקד, מ' ודשן, ש' (1999). דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

שנהב, י' (2003). היהודים הערבים: לאומית, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד.

Aborampah, O. M. (1999). Women's role in the mourning rituals of the Akan of Ghana. *Ethnology*, 38(3), 257-271.

Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley, CA: University of California Press.

Abu-Lughod, L. (1993). Islam and the gendered discourses of death. *International Journal of Middle East Studies*, 25, 187-205.

Aries, P. (1981). *The hour of our death*. Oxford, England: Oxford University Press.

Bauman, Z. (1992). *Mortality, immortality and other life strategies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Beck, U., Bonss, W., & Christoph, L. (2003). The theory of reflexive modernization: Problematic, hypotheses and research program. *Theory, Culture and Society*, 20(2), 1-3.

Bellah, N. R. (1985). *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Caraveli, A. (1986). The bitter wounding: The lament as social protest in rural Greece. In J. Dubisch (Ed.), *Gender and power in rural Greece* (pp. 169-194). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Caton, C. S. (1990). *Peaks of Yemen I Summon: Poetry as cultural practice in a north Yemeni tribe*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Danforth, M. L. (1982). *The death rituals of rural Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Delanty, G. (2000). *Modernity and postmodernity: Knowledge, power and self*. London, England: Sage.
- Deliege, R. (2001). *The untouchables of India*. Oxford, England: Berg.
- Eraqi-Klorman, B. Z. (2001). The forced conversion of Jewish Orphans in Yemen. *International Journal of Middle East Studies*, 33(1), 23-47.
- Eraqi-Klorman, B. Z. (2007). Muslim society as an alternative: Jews converting to Islam. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 14(1), 89-118.
- Eraqi-Klorman, B. Z. (2011). Muslim and Jewish interactions in the tribal sphere. In M. Laskier & Y. Lev (Eds.), *The divergence of Judaism and Islam: Interdependence, modernity, and political turmoil* (pp. 125-142). Gainesville, FL: University of Florida.
- Finnegan, R. (2001). *Oral traditions and the verbal arts*. New York, NY: Routledge.
- Gamliel, T. (2006). Women's wailing in a men's circle: A case study of Yemenite-Jewish tradition in Israel. *Journal of Ritual Studies*, 20(1), 51-72.
- Gamliel, T. (2007a). "Wailing lore" in a Yemenite-Israeli community: Bereavement, expertise, and therapy. *Social Science & Medicine*, 65(7), 1501-1511.
- Gamliel, T. (2007b). Textual categories and gender images in a women's wailing performance. *Social Analysis*, 51(3), 23-54.
- Granqvist, H. (1965). *Muslim death and ritual: Arab customs and traditions studied in village in Jordan*. Helsinki, Finland: Helsingfors.
- Grima, B. (1991). The role of suffering in women's performance of Paxto. In A. Appadurai, F. J. Korom, & M. A. Mills (Eds.), *Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions* (pp. 81-102). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Halevi, L. (2004). Wailing for the dead: The role of women in early Islamic funerals. *Past and Present*, 183, 3-40.
- Heelas, P. (1996). Introduction: Detraditionalization and its rivals. In P. Heelas, S. Lash, & P. Morris (Eds.), *Detraditionalization* (pp. 1-20). Cambridge, MA: Blackwell.

- Hesse-Biber, S. N., & Leavy, P. (Eds.). (2004). *Approaches to qualitative research: A reader on theory and practice*. New York, NY: Oxford University Press.
- Hollander, I. (2005). *Jews and Muslims in lower Yemen: A study in protection and restraint 1918-1949*. Leiden, Holland, & Boston, MA: Brill.
- Holst-Warhaft, G. (1995). *Dangerous voices: Women's laments and Greek literature*. New York, NY: Routledge.
- Meneley, A. (1996). *Tournaments of value: Sociability and hierarchy in a Yemeni town*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Muchawsky-Schnapper, E. (2000). *The Yemenites: Two thousand years of Jewish culture*. Jerusalem: Israel Museum.
- Parfitt, T. (1996). *The road to redemption: The Jews of the Yemen 1900-1950*. New York, NY: Brill.
- Parry, P. J. (1994). *Death in banaras*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Peres, Y., & Ben-Rafael, E. (2006). *Cleavages in Israeli society*. Tel Aviv, Israel: Am Oved.
- Sarkar, M. (2012). Between craft and method: Meaning and inter-subjectivity in oral history analysis. *Journal of Historical Sociology*, 25(4), 578-600.
- Sarris, M. (1995). Death, gender and social change in Greek society. *Journal of Mediterranean Studies*, 5(1), 14-32.
- Seremetakis, C. N. (1990). The ethics of antiphony: The social construction of pain, gender, and power in the Southern Peloponnese. *Ethos*, 4, 481-511.
- Tenhunen, A. L. (2007). Times change, laments revive. *Finnish Music Quarterly*, 1, 30-36.
- Tobi, Y. (1999). *The Jews of Yemen: Studies in their history and culture*. New York, NY: Brill.
- Urban, G. (1988). Ritual wailing in Amerindian Brazil. *American Anthropologist*, 90, 385-400.
- Walter, T. (1994). *The revival of death*. London, England, & New York, NY: Routledge.
- Walter, T. (1999). *On bereavement: The culture of grief*. Buckingham, England: The Open University Press.
- Weir, S. (1985). *Qat in Yemen: Consumption and social Change*. London, England: The Trustees of the British Museum, British Museum Publications.
- Wilce, M. J. (1998). The pragmatics of madness: Performance analysis of a Bangladeshi woman's aberrant lament. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 22, 1-54.



Wilce, M. J. (2009). *Crying shame: Metaculture, modernity, and the exaggerated death of lament*. Oxford, England: Blackwell.

Wouters, C. (2002). The quest for new rituals in dying and mourning: Changes in the we-I balance. *Body and Society*, 8(1), 1-27.