

מחקרי ירושלים

בפולקלור יהודי

כט

עורכים

תמר אלכסנדר • גלית חזן-רוקם • הגר סלמון • שלום צבר

מזכירת המערכת

ג'קלין לאזנוב

המרכז לחקר הפולקלור
המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, הפקולטה למדעי הרוח
האוניברסיטה העברית בירושלים
ירושלים תשע"ה

תוכן העניינים

מאמרים

- 3 נעמה אלפסי־וייס
סיפור בשורת הולדת יצחק: ניתוח סטרוקטורליסטי
- 21 אברהם (רמי) ריינר
'אמן אמן אמן סלה': על חתימה ומוצאה
- 33 רלה קושלבסקי
בין מורשת ימי הביניים לרוחות הרנסנס: 'מדרש עשרת הדיברות' בכ"י פרמא 2269
- 79 טל גויטיין
מזיגת כוס לאלהיו הנביא: תיאור לא מוכר של המנהג מהמאה החמש עשרה בהגדת ארנה מיכאל
- 103 נגה רובין
'אגדה על שלושה וארבעה': לתולדותיה של מסורת יהודית בפראג במאה השבע עשרה
- 115 צילה זן־בר צור
'אישה, כמו נזיר, חמה ומזינה': מטבח ונשיות בתרבות העממית של יהודי אפגניסטן
- 143 יעל זילברמן
'כמעט הייתי מתה רק אלוהים שלח לי את אליהו הנביא': מעמד, גוף ומיניות בסיפורי חייהן של נשים מזרחיות מבוגרות מבאר שבע
- 183 נגה ליבי כהן
'בזכות אישה קרה הנס': קונפורמיות והתרנות בהיגוד נשי־חרדי של סיפור יהודית

תולדות חקר הפולקלור

- 217 רינה בנארי
אגרות ברכה שנשלחו מקהילות פולין לרגל פתיחתה של האוניברסיטה העברית בהר הצופים באפריל 1925: המקרה הפרטי של האיגרת מקהילת מלאבה (Mława)

ביקורת ספרים

- 239 יעל גילעת
לחקר התרבות החומרית בישראל [על: אביבה לנצט־מולר, כסות ומסר: לבושם של יהודים
בארצות האסלאם (ייעוץ ועריכה מדעית אסתר יוהס, הפקה מיכאל גלצר, עיצוב, עריכה גרפית
והפקה נעמי מורג, צילום חנן שדה), ירושלים: יד יצחק בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים,
2010, 389 + 67 עמ']
- 247 חיים וייס
מבטים עכשוויים על חקר הפולקלור [על: Regina F. Bendix & Galit Hasan-Rokem
(eds.), *A Companion to Folklore* (Blackwell Companions to Anthropology, 15),
[Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012, 660 pp. (Paperback edition, 2014)]
- 255 דני שרירא
הידע האנציקלופדי והפולקלור היהודי [על: Raphael Patai & Haya Bar-Itzhak (eds.),
Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions, Armonk, New York: M. E. Sharpe,
[2013, 2 volumes, 680 pp.]
- 263 רשימת המשתתפים בכרך
vii תקצירים באנגלית



'אישה, כמו נזיד, חמה ומזינה': מטבח ונשיות בתרבות העממית של יהודי אפגניסטן

ציילה זן-בר צור

הקדמה

בערוב ימיה נתנה לי סבתי ספר משלים הכתוב באותיות עבריות בשפת הַרְי' ופתגמה בעבורי פתגם בשפת אימהותיה: 'נְיִי פִיר מַסְלִיִי נוֹשֶׁתָה בְרֵאֵי דח'תֵר' (zan-e pir mesl-e) – אישה קשישה היא כמו מגילה בעבור הבת [הצעירה]. (neveshte bera-ye dokhtar) ברבות השנים הבנתי שהמילה 'נְשֶׁתָה' (neveshte) פירושה גם מגילה וגם קמע. הבנה זו עוררה בי רצון עמוק להתוודע אל שורשיי וללמוד עוד על אודות אימהותי וחכמת הדורות.

בהיותי בת להורים יהודים יוצאי אפגניסטן בישראל ביקשתי לחקור את הפולקלור של הקבוצה שאני משתייכת אליה ולנסות להבין דינמיקות פנים-משפחתיות, קבוצתיות ומגדריות שהייתי ערה להן עוד כשגרתי בצל קורתם של סבתי וסבי.² במשך עשר שנים

* מאמר זה מבוסס על עבודת הדוקטור שלי בתכנית לפולקלור ולתרבות עממית באוניברסיטה העברית בירושלים בהדרכתה של פרופ' הגר סלמון.

1 אפגניסטן מאוכלסת מגוון קבוצות אתניות הדוברות שפות ודיאלקטים שונים. שתי לשונות עיקריות רווחות באפגניסטן. האחת היא לשון הפשטו (pashtu), והאחרת היא לשון הדרי (dari). שתיהן כתובות באותיות ערביות. היהודים כתבו דרי באותיות עבריות. שפת הדרי שייכת למשפחת השפות ההודו-איראניות, ודומה מבחינה פונטית לשפה הפרסית. כיום הדרי היא שפת האם של יותר מ-50% מאוכלוסיית אפגניסטן. לפני שהתקבל השימוש בשם 'דרי' נקראה השפה 'פרסית', ועל כן המראיינות ממשיכות לכנות את השפה 'פרסית' או 'אפגנית'. ראו: L. Dupree, *Afghanistan*, New York 1980, pp. 66-67. על העגה ההֶרְאֵתִית של דרי המדוברת בפרובינציית הֶרְאֵת של אפגניסטן המודרנית כתב יולי יואנסיאן מחקר בלשני על סמך סיפורי עם של מספרי סיפורים מהראת. הוא מציין כי הראת הייתה עיר חשובה מבחינה תרבותית ולשונית באזור חוראסאן, משום משוררה וסופריה הרבים שכתבו ויצרו בה. Y. Ioannesyan, *Afghan Folktales from Herat*, New York 2010, pp. IX-XV.

2 על מבנה הקהילה היהודית באפגניסטן ועל תולדותיה, ראו: ב"צ יהושע רו, מנדהי ישראל באפגניסטן לאנוסי משהד באיראן, ירושלים תשנ"ב, עמ' 156-180; הנ"ל, מאחורי מסך המשי: עמים ויהודים במרחב האיראני, ירושלים תשע"ג, עמ' 155-332; ר' קשאני, יהודי אפגניסטן, ירושלים תשל"ה;

ערכתי עבודת שדה מקיפה בקרב בני הקבוצה בישראל, ובפרט בקרב יוצאי הָאָתָא. ראייתי נשים וגברים (ביחס של שלוש נשים לגבר) ראיונות עומק. על ראיונות אלה ביססתי את עבודת הדוקטור שלי, שהתמחה שלה הייתה נשים, נשיות ופולקלור. ביקשתי לראיין את המרואיינות במקומן הטבעי והתחקיתי אחר המשמעויות והפרשנויות שבנות הקבוצה מעניקות למונחים שהן משתמשות בהם.³

קורפוס המחקר הוא אפוא ראיונות עם נשים בנות הקהילה האפגנית בישראל, ובהן חמש נשים שאותרו כמרואיינות מפתח, דוברות עברית ודרי. הללו מעורות בחייה של הקהילה האפגנית בישראל, מצויות במסורתיה ובמנהגיה ומפרשות אותם.⁴

אף כי מחקר זה, מעצם תוכנו, עניינו המגדר הנשי, ועיקר עבודת השדה נערכה עם נשים, מצאתי לנכון להתייחס גם למגדר הגברי בקהילה כדי ליצור שיח פנים-קבוצתי ופנים-תרבותי.⁵ ידוע כי הנשים חיו באפגניסטן במשק בית משותף ובו כמה בתי אב והיו נתונות לסמכות פטריארכאלית, כך שמתבע הדברים הן הושפעו מסטראוטיפים מגדריים ומדפוסי החשיבה הגבריים.⁶ המידע שהופק מן הראיונות עם הגברים אפשר לבחון דיאלקטיקה פרשנית בין המינים.

ש' שקד, 'דיעות חדשות על יהודי אפגניסטן בימי הביניים', פעמים, 79 (תשנ"ט), עמ' 5–14; 'בצ'אל, 'יהודי אפגניסטן וחיטובה בין עדות פרס ובוכארה', פעמים, 79 (תשנ"ט), עמ' 15–40; א' בצ'אל, להניח ברכה: זיכרונות של ילד יהודי מהראת באפגניסטן, ירושלים תשס"ט, עמ' 37–56; T. Zan-Bar Tsur, 'Jews of Afghanistan', *Encyclopedia of Jewish Folklore and Tradition*, I, New York 2013, pp. 9-12

3 יש לסייג את הדברים ולומר שהבנתי את הרבדים התרבותיים-סמנטיים של השפה מוגבלת במידת-מה, שכן אף שאנו דוברות אותה שפה, הדרי היא שפת האם של המרואיינות ילידות אפגניסטן, ואילו שפת הדרי שבפי נרכשה בזמן מגוריי בבית סבתי. עולמן הלשוני של הנשים עשיר במטרות, בדימויים ובמבעים לשוניים שמשמעותם כפי שהנשים מפרשות אותם אינה נהירה לי תמיד. דוגמאות לכך הבאתי במחקר שלי, והדברים נוגעים בעיקר לדימויים ולמבעים הלשוניים בהקשרים מיניים. ראו: צ' ון-בר צור, 'תפיסת הנשיות וביטוייה הפולקלוריים אצל נשים יהודיות יוצאות אפגניסטן בישראל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג, עמ' 336–343. על המורכבות של השיח האנתרופולוגי בסוגיות כגון היחסים בין החוקר לקבוצה הנחקרת או פרשנות שמקורה מתוך הקבוצה לעומת פרשנות שמקורה מחוץ לקבוצה, ראו: ק' גירץ, פרשנות של תרבויות (תרגום י' מייזלר), ירושלים תש"ן, עמ' 15–39.

4 מחקר זה מתבסס ברובו על יסודות אמיים, כלומר על נקודת מבטן של בנות הקבוצה. על יסודות אמיים ואתיים בחקר הפולקלור ראו: A. Dundes, 'From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales', *Journal of American Folklore*, 75, 296 (1962), pp. 95-105

5 לוס איריגארי מעלה את השאלה: 'האם ההבדלים בין מבעי הגברים למבעי הנשים הם תוצאה של חברה או של שפה?' לדיון בשאלה זו בדבר שיח נשים ושיח גברים ראו: ל' איריגארי, אני אתי אנחנו (תרגום ה' קרס), תל אביב 2004, עמ' 28–35.

6 ג'ון סטיוארט מיל, בספרו 'שעבוד האישה', מציע ראייה ביקורתית של מורכבות האפליה ושל הסטראוטיפים המגדריים המשוקעים במעמדן החברתי והמשפטי הנחות של הנשים בימינו, והבחנותיו

מאמר זה מתבסס אפוא על מחקר מקיף שהתמקד בתפיסת הנשיות של נשים יהודיות ויצאות אפגניסטן בישראל, תפיסה אשר נבחנה בארבעה הקשרים פולקלוריים:

1. תפיסת הנשיות מתוך מערכת ההיגוד – נשים כמספרות סיפורים ומפתגמות פתגמים;
2. תפיסת הנשיות מתוך המערכת הטקסטית – טקסי מעבר: נישואין, לידה ומוות;
3. תפיסת הנשיות במרחב הפרטי והציבורי – המטבח, בית המרחץ והמקווה;
4. תפיסת הנשיות מתוך המערכת הקולנירית – אוכל ובישול.

תפיסת הנשיות וגילומה בהקשרים הפולקלוריים, כגון פתגמים, טקסים, אוכל וכדומה, מעידה על תפקידה של האישה בחברה זו, הנע על ציר הפריון מעת התבגרותה המינית ועד לשלב שלאחר הפריון. על ציר פוריות זה היה כל שלב של מעבר כרוך בדפוסים הייררכיים ומסורתיים, ולצדם – באלמנטים חתרניים שאתגרו דפוסים אלה מתוך קואליציות נשים בקהילה.

הגדרות האישה בשלבי התפתחותה חשובות גם הן להבנת הנשיות והמגדר בשיח העממי בחברה היהודית באפגניסטן. ילדה עד שלב קבלת הווסת מכונה דח'תר (dokhtar), כלומר ילדה. כאשר היא מקבלת את הווסת, היא מכונה זן שד (zan shod), כלומר, נהייתה אישה. מרגע זה ועד שלב הפסקת הווסת היא מכונה זן (zan), אישה. בתום תקופת הפריון האישה מכונה ח'שכ שד (khoshk shod), כלומר, התייבשה, או מרד שד (mard shod), כלומר, נהייתה גבר. משלב זה ואילך היא מכונה מרד (mard), כלומר גבר. שלבים דיפרנציאליים אלו בחיי האישה קיבלו לגיטימציה חברתית דרך הריטואלים הנשיים, טקסי הנזיד האדום (āsh-e sorkh), שנערכו לנערה מתבגרת, לעומת טקסי הנזיד הלבן (āsh-e sefid), שנערכו לאישה בשלב שלאחר הפריון. נערה שקיבלה וסת יועדה לנישואין כדי לממש את הפוטנציאל הוולדני של גופה הפורה, ואילו אישה שסיימה לקבל את הווסת יועדה לכהן בקהילה בתור מיילדת, תומכת לידה, שומרת היילוד, מרפאה, רוקחת, בלנית, שדכנית, מתקינת הכלה, רוחצת מתים, מקוננת, מספרת סיפורים וכדומה.

מן המחקר עולה כי החברה היהודית באפגניסטן הייתה הייררכית מיסודה.⁷ ההייררכיות

העיקריות מאירות עיניים גם בנוגע לחברה הנדונה כאן. ראו: ג'ס מיל, שעבוד האישה (תרגום ש' ליפשיץ), תל אביב 2009.

7 הייררכיה יכולה לבוא לידי ביטוי בקטגוריות בינאריות כגון 'שליטה-כוח', 'גברי-אישה', 'היגיון-רגש'. לרוב היחסים ההייררכיים אינם קבועים כי אם דינמיים, והקטגוריות הבינאריות מצטלבות אלה עם אלה בצמתים שונים. ראו: ה' סלמון, 'מין פואזיה מזרחית: אוריינטליזם נשי בסיפור חיים ארץ ישראלי', מ' שילה, ר' קרק וג' חזן-רוקם (עורכות), העבריות החדשות: נשים ביישוב ובצינונות בראי המגדר, ירושלים תשס"ב, עמ' 204-225. לביטויים הייררכיים של ההיגוד 'טמא-טהור' ראו: ז' קריסטבה, כוחות האימה: מסה על הבזות (תרגום נ' ברוך), תל אביב 2005, עמ' 66.

הייתה דינמית, לפי מקומה של האישה בציר הפריון. כלומר ההייררכיה בין הגבר לאישה השתנתה לפי מצבה הביולוגי של האישה ומעמדה. גבר קשיש במשפחה השתווה במעמדו לאישה קשישה במשפחה, ומכאן, בסדר יורד, מעמדה ההייררכי של האישה: אישה יולדת בנים זכרים – אישה יולדת בנות – אישה אלמנה – אישה נשואה טרייה – אישה עקרה – אישה לא נשואה. הייררכיה מוגדרת זו יצרה קואליציות נשים במשפחה ובקהילה, והנשים בשלב שלאחר הפריון ניהלו בפועל את חיי המשפחה והקהילה.

כפי שציינתי, כוחה של האישה היה תלוי במקומה על ציר הפריון. לכך יש לקשור את ההבנה הייחודית והמורכבת של מושג ה'כוח' בחברה היהודית-אפגנית: כוח הפריון של האישה, שהוא אימננטי לגופה הנקבי, לעומת כוחה הרטורי והסמכותי של האישה המבוגרת. על הנשים פעלו כוחות מסוגים שונים, לפי מיקומן על ציר הפריון: כוחות פטריארכאליים, השאובים ממסדה של החברה המסורתית היהודית-אפגנית, וכן כוחות מטריילינאריים של נשים, בעיקר בשלב שלאחר הפריון; כוחות האישה הצעירה בעלת הפוטנציאל הוולדני, אל מול כוחות של טומאה וטהרה האימננטיים לגופה ופותרים פתח למניפולציה ולהכפפה למשטרים ואיסורים חברתיים.⁸

החברה היהודית באפגניסטן, כמו זו המוסלמית, הייתה חברה פטריארכאלית: הסמכויות היו בידיהם של הגברים המבוגרים בקהילה; פטרילוקלית – כאשר נערה נישאה, היא עברה ישירות לבית בעלה; ופטריילינארית – הירושה עברה מאב לבן. ואף על פי כן, במישורים לא פורמליים כוחה של האישה-האם בקהילה בשלב שלאחר הפריון היה רב.⁹ הגדרות שונות אלה של האישה לפי מקומה על ציר הפריון באות לידי ביטוי במגוון היבטים של חיי הקהילה, וביניהם האוכל והבישול של הנשים והגברים בקהילה זו.

המטבח והנשיות

המטבח, הממוקם בחצר הבית באפגניסטן, הוא מרחב טרנספורמטיבי בחיי הנשים הרווקות והנשואות. בעיני הילדות המטבח נתפס כ'בית סוהר', ועליהן הוטלו המלאכות השחורות, ואילו בקרב נשים נשואות נתפס המטבח כ'בית הבראה' שבו יכלו להיפגש עם נשים אחרות ולגולל את הקשיים ואת הסבל שחוו. לעתים נתפס המטבח כמקלט, אשר הנשים הרבו להימצא בו כדי להתרחק מהחמיות או מהבעלים. ומכיוון שהמטבח היה מרחב נשי לגיטימי, התאפשר להן אמצעי ביטוי נוסף על הקיר החיצוני של המטבח: קיר זה, הפונה

8 על הלוגיקה של ההדרה המקיימת את הבזוי במערכת החברתית ראו: קריסטבה (שם), עמ' 53–55. על משמעות השלבים הביולוגיים בציר הפריון בחיי האישה ראו: ון-בר צור, עבודת דוקטור (לעיל הערה 3), עמ' 326–327.

9 על המאפיינים הללו בחברה המוסלמית באפגניסטן ראו: דופרי, אפגניסטן (לעיל הערה 1), עמ' 181.

לחצר הפנימית של הבית, שימש מעין 'לוח נשי' למסרים של הנשים הצעירות אל הנשים המבוגרות ואל הגברים החיים עמן תחת קורת גג אחת.¹⁰ תנועתה של האישה היא תנועת מעבר פנימה והחוצה מהחצר אל המטבח, ואילו הגבר מודר מהמרחב האינטימי של הנשים. הגברים מורשים לנכוח במרחב הציבורי המשותף של הבית, כלומר אינם יכולים להיכנס אל המטבח אלא לכל היותר להימצא בחצר, אל מול הקיר הציפוני של המטבח, אל מול ה'לוח הנשי'.¹¹ כפי שעולה מן המחקר, ה'לוח הנשי' כונן סוג של שיח בין המינים במצבים של משבר. הלוח היה גם מעין מניפסט נשי אשר קיבל אישור חברתי, למרות שלטונו לכאורה של המין הגברי. ה'לוח הנשי' הוא למעשה לוח סמלי, שאפשר לאישה להביע את עצמה באמצעות סמלים מוכרים המתפענחים בקבוצה, שנמעניו העיקריים היו הבעלים, החמיות ושאר בני המשפחה המבוגרים. למשל, תליית נפה על ה'לוח הנשי' פירושה היה כי האישה מודיעה לבעלה כי היא סיימה את תפקידה המיני במערכת הווגית שלהם. כל סמל, כלי וחומר שנתלה על הקיר הציפוני היה משום מבע של האישה כלפי סביבתה.¹² גם כלי הבישול יוחסו מגדרית לאישה, ונשים בעלות אופי מסוים כונו בשמו של כלי בישול לפי תפקידו, למשל אישה מערוך, אישה תרווד, אישה סיר.¹³

בישול המאכלים נעשה על גבי האַג'אק (ojāq), הכירה של האישה. כירה זו נבנתה מח'שת (khesht), לבנה אשר שימשה גם לבניית משבר היולדת, משען לרחצת המת ומגש להגשת מנחה מגית לישויות דמוניות.¹⁴ הכירה מכונה גם 'בית האש' או 'בית הנזיד', כינוי גם לרחמה הוולדני של האישה. זיהוי סמלי זה של גוף האישה עם 'בית האש' או 'בית הנזיד' מורים על המהות המשותפת המיוחסת לאישה ולכירה: ה'בישול'. כפי שהנזיד מתבשל באש הבית, כך 'מתבשלים' ברחמה של האישה היילודים במשך תשעה ירחי לידה. הרחם, המכונה בצ'ה־דָאן (beche-dān), המקום של הילד, הוא מקום בעל פוטנציאל של חיים וגם של מוות.

הרחם כ'בית האש' וכ'בית הנזיד' מתפקד כמקום של בישול, וחשיבות מיוחדת ל'מעשה' הבישול: בישול אטי וארוך יעשה את הנזיד אכיל וטעים, ובישול מהיר וקצר יחרוך את הנזיד. אחריותה של האישה 'לבשל היטב' הן את תבשיליה והן את יילודיה, ועל כך מפקחות החמיות.

10 זן־בר צור, עבודת דוקטור (לעיל הערה 3), עמ' 257.

11 זן־בר צור (שם), עמ' 253.

12 שם, עמ' 259–263.

13 שם, עמ' 266–271.

14 שם, עמ' 150–154.

מערכת האוכל כשפה מוצפנת

מתרבות האוכל והאכילה של יהודי אפגניסטן אנו למדים כי מערכת האוכל היא שפה,¹⁵ ובעיקרה – שפה מוצפנת.¹⁶ מסרים המוצפנים בבישול ובאכילה, והגשים הן האמונות עליהם. הצופן במהותו מספק מערכת של אפשרויות לשליחת מסרים ייחודיים, ופענוח המסרים תלוי בהקשר האישי והחברתי שבו הם נמסרים.¹⁷ הצפנים הקולינריים, יחידות קטנות וחבויות במערכת האכילה, ניתנים לפענוח כאשר יש קשר בין מוען, לרוב המבשלת, ובין הנמען או הנמענים, לרוב בני משפחתה של המבשלת; התקשורת במשפחה ובקהילה נעשית אפוא לא רק באופנים ורבליים כי אם גם דרך מערכות סמלים נוספות, ובפרט – דרך מערכת האוכל. מכיוון שהדומיננטה התקשורתית היא השפה, הרי שמבחינה בלשנית ניתן לחקור את מערכת הבישול כמערכת של שפה דבורה. כפי שמדגים רומן יאקובסון, מערכת האכילה היא מערכת מובנית של תקשורת.¹⁸ מערכת האוכל על כל מרכיביה (כלי בישול, אופני בישול, תבשילים, ארוחה ואירוח) משמשת מערכת היגוד של מניפסט נשי בקרב נשים יהודיות-אפגניות.

קלוד לוי-סטרס רואה במנהגי האכילה שפה. לשיטתו, הניגוד בין טבע לתרבות הוא הניגוד הבינארי הראשוני בין המאפיין כל חברה. אפשר להדגים זאת בנוגע להרגלי אכילה, למשל באמצעות הניגוד בין אוכל חי לאוכל מבושל: אוכל מבושל הוא טרנספורמציה תרבותית של האוכל החי, דבר המגביל את הטבע. טרנספורמציה זו של הטבע, הנהוגה בחיי היום-יום, היא זו המאפיינת תרבות.¹⁹

במאמרו 'המשולש הקולינרי' לוי-סטרס דן בנקודות הממשק שבין שפה לתרבות. את העיקרון מתודולוגי הכללי העולה מדיון זה לוי-סטרס מדגים בתחום הבישול, אשר הוא לטענתו 'שפת' פעולה אנושית אוניברסלית. כפי שאין חברה בלי שפה, כך אין חברה שאינה מבשלת, באופן כלשהו, לפחות חלק מן המזון שהיא צורכת.²⁰

15 קלוד לוי-סטרס בוחן את מערכת האוכל והאכילה כשפה, בכלים סטרוקטורליים-סימבוליים. ראו: ק' לוי-סטרס, מיתולוגיות: הגא והמבושל (תרגום י' ראובני), תל אביב תשס"ד, עמ' 311–326. האכילה בתור שפה ובתור מערכת סמלית של נורמות ושל ערכים חברתיים מוכרת גם בספרות חז"ל. ספרות זו עשירה מאוד במעשים שפעולת האכילה בהם היא תרכיז סמלי לדילמות חברתיות ודתיות. ראו: ר' וייס, אוכלים לדעת: תפקידן התרבותי של הסעודות בספרות חז"ל, תל אביב תש"ע, עמ' 7.

16 על פי רולן בארת, מערכת האוכל היא מערכת סמיוטית אשר המאכל הוא סימן בה. מערכת האוכל מקבילה למערכת הלשונית וכל מאכל הוא בעל צופן דקדוקי הניתן לפענוח על פי המתודה הבלשנית.

ראו: R. Barthes, *The Pleasure of the Text*, Canada 1975, pp. 47-59.

17 M. Douglas, *Implicit Meaning: Essays in Anthropology* by Mary Douglas, London 1975, p. 249.

18 ר' יאקובסון, 'הלשון ביחסה למערכות תקשורת אחרות', הספרות, ד, 4 (1974), עמ' 615.

19 לוי-סטרס, מיתולוגיות (לעיל הערה 15), עמ' 311–326.

20 C. Levi-Strauss, 'The Culinary Triangle', *New Society*, 8 (December 1966). pp. 937-740

את המערכת הקולנירית של יהודי אפגניסטן אבחן על פי המשולשים הסטרוקטורליים, הממצעים קטגוריות בינאריות כגון אישה-גבר, טבע-תרבות, דרך מאכלים: לחם לעומת בשר; אופני עיבוד המזון: בישול לעומת צלייה; מדדי טמפרטורה: קור לעומת חום; ותפיסה קוסמולוגית: אדמה לעומת שמים.

שפת הבישול והאכילה כשפה מגדרית ומינית

מערכת האוכל והאכילה של יהודי אפגניסטן מאופיינת בדיכוטומיה מגדרית.²¹ הגברים הם המוסמכים מבחינה הלכתית לפסוק בכל הנוגע לחוקי הכשרות,²² ואילו הנשים הן המוסמכות בכל הנוגע לתורת הבישול. בין האישה המבשלת ובין הגברים הדנים בהלכות תבשיליה מתרקם שיה.²³

מאחר שהקבוצה היהודית היא פלח דתי יהודי בתוך מרחב של קבוצות אתניות דתיות

לויסטרוס מניח שאת הפעילות הזאת אפשר למקם, לפי הצורות השונות הנהוגות בתרבויות ספציפיות שונים בהן, במתחם סמנטי בצורת משולש שבקדקודיו ניצבות הקטגוריות 'נא', 'מבושל' ו'רקוב'. הבישול ה'נא' נמצא בקוטב הלא מסומן של המשולש, ואילו שני הקטבים האחרים, ה'מבושל' וה'רקוב', מסומנים בכיוונים מנוגדים: המבושל הוא טרנספורמציה תרבותית של ה'נא', ואילו ה'רקוב' הוא טרנספורמציה טבעית שלו. ביסוד המשולש נמצא אפוא כפל ניגודים, בין גולמי למעובד מן הצד אחד, ובין טבע לתרבות מן הצד האחר. להרחבה על התאוריה הסמלית-מבנית של לויסטרוס בנוגע לנא ולמבושל ראו: B. Ashley, *Food and Cultural Studies*, New York 2004, pp. 27-40.

21 השקה של מערכת האוכל ומערכת המגדר והמין זו לזו בשיח התרבותי אופיינית לחברות מסורתיות רבות, כגון ה-*Culina* במערב האמונס, אשר זהותם המינית מוגדרת על בסיס הסיווג של המזון, על פי דרך איסופו ועיבודו. ציר אחד נע בין הקטגוריות 'ריח טוב' ו'ריח רע', והציר האחר – בין ה'פראי' ל'מתורבת'. הנשים אמונות על איסוף המזון שאינו מצריך עיבוד, כגון פירות מתוקים וזנים מתורבתים של צמחי מאכל, וכן על ליקוט של צמחי מרפא. הללו נאספים במרחבים הסמוכים לכפר, מרחבי מעבר בין הכפר המיושב לאזורים לא מיושבים בג'נגל. הנשים אמונות על הבישול, בעוד הגברים אמונים על הציד. הגברים נאספים אל האזורים הפראיים של הג'נגל וצדים חיות למאכל. הזהות המינית של הגברים מוגדרת על פי מרחבי הציד שלהם, בקוטב ה'פראי' ו'בעל הריח הרע', ואילו הנשים מצויות בקוטב ה'מתורבת' ו'בעל הריח הטוב'. הגברים נותנים לנשים בשר ציד, והנשים נותנות לגברים את בשר גופן. על ממשק זה בין אוכל לזהות מינית ראו: D. K. Pollock, 'Food and Sexual Identity among the Culina', C. M. Counihan & S. L. Kaplan (eds), *Food and Gender: Identity and Power*, Australia 1998, pp. 11-27.

22 מרי דגלס, בספרה 'טוהר וסכנה', מעמידה את נושא המזון וכשרותו במרכז מחקרה ועוסקת בממדים החומריים, החברתיים והסמליים של נושא ליבה זה בציוויים הקנוניים. דגלס ניגשת לטאבו המקראי על אכילת בעלי חיים המוגדרים טמאים באמצעות הגישה המבנית-סמלית. לקיחה, השומאה היא חריגה מן הסדר – יציאה מגבולות הארגון. החריגה מן הסדר יוצרת מצבים של סכנה. מערכת של זיהום, שומאה וטאבו חושפת למעשה את מערכת החוקים והכללים של תרבות נתונה. הסדר והארגון בחיים החברתיים מגולמים בסמלים שמשמנים את גבולות הסדר והסיווג. מ' דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו (תרגום 'סלע'), תל אביב 2004, עמ' 216.

23 השו: וייס, אוכלים לדעת (לעיל הערה 15), עמ' 216.

מוסלמיות, ברובן סוגיות – התפתחה תפיסה יהודית ולפיה מאכלי המוסלמים טמאים ועל כן לא ניתן לאכול מהם, ואילו המוסלמים הסונים, לדבריהם של המרואיינים, אכלו את מזונות היהודים, למעט הבשר. לעומתם המוסלמים השיעים כינו את היהודים נְגְ'ס (nejes – טמאים) וראו בכל מזון אשר בא במגע עם היהודים מזון טמא.²⁴ על כן מערכת האוכל והאכילה של יהודי אפגניסטן הייתה מובדלת מן המערך הקולנירי הכללי במרחב מבחינת התקנתו וכשרותו (רכיבי המאכלים היו זהים). כמו כן, בתוך מערכת האוכל והאכילה עצמה היו חוקים ברורים, וכל חריגה מגבולות מסומנים אלו הייתה על פי תפיסת היהודים מסוכנת מבחינה בריאותית, דתית ומגית, ועל כן ההקפדה על דיני הכשרות הייתה ללא דופי.

תהליכי הכנסה והוצאה של מזון מן הגוף עשויים להמחיש דפוסים חברתיים. נקבי הגוף מייצגים לעיתים חדירה למערכות חברתיות או יציאה מהן.²⁵ כללי הטהרה והטומאה, הכשרות והטרפה, הוזהמה והניקיון היו חוקים בסיסיים בתחום המזון בתרבות היהודית באפגניסטן ונאכפו בכל עת. צריכת האוכל והפרשתו²⁶ נעשו על פי משטר של איסורים והתרות אשר באו לידי ביטוי באופנים קונקרטיים וסמליים.

הלחם והבשר: האם והאב, הנוכח והנפקד

על פי הפתגם המקובל בקרב יהודי אפגניסטן, האם (nene) היא הלחם (nān), והאב (āqā) הוא הבשר (gusht). האם לשה את הבצק, מפרישה חלה – אחת משלוש המצוות שהיא אֲמוּנָה עליהן – ואופה את הלחם בתנור. ברמה הסמלית, האם אופה את הלחם (העובר) בתנור החם (ברחמה הפורה).²⁷ האב מביא את הבשר השחוט כהלכה למטבח הבית, וצולה

24 התפיסה הרווחת בקרב השיעים באיראן היא כי היהודים הם טמאים, וטומאתם עוברת לא רק במגע ישיר (מגע של גוף בגוף) כי אם גם במגע עקיף (מי גשם למשל יכולים להעביר טומאה). כך כותב אפרים נוימרק בביקורו בפרס בסוף המאה התשע עשרה: 'היהודי נְגְ'ס (טמא) יקרא בפי הפרסי על מנת לטמא כל דבר אשר בא במים, הלחם וכל מין מזון, אשר תיגע בו יד היהודי, יטמא ואין לו תקנה, לכן לא יקנו מאת היהודים רק מיני תבלין ומיני ארג וכלים [...]'. עת ירד גשם נדבות ברחובות קריה, או יוקיר היהודי רגליו מבית פרסי, לבל יטמא בבגדיו הרטובים את אשר בבית. לפנים הוכה היהודי אשר נמצא גם בחוץ בהפטר על הארץ, יען כי הגשם היורד על היהודי והפרסי כאחד חיבור הוא לטומאה. א' נוימרק, מסע בארץ קדם, 'ירושלים תש"ו, עמ' עה"ע; ראו גם: D. Littman, 'Jews under Muslim Rule: The Case of Persia', *The Wiener Library Bulletin*, 32, 49/50 (1979), pp. 2-15

25 דגלס, טוהר וסכנה (לעיל הערה 22), עמ' 29.

26 על פי התורה, אין בצואה איכות של טומאה, אך בספר דברים כג 13–14 נאמר כי יש לכסות את הצואה בעפר האדמה מטעמים היגייניים: 'ויד תהיה לך מחוץ למתנה ויצאת שמה חוץ. ויתד תהיה לך על אונך והיה בשבתך חוץ וחפרת בה ושבת וכסית את צאתך'. ראו: ע' ירון, בית השימוש במרחב הסמלי, תל אביב 2005, עמ' 21–22.

27 ראוי לציין בהקשר זה את המושג 'טמנוס' (temenos) הוא המתחם המקודש שרוכזו בו כמה מקדשים ומזבחות בתרבות ההלניסטית. מונח זה הושאל מהאדריכלות הקלאסית אל הזירה

את הבשר על האש. הבשר מסמל את הזכריות שלו, את היותו הגבר המאכיל את בני משפחתו בבשר הציד.

הלחם הוא מרכיב בכל ארוחה פשוטה, והוא מקדש את הסעודה (ובמונחי בני הקבוצה – את מפת האוכל [sofre]) – ואת האכילה (khordan).²⁸ הלחם מוגש מדי יום, וכך גם האם נוכחת בכל ימות השבוע בבית: האם זמינה תמיד ומוזנה יום-יום את ילדיה. לעומת זאת, הבשר הוא מזון הנאכל בשבתות, בחגים ובסעודות טקסיות.²⁹ הבשר אינו מזון זמין מפאת מחירו הגבוה. כך גם האב אינו נוכח באופן רציף בבית. למעשה, האב היהודי באפגניסטן, שעסק בדרך כלל ברוכלות או במסחר, נפקד רוב ימות השנה מביתו עקב מסעותיו למקומות רחוקים.³⁰ כך מספר יצחק:

כילד אני כמעט ולא הכרתי את אבא שלי, ראיתי אותו מקסימום כל כמה חודשים, היו לו עסקים בבוכרה. היו כאלה שפעם ראשונה שראו את אבא שלהם, זה כשהם היו בני שלושה-ארבע. היה סיפור מצחיק אצלנו בחצר: אז בא האבא אחרי שנים, אשתו העמידה שורה של בנים בכדי שהאבא יזהה איזה ילד הוא שלו. הייתה לנו ראה מאבא, גם כבוד, אבל למעשה לאימא אני הייתי קשור מאוד, גם היא הייתה קשורה אליי.³¹

כמו הזמינות של הלחם והבשר, כן זמינותם של האם והאב במרחב הביתי.³² בצק, אם

הפסיכואנליטית. על פי קרל יונג, המתחם/החלל המקודש 'טמנוס' הוא ארכיטיפ המגלם באופן סמלי את מרכז נפש האדם, את העצמי ותהליכיו. הטמנוס נולד מתוך האינסטינקט האוניברסלי ליצור מרחב בטוח ומוגן כדי שיתרחש בו תהליכים של יצירה וריפוי. דוגמה לדימויים של ארכיטיפ זה הוא הרחם האימהי (וכן גם המנדלה ומעגלים מקודשים אחרים). בתרבות האפגנית הרחם והתנור הם חללים מקודשים של יצירה וטרנספורמציה, והבשלת העובר ברחם אמו היא כמו אפיית הלחם בתנור.

M. A. Mills, 'Iranian Sofreh: From Collective to Female Ritual', C. W. Bynum (ed.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Boston 1986, pp. 23-65

ברמה הסמלית הבשר ועצם אכילתו מזוהים עם 'זמן אחר', הזמן שמחוץ לזמן (time out of time) או אף זמן מקודש (sacred time). הבשר על שולחן האוכל מבחין את היום הטקסי והמקודש מימות החולין. הריטואל שהבשר נאכל בו מתאפיין בשיתופיות המבטלת למשך זמן האכילה את ההיררכיה בין יושבי הבית. הזקנים, האבות, האימהות, הילדים – כולם ניוונים מהבשר יחדיו.

בספר זיכרונותיו של ישראל מישאל הוא מספר על אודות אביו, אשר היה סוחר בין הראת לשיבורקאן. מישאל מצייין כי האב שב הביתה לאחר נדודים רבים כאשר הוא עצמו היה בן שמונה, והוא לא הכיר את אביו, היות שכשעזב אביו את הבית היה מישאל רק בן שנתיים. ראו: 'מישאל, בין אפגניסטן לארץ ישראל, ירושלים תשמ"א', עמ' 23-24. ראו גם ספרו של אהרון בצלאל, הכותב על אודות האבות האפגנים ועל מסעותיהם בתור סוחרים ורוכלים באפגניסטן ומוצאה לה. א' בצלאל, להניח ברכה (לעיל הערה 2), עמ' 27-35.

31 ריאיון עם יצחק, 23.10.2006. יצחק נולד בהראת ב־1930 ועלה לישראל ב־1954.

32 על פי התרשים הסינופטי של הניגודים בחברה המסורתית בחבל קבליה שבאלג'יר, פייר בורדייה מצייין כי מגדר מכתב הביטוס. בחברות מסורתיות הגברים קשורים לחוץ, לפומבי ולבלתי רציף. הם

אינו נאפה, תוסס ואינו ראוי למאכל. בשר, אם אינו מתבשל או נצלה, מרקיב ואינו ראוי למאכל. הלהם וגם הבשר היו צריכים לעבור עיבוד כדי להיות ראויים למאכל. אך בצק שתסס, עדיין הייתה בו איכות של קדושה, ולא היו משליכים אותו לאשפה, ולעומת זאת בשר שהרקיב נתפס כמקולקל וכבלתי ראוי אפילו למאכל של בהמות, והוא הושלך לאשפה. עריכת אנלוגיה זו בין הנוכחות והנפקדות של האם והאב בבית ובחיי הילדים אינה חד-ערכית: הנפקדות של האב עוררה כמיהה של בני הבית אליו ורצון לראותו, אך לעתים תחושת הזרות אפיינה מפגשים אלה יותר מתחושת השייכות והקרבה. האם-הלהם הייתה נוכחת בבית ובחיי ילדיה במשך כל חייה. האב-הבשר היה נפקד מהבית ומחיי ילדיו ברוב ימות החולין, ונכח בעיקר בחגים ובמועדים חשובים בחיי המשפחה והקהילה, כפי שמתמצת זאת דניאל: 'אימא בבית – להם בבית. אבא בבית – בשר בבית'.³³

אישה וגבר: אופני בישול ופיסות קוסמולוגיות

הגברים וגם הנשים עיבדו מזון גולמי למזון בר אכילה, ולכל מגדר היה מרחב בישול ואופן בישול המזוהה עמו. התבשילים הותקנו בידי נשים במטבח – אתר של אוטונומיה תרבותית נשית. רק נשים בישלו במטבח. את הבישול אפשר לחלק לשלוש רמות:

רמה ראשונה: אש (ātesh) – קרובה לאדמה.
 רמה שנייה: כירת בישול (ojāq), עשויה משלושה לבני חמר) – בין האדמה לשמיים.
 רמה שלישית: סיר הנזיד (dig-e āsh) – קרוב לשמיים (אדי הבישול עולים מעלה).

בבישול הנשי, בין הרמה הראשונה לרמה השלישית, כלומר בין האש לסיר הנזיד, מתווכת כירת הבישול.

גברים נהגו להתקין אוכל בחוץ: המוסלמים עשו זאת בדוכני ממכר בשווקים או בבתי התה,³⁴ והיהודים – בעיקר בבוסתנים (bāgh), שנהגו לנפוש בהם בימות הקיץ. גברים הכינו אוכל בשתי רמות:

הממונים על הפעולות שיש בהן משום ניתוק מן השגרה. לעומתם, הנשים קשורות לפנים, לפריטי, לרציף. הן עושות פעולות 'בלתי נראות' וחד-גוניות, כגון גידול הילדים וטיפול בלכלוך. ראו: פ' בורדייה, השליטה הגברית (תרגום א' להב; עריכה מדעית ז' ספיר), תל אביב 2007, עמ' 35-39.
 33 ריאיון עם דניאל, 10.1.1998. דניאל נולד בהראת ב-1939 ועלה לישראל ב-1951.
 C. J. Charpentier, *Bazaar-e Tashqurghan: Ethnographical Studies in an Afghan Traditional Bazaar*, Uppsala 1972, pp. 26-33

רמה ראשונה: האש (ātesh) – קרובה לאדמה.
 רמה שנייה: שיפורי הבשר (sikh-e shishlik, sikh-e kebāb) – קרובים לשמיים
 (ניחות הצלייה עולה מעלה).

בבישול הגברי חסר הממד המתווך בין האש למזון – הכיריים.
 בבישול הנשי וגם בבישול הגברי, האש היא אמצעי תיווך ישיר או עקיף ברמה
 קוסמולוגית (אדמה־שמיים). בה בעת היא גם מטפורה למערכת היחסים המינית (גבר־
 אישה). קלוד לוי־סטרס מתאר, בפרשנותו למיתוסים של שבטי ילידים באמריקה, את
 תפקיד האש בקוסמוגוניה, היינו – את המוצא המיתי של הבישול. אש הבישול היא אש
 מבויתת, הפועלת כמתווכת בין השמיים ממעל והאדמה שמתחת. יש באש המבויתת
 תכונות של האש השמימית – השמש, אך בהיותה מבויתת היא חוסכת מן האדם את עצמתה
 ההרסנית. בד בבד, אש הבישול 'מרחיקה' את השמש מן האדמה: בגלל האש, השמש כבר
 אינה נחוצה לשם עיבוד המזון.³⁵

לאש הבישול תפקיד תיווך בשני ממדים: (א) בין השמש ובין האנושות: בעצם נוכחותה
 אש הבישול מונעת קיטוע, הואיל והיא מחברת בין השמש ובין האדמה, ובה בעת מונעת
 את הסכנה שבחיבור הטוטאלי ביניהן, אשר היה מביא לשרפת העולם; (ב) בין הגבר ובין
 האישה: אש הבישול מסמלת מנעד של מצבי חיבור וניתוק במערכות היחסים בין הגבר ובין
 האישה: בישול אטי, בישול באידוי, בישול בהרתחה, בישול בצלייה – כל אחת מצורות
 הבישול היא מטפורה למערכת היחסים הזוגית. צריך לעבד את המזון כדי שלא יירקב,
 ובהשאלה: כדי שמערכת היחסים בין הגבר לבין האישה לא 'תירקב' יש צורך ב'עיבוד'
 תרבותי של מערכת היחסים.
 במערכת הביטויים של יהודי אפגניסטן מצויות אמרות כגון:

- (1) 'הבעל בישל את אשתו על אש קטנה' – משמעו: הבעל יצר בינו ובין אשתו
 מערכת יחסים חמה ואוהבת. משמעות סותרת שניתנה לאמרה זו היא: הבעל
 הצליח להוליך את אשתו שולל.
- (2) 'עשה ממנה/עשתה ממנו כבאב' (kebāb – בשר צלוי) – משמעו: הבעל/
 האישה צלה/צלתה את מערכת היחסים ביניהם. שרפו את הקשר ביניהם.
- (3) 'האישה רותחת על בעלה' – משמעו: האישה כועסת על הבעל.
- (4) 'הם אדים בלי מים' – משמעו: כל קשר שהיה בין בני הזוג התפוגג.³⁶

35 לוי־סטרס, מיתולוגיות (לעיל הערה 15), עמ' 320.
 36 מעבודת השדה עולה כי ביטויים אלו נאמרו במקור בדְרִי, אך זכו לתרגום לעברית עם עלייתם של
 היהודים מאפגניסטן לארץ. הנשים ביטאו את האמרות ופירשו אותן בשפה העברית, וכשביקשתי מהן
 לומר את האמרות בדְרִי, הן התקשו בכך כי הן חיות בישראל כבר הרבה שנים ומדברות בעיקר עברית.
 ייתכן כי מערכת ביטויים זו נוצרה משילוב האמרות בדרי בנימיקות לשוניות של השפה העברית.

האש המבויתת עוברת ביות נוסף בתיחומה בתוך הכירה (ojāq), המכונה גם 'המקום של האש' או 'הבית של האש' (ātesh-dān). אם כן, מה משמעותה של הכירה בתפיסת הנשיות של נשים יהודיות-אפגניות?

כאשר רוצים להמשיך גבר ואישה, אומרים: 'mard mesl-e ātesh, zan mesl-e āsh', 'הגבר הוא כמו אש, האישה היא כמו נזיד'. הגבר, ברמה הסמלית, הוא האש, ו'אש' זו יכולה להיות בשלושה מצבים שונים:

- (א) אש פראית – שאינה נתונה לחוקים ולגבולות, וקיימת סכנה של שרפה.
 (ב) אש מבויתת – נתונה לחוקים ומשמשת לבישול רגיל או לצלייה.
 (ג) אש מבויתת מתוחמת – נתונה לחוקים ולגבולות ומשמשת לבישול אטי של נזיד (ובמובן הסמלי, הגבר-האש 'מבשל' את האישה-הנזיד).

בבישול הנשי במטבח, האש (גבר) נמצאת למטה, הכירה (גורם מתווך) באמצע והנזיד (האישה) למעלה, ותהליך הבישול הוא אטי. בצלייה הגברית, מחוץ לבית, האש (גבר) נמצאת למטה, והשיפוד (אישה)³⁷ למעלה – ותהליך מהיר, צולה ואף שורף.

עמדות פרפורמטיביות אלו, הבישול במתחם המטבח והצלייה בחוץ, מייצגות דינמיקה של שולט ונשלט בין המינים. הן מרמזות על המעשה המיני בין הגבר לאישה שבו האישה למעלה והגבר למטה, מצב הסותר מבחינה צורנית את עקרון עליונות הגבר. לשיטתו של פייר בורדייה, הניגוד בין המינים בחברה המסורתית בחבל קביליה שבאלג'יר נחקק בסדרת הניגודים המיתיים הפולחניים: גבוה-נמוך, מעלה-מטה, יבש-לח, חם-קר – ומתוך כך נובע שהתנוחה הנחשבת לנורמלית היא תנוחה אשר בה הגבר 'גובר על' האישה. הנרתיק נתפס כריק וחם, מעין ההיפוך השלילי של הפאולוס. היפוך התנוחה של המעשה המיני, כאשר האישה מניחה את עצמה על הגבר, מוקעת בתרבויות רבות.³⁸

ניתן לראות כי אופני הבישול של הנשים היהודיות האפגניות מדגימים מערכות יחסים בין המינים מהפרסקטיבה הנשית. כשם שהאישה היא מעל הגבר ברמה הסמלית ביחסי שולטת-נשלט במטבח, כך היא גם חותרת לקרוא תיגר על המשטר הפטריארכלי בחיי היום-יום – קריאה הממומשת בשלב שלאחר הפיריון, כאשר היא מכונה 'נעשתה גבר' (mard shod) והכול סרים למרותה.

הכיריים במטבח מתווכים בין האש לסיר הנזיד. על פי התפיסה המקובלת בקרב הנשים, הכיריים, המאפשרים טרנספורמציה עדינה של המזון, מסמלים את התיווך בין הגבר לאישה, ותיווך זה נעשה באמצעות חכמתה וערמומיותה של האישה, ובמילותיה של ברוכה: 'הסוד

37 הבשר הצלוי מכונה לעתים קרובות אש (āsh) – כינוי כללי לאוכל, וגם כינוי ספציפי לנזיד; ומכאן ששיפודי הבשר מסמלים את האישה.

38 בורדייה, השליטה הגברית (לעיל הערה 32), עמ' 45.

של האישה שיש לה כוח על הגבר, אבל היא לא מתגאה בזה, היא נותנת לו כבוד שלא ירגיש חלש'.³⁹ וברוריה אומרת: 'קודם כול אישה צריכה להיות טובה וישרה ושיהיה לה גם קצת שכל. אם לא יהיה לאישה קצת שכל, היא לא יכולה לעמוד מול גבר אפגני. גבר אפגני זה הגבר הכי קשה שיש יכול להיות בעולם'.⁴⁰ בהמשך דבריה ברוריה מדגישה: 'הכוח של האישה הוא לא בין הרגליים שלה, הוא בתוך הראש שלה, בשכל שלה'.⁴¹

הבישול הנשי	הבישול הגברי
שמיים	שמיים
נזיד – אישה	שיפוד – אישה
כיריים – תיווך	
אש – גבר	אש – גבר
אדמה	אדמה

על פי התאוריה המבנית-סמלית, האישה מעבדת את המזון באמצעות תיווך: היא פועלת על פי עקרונות 'תרבותיים', ואילו הגבר מעבד את המזון בלי גורם מתווך, על פי עקרונות 'פראיים' המושותתים על החיים בטבע.⁴² אם כן, האם מערכת הבישול באפגניסטן סותרת את הקביעה התאורטית המבנית-סמלית, כי אישה מזוהה עם הטבע, והגבר – עם התרבות? ואולי היא מציעה מערכת היברידית שאינה נענית באופן חד-ערכי לקביעה זו?

במאמרה 'Is Female to Male as Nature is to Culture?' בוחנת שרי אורטנר את המתח בין שתי מערכות: זו המבקשת להסביר את המאפיינים האוניברסליים של בני האדם, וזו המבקשת להסביר את המאפיינים הייחודיים לכל תרבות, בנוגע לשאלה אם היחס בין הנשי לגברי הוא כמו היחס שבין הטבע לתרבות, ומכאן: האם הכפפת האישה לגבר היא תולדה של דטרמיניזם ביולוגי או הבניה של פרדיגמות תרבותיות.⁴³

על פי אורטנר, הפילוח הבין-מיני והמשמעותיות הנגזרות ממנו כרוכים במאפיין אנושי עמוק. אותו מאפיין הנמצא בבסיס כל חברה אנושית, וכל חברה אנושית מבחינה בין נשים לגברים מבחינה הייררכית וממקמת את הגברים במקום עדיף מזה של הנשים. הבחנה זו נשענת על הבחנה אנושית אוניברסלית אחרת – בין הטבע לתרבות. הבחנה התרבותית בין הטבע לתרבות היא יצירה אנושית, והיא דוחקת את האישה אל הקטגוריה של הטבע, אף שלמעשה היא שייכת אל הקטגוריה של התרבות. בכך היא ממקמת את האישה באזור

39 ריאיון עם ברוכה, 12.3.1998. ברוכה נולדה בהראת ב-1936 ועלתה לישראל ב-1951.

40 ריאיון עם ברוריה, 12.2.2004. ברוריה נולדה בהראת ב-1937 ועלתה לישראל ב-1951.

41 ריאיון עם ברוריה (שם).

42 ק' לוי-סטרוס, 'עלילות אסדיוואל', הספרות, 20, ד (1975), עמ' 8-27.

43 S. B. Ortner, 'Is Female to Male as Nature is to Culture?', M. Zimbalist, L. Lampher & J. Bamberger (eds), *Women, Culture and Society*, California 1974, pp. 67-87

הלימינלי שבין שני הקטבים של דיכוטומיה זו. כלומר, בכל תרבות האישה יכולה להימצא בנקודה שונה על פני הציר המוליך בין שני הקטבים: טבע ותרבות.

אורטנר ממשיכה דיון זה ביחס הדיכוטומי בין גבר-תרבות לאישה-טבע באסופת מאמריה *Making Gender*, ובה היא מטעימה את הרלוונטיות של המערך הסטרוקטורלי הסימבולי של טבע ותרבות להבנת המגדר. כל חברה מארגנת מטפורות אלו, מפרשת אותן ומשתמשת בהן כל העת. משימתו של החוקר היא לזהות ולהדגיש את השונות שבין החברות, בהינתן המרכיבים האוניברסליים של מבנה בינארי זה.⁴⁴

מבחינה קוסמולוגית הגבר הוא האדמה, והאישה היא השמיים.⁴⁵ סימוכין לאמירה זו ניתן למצוא בדבריו של דניאל:⁴⁶ 'בהראת הגברים היו מפרנסים, מביאים פרנסה, אוכל, שנהיה שבעים. נשים היו כל הזמן בחצר, אבל התפילות שלהן הגיעו עד השמיים ושמרו עלינו מצרות'. המזון שהביאו הגברים לא הספיק כדי לשמור על החיים; המזון הרוחני, התפילות, הן אלה ששמרו על איכות החיים, והאישה אפשרה זאת משום שהייתה קרובה לעולמות עליונים. דניאל מביא בדבריו את תפיסתו הקוסמולוגית: האישה היא זו הקרובה לעולמות העליונים, היא הרוחנית מבין ההורים.

קביעה הפוכה זו, אשר מציגה את הניגוד 'אישה-שמיים' לעומת 'גבר-אדמה', אינה הולמת את התפיסה הארכיטיפית המקובלת. אם כן, האישה והגבר נתונים במשא ומתן תמידי, והבינאריות שלהם מקובעת מחד גיסא ודינמית מאידך גיסא. כל סיטואציה תרבותית מזמינה לבחון היבטים אוניברסליים ולוקליים של ה'מהות' של האישה ושל הגבר. פייר בורדייה, בספרו 'השליטה הגברית', מתמקד בצורות המיון המרכיבות את ראיית העולם האנדרוצנטרית, תפיסת העולם מנקודת מבטם של הגברים. כוחו של מבט זה טמון בהיפוך שהוא מבצע בין הסיבה לתוצאה בהבניה החברתית של המגדרים. עקרונות החלוקה בין הגברים לנשים מוצגים כמושתתים על בסיס ההבדלים הביולוגיים בין המינים, אף שלמעשה המגדר, על היבטיו התרבותיים, תורם רבות לייצוגם של ההיבטים הביולוגיים כמכריעים, ולהכתבת ההייררכיה בין גברים לנשים.⁴⁷ בשל השליטה הגברית והנשלטות הנשית, הנשים נאלצות לאמץ אסטרטגיות חתרניות.

כאן עולה השאלה אם הייצוג הסמלי של הבישול הנשי, הבישול העקיף באמצעות מתווך ומווסת חום, הוא ייצוג של אסטרטגיה חתרנית, לעומת הבישול הישיר – הצלייה והחריכה. האם על פי התפיסה הנשית, שלפיה הגבר האפגני הוא גבר שולט המכפיף את הנשים – הבישול הנשי נתפס כמענה לכוח זה?

S. B. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston 1997 44
 על הארכיטיפ של אימא אדמה, בניגוד לארכיטיפ השמיים, ראו: א' נוימן, האדם המיסטי (תרגום
 'י ספיר), תל אביב 2007, עמ' 79-106.

46 ריאיון עם דניאל (לעיל הערה 33).

47 בורדייה, השליטה הגברית (לעיל הערה 32), עמ' 59-61.

'אישה היא כמו נזיד, חמה ומזינה': צופן ופענוח

כאשר נערה התבגרה באפגניסטן, פתגמו בעבורה הנשים הקשיות את הפתגם: 'zan mesl-e āsh: garm ve qovvat mide', 'אישה כמו נזיד: חמה ומזינה'.

היגוד הפתגם מעלה כמה שאלות: מה הנשים מבקשות להנחיל לנערה? אילו צפנים חברתיים מעוגנים במסר התמציתי הזה, ואיך הדור הנשי המבוגר מכייל את נשות הדור הצעיר לפרקסיס מובנה בקהילה? ומה תפקידו של הנזיד העממי המכונה אָש (āsh) בתור סמן זהות במחזור החיים של נשים יהודיות באפגניסטן? כדי להבין את תפיסת הנשיות של נשים יהודיות אפגניות יש להיכנס ראשית אל קדרת הבישולים שלהן ולשמוע את אשר יש להן עצמן לומר על התרבות הקולינרית והסמלית שסובבת אותן.⁴⁸

המערכת הקולינרית של יהודי אפגניסטן כללה מיני מזונות אשר יועדו לאכילה, לרפואה ולמתן מנחות. מזונות אלו סומנו על פי האריזה שלהם ואופן ההגשה שלהם. כאשר נשים הלכו אל בית המרחץ, שם קיננו, על פי תפיסתן, השדים הטמאים,⁴⁹ הן הביאו עמן נזיד של אורז, פרות מיובשים, גור ובשר טלה או עוף. מקצת הנזיד הושאר בתוך הקנרה ונעטף במפית האוכל וכונה 'נזיד האישה' (āsh-e zan), והוא יועד לאכילה בתום הרחצה, ומקצת הנזיד הונח על הגמש (khānche) והיה גלוי לעין כול, וכונה נזיד ה'טובים מאתנו' – נזיד השדים (āsh-e az mā behtarān). נזיד זה הונח בפתח בית המרחץ בתור מנחה לשדים. הנזיד, אף שבושל גם בימי חול, נתפס בתרבות האפגנית בתור מזון מיוחד לארוחה טקסית,⁵⁰ ושימש גם לסימול מצבים דיפרנציאליים של האישה במחזור חייה: הנזיד האדום (āsh-e sorkh)⁵¹ בושל לנערה בטקס הווסת הראשון שחגגו לכבודה הנשים במשפחה. בתום

48 תמר אלכסנדר בוחנת פרמטרים כגון זהות, זיכרון ומגדר בפתגמי מאכלים יהודיים-ספרדיים. לדידה, מאכלים, כמו פתגמים, מאפיינים את מנהגי הקבוצה ומקדדים את זהותה של הקבוצה וגבולותיה. הן המאכלים והן הפתגמים הם מאפיינים רבי-עצמה לביטוי הזהות הקבוצתית. ת' אלכסנדר, 'אכול לפני שיאכלוך: זהות, זיכרון ומגדר בפתגמי מאכלים יהודיים-ספרדיים', 'טובי וד' קורוון (עורכים), חקרי מערב ומזרח: לשונות, ספרות ופרקי תולדה, ירושלים תשע"א, עמ' 112–133.

49 על ישויות דמוניות, הנפוצות בתרבות המוסלמית במרחב האיראני, ועל מקבילותיהן בתרבות היהודית באפגניסטן, ראו: ב"צ' היושע רוז, מנדחי ישראל (לעיל הערה 2), עמ' 367–371, 411–413; B. A. Donaldson, *The Wild Rue: A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran*, Teheran 1957, pp. 35–47

50 בתרבות האפגנית הנזיד (āsh) הוא מאכל טקסי, אשר התקינו בימות שבת, חג ומועד ובטקסים במחזור החיים של האישה. אמנם הנזיד בושל גם לימות החולין, אך הוא נתפס בתור מאכל עם מעמד טקסי מיוחד, לעומת יחידת הארוחה הפשוטה ביותר: לחם ותה, לחם עם גבינת צאן או לחם עם מרק. מרי דגלס ומיכאל ניקוד מציינים שלושה קריטריונים המבדילים בין ארוחת חג לבין ארוחת יום חולין: (א) היבטים טקסיים של הארוחה; (ב) שפעת מרכיבי הארוחה – המנות; (ג) המורכבות של הארוחה. ראו: M. Douglas & M. Nicod, 'Taking the Biscuit: The Structure of British Meals', *New Society*, 30 (1974), pp. 744–747, at p. 745

51 נזיד זה היה עשוי ערשם אדומות, פרוסות של סלק, מיץ רימונים ותבלינים אדומים. בתרבות האפגנית

אכילת ה'נזיד האדום' סומנה הנערה כאישה (zan), וממועד זה היה אפשר לשדך לה בעל. לעומת זאת, הנזיד הלבן (āsh-e sefid)⁵² בושל בעבור האישה לכבוד טקס תום הפריון שלה, טקס שערכו נשות הקהילה בבית המרחץ. בתום אכילת הנזיד הלבן סומנה האישה כבעלת ידע וניסיון (sar-gozasht) והוכתרה לתפקיד משמעותי בקהילה.

נזיד נוסף בעל תפקיד ריטואלי הוכן בעבור אישה עקרה, וכונה 'נזיד הרחם' (āsh-e bachche-dān) או 'נזיד העקרה' (āsh-e aghara), והיה בעל רכיבים מגיים ועשבי מרפא לחיזוק האון המיני.⁵³ ולעומת זאת, 'נזיד היולדת' (āsh-e zou), שנקרא גם 'נזיד הארבעים' (āsh-e chehel), על משקל ארבעים ימי משכב הלידה של האישה לאחר הלידה (וגם מניין ימי טומאתה), הוכן עבור היולדת, והיא אכלה ממנו במשך ארבעים יום לחיזוק איברי הרבייה שלה.⁵⁴

הנזיד בתפיסה היהודית-אפגנית הוא סמל מרכזי לנשיות, על פי הפתגם: 'אישה היא כמו נזיד – חמה ומזינה'. כמו שהנזיד הוא חם ומזין את הסועדים (הן גברים והן נשים), כך גם האישה חמה ומזינה: מזינה במובן 'נותנת כוח' – qovvat mide⁵⁵.

E. Teman, 'The Red String: The Cultural History of a Jewish Folk Symbol', S. T. Bronner (ed.), *Jewishness: Expression, Identity and Representation*, Oxford 2008, pp. 29-57.
 52 הנזיד הלבן היה עשוי אורז לבן, חלב שקדים, מי ורדים וסוכר נבאת (nabāt). האדום והלבן הם סמלי מפתח בתרבות היהודית באפגניסטן. לכל צבע משמעויות סמליות מורכבות, ולעיתים סותרות. הצבע הלבן בתרבות האפגנית מסמל את הטוהר ואת המזל הטוב וגם את הטומאה. ברכה נפוצה לנערות טרם נישואיהן היא 'sefid- bakht bāshi' – 'שמולך יהיה לבן'. במנהגי אבלות בקרב היהודים והמוסלמים באפגניסטן תכריכי המת עשויים בד פשתן לבן, בגדי האבלים הם לבנים ומאכל האבלות הראשון של האבלים היהודים החזורים מטקס הקבורה הוא ביצת תרנגולת לבנה ומבושלת. הטורבן הלבן הוא כסות הראש של המולות, כוהני הדת. הלבן, כמו האדום, הוא צבע דומיננטי בתרבות האפגנית, ובכל טקס במחזור החיים הוא מקבל משמעות אחרת. בטקס הנזיד הלבן הוא מסמל את הטוהר ואת תפקידן החדש של הנשים. לדיון במשמעויותיהם המשתנות של צבעים בטקסיה של תרבות מסוימת ראו: V. Turner, 'Symbols in African Ritual', J. L. Dolgin, D. S. Kemnitzer & D. M. Schneider (eds), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meaning*, New York 1977, pp. 183-194

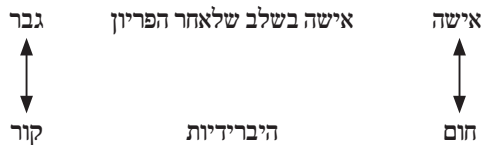
53 אחד מהרכיבים המגיים של נזיד זה הוא ערלת נימול. על פי התפיסה של הנשים היהודיות באפגניסטן, הערלה היא בעלת סגולה לפריון וללידת בנים זכרים. נוסף על כך, הרכיב הצמחי שבושל בנזיד זה שמו ghors-e kemar – מחזק גב, כלומר, מחזק את האון המיני. זרעי תרמיל אלו, ממשפחת המימוסיים, דומים לערמונים פחוסים, ושמן המדעי Entada scandens. זרעי ה-Entada הם רכיב קבוע בכל גרסאות הפורמולה העממית היהודית-אפגנית לחיזוק הפריון.

54 נזיד זה היה עשוי אורז, ירק, בשר עוף ועשבי מרפא, ובושל בישול אטי וממושך.
 55 לפי התפיסה האפגנית המזון 'מעניק כוח' מבחינה תזונתית, רפואית, מגית ודתית. על תפיסת האוכל במובנים הללו בקרב שבט פשתו בצפון מזרח אפגניסטן, ראו: N. Tapper & R. Tapper, "Eat: 'This, It'll Do You Power of Good': Food and Commensality among Durrani Pashtuns", *American Ethnologist*, 13, 1 (1986), pp. 62-79

במובן המיני, הבעל 'אוכל' את (הנזיד) בשרה של אשתו ונטען כוח מיני. במובן ההייררכי החמות, אם הבעל, המכונה 'נעשתה גבר' (mard shod), 'נוגסת' במעמדה של הכלה, אשת בנה, ומתמלאת סמכות ושררה.

אישה וגבר: חום וקר

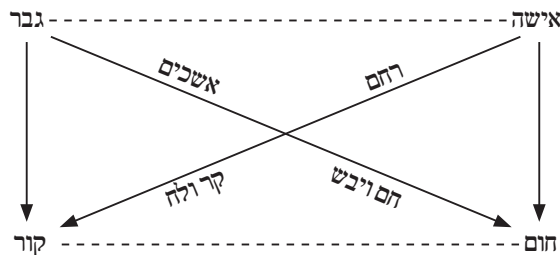
האישה כמו הנזיד, חמה, ואילו הגבר הוא קר, על פי הפתגם: 'אישה וגבר כמו חם וקר' (zan ve mard mesl-e garm ve sard). פתגם זה מעלה שתי תפיסות קרובות אך נפרדות בעניין היכוטומיה בין גברים לנשים, על פי הסכמות להלן:



(א) אישה – חום, גבר – קר

משוואה זו מציגה את מערכת היחסים בין הגבר ובין האישה כמערכת יחסים תרמית בין חום לקר. נקודת ההשקה בניגוד הבינארי היא מה שאינו חם עוד או אינו קר עוד. כאן עולה השאלה אם יש נקודות השקה בין-מינית ובין-מגדרית, והיכן היא נמצאת. נקודת השקה אחת ברורה היא השלב שלאחר הפריון במחזור החיים של האישה, כאשר היא הופכת להיות 'גבר' (mard shod), ובכך מנכסת לעצמה סמכות של גבר וממלאת פונקציות גבריות בקהילה מן הבחינה שיש לה תפקיד רשמי בה.

(ב) חום וקר: סייג בנוגע לאיברי המין



יהודי אפגניסטן, כמו תרבויות אחרות במרחב האיראני, נטו לייחס למזונות שאכלו השפעה על בריאותם הן במישור התזונתי והן במישור המורלי. על פי משנתו של אבן

סינא,⁵⁶ מיני המזונות מסווגים לפי ארבע המהויות של הגוף: מהות הדם (חם ולח), מהות הליחה (קרה ולחה), מהות המרה האדומה (חמה ויבשה) ומהות המרה השחורה (קרה ויבשה). משנתו של אבן סינא מבחינה בין מזונות חמים למזונות קרים. למזון הקר מיוחסת האטה של חילוף חומרים, ולמזון החם מיוחסת האצה של חילוף חומרים. תזונה המאזנת היטב בין מזונות קרים לחמים יוצרת טמפרטורת גוף מאוזנת.⁵⁷

חלוקה זו הייתה ידועה בקרב יהודי אפגניסטן. גברים ונשים השתמשו במזונות על פי עיקרון זה לאיזון בריאותם. אך לתורת תזונה זו יש סייג חשוב: האישה היא חמה בעיקרה (למעט רחמה שמוגדר קר ולח), והגבר קר בעיקרו (למעט אשכיו שמוגדרים חמים ויבשים)

אישה = חם	רחם האישה=קר ולח
גבר = קר	אשכי הגבר=חם ויבש

יש דיכוטומיה כפולה: האישה חמה במהותה, אך ייצוג איבר מינה, הרחם, הוא קר ולח, ואילו הגבר קר במהותו, אך ייצוג איבריו המיניים, האשכים, חמים ויבשים. על פי המתודה התזונתית של יהודי אפגניסטן, בזמן נידתה על האישה לאכול על פי תפריט בעל ערכים מטבוליים היוצרים קור כדי ל'הרגיע את מזגה החם'. על הגבר לאכול על פי תפריט בעל ערכים מטבוליים היוצרים חום כדי להגביר את הוויטאליות שלו, ועל שניהם – הגבר בכל עת, והאישה בימי טהרתה – לאכול מאכלים היוצרים חום כדי להגביר את האון המיני והפרייון.

הפורמולה הקולינרית של הנזיד

בתרבות היהודית באפגניסטן הנזיד עשוי דגנים, קטניות, ירקות, בשר ותבלינים, ולעומת זאת בקרב המוסלמים הנזיד הוא סוג של מרק פסטה עם ירקות.⁵⁸ בצפון אפגניסטן שני סוגים של נזידים, בקרב האוזבקים והטורקמנים: אשק (āshak) – כיסוני בצק ממולאים גבנית עזים או בשר כבשים או כרשה, הנאכל על מצע של יוגורט, ואשִי קרמה (āsh-e qorme) – מרק יוגורט ובו פסטה, בשר וירקות. בקרב יהודי אפגניסטן הייתה נהוגה הפרדה מחמירה בין חלב לבשר, ולפיכך הנזיד הוא צמחוני או בשרי, ולא רווחו נזידים חלביים. נזיד הפסטה היחיד שהיה מקובל הוא 'נזיד אטריות' (āsh-e reshte) הנאכל לפני מסע. הנשים

56 אבן סינא (980–1037) חיבר 'קנון של רפואה' בשפה הפרסית, ובו הוא מסביר את המחלות השונות כנובעות מחוסר איזון בארבע איכויות: חום, קור, יבש ולחות. המתודה התזונתית המבוססת על תורתו רווחה בתחום הרפואה העממית הן בקרב היהודים והן בקרב המוסלמים באפגניסטן. ראו: 'ליבוויץ, רפואה', האנציקלופדיה העברית, לא, עמ' 249–250; *A. Tabibi, Sirr-e Tassawuf-e Afghanistan*, Kabul 1977

57 G. W. Gross, 'Volkmedizin in Afghanistan', *Afghanistan Journal*, 3 (1974), pp. 51-64

58 דופרי, אפגניסטן (לעיל הערה 1), עמ' 233.

היהודיות הכינו לאבות, לבנים ולבעלים את 'נזיד האטריות' לפני שהם יצאו למסעות ארוכים. 'נזיד האטריות' מסמל את הקשיים הצפויים בדרכים ואת היכולת האנושית 'להתיר קשרים'. כשם שהיוצא למסע נוטל באצבעותיו אטרייה אחת המסובכת בשאר האטריות ואט-אט מצליח להפריד אותן זו מזו ולהזין את עצמו, כך הוא יצליח להתיר כל סבך של בעיות שיפגוש בדרכו, וחויית ההזנה והשובע תלווה אותו במסעו.⁵⁹

הפורמולה הקולנירית של הנזיד משתנה לפי הטקס שהנזיד נאכל בו. להלן כמה סוגים של נזידים שבושלו בידי נשים נשואות:

1. אש־י שבאטי (āsh-e shabāti – 'נזיד השבת', חמיין) בושל על פחמים במשך כל ליל שבת, ונאכל בצהרי יום השבת. נזיד זה עשוי דגנים, קטניות, שום, בצל, תפודים ובשר. נזיד זה מסמל את המעבר בין חולין לקודש. כשם שהנזיד מתבשל באטיות כל הלילה, כך גם הקדושה מוטמעת בהדרגה דרך האוכל בקיבתו של הסועד. במילותיו של יוסף: 'בפה שלי יש זיכרון הטעם של האֵש שאימא שלי הייתה מבשלת לשבת. זה לא רק טעם של אוכל, זה זיכרון של אימא שלי שהייתה אישה צדיקה ושמרה כל כך על קדושת השבת, גם פה בארץ'.⁶⁰

2. אש־י ח'ירתי (āsh-e kheyrati – 'נזיד גמילות חסדים') בושל לעניי הקהילה שאין ידם משגת להכין או לקנות אוכל. נזיד זה מותקן משבעה דגנים וקטניות: חיטה, אורז, עדשים, שעועית, פול, מש ורוביה. נזיד מזין ומשביע זה מנחיל מסרים חברתיים וחינוכיים, כפי שעקיבא מספר:

שם היו מסכנים שאפילו לחם ובצל לא היה להם לאכול. אז אימא שלי, שנהגה לעשות גמילות חסדים, הייתה מבשלת את האש־י ח'ירתי, וכל מי שנוזקק היה מגיע, יושב במטבח, שהבושה לא תאכל אותו, וסועד את לבו. ואני שהייתי ילד קטן הייתי רואה את זה. בלי מילים אימא שלי לימדה אותי מה זה גמילות חסדים ומה זה אהבה לזולת שהם נר לרגליי עד היום.⁶¹

59 בתרבות הזורואסטריית ביזד (Yazd), כאשר בן הבית משגשג כלכלית (עניין אשר בקרב היהודים היה קשור בדרך כלל למסחר ולמסע), נשות המשפחה חוברות יחדיו להכנת 'נזיד האטריות' (āsh-e freshte): הנשים ישובות סביב הספרה (sofre) – מפת האוכל שבמרכזה עומד מגש נחושת. כל אחת מן הנשים בוזקת למגש חופן של קמח לבן, שמסמל את המזל הלבן, כלומר הטוב (sefid bakht). האישה הקשישה ביותר בחבורה מכינה את הבצק, לשה, מרדדת ויוצרת אטריות. כל אחת מן הנשים נוטלת אטרייה אחת, מביעה משאלה ומכניסה את האטרייה לתוך הקדרה של 'נזיד האטריות', העשוי קטניות, בשר וירקות. בשני הטקסים של הכנת 'נזיד האטריות' הנשים מכינות את תבשיל האטריות ומוסרות באמצעותו צופן של אחדות, עצמה וברכת הדרך. ראו: S. Simmons, 'Entertaining the Zoroastrian Way', F. J. Godrej & F. P. Mistree (eds), *A Zoroastrian Tapestry: Art Religion and Culture*, Bombay 2002, pp. 514-515

60 ראיון עם יוסף, 16.10.2008. יוסף נולד בהראת בשנת 1932 ועלה לישראל בשנת 1954.

61 ראיון עם עקיבא, 12.8.1998. עקיבא נולד בהראת ב־1937 ועלה לישראל ב־1951.

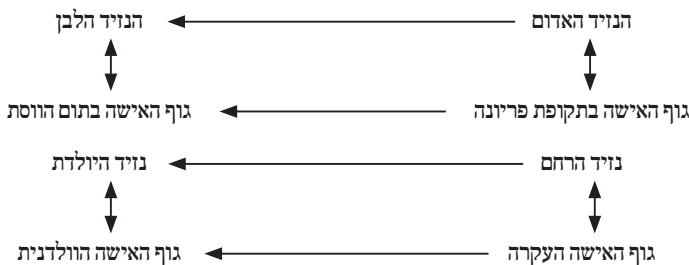
הכנת 'נזיד גמילות החסדים', תבשיל קדרה עשיר ומוזן שנשות הקהילה מכינות לענייה, היא מנהג קולינרי מקובל בתרבות היהודית.⁶² בקרב יהודי אפגניסטן 'נזיד גמילות החסדים' הוא מצוות גמילות החסדים של הנשים המבוגרות בקהילה. בימי שני וחמישי היו הנשים מביאות את הסירים שלהן אל פינה בחצר בית הכנסת, וכל הרעב היה בא ונוטל לעצמו אוכל לשובע בצנעה. בישול כמעשה של חסד נשי עלה רבות בראיונות עם הנשים. לדבריהן, בישול כמעשה של גמילות חסדים הוא תו זהותה של אישה צדקנית ומעלה אותה בדרגה רוחנית.

3. אשׁי דנדאן (āsh-e dandān – נזיד השן) בושל לכבוד בקיעת השן הראשונה של תינוק. התקנת נזיד זה החלה בקליית חיטה. כשנשמעו קולות הפצפוף של החיטה בורך התינוק: 'כמו שהחיטה מתפוצצת, כך תתפוצץ השן החוצה ללא כאבים'. לאחר מכן ערבבו את החיטה הקלויה עם פולי חמצה, שעועית, עדשים, מֶשׁ וזרעי שומר. בתום בישול ארוך נשלוחו קעריות עם הנזיד לקרובי משפחה, וקעריות אלו חזרו עם מתנות לתינוק. נזיד זה מסמל את המעבר ההדרגתי מיניקה מלאה לאכילת מאכלים, והוא נחשב סגולה לבקיעת שיניים בלי כאב.

קעת אתמקד בארבעה נזידים המסמנים טקסי מעבר במחזור חייהן של הנשים היהודיות באפגניסטן. נזידים אלו הותקנו בידי נשים, ואכלו אותן אך הנשים בלבד: אשׁי סר'ח' (āsh-e sorkh) – הנזיד האדום, אשר מסמן את בגרותה המינית של הנערה; אשׁי ספיד (āsh-e sefid) – הנזיד הלבן, אשר מסמן את סיום שלב הפריור בחיי האישה; אשׁי בצ'ה-דאן (āsh-e bachche-dān) – נזיד הרחם, המסמן אישה עקרה, ועל פי האמונה הוא בעל סגולות מגיות לפריור; ואשׁי זאו (āsh-e zou) – נזיד היולדת, המסמן אישה לאחר לידתה. על פי האמונה הרווחת, הנזיד מחזק את היולדת גופנית ומגן עליה מפגיעתן של ישויות דמוניות.

הנזיד האדום: הנזיד כסמן נשי

הנזידים מסמנים את האישה בקטגוריות בינאריות המשיקות לציר הפריור:

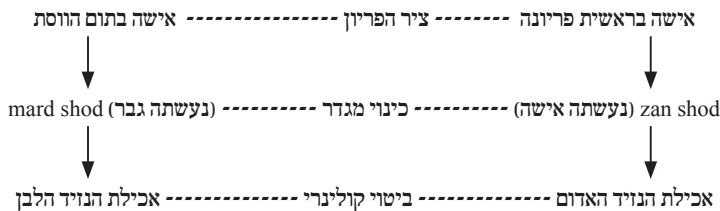


62 כך גם בתרבות הזורואסטריית. ראו: סימונס (לעיל הערה 59), עמ' 514–515.

מצבה הדיפרנציאלי של האישה הוגדר על ציר הפריון באמצעות אכילת הנזידים. הנזיד האדום מסמן את גופה הווסתי של האישה, הן בהקשר הטבעי והן בהקשר התרבותי. מן הצד האחד הגוף ה'טבעי' וה'פראי' מגיר את דם הווסת מהפנים אל החוץ, מתחומי הגוף הפרטי אל תחומי המרחב הציבורי, שכן חלים על האישה בתקופת פריונה ציוויים של הרחקה. מן הצד האחר הגוף מסומן גם בהקשר התרבותי, שכן הולדת ילדים נתפסת כאישור של הסדר הקוסמולוגי והסדר התרבותי. המשכיות החברה מתקיימת על פי סדר מוכר ורציף.

כפי שהנזיד האדום מסמל את גופה הפורה של האישה הבוגרת, כך הנזיד הלבן מסמן את גופה של האישה בתום הווסת. מן הצד אחד גופה משויך לקטגוריה של הטבעי והפראי: הגוף אינו משמש עוד כלי המאפשר פריון, המוליד ילדים, אלא חוזר להיות מזוהה בתור גוף שאינו מנוכס חברתית. מן הצד האחר, בטקס הנזיד הלבן האישה מוכרת לתפקיד חדש וחשוב בקהילה, והדבר מאשר את הפונקציה התרבותית שהיא מקיימת, ובכך היא גם מוגדרת בקטגוריה של תרבות.

מצבה הדיפרנציאלי של האישה מכויל על פי שנתות ברורות על ציר הפריון:



לטקסי מעבר אלו, שסומנו באכילת הנזיד, ניתן למצוא מקבילות בחברה המוסלמית באפגניסטן. מרגרט מילס, שערכה מחקר היגודי בתחילת שנות השבעים באפגניסטן, מציינת כי טקס ה'נזיד לגברת המשאלות' (āsh-e bibi morād) סימן את פוריותה של האישה ונחשב לשלב הראשון במילוי משאלותיה – שידוך, נישואין וילדים. נזיד זה הוכן בידי כוהנות דת מוסלמיות ואכלו ממנו נשים בלבד.⁶³ על פי אמונת יהודי אפגניסטן, גבר אשר יאכל את נזידי הנשים, הדם ייזל מגופו, והוא יאבד את פוריותו. אמונה זו מעצימה את כוחו האימנטי של הנזיד בגוף הפורה והחי, היינו תפיסת הנזיד כשווה ומקביל לדם, משוואה שברוריה רומזת עליה: 'שמה אצלנו, לא כמו פה... שמה בנות היו אוכלות. פה יש ברוך השם אוכל אבל בנות לא אוכלות. גוף עם עצמות אומרים פה יפה. אוכל בשביל נשים זה שיהיה בגוף שלהם דם טוב, כוח שיוכלו ללדת. באש יש את הדם של האישה. כשהיא

M. A. Mills, 'Sex Role Reversal, Sex Changes and Transvestite Disguise in The Oral Tradition of a Conservative Muslim Community in Afghanistan', R. A. Jordan & S. J.

Kalcik (eds.), *Women's Folklore, Women's Culture*, Philadelphia 1985, pp. 187-213

אוכלת אֶשׁ זה, עם סלק, עדש אדום, אנאר [רימון – anār], היא כמו אוכלת דם בשביל גוף שלה.⁶⁴

בתפיסתן של הנשים האפגניות דם הווסת הוא דם בעל איכות שונה מזה שבמחזור הדם הכללי. דם הווסת הוא בעל איכות של פריון. דם זה מופרש מהרחם, והוא אינו חלק אינטגרלי ממחזור הדם, כי אם ממחזור הפריון. הדם המופרש מן הגוף עקב פציעה או חולי שונה באיכותו מדם המופרש מן הרחם בזמן הווסת; לדם הווסת איכות של טומאה, אך גם של פריון.⁶⁵ הטומאה מוגדרת ונמדדת על פי הלכות החלות על אישה בימי טומאתה ואיסורים שונים עליה מעצם הגדרתה בתור טמאה. בד בבד איכות הפריון של הגוף הנשי הווסתי מסמנת את האישה כפורייה. מכאן ההערכה הרבה שמוקנית לה תרבותית, מן ההיבט המשפחתי ומן ההיבט הקהילתי, כבעלת פוטנציאל ולדני וכמי שתורמת את כוח הפריון שלה לשמירתה של הקהילה הן מבחינה מספרית והן מבחינה רוחנית.

כאמור, הטקס הנשי הראשון שנחוג לאישה הוא טקס הנזיד האדום. טקס זה נערך לנערה עם קבלתה את הווסת הראשונה, והוזמנו אליו נשים מן המשפחה, וכן הוזמנה לטקס האישה הקשישה ביותר שחיה בשכנות לנערה. תפקידה היה להאכיל את הנערה המתבגרת מן הנזיד האדום ולספר לה סיפור. הנזיד והסיפור אמורים להעצים את גופה של המתבגרת ולהעניק לה פריון, וגם להזיין את תפיסותיה הנשיות והפונקציונליות. יש דמיון בין מנהגים אלה למנהגים של קבוצות אתניות אחרות בסביבה: בקרב הפאשתונים באפגניסטן נהוג לציין את קבלת הווסת הראשונה באכילת מולסה, שצבעה אדום-שחור, ופזוור סוכר חום מסמן את הטריטוריה הנשית, מרחב שהייתן של הנשים בימי הווסת.⁶⁶

על פי המשוואה העולה מן הפתגם, האישה היא הנזיד. ומכאן – האישה הפורייה היא הנזיד האדום. בעצם אכילת הנזיד האדום מפעפע אל גופה נוזל אדום-דם. גופה הפורה, שמחסיר דם בכל מחזור חודשי עד התעברותה, מושלם באופן מגי על ידי הנזיד האדום. הנזיד האדום מותמר בגופה של האוכלת לדם – לחלק אימננטי מגופה הפורה.

טקס הנזיד האדום נערך בהראת בתור טקס סודי בהשתתפות הנשים בחוג המשפחה בלבד. עם העלייה לארץ הטקס לא נחגג עוד, כפי שרחל מספרת: 'אני רציתי להכין את האֶשׁ האדום לבת הקטנה שלי, אבל היא אמרה לי, אימא, מה זה, את פרימיטיבית?! פה זה ארץ ישראל! פה זה לא אפגניסטן. אנשים חיים פה מודרני, לא עושים מזה חגיגה. ואני בסך

64 ריאיון עם ברוריה (לעיל הערה 40).

65 הדם בכלל נתפס כמקור של חיים, והוא אינו מטמא; כך מתפרש הנאמר בספר דברים יא 23: 'כי הדם הוא הנפש'. לעומת זאת, דם הנידה מטמא את האישה. דם הנידה מתקשר למוות היות שהוא סמן לכך שהחיים האמורים להתהוות ברחם לא נוצרו. בדרי מכנים את זמן הנידה 'מוות קטן', mord-e kuchik. במקרא דם הנידה מתפרש כחולי, ומכאן הביטוי 'אישה דָּוָה' (וי' כ 18). ראו: נ' רובין, ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל, תל אביב 1995, עמ' 18–19.

66 דופרי, אפגניסטן (לעיל הערה 1), עמ' 194.

הכול מה רצייתי. שיהיה לה טוב, שיהיו לה ילדים בריאים'.⁶⁷ הפרקטיקה הטקסית סביב הנזיד היא אבן בוחן לתמורות שהתרחשו בחיי הנשים כאשר היגרו ממרחב תרבותי אחד אל מרחב תרבותי אחר: טקס ה'נזיד האדום', שהיה מרכיב אינטגרלי במחזור חייה של האישה היהודייה באפגניסטן ושלב בדרך אל חייה הפוריים, לא היה רלוונטי בחיי בנותיהן של הנשים אשר היגרו לישראל. הטקס נתפס כעת כ'פרימיטיבי', וכלא שייך למרחב התרבותי שהנשים חיות בו עתה.⁶⁸

אם כן, טקס הנזיד האדום הוא טקס טרנספורמטיבי. באמצעותו עברה הנערה ממצב אחד למצב אחר – מהיותה ילדה להיותה אישה בעלת פוטנציאל ולדני המנוכסת אל ה'לשכה הנשית'.⁶⁹ הנזיד האדום, שמקבל את צבעו מן הסלק והרימון, מסמל את הדם על משמעויותיו השונות. הטקס מגדיר לנערה את גבולות הניגודים הבינאריים 'טהור-טמא' ו'מותר-אסור'. הנערה כונתה בזמן נידתה אסורה (asura), שכן אסור היה לה לגעת בכלי המטבח, לבשל ולהדיח כלים, וחלו עליה איסורים רבים נוספים.

האישה היהודייה באפגניסטן התעכבה בראשית דרכה כאישה פורייה בתחנת המעבר של טקס הנזיד האדום, ובו למדה להשתתף בסדר הקוסמולוגי בקהילה, ולמדה גם את מתארי הטומאה והטהרה שלה, וכיצד עליה לכוונן סדר זה בגופה. בכך היא למדה את הגבולות החשובים להתנהלותה בקהילה ואת חשיבותם לכינונו של הסדר החברתי.

'נזיד הרחם': הטיפול בעקרה

כאשר אישה לא הצליחה להרות במשך השנתיים הראשונות לנישואיה, היא נחשבה לעקרה שמצבה אקוטי. אם כעבור ארבע שנות נישואין לא היו לזוג צאצאים אזי האישה נחשבת לעקרה כרונית, ועל כן הותר לבעלה לשאת אישה שנייה.

בשלב עקרותה של האישה בושל בעבורה 'נזיד הרחם' (āsh-e bachche-dān). נזיד זה עשוי אורו בר שחור, גרעיני חבוש ובשר מגי, כגון ערלת נימול או לב נא של

67 ראינו עם רחל, 22.12.2008. רחל נולדה בהראת ב'1933 ועלתה לישראל ב'1958.
68 ז'ואל בהלול, אשר ערכה מחקר אתנוגרפי בקרב יהודי אלג'יר שהיגרו לצרפת, מצאה כי התרבות שהתארגנה סביב הפרקטיקות הכרוכות בהתקנת המזון ובאכילתו הייתה כלי בוחן חשוב לחקר התמורות רבות המשקל בחייהם של מהגרים אלו. J. Bahloul, 'From a Muslim Banquet to a Jewish Seder', A. Udovitch & M. Cohen (eds.), *Jews among Arabs: Contacts and Boundries*, Princeton 1989, pp. 85-95

69 ה'לשכה הנשית' – קבוצת נשים בעלת דינמיקה פנימית. כריסטיאן נורת'רופ מציגת כי תרבויות מקומיות בכל רחבי העולם כיבדו נשים צעירות בטקסי חניכה. פירושה של הווסת הראשונה היה כי הבנות מתקבלות אל תוך 'לשכות של נשיות' על ידי האימהות, הסבתות, הדודות ונשים נוספות שהיו בסוד העניין. ראו: כ' נורת'רופ, גופה של אישה, תבונתה של אישה (תרגום ט' קורנפלד-שרנפלד), תל אביב 2000, עמ' 96.

תרנגול, ⁷⁰ שהוסף לנזיד אחר בישולו. את הנזיד בישלה המיילדת (māmā), שהייתה אמונה גם על הכנתן של פורמולות לפיריון, או אישה אשר עסקה בפרקטיקה מגית (jādugar). הנזיד נאכל במשך שבעת הימים הראשונים שלאחר טהרת האישה מנידתה.

רכיבי 'נזיד הרחם' שימשו גם להכנת פתילות וגינליות, כפי שסיפרה נחונם, אישה מרפאה מאפגניסטן: 'את לוקחת גרעינים של בה [חבוש], זה טוב בשביל נשים יבשות, שמה ע'רסי' כמר [ghors-e kemar – 'כדורי גב', כדורים לחיזוק האון המיני], שמה צ'ספ [chaspak – שרף] שזה כמו דבש של עצים, עושה בהונג-דסטה [hovang-daste – עלי ומכתש], נהיה לך כמו דייסה. את עושה צורה של אצבע ושמים לאישה בלמטה'.⁷¹

נזיד הרחם הוא בעל רכיבים מגיים: אורז בר שחור (ולא אורז מתורבת לבן) מסמל את הפראי (לעומת התרבותי) – הקוטב הבינארי שנחשב קשור לריפוי; גרעיני החבוש הם אחד הסמלים של הפיריון הנשי;⁷² זרעי אנטדה מטפסת הם זרעים שמיחסות להם סגולות של פיריון; בשר מגי, ערלת נימול, הוא סגולה ללידה וללידת בנים בפרט;⁷³ ולב נא של תרנגול מסמל איכויות זכריות. הנא מסמל את הגלום, הפוטנציאל טרם מימוש, הבשר הראשוני טרם עיבודו.

רכיבי הנזיד הם מגיים וראויים למאכל בנסיבות רגילות, ולא זו בלבד אלא גם אופן ה'אכילה' הוא מגי: נזיד הרחם ניתן לא רק דרך הפה והלוע, אלא גם דרך הפתח המיני – הווגינה. העיכול נעשה בשתי רמות: הרמה הגסטרונומית והרמה הווגינלית, ובכך הנזיד מקבל משמעות מועצמת. הנזיד הוא כזכור האישה, וכעת – כאשר האישה אוכלת את הנזיד, האישה העקרה אוכלת את האישה בעלת הפוטנציאל הוולדני. לפנינו אפוא מעשה

70 ברחבי אפגניסטן נהגו לגדל תרנגולים לשם קרבות תרנגולים. לתרנגול שניצח בקרב נהגו לייחס סגולות של אומץ לב. אכילת הלב הנא של התרנגול הקנתה לאוכל את אומץ לבו של התרנגול – סוג של מגיה מידבקת. היה נהוג גם לאכול לב נא של תרנגול רגיל, לב שמייחסים לו סגולות של אומץ זכרי ואון מיני. על פי פייר בורדייה, הקשר המהותי בין הגבר והגברי (vir) לאומץ הלב ולגבורה (virtus) קיים גם ברמה מטפורית, שכן הפאלוס אינו מוזכר בשמו אך נוכח תמיד ברמה המטפורית, ומרכז את כל הפנטזיות המיניות הקולקטיביות על אודות הכוח המעבר. ראו: בורדייה, השליטה הגברית (לעיל הערה 32), עמ' 40. קליפורד גירץ, במחקרו על קרב התרנגולים הבאלינוז, מציין: 'התרנגולים נתפשים כפינים מנותקים ובעלי תפקוד עצמי, כאיברי זכרות ניידים שיש להם חיים משל עצמם'. ראו גירץ, פרשנות (לעיל הערה 3), עמ' 278.

71 ריאיון עם נחונם, 12.4.1999. נחונם נולדה בהראת ב'1916 ועלתה לישראל ב'1951.

72 חבוש (beh) מסמל את קסמה הפיריוני של האישה. בקרב יהודי אפגניסטן מצוי הפתגם: in zeneke pir shod[e] - mesl-e beh khoshk shod[e], שמשמעו: האישה הזו הודקה – כמו החבוש התייבשה. החבוש מאבד מהדרו ומצטמק אט אט, כך גם האישה מתייבשת ('הדם יש בגופה' – האישה בתום מחזור הפיריון שלה).

73 בקרב נשים יהודיות באפגניסטן רווח המנהג להאכיל נשים חשוכות בנים ערלה, כסגולה ללידת בנים. ראו: א' בצלאל, להניח ברכה (לעיל הערה 2), עמ' 108. על ערלת נימול כבעלת סגולות מגיות ראו: ש' צבר, מעגל החיים, ירושלים תשס"ו, עמ' 58.

קרבן רוחני וסמלי של אישה האוכלת את עצמה. האישה העקרה אינה יכולה לסבול את מצבה הגופני והחברה דוחה אותה בשל עקרותה, ולכן עליה לאכול את מהויותיה הגופניות כדי להעצים את עצמה לכדי פריון. על מצב זה סיפרה יפה: 'אני הרבה שנים לא הבאתי ילדים, אני עקרה. היו שמים בפה שלי דברים לא טובים בשביל שאני יכנס להריון. שמים גהי כפתר [goh-e kaftar – צואת יונים]. אומרים לי שבוע לא לשתות רק לאכול נאן, ובטן שלי היה כמו אש, שורף שורף כמו אש'.⁷⁴

בשיח הקולני מְגִי של בני הקבוצה, אכילת מאכלים שאינם ראויים למאכל נועדה לתת מענה למצבים גופניים של נשים שחורגים מן הרגיל. אישה עקרה חורגת מהסדר החברתי, ועל כן ההתנהלות עמה היא אחרת, הן בפן הריטואלי והן בפן הקוליני. מעניין כי המרואיינות לא שללו את מנהג אכילתן של ערלות נימולים כסגולה לפריון גם בימינו אלו. יפה למשל פסקה: 'כל מה שיכול לעזור לאישה בלי ילדים, אני עשיתי שמה, ואישה פה גם צריכה לעשות. אני הייתי קרבאן [qorbān – קרבן] על ילדים שיהיו לי'.⁷⁵ האישה העקרה מקריבה אל הקרביים שלה כל קרבן, כל מאכל, הגם שאינו ראוי למאכל, כדי שתהא מסוגלת להרות וללדת ילדים.

'נזיד היולדת': סימון האישה כוולדנית

כאשר אישה הרתה וילדה, הכינו בעבורה את 'נזיד היולדת' (āsh-e zou), שמכונה גם āsh-e chehel, נזיד הארבעים). נזיד זה הוכן מחיטה, אורז, תרשי (torshi) – חמוצים, בשר עוף וירק כגון כרפס, שמיר וגד השדה.

היולדת אכלה את הנזיד בימות החולין כל זמן טומאתה, שנמשך אחרי לידת בן במשך ארבעים יום ואחרי לידת בת במשך שמונים יום. הנזיד נחשב למאכל חגיגי המחזק את גופה של היולדת ומגן עליה מפני פגיעתם של מזיקים. העוף שבנזיד מסמל את הרוח של האדם (nefas), ואכילתו מחזקת את הרוח של היולדת.⁷⁶

'נזיד היולדת' סימן את האישה כוולדנית. כך מספרת שרה, שהייתה עקרה שלוש שנים: 'רק אחרי שנכנס לגוף שלי האש'י זאו [āsh-e zou, נזיד היולדת], האוכל של היולדת, רק אז הבנתי שאני לא עקרה יותר'.⁷⁷

מדבריה משתמע כי לא עצם המעשה הביולוגי של הלידה הגדיר את ולדנותה, אלא

74 ראיין עם יפה, 1998.10.1. יפה נולדה בהראת ב'1906 ועלתה לישראל ב'1951.

75 שם.

76 העוף, כמו הציפור מכונה בדרי 'מורע' (morgh), מסמל את פריונה של האישה. על משמעותם הסמלית של בעלי כנף באפגניסטן המודרנית ראו: S. Cammann, 'Ancient Symbols in Modern Afghanistan', *Ars Orientalis*, 2 (1957), pp. 5-34

77 ראיין עם שרה, 2007.15.10. שרה נולדה בהראת ב'1928 ועלתה לישראל ב'1951.

אכילת נזיד היולדת, אשר פועל בתור אישור חברתי קהילתי להיותה אישה פורייה ואם.

נזיד האישה בתום הווסת: ניסיון, חכמה ומנהיגות

האישה בשלב שלאחר הפסקת הווסת מכונה מרד שד (mard shod) – נעשתה גבר. היא מנכסת לעצמה כוחות ופונקציות גבריים בקהילה באישור חברתי ותרבותי. בשלב הכרתה למעמד של מנהיגות קהילתית משפיעה ורבת-עצמה מכינות בעבורה הנשים הצעירות במשפחה את ה'נזיד הלבן' (āsh-e sefid), שהיה עשוי אורז לבן, סוכר נבאת (nabāt), מי ורדים וחלב שקדים. נזיד זה היה היחיד שהיה מתוק ונאכל קר.

בטקס אכילת ה'נזיד הלבן', שנערך בבית המרחץ, האישה כונתה סר-גוזשת (sar-gozasht) – בעלת החכמה והניסיון. משלב זה ואילך היא תיעלה את רצונותיה ואת כישוריה לתפקיד מסוים בקהילה, כגון מרפאה, רוקחת, מיילדת, שומרת היילוד, שומרת היולדת, רוחצת מתים, מקוננת, שדכנית, בלנית, מספרת סיפורים או יועצת חלומות. כוחה משתווה לזה של גבר ואף מוערך ממנו.

הברכה לנערה בטקס ה'נזיד האדום' היא 'ספיד בח'ת באשי' (sefid-bakht bāshi) – 'שמזלך יהיה לבן'. ברכה זו מתייחסת ל'נזיד הלבן' של האישה שהשלימה את מחזור הפריון הגופני, וכך בכך מתחילה מחזור פריון רוחני. זוהי ברכה לחיים טובים ושלמים.

סיכום

תרבות הבישול והאכילה בקרב יהודי אפגניסטן היא בעלת מאפיינים מגדריים מובהקים. במערכת זו כל פרט יודע את הכללים החלים עליו מעצם היותו זכר או נקבה, מעצם הסטטוס שלו ומיקומו בסולם ההיררכי, המשפחתי והחברתי. הבישול והאכילה משמשים שפה סמלית בין גבר לאישה, וגם בין כלה לחמותה ובין אם לילדיה. למערכת האוכל יש זיקה למערכת המין. הן הגברים והן הנשים מפעילים על מערכת האוכל מניפולציות בהקשר הזוגי והמיני. על כן בבחינת מערכת האוכל והאכילה של יהודי אפגניסטן ניתן ללמוד, מתוך שפת הבישול, על השפה המגדרית והמינית.

מעבר להיות הנזיד מרכיב משביע ומזין במערך הקולינרי של קבוצות אתניות במרכז אסיה, הוא גם סמן תרבותי של האישה היהודייה-האפגנית במצבה הדיפרנציאלי. הנזיד הוא רכיב חשוב בטקסי מעבר נשיים: החל בטקס הבגרות וה'נזיד האדום', שבו מודגשת חשיבות הפריון, והנערה מוכרזת כאישה בעלת פוטנציאל ולדני; דרך 'נזיד הרחם', פורמולה שניתנת לאישה עקרה ומחזקת באופן מגיירפואי את פורייתה; ו'נזיד היולדת', שמוגש ליולדת במשך ארבעים יום לאחר לידת בן ושמונים יום לאחר לידת בת – היינו, הוא

מגדיר את זמן טומאתה של האישה לאחר הלידה; וכלה ב'נזיד הלבן', המכתיר את האישה בשלב שלאחר הפריזן בתואר 'בעלת הניסיון' (sar-gozasht) – המנהיגה את הלשכה הנשית והלשכה הגברית גם יחד.

הנזיד מוכן במטבח – אתר ספי הנמצא בין בית המגורים לבית השימוש, בין אכילת האוכל להפרשתו החוצה – והנשים הן השולטות במערכות הכניסה ובמערכות היציאה, ובכך הן מווסתות את אורח החיים הרצוי להן.

על פי תפיסתן של נשים אפגניות, הנזיד מגדיר את גבולות הזמן של פוריות האישה ומגדיר את גופה במצבו הדיפרנציאלי ואת הצווים החברתיים החלים עליה. ההנחה שהנזיד מספק יש בה הכוח להטמיע פונקציות תרבותיות, הבניות חשיבה ותפיסות קוסמולוגיות בדבר זמן, מרחב ואיכות. הנזיד הוא גם בעל איכויות אניגמטיות. רויה וצפניה של האישה האפגנית מועברים בעצם אכילת הנזיד, באכילת מהויותיה האנושיות והנשיות. ברוריה מיטיבה לבטא זאת בלשונה הפואטית: 'בָּאֵשׁ (נזיד) של האישה יש את דָּרְדָּיִ דֵּל (dard-e del) (כאבי הלב) שלה, יש את הברכות שלה, יש את הסודות שלה. אֵשׁ של אישה זה הלב שלה. מי שאוכל את זה, כל המילים והרגשות שלה נכנסות לו ישר לבטן'.⁷⁸

ראיית הנזיד כאישה מעוגנת גם בתפיסותיהן של בנות הדור שנולד בישראל לאימהות ילידות אפגניסטן. לפני כמה שנים ניסיתי לפענח פתגם של ברוכה, מרואיינת אשר הלכה לעולמה, פתגם שנוגע לאיכויות של הנזיד. הצלחתי לפענח אותו מילולית אך לא פענחתי את הצופן, עד אשר פגשתי את בתה אורלי, ולשאלתי על אודות הפתגם, היא השיבה: 'אל תחפשי את המילים, תחפשי את התפיסה של אימא שלי דרך הבישולים שלה. היא אהבה לבשל. כמו שבעטיני פרה יש את כל הפסטוראלה של הטבע שמועברת דרך העשב לחלב, ככה בָּאֵשׁ שאימא שלי הייתה מכינה היה כל הסיפור שלה, סיפור החיים שלה, זה היה כר המרעה שלה'.⁷⁹

הבת אורלי מכירה תרבותית בכך שבנזיד עצמו גלומים צפנים. לדידה הפענוח של הפתגם אינו טמון ברובד הלשוני כי אם ברובד הסמלי. בבישול מצויה המהות של המבשלת – שיקוף הנפש שלה. בנזיד נמצא סיפור החיים שלה – ומכאן נובע כי בעצם אכילת נזיד של אישה אוכלים גם את המהויות שלה. סעודה מגית זו מתרחשת בד בבד עם אכילה גסטרונומית, ויוצרת שני אופנים של עיכול: עיכול הנזיד במערכת הקיבה של הסועד ועיכול סיפור חייה ומהויותיה של המבשלת, שהיא לרוב אם או רעיה, במערכת התרבותית של הסועד. אכילת נזיד היא בעצם 'אכילת' האישה על כל מהויותיה.

78 ריאיון עם ברוריה (לעיל הערה 40).

79 ריאיון עם אורלי, 16.4.2002. אורלי היא בת להורים יוצאי אפגניסטן. היא נולדה בישראל ב'1963.

'אישה, כמו נזיד, חמה ומזינה': מטבח ונשיות בתרבות העממית של יהודי אפגניסטן

צילה זן-בר צור

המאמר עוסק בתפיסת הנשיות של האישה היהודייה באפגניסטן דרך מערכת הבישול ואופני הבישול ומתמקד בבישול הנזיד (āsh), אגב ניתוח המערכות המגדריות והסמליות של בני הקבוצה.

הפתגם 'אישה היא כמו נזיד, חמה ומזינה' צופן בחובו תפיסות הייררכיות ומגדריות: הנזיד נחשב לייצוג וביטוי של נשיות, והיה רכיב חשוב בטקסי מעבר נשיים, כגון טקס הבגרות, טקס ה'נזיד האדום', שבו מודגשת חשיבותו של הפריון והנערה מוכתרת לאישה בעלת פוטנציאל ולדני, וטקס ה'נזיד הלבן', המכתיר את האישה בתום תקופת פריונה בתור 'בעלת ניסיון' ומנהיגה בקהילה. מערכת האוכל בקהילה היהודית-האפגנית נבחנת במאמר זה בתור מערכת תקשורת מוצפנת שקשורה קשר הדוק לתפקידי מגדר, לקשרי זוגיות, משפחה וקהילה, ולתהליכי חיים בקהילה זו.

ד"ר צילה זן-בר צור, החוג לפולקלור, המכללה האקדמית אחווה, ד.נ. שקמים 7980400, והמכללה האקדמית לחברה ולאמנויות, רחוב הארזים 10ב, ת.ד. 1335, נתניה 4201237
zanbart@gmail.com

‘A WOMAN IS LIKE A STEW, WARM AND NOURISHING’:
KITCHEN AND FEMININITY IN THE FOLK CULTURE OF AFGHAN JEWS

Tsila Zan-Bar Tsur

The stew (*āsh*) as a component in the culinary system of the Jews of Afghanistan served also for defining inter-cultural hierarchies in the lives of the women in their differential state. The parturient’s stew and the barren woman’s stew, the adolescent girl’s stew and the post-fertile woman’s stew – all were culturally identified with the personal and social status of women and their body, in their various stages of transition: the body of the biologically adolescent woman, the body of the parturient woman, the body of the barren woman and the body of the post-fertile woman.

Apart from its satisfying and nourishing qualities in the culinary repertory of central Asian ethnic groups, the stew served as a biological and cultural signifier for Afghan women in their differential state. The stew is an important component in feminine rites of passage: from the ‘red stew’ of puberty ritual, in which fertility is given prominence, establishing the girl as a woman with childbearing potential; via the ‘womb stew’, a formula given to a barren woman to magically and medically enhance her fertility; to the ‘parturient’s stew’, given to the parturient for forty days following the birth of a son, or for eighty days following that of a girl – thus defining the woman’s post natal period of impurity; and the ‘white stew’, which establishes the woman in her post-fertile stage as ‘experienced’ (*sar gozasht*) – the leader of both the female and the male factions.

The stew is prepared in the kitchen – a liminal space located between the living quarters and the lavatory – between the consumption of food and its excretion, with women controlling these systems of entrance and exit, and thus regulating their desired manner of living. A system of reciprocal relations existed between all three adjacent spaces: the home, the kitchen, and the lavatory. There the woman who cooks the stew is the one controlling the feeding and the emptying, the one responsible for regulating the imbibing of substances and the excreting of substances, which allows her to manipulate and control the ways of nourishment of every family member: the husband, the children and the mother-in-law, and manoeuvre them according to her wishes.