

יורם בילו

חקר התרבות העממית בעידן הפוסטמודרני סיפור אישי

דומה כי שאלות אפיסטמולוגיות, באשר לטבעה של המציאות הנחקרת ודרכי הייצוג שלה, חלחלו לאנתרופולוגיה בעוצמה רבה יותר מאשר לכל דיסציפלינה אחרת של מדעי החברה. ערעור בסיסי הסמכות של המחקר האתנוגרפי הפך כה אופנתי בשיח האנתרופולוגי בן-זמננו, עד שאנתרופולוגים ידועי שם החלו להאשים את יריביהם "הפוסטמודרנים" בהריסת התשתית המדעית והמקצועית של התחום (Gellner 1985; Spiro 1986). מבלי לפרט את הסיבות לתהודה העצומה שיצר השיח הפוסטמודרני באנתרופולוגיה (הקשורות, מן הסתם, ליחסיות תרבותית כסימן ההיכר של המקצוע, ולקושי המהותי לגשר על פני המרחק התרבותי שבין האתנוגרפים לנחקריהם), ניתן להצביע על כמה חוליות מרכזיות בתהליך ההיסדרות של מה שמכונה "ריאליזם אתנוגרפי".

המפנה הפרשני של שנות השבעים (Rabinow and Sullivan 1979), שבסיסו הפילוסופיים מעוגנים במסורות הרמנויטיות אירופיות ובמודלים טקסטואליים (Ricoeur 1974; Habermas 1971), הוליד התבוננות חדשה בתופעות חברתיות: הן מוצגות מאז כתופעות פתוחות, רב-קוליות ותלויות הקשר. בהתאם לכך, גם ניסיונות הביאור שלהן מובנים כתהליכים של הקניית משמעות – ולא כפרקטיקות של תיקוף הנסמכות על תיאוריות גדולות ועל מערכי חוקים כלליים, נעדרי הקשר. קליפורד גירץ, אולי המוכר והמוערך שבין האנתרופולוגים בני-זמננו, ובוודאי המלטש והנקרא שבהם, היה לנושא דגלה של הגישה הפרשנית (גירץ 1990; Geertz 1983; 1984). ההתמקדות באופי הריאליזם של עבודת השדה, שבאתנוגרפיות הקלאסיות הושקת או הוצנע, הוסיפה להתרחקות ממסורת הריאליזם האתנוגרפי. אנתרופולוגים רבים החלו לעסוק בדרכים המורכבות והבעייתיות של הפקת הידע האתנוגרפי מתוך מציאות המפגש והדר-שיח שבין החוקר לאינפורמנט (Crapanzano 1981; Dwyer 1982; Rabinow 1977). עליית הפרדיגמה הנרטיבית במדעי החברה, בשנות השמונים והתשעים, הבליטה את האופי המובנה והמעובד שביסוד ארגון החוויה האנושית, וחיזקה את המודעות לאפשרויות השונות של ארטיקולציה וייצוג טקסטואלי של "חומרי גלם" אתנוגרפיים (Bruner 1984). הרגישות הגדלה לפער הבעייתי שבין "עובדות" ל"טקסטים" – או בלשוננו של ההיסטוריון היידן וייט, בין רפרנטים מסדר ראשון לרפרנטים מסדר שני (White 1987) – תרמה להבלטת "משבר הייצוג", במיוחד באנתרופולוגיה (Clifford and Marcus 1986). בנוסף לכך, תהליך הפקת הידע האנתרופולוגי ועיצובו החל להיבדק באופן ביקורתי בהקשר ההיסטורי של ההגמוניה הפוליטית והכלכלית של העולם המערבי, שממנו באו החוקרים בדרך-כלל – לעומת העולם השלישי, שעמו נמנו לרוב בני החברות הנחקרות (Marcus and Fischer 1986).

מעניינת העובדה כי מרוקו תפסה מקום מרכזי בין שדות המחקר שהיוו מצע להמשגות חדשות ול"אתנוגרפיות ניסיוניות", אולי בשל טבעה החמקמק, הנתון למיקוח והמעוגן בסיטואציות משתנות, של הגדרת המציאות החברתית המאפיינת את החיים במגרב (Rosen 1984). המקרה

שיוצג בהמשך, גם אם עלילתו מתרחשת בישראל, עשוי להיראות בין השאר כתרומה נוספת למסורת המקרית של המגרב, העוסקת בנוילות היחסים שבין אתנוגרף לנחקרו.

התהיות לגבי טבעה וטיבה של מציאות אתנוגרפית ניתנות למיפוי באמצעות שלוש שאלות משנה, המתמקדות בהיבטים שונים של תהליך ההתרחקות מריאליזם אתנוגרפי. ראשית, הולכת ומתחזקת ההכרה כי *נחקרים אתנוגרפיים* שוב אינם יכולים להיתפס, לנוכח תהליכי דה־קולוניזציה, גלובליזציה ורב־תרבותיות, כ"אובייקטים של ניתוח, אלא כסובייקטים בעלי כוח ניתוח משל עצמם, המתחקים באופן ביקורתי אחר האתנוגרפים, פרסומיהם הכתובים, כללי האתיקה שלהם ועמדותיהם הפוליטיות" (Rosaldo 1989, 21). כפי שאראה בהמשך, העניין שמגלה הנחקר בחוקר ובעבודתו אף עשוי (או עלול) להוביל את הנחקר לחפש דרכים להשתמש בהם לצרכיו־שלו. שנית, עולות שאלות לגבי *מקומו של החוקר* בתהליך הפקת הידע. ההפרדה בין תפקיד החוקר לבין עיצוב המציאות האתנוגרפית החלה להתערער כשנחלשה המסורת הפוֹיטיביסטית של ריאליזם אתנוגרפי. השפעת החוקר על תהליך הפקת הידע, ומכאן גם על מבנהו, זוכה כיום להמשגות רבות ושונות – החל מניסוח כמרפיסיקלי על אודות אי־נמנעותו של אפקט מידודה, וכלה בניסוח כמ־פסיכואנליטי על אודות אי־נמנעותם של תהליכי העברה והעברה־נגדית ביחסים שבין חוקר לנחקר. שלישי, מכורח "משבר הייצוג" עולה במלוא חריפותה שאלת היחס שבין *התוצר האתנוגרפי הכתוב* למציאות האתנוגרפית שהוא מנסה לתאר. כל השאלות הללו רלוונטיות לתיאור המקרה שלפנינו; אולם מאחר שבמרכזו עומד היבט נוסף, מורכב, של הכתיבה האתנוגרפית – שאינו מתמקד בבעייתיות הייצוג הטקסטואלי של התופעות התרבותיות הנחקרות אלא בהשפעותיה של הכתיבה על עיצוב התופעות – ראוי להרחיב מעט בעניין זה.

הרגישות הגדלה להשפעותיה של הכתיבה האתנוגרפית על הקהילות הנחקרות (ועל מעגלים אחרים של קוראים מעבר לחוג המקצועי הצר של עמיתים וסטודנטים) הולידה בשנים האחרונות שתי אסופות מאמרים שעסקו בשאלות המוסריות והפוליטיות שהשפעות אלה מעוררות (Blackman 1992a; Brettell 1993). המאמרים בספרה של קרוליין ברטל, *When They Read What We Write*, עוסקים ביחסים המורכבים שבין עבודת שדה, טקסט וקהל בשלושה תחומים: "כשהמקומיים עונים", "כשחוקרים בני המקום מתנגדים" ו"כשהעיתונות מתערבת". האסופה של מרגרט בלקמן, שהופיעה כגיליון מיוחד של כתב־העת *The Journal of Narrative and Life History*, מכונה *The Afterlife of the Life History*. היא עוסקת באפקטים הבתר־פרסומיים של סיפורי חיים, ובכך מתקרבת מאוד לעבודה הנוכחית, שתחילתה בסיפור חיים של מרפא יהודי אגדי ממרוקו. נקודת המוצא של בלקמן היא, כי "המושג afterlife נועד להבליט את העובדה שהיסטורייית החיים נמשכת מעבר לניבוש הטקסטואלי של הסיפור ומקיפה תגובות קוראים לעבודה המודפסת, התייחסויות לדרך שבה הטקסט נבנה והשפעות על חייהם של המספר והחוקר" (Blackman 1992b, 2).

השאלות שמעלים החוקרים בשתי האסופות שהוזכרו אמורות להדהד בעוצמה מיוחדת בישראל. מעבר לנטייתם הברורה של אנתרופולוגים ישראלים לחקור את חברתם־שלהם, נראה כי שטחה הקטן של המדינה והזרימה המהירה והנרחבת של מידע תקשורתי בתוכה מעלים בעיות של מעורבות, שאנתרופולוגים העובדים הרחק מבתם ומחברתם אינם כה טרוידים בהן. דומני כי המקרה שאציג להלן, העוסק כאמור בתמורות הבתר־פרסומיות של סיפור חייו של מרפא יהודי שמת במרוקו בתחילת שנות החמישים, שופך אור על מורכבותה של מעורבות זו. פרט לבעיות האתיות של "הפוליטיקה של סיפור החיים", הנידונות בהרחבה באסופת שהוזכרו, המקרה מעלה שאלות אפיסטמולוגיות על יחסי הגומלין שבין הטקסט האתנוגרפי לבין המציאות שהוא אמור לייצג.

לשמו של רבי יעקב ואזאנה נתוודעתי לראשונה ב־1975, במהלך עבודת הדוקטורט שלי על הפסיכיאטריה המסורתית של יהודי מרוקו. השאלות שהפניתי למרואייני, תושבי שני מושבים בחבל עדולם, התמקדו בבעיות חיים שבעטיין פנו למרפאים ולחכמים בישראל. ואולם, רבים מהם נטו לשוב ולהיזכר באירועים שהתרחשו במקומות מושבם בהרי האטלס שבדרום מרוקו, היכן שמערכת הריפוי המסורתית שבה התעניינתי היוותה חלק אינטגרלי מחייהם. זה היה ההקשר שבו הזכירו אחדים מן המרואיינים, בחיל ובפליאה, את שמו של רבי יעקב. "בכל מרוקו לא היה איש

כמו ואזאנה", היו חורים ואומרים בגעגועים, "בזמן שלא היו רופאים אצלנו, הוא היה המרפא הגדול שלנו". ביטויי ההשתאות וההערצה, וסיפורי הריפוי המופלאים שנתלו אליהם, גירו את סקרנותי ועוררו אותי לנסות ולשחזר את סיפור חייו של ואזאנה. אמנם, עד מהרה למדתי כי רק קומץ מרואיינים, שעלו כולם לישראל מאזורים נידחים באטלס המערבי הגבוה, הכירו את רבי יעקב. שמעו כמעט שלא יצא אל מעבר לאזורים אלה, קל וחומר שלא הגיע למרכזים העירוניים הגדולים שבהם התרכזו רוב יהודי מרוקו קודם לעלייתם ארצה. ואזאנה היה אפוא גיבור מקומי מובהק, שההערצה אליו התרכזה בפריפריה ההררית. בנוסף לריחוקו מן המרכז, ומן הסתם בזיקה לכך, היה ואזאנה דמות יוצאת דופן במופגן במערכת הריפוי המסורתית של יהודי מרוקו, בשל האופי האקסטרווגנטי והבו-למוסכמות של פעולות הריפוי שלו. ואולם, אפיונים אלה של שוליות גיאוגרפית ותרבותית הגבירו את ענייני בדמותו של ואזאנה. המשיכה שמעוררת עלילת חיים דרמטית ואנטינומית, והמעורבות הרגשית שמעלים הקווים ההירואיים-טרגיים המשובצים בה, שיחקו תפקיד מרכזי בעניין זה.

מעבר לכך סברתי, כי העובדה שואזאנה מיצה עד תום את האפשרויות הנתונות בקטיגוריות ובניבים (idioms) של תרבותו, בקוראו תיגר על אילוצי הסדר החברתי, הפכה באופן דיאלקטי את הביוגרפיה החתרנית שלו למצע מתאים לחקירת אותם קטיגוריות וניבים תרבותיים. הבעיה האפיסטמולוגית הטמונה בהיות ואזאנה "אובייקט חקירה מתווך" (Bertaux 1981), שסיפור חייו מופק מזיכרונות משתנים של אנשים שהכירוהו במקומות ובזמנים רחוקים, לא הטרידה אותי כלל משום שלא התכוונתי לשחזר את הדמות "האותנטית" שמאחורי הסיפורים בשמו של פוזיטיביזם היסטורי, ואף לא לחשוף את הבסיסים ההנעתיים של אישיותו בשמה של מהותנות (essentialism) פסיכולוגיסטית. דווקא אותם מעגלי תיווך המפרידים ביני לבין ואזאנה – הדיאלוג בין ואזאנה למרואייני בעבר (כפי שהוא נלוש ומעוצב מחדש בזיכרון), הדיאלוג המתמשך שמקיימים אלה האחרונים עם דמותו בהווה, והדיאלוג ביני לבינם – הם שנראו לי משמעותיים בניסיון להתקרב לתהליך המורכב, הרב-קולי, שבו דמות מעבר הולך ומתעמעם עוברת הבניה מיתית.

כדי שמשמעות ה-*afterlife* של סיפור החיים של ואזאנה תובן במלואה, ראוי לשרטט בקצרה את הביוגרפיה שלו ואת ניסיונותי הפרשניים להאירה. העניין שלי במרפא האגדי, הנמשך יותר משני עשורים, הוליד כמה מאמרים בעברית (בילו 1978; 1986) ובאנגלית (Bilu 1988; 1996), וכן ספר (בילו 1993). התיאור שלהלן מסתמך על הספר.

יעקב ואזאנה נולד בתחילת המאה הנוכחית באַסְרָג, כפר קטן בחבל תִּיפְנֹת שבהרי האטלס, ובסביבותיו הוא נשאר רוב ימי חייו. הרקע המשפחתי שלו, שהיה משופע בדמיונות של צדיקים ובעלי נסים, הקנה לו "זכות אבות" למכביר והיווה נקודת פתיחה מבטיחה לתפקיד של מרפא. הברכה שעברה במשפחה – מקורה בנודע שבין צדיקה: אבי-סבו של רבי יעקב, רבי אברהם ואזאנה אל-כביר ("הגדול"), שמעשי הנסים שחולל הפכו את קברו שעל-ידי העיירה ואראזאת לאתר מפורסם של עלייה לרגל. אביו של רבי יעקב, חכם ומקובל נערץ שגם שמו רבי אברהם, נחשב ליורש ראוי של הזכות המשפחתית, כפי שמעיד סיפור מותו הפלאי התואם את הסוגה הסיפורית של אגדות הקדושים במרוקו. בשביל יעקב עול הימים, ששהה מחוץ לבית כשנפטר אביו ואף איחר לקבורתו, היה האובדן קשה מנשוא. בניסיון נואש לראות שוב את פני האב ולהיפרד ממנו (אם לא להשיבו לחיים) הוא חפר, בשובו לעיירה, את הקבר וחשף את הגופה שנותרה שלמה. כשנפטרה אמו, שלושים שנה מאוחר יותר – גם הפעם בהיעדרו – שב ואזאנה וחפר גם את קברה כדי להיפרד ממנה.

סיפורים זרים ומוזרים אלה של חשיפת קברי ההורים פורשו על-ידי כביטוי לכאבו הבלתי מופג ולערגתו של ואזאנה להוריו, שעם אובדנם לא היה יכול להשלים – ואבלו המתמשך על הוריו אכן זכה לתיאורים מפורטים מפי מיודעיו – אך גם לעוז לבו ולנכונותו להרחיק לכת. חתירתו להישיר מבט אל הסמוי מן העין והאסור בראייה, ולהשיב (לחיים?) את האסור בהשבה, נהפכה לסימן ההיכר של ואזאנה בתפקידו כמרפא.

ואזאנה נהפך לדמות כה יוצאת דופן במערכת הריפוי היהודית במרוקו עקב מעורבותו העמוקה בפרקטיקות מוסלמיות, עד כדי טשטוש מסוכן של זהותו היהודית. תשוקתו לרכוש ידע אוטורי

ממקורות מוסלמיים נבעה מרצונו לזכות בשליטה בשדים (ו'נון), שנתפסו כסוכני מחלה מרכזיים ברפואה העממית במרוקו. לשם כך לא נרתע ואזאנה מלבקש את קרבנות של חכמי דת מוסלמים ולשמש כתלמיד וכשוליה שלהם. דבקתו בנהלי האסלאם הובילה אותו להתפלל "תפילה של מוסלמים" בצד התפילות היהודיות. נחישותו להפוך את השדים (המכונים במרוקו "הבלתי נראים" משום שהם חיים מתחת לאדמה) לבעלי בריתו הקרובים הובילה אותו להכריז כי נשא שדה לאשה – ולכן לא יוכל להינשא "על פני האדמה", לבת זוג בשר ודם. ראוי לזכור כי נישואי אדם ושדה לא היו בלתי אפשריים ביקום התרבותי של המגרב. אולם הם נתפסו כאקט קיצוני, הקורא תיגר על המוסכמות החברתיות (בעיקר לנוכח אופיים המוציא).

למרות שאשתו הרמונית של ואזאנה, והילדים שהוליד ממנה, נותרו נעלמים בשביל רוב המרואיינים – איש מהם לא פקפק בקיומם. נטיותיו המוסלמיות והדמוניות, אשר בקהילות יהודיות גדולות יותר היו זוכות מן הסתם לגינוי חריף ולהקעה, נסבלו באזורים הנידחים שבהם הוא חי ופעל – אזורים שבהם המוסלמים היו שכנים קרובים, פיסית ותרבותית, והשדים היוו חלק בסיסי מנתוני הקיום. בל נשכח, כי הן היהודים והן המוסלמים נהנו מסגולות הריפוי המופלאות של ואזאנה, שנבעו במישרין מנטיותיו האקסצנטריות.

ואזאנה מתואר כאדם מרשים בהופעתו. בהיותו יפה תואר, גבוה וחסון, לבוש תמיד גלבייה צחורה כשלא וחבוש תרבוש אדום, כמנהג המוסלמים – הוא נראה למספרים חסר גיל. כנגד הנחישות וההתמדה שהפגין כמרפא, הוא נודע כאיש רעים להתרועע שאינו מקפיד כלל בכבודו. עליצותו ונהייתו אחר הנאות הגוף, ובמיוחד אחר הטיפה המרה, הפכוהו לראש וראשון במפגשים חברתיים. המספרים מתארים בהשתאות ובהערצה כיצד היה משיג בהינף יד יש מאין, בקבוק עראק (מאחידה), קנקן תה או קופסת סיגריות, כדי לשמח את לבם של הנקהלים סביבו. אלה האחרונים האמינו כי מעשי להטים אלה – מקורם בשדים, מקורביו. אחד מהם, בנסותו לתמצת את אופיו של ואזאנה, אמר כי הוא "לא פחד משום דבר, לא אכפת לו משום דבר, ולא חסר לו שום דבר".

כמרפא עשוי ללא חת, שבידיו מאגר מרשים של כלי ריפוי, ואזאנה היה מסוגל להתמודד עם כל בעיית חיים. אולם, את עיקר תהילתו רכש בשל יכולתו לחשוף מעשי כישוף ולזהות גנבים. מרפאים אחרים נרתעו מלעסוק בבעיות אלה – אם משום שזיהוי מדויק של גורמי הפגיעה היה למעלה מכוחם; ואם משום שזיהוי כזה היה עלול, לטענתם, להוליד עימות קשה וסכסוכים עם הנאשם (שברגיל נתפס כמי שבא מסביבתו הקרובה של הקורבן). אולם ואזאנה – שהיה נחוש בדעתו לחשוף כל מה שנותר סמוי, ושכלל לא נתן לבו למוסכמות החברתיות – לא הוטרד משיקולים מעין אלה. היו אלה נחישותו "ללכת עד הסוף" במעשי הריפוי שלו, והבזו שהפגין כלפי מסגרות הסדר החברתי, שהביאו עליו את קצו המר והנמרה.

ואזאנה נפטר בקיץ 1952, בהיותו כבן חמישים. כל המספרים מסכימים כי קצו הטרגי ביטא את נקמת השדים על שריפא בת של שייח' מכובד, חרף איטורם המפורש. החזרת בת השייח' הגוססת לחיים היתה אולי הישגו הגדול ביותר של ואזאנה כמרפא, אך היא גם המיטה עליו – במהלך משיב-איזון של מיתה כנגד מיתה – את סופו. שעותיו האחרונות, שעמדו בסימנן של הידרדרות פיסית והתערערות נפשית, היוו ניגוד לא מפואר לעז רוחו ולנחישותו בעבר. חסר כוחות, מבלבל ומצפף חרדה, הוא ניסה להרחיק מעליו את השדים-ידידיו, שנהפכו ליריביו – אך לשווא: קיתונות של דם יצאו מגרונו עת זעק את זעקותיו האחרונות, שהיילכו מסוף הכפר ועד סופו. כיוון שנפטר בלילה שבין שישי לשבת נותרה גופתו הכבדה והתופחת, ספוגת הדם והצחנה, בחדרו עד שהובא לקבורה. אני מפרט את אירועי מותו של ואזאנה בשל הניגוד החריף בינם לבין אגדות מותם של אבותיו הצדיקים, הרצופות איפוק, השלמה ומעשי נסים לרוב. דרמת מותו באי-כבוד חותמת את הסאגה המשפחתית בחותם טרגי, המשקף מן הסתם את האמביוולנציה הרבה שהתנהגותו החריגה של ואזאנה עוררה בקהילה.

שתי רמות ניתוח שימשו אותי בניסיוני להקנות משמעות ופשר לסיפור חייו של ואזאנה. ראשית, ומבלי להתכחש לבעייתיות של חקירת דמות מתוכת, ניסיתי בכל זאת להאיר את המבנה המוטיבציוני המשוער שביסוד התנהגותו יוצאת הדופן. בכך הלכתי בעקבות המספרים עצמם, אשר על אף הימנעותם המוחלטת משימוש בהסברים פסיכולוגיים – הוטרדו מאוד מקשריו ההדוקים

של ואזאנה עם הוריו ומחוסר יכולתו להשלים עם מותם. מבלי להיכנס לעומק הדיון הפסיכולוגי, העליתי השערה שתחושת האובדן, והכאב הבלתי מופג שנבע ממנה, יצרו את מחולל האנרגיה שממנו שאב ואזאנה את כוחות הריפוי הבלתי נדלים שלו. סגנון הריפוי הייחודי שלו, שאופיין בתעוזה ובהתמדה אין קץ, עוצב אולי על-ידי המשאלה הנואשת "לרפא" את הוריו ולהשיבם לחיים. במובן זה היוותה הקמתה של בת השייח' מערש דווי מימוש של משאלה זו. מותו של ואזאנה אפשר שביטא – מעבר לתפיסה המעוגנת בתרבות, של השבת האיזון שהופר בין העולם הדמוני לעולם האנושי – את דעיכתו של אותו מחולל אנרגיה פנימי, משהושלמה משימת חייו.

ברמת הניתוח השנייה העדפתי – לנוכח מעגלי התיווך הרבים שהבנו את דמותו של ואזאנה – להסיט את הדיון מן המציאות הנפשית, שביסוד אישיותו, למציאות הדיאלוגית של המפגש בינו ליהודי האטלס המערבי (המתקיים גם כיום בזיכרונות ובחלומות). נקודת המוצא לניתוח תרבותי-סמלי זה היתה האמביוולנציה שמיקומו של ואזאנה, בקצות הסדר החברתי, עורר בקהילה. הטיעון המרכזי היה כי מצבו הספי (הלימינלי) של ואזאנה נתפס כמסוכן ולכן ראוי לגינוי, אולם בה בעת הוא גם הקנה לו כוחות ריפוי בלתי נדלים. הצד השלילי שבאמביוולנציה כלפי ואזאנה בולט במיוחד כאשר סיפור מותו מושווה לאגדות הפטירה של אבותיו הקדושים. השוואה זו, שאין זה המקום לפרטה, אינה מחמיאה, בלשון המעטה, לואזאנה. סיפור מותו – המשדר תחושה של אי-השלמה, חולשה והידרדרות – מופיע כהיפוכם הגמור של תיאורי המוות של אבותיו, שכולם רצופי נסים, כיאה לאגדות קדושים, ויש בהם עוצמה וקבלת הדין. סיפור מותו באי-כבוד משקף גינוי מוצנע אך תקיף לבן הסורר שהשתמש לרעה בזכות האבות המשפחתית, במוססו את הגבולות החברתיים שהם כה עמלו לשמר.

ואולם, שוליותו של ואזאנה וחתירתו תחת אושיות הסדר החברתי, שהולידה את גור הדין התרבותי הקשה המשתקף בסיפור קצו, היא גם שהפכה אותו לבעל משאבי ריפוי חיוניים לקהילה. נראה כי דימויו כמרפא כלי-יכול ניזון מיכולתו למזג בסיפור חייו מערך של קטיגוריות חברתיות, שבתרבות המגרבית נתפסו כנבדלות בחדות, ואף כסותרות. בהיותו בעת ובעונה אחת בן-אנוש ורע לשדים, יהודי ומוסלמי, קדוש וטמא, צעיר וזקן, רווק ונשוי, ואזאנה חצה ומוסס את הגבולות האונתולוגיים, האתניים, החברתיים, הדתיים והמוסריים העיקריים, שהיוו את חישוקי הסדר החברתי במרוקו המסורתית. חציית גבולות זו נתפסת כמסוכנת וכמאיימת, אך היא גם משחררת אנרגיות ריפוי ואופני פעולה שאינם מצויים בקרב אלה הלכודים בסדים המגבילים של מסגרות מבניות ותפקידים חברתיים. חתירתו של ואזאנה לקצות הסדר החברתי עושה אותו לדמות ספית (Turner 1974) או לטיפוס סמלי (Handelman 1985) המסוגל, באופן דיאלקטי, לנצל את נזילותו שלו ואת אי-הסדר שהוא מייצג להגברת הסדר בעולם, באמצעות פעולות ריפוי. ראוי לציין, בהקשר זה, כי פירושה של המלה הערבית "ואזאנה" הוא "לאזן". ביכולתו לגשר על פני ניגודים בקוסמולוגיה המגרבית, ואזאנה איזן בין עולמות, כפי שעושים שמאנים (Myerhoff 1976). סיפור מותו ממחיש את העלול להתרחש כאשר הגישור המאומץ על פני ניגודים אינו עולה יפה.

למרות שענייני בואזאנה החל כשחקרתי את הפסיכיאטריה המסורתית של יוצאי מרוקו, שמו המשיך ללוות אותי כשפנית, בראשית שנות השמונים, לבדוק תחום אחר של המורשת התרבותית הצפון אפריקנית בישראל, הקשור במסורות פולחני הקדושים (Bilu 1991). כיוון שאי-אפשר לנתק את המשך סיפורו של ואזאנה מן התחייה התרבותית של פולחנים אלה בשנים האחרונות, ראוי לתאר בקצרה תופעה זו.

הערצת צדיקים וקדושים היתה מרכיב מרכזי של הזהות היהודית המסורתית במרוקו. בבסיסו של פולחן הקדושים עומדת האמונה כי רבנים כריזמטיים, גדולים בתורה ובנסתר, מצויים בסגולות רוחניות מיוחדות שבאמצעותן הם מסוגלים להיטיב עם הנוהים אחריהם ולהצילם מכל צרה ומצוקה. עוצמתה וחיוניותה של התופעה במרוקו נבעו מן המפגש המיוחד שבין מסורות מיסטיות יהודיות (שיהדות מרוקו ספוגה בהם במיוחד) לבין האסלאם העממי במרוקו הגורס כי כוחו הפלאי של הקדוש, הַבְּאֲרָאָה שלו, הוא נתון בסיסי של המציאות החברתית. בניגוד לקדושים המוסלמים, רוב הצדיקים היהודים הוכרו ככאלה רק לאחר מותם, ולכן היו אלה קבריהם, המפורים על פני מרוקו כולה אך בעיקר בדרומה, שנהפכו למוקדי פולחן. אולם תפיסת הבאראכה המוסלמית, העוברת בירושה במשפחה, חלחלה למסורות היהודיות ומצאה את מקבילתה במושג "זכות אבות"

— מושג, שמכוחו עלו לגדולה כמה משפחות עטורות צדיקים, שהנודעות שבהן היו אבו-חצירא ופינטו. מאות רבות של צדיקים, רובם מקומיים ומיעוטם אזורים וכלל-ארציים, שימשו מוקדים של הערצה בקרב יהודי מרוקו, ונראה כי לכל קהילה יהודית היה לפחות צדיק-פטרון אחד משלה (Goldberg 1983). האירועים המרכזיים בפולחני הקדושים היו העליות לרגל ההמוניות אל קבריהם ביום ההילולה (בן-עמי 1984). שכרכו ביטיים מגוונים של רוחניות ואקסטזה עם אכילה ושתייה בחיק הטבע. בנוסף לכך, רבים פקדו את הקברים באופן אינדיווידואלי כדי לשטוח בפני הקדושים את בקשותיהם ובעויותיהם.

מעבר להילולות, נוכחות הצדיק הורגשה תדיר בחיי היומיום ובשגרת הבית. שמו נישא בפי המאמינים ודמותו הופיעה בחלומותיהם בעתות צרה ומצוקה, נרות הודלקו למענו בערבים, סעודות הודיה נערכו לכבודו, ושמו ניתן לתינוקות לאות תודה על עזרתו. בתרבות היהודית בצפון אפריקה היה הצדיק סמל-מפתח, כלי ביטוי לקשת רחבה של חוויות; הקשרים הסימביוטיים שבין המאמין לצדיק נמשכו בדרך-כלל על פני מחזור חיים שלם.

החישוקים המסורתיים של הקהילה היהודית במרוקו, שהחלו להיסדק בשנות הפרוטקטורט הצרפתי (1912–1956), נתערערו במידה ניכרת לאחר העלייה לארץ, בשנות החמישים והשישים. העולים נצטוו לסגל עצמם לאתוס השליט של ציונות סוציאליסטית וחילונית ולהשיל מעליהם את המורשת התרבותית שהביאו עמם, שנתפסה כפרימיטיבית וזרה. השינויים החברתיים והדיכוי התרבותי פגעו במיוחד בפולחני הקדושים, שהרי במרכזם ניצבו קברי הקדושים — אתרים פסיים שנתרו מאחור. ואכן, בשנים הקשות שלאחר גלי העלייה ההמונית ניכרה בהילולות מגמה ברורה של צמצום וביזור. צדיקי מרוקו לא נשכחו, אך החגיגות לזכרם התמצו באירועים מקומיים ומעוטי משתתפים בבתי פרטיים או בבית הכנסת השכונתי. היחלשות זו של פולחן הקדושים המגרבי נבלמה כשהעולים התאוששו באופן חלקי ממשברי הקליטה והחלו להכות שורש בעיירות הפיתוח ובמושבים, שאליהם הגיעו בעל כורחם, וכאשר החלו להשתלב בהווית החיים הישראלית. לנוכח העובדה שהם נותרו מנותקים מקברי הקדושים שבארץ מצאם, מצאו יהודי מרוקו דרכים חלופיות לבטא את הערצתם לצדיקים: הם "סיפחו" אתרי צדיקים סמוך למקומות יישוביהם (למשל, קבר חוני בחצור הגלילית וקבר רבן גמליאל ביבנה); הם העניקו גוון מגרבי מובהק להילולות הארץ-ישראליות הגדולות (ובראשן ההילולות לרבי שמעון ברי-יוחאי במירון ולרבי מאיר בעל הנס בטבריה); והם הקימו מרכזים חדשים של עלייה לרגל סביב קבריהם של צדיקים נעדרים בני-זמננו, כמו רבי ישראל אבו-חצירא (בבא סאלי) בנתיבות ורבי חיים חורי בבאר-שבע (Bilu and Ben-Ari 1992; Weingrod 1990).

העניין המחקרי שלי בתחיית פולחן הקדושים בקרב יהודי מרוקו בישראל, התמקד במסלול נוסף, נועז ויומרני מקודמיו, שלא הסתפק ב"פיצוי" מקומי של צדיקי העבר על שננטשו, אלא ביקש גם להשיבם אל מערציהם. חלופה זו, שהתבססה על העברה סמלית של צדיקים ממרוקו לישראל (Ben-Ari and Bilu 1987), הופעלה על-ידי גברים ונשים מן השורה: הם הקימו בביתם ציון לצדיק מרוקאי, בעקבות סדרת חלומות רבת השראה שבה הופיע הצדיק בפניהם וציווה עליהם לעשות כן. ברוב המקרים הדפיסו יזמים תרבותיים אלה את חלומות ההתגלות שחוו ואת דבר האתרים החדשים שהקימו ב"הודעות לציבור", שאותם הפיצו בקהילותיהם המקומיות ואף באחרות. הכינוי שהענקתי לבעלי החלומות — "אמרגני הקדושים" — נועד להבליט את מאמציהם הבלתי נלאים לפתח את האתרים המקודשים שהקימו, ולמשוך אליהם קהל רב ככל האפשר. סיפורי החיים של האמרגנים תפסו מקום מרכזי בעבודתי (Bilu 1990; Bilu and Hasan-Rokem 1989). עלילות הסיפורים מורכבות מאירועי חיים, הסוללים בלא יודעין את הדרך לשיא הנרטיבי של הביוגרפיה — הופעת הצדיק בחלומות ההתגלות והקמת משכנו המקודש.

בשלב זה חשוב להבהיר את מעמדו של רבי יעקב ואזאנה יחסית לקדושים המרוקאים בישראל. כפי שצוין, רבי יעקב נהנה מ"זכות אבות" מרשימה, שהיוותה קרש קפיצה נוח לתפקיד המרפא. אולם, אישיותו האנטינומית וסגנון החיים הסוטה שלו הפכוהו לכבשה השחורה של משפחתו — דמות המצטיירת כניגוד המוחלט של אבותיו הצדיקים. בתשוקתו לרכוש כוחות ריפוי ללא מיצרים ואזאנה לא היסס, כזכור, להתחבר למוסלמים ולשרים, ובכך העמיד בסימן שאלה את זהותו היהודית. התנהגויות חתרניות אלה ודאי שלא היוו חומר שממנו קורצו קדושים. מערציו של

ואזאנה אכן נפלו בשיעורם מן הנהגים אחר אבותיו, צדיקי המשפחה, ובמיוחד אחר מייסד השושלת, רבי אברהם. ואזאנה נותר בבירור מחוץ לפנתיאון הקדושים היהודי-מרוקאי.

ספרי, ללא מיצרים: חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה, יצא לאור במארכ 1993. למרות שהודפס במהדורה קטנה יחסית זכה הספר לסיקור עיתונאי רחב למדי, שבו הובלטה אישיותו הצעונית ויוצאת הדופן של ואזנה ומעשי הריפוי המופלאים שלו. אין לי ספק כי תשומת הלב שניתנה לספר באמצעי התקשורת, ששיאה היה בשתי כתבות שהופיעו בעת ובעונה אחת במוספי סוף השבוע של ידיעות אחרונות (סרנה 1993) ומועריב, (ברצקי 1993) היא שעמדה ביסוד האירועים שאתאר להלן. נסתבר לי כי הספר, לא פחות מאשר גיבורו, הוא אובייקט מתווך של ידע. אלא שהפעם היו המסננים, שדרכם הגיע ואזנה לקהל קוראים רחב, דיווחים מגמתיים בעיתונות ובטלוויזיה אשר הבליתו את ההיבטים האקזוטיים והמאגיים שבדמותו.

בראשית אפריל 1993 התקשר למשרדי באוניברסיטה יוסי ועקנין,¹ תושב באר-שבע בשנות השלושים לחייו, ובקול רועד מהתרגשות סיפר לי כי רבי יעקב ואזנה החל להופיע בחלומותיו. ועקנין טען כי הוריו הכירו את המרפא המהולל בכפר מוצאם תימ'זדות שבחבל תידילי שבמרוקו, וכי כבר בילדותו שמע רבות על נפלאותיו. יתר על כן, אחות אביו ובעלה היו מקורבים מאוד לואזנה, שהתגורר בביתם שבכפר אגואים בשנותיו האחרונות, ובו גם מצא את מותו.² ועקנין לא אישר במפורש שחלומותיו הופיעו בעקבות הספר, אך היה ברור כי הופעת הספר בדפוס והפרסומים על אודותיו בתקשורת הם שהניעו אותו להישחק, ולנסות לפרסם את המסרים הליליים שקיבל לטענתו מרבי יעקב. השיחה הטלפונית עוררה את סקרנותי. הצעתי לפגוש את ועקנין בבאר-שבע ולהקליט או לרשום את חלומות הביקור של ואזנה, אך הוא דחק בי לקרוא נוסח כתוב של חלומותיו עוד לפני הפגישה. למחרת, לנגד עיניהם המשתאות של חברי צוות המזכירות במחלקה לפסיכולוגיה, פלטה מכונת הפקס המחלקתית שישה עמודים בכתב יד, ובהם תיעוד מפורט של שישה חלומות של יוסי ועקנין, שבכולם נתגלה לו רבי יעקב ואזנה. רק לאחר שקראתי את דיווחי החלומות התחלתי להבין את היקף החזון של ועקנין ואת התפקיד שנועד לי במסגרתו. כביוגרף של ואזנה (ומנקודת ראותו של ועקנין, הגיוגרף שלו) נתמניתי לאיש סודו של ועקנין, במאמציו לקדם את פרסום שמו של מרפא אגדי שכמעט אינו ידוע בישראל.

בהקדמה לדיווחי החלומות מהלל יוסי ועקנין את יכולת הריפוי של רבי יעקב ואת גדולתם של צדיקי משפחת ואזנה, ש"לדעת הרבה מרוקאים... (היא) לא פחות קדושה ממשפחת אבר-חצירא", ומבטיח כי "בקרוב בע"ה ייפתח מקום להנצחת זכרם של רבי יעקב ואזנה ורבי אברהם ואזנה, וכן בית מדרש לשיעורי קודש, גברים, נשים וילדים". אחר כך הוא שואל: "כיצד קרה הדבר שדווקא בעת, לאחר 51 שנה לפטירתו של רבי יעקב ואזנה,³ הוחלט על הקמת מקום קדוש זה הנשאת את שם של צדיקים אלו, ומי יעמוד בראש בית המדרש?!" בתשובתו מציג ועקנין כמה ממעשי הריפוי הנודעים של ואזנה (המתועדים בספרי), ואחר כך הוא משבח את הספר ואת מחברו:

פרופסור יורם בילו, חבר באוניברסיטה העברית בירושלים, במחלקה לפסיכולוגיה שבראשה הוא עומד כעת, ובמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה,⁴ כיתת את רגליו בכל אורכה ורוחבה של ארץ-ישראל לחקור על גדולתו של רבי יעקב ואזנה, וגילה שרבים הם האנשים שהכירו את הצדיק ואת מעשי נפלאותיו. את כל המסע בעקבות ואזנה הוא חיבר בספר חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה, ועל כך מגיע לו יישר כוח על עבודתו הנפלאה והמסורה.

סדרת החלומות עצמה זכתה לכותרת "חלומות יוסף", אולי מתוך התייחסות לחולם התנ"כי המפורסם. הסדרה מציגה רצף נרטיבי מגובש, שבו הדרמה של המפגשים הליליים עם רבי יעקב

1. שם המשפחה בדוי.
2. הדודה ובעלה אכן רואינו על-ידי בביתם שבעתלית, בעת שאספתי את החומר לספר. קרבתם לואזנה מוצגת בהרחבה בספרי (בילו 1993, 19-20, 116-117). מאחר שהגעתי למרואייני בשיטת "כדור השלג", ראוי לציין כי לא הם, ולא מספרים אחרים, הפנו אותי לבני משפחת ועקנין. בכך יש אולי רמז כי האחרונים לא נמנו עם המעגל הקרוב של מיודעי ואזנה.
3. לפי המידע שאספתי, חלפו רק 41 שנה מפטירתו.
4. תיאור שיוכי האקדמי נלקח מגב הספר.

הולכת וצוברת תאוצה עד לשיאה בחלום השישי. בחלום הראשון מגלה עצמו רבי יעקב לחולם: "...ראיתי את קומתו הגבוהה והזקופה בלבוש גלבייה לבנה מיוחדת, ואת פניו המאירות וזהרות כשמש, מעל ראשו תרבוש אדום ובידו האחת אוחז במטה שניתן לו בירושה מאבותיו". ואזאנה מודה (בערבית-מרוקאית) ליוסי ועקנין על החסדים הרבים שגמלה לו משפחתו, ומודיע כי ברצונו להחזיר להם טובה. הוא מבקש ממנו להקים מקום להנצחת זכרו וזכר אביו, שבו יהיה ניתן לחגוג את הילולותיהם, ומבטיח "שאנשים רבים ינהרו למקום זה כמו נמלים". המפגשים הליליים הנוספים עם ואזאנה מתפתחים בדפוס זהה לזה שאפיין את חלומות ההתגלות של אמרגני-הקדושים שחקרתי בעבר. כמוהם, עמדתו הראשונית של ועקנין היא אמביוולנטית, והוא מעלה פקפוקים באשר ליכולתו לעמוד במשימה הנכבדה. אולם ואזאנה, בדיוק כמו צדיקי החלום של האמרגנים, מבטל את היסוסיו בהשפיעו עליו תמיכה רבה והבטחות לעזרה. כמו האמרגנים שלפניו, גם ועקנין מותיר חלק ממגעיו עם הצדיק – בחלום השני והשלישי – חסויים, בטענה כי בהם הועברו לו סודות עמוקים שעדיין אינו יכול לספרם.

פקפוקיו של יוסי ועקנין נמשכים בחלום הרביעי, שבו הוא שואל את הצדיק באופן ישיר: "מדוע, רבי יעקב ואזאנה, פנית דווקא אלי? והלא יש אנשים בעלי מעמד ויכולת לעשות זאת יותר ממני?". תשובתו של רבי יעקב מייצגת את חניכתו של ועקנין לתפקידו החדש: "דע לך שלך יש זכויות גדולות מאוד, והקשר ביני לבין אבותיך והוריך היו (כך) גדולים מאוד, ולכן אני מעביר לך את כל כוחותי וכוחות אבותי ותשתמש בהם לעזרה לזולת, כי ידוע לי שרבות המחלות והסבל בקרב האנשים". כמו הקדושים שהועברו בחלום ממרוקו לישראל, גם ואזאנה מתייחס במורת רוח לניתוק שנכפה עליו ממדעיו: "ואני רוצה כבר שיהיה משהו לזכרי בארץ ישראל, הקדושה והאהובה עלי".

בחלום החמישי, הנחלם בערב שבת,⁵ מעלה יוסי ועקנין בעיה אקולוגית, שהטרידה אף חלק מן האמרגנים האחרים. לאחר שהצהיר על נכונותו לעשות למען המרפא הגדול, הוא מקשה: "אך מה אעשה רבי יעקב ואזאנה, אני גר ב(בית) קומות ואין לי מקום לעשות לך בביתי חדר להנצחת זכרך ובית מדרש, בסך הכל אברך אני ואין באפשרותי לעבור לבית קרקע". הוא מבקש מואזאנה ברכת דרך מיוחדת, והאחרון מתנה אותה בהתחייבות טקסית של ועקנין לחגוג את ההילולות שלו ושל אביו במועדן. תגובתו של החולם משחזרת את ההתקשרות-בשבעה בין המאמין לצדיק, טקס שהיה נהוג בקברי הקדושים במרוקו. "והנה בחלומי ראיתי את עצמי מתכופץ קמעה בהכנעה קדושה וכנה, כמי שמתחייב לקיים שבועה, וידי אט-אט נסוגו אל מאחורי גבי והשתלבו, ובקול חלוש, כשעיני מביטות מטה, הבטחתי לצדיק: 'אני מתחייב לעשות את המקום לך ולאבך, ואת ההילולה של שניכם כל שנה בע"ה"'. בכך נחתמת הברית בין השניים. ואזאנה מושיט לחולם את מטהו, מושך אותו אליו, מחבקו ומשפיע עליו רוב ברכות ושמות נעלמים. הוא אף מבטיח לו לפקוד אותו בחלום נוסף ולהדריכו במעשיו.

בחלום השישי והאחרון, הנחלם אף הוא בערב שבת, יוסי ועקנין אכן זוכה להנחיות מדויקות מפיו של ואזאנה: "בני יוסף ברכתי על ראשך, ספור לך מהיום שלושה ימים ותלך לבית הממשל. במרוקאית לא הבנתי מה זה בית הממשל. ואז שאלתי למה הוא מתכוון, והוא ענה: 'איפה שיושב ראש העיר שלכם לשם תלך, היכנס למבנה הזה, תפוס לך מקום, יבוא אליך מישהו והכל יסתדר, אל תשכח ללכת ביום השלישי, שבת שלום'".

האירועים המופלאים, המדווחים בעקבות ההנחיות הליליות, מדגימים כיצד גולשים חלומות הביקור של צדיקים אל חיי הערות. לאחר שהמתין עד בוש בפתח בניין העירייה, נשא ועקנין תפילה לעזרתו של רבי יעקב, ובעקבותיה נתקל במכר. את תגובת המכר לסיפור מתאר ועקנין בלשון דרמטית ונמלצת: "פני הבחור חוורו כסיד. ברטט ופליאה גם יחד ובחלחלה אמר לי: 'דע לך שזו לא היתה רכי, נמשכתי אליך כמו מגנט וראיתי לימינך דמות צדיק אשר פניו כפני מלאך'. הוא התחיל לתאר לי את הדמות. 'ניצב לימינך צדיק שקומתו גבוהה, ארשת פניו מאירות, זקנו צח וארוך'. וכאן ביקשתיהו שיפסיק את דבריו, ואני אמשיך את תיאור הצדיק. שאלתי: 'האם הצדיק חובש תרבוש אדום על ראשו?' השיבני כן. 'האם הוא לובש גלבייה לבנה, ובידו האחת אוחז במטה?' והשיבני כן, והוסיף: 'הצדיק ביקשני שלוש פעמים: עזור לו, עזור לו, עזור לו'".

5. לחלומות ערב שבת נתפסת חשיבות מיוחדת בשל עיתוים המקודש.

סופו של דבר: האדם ששלח רבי יעקב אל יוסי ועקנין התגלה כבעל השפעה רבה בעירייה, ובהתערבותו קיבל ועקנין חזקה על מקלט ציבורי גדול לצורך פעילותו לזכר הרבי. הדיווח מסתיים ב"פנייה נרגשת לציבור הרחב" לתרום בעין יפה ו"להשתתף בהנצחת המקום לזכרם של הצדיקים למשפחת ואזאנה". בשיחות טלפון נוספות עמי ניסה ועקנין לגייס גם אותי למטרה זו, והפציר בי לדבר על לבם של נרבנים פוטנציאלים בארץ ומחוצה לה. עד מהרה נוכחתי לדעת כי ועקנין היה מעוניין בשיפוץ דמותו של ואזאנה, זו שהופיעה בספרי, לא פחות מאשר בשיפוץ המקלט שקיבל לצורך הפיכתו למקדש.

פגישתנו הראשונה התקיימה בסוף מאי 1993, כמה ימים לאחר שדמותו של ואזאנה נידונה בהרחבה בתוכנית טלוויזיה בהשתתפותי, שבה צפה יוסי ועקנין ברגשות מעורבים. התוכנית שבה והבליטה את האפיונים האנטינומיים של ואזאנה, והפעם התקשה ועקנין להתעלם מן ההיבטים הבלתי מחמיאים. הצגת הצדיק הנערץ – שלכבודו התכוון ועקנין להקים מקום קדוש – כמרפא סוטה, שיש בו מן המוסלמי ומן הרמוני, איימה לנפץ את חזונו. בייאושו אף הציע ועקנין להוריד ממדפי חנויות הספרים את עותקי ספרי, ולאחר מכן לשנס מותניים ולכתוב בצוותא, הוא ואני, גירסה משופצת שתזכה בהסכמת הרבנים. הוא נסוג מן התוכנית רק לאחר שהבהרתי לו, חוזר והבהר, כי דווקא אותם צדדים יוצאי דופן בדמותו של ואזאנה ובאורח חייו, שהרחיקו אותו באופן כה ברור מסיפורי חייהם הסטריאוטיפיים של צדיקי מרוקו, הם שהניעו אותי לכתוב את הספר.

לאחר עימות זה, יוסי ועקנין לא חזר למתוח ביקורת מפורשת על ספרי. אולם, הוא התקשה להשלים עם ההיבטים הסוטים של רבי יעקב והתאמץ להקטין את בולטותם. משהזכיר את שמו, מיהר להוסיף את שמות אבותיו הצדיקים, וכך עטף אותו כביכול בהילת הקדושה המשפחתית. מהתנהגותו הזרות של המרפא הגדול, ובעיקר מאלה שהעידו על קרבתו למוסלמים ולשדים, השתדל להתעלם; וכשלא צלח הדבר, הסביר כנובעות ממניעים מיסטיים, שאנשים פשוטים אינם מסוגלים לרדת לעומקם. מאמציו אלה של ועקנין, שבעיני נועדו לשלול מואזאנה את ייחודיותו ולעצבו מחדש במתכונת הסטריאוטיפית של צדיק "תקני", הוסיפו מימד של מתח בלתי מופג ליחסים בינינו, הגם ששנינו נשמרנו מלהגיע לעימות כמו זה שאפיין את פגישתנו הראשונה. דומה כי הדיאלוג שלנו היה יכול להימשך תוך המתחים הנובעים מפרספקטיבות בלתי מתיישבות, משום שהיה מבוסס על מידה מסוימת של סימטריה, יחסי גומלין ותלות הדדית. העובדה שאני, פרופסור באוניברסיטה, מגלה עניין אמיתי בואזאנה, סייעה לאמציו של ועקנין לפרסם את שמו וביתו החדש של רבי יעקב; ועקנין השתמש בי כמקור של סמכות. אולם בה בעת, בשל רצוני העז לתעד ולחקור את "תחייתו" של גיבור ספרי, היה מפעלו של ועקנין חשוב מאוד בשבילי. הקיום המקצועי שלי היה תלוי, במידה רבה, בישראלים ממוצא מרוקאי כמו יוסי ועקנין – מרפאים עממיים, פציניטים מסורתיים, אמרגני קדושים ומאמינים למיניהם; את הידע שלהם, אמונותיהם, חזונם ומצוקותיהם הפכתי לעבודות מחקר. אין ספק כי במקרה של ואזאנה ניתוסף סוג של סיפוק נרקסיסטי לתרומה, המובנת מאליה, של המחקר למעמדי האקדמי. כה מפתה היה הרעיון שספרי תרם להופעתו המחודשת של ואזאנה בלבוש מקודש, עד שגמרתי אומר שלא להרפות מחקר התופעה התרבותית שביצירתה השתתפתי. באופן סימטרי, ומתוך הכרה בתרומה הפוטנציאלית של האחר, השתדל כל אחד מאתנו להתעלם מן הבעיות שהציג רעהו: ועקנין העלים עין מן ההצגה הטקסטואלית של ואזאנה כדמות סוטה, ואילו אני השלמתי עם הבניית ואזאנה כקדוש. אם לא התעלמנו מן הבעיות, הרי לפחות השחינו אותן.

הברית הבלתי נוחה שנכרתה בין יוסי ועקנין לביני עמדה למבחן כבר לאחר פגישתנו הראשונה. למעשה כיוונתי את הפגישה בינינו לצהרי יום, שבערבו הייתי אמור להרצות על הספר בפני סטודנטים באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. בעשותי כן הייתי מודע לכך שאני מקרב זה לזה שני שדות שיח, השייכים לעולמות אפיסטמולוגיים בלתי מתיישבים. אולם הייתי סמוך ובטוח, ואפילו נהנית מעצם המחשבה, שאוכל לתמרן בין שתי הקריאות של ואזאנה – כאובייקט של הערצה וקידוש מצד אחד, וכאובייקט של חקירה ספקנית מצד אחר. בניגוד לנטייתו השמאניסטית של גיבור ספרי לגשר בין עולמות, ביקשתי להקפיד על הפרדה מוחלטת בין שדות השיח. אבל לא כך נתגלגלו הדברים: כשעמדתי להיפרד מועקנין, לאחר הביקור במקלט שנהפך למקדש, הוא הפציר בי לבלות את הלילה בביתו, וכדי להסביר את סירובי נאלצתי לספר לו על ההרצאה באוניברסיטה. הוא הביע

מיד את רצונו להצטרף אלי. ניסיונותי המבוהלים להניאו מכך – טענתי שהרצאתי תתמקד בצדדים הזרים והמזוירים של ואזאנה, שהוא מבקש להשכיח – לא הואילו.

הרגשתי לא היתה מן המשופרות כאשר פסענו יחד אל אולם ההרצאות. אולם, חרף חששותי, הערב הסתיים בצורה מוצלחת למדי. ממקומו שבשורה הראשונה עקב ועקנין בקשב רב אחר ההרצאה, ואחר הדיון העירני שהתפתח בעקבותיה (ושבו, כפי שחששתי, הובלט הצד הביזרי של ואזאנה). לקראת סיום העלה אחד הסטודנטים את שאלת הרלוונטיות: בעיניו, הספר נראה כשחזור של עבר שהיה ואיננו עוד; האם אפשרי שלואזאנה יהיו מעריצים בישראל של שנות התשעים? במקום להשיב, בגחמה רגעית שמיד ניהמתי עליה, הזמנתי את ועקנין לעלות לדוכן ולספר את סיפורו. שוב התברר כי חששותי היו משוללי יסוד. ועקנין התייצב בפני הקהל כבקי ומנוסה, ללא צל של חשש או היסוס, וגולל את סיפור הקמת המקום הקדוש בלהט וברדיטות. הסטודנטים נותרו מחשים ומשתאים. לרגע קסום אחד נשזרו שני שדות השיח זה בזה.

יוסי ועקנין היה מרוצה מאוד מן הרושם שהותיר סיפורו על הסטודנטים, והוא הירבה להודות לי על שאפשרתי לו לשאת דברים במסגרת כה יוקרתית. מאוחר יותר, כשהבעתי בפניו את צערי על שלא הקלטתי את המפגש באוניברסיטה, הוא סיפר לי, להפתעתי הרבה, כי בידו מצויה הקלטה. הסתבר, כי יוסי הקליט את המפגש מתחילתו ועד סופו באמצעות מכשיר הקלטה זעיר, שנשא בתיקו. בשלב הנוכח עדיין לא הבנתי את מטרתו בתייעוד הערב,⁶ אך פעולה זו עצמה הקטינה אף יותר את הפער שבין האתנוגרף לנחקר. הזכות המובנת מאליה של החוקר לכווץ, להקפיד ולהנציח חומר שנלקח מאחר, וכך להפוך אותו לחומר גלם לעיבוד ולניתוח, נמצאה לפתע בידי האחר.

תורי שלי להשתמש במכשיר הקלטה, וכן במצלמת וידאו, הגיע כמה שבועות מאוחר יותר, באמצע יולי 1993, כשהזמין אותי יוסי ועקנין ל"הילולה הראשונה של רבי יעקב ואזאנה בישראל, במלאת 41 שנה לפטירתו", שנערכה בביתו הצנוע שבבאר־שבע. מלווה בדוקטורנט ובעמית למחקר, חמוש במסטרט וידאו,⁷ הגעתי למפגש בחששות מסוימים. ועקנין הודיעני כי אחדים מצאצאי משפחת ואזאנה יהיו נוכחים בסעודה, וחששתי מתגובתם הביקורתית על הדיוקן הלא מחמיא של בן משפחתם, ששרטטתי. לרווחתי, איש מהם לא הזכיר את הצדדים ה"אפלים" של ואזאנה; ומן השבחים שהכבירו עלי, על שהעליתי בכתב את סיפור חייו, היה ניתן להבין שאיש מהם לא קרא את הספר.

בסעודה הצנועה השתתפו כעשרים מוזמנים, שאחדים מהם הכרתי מתקופת העבודה על הספר. הספר עצמו סבב בין הנוכחים, והתפעלותם ממנו הבהירה לי לפתע כי מה שבעיני הוא אתנוגרפיה – עבודת מחקר על מרפא יוצא דופן – בעיניהם הוא הגיוגרפיה, ספרות שבח לצדיק. ההתייחסות לספר ולמחברו חזרה ונידונה בנאומים שנישאו בעת הסעודה, לפני שהחלה המכירה הפומבית של נרות צבעוניים לכבוד צדיקי משפחת ואזאנה וקדושים אחרים. רב ממשפחת ואזאנה, דודן רחוק של רבי יעקב, שנאם ראשון, סיים את דבריו כך: "רבי יעקב ואזאנה, שעשה הרבה נסים בחייו, המשיך לעשות נסים גם אחרי מותו. אבל הנס הכי גדול שעשה היה שהביא פרופטור מכובד לכתוב את הספר הזה". יוסי ועקנין עצמו הירבה לעסוק בקשר שלי עם ואזאנה. את הפסוק התנ"כי, שראשי התיבות שלו מרכיבים את שם משפחתי – "בית יעקב לכו ונלכה" – הוא דרש כמבטא את המסירות וההתמדה שלי, בנכונותי ללכת מבית לבית (בדרכי אל המספרים) בעקבות רבי יעקב.

בנאומים אלה ובאחרים שוב נמוגו זה בזה שני שדות השיח, אבל הפעם היתה זו הגישה ה"מיוחסת" ברגיל של מדעי ההתנהגות (ואזאנה כמושא־מחקר) שנוכסה ובוארה על־ידי הגישה המיסטית (ואזאנה כקדוש). הדיאלוג בין שני העולמות לא הסתיים כמוכן בכך, שהרי נוכחותי באירוע – מתוך כוונה לתעד אותו – היתה צורה מסוימת של ניכוס מחדש, שהתוצר שלו משתזר כעת במאמר זה. מצלמת הווידאו, שבאמצעותה תועדה הסעודה, היתה הביטוי העיקרי

6. התייעוד נעשה לצורך פרסום ושיווק מפעלו, כפי שיסתבר להלן.

7. המפעיל המיומן של המצלמה היה אנדרה לוי, אז דוקטורנט שלי וכיום מרצה במחלקה למדעי ההתנהגות באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. בצוותא אנו ממשיכים להתחקות אחר ביטויים נוספים של ה"afterlife" של ואזאנה, שאין להם מקום במאמר הנוכחי. דרך אגב, באחת הסעודות האחרונות שערך יוסי ועקנין הוא הציג את אנדרה כמי שקיבל את הדוקטורט שלו בזכות ואזאנה.

בשלב זה ל"יתרוני" על יוסי ועקנין. היא אפשרה להנציח את אירועי ההילולה, וכך להופכם לנתוני מחקר קשיחים, שניתן לחזור אליהם פעמים רבות ולנתחם ברמות שונות. אולם יוסי ועקנין ביטל גם יתרון זה, כשהוסיף מצלמת וידאו משוכללת וצוות צלמים מקצועי אל הכלים שסייעו לו במאמציו לקידום חזונו. עד כמה הרחיק לכת במאמציו – מבחינת התשתית הארגונית והתחכום השייוקי של מפעלו – יכולתי ללמוד באירוע הפומבי הבא שיוס ועקנין במאי 1994, ושגם בו השתתפתי.

הפעם התקיימה החגיגה בבית כנסת מרכזי בבאר־שבע. מן ההזמנה המודפסת למדתי כי האתר הקדוש ייקרא "תפארת האבות שושלת ואזנה"⁸. אל רבי יעקב ואביו, רבי אברהם, פטרוני המקום, נוסף שמו של רב אשכנזי משיבה נודעת בעיירה דרומית, שאליו התוודע יוסי ועקנין בעת שעשה לפרנסתו באותה עיירה. בנו של הרב האשכנזי, אף הוא גדול בתורה, היה אמור לשאת דברים באירוע שכונה "ערב שכולו תורה". אחריו נדרשו לנאום לא פחות מ־22 מכובדים – רב העיר ורבנים מן האזור (וגם "רב קהילה מאוסטרליה"), סגני ראש העירייה, חברי מועצת העירייה וראשי מועצות דתיות.

שתי הפתעות זומנו לי כשעברתי על הרשימה: ראשית, בין הרבנים הופיע גם "רבי יוסי ועקנין שליט"א, ראש מוסדות תפארת האבות שושלת ואזנה". לא יכולתי שלא לחוש בצרימות הקלות שבכינוי המאדיר הזה, הן בתואר "רבי", הנופל מהכינויים הרשמיים "רב" או "רה"ג" (רב הגאון) שהוענקו לאנשי הדת האחרים ברשימה, והן בהקטנה "יוסי" (ולא "יוסף" המכובד יותר). שנית, גם שמי התנוסס ברשימת המכובדים, והפעם בלוויית כינויים מפליגים מאלה שהופיעו בדיווחי החלומות. המחלקה לפסיכולוגיה שבראשה עמדתי נהפכה ל"פקולטה לפסיכולוגיה", ובנוסף מוניתה שלא בידיעתי, ל"חבר נשיאות האוניברסיטה העברית ירושלים... וחבר נשיאות תפארת האבות שושלת ואזנה". הסימטריה שבין שני התארים, המשיקים זה לזה, המחישה לי את מידת מעורבותי במפעלו של יוסי ועקנין. כנגד התוכניות שרקמתי ביחס לועקנין ומפעלו (בסיס למחקר, לפרסומים וליוקרה מדעית), היו לו תוכניות ברורות לגבי מקומי־שלי בפרויקט שיוס. עובדה זו נסתברה לי בחדות, כשנוכחתי כי מן הרשימה הארוכה של המכובדים רק שניים הוצגו כחברים בנשיאות "תפארת האבות": הוא ואני.

פרט לרשימה משכה את תשומת לבי הודעה מסתורית באותיות מודגשות: "במקום יובא ספרו הקדוש של הצדיק רבי יעקב ואזנה זיע"א". התקשיתי להאמין כי כך מכנה ועקנין את ספרו, אך לנוכח לשון ההפלה שאפיינה את ההזמנה לא יכולתי לשלול אפשרות זו לחלוטין. האומנם בכונתו לעשות שימוש כלשהו בספר?⁹

לעומת ההילולה המשפחתית הצנועה, החגיגה בבית הכנסת הגדול היתה גרושת אירועים ורבת משתתפים – נכחו בה כמאתיים גברים ונשים. להקה מקומית ליוותה את הערב במוסיקה דתית קצבית, מנחה מלוטש הציג את הנאמים וניהל את המכירה הפומבית בסיום, וצוות צלמים תיעד את האירוע במצלמות מסוגים שונים, כולל מסרטי וידאו. אנדרה, תלמידי ועמיתי, הסריט אף הוא את החגיגה, ותיעוד כפול זה (שבו כל צד מונצח בסרטי הצילום של הצד האחר) טשטש אף יותר את הגבולות שבין מציאות לייצוגה. שני הסרטים מתעדים את מקומי בשולחן הנכבדים, כמו גם את הנאום שהייתי אנוס לשאת בין שאר מברכים. ניסיונותי להתחמק מחובה זו עלו בתוהו. לא זו בלבד שיוסי ועקנין לא אווה לשמוע אלא הוא אף הפציר בי, בהתרגשות גדולה, לבל אשחיר את דמותו של רבי יעקב על־ידי הבלטת מוזרויותיו.

כדי להישאר נאמן לחומר שאספתי, ובה בעת להתאים את עצמי לשיח המאמינים, הגבלתי את

8. מאירת עיניים היא העובדה שמצורות הכתיב הרבות של השם ואזנה בחר ועקנין את הצורה הפחות מקובלת "ואזנה", שאני השתמשתי בה בספרי (כיום אני מעדיף לכתוב "ואזאנה").

9. דבר מעין זה אכן אירע בהסתעפות אחרת של ה־afterlife של רבי יעקב, שכאן איני יכול להקדיש לה יותר מהערת שוליים. בעקבות הופעת הספר ארגן אחד מצאצאי המשפחה, פוליטיקאי מוניציפלי מאזור תל־אביב, כינוס ראשון של כל ענפי המשפחה לדורותיהם בגני יהושע שבתל־אביב. לקראת האירוע אף החזיר האיש לעצמו את השם "ואזאנה" וחיברו במקף לשם משפחתו המעוברת. החזמתי לכינוס כהיסטוריון המשפחה ומצאתי את עצמי רושם הקדשות בעשרות עותקים של ספרי, שהמארגן החליט להביאם למקום ללא ידיעתי ולמכור אותם לנוכחים.

דברי לשני עניינים בלבד: אילן היוחסין של צדיקי המשפחה, שנחשף במחקרי, ואופן איסוף החומר לספר. במהלך נאומו התקשיתי להשתחרר מן התחושה המציקה, כי תהליך הברירה שעשיתי משרת את כוונתו של ועקנין לעדן ולעוות את דמותו של ואזאנה, כפי שנציגה לי בדברי מרואייני. ניהמתי את עצמי במחשבה שבאווירה החגיגית של בית הכנסת, אפוף בשיח המאמינים, לא הייתי יכול לנהוג אחרת. בבגידתי הזמנית בואזאנה "שלי" ראיתי רע הכרחי, שנועד להותיר לי את האפשרות להמשיך בחקר התופעה שמבלי דעת תרמתי לצמיחתה.

בהאזיני לנואמים האחרים יכולתי להיווכח פעם נוספת כיצד מגייסים אחדים מהם את מעורבותי בספורו של ואזאנה להעמקת המיתולוגיזציה של דמותו. כך הופתעתי לשמוע כי מסעי בעקבות ואזאנה, שלאמיתו של דבר לא חרג מגבולות ישראל, נערך בחלקו בהרי האטלס. באופן זה נוסף נופך הירואי לסיפור ולגיבורו. דובר אחר הודיע לקהל המתפעל כי ב-17 (!) אוניברסיטאות בעולם מתבצעים כעת מחקרים על משפחת ואזאנה. כחוט השני עברה בדברי הנואמים הטענה, כי התעניינותי בואזאנה לא היתה יכולה לצמוח באופן מקרי, ומכאן שהיא כשלעצמה משמשת עדות לכוחו הפלאי של המרפא הרגול.

יוסי ועקנין, שהמנחה כינהו "רבי יוסף", היה אחרון הנואמים. כמו באוניברסיטה, שנה קודם לכן, ובסעודה המשפחתית בהילולת רבי יעקב, לא יכולתי שלא להתפעל מדיבורו הרהוט ומכושרו הרטורי של ועקנין. הוא הוליך את השומעים, צעד אחר צעד, דרך מסכת האירועים שהובילה אותו להקמת המקום הקדוש, עד שהגיע לשיאו של הערב: בקול שקט, אך מוטעם, תיאר כיצד הופיע רבי יעקב בחלומו (שאינו נכלל בחלומות ההתגלות) ושלח אותו לדרך עקלקלות, שבסופה הגיע לרב ישיש ממקורבי ואזאנה אשר החביא בביתו את אחד מספרי הריפוי של זה האחרון. במאמצים רבים הצליח ועקנין לשכנע את בעל הספר שימסור לו אותו, כדי שיוכל להביא באמצעותו מזור לסובלים. ועקנין הבטיח להציג ספר זה, בפעם הראשונה, בסיום האירוע. את ההתרגשות שעוררו דבריו יש להבין על רקע הטענה החוזרת, כי לאחר מותו של ואזאנה "שום דבר משלו לא נשאר". פעמים כה רבות שמעתי טענה זו עד שהכרתתי בה את אחד מפרקי ספרי, שבו פירשתי את היעלמות חפציו של רבי יעקב, מלבשו המיוחד ועד המטה של אבותיו, כפסק־דין תרבותי הגוזר כי לא יישאר שריד ופליט למי שניצל לרעה את זכות אבותיו. ואולם, הוספתי שם, כי מפה לאחון נפרצות שמועות שאחדים מספרי הריפוי המאגיים של המרפא הנערץ עשו בכל זאת את דרכם לישראל, והם מוחזקים אצל מרפאים ממודעיו של ואזאנה. בין האחרונים אכן נזכר שמו של הרב, שממנו השיג ועקנין את הספר המיוחס לרבי יעקב.

בעקבות המכירה הפומבית של נרות הצדיקים, לכיסוי הוצאות הערב וכתרומה להקמת "תפארת האבות", הציג יוסי ועקנין את הספר, שאכן נראה מרשים מאוד: כרוך בכריכת עור ממורטת ודפיו הבלים מוזקן כתובים ב"תעליק", הכתיבה הקורסיבית הצפון אפריקנית (בילו 1978, 364). מאוחר יותר, בעקבות עיון מדוקדק בספר, הייתי יכול לקבוע בביטחון כי אכן מדובר בספר ריפוי אותנטי. נוסחי החיזוי והריפוי שבו נשאבו אמנם, רובם ככולם, ממקורות יהודיים סטנדרטיים למדי – דבר שלא התיישב עם הקביעה החוזרת של המספרים כי ואזאנה הסתמך באופן בלעדי על כלי ריפוי מוסלמיים, ולא יהודיים. אולם פקוקים מעין אלה ביחס לאותנטיות של ספר הריפוי כלל לא הטרידו את הנוכחים בבית הכנסת. הם נקהלו סביב ועקנין בחבורה דחוסה ונרגשת, מנסים שוב ושוב לגעת בספר ולנשקו. ברי היה כי הספר, שבו ראו מעין שלוחה מטונימית של המרפא הגדול, נתפס בעיניהם כמאגר של אנרגיות ריפוי המועברות במגע פיסי. ועקנין, שהטרים את ההתלהבות ההמונית שעורר ספר הריפוי, הפיץ מבעוד מועד בין הנקהלים מעטפות של "מוסדות תפארת האבות שושלת ואזנה", ובתוכן טפסי רישום לקרובים המבקשים "להתברך בספרו של הצדיק הקדוש רבי יעקב ואזנה זי"ע". יוזמה זו התגלתה כמוצלחת ביותר, כפי שהסתבר מערימת המעטפות, ובהן שמות ושטרות כסף, שהצטברה על הדוכן במשך הערב.

יותר משנתיים וחצי חלפו מאז ההצגה הראשונה של ספר הריפוי, ועלילת ה־afterlife של ואזאנה ממשיכה להתגלגל בכיוונים שונים ובלתי צפויים, שרק מקצתם אוכל לאזכר כאן. ואולם, ברי כי גילוי של ספר הריפוי היווה סיום נרטיבי מרשים, עם גוון אירוני מבחינתי, לחלק המוקדם, המכין, במפעלו של יוסי ועקנין. הסימטריה בין שני עולמות השיח, שביניהם ניווטתי במאמץ – אשר התבטאה בין השאר בשוויון של אמצעי תיעוד ואובייקטיביזציה (כמו מכשירי הקלטה, צילום

(הסרטה) – הורחבה אל הטקסט שאף הוא, מסורתית, הטריטוריה המובהקת של החוקר. לא יכולתי להימלט מן המחשבה האגרנטטית, כי ספר הריפוי המיוחס לואזאנה הופיע מאי שם, בין שאר סיבות, כמשקל-נגד לספרי שלי. הביוגרפיה המתוכנת של ואזאנה – מקור של לגיטימציה, אך גם מכשול-בכוח לקידושו של המרפא האזוטרי – הוחלפה בטקסט מקודש, מותאם יותר לציפיותיהם של המאמינים בכוחותיו המאגיים של רבי יעקב. עם זאת דומה, כי בסיפור הופעתו המחודשת של ואזאנה שני הספרים מופיעים כמשלימים זה את זה יותר מאשר כמוציאים. לא יהיה זה מוגזם לטעון כי מסלול התחייה של רבי יעקב, שנשלל במידה ידועה בעזרת ספרי, זכה לתנופה אדירה לאחר גילוי ספר הריפוי המיוחס לואזאנה. עם אמרגן מסור ויצירתי כיוסי ועקנין, שאינו נלאה מלחפש דרכים לפרסם את פטרונו; עם מקדש המנציח את שמו ואת שם אבותיו, ועם ספר האוצר את כוחות הריפוי שלו – עם כל אלה זכה רבי יעקב ואזאנה, יותר מארבעים שנה לאחר מותו, להיחפך ממרפא שולי ויוצא דופן, המוכר למעטים, לצדיק נערץ ופופולרי.

בד בבד עבר גם יוסי ועקנין עצמו מהפך מרשים. כאשר נפגשנו בראשונה ראיתי לפני אדם נמוך קומה, בעל מבט חודר, וקנו קצר ומדובלל, ולראשו כיפה שחורה. מסלול התלאות של רבים מעולי צפון אפריקה, בשנות החמישים והשישים, לא פסח גם על משפחתו. אביו, שהיה סוחר מצליח במרוקו, כילה בארץ את הונו ונאלץ לעבוד למחייתו כפועל לא מקצועי. המשפחה התגוררה במעברת באר-שבע לפני שעברה לדירת קבע בשכונה ד' שבעיר הדרומית. יוסי ועקנין, שהיה בן 11 בעת העלייה, התחנך במסגרות של הכשרה מקצועית, ולאחר מכן למד בצורה לא מחייבת בישיבות שונות, עד שהחל לעבוד כספר. כשרבי יעקב הופיע בראשונה בחלומותיו היה ועקנין באמצע שנות השלושים שלו, נשוי ואב לשלושה ילדים. את הדת לא נטש מעולם, אך לפני ההתגלות החמיר את אורח חייו הדתי והשתתף בשיעורי גמרא – דבר שהפך את רעייתו הגנת למפרנסת העיקרית של המשפחה. כצופה מעורב בחזונו של ועקנין ראיתי כיצד הוא משתנה ומתפתח במקביל לצמיחת מפעלו. אולם את עיקר השינוי שחל בו, ב-1995, החמצתי בשל שהות בשבתון חלקי בחו"ל. במהלך אותה שנה הפך ועקנין את ספר הריפוי המיוחס לואזאנה לגולת הכותרת של מפעלו. הוא החל לפקוד את יישובי הארץ, תחילה בפריפריה ואחר כך גם בערי המרכז, וקיים מפגשים באולמי שמחות, בבתי מלון, בבתי כנסת ובבתים פרטיים, שבהם הציג את התגלותו של רבי יעקב ואת הספר שנמצא בעקבותיה. הוא אף טיפל באנשים, שפנו אליו, באמצעות הספר. הפופולריות הגואה של הספר, שטופחה באמצעות פרסום ענף באמצעי התקשורת המקומיים (בעיקר בכתבות במקומונים ובראיונות בערוצי רדיו אזוריים), הפכה את יוסי ועקנין למרפא מבוקש.

ועקנין דאג לתעד את מפגשי הריפוי הפומביים שקיים במסרטה וידאו, וכך יכולתי לצפות באחדים מהם כשחזרתי לארץ ולעמוד על השינוי וההעצמה שחלו בו. הקהל שכינס באולמות היה ממתין דקות ארוכות עד להופעתו, כשהוא מומרץ על-ידי להקת נגנים חמרים וציפיותיו מוגבהות עקב קילוסים המנחה. כשהכריזו על כניסתו, שוב לא דובר ב"יוסי" או ב"רבי יוסי ועקנין", אלא ב"הרב יוסף ועקנין שליט"א, הצדיק מבאר-שבע".¹⁰ כשטליתו מכסה את ראשו וכתפיו, והספר הקדוש בידו, הובל ועקנין אל האולם בידי שני אברכים לקול תרועות הקהל; הנשים השמיעו את לילות השמחה המסורתיות, והכל נדחקו לנשק את ידיו. לתדהמתי נוכחתי, כי לא זו בלבד שיוסי ועקנין הצליח לבסס את קדושתו של רבי יעקב אלא גם שהסב אותה אליו – באמצעות הספר שבידו. דפוסי המפגשים היו קבועים למדי. הם החלו בדברים שנשא ועקנין, נמשכו בסעודה ובמכירה פומבית של נרות צבעוניים ותמונות צדיקים לקידום "תפארת האבות שושלת ואזנה", ונסתיימו בברכות לריפוי באמצעות הספר. שוב נוכחתי בכושרו הרטורי של ועקנין ובצחות לשונו, אך במגעו עם הקהל ניכרו איכויות נוספות שלא הכרתי בעבר: סמכותיות שקטה ובוטחת, רכות דיבור, כושר שכנוע, עדינות ואמפתיה ביחס לפונים.

מעבר לשימוש היצירתי בספר (שאתאר להלן), שאותו הגדיר במהלך הצפייה המשותפת בקלטות כ"רעיון חדש שאף אחד לא חשב... פגו, להיט", נאלצתי להודות כי יוסי ועקנין יודע כיצד לפנות

10. השינויים בנוסח הפנייה אל ועקנין עלו גם במפגשים בינינו. בשלב מסוים הוא העיר לי כי שוב אין זה יאה שאכנהו "יוסי" בשעה שהכל מכנים אותו "רבי יוסף". כדי לשמור על אחידות לשונית, אני ממשיך ומציג אותו כועקנין לאורך המאמר כולו; אך אודה כי יש בכך יותר משמץ של אמביוולנציה מצדי כלפי "צמיחתו".

לאנשים במצוקה, להקשיב להם ולעודד את רוחם. גם הופעתו החיצונית השתנתה מאוד: זקנו צימח, קולו הפך רך ומוטעם יותר, והטלית שעטפה אותו – ואשר עוטה אותו דרך קבע במפגשיו עם פונים – השרתה עליו הילה של רוחניות.

למרות היעדרותי מן הארץ, מצאתי כי מקומי לא נפקד ממפעלו של ועקנין. בנאומיו הוא המשיך להשתמש בעבודתי, בשלושה אופנים: ראשית, שמי עלה כהוכחה לגדולתה של שושלת ואזאנה, משפחה שזכתה להתעניינותם של "גדולי הפרופסורים בארץ ובעולם, ובראשם פרופסור יורם בילו מהאוניברסיטה העברית, ידידי היקר, אף על פי שאיננו כאן כבודו כאן, הנמצא כעת בארצות-הברית בשליחות... הלך לספר בכל האוניברסיטאות של ארצות-הברית... (על משפחת ואזאנה)". ועקנין אף הוסיף כי אני חוקר נושא זה כעשרים שנה, "מקדיש ימים כלילות למטרה קדושה זו, מתגאה במשפחה הקדושה ועומד לטיים ספר חדש בנושא", וכן שאני חבר נשיאות מוסדות "תפארת האבות שושלת ואזנה". שנית, הוא הירבה לספר אגדות צדיקים ומעשי נסים שהופיעו בספרי, תוך שכלול, העמקה ודרמטיזציה של נוסחי הספר. כך, למשל, הוא שילב באחד מנאומיו סיפור שהבאתי על סכסוך בין רבי יעקב ואזאנה לרבי יוסף אבר-חצירא, כשהוא משתמש בלשון דיאלוגית המנכיחה ו"מחיה" את האירוע. באפיוזודה המסיימת את גירסתו, שאינה מופיעה בספרי, מכיר רבי יוסף בכוחו של רבי יעקב ומכריז בהתרגשות: "מורי ורבותי, ציבור קדוש ונכבד, שתדעו ממשפחת ואזאנה הקדושה לא פחות קדושה ממשפחתנו, משפחת אבר-חצירא". שלישית, לא רק העניין שלי בואזאנה והחומר שאספתי על אודותיו הזכרו בדברי ועקנין, אלא גם אירועים שהתרחשו במהלך האינטראקציה ביני לבין הנואם.

וכך אזכר יוסי ועקנין את הופעתנו המשותפת באוניברסיטת בן-גוריון, לאחר שסיפר לקהל על ריפוייה של דודתו בידי רבי יעקב בהרי האטלס: "סיפרתי את זה באוניברסיטת בן-גוריון לפני שנה. שמה נתתי הרצאה לפני הרבה קהל, שהם רחוקים מהעניין הזה. והקשיבו קשב רב. נשארנו עד השעות הקטנות של הלילה, ואלה אנשים שעוסקים במחקרים; ישבו ושמעו. וזה הוקלט. היה שם גם פרופסור יורם בילו, שהוא יושב ראש האוניברסיטה העברית בירושלים, שהזמין אותי להרצאה הזאת".

גולת הכותרת של המפגשים, שמקהיל יוסי ועקנין, היא אופן השימוש שלו בספר: הוא מסתייע בו לאבחון ולריפוי באופן שונה מאוד מן ההוראות המקוריות. לצרכים אבחנתיים השתמשו מרפאים במרוקו ב"גורלות" (בילו 1978, 293–310) שאחדים מהם מופיעים גם בספר; ואילו לצרכים תרפויטיים הם נהגו לכתוב קמיעות על בסיס נוסחאות ריפוי ושמות קודש, פרי הקבלה המעשית (שגם הם מיוצגים למכביר בספר).¹¹ ועקנין, שאינו מצוי כלל בטכניקות החיזוי והריפוי שבספרו, ויתר במהלך מבריק על הכתיבה, שהיא לבו של הריפוי העממי היהודי. לעומת זאת, הוא הפך את הספר לאובייקט מאגי בפני עצמו, אפוף קדושה, בדומה לחפצים מקודשים של צדיקים, כמו גלימה, מטה, או כיסא, שבאחרונה נעשו נפוצים מאוד.

כיום מתמצה פעולת החיזוי, באמצעות הספר, בבקשה מן הפונה לפתוח אותו באקראי, ואחר כך למצוא בעמוד הפתוח משפט או מלה רלוונטיים לבעיה. פעולת הריפוי נושאת אופי מאגי-מכניסטי מובהק, ועקנין מברך את הפונים בשם רבי יעקב ואבותיו, ואז משיק את הספר קלות בראשם. מה שהופך פעולה פשוטה זו לתרפויטית היא האמונה העמוקה של המבקשים, הניכרת בהתרגשותם העזה, וכן האיכויות התרפויטיות שמפגין ועקנין במפגשים המצולמים. את הפופולריות הגואה שלו כמרפא הוא מסביר מתוך הכרת ערך עצמו: "מדבר (אל הפונה) קודם כל כאדם אל אדם, בלי שום קשר לדת, לכפייה... רק בדרכי נועם, שיחי פתוחה [כך], עם כל הידע שלי, בסבלנות, בחוכמת חיים, בפילוסופיה, לא יודע איך לקרוא לזה, אולי פסיכולוגיה, וזה עובר יפה". על סמך תצפיותי בחומר המצולם, נראה כי לקביעות יומרניות אלה יש ביסוי.

הצלחתו של יוסי ועקנין בולטת שבעתיים לנוכח מלחמת החורמה שמנהלים נגדו כמה מצאצאיה של משפחת ואזאנה בישראל. על-פי מיטב המסורת המגרבית (Marcus 1985), הם רואים בו פולש זר הגוזל מהם את זכות האבות של המשפחה. באחרונה הם אף החלו לקיים הילולות פומביות

11. כפי שכבר ציינתי, ההישענות הבלעדית על מקורות יהודיים בספר שבידי ועקנין מקטינה מאוד את הסבירות שאכן היה בשימושו של רבי יעקב ואזאנה.

למייסד השושלת, רבי אברהם ואזאנה, שבהן מודגש הקשר בינם לבינו ונשמעות אזהרות קשות כנגד ועקנין, מבלי להזכירו בשמו. למרות שהילולות אלה – שבאחדות מהן נוכחתי, שוב כ"ביוגרף המשפחתי" – מושכות קהל רב, הן אינן עלולות לסכן את מפעלו של ועקנין, שכן ספר הריפוי שברשותו מקרב אליו מאמינים רבים.

יוסי ועקנין מדיגש כי הוא מקפיד בכבודם של צאצאי משפחת ואזאנה, וכי לעולם לא ייצא נגדם. לגופו של עניין, הוא משתמש בספרי כדי להבליט את העובדה שהפלג המרכזי של משפחת ואזאנה התייחס לרבי יעקב כאל הכבשה השחורה של המשפחה; ואילו בני משפחתו־שלו טיפלו בו במסירות עד יומו האחרון, וכך קנו את זכותם עליו. את הוספת שמו של רבי אברהם למפעלו הוא מצדיק בטענה שאין מדובר ברבי אברהם אל־כביר – אבי סבו של רבי יעקב ומייסד השושלת שאילו מתייחסים צאצאי המשפחה – אלא ברבי אברהם אבי יעקב, צדיק שאין לאיש חזקה עליו. באחרונה החל ועקנין לטעון כי בין משפחתו למשפחת ואזאנה התקיימו קשרי נישואים מסועפים, ולכן ניתן לראות בו קרוב משפחה של רבי יעקב. בהתחשב במאמציו העצומים להפוך את המרפא יוצא הדופן לצדיק פופולרי, דומה כי אכן ניתן לראות בו צאצא רוחני של ואזאנה. האפשרות, שועקנין הוא אמנם יורש הזכות והסגולה של רבי יעקב, מסתברת מן האופן שבו הוא מתאר לקהל שומעיו את מפגשו המכריע עם ואזאנה, בחלום שבו נחתמה בריתם (חלום ההתגלות החמישי): "בחלום הרים את המטה שלו, אמר לי: 'אחוז בקצה המטה', משך אותי אליו, עטף אותי בגלימה, החל להתפלל, לברך אותי בשמות הקדושים... (כאן בא תיאורו של הצדיק) החיבוק שלו נותן לי אושר, שמחת חיים (בקול נרגש), מברך, מברך, אומר לי: 'תמשיך, תמשיך, תעלה ותצליח, תמיד אהיה לימינך...', הרגשתי שחדרו לגופי כוחות מיוחדים, הרגשתי שזה לא אותו יוסי ועקנין". זהו רגע החניכה של ועקנין, המוצג כמהלך קלאסי של קונוורסיה: התמזגות פיסיית עם הצדיק, חדרת כוחותיו הרוחניים של זה האחרון לגופו ומהפך זהותי דרסטי.

בחלום ההתגלות הרביעי הודיע ואזאנה ליוסי ועקנין באופן מפורש: "אני מעביר לך את כל כוחותי וכוחות אבותי". העברה זו, שועקנין טורח להדגישה במפגשי הריפוי שלו, מבהירה כי חששם של בני משפחת ואזאנה מוצדק – למרות עמדתו הפייסנית של ועקנין כלפיהם. התפיסה המסורתית של הברכה או הזכות המשפחתית במרוקו היא של משאבים מוגבלים (limited good), אשר אם ינתנו לאחד – יחסרו למשנהו (Bilu 1988). אם אמנם מזדהה יוסי עם יוסף בעל החלומות, סביר להניח שהוא אימץ גם את ייחוסו של זה האחרון; והרי יוסף המקראי היה בנו האהוב של יעקב. ייתכן אם כן כי פנייתו של ואזאנה בחלום ההתגלות השישי והאחרון – "בני יוסף ברכתני על ראשך" – אינה כה מטאפורית. אפשר גם שברכה זו נחלמה בהשראת הדגם המקראי של ברכת יעקב ליוסף (בראשית מ"ח, 15), וליוצאי חלציו אפרים ומנשה, הניתנת להם "על ראשם" (שם),

12. (18–17)

תם ולא נשלם סיפור ה־afterlife של רבי יעקב ואזאנה, ועמו סיפור מעורבותי בתחייתו המחודשת. מפעלו של יוסי ועקנין ממשיך לצבור תאוצה. "מוסדות תפארת האבות שושלת ואזנה הקדושה" מתהדרים ב"ישיבה ובית מדרש", וכן ב"שיעורי תורה לגברים ונשים" וב"גמ"ח לנזקקים". גם אם מוסדות אלה הם, בשלב זה, בגדר תוכנית מתאר יותר מאשר ממשות, יש בכך כדי להעיד על היקף חזונו של ועקנין. מיסוד הקדושה מתבטא כעת בקריאה לתרומה חודשית, מוסדרת בהוראת קבע, לחשבון הבנק של "תפארת האבות שושלת ואזנה"; בהפצת טפסי בקשה לברכה באמצעות הספר; במסיבות לנשים בחגים ובמועדים (שמארגנת אשתו של ועקנין); ובהזמנות ובמעטפות רשמיות שמוטבע בהן ציור של ספר פתוח ומעליו הכתובת "הספר הקדוש". באחרונה אף הוקמה סוכנות שידוכים בחסות מוסדות "תפארת האבות", המכונה "טובים השניים", ובראשה עומד עוזר פעלתן של ועקנין המתהדר בתואר מנכ"ל.

הקשרים ההדוקים, שהשכיל ועקנין לקשור עם עיתונאים באזור מגוריו, הולידו שפע של כתבות מחמיאות על אודותיו במקומוני הדרום. הכתבות מוכתרות בכותרות כמו "עושה הנפלאות", "הספר

12. אם אמנם אימץ יוסי ועקנין בפנטסיה את הייחוס המקראי "יוסף בן יעקב", יש בכך כדי להעניק עומק מיסטי לקשר המשולש שביני לבין ואזאנה ולבינו. כזכור, היה זה ועקנין שעמד על שייכותי ל"בית יעקב" בדרש שנשא על השם בילו.

הקדוש של רבי יעקב ואזאנה", "מנפלאות הרב יוסף ועקנין", או "הסי.טי. מבאר שבע"¹³ קטעים מן הכתבה האחרונה, בלשון הפלגה והעצמה אופיינית, מצביעים על היקף פעילות השיווק העצמי של הספר לשעבר, שנהפך לצדיק מבאר-שבע:

הרב יוסף ועקנין שליט"א כובש את עיר הנגב באר-שבע וכל הפריפריה, בייחוד שדרות ונתיבות. מי שמכיר היטב את הרב ועקנין ממהר לכנות אותו בכינוי "הסי.טי.". מבאר-שבע, וזאת בשל יכולת האבחנה והייעוץ המדהימים של הרב הצנוע הזה. סיפורים רבים כבר הספקתי לשמוע במו אוזני מפי אנשים שנעשו להם נסים גדולים עליידי "הסי.טי.". ודוגמאות לא חסר: חולה סרטן שנרפא ריגש אותי עד דמעות. אשה שנישאה לאחר שהכל כבר בוטל, זוגות אין ספור שלא הסתדרו עד לברכת הרב. בעלי עסקים מדווחים על שינויים חיוביים בעסק הפרטי שלהם, וכן על נחת ושלווה האופפת את הרב הקדוש שדרכו הם זוכים להצלחה בברכת העסק המפורסמת של הרב... אלפים ורבבות של נשים (ש)מדווחות על שיפור מדהים בחייהן כתוצאה מברכת הרב, והסגולות שזכו להצלחה עולמית והכרה בכל פינה ועיר בארץ. כתבה ברשת ידיעות תקשורת כינתה את הרב הקדוש "מחולל נסים בצורה בלתי ניתנת להסבר והבנה. הרב פשוט מבקש מהספר הקדוש – וזה נענה לו". בקרוב יופיע הרב בכתבה ארצית ענקית ובמספר תוכניות רדיו, אשר לבטח רק יעמיסו עליו את כלל האוכלוסייה הארצית. הטיפ של קוראי... (שם המקומון) לפני שהכל כבר יהיה מאוחר, לנו עכשיו לברכה אצל "הסי.טי.". אני מבטיח לכם חגיגית, תחזרו המומים.

לסיכום, עלילת ה-*afterlife* של רבי יעקב ואזאנה – המקפלת בתוכה את הפיכתו של יוסי ועקנין לרב יוסף ועקנין שליט"א, הצדיק מבאר-שבע, ואת מעורבותי הבעייתית בתהליך זה – מצביעה יפה על ערעור בסיסי הסמכות של ריאליזם אתנוגרפי בשלושת התחומים שהוצגו בפתיחה. נחקרים אתנוגרפיים עשויים להתגלות כסובייקטים בעלי כוח ביקורתי ומניפולטיבי שאינו נופל מזה של החוקר, והם אף יכולים לתמרן את החוקר לצורכיהם. האתנוגרף אינו צופה המנותק מתהליך הפקת הידע אלא צופה המעורב בייצור המידע. ולבסוף, הטקסט האתנוגרפי עשוי להשפיע באופן ניכר על קהילת הנחקרים. כאשר השפעה זו ממשיכה להיחקר עליידי מחבר הטקסט, והנחקרים ממשיכים להגיב לנוכחותו בשדה ולהשתמש בה, נהפכת הזירה האתנוגרפית ל"אולם של מראות". הבבואות המרצדות, המשתקפות במראות, מייצגות מציאות אתנוגרפית פוסטמודרנית: קליידוסקופית, חמקמקה, מעוצבת במידה רבה עליידי תיעודה. בתוך הרצף הנרטיבי שחשפתי, הרגע המשקף מציאות מורכבת זו בעוצמה הרבה ביותר הוא אולי זה שבו, בחגיגה פומבית לצדיקי משפחת ואזאנה, הצד החוקר והצד הנחקר לוכדים זה את זה בעדשות מסרטותיהם. בקיבוע החוקר בתוך מסגרת העדשה של הנחקר יש חידוש, המשקף את צמצום הפער בין ה"מסורתי" ל"מודרני". הנחקר "המסורתי" משתמש בטכנולוגיה מתקדמת ומנסה לנכס את התוצר המדעי-כביכול של האתנוגרף, ואף ליהנות מן היוקרה שלו. החוקר מגיב להתקרבות זו בצעד של התרחקות, המוליך אותו מן הריאליזם המודרני אל הטקסט הפוסטמודרני, הספוג סתירות ואירוניה עצמית.

תהליך זה של התרחקות בעקבות התקרבות הוא חלק ממהלך כללי של יחסי חוקר-נחקר, המבליט את העובדה כי טשטוש הגבולות ביני לבין יוסי ועקנין לא הולך להתמוססותם המלאה. לאחר התלהבות הדדית ראשונית והסתייגות לנוכח ציפיות סותרות, למדנו לשתף פעולה ולהפיק תועלת איש מרעהו, תוך נטרול סוגיות בעייתיות, השהיית ספקות והימנעות מדיאלוג חתרני. לפני שאגע בקצרה בשאלת יחסי הכוחות בינינו אציין כי במניין ה"רווחים" של ועקנין יש למנות, ראשית, את העובדה שספרי שימש כגורם מאיץ, אם לא כמקור השראה, ליחמתו, וכי ידע להפוך את ענייני בואזאנה וב-*afterlife* שלו למשאבים של לגיטימציה ויוקרה. הוא עשה זאת עליידי סינון ועיבוד ניכרים של תכני ספרי – סינון ועיבוד שכללו *התעלמות* מפרקי הניתוח המפרשים את ואזאנה מפרספקטיבה חוץ-תרבותית, *הכזושה* של הצדדים האנטינומיים בחייו ואישיותו, *הבלטת* כוחות הריפוי ומעשי הנסים שלו *והוספת* אפיונים המקרבים אותו לדמות הסטריאוטיפית של הצדיק היהודי-מרוקאי.

13. ההשראה לכינוי זה באה מן "הרב הרנטגן" מנתיבות, הרב יעקב איפרגן (ראו אלוש 1996). הכינוי מתייחס למימוניות הדיאגנוסטיות שרכש ועקנין מספרו. הכתבה הופיעה בתצפית בנוב 27, 29.11.96.

במאזן ה"רווחים" שלי ניתן למנות את יכולתי להפוך את האינטראקציה המורכבת ביני לבין ועקנן (שנשאה בחובה סיפוקים אישיים לא מבוטלים, בצד רגעי מבוכה) לסוג של טובין מקצועיים, דוגמת מאמר זה. אין ספק כי המונופול שלי על כתיבת המאמר מגביל באופן משמעותי את הסימטריה בין חוקר לנחקר שהבלטתי. בסופו של דבר, ועקנן לא היה שותף לכתיבה, זהותו הוסוותה, ותיאור העניינים מייצג את פרשנותי שלי לאירועים. הסמכות וה"קול" בייצוג המציאות נותרו, כמו בכתיבה המסורתית, בידי האתנוגרף. אולם ייצוגה הטקסטואלי של המציאות אינו אלא אובייקט חלקי ומוגבל בתוכה. כפי שראינו, ועקנן יצר לעצמו זירות פעולה למכביר, שבהן קולו ופרשנותו נשמעות ברמה. יכולתו לנכס את הטקסט האתנוגרפי – מקור הסמכות של החוקר והביטוי האולטימטיבי כביכול של עליונותו – ולעשות בו שימוש לצרכיו, ובמלים אחרות יכולתו "לספר אותי", היא שהניעה אותי לכתוב מאמר זה.

מנקודת מבט מאמינה ולא ספקנית – כזו הממוקמת בשיח הרווח בזירות הפעולה של יוסי ועקנן – מהווים כל אירועי עליית ה-*afterlife* עדות חד-משמעית לכוחותיו של המרפא האגדי, המפעילים חוקרים, חולמים וחולים ארבעים שנה ויותר לאחר פטירתו. קביעה זו אינה משוללת אירוניה, שהרי היא נאמרת, בסופו של דבר, מנקודת מבט לא מאמינה. אך בנימה רצינית לחלוטין ניתן לקבוע, כי מה שהחל כניסיון לתעד ולייצג מציאות דינמית נהפך בעצמו למרכיב חשוב בהבנייתה של מציאות זו. בתהליך זה נהפכתי למקור של לגיטימציה ופופולריזציה ולואזאנה ולנביאו או, אם תרצו, לאמרן של אמרגני קדושים.

המחלקה לפסיכולוגיה, המחלקה לסוציולוגיה ולאתנופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

ביבליוגרפיה

- אלוש, צ., 1996. "רנטגן" כוכב עליון, ידיעות אחרונות, 26.12.96, עמ' 17.
- בילו, יורם, 1978. פסיכיאטריה מסורתית בישראל, חיבור לתואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- , 1986. "היסטוריית חיים כטקסט", מגמות כ"ט: 349–371.
- , 1993. ללא מצרים: חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה, מאגנס, ירושלים.
- בן-עמי, יששכר, 1984. הערצת קדושים בקרב יהודי מרוקו, מאגנס, ירושלים.
- ברצקי, נ., 1993. "רבי יעקב מגרש השדים", מעריב (סוף שבוע), 26.3.93, עמ' 56.
- גירץ, קליפורד, 1990. פרשנות של תרבויות, כתר, ירושלים.
- סרנה, יגאל, 1993. "הקוסם ואזנה ומלחמתו בשדים", ידיעות אחרונות (7 ימים), 26.3.93, עמ' 36–38.
- Ben-Ari, E., and Yoram Bilu, 1987. "Saints Sanctuaries in Israeli Development Towns," *Urban Anthropology* 16: 243–272.
- Bertaux, D., ed., 1981. *Biography and Society*. London: Sage.
- Bilu, Yoram, 1988. "Rabbi Ya'acov Wazana: A Jewish Healer in the Atlas Mountains," *Culture, Medicine and Psychiatry* 12: 113–135.
- , 1990. "Jewish Moroccan Saint Impresarios in Israel: A Stage-Developmental Perspective," *Psychoanalytic Study of Society* 15: 249–269.
- , 1991. "Personal Motivation and Social Meaning in the Revival of Hagiolatric Practices among Moroccan Jews in Israel," in *Tradition, Innovation, Conflict*, eds. Z. Sobel and B. Beit-Hallahmi. Albany: State University of New York Press, pp. 47–70.
- , 1996. "Ethnography and Hagiography: The Dialectics of Life, Story, and Afterlife," *The Narrative Study of Lives* 4: 151–171.
- Bilu, Yoram, and E. Ben-Ari, 1992. "The Making of Modern Saints: Manufactured Charisma and the Abu-Hatseiras of Israel," *American Ethnologist* 19: 29–44.
- Bilu, Yoram, and Galit Hasan-Rokem, 1989. "Cinderella and the Saint," *Psychoanalytic Study of Society* 14: 227–266.
- Blackman, M. B., ed., 1992a. "The Afterlife of the Life History," *Journal of Narrative and Life History* 2 (1) (special issue).
- , 1992b. "Introduction: The Afterlife of the Life History," *Journal of Narrative and Life History* 2 (1): 1–9.
- Brettell, C. B., 1993. *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport, CT: Bergin and Gravey.
- Bruner, E., ed., 1984. *Text, Play, and Story*. Washington, D.C.: American Ethnological Society.

- Clifford, J., and G. E. Marcus, eds., 1986. *Writing Culture*. Berkeley: The University of California Press.
- Crapanzano, V., 1981. *Tuahmi: A Portrait of A Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dwyer, K., 1982. *Moroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Geertz, C., 1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- , 1984. "Anti-Anti Relativism," *American Anthropologist* 66: 263–278.
- Gellner, E., 1985. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldberg, H., 1983. "The Mellahs of Southern Morocco," *Maghreb Review* 8: 61–64.
- Habermas, Jurgen, 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- Handelman, Don, 1985. "Charisma, Liminality, and Symbolic Types," in *Comparative Social Dynamics*, eds. E. Cohen, M. Lissak, and U. Almagor. Boulder, CO: Westview, pp. 346–359.
- Marcus, G. E., and M. G. Fischer, 1986. *Anthropology as a Cultural Critique*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marcus, M. A., 1985. "The Saint Has Been Stolen: Sanctity and Social Change in a Tribe of Eastern Morocco," *American Ethnologist* 12: 454–467.
- Myerhoff, B. G., 1976. "Balancing Between Worlds: The Shaman's Calling," *Parabola* 1: 6–13.
- Rabinow, P., 1977. *Reflections on Field Work in Morocco*. Berkeley: The University of California Press.
- Rabinow, P., and W. M. Sullivan, eds., 1979. *Interpretive Social Science*. Berkeley: The University of California Press.
- Ricoeur, P., 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rosaldo, R., 1989. *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.
- Rosen, L., 1984. *Bargaining for Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Spiro, M., 1986. "Cultural Relativism and the Future of Anthropology," *Cultural Anthropology* 1: 259–286.
- Turner, V. W., 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Weingrod, A., 1990. *The Saint of Beersheba*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- White, H., 1987. *The Content in the Form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.