

## 'כאן אוכלים עם סכין ומזלג' – מזרח ומערב במפגש הבין-תרבותי במדינת ישראל

אסתר מאיר-גליצנשטיין

כחמישה עשורים לאחר שעלה איש התאטרון יוסי אלפי מעיראק לישראל כילד קטן, הוא העלה שאלות על מהותה של זהותו: 'למרות הכל אני חוזר ושואל את עצמי: האם אני כישראלי, הנני אדם מזרחי החולם חלומות מערביים, או שמא אני ישראלי-מערבי החולם חלומות מזרחיים'.<sup>1</sup> מזרח ומערב מצטיירים בדבריו כשני קטבים – האחד מציאות, והאחר דמיון. קוטביות זו היא תפיסה מקובלת בחברה הישראלית, וממנה נגזרים הדימויים המציינים את המפגש בין אשכנזים למזרחים כמפגש בינרי של הפכים: תרבות מערבית מפותחת מול תרבות ערבית נחשלת, מודרניות והשכלה מול פרימיטיביות, אלימות ובורות, קדמה ונאורות מול פיגור וניוון חברתי ותרבותי.

הסוציולוג עוז אלמוג מתאר את תפיסתו של המזרח כהיפוכו השלילי של המערב בספרו **הצבר – דיוקן:**

היחס המתנשא לעולים המזרחיים נבע לא רק מהיותם 'גלותיים' זרים, אלא גם מכך שרבים מהם לא ידעו קרוא וכתוב, ומנהגייהם ומסורתם נראו שונים ומשונים, ואף פרימיטיביים, ליוצאי אירופה. לכך נוספה העובדה שרוב עולי המזרח היו דתיים באמונתם ובאורח חייהם. גם לאחר עלותם ארצה המשיכו רובם לקיים אורח-חיים מסורתי וסירבו לקבל את התרבות הישראלית החילונית, חרף מאמצייהם של נציגי הממסד החילוני להרחיקם מן הדת בתקופת העלייה ההמונית.<sup>2</sup>

מן התפיסה הזאת נגזרה הדרישה מן העולה להשיל מעליו את מאפייניו השליליים: את שפתו הערבית על הקודים התרבותיים שלה, את מערכות היחסים המשפחתיות והחברתיות שלו ואת המוזיקה והספרות שלו, ולאמץ את התרבות הישראלית, שהיתה בעיקרה תרבות מזרח

\* מחקר זה נערך בסיוע הקרן הלאומית למדע.

תודתי לעזיית שרוני ולרחל סילקן מן 'המרכז למורשת יהדות בבל' באור יהודה על עזרתן הרבה.

1. 'אלפי, ילדות מאוחרת, תל אביב 1997, עמ' 133.

2. 'ע' אלמוג, הצבר – דיוקן, תל אביב 1997 [להלן: אלמוג, הצבר – דיוקן], עמ' 155.

אירופית מתמערבת. תפיסה פטרנליסטית ואוריינטליסטית זו השתלבה בתפיסה הלאומית-הציונית אשר חיפשה מכנה משותף לאומי שיחבר בין יוצאי אירופה ובין יוצאי ארצות האסלאם, קיבוצים בעלי מוצא דתי ולאומי משותף, אך בעלי היסטוריות ותרבויות שונות. התפיסה האוריינטליסטית העניקה לגיטימיות להנהלת התרבות הישראלית על יוצאי ארצות האסלאם, ובכך – ליצירת קהילייה מדומיינת משותפת. על הדרך שנעשו בה הדברים כותב אלמוג:

כמו לכל העולים, גם לעולים המזרחיים התייחסו מנהיגי היישוב, ובעקבותיהם הצברים, בתערובת של אהדה, חמלה, פטרונות והתנשאות, פרי אתוס קיבוץ הגלויות מזה ואתוס שלילת הגלות מזה. גם בקשר לנוער המזרחי רווחה הדעה שהדרך להתאקלמותו היא שיעלה במדרגה תרבותית ויסגל לעצמו את מאפייני הצבר. אך עליית מדרגה זו כללה, מבחינת היישוב הוותיק, גם עלייה מתרבות המזרח הנחשלת בעיניו לתרבות המערב המפותחת.<sup>3</sup>

גישה אוריינטליסטית זו, על מדרג התרבויות שהציבה, מקובלת היתה גם על המתמערבים שבקרוב יהודי ארצות האסלאם מכיוון שהגיעה התרבות המערבית לארצות אלה באמצעות הקולוניאליזם, וסוכן תרבות זה הנחיל אותה עם תפיסות העליונות של האדם הלבן הקולוניאליסטי.<sup>4</sup> יש לציין שהבחנות אלה לא היו חדשות; המדרג התרבותי היה מקובל גם באירופה עצמה, בין ארצות המערב והמרכז המתועשות והעשירות ובין ארצות מזרח אירופה, וכן בקרב היהודים באירופה, שהבחינו בין יהודי מערב אירופה ומרכזה ובין המזרח אירופים, הלוא הם 'אוסט יודן'.<sup>5</sup> אלא שבישראל היו המזרח אירופים הגורם האירופי הדומיננטי, ואילו המרכז אירופים, ה'יקים', הם שניצבו בעמדת התגוננות.<sup>6</sup> מאבק זה בתוך הקבוצה האירופית התמתן עם הגיעם של העולים מארצות האסלאם בהמוניהם בראשית שנות החמישים. עולים אלה הוסיפו לחברה הישראלית נדבך תרבותי נוסף ושונה שהיה רחב היקף מבחינה דמוגרפית והיו בו קרוב למחצית מתושבי המדינה היהודים. אל מול ה'אחר' המזרחי המאיים הלך והואץ תהליך התגבשותם של יוצאי אירופה לקבוצה תרבותית אחת – האשכנזים. אך שלא כדימוי הסטראוטיפי, האוכלוסייה המזרחית היתה מגוונת באזורי המוצא שלה, בשפות הדיבור שלה, בניבים הערביים השונים ובמידת ההשפעה שהיתה לתרבות המערבית עליה. תופעת ההתמערבות של יהודי ארצות האסלאם החלה בקרב העילית המקומית בארצות

3. שם, עמ' 153.

4. ליחסי המערב הקולוניאלי עם המזרח ראו: א' סעיד, אוריינטליזם, תל אביב 2000. על אימוץ התפיסות האוריינטליסטיות בידי הילידים בארצות הקולוניאליות ראו: F. Fanon, *Black Skin White Masks*, New York, NY 1968 [hence: Fanon, *Black Skin White Masks*]

5. לניתוח מערכת יחסים זו ראו: ע' כוזם, 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי-השוויון האתני בישראל', סוציולוגיה ישראלית, א, 2 (1999), עמ' 385-428.

6. ראו: י' גלבר, מולדת חדשה, עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם 1933-1948, תל אביב 1976.

אלה, וממנה התפשטה במעגלים חברתיים. אך השפעתה על כלל האוכלוסייה היתה דיפרנציאלית וניכרה יותר בעיר הגדולה ופחות בפריפריה הגאוגרפית והחברתית. בין העולים המזרחים ניכרה ההשפעה המערבית בקרב בני בגדאד ובצרה, קהיר ואלכסנדרייה, חלב ודמשק, ובקרב יוצאי הערים הגדולות בארצות צפון אפריקה. לעומת זאת, עולים אחרים, שהגיעו מכפרים ומערים קטנות בפריפריה של ארצות האסלאם, ובכללם רוב עולי תימן וחלק ניכר מעולי לוב, כורדיסטן ומרוקו, נמצאו בשולי מעגלי ההשפעה של התרבות המערבית ושמרו במידה רבה על תרבותם המסורתית. עולים אלה לא רצו ואף לא יכלו להשתנות בהתאם לציפיות הממסד הישראלי מאחר שדגם 'האדם החדש' ו'היהודי החדש' היה זר להם ואף סתר את זהותם ואת ערכי תרבותם. הם ביקשו להוסיף ולשמר את תרבותם ואת דפוסי התנהגותם ולהגשים את ייעודם הדתי כיהודים.<sup>7</sup> בעקבות זאת היתה חוויית ההתמערבות שלהם בישראל שונה מזו של המזרחים המתמערבים, וגם תהליכי השינוי וההסתגלות שחוו היו שונים.

דווקא עולים אלה הם שהיו מושאי המחקר של הסוציולוגיה הישראלית בעשוריה הראשונים. עסקה בכך בעיקר האסכולה המערכתית (הפונקציונל-סטרוקטורליסטית), אשר העמידה במרכזה את הממסד בישראל ואת מאמציו לעיצוב החברה החדשה במדינה.<sup>8</sup> מחקריהם של הפונקציונליסטים, שהחשוב בהם היה הסוציולוג שמואל נח אייזנשטדט, מתארים ומנתחים את תהליך קליטתם של העולים מארצות האסלאם כ'תהליך השתנות קבוצתית של העולים' מתוך היענות ל'דרישות החברה הקולטת אשר ציפתה לשינויים שונים בהתנהגות העולים בתחום החברתי והתרבותי, ולא רק בתחום הטכני הטהור'.<sup>9</sup> תהליך ההשתנות נתפס כחלק מהתפשטות המודרניזציה, כתהליך התפתחות שמתקיימת בו אינטראקציה בין חלקיה המודרניים של החברה ובין חלקיה המסורתיים, כלומר עולי ארצות האסלאם, והאינטגרציה מביאה להפצת ערכים מודרניים ולאחידות חברתית ותרבותית. תפיסה זו מבוססת על אותה פרדיגמה המציגה את היחס שבין המזרח ובין המערב כדיכוטומיה; החברה הישראלית הוותיקה מזוהה עם מודרניות, ואילו החברה המזרחית מזוהה עם פרימיטיביות ועם נחשלות. משמע שהשתלבותם המלאה של העולים המזרחים בחברה הישראלית נתפסה כפועל יוצא מיכולתם להפנים את ערכיה המודרניים.<sup>10</sup>

תפיסה זו משתקפת גם בנושאי המחקר הסוציולוגי; המחקרים התמקדו בקבוצות אוכלוסייה מזרחיות שהגיעו מאזורי הפריפריה הכפריים בארצות האסלאם, שם נחשפו להשפעות

7. N. Druyan, 'Yemenite Jewish Women – Between Tradition and Change', in: D. Berenstein (ed.), *Pioneers and Homemakers, Jewish Women in Pre-State Israel*, New York, NY 1992

8. א' רם, החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב 1993, עמ' 10-12.

9. ש"נ אייזנשטדט, 'מבעיות המנהיגות בקרב העולים', מגמות, ד, 2 (ינואר 1953), עמ' 182-183.

10. א' רם, 'החברה ומדע החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל' בתוך: הנ"ל (עורך),

החברה הישראלית, היבטים ביקורתיים, תל אביב 1993, עמ' 9-14.

המודרניזציה במידה מוגבלת ומצומצמת, והשתלבותם נתפסה כבעייתית בעיני הממסד הקולט ובעיני הממסד החוקר. לעומת זאת, החוקרים כמעט לא עסקו בקבוצות המזרחיות אשר התמקמותן בחברה הישראלית לא נתפסה כבעיה חברתית. היו אלה בעיקר יהודים מתמערבים שהגיעו מן המרכזים העירוניים שהיו בתחום ההשפעה הקולוניאלית. מאפייני קליטתם של עולים אלה כמעט לא נחקרו. הטיה מחקרית זו לא זו בלבד שעלתה בקנה אחד עם הפרדיגמה הדיכוטומית בין מערב למזרח אלא שהיא גם תרמה לחיזוקה של דיכוטומיה זו בהעניקה גושפנקה מדעית לזיהויים של המזרחים עם מסורתיות, עם בערות ועם אי-רציונליות. בכך אימצו מחקרים אלה את עמדות הממסד הישראלי והחברה הישראלית הוותיקה, ואף סיפקו תימוכין לחברה שהלכה ונעשתה לא שוויונית.

גיבוריו של מאמר זה הם אותם יהודים מתמערבים שעלו לישראל מארצות האסלאם, ובו יידון המפגש הראשוני בינם ובין הישראלים הוותיקים. באמצעות הדיון במפגש זה ובשלבים הראשונים בתהליך התמקמותם בחברה הישראלית ננסה להציב פרספקטיבה נוספת ואחרת לתהליך קליטתם של יוצאי ארצות האסלאם בישראל, ונבחן בייחוד את מידת תקפותה של הדיכוטומיה בין 'מערב' ל'מזרח' בישראל, בין אשכנזים ובין מזרחים. בחינת תהליך קליטתם והשתלבותם של המזרחים המתמערבים מתוך התמקדות בהם ובוויית הראייה שלהם תציג תמונה רחבה יותר של תהליך קליטת המזרחים, תאיר צדדים חדשים שעדיין לא נבדקו ותציב פרדיגמות אחרות לחקר המפגש בין מערב ובין מזרח. לבריור סוגיות אלה נתמקד במקרה בוחן – קליטתן של קבוצות בני נוער צעירים מעיראק בתנועה הקיבוצית בשלהי שנות הארבעים, בשנות המעבר מן היישוב אל המדינה. בכך נבדוק מקרה מסוים בתהליך ההתמערבות – את תהליך ההתמערבות של קבוצות בני נוער משכילים ומתמערבים מעיראק, בעלי רקע ציוני, ואת מפגשם עם החברה היישובית והישראלית. לשם כך נבחן את מאפייני חשיפתם של הצעירים העיראקים לערכיה של התרבות הארץ-ישראלית ואת תגובתם אליה. אך קודם שנבחן את המפגש הבין-תרבותי הזה נתייחס אל המקום שהתרחש בו המפגש, הקיבוץ.

#### א. עולי עיראק בקיבוץ הישראלי

בשנות הארבעים ובראשית שנות החמישים התקיימו ביישובי הקיבוץ המאוחד עשרות קבוצות הכשרה של בני נוער מארצות ערב שהכינו את עצמם לקראת ייסודם של יישובים חדשים וקליטת גלי העולים הצפויים לבוא מארצות האסלאם. מבחינה אתנית ותרבותית היו ההכשרות הללו מעין איים קטנים של עולים מזרחים, או בהתאם למונח שהיה מקובל באותם ימים – 'בני עדות המזרח', בתוך חברת ותיקים אשכנזים. בקיבוץ התקיימה מערכת יחסים אינטנסיבית בין ותיקים לחדשים מתוך מעורבות עמוקה של הוותיקים בתהליך קליטתם של החדשים, כמתחייב ממאפייניה של חברה קטנה, אינטימית ותובענית כמו זו שהתקיימה בקיבוץ בשנות הארבעים, או כמו שהגדיר עוז אלמוג: 'חברה טוטלית הפועלת את פעולתה על נפש האדם

בכל שעות היממה.<sup>11</sup> הוותיקים והעולים התחככו זה בזה במקומות שהקיפו את כל תחומי החיים, ובכלל זה בשדה, בחדר האוכל, במחסן הבגדים ובאירועי תרבות משותפים. הן הוותיקים האשכנזים והן העולים העיראקים היו שותפים למעגל הרחב של התרבות המערבית, אך תרבות היישוב ינקה מתרבות מזרח אירופה ומרכז, ואילו תרבותם של העולים ינקה מן התרבות הערבית ומן התרבות הבריטית והצרפתית. במפגש זה היתה ידה של תרבות הוותיקים על העליונה: יש לזכור שהקיבוצים, אשר אימצו מערכת ערכים רדיקלית ומהפכנית ונשאו את נס המהפכה הלאומית והחברתית כאחת, היו בתקופה שלפני הקמת מדינת ישראל הכוח העיקרי בגיבושה המודע והמתוכנן של הזהות העברית הילידית החדשה.<sup>12</sup> מכיוון שראו את עצמם כמי שהוטל עליהם להנחיל זהות זו למצטרפים החדשים, תבעו מן העולים השונים להסתגל למנהגיה ולאורחותיה של החברה הקיבוצית ולאמץ את ערכיה ולוותר בעצם על ערכים ועל מנהגים אחרים שהוצגו כ'גלותיים'. יתר על כן, בשמה של האידאולוגיה הציונית נתבעו העולים מארצות האסלאם לוותר גם על ערכי התרבות הערבית והאסלאמית שבוהותם: על השפה, על הספרות, על המוסיקה ועל כל סימני זיהוי מזרחיים אחרים.<sup>13</sup>

בגלל המסגרת האינטימית ומערכת היחסים החודרנית של הקיבוץ נחשפו העולים, יותר מבכל צורת התיישבות אחרת, למרכיבי החברתיים, האישיים והאינטימיים של אורח החיים הקיבוצי-האשכנזי. גם היותם של העולים המזרחים מיעוט קטן בקרב חברת הרוב האשכנזית בקיבוצים הקשתה עליהם להתמודד עם הלחץ החברתי הסמוי או הגלוי שתבע מהם לאמץ את אורחותיה ואת ערכיה של הקבוצה הקולטת. מי שלא עמד בכך פרש ועבר לעיר. אלה שנשארו אימצו את סולם הערכים של הקיבוץ מכיוון שתאם את תפיסתם על עליונות התרבות המערבית ועל נחיתות תרבותם הילידית וגם מכיוון שהיה חלק מן האידאולוגיה הציונית.<sup>14</sup>

על יחס זה אפשר ללמוד מהתבטאויותיהם של עולים מזרחים ושל קולטים אשכנזים גם יחד. וכך כתב אחד מחברי ההכשרה הבבלית בגבעת השלושה: 'אמנם העבודה הפיזית היא די קשה, כי עוד לא הסתגלתי לה, אבל החיים החדשים וגובה דרגתם התרבותית

11. אלמוג, הצבר - דיוקן, עמ' 146.
12. מ' עזריהו, פולחני מדינה, חגיגות העצמאות להנצחת הנופלים 1948-1956, שדה בוקר 1995, עמ' 49. על תכונותיו של 'היהודי החדש' על פי הדגם הציוני-סוציאליסטי ראו: א' שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב 1997 [להלן: שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים], עמ' 168-169.
13. א' רוזנקרנצקי, 'גלות בתוך ריבונות, לביקורת "שליטת הגלות" בתרבות הישראלית', תיאוריה וביקורת, 4 (1994), עמ' 125-128.
14. להשפעת התרבות המערבית על אישיותם, על השקפותיהם ועל דרך חשיבתם של התושבים המקומיים שהיו כפופים לשלטון הקולוניאליזם האירופי ראו ספרו של F. Fanon, *Black Skin White Masks*. אמנם פאנון מתייחס לשחורים, אך התסמונת שהוא חושף ומנתח מתאימה בתחומים רבים גם לתיאור אישיותם של התושבים היהודים בארצות אלה.

[ההדגשה שלי] נותנים לי כוח לעמוד איתן בכל הקשיים האלה.<sup>15</sup> אנשי הקיבוץ היו מודעים להרגשה זו וגם הם ציינו: 'הנערים מרגישים שאנו אירופאיים והם רוצים ל"הדביק" אותנו, להשתחרר מרגש הנחיתות'.<sup>16</sup>

הקולטים האשכנזים בקיבוצים עקבו בעניין אחר תהליכי המעבר של העולים החדשים, מכיוון שהיו מודעים לחשיבות הדמוגרפית של קליטת העולים בקיבוץ וראו בצירוף מספר גדול ככל הניתן של צעירים לקיבוצים משימה ראשונה במעלה. בתקופה זו כבר היה ברור שעלייה גדולה תבוא מקרב יהודי ארצות האסלאם ושבשילוב יהודים אלה מותנית התפתחות של הקיבוץ ושמירת מעמדו הדומיננטי.

## ב. המקורות

מעט מאוד נכתב על קליטתם של העולים המזרחים בקיבוצים. ספרו של ד"ר שאול סחייק בנתיבי ההגשמה<sup>17</sup> הוא היחיד העוסק בתולדות עולי עיראק בהתיישבות העובדת. בספרים אחרים העוסקים בהתיישבות העובדת נושא ההתיישבות המזרחית זוכה בעיקר לסקירה סטטיסטית ולכמה דברי הסבר לכישלונה.<sup>18</sup>

במאמר זה נתייחס לתהליך קליטתם של עולים מזרחים ביישובי הקיבוץ המאוחד ערב הקמתה של מדינת ישראל. לא תולדות ההתיישבות הם העומדים במרכזו, אלא תהליך ההסתגלות שחוו העולים במעבר לאורח החיים הקיבוצי. וגם כאן, לא ההיבטים האידיאולוגיים של חיי הקיבוץ הם נושא המאמר,<sup>19</sup> אלא דווקא ההיבטים התרבותיים הקשורים במעבר מחברה בורגנית לחברה סוציאליסטית, ומתרבות מזרחית ויס־תיכונית לתרבות הישראלית־אשכנזית של הקיבוץ, מחברה דתית לחברה חילונית ואפילו אנטי־דתית, מחברה המבוססת על המשפחה המורחבת כחידה חברתית בסיסית לחברה אינדיבידואליסטית ועם זאת קומונלית. המאמר יתמקד בזווית הראייה של הנקלטים עצמם. הבעיה העיקרית בתיאור זווית ראייה אישית זו היא מיעוטם של המקורות המצויים בידינו. התייעוד שהותירו העולים מתקופת שהותם בקיבוץ מצומצם בהיקפו, ועיקרו: פרוטוקולים של אספות החברים בהכשרות

15. 'הושע, העולים מבבל מבטאים את עצמם', מתוך: עלון הגבעה (גבעת השלושה), מס' 1105.
16. דיווחה של צביה, המדריכה בקבוצת קיסריה, 'עם נוער עולה מבבל', דבר הפועלת, 5 (סיוון תש"י), עמ' 142.
17. ש' סחייק, בנתיבי ההגשמה, נוער ציוני חלוצי מעיראק ביישוב הארץ, אור יהודה 1997 [להלן: סחייק, בנתיבי ההגשמה].
18. ז' צור, הקיבוץ המאוחד ביישובה של הארץ, ג, תל אביב 1984.
19. על כך ראו: א' מאיר־גליצנשטיין, 'אידיאולוגיה תרבות ומגדר: עולות מעיראק בקיבוץ בשנות הארבעים', בתוך: מ' שילה, ר' קרק וג' חזן־רוקם (עורכות), העבריות החדשות, נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר, ירושלים 2001 [להלן: מאיר־גליצנשטיין, 'אידיאולוגיה, תרבות ומגדר'], עמ' 109-130.

והתכתבות 'לשכת הקשר הבבלית' עם חברים מרכזיים בהכשרות.<sup>20</sup> רוב החומר הזה עוסק בצדדים הארגוניים של ההתיישבות הבבלית, ושאלות של הסתגלות אישית ואינדיבידואלית אינן מוזכרות כלל. גם עלוני ההכשרות, שערכו מדריכי הקיבוץ ואפשר ללמוד מהם רבות על השינוי בתחום האידאולוגי והחברתי, דלים בהתייחסויות אל התחום האישי והתרבותי. הדבר נובע מאופיים של העלונים, אלה נועדו להציג את הצלחתם של תהליכי הלמידה וההסתגלות של העולים החדשים אל חיי הקיבוץ ואל ערכיו האידאולוגיים.<sup>21</sup> לעומת זאת, ההיבט האישי נגע בתכנים שלעתיים סתרו את תמונת המצב האוטופית שניסו העלונים להציג, ועל כן לא בא בהם היבט זה לידי ביטוי. התייחסויות אחדות לפן האישי של ערכי התרבות החדשים אפשר למצוא בזיכרונות וביומנים שכתבו חברים אחדים, אולם מספרם של כתבים אלה קטן והיקף הנושאים המוזכר מצומצם. בהקשר זה יש לזכור שבחברה המסורתית בארצות האסלאם לא היתה מסורת של כתיבת יומנים ושל חשיפה עצמית, בוודאי לא במעמד הבינוני והנמוך. תיעוד עצמי המעמיד במרכזו את הפרט ואת רגשותיו היה בקרב קבוצות מתמערבות וניכר בציונים, מכיוון שתיעוד היה נדבך חשוב בתפיסת הזיכרון של הלאומיות הציונית. בני הנוער הציונים כתבו בעיראק ומקצתם הוסיפו לכתוב גם לאחר עלייתם לישראל, בייחוד צעירים שחיו במסגרות שעודדו כתיבה, כגון הקיבוצים.

מתוך קבוצה זו חשוב במיוחד האוסף שהותירה שושנה מוראד-מועלם, אחת מחברות ההכשרה הבבלית. שושנה הותירה אוסף תיעודי עשיר, ובו פרקי יומן, כתבות שכתבו היא ובן זוגה אריה ופורסמו בעלון ההכשרה, שירים ובעיקר – התכתבות ענפה. לאחר עלייתה ארצה התכתבה שושנה עם בני משפחתה בבצרה: עם שני אחיה הבוגרים, עם הוריה ועם חברי התנועה הציונית בעיר. עוד התכתבה עם חברים בארץ וגם עם אחד מאחיה שעלה ארצה חודשים אחדים אחריה. שושנה התכתבה גם עם אריה, בתקופה שגויס ושהה מחוץ למשק. במכתב ששלחה שושנה לאחיה נאגי היא ציינה שהיא כותבת זיכרונות והוסיפה: 'ואני הבת היחידה שכותבת זיכרונות בין כל חברותי'. בהמשך דבריה ביקשה ממנו להחזיר לה את כל מכתביה 'כדי לשמור אותם עם הזיכרונות שאני כותבת'.<sup>22</sup> יש לציין שכתבת היומן והזיכרונות והאיסוף הקפדני של מכתביה ולבסוף הפקדתם בארכיון הם עדות ראשונה במעלה לרכישת ערכי התרבות המערבית וכן ולרכישת מסורת התיעוד שאפיינה את הפעילות הציונית. בזכות עושרו של אוסף זה נחשפים לפני הקורא פרטים רבים על חייהם של העולים הצעירים בארץ בשנותיהם הראשונות, ובהם המפגש עם מציאות חדשה, עם ויכוחים, עם

20. רובו הגדול של החומר שמור בתיקי 'לשכת הקשר הבבלית' בארכיון מרכז מורשת יהדות בבל באור יהודה [להלן: ממי"ב]. לשכת הקשר הבבלית הוקמה בקיבוץ המאוחד וניהלו אותה עולי עיראק. תפקידה היה לשמור על הקשר בין העולים ובין התנועה הציונית בעיראק.

21. ראו: מאיר-גליצנשטיין, 'אידאולוגיה, תרבות ומגדר'.

22. 'לכבוד האח היקר, הרחוק בגוף והקרוב בנשמה ובאהבה, נאגי המכובד', 13.7.1947. תיק אישי שושנה מועלם, ממי"ב. כל התעודות הללו, המקיפות את ארבע השנים הראשונות של שושנה בישראל, מרוכזות באוסף האישי שלה השמור בארכיון ממי"ב.

משרים ועם התלבטויות שליו את דרכם של חברי ההכשרה בשאלות שונות, פרטים על קורות הקבוצה בתקופת מלחמת העצמאות וכן על התפתחות קשר האהבה בין שושנה לאריה. ייחודו של אוסף זה בכך שהוא פורס את תמונת הקליטה מזווית הראייה של העולים הנקלטים עצמם, ובייחוד בכך שהוא מאפשר חזרה אל עולם המחשבות שלהם בתחומים אישיים, ובמידה רבה אינטימיים, תחומים שבדרך כלל אין מרבים להשיח בהם ונדירות העדויות עליהם בכתובים. מסיבות אלה ייבחו המפגש הבין-תרבותי בעיקר כמו שהוא מצטייר מתוך אוסף המסמכים של שושנה מוראד-מועלם.

כמו שנראה בהמשך הדברים, כתביה של שושנה משקפים שלב ראשון בתהליך ההתמערבות, שלב של חיקוי ושל אימוץ נטול ביקורת של תרבות המקום, ובד בבד דחייה של ערכי תרבותה שלה על ערכיה המסורתיים. שושנה גם התאפיינה באמונה עזה ולא מתפשרת באידאולוגיה הציונית-חלוצית ובאידאלים החברתיים והתרבותיים שלה כמו שהתגלמו בחיי הקיבוץ. היא העריצה את העולם החדש שנגלה אליה וניסתה ליישם את מערכת הערכים החדשה בכל תחומי חייה. האדם היהודי החדש שביקשה התנועה הציונית ליצור יושם באורח חייה של שושנה, בהתנהגותה ובדרך חשיבתה כל שנותיה הראשונות בארץ, פרט למקרים אחדים, שהכריעו בהם אופייה האישי וערכי התרבות שהתחנכה עליהם. כתביה של שושנה מוראד-מועלם מבטאים לא רק את הקשרים התרבותיים והאידאולוגיים אלא גם את זווית הראייה הנשית, המתגלה בהשקפותיה, בבחירותיה ובהדגשה, ומקנה למאמר זה ערך מוסף. המאמר פותח בכך פתח אל עולמן של הנערות העולות ואל הנושאים שעניינו והטרידו אותן בתקופה המעצבת של אישיותן וקביעת מקומן במפת הקליטה הישראלית. אך קודם שנדון במפגש עצמו נבחן את תהליך ההתמערבות שעברה הקהילה היהודית בעיראק, ומכיוון שיידון המפגש מנקודת מבטה של נערה, נשים דגש בתהליך ההתמערבות בקרב הנשים היהודיות בעיראק.

### ג. תופעת ההתמערבות של יהודי עיראק

המפגש הבין-תרבותי היה אחד מתחומי ההשפעה החשובים שהיו לשלטון הקולוניאלי של ארצות אירופה במזרח התיכון ובצפון אפריקה במאות התשע עשרה והעשרים. בעקבותיו נוצר מעגל הולך וגדל של קבוצות אוכלוסייה אשר הטמיעו ערכים ומנהגים שונים של תרבות המערב. גלי ההשפעה זרמו מן האוכלוסייה המשכילה והמתבוללת שבליבת המעגל אל השוליים הרחבים, שהשפעתה של התרבות המערבית בהם היתה מוגבלת ומצומצמת. שלב ראשון בתהליך אימוץ ערכי התרבות המערבית על ידי יהודי ארצות האסלאם התרחש בכל אחת מארצות אלה בהתאם לנסיבות הדירתי של מעצמות אירופה לאזור. בצפון אפריקה היתה זו השפעה צרפתית או איטלקית, במצרים השפעה צרפתית ובריטית, ובעיראק, שהיתה חלק מן האימפריה העות'מאנית, אך נכללה בתחום האינטרסים האסטרטגיים והכלכליים של האימפריה הבריטית, הושפעה הקהילה בעיקר מן התרבות האנגלית. במאה



התשע עשרה חדרה תרבות זו דרך הקשרים עם המושבה הבריטית בהודו, שם שכנה קהילה מבוססת של מהגרים יהודים יוצאי בגדאד.<sup>23</sup> לאחר שכבשו הבריטים את עיראק במלחמת העולם הראשונה התקיימה השפעה בריטית ישירה, הן באמצעות שלטון המנדט שכונן בעיראק (1922-1932) והן באמצעות קשרים ישירים עם מוסדות ועם חברות באנגליה. גם לאחר שזכתה עיראק לעצמאות פורמלית הוסיפו הבריטים להיות גורם דומיננטי בעיצוב אופייה ובטביעת דפוסייה המנהליים של המדינה.

כל אותה תקופה פעלה בקהילות היהודיות בעיראק מערכת חינוך מודרנית אשר יסדה ב־1864 חברת כ"ח (Alliance Israelite Universelle) שמרכזה בפרז, כחלק ממערך כולל של פעילות סולידרית, פילנתרופית ורפורמטורית שקיימה כ"ח בקהילות היהודיות בארצות המזרח התיכון ובצפון אפריקה. בכתבי ספר אלה הושם דגש ניכר בלימודי השפה הצרפתית, ספרותה ותרבותה, ובצדה למדו גם טורקית, אנגלית וערבית.<sup>24</sup> השכלה מודרנית זו הביאה לשינוי מהיר במבנה התעסוקה וממילא במבנה החברה של יהודי עיראק: להקמתו של מעמד בינוני רחב, להשתלבותם של צעירים משכילים בשירות הציבורי ולכניסתם לתחום המקצועות החופשיים.

את התמורות האלה ליוו שינויים בכל תחומי החיים: הצעירים נטשו את הלבוש המסורתי ואימצו את הלבוש האירופי, לשמות היהודיים נוספו שמות צרפתיים או אנגליים, בני המעמד הבינוני החלו לעבור לשכונות חדשות הבנויות בסגנון מערבי, מקצתם רכשו מכוניות, ובבתים לא מעטים היו גם מכשירי טלפון. גם בבתים הישנים הוכנסו שיפורים, כגון התקנת מערכת תברואה מודרנית.<sup>25</sup>

אחת המטרות המרכזיות של כ"ח הייתה להשפיע על הנשים הצעירות בחברה היהודית בארצות האסלאם, בהנחה שנשים משכילות יהיו סוכנות שינוי להקמת דור חדש של משכילים־מתמערבים. השפעה זו התחילה ניכרת עוד בקרב התלמידות הראשונות של בית הספר לבנות בבגדאד. בדיווח שנשלח מבגדאד ב־1903, עשר שנים לאחר פתיחת בית הספר, נמסר על אימוץ התלבושת האירופית על ידי בוגרות בית הספר לא רק בחיי היום־יום, אלא אף במסגרת שמרנית ומחייבת כמו טקס הנישואין, על תביעתן של הצעירות המשכילות ליתר שוויון במסגרת המשפחתית ואף על אימוץ כללי ניקיון והיגיינה מערביים בחיי המשפחה בכלל ובגידול תינוקות בפרט.<sup>26</sup>

23. J. Roland, *Jews in British India, Identity in a Colonial Era*, Hanover and London 1989.

24. על בתי הספר של כ"ח ראו: א' רודריג, חינוך חברה והיסטוריה, ירושלים 1991 [להלן: רודריג, חינוך חברה והיסטוריה], עמ' 40-45; 49-51. M. Sawdayee, 'The Impact of Western European Education on the Jewish Millet of Baghdad, 1860-1950', Ph. D. Thesis, New York, NY 1977.

25. ג' גולבי, הבית והרובע היהודי בבגדאד, אור יהודה 1994; א' מולר, 'לתולדות לבושן של נשים יהודיות בבגדאד' בתוך: ש' מורה (עורך), מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם, א, אור יהודה תשמ"א.

26. רודריג, חינוך חברה והיסטוריה, עמ' 91-93. בדוח ששלח אחד ממורי כ"ח בבגדד ב־1913 צוינו מאפייני אורח החיים לפני השפעת כ"ח: 'לבוש מרושל, שפה גסה, הרגלים רווחים של שכרות, של תחבולות עורמה [...] כל זה באשר לגברים. ובאשר לנשים - נישואין מוקדמים [...] חיים של פרישות וניווון גופני [...] חינוך הילדים הוא בניגוד גמור לכלל כללי ההיגיינה והניקיון'. שם, עמ' 177.

תופעת ההשכלה הלכה והתרחבה; גבירי הקהילה ורבניה תמכו בדרך כלל בקיום בתי ספר מודרניים על אף הסתייגותם ממרכיבי הוראה אנטי-דתיים, ובעקבותיהם הלך והתרחב המעגל החברתי של בני מעמד הביניים אשר אהדו את המגמה ועודדו אותה. על אווירה זו אפשר ללמוד דווקא מדברי התוכחה של הרב שמעון אגסי, ככל הנראה הרב היחיד בעיראק שיצא למאבק נחרץ בחינוך האירופי לבני הנעורים. לאחר שגינה נחרצות את החינוך המודרני לבנים, שלל גם את השינויים שהתחוללו בתחום חינוך הבנות:

כי הנהיגו שתלכנה הנערות בחוץ פרועות ראש לגמרי, והמלבוש קצר עד הארכובה [הברך] ומשם ולמטה רק מכסה בתי שוקיים דק יכסה רגליהם, ומעיל שחור [סינר] כמעילי כהני הנוצרים יעטו את גוויותיהם מלפניהם עד האחור, וכל הלבושת איזה מין מלבוש חצוף ביותר הרי זו משובחת [...] וכל המידות הפחותות שכתבנו לעיל אצל הבנים, הנם נמצאות אצל הבנות ביתר שאת, להיות שאינם בעלי תורה וגם הם שחצניות ביותר ודעתם קלה עליהם [...] והאם, תחת שהיה לה לטפוח על פניה בראות ילדיה בחנוך פרוע כזה אלא היא שמחה ביותר, בראותה את בנה מצפצף לשון צרפת ובתה מפטפטת צרפתית ופורטת על פי הנבל, ואומרת: שישו בני מעי שישו, בראותי ילדי צרפתים גמורים מעשה ידי להתפאר.<sup>27</sup>

מתוך הגינוי עולה בבירור תמונה של קהילה האוהדת את התמורות התרבותיות, ובה המבוגרים מצפים מילדיהם לאמץ דפוסי התנהגות שהיו חדשים וזרים להם עצמם, ובכלל זה האם – שהיא עצמה לא למדה קרוא וכתוב בשפה כלשהי, אך כיוונה את ילדיה אל ההשכלה המערבית, היוקרתית והמתגמלת. מזעקתו של הרב אגסי מתברר דווקא הקונצנזוס הקהילתי ששרר בנושא אימוץ סגנון החיים המערבי, על היבטיו התוכניים והחינוכיים גם יחד.

מאפיינים אלה בחדירת ההתמערבות התרחשו בכל ארצות האסלאם; היקף החשיפה אל התרבות המערבית עבר במעגלים חברתיים דרך העילית הסוציו-אקונומית אל המעמד הבינוני והבינוני-הנמוך. אחת התוצאות של שינויים אלה בעיראק היתה התגברותו של תהליך הגירתם של צעירים משכילים מיישובים קטנים אל הערים הגדולות וכן יציאה של צעירים אל מחוץ לגבולות ארצם. הם יצאו למרכזי התרבות במצרים, בלבנון ובמערב אירופה כדי לרכוש השכלה גבוהה, לנהל עסקי מסחר ולשפר את מעמדם המשפטי ואת מצבם הסוציו-אקונומי. מקצת צעירים אלה הגיעו לארץ ישראל מסיבות כלכליות, משפחתיות ואידאולוגיות.

כאמור, אל היבטים רבים של התרבות המערבית נחשפו הצעירים היהודים עוד בארץ הולדתם. הנערות והנערים חברי ההכשרות מקרב עולי עיראק היו עירוניים שמשפחותיהם נמנו עם מעמד הביניים הבינוני והנמוך, ועיסוקיהם בתחומי המסחר הזעיר, מלאכה ופקידות בשירות הציבורי ובחברות פרטיות. לרבות מן הנערות חברות ההכשרה היתה השכלה של

27. מתוך חוברת דרשה מאת שמעון אגסי, תרע"ג (1913), יצאה לאור בשנת 1964, עמ' נד.

בית ספר יסודי או תיכוני. כמעט כולן היו חברות התנועה הציונית או בנות למשפחות שהיו מעורבות בפעילות ציונית, מקצתן היו פעילות כמדריכות וכחברות בוועדות שונות. הנערות נחשפו לתרבות המערבית באמצעות בתי הספר המודרניים המשותפים לכי"ח ולקהילה היהודית, שהתקיימו בכל המרכזים היהודיים העיקריים ברחבי עיראק. בשלהי שנות הארבעים היו הבנות כשליש מקרב 18 אלף התלמידים היהודים ברחבי עיראק.<sup>28</sup> עם זאת, בתי הספר לא אימצו מצע פמיניסטי ולא ביקשו לכונן שוויון לנשים, אלא העתיקו את ערכי האתוס של החברה הבורגנית במערב אירופה ובמרכזה במאה התשע עשרה בתחום מעמד האישה.<sup>29</sup> עוד בראשית כינונם של בתי ספר אלה על ידי כי"ח התבקשו המורים לטפח בקרב הילדות את התכונות הבאות: 'רכות, צניעות, פשטות הליכות, רצון להצטיין ולהבריק בדרך אחרת מאשר התצוגה הנלעגת של עדיים ותכשיטים זולים, אמונה בשוויון בין עשיר לעני וכיו"ב'.<sup>30</sup> תכונות אלה אמורות היו לעצב דמות של אישה משכילה, שהיא בראש ובראשונה אשת איש ועקרת בית אשר תגדל ותחנך דור חדש של אנשים משכילים ונאורים. לבנות המעמד הנמוך הציעו בתי הספר חינוך מקצועי, בעיקר מלאכות תפירה ורקמה, שאפשר היה לבצען בבית והן נועדו לסייע לפרנסתן.

על אף התמורות החינוכיות והתרבותיות היה המיעוט היהודי בעיראק חלק בלתי נפרד מחברת הרוב הערבית ומתרבות האסלאם, שגם בה ניכרו התמורות, בעיקר בקרב המעמד העליון והמעמד הבינוני. עם זאת, חברה זו הוסיפה לשמור על מבנה מסורתי ושמרני, שאחד מנדבכיו העיקריים היה המשפחה הפטריארכלית אשר רבדיה ההיררכיים נבנו על בסיס של מין וגיל, כלומר הצעירים כפופים למבוגרים מהם והנשים כפופות לגברים, ובייחוד לאב שעמד בראש המשפחה. הייררכיה זו קבעה את מעמדה הנחות של האישה כחלק אינטגרלי של מבנה החברה הערבית, והיא באה לידי ביטוי בסגרגציה, במידורה בתחום חיי הפרט והמשפחה ובהדרתה מחיים ציבוריים.

הדרתה של האישה בעיראק היתה מעוגנת במשפט, בכלכלה ובחברה: מן האישה נשללו זכויות ציבוריות ופוליטיות,<sup>31</sup> עבודת נשים בנות המעמד הבינוני מחוץ למשק ביתן לא

28. ח' כהן, היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו, ירושלים תשל"ג [להלן: כהן, היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו].

29. על מקומה של האישה באתוס המגדר של המעמד הבינוני באירופה ראו: ב' מלמן, 'חופש מאחורי הרעלה – התבוננות ב"אחר" במאות ה-18 וה-19: נשים מערביות על נשים ים תיכוניות', בתוך: י' עצמון (עורכת), אשנב לעולמן של נשים יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 237.

30. 'הנחיות כי"ח למורים', בתוך: רודריג, חינוך חברה והיסטוריה, עמ' 87. תכונותיה של האישה המשכילה מועלים בדיווח על 'נישואי רגינה', שם, עמ' 91-93. על חינוך מקצועי לבנות עניים ראו: י' מאיר, התפתחות חברתית-תרבותית של יהודי עיראק, תל אביב 1989, עמ' 223-227.

31. תמורות במעמד האישה בעיראק חלו רק ב-1959, לאחר מיגור המשטר המלוכני ועם הכנסתם של שינויים אחדים בחוקי המעמד האישי ובהם הגבלת הזכות לפוליגמיה. התיקונים נתקלו בהתנגדות עזה.

על כך ראו: F. Marr, *The Modern History of Iraq*, Boulder, CO 1985, p. 172.

היתה מקובלת<sup>32</sup> וגם היקף העיסוקים שהיו פתוחים לפנייהן היה מוגבל והשכר נמוך. כל עוד נתפסה עבודת נשים בשכר כמכתימה את כבוד המשפחה ופוגעת במעמדו של הגבר המפרנס לא יכלו הבנות להפיק תועלת חומרית מהשכלתן. מסיבה זו שלחו המשפחות היהודיות בנות המעמד הבינוני את בנותיהן לבתי הספר המודרניים; לא כדי לשפר את מצבן הכלכלי, כמו שהיה עם הבנים, אלא כדי לרכוש יוקרה חברתית.<sup>33</sup>

שינוי בתחום זה התחיל להסתמן משלהי שנות השלושים, אז החלו להיפתח לפני נשים צעירות ומשכילות עיסוקים חדשים: משרות הוראה, סיעוד רפואי ופקידות בחברות פרטיות. בשנות הארבעים רכשו גם צעירות בנות המעמד הבינוני-הגבוהה השכלה גבוהה והחלו לעבוד כרופאות וכרוקחות,<sup>34</sup> ואף על פי כן היתה השפעת ההשכלה על מעמדה של האישה מצומצמת, ורק מעטות מקרב הנשים המשכילות יצאו לעבודה מחוץ למשק ביתן, ובדרך כלל פרשו ממנה לאחר נישואיהן. מרבית הנערות היהודיות בעיראק ישבו בבתיהן בתום הלימודים והמתונו לחתונן המיועד.

הצוהר שנפתח בעולמה של הנערה היהודייה בעיראק ודרכו היא התוודעה לקיומן של חברות ותרבויות אחרות שהוצעו בהן לנערה חיים מלאים יותר ושוויוניים יותר, הצוהר הזה עורר את מודעותה לנחיתות מעמדה. אמנם במקרים לא מעטים זכתה הנערה המשכילה ליחס מכבד ומעריך יותר בתוך משפחתה, אך לא חלה כל תמורה עקרונית במעמדה כל עוד לא חל שינוי ערכים בחברה שחייתה בתוכה. ובנסיבות אלה, הציפיות אשר התלוו אל הידע ואל ההשכלה של הנערה לא יכולות היו אלא להתנפץ שוב ושוב אל מול המציאות המתסכלת.<sup>35</sup> במצב זה היו הנערות המשכילות חצויות בין שני עולמות דיכוטומיים ובין ערכיהם הסותרים: בין השקפת העולם המערבית ומערכת הציפיות שהוקנו להן בבית הספר ובין הערכים המסורתיים שהקנתה להן המשפחה ואשר על פיהם נדרשו לנהוג. מסרים סותרים

32. תפיסה זו – הרואה בעיסוק האישה השפלה לבעל ולמשפחה – היתה אופיינית לא רק בעיראק אלא בשכבות בורגניות בכלל, גם בקרב נשים אקדמאיות בארץ ישראל, אשר 'רובן לא עבדו כי יכלו להרשות לעצמן'. ח' הרצוג, 'ארגוני נשים בחוגים האזרחיים – פרק נשכח בהיסטוריוגרפיה של היישוב', קתדרה, 70 (תשנ"ד), עמ' 128.

33. יש לציין שבעיראק לא התעוררה התנגדות עקרונית לחינוך מודרני, בניגוד לתגובתן של הקהילות במזרח אירופה. ראו: פ' היימן, האשה היהודייה בסבך הקידמה, ירושלים 1997, עמ' 54.

34. מקרב עולי עיראק לישראל היו כשישים נשים בעלות השכלה אקדמית, מהן 12 משפטניות, 17 רופאות, 9 רווקות ו-20 מורות. אלה מהן שעבדו היו רופאות ומורות. נשים בנות המעמד הנמוך יכלו לעסוק במקצועות שירות כמשרתות, כובסות, תופרות או רוקמות מצד אחד, או, להבדיל, בזנות. בנות המעמד הבינוני לא נהגו לצאת לעבוד גם אם היו בעלות מקצוע; מורות, אחיות ופקידות, ואלה שנאלצו לעבוד חדלו מכך לאחר נישואיהן. עם זאת היו בשנות הארבעים גם נשים שעבדו מתוך בחירה, בעיקר בהוראה. מקרב 35 אלף עולות בנות 15 ומעלה שהגיעו לישראל בשנים 1949-1951 עבדו 2,300 (6.5%), 60% מהן בתפירה ו-20% בפקידות, בהוראה וברפואה. ח' כהן, היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו, ירושלים תשל"ג, עמ' 166.

35. בנושא זה ראו: פ' פלגי, מ' גולדווסר וח' גולדמן, 'הפרעות אישיות טיפוסיות לקבוצת נשים עירקיות לאור הרקע התרבותי של עדתן', מגמות, ו, גיליון 3 (יולי 1955).

אלה והתגברות מודעותן של הנערות למעמדן הנחות כנשים עוררו את תסכולן. היו נערות שביקשו למרוד בנתיב שהתוותה להן המשפחה ולהיות שותפות בקביעת גורלן. מקצתן מצאו מענה למצוקתן האישית במסגרות הפעולה שפתחה לפנייהן תנועת 'החלוץ', התנועה הציונית היחידה שפעלה בעיראק בשנות הארבעים. במצע הלאומי והחברתי של הציונות ראו את הדרך לפתור את הבעיה היהודית בעיראק ועמה גם את בעיית מעמדן כנשים. בין חברות התנועה היו תלמידות תיכון שביקשו עיסוק לשעות הפנאי ובוגרות תיכון מובטלות שביקשו למלא את חייהן בתוכן ובפעילות; והיו גם צעירות אנאלפבתיות מקרב המעמד הנמוך, אשר החברות בתנועה פתחה לפנייהן צוהר ללימודי ערב ולרכישת השכלה יסודית, בעברית דווקא; והיו גם נערות שביקשו להימלט ממצוקה כלכלית וחברתית או מבעיה משפחתית או אישית ודרך התנועה הציונית למצוא את הדרך לעלייה לישראל.

ההשתתפות הפעילה של נערות והתפקידים האחראיים שמילאו עם חשיפתן לחינוך לשוויון והדגש המיוחד שהושם בשוויון האישה, כל אלה הביאו לטיפוח מודעותן הפמיניסטית, להגברת ביטחונן העצמי ולחיוזוק ההכרה בזכותן לעמוד על שלהן, תוך כדי מאבק פנימי בדרכי מחשבה מסורתיות ובשמרניות. בו בזמן התחולל שינוי גם בקרב הנערים חברי התנועה; הם נדרשו לשנות את יחסם הפטרוני והמתנשא כלפי נשים, לראות בהן שוות ובכך לחזק את ביטחונן העצמי ולאצור כוחות לקראת המאבקים בבית.

ככל שהופנמו ערכי השוויון בקרב החברות וככל שהעמיק והתרחב השוויון בתחומי הפעילות בתנועה הציונית, כן גדל הפער בין שני העולמות שהתנהלו בהם חייה של הצעירה. בתום שנים אחדות היה עליה לבחור אחת מן השתיים: להינשא או לעלות ארצה. האפשרות הראשונה היתה אופיינית לחלק ניכר של החברות; השנייה, המרדנית, אפיינה בעיקר את החברות הפעילות וחברות שבאו ממשפחות ציוניות, אך במקרים רבים סירבו ההורים לאפשר לבניהם, ובייחוד לבנותיהם, לעלות ארצה, ולא פעם הסתיים המאבק בכריחת הבת לישראל. אבל בדרך כלל עלו הבנות עם אחיהן או בעקבותיהם ובעקבות קרובי משפחה אחרים. אם לצעירים שביקשו לעלות ארצה היו קרובי משפחה כאן, הם זכו לאהדת הוריהם ולעתים ביקשה משפחתם כולה לעלות עמם. אחת הנערות הללו היתה שושנה מוראד-מועלם, גיבורת המאמר. שושנה היה שמה המחתרתי של ח'תון-ויולט, אשר נולדה בכצרה בשנת 1929 לאברהם ולרחל (גורג'יה) מוראד. היא היתה בת למשפחה מן המעמד הבינוני, למדה בבית הספר התיכון היהודי בעיר, והצטרפה לתנועה הציונית בעקבות אחיה נאגי (אמנון). עם חברתה אראלה סומך-בלבול מילאה תפקידים שונים בהדרכה ובוועדות התנועה. הוריה של שושנה התנגדו נחרצות לפעילותה הציונית, ולזלו בה ושללו אותה. הם התנגדו מכול וכול לעלייתה ארצה, ובייחוד התנגדו לשאיפתה להצטרף לקיבוץ. אך הנושא לא עמד על הפרק מכיוון ששושנה עוד היתה תלמידת תיכון. עלייתה ארצה אירעה במפתיע וללא כל הכנה מוקדמת; במאי 1947 עלה חשש פן חשפה המשטרה המקומית את אראלה, ולכן עזבו היא ושושנה את העיר והועברו לבגדאד. שבועות אחדים לאחר מכן עלו השתיים לארץ ישראל בעלייה הבלתי לגלית. את היעלמותן של הצעירות ואת הידיעה שבאה לאחר מכן על עלייתן ארצה קיבלו המשפחות בתדהמה ובזעם רב, ורק איומי השליחים הציונים מנעו את ההורים

מלדווה לשלטונות על פעילותה של התנועה הציונית. לאחר שהגיעה שושנה ארצה מיאנו הוריה לענות על מכתביה, ורק לאחר תחינות מרובות מחלו לה על בריחתה. בארץ הצטרפו שושנה ואראלה להכשרה הבבליית בקיבוץ אשדות יעקב, שם פגשה שושנה את אריה (אלברט) מועלם, בן עירה אשר עלה ארצה באוגוסט 1947, בטיסה בלתי לגלית מבגדאד,<sup>36</sup> וזמן קצר לאחר מכן נרקמו בין השניים קשרי חברות. ב-1948 הצטרפו חברי ההכשרה לגרעין הבבלי בקיבוץ שדה נחום. שושנה ואריה נישאו בספטמבר 1949, ובאוקטובר של אותה שנה ייסדו, עם יתר חברי הגרעין הבבלי, את קיבוץ נווה אור בעמק בית שאן. זמן קצר לאחר מכן עזבו השניים את הקיבוץ ועברו לנווה ימין, מושב של יוצאי עיראק ליד כפר סבא.

## המפגש בין 'מזרח' ל'מערב' בארץ ישראל

### א. המפגש עם ערכי הקומונה הקיבוצית

שושנה היתה ציונית נלהבת, ואידאל החלוץ השפיע בתקופה המעצבת בחייה, בתקופת נעוריה. על התלהבותה בעת המפגש הראשון עם הארץ כתבה בעלון ההכשרה הבבליית **בנתיב ההגשמה:**

ראיתי את הארץ מרחוק, כאור המאיר והקורא לי לבוא אליו. הוצאתי מן החושך. ראיתי, את הארץ, ככוכב גדול נוצץ. מקסימים נראו לי ההרים והגבעות, העצים וכל אשר ראתה העין [...] אילו יכולתי להאריך את זרועותי, הייתי מחבקת את המראה של יישוב עברי, שאותו ראיתי מרחוק [...] הגשמת את חזוני ודמיוני שליוו אותי תמיד. רגלי דורכות על אדמת המולדת.<sup>37</sup>

המציאות היתה פיוטית פחות ואפורה יותר כאשר היתה העבודה הפיזית קשה וכשהיו שלבי ההסתגלות הראשונים מתישים, אך קשיים אלה היו צפויים ונתפסו כחלק מתהליך ההגשמה וכמבחן שכל חלוץ חייב להתנסות בו ולעמוד בו בהצלחה. עבודת האדמה נתפסה כאידאל שיש בו מן השיבה אל הטבע, שיש בו טוהר ושמחת חיים ובאמצעותו תיבנה אישיותו של היהודי החדש.

במכתב לנאג'י, אחיה שנשאר בבצרה, תיארה שושנה את התלהבותה ביומה הראשון בעבודת השדה:

עקרנו עשבים וזאת הייתה הפעם הראשונה שאחותי מעדר בידי. כמה שמחה הייתי מהעבודה, מהנוף המקסים והשמש הזוהרת ומהאוויר הצח [...] עבדתי שעות לפחות עם שירים ואחר כך הגב כאב ואצבעים [ואצבעות] של ידי לא יכולה לפתחם. הייתי

36. על מבצע העלייה שכונה 'מבצע מייקלברג' ראו: ש' הלל, רוח קדים, תל אביב 1985, עמ' 18-54.

37. אלול תש"ז, ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל.

רוצה שתראה אותי בשעה זו, תראה את פני העליזות ותשמע את הצחוק שלי כי הייתי מתגעגעת לאותה שעה [...].<sup>38</sup>

בהמשך דרכה עבדה בעבודות שונות בתחום המשק, ואותן תיארה במכתב לאביה: 'אני עובדת כל יום שמונה שעות, ואני לא מרגישה בעייפות יתרה [...] עבדתי בבית חרושת, בבית חולים, בשדה, ב[מטע] בננות, במטבח, בחדר האוכל, בחריש באדמה לפרחים, ורוב זמני בבית הילדים, מפני שאני בקשתי ללמוד להיות מטפלת בעתיד'.<sup>39</sup> עיסוק זה תאם היטב את ציפיותיה של שושנה ואת שאיפותיה המקצועיות. היא לא ביקשה לכבוש תחומי עיסוק 'גבריים' מכיוון שעצם היציאה לעבודה היתה עבורה הישג ניכר וגם מכיוון שנשתתה לתחום החינוך. זמן קצר לאחר מכן עברה לבית הילדים, ושם התמידה בעבודתה תקופה ארוכה.

מסלול זה של שושנה בתחום התעסוקה לא חרג מן המקובל בעבודת נשים בקיבוץ: אחדות עסקו בפלחה, שנחשבה לתחום יצרני, מעטות השתלבו בגן הירק, ברפת ובלול, והרוב הועסקו בעבודות שירות שנחשבו לא פרודוקטיביות: כביסה, מחסן בגדים, מטבח וטיפול בילדים, שגם בקיבוץ נותרו תחום עיסוק נשי.<sup>40</sup>

החברה הקיבוצית ציפתה מן העולים לאמץ את אורח חייה בקיבוץ במלואו. המסרים הועברו בדרכים ישירות או סמויות באמצעות המדריכים ותוך כדי המגע הישיר או העקיף עם חברי הקיבוץ. התמורות שנדרשו הצעירים לעבור נגעו לכל תחומי החיים, ובכללם לבוש, הסדרי לינה, חברות וקשרים אינטימיים ושמירת שבת וחג. יישומן עורר דילמות פנימיות.

השינוי הראשון היה החלפת השם. שושנה זנחה את שמה ה'גלותי' ויולט, ואימצה את שמה הציוני-המחתרתי, וזה היה מעתה לשמה הרשמי. היא עשתה זאת כמו רבים אחרים מחניכי המחתרת, גברים ונשים, והשינוי לא הותיר כל חותם. במכתביה וביומנה אין היא מזכירה זאת כלל. עם החלפת השם השילה מעליה את בגדיה הישנים ועברה ללבוש בגדים שסיפק הקיבוץ. בעיקר הבנות נזקקו לבגדים החדשים מאחר שהשמלות שהביאו מבגדאד לא התאימו לקיבוץ. במחסן הבגדים הוצעו להן פריטים, כגון חולצות, שמלות ומכנסים ארוכים וקצרים, תפורים לפי מיטב כללי האפנה שנהגה אז בקיבוץ. שאלת לבישתם של המכנסיים הקצרים הטרידה והביכה את הנערות; מצד אחד הן ביקשו בכל מאודן לדמות לחברות הקיבוץ, ומצד אחר הן נרתעו מחריגה קיצונית מכללי הצניעות שהתחנכו עליהם. נעמי, חברת הכשרה בגבת, כתבה ביומנה: 'ברגע הראשון נרתעתי, כאילו הלבישו אותי שעטנו. "איך אעזו להראות את רגלי?" התביישתי נורא, בקשתי חצאית, ורק לאחר הרבה זמן העזתי

38. משושנה לאמנון, 4.7.1947.

39. מכתב אל 'אבי היקר יחזקאל הנכבד', 19.7.1947.

40. S. Fogiel-Bijaoui, 'From Revolution to Motherhood: The Case of Women in the Kibbutz, 1910-1948', in: D. Bernstein (ed.), *Pioneers and Homemakers, Jewish Women in Pre-State Israel*, New York, NY 1992, pp. 223-228

ללבוש מכנסים'.<sup>41</sup> נערות אחדות העדיפו דרך של פשרה ובהרו ללבוש מכנסיים ארוכים. התלבטותה של שושנה היתה קצרה ביותר; את המכנסיים הקצרים לבשה יום לאחר שהגיעה לקיבוץ. וכך היא מתארת: 'קודם כל התביישתי לצאת מן החדר אבל העזתי את עצמי [כך] ויצאתי ואף אחד לא צחק ממני [...] כי כל הבחורות מתלבשות ככה והמכנסיים יותר נוחים לעבודה'.<sup>42</sup>

שונה היה יחסה לרעיון הליינה המשותפת אשר העלו אחדים מן החברים באשדות יעקב. וכך דיווחו החברים ללשכת הקשר הבלית שריכו גדעון גולני בקיבוץ בארי:

דברנו עם הבחורות והבחורים על עניין סדור הבחורים עם הבחורות בחדרים. חלק הגדול מהחברים הסכים ולכן סדרנו שבכל חדר ישנים 2 בחורים ו-2 בחורות. חלק מהבחורות לא הסכים ולכן השארנו אותם לחוד מפני שלא רצינו להכריח אותם [...]. העניין היה קשה בהתחלה, קשה גם על הבחורים והבחורות. החברים התאוננו אבל זה כבר בסדר כעת.<sup>43</sup>

שושנה היתה בין אלה שסירבו לעבור לליינה משותפת, וכך הסבירה זאת במכתבה לאחיה נאג'י: 'כאן ישנים בחדר בנות ובנים, אבל אני לא הסכמתי, לא מפני שאני לא סובלת בנים אלא שאני רוצה את הפרטיות שלי כשאני מחליפה בגדים. בלילה בחושך השינה עם בנים ביחד לא קשה מפני שכולם לובשים פיג'מה'.<sup>44</sup>

בעיה נוספת היתה קשורה לשמירת הדת. מרבית העולים והעולות העיראקים הגיעו מבתי מסורתיים, שנהגו לשמור בהם את מנהגי הדת, ועם זאת גילו סלחנות כלפי הדור הצעיר, שלא עשה כן. מקובל היה שפקידים בשירות הציבורי עובדים בשבת, היו מי שאכלו מזון לא כשר מחוץ לביתם, ורבים מהצעירים נהגו לפקוד את בתי הכנסת בחגים בלבד.<sup>45</sup> גם חברי התנועה הציונית לא הקפידו על שמירת מנהגי הדת והמסורת, והדבר התבטא בעצם הפעילות המשותפת לבנים ולבנות, בקיום פעילות בשבתות ובהגים וכמובן – בתוכני הלימוד שהיו חילוניים ואפילו אנטי-דתיים. אולם תהליכי החילון בחברה היהודית בעיראק לא לוו בהתנגדות עקרונית לשמירת המסורת ולא היתה קיימת אידאולוגיה אנטי-דתית. ביישובי הקיבוץ המאוחד לעומת זאת היו אי-שמירת הדת והמסורת חלק מובנה בעיצוב אורח חיים והשקפת עולם חילוניים, ודווקא השבת היתה זירה עיקרית לגיבוש תפיסתם הלאומית ולחזיון אחיזתם הרעיונית בארץ. מתוך כתביהם של חברי ההכשרות וגם משיחות אתם עולה שכקולקטיב לא הטרידה הפגיעה בקיום מצוות את הצעירים העיראקים, והם לא

41. נ' קאשי (נסים), מעיראק לישראל, כתב יד, עמ' 40 [להלן: קאשי, מעיראק לישראל].

42. מכתב לאחיה אמנון בצברה, 4.7.1947, תיק שושנה מעולם, ממי"ב. כל יתר המכתבים משושנה ואל שושנה מרוכזים בתיק זה.

43. מכתב מיואל באשדות יעקב לגדעון [גולני] בבארי, 20.6.1947, ארכיון תנועת החלוץ, ממי"ב.

44. מכתב לאחיה נאג'י, 13.7.1947.

45. ראו: כהן, היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו, עמ' 153-154.



העלו כל טענות בגלל עניינים, כגון אי-שמירת כשרות, עבודה בשבת והיעדרו של בית כנסת בקיבוץ. כך לדוגמה נמסר שהחברים בחרו לעבוד בשבתות, ובכספים שקיבלו ייסדו קופה משותפת.<sup>46</sup> שושנה עצמה הרבתה לכתוב מכתבים בשבת, נסעה לבקר חברים והשתתפה בטיולים ברחבי הארץ. זמן קצר לאחר שהגיעה לקיבוץ למדה לשחות, ומאו ניתוספה השחייה בכינרת לבילויי השבת.<sup>47</sup>

אירוע אחד שתיארה שושנה – התנהגות החברים בליל תשעה באב – מלמד יותר מכול על היחס למסורת. בעיראק נהגו היהודים לקיים את מנהגי האבלות המקובלים: הם נמנעו מאכילת בשר מראשית חודש אב וביום האבל עצמו נהגו לעלות לבתי הקברות, לצום ולקונן על חורבן בית המקדש. אמנם גם בעיראק לא הקפידו הצעירים על קיום כל מנהגי האבלות, אבל ליל תשעה באב הראשון שחווה שושנה בארץ היה שונה בתכלית. הקבוצה שהתה בנחביר [בארץ] שבנגב עם חברי הגרעין הבבלי, שנמנה עם מייסדי הקיבוץ. כמקובל במפגשים כאלה, המתיישבים ואורחיהם בילו את הלילה במסיבת ריקודים מתוך התרסה, התעלמות או אי-שומת לב למשמעות המועד המיוחד.<sup>48</sup> שושנה כתבה על כך לאחיה בבצרה, וממכתבה עולה שכך נהגו גם חברי התנועה בבצרה:

כשכתבת לי שהגעת לבית ביום תשעה באב בשעה עשר ורבע בלילה, התפלאתי מאוד, ואמרתי: איפה בילית כל היום? ופתאום הודעת לי על זה וצחקתי הרבה, כי גם אני ביליתי את ליל תשעה באב בצחוק ובריקודים. היינו בנחביר ואומר לך בגלוי שלא ידעתי שהשבוע הזה היה [שבוע תשעה באב] וכי הלילה הוא היה בדיוק אותו לילה. ובזמן שרקדנו הורה, כי זה היה הלילה האחרון [של הביקור בבארץ], ובשעה שתיים עשרה כבה האור, מפני ששם אין חשמל, התחלנו לצרות ולצחוק וחלק מן החברים אמרו שאסור להדליק אור, כי הלילה הוא ליל תשעה באב. זה נאמר בצחוק, כששמעתי את הידיעה הפתאומית הזאת, לא האמנתי. התחלתי לחקור ולבדוק, והתברר שדברי החבר היו אמת, והלילה הוא היה ליל האבל. ביליתי אותו בגיל ובשמחה עד עלות עמוד השחר.<sup>49</sup>

החלטתה של שושנה להוסיף לרקוד מלמדת על אימוץ מלא של ערכי החברה הקיבוצית-החילונית, ללא שמץ של התחבטויות, ללא שמץ של ביקורת. יש לציין שלא כל החברים היו שותפים להפנמתם המלאה של דפוסי התנהגות חילוניים ואפילו אנטי-דתיים אלה. היו חברים שאי-שמירת הדת, ובייחוד העברה המכוונת על מצוות

46. מאריה לשושנה, 9.12.1947.

47. מכתב לאחיה נאג'י, 17.8.1947.

48. משושנה לאחיה נאג'י [אמנון], 4.8.1947. על מורכבות היחס אל הדת בתנועת העבודה ראו: א' שפירא, 'המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה', יהודים חדשים יהודים ישנים. על הזלוזל המכוון באבל תשעה באב ראו: שם, עמ' 269-270. יש לציין שהחברים הבבלים לא היו יכולים להיות מודעים למורכבות היחס אל הדת מכיוון שהיו זרים וחדשים, והם התייחסו רק להיבטים הפרקטיים של סוגיה זו.

49. 'לכבוד אור העיניים, הרחוק בגוף והקרוב במחשבה, נאג'י הנכבד', 4.8.1947.

הדת העיקר עליהם. הדבר עלה בעיקר כאשר נתבעו לפעילות אקטיבית, כמו עבודה בשבת. היו חברים שסירבו לצאת לעבודה<sup>50</sup> אחרים מילאו את חובת העבודה, אך התייסרו בסתר. אחת החברות שנדרשה לבשל בשבת מתארת בזיכרונותיה: 'ההחלטה הייתה קשה מאוד, כי שמרתי כל עוד שיכולתי לא לחלל שבת, ופה הכריחו אותי. החלטה שקשה מאוד להשלים איתה'.<sup>51</sup> מרבית החברים קיבלו את אורח החיים החילוני והמתירני בקיבוץ או השלימו אתו במידה זו או אחרת, ולעומת זאת שונה היתה עמדתם של ההורים. לא רבים היו ההורים שהגיעו ארצה בשנים שלפני קום המדינה, אך אלה שהגיעו הביעו ביקורת והתנגדות. בדרך כלל הם הציעו, ביקשו או דרשו מחברי ההכשרות, ובעיקר מן הנערות, לנטוש את חיי הקיבוץ ולהצטרף אליהם בעיר, ובלבד שלא יוסיפו לחיות במסגרת המערערת את יסודות החיים המסורתיים. גם קרובי משפחה אחרים הצטרפו למעגל הלוחצים. ככל שגבר לחצם של בני המשפחה וככל שרבו הקשיים וההתלבטויות בחיי הקיבוץ, כן גדל היקף העויבה בכלל והיקף עויבתן של הבנות בפרט.

## ב. גינוני שולחן, חינוך ילדים והיגיינה

אולם תמונת מצב זו לא אפיינה את שושנה, בוודאי לא בשנתה הראשונה בקיבוץ. להפך, היא העריצה את אורח החיים הקיבוצי, אימצה בקנאות רבה את המנהגים החדשים, דיווחה עליהם לבני משפחתה בעיראק ולפיהם אף ניסתה 'לחנך מחדש' את הוריה. אחד הדברים שהרשים אותה במיוחד היה מנהגי האכילה; שושנה התפעלה מן הסדר בחדר האוכל, מנימוסי השולחן ומן השמירה הקפדנית על כללי ההיגיינה. היא דיווחה לבני משפחתה: 'חדר האוכל כמו חדר מלכים בסידור ובניקיון'.<sup>52</sup> וציינה: 'כאן אוכלים עם סכין ומזלג, ובושה לכל מי שיאכל או ייקח איזה דבר ביד בלי מזלג'.<sup>53</sup>

מעמד הביניים היהודי בעיראק נחשף למנהגי האכילה האירופיים זה מכבר, והשימוש בסכין ובמזלג היה נפוץ בקרבו, אם כי לא תמיד הקפידו על דקדוקיהם של מנהגים אלה. בו בזמן גם נשמרו מנהגי האכילה המסורתיים והוסיפו לגלגל אוכל בפיתה ולאכול בידיים. המגע הלא אמצעי עם מנהגי האכילה בחדר האוכל הקיבוצי העלה את מודעותה של שושנה לחלקיותו ולא־השלמתו של תהליך ההתמערבות שלה בתחום זה. המגע הלא אמצעי עם 'אירופים' הבהיר לה שאין די בחשיפה למערכת החינוך המודרנית ובקריאה כדי להגיע להיכרות עמוקה דייה עם תרבות המערב. תמונה דומה עולה גם בנושא ההיגיינה; באחדים ממכתביה התייחסה שושנה לעניין בזה הלשון:

50. החלטות ועדת העבודה, 12.1.1948, ארכיון תנועת החלוץ, ממי"ב.

51. קאשי, מעיראק לישראל, עמ' 36. בישיבה השנייה של המרכז הארצי של התנועה הציונית בעיראק, ב' 9-8 בספטמבר 1945, נמסר שבקיבוץ מעוז חיים הכריחו חברים להדליק אש בשבת. הדובר הזהיר שדיעות על חינוך אנטי־ידי בארץ עלולות להרוס את התנועה. חטיבה 2 חו"ל, מיכל 2 תיק 5, ארכיון יד טבנקין.

52. 'ערב טוב אור העיניים', מכתב לנאג'י, 18.8.1947.

53. מכתב לנאג'י, 4.8.1947.

באמבטיה ובשירותים כל הקירות מצופים באריחים לבנים ומבריקים כמו חלב, עד לגובה בן אדם. הכל נשטף כל יום במים וסבון למרות שהם נקיים. הניקיון במטבח מפליא [...] הסירים נשטפים פעמיים, פעם במים חמים וסבון ואחר כך במים קרים [...] אסור לשתות בכוס שמישהו השתמש בה קודם. צריך לשטוף אותה.<sup>54</sup>

לאחיה הצעיר יעצה: 'עליך להיות נקי בעצמך ותתרגל לניקיון. כי הניקיון הוא דבר בסיסי לאדם'.<sup>55</sup> ובמקום אחר: 'שכחתי לומר לכם שכל ילד בשעה שמונה מקבל מקלחת מים וסבון. השיער – רק ביום שישי'.<sup>56</sup>

גם מתיאורים אלה אפשר ללמוד אילו פרטים התגלו לשושנה על התרבות המערבית עם הגיעה לקיבוץ. היא למדה שאכילה ושתיה מכלים משותפים אסורות בתכלית, וההקפדה על מירוק הכלים, מירוק קירות החרסינה ומירוק הגוף היא נוהג שאין לוותר עליו. אי-הקפדה על קיומם נתפסה כפגם תרבותי. מעניין לציין ששושנה מזכירה במכתביה את המקלחת ואת הכיור, אך אין היא מזכירה את בית השימוש. ייתכן שהתעלמות זו נובעת מן המבוכה הכרוכה בהזכרת הנושא, וייתכן שהיא נובעת מכך ששושנה לא גילתה בקיבוץ בתחום זה גילויים שערערו את תרבותה המתמערבת מכיוון שלא היה כל הבדל בין מתקני השירותים בבית בבצרה ובין אלה של הקיבוץ.

עבודתה של שושנה בבית הילדים פתחה לפניה פתח אל שיטות החינוך הנהוגות בקיבוץ. היא ביקשה ליישמן בטיפול בפואד, אחיה הצעיר. במכתב להוריה שלחה הנחיות בנושאים תזונה, שינה וביגוד:

אבקש שתשימו לב לאוכל שלו. אם לא ירצה לאכול תנו לו בכוח, קחו כפית ותכניסו לו לפה כדי שיתרגל לאכול. תנו לו פירות, למרות שהם יקרים ומעטים, וגם עגבניות. אין צורך לסחוט, הוא יכול לאכול אותם עם הקליפה, בתוספת מעט מלח. הלבן הכרחי, וגם ביצים ודייסה. אני חושבת שאשתו של הדוד יודעת איך להכין אותה. תשאלו ותלמדו להכין. הרגילו אותו לישון אחר הצהריים, משעה אחת עד שתיים וחצי. תנו לו ארוחה באחת עשרה וחצי. תנו לו מקלחת ותלבישו אותו רק תחתונים ומכנסיים, בלי כתפיות. ותנו לו לישון, אפילו בכוח. זהו דבר שצריך לעשותו אפילו לפני אוכל ושתיה.<sup>57</sup>

בהמשך המכתב שלחה הנחיות גם לאשת הדוד מנשה בעניין חינוך ילדיה: 'שתדאג לאוכל שלהם, אפילו בכוח, כי כאן כך נוהגים להאכיל את הילדים'. לפואד עצמו הורתה: 'אתה צריך לשמוע בקול אבא ואמא. וכל יום אחרי ארוחת הצהריים לך לישון כדי שתהיה יפה ואמא ואבא יאהבו אותך ויקנו לך צעצועים ומכנסים יפים לראש השנה, מכנסים לבנים'.<sup>58</sup>

54. משושנה לאמה גורג'יה, 18.8.1947.

55. משושנה לאביה אברהם, 6.7.1947.

56. אל 'האצילה ואור העיניים, אמי גורג'יה הנכבדה', 18.8.1947.

57. 'אל הנעלה אבי היקר אברהם הנכבד', 19.7.1947.

58. 'לכבוד אור העיניים ותמצית לבי, אמי היקרה גורג'יה הנכבדה', 26.8.1947.

הנוקשות העולה מתוך טקסטים אלה בענייני אכילה ושינה אפיינה את מערך הרופאים, האחיות והמטפלות ביישוב הארץ ישראלי. שושנה דחתה את שיטת החינוך הסבלנית שהיתה מקובלת במשפחתה למען שיטה חדשה שנועדה להכפיף את הילד למשטר חיים נוקשה אשר לא בהכרח תאם את צורכי הילד. היא לא יכלה לדעת ששנים מספר לאחר מכן יקומו מערערים על שיטות חינוך אלה בתרבות המערבית עצמה וכי הנזקים שגרמה שיטה זו יועלו בספרות המחקר וינותחו בביקורתיות. עמדתה זו של שושנה אופיינית לבני קבוצות אתניות לא מערביות אשר אימצו את תרבות המערב בנוקשות רבה. האדם האירופי, הבטוח בזהותו ובתרבותו, עשוי היה לגלות יחס ביקורתי כלפי מנהגים ומסורות על ידי הפרתם המודעת, ולעומתו המצטרף החדש, חסר הביטחון העצמי, אימץ את הדגמים התרבותיים במלואם ודבק בהם בלי ביקורת, מתוך הערצתו לתרבות ה'גבוהה' מצד אחד ומתוך הזלזול או הבושה בתרבותו שלו מצד אחר.<sup>59</sup>

הדברים עולים גם במכתביה הבאים של שושנה. במכתב אחד הוסיפה ושלחה הנחיות בשאלת חינוכו של אחיה הקטן:

גם כשהוא שואל שאלות תענו לו, ואל תשתעממו, כי ילד בגיל ארבע שואל על כל דבר שהוא רואה או שומע. אפילו דברים שאתם קוראים לזה 'בושה', ענו לו. כי מוטל עליך לפתח את מחשבותיו ולהמריץ את מוחו. מהמכות תימנעי לגמרי, זה דבר אסור בהחלט.

בהמשך המכתב פנתה שושנה לאחיה הצעיר פרג' ותבעה ממנו להשתתף בפרויקט חינוכו של האח הפעוט כי: 'יש לו סבלנות, והוא צעיר, ויכול להבין את פואד יותר טוב מאמא ומכל אחד אחר. פרג' עיני [עיניים שלי], זה תפקיד שלך ושלא יימאס לך [...]'.<sup>60</sup>

שושנה גם התעניינה בהשכלתו של האח פואד, שכאמור היה באותה עת בן ארבע. 'האם אתם עדיין מלמדים אותו אנגלית?' - שאלה - 'אני חושבת שלא צריכים להפסיק, כדי שיהיו לו פחות קשיים בחיים'.<sup>61</sup> כאשר נודע לה שאין שולחים את אחיה ללמוד בגלל ריחוקו של בית הספר, נזדעקה: 'איך אתם מעיזים לא לשלוח אותו לבית הספר מפני שהוא רחוק? שלחו אותו מהר, כי שם ימצא את האושר שלו. חיינו יהיו ורודים ודבריו דבש [...] עוול עושים לו כשהימים עוברים בלי תועלת'.<sup>62</sup>

לאחיה פרג' קראה לפתח את כישרונותיו לאמנות:

אני רוצה לשאת לך כמה עצות אחרי שראיתי את הילדים פה. תמשיך ותעשה כמה דברים מעץ, תמשיך לצייר כי יש לך כשרון עצום בשני המקצועות היפים הללו.

59. ג' אלגזי, 'הלכות הגוף וארגון החברה: תהליך הציוויליזציה' של נורברט אליאס, זמנים, 70 (אביב 2000), עמ' 62-83, וראו גם: Fanon, *Black Skin White Masks*, pp. 17-40.

60. 'לכבוד הנעלה אבי היקר [...] אמי החנונה והיקרה' מאת 'בתכם הכנועה שושנה', 6.7.1947.

61. 'לכבוד הנעלה אבי היקר אברהם הנכבד', 19.7.1947.

62. שם.

'כאן אוכלים עם סכין ומזלג'

תמשיך בתנאי שתנקה את מקום העבודה אחרי שגמרת ואל תשאיר את המקום מלוכלך ותגרום עוול לאחרים, ואי נעימות וכאב ראש לך וכך אתה לא תוכל להמשיך.<sup>63</sup>

### ג. היחסים בין המינים

מערכת היחסים בין בני שני המינים בהכשרות עדינה היתה ומורכבת. יש לזכור שהצעירים באו מחברה סגרגטיבית שהקפידו בה הקפדה יתרה על הפרדה בין גברים לנשים, ואילו בקיבוץ היתה פריצת קווי ההפרדה הללו עקרונית ומכוונת, בהתאם לאידאולוגיה השוויונית. יתר על כן, בקרב יהודי עיראק מקובל היה לראות בקיבוץ חברה שקיימת בה פריצות והפקרות מינית. שושנה היתה מודעת לכך, ובאחד ממכתביה הראשונים להוריה הבהירה להם את עקרונותיה של מערכת זו:

אל תחשבו שיש כאן חופש יתר, כמו שדמיינתם לעצמכם, וכמו שתיארתם את הבנות [...] אני יכולה לומר לכם שיש חופש, איזה! חופש בדיבור, חופש בלבוש, חופש באוכל, ללכת ולחזור בחופשיות, והכל לא עוברים את הגבול. כמו שתמיד אמרתי לכם, הבת המכובדת, היכן שתהיה והיכן שתשב ותדבר, תישאר מכובדת. התחלתי בישיחה זו כדי שמחשבותיכם תהיינה זכות ותרגעו.<sup>64</sup>

לא תמיד נשמרו הגבולות הללו, ובמהרה צצו ועלו בעיות בכינון מערכת יחסים חדשה, שהיתה זרה לחברה היהודית בעיראק. אחד מחברי ההכשרה באשדות יעקב ניסח את הדברים במכתב לחבריו: 'שאלות עדינות ונוקבות עד למאוד נוצרו'.<sup>65</sup> הועלתה הצעה לקיים שיחה על הנושא באספה הכללית של חברי הגרעין, כמענה לחברים המתחבטים בשאלה זו או שאינם יודעים כלל איך להתייחס לבחורה ולחברה. אך חברי הגרעין דחו את הרעיון; לדעתם, החברים עדיין אינם בשלים לדיון פומבי בנושא זה, ועל כן עדיף לקיים שיחה פרטית עם כל אחד מן המתלבטים.<sup>66</sup>

זמן קצר לאחר שתיארה שושנה את גבולות החופש המיני בקיבוץ היא ניצבה לפני גבולות אלה עצמם, כאשר בינה ובין חבר ההכשרה אריה מועלם, נקשרו קשרי חברות. את אריה הכירה שושנה עוד בעיר בצרה, שם היו שניהם חברי התנועה הציונית. הם שבו ונפגשו בהכשרה באשדות יעקב לאחר עלייתו של אריה ארצה בקיץ 1947, וזמן קצר לאחר מכן צמחה חברותם. על התפתחות מערכת יחסים זאת אפשר ללמוד מהתכתבות שהתפרסה על כשלושים מכתבים. שושנה המאופקת פתחה בפנייה אל 'החבר אריה' וסיימה ב'שלך בנאמנות',<sup>67</sup> ואילו אריה כתב ל'חברה היקרה שושנה מוראד', ציין שהיא 'רחוקה מאתנו

63. 'לכבוד הנעלה אבי היקר הנכבד', 6.7.1947.

64. 'לכבוד הורי היקרים גורג'יה ואברהם המכובדים', 4.8.1947.

65. 'ש' שמשון, 'עם בואנו לשדה נחום', עלון החבורה בבית השיטה, עמ' 15, יד טבנקין חטיבה 2 חו"ל.

66. מכתב מאריה לשושנה, 13.11.1947. וכן סחייק, בנתיבי ההגשמה, עמ' 114.

67. 8.11.1947.

במרחק אך קרובה מאוד מאוד בלב' וסיים גם הוא ב'שלך בנאמנות'.<sup>68</sup> לאחר שהתגייס לצבא, עם פרוץ מלחמת העצמאות, כתב ל'יקירתי שושנה' ושלה לה מכתבים רווי געגועים, ושושנה כתבה אל 'יקירי ואהובי אריה' וסיימה ב'המצפה לראותך, אהובתך'.<sup>69</sup> ברשימה ביומנה מיום 20 ביולי 1948, לאחר שהות ארוכה במקלטים, כתבה: 'אריה, מתי תבוא ומתי יתנו לנו עוד פעם להיות את חיינו ולטעום את טעם אהבתנו הטהורה כמו אהבת אה לאחות?'

מערכת יחסים זו חרגה לחלוטין מן המקובל בעיראק, שם הסדירו ההורים את הנישואין, וגם אם צמחה אהבה, ואפילו זכתה לברכתם של ההורים, לא מקובלת היתה חברות בין בני הזוג, בוודאי לא באופן שהיה נהוג בקיבוץ. המהפכה החברתית והתרבותית שהיתה כרוכה במערכת יחסים זו עוררה מבוכה הן בקרב בני הזוג והן בקרב חבריהם להכשרה. כאשר ביקש אריה להתגייס לצבא ושושנה נענתה לבקשתו להתגייס גם היא (אם כי בסופו של דבר לא יצא הדבר לפועל), היא ביקשה ממנו לא לספר על היענות זו לחברים פן 'יתחילו לצחוק ממני, כמו שעשו חברים אחרים [...] כי החברה עודני [עודנה] לא מפותחת ומבינה'.<sup>70</sup> על מבוכה זו אפשר ללמוד גם ממכתב שקיבל אריה מעובדיה נאום, אחד החברים, זמן קצר לאחר מכן. וכך סיפר החבר: 'היינו עובדים ואברהם שעובד ככרם אמר: תשלחו ד"ש לאריה. ורות אמרה לו שיגיד לשושנה. אז הוא צחק ואמר "אריה-שושנה" וכולם צחקו נורא. והוא לא רצה להגיד ששושנה הבחורה שלך'.<sup>71</sup>

אריה ושושנה היו מודעים לרינונים סביבם, אך סירבו להכריז בגלוי על חברותם מאחר ששושנה ביקשה לקבל קודם כול את ברכת הוריה לקשר עם אריה. השניים החליטו להמתין לבואם של הורי שושנה ארצה. אריה הסביר זאת במכתב לשושנה: 'אנו סיכמנו על זה לא מפני פחד הדיבורים של החברה ושנהפך ללעג החברה כמו שביטאת את זה פעם, היו סיבות אחרות'. הם החליטו זאת מתוך יחס של כבוד והערכה להורים ולמסורת שיש לקבל את הסכמתם ומפני שביקשו 'לצאת לעצמאות' קודם שיינשאו.<sup>72</sup> כאשר ביקש אריה להקדים את מועד הנישואין ולא להמתין לבוא ההורים התעורר ויכוח בין השניים. הם התקשו לשוחח על הנושא, ולכן שלחו זה לזו פתקאות ובהן הביעו את עמדותיהם. שושנה תבעה מאריה לשמור על כללי הטקס המסורתי: 'תכתוב אתה להורי בלי שתתן להם הרגשה שיש קשר בינינו, וגם תכתוב לאמנון אחי שהוא יכתוב להורי [...]'.<sup>73</sup> אריה השיב על כך:

שושנה! מה את מדברת! ואיפה החינוך שלך? [...] אוי ואבוי לי [...] שאני אכתוב להורים או לאמנון בעניין ולא את [...] למה? האם עודנו בגולה ושהבחור בעצמו צריך

68. 11.12.1947.

69. 11.7.1948.

70. 4.12.1947.

71. 'לכבוד חברנו היקר אריה' מאת עובדיה נאום, 13.2.1948, תיק שושנה מועלם, ממי"ב.

72. מכתב מאריה לשושנה, ללא תאריך.

73. משושנה לאריה, ללא תאריך.

לבקש את הבחורה מההורים [...] אם את רוצה שושנה לחיות כבחורה חופשית כמו שמכיר אותך אז תלכי בהצעתי [...] ואז תכתבי להם בעניין ונחכה להם עד שיבואו ונתחתן [...] או שאת לא רוצה להיות אותה הבחורה החופשית שהכרתי אותה ואז תחכי להורים עד שיבואו ויחפשו לך או ימלאו [יטילו] עליך איזה בחור [...].

ובפתקה אחרת הוסיף: 'אני בקשתי את ידך בפנייה אליך ולא אל ההורים או משהו אחר - אם את מסכימה אז ההורים לא יעמדו בפנינו - הסכמה את לא תקבלי מהם אלא מעצמך בלבד [...].'

בטקסטים אלה נחשף המאבק הפנימי של השניים בהתלבטות בין שתי מערכות תרבות סביב המעוז העיקרי והחשוב ביותר של החברה המסורתית - המשפחה, מעמד האב וכבוד הבת והמשפחה. עוד בעיראק מרדו אריה ושושנה בערכיה של תרבותם הערבית-יהודית המסורתית. באורח חייהם בקיבוץ הם דחו אף את ערכיה של החברה היהודית המתמערבת בעיראק, אך בתוכם פנימה עוד גילו יחס של כבוד ואפילו יראה כלפי כמה מערכי המשפחה הבסיסיים. חשוב היה להם להגן על 'שמה הטוב' של שושנה ועל 'כבוד משפחתה', אף שערכים אלה היו חסרי חשיבות ואפילו מיושנים ו'גלותיים' בחברה היישובית, ובייחוד בקיבוץ. ההתנגשות בין ערכי החברה המערבית ובין הערכים המסורתיים היתה בלתי נמנעת. המעניין בתהליך זה, שכאשר שינה אריה את דעתו וביקש לפרוץ את מגבלות החברה המסורתית, הטיעונים שהשתמש בהם היו בעיקרם אידאולוגיים, ממאגר ההנמקות של תנועת העבודה הציונית. שאלת ה'גלותיות' של שושנה היא שהיתה נתונה להתקפה. בסופו של דבר 'ניצח' אריה, והשניים נישאו בספטמבר 1949. הוריה של שושנה הגיעו ארצה חודשים מספר לאחר מכן, עם פריצת דרכי העלייה הבלתי לגלית מעיראק לאיראן ומשם לישראל.

ניתוח יחסה של שושנה אל הוריה חושף מבנה יחסים דיאלקטי. שושנה העריכה וכיבדה את הוריה, וקבלת הסכמתם למעשיה ולאורח חייה היתה חשובה לה ביותר. יראת הכבוד שלה כלפיהם עולה הן בתחינותיה לקבל את מחילתם על בריחתה ועלייתה לישראל והן בהתעקשותה לקבל את הסכמתם לנישואיה. יחס זה מתבטא גם בסגנון פניותה אליהם במכתבים: 'אור העיניים ותמצית לבי, אמי היקרה גורג'יה הנכבדה', 'הנעלה אבי היקר אברהם הנכבד'. ואת עצמה כינתה 'בתכם הכנועה שושנה'. אך חוץ מדפוסי פנייה פורמליים אלה אין שושנה כנועה. היא מייצעת, ממליצה ואפילו תובעת מהוריה ללכת בעקבותיה ולאמץ את הערכים ואת המנהגים החדשים שרכשה, תוך כדי פסילה מוחלטת של מקצת מנהגי בית אבא. בין היתר היא מטילה ספק ביכולתה של האם להבין את בנה הפעוט. שושנה חתרה למעשה תחת דפוסי הכניעה והציות המסורתיים של הבנים, ובייחוד של הבנות, כלפי הוריהם, והביאה לחילופי תפקידים; היא מורת הדרך והוריה הם המתבקשים ללכת בעקבותיה. אמנם אל ההשכלה ואל ההתמערבות הגיעה שושנה בתמיכתם ובעידודם של הוריה - אלה ראו בהשכלת ילדיהם מטרה נעלה וביקשו להקנות להם את הרכיבים האינסטרומנטליים של התרבות המערבית שסייעו להם להרחיב את האפשרויות הפתוחות לפנייהם ולשפר את רמת חייהם. הם לא רצו שהתרבות המערבית תדחק את ערכי המוסר ואת המנהגים הנוגעים ליחסים בתוך המשפחה, ובכללם כיבוד הורים ויחסים בין גבר לאישה - אולם ההשכלה

הובילה את ילידיהם למרד אידאולוגי, וזה חוזק על ידי הפעילות בתנועה הציונית. תהליך ההתמערבות של שושנה הרחיק לכת הרבה מעבר למה שייצעדו לה הוריה, בייחוד אורח חייה בקיבוץ ויחסיה עם אריה.

יתר על כן, תהליך עיצוב זהותה הישראלית של שושנה כרוך היה לא רק באימוץ ערכי התרבות המערבית בנוסח הקיבוץ ולא רק בדחייתם ואפילו במחיקתם של ערכי התרבות הערבית-יהודית המתמערבת שעל ברכיה התחנכה, אלא אף במתיחת קו גבול תרבותי בינה ובין הערבי כפרט וכנושא תרבות. באחת מרשימותיה ביומנה תיארה כפר ערבי סמוך לחולתה:

הם עודם נמצאים בלכלוכם, בצריפיהם העתיקים ובלי סדר. שמחתי בכל זאת בראותי [...] כי הם ישבו בתוך משק יהודי ולא קבלו שום השכלה ושום תרבות יהודית [...]. הם צריכים קודם כל להיות להם תרבות והשכלה גבוהות ואחר כך ידרשו המולדת [...].<sup>74</sup>

שושנה ראתה בלכלוך ובאי-סדר עדות לפרימיטיביות ולחוסר תרבות, ועל כן גם להיעדר בשלות לאומית. במקום אחר ביומנה תיארה בית קפה ערבי שביקרה בו באחת מנסיעותיה, וציינה את עליבותו של המקום ואת האי-סדר ששרר בו. בהמשך דבריה העירה: 'זהייתי שמחה בראותי את זה, כי אני שונאת את הערבים ורוצה שיישארו בתרבותם הנמוכה ובלי השכלה'.<sup>75</sup> על ידי הדרת הערבי ושלילת תרבותו סימנה שושנה את גבולות זהותה החדשה. הערבים והערביות לא היו חלק מזהות זו.

על אף דבקתה הרבה של שושנה באורח החיים המערבי ובאידאולוגיה הציונית-החלוצית, היא לא נשארה בקיבוץ. אריה לחץ לעזוב, והשניים עברו לנווה ימין, מושב של יוצאי עיראק, ומשם עברו להתגורר בנתניה. אריה ושושנה לא היו אלא שניים מני רבים מחברי ההכשרות העיראקיות שבתרו לעזוב את הקיבוץ. תופעת העזיבה אפיינה את מרבית העולים העיראקים בקיבוצים. רבים מהם עזבו בגלל הרגשה של זרות וניתוק, אחרים בגלל סיבות כלכליות, והנותרים עזבו כדי לסייע בקליטת בני משפחותיהם שעלו ארצה בעלייה הגדולה בשנים 1950-1951.

בכתביה הביעה שושנה נאמנות עקיבה לחברה הקיבוצית, ובדבריה לא נשמע שמץ של ביקורת, אולם בכך היא היתה שונה ממרבית חבריה. מתברר שהמפגש של העולים הצעירים מעיראק עם הקיבוץ היה קונטרוברסאלי, לנוכח גישתם הפטרנאליסטית והאוריינטליסטית של חברי הקיבוץ האשכנזים, שהשתלבו בה ביטויי התנשאות וזלזול. טענות קשות נגד חברי הקיבוץ הוותיקים העלו צעירים אחרים חברי ההכשרות הבבליות. כך לדוגמה סיפר עמנואל כבוה, חבר הגרעין הבבלי במעוז חיים, על החיים בקיבוץ ועל קשיי הקליטה בו. הוא העלה רשימה של קשיים, ובראש ובראשונה העלה את הבעיה התרבותית:

ערבים, בורים, שחורים, הראיתם סרט בחייכם? האכלתם במזלג? וכך הלאה – אלה צרור ביטויים ושאלות ששומעים העולים מהמזרח מרבים מחברי המשק וילדיו. אינני

74. יומן, 20.7.1947 (חולתה), תיק שושנה מועלם, ממי"ב.

75. יומן, 11.7.1947.



'כאן אוכלים עם סכין ומזלג'

חושב שיחס זה הוא טבעי ואינסטינקטיבי. ילד המשק באומרו 'ערבי' לפלוני ו'שחור' לאלמוני, שמע את זה בטח מהוריו או מוריו. כל חבר משק צריך לדעת שביטויים מחפירים אלה ננעצים בלב העולה ועלולים לטשטש את דמות הקיבוץ ולפגוע ביכולת הקליטה שלו. נוסף לכך, זה מביא לידי הרגשת נחיתות את העולה, דבר העלול להוריד את המתח האידיאי והחלוצי שלו.<sup>76</sup>

צבי מקיבוץ יגור העלה את הנושא בישיבת לשכת הקשר הבלבית: 'חברי הקיבוץ הקולט לא נותנים את היחס הטוב להכשרה. האם הייתה לכם מקלחת? אתם דומים לערבים וכו'. כך קוראים לנו הילדים במשק'.<sup>77</sup>

ממרחק של כשלושים שנים תיאר את המפגש בשדה נחום אלי שהרבני [שרון], אחד מחברי הגרעין ולימים שופט נוער:

קשרים הדוקים לא היו לנו עם חברי המשק. הרושם של אז שראו בנו קצת מוזרים, כלומר, שונים. זו הייתה עלייה מהמזרח ושם היו בעיקר יוצאי אירופה [...] היו לנו קונפליקטים מפני שהאופי היה שונה, התגובות היו שונות, היחס היה שונה, עד כדי כך שהם לא ידעו על מה שאנחנו מדברים. חשבו שבאנו מאיזה מדבר, מאיזה הרי האטלס. הם לא פעם העירו שמתפלאים שאנחנו יודעים לאכול כראוי עם סכין ומזלג. פעם שאלה אותי אחת, אם אני יודע מה זה רדיו ואם היה לנו רדיו. אבל אחרי זה התקלקל דווקא אצלה הרדיו וספרו לה שאני מתמצא בזה, מפני שאני בעיראק עוד ניסיתי ללמוד טכנאות. בקשה לתקן וכאשר תקנתי בקשה סליחה והתנצלה.<sup>78</sup>

בחינת המאפיינים הדמוגרפיים והחברתיים של חברי הקיבוץ האשכנזים מול אלה של חברי ההכשרות יוצאי עיראק מלמדת על דמיון רב בין שתי הקבוצות. אלה גם אלה נמנו עם מעמד הביניים הבינוני והנמוך שרכשו השכלה מערבית ואימצו את האידאולוגיה הצינונית. אלה גם אלה היו חלק מן המעגלים ההולכים ומתרחבים של אוכלוסיות אשר הושפעו מתהליכי מודרניזציה בעקבות תמורות מבניות אשר התחוללו בחברות שצמחו בהן ובעקבות רכישתה של השכלה אירופית והתחלתם של תהליכי התמערבות. ההבדל העיקרי היה בתרבות המקומית שצמחו בה – תרבות מזרח-אירופית מול תרבות ערבית-אסלאמית, ובמקורות היניקה המערבית שלהם – מרכז אירופה ומזרחה מול צרפת ואנגליה. הבדלים אלה הם שהזינו את המתח במפגש בין שתי קבוצות האוכלוסייה הללו בקיבוץ – אשכנזים מול מזרחים. כוחם

76. ע' כבוזה, 'מבעיות קליטת העלייה העיראקית', בתוך: חוזר לחברים ולאנשי העדה, 8, 16.8.1950, עמ' 3-2.

77. ישיבת לשכת הקשר הבלבית בנווה אור, 26.11.1949, ארכיון תנועת החלוץ בבבל, ארכיון ממי"ב, אור יהודה. את תמצית שברו של החלום העיראקי בקיבוץ, את עצמתן של התקוות והציפיות מן הקיבוץ ואת גודלה של האכזבה ממנו העלה על הכתב עולה נוסף, משה חגי, חבר הגרעין הבלבי ביגור, במכתב שפרסם בקול יוצאי עיראק, 9 (ספטמבר 1950), וכותרתו 'אל תכזיבו אותנו!'.  
78. אלי שרון, ריאיון עם איילה דן-כספי, יד טבנקין, חטיבה 25/ת מיכל 21 תיק 349.

של הראשונים היה בוותק שלהם, בעמדות הכוח שלהם בתוך המסגרת הקיבוצית ובתפיסתם האוריינטליסטית המתנשאת אשר קבעה מלכתחילה את נחיתותם של העולים המזרחים. מכיוון שלא היו הבדלים מהותיים בין שתי הקבוצות נתלו הווייתם בדעות קדומות על ידי רדוקציה של ההון התרבותי של העולים המזרחים ועל ידי השוואתם לערבים. בסופו של דבר התמקד הפער בדיון בנימוסי שולחן. כך ציין גם טבנקין בדבריו לפני הכינוס השביעי של עולי בבל בקיבוץ המאוחד בינואר 1950:

הקומונה הישראלית נבנתה מקיבוץ כל הגלויות ולא אחת; הקיבוץ הישראלי נבנה לא מגולה אחת, ואף לא מ'צברים' בלבד, אלא מצירוף בבניין ובמלחמה (ב) כל הכוחות. כך אנו רואים את עליית גולי בבל. אין מקום לרגש נחיתות של עולי בבל [...] גולת בבל היא שנתנה לעם את התלמוד הבבלי [...] בחידוש העם והארץ יכולה להוות עלייה זו כוח בעל ערך רב, מוסיף לתרבותנו. מה ההתפארות של אנשי 'המזלג והקינוח'? תרבות זו הביאה למלחמות עולם והשמדת ישראל [...] אין יהדות בבל פחות בעלת יכולת מאחרת. הקיבוץ אינו ספרדי ואינו 'שכנו'. ארץ ישראלים הננו.<sup>79</sup>

מכאן שלא פערי מודרניזציה הם שהזינו את המתח במפגש המזרחי-האשכנזי, אלא השוני התרבותי. באיים חברתיים קטנים כמו החברה הקיבוצית לא נמצא מקום לקיומן בצוותא של שתי קבוצות תרבותיות כה שונות. הפתרון – מבחינתם של העולים מעיראק – היה המעבר אל העיר. גם בעיר התקיים מתח בין אשכנזים למזרחים, אך הוא מותן על ידי אורח החיים העירוני, שבו המעורבות החברתית קטנה מזו של החברה הקומונלית וגם הציפיות לשוויון קטנות יותר. עם זאת, גם בזירת המפגש העירונית הוסיפו נימוסי השולחן להיות אמצעי להבחנה חברתית. הדברים עולים במלוא חריפותם בשיר שכתב יוסי אלפי המבוגר על יוסי אלפי הילד, תלמיד בית ספר ישראלי, ובו הוא מתאר את ההתנגשות האשכנזית-מזרחית על רקע זה:

בשעור של תזונה  
על בטן ריקה  
שואלת המורה הרפז  
'היכן שמים ת'צלחת למנה עיקרית  
והיכן המזלג ומקומה של כפית  
מה מזין במנה ראשונה – ועניינו של קנוח במנה אחרונה'.  
וכולם מצביעים וצועקים 'אני'  
'אני'  
ביניהם מרים אצבע גם אני  
גם אני.

79. דברי טבנקין, מצורפים ל'החלטות הכנוס השביעי של עולי בבל בקיבוץ המאוחד', 20-21 בינואר 1950, ארכיון תנועת החלוץ בבבל, ארכיון מ"ב.

והראשון שעונה לא אני

לא אני.

ממצמץ בלשונו ואומר הוא כך:

'אצלנו אוכלים שלוש מנות.

וכל אחת מוגשת לחוד.

בצלחת עליונה מגישים ראשונה.

ואת העקרית ממלאים בתחתונה.

בצד ימין סכין.

בשמאל מזלג.

למעלה כפית וכף.

ומפית בתוך כוס.

ורפרפת מוגשת בסוף.'

'אצלנו... אמרתי לאחר הסוס

'אצלנו, המורה, זה שונה.

אמא שמה את כל האוכל

על השולחן.

את כל הצלחות אחת על השניה

ולמעלה שמה כפות לאכילה.'

'ומזלג וסכין

אין דבר שכזה?'

והיתה שתיקה

והמורה הרפו אמרה:

'באמת יש ממי ללמוד!!

חה חה חה.'

ואני הפכתי כל כך קטן

כמו הצמוק בגזר במנה ראשונה.

ולא הבנתי

שצריך לסתום ת'פה.

וכשפעם אחרת ישאלו

או שאשתוק או שאשקר.

מנה ראשונה.

שניה, שלישית.

מזלג

סכין

כפית

וכו'

וכו'

וכו'

ושיהיה סדר

ושהאוכל ירד

על פי התכנית. נקודה.<sup>80</sup>

את מה שחוו שושנה מראד-מועלם וחבריה בקיבוץ חווה הילד יוסי אלפי בעיר. האפשרות שעמדה לפני חברי ההכשרות - עזיבת הקיבוץ - לא ניתנה לילד המזרחי בעיר, ובנסיבות אלה הוא למד לשתוק או לשקר. העלאתם של הדברים על הכתב באה בשלב מאוחר הרבה יותר.

התבוננות מזווית אחרת על שאלת הדיכוטומיה בין מזרח למערב עולה במסותיה של ז'קלין כהנוב, הסופרת וההוגה היהודייה, ילידת מצרים. כהנוב, ששמה הפרטי צרפתי ושם משפחתה יהודי-רוסי, היתה בת להורים שמוצאם מעיראק ומתוניסיה וגדלה בצל השפעתן של התרבות הערבית-המצרית ושל תרבויות אנגליה וצרפת. את היחסים בין התרבויות היא מתארת לא כדיכוטומיה אלא כסינתזה, יצירתה של תרבות ייחודית, אשר נוצרה והתפתחה לחופי הים התיכון בעקבות המפגש בין המערב ובין המזרח. את התרבות הזאת כינתה 'תרבות לבנטינית', מושג שהיה בעיני האירופי כינוי גנאי למה שנתפס כשטחיות תרבותית, אך בכתביה של כהנוב עבר היפוך ושימש להגדרתה של תרבות חדשה, שהתקיימו בה זה לצד זה, זה על גבי זה, רבדים של תרבות מזרחית ושל תרבות מערבית.

באחת ממסותיה תיארה כהנוב את שלביו של תהליך ההתמערבות של תושבי ארצות האסלאם בעקבות המפגש עם השלטון האירופי ועם תרבויות אירופה. וכך כתבה:

בשלב הראשון של המגע בין שני העמים האלה העומדים על רמות שונות של התפתחות טכנולוגית נעשית העילית המקומית חקיינית, שוקדת לרכוש ולעכל את הרעיונות והטכניקה של התרבות הכובשת, ובתוך כך היא דוחה מתוך בוששה את הערכים של חברתה-היא [...] עילית זו, מקומית במוצאה אך מערבית, לפחות במידת מה, בהשכלתה, קונה לה מעט-מעט בטחון-עצמי, והיא לומדת למזג את הרכיבים השונים של עצמיותה במסגרת של שלמות מלוכדת והרמונית למדי. אז היא נעשית עצמאית יותר בשיפוטה, ביקורתית יותר כלפי המתנחל המערבי [המתישב הקולוניאלי] וכלפי האידיאלים שהוא

80. 'אלפי, איך עושים עיראקי, תל אביב 1981, עמ' 35-37. נושא המפגש בין מזרחים ובין אשכנזים בעיר ראוי למחקר נפרד, והוא יידון במקום אחר.

דוגל בהם אך אינו חי על פיהם [...] ולא עוד אלא שהיא גם לומדת להוקיר יותר את ערכי החברה הישנה. יותר ויותר משתוקקת העילית הזאת להשתתף בשלטון עם הקבוצה השלטת ולעשות שימוש בטכניקה המערבית לגבי החברה המקומית, לתועלתה ולהנאתה, ולא רק לתועלתו ולהנאתו של המתנחל. המתנחל צוחק לה לעילית זו בגלל החיקוי השטחי והמגושם שהיא מחקה את אורחות המערב, ואיש המערב נתפס לאידיאליזציה רגשנית של התרבויות המקומיות הישנות שאותן החריב, למעשה. בהקשר של המזרח-התיכון, הלבנטיני הוא טיפוס שקנה לו את התרבות הזאת החדשה, תחילה בבחינת דבר שמחוצה לו ורצוי לו, אחר־כך כחלק אינטגרלי של ישותו־הוא.<sup>81</sup>

ז'קלין כהנוב מתארת שלושה שלבים במפגש הבין־תרבותי בין מזרח למערב ובתהליך ההתמערבות של היהודי בארצות המזרח התיכון וצפון אפריקה, ובתוך כך מדגישה את התהליכים הפנימיים שעבר הפרט היהודי מתוך זווית הראייה שלו. הראשון מאופיין בחיקוי מתוך התבטלות; השני הוא שלב של ביקורת ומודעות עצמית; והשלב השלישי מתאפיין בתביעות ליישום הזכויות החברתיות והפוליטיות שהבטיחה התרבות הנרכשת החדשה. דוגמה לשלושת השלבים הללו מצויה בתהליך הקליטה של שושנה ושל חבריה בהכשרות הבליות. מכיוון שעברו שושנה וחבריה תהליכי התמערבות עוד בארץ מוצאם, הרי בד בבד עם שלב החיקוי וההתבטלות, שהשפיע בעיקר בתקופה הראשונה בארץ, אם כי הוסיף וליווה אותם בהמשך דרכם, עלו גם יסודות של מודעות עצמית ותביעה למימוש השוויון. תגובות העלבון והטענות שהעלו חברי ההכשרות נגד יחסם המתנשא של חברי הקיבוץ, ובמשך הזמן עזיבתם את הקיבוצים, מציינים את ראשית התהוותו של אדם מזרחי חדש, בעל מודעות עצמית, עצמאי וביקורתי יותר, התובע את מימוש השוויון המובטח. תופעה זו תאפיין את השלבים הבאים בהתמקמותם של המזרחים־המתמערבים בחברה הישראלית, והיא תבוא לידי ביטוי בספקטרום רחב של תגובות, מטמיעה תרבותית מלאה עד תנועות מחאה מסוגים שונים. ואשר להיווצרותה של סינתזה של תרבות הקרויה בלשונה של כהנוב 'לבנטינית' מתוך ביטול והיפוך המשמעות השלילית ששיקעו האירופים במושג זה, זו לא היתה קיימת בישראל של שנות הארבעים. ניצניה של סינתזה תרבותית יתחילו להיווצר בתקופה מאוחרת יותר, והם יהיו שונים מן הקווים שהתוותה להם ז'קלין כהנוב.

## סיכום

במאמר זה התמקדנו במפגש מצומצם בין קבוצה קטנה ומובחנת של עולים מעיראק שבמרכזה נערה אחת ובין החברה הקיבוצית־הישראלית ותרבותה. אולם עצם המפגש וכן דרכי התגובה לא היו ייחודיים; הם אפיינו קבוצות רבות של עולים חדשים אשר הגיעו לארץ ישראל לפני

81. ז' כהנוב, ממזרח שמש, תל אביב 1978, עמ' 49-50. המסה נכתבה ב־1959.

הקמת המדינה וגם לאחר מכן. הם אפיינו עולים אשר עברו תהליכי התמערבות מואצים בארצות מוצאם, אשר זיהו את התרבות היישובית והישראלית עם התרבות האירופית וגם לאחר עלייתם נמשכה מגמת ההתמערבות שלהם, והפעם – לתוך התרבות הישראלית. תופעה זו בכללותה אינה ייחודית לעולי ארצות האסלאם, אלא היא מאפיינת גם עולים שהגיעו מאירופה. נכונותם של העולים למחוק דפים מעברם ולקדש ערכים ישראליים למען הגשמת החלום להיות ישראלים עולה בספרות שכתבו סופרים עולים וגם נידונה במחקרים אחדים.<sup>82</sup> אך בנוגע למורחים שבהם, הגשמת החלום היתה רחוקה במיוחד כי התפיסה הדיכוטומית של מזרח-מערב והסטראוטיפים האוריינטליסטיים שנקשרו בתרבות המזרחית הערימו מכשולים כמעט בלתי עבירים לפני העולים המזרחים.

קווי הדמיון שצוינו לעיל בין האשכנזים המתמערבים ובין יוצאי המזרח המתמערבים, שוברים את הפרדיגמה התולה את ההבדלים בין שתי קבוצות אלה בדיכוטומיה בין מערב ובין מזרח. המשותף היה רב. ההבדלים ביניהן נבעו ממסורות תרבותיות שונות שנשאו עמם. 'מערב' ו'מזרח' לא היו קטבים שאינם מתחברים וגם לא נכון להציבם כניגודים שבין מודרניות, רציונליזם ונאורות ובין מסורתיות, בערות, מיסטיקה ופיגור. למעשה מדובר היה בשני דגמים של תופעת ההתמערבות, האחת מזרח אירופית והאחרת מזרח תיכונית. דגם אחד ייצג מייסדים אשכנזים בעלי עצמה פוליטית וכלכלית; והאחר ייצג עולים חדשים מזרחים, שותפים זוטרים בפרויקט הלאומי הציוני. האיום שהיה גלום במפגש בין שני הדגמים הניע את הוותיקים האשכנזים להציב גדרות כדי לחזק את מרכיבי זהותם ולהגדיר את גבולותיה. על ידי זיהוים של המזרחים עם הערבים ועל ידי הדגשת סמלי סטטוס שונים, ובהם גינוני שולחן והיגיינה, אשר גם בעיני האשכנזים הם היו רכש תרבותי חדש למדי, על ידי אלה תייגו הוותיקים האשכנזים את המזרחים כ'אחרים' וכ'נחותים'. בתגובה התגוננו המזרחים על ידי פעולות הסברה אפולוגטיות על רמת התמערבותם ועל מסירותם לאידאולוגיה הציונית. חוץ מזה הם ניסו למחוק את סממני תרבותם הערבית וגם הסתייגו מן הערבים בהגדרים אותם כ'אחרים' כדי להבהיר את מקום הזהות שלהם בתוככי הקבוצה היהודית. אף המעבר מן הקיבוץ אל העיר לא העיר לא שינה את העקרונות של קווי השתלבות אלה. גם בעיר נתקלו המזרחים בניסיונות הדרה שנבעו מדעות קדומות. עם זאת, אופייה של החברה העירונית, שחודרת פחות ופולשת פחות אל חיי היום-יום של הפרט עם היווצרותם של אזורי אוכלוסייה מזרחית, מיתנו את חריפות המפגש. בסופו של דבר, כאן מצאו העולים המזרחים מסגרת חיים מקבלת ופתוחה יותר מזו הקיבוצית ואף הזדמנויות רבות יותר להוכיח את יכולותיהם.

82. התופעה עולה בספריהם של הסופרים אהרון אפלפלד, אלי עמיר וסמי מיכאל ונידונה במחקריהם של חנה יבלונקה, אחים זרים, ירושלים 1994; ושל עוז אלמוג, הצבר – דיוקן.