

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918): עיון בכתביהן של ראשונות

יפה ברלוביץ

הקדמה

חנה טרגר בספרה *Pioneers in Palestine* (1923) מעלה סיפורים מילדותה שם (1878-1887), ובין היתר זיכרון שנראה שיש בו כדי לשמש אחת מהעדויות הראשונות על התחרות של נשים לפעילות משותפת בראשית היישוב.¹ זיכרון ילדות זה מבוסס על אירוע שהתרחש ב-1886, השנה שבה סיים אביה לבנות את ביתם החדש במושבה וחלק מקומתו הראשונה הקצה לאולם קטן שיועד לבית כנסת. תפקידה של האם היה לתפור פרוכת לארון הקודש ומעילים לספרי התורה, ומכיוון שהכול רצו לחנוך את בית הכנסת בהקדם ומלאכת התפירה והרקמה הייתה רבה, פנתה האם לכמה מנשות המושבה בבקשה לבוא ולעזור. כך במשך שבועות אחדים נפגשו נשים אלה פעמים אחדות בשבוע, ואחרי יום עבודה עמוס בבית ובמשק המשיכו ועמלו שעות בעבודת תפירה זו. טרגר הקדישה פרק שלם למפגש התופרות והרוקמות, שאותו היא מתארת כ'מסיבה', ומכאן גם כותרת הפרק 'The Working Party'. למילה Party כאן שתי משמעויות: 'קבוצה' אבל גם 'מסיבה'. מה עושה את העבודה למסיבה? נראה שהתכנסות זו של נשים בצוותא שהסבה להן הנאה שכזאת לא הייתה שגורה בחיי היום-יום שלהן. ואכן, בתיאורים המופיעים כאן קבוצת הנשים המסבה לשולחן הגדול לא רק תופרת, אלא גם מספרת. ובסיפורים אלה כל אחת חוזרת אל העבר הטרום ארץ-ישראלי שלה, ולראשונה חולקת עם האחרות את קורותיה, את תולדות משפחתה וכמוכן למה ואיך עלתה לארץ. כלומר, נשים אלה אחרי הכול לא הכירו זו את זו, וגם אם חיו ועמלו באותה מושבה, נראה שלא הייתה להן ההזדמנות להתרועע יחד באינטימיות ובנינוחות. עניין זה בא לידי ביטוי במשפט הסיום

1 חנה טרגר (1870-1943) נולדה בלונדון. אביה זרח ברנט היה ממייסדי פתח תקווה. בסוף שנות השמונים של המאה התשע נסעה להשלים לימודים בלונדון, הקימה משפחה, ואחרי כארבעים שנה שם, שבה גם כתבה את ספריה, חזרה לארץ. ראו יפה ברלוביץ, 'לונדון, ירושלים, פתח תקווה: ראשי פרקים בכתביה ובהתקבלותה של חנה טרגר', *מסכת*, ו (תשס"ז), עמ' 87-118.

של הסיפור, כשטרגר מתארת את המעמד החגיגי של חנוכת בית הכנסת: הרב מגיע עם ספר התורה מירושלים, מניח אותו ביראת כבוד בארון הקודש, כל הנוכחים נרגשים, מברכים ומשבחים את מעשי הפרוכת והמעילים; ורק היא, הנערה, נחמץ לבה; פתאום היא מבינה שקבוצת הנשים לא תיפגש עוד לעבודה, לשיחה ולנעימות זו של ביחד. הגיע קצה של הפעילות הנשית המשותפת הזאת, שהייתה בשבילה החגיגה האמתית.²

אין ספק שהתכנסויות דומות היו אז במושבות ובערים, אבל מתוך קורפוס הכתבים של נשים ארץ-ישראליות בנות אותה תקופה (סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים), נחשף בדרך כלל אותו ייצוג נשי: ייצוג של נשים בודדות, שיומם ולילה חשות מחויבות אך ורק למשפחותיהן, ואם בכל זאת חיפשו זו את זו לקשר חברתי של עבודה או פעילות בצוותא, תמיד היה זה חיפוש של כורח, פועל יוצא של מצוקה, חוסר אונים או זרות גדולה.

והנה ארבעים שנה לאחר 'מסיבת עבודה' זו נוסח טרגר, יוצא לאור בירושלים כתב-עת (**האשה**, 1926), הפותח בהצהרה דומה:

צא וראה מה גדול מספר הנשים הבודדות – הן בבית, הן בקבוצה והן במקצועות השונים, המקדישות את כוחותיהן מרציהן וידיעותיהן [...] והנושאות בכל העול והקושי של העבודה [...] הגדולה והאחראית [...] אולם [...] לצערנו [...] לא עלה בידינו עד כה למצוא את המָלֵט אשר בכוחו יהיה לאחד.³

דברים אלה, שכתבה חנה הלנה טהון, אומרים דרשני. כלומר, גם אם היישוב גדל והתרחב בארבעים שנה, וגם אם האישה הצליחה לפרוץ מהמרחב הפרטי אל פעילות ציבורית ופוליטית, נראה כי גם בתקופתה של טהון, כמו בראשית היישוב, האישה ממשיכה לְכַמּוֹה לאחווה וליחד שחסרים לה כל כך. שהרי אם בכל השנים האלה ניסו נשים לייצר מפגשים עם נשים במטרה להתגבר על הזרות שלהן כמהגרות, להתאזן אל מול ההגמוניה הלאומית הגברית ולאסוף כוח ולהיאבק על מקומן הראוי והשווה להן כנשים בחברה החדשה (כמו שנלמד להלן) – הנה הן עדיין עומדות בודדות ותוהות. ואכן ב'מבוא' כאן משמשת טהון פה לתהייה זו כשהיא מוקיעה את בידולן ואת פירודן של הנשים לארגונים הסתדרותיים ואזרחיים (שנות העשרים)⁴ ומציעה את כתב העת שבעריכתה למפגש-על משותף. דהיינו, טהון פונה לכל נשות היישוב – ותיקות וחדשות, מהגרות ומקומיות, חברות מפלגה ואזרחיות – 'לגשור את הגשר', גשר שילכד את קהילת הנשים הארץ-ישראלית מעבר לכל 'מפלגה, קיבוץ וזרם', ובכך יממש את האחווה הנשית הנכספת:

Hannah Trager, 'The Working Party', *Pioneers in Palestine: Stories of One of the First Settlers in Petach Tikvah*, London 1923, pp. 76-89

3 חנה הלנה טהון (עורכת), 'מבוא', **האשה: ירחון מוקדש לחייה ולענייניה של האשה בארץ ישראל**, א (אפריל 1926), עמ' 3.

4 חנה הרצוג, 'ארגוני נשים בחוגים האזרחיים: פרק נשכח בהיסטוריוגרפיה של היישוב', **קתדרה**, 70 (ינואר 1994), עמ' 111-133.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

ככוח פוליטי נשי, כדוגמה לחברה הגברית הנקרעת בין מפלגותיה וכפעילות לקידום 'בניינה החדש של ערשנו העתיקה'.⁵

הכמיהה אל אחווה של נשים, שבאה לידי ביטוי בחברת הנשים בארץ ישראל של ראשית היישוב, מבקשת בדיקה, וכאמור באמצעות מפגשים. מאמר זה בחר להציב מדגם שמקיף כמה צמתים של מפגשים בטווח השנים 1878-1918, כדי לשאול את השאלות האלה: (א) מה היה טיבם של מפגשים אלה, כלומר מה היו תוכניהם, סוגי היערכותם, ייצוגי המשתתפות בהם וכדומה; (ב) באיזו מידה מפגשים אלה תרמו לסוציאליזציה של שיוך ושיתוף, שהיה בה כדי לייחד ולאבחן את קהילת הנשים בארץ ישראל, על עמדותיה, מטרותיה, נוהגיה והלכי הרוח האינטראקטיביים שלה לקראת אחווה וסולידריות; (ג) כיצד התמידו ופעלו מפגשים אלה באוכלוסייה שמעיקרה הייתה מבזורת ומפוצלת: על רקע הגירה מארצות מוצא ודרכי תקשורת שונות; על רקע עדות יהודיות על מנהגיהן ואורחותיהן; ועל רקע של מתח לאומי עם המגזרים המקומיים והתחרות הפוליטית ביניהם על הארץ הזאת.

כאמור, נקודת המוצא למפגשים אלה היא ההתחקות אחר המהגרת היהודייה שהגיעה לארץ עם העלייה הראשונה – עלייה שסימנה את ראשית היישוב הלאומי החדש, וממילא את קו התפר שבין עמדותיו החברתיות והפוליטיות של היישוב הישן האנטי-לאומי ובין עמדותיהן החברתיות והפוליטיות של העליות הציוניות הבאות. במילים אחרות, מהגרת יהודייה זו, שמצאה את עצמה מאכלסת את הנקודות החקלאיות הראשונות בארץ ושאמורה הייתה לחדש את חזון האיכרה היהודית, תשמש כאן מעין חוליה מחברת שתצעיד את הדיון מצומת מפגש-נשים אחד לאחר.

זאת ועוד. נוכחותה העקבית והדומיננטית של מהגרת זו, במפגשיה עם המקומיות ועם המהגרות בנות העליות הבאות, מובילה אותי אל כתביהן של הנשים הארץ-ישראליות בעשורים הראשונים של היישוב; אלא שכדי לענות על השאלות שהצבנו לעיל, נסתייע גם בכתבים המאוחרים שלהן. שהרי כותבות אלה המשיכו לפעול ולכתוב לאחר טווח השנים שהצבנו לעיון זה, וחוויות היסוד שלהן והלכי הרוח האידאולוגיים-תרבותיים מאותם עשורים ראשונים המשיכו להזין גם את כתביהן הבאים.⁶ ואכן, הנרטיבים של

5 טהון, מבוא (לעיל הערה 3), עמ' 4.

6 להלן הכותבות בראשית היישוב לפי מיון: הגיעו בעלייה הראשונה וחיו במושבות: נחמה פוחצ'בסקי (1869-1934), אלישבע בסביץ (1856-1932); הצטרפו לבעליהן ממייסדי היישוב: חמדה בן-יהודה (1873-1951); עלו לפני העלייה הראשונה להורים ממנהיגי היישוב: איטה פינס ילין (1868-1943), חנה ברנט טרגר (1870-1943); נולדו במושבה בעלייה הראשונה: אסתר ראב (1894-1981) או הובאו כפעוטות למושבה: יהודית אייזנברג-הררי (1886-1979); נולדו בתקופה זו ב'יישוב הישן' להורים שהצטרפו לאנשי 'היישוב החדש': חנה לונץ בולוטיץ (1892-1987). ובאשר לכותבות המימוארים (זיכרונות) בנות העלייה השנייה: מקצתן תיעדו אותם כפרויקטים יזומים: קובץ דברי פועלות בעריכת רחל כצלנסון-רובשוב, תל אביב 1930; ספר העלייה השנייה בעריכת ברכה חבס, תל אביב 1947; ומקצתן כאוטוביוגרפיות: שרה מלכין (1885-1949), תחיה ליברסון (1886-1974), רחל ינאית (1886-1979) ואחרות.

נשים אלה הם המקור המרכזי לייצוג חייהן בתקופה הנדונה, שכן גם אם הכתיבה הגברית ההגמונית הרבתה לספר את נרטיב-העל של היישוב באותן שנים, היה זה תמיד נרטיב אנדרוצנטרי בלעדי, כשנוכחות האישה הסתמנה בו שולית, דחוייה ולא פעם נגזרת ומבוקרת.⁷ לפיכך יתרונו של קורפוס זה (המקיף נרטיבים תיעודיים מימאריים כגון יומנים וביוגרפיות, לצד נרטיבים ספרותיים בלטרסטיים כגון הסיפור הקצר או הנובלה) שהוא שוטח לפנינו את ניסיונותיהן וגישושיהן של הנשים לאינטראקציה פנים-חברתית ומשמיע את קולן בנידון; כלומר, איך נשים חוות מפגש עם נשים, וכיצד הן מספרות את הסוציאליזציה שלהן – ממצבים של בדידות דרך ניסיונות להתארגנות ולפעילות של יחד. כך שבאמצעות קריאה בנרטיבים אלה אנו מתוודעים לא רק אל תיאור פרטיו של המפגש, אלא גם אל הרפלקסיה של הכותבת עליו: כיצד הכותבת בוחרת לספר אותו, באיזו מידה היא מעניקה לו משמעות של גורם מכונן בעיצוב קהילת הנשים ההולכת ונוצרת כאן, מה הם רשמיה וריגושיה ממפגשים אלה, ובאילו מגזרי נשים היא מיישמת אותם בניסיון לבדוק אותם ולהרהר עליהם גם בסצנה הכלל-חברתית היישובית.

החומר העדתי, החווייתי והרפלקסיבי שהלך ונצטבר בידינו נמצא מתמין לארבעה צמתים של מפגשים: (א) מפגש בין נשים יהודיות יוצאות אירופה, אם כמתיישובות ראשונות במושבות העבריות שהלכו ונבנו במרחבים של שממה וביצות, ואם כיישוב חדש שהתארגן במסגרות העירוניות המעורבות של 'יישוב ישן' יהודי ומקומיות ערבית לעדותיה; (ב) מפגש בין-עדתי בין נשים יהודיות יוצאות ספרד, תימן ואשכנז, שהתנהל בערים ובמושבות, ועם תהליכי העיור היהודי והיציאה מהצפיפות של ערי הקודש – בשכונות היהודיות החדשות שבפאתיהן (מאה שערים ונחלת שבעה מחוץ לחומות ירושלים; נווה צדק ונווה שלום מחוץ ליפו); (ג) מפגש בין-אידיאולוגי, במושבות ובערים, בין יהודיות ותיקות יוצאות אירופה ובין אלה החדשות שמקרוב באו, כלומר בין איכרות העלייה הראשונה ובין פועלות העלייה השנייה; (ד) מפגש שאינו מפגש שהקיומיות הלאומית זימנה בין שני עמים בטריטוריה אחת, וממילא בין יהודייה מהגרת ובין ערבייה מקומית (כפרייה או עירונית), במושבה או בעיר.

כמו כן יש להדגיש כי קורפוס זה שואב את חומריו ומקורותיו אך ורק מכתבתן של נשים יהודיות יוצאות אירופה, למעט כמה מכתבים בעיתונות פרי עטן של כותבות בנות העדה הספרדית בירושלים.⁸ רק בסוף שנות העשרים-תחילת השלושים אנו מתוודעים

7 מרגלית שילה במחקרה על הנשים ביישוב הישן בירושלים של המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים, וכן במחקרים על סחר נשים בירושלים של מלחמת העולם הראשונה, מציינת את הקושי להעמיד היסטוריוגרפיה של נשים בראשית היישוב, שכן המקור העיקרי הם מסמכים שכתבו גברים, שאף התיימרו לשמש פה לנשים ולספר את עדותן דרכם. מרגלית שילה, נסיכה או שבויה: החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1914-1940, חיפה 2001, עמ' 19-22.

8 ראו מכתבים בהשקפה (עורך אליעזר בן-יהודה) כגון מכתב הזמנתן של שמחה עבדאלה וריקה אבושדיד 'לבנות ציון היקרות' להתארגן לאגודה של דוברות עברית (כ"א אייר, תרס"ג [1903], גיליון ל, עמ' 265), או לאה פרנקו שמברכת את בת דודתה סולטנה יהודה לנישוואיה ומנדבת פרנקו אחד לבית חולים 'משגב לדרך' (י"ז כסלו, תרס"ו [1906], גיליון כ, עמ' 7).

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

אל כתיבתן של סופרות מן העדה הספרדית כמו שושנה שבבו ומן העדה התימנית כמו שרה לוי⁹ (אלא שכתבים אלה הם כבר מחוץ לגבולות דיונו), שלא לדבר על הכותבת הערבייה, שבשלב זה לא נמצא כל ביטוי תיעודי או ספרותי משלה – על מפגשיה עם יהודיות בראשית הקולוניזציה היהודית. ואכן, תמונת המציאות של הנשים, כמו שתידון להלן, על מאבקה ותסכוליה הפוליטיים והמגדריים, היא פרישת קולותיהן של סופרות ומתעדות שביקשו לתת ייצוג פנורמי מקיף למפגש רבת-תרבותי זה, אלא שהוא ניתן תמיד מעמדותיהן ושבו בתפיסותיהן – כיהודיות, אשכנזיות, משכילות. עם זאת, חרף היותם ביטויים חלקיים וחד-צדדיים נראה שיש להסתייע בהם, לא רק מפני שכתבתם היא בלעדית לתקופה ומשמשת כאמור פה להלכי רוחן של הנשים דאו, אלא כיוון שהם מאפשרים לנו ללמוד גם על האזורים השתוקים או הנרמזים שלהן, המשתמעים בין שורותיהן. במאמר זה אפוא ארבעה פרקים, שכל אחד יוקדש לצומת מפגשים, והפרק החמישי יציע סיכום ומסקנות.

א. גישושיהן של נשים לחברות בראשית היישוב

כדי לעמוד מקרוב על אופי החברות בין נשים, כדאי לעיין בקובץ המחקרים *Women United Women Divided*¹⁰, הבוחן נושא זה מפרספקטיבה גלובלית חוצת גבולות וחוצת תרבויות. קובץ זה מנסה להתחקות אחר תצורות השיתוף וההזדהות של נשים בתרבויות שונות, ובעיקר אחר 'ההבדלים הכל כך מפתיעים' 'בביטויי העזרה שנשים מגלות, אחת לרעותה, במגוון ההקשרים החברתיים'.¹¹ לא בכדי טוענת ז'נט בוז'רה (Bujra) בהקדמה כי התחברותן של נשים לכדי פעילות משותפת, ולא כל שכן לכדי יחד סולידרי, צריכה להיבדק באופן ביקורתי, ואין לקבל אותה כפשוטה וכמובנת מאליה,¹² שהרי כמגוון ההתארגנויות וההתקשרויות, כן מגוון מינוניה של הסולידריות הנשית, ובכללם 'סולידריות נכפית' שבאה לידי ביטוי לאו דווקא מתוך בחירה או רצון חופשי, אלא מכורח הנסיבות.¹³

והנה, כשאנו באים לבדוק את התחברותן של הנשים המהגרות בראשית תקופת

9 שושנה שבבו (1910-1992), נולדה בזכרון יעקב, בת העדה הספרדית בצפת, החלה לפרסם ב-1929; שרה לוי (לימים תנאי) (1911-2005), נולדה בירושלים למשפחה יוצאת תימן, החלה לפרסם ב-1934.

10 Patricia Caplan & Janet M. Bujra (eds.), *Women United Women Divided: Cross-Cultural Perspectives on Female Solidarity*, London 1978

11 Ibid., p. 14

12 את קביעתה זו מאששת בוז'רה גם בעזרת הערותיהן בנידון של וולמן (Sandra Wallman) ('עצם נוכחותן של נשים יחד עדיין לא בונה קבוצתיות של נשים'), וכן אוקלי ומיטשל (Ann Oakley, Juliet) (גם ביולוגיה של אֶחִיות [Sisterhood] לא מְבִנָה באופן אוטומטי תחושת אחיות'). ראו Mitchell Janet M. Bujra, 'Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labor', in: Caplan & Bujra, *Women United Women Divided* (above f. 10), pp. 19, 31

13 Ibid. p. 31

היישוב, במושבות או בערים, אנו מתוודעים שוב ושוב אל אותה 'סולידריות נכפית' כמו שהיא משתמעת מסיפוריהן ומזיכרונותיהן. כאן יש לזכור כי גם אם נשים אלה הגיעו מאירופה, שיתוף גאוגרפי זה הוא מטעה, שכן אחרי הכול הן הגיעו לכאן מארצות שונות, דוברות שפות ודיאלקטים שונים, מעדות אשכנז נפרדות, וממילא מזרמים רוחניים ודתיים נוגדים. כך שלא בכדי הן חשו זרות ונבדלות זו מזו, ורק המצוקה הנוראה שנחתה עליהן כאן כנשים הכריחה אותן לחבור ולהיצמד יחד. כידוע, דמות האישה 'המצויה' בעלייה הראשונה הצטיירה בכתבי המתיישבים הראשונים כמהגרת חסרה השכלה עברית וממילא מודעות לאומית, כך שכשהחליט בעלה 'חובב ציון' להגשים את חזונו ולעלות לארץ, היא התנגדה קשות,¹⁴ ואם בכל זאת קמה והלכה אחריו, נעשה הדבר מתוך כניעה ואילוץ. כלומר, תחושת המצוקה ליוותה אותה עוד מביתה באירופה, שכן ללא הכשרה של השכלה ומודעות, התקשתה להבין מדוע עליה להסכים להחלטה לא אחראית זו, כלומר לנטוש מסגרת מסודרת של חיים ופרנסה ולסכן את ילדיה בתנאים לא תנאים של ארץ נחשלת ועוינת.¹⁵ ואכן, חייהן של הנשים המהגרות בראשית היישוב (גם בערים, אבל בעיקר במושבות) התגלו כירידה חדה ברמת החיים ובאיכותם, וכועזוע בעצם תפקודן ופעילותן כעקרות בית ואימהות. רובן היו בשנות השלושים והארבעים לחייהן, וגם אם באו ממעמד בורגני נמוך, הן לא ידעו מחסור כלכלי מהו. והנה כאן הן נאלצו לאפות לחם על תנור עשוי בוץ (כמו שאפו הנשים ביסוד המעלה); ללדת בשדה ללא עזרה רפואית (כמו שמספרות הנשים בזכרון יעקב), או להיחשף למי שתייה מזוהמים, לשמש קטלנית, למחלות שונות ומשונות והנורא מכול – למות ילדים.¹⁶ כך למשל מספרת בזיכרונותיה איטה ילין כיצד הגיעה המשפחה לירושלים בסתיו 1881, ובתוך שנה נפטרו שני אחיה הקטנים. קרובים ושכנות בחצר (ספרדיות ואשכנזיות) אמנם השתדלו לקרובם וללמדם את המקום החדש, אבל האם לא מצאה לה מקום בבדידותה, וכך כל בנות המשפחה:

14 יפה ברלוביץ, 'גבר עולה/אישה מהגרת: לטיבו של הנרטיב הנשי בספרות העלייה הראשונה', הרצאה בכנס: יהודייה נודדת בעלייה ובהגירה, אוניברסיטת בר-אילן, מרס 2003.

15 ראו סבלותיהן של נשים כמו פייגה לרר ממיסדות נס ציונה (משה סמילנסקי, 'פייגה', משפחת האדמה, א, תל אביב 1943, עמ' 224-226), או שרה איטה פלמן, שהתיישבה עם משפחתה בסומיל (אברהם פלמן, חלוצי הפרדסנות העברית בארץ ישראל, תל אביב 1940, עמ' 40-53). אמנם היו נשים שזימו עלייה ללא בעליהן כגון בתיה מקוב (רחובות), שעלתה עם ילדיה חרף סירובו של הבעל, או גולדה מילוסלבסקי (נס ציונה), שהגיעה עם משפחתה רק לאחר מות בעלה (משה סמילנסקי, לעיל, עמ' 235, 239); אבל אלה היו חריגות. עוד ראו על התיישבותן של נשים מהגרות בערים: שילה, נסיכה או שבויה (לעיל הערה 7), עמ' 23-58; גור אלרואי, אמגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה ה-20, ירושלים 2004, עמ' 134-162.

16 מרדכי חריזמן, נחשוני החולה: תולדות יסוד המעלה ומייסדיה, 1958 (אפייה על תנור בוץ); אריה סמסונוב, זכרון יעקב: פרשת דברי ימיה, 1943 (לידה בשדה); ספרי יובל כגון גצל קרסל, אם המושבות פתח תקוה, 1953; עבר הדני, חדרה: שישים שנות קורותיה, 1951; יעקב הרוזן, חזון ההתנחלות בגליל: תולדות המושבות: ראש פינה, יסוד המעלה, משמר הירדן, עין זיתים, מחנכים, מטולה, 1971 (מחלות, תאונות, מות ילדים).

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

[הרגשנו] עצמנו עזובות וזרות בסביבתנו.¹⁷ גם יהודית הררי מספרת על אָם צעירה ועצובה, שבמקום לקום כל בוקר אל חיים חדשים במושבה, נחשפה מדי יום ביומו לאסון סביבתי אחר: מרתף מוצף מים, ילד הולך לאיבוד, נפח נרצח; ואילו האב, שהאם כל כך נזקקה לתמיכתו ולעידודו, נמצא תמיד בדרכים כעסקן 'חובבי ציון', וכמו התנער מ'הבעיות הקטנות' שלה כדי להתמודד עם 'השאלות הגדולות' של היישוב. לא בכדי אפוא מתארת הררי את אמה כאישה בוכייה, מתלוננת ומקוננת תמיד, כאילו יקיריה כבר מונחים מתים לפניו.¹⁸

ההזדקקות הנואשת של נשים לנשים הולידה סולידריות כפויה זו של שותפות גורל, שהייתה רק השלב הראשון בהבנייתה של סוציאליזציה נשית בתקופת היישוב. כך שאם נחזור אל צורות ההתחברות שמפרטת בוז'רה (במרכז עירוני או בכפר שכוח, על ידי עקרות בית עניות או נשות עסקים), נגיע אל מיון-על של שלושה שלבים שהיא מציעה: 'סולידריות נשית נפרשת בדרכים אחדות – מעזרה מורלית שקטה ומובנת מאליה, דרך תמיכה אינסטרומנטלית, ועד פעילות מאורגנת בנושאים ספציפיים, שחשובים לאישה ולפוליטיקה שלה'.¹⁹ והנה שלושה שלבים עקרוניים אלה ניתן לזהות גם בהקשר הנשי של ראשית היישוב בארץ (עזרה מורלית, תמיכה אינסטרומנטלית ופעילות פוליטית), כאשר הם פועלים לא רק בהקשר של מושבה זו או אחרת, אלא כמתווה הדרגתי בהתפתחותה של שותפות הנשים כאן – מהתחברות מאולצת לזעוק יחד את הבדידות, האכזבה וחוסר האונים, ועד התארגנויות של קבוצות משלהן, שחרף היותן מודרות ושוליות בעיני ההנהגה הגברית, נאבקו לקחת חלק בחיים הציבוריים ולקדמן כנשים. להלן נפרט בקיצור את שלושת השלבים ביישומם הנשי ביישוב.

1. עזרה מורלית

שלב 'העזרה המורלית' אפיין כאמור את המפגשים הראשונים, שנערכו באופן מקרי ומזדמן בין המהגרות ועם זאת ידעו להעניק שפעה של אחווה ועידוד ובדיעבד גם כוח. 'אָחיות היא כוח' (*Sisterhood is Powerful*) קראה רובין מורגן לקובץ המאמרים שערכה (1970). גם בל הוקס בספרה **פמיניזם זה לכולם** (2000), טוענת ש'האחיות אינה רק הכרה אמפטיית בחוויות של נשים או השתתפות אוהדת בסבל המשותף שלהן', אלא גם כוח 'להיאבק נגד כל צורה של עוול פטריארכלי'.²⁰ השאלה היא איזה כוח צברו הנשים בעלייה הראשונה במפגשים מזדמנים אלה של עזרה מורלית, והאם יצאו גם להפעיל אותו?

17 איטה ילין, **לצאצאי זכרונותי**, א, ירושלים 1938, עמ' 37, 45.

18 יהודית הררי, 'מן המרתף אל הרפת' (1906), בתוך: יפה ברלוביץ (עורכת), **סיפורי נשים בנות העלייה הראשונה**, תל אביב 1984, עמ' 136-138.

19 Caplan & Bujra, *Women United Women Divided* (above f. 10), p. 14

20 בל הוקס, 'אָחיות היא עדיין כוח', **פמיניזם זה לכולם: פוליטיקה מכל הלב** (תרגמה: דלית באום), חיפה 2002, עמ' 26-30.

בסיפור זיכרון אחר פרי עטה של חנה טרגר (פתח תקווה 1879), היא מתארת מצב שבו כל נשות המושבה יושבות עם ילדיהן בחדר צפוף, והכול רעבים ללחם. מתברר שרוב הבעלים יצאו ליפו לחדש את מלאי המזון, ומכיוון שהחורף היה בעיצומו ונחל המוסררה עלה על גדותיו, הם לא צלחו לחצות אותו ולחזור הביתה. הנשים חיכו ימים אחדים, המזון הלך ואזל, ואז החלו לאסוף את יתרת האוכל מכל הבתים כדי להתחלק בארוחות משותפות (רוולדו טוענת שהתארגנות מסוג זה – 'המכוונות למשק הבית' – היא ההתארגנות הנשית הבסיסית²¹). בינתיים, כשהן מכונסות יחד, אוכלות ומאכילות, פתחו אחדות מהן במתקפה רבתי נגד הגברים – מתקפה שמפתיעה בעצמות הזעם והתסכול שלה – והכול החרו החזיקו אחריהן. יש לזכור שמדובר כאן בנשים אורתודוקסיות שגדלו והתחנכו על האתוס היהודי המקודש לקבל עליהן בצייתנות ובהכנעה את בעליהן כסמכות פטריארכלית בלעדית; והנה מפגש נשים זה לא רק שאינו תורם לתגבורן לעמוד בצד בעליהן בכל הקשיים, אלא אף מייצר כוח חתרני משותף שפורץ להאשים את הגברים, וממילא את המפעל החלוצי, בחוסר אחריות נפשעת של גרירת נשים וילדים למקום שבו המוות צפוי מראש. כלומר, הכוח הנטען על ידן באמצעות היחד הוא קודם כול הכוח להרים קול, לנסח במילים את העוול ואת חוסר ההתחשבות בהן ובילדיהן, ולציין את הגבולות של צייתנותן והסכמתן בכל הנוגע למסגרת החיים שהן מוחות נגדה ומשיגות עליה.²²

מתקפה על גברים בחברותא של נשים חוזרת גם בסיפוריה של נחמה פוחצ'בסקי (1869-1934). ב'המשק' למשל קבוצת נשים יושבת על יד בית הוועד ומתווכחת בעניינים עקרוניים למושבה. באותו הזמן מתנהלת בפנים ישיבה על טהרת הגברים, שדנה גם היא באותם עניינים עקרוניים, אלא שאף אחת מהנשים אינה מעזה להיכנס לחדר ולהביע את דעותיה, מפחד פן ילעגו לה ויגחכו על הצעותיה.²³ חוסר העזה זה של הנשים מתסכל אותן שבעתיים, ונעלבות הן מטיחות את כאבן בביקורתיות רבתי. דהיינו, יחד ביקורת זה מייצר לא רק סולידריות נשית, אלא סולידריות נשית שמתחרה במה שגיינור כהן או מְלִייה סטיבנס מזהות כ'סולידריות של זוגיות' או 'סולידריות של שארות'. כידוע, בסדר העדיפויות של הזדהות ושייכות האישה שמה בראש וראשונה את בן זוגה (או קרובהה), וכל אחת מהחוקרות אכן בודקת סולידריות זוגית זו בהקְּבֹרֶת ובמעמדות מיבשות אחרות.²⁴ למותר לציין שגם במושבות ארץ ישראל הזוגיות מופיעה

Michelle Z. Rosaldo, 'Women, Culture and Society: A Theoretical Overview', 21 in: Michelle Z. Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford 1974, p. 23

22 חנה טרגר, 'הפתח לתקוה' (תרגמה יפה ברלוביץ), בתוך: ברלוביץ (עורכת), **סיפורי נשים** (לעיל הערה 18), עמ' 126-127.

23 נחמה פוחצ'בסקי, 'המשק', **בכפר ובעבודה**, תל אביב 1930, עמ' קסב-קסג.

24 Gaynor Cohen, 'Women's Solidarity and the Preservation of Privilege'; Malia Stivens, 'Women & Their Kin', in: Caplan & Bujra, *Women United Women Divided* (above f. 10), pp. 129-156, 157-184

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

כעדיפות ללא ערעור, אלא שלא פעם התסכול והעלבון כלפי השוביניזם של הקולקטיב הגברי מעוררים אצל האישה אנטגוניזם מתריס כזה, שהוא מעצים את הסולידריות עם חברותיה על פני הסולידריות עם בן זוגה. בסיפור זה הנשים שבחוץ מציבות עצמן מגדרית, מחנה מול מחנה, ובאחוות נשים גורפת מוקיעות את הגברים (הבעלים), על שעל אף מעורבותן ותרומתן לקידום המושבה, הם אינם מזמינים אותן לשיבות ועד המושבה אך ורק בשל היותן נשים.²⁵

2. תמיכה אינסטרומנטלית

השלב השני, 'תמיכה אינסטרומנטלית', מנווט את הפרץ הספונטני של שיתוף נפשי ומוקרלי בין נשים מזדמנות לכדי עשייה של ממש; כלומר העשייה שתחילתה מפגש אינטימי מקרי, הולכת ומתרחבת לכדי מפגשים יזומים יותר של נשים למען נשים, וממילא נשים למען הציבור המקומי. וכך מפרטת פוחצ'בסקי יציאה זו מהבית, כשהיא מתחקה אחר שלבי התארגנותה של קבוצת נשים במושבת מגוריה – ראשון לציון. לפי פוחצ'בסקי, ההתארגנות הראשונה של הנשים יועדה לפעילות לאומית-תרבותית ('אגודת דבורה', על שמה של דבורה בן-יהודה), ובמרכזה הניסיון לבער את בורותה של האישה המצויה, במטרה למשכל אותה בלימודים כלליים ויהודיים, להנחילה את הלשון העברית, ובכך לתרום לא רק להשכלתה כאישה וכאזרחית מודעת לעצמה, אלא גם להשכלתה כאם, שכמו בן-יהודה אמורה לעצב כאן את הדור העברי לעתיד לבוא.²⁶ היזמה הבאה פנתה להרחיב את פעילות הקבוצה ומעזרה של נשים למען נשים ניתבה את עצמה לעזור לנצרכי הקהילה כולה כגון הלנתם והזנתם של פועלים עוברי אורח ('חברת לינה', 1899), ולאחר מכן סיוע רפואי ורווחה סוציאלית לאלמנות, לזקנים ולעולים חדשים ('חברת לינת צדק', 1903). וכך כותבת פוחצ'בסקי: 'והנה באו החיים עם דרישות אחרות והיפנו את לב האישה לצרכים חומריים של הציבור. במושבה התיישבו עולים חדשים [העלייה השנייה] [...] דרושה היתה להם עזרה ועצה – ומי יטפל בכגון דא אם לא האישה, הערה יותר מן הגבר לסבל זולתה?²⁷

25 וראו הסיפור על איכרה ותיקה שאוורת אומץ ונכנסת לשיבה להשמיע את דברה, אך מונעים זאת ממנה: 'סערה נתחוללה בי ונרשמתי לענות, אבל כשבא תורי לא נתנו לי לדבר [...] אישה הרי משוללת זכות אדם בכלל, ובאיו רשות היא נדחקת לתוך הציבור לחוות דעה'. פוחצ'בסקי, 'בבדידות', בכפר ובעבודה (לעיל הערה 23), עמ' קפה-קפו.

26 פעילות זו באה לידי ביטוי במפגשים ביתיים, כאשר דוברות העברית היו הולכות אל ביתה של האיכרה ללמדה, או שהיו מזמנות לפגישה משותפת כמה איכרות-תלמידות. בהרצאתי למעלה (לעיל הערה 14), טענתי כי רק בארץ חל תהליך עלייתה של האישה, משהפנימה לאומיות ותרבות יישובית מהן, וזאת הן על ידי הקיום היום-יומי כאן והן על ידי הלימוד הלא פורמלי במסגרות אלה של נשים למען נשים.

27 נחמה פוחצ'בסקי, 'האשה בבניין ראשון לציון', ארכיון ראשון לציון, 5/20א, עמ' 4-1 (1932). ראו גם אגודות נשים במושבות אחרות, להלן הערה 30.

כאן צריך לשוב ולהזכיר כי ההגמוניה הצינונית הועידה את האישה במפעל החלוצי אך ורק לתפקודה המסורתי השמרני כעזר כנגד. כלומר, בניגוד למהפך הצפוי מגולה למולדת, וממילא להתחדשות לאומית נשית ברוח הליברליזם האירופי (חירות, שוויון, אחווה) – האישה נדחתה כמו תמיד אל עזרת הנשים (עכשיו אל עזרת הנשים הצינונית), ללא כל שיתוף ושוויון. לפיכך, כבר בעלייה הראשונה לא הסכימה האישה, ובראש ובראשונה האישה המשכילה, להסתפק בתחום הביתי הנשי, וחיפשה כל דרך לחדור גם אל המרחב הציבורי ולהטביע את חותמה שם (וראו כתיבה של פוחצ'בסקי, בן-יהודה, הררי ואחרות). עם זה, האישה לא העזה לפרוץ בריש גלי, ולפי פוחצ'בסקי היא ניסתה לחלחל לפעילות הציבורית בדרכים עקיפות ובפרקטיקות לא פורמליות, כדי שיזמתה הציבורית לא תתקבל כאיום או כתחרות על מקומם ועל הנהגתם של הגברים.²⁸ ואכן, בראשון לציון, כמו בפתח תקווה, בחדרה, ברחובות וכדומה, בחרה האישה להשתמש בכישוריה הטבעיים הטיפוליים ובאמפתיה שלה כלפי הזולת,²⁹ כדי לטפח נושאים חברתיים שוליים ומוזנחים, שגם אם ביקשו טיפול ושיפור, הגברים לא נתנו עליהם את הדעת (או דחו אותם בחוסר עניין). את הנושאים החברתיים האלה ניכסו הנשים באמצעות התנדבות, והפכו אותם מנוף להטביע את נוכחותן ואת חותמן על החיים הלאומיים המתחדשים.³⁰

ואכן מקרה הבוחן של 'חברת לינה' ו'לינת צדק' בראשון לציון מאשרר עשייה התנדבותית זו, שעסקה בשטח הגבולי שבין רווחה, סעד, עבודה ובריאות. לפי פוחצ'בסקי, הנשים פעלו ללא מוקד ניהולי וללא הייררכיה תפקודית, ונפגשו בכל פעם בבית של חברה אחרת כדי לתכנן את הסיוע לחולים, לעולים ולפועלים הזמניים שהציפו את המושבה בעונות הבוערות בחקלאות. כאן צריך לציין כי חוץ מהטיפול האישי בנוזקים אלה, פנו הנשים לגייס כספים בעבור 'קרון עזרה' שמימנה את ההוצאות הנדרשות (תרופות ומכשירים רפואיים, מקומות לינה והזנה לפועלים, תמיכה כספית באלמנות וכדומה).³¹ במילים אחרות, מאותה קבוצה של נשים בודדות, לחוצות ונבוכות

28 סילביה פוגל ביז'אווי, 'פמיניזם, לאומיות ושינוי חברתי: מבט על הנשים בישראל', בתוך: ירמיהו יובל, דוד שחם ויאיר צבן (עורכים), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, מבט אנציקלופדי, ד, ירושלים 2007, עמ' 236-245; יפה ברלוביץ, 'זהות נשית, כתיבה נשית', להמציא ארץ, להמציא עם: תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, תל אביב 1996, עמ' 47-79.

29 קרול גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה (מאנגלית: נעמי בן חיים), תל אביב 1995, עמ' 31-48.

30 את הנשים ב'לינת צדק' בפתח תקווה הדריך ד"ר יעקב ברנשטיין כהן (1908), והן נאבקו ללא הצלחה להקים בית חולים קטן (דוד תדהר, 'חמדה רוזנברג', אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובניו, א, תל אביב 1947, עמ' 96); בחדרה טיפלה קהיליית הנשים בעשרות פועלים זמניים שהובאו לייבש את הביצות ודאגה למוזונותיהם (יהודית הררי, אישה ואם בישראל: מתקופת התנ"ך עד שנות העשור למדינת ישראל, תל אביב 1959, עמ' 303).

31 נשים אלה השכילו לממן קרן זו ממסים שהטילו על בעלי היכולת במושבה, מכספי עונשין על תביעות קטנות וכן משיעורים פרטיים שהן עצמן לימדו אחרי יום העבודה, ואת דמי ההוראה תרמו

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

שלא הצליחו להסתדר ולו גם בתחומי הפרט שלהן, הלכו ונוצרו קבוצות לא פורמליות של נשים שכמיהתן ליחד של עשייה ייצרה פעילות התנדבותית שהקיפה את רוב נשות המושבה, או כדבריה של פוחצ'בסקי: 'נגיד שלא כל קיבוץ הנשים עמד על מדרגה גבוהה של הכרה, אבל בלי יוצא מן הכלל מילאו את חובתן במסירות'.³² דרך אגב, פעילות מבורכת ותורמת זו לא זכתה לתיעוד בשני כרכיו של ספר היובל הראשון של ראשון לציון (1906, 1911). האם העשייה של קבוצת המתנדבות לא נתפסה כעשייה יזומה, אלא רק כמפגשים של חברות שזמנן בידן, כך שבין התיאורים המפורטים של מפעלות המייסדים הגברים, לא צוינו הנשים הפעילות אף לא בשמן?³³

3. זכות בחירה לנשים

ביישוב החדש של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים עדיין אין לדבר על פעילות נשית פוליטית, אבל כאמור מודעותה של האישה למקומה בציבוריות המתחדשת הלכה וגברה. יתרה מזו, גם עבודת ההתנדבות שלה העצימה את מעורבותה בקהילה במושבה ובעיר, אבל רק עם הצהרת בלפור להקמת בית לאומי בארץ ישראל (1917), היא אוזרת אומץ לצאת למאבק תקיף יותר על מקומה ועל זכויותיה (ובראש ובראשונה על הזכות לבחור ולהיבחר).³⁴ בינתיים בשלב זה המאבק הוא בבחינת 'בלוני ניסוי', שיש שהם נושאים פרי, ויש שאינם.

אליזבת' קרול במאמרה 'מבדלנות ליחד בסין הכפרית' ניסתה לבדוק באיזו מידה נשים

- לקרן. פוחצ'בסקי, 'האשה בבניין ראשון לציון' (לעיל הערה 27), עמ' 2.
- 32 פוחצ'בסקי, 'האשה בבניין ראשון לציון', (לעיל הערה 27), עמ' 1-2; גם בערים (ירושלים, יפו) פעלו 'אגודות נשים', וראו איטה ילין, חנה לונץ (1892-1898) וחמדה בן-יהודה (1873-1951). לפי ילין, אמה יסדה אגודת נשים ביפו (1889) שסייעה לנצרכים מקרב העולים ו'הציבור ככלל'; ואגודת נשים בירושלים (1895), שהקימה בית חולים לנשים חולות נפש. ילין, **לצאצאי: זכרונותי** (לעיל הערה 17), עמ' 89-94; חמדה בן-יהודה פרסמה מכתב למערכת (1919), ובו הודיעה על הקמתה של 'חברת נשים יהודיות לשיווי זכויות' בירושלים ('הגיעה שעתנו', **דואר היום** [30 בספטמבר], גיליון ב, עמ' 2).
- 33 אהרון מרדכי פריימן, **ספר היובל לקורות המושבה ראשון לציון מעת היווסדה תרמ"ב עד שנת תרס"ז**, א, ירושלים תרס"ז (1906), ב, ירושלים תרס"א (1911).
- 34 פוחצ'בסקי במאמרה 'האשה בבניין ראשון לציון' (לעיל הערה 27) מציינת כי את 'הכרזת בלפור', שדיברה על תחייה לאומית בארץ, תרגמו הנשים גם כתחייה נשית, וכן 'הגיעה שעתנו', בפיה של חמדה בן-יהודה לעיל (לעיל הערה 32). ואכן, לקראת סיום מלחמת העולם הראשונה החל המאבק לזכויות הנשים בארץ ישראל לצבור תאוצה. ההישג הראשון היה גם הוא בראשון לציון כאשר ב-1917 הציגה אגודת הנשים האקטיביסטית שם (ברתה דרובין, רבקה לובמן, בתיה לויט, שולמית לויין ואחרות) רשימה של מועמדות לוועד המושבה (ארכיון ראשון לציון, פרטי-כל מס' 6, 24 בדצמבר 1917, XX/5), ואילו בבחירות לוועד (ב-7 בדצמבר 1919) הלכו נשות המושבה לראשונה לקלפי (120 גברים, 108 נשים). בסופו של דבר נבחרו לוועד שתי נשים: נחמה פוחצ'בסקי, שזכתה במרב הקולות (173), ועדינה הונסקי, במקום השני (167). רק במקום השלישי נבחר מועמד גבר (130) (פרטי כל מס' 113, שם, עמ' 17-1).

יכולות לייצר את 'המהפכה שלהן ללא מהפכה'. במאמר זה היא מצביעה על מצבים של זעזועים מדיניים, מאבקים לאומיים או תנועות שחרור שנשים 'תפסו עליהם טרמפ' כדי לצאת ולפעול למען האינטרסים הנשיים שלהן.³⁵ מצב זה ניתן לאתר גם בארץ ישראל של העלייה הראשונה, כשהנשים ניסו ליישם את התחייה הנשית הלאומית באמצעות תנועת התחייה הציונית. על גישוש כגון זה מספרת חנה טרגר בזיכרונותיה, כאשר בבחירות לוועד המושבה בפתח תקווה (1886) החליטו צעירות המקום לתבוע גם את השתתפות הנשים. דרישתן (שהתנסחה במעין סיסמה שאומרת 'עבודה שְׁוה מחייבת זכויות שוות') התפתחה בפגישתן השבועית בשבת אחר הצהריים, כאשר שיחתן על הישגיהן של הסופרוז'יסטיות בארצות הברית נסחפה לפולמוס סוער. בפולמוס זה הוקיעו הצעירות הזועמות את קיפוחן של אימהותיהן הנתבעות לחובות ללא זכויות ('הלא גם אימותינו כמו אבותינו, ידעו אך סבל ומצוקה במאבקם כאן?'), ופירטו אחת לאחת את חלקן בייסוד המושבה, ולא כל שכן את עבודתן המפרכת (בבית ובשדה, בניכוש כרמים ובאיסוף קציר). השאלה שחזרה ונשנתה הייתה: 'האם חברה כזו תיבנה על בסיס של שוויון בין גברים לנשים?'³⁶

במילים אחרות, מפגש נשים שבועי זה הלך וייצר 'מרד' של צעירות, שהחליטו לערער על המצב החוקי הקיים ולקדם את המושבה לליברליזציה של זכות בחירה לנשים. במסע התעמולה שהן ערכו בין המתיישבים, דחו האבות את הצעתן מכול וכול, אבל גם רבות מהאימהות לא שיתפו עמם פעולה. אימהות אלה סברו שמדובר במשובת נעורים חולפת עוברת, ורק משייה עול של בית ומשפחה תלוי על צווארן, תתנערנה אלה מכל מחשבה מיותרת על סופרוז'יזם ושוויון.³⁷

אבל היו גם אימהות שסברו אחרת. אימהות אלה, שהיו נשים שמרניות ומסורתיות לכל דבר, הופתעו גם הן מתעוזת ההתפרצות של בנותיהן, אך עם זאת יצאו לעודד אותן

Elizabeth Croll, 'Rural China: Segregation to Solidarity', in: Caplan & Bujra (eds.), 35
Women United Women Divided, (above f. 10), pp. 56-73

36 חנה טרגר, 'זכות בחירה לנשים', בתוך: ברלוביץ (עורכת), **סיפורי נשים** (לעיל הערה 18), עמ' 133; וראו גם במאמרה של בילי מלמן, שבו היא בודקת עוד ניסיונות של מרד צעירות בנות העלייה הראשונה חמש עשרה-עשרים שנה מאוחר יותר. גילויים מרדניים אלה נשאו אופי תרבותי-מגדרי, בניגוד לטרגר, שמתארת ניסיונות בעלי אופי חברתי סופרוז'יסטי. במקרה זה מדובר בצעירות משכילות מהאליטה האזרחית שחתרו לעמעם את השוני בין אישה לגבר ולכונן מודל מגדרי-שוויוני חדש בתרבות העברית. עניין זה התבטא בחזונית חוצת הגבולות (cross dressing) כגון לבישת ביגוד גברי, תספורת גברית או שינוי השם הפרטי מנקבה לזכר. בילי מלמן, 'מן השוליים אל ההיסטוריה של היישוב: מיגדר וארץ ישראליות (1890-1920)', **ציון**, סב, ג (1997), עמ' 243-278.

37 חנה טרגר, 'זכות בחירה לנשים', בתוך: ברלוביץ (עורכת), **סיפורי נשים** (לעיל הערה 18), עמ' 134. על מרד נשים שפרץ בחדרה מספרת יהודית הררי: חברי ועד המושבה החליטו לפטר את המיילדת בלי לשאול לדעתן של הנשים, ואלה לא שתקו ויצאו 'לדרוש זכויותיהן ולתבוע את עלבונן'. כשהובא הדבר לפני 'ועדת בוררים', הוכרח הוועד לבקש את סליחתן ולפצותן. הררי, **אישה ואם בישראל**, (לעיל הערה 30), עמ' 303.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

במחאתן בהאמינן ששוויון זכויות בכל זאת ייטיב עם גורלן, כנשים וכאימהות לעתיד לבוא.

מרד זוטא זה לא צלח, ואולי גם לא התחולל כמו שמתואר (ראו תיאור הדיון בוועד המושבה), אבל הזיכרון שלא הרפה מטרגר שנים ארוכות (היא שבה לספר אותו שלושים וחמש שנה לאחר מכן) משמש ראוי למפגשיהן של נשים, בעיקר נשים צעירות, שבשיח המשותף ביניהן אז הוטרם המאבק לשוויון – מאבק שהוגשם עשרים שנה מאוחר יותר. כדאי לציין הלכי רוח סופרז'יסטיים טרומיים גם במאמרה של חמדה בן-יהודה (1903), שבו היא פונה אל הנשים הצעירות בארץ בניסיון לדרבן אותן לשמש מנהיגות ביישוב: 'אתם בני ארץ ישראל תוכלו – אם תלמדו הרבה, אם תהיו משכילים [...] והידעתם מי מכם יוכלו יתר לעשות? הנערות. לא תוכלו לשער הרושם אשר עושה אישה מדברת עברית, אישה אשר יוצאת בראש תנועה לאומית, אישה מדברת מעל במה'.³⁸

ב. המפגש הבין-עדתי

עד כאן ההתחקות אחר המפגשים בין היהודיות יוצאות אירופה, שהתחברותן ההדרגתית מ'מכוונות למשק בית' דרך עבודה ציבורית ועד פעילות פוליטית יצרה מפגשים של שיח ופעילות לשיתוף קהילתי ותרבותי ולקידום אינטרסים משלהן. עם זאת, מכיוון שבארץ הגירה עסקינן (ובמונחי של החזון הציוני: 'קיבוץ גלויות'), השאלה המתבקשת היא מה היה טיבם של מפגשים בין נשים שהתנהלו במרחב הבין-עדתי, כלומר בין יהודיות יוצאות אירופה ובין יהודיות יוצאות ארצות המזרח. האם השיוך היהודי והלאומי הציע גם כאן פעילות משותפת מעבר להבדלים של ארצות מוצא, שפות דיבור ותרבויות עדתיות? ובכן, כל המעיין בכתביהן של הכותבות הירושלמיות, יוצאות אירופה, ילמד על מפגשי מזרח-מערב, אבל לא יבחין בספציפיקציה שכל עדה ועדה עושה לעצמה.³⁹ נראה שגם הכותבות לא ידעו, או לא מצאו לנכון, להיכנס לאבחנות הנדרשות, כך שגרפו את כל עדות ישראל תחת שלוש הקטגוריות המקובלות: ספרדים, תימנים ואשכנזים.⁴⁰ איטה ילין, למשל, שהיא ואחיותיה קשרו את חייהן בקשרי נישואים עם בני זוג ממשפחות ספרדיות,⁴¹ מרבה לספר על החיים בצוותא כשהיא נוטה לערוך דיונים 'אנתרופולוגיים'

38 חמדה בן-יהודה, 'קדמת העברית' (מכתב), השקפה, יא (1903), עמ' 2.

39 לעומת זאת כדאי לקרוא את מכתבו של זאב יעבץ, המדווח עם עלותו לארץ על סיורו הראשון בירושלים (1887) ומתאר בין היתר את היישוב היהודי שם כ'קיבוץ' גדול של 'יוצאי גלויות' שונות; דהיינו, לצד ספרדים, אשכנזים ותימנים, הוא מציין גם בוכרים, גרוזינים, יוצאי פרס ובבל, מרוקו, צפון אפריקה ועוד (מכתב ממראות הארץ, ורשה 1888, עמ' 10).

40 מרגלית שילה בספרה על הנשים ביישוב הישן בירושלים מבחינה באופן חד-משמעי בין חיי האישה האשכנזייה ובין חיייה של זו הספרדייה כשהיא דנה בהן כל אחת בנפרד – כך במסגרת הבית והמשפחה, וכך גם בספרה הציבורית. שילה, נסיכה או שבוייה (לעיל הערה 7), עמ' 59-132, 133-170.

41 מרגלית אחותה נישאה ליוסף מיוחס, ואיטה ילין לדוד ילין – בן לאם יוצאת עיראק ואב פולני.

המשווים בין 'תרבות הבית' של הספרדייה ובין זו של האשכנזייה (ביגוד, מאכלים, מנהגי בילוי, טקסי חתונה וכדומה). לעומת זאת אין היא מרבה לתאר את ה'עמך' הירושלמי הספרדי כמו שְׁכָנוֹת או בעלי מקצוע (כגון החכם, החובש או הסֶפֶר). ככלל ילין עוסקת אך ורק בידידותיה ובבנות משפחתה הספרדיות, ודרכה אנו למדים שנוסף על המשפחות היהודיות הספרדיות המיוחסות (ס"ט), הלך ונוצר בירושלים גם מעמד של משפחות מעורבות שנחשב גם הוא מורם מעם, ועמו משפחתה מתיידדת ('מבין המשפחות החשובות הספרדיות התקרבונו בייחוד לאלו שנשיהם היו אשכנזיות [...] והיו גם ספרדיות שלקחו להן אשכנזים לבעלים'). אלא שבמעמד מורם זה כבר ממעטים למתג מוצא או עדה, בעיקר כששפת הדיבור בביתה ועם ידידותיה (הספרדיות והאשכנזיות) הייתה על הרוב יידיש (רק בעשור הראשון למאה העשרים, עם הקמת גני ילדים עבריים בירושלים, היא משנה את מדיניות הדיבור לעברית).⁴²

ובאשר לדיווחיהן של הכותבות הירושלמיות האחרות: גם אם הנשים הספרדיות או האשכנזיות פגשו אלה את אלה (בחצרות הבתים, בחוצות, בשווקים ובאתרים הקדושים), אין הכותבות מוצאות לנכון להכביר מילים על טיב הקשרים שביניהן;⁴³ כלומר גם אם התנהל ביניהן שיתוף קרוב יותר, שהותנה בקרבת מגורים ועשוי היה לייצר בכל זאת אחווה של שכנות, נראה שהקושי לחצות גבולות מעדה לעדה ערער מראש כל צוותא. על בעייתיות זו מצביעה גם מרגלית שילה, כשהיא מורה על ההבדלים שהרחיקו נשים ספרדיות ואשכנזיות אלה מאלה בירושלים של היישוב הישן, ובראש ובראשונה הבדלים של השכלה ועבודה. לפי שילה, האשכנזייה קיבלה בכל זאת השכלה בסיסית (בחדר פרטי), ואילו הספרדייה גדלה ללא ידיעת קרוא וכתוב; אבל גם משהוקם בית הספר לבנות אוולינה דה רוטשילד (1867),⁴⁴ וילדות ספרדיות למדו בו, האשכנזיות הדירו את רגליהן ממנו ולא חברו עמן.⁴⁵ גם בנוגע לאפשרויות העבודה הייתה האשכנזייה

42 ילין, **לצאצאי זכרונותי** (לעיל הערה 17), עמ' 57; הנ"ל, ב, ירושלים 1941, עמ' 81.
 43 מרגלית שילה מתייחסת למפגשי הנשים בחצר המשותפת לדירותיהן מתוך השערה שאולי הייתה חצר זו 'רקע לצמיחת רעות נשים', כיוון ש'התיעוד דל להפליא בכל הנוגע לתיאור תחושותיהן של נשים כלפי [...] רעותיהן וסביבתן', וכן 'אף אחד מהמחקרים לא מצביע על רעות בין נשים כחוויה המשמעותית ביותר בחייהן'. שילה, **נסיכה או שבויה** (לעיל הערה 7), עמ' 105-106.
 44 את בית הספר לבנות הקים בעיר העתיקה בירושלים (1854) אלברט כהן, היועץ לענייני צדקה של הברון ג'יימס דה רוטשילד (פריס). יותר מעשר שנים פעל בית הספר בתנאים קשים, ורק ב-1867 התקבלה תרומה גדולה לתחזוקו, והפעם מהברון ליונל דה רוטשילד (לונדון) לזכר בתו אוולינה שנפטרה בדמי ימיה (ומכאן שמו). בית הספר שכן בעיר העתיקה עד 1884, ואחר כך השתכן בבניין מחוץ לחומות. שאול ספיר, 'בית הספר לבנות אוולינה דה רוטשילד בירושלים: מייסודו (1854) ועד ליציאתו מחוץ לחומות העיר העתיקה (1884)', **במכללה: מחקר עיון ויצירה**, 14-15 (2003), עמ' 149-160.
 45 כדאי להוסיף כי כאשר עבר בית הספר לידי 'אגודת אחים' (1894-1914: ארגון פילנתרופי יהודי-בריטי, שהציב לו למטרה לתמוך בבתי הספר בקהילות היהודיות בכל העולם), למדו בו בעיקר אשכנזיות. הספרדיות אמנם הוזמנו להצטרף, אך ההזמנה הוצגה בהתנשאות אוריינטליסטית שאמרה: 'על נשות המערב לעזור לאחיותיהן במזרח'. בנוגע ליזמות פילנתרופית פרטית, ייתכן

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

מ'שוחררת' יותר שכן לה הותר לסחור בשוק, ואילו על הספרדייה נאסר לצאת מהבית, והיא מצאה את פרנסתה בעבודות ניקיון וכביסה.⁴⁶ יוצא אפוא שרוב המפגשים הבין-עדתיים בין הנשים הירושלמיות, ולו גם עניינם שכנות טובה, לא הייתה בהם שותפות והדדיות, אלא מעין הימצאות מקבילה של זו בצד זו, שכן כל עדה חיה את חייה בנפרד.⁴⁷ כך מופיע גם בזיכרונותיה של חנה לונץ-בולטין, שדיווחה בכל זאת על 'מפגשי משק הבית' בין נשים ספרדיות לאשכנזיות, אלא שהשיח האלמנטרי והחד-צדדי ביניהן מורה על יהודייה ספרדייה המשפיעה על שכנתה האשכנזייה מתרבותה 'האקזוטית' (מלמדת אותה לבשל מאכלים חריפים, להתקשט במטפחת ראש לאיסוף שער⁴⁸ ולדבר לדינו), ואילו האשכנזייה עומדת מולה ללא תמורה. עם זה כשלונוץ פונה לכתוב סיפורים משלה, היא בוחרת לספר בפרטנות דווקא על האישה התימנייה ('האם והבת') כמו חמדה בן-יהודה ('לולו', 'בשביל מה אנו חיים', 'החסיד') או נחמה פוחצ'בסקי ('טוביה', 'רומה', 'אסונה של אפיה' וכדומה). מדוע?

לו הייתה האישה האשכנזייה, בת היישוב החדש, מדמינת את קהיליית הנשים דאו כקהילייה נשית לאומית (בעקבות בנדיקט אנדרסן) – היא הייתה מוצאת יתר שיתוף מדומיין עם האישה התימנייה מאשר עם הספרדייה.⁴⁹ שהרי האישה התימנייה, חרף הזרות של הופעתה, שפתה ותרבותה – ייצגה קודים לאומיים דומים לזו של המהגרת היהודייה יוצאת אירופה (כיסופים לגאולה, שיבת ציון [אעלה בתמר]), קיבוץ גלויות, הצטרפות להתיישבות וכדומה), ואילו הספרדייה הילידה, שחיה את המקומיות העירונית של היישוב הישן, הייתה חפה מקודים אלה וממילא משיוך מדומיין זה. יוצא אפוא שהמפגש עם האישה התימנייה, בעיקר במושבות (התימנים הגיעו לרחובות

שנשים ספרדיות ואשכנזיות פעלו יחד, אבל כשקמו אגודות נשים (ילין, לצאצאי: זכרונותי [לעיל הערה 17], עמ' 89-94), רק בנות האליטה האשכנזית והמעורבת השתתפו בהן. שילה, נסיכה או שבויה (לעיל הערה 7), עמ' 163, 185, 191.

46 שילה, שם, עמ' 138, 142.

47 חנה טרגר ב-*Pictures of Jewish Home Life: Fifty Years Ago* (1926) בוחנת מרחוק את שכנתה הספרדייה, שאורח חייה והתנהגותה זרים ודחויים בעיניה; חמדה בן-יהודה מעדיפה שלא לספר על מפגשי נשים בין-עדתיים, וסיפוריה על הספרדיות מעוגנים רק בתוך עדתן שלהן ('הקדיש', 'לולו'). סופרות היישוב בשנות השלושים והארבעים, לעומת זאת, גם אם לא הרבו לעסוק בספרדייה, לכשפנו בכל זאת לספר עליה, הרחיבו את התיאור למפגשים מפורטים יותר ולדיקנאות ספציפיים חד-פעמיים. ראו שולמית קלוגאי, 'פרחה', 'רחוב', בתוך: שולמית קלוגאי, גימנזיסטית ועוד, ירושלים 1938, או שרה גלזומן, על סף המוות: מחיי פועלים בארץ ישראל, תל אביב 1936.

48 חנה לונץ-בולטין, 'זימה', מאיר נתיבות ירושלים: חיי א"מ לונץ, ירושלים 1968, עמ' 24.

49 לפי בנדיקט אנדרסן אומה היא קהילייה פוליטית מדומינת. כלומר, בעקבות קביעתו של ארנסט גלנר כי לאומיות היא המצאה (ממצאה אומות במקום שהן לא היו קיימות), אנדרסן מתקן וטוען כי זו אינה 'המצאה' במשמעות של 'זיוף', אלא במשמעות של 'פעולת הדמיון' – בעזרת דמיונם של כל היחידים באומה, שעל ידי 'דברים רבים' שיש להם במשותף (בעקבות א' רנאן) נוצר ביניהם קשר לכדי קהילייה פוליטית מדומינת. בנדיקט אנדרסן, קהיליות מדומינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה (מאנגלית דן דאור), תל אביב 1999, עמ' 35-37.

ב-1908 ולראשון לציון ב-1909), היה בו כדי לייצר בכל זאת אחיות נשית בין-עדתית (אשכנזית-תימנית), ולא היא. השייך הלאומי המדומיין עם התימנייה אולי הרחיב את לבה של האשכנזייה כקולטת עלייה וכמקבצת גלויות, אבל המפגש עמה בחיי היום-יום, שעמד תמיד בסימן של פער כלכלי, מעמדי ותרבותי – פעל כמו מראש כעימות מורכב ובעייתי. כדי לנסות ולתהות אחר הסתירה שבין השיתוף הלאומי הנשי המדומיין ובין זה היום-יומי הקונקרטי על גילוייו הקשים (בעיקר במפגשי עבודה שבין מעבידה אשכנזייה ובין פועלת תימנייה), כדאי לשוב ולהסתייע במחקריה של בל הוקס, שעסקה במאבקהן של נשים לבנות ושחורות לזכויות כשתי תנועות שחרור שונות (הפמיניזם הלבן והפמיניזם השחור). לפי הוקס, מאבקו של הפמיניזם הלבן הרפורמיסטי בא לענות על 'החזון השווינוני' שלו בלבד, בעודו מגלה 'עיוורון מוחלט' לבעיותיהן ולמאבקהן של נשים ממעמד אחר ומגזע אחר, ובראש ובראשונה פועלות עניות ושחורות.⁵⁰ עניין זה חוזר בקהילות הנשים של היישוב החדש, שהרי הנשים האשכנזיות גילו עיוורון דומה בנוגע לנשים התימניות במפגשיהן עמן במושבות ובערים. אמנם גם התימניות, כמו האשכנזיות, הגיעו לכאן כמהגרות חסרות ניסיון והלכו בעקבות בעליהן לממש חלום דורות בארץ שוממה זו;⁵¹ אלא שבעוד בעלות הבית האשכנזיות (האיכרות והעירוניות) נמנו עם המעמד הקולוניאליסטי המבוסס יותר, נמצאה עוזרת הבית התימנייה עם הפרולטריון העני והנחשל. אך כאמור הפמיניזם הלבן לחם רק לעצמו, וחרף הנוכחות שגילו האשכנזיות בציבוריות המושבתית – בפעילותן, בהתנדבותן ובמאבקן לשוויון ולכוח – הן נתפסו בעיני עצמן כמקופחות ומודרות, כך שמדעת או שלא מדעת דחו בעיוורון כל אפשרות לצרף את 'אחותן' התימנייה.⁵²

50 בל הוקס בספרה פמיניזם זה לכולם, מוקיעה את עיוורונה של החשיבה הפמיניסטית שהתקבלה בחוגים האקדמיים בסוף שנות השבעים ובשנות השמונים. חשיבה זו, שפיתחה קורפוס תאורטי משלה, נתפסה כ'שיח מיוחס', הנגיש 'רק למי שהוא משכיל, מלומד ולרוב גם בעל יכולת כלכלית'. לכן ספר מוקדם יותר שלה, שהציג 'חזון משחרר של שינוי פמיניסטי' שחור, לא זכה להתייחסות העירה כי החוקרות הלבנות הליברליות לא התנגדו לו, כי מעולם לא קראו אותו. הוקס, פמיניזם זה לכולם (לעיל הערה 20), עמ' 18-19.

51 על עלייתם 'הציונית' של התימנים לארץ (1882), כמעשה אמוני-משיחי, ובהשוואה לעלייתם של חובבי ציון כמעשה אידאולוגי, ראו ניצה דרויאן, 'עלייתם והתערותם של יהודי תימן בעלייה הראשונה', בתוך: מרדכי אליאב (עורך), ספר העלייה הראשונה, ירושלים 1982, עמ' 207-224; וכן, יוסף מאיר, 'העלייה הלאומית הראשונה לארץ ישראל (במלאת 90 שנה לעליית יהודי תימן ורוסיה)', אפיקים, מב (1972), עמ' 11-13.

52 הוקס מתארת את הנשים הלבנות הרפורמיסטיות כמנהלות חיים כפולים: מוגבלות במערכת הגברית, אך מורשות לצאת לעבודה מחוץ לבית; בה בעת הן לא נרתעות מלשעבד ולנצל נשים-עובדות ממעמדות נחשלים מהן (הוקס, פמיניזם זה לכולם [לעיל הערה 20], עמ' 19-20); ובאשר לארץ ישראל – רק בשנות העשרים, עם הקמת מועצת הפועלות, פנו חברות המועצה לארגן את הפועלות התימניות ולשמור על זכויותיהן כעובדות. ראו בת-שבע מרגלית-שטרן, 'חברות למופת: יוצאות תימן בין מגדר, מעמד ועדה בתנועת העבודה (1920-1945)', קתדרה, 118 (2006), עמ' 115-144.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

במילים אחרות, עם כל רצונן הטוב של האשכנזיות לקלוט את האישה התימנייה (בעיקר במושבות),⁵³ אי-אפשר להתעלם מאותו פטרנליזם נשי שלא רק הפגין ולזול בדרך מסורתית ונוהגיה של התימנייה, אלא גם ניסה לאכוף עליה את התרבות המערבית שלו כדי לקדמה ו'להלבין'.⁵⁴ פטרנליזם נשי ממין זה מזין גם את המפגשים העומדים במרכז סיפוריהן של כותבות כמו חנה לונגין-בולוטין, חמדה בן-יהודה ונחמה פוחצ'בסקי, כאשר שתי תמות מרכזיות מעסיקות את העלילות שעניינן האישה התימנייה: (א) התימנייה כקרבן של פונקציות דכאניות כמו הגבירה האשכנזייה והבעל התימני; (ב) התימנייה כסוכנת תרבות בגישורה בין התרבות האשכנזית לתרבות התימנית.

סיפורי המפגש בין האשכנזייה לתימנייה נערכים על פי רוב בביתה של האשכנזייה, כאשר ההתחברות ביניהן מתפתחת על בסיס של העסקת עובד. כידוע, הגברים התימנים עבדו בעבודות חוץ כפועלים חקלאיים בפרדס ובכרם, ואילו הנשים התימניות שימשו כעוזרות בית ומטפלות בילדי המשפחה. והנה דווקא מפגש פמיליארי זה, שמתארע במרחב כה פרטי ואינטימי, מסתמן כמפגש פוטנציאלי ליחסים של ניצול וקיפוח, כאשר האיכרה המצויה מצטיירת כגבירה שתלטנית ומתעמרת, ואילו התימנייה כפועלת שחורה, שכל מהותה תלויה ועומדת בחסדיה של נותנת לחמה. למותר לציין כי קריאה פוסט-קולוניאליסטית בסיפורים אלה חושפת את האמביוולנטיות שהסופרת היישובית לכודה בה כאשר מצד אחד – כבעלת מודעות לאומית, ערכית ומוסרית – היא מבקשת להפגין אמפתיה כלפי האישה התימנית והיא מזדעקת פגועה ומתוסכלת להוקיע את מצבה הקרבי (ועוד על ידי רודנותה של אישה אשכנזייה כמוה); אבל בו בעת היא אינה יכולה להשתחרר מעקרונותיה האירופוצנטריים, וכמו מובן מאליה היא מפעילה אותם על האישה התימנייה ועל עדתה, במציאות הסיפורית המתפתחת. נדגים.

בסיפורה של פוחצ'בסקי 'אחרי שמחה', מזדעקת הכותבת כנגד אשתו של חוג'ה יקותיאל. איכרה זו, המעסיקה בביתה עובדת בשם עדיה, מכירה היטב את מצוקותיה ואת ייסוריה (בעל חולה, היא מתקשה ללדת), ואף על פי כן היא לא רק אינה תומכת בה, אלא אף מתעללת וכמו נוקמת בה. עדיה כאמור עוזרת לאיכרה בכל עבודות הבית והמשק, ובשל כך גם ניתנה לה למגורים האורווה שבחצר. אבל כאשר עדיה מעזה לבקש מהאיכרה תוספת של כמה פרוטות כדי לשלם לתרופות ולרופאים (שכרה הדל אינו מאפשר לה), גבירתה מתקעסת כל כך על חוצפתה, שהיא מפטרת אותה מעבודתה ואף

53 במאמר זה אני מסתמכת על קורפוס ראיונות עם נשים תימניות שמצוי בארכיון ראשון לציון, ומספר בין היתר על מאמציה של אגודת הנשים בראשון לציון להקל על התקבלותם של התימניות וילדיהן לעבודה חקלאית עונתית, חרף התנגדותם של האיכרים. יפה ברלוביץ, 'בית משפט של אישה אחת: סיפורה של נחמה פוחצ'בסקי כהיסטוריה מקומית של נשים (ראשון לציון 1893-1933)', בתוך: אייל כתנן, מרגלית שילה ורות הלפרין קדרי (עורכים), חוק אחד ומשפט אחד לאיש ולאשה: נשים ומשפט בתקופת המנדט (בדפוס).

54 הומי ק' באבא, 'החומר הלבן (היבט פוליטי של לובן)', בתוך: יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסט-קולוניאלי, תל אביב 2004, עמ' 128-134.

מצווה עליה לעזוב את האורווה-הדירה: 'פתאום שולחו משם החוצה. בעלת הבית קבעה את המקום לשפחה אחרת, והיא, עדיה, בוכה ואינה יודעת לאן לפנות'.⁵⁵ לא כן בסיפור 'אסונה של אפייה', שגם הוא משל פוחצ'בסקי.⁵⁶ כאן מופיעה דווקא הגבירה הטובה והמתחשבת, ונראה שפוחצ'בסקי מבקשת לאזן באמצעותה את השיח הנשי הקולוניאלי לקראת דיוקן חיובי יותר של מעבידה. אלא כמו כל אשכנזיה מצויה, גם המעבידה נתפסת כאן לאוריינטליזם פטרוני, ובניסיונותיה לגונן על קרבנותיה של התימנייה (הפעם נגד רודנותו של הבעל), התערבותה ודאגתה לא רק שאינן מיטיבות עם אפייה, אלא הן מסכסכות ומביאות עליה את אסונה. וביתר פירוט: המעבידה, בטוב לבה ובנאורותה פונה למשכל את אפייה ומלמדת אותה את אותיות האלף-בית; אפייה, בתמימותה, ממהרת להפגין ידע זה בבית, אלא שהבעל אינו רואה בכך כל הישג. להפך, אשתו מצטיירת בעיניו כקנטרנית ופורקת עול, המתריסה נגד סמכותו וידיעתו, וממילא מעוררת עליו את חמתו. סכסוך זה בין בני הזוג נמשך גם עם הריונה של אפייה, ומתפרץ עם כריעתה ללדת. אפייה מתקשה בלידתה, המיילדת התימנייה אינה מצליחה לסייע בידה, וגבירתה מזעיקה את רופא המושבה, רק כדי להוציא לעולם תינוק מת. לידה זו מתארעת בשבת, שבה אסר הבעל לקבל כל עזרה רפואית בטענה שיש כאן חילול של היום הקדוש. אפייה – שאינה נשמעת לו וכאמור הולכת אחר הוראות גבירתה – מואשמת במות הילד, ומכאן פונה הבעל לקחת לו אישה שנייה על פניה.

בסיפור זה מצטיירת פוחצ'בסקי כלוחמת זכויות נשים ללא כל בידול שחור/לבן. היא מוקיעה את השוביניזם של הגבר התימני כמו שהיא מוקיעה את השוביניזם של הגבר האשכנזי, אבל עם כל ישרתה וצדקתה, ביקורת זו רק מדגישה את קהותה האירופוצנטרית כלפי התרבות 'האחרת' (אם נלך בעקבות אדוארד סעיד).⁵⁷ זאת ועוד. חרף מאבק דיכוטומי תרבותי זה שבין שולטים לנשלטים (או קולטים לנקלטים), נוצר כאן מעין שיח נשים בין-עדתי סמוי, שבו הכותבת מכנסת את האישה התימנייה תחת חסותה, וזו אף נענית ונותנת בה את אמונה (ראו אפייה לעיל). כלומר, בניגוד לגבר התימני, שרק מגביר את התנגדותו ואת התעקשותו לקולוניאליזם האשכנזי היישובי, התובע ממנו לנכס לו את תרבותו (civilizing mission) – האישה התימנייה (על כל פנים על פי כותבות אלה) מתגלה כחוצה גבולות, כשהיא נשאבת סקרנית וקשובה אל תרבות המושבה, ובדיאלוג שלה עם הבית האשכנזי (גם אם דיאלוג זה מצטייר חקייני ולא פעם אירוני, לפי באבא), היא חווה אותו בחיוניות של 'מודעות כפולה'.⁵⁸ במילים אחרות, נטייתה של האישה התימנייה להפקיע את עצמה מקיבעון המסורת השמרנית שלה אל זרימה היברידית עם הסובב, מעוררת את

55 נחמה פוחצ'בסקי, 'אחרי שמחה', ביהודה החדשה, יפו 1911, עמ' 71.

56 נחמה פוחצ'בסקי, 'אסונה של אפייה', בתוך: ברלוביץ (עורכת), סיפורי נשים (לעיל הערה 18), עמ' 105-117.

57 אדוארד סעיד, אוריינטליזם (תרגום: עתליה זילבר), תל אביב [1978] 2000.

58 Homi K. Bhabha, 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', in: P. Rice & P. Wough (eds.), *Modern Literary Theory*, New York 1992, pp. 360-376

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

הכותבת האשכנזייה לחזור ולעסוק בה. בסיפורים אלה הכותבת מרבה להתפעל מאישה שתוקה וחסרת השכלה זו, שאינה נרתעת מהתרבות האירופית שכה זרה לה, ואף מתעקשת לבדקה וללמדה. לא בכדי מתפתחים סיפורים אלה כסיפורי מטמורפוזה, המתחקים אחר תהליכי השינוי וההכלאה הפוקדים את התימנייה, כמו למשל הסיפור 'האם והבת', שבו פורשת לונץ-בולוטין את תהליכי השינוי של השתיים באמצעות שיחה אינטימית. האם, לולו, היא אישה דתית ששומרת באדיקות על נוהגי עדתה, אבל עם זאת דוחה בשאט נפש את המסורת המקובלת בתימן להשיא ילדות בגיל העשרה ולעשותן אימהות בטרם בשלו בנפשן ובגופן (כפי שעשו עמה). לולו, החושפת כאן את מסכת ייסוריה ממולדתה שם (נישאה בעל כורחה בגיל אחת עשרה לגבר מבוגר), הופכת בפי הכותבת היישובית לנושאת נס המרד הנשית-ימני בהצהירה לפני בתה: 'נשבעתי כי כאשר יזכני ה' לגדלך, אז לא אשיאך קודם התבגרותך [...] ואם יבוא אלי שדכן קודם מלאת לך שמונה עשרה שנה, אגרשנו מביתי'.⁵⁹ יתרה מזו, גם לבת חממה דעות משלה. כילדת הארץ, שרכשה השכלה ומקצוע משלה (עובדת ב'בצלאל'), היא חשה עצמה בוטחת ועצמאית להחליט על עתידה. וכך היא מודיעה לאם שגם אם תינשא בגיל המתאים לה, תעשה זאת, ושוב בניגוד לנוהגי העדה, ללא מוהר ושדכן אלא אך ורק מאהבה.

סיפור מטמורפוזה ומהפכני לא פחות הוא סיפורה של חמדה בן-יהודה, שגם בו דמות האישה התימנייה קרויה לולו. לולו של בן-יהודה היא ירושלמית שנישאה בגיל צעיר לחמור, שרק ידע להטעים בה ממכותיו. אלא שלולו, שלא כמו התימנייה המצויה, השתוקה והנכנעת, חשה שמלאכה סאת סבלה, ועם מות ילדה, קמה וברחה. בנדודיה, רעה וקרועה, הגיעה למושבה ביהודה, שם החלה לעבוד, למדה עברית מהילדים שבהם טיפלה, ובסופו של דבר נישאה לאחד הפועלים האשכנזים, והקימה עמו את ביתם.⁶⁰ כאמור, שתי תמות מובילות את סיפור המפגש הבין-עדתי תימנייה-אשכנזייה: ואם עד עתה עסקנו בקרבניות של התימנייה, להלן נברר באיזו מידה היא מתפקדת בבחינת פונקציה מתווכת בין החברה האשכנזית ובין זו התימנית. שהרי כאן יש לזכור כי המניע לקידום תרבותי היברידי זה הוא עצם עבודתה כעוזרת בית; כלומר דווקא 'משק הבית', אותו מרחב סגור ונחות של האישה, נהפך אצל התימנייה למקור של כוח: כוח של פרנסה,⁶¹ ולא כל שכן כוח של ידע. ואכן, על פי סיפורה של פוחצ'בסקי, האישה

59 חנה לונץ-בולוטין, 'האם והבת', בתוך: ברלוביץ (עורכת), סיפורי נשים (לעיל הערה 18), עמ' 174-180.

60 חמדה בן-יהודה, 'לולו', בתוך: גליה ירדני (עורכת), סל הענבים: סיפורים ארצישראלים בתקופת העלייה הראשונה, ירושלים 1967, עמ' 168-175.

61 מחקרים רבים שעסקו בעלייתה של הקהילה היהודית התימנית לארץ בתקופת היישוב עוסקים בתמורות ובשינויים שחלו באישה התימנייה, ובראש ובראשונה בהפיכתה לכוח כלכלי-רווחי לא פחות מהגבר במהפך שלה מעקרת בית לפועלת. ואכן, אף שבתמנן נתפסה האישה כפונקציה ביתית בלעדית כשבעלה הוא המכניס והמוציא עם החוץ, כאן היא יוצאת מחוץ למרחב של הבית, מצטרפת לשוק העבודה, ובדיעבד נעשית גורם בעל פוטנציאל פיננסי שיש בו כדי לסייע בהחזקת המשפחה, ולא פעם אף כמפרנס יחיד. ראו Nitzza Druyan, 'Yemenite Jewish Women'.

התימנייה בתוקף עיסוקה בתוך הבית האשכנזי, לא רק מתחככת בו עם תרבות המשפחה המזרח אירופית, אלא גם תוהה מה הוא ומה טיבו. כך למשל העוזרת בסיפור 'רומה'. רומה אמורה לאבֶּק חדרים עמוסי רהיטים מבריקים בביתה של האיכרה, אבל לא פעם עומדת נדהמת מולם ולא מבינה על מה ולמה הם נצרכים ('מרובה מרובה [...] מה איכפת לו לאדם כשהוא ישן לו על מתצלת יפה ונקיה, וחדרו ריק ומרווח?'), אבל לא עוברים ימים רבים וגם היא מתחילה לחמוד רהיטים אלה, ואפילו חושבת כיצד לרכוש ארון או שולחן כדי למלא בהם את חדרה הריק. אלא שהתרבות האשכנזית בעבורה איננה רק ניכוס של חפצים ורהיטים, אלא גם ידע. כאמור, רוב עוזרות הבית אצל פוחצ'בסקי, צעירות כמבוגרות, הן נשים שכמהותן ללמוד. כך אפייה שהוזכרה למעלה, וכך הנערה שְמָעָה, שחולמת ללבוש את הסינר החדש שתפרה לה גבירתה, לחפוף כראוי את ראשה ולהצטייד בפתקה שתפתח לה את שערי בית הספר, כמו לכל הילדים במושבה (דק פתקה).

ואולם לא רק לעצמה מאמצת האישה התימנייה אלמנטים אלה של חומר וידע, וביצאה ובהיכנסה בין הבתים היא מחדירה אותם גם אל תוך הקהילה שלה. כך למשל עדיה ('אחרי שמחה'), שגם אם היא כואבת ובוכה את צרותיה ואת אכזבותיה, היא מלאה סקרנות ופעלתנות כסוכנת שינוי לכל דבר. ואכן, כאשר היא מזהה שגבירתה החדשה מסבירה לה פנים, היא ממהרת לבקש ממנה ללמדה לתפור במכונת התפירה שבבית, ובכך נעשית דוגמה לשאר חברותיה התימניות, המקנאות בה וחומדות ללמוד גם הן טכנולוגיה זו. עדיה גם אינה נבהלת מאמצעי הרפואה המודרנית, וכשבעלה השכיב־מרע דוחה את הניתוח הדחוף שעליו לעבור בהאמינו כי ניתוח הוא מוות, היא אינה מניחה לו ובכך מצילה את חייו.

כאן יש להדגיש כי חלחולם של אלמנטים אשכנזיים לתרבות התימנית אינו חד־צדדי, וכמו על פי באבא, הדינמיקה ההיברידית שהפעילה את שדה המפגש בין התרבות ההגמונית (הקולטת) ובין התרבות הנחותה (הנקלטת), התנתה גם את השתנותן של ההגמון השולט. כלומר, חרף השיח הנשי הבעייתי כל כך בין האשכנזייה לתימנייה, לא רק התימנייה, עם כל התנגשויותיה באשכנזייה, פנתה להידמות לה, אלא גם האשכנזייה, עם כל ניסיונותיה הפטרנליסטיים לכפוף את התימנייה ולהטמיעה בתרבותה שלה, נחשפת בו־זמנית לאותו שדה דינמי היברידי, שבו קולה המונוליטי מתפצל ומתגוון גם בתפיסות התרבות של התימנייה. במילים אחרות, מרחב כלאיים זה הולך ובונה דיוקן של אשכנזייה הגמונית, שהתימנייה ה'אחרת' לא רק שאינה מודרת מהשיח שלה, אלא נעשית במינון זה או אחר חלק ממנו.⁶²

Between Tradition and Change', in: S. Berenstein (ed.), *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel*, New York 1992, pp. 75-87; Bat-Zion Eraqi Klorman, 'Women Resisting: Inheritance and Disinheritance in the Yemenite Jewish Community in Mandatory Palestine', *Nashim*, 11 (2006), pp. 26-141
 Homi K. Bhabha, 'The other Question', *The Location of Culture*, London & New York 1994, pp. 66-84

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

ואכן, הכלתם של אלמנטים תימניים נשיים בתרבות האישה האשכנזייה מצטיירת קודם כול באותם זיכרונות שסיפרו או כתבו לימים בנות המושבה שגדלו על ברכיהן של אותן עוזרות בית. וכך סיפרה אפרת בן כהן: 'תימנייה אחת באה לעבוד אצלנו. היא עבדה וקיבלה חדר במרתף. היתה אצלנו עשר שנים. לא היו לה ילדים, ואחרי עשר שנים נולד ילד. היא גידלה אותי. לא אמא. היא היתה החברה הכי טובה שלי. אני נתתי לה שעורים בעברית ועזרתי לה'.⁶³ ועל כך הוסיפה רות, בתה של אפרת: 'בילדותי, אמא היתה שרה לי שירים תימניים שהעוזרת לימדה אותה בילדותה. היא היתה שרה את השירים האלה באותו היגיו ובאותן תנועות ידיים מיוחדות שליוו את השיר, כמוה'.⁶⁴ כלומר, ניתן לומר שפרק בילדותן של בנות המושבות (ואולי גם בניה) הכיל מסורות עממיות של שירים ומשחקים פרי האישה התימנייה, ואלה העבירו אותם הלאה.

ונסיים במפגש שגרף בכל זאת את האשכנזייה ואת התימנייה לאחוה ולסולידריות, ואשר מצא את ביטויו במכלול כתביה של נחמה פוחצ'בסקי. שהרי כל הקורא בדיוקנאותיהן של הגיבורות האשכנזיות (בכפר ובעבודה, 1930) בד בבד עם דיוקנאותיהן של הגיבורות התימניות (ביהודה החדשה, 1911), נחשף לפמיניזם העקרוני נוסח פוחצ'בסקי בדבר שותפות גורל כלל נשי, אל מול שתלטנות המשפילה והמדכאת של הגבר. וכך אנו קוראים בסיפורה 'שרה זרחי':

מה יהיה הסוף [...] לא הקושי שבחיי עמל מכשילה, כי מסתפקת היא במועט ומקבלת באהבה כל שנמצא לה בדרכה. רק על דבר אחד אינה יכולה להתגבר: על היחס לאישה. עבד ואישה – היינו הך. אך לעבד כבר נמצאו גואלים במקצת ולאישה טרם נמצא גואל. אישה, אישה! שם גנאי הוא הנישא באויר [...] לשם מה נתנה לה הטבע את הסגולה להיכנע לגורל המר כלענה? למה תרכין ראשה ותישא בדומיה את עולה?⁶⁵

כאמור, את המשפט הזה לא אומרת עוזרת בית תימנייה נחשלת, אלא איכרה דעתנית ומשכילה, שסיימה את לימודי הפדגוגיה ועלתה ארצה כדי לתרום מכישוריה לקידום המפעל הציוני. יוצא אפוא שלפי פוחצ'בסקי, יחסו הבוטה של הגבר לאישה אינו עניין עדתי, תרבותי או מעמדי. אישה יכולה להיות נחשלת או משכילה, חסרת דעת או חכמה, תמיד היא תתקבל בחברה הגברית כנחותה וכדחוייה. כלומר עדיה, רומה, אפייה וטוביה התימניות, כמו שרה זרחי, צפורה דרורי וזהבה שטיינברג האשכנזיות, עשויות להיפגש

בהתיישבות העובדת', בתוך: בת ציון עראקי-קלורמן (עורכת), יוצאי תימן בארץ ישראל: אסופת מאמרים, רעננה וירושלים 2006, עמ' 195-226.

63 אפרת בן כהן בשיחה עמי, עין כרם, ירושלים, 18 בינואר 1984.

64 רות ארבל, רשימות מפי האם (זמנים שונים). התקבלו אצלי ביוני 2006.

65 נחמה פוחצ'בסקי, 'שרה זרחי', בכפר ובעבודה (לעיל הערה 23), עמ' צו, קטז.

כאחיות וכשוות – להזדהות ולסולידריות – רק במקום אחד: המקום הכאוב והפגוע כל כך של זילותן ודחייתן על ידי גברים, ורק בשל היותן נשים. ואכן, כל שנותיה פוחצ'בסקי נאבקה להגנתה ולזכויותיה של האישה ביישוב – אם בפעילותה בוועד המושבה וב'התאחדות נשים עבריות' לשיווי זכויות, ואם בגישוריה ובביוריה במשפט השלום המקומי ובלשכות המשפטיות של ארגוני הנשים; אבל רק ביצירתה הספרותית היא הצליחה להמחיש ולזעוק את שיתוף הגורל של הנשים שהוא מעבר לכל קריטריון בדלני של מוצא, עדה ותרבות: ⁶⁶ 'האם ישנתה פעם הדבר לטובה, והטבע היוצר מגן לכל בעל חי, לעמוד נגד מתנקשיו, ייתן גם לאישה בזמן מן הזמנים את אמצעי ההגנה על כבודה, או היא תגשש הלאה בערפל חיה באין מוצא'.⁶⁷

ג. איכרה-פועלת: קריאה חדשה של מפגש

גם המפגש הבא בין נשים, איכרה-פועלת, הוא דיכוטומי, חצוי למחנותיו ומתקשה לייצר משא ומתן כשהוא מקובע בשוני אידאולוגי-ציוני ובמתח בין-מעמדי. אמנם לאחר מלחמת העולם הראשונה נפערו פה ושם סדקים לשיתוף פעולה במסגרת ארגוני הנשים (ראו פרק הסיכום), אבל גם אז בידולו של מחנה הפועלות בלט בחד-משמעיותו. כאן צריך להקדים ולומר כי מפגש זה, שהתקיים רובו ככולו במגזר היישובי האשכנזי (1904-1918), כבר זכה לדיון במחקרה של גילת גופר,⁶⁸ אלא שבדיקותיו ומסקנותיו נדונו שם מאותה נקודת מבט של ייצוג מחנאי חד-צדדי (דהיינו, מחנה הפועלות). הפרק להלן יבקש להשלים את הפערים של תמונה חלקית זו ולהעמיד את המפגש על איוונו ועל שני קולותיו. ונפתח ביצחק טבנקין, ממנהיגי העלייה השנייה, שבבואו להסביר איזה כוח עמד מאחורי נחישותם של פועלים ופועלות שהחלו להגיע לארץ (1904) ולהיאחז בה, תיאר אותו ככוח של ייאוש, או כדבריו: 'וכך נצרף בכור הייאוש, הוכשר בן העלייה השנייה, להיות איש בראשית: בחיינו נָחַרְבו עולמות עד תום, ומחורְבָּנָם נבטו ועלו כוחות בניין'.⁶⁹ כלומר, על פי ההיסטוריוגרפיה של טבנקין, את פועלי ופועלות העלייה השנייה יש להציג כאנשי בראשית, שבבואם הנה מצאו רק הרס שהותירו אחריהם אנשי העלייה הראשונה, ומתוכו הקימו יש מאין מפעל חלוצי חדש, והפעם על פי הציונות שלהם. לעומת זה, אם נקרא את ההיסטוריוגרפיה נוסח ברל כצנלסון, נלמד לדעת שברל, בניגוד לטבנקין ואחרים,⁷⁰ הכה על חטאם של בני העלייה השנייה שבמעין יהירות נעורים מחקו

66 ראו מאמרי: ברלוביץ, 'בית משפט של אישה אחת' (לעיל הערה 53).

67 נחמה פוחצ'בסקי, 'שרה זרחי', בכפר ובעבודה (לעיל הערה 23), עמ' קג.

68 גילת גופר, "האלמנט היותר מתאים לתפקיד של איכרות ופועלות חקלאיות": נשיות ציונית במושבות בתקופת העלייה השנייה, ישראל: לחקר הציונות ומדינת ישראל, 5 (2004), עמ' 123-150.

69 משה ברסלבסקי, פועלים וארגוניהם בעלייה הראשונה: קורות ומקורות, תל אביב 1961, עמ' 216.

70 ראו גם דוד בן-גוריון, 'בחג חצי היובל'; יוסף חיים ברנר, 'עליות וירידות'; שלמה צמח, 'ראשית', בתוך: חבס (עורכת), ספר העלייה השנייה (לעיל הערה 6), עמ' 15-23, 31-37.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

מן ההיסטוריה היישובית את מתיישי העלייה הראשונה, כאבות המייסדים וכאנשי הראשית, בנכסם ראשוניות זו להם ולמנהגייהם. וכך הוא נוזף בהם בסמינר לפועלים שמתקיים באייר תרצ"ה (1935): 'כי דור בדור ימרוד זה מדרך הטבע [...] אולם כי דור יינתק מדור, כי דור לדור יהיה כלא היה – זוהי קללה מיוחדת בפרשת "תוכחה" [...] והלא דור שאינו מכיר את אביו, אינו מכיר גם את עצמו. אינו יודע מה ירש ובמה מרד. בנידון זה אפשר לומר: בושנו מכל תנועה'.⁷¹

כאמור, עמדתו של טבנקין בנידון היא שהייתה לעמדת היסוד והיא שהובילה את היחס האנטגוניסטי של פועלי העלייה השנייה כנגד מתיישי העלייה הראשונה. השאלה המתבקשת היא: האם המפגשים בין הנשים הפועלות לאיכרות ייצרו אנגוויזם דומה, או שמא הוצעה כאן חלופה אחרת שהציבה את מפגשי הנשים מעבר למחנאותם של הגברים. לפי גופר במאמרה שהוזכר לעיל, לא התקיימה כל חלופה שכזאת. ההפך הוא הנכון: הפועלת לא חתרה לדיפרנציאציה מהפועל-הגבר ולייחוד נשי משלה, אלא חיפשה בכל דרך לזהות את עצמה ואת ציוניותה כאנטי-תזה נפרדת ומקוטבת לאיכרה של העלייה הראשונה. וכך היא כותבת שם:

דימויין של נשות המושבה חייב את נשות העלייה השנייה ליצור קו הפרדה ברור בינן לבין נשים אלה. הן ביקשו להתרחק מהאישה כמייצגת את כל השלילי והפסיבי במושבה [...] ליצירת הפרדה זו השתמשו בשתי דרכים עיקריות: מאמץ גדול ליצור לעצמן דרך חיים שונה באופן בולט מאשת המושבה, והדרת נשות המושבות מכתבתן האישית האידיאולוגית. ואמנם, נשות העלייה השנייה ביקשו לעצב תפיסה חדשה של נשיות, שנבעה מרצונן להשתלב באופן ישיר בעשייה הציונית, תוך הגשמה עצמית. הצעד הראשון היה לנסות לעסוק בעבודה חקלאית – כמו הגברים [...] וליצור לעצמן קבוצת הזדהות אידיאולוגית סוציולוגית ולא מגדרית.⁷²

כאשר גופר מציגה את האישה בעלייה הראשונה כ'מייצגת את כל השלילי והפסיבי במושבה' (כלומר לא ציונית ולא חקלאית), היא מתבססת רק על המידע שנלקח מכתביהן של בנות העלייה השנייה – אם התיעודיים (כמו של חיותה בוסל או עדה פישמן מימון), ואם המימואריים (כמו של שרה מלכין, תחיה ליברסון או יהודית אידלמן). יתרה מזאת, היא גם מעירה כי כתבים אלה של נשים יצרו שיתוף מכונן משלהן, שיתוף שעניינו הזדהות אידאולוגית סוציולוגית ובשום פנים ואופן לא מגדרית. לא כן הדיון שלפנינו, שעניינו המפגש בין האיכרה לפועלת. דיון זה ינסה כאמור להעמיד תמונה משלימה ורב-צדדית יותר הן מבחינה אידאולוגית והן מבחינה מגדרית, בפנות גם לכתביהן של בנות העלייה הראשונה, כשהמידע שהן מביאות מרבד את מערכת היחסים המורכבת הזאת

71 ברל כצנלסון, 'קודמי קודמינו' (אייר תרצ"ה), כתבים, ז, [ללא ציון מקום] 1948, עמ' 162-174.

72 גופר, 'האלמנט היותר מתאים לתפקיד של איכרות ופועלות חקלאיות' (לעיל הערה 68), עמ' 140-141.

וכן תורם להבהרתה ולתובנתה מנקודת מבט של נשים. שהרי אין ספק שמפגש בעייתית זה בין הנשים האיכרות ובין הפועלות הצעירות (שרובן היו בשנות העשרה המאוחרות לחייהן, כלומר בגילאי בנותיהן), לא רק עמד בסימן של סירוב למפגש ולפתיחות (כאשר כל מחנה מתעקש לתנאיו שלו בלבד), אלא גם היה טרגי מאוד. היו אלה שתי קבוצות מיעוט – חלשות וחסרות השפעה במעמדן ובמספרן⁷³ – בחברה גברית ששלטה בשתייהן (ובכל אחת מהן). האיכרים שלטו במקורות העבודה וההכנסה של המושבה, והפועלים בפרקטיקות של הנהגת התנועה ושל קבוצות העבודה בשטח. במילים אחרות, גם אם החברה הגברית (האיכר והפועל) נזקקה עד מאוד לעבודתה ולעזרתה של האישה, היא קיבלה אותה כמובנת מאליה, המעיטה בערכה, לא ניסתה להבין את צרכיה, ותחמה והגבילה את צעדיה. כך היה בחברה הציונית המסורתית של המושבות, וכך היה גם בחברה הציונית המהפכנית והמתקדמת של הפועלים (חרף כל הצהרותיה לשוויון ולזכויות⁷⁴).

ואכן, סיפוריהן של הפועלות הם קורעי לב, בעיקר אלו שהגיעו בודדות בשנים הראשונות של העלייה השנייה (וראו זיכרונות כמו של שרה מלכין, תחיה ליברסון או חנה צ'זיק).⁷⁵ יתרה מזו: הלאומיות המדומיינת שאליה הן נתפסו ושינונה מתיאורים אידיליים של יהודי חדש הזורע בדמעה וקוצר ברינה – הכשילה אותן, בעוררה בהן ציפיות לפגוש קהל של מתיישבים שיצא לקראתן בחום ואהדה, יברך על יזמתן לעלות ויחפש כל דרך לסייע להן.⁷⁶ ולעומת זה, מדומיינות יישובית זו הכשילה גם את הנשים – האיכרות, שהפעילו אותם כלים של שיוך ודמיון בראותן את עצמן אימהות חלופיות לצעירות חסרות ניסיון אלה, בניסיון לגונן עליהן ולכוון אותן בארץ פרועה ולא ממושטרת זו; שהרי צעירות העלייה השנייה הגיעו מאותן ערים ועירויות במזרח אירופה כמוהן, ושיתוף המוצא, השפה וחינוכן במערכות תרבותיות ומסורתיות דומות הבטיחו את קירוב הלבבות כמו מובן מאליה (בניגוד לפועלת התימנייה שהוזכרה למעלה).⁷⁷

73 העלייה הראשונה הייתה מעיקרה עלייה של משפחות, אבל בגלים הבאים (1890-1891) רבו צעירים רווקים שחיפשו את עתידם כפועלים 'משוכללים', כלומר כאלה המבססים עצמם גם על נחלה משקית. נח שפירא, 'רשמי זכרונות מלפני 37 שנה (1890)', 'ידע עם, יב, 31-32 (1967), עמ' 94-99; בנוגע לפועלות, קיים אומדן שאומר כי הן מנו כ-10%-20 מהפועלים. דפנה יורעאלי ודבורה ברנשטיין, 'הפועלות בעלייה השנייה', בתוך: ישראל ברטל (עורך), העלייה השנייה: מחקרים, ירושלים 1997, עמ' 294.

74 יורעאלי וברנשטיין, שם, עמ' 294-306.

75 שרה מלכין, עם העלייה השנייה: זכרונות, תל אביב 1929; תחיה ליברסון, פרקי חיים, תל אביב 1970; ח' צ'זיק, 'נעורות עובדות בעלייה השנייה', בתוך: חכם (עורכת), ספר העלייה השנייה (לעיל הערה 6), עמ' 500-503.

76 'ההזיות והחלומות שהזינו את הנפש בגולה, חלומות על האיכרים העברים בארץ ישראל', ראו מלכין, שם, עמ' 2.

77 וראו סיפורה של לונץ-בולוטין על פועלת, פליטת הפרעות בקישינב, שמוצאת חסות ובית חם אצל משפחת איכרים בני אותה העיר; או רוחמה חזנוב שמתארת כיצד שדות החיטה והטבק בגדה

אלא שחרף צפי אופטימי זה, הן של הפועלות והן של האיכרות, מפגשן מייצר כאמור ניכור וחשדנות; כלומר, לא די בשייכות של מוצא ותרבות כדי לבנות קשר, ולא כל שכן אחווה וסולידריות. הניגוד בין תפיסות העולם (כמו שנראה בהמשך הדברים), האתוס הנשי וכן פער הגילים – בכל אלה היה כדי לייצר דיכוטומיה שלא סייעה לחציית גבולות. דיכוטומיה זו הרחיקה אותן אלה מאלה, כאשר לפי עדויותיהן של הפועלות, האיכרות התנערו מכל מגע אתן, הסתגרו בבתיהן ובמשפחותיהן, ולעתים אף מנעו את בנותיהן מלחבור אליהן.⁷⁸ לא בכדי פנו הפועלות בבדידותן להתארגן (כמו מתוך אותה 'סולידריות כפויה' שנידונה לעיל) במסגרות חלופיות של משפחה כגון קבוצות עבודה של נשים ('הגליליות', 'הירקניות', 'קבוצת העשרים') או קומונה מעורבת, נודדת, של פועלים ופועלות (קבוצת 'אחווה' או 'הקומונה החדרתית'). ואף על פי כן, מרצון או שלא מרצון, התנהלו מפגשים תכופים ורבים בין פועלות לאיכרות (בעיקר בנושאי תעסוקה ומגורים כמו שנראה להלן), אלא שהפועלות המעיטו לדווח על כך גם אם האריכו לעבוד במושבה (כמו למשל ליברסון שעבדה בפתח תקווה כשלוש שנים וכמעט שאינה מספרת על כך). גם חיה שרה חנקין, מרים ברץ, מרי יציב ואחרות מאפקות את עצמן מלכתוב, ואילו מלכין, כל עוד היא פועלת ועובדת לבדה, פורשת את זיכרונותיה כמסע נודדים ממושבה למושבה (מגהצת אצל זקנה ברחובות, מגלגלת סגירות בעקרון, תופרת בפתח תקווה, תולשת כרשינה בגדרה או ממיינת תפוזים בבאר טוביה); אבל כשהיא מצטרפת לקבוצות העבודה, הסולידריות הקולקטיבית משתלטת על דיווח החיים – הבין-אישיים והרעיוניים – המושבה נעשית נוכחות כללית ושקופה, ובני המושבה נבלעים בה כאינם.⁷⁹ כאמור, גם מעדויותיהן של בנות העלייה הראשונה משתמעת מגמה דומה של הסתייגות ושתיקה. כך למשל היינו מצפים מסופרת פמיניסטית כמו פוחצ'בסקי לעסוק בדיוקנאות של פועלות שמילאו את מושבתה ראשון לציון, או מעיתונאית כמו חמדה בן-יהודה – לדיווחים על אותן פועלות שפגשה בירושלים ובמושבות, ולא כל שכן על 'קבוצת החקלאיות' שבשנות המלחמה הקימה וטיפחה גן ירק ברחוב הנביאים, שם התגוררה.⁸⁰ ולא היא. בפנורמה האנושית המאכלסת את קובצי סיפוריה של פוחצ'בסקי

שוקקים פועלים ופועלות שזה עתה הגיעו מפולין ומרוסיה, והאיכרים פותחים את דלתותיהם ברוחב לב להזמינם ללגום תה עם ערב ולשוחח על המולדת הישנה. ח' לונץ בולטיק, 'בארץ אבות', לוח ארץ ישראל, יח (1912), עמ' 103-121; ר' חזנוב, 'שירים ישנים נושנים', גדרות, תל אביב 1950, עמ' 114-124.

78 מלכין, עם העלייה השנייה (לעיל הערה 75), עמ' 3.
79 שם; ליברסון, פרקי חיים (לעיל הערה 75); חיה-שרה חנקין, בתוך: חסס (עורכת), ספר העלייה השנייה (לעיל הערה 6), עמ' 487-488; מרים ברץ, שם, עמ' 522-523; מרי יציב, שם, עמ' 564-572.
80 לפי רחל ינאית (אנו עולים: פרקי חיים, תל אביב 1959), 'כל אורח העולה לירושלים מבקר בבית בן יהודה' בכללם פועלים ופועלות (שם, עמ' 72). חנה כצנלסון-נשר הייתה עם אחיה ברל בקבוצה זו של מגדלות ירקות. ראו חנה כצנלסון-נשר, 'חקלאית בירושלים', אח ואחות: זכרונות, תל אביב 1978, עמ' 79-83; דיווח דומה ראו גם אצל ינאית, שם, עמ' 456-457.

לא מופיעה כל דמות של פועלת חקלאית; רק במדרון, רומן שהיה כל השנים גנוז בכתב יד (התפרסם ב-2004), מופיעה לראשונה קומונה של פועלות עולות חדשות, שחיות באוהלים מחוץ למושבה ומתארגנות להקים להן משק חקלאי משלהן.⁸¹ גם רוחמה חזנוב, בת גדרה שלימים הייתה חברת קיבוץ עין חרוד, משרטטת פה ושם (גדרות, 1950) רישומים של פועלים ופועלות החולפים-עוברים כמשב רוח רענן במושבה המלנכולית (מוצגת מנקודת מבטה של ילדה יתומה⁸²); ואילו יהודית הררי, בת רחובות, מתמקדת רק בפרק קצר (בין הכרמים, 1947) בפגישה בין מורה של ראשית תל אביב ובין פועלות בחוות הלימוד של חנה מייזל בכנרת.⁸³ למותר לציין כי המפגש עם הפועלות בנות גילה מרגש את המורה הצעירה, והיא מברכת אותן בכל פה על התמסרותן לחקלאות כמקצוע. עם זאת היא אינה יכולה שלא לנווץ בהן על הזלזול בנשיותן. גם היא כמוהן נאבקת לשוויון האישה, אבל מדוע חייבות הן לבטא מאבק זה בהופעה מרושלת, בלבוש מכוער ובבגדי גבר שהן עוטות על עצמן?

במילים אחרות, גם אם בכתבי הנשים של העלייה הראשונה מתוארים מפגשים בין איכרות לפועלות, ניתן להבין שגם כותבות אלה העדיפו למעט בהם ולדחוק מהם כל דיון בחומר נפץ קונפליקטואלי זה. להלן ננסה לאתר, ולו בקיצור, את המקורות לכשל המפגש פועלות-איכרות, שמתבסס בדרך כלל על עימותים בשתי מושבות, פתח תקווה וראשון לציון, אם כי מרחב המפגש היה מקיף ומגוון יותר. כלומר, מסלולי הנדודים של הפועלים והפועלות של העלייה השנייה בחיפוש אחר עבודה נפרשו על מפה ובה יותר מעשרים מושבות ביהודה ובגליל, כשהם נוגעים בבאר טוביה בדרום ובמטולה בצפון (דרך מושבות השומרון והגליל התחתון). למותר לציין כי ההבדלים בין המושבות הכתיבו גם הבדלים של מפגשים ומערכות יחסים, אבל הסכסוכים הקשים שפרצו בפתח תקווה ובראשון לציון כמו הטביעו את חותמם ואת רישומם על כל המפגשים בכל המושבות.

כאן יש להקדים ולציין שדיוקן 'המושבה' בעלייה הראשונה לא היה עשוי דפוס אחד, לא מבחינה שלטונית-חברתית ולא מבחינה אידאולוגית-אתית. קודם כול יש להבחין בין מושבות 'הברון' ובין המושבות 'העצמאיות': מושבות הברון (כגון ראשון לציון, זכרון יעקב, ראש פינה, מזכרת בתיה) התנהלו בניהולה של פקידות סכסכנית שנקטה מדיניות של הפרד ומשול. אמנם מצד אחד היא סייעה למתיישבים – בכספים, במכשור חקלאי ובארגון מוניציפלי – אבל מן הצד האחר היא פגעה בהם והשפילה אותם מבחינה אידאולוגית, מורלית וכלכלית (כיוונה לְמשק של מטעים ולא של גידולי שדה, וממילא לְמשך עבודה לא מאוזן בין חודשי בטלה ארוכים ובין עונות קצרות בוערות; עודדה

81 נ' פוחצ'בסקי, במדרון: רומן ארצישראלי, תל אביב 2004, עמ' 98-102; וכן הנ"ל, "בצל הקבוצה": על חלוצות העלייה השלישית בקריית ענבים, בכפר ובעבודה (לעיל הערה 23), עמ' ה-נח.

82 גדרות מבוסס על חומרי ילדותה של חזנוב (1912-1994), כשהתגוררה בבית דודה הבי"וי יעקב שלמה חזנוב (1922). דמות המספרת היא בעצם בת דמותה של חזנוב, ילדה בגיל העשרה בשם נחמה, שמשלבת את סיפורי המושבה בסיפורי המשפחה. חזנוב, 'שירים ישנים נושנים' (לעיל הערה 77).

83 המפגש בחוות כנרת התקיים בקיץ 1911; יהודית הררי, בין הכרמים, תל אביב 1947, עמ' 272-277.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

העסקה זולה של פועלים והדגישה את גידולו של ההון הפרטי על פני קידומו החברתי-יישובי של הבית הלאומי).

לצד מושבות הברון 'הבורגניות', נאבקו לקיומן מושבות 'חובבי ציון' העצמאיות (כגון גדרה, רחובות, חדרה ונס ציונה), שהשכילו לשמור על זקיפות קומה רעיונית אם כי מצבן הכלכלי היה נחות יותר. ובאשר למושבות שהקימו מאוחר יותר (1900-1904) יק"א ופקידיה (כגון סג'רה, יבנאל, כפר תבור, מלחמיה ובית גן) – אלה קירבו את הפועלים והפועלות וסיפקו להם עבודה הן בשדות הפלחה והמטעים והן בניסוייהם החקלאיים.⁸⁴ והנה, חרף עיסוקם של הפועלים והפועלות בפרישה רחבה זו של מושבות, רוב הדיווחים מקורם במושבות הברון, ובראש ובראשונה פתח תקווה וראשון לציון. כידוע, גם ראשון לציון וגם פתח תקווה קיבלו את סיוען מהברון עד 1900 (ראשון לציון ברובה, ופתח תקווה בחלקה); בשנה זו העביר הברון את חסותו (מכל מושבותיו) לחברת יק"א, וזו פעלה לייעולן ולפיתוחן לקראת עצמאות כלכלית משלהן. ראשון לציון ופתח תקווה הצליחו מאוד בהתייעלותן והיו למושבות אמידות, בעלות שטחי מטע גדולים (כרמי גפן ושקדים, פרדסים ותעשיית יקב), שבעונות הבערות הציעו שפע של ימי עבודה. פרט לכך בלטה פתח תקווה בצביונה הדתי הקנאי (רוב מייסדיה היו אנשי ירושלים שבין החומות), ואילו ראשון לציון, גם אם דמתה לשאר מושבות הברון בצביונה הבורגני, עלתה על כולן בהציגה את עצמה כ'פריז הקטנה'.

הנה דווקא לשתי מושבות אלה נשאבו פועלות העלייה השנייה והציפו אותן בקבוצות וביחידות, ונשאלת השאלה מדוע. הלוא במושבות יהודה האחרות הסבירו להן פנים יותר (ראו זהבה גולדנברג, מרים ברץ והניה יבנאל⁸⁵), מוסר העבודה היה גבוה יותר ('בבואי לעקרון, כל האיכרים והפועלים היו בגורן [...] עובדים כולם מהזקנים ועד הטף. הנה כאן, אמרתי בליבי, מקום העבודה האמיתית והחיה'⁸⁶), שלא לדבר על מושבות הגליל, ובראש ובראשונה סג'רה, שם לימדו האיכרות את הפועלות את עבודות המשק.⁸⁷ מדוע אפוא לא התנערו הפועלות ממושבות אלה, והיו מוכנות לחזור ולהתעמת שוב ושוב עם חשדנותן של האיכרות בפתח תקווה ועם התנשאותן של האיכרות בראשון לציון?

אחת התשובות לקוחה מיומנה של חיה שרה הנקין, הכותבת כך: 'ברחובות לא הארכנו שָׁבַת [...] שאלנו את עצמנו: לשם מה באנו לכאן ומה אנו רוצים? התכוננו לקושי, לרעב,

84 יוסי בן ארצי, 'התפתחות מושבות העלייה הראשונה והקמת מושבות חדשות בתקופת העלייה השנייה', ישראל ברטל (עורך), *העלייה השנייה*, א: מחקרים, ירושלים 1997, עמ' 135-169; רן אהרנסון, 'שליבים בהקמת מושבות העלייה הראשונה ובהתפתחותן', בתוך: אליאב (עורך), *ספר העלייה הראשונה* (לעיל הערה 51), עמ' 25-83.

85 זהבה גולדנברג, בתוך: חבס (עורכת), *ספר העלייה השנייה* (לעיל הערה 6), עמ' 551; מרים ברץ, שם, עמ' 525; הניה יבנאלי, שם, עמ' 559-560.

86 מלכין, עם העלייה השנייה: זכרונות (לעיל הערה 75), עמ' 13.

87 שפרה בצר, בתוך: חבס (עורכת), *ספר העלייה השנייה* (לעיל הערה 6), עמ' 504; הנ"ל, 'בסג'רה', בתוך: כצנלסון-רובשוב (עורכת), *קובץ דברי פועלות* (לעיל הערה 6), עמ' 10.

והנה יש לנו עבודה, דירה טובה, אוכל טוב, ואפילו כסף בקופה. האם לשם זה באנו?⁸⁸ כלומר, החזרה לפתח תקווה ולראשון לציון הייתה חלק בלתי נפרד מהדינמיקה של הייסורים שהתבקשה מתפיסת עולמם המהפכנית הסוציאליסטית, וכן מהלכי הרוח חסרי המנוח של נעוריהם היחפניים התוססים, שכאמור חיפשו אתגרים, מאבק וסבל.⁸⁹ ואכן אם לקרוא את יומניהם ומכתביהם של פועלי ופועלות העלייה השנייה קריאה מרקסיסטית בורוכוביסטית, נלמד להבין שגם אם הסצנה היישובית איכרים/פועלים עדיין לא סיפקה תסריט מתאים למלחמת מעמדות, להפיכת הפירמידה ולהשתלטות על אמצעי הייצור, צעירי וצעירות העלייה השנייה ראו עצמם חלק מהמהפכה הכלכלית הנכספת של התחייה הלאומית כאן;⁹⁰ או כדבריו של הצעיר יצחק בן צבי (1907): 'בבואנו להסביר את תפקידנו, מן הדין שנציין קודם כל את מטרותנו הסופית. מטרותנו הקרובה היא השגת השלטון הכלכלי והמדיני בארץ. הסופי – חיסול הדיכוי המעמדי בחברתנו – ביטול המעמדות'.⁹¹ במילים אחרות, צעירי וצעירות העלייה השנייה לא היו נוער פרולטרי שהמצוקה והרעב דרבנו אותו לעלות על בריקדות ולמגר את המשטר הבורגני היהודי בארץ, שהרי עם כל התשוקה הציונית לבנות ולהיבנות כאן, שאלות של תיקון עולם (מרקסיסטי) לחברה שוויונית וצודקת לא היו בהירות להם בהקשר היישובי החדש (ובראש ובראשונה שאלת הסולידריות עם הפועל או הפועלת הערבים⁹²). עם זאת הם האמינו כי במאבקם באבטלה ובחיפושים אחר יום עבודה הם יוצאים לתקוף את התשתית החקלאית במושבות כתשתית קפיטליסטית, לקעקע אותה מן היסוד ולתפוס את מקום האיכרים תחתם, כמשטר כלכלי ציוני נאור משלהם. כלומר, במובן מסוים הם אף ביקשו את יחסם המזלזל והמנצל של האיכרים, כחלק מחווייתם המהפכנית כאן. כך הצעירים, וכך גם הצעירות. אלה שכה הרבו להתלונן על האיכרות, על שהן לא ציוניות ולא חקלאיות, יצאו בעצם לשלול גם את קהל האיכרות הציוניות והחקלאיות⁹³ – כדי לפנות דרך לעצמן ולדמיין את המהפכה בתחליף משלהן.

88 הנקין ובן זוגה אכן עוברים מרחובות לפתח תקווה, הנקין, 'הצעד הראשון', בתוך: חבס (עורכת), ספר העלייה השנייה (לעיל הערה 6), עמ' 487-488.

89 ראו מוקי צור (עורך), את אינך בודדה במרום: מכתבים מא"ד גורדון ואליו, תל אביב 1998.

90 דב בר ברוכוב (1881-1917) ייסד פלג אחד בתנועת הפועלים הציונית ('פועלי ציון'), אבל תורתו הציונית הפרולטרית הלהיבה את פועלי העלייה השנייה מכל המחנות, כמו למשל הצעתו להזרים לארץ כספים רבים ולהביא להעצמתה של חברה קפיטליסטית נצלנית, שתדרבן את הפועלים לצאת ולחולל את המהפכה לתחייה כלכלית חברתית יהודית בארץ ישראל. ראו שמואל אטינגר, 'האידיאולוגיה של העלייה השנייה על רקע המחשבה החברתית והמדינית של יהודי מזרח אירופה', בתוך: ברטל (עורך), העלייה השנייה (לעיל הערה 84), עמ' 3-10.

91 יוסף גורני, 'בין אקטיביזם היסטורי לאקטיביזם עכשווי, על השקפתם ומעשיהם המדיניים של פועלי ציון ואנשי ניל"י', בתוך: ברטל, שם, עמ' 422.

92 אטינגר, 'האידיאולוגיה של העלייה השנייה' (לעיל הערה 90), עמ' 8-9.

93 רן אהרנסון וכן יוסי בן ארצי פירקו את הדיוקן המנוולטי של בת העלייה הראשונה כמו שהתקבל בקרב הציבור, ומיינו אותו לטיפוסים. ראו ר' אהרנסון, 'נשים וחיי היום יום בראשית ההתיישבות

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

בדיון להלן נבקש לבדוק מדוע קובע דימויה השלילי של האיכרה בעלייה הראשונה בצורה כה גורפת? האם היה זה בשל תהליכי הציוניזציה שפקדו אותה בארץ והתפתחו באופן אחר ושונה מן המוסכם הגברי הלאומי? ואולי דווקא בשל ציוניזציה זו נהגה האיכרה כמו שנהגה במפגש זה?

בספרי **להמציא ארץ להמציא עם** (1996) אני שבה ומראה, על סמך השוואה בין ביוגרפיות של נשים מהעלייה הראשונה, שהאישה המצויה אכן הגיעה לכאן כ'מהגרת' ולא כ'עולה',⁹⁴ כיוון שמעולם לא הוענק לה חינוך לאומי, השכלה עברית, ובוודאי לא נמנתה עם אגודה זו או אחרת של תנועת 'חובבי ציון' (כמו בעלה). לפיכך לא בכדי הייתה תגובתה המידית לעלייה ולהתיישבות סרבנות עיקשת. לא כן עם הזמן, ובעיקר בקרב הנשים ששרדו את העלייה הראשונה וזעזועיה.⁹⁵ נראה שככל שעברו השנים, וככל שנשים אלה חוו את הארץ על הישגיה ומצוקותיה, הלך והתחולל בהן שינוי הכרתי ורגשי של התחברות אמיצה אל המקום הזה, שגבלה לא פעם בדבקות ובמסירות ללא סייג. כך סיפור סרבנותה של פייגה לרר, איכרה מוואדי חנין (לימים נס ציונה), שלימים גם בתנאי רעב ניסתה למנוע את בעלה מלמכור חלקים מנחלתם בשכבה מלוא קומתה על האדמה; כך ביילא אייזנברג, איכרה מרחובות, שהסתכנה עם חברותיה לעצור בגופן את החיילים הטורקים שבאו להרוס בית שלא הסתיימה בנייתו; וכך שרה איטה פלמן, שרק עם מות בעלה התעקשה להגשים את חלום ציוניותו כאשר המשיכה לעבד את פרדסם ('גינת דויד' בסומייל), בודדה עם ילדיה בין כפרים ערביים עוינים.⁹⁶ ודרך אגב, דבקות נשית ארצית זו באה לידי ביטוי גם בסיפורת הגברית של העלייה הראשונה, כמו למשל בסיפוריו של משה סמילנסקי; וראו 'זמירה', שהכול מרננים אחריה שהיא 'מפלרטטת' עם פקידי הברון בזכרון יעקב, ובעצם היא מקריבה את חייה ואת חיי בעלה על ייבוש ביצות חדרה; או האישה ב'אהבתי הראשונה', שבעלה מואס בארץ ומתכנן לרדת ממנה, ואילו היא שולחת יד בנפשה, ובלבד שלא לעזוב אותה.⁹⁷

במילים אחרות, הפועלת המצויה אכן עלתה על האיכרה המצויה – בהשכלתה, במודעותה ובהבנתה את ההגות הלאומית ואת יעדיה הערכיים החברתיים; אבל עם זה הפועלת לא ידעה ולא התעניינה בתהפוכות המזעזעות שפקדו את האיכרה מ'מהגרת'

היהודית בארץ ישראל', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 10 (חלק ב), ירושלים 1989, עמ' 305-311; יוסי בן ארצי, 'האישה בראשית ההתיישבות בארץ ישראל (1882-1914)', בתוך: יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים יהודיות בחברות יהודיות**, ירושלים 1995, עמ' 309-324.

94 וראו פרק א' לעיל: 'גישושיהן של נשים לחברות בראשית היישוב', וכן ברלוביץ, 'גבר עולה/אישה מהגרת' (לעיל הערה 14).

95 ברלוביץ, **להמציא ארץ, להמציא עם** (לעיל הערה 28), עמ' 50-51; 'שלוש נשים ופרדס: על האישה בעלייה הראשונה', **חולמות ולוחמות** (ערב עיון, מוזיאון הפרדסנות), מרס 2004.

96 משה סמילנסקי, 'פייגה', **משפחת האדמה** (לעיל הערה 15), עמ' 221-227; הנ"ל 'אם המושבה', **רחובות: שישים שנות חייה**, רחובות 1950, עמ' 92; פלמן, **חלוצי הפרדסנות העברית** (לעיל הערה 15), עמ' 40-53.

97 משה סמילנסקי, 'זמירה', **כתבי ג**, תל אביב 1934, עמ' 33-63; הנ"ל, 'אהבתי הראשונה', שם, עמ' 64-82.

ל'עולה', במהלכה לקראת לאומיזציה נשית משלה: אם לא לאומיות רעיונית, הגותית, אזי לאומיות ארצית גשמית. זאת ועוד. האיכרה נתפסה בעיני הפועלת הצעירה לא רק בסימן של דקדנטיות ציונית, אלא גם של דקדנטיות חקלאית. בעניין זה מתבססת גופר על מאמרה של מרגלית שילה, שבו היא מביאה את ביקורתם של מנהיגים ועסקנים בני התקופה בנוגע לאישה המצויה שאינה נרתמת לעבודה החקלאית בכרמים ובפרדסים, ובכך מעכבת את קידום הכלכלה המשקית של המושבה (כך הברון אדמונד דה רוטשילד וחיים חיסין, וכך ישראל דב פרומקין ואברהם שמואל הירשברג).⁹⁸ ולעומת זה, שילה מצטטת את ביקורתה של שולמית לסקוב על חיסין שהוזכר לעיל, 'שבעצמו מיאן להוסיף ולחיות במושבה', אבל 'ציפה כי נשות חבריו יעסקו גם בעבודה בשדה'. ובהמשך הדברים: 'אין להעלות על הדעת כי הנשים יכלו לפקוח עין על חמישה ילדים קטנים או יותר, לטפל בחצר, לבשל, ולאפות, לתפור ולכבס [...] ובעת ובעונה אחת גם לעבוד בשדה'.⁹⁹ ואכן מעניין לציין כי את הדרישה לעבודת נשים בשדה משמיעה רק ההנהגה הגברית, שרואה בעבודת הנשים בבית – עד היום – אי-עבודה; שלא לדבר על הסתייעות בעוזרת, שעשתה את האישה בטלנית גמורה (העזרה לבית הייתה מצויה בעיקר במושבות האמידות, ונהפכה בעיני הדוברים שלמעלה לחזות כל המושבות וכל האיכרות).

לא כן המידע המתקבל מסיפוריהן של סופרות וכותבות בנות העלייה הראשונה. אלה מציגות את האיכרה כאישה עובדת שטרודה כל היום במשק ביתה, ולא עוד אלא עוסקת גם בעבודה חקלאית יום-יומית. ואכן, כל עקרות הבית בתקופה זו (הן במושבות הברון, ולא כל שכן במושבות העצמאיות), גידלו וטיפחו משק של גן ירק, עצי פרי ובעלי חיים על יד הבית. כך הוא למשל סיפורה של פוחצ'בסקי ('החרטה', 1911), המתעד יום שגרתי ארוך ומפרך בחייה של איכרה (שרה לאה העקרונית), בתארו לפרטי פרטים את התרוצצותה בין הבית והמשק, העיסוק במשפחה ובילדים ובין הדאגה לבעלי החיים שבחצר. כך היא האיכרה העמלה אצל פוחצ'בסקי, וכך היא בסיפוריהן של חנה טרגר, יהודית הררי, רוחמה חזנוב, אסתר ראב ואחרות. במילים אחרות, סופרות העלייה הראשונה תרמו לייצוג אחר ושונה של האישה בתקופתן מזה המקובל אצל הפועלות, ובראש ובראשונה בכנותן אותה 'איכרה', ולא 'אשת האיכר' כמו שהשתרש בקרב הפועלות (כלומר לא חקלאית כשהיא לעצמה, אלא בשיוכה לבעלה).¹⁰⁰ ואכן האיכרה (וכן בנותיה) הייתה בקיאה בהלכות משק של גננות ביתית, טיפלה בבעלי החיים ובעופות (הזנתם, ניקיונם ומחלותיהם),¹⁰¹ וממילא

98 מרגלית שילה, 'האישה "עובדת" או "חברה" במפעל התחייה? על מקומה של האישה בעלייה הראשונה (1882-1903)', *יהדות זמננו*, 9 (1995), עמ' 122-129. המירכאות במקור.

99 שולמית לסקוב אצל שילה, שם, עמ' 126-127.

100 נ' פוחצ'בסקי, 'החרטה', בתוך: ברלוביץ (עורכת), *סיפורי נשים* (לעיל הערה 18), עמ' 100-104; 'שרה זרחי', 'המשק', 'בבדידות', *בכפר ובעבודה* (לעיל הערה 23), עמ' צה-ריב; גופר, 'האלמנט היותר מתאים לתפקיד של איכרות ופועלות חקלאיות' (הערה 68), עמ' 127.

101 מ' סמילנסקי פורש את סיפורן של איכרות העלייה הראשונה כמו מוטיליכה (המוצאת את פרנסתה בגידול מלפונים), ברטיושה (מטפלת בפרות, מוכרת חלב ומוצרי חלב שעושה כמו ידיה), גולדה

סייעה למאמץ הכלכלי של המשפחה בחיסכון של הצריכה העצמית ובהוצאות הבית (מה שלימים תלמד חנה מייזל את תלמידותיה הפועלות ב'חוות העלמות' ובבית הספר החקלאי בנהלל, כאשר תכשיר אותן להיות איכרות 'מקצועיות'¹⁰²). שהרי האיכרה של העלייה הראשונה הייתה אמורה בדרכה שלה לשמש מודל לפועלות ולעתידין כאן – כחקלאיות עקרות בית ואימהות, אלא שבשלב זה הן דחו בזלזול את העיסוק החקלאי הביתי, ונאבקו על העבודה 'הגברית' בפלחה ובמטעים כמקצוע נשי ושוויוני לכל דבר; וכך כותבת תחיה ליברסון בזיכרונותיה: 'חתרתי ביודעים לעבוד כל עבודה בשדה, שרק בחורים בלבד עושים אותה. הקניתי, בלא יודעים, לעלייה השנייה את שאיפת השוויון בעבודה בין הגבר והאישה, והוכחתי שהאישה מסוגלת לעבוד במשק ובשדה בדיוק כמו הגבר'. ובהמשך הדברים: 'לא הפרזתי בשאיפותי כחברות שבאו אחרי, שביקשו להידמות לגבר גם בחריש ובשמירה, ואפילו בשערותיהן הגוזזות ובלבוש [...] עד כדי כך לא הרחקתי'.¹⁰³

כאן יש לחזור ולהעיר כי כמו שהפועלות לא השכילו להבין את עמדותיהן ואת השגותיהן של האיכרות בהקשר המקומי המשפחתי של המושבה, כך לא הצליחו האיכרות להתחבר אל הפועלות בהקשר הסוציאליסטי הפרובוקטיבי שלהן. האיכרה, שגדלה על האתוס הנשי המסורתי של יהדות מזרח אירופה, התקשתה לקבל את הצעירה היהודייה כאישה שחיה בגפה, ללא מסגרת זוגית או משפחתית שומרת ומפקחת, וראתה בה בת הפקר שמועדת להידרדרות ולפריצות; יתרה מזו, חשיבתה העצמאית וההתרנית של הפועלת בכל הנוגע להפיכת סדרי עולם (כמו שוויון בין המינים) איימה על האיכרה, והיא ראתה בפועלת מי שסוטה ממינה וממגדרה בניסיונה העקשני להתחקות אחר האתוס הגברי ולנכס לה אותו. לכן האיכרה המצויה לא סייעה לפועלת בבקשותיה לעבודה 'גברית' לא מתוך מקומה השולי וחסר ההשפעה של 'אשת האיכר', אלא מתוך העדפותיה והחלטותיה שלה. שהרי כאשר פועלת הסכימה לעבוד בעבודות תפירה, רקמה, גיהוץ וכדומה, הרבו האיכרות להעסיק אותה בעבודות אלה ואף שילמו לה יותר

(עובדת בכרמה, גוזמת ומרכיבה), קדושה (מגדלת מקשת אבטיחים) ועוד. ראו סמילנסקי, **משפחת האדמה** [לעיל הערה 15], עמ' 213, 216, 237, 249; על כך יש להוסיף ולומר כי האיכרה אכן עבדה על פי הרוב בחצר משקה, אבל בעונות הבוערות, כאשר נזדקקו לתוספת ידיים, הצטרפה עם בנותיה לעבודה הדחופה. ראו יעבץ במסעו למזכרת בתיה בתקופת הקציר, שם הוא פוגש איכרות קוצרות במגל את התבואה, 'שוט בארץ' (1887), בתוך: 'י' ברלוביץ (עורכת), **אעברה נא בארץ**, תל אביב 1992, עמ' 137-138; וכן סיפוריהן בנידון של חנה טרגר 'זכות בחירה לנשים' (1923) בתוך: ברלוביץ (עורכת), **סיפורי נשים** (לעיל הערה 18), עמ' 132-135; יהודית הררי 'סטירת לחי', שם, עמ' 158; אסתר ראב, 'ממים ירוקים' [1951-1952], **כל הפרוזה**, תל אביב 2001, עמ' 224-225 ועוד.

102 האני מאמין החינוכי של חנה מייזל בנוגע למקומה של האישה במהפכה הציונית היה ש'נשים יכולות להשתלב במהפכה הציונית בעזרת הכשרה והתמחות שיאפשרו להן לעסוק בענפי חקלאות מיוחדים המתאימים לנשים, לצד עבודות הבית', 'נשים לא צריכות ולא יכולות למלא תפקידים גבריים'. ראו אסתר כרמל חכים, 'מפעל ההכשרה המקצועית-חקלאית של נשים ביישוב ועזרתם של ארגוני נשים יהודיות: 1911-1929', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2003, עמ' VIII.

103 ליברסון, **פרקי חיים** (לעיל הערה 75), עמ' 39.

משכר יומי של פועל (מי שנזדמן לה יום עבודה, היה שכרה פעוט כבישליק ליום [...]) רק חברה אחת תופרת לבנים היתה משתכרת שני בישליק ליום. היא שכרה חדר וכל הפועלות היו שומרות אצלה את סלי חפציהן¹⁰⁴). כלומר, גם האיכרות 'העוניות' בפתח תקווה ובראשון לציון היו מוכנות לעזור לפועלות ולתמוך בהן (מה שדחו הגברים מכול וכול), אלא שאלה היו עזרה ותמיכה על פי עקרונותיהן שלהן (כלומר על הפועלות היה לעזוב את 'משוגותיהן' הרעיוניות ולחזור להיות נשים שמתפרנסות באמצעות מלאכות של נשים. ובעניין זה כדאי לקרוא את הודאתה של מלכין: 'אמרתי: "אינני תופרת מומחית" ונרגעתי קצת רק לאחר שנתגלה [...] יחס של ידידות כלפי. יכולתי להשיג עבודה רבה ולהשתכר יפה מאוד: שבעה שמונה גרוש ליום מלבד האוכל [פועל היה משתכר ששה שבעה גרוש ליום]. ואולם האם אהיה לתופרת?¹⁰⁵).

לסיכום נאמר כך: המפגש איכרה-פועלת לא היה עשוי מקשה אחת, אבל הפועלות, כמו שלא הרבו לספר על המפגשים המנוכרים, כן לא הרבו לספר על המפגשים הידידותיים, ורק במשפטים שעל דרך אגב ניתן לקלוט קורט מידע גם עליהם. כמו כן אין בדיווחיהן של הפועלות שום דיווח על כל אותם גופים ליברליים של נשים, שגם אם הצליחו או לא הצליחו לסייע להן במצוקותיהן, סימפטיה ואכפתיות תמיד נכוונו להן שם;¹⁰⁶ וראו האגודות שפעלו לשוויון נשים במושבות ושהוזכרו למעלה כמו 'דבורה', 'חברת לינת צדק' בראשון לציון ו'עבריה' בפתח תקווה.

ד. המפגש ללא מפגש: נוכחותה הנעדרת של הערבייה במפגשים עם יהודיות

אי-אפשר לסיים דיון זה ללא התייחסות למפגשים השתוקים שהתקיימו בתקופה זו בין נשים יהודיות לערביות במושבות ובערים. שהרי גם אם הרוב המכריע של הנשים בארץ היו ערביות, 'הקשר בין שני העולמות' היה 'חלש מאוד'.¹⁰⁷ כאן צריך לזכור כי מבחינה של נראות, נוכחותה של הערבייה בלטה במרחב היהודי: במושבות היא ניכרה בעצם הכניסה למושבה (במקום מאולתר למכירה ולקנייה הייתה הכפרייה הערבייה מציעה את מרכולתה כמו ירקות, ביצים ועופות); בחצרות האיכרים (ובעיקר אלה של מושבות הברון) התגוררה הערבייה עם בני משפחתה ואלה שימשו לצרכים שונים של עבודה (הגברים כפועלים, עגלונים, רועים ונוטרים, והנשים כעוזרות בית); ובמרחב המשק החקלאי (כרמים ופרדסים) הייתה הערבייה מופיעה בקבוצות כאשר נשכרה

104 חנה צ'ז'יק, בתוך: חבס (עורכת), ספר העלייה השנייה (לעיל הערה 6), עמ' 501.

105 מלכין, עם העלייה השנייה: זכרונות (לעיל הערה 76), עמ' 5.

106 ברומן במדרון מסופר בין היתר על מזכירת 'הסתדרות נשים עבריות' בראשון לציון שהולכת לבקר את הקומונה של צעירות פועלות בקצה המושבה, מעורבת רגשית במצוקותיהן ומנסה לעזור להן בכל דרך. פוחצ'בסקי, במדרון: רומן ארצישראלי (לעיל הערה 81), עמ' 160.

107 גרדה ארלוזורוב-גולדברג, 'הערות לתנועת נשים "ארץ ישראלית"', האשה, ג, ב (1929), עמ' 6-10.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

לעבודות זמניות ועונתיות (בציר, סקילת אבנים או עקירה של עשבי בר). מובן שבערים, שם האוכלוסייה הערבית הייתה הדומיננטית ופעלה במסחר וברוכלות, היה המפגש בין הנשים היהודיות לערביות ברחובות ובשווקים זמין עוד יותר.¹⁰⁸ אלא שחרף מפגשים תכופים אלה, שבהם הנשים היהודיות (המעבדות והקונות) הרבו לשאת ולתת עם הנשים הערביות, ייצוגה של הערבייה נעדר מעדויותיהן ומסיפוריהן של היהודיות באופן עקבי. עניין זה מעורר תהייה, מכיוון שבניגוד לבת העלייה הראשונה, שכמו ביקשה להתנער מדמותה של הערבייה, בן העלייה הראשונה גילה סקרנות רבה בנוגע אליה; וחרף היותו מנוע מלפנות אליה (הן כגבר זר והן כבן דת שאינה האסלאם), הוא התעקש לספר עליה בעודו פורץ ביצירתו מבעד האיסורים וההגבלות של יריעות האוהל וקירות החושה. כך למשל אצל משה סמילנסקי (1874-1951), שכבר בסדרת הסיפורים הראשונה על בני ערב הצטיירה אצלו הערבייה כמושא רומנטי/ארוטי לבלתי אפשרי (וראו דמויות כמו איישי, חדרה, צלחיה, לטיפה, סבחה, רג'יה ואחרות). יתרה מזאת, מעצם כתיבתו בתחילת המאה פנה סמילנסקי להציג את עצמו כאנתרופולוג חובב, שמשוטט בין נופי הארץ ולומד את העם הערבי, כשהוא מנכסו ומאמצו אליו כחלק בלתי נפרד מהארץ הזאת ('איוב', 'מוחמד אזרה'). ניכוס זה מוצא את ביטוי גם באמצעות האישה הערבייה, כאשר 'היא' ו'הנוף' הארץ-ישראלי משלימים זה את זה. שהרי כמו האישה, גם הנוף המדובר ומספר אותה הוא מושא רומנטי/ארוטי של געגועים ותשוקה ('לילת צלחיה', 'נקמת חומדי').¹⁰⁹

יוצא אפוא שאם בכתבי הנשים היהודיות עסקינן, כל ניסיון לקריאה פמיניסטית או פוסט-קולוניאליסטית בהם לא תסייע למשמע את המפגש ללא מפגש של היהודייה עם הערבייה. כאמור, הכותבת היהודייה או גיבורות סיפוריה אינן מתייחסות אליה כלל וכלל, וגם אם פה ושם הן דוחות אותה על רקע תחרותי של עבודה זולה, נוכחותה כל כך פסיבית שאין בה לעורר כל איום או עוינות. במילים אחרות, האדישות או חוסר העניין כלפיה (לרבות הופעתה, בגדיה או שפת גופה) מציעים אותה שקופה וסתמית, ואם בכל זאת היא חומקת ונכנסת אל דיווח זה או אחר, הוא תמיד אלמנטרי וקצר. כך למשל בספרה הביוגרפי של לונגין-בולטין, שבו מפרטת הכותבת כיצד ניסתה אמה לסייע בכל

108 משה סמילנסקי מתאר את הערבייה בשני מצבים של עבודה: בצעירותה – סקילת אבנים, עקירת עשבים ועזרה בבציר; ובגרותה – ישיבה עם הנשים הרוכלות למכור תרנגולות. 'לטיפה', בני ערב, ה, תל אביב תרצ"ד, עמ' 25, עמ' 111-116; נחמה פוחצ'בסקי מתארת את האיכרה שטיינברג מטיילת בלילה במושבה ומקשיבה לשיחותיהם של בני משפחה ערבית שמתגוררים בחצר במעלה ההר, צחוקם ודברי הרכיל שלהם על בעליהם היהודי (פוחצ'בסקי, 'המשק', בכפר ובעבודה) [לעיל הערה 23], עמ' קס-קסא; ובהמשך: 'אוהבת זהבה את הדור הצעיר' [בני האיכרים] למרות כמה תכונות בלתי נעימות שרכשו להם מן הסביבה הערבית, אשר בה גדלו בחצרי אבותיהם' (שם, עמ' קסא).

109 כל הסיפורים הנזכרים לעיל ראו סמילנסקי, לעיל; וכן יפה ברלוביץ, 'למפוי דיוקנה של האישה הערבייה בסיפורת היישוב', הרצאה ביום העיון: נשים בארץ ישראל: מבט בין דתי, אתנוגרפי ותרבותי, אוניברסיטת בראילן, מאי 2003.

דרך בפרנסת המשפחה, ובין היתר בעיצוב ובשיווק של אלבומי פרחים מיובשים מהארץ. בהמשך הדברים היא מיידעת אותנו, דרך אגב, שאת העבודה של הייבוש וההדבקה היו מבצעות 'מומחיות ערביות נוצריות מבית לחם', אלא שמכאן ואילך אין היא מרחיבה בנידון ואינה מספרת דבר על מערכת היחסים שמן הסתם התפתחה בין האם למומחיות אלה. היא רק מציינת שבכל פעם, עם סיום הדבקת הפרחים, הייתה האם נוסעת לבית לחם 'לְבָאָר לפועלות את שם הפרח והמקום ממנו נקטף', וכן לתת 'הוראות באיזה עלים ופרחים יש לעטור את "קבר רחל", "הכותל המערבי" ועוד'.¹¹⁰

גם חנה טרגר בזיכרונותיה מהשנה הראשונה בפתח תקווה (1879) מאזכרת פה ושם נשים ערביות מן הכפר השכן שבאו למושבה לעבוד. באזכור אחד היא מתארת אישה ערבייה שהתבקשה להשגיח על אביה הקודח (הָאָם מיהרה ליפו להזעיק רופא, אך כידוע הנסיעה בעגלה ארכה שעות), וכשהתקשתה הערבייה לראות את האב מתפתל בכאבים וזועק בחומו, הביאה 'מרפא' עממי מהכפר, וזה ניסה 'לגרש ממנו את השדים'. אזכור נוסף הוא מפגש בהקשר של רעב. טרגר הילדה שוטטה בין הבתים למצוא משהו לאכול (האבות כזכור התעכבו ביפו בשל הגשמים, והמזון בבית הלך וחסר), ובאחת החצרות פגשה ערבייה שאפתה בתנור בוץ פיתות מקמח דורה (דורה הוא קמח גרוע שמשמש מאכל לתרנגולות). כשהבינה הערבייה שהילדה רעבה, כיבדה אותה בפיתה, וזו טרפה אותה בהבלע אחד, ממחרת לקרוא לאימהות היהודיות ללמוד מהערבייה כיצד לייצר מזון (ולו גרוע) כדי לפתור את בעיית הרעב.¹¹¹ כל הדיווחים הללו הם כאמור הבוקיים; אין כל פרט שייחד את הערבייה (כמו שם או מְרָאָה) ויפקיע אותה מהדפוס הטיפולוגי המצוי; וכמובן אין מתפתח כאן כל קשר מילולי אֶתָּה, שהרי המידע המינימליסטי והפונקציונלי עליה (ייבוש פרחים, אפיית פיתות וכדומה) הוא תמיד אילם.

האנונימיות והסתמיות של הערבייה בולטות גם בסיפורת של פוחצ'בסקי. כידוע, מראשית כתיבתה בחרה פוחצ'בסקי שלא לעסוק בדמות הערבי, בשל מאבקה הלאומי העיקש לעבודה עברית. יוצא אפוא שגם אם משפחות ערביות היו ממלאות את המושבה ומצויות כמעט בכל חצר או מחסן, הן נעדרו מסיפוריה, ואם פה ושם מרומז מפגש זה או אחר (ראו הסיפורים בקובץ **בכפר ובעבודה**, 1930), הוא מובא בהקשר שלילי: גנבת פרי ('המוצא'), הלעגה על המעביד היהודי ('המשק'), חבלה ופגיעה ברכוש מתוך עצלות או רשלנות ('בבדידות', 'בלעדיה') וכדומה. למותר לציין כי גם האזכורים של הערבייה, שהם כאמור מועטים ומבוזרים, תמיד יוצאים להאשים אותה שהאיכרים מעדיפים אותה על פני היהודייה התימנייה ('אחרי שמחה', 'המשק').¹¹² כלומר, בכל הנוגע לאישה הערבייה,

110 חנה לונץ-בולוטין, מאיר נתיבות ירושלים (לעיל הערה 48), עמ' 87-88.

111 חנה טרגר, 'הפתח לתקוה', בתוך: ברלוביץ (עורכת), סיפורי נשים (לעיל הערה 18), עמ' 124, 128.

112 רק בסיפור אחד נוצר יחס אמפתי רגעי בין אישה ערבייה ובין האיכרה שטיינברג, לתדהמתה של האחרונה. האיכרה מלווה ליפו ידיד שמפליג לניתוח, וכשהלה מתרחק והיא פורצת בבכי, פונה אליה ערבייה לעודדה 'מכוסה בצעיף שחור וקולה דק ונעים'. נ' פוחצ'בסקי, 'המשק', בכפר ובעבודה (לעיל הערה 23), עמ' קנח.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

הפמיניזם ההומניסטי של פוחצ'בסקי מתקשה להתעלות מעל הבדלים של לאום וחברה, ולא כל שכן להודות בנוכחותה ובמפגשים עמה. אמנם ברומן במדרון היא מעלה בכל זאת לדיון עקרוני את הסכסוך היהודי-הערבי בארץ ישראל, אבל בסיפוריה הקצרים היא מתעלמת מקיומו וממושאו (גברים ונשים כאחד).¹¹³

ובאשר לחמדה בן-יהודה: עם כל יחסה האמביוולנטי לגבר הערבי (אמפתיה בסיפוריה לילדים [מזכר התאנים, 'במערות צדקיהו'], ואנטגוניזם עוין וביקורתי בסיפוריה למבוגרים [קדרת אורז]) – כשהיא נדרשת לאישה הערבייה, היא מסתייגת ממנה מכול וכול. כך קרה גם ב-1904, כשנסעה לקדם את הפצת מילון בן-יהודה באירופה ולגייס בשבילו כספים. בביקור זה פגשה את ד"ר קטה שירמכר, שהייתה 'אחת ממנהלות התנועה של שווי הזכויות להאישה', וזו ביקשה מבן-יהודה 'להקים בירושלים סניף להחברה הכללית, אף יעצתנו לשתף בו גם את האישה הנוצרית והמושלמית'.¹¹⁴ בן-יהודה דחתה הצעה זו על הסף בטענה שהאישה היהודייה חייבת קודם כול להקדיש את כוחותיה למאבק הלאומי היהודי, ורק לאחר מכן למאבק הנשים. והנה ב-1917, כאשר הוכרה ארץ ישראל כבית הלאומי לעם היהודי ובן-יהודה פנתה סוף-סוף לממש את מאבק הנשים היהודיות לזכויותיהן בארץ – גם עכשיו אין היא פונה לנשים הערביות ('הנוצריות והמושלמיות') לפגוש ולהזמין לעבודה משותפת בנושא. הבידול הלאומי בשבילה נשאר גם עתה בידול נשי.¹¹⁵

עמדה ציונית עקרונית זו באה לידי ביטוי בולט בסיפורה 'חוות בני ריכב' (1903). העלילה כאן מתארעת בין שבטי הבדווים בנגב, כאשר 'תכנון' מדיני דמוגרפי עומד בבסיסה. במה דברים אמורים? ובכן, לפי בן-יהודה, ובעקבות שמועות הזויות שריגשו את היישוב הקטן והציתו את דמיונו, יוחסו השבטים הבדווים בדרום הארץ לשבטים יהודיים במקורם שבאילוץ הישרדות של ממשלים מקומיים (הח'ליפות הערבית מהמאה השביעית ואילך וכן האימפריה העות'מאנית לדורותיה) אימצו להם את האסלאם. בסיפור זה מבקשת אפוא בן-יהודה להחזיר את הבדווים 'המומרים' למקורותיהם העבריים, ובכללם כמובן את הנשים. וכך, לאחר 'סדרת חינוך' שהנשים מקבלות מנציגי היישוב הציוני, הן הופכות משכילות ופעלתניות בנוסח 'העבריייה החדשה' (וראו שם

113 חלקו הראשון של במדרון מוקדש לתולדות היישוב, כמו שמספר אותן האיכר ואיש הציבור חיים זלצברג; זלצברג, המאוכזב מאדישותו של העם היהודי להצטרף למפעל הציוני ולעלות לארץ, מסביר את הידרדרותו של היישוב החדש בשנות העשרים כפועל יוצא של שלושה 'כוחות דמוניים': מלחמת העולם הראשונה, נחילי הארבה והאדם הערבי. נ' פוחצ'בסקי, במדרון: רומן ארצישראלי (לעיל הערה 81), עמ' 26-57.

114 חמדה בן-יהודה, 'הגיעה שעתנו' (לעיל הערה 32), שם.

115 על המתח בין לאומיות נשית ובין פמיניזם, ראו Caren Kaplan, Norma Alarconand & Minoo Moallem (eds.), *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*, Durham 1999

דמויות כמו שלומית הפלחה או בתו של שיח' החווה).¹¹⁶ במילים אחרות, רק כאשר הערבייה מגלה התעניינות לאומית ציונית בחיזוקו ובריבוי של היהודי, היא מרתקת את בן-יהודה לכתוב על מפגשיה עמה, ולא עוד אלא שהיא אף מעניקה לה שם וקול משלה.¹¹⁷ רק ב-1929 ניתן למצוא חוות דעת גלויה על המפגש ללא מפגש בין היהודייה לערבייה בארץ ישראל. הייתה זו גרדה ארלוזורוב-גולדברג שבמאמרה 'הערות לתנועת נשים ארץ ישראלית' תוהה על 'האישה העברית' שכל כך עסוקה בענייניה שלה, שאין היא מכירה את 'ארץ ישראל הלא יהודית' וחייה אותה משני עברי 'חומה גבוהה' ו'מפרידה'. ארלוזורוב-גולדברג מפרטת את האתרים והמקומות שבהם יהודיות וערביות מרבות להיפגש ובתכיפות רבה (עבודות משק הבית, שווקים וחנויות, בתי תינוקות של ארגוני הנשים היהודיות לעזרה לאם הערבייה וכדומה), אבל חרף כל נקודות מגע רבות אלה לא נוצרה ביניהן כל שפה משותפת, ובוודאי לא קשר. עם זאת הכותבת מבקשת להיות אופטימית, וכמו טהון – שפונה לנשות היישוב בקריאה לְחִבּוּר יחד לגשר בין הארגונים (ראו המאמר שפתחנו בו) – ארלוזורוב-גולדברג פונה לנשות היישוב 'ללחום שכם אחד עם חברתן הערבית'. כי נראה שעם התעוררותן של תנועות הנשים במצרים ובערי המזרח הקרוב, יהיה מקום גם להתעוררותה של האישה הערבייה בארץ, ואם תרצה בכך או לא, על האישה היהודייה להניעה ולקדמה.¹¹⁸

סיכום: לטיבה של סולידריות נשים ארץ-ישראלית

קרול גיליגן, שבספרה בקול שונה (1982) בודקת את התפתחותה הפסיכולוגית המוסרית של האישה מתוך השוואה להתפתחותו של הגבר, שבה ומדגישה כי בעוד 'גבריות מוגדרת באמצעות היפרדות', 'נשיות מוגדרת באמצעות התקשרות'. לפי גיליגן האישה מבינה ותופסת את מוסריותה אך ורק באמצעות מערכת יחסים אמפתית; כלומר, מיקומה את עצמה ביחס לסובב נעשה תמיד באמצעות פעולות שקושרות אותה לזולת, ואת הקשרים האלה היא מבטאת על ידי יכולותיה להעניק ולתת (בעזרה, דאגה, טיפול, היענות והתחשבות).¹¹⁹ במילים אחרות, מילת המפתח לשיפוט האישה את מוסריותה, וממילא את עולמה האישי והחברתי, היא המעורבות שהיא מגלה כלפי הזולת עד כדי היטמעות, ובכך היא כמו מעדיפה לוותר על המשך העשייה לטובת המשך הקשר, בהפקיעה עצמה מכל זיקה לתחרות, סכסוך או אלימות.

116 גליה ירדני, 'התרגומים מערבית בעיתונות העלייה הראשונה', העיתונות העברית בארץ ישראל 1863-1904, תל אביב 1969, עמ' 318-322.

117 חמדה בן-יהודה, 'חוות בני ריכב', בתוך: ברלוביץ (עורכת), סיפורי נשים (לעיל הערה 18), עמ' 62-69, 75-77.

118 גרדה ארלוזורוב-גולדברג, 'הערות לתנועת נשים "ארץ ישראלית"' (לעיל הערה 107), עמ' 7, 9-10.

119 קרול גיליגן, בקול שונה (לעיל הערה 29), עמ' 34-36.

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

דרך אגב, כשגיליגן מציינת 'זולת' כוונתה ליחסה של האישה לגברים ולנשים כאחד. לא כן פיליס צ'סלר. בספרה *אי-אנושיות של אישה לאישה* (2001) היא מתמקדת אך ורק במערכות יחסים שבין אישה לאישה, בשללה כל אותן מוסכמות בדבר שיתוף פעולה בין נשים, עזרה הדדית, סולידריות וכדומה. לדבריה, מוסכמות שקריות אלה מקשות על נשים, מבחינה פסיכולוגית ואֵתית כאחד, באלצן אותן להאמין בהן, ולא כל שכן להעמיד פנים בקיומן. לפי צ'סלר, כל ילדה לומדת להִפְנִים אמירות כמו 'נשים מטבען תומכות זו בזו', או 'נשים טובות זו לזו', אף שבמציאות יש שהיא מוצאת עצמה פגועה ומושפלת דווקא מיחסן האלים והמתעמר של נשים, ולא פעם הקרובות לה ביותר (אם, דודה, חברה, מורה וכדומה).¹²⁰

במחקרה מבקשת צ'סלר לחשוף את הסתירה הפנימית בין הדימוי האידיאלי של הנשים את עצמן ובין המציאות הקיימת שיש בה כדי להפריך דימוי זה. לפיכך היא פונה באופן מפוכח ואמיץ (ולא פעם אפולוגטי) לאתר את כל אותם גילויים תוקפניים ביחסים שבין אישה לאישה כדי לקרוע ממנה את המסכות שבהן היא מְסוּוֹה אִמְתוֹת אלה מציבור הנשים, ובעיקר מעצמה. כלומר בניגוד לגיליגן, שדנה באיכויותיה המוסריות של האישה, השונות משל הגבר, צ'סלר טוענת שהתפתחותה החברתית של האישה היא בראש ובראשונה כְּשֶׁל נפשי-מוסרי ביחסה לעצמה וביחסה לבנות מינה. 'הייתי רוצה שנשים יבינו שגם אם אנחנו אוהבות זו את זו ותלויות זו בזו קולקטיבית, כציבור של נשים אנחנו לא אנושיות, ולפעמים אפילו אכזריות וסדיסטריות זו לזו; ואכזריות זו קשה וכואבת ומשתקת'.¹²¹ עם זאת צ'סלר לא באה להכפיש את האישה ולהוקיע את צדדיה האפלים (כמו שהאשימו אותה עמיתותיה בניסיון למנוע ממנה לפרסם ספר זה¹²²), להפך. צ'סלר מציעה מחקר זה כסדנה טיפולית, סדנה שבאמצעותה תתודענה הקוראות אל קשייהן להודות באי-אנושיותן כנשים; בנטייתן לגונן על הדימוי האמפתי והחביב של בנות מינן; ובניסיון לשמר את קשר השתיקה וההכחשה על אלימותן זו לזו ('אלימות עקיפה' לפי ניסוחה של צ'סלר). שהרי רק עם מודעותן לתוקפנותן ועם הודאתן בחולשותיהן אלה, יהיה סיכוי לתיקונן ולאיוונן, וממילא לתרגולן לקראת אחווה בין נשים; או במילותיה של צ'סלר: 'לתְרַגֵּל אֶחָיוֹת (sisterhood) זו פעילות של משמעת נפשית וערכית', 'נדרשת חשיבה עצמאית וחזקה כדי לאהוב את אחותך כמוך', 'רק כשאישה תבהיר לעצמה את גבולותיה ותדע לשמור עליהם, תהיה לה היכולת לכבד גם את גבולותיה של האחרת, ולא לפגוע בהם'.¹²³

במאמר זה, שבו יצאנו להתחקות אחר מפגשיהן של נשים, כיחידות וכקבוצות, בארץ ישראל של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים, ניסנו לברר את תוכניהם

Phyllis Chesler, *Woman's Inhumanity to Woman*, New York 2001, pp. 11, 16, 24 120

Ibid., p. 32 121

מתוך מכתבים שנשלחו לצ'סלר בבקשה שלא לפרסם את מחקרה זה: 'אני מקווה שתוותרתי [...] זה ישמח כל שונא נשים בסביבה. את תיפגעי, אבל תפגעי גם בנשים אחרות' (Ibid., p. 5); 'ייתכן שזה נכון, אבל אין זו האמת כולה. בסך הכול זה שובר את הלב ומוריד את המוראל' (Ibid., p. 19).

Ibid., pp. 32-33 123

ונושאייהם של מפגשים אלה; באיזו מידה הם תרמו לתכונות ולהתקשרות בין נשים, והאם היה בהם כדי לעורר שותפות של עזרה, אחריות ואכפתיות זו לזו. יצאנו לדרך עם קביעותיה המבטיחות של גיליגן, אלא שבדיקותינו ותיאורינו בהמשך הדברים עלו בקנה אחד עם קביעותיה של צ'סלר. כלומר, חרף הדימוי הקולגיאלי של המהגרת היהודייה את עצמה ואת יחסיה ומפגשיה עם הנשים סביבה, במציאות היום-יומית שלה היא נשאבה שוב ושוב למפגשים שעמדו בסימן של התנכרות, התעמרות, התנשאות ועוינות, כשהיא מתקשה להבין, ויותר מזה, להודות, בגילויים אלה.

ואכן לנוכח דיונו לעיל ניתן לומר כי המהגרת היהודייה (המתיישבת, האיכרה, הפועלת, העירונית) בצומתי מפגשיה מיטלטלת בעצם בין המודל של גיליגן ובין המודל של צ'סלר. עקרונית היא ביקשה כאמור למשמע את מפגשיה עם הנשים מנקודת מבט נוסח גיליגן, כשהיא ניזונה מהלכי הרוח האוטופיסטיים בני הזמן שציוו את היחד (יחד של קיבוץ גלויות, שיבת ציון אחרי מאות שנות פזורה, והקמתם ותחייתם של עם חדש וחברה חדשה). ואולם לא רק האוטופיזם הציוני או הסוציאליסטי עורר בה רצון לקחת חלק בציבוריות הנשים ההולכת ומתארגנת. כאמור, מיקומה המשני והמודר בהנהגתו ובעיצובו של אוטופיזם זה – כאוטופיזם גברי בלעדי – דרך אותה להמציא גם לה אוטופיזם נשי לאומי משלה. כך חמדה בן-יהודה, שחתרה להקנות כאן אישה ארץ-ישראלית חדשה שתצא לפני המחנה הלאומי (ולא כל שכן המחנה הלאומי הנשי) במהפכה שלה לזכויות ולשוויון; כך נחמה פוחצ'בסקי, שבכתביה נשות המושבה (החברות ב'התאחדות הנשים') חולמות על ארגון גג של 'איחוד כל כוחות' הנשים בארץ (כשפעילותן של הסופרו'יסטיות בארבעים מדינות אירופה עומדת נגד עיניהן); וכך גם חנה טהון, שמעמידה את כתב העת שלה האשה כדי לממש את חזון הנשים שלה בארץ ישראל, כלומר להקים 'מפעל כללי ומקיף' של ארגוני כל הנשים, שיתעלה מעל המדיניות הפלגנית המאפיינת את ההנהגה הגברית, ויתרום לחברה היישובית השסועה חלופה של פעילות פוליטית חברתית ותרבותית (פעילות של נשים שכולה 'חטיבה אחת' של 'הכרה והבנת הדדית').¹²⁴

אלא שאוטופיזם נשי זה, כמו שהראינו, התקשה לתת ביטוי פרקטי במפגשים אלה. רק קבוצות שחלקן ביניהן ושותן ושיוך של מוצא או אידאולוגיה הצליחו לייצר קשרים פנים-סולידריים של דאגה ותמיכה (כמו קבוצתן יחד של האיכרות לפעילות ציבורית ולמאבק לזכויות מקומיות, או התארגנותן של הפועלות לקבוצות עבודה משלהן);¹²⁵ במפגשים בין נשים מרקעים שונים של מוצא, עדה, לאום וכדומה, ניכרת הסתייגות קשה מלחצות את הגבול מקבוצה לקבוצה. כלומר, גם אם ניכרים מאמצים לשיתוף,

124 חמדה בן-יהודה, 'קדמת העברית' (מכתב) (לעיל הערה 38), 'הגיעה שעתנו' (לעיל הערה 32); נחמה פוחצ'בסקי, 'שרה זרחי', בכפר ובעבודה (לעיל הערה 23), עמ' קט; טהון, 'מבוא' (לעיל הערה 3), עמ' 3-4.

Dawn Chatty, 'Preface', in: Dawn Chatty & Annika Rabo (eds.), *Organizing Women: Formal and Informal Groups in the Middle East*, Oxford 1997, pp. 8-10

על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918)

עצם השיח (או האי־שיח) משמש בלם לכל משא ומתן אפשרי, בהיותו טעון מתחים קונפליקטואליים של אי־הבנה, חשדנות, וממילא פְּשָׁלִים של קשר (כמו למשל מפגשי האשכנזיות-תימניות, האיכרות-פועלות והיהודיות-ערביות).

אבל גם בתקופה מאוחרת יותר מדיוננו, כאשר לאחר מלחמת העולם הראשונה (1918) החלו נשים לממש 'תחייה לאומית' משלהן, ומאבקייהן החלו סוף־סוף לשאת פרי (כמו השתתפותן לראשונה בבחירות לאספת הנבחרים, 1920; קבלת החוק בדבר זכות האישה לבחור ולהיבחר, 1926; הקמת ארגוני נשים לסיוע וקידום נשים¹²⁶) – המשיכו המפגשים להיות תחרותיים וחרטניים, אם בין ארגוני הנשים האזרחיים והפועליים, ואם בין ארגוני הנשים האזרחיים לבין עצמם. כך למשל כשביקשו 'אגודות הנשים' בארץ להתארגן ולרוץ לבחירות ב'רשימת נשים בלתי תלויה' (בהנהגת 'התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות', 1919), הצטרפו אליהן בתחילה הפועלות, אבל סמוך לאישור זכות הבחירה הן עזבו, בהעדיפן ללחום לזכויותיהן במסגרת של חבריהן הגברים בהסתדרות הפועלים. גם 'הסתדרות נשים עבריות' (הנ"ע, 1920) פעלה רבות למען נשים (בעיקר לאותן נשים ממעמד חברתי-כלכלי נמוך, בכללן חרדיות, מזרחיות וערביות), אבל כשבאה יושבת הראש אסתר זמורה (1928-1942) לכתוב את תולדותיה ואת הישגיה של הנ"ע, היא פנתה לבטל את פעולותיה של 'התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות' בציינה כי כוחה היה יפה רק עד שהשיגה את זכות הבחירה לנשים, ואילו לאחר מכן 'סר חינון של השאלות הפוליטיות בעיני מרבית הנשים' ובתוך שנים אחדות חדלה ה'התאחדות' להתקיים (אף שבעצם המשיכה לפעול עד סוף שנות הארבעים).

על מה ולמה טפלה זמורה דברים אלה? האם יצאה למחוק מההיסטוריה היישובית את מאבקה ואת הישגיה של ה'התאחדות' במטרה להעצים את חשיבותה ואת תרומתה של הסתדרות הנשים שבראשותה? ולעומת זה, כשהתקשתה הנ"ע, בשל קשיים כספיים, להמשיך ולנהל את מוסדותיה (תחנות 'טיפת חלב', ייעוץ לאימהות, ביגוד זול וכדומה) ונאלצה לחבור לוויצ"ו (תחת הכותרת 'הסתדרות נשים ציוניות', 1933), נטמעו ונרשמו כל המפעלים הברוכים שלה לזכותה של ויצ"ו, לבלי השאר בזיכרון הציבורי כל יד ושם להנ"ע. גורל דומה נפל בחלקה של ויצ"ו, שהזרימה כספים רבים להקמת בתי ספר חקלאיים לנשים (הקימה וניהלה את בית הספר בנהלל, שיקמה את בית הספר בעיינות, וכן תרמה לחוות נשים במטרה להכשירן לעבודות משק כדי לעזור בתקציב המשפחתי), אלא שבשל הדימוי הבורגני-עירוני של הארגון, יוחסו מפעלים אלה ל'מועצת הפועלות', בלי כל ניסיון של המועצה לתקן את הטעות. שלא לדבר על בידולן של ארגוני הפועלות מארגוני הנשים האזרחיות, בהקימן את מוסדותיהן אך ורק לחברותיהן (בתי תינוקות, גנים, מגורים לחלוצות ולעולות, מוסדות רפואיים, השכלת נשים), מתוך התעלמות גמורה מנשים פרולטריות שלא היו חברות בהסתדרות הפועלים (מה שעורר עליהן

126 התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בארץ ישראל, 1919; הנ"ע, 1920; מועצת הפועלות, 1930; ויצ"ו, 1933; ארגון אימהות עובדות, 1935; מועצת הפועלות הדתיות, 1935.

את מתקפותיו של ציבור הנשים האזרחי, וחנה טהון אף האישימה אותן ב'איגואיזמוס בולט'¹²⁷.

לסיכום נחזור ונאמר שהשאלה שהצבנו בראשית העיון בעינה עומדת: מדוע קהילת הנשים בארץ ישראל – במעמד היסטורי הרה גורל זה של בניית עם ושל הקמת תשתית לקהילה חדשה – לא הצליחה לייצר סולידריות משלה ולהציע מודל נשי ארץ-ישראלי של חִבְרָה (מעבר לפערים של לאום, מפלגה, עדה וכדומה)? האם חרף מודעותה של האישה לאוטופיזם לאומי משלה התקשתה שלא להִפְנִים את החברה הגברית הסובבת, כלומר להמשיך להיכנע לקרבניותה כאישה כשהיא לוחמת את מחנאותם של הגברים, גם אם הם אינם משתפים אותה בענייניהם ולא תמיד מעוניינים במעורבותה? האם זו אותה נחיתות נשית, שחרף הדרתה מההגמוניה השלטת היא בכל זאת דבקה בציוויים הגבריים, אם מרצונה להיות שייכת ואם מהסקסיוזם המובלע בה מדעת או שלא מדעת לדחות ולבטל כל עשייה של נשים? או שמא גם היא, כמו כל הנשים, נסחפה באותה כמיהה לאחוות נשים הזויה, או בניסוחה של צ'סלר: 'כולנו ידענו שנגזר עלינו לחיות ללא אֶחִיות, אבל כמהנו כל כך להצהיר עליה, גם אם כלל לא היתה קיימת'¹²⁸.

ואכן, גם אם האישה בתקופת היישוב נמצאת דבקה בציווי של מחנה גברי זה או אחר או יצאה למאבקים אינטרסנטיים פוליטיים משלה, המודל הדיאלקטי גיליגן-צ'סלר שהוזכר למעלה (התקשרות-תוקפנות) כמו הוטבע מלכתחילה בטיב מפגשיה וקשריה. מודל זה כאמור לא השכיל לייצר חלופה של נשים לפעילות פוליטית משלהן; לא מימש מדיניות של גישור ואיחוד (כמו שציפו מהן); וכאמור לא העמיד קהילה נלחמת של אֶחִיות (sisterhood), וממילא של כוח, שהייתה אמורה להקיף את ציבור הנשים היהודיות בארץ (ואולי אף את הערביות). במילים אחרות, מראשית היישוב ואילך הלכו והצטברו מפגשים בין נשים שייצרו פעילות של נשים ולמען נשים; וגם אם הם התנהלו בקבוצות פנימיות ומובדלות או במסלולים מקבילים קולגיאליים או תחרותיים – ההיקלעות בין הכמיהה לסולידריות ובין ההתנפצות לשבריה היא שאפיינה והגדירה את חִבְרוֹת הנשים בארץ ישראל, הנמשך ומיטלטל באותה אי-נחת כל השנים.

127 שרה עזריהו, התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בארץ ישראל, [ירושלים 1949] חיפה 1977, עמ' 18, 26; אסתר זמורה, נשים עבריות ציוניות: סיפורה של הסתדרות נשים עבריות, תל אביב [1951] 2002, עמ' 26, 83; חנה הרצוג, 'ארגוני נשים בחוגים האזרחיים: פרק נשכח בהיסטוריוגרפיה של היישוב' (לעיל הערה 4), עמ' 117-126; חנה הלנה טהון, 'האישה בציבור הארץ ישראלי', האשה (לעיל הערה 3), עמ' 7.

128 Chesler, *Woman's Inhumanity to Woman*, p. 2 (לעיל הערה 120).