

"אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר" – המעבר הבין-

תרבותי של עולות מארגנטינה לישראל¹

ד"ר ג'קלין לאזנוב*

תקציר

המאמר מבקש לתת ביטוי לחיי הנשים שעלו מארגנטינה לישראל עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. לצורך כך נבחנות תפיסות ורובדי משמעות העולים מתוך סיפורים אישיים המתמקדים בתקופת ההגירה והקליטה. מהלך של הגירה, גם אם באופן סימבולי מכונה "עלייה", מציב שאלות ואתגרים יומיומיים. המאמר בוחן את החוויה הנשית בהקשר היסטורי ותרבותי הן מדינת המקור הן במדינה הקולטת, כמו גם את תפיסת השינוי בעת המעבר שעיצב את חיי הנשים ובני משפחתן בישראל.

אם כי חומרים פופולריים בעברית כגון בלוגים ותוכניות טלוויזיה העוסקים בעולים מארגנטינה מתארים אותם באופן סטריאוטיפי כשרויים בשמחה תמידית, תאבי אכילת בשר, ריקודי טנגו וכדורגל, ההבחנה שעבור מקצת העולים זוהי הגירה שנייה, ורובם צאצאים למהגרים שהגיעו ליבשת אמריקה, מציירת תמונה מורכבת יותר של חייהם אשר במרכזה המושגים מסורת, זיכרון וזהות. כתוצאה מכך, בחינת היבטים מחיי הנשים ובני משפחתן מובילה למסקנה שהמעבר הבין-תרבותי לישראל מוליד ביצוע מחודש של מה שנתפס כמסורתי בארץ המקור, כשהדינמיקה המתקיימת סביב התאמת הידע מהעבר למציאות העכשווית מגדירה מחדש את מאפייני הקבוצה. מעבר זה, יש בו בהכרח גם התפכחות וראייה מורכבת יותר של האתוס הציוני אותו הפנימו הנשים בארגנטינה ושל חיי היומיום המתקיימים לצורך "הגשמתו".

מילות מפתח: ארגנטינה, ישראל, ציונות, נשים, מסורת, זיכרון, זהות, עלייה, הגירה, מעבר בין-תרבותי

* ד"ר ג'קלין לאזנוב, האוניברסיטה העברית בירושלים

מבוא

"אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר". הכרזה זו של אישה שעלתה לישראל מארגנטינה, יש בה כדי לעורר תהייה לגבי היבטים של מגדר, זהות, מסורת וזיכרון במעבר בין-תרבותי. המאמר מבקש לרדת לעומקה של אמירה זו כמייצגת סיפורים אישיים רבים ורוויי משמעות המסייעים בשחזורו ובהבנתו של עולם נשי שכמעט ולא תועד עד כה. מסקירת ספרות המחקר ניכרת התייחסות מועטה עד לשנים האחרונות להתנסות ולחווייה הנשית בקונטקסט היהודי-ארגנטינאי, הן בארגנטינה הן לאחר העלייה לישראל. כפי שכותב גור אלרואי (Alroey, 2006) על ההגירה לעולם החדש, גם בהקשר להגירה לישראל, ההיסטוריוגרפיה עוסקת בנקודת המבט הגברית והסיפור הנשי משני לה. המחקר העוסק בעולים מאמריקה הלטינית בכלל ומארגנטינה בפרט, הוא מצומצם וגם בו נאספו בעיקר נתונים הנוגעים לגברים, שכן ההשתלבות בארץ נבחנה בכלים כמותניים מנקודת המבט של השתתפות העולה בספרה הציבורית. יתרה מכך, במחקרים הראשונים על עולים מאמריקה הלטינית, ניתוח הנתונים נעשה ללא הבחנה מגדרית. פרננדו פניאלוסה בוחן את השתלבות העולים מדרום אמריקה בארץ בדגש על עולים מארגנטינה, בהתאם לרקע היהודי-ציוני שקדם לעלייתם. במחקר כמותני זה השתתפו 189 גברים, ומסקנותיו לכאורה אמורות לייצג את כל הקהילה (Peñalosa, 1972). היעדר נתונים רבים על חייהן ופועלן של נשים משתקף גם באנתולוגיה שערכו גולדברג ורוזן בשנת 1988, המרכזת את תולדות העלייה והעשייה של יוצאי לטינו-אמריקה בישראל. בספר פרק מיוחד שכותרתו "Hombres, Oficios, Historias" (אישים, מקצועות, סיפורים), הכולל סיפורים אישיים קצרים על עולים שנבחרו כמייצגים. בקטגוריה זו נכללו שלוש נשים ו-24 גברים (Goldberg & Rozen, 1988). שנים לאחר מכן, לואיס רוניגר ודבי בבס חקרו את מה שכינה הקהילה ה"בלתי-נראית" (Roniger & Babis, 2009). ההנחות העומדות מאחורי כינוי זה טמונות בשלושה מאפיינים עיקריים של העולים מאמריקה הלטינית: המטען האידאולוגי הציוני, ההתערות המקצועית המוצלחת בשוק העבודה וחוסר נוכחות בולטת של לטינו-אמריקנים במרחב הפוליטי הישראלי. ההצלחה בשוק העבודה שרוניגר טען לה קשורה ככל הנראה להצלחתו של ראש המשפחה או של גברים במשפחה למצוא עבודה הולמת. האישה נתפסת כיוצאת לעבודה מבחירה, על כן יציאתה לעבודה לכאורה אינה מדד להצלחת הקבוצה. במחקר חדש המתמקד בעולים מארגנטינה, סבסטיאן קלור (2016) מציין כי בקרב העולים לארץ מארגנטינה קיימים גורמי דחיפה ומשיכה אישיים שלא באו לידי ביטוי במחקרים היסטוריים וסטטיסטיים ומפנה לצורך בבחינת גורמי דחיפה בהקשר מגדרי.

את היעדר התיעוד ההיסטורי לגבי חוויית ההגירה הנשית עד סוף המאה התשע-עשרה ניתן לתלות בראש ובראשונה בכך שמרבית הנשים לא ידעו קרוא וכתוב, ועל כן מסרו את עדותן לאירועים שחוו ואת המסורות הביתיות בעל-פה, לרוב בתוך המשפחה. משום כך, לאורך השנים הסיפורים נשכחו או שגרסתם שונתה, וכיום כמעט לא נמצא להם תיעוד בחקר תולדות הקהילה. מצב זה קיבל תפנית החל מסוף המאה התשע-עשרה עם פתיחת שערי ההשכלה לנשים, ויחד עם זאת, עד לכניסת המהפכה הפמיניסטית לאקדמיה בשנות השבעים של המאה העשרים, ופתיחת תוכניות ללימודי נשים ומגדר מאוחר יותר, מקומה של החוויה הנשית בהיסטוריוגרפיה נותר שולי. שינוי המגמה ניכר בעיון בספרות מחקר שנכתבה בשנים האחרונות בידי חוקרות בארגנטינה ובארצות הברית (Guy, 1992; McGee-Deutsch, 2010; Visacovsky, 2015;)

(Brodsky, 2016) המאירה היבטים מגדריים שנדחקו לשוליים בהקשר לתופעת ההגירה היהודית לארגנטינה והשתלבות המהגרים בה.

במאמר זה אני מבקשת לתת ביטוי לחייהן ופועלן של נשים שעלו מארגנטינה לישראל החל משנות החמישים עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. לצורך כך אבחן תפיסות ורובדי משמעות העולים מתוך סיפורים אישיים של קבוצת נשים שהשתתפה במחקר. ברם, כדי להבין תופעות הקשורות לשינוי התפיסתי המתחולל במעבר הבין-תרבותי, אבחן את קורפוס המחקר בהקשר היסטורי-תרבותי שעיצב את החוויה הנשית במדינת המקור ובמדינה הקולטת. אם כי חומרים פופולריים בעברית כגון בלוגים ותוכניות טלוויזיה העוסקים בעולים מארגנטינה מתארים אותם באופן סטריאוטיפי כשרויים בשמחה תמידית, תאבי אכילת בשר, ריקודי טנגו, כדורגל וצפייה בטלנובלות, ההבחנה, שעבור מקצת העולים זוהי הגירה שנייה, ורובם צאצאים למהגרים שעברו לפני כן ליבשת אמריקה, מציירת תמונה מורכבת בהרבה של הגדרת זהות, אשר מושגי מסורת וזיכרון משחקים בה תפקיד מרכזי. בהתאם לכך, המאמר ידון באופן שבו המעבר הבין-תרבותי מארגנטינה לישראל מוליד ביצוע מחודש של מה שנתפס כמסורתי בארץ המקור ומכונן ערכי מסורת חדשים ומחודשים במדינה הקולטת, ויבחן כיצד הדינמיקה המתקיימת סביב התאמת הידע מהעבר למציאות העכשווית מגדירה מחדש את מאפייני הקבוצה.

מתודולוגיה

המאמר מבוסס על מחקר אתנו-היסטורי אשר במהלכו ערכתי ראיונות עומק עם 40 נשים יוצאות ארגנטינה, בגילאי 46-85, שעלו לישראל בין השנים 1954 ל-1980.² שמות המראיינות שונו כדי לשמור על פרטיותן. הנשים המראיינות, כולן בנות למשפחות ממוצא מזרח-אירופי המהווה רוב בקרב הקהילה היהודית בארגנטינה וכולן עלו לישראל מעיר הבירה בואנוס איירס. חמש מתוכן נולדו באזורי פנים ארגנטינה ועברו בילדותן עם משפחתן לעיר הבירה. שש עלו לארץ במסגרת תנועת נוער חלוצית והתיישבו בקיבוצים לתקופה קצרה. כולן הקימו לבסוף את ביתן בירושלים וסביבותיה ומכריזות על עצמן שהחלטתן לעלות ארצה נבעה מעל הכול מרצון לממש את האידאולוגיה הציונית עליה התחנכו. בנוסף לראיונות עשיתי שימוש במדיה חברתית, חומרי ארכיון, ספרי זיכרונות ופרסומים.

אם כי במחקר ההיסטורי נהוג לחלק את תולדות העלייה מארגנטינה לישראל על-פי משברים שהתרחשו בארגנטינה, במאמר זה אינני מתייחסת לחלוקה זו כפרמטר מרכזי. בתקופה הנידונה התרחשו אירועים היסטוריים רבים הן בארגנטינה הן בישראל עליהם נכתב רבות וקצרה היריעה מלפרט ולהרחיב אודותם במסגרת המאמר.³ המאמר עוסק בתפיסות וזיכרונות מחיי היומיום כשהרקע ההיסטורי משלים את הסיפור האישי. על-פי הצורך יפורטו האירועים ההיסטוריים הרלוונטיים לנושא הנידון.

בניתוח קורפוס המחקר אני מתבססת על ספרות מחקר היסטורית וסוציולוגית ועל כלים מתחום חקר הפולקלור ופרדיגמות מחקר פמיניסטיות המסייעות בבחינת יחסי כוחות מגדריים ובחילוץ החוויה הנשית שנדחקה לשוליים (קרומר-נבו, לביא-אג'אי והקר, 2014). כלים מתחום חקר הפולקלור מרכזיים היות והם מסייעים בפרשנות הסיפור האישי בהקשרו התרבותי ומעמידים במרכז את האינטראקציה בין יוצר או מעביר מסר לקהל המקבל תוך בחינת סמלי

תרבות והמשמעות המוענקת להם על-ידי בני הקבוצה (Salamon & Goldberg, 2012; חזן-רוקם, 1997). באמצעות בחינת סמלי התרבות ניתן להבחין בכך שהסיפור האישי מקיים משא ומתן מתמיד בין עמדות אישיות לעמדות קולקטיביות (אריה ספיר והלד, 2009; Dundes, 1962) התמקדות בהיבטים מחיי היומיום ובמשמעות המוענקת לסמלי תרבות, מאפשרת לעמוד על הדרכים המגוונות בהן מתבטא הקשר העמוק בין האישי לציבורי (דה סרטו, 2012) בעולמם של מהגרים ובני מהגרים.⁴

האישה היהודייה בארגנטינה כ"אחר"

דיון בשינוי תפיסות המתקשרות לסמלי תרבות בעקבות המעבר הבין-תרבותי מצריך התייחסות להקשר התרבותי בארץ המקור. בארגנטינה חיה התפוצה היהודית הגדולה ביותר באמריקה הלטינית, כ-80% מהקהילה הם ממוצא מזרח אירופאי (Schmeltz & Della Pergola, 1986). כבר בשנת 1859 הגיעו לארגנטינה קומץ יהודים ממרוקו והתיישבו בה. באותה התקופה גם קומץ יהודים ממרכז ומערב אירופה הגיעו לחופי ארגנטינה במנוסתם מרדיפות על רקע כלכלי וחברתי. בתחילת המאה התשע-עשרה הגיעו לחופי ארגנטינה גם יהודים מהאימפריה העות'מאנית בחיפוש אחר הזדמנויות עבודה כמורים או סוחרים (Brodsky, 2016). כתוצאה מהתבוללות המהגרים הראשונים, מרבית הקהילה בהווה מקורה בגלי העלייה ההמוניים שהתרחשו החל מאמצע המאה התשע-עשרה. חלק ניכר מהקהילה היא תולדה ממפעלו של הברון הירש אשר יסד ב-1891 את חברת JCA (Jewish Colonization Association). הירש שם לו למטרה להעביר יהודים ממזרח אירופה למושבות שהקים במרחביה הפנימיים של ארגנטינה כדי להצילם מרעב ורדיפות תוך כדי חינוכם מחדש והפיכתם לחקלאים יצרניים המחוברים לאדמתם. במהלך המאה העשרים מרבית בני המתיישבים במושבות החקלאיות עברו להתגורר בערים הגדולות לצורך לימודים ועבודה, וכיום מרבית יהודי ארגנטינה מתגוררים בעיר הבירה בואנוס איירס (Klor, 2017). במהלך מלחמת העולם השנייה הגיעו לחופי ארגנטינה גם יהודים מגרמניה (Avni, 1991). בתקופה זו הקהילה הפכה למוקד מרכזי לפעילות ציונית (Schenkolewski, 1988, 1997). התקופה מאופיינת בניסיונות להנכיח בקהילה את התרבות העברית המתחדשת במקום תרבות היידיש הישנה אשר אפיינה את מרבית דור המהגרים הוותיק (אבני, 1972). עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים נוצר בעיר בואנוס איירס בריקולאז' עשיר של תרבות יהודית (Feierstein, 1993).

יהודי ארגנטינה מהווים מיעוט במדינה קתולית. עד לעצמאותה בשנת 1810, ארגנטינה הייתה מושבה ספרדית שהתנהלה על-פי חוקים נוקשים המבוססים על הדת הקתולית שבחלקם המשיכו להתקיים עד לעת האחרונה (Biachi, 2004). כתוצאה מכך, נשים יהודיות בארגנטינה נאלצו להתמודד עם היותן "אחר" כפול - נשי ויהודי - בתוך תרבות פטריארכלית הרואה בהן רכוש הגבר. עד לשינוי החקיקה בשנת 1926, כל הנשים בארגנטינה, למעט האלמנות, היו מנועות מלהיות בעלות רכוש, וגם הילדים נחשבו לרכושו של ראש המשפחה. כמו כן נאסר על נשים לעסוק במקצועות שאינם נחשבים נשיים (Shumway, 2005). מצב זה עיצב הביטוס ולפיו מקום האישה בביתה, ויציאה לעבודה נעשתה רק מתוך הכרח ובהסכמת האב או הבעל. גלי הפמיניזם ששטפו את אירופה וארצות הברית החלו לתת את אותותיהם בארגנטינה באופן הדרגתי רק מתחילת שנות השבעים של המאה העשרים (Hammond, 2001).

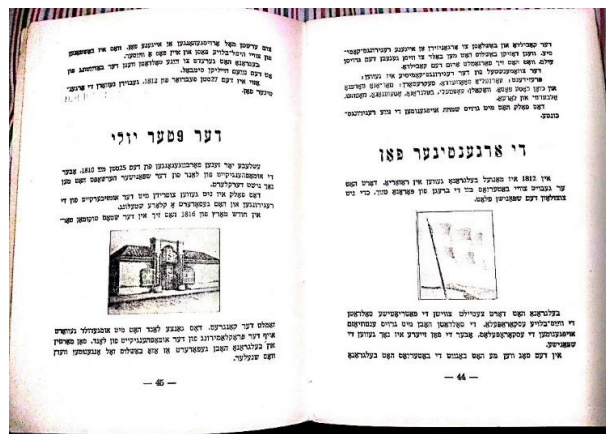
ההגירה אל העולם החדש הפגישה את היהודים עם תרבות שונה אשר ביקשה לשלבם כאזרחים שווים. ההיטמעות הביאה את המהגרים להידמות לחברה הכללית בספרה הציבורית בעוד יהדותם באה לידי ביטוי בביתם (Hyman, 1995). כחלק מהרצון להשתלב, ההביטוס הנשי בארגנטינה חיזק את התפיסה שכבר הייתה קיימת בתרבות היהודית לפיה, גם מקומה של האישה היהודייה בביתה.⁵ בנוסף, עד סוף שנות השלושים של המאה העשרים, נשים ממוצא מזרח-אירופי הוצבו במרכז שיח מוסרי ממשמע. באותה תקופה, השיח הפטריארכלי בארגנטינה היה ספוג התייחסויות לתופעת "העבדות הלבנה" שכללה גם נשים יהודיות. בתקופה זו פעלה בארגנטינה רשת יהודית שמקורה בפולין אשר הביאה נשים צעירות ממזרח אירופה, לעיתים בעורמה, כדי למכור אותן לבתי בושת במדינה (אבני, 2009; Guy, 1992). הדמיון החיצוני בין חברי הרשת, שכונו "הטמאים", ובין בני הקהילה, איים לפגוע בתדמית הקהילה כולה. אימוץ נורמות חברתיות מקובלות היה אפוא עניין חשוב מאוד, על כן, נשים הוצבו בחזית המאמץ לשמור על תדמית האישה, באמצעות התנהגות ראויה אגב ביטול רצונותיה וצרכיה. בהקשר תרבותי זה פיתחו הנשים תודעה כפולה שיש בה מודעות הן לחייהן כנשים הן לגורל קהילתן. עדה, שעלתה לישראל ב-1970, מספרת על אמה, שנולדה בארגנטינה לזוג מהגרים מאודסה:

אמא לא עבדה. היא הייתה פסנתרנית במקצועה, עד שהתחתנה עבדה ברדיו. התחתנה ואמרה שלום למקצוע. הייתה עקרת בית, גידלה ילדים וניגנה בפסנתר לעצמה. לצאת לעבוד לא היה מקובל בכלל בתקופה הזאת. אישה לא עובדת באומנות. בפרהסיה. אז היא הרגישה כל החיים שפספסה. [...] שחקניות היו אבל היה להן שם נורא. החברה הארגנטינאית הייתה חברה מאוד קתולית, מאוד מאופקת, מאוד מה יגידו זה. אז היהודים גם התנהגו לפי אותם הפרמטרים.

עד סוף שנות העשרים של המאה העשרים לא היטיבו שינויי החקיקה עם הנשים, מלבד החוק שקבע ב-1870 חינוך חובה ממלכתי לבנים ולבנות (Shumway, 2005). מחוללי הרפורמה, בראשם ההוגה והמדינאי דומינגו פאוסטינו סרמיינטו (Domingo Faustino Sarmiento), ראו בנשים את מחנכות אזרחי הלאום, שכן, לתפיסתם, הנשים ניחנו בחוש אימהי טבעי. כך, באמצעות סיסמאות כגון "המורה היא האם השנייה" עודדו הרפורמות את הנשים לעבוד כמורות תמורת משכורת צנועה (Fischman, 2007). החל משנות השלושים של המאה העשרים גם סמינרים למורים בבתי ספר יהודיים הכשירו בעיקר צעירות לתפקידי הוראת יידיש, עברית ותרבות יהודית (Zadoff, 1994). השיח הרואה במורה "אם שנייה" חלחל גם לבתי הספר היהודיים בארגנטינה. מורות התמסרו לתפקידי ההוראה, וראו עצמן מחויבות להעברת תכנים יהודיים מסורתיים ולאומיים-ציוניים. שרה, בת למהגרים מרוסיה, שעלתה לישראל בשנת 1977 מתארת בסיפורה האישי כיצד השיח שהמשיג את המורה כגורם מרכזי ואינטימי בחיי הילד השפיע על הדרך שהיא עצמה בחרה ועל הקשר שלה עם תלמידיה לשעבר:

יום אחד מורה התקשרה לאימא שלי ואמרה לה: "גברת, הבת שלך מבזבזת את זמנה. היא אומרת שהיא רוצה להיות מורה. למה שלא תשלחי אותה לסמינר למורים?" אז אימא שלי שמעה בקולה [...] זה היה ב-53'. בתקופה ההיא להיות מורה היה יוקרתי עבור האישה. [...] בית הספר היה [נחשב] הבית השני והמורה הייתה האם השנייה, אני אומרת לך שהאמנו, האמנו שזה כך. יש לי תלמידים לשעבר שכשאתם פוגשת אותם הם אומרים לי שהם זוכרים שהייתי לוקחת אותם לבית שלי כשהם לא ידעו משהו והייתי יושבת איתם ועד שהם לא למדו לא הייתי עוזבת אותם.

העבודה כמורה בבית ספר יהודי מתחה למעשה את תפקידה הביתי של האישה היהודייה כאמונה על העברת המסורת אל תוך המרחב הקהילתי. עם זאת, בין כותלי בית הספר היהודי נוסף על תפקיד זה גם הצורך לעצב זהות יהודית-ארגנטינאית. תוכניות הלימוד כללו עיסוק בסמלי הלאום הארגנטינאי לפי החלטות משרד החינוך של ארגנטינה (איור 1).



איור 1: שלום עליכם-שול, 1974, דריי יינגעלעך: ארויסגעגעבן פון דער צענטראלער בואנוס איירס: שלום עליכם-שול, צווישא, עמ' 42-47)

חיי היומיום של הנשים עד שנות החמישים דמו במידה רבה לאלו של הנשים בדורות הקודמים. בעשור העוקב, לעומת זאת, חלו תמורות בעולם כולו – וגם בארגנטינה. שנות השישים של המאה העשרים היו שנים של מודרניזציה וחילון. מוסכמות שונות בהן, ויחסי הכוח ותפקידי המגדר עוצבו מחדש (Feijoó, Nari & Fierro, 1996). בתקופה זו השיגו הנשים אוטונומיה שלא הייתה אפשרית בדור הקודם. הן יכלו לצאת בגפן בלילה, לחזור מאוחר ולהחליט על מספר הילדים שרצו ללדת. נשים רבות יותר יצאו לעבוד במקצועות מגוונים וניהלו את כספן. לשינויים אלה תרמו אמצעי התקשורת החדשים, הטכנולוגיות הביתיות, שניוני האופנה, הפתיחות החברתית החדשה לעניינים שנחשבו פרטיים לפני כן והמהפכה המינית, שלא פסחה גם על ארגנטינה. הנשים היהודיות התאימו את חיי היומיום שלהן לשינויים שחלו בחברה הכללית והושפעו כמו כולן מהלכי הרוח, המהפכות והמשברים שהתחוללו במדינה.

ב-1966, בעת שבארצות הברית ובמערב אירופה נשבו רוחות הקדמה לטובת זכות האישה על גופה, התחוללה בארגנטינה מהפכה צבאית, וכוון משטר שמרני ומגביל שנמשך עד שנת 1973. קבוצות שמרניות ניהלו מאבק כנגד הדרישות לחופש ושוויון לנשים ולמיסוד הגירושין (Hammond, 2001). עד שנת 1987 הליך הגירושין נסמך על חוקים כנסייתיים ולא ניתן היה להתגרש ללא סיבה שנקבעה בחוק. בנוסף חל איסור על גרושים להינשא בשנית. באמצעות ההבניה התרבותית לפיה על נשים לציית לבני זוגן והפחד מ"מה יגידו" שאפיין את מעמדות הביניים בארגנטינה, נשים נקראו להעדיף את המטרות החברתיות והלאומיות שנקבעו על-ידי השלטונות על האינטרסים שלהן (Cosse, 2008, 2014). למרות ההקשר ההיסטורי המגביל, בקהילה היהודית זכורות שנות השישים של המאה העשרים כתקופת זוהר. תקופה שבה האתוס הציוני התגלגל בפי כל ומערכת החינוך ומוסדות הקהילה השונים היו בשיא פריחתם. השיא נרשם במלחמת ששת הימים, שהוסיפה לקהילה תחושת כבוד וגאווה (Avni, 2000).

מעבר מארגנטינה לישראל: פרספקטיבה נשית

עיון בכלל הסיפורים האישיים ובספרי הזיכרונות מלמד על הרקע התרבותי והחברתי המשותף שקדם להגירה. יחד עם מסורות עתיקות שלמדו מאמן ומסבתן ותחומי עניין ומסורות מהתרבות הארגנטינאית, הביאו עימן הנשים הצעירות והמבוגרות, כל אחת על-פי הרקע האישי שלה, אידיאולוגיה ציונית עליה התחנכו ועליה הן מרבות להצהיר. המונח "ציונות" כמו מחזיר את האישה אל עבר מיתולוגי שהפך לחלק מסיפור חייה. השיח הציוני בארגנטינה, פנה אל בנות הקהילה לפי גילן ומעמדן האישי והחברתי. בעוד הנשים הנשואות או המבוגרות נקראו להשתתף בפעילויות של ארגוני נשים ציוניות (Laznow, 2019), בנות צעירות נקראו להשתתף בנשפי פורים בחסות קק"ל שבהם נבחרו "אסתר המלכה" וסגניותיה – בה בשעה שהשיח עודד לשבור את קטגוריות המגדר בקרב בנות בתנועות הנוער החלוציות שהכינו את הצעירים לעלייה ולהתיישבות בארץ ישראל (Laznow, 2019). בנוסף, המיתוס הועבר לקהילה באירועי האיגוד, בטקסים ובאמצעי תקשורת מגוונים ויצר אתוס המלווה את העולים במשך שנים רבות. סילביה שנולדה בעיר פוסאדס ועברה עם משפחתה לבואנוס איירס עד לעלייתה בשנת 1973, מספרת:

בבית"ר לימדו אותנו שהעיקר לבוא, לעלות ארצה. את יכולה ללכת למושב, את יכולה ללכת לעיר, העיקר שתבואי וזה מה שרצינו. כולנו למדנו וכולנו באנו [...]. התחתנו בשנת 73', וכשסיימתי את לימודיי באנו לישראל כי השתוקקנו לבוא לישראל. היינו ציונים, גם הוריי היו ציונים. גדלנו בקהילה שדיברו בה כל הזמן על ישראל.

התפקיד שיועד לאישה היהודייה בארץ ישראל הוא תמיכה ב-"עברי החדש", ילודה וטיפול הדורות הבאים (Margalit Stern, 2006). אך מה מצופה מהנשים היהודיות בגולה בכלל ובארגנטינה בפרט טרם עלייתן? מעיון בקורפוס המחקר נראה כי תפקידה של האישה היהודייה בארגנטינה במסגרת המפעל הציוני הוא הושטת עזרה לאישה ולילד בארץ ישראל. סיסמה זו הובילה נשים רבות לפעילות בארגוני נשים ציוניות (Laznow, 2019). עם זאת עולה כי בנוסף, האישה בגולה מצווה לחנך את ילדיה לציונות ולהגשמה ולקבל בשמחה ובהבנה את עליית בניה לארץ. אידה, שעלתה מבואנוס איירס בשנת 1976 אך התגוררה שנים רבות במושבה מויססזוויל, נזכרת בעלייה של בתה לישראל במסגרת חברות בתנועת נוער חלוצית: "אף שהיינו, עודנו ותמיד נהיה ציוניים, כשהבת שלי אמרה לי שהיא "עושה עלייה", חליתי בכל מחלה אפשרית. בכיתי כל כך כשהתבוננתי באוניה שהתרחקה והתרחקה. היא התחתנה בגיל 18 ועלתה לישראל עם בעלה הטרי. את מגדלת ילד ואחרי זה הוא הולך!". על אף הניסיונות להנחיל אידיאולוגיה ציונית מגשימה בקרב בני הקהילה, באנקדוטות העוסקות בהחלטה לעלות ארצה אפשר להבחין בחרדות שנבעו מהפנייה הצפויה מהמשפחה. ההחלטה לעלות לארץ מורכבת, ומשפיעה על המשפחה כולה.

אם כי מתוך אלפי העולים רק מקצת העולים מארגנטינה עלו לארץ במסגרת תנועות נוער חלוציות, אופי ההגירה מארגנטינה עד אמצע שנות השבעים נתפסת כאידיאולוגית וחלוצית (Siebzeher, 2011). צעירים וצעירות עלו לארץ, התנדבו לצה"ל והקימו יישובים וקיבוצים (בר-גיל, 2005, 2007; שכנר, 2003; Avni & Senkman, 1993). בשנים הנידונות הצעירים התחברו ברובם לתנועות נוער ציוניות סוציאליסטיות וקיבלו על עצמם כללים ועקרונות שהכתיבו את חייהם עד לעלייה לארץ. כללים אלו סתרו לעיתים את נורמות התרבות המקומית. מספרי זיכרונות ומסיפורן האישי של רבות מהנשים שהשתתפו במחקר, עולה כי ההביטוס הנשי שראה

בנישואין את ייעוד האשה, לא מנע מהצעירות מלהגשים את חלום העלייה וההתיישבות בארץ. הדבקות באידיאולוגיה הציונית והידידות האמיצה שנרקמה בין החברים בתנועה יצרה זוגות שביקשו לעלות לארץ נשואים, כפי שמספרת אתל כרומוי בספר זיכרונותיה (Chromoy, 2006). כך, בברכת ההורים ותנועות הנוער, התקיימו טקסי נישואין, לעיתים חפזים, אך על-פי ההלכה היהודית, שאפשרו לזוג להגיע לארץ בתנאי קליטה משופרים בדמות חדר פרטי, ולהורי הכלה להיפרד מהבת בתחושה שיש מי שמגונן עליה. כפי שסיפרה קלרה, שעלתה לישראל עם בן זוגה בשנת 1973:

נפגשנו בתנועה והתחתנו כדי להגיע נשואים, זה היה יותר נוח. חשבנו שזה גם חשוב להורים. בתקופה ההיא היה חשוב שהבחורה תהיה שמורה היטב. אנחנו היינו כל כך אנטי גלותיים ש [...] כאשר הלכנו לבחור בית כנסת כדי להתחתן, אנחנו אשכנזים, גם בעלי ומשפחתו. היינו כל כך אנטי גלות שחיפשנו בית כנסת ספרדי כדי שהחופה תהיה בעברית ברורה ולא בעברית של היידישיסטים. התחתנו בבית הכנסת "קמרגו" שהוא ספרדי.



איור 2: **גלית שנה טובה עם דימוי נערה חלוצה הנושאת דגל ישראל**
(אוסף שלום צבר, ישראל 1948)

הסיפורים האישיים מאששים את טענתה של בת-שבע מרגלית שטרן (2013) לפיה האתוס הציוני שהתקיים בישראל (איור 2) והזמין את העולים לחבור לבניין הארץ ויישובה, שימש "בלם זעזועים" רגשי למהגרים, גברים כנשים. על אף המפגש עם מציאות שהייתה לעיתים שונה ממה שדמיינה המהגרת, האידיאולוגיה הציונית שדגלה בה סייע בידה לחוות את המציאות דרך פריזמת ה"עולה" וזו סייע בידה להתגבר על הקשיים בתקופת ההתאקלמות. זאת אפשר ללמוד למשל מסיפורה הייחודי של חנה שנולדה להורים מהגרים מפולין ועלתה לארץ במסגרת תנועת הנוער עם בן זוגה הטרי בשנת 1954:

הגעתי לפה למציאות מאוד שונה, הגעתי לקיבוץ. בשנים שאני הגעתי לא היה ממש מה לאכול, היה עוד צנע בארץ, ב-54' [...] קיבוץ ניר-עם על יד עזה. הלכתי לתנועת נוער מגיל עשר עד שעשינו עלייה. דרור, איחוד הבונים. [...] בגיל 20 התחתנו בארגנטינה ועלינו ארצה. זאת הייתה תקופה של אידיאליזם. זאת הייתה תקופה מאוד מאוד, מיוחדת. [...] את יודעת, כשאת אידיאליסטית הכול טוב לך והכול [...] ושום דבר לא קשה לך.

[...] רצינו עוד בארגנטינה להיות חלוצים והיינו בהכשרה והתכנונו כאילו לבוא ל"הגנה" עם התנאים ששררו אז בארץ.

מכתבים וחברות שנשלחו לארגנטינה ביקשו לחזק את המיתוס הציוני ולהציג את הפן החיובי בחיים הממתינים לעולים בישראל. תיאור מרתק של התקופה שבנוסף מרמז על הצורך בשינוי תפיסתי בו נתקלו הצעירים עם עלייתם, עולה מספר הזיכרונות של אחת העולות החלוצות - דבורה שכנר (שכנר, 2003). הספר מבוסס על מכתבים שכתבה שכנר לבני משפחתה ולחברים שהשאירה מאחור כשעלתה לארץ בשנת 1949. כך לדוגמה, כותבת דבורה לבני משפחתה: "איזה אירוניה: בגלות לא נותנים ליהודי להתבולל, ואילו כאן עושים כל מאמץ על מנת שייטמע בחיי הכלל, במיוחד לעבודה ולחיים בקולקטיב. ורק עכשיו ניתן להעריך את חשיבותה של ההכשרה בחוץ לארץ. זה ברור כשמש במציאות היומיומית, בחיי המעשה" (שכנר, 2003). דוגמה נוספת למסר המציג דבקות אידיאולוגית מפי אישה נמצאה בחוברת שהוציאה קק"ל בשנת 1947 בה הופיע מכתבה של החלוצה הארגנטינאית נעמי מקיבוץ ניצנים, שבו תיארה את החיים בקיבוץ כשוויוניים ומשמעותיים. מילותיה הופנו אל נוער ספוג אידיאליזם, ועודדו אותו לעלייה: "כאן בישראל לא מדברים הרבה על החלוץ או על אידיאליזם. יש משהו עמוק הרבה יותר והוא החיים עצמם. זה להיות וליצור. כאשר מגיעים אחים, יותר ויותר אחים, ומקמים יישובים חדשים, החלוץ רואה את פרי עמלו".⁶ גם בחוברות ארגון ויצ"ו ארגנטינה (OSFA) פורסמו מכתבים שנשלחו לפדרציית ארגנטינה על-ידי חברות הארגון שעלו לישראל והמשיכו בפעילותן בארץ. במכתבים אלה תוארה, בין השאר, ההתאקלמות בארץ. כך מתואר למשל ב"מכתב מישראל" שנשלח מתל אביב ב-15 במרץ 1973: "סוגרת את עיניי ונזכרת ב-30 שנות עבודה קשה, כתף אל כתף עם חברותי הנאמנות בוויצ"ו. בהוקרה אני נזכרת באין-סוף רגעים [...] זיכרונות אלה ואהבתי לציון הם מטען טוב מאוד כדי להתחיל חיים חדשים".⁷

גורמי דחיפה לעלייה מעבר לתנועת הנוער החלוצית

עיון בקורפוס המחקר העלה כי לנשים גורמי דחיפה ומשיכה להגירה הייחודיים להן. סגירת הפער בין השיח הציוני הקורא לעלייה ארצה לבין הקושי להיפרד מהמשפחה מתקיים בממצאו של סבסטיאן קלור לפיו, למרות ההילה האידיאולוגית שהוצמדה לעלייה מארגנטינה, גליה הגדולים התממשו על-ידי יחידים ומשפחות לנוכח נסיבות כלכליות לוחצות וקדרותו של האופק הפוליטי בארגנטינה (קלור, 2015). לפיכך, נראה כי הזהות הציונית שהעולה מייחסת לעצמה, עוזרת לה פעמים רבות לא רק להתגבר על קשיי ההתאקלמות אלא גם להצדיק את הבחירה לעלות לישראל במניעים נעלים לתפיסתה, ובכך היא חוסכת מעצמה את הצורך להסביר את מניעיה הקונקרטיים או ממעיטה מחשיבותם. רחל, נכדה למהגרים מרוסיה שעלתה לישראל בשנת 1980, נזכרת במילותיו של סבה שהיגר לארגנטינה בימים שלפני עלייתה לישראל בעקבות חלומה של בעלה הטרי:

קיבלנו חינוך יהודי וציוני [...] ציוני בקטע הזה שזה טוב שתמיד אפשר לברוח לשם, ברצינות [...] אני זוכרת כשעליתי לארץ שסבא שלי אמר לי 'זה טוב כי אנחנו פה תמיד על מזוודות, תמיד אנחנו לא יודעים מתי [...] ב-73' פרוץ עלה לשלטון. זאת פעם ראשונה שההורים הנפיקו לי דרכון כי הם פחדו ממה יקרה.

במקרים רבים ההורים הם שדחפו לעליית בנותיהם לישראל. לעיתים האמינו כי ההגירה משפרת את סיכויי הבת למצוא חתן יהודי ו/או עבודה במקצוע אותו למדה ולא ניתן להשיג בו עבודה בארגנטינה עקב משבר כלכלי. מקרים אלה לרוב אופייניים להורים שדגלו באידיאולוגיה ציונית חזקה, והתכוונו לעלות ארצה בעצמם בעקבות ילדיהם. רות שעלתה לישראל בשנת 1963 סיפרה כיצד שינתה את תוכניותיה בעידוד ההורים כשאחותה, שעלתה לארץ ארבע שנים לפניו, הודיעה שהיא מתחתנת:

באתי לחתונה של אחותי ונשארתי כאן. אחרי שלוש שנים גם אבא ואימא הגיעו. הגעתי בשנת '63 כשהייתי בת 17. הגעתי באונייה פלמיניה [Flaminia], האונייה הישראלית הראשונה שהביאה עולים חדשים ישירות מדרום אמריקה לישראל, היינו 800 עולים. האונייה הייתה רעועה ובקושי שרדה סופה נוראית.⁸

במקרים רבים הגירת הנשים מתוארת כהגירה בעקבות רצונו של בן הזוג, כפי שעולה למשל מדבריה של ליליאנה, בת למהגרים מרוסיה שעלתה לישראל בשנת 1977: "בעלי אמר לי בואי נעלה לארץ, אחרת כדאי שנפסיק לומר שאנחנו ציונים". תופעה נפוצה נוספת היא עלייה של אישה, אלמנה או גרושה, יחד או בעקבות עלייתם של ילדיה הבוגרים. בעקבות ההביטוס הנשי הארגנטינאי שאומץ על-ידי מעמד הביניים היהודי, מרבית הנשים בתקופה הנידונה היו עקרות בית כל חייהן, עזרו בעסק המשפחתי או שהשתכרו שכן מועט בעבודות שנחשבות נשיות. ואולם כאלמנות, נשים קיבלו בעלות על רכוש משותף אם היה כזה, ואילו במקרה של גירושין הנשים היו מנועות מלהינשא שוב וחוסר יכולתן להתפרנס החמירה את מצבן הכלכלי. לפיכך נראה כי מטרת ההגירה בעקבות הילדים היא לא רק איחוד המשפחה אלא גם שיפור מצבה הכלכלי של האישה. כך למשל אפשר ללמוד מדבריה של ריטה שנולדה בעיר טוקומן אך עברה עם משפחתה לבואנוס איירס ומשם עלתה בשנת 1979: "התאלמנתי כשבנתי היו צעירות, סגרו את החנות בבואנוס איירס שבה עבדתי בגלל משבר כלכלי. הבת שלי כבר גרה כאן בישראל [...] והחלטתי לבוא לישראל בעקבותיה. תמיד חשבתי שמתישו אגיע לישראל, ובעיקר לירושלים".

בתקופה שבה המידע על המדינה החדשה הגיע ליהודי ארגנטינה בעיקר במכתבים, בספרים, סרטים, עיתונים ובמסרים מילוליים מפי בעלי עניין, בעיני רוחם של מרבית העולים עמד דימוי אידיאלי של המדינה. אם כי האתוס הציוני סייע בידי העולים להתגבר על הפער בין דמיון למציאות, עיון בסיפורים האישיים מעלה כי המעבר למדינה יהודית קונקרטי יש בו בהכרח גם התפכחות וראייה מורכבת יותר של האתוס הציוני ושל חיי היומיום המתקיימים לצורך הגשמתו.

התאקלמות וזהות מגדרית בחיי היומיום

אף-על-פי שהנשים הכריזו בסיפורן האישי שהן עלו מתוך אידיאל ציוני, בפן הקונקרטי הפרידה ממסגרות התמיכה הנשיות שהיו להן בארגנטינה, התגלתה כמשמעותית יותר בחיי היומיום. עניין זה התגלה כמרכזי במיוחד עבור נשים צעירות שהיו מטופלות בילדים קטנים וביקשו לצאת מהבית כדי לעבוד או ללמוד. הנשים השאירו מאחור לא רק משפחה תומכת, ובעיקר כזו של האם והבאבע (סבתא ביידיש), אלא גם את עוזרת הבית שהתגוררה בבית, שהן היו מורגלות

בשירותיה. החיים בארץ ללא עוזרת, כשהבעל מומשג כמפרנס שאין זה מתפקידו לטפל בבית ובילדים, נתפסו כמעמסה קשה. גרסיאלה שעלתה ארצה בשנת 1968 מספרת על הקושי:

בבית שלי עדיין הייתה לי שיקסע [מיידיש, כינוי לעוזרת בית בארגנטינה]. כשהגעתי לכאן היה קשה [jodido] [צחוק] בעלי תמיד היה אומר לי: 'את לא עשירה יותר, עכשיו את ענייה כאן' הייתי בוכה בהתחלה. יצאתי לעבוד, התחלתי את חיי הנישואים. התחלתי עם שפה שהייתה קשה לי, הכול חדש ובלי שיקסע. ובלי אימא שלי לידי.

פליסה שעלתה לישראל בשנת 1974, מחזקת את דבריה של גרסיאלה ומספרת על יתרונותיה של עוזרת הבית לאימא לילדים קטנים בארגנטינה, לעומת ישראל:

הייתה לנו שיקסע. הייתי חוזרת מהעבודה ומוצאת את כל הבגדים מגוהצים ליד המיטה כדי לשים בארון והאוכל מוכן והילדים מקולחים. זה לא אותו דבר כמו לחיות כאן ולהיות 'אישה-תזמורת' [mujer orquesta] שעושה הכול.

בדימוי "אישה-תזמורת" מוצגת האישה בישראל בהומור כמתמרנת בין כל העולמות ומתקשה (גם אם מצליחה) לשלב בין בית לעבודה. כדי להתגבר על הקושי שיוצר הריחוק מהמשפחה שנותרה בארגנטינה, הנשים המשיכו לשמור על קשר קבוע באמצעות מכתבים ושיחות טלפון. וכדי להתגבר על הקושי שבגידול ילדים ללא משפחה תומכת או עוזרת בית, יצרו הנשים מעין רשתות תמיכה המורכבות מחברות ושכנות המסייעות זו לזו, כפי שסיפרה ליליאנה:

העניין העיקרי הוא שלא היו לי [בישראל] אימא או אבא, אף אחד שיכול היה לעזור בשום מצב, כך שהסתדרתי לבד. [...] הייתה שכנה צ'יליאנית פעם, היינו חברות טובות. אם היה לה משהו היא הייתה שואלת: "אני יכולה לזרוק לך את הילדים?" לפעמים רצית לקנות משהו וירד גשם ולא רציתי לקחת את הילדים. מישהי אחרת התקשרה פעם ואמרה: "יש לי בעיה ואני לא יכולה להגיע למעון לקחת את הילדה מבית הכרם", אני עליתי למכונית והלכתי לקחת את הילדה.

הקושי המשותף לנשים יצר רשתות חברתיות על בסיס שפה ותרבות משותפת או על בסיס שכנות טובה. עם זאת, הצורך בתמיכה חברתית ורגשית עומד מול תחושת השונות שהרגישו הנשים בתקופה הראשונה לעלייתן. בעלייתן הנשים גילו שבתרבות החדשה הן נתפסות שונות, והן עצמן מצאו את החברה הישראלית שונה מאוד מן החברה שהיו רגילות לה ומן החברה שדמיינו. כפי שהסבירה רותי שעלתה לישראל בשנת 1972:

משם הכול נהדר וורוד ושלנו ונהדר. שכחו גם להגיד לי שיש חיים נורמליים, גם פה יש אנשים [...] לא ידעתי על המון דברים שקיימים בארץ, לא ידעתי שהם קיימים. כמו למשל ספרדים ואשכנזים, ויש המון עניים במדינת ישראל וכל מיני דברים שבאמת לא ידעתי אז לאט-לאט לומדים.

תפיסת הנשיות בכל חברה מעוצבת בידי שיחים הגמוניים, הקובעים כיצד נשים יתרמו באופן הטוב ביותר למטרות הפטריארכיה. על כן, תפיסת הנשיות שהנשים הפנימו בארגנטינה ושלפיה התנהלו הייתה שונה מזו שפגשו בישראל. נראה כי בעלייתן חוו הנשים הלם תרבות בצד דינמיקה של משיכה, קבלה ודחייה כלפי דימוי האישה הישראלית. הדימוי השתנה במהלך הזמן אך עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים תפסו העולות במידה רבה את הנשים הישראליות כלא מטופחות בהשוואה לתפיסת הנשיות של מעמד הביניים באמריקה הלטינית. זאת ניתן ללמוד למשל מדבריה של מרים, שעלתה לישראל בשנת 1972:

שם הייתה מודעות, כאן הייתה פחות מודעות, לנשים היו שערות מתחת לבית השחי, זה היה משהו רגיל. [...] כשהגענו לישראל אחד הדברים שזעזעו אותנו היה לראות נשים מוזנחות. בלי צבע [בשיער]. הדרום אמריקאיות היו תמיד מטופחות. היה להן חוש לאופנה, להיראות טוב. סדר וטיפוח.

קלרה אף נקטה את הביטוי "פרימיטיביות", וכללה בדימוי הנשי ה"כמו גברי" גם נשים חרדיות וערביות. מדבריה נראה כי המפגש עם הרב-תרבותית שבר דימויים נשיים שרכשה בארגנטינה:

הנשים בארץ נראו לי קצת פרימיטיביות. לגמרי, נראו לי, עכשיו הכול השתנה אבל נראו לי גבריות. כאילו לא נשיות. כמו גברים נגיד, אגרסיביות כאלה. זה מה שנראה לי אז. [...] את רואה כאן ערביות ודתיות וכל מיני סוגים של אנשים, את צריכה להתרגל. זה לא שהייתי בסין וראיתי [...] את נמצאת במקום אליו את באת לחיות ואת צריכה להתרגל שזה מה שתראי תמיד.

עם זאת, המרכיבים שעיצבו זהות נשית ארגנטינאית-ישראלית, כללו משיכה לדימוי ה"צברית" שהנשים הפנימו בארגנטינה, במיוחד בקרב הנשים שעלו בגיל צעיר והיו חברות בתנועות נוער. המשיכה באה לידי ביטוי ברצון להשתלב, לטשטש את המבט הרואה באישה הארגנטינאית "אחר" ולהיות כמו הצברים, כפי שעולה מדבריה של רותי: "הגעתי לארץ עם המון רצון להשתלב ולהיות כבר אחרי תהליך קליטה שאמרו לי שהוא קשה, [...] רציתי להתלבש כמו הצברים ורציתי להיראות אותו דבר ורציתי באמת עד כמה שאפשר לטשטש את המבט".

בין זהות אישית לקולקטיבית

מהלך של הגירה, גם אם הוא מבוסס על אידיאולוגיה ומכונה באופן סימבולי "עלייה", מציב בפני המהגרים – גברים ונשים כאחד – אתגרים הנוגעים לשאלות של זהות אישית וקולקטיבית. שינוי ראשוני מתרחש כשהעולים, שזוהו כל חייהם כ"יהודים" בתוך תרבות קתולית, מזוהים בישראל כ"ארגנטינאים" בקרב הצברים והעולים ממדינות שונות. עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים ארגנטינאים בישראל לא נתפסו כקבוצה אתנית מיוחדת (Roniger & Babis, 2009; Rein, 2010). העולים הגיעו טיפין-טיפין והתפזרו בכל רחבי הארץ כשהם מתאימים מראש למאפייני העברי החדש שהציב כור ההיתוך, רובם ממוצא מזרח אירופי ולרובם היה ידע כלשהו בעברית ובתרבות יהודית וציונית (Rein, 2010). כיום, כתוצאה מהגלובליזציה, החופש לשמר את תרבות המקור והחשיפה לה זוכים העולים ברשתות חברתיות ובכלי התקשורת, הכינוי "ארגנטינאים" נתפס בישראל כשיוך אתני לקבוצה בעלת מסורת וזיכרון קולקטיבי משותף. מרבית הנשים שהשתתפו במחקר חוו את המעבר משיח כור ההיתוך לשיח הרב-תרבותיות. ההזדהות עם הכינוי "ארגנטינאית" המשיך את האישה לקבוצה אתנית בעלת מסורת משותפת נתפסת בעיניהן כזהות שהיא חלק מהחברה הישראלית אך אתנית מבחינת התכנים שהיא מגלמת (Shuval & Leshem, 1988). הזדהות כארגנטינאית לאחר שנים רבות בישראל וניכוס סמלי תרבות מארץ המקור כמסורת, מציג את הנשים כגשר אל תרבות שהיא מוערכת בישראל של היום. להלן אבחן מרכיבים המעצבים את הגדרת הזהות האישית והקולקטיבית.

"לא זורקים, מצרפים" - שפה ומבטא

אם כי כיבוש הקהילה בידי המפלגות הציוניות וצמיחת החינוך ההבריסטי בארגנטינה (Zadoff, 1994; Schenkolewski, 1997) תרם לכך שרבים מהעולים שהגיעו עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים עלו עם ידע טוב בשפה העברית, לרוב הם נאלצו ללמוד את השפה המדוברת בחיי היומיום שהייתה שונה מהעברית הספרותית שלמדו בארגנטינה. להנחלת העברית בקרב הצעירים בארגנטינה, נלווה, החל משנות הארבעים של המאה העשרים יחס שלילי לידיש ולמבטא שבפי המהגרים ממזרח אירופה כאשר דיברו ספרדית. שפת היידיש נתפסה מיושנת וגלותית. עם זאת, ההתייחסות המזלזלת בארגנטינה לידיש ולמבטא הזר של המהגרים ממזרח אירופה וסימונם כ"גרינגוס" (gringos) זרים, הם רקע לתחושותיהן של מרואיינות רבות בקשר לדימוין כזרות בישראל. במחקר על עולים מפולין מצאה חיה בר-יצחק כי הם עושים שימוש רב בהומור המתקשר אל התרבות אותה עזבו כאמצעי להפוך כאוס לקוסמוס (Bar-Itzhak, 2005). כמוהם, גם העולות מארגנטינה מתארות בהומור את התרבות המוכרת להן מהעבר ומקשרות אותה למציאות החדשה. כך, רוב המרואיינות העלו את קשיי השפה בישראל לעומת קשיי השפה הזכורים להן מההורים ומהסבים בארגנטינה. בתיה, שעלתה לישראל בשנת 1963, מתארת בהומור את אופן הדיבור של סבתה שהיגרה מפולין, כשהיא מזכרת בספרדית המשובשת שהייתה שגורה בפיה. בעשותה זאת היא משווה בין קשיי סבתה לקשיים שהיא עצמה חווה כשהיא מדברת עברית בישראל:

תראי זה מצחיק מה שאני הולכת להגיד [...] אבל כולם דיברו עם מבטא. מבטא שמזהה אותך כיהודייה. אני זוכרת את סבתא שלא יכלה להגיד huevos [ביצים בספרדית] אלא boibos [...] היא הייתה אומרת que foy foy, זה לא ככה, זה lo que fue fue [מה שהיה היה], כל מיני דברים כאלה ש [...] אני גם קצת התביישתי כשאמא שלי דיברה ספרדית, אז אני דיברתי אתה בידיש ברחוב.

המודעות לקשיי השפה של המהגרים לארגנטינה מאפשרת לעולים ולעולות בישראל להתגבר על הקושי שלהם תוך עיצוב מחדש של זהותם. כשהרצון להשתלב בחברה החדשה מוביל רבים למסקנה המנוגדת למדיניות כור ההיתוך ומתאימה יותר לשיח הרב-תרבותי המתקיים כיום בישראל: לא שוכחים את השפה אלא מצרפים את המטען התרבותי אל התרבות החדשה. כך מסבירה זאת ליליאנה:

אני מבינה שזה תהליך שבעצם איכשהו גם אנחנו עוברים אותו פה. את רוצה להיות שייכת למקום אז באיזשהו שלב את משאירה את הדברים שהבאת בצד כי את רוצה מהר להיות שייכת למקום, עד שאת מתחילה להתפכח, ואז את אומרת רגע לא זורקים, מצרפים.

אף-על-פי שמבטא זר מעורר דימויים ותיוגים המיוחסים לקבוצת האתנית של הדובר, מחקרים מצביעים על כך שמהגרים נוטים לשמר את המבטא כדרך לשמר את זהותם ועל אף המעבר לשימוש בשפה חדשה, שימוש הסימבולי בשפת האם ממשיך להתקיים (Spector, 1986; Nesdale & Rooney, 1996; Edwards, 2010). בהתאם לכך, בשאלות של זהות, הנשים המרואיינות בוחנות עצמן לגבי ידיעותיהן בספרדית לעומת ידיעותיהן בעברית. למרות הזמן שעבר ועל אף תחושת ההיטמעות בארץ, הספרדית, השפה שרכשו בילדות נותרת חלק אינטימי בחייהן גם אם אינה מושלמת, כפי שהסבירה רות: "אנחנו השתלבנו וזהו. אבל השפה

האינטימית זה ספרדית, תמיד זה ספרדית, יש יותר תענוג לקרוא ספר בספרדית ממה שבעברית למרות שאני קוראת ספרים בעברית ואין בעיה. אבל בכל זאת זה התרבות שלך, בזה נולדת בזה גדלת".

קשר מתמשך עם המשפחה בארגנטינה ומפגשים עם יחידים ומשפחות שעלו אף הם מאמריקה הלטינית סייעו לנשים לשמר את שפת המקור. אך בחיי היומיום, גידול ילדים במערכת החינוך הישראלית ויציאה לעבודה, מעמידים את העברית כשפה מרכזית המתערבבת לעיתים עם הספרדית. בכל הגירה, המעבר הבין-תרבותי יוצר תרבות היברידית הבאה לידי ביטוי, בין השאר, בערבוב ביטויים מכל השפות ובשפה ארכאית של תרבות המקור. בהקשר לעולים מארגנטינה הדבר ניכר, לדוגמה, בדבריה של גרסיאלה: "אני לא יודעת מה אני כי שכחתי את הספרדית ועברית אף פעם לא ידעתי טוב. כלומר שאין לי שפה!". גם רחל מרגישה שאין לה שפה: "אני צריכה לחשוב על המילים, אני צריכה לחשוב מה אני אומרת כי אני מתרגמת בעצם מעברית, ולהגיד משהו רגשי אין לי את השפה הזאת בספרדית".

בני ובנות הדור השני למהגרים מארגנטינה הנישאים לבני זוג שאינם דוברים ספרדית, מתקשרים עם בני זוגן וילדיהם ילדי הארץ בעברית בלבד. עם זאת, הנשים המרואיינות שלהן נכדים ילידי הארץ רואות חשיבות בהעברת השפה הספרדית אותה הן תופסת כשפה אינטימית, לנכדיהן הצברים. כך לדוגמה, אסתר, בת למהגרים מרוסיה שעלתה מארגנטינה בשנת 1973, מתגאה כי נכדיה מבקשים ללמוד ספרדית: "עם הנכדים שלי אני מדברת ספרדית, הם מבינים, לא מדברים ביניהם בספרדית כי ההורים שלהם לא התחתנו עם לטינים". דאגת הסבים לגורל השפה הספרדית במשפחתם, משקפת כתמונת ראי את דאגת המהגרים לארגנטינה שביקשו ללמד את נכדיהם את שפת היידיש. ידיעת השפה משמרת קודים תרבותיים (Fischmann, 2011) ומקלה על שמירת קשר עם קרובי משפחה. כפי שמספרת חוה שעלתה לישראל בשנת 1968: "לא הצלחנו שיקראו בספרדית, שלושתם מדברים בספרדית אבל לקרוא קשה להם מאוד. כל עוד ההורים שלי וההורים של בעלי היו בחיים הם היו כותבים להם מכתבים, עם שגיאות כתיב, אבל כתבו".

בנוסף, הפופולריות הרבה של הטלנובלות הארגנטינאיות בישראל בעשור האחרון של המאה העשרים והעשור הראשון של המאה העשרים ואחת העלתה באופן ניכר את מספר הצעירים הישראלים שביקשו ללמוד ספרדית. מתוך הסיפורים האישיים עולה כי רבים מילדיהם ונכדיהם של העולים, ניצלו לצורך כך את רקעם המשפחתי, לשמחתן של הנשים שהשתתפו במחקר. אליהם הצטרפו צעירים ישראלים רבים. כך ניתן ללמוד מסיפורה של אסתר:

תראי, אני לימדתי ספרדית גם לצעירים בספרייה בה עבדתי. היו אומרים לי "את יכולה לדבר איתי בספרדית?" הייתי שואלת אותם אם הם ישראלים ואם ההורים שלהם מלטינו-אמריקה ותמיד היה מתברר שהם למדו ספרדית מהטלנובלות. זה היה קורה יומיום. גיליתי עולם חדש של הטלנובלות באמצעות הצעירים. [...] יום אחד היינו בקניון מלחה עם חברה. טיילנו ודיברנו כמוכר בספרדית. הגיע ילדה ואמרה לי "גברת אני יכולה לדבר איתך בספרדית? כי אני מתה על הטלנובלות" [צחוק] זה היה כל כך יפה. ישבנו קצת.

כפי שהשפה נועדה להעביר מסר, כך גם התרבות הקולינירית מהווה מערכת סמיוטית דרכה מועבר מסר של מסורת ושינוי. אי לכך, לשינויים שהתרחשו ביחס לשפה בעקבות המעבר לישראל, יש קשר ישיר לשינויים שהתרחשו ביחס למאכלים הנחשבים מסורתיים.

הרגלי אכילה במעבר לישראל

הצורך בחיזוק הזהות היהודית בארגנטינה בדורות האחרונים, הוביל ליצירת יחס מיוחד אל הסבתא היהודייה או הבאבע בידיש ומאכליה (לאזנוב, 2019). בהתאם לכך, מאכלים מזרח אירופיים בארגנטינה כגון קנישס תפוחי אדמה וגפילטע-פיש הם סמל לאוכל נוסטלגי ועכשווי גם יחד. אך עם ההגירה והמעבר מ"אחר יהודי" ל"אחר ארגנטינאי", התפקיד הנשי, לשמר את גבולות קבוצת המיעוט האתנו-דתית באמצעות מאכלים מיוחדים, מתרופף. בישראל מאכלים מזרח אירופיים מסורתיים מסמלים את המיזשן והגלותי (צבן, 2016; לאזנוב, 2019). עם ההתאקלמות בארץ יוצאי ארגנטינה נוהגים להכין את המאכלים הנחשבים בענייהם מאכלי הסבתא היהודייה, בעיקר לכבוד החגים, כנהוג אצל כלל המשפחות בישראל. העובדה שהילדים והנכדים מבינים עברית ומכירים הלכות ומנהגים יהודיים, מאפשרת לנשים להרפות ולבחור מבין סמלי התרבות אלו שברצונן להעביר הלאה. הדבר עולה למשל מדבריה של לאה שעלתה לישראל בשנת 1977:

בארגנטינה אם את רוצה לשדר לילדים שהם יהודים את חייבת לעשות משהו כדי שהם ירגישו את הייחודיות שלהם. זה לאכול מצות בפסח ולחגוג את ראש השנה בחיק המשפחה, או לצום ביום כיפור. זאת אומרת שהמסורת בעצם שומרת עליהם מההתבוללות. לעומת זאת כשאנחנו פה, אנחנו בעצם לא צריכים להתאמץ כדי לשמור על הזהות היהודית שלנו.

בקשר לכך רותי מוסיפה מרכיב נוסף ומציינת שלדידה מדינת ישראל נקשרת לרגש לאומי ולא לרגש דתי, ועל כן בישראל אין האוכל היהודי נושא בעיניה את המשמעות שנשא בארגנטינה: "שם האוכל היהודי הוא בשביל להרגיש את היהדות. אחרי שהגעתי לכאן בשבילי ישראל הוא עניין לאומי ולא עניין של דת". למרות השינוי שחל בתפקיד "הסבתא היהודייה", ה"באבע" הפרטית היא תמה שהאישה מקבלת דרכה את השראתה, ושדרכה היא מבינה את סיפורה האישי ואת עולמה. בהתאם לכך, מאכלים אחדים השתמרו לאחר ההגירה יותר מאחרים בתודעה הנשית. רחל מזכרת: "קודם כל גפילטע-פיש וקניידלעך – בהתחלה זה היה הסבתות שלי ואז זה עבר לאימא שלי - זה טעים, זה פשוט לעשות, אני אוהבת אותם קשים. אני אומרת: 'ככה אימא שלי הייתה עושה אותם'".



איור 3: סמובר, כוס קידוש וכלי למאטה המוצגים יחדיו בבייתם של עולים מארגנטינה (צילום: המחברת)

עם העלייה, כמו בכל הגירה, הרגלי האכילה הישנים, כמו השפה, מותכים אל תוך מסגרת חדשה ונתונים להשפעות רבות ומגוונות. במקרה של עולות מארגנטינה התוצאה היא תרבות אכילה היברידית, המבקשת לאחד מסורות שונות לתרבות יהודית-ארגנטינאית-ישראלית. למעשה העולה בוחרת מפרטואר המזונות את אלו המתיישבים עם זהותה החדשה ועם הערכים שהיא מבקשת להעביר לילדיה ולנכדיה. בהתאם לכך, ליליאנה ממשיגה את הרגלי האכילה במשפחתה כערבוביה של תרבויות ומאכלי עדות:

בשבילי זה ערבוביה עד היום. הילדים שלי מאוד אוהבים אסאדו, אמפנאדס ואלפחורס וגם אוכל איטלקי וכל זה, אבל גם למדנו כאן להכין קצת אוכל ישראלי. הבת שלי שהתחתנה עם בחור ממוצא מזרחי, נכנסה חזק לעניין של אוכל מזרחי. היא מכינה דברים שאני לא יודעת להכין. כלומר היא עדיין אוהבת את האוכל שאכלה כל חייה אבל היא למדה להכין דברים חדשים שאותי לא ממש מעניינים.

לצד התרופפות תפקיד האישה כמשמרת גבולות הקהילה באמצעות מאכלים מסורתיים ובנוסף להרחבת התפריט המשפחתי בישראל, מצאתי כי מאכלים ארגנטינאיים מסורתיים הפכו עם ההגירה לסמל תרבות ומרכיב זהות ישראלי-ארגנטינאי. אליסיה, בת למהגרים מרוסיה, שעלתה לישראל בשנת 1972, מתארת את התקופה הראשונה שלה בארץ, ואת ניסיונותיה וניסיונות חבריה להמשיך לאכול מאכלים אהובים ומוכרים מארגנטינה: "בשנים הראשונות הייתי מכינה יותר אוכל ארגנטינאי, בגלל הגעגועים וזה [...] אסאדו טוב, אמפנאדס, דברים כאלה [...]. כשהגעתי לכאן לפני יותר מארבעים שנה אני הייתי מכינה ריבת חלב, הייתי מכינה את כל הדברים שכאן לא היה". אליסיה ממשיכה ומסבירה כיצד המטבח הארגנטינאי משולב בתפריט בביתה כיום: "אני חושבת שהיום זה משולב אבל הדומיננטי הוא יותר הארגנטינאי כי זה היומיומי, כלומר, לפעמים אני מכינה [...] את יודעת מה זה 'פאסטל דה קרנה'? זה בשר טחון, אותו מילוי של האמפנאדס אבל אפוי ועם פירה למעלה ופירה למטה".

בתשובה לשאלתי מה חשוב להן להעביר לילדיהן מן התרבות הארגנטינאית ניכרת הנטייה לבחור בסוגיות המשויכות לתרבות העממית ונחוות בחושים. מרבית הנשים נהנות להכין או לרכוש עבור ילדיהן או נכדיהן מאכלים הנחווים באמצעות חוש הטעם והריח. ביאטריס אמרה: "אנו מביאים את ארגנטינה לפה, אוכלים אלפחורס. בית ארגנטינאי".

בהתייחסות להרגלי האכילה בארץ בולטת מרכזיותו של אכילת בשר אדום באופני בישול שונים אך בעיקר צלוי. אכילת בשר, ובייחוד בשר אדום, כביטוי לבריאות ולכוח נקשרת להיבטים מגדריים. העיסוק בבשר מבטא כוח, אגרסיביות, תשוקה ומיניות, תכונות רצויות בקרב גברים ומאיימות בקרב נשים (Twigg, 1983; Aguirre, 1999). לוי-שטראוס מצא כי בדיכוטומיה בין טבע לתרבות, צלייה נתפסת כגברית ומשויכת לטבע, ואילו הבישול באמצעות כלי החוצץ בין המזון לאש נתפס כנשי ומשויך לתרבות (לוי-שטראוס, 2004). בבחינת היחס לאכילת בשר בקרב הנשים שהשתתפו במחקר ובני משפחתן, מגלים כי לבשר יש חלק מרכזי הן בפרקסיס היומיומי הן בפרקסיס הנחשב מסורתי וחגיגי (איור 4). כך, בפן היומיומי נראה כי בעיני רבות מהנשים סטייק טוב הוא מעין ויטמין שנועד לחזק את בריאות ילדיהן ולשמרה. רחל מספרת: "אני מכינה לבנים שלי סטייקים, כלומר כשהם היו בצבא היו חוזרים הביתה והיו אוכלים סטייקים. יש לי שני בנים אז כמובן שני סטייקים בשבת, צריך להספיק לדחוס להם".



איור 4: שטיח קיר מעור פרה תלוי על קיר ביתם של עולים מארגנטינה
(צילום: המחברת)

בפן הטקסי משתמע מקורפוס המחקר כי ביחס העולים מארגנטינה לבשר, גלומה טרנספורמציה של היחס אל האוכל היהודי כמזון "מקודש". אליסיה ממשיגה זאת במשפט קצר: "ברור שאנחנו אוכלים אסאדו. אני אומרת שבמרפסת יש לנו את המזבח כי לפעמים [...] לא שאנחנו עושים פרות שלמות אבל [...] מתקרב [...] כך". בדומה לרבים מהמהגרים היהודים ממזרח אירופה, שהביאו עימם פמוטים, כוס קידוש וסמבור (איור 3), באונייה לארגנטינה, עולים רבים מארגנטינה הביאו עימם את הכלים להכנת משקה המאטה (mate) ומתקן לצליית בשר, כלומר, את ה-פריז'ה (parrilla). למתקן זה התכוונה אליסיה כשאמרה שיש לה מזבח במרפסת. גם קלרה סיפרה בגאווה על מתקן הצלייה שהביאה עימה לארץ, הניצב כיום בחצר שבבית בתה: "לבת שלי יש בית גדול עם גינה ולא מזמן עשינו [...] כשעושים אסאדו עושים אצלה. יש לה עדיין את הפריז'ה שאנו הבאנו בקונטיינר. כזה שעולה יורד, ממש פריז'ה". כשהיא מסבירה על פרקסיס צליית הבשר בבית בנה, גרסיאלה קושרת את אכילת הבשר למסורת: "אצל הבן שלי יש פריז'ה [...] הם לא נכנסים לבית חדש אם לא מכינים מקום לאסאדו. הם רגילים, יש להם מסורת של אכילת בשר".

בסיפורים אישיים רבים מתוארים מפגשי אסאדו משפחתיים או מפגשים עם קבוצת חברים ביום העצמאות הישראלי. זהו יום מיוחד בשנה, שבו המפגש הלאומי "על האש" דומה למפגש האסאדו המסורתי הארגנטינאי של ימי ראשון. הגבר אמון על צליית הבשר והאישה על הכנת הסלטים והקינוחים כפי שסלמון מכנה זאת "הסדר הנכון, הראוי והקוסמי" (סלמון, 2012). בדומה למפגש האסאדו בארגנטינה המציב את הגבר במרכז, המפגש הישראלי ל"על האש" ביום העצמאות ופרקסיס צליית הבשר המתקיים במהלכו מנכיח את דימוי ה"עברי החדש" כשולט בטבע, חזק והגברי (אביאלי, 2012). רחל, הנשואה לישראלי, מתארת פעילות טקסית סביב אכילה בימי שבת וביום העצמאות המדמה את המפגשים הזכורים לה מימי ראשון בארגנטינה:

באוכל אני לגמרי ארגנטינאית. בבית שלי לא אוכלים חביתה. כל שבועיים אני עושה על האש. אנו אוכלים בשר. [...] אם המשפחה של בעלי מגיעים הם אוכלים והולכים. אם אחותי באה לאכול אז זה כל השבת או כל יום העצמאות. כמו בארגנטינה. עד הלילה היא

נשאת, שותים קפה ומאטה ובלילה אימא שלי מזמינה פיצות. שם היינו רואים [בטלוויזיה] Domingo Feliz ["יום ראשון שמח"]. אז פה זה שבת.

מרבית הנשים נהנות מאכילת בשר ורואות במפגשי אסאדו אירוע חגיגי המקרב אותן באופן סימבולי אל הגברים במשפחה. יחד עם זאת, ניכר מדברי חלק מהנשים כי קיים גם שיח נשי שעניינו הפחתה באכילת בשר. מרואיינות אלו מעדיפות להימנע מבשר בגלל איכותו השונה של הבשר הזמין בישראל, מטעמי בריאות או מפאת עלותו הגבוהה יחסית. אחדות, כמו בתיה שאביה ניהל אטליז כשר בבואנוס איירס, סיפרו שלאחר ההגירה הפסיקו אט-אט לאכול בשר עד שהפכו צמחוניות. "לא אוכלת בשר כשר, לא, לא אוכלת בשר בכלל, אני צמחונית, נגעלתי מהבשר קצת, לאט-לאט".

סמלי תרבות נוספים במעבר בין-תרבותי

הטרנספורמציה המתרחשת ביחס לסמלים במעבר לישראל באה לידי ביטוי בתחומים רבים נוספים. לדוגמה, נשים אחדות סיפרו שבארץ הן החלו לשמוע מוזיקה ארגנטינאית טיפוסית, לרבות טנגו, מה שלא נהגו לעשות בארגנטינה. מדבריה של ביאטריס שעלתה בשנת 1979 נראה כי המוזיקה נקשרת לגעגוע ליזמנים ולמרחבים אחרים:

יש משהו דווקא מצחיק שכאן נחשפתי יותר למוזיקה ארגנטינאית מאשר שם ואני לא יודעת אם זה בגלל ששם הייתי בתוך הבועה היהודית ופחות נחשפתי או שכאן פתאום גם הגיל עושה את שלו ואת רוצה, את יותר סקרנית אולי, לראות דברים מנקודת מבט אחרת.

לעומתה, אליסיה נזכרת במשחקי הילדות שנותנים לה להמשיך ולהרגיש ארגנטינאית גם אחרי שנים רבות בארץ. את המשחקים היא מבקשת להעביר כמסורת לדור הצעיר:

חברות שלי, כולנו עלינו באותו גיל, חברה שלי הציעה לשחק משחק ילדים ארגנטינאי, חברה אחרת התחילה לשחק במשחק כדור ארגנטינאי. אנו פה מלא שנים אבל כשהילדים גדלים מלמדים אותם משחקים ארגנטינאים. גם הכדורגל חשוב לנו.

מרכיב מרכזי בזהותן הארגנטינאית של מרבית הנשים שהשתתפו במחקר בא לידי ביטוי בדבקות בדמות המצוירת מַפאלדה [Mafalda] (איור 5).⁹ התייחסותה של רחל לדמות האייקונית כתנ"ך מלמדת שעל אף תחושת הריחוק מהתרבות הארגנטינאית, היא, כמו רבות אחרות, מזדהה עם דמות נשית ביקורתית, שמסירה ברצועות הקומיקס השנונות מתאימים גם לחייה בארץ. הדמות מסייעת בידן להתרחק במקצת מהחלק הישראלי שבזהות ומאפשרת להן להתייחס לסיטואציות שונות בארץ במבט חיצוני לתרבות: "מהארגנטינאיות שלי? מהארגנטינאיות שלי כלום. [...] – חוץ ממַפאלדה. יש לי אותה בפייסבוק. זה התנ"ך שלי. תמיד אמרתי, אבא מצטט מהתנ"ך, אני מצטטת ממַפאלדה, זה התנ"ך שלי. ואין עליה".



איור 5: **מפאלדה**. דמות מאוירת שנוצרה בשנות השישים של המאה העשרים, והפכה לסמל לאומי ולאייקון תרבותי בארגנטינה¹⁰

כך, מרכיבי הזהות משנים משמעות במשך הזמן ופריטי זהות שונים מודגשים יותר מאחרים במקום ובהקשר בהם האדם נמצא בכל רגע נתון. זאת ניתן ללמוד למשל מדבריה של אליסיה שסיפרה על השינוי שחל בהגדרת זהותה לאחר המעבר לישראל. לדבריה, למרות האידאולוגיה הציונית החזקה שגרמה לה לעלות ארצה, למקום שבו נולדה והתחנכה יש חלק מרכזי בעיצוב אישיותה ואין לזלזל בו. לדעתה יש להפריד בין זהות ציונית וישראלית לבין זהות יהודית וארגנטינאית:

תקופה די ארוכה, כשהגעתי לפה ניסיתי להגיד: "די, גמרתי עם ארגנטינה", ולהתנתק כמה שאפשר מהשורשים, להיות כמה שיותר ישראלית ולהתלהב מהישראליות, מההווה הישראלי וכל זה. לאט-לאט עם השנים אני הבנתי שזה שלאנשים סביבי אכפת מהשכונה הזאת בתל-אביב ומהשכונה הזו, ושרים שירים שקשורים לחלק הזה של [...] זה לא מדבר אליי, אני לא נולדתי כאן. [...] יש לי מורשת ארגנטינאית לא פחות טובה, חשובה ומלאת זיכרונות יפים מבחינה יהודית. אז אני איכשהו התנתקתי מהצורך הזה להיות ישראלית, ישראלית, ישראלית.

המעבר מאידאולוגיה הדוגלת בכור היתוך לזו המאפשרת רב-תרבותיות, ניכר בפוליפוניה הקיימת בהגדרת הזהות של הנשים. דבריה של בתיה ממחישים זאת:

אני מאוד ישראלית אבל לא הפסקתי להיות ארגנטינאית. זאת עובדה. יש מבטא ויש תרבות. [...] אני מחוברת לתרבות, אני מחוברת לארגנטינאיות שלי, אם אני ארצה או לא ארצה. זה פועם, זה פועם כל הזמן, ואחרי הנסיעה לשם הרגשתי שאין שום סיבה להתכחש לזה. יש לזה פינה חמה בלב.

לעומתה, מרים סיפרה על החלוקה שהיא עושה בין חלקי זהותה והדגישה כי היא מרגישה ישראלית במלוא מובן המילה, את ארגנטינה היא אוהבת בקול אחר: "אני מאושרת כאן, אני אוהבת את ישראל. אני ישראלית, נולדתי בארגנטינה, אבל אני מחוברת בוורידים שלי לזהותי הישראלית. אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר. מרכז החיים שלי הוא כאן".

דיון ומסקנות

קורפוס המחקר עליו מבוסס המאמר מאשש את הטענה לפיה המושג מסורת, כתרבות המאפיינת קבוצה, מחבר בין הפרט לקהילה באמצעות הזיכרון הפרטי והקולקטיבי (Ben-Amos, 1984; Noyes, 2009; Reinhartz, 1992). הניסיון לברר את מהות דבריה האניגמטיים של עולה

מארגנטינה לפיהם תפיסת הגעגוע אל מדינת המקור, ארגנטינה, באה לידי ביטוי ב"קול אחר" מאשר תפיסת האהדה כלפי מדינת ישראל, העלה כי השוני בגילויי ה"אהבה" למדינות השונות נובע במידה רבה מהצורך להתאים את ה-"אני" וה-"שלנו" למעבר מפרקסיס בעל קול "יהודי-נשי" לפרקסיס המאופיין בקול "ארגנטינאי" בעל גוון "גברי". כאמור, לאישה היהודייה בארגנטינה תפקיד מרכזי וסימבולי בעיצוב ושימור הזיכרון הפרטי והקולקטיבי באמצעות העברת מסורת, על כן, שימור חלקי הזהות המייחדים אותה כארגנטינאית בישראל, גם אם חלקם מאפיינים הביטוס גברי בארגנטינה, כגון צליית בשר וצפייה במשחקי כדורגל, מסייע בידי האישה להמשיך ולשמר את מעמדה כאמונה על שמירת המסורת במשפחה בהתאמה לחייה בהווה. פרננדו פישמן, חוקר פולקלור בן הקהילה, טוען כי המסורת בקרב יהדות ארגנטינה מייצגת ממד של שינוי אקטיבי המהווה תפנית לקביעות הישנות של ברי הסמכא (Fischmann, 2006). מהגדרתו עולה כי נקודת שבירת ההמשכיות עם הדת הישנה שהתרחשה בקרב בני המהגרים היהודים לארגנטינה, היא שתדמה להעלאת קרנו של הפרקסיס הביתי עליו אמונות הנשים. במאמר הראיתי כי הפרקסיס הביתי אותו מביאות עימן הנשים בעת ההגירה, עובר טרנספורמציה ומאמץ אופייניים הלקוחים משתי התרבויות.

האידיאולוגיה הציונית עימה עלו הנשים ועליה הן מצהירות, לא נחוצה באותה המידה לבניהן ובנותיהן שנולדו והתחנכו בישראל. למרות זאת, נראה כי שאלות של זהות עימן מתמודדות הנשים שנים אחרי העלייה, מועברות לדור הצעיר באמצעות החושים ובאמצעות ביטויים רגשיים המתקיימים בשיח המשפחתי. כך, הפרקסיס היומיומי המחזק את החיבור בין הזיכרון הפרטי לקולקטיבי מחבר בין העבר להווה תוך העברה בין-דורית של ערכי זהות ומסורת. לדוגמה, אליסיה סיפרה כי לא התכוונה להעביר מסורת ארגנטינאית לילדיה, אך ילדיה רואים בתרבות הארגנטינאית ערך ומנכסים אותו לעצמם – בהאזנה למוזיקה, באכילת מאכלים טיפוסיים ובלימוד השפה. בתיאור שלהלן היא מספרת שבנה מזהה עצמו לעיתים כארגנטינאי. עובדה זו מפליאה אותה, שכן אינה מבינה מדוע בנה, שנולד בישראל ואין לו כל צורך לייחס לעצמו זהות לאומית כפולה, ירצה לעשות זאת: "הבן שלי נמצא עכשיו בצבא ובמקרה הוא משרת עם נכד של חברה של אימא שלי. הוא אמר לי 'יש עוד ארגנטינאי' אז אמרתי לו: 'מה זה עוד ארגנטינאי, אתה ישראלי, נולדת פה'. את מבינה? זה עניין של זהות".

אם כי יש המגדירים מסורת כפרקטיקה החוזרת על עצמה בכל דור ודור, בחינת נרטיבים העוסקים במעברים בין-תרבותיים, שופכת אור על הניסיון להגדיר מסורת כפרקטיקה תרבות מתהווה, המתאימה עצמה למציאות פוליטית וחברתית משתנה (Schrire, 2006; Kirshenblatt-Gimblett, 1995; Noyes, 2009; Hobsbawm & Ranger, 1984). קלרה מספרת על בתה, העוקבת אחר המוזיקה הפופולרית בארגנטינה: "עכשיו אני שמה לב שמוזיקה בספרדית התחלתי לשמוע יותר מאז שהבת הגדולה שלי התבגרה. היא מספרת לי על להקות. הבת שלי אומרת שהיא ממוצא ארגנטינאי. [...] זה מאוד חזק אצלה בזהות". ילדי הנשים או חלקם, מזדהים עם שורשיהם הארגנטינאים ומתעניינים במאפייני התרבות שם גם מבלי שהאם כיוונה ויוצרים מסורת חדשה אליה מצטרפת האם.

מדיניות ארגוני העולים מלטינו-אמריקה מאז שנות החמישים של המאה העשרים הייתה לשלב את העולים בחברה הקולטת, לעודד פיזור העולים ברחבי הארץ ולטשטש סמלי תרבות המייחדים אותם תוך הדגשת הצורך להכיר את התרבות החדשה. ארגוני העולים לא נתנו את

הדעת אל ילדי העולים שהגיעו בגיל צעיר או נולדו בישראל בהנחה שהם יהפכו ל"צברים" גמורים (Babis, 2016). אף-על-פי-כן, כפי שעולה מתוך הסיפורים האישיים, המאפיינים הייחודיים לקבוצה זו נשמרו והותאמו למציאות החדשה. הסמלים המאפיינים עולים מארגנטינה עברו במידה זו או אחרת לדור השני והשלישי לעלייה.

המאמר התמקד בחייהן ותפיסותיהן של נשים אשר עלו לישראל מארגנטינה עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. ניתוח הסיפורים האישיים בהקשרם התרבותי אפשר את חילוצן של תפיסות הקשורות למניעי הגירתן והאתגרים העומדים בפניהן בהקשר למעבר הבין-תרבותי. בעוד שתחומי הביטוי המרכזיים של הזהות נותרו זהים – אוכל, מוזיקה, שפה – הרי שבהגירה, התכנים בתוך כל תחום השתנו. המטען שהנשים עלו עימו, המקופל במושגי מסורת וזיכרון, עבר שינוי והותאם לסביבתו החדשה. ההתאמה פנתה לתרבות שאינה מבטלת ואף מחזקת את המקף המפריד בין הזהויות, הארגנטינאית והישראלית. סבורני, כי התובנות העולות ממחקר זה, יש בהן כדי לשפוך אור לא רק על תפיסות והיבטים מחייהן של נשים שעלו לארץ מארגנטינה, אלא להרחיב את המבט לקראת מחקר משווה המתמקד במעבר בין-תרבותי של נשים שעלו לישראל ממדינות אחרות באמריקה הלטינית ואולי אף מקהילות נוספות.

הערות

¹ מאמר זה מבוסס על חומרים מתוך עבודת הדוקטורט שלי, "פולקלור, מסורת וזיכרון בקרב נשים מהקהילה היהודית בארגנטינה", האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח. ברצוני להודות למדריכתי פרופ' הגר סלמון, על הליווי בתהליך המחקר והכתיבה. תודה גדולה ומיוחדת נתונה גם לכל הנשים שסייעו לי לרקום את סיפור העלייה מארגנטינה מפרספקטיבה נשית דרך סיפורן האיש. בנוסף, אני מבקשת להודות לגורמים הבאים על תמיכתם הנדיבה במחקר זה: המכון למחקר ע"ש הארי ס' טרומן למען קידום השלום, האוניברסיטה העברית; קרן "עמיתי הרצל" של מרכז צ'ריק, האוניברסיטה העברית; קרן הזיכרון לתרבות יהודית, ניו יורק; המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית. וכן, ברצוני להודות לקוראים האלמונים על הערותיהם החשובות שהעשירו את המאמר.

² בהיותי בת הקהילה, השפה הספרדית שגורה בפי כמו גם רבים מהביטויים העממיים, בספרדית וביידיש, השגורים בפי בני הקהילה.

³ להרחבה על תולדות הקהילה היהודית בארגנטינה וקשרי הגומלין בין ישראל לארגנטינה מפרספקטיבה היסטורית ראו למשל: Rein, 2003; Avni, 1991, 2000.

⁴ על-פי מישל דה סרטו, אדם פועל כצרכן תרבות ובו בזמן כיצרן של משמעויות, הנובעות מן האופן שבו הוא משתמש במוצרים המוצעים לפניו. לפי דה סרטו, חקר חיי היומיום הוא חקר של סטרוקטורות, הוא מעמיד את התפקוד האנושי כצרכנים-יצרנים בתרבות על שתי פרקטיקות מרכזיות: אסטרטגיה וטקטיקה. אסטרטגיה היא צורת חשיבה המבוססת על זיהוי של גורם הגמוני וגבול המבחין בינו לבין סביבה כפופה לו. בניגוד לכך, הטקטיקה כופרת בכללים שמציבה האסטרטגיה ומדגישה חשיבה המבוססת על היכולת לחרוג וליצור משמעויות חדשות על-ידי ניצול הזדמנויות. ההבחנה בפועלם של הכפופים בסטרוקטורה נתונה חושפת שמאחורי חזותה האובייקטיבית וההרמונית מסתתרים יחסי כוח (דה סרטו, 2012).

⁵ הביטוס הוא מונח שטבע הסוציולוג פייר בורדייה לציון מערכת חברתית סמויה המביאה לשעתוק ההבניה התרבותית. הביטוס מעוצב באמצעות הפרקסיס התרבותי הכולל את ההתנהגויות, ההרגלים, הכישורים, הנטיות וההעדפות שאדם רוכש במהלך חייו (בורדייה, 2007).

⁶ מתוך חוברת העוסקת בהקמת קיבוץ נאות מרדכי על אדמות הקק"ל. בחוברת נכתב שאדמות הקיבוץ שוחררו בידי יהודים מארגנטינה. היא הודפסה בספרדית וביידיש, ונועדה להפצה באמריקה הלטינית. KKL – JNF. 1947. *Neot Mordejay: Colonia Agrícola en Eretz Israel Sobre*.

Tierras del Keren Kayemet Leisrael: Rescatadas por Judíos de la Argentina. Buenos Aires: Oficina central del K.K.L. para America Latina.

⁷ מכתב מיוסיטובסקי לחברות אוספה ויצ"ו, 15 במרץ 1973, אצ"מ F49

⁸ האונייה "פלמיניה" הייתה לפרק חשוב בתולדות העלייה מדרום אמריקה לישראל. להרחבה בנושא האונייה פלמיניה ראו: Klor, 2017; Avni, 1991.

⁹ מפאלדה [Mafalda], סדרת קומיקס מאת המאייר הארגנטינאי קינו (חואקין סלבדור לבאדו), הנושאת את שמה של הגיבורה הראשית: ילדה כבת חמש, שמודעותה החברתית הגבוהה ודאגתה העמוקה לגורל האנושות באות לידי ביטוי בהומור סרקסטי כמחאה על סדרי העולם. הפער שבין גילה הצעיר ועמדותיה הבוגרות לכאורה הוא עיקר הבסיס הקומי של הסדרה. רצועות הקומיקס של מפאלדה פורסמו בשנים 1964-1973. בשנת 2019 יצאו לאור שלוש חוברות מפאלדה בעברית בהוצאת תשע נשמות.

¹⁰ Mafalda En Otros Idiomas", *TODOHISTORIETAS* (website), accessed August 30, 2017, from <http://www.todohistorietas.com.ar/mafaldaenotrosidiomas.html>

רשימת מקורות

אביאלי, נ' (2012). על האש: בשר, כוח, מרחב ולאומיות ביום העצמאות הישראלי. *סוציולוגיה ישראלית*, יד (1), 83-109.

אבני, ח' (1972). *יהדות ארגנטינה: מעמדה החברתי ודמותה הארגונית*. ירושלים: משרד החינוך.

אבני, ח' (2009) *טמאים*. תל-אביב: ידיעות ספרים.

אריה ספיר, נ' והלד, מ' (2009). 'ותלבש מלכות' מלכת אסתר של קרנבל פורים בתל-אביב – סיפור אישי ועיגונו בהקשר תרבותי. *מסכת, ח*, 97-113.

בורדייה, פ' (2007). *השליטה הגברית*. תל-אביב: רסלינג.

בר-גיל, ש' (2005). *בראשית היה חלום: בוגרי תנועות הנוער החלוציות מאמריקה הלטינית בתנועה הקיבוצית 1946-1967*. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

בר-גיל, ש' (2007). *נעורים – חזון ומציאות: מדרור וגורדוניה ועד איחוד הבונים בארגנטינה 1934-1973*. רמת אפעל: יד טבנקין.

דה סרטון, מ' (2012). *המצאת היומיום*. תל-אביב: רסלינג.

חזן-רוקם, ג' (1997). על חקר התרבות העממית: הקדמה. *תיאוריה וביקורת*, 10, 5-13.

לאזנוב, ג' (2019). "את החגים הכרתי לפי האוכל" – מסורת וזיכרון בקהילה היהודית בארגנטינה. *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי*, לב, 185-215.

לוי-שטראוס, ק' (2004). *מיתולוגיות, הנא והמבושל* (כרך א). תל-אביב: הוצאת נמרוד.

סלמון, ה' (2012). גורלו של בשר: דרמה בשלוש מערכות בין אתיופיה לישראל. *עיונים בתקומת ישראל*, 22, 204-224.

מרגלית שטרן, ב' (2013). מי יעזור לעזר כנגדו? הבדלי מגדר במשפחות מהגרים יהודיות בארץ ישראל. בתוך: פ' מורג-טלמון, ו' עצמון (עורכות), *נשים מהגרות בישראל* (עמ' 112-142). ירושלים: מוסד ביאליק.

צבן, י' (2016). *ארץ אוכלת: על התיאבון הישראלי*. רמת גן: אפיק.

קלור, ס' (2015). העלייה מארגנטינה בשנים 1962-1963 בצל פרשת אייכמן. *עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל*, 25, 437-466.

קלור, ס' (2016). 'עולים לטינו-אמריקנים – עולים מלטינו-אמריקה, 1919-1949. *הגירה*, 6, 5-24.

קרומר-נבו, מ', לביא-אג'אי, מ' והקר, ד' (עורכות) (2014). *מתודולוגיות מחקר פמיניסטיות*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

שכנר, ד' (2003). *נערה פוליטית*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

Aguirre, P. (1999). Toda la Carne al Asador. *Todo es Historia*, 380.

Alroey, G. (2006). "And I Remained Alone in a Vast Land": Women in the Jewish Migration from Eastern Europe. *Jewish Social Studies*, 12(3), 39–72.

Avni, H. (1991). *Argentina and the Jews*. London: University of Alabama press.

Avni, H. (2000). The Impact of the Six-Day War on a Zionist Community: The Case of Argentina. In: E. Lederhendler (Ed.), *The Six Day War and World Jewry* (pp. 137–163). Bethesda: University Press of Maryland.

Avni, H., & Senkman, L. (Eds.) (1993). *Del Campo al Campo, Colonos de Argentina en Israel*. Buenos Aires: Mila.

Babis, D. (2016). The Paradox of Integration and Isolation within Immigrant Organizations: The Case of a Latin American Association in Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42(13), 2226–2243.

Bar-Itzhak, H. (2005). *Israeli Folk Narratives: Settlement, Immigration, Ethnicity*. Detroit: Wayne State University Press.

Ben-Amos, D. (1984). The Seven Strands of Tradition: Varieties in its Meaning in American Folklore Studies. *Journal of Folklore Research*, 21(2/3), 97–131.

Biachi, S. (2004). *Historia de las Religiones en la Argentina: Las Minorías Religiosas*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Brodsky, A.M. (2016). *Sephardi, Jewish, Argentine: Creating Community and National Identity, 1880–1960*. Bloomington: Indiana University Press.

Chromoy, E. (2006). *Un Barco Azul y Blanco*. Buenos Aires :Editorial Mila.

Cosse, I. (2008) Familia, Sexualidad y Género en los Años 60. Pensar los Cambios Desde la Argentina: Desafíos y Problemas de Investigación. *Temas y Debates*, 12(16), 131–149.

Cosse, I. (2014). *Mafalda: Historia Social y Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dundes, A. (1962). From ethic to emic units in the structural study of folktale. *Journal of American Folklore*, 75, 95-105.

Edwards, J. (2010). *Language Diversity in the Classroom*. Boston: Multilingual Matters.

Feierstein, R. (1993). *Historia de los Judíos Argentinos*. Buenos Aires: Planeta.

Feijoó M., Nari, M., & Fierro, L. (1996) Women in Argentina during the 1960s. *Latin American Perspectives*, 23(1), 7–26.

Fischmann, F. (2006). "Religiosos, No; Tradicionalistas, Sí": Un Acercamiento a la Noción de *Tradición* en Judíos Argentinos. *Sambación*, 1, 43–58.

Fischmann, F. (2011). Using Yiddish: Language Ideologies, Verbal Art, and Identity among Argentine Jews. *Journal of Folklore Research*, 48(1), 37-61.

Fischman, G. (2007). Entre Segundas Madres y Trabajadoras Ajustadas: Cambios, Ambivalencias y Yuxtaposiciones en las Representaciones Sociales Acerca de la Maestra en la Argentina. *Cuadernos de Educación*, 28, 41–83.

- Goldberg, F., & Rozen, I. (1988). *Los Latinoamericanos en Israel – Antología de una Alía*. Buenos Aires: Contexto.
- Guy, D.J. (1992). *Sex and Danger in Buenos Aires, Prostitution, Family and Nation in Argentina*. University of Nebraska Press, Lincoln, Nebr. and London 1992.
- Hammond, G. (2001) *The Women's Suffrage Movement and Feminism in Argentina from Roca to Peron*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hyman, P.E. (1995). *Gender and Assimilation in Modern Jewish History, The Roles of Representation of Women*. Seattle & London: University of Washington Press.
- Hobsbawm, E.J., & Ranger, T.O. (Eds.) (1984). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*, 39(3), 367–380.
- Klor, S. (2017). *Between Exile and Exodus: Argentinian Jewish Immigration to Israel 1948–1967*. Michigan: Wayne State University Press.
- Laznow, J. (2019). "La Jalutzah del Galuth": Fundraising and Women's Folk Creativity among OSFA-WIZO Members in Argentina. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 35, 7–39.
- Margalit Stern, B., (2006). Who's the Fairest of Them All? Women, Womanhood, and Ethnicity in Zionist Eretz Israel. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 11, 142–163.
- McGee-Deutsch, S. (2010). *Crossing Borders, Claiming a Nation: A History of Argentine Jewish Women, 1880–1955*. Durham: Duke University Press.
- Nesdale, D., & Rooney R. (1996). Evaluations and Stereotyping of Accented Speakers by Pre-Adolescent Children. *Journal of Language and Social Psychology*, 15(2), 133–154.
- Noyes, D. (2009). Tradition: Three Traditions. *Journal of Folklore Research*, 46(3), 233–268.
- Peñalosa, F. (1972). Pre-Migration Background and Assimilation of Latin-American Immigrants in Israel. *Jewish Social Studies*, 34(2), 122–139.
- Rein, R. (2003). *Argentina, Israel, and the Jews: Perón, the Eichmann Capture and After*. Bethesda, MD: University Press of Maryland.
- Rein, R. (2010). *Argentine Jews Or Jewish Argentines? Essays on Ethnicity, Identity, and Diaspora* (Vol. 12). Leiden: Brill.
- Reinharz, S. (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Roniger, L., & Babis, D. (2009). Latin American Israelis: The Collective Identity of an Invisible Community. In: J. Bokser Liwerant, E. Ben-Rafael, Y. Gorny & R. Rein (Eds.), *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism: Latin America in the Jewish World* (pp. 297–321). Leiden: Brill.
- Salamon, H., & Goldberg, H.E. (2012). Myth-Ritual-Symbol. In: R.F. Bendix & G. Hasan-Rokem (Eds.), *A Companion to Folklore* (pp. 119–135). Malden: Wiley-Blackwell.
- Schenkolewski, S. (1988). Cambios en la Relación de la Organización Sionista Mundial Hacia la Comunidad Judía y el Movimiento Sionista en la Argentina, Hasta 1948. In: M. Bejerano, R.P. Raicher, L. Senkman & S. Schenkolewski (Eds.), *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales*, vol. 1 (pp. 149–166). Jerusalem: Magnes press.

- Schenkolewski, S., (1997). *The Zionist movement and the Zionist Parties in Argentina 1935-1948*. Jerusalem: Magnes press.
- Schrire, D. (2006). The Camino de Santiago. The Interplay of European Heritage and New Traditions. *Ethnologia Europaea*, 36(2), 69–86.
- Schmelz, U., & Della Pergola, S. (1986). La Demografía de los Judíos de Latinoamérica. *Rumbos*, 16, 155-194; *Rumbos*, 17, 17-38; *Rumbos*, 16, 155-194.
- Siebzehner, B. (2011). Un Imaginario Inmigratorio: Ideología y Pragmatismo Entre los Latinoamericanos en Israel. In: H. Avni, J. Bokser Liwerant, S. DellaPergola, M. Bejarano & L. Senkman (Eds.), *Pertenencia y alteridad: judíos en/de América Latina; Cuarenta años de cambios* (pp. 389-414). Madrid: Iberoamericana.
- Shuval, J., & Leshem, E. (1988). The Sociology of Migration in Israel: A Critical View. In: J. Shuval & E. Leshem (Eds.), *Immigration to Israel: Sociological Perspectives* (pp. 1-150). London & N.Y.: Routledge
- Shumway, J.M. (2005). *The Case of the Ugly Suitor and Other Histories of Love. Gender and Nation in Buenos Aires, 1776-1870*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Spector, G. (1986). *"Don't Cry for Me, Argentina": Accent and National Identity Among Argentinean Immigrants in Israel*. M.A. Thesis. The Hebrew University of Jerusalem.
- Twigg, J. (1983). Vegetarianism and the Meanings of Meat. In: A. Murcott (Ed.), *The Sociology of Food and Eating: Essays on the Sociological Significance of Food* (pp. 18–30). UK: Gower.
- Visacovsky, N. (2015). Mujeres Judeo-Progresistas en Argentina. *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, 22(1), 49–65.
- Zadoff, E. (1994). *Historia de la Educación Judía en Buenos Aires (1935–1957)*. Buenos Aires: Mila.