



תיעודון ביטאון האגודה הישראלית לתיעוד בעל פה מס. 9

דצמבר 2012

טבת תשע"ג

דבר העורכות

האגודה הישראלית לתיעוד בעל פה
ע"ר 58-038-066-5

הוועד המנהל:

ד"ר משה מוסק, יו"ר
נרי אראלי
ד"ר מרגלית בז'רנו
שרה בנבנישתי
ג'ודי לב
עו"ד משה פרנקפורטר
ד"ר שרון קנגיסר-כהן
ד"ר יהודית רייפן-רונו
אילן שטייר

מערכת התיעודון:

ד"ר מרגלית בז'רנו
ד"ר יהודית רייפן-רונו

כתובת המערכת:

המדור לתיעוד בעל פה,
המכון ליהדות זמננו
האוניברסיטה העברית בירושלים
ירושלים 91905
msbejar@mscc.huji.ac.il

הגליון הנוכחי של תיעודון הוא השני היוצא במתכונת דו-לשונית, זאת על מנת להגשים את אחת המטרות של האגודה הישראלית לתיעוד בעל פה, שהיא "קיום קשרים מקצועיים עם מוסדות וגורמים בחו"ל העוסקים בתיעוד בעל פה, בעיקר בנושאים יהודיים". הגליון הזה הודפס במהדורה מצומצמת, אולם הוא מופץ גם כקובץ PDF.

בחלק האנגלי תמצאו תקצירים של שני מאמרים אקדמיים המבוססים על תיעוד בעל פה. המאמר של לואיס פרנקנטלר עוסק בתהליכים ובקשיים הפסיכולוגיים, משפחתיים, חברתיים ואישיים, העומדים בפני בחורים צעירים המחליטים לעזוב את העולם החרדי. המאמר מתמקד בתחושת האובדן של היחיד, בהתלבטויות תיאולוגיות ואינטלקטואליות, בשאלות של זהות אישית, אוטוריטה מנהיגותית ובבעיות מוסריות הנובעות מהעזיבה של אורח החיים החרדי.

מרק זאורוב מעלה את הבעייתיות של תיעוד בעל פה של ניצולי שואה חרשים, ושימוש במתורגמים משפת החרשים המתווכים בין המראיינים למרואיינים. המחבר מוכיח שהתרגום יוצר תיווך ביניים בין המרואיין למראיין ופוגע באיכות ובאמינות התיעוד. זורוב טוען שיש להכשיר מראיינים הבקאים בשפת החרשים.

בעיית השימוש בתרגום לעריכת תיעוד בעל פה איננה חדשה, וטענות דומות הושמעו לגבי ראיונות באמהרית וטיגרינית שנערכו ליוצאי אתיופיה באמצעות מתורגמים. נודה לכם, אם תחלקו עמנו את נסיונכם וחוות דעתכם.

הנרי גרין העומד בראש פרויקט בינלאומי לתיעוד יהודי ארצות ערב צפון אפריקה ואירן, סוקר את התיעוד שבוצע באנגליה וארה"ב ומציין את תכנון היקפו בעתיד.

אנו מזמינים אתכם לחלוק אתנו את המידע על פרויקטים חדשים ובעיות שעל סדר יומם של העוסקים בתחום התיעוד בעל פה. התיעודון הוא הבמה היחידה הקיימת כיום בעברית והמוקדשת בלעדית לנושא זה, והוא מביא בפני הקוראים מידע על פרויקטים לתיעוד ממסגרות שונות, הן בתחום החברתי-קהילתי והן בתחום האקדמי.

מנהיגות במצוקה: סיפורו של משה בלדס

מרגלית בז'רנו

מה קורה לקהילה יהודית קטנה הנקלעת למצב מצוקה? כיצד צומחת מנהיגות חדשה כאשר המנהיגים הוותיקים מהגרים? איך ניתן לשמור על המשכיות יהודית תחת משטר קומוניסטי? סיפורו של משה בלדס, נשיא הקהילה היהודית של קובה בשנים 1960 עד 1981 מעמיד בפנינו מקרה מבחן של יהודי שהפך למנהיג כתוצאה משידוד המערכות לאחר המהפכה של פידל קסטרו. הראיון אתו נערך זמן קצר לאחר עלייתו ארצה, במשך 11 מפגשים שנמשכו מנובמבר 1981 עד נובמבר 1982¹. פתיחת התיקים על קובה בגנזך המדינה (30 שנה לאחר המאורעות המתוארים בתיעוד) מאפשרת לאמת חלק ניכר מן המסופר בראיונות ומחזקת את מהימנותו של הראיון. התיעוד בעל פה, שקטעים מתוכו יובאו להלן, מאפשר הצצה לדינמיקה ביחסים של הקהילה היהודית הקטנה עם הרשויות במדינה קומוניסטית, לקשרי הגומלין בין הצירות הישראלית, ממשלת קובה והקהילה היהודית ולמתחים הפנימיים בתוך הישוב.

משה בלדס נולד ב-1905 בעיירה ויטקוב נובה בגליציה בבית שהיה גם דתי וגם ציוני. בילדותו הוא למד בבית המדרש, אך גם למד עברית מדוברת בהברה ספרדית. הוא היה אוטודידקט שקרא ספרות ועיתונות עברית במשך כל חייו. כשהוא עלה ארצה, בשנת 1981, הוא דיבר עברית שוטפת ועדכנית. פעילותו הציונית הרחיקה אותו משמירת מצוות, אולם הוא ויתר על החלטתו לעלות לארץ ישראל בגלל שארוסתו התנגדה. עם זאת, הוא היה נחוש בדעתו לעזוב את פולין, ובחר באחת האופציות המעטות שעמדו אז בפני המהגרים היהודים ממזרח אירופה: קובה.

ב-1927 הוא הגיע לקובה, והחל לעבוד כפועל נקיון במסעדה, עבד שנים רבות כזבן בחנות מכולת ולבסוף פתח עסק לקליית קפה ולמכירת דברי מזון. החנות שלו גדלה והפכה לסופרמרקט גדול, וזמן קצר לפני המהפכה הוא הצליח לבנות בניין מגורים עם 40 דירות. במשך כל השנים שעד המהפכה (1959) הוא היה מרותק לעבודתו ולא השתתף בפעילות במסגרות יהודיות. המגע היומיומי עם הלקוחות ועם הפועלים שלו איפשר לו לטפח קשרי ידידות דווקא עם קובנים לא יהודים. קשרים אלה היו עתידים לסייע לו לאחר המהפכה של קסטרו:

אני באמת אינני יודע, אולי זה מקרה. היה לי יחס טוב מאד עם כל מיני קובנים, דווקא משכילים, מפני שלי היה קשר ויחסים עם כל מיני קובנים. אני חושב שיותר מאשר למישהו אחר. גם עם אנשים פשוטים וגם אנשים בדרגות אחרות, ועל זה עוד נדבר, מפני שהיה לי קשר גם עם הבהומה... והאמת היא שיכול להיות שזה מקרה, אבל הלך לי הרבה יותר טוב עם הגויים מאשר עם היהודיים... באמת הקובנים התייחסו אלי טוב מאד (9.11.81).

קשריו של משה בלדס עם הארגונים היהודיים היו מוגבלים, למרות שלפי עדותו הוא הכיר את כולם, אך העדיף להיות צופה מן הצד:

אני הסתכלתי על הכל וביקרתי הכל וראיתי הכל. אבל האמת היא שלא השתלבתי. עד המהפכה [הייתי רק] בהסתדרות הציונית. בהסתדרות הציונית הייתי במגביות, ובכל מיני דברים אני עזרת להם. אבל בקהילות ובארגונים אני לא רציתי להשתלב, גם לא היה לי זמן להשתלב, כי היה לי המסחר שלי והייתי מאד משועבד. אבל התבוננתי, וככה היו עניינים שלא מצאו חן בעיני ולא רציתי להשתלב (9.11.81).

הצלחתו הכלכלית של בלדס הביאה אותו לתרום ביד נדיבה למגביות הציוניות, אולם רק ערב המהפכה הוא החל להיות מעורב בעבודה צבורית: "יכולים להגיד שפעילות התחלתי בשנת 1957, אז כבר

¹ ראיון 3(122), עם משה בלדס (Moshe Baldas), המראיינת: מרגלית בז'רנו, 1981-2, ארכיון המדור לתיעוד בעל פה, המכון ליהדות זמננו, בציטטות שלהלן יובאו תאריכי המפגשים עם מר בלדס בסוגריים.

נכנסתי להנהלה של ההסתדרות הציונית ומיד החליטו שאהיה הגזבר. ואחרי כן גם במגבית האחרונה אני הייתי הגזבר. השאירו את הכל אצלי, וכולם ברחו. אז באמת ברחו" (28.12.81).

החלטתו של בלדס להשאר בקובה ולהתמסר לענייני הקהילה היהודית היתה קשורה במותה של אשתו ממחלת הסרטן. הזוג היה ערירי:

אשתי נפטרה, הייתי לבד, לא היו לי שום בעיות משפחתיות. ... פתאום נפלה עלי כל העבודה, זאת אומרת כל האחריות לישוב, להסתדרות הציונית, לקשר עם הצירות... והאמת היא שמה שמשך אותי היתה ההצלחה. בכל מה שעסקתי הצלחתי. ... לי היו קשרים טובים מאד עם כל מיני אנשים, מתנגדים לשלטון, בעד השלטון, אני התיידדתי עם כולם. ואנשי הצירות העריכו אותי מאד. ... דוקא מכיון שנשארתי אלמן ובודד, יכולתי לעזור לכולם, ... ובפרט ליהודים, ובפרט למדינה, אז יש לי סיפוק גדול. (1.4.62).

ערב המהפכה היו בקובה חמישה ארגונים קהילתיים: שניים בהאואנה הישנה - "עדת ישראל" האשכנזי ו"שבת אחים" הספרדי. שלושה ארגונים שכנו בשכונה המבוססת ודדו (Vedado): "בית הקהילה היהודית" - ה-Patronato שהוקם כארגון קהילתי אשכנזי, אך הפך לארגון המרכזי של יהודי קובה, הקהילה האמריקנית וה"המרכז היהודי הספרדי". בלדס דאג להקים ארגון גג לחמשת הארגונים בשם "הוועדה המתאמת" (Comisión Coordinadora):

הדבר הראשון שאני השתדלתי לעשות, כבר בשנת 1962, זה שלא יהיה הבדל, שיפעלו כל היהודים יחד. ... לכל אחד שיש לו קהילה משלו, זה ענין כמעט פרטי שלו, אף אחד איננו מתערב בזה. אבל מה ששייך לכל הישוב, כל הישוב הוא גוש אחד. (6.3.82).

הוועדה המתאמת לא היתה ארגון רשמי, אולם היא איפשרה לייצג את הקהילה היהודית בפני השלטונות בצורה מלוכדת, לחלק את מצרכי המזון לפסח שהגיעו בכל שנה מן הקונגרס היהודי הקנדי ולתאם בין הארגונים השונים.

בנוסף לתפקידו כיו"ר הוועדה המתאמת, וכחבר בהנהלות הארגונים השונים, בלדס ייצג את הסוכנות היהודית וטיפל בענייני העליה לישראל וההגירה לארצות אחרות. הוא ניהל מגעים רבים עם רשויות השלטון, שבהם מילא לעיתים קרובות תפקיד של שתדלן. היו מקרים שבהם הוא נאלץ לבקש יחס מיוחד אל יהודים שהסתבכו בנסיונות לשלוח כספים לחו"ל או שביקשו להגר מקובה מבלי שהיו בידם כל האישורים הדרושים.

קשריו של בלדס עם קובנים לא יהודים - לקוחות, פועלים בעסק שלו וידידים מחוגי הבוהמה - עזרו לו רבות במגעיו עם השלטונות. אחת הדוגמאות לכך היא קשריו עם השופט והעתונאי ולדו מדינה (Waldo Medina), שבלדס תמך בו תקופה מסויימת לאחר שפוטר מעבודתו כשופט.² מדינה היה מקורב לסטודנטים המהפכניים בתקופה שבה פידל קסטרו למד באוניברסיטה, ולאחר המהפכה מונה למנהל המחלקה למומחים ומדענים מחו"ל במשרד החקלאות. בלדס פנה אליו פעמים אחדות בבקשת עזרה ונענה תמיד בחיוב. התיעוד בעל פה מגלה איך ההכריות שלו מהתקופה הטרומה מהפכנית פתחו בפניו דלתות שאיפשרו לפתור בעיות ביורוקרטיות תוך עקיפת התקנות הרגילות.

בלדס ניצל את יחסיו החברתיים עם קובנים לא-יהודיים גם לטובת הנציגים הישראליים שהגיעו לקובה:

² לפי עדותו של בלדס, מדינה הגן על לקוחות קטנים שקנו סחורות באשראי ולא יכלו לשלם, ופסק שישלמו בתשלומים יותר קטנים. הסוחרים, שדרשו להחרימם את הסחורות, הצליחו לפטר אותו באמצעות שוחד. בלדס הבטיח לפרנס אותו עד שימצא עבודה חדשה, ומדינה לא שכח לו זאת. בלדס הראה לי עתון שבו ולדו מדינה מספר על האפיזודה הזאת וקושר את הזיכרון הזה ליחסו לקהילה היהודית ולישראל.

ב-1962 היחסים בין קובה וישראל היו טובים מאד. אז הממשלה הקובנית הזמינה שלושה עתונאים ישראלים לבוא לקובה לביקור. אז הידיד שלי ניר ברוך³ אמר לי: "תראה, אתה יכול לסדר בשבילם משהו מיוחד, שהם יפגשו אנשים". ... אז בקשתי את הידיד שלי [שהיתה לו חווה מחוץ לעיר] להזמין כמה אנשים מהידידים שלו. היו כל מיני אנשים, עתונאים, סופרים, אנשי רדיו ... בא גם אחד ששמו היה גנרל באיו (Bayo) – הוא היה ספרדי שהיה נגד פרנקו. ואז הוא ברח למקסיקו, במקסיקו הכיר את פידל ובמקסיקו הוא לימד את פידל את תורת הגרילה. ... המשתתפים היו חומר ססגוני מאד. (17.11.81)

רוב יהודי קובה החליטו להגר לאחר שעסקיהם הולאמו על ידי הממשלה המהפכנית. במהלך שנת 1961 פידל קסטרו אימץ בפומבי את האידיאולוגיה המרקסיסטית לניניסטית והמדינה הפכה באופן רשמי לקומוניסטית. באותה תקופה משה בלדס כבר כיהן כיו"ר ההתאחדות הציונית של קובה, ומזכיר הארגון הציע לסגור את הארגון:

היתה לנו ישיבה של ההנהלה...אוטיאנסקי⁴ היה המזכיר שלי, אני הייתי היו"ר והוא היה המזכיר. אז הוא הביא לישיבה הצעה שנסגור את ההסתדרות הציונית. (1.2.82 חלק ג'). ... מכיון שזו ארץ קומוניסטית עוד יקרה מה שקרה בכל הארצות הקומוניסטיות. יכולים לבוא יום אחד ולעצור אותנו, לא רק לסגור אלא גם לעצור אותנו. אבל אני התנגדתי, אני אמרתי שעלינו להמשיך, שיקרה מה שיקרה אסור לנו לסגור (1.4.82).

בשנים הראשונות שלאחר המהפכה השלטונות לא הגבילו את פעילותה של ההתאחדות הציונית. היחסים בין קובה לבין ישראל היו ידידותיים, אם כי התנהלו בפרופיל נמוך: קובה היתה נתונה ללחצים כבדים מצד ברית המועצות והעולם הערבי, ואילו ישראל היתה נתונה ללחצים מצד ארה"ב.



מי שתרם יותר מכל לשיפור היחסים בין קובה

וישראל היה ריקרדו סובירנה לובו (Ricardo Subirana Lobo) – ציר קובה בישראל. הוא היה יהודי שנוולד בגרמניה בשם ריכרד וולף (Richard Wolf) וחי בקובה מ-1913 ללא כל קשר עם הקהילה היהודית. הוא נשא לאשה את פרנסיסקה סובירנה, קובנית ממעד גבוה שהיתה אלופת קובה בטניס, ואימץ את שמה. בעקבות תמיכתו הכספית במאבק המהפכני של קסטרו הוא ביקש להתמנות לנציג הדיפלומטי של קובה בישראל. הוא מימן את הוצאות הצירות, והביא על חשבוננו מומחים חקלאיים בעיקר בתחום ההדרים.⁵ סובירנה היה מקורב לפידל קסטרו, ומשה בלדס ניצל את הקשר לטובת הקהילה היהודית.

[סובירנה לובו] התייחס אלי באופן יוצא מהכלל. וכשהוא בא לקובה הוא תמיד שאל אותי עם יש לך איזו בעיה ואתה רוצה, אני אטפל בעניין עם פידל. בגלל שאני מטפל בענינים לא עם שר החוץ, אלא עם פידל ישירות (1.4.82).

ההתאחדות הציונית המשיכה להתקיים באישור השלטונות, על אף ההתדרדרות ביחסים שבין קובה לישראל וניתוק היחסים הדיפלומטיים ב-1973. ב-1978, שלוש שנים אחרי שהממשלה הקובנית הצביעה בעד החלטת האו"ם שהשוותה את הציונות לגזענות, נסגרה ההתאחדות הציונית בהוראת השלטונות. הבניין על כל תכולתו נמסר לידי אש"ף. היחס השלילי לישראל לא שינה את עמדתה של קובה כלפי

³ הכוונה לעובד הצירות הישראלית המופיע במסמכי משה"ח כברוך קימרון.

⁴ דוד אוטיאנסקי (Utiansky) היה עסקן יהודי ותיק ועתונאי באידיש שעלה ארצה ב-1965.

⁵ ריכרד (ריקרדו) וולף (לובו) היה כימאי שהרוויח הון מהמצאה בתחום המתלורגיה. הוא הקים את "קרן וולף" המעניקה מידי שנה פרסים למדענים בכירים.

הקהילה היהודית. משה בלדס הדגיש בראיון את ההפרדה הברורה שעשתה הממשלה הקובנית בין אנטי ציונות לאנטישמיות:

כמעט כל האינטליגנציה הקובנית היו אוהדים לישראל. ... בכל שנה כשהגיע יום העצמאות [העתונים] כתבו בצורה מאד אוהדת לישראל. עוד בשנת 1962. אבל אחרי זה העניינים התחילו להסתבך. זה עניין של פוליטיקה. מה שמעניין מאד שעד היום הזה, הממשלה – הרי שמה בגלל פוליטיקה הממשלה היא אנטי ציונית מובהקת – אבל בכל זאת אסור, אסור להיות אנטישמי (6.3.82 ב').

תרומתו החשובה ביותר של משה בלדס היתה בחינוך הדור הצעיר ליהדות ולציונות במדינה שאימצה מדיניות אנטי ישראלית מובהקת ושהאידיאולוגיה הרשמית שלה היתה אתאיסטית. בראיון הוא סיפר שכ-15 צעירים מן הקהילה הספרדית נהגו להתאסף פעם בשבוע, אך נשיא הקהילה חשש שיחשדו בהם בפעילות אנטי מהפכנית. בלדס הציע להם להצטרף להסתדרות הציונות כחברים ושילם מכיסו את דמי החברות שלהם. בהדרגה הצטרפו צעירים נוספים, ונוצרה תנועת נוער בלתי רשמית שמנתה בין 40 ל-50 חברים. בלדס השיג עבורם שירים ישראלים, והם ארגנו מקהלה שזכתה להצלחה רבה בקהילה. המקהלה נוהלה על ידי מרסדס ויאפול (Mercedes Villapol), מזכירתו של בלדס שהתגיירה והפכה לשותפה שלו בהבטחת המשכיות החיים היהודיים בקובה.

יחסה של ממשלת קובה לחינוך היהודי היה שונה מזה המקובל בארצות קומוניסטיות במזרח אירופה. בית הספר היהודי הולאם לאחר המהפכה, אולם בעקבות התערבות הצירות הישראלית הממשלה איפשרה לכל הילדים היהודים ללמוד באותו בית ספר – ששמו הוסב ל"אלברט אינשטיין", ולאחר הלימודים הרגילים התקיימו שם לימודי יהדות – עברית, אידיש והיסטוריה יהודית. המורה הראשון היה ניסן יואלי, שליח השומר הצעיר, שקיבל את משכורתו מן הממשלה הקובנית. לאחר שיואלי חזר לארץ המשיכו ללמד שני מורים לעברית מן הקהילה, אולם ב-1970 הם פרשו לגמלאות. מרסדס, שבינתיים כבר למדה מספיק עברית, החלה ללמד את הילדים – עד שהשלטונות החליטו לסגור את בית הספר ב-1975. ביוזמת בלדס, הוראת העברית עברה להתאחדות הציונית: הוא לימד את המתקדמים ומרסדס את המתחילים:

הממשלה נתנה לנו אפילו אוטובוסים להביא את הילדים. היו שני אוטובוסים שהביאו את הילדים מכל העיר. אבל פתאום בשנת 1975 החליטו שצריכים לגמור את זה, שילדים צריכים ללכת לבתי ספר של האזור של כל ילד. אז התפזרו. אז החלטנו לתת להם שיעורים פעם בשבוע. בשבת אחר הצהריים בפטרונוטו (Patronato). עשינו שמה ככה... המשכנו שם עוד חמש שנים. קרה שם פעם אחת משהו יוצא מהכלל, שלפני איזה חג מרסדס לימדה את הילדים את התקוה, אז היא כתבה על הלוח את התקוה... באותיות עבריות. ... אז נשאר השיר על הלוח. באותו זמן כבר התחילו לבוא תיירים יהודים מארה"ב ומקנדה. אז בא איזשהו תייר, והראו לו את החדר שבו נותנים את השעור. במקרה היהודי הזה ידע עברית, והוא ראה את השיר הזה, אז הוא הופתע: ארץ קומוניסטית. זה היה מסוכן. אז הוא כתב למטה: כל הכבוד, חזק ואמץ!. (6.3.82).

העבודה בקהילה היהודית לא הביאה לבלדס רק סיפוק. קהילה קטנה ומבודדת מן העולם החיצוני היתה גם חממה לחשדנות, הלשנות ולמריבות בין העסקנים: "בשנים האחרונות אני כבר לא יכולתי. היה לי כבר התקף לב ואני כבר לא יכולתי לריב. אבל בכל זאת אחרי התקף הלב אני עוד התרגזתי הרבה וזאת ממש היתה סכנה בשבילי". (18.4.82). לאחר עשרים שנה שבהן עבד ללא לאות למען הקהילה היהודית בקובה, בלדס החליט שמילא את משימתו ועלה ארצה.

התקופה שבה בלדס כיהן כנשיא הקהילה בקובה היתה תקופה של בידוד וניתוק מן העולם החיצוני, והמידע עליה מועט. הראיון נערך זמן קצר לאחר שבלדס הגיע לישראל, כשהזכרונות היו טריים. חלק מן הראיון נותר חסוי, מחשש לגורלם של האנשים שבקובה, אך אין ספק שזו דוגמא לחשיבותו הרבה של התייעוד בעל פה.

טקס 'לילת אלעינה', בין רעיון קבלי למנהג נשים ביהדות ג'רבא

ד"ר מרים גז-אביגל⁶

מוקדש לזכרה של חנינה בוכריס-עטיה⁷ מנוחתה עדן, שלא הותירה אחריה נצר. חנינה הייתה כמעין שופע ומידענית מרכזית, בתיעוד בעל-פה של שירת הקודש ומנהגים נדירים בקרב נשות ג'רבא

מאמר זה הוא מפרי עבודת שדה נרחבת וממושכת שהשתרעה על כ-20 שנה בסוף המאה הקודמת. בעבודה זו תועדו בעל-פה נשים רבות משובי הדרום ונשים נוספות מרחבי הארץ, הבקאות בשירת הקודש ובמנהגי נשים, מהאי ג'רבא שבתוניסיה.

מכל מועדי ישראל, אין חג המסמל את סמלי הזיווג כחג השבועות. לפי תפיסת הזוהר, חג השבועות הוא חג כלולות של השכינה עם כנסת ישראל, לפיכך היו צריכים חכמי הסוד, 'החברים של הכלה', להתייחד עם השכינה, להיות עמה כל אותו הלילה, לשמוח עמה בתיקוניה ולקשט' אותה ב'תכשיטים'. לפי הזוהר, קיים מנהג קדום שחסידי ראשונים לא היו ישנים בליל חג השבועות, והיו עסוקים בתורה.⁸ זאת ועוד, בספר אור זרוע מובא כי: 'נהגו הקדמונים ז"ל משרתי עליון שלא לישן בליל שבועות... עד אור הבוקר... אזי הוא זמן היחיד ועל-זה מאור הקדוש ר' שמעון בר-יוחאי היה מקבץ חברייה... ואומר להם: בואו והתקינו תקוני הכלה ותכשיטיה כדי שתעשה המלך והיו יושבים כל הלילה ועוסקין בתכשיטי הכלה הידועה... להתחבר תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה... והם נרשמים ונכתבים בספר זכרונות כי הם מרננים רנה וצהלה של תורה בליל שמחת הכלה. והיו משתדלים בברכת חתנים מתורה למקרא ממקרא... שואבים מים בששון ממעיני הישועה.⁹ אלה הם שושביני הכלה'. בעניין זה כבר דן מ' חלמיש באריכות והביא סימוכין למנהג ממקורות רבים ומגוונים.¹⁰ מנהג חסידים זה מצא את דרכו אל תוך הרפרטואר העשיר שנהגו נשות גרבא לקיים לכבוד הכלה,¹¹ הנה כי כן, במהלך תיעוד בעל-פה של המידענית נחשפתי למנהג שהיו נוהגים בו הלכה למעשה מפי המידענית חנינה בוכריס ז"ל ממושב שרשרת.

אם מנהג זה התקיים לפי דקדוקי המקור שהבאנו זה עתה, או שהוא חיקוי מטפורי לתיקון ליל שבועות קדום, אין כאן מעניינינו להכריע. אך מעניין לעקוב אחר גלגולו והשתקפותו בטקס רב רושם, שהיה נוהג בקהילת הנשים באי ג'רבא בליל חג השבועות.¹²

המנהג כונה בלשון יהודית-יהודית בשם 'לילת אלעינה' – שמשמעותו ליל העין (במובן מקום בו קיימת נביעה של מים תת קרקעיים). ומהו אותו מנהג? משפחות אשר חפצו לשמח את בתם

⁶ הכותבת הינה יו"ר הפדרציה העולמית של יהדות תוניסיה בישראל.

⁷ המידענית נפטרה בשנת תש"ע והיא כבת תשעים.

⁸ תשבי, משנת הזוהר ב, עמ' תקלו.

⁹ הבאר והבור נמשלו במקורותינו לאשה. הנה במשלי ה, טו, נאמר: 'שתה-מים מבורך ונ' זלים מתוך בארך'. גם אברבנאל בפירושו לפרשת ויצא אמר: 'כאשר ראה יעקב הבאר בשדה לקח ממנו סימן טוב לנישואין'. בניגוד לאשה צנועה, מכונה אשה זונה 'באר צרה', משלי כג, כז.

¹⁰ חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה למן המאה הטז', תל אביב תשס"א, עמ' 356.

¹¹ על מנהג זה למדתי מפי המידענית חנינה בוכריס ממושב שרשרת. הראיון התקיים בביתה בתאריך 1997/5/15

(הקלטה וראיון מרים גז-אביגל) המידענית שהיא כבת 80 שנה העידה בפני כי הוריה קיימו עבורה טקס זה

¹² אגדות שונות מספרות על אשה אלמונית שראתה בליל חג השבועות שנפתחו השמים ואור מבהיק האיר להם. על מנהג זה ראה ש' כהן, פרח שושן ביצת אבות מלכת כוהנים ירושלי, תשנ"ז עמ' שסג

הארוסה בשנת נישואיה (קודם הנישואים) ולאחל לה נשואים טובים ומאושרים, קיימו עבודה טקס רב רושם זה, לילת אלעזר. כיצד התקיים המנהג? לאחר סעודת ליל חג השבועות בשעה שהגברים הלכו ללמוד בבית הכנסת¹³ זימנו את חברותיה אל ביתם לטקס המכונה, כאמור, 'לילת אלעזר'.¹⁴ טקס זה כלל הלבשת הכלה במיטב מחלצותיה ובתכשיטיה ויציאה בתהלוכה רבת רושם אל הבאר. בתהלוכה זו השתתפו: הכלה, אמה, חברותיה ונשים צדקניות שידעו לשיר את שירת הקודש של הנשים, המכונה יהודית-ערבית, בניב המקומי, בשם גנא-נביין שמשמעותו שירת- הנביאים¹⁵. התהלוכה יצאה מבית הכלה אל באר¹⁶ מים חיים¹⁷. בהגיען, ישבה הכבודה סמוך לשפת הבאר על-גבי שטיחים, אשר הוכנו מבעוד מועד, וכל הלילה שרו את 'שירת הנביאים'¹⁸, התפללו וביקשו כי תפילותיהם יעלו לרצון לפני הקב"ה, ומסורת בידם, כי מי שמתפלל ומבקש בקשה, בליל חג השבועות ליד הבאר, תפילתו מתקבלת. עם עלות השחר שאבו¹⁹ מים בקול שירה רמה משירת הנביאים. למים אלה יחסו סגולות לרפואת כל המחלות. במים אלה נטלו ידיהן, שתן, וחזרו לבית הכלה כשכדים מלאים מים על שכמן²⁰ כאות למשיכת שפע וברכה מהעולמות העליונים אל הכלה וממנה לשאר הנשים שהשתתפו בטקס. הנה כי כן, במנהג נשים עממי זה, משתקפים רעיונות מן המסורות הכלליות יהודיות, וממסורות יהודיות מקומיות. בעוד המנהג הקבלי מתייחס אל 'נשואי' כנסת ישראל עם הקב"ה ביום מתן תורה הוא אלגורי בלבד, הנה מצאנו שהמנהג הקבלי מוצא את ביטוי בטקס מעשי, שהוא חלק מרפרטואר של נשים המבוצע סביב טכסי חתונה, בקרב יהודי ג'רבה הלכה למעשה.

אשר על כן, במאמר קצר זה חוברים להם שלושה גורמים הנובעים כולם מאותו מעיין 'הבעל פה' והם: הספרות הקבלית שיש הסוברים שהועברה בעל-פה מר' שמעון בר-יוחאי, המסורת העממית שאף היא מועברת בעל-פה והשלישי הוא -התיעוד בעל-פה, שבחברה כמו שלנו בה השינויים המהירים הם דבר שבשגרה, חובה עלינו להפוך כל אבן על מנת לתעד כל מנהג ומסורת טרם ירדתם לנצח לתהום הנשייה.



¹³ על מנהג לימוד התורה בבית הכנסת בליל חג השבועות ראה:ש' כהן, פרח, שם, עמ' שסב.

¹⁴ בעל הזוהר מדגיש שוב ושוב שמטרת כל ריטואל היא להוציא אל הפועל ולקיים את אחדות התחתונים עם העליונים. 'אחדות זו יש לראותה מצדדים שונים. היא מהווה פעולה מיסטית בעמקי האלוקות עצמה שהרי היא מעוררת, כאמור, את השפע ואת הכוח היוצר... אין היא רק מעשה בניין וכינון, אלא גם מעשה שיחזור וקיומו'. ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 121.

¹⁵ על שירת הנביאים ראה מ' גז-אביגל, בחינות ספרותיות בשירת הנשים בערבית יהודית של יהודי ג'רבה, רמת גן

תשס"ד

¹⁶ הבאר מסמלת סימן טוב לזיווג: 'שלושה נדווגו להם זיווגיהם מן הבאר: יצחק, יעקב ומשה. ביצחק נאמר: 'וַיִּצְחָק בָּא מְבֹא בָּאָר' (בראשית כד, סב), ביעקב נאמר: 'וַיִּרְא וְהָנָה בָּאָר בְּשָׂדֵה' (בראשית כט, ב), במשה נאמר: 'וַיֵּשֶׁב עַל-הַבָּאָר' (שמות ב, טו), שמות רבה, א, לב. יסוד סמל זה הוא המנהג מימים קדומים אצל עמים שונים שהנשים עסקו בשאיבת מים: 'לַעֲת צֵאת הַשּׁוֹאֵב ת' (בראשית כד, יא); 'וְלֹכְ הֵן מְדִין שֶׁבַע בְּנוֹת וְתֵב אֲנָה וְתַדְלָנָה' (שמות ב, טז).

¹⁷ ידוע מנהג בקרב נשים בג'רבה היו תולים חבל המחובר לכלי בתוך באר מים חיים כל ליל חג השבועות ומקווים

שיתמלא מים זכר לבארה של מרים.על מנהג זה ראה: כהן פרח, עמ' שסג.

¹⁸ על סוגת שירת הנביאים ראו, שירת הנביאים שירת הקודש של נשים מהאי ג'רבה, לוד תשס"ט.

¹⁹ השאיבה היא סמל ההצלחה, – וְשִׁאֲבָתָם מִיָּם בְּשִׁשּׁוֹן מִמְעֵי הַיְשׁוּעָה, ישעיה יב, ג.

²⁰ מנהג זה הוזכר כבר אצל מ' גז-אביגל, סיפורי התורה שבשירת הנביאים של יהודי ג'רבה, עודה לשם קבלת תואר מוסמך, אונ' בר אילן, רמת גן תש"ס עמ' 30.

מפגשים אישיים עם חיים ארלזורוב

יהודית רייפן-רונון

ספרים, מאמרים ומחקרים למכביר נכתבו אודות חיים ארלזורוב, שנרצח על חוף ימה של תל אביב, בערב שבת, 16 ביוני 1933 והוא בן 34 בלבד.

בין יוצרי ההגות של תנועת העבודה בארץ, בעיצוב המדיניות הציונית בארץ ישראל, היה חיים ארלזורוב יוצא דופן בכל קנה מידה. מאז כתב את הסוציאליזם העממי של היהודים (1919), דרך הערכת העליה הרביעית (1925) ועד למסה על הפרובלמות הפיננסיות של בנין ארץ ישראל (1931), ועשרות מאמרים, בכל אלה הותיר משנה סדורה. איש מחשבה שיטתי, יחד עם ההעזה והדמיון של מנהיג פוליטי. כלכלן וסוציולוג הכובש לעצמו מעמד של דובר, נציג ומתווה דרך של ההתיישבות בארץ ישראל. אדם שעוסק מנערותו בשאלת קיומו של העם היהודי והעלאתו לארץ ישראל, ועד למינויו בגיל 31, כראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית.



שני ראיונות על חיים ארלזורוב מאירים פן אישי שבין חברים, שותפים לדרך הציונית, סוציאליסטי-קונסטרוקטיבית ותורמים להבנת אישיותו, תכונותיו ומנהיגותו של ארלזורוב. הנושאים המובאים הועלו ע"י המרואיינים שהתמקדו בהיכרותם ועבודתם עם ארלזורוב.

חיים (ויטאלי ויקטור) ארלזורוב נולד ב-1899 ברומני שבאוקראינה. אביו, שאול ארלזורוב, בר-אורין, בקי בתלמוד ואוטוידקט, ואמו, לסקה טובולובסקי מליטא, ציונית, בקיאה בשפות והשכלה עברית. בשנת 1905 התרחש פוגרום ברומני, שמשות בית ארלזורוב נופצו והמשפחה עברה לעיר קטנה על הגבול הרוסי-גרמני בשם שטאלופן. ב-1913 עוברת המשפחה לקניגסברג, שם נחשף ויקטור לשפה ולספרות העברית ומרבה לקרוא בגרץ, אחד העם, מרטין בובר בצד הקלסיקונים הגרמניים. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה (1914) ומחשש לגירוש, עברה המשפחה לברלין. האב חזר לרוסיה למציאת פרנסה ונפטר מחולירע ב-1918.

בברלין מתחילה פעילותו הציבורית כציוני. כבר ב-1916 הוא מקים חוג ציוני מצומצם בשם "תקוות ציון" פעיל ב"בלאו וייס" וב"יהודה הצעיר". 1917 - לומד כלכלה באוניברסיטה - מקצוע מעשי אותו בחר על מנת שישרת את היישוב בארץ ישראל ומתחיל לקרוא לעצמו בשם - חיים, מייסד את "הפועל הצעיר" הברליני, ואת כתב העת של המפלגה - העבודה (Die Arbeit), מייסד בביתו את "החלוץ" ומפרסם את חיבורו על הסוציאליזם העממי של היהודים.

ועידת ההתאחדות בפראג, 1920, בה התמזגו פלגים שונים של תנועת העבודה - הפועל הצעיר וצעירי ציון ממערב אירופה ומזרחה - מהווה נקודת מפנה עבור ארלזורוב. ארלזורוב קורא בועידה לאיחוד כל המפלגות כאשר המכנה המשותף להן, הסוציאליזם העממי ציוני. רק תנועה חזקה תצליח להגשים את השקפותיה הציוניות והחברתיות. בועידה הוא לוקח חלק בצד בובר, גורדון, שפרינצק, קפלן ושזר. ובינואר 1921 הוא עולה לארץ ישראל להגשמה. תשעה חודשים שהה בארץ ישראל, לקח חלק פעיל בהגנה, במאורעות תרפ"א והפך לדמות ידועה בציבוריות המפלגתית. ארלזורוב חזר לברלין בסוף 1921, למשפחתו, רעייתו גרדה (לבית גולדברג) ובתו שולמית, ועל מנת להשלים את הדוקטורט.

בברלין שוהה שלון בתקופה זו כחבר מרכז עולמי של החלוץ וההתאחדות. הפעילות הציונית הביאה לחברות עמוקה עם ארלזורוב.

ארלזורוב עבד על הדוקטורט שלו. מהפגישה הראשונה מאד התרשמתי ממנו, הייתי קשור אליו בלב ונפש. הוא הרשים אותי בכושר הניתוח שלו, ותוך זמן קצר יחסית, נוצרה הרגשה שדרך כוכב חדש בשמי הציונות. לי היו קשרים הדוקים איתו תוך עבודה. קשרים ידידותיים אישיים. שולה (בתו הבכורה של חיים ארלזורוב) הייתה אז אולי בת 3. הדיונים היו בעיני התנועה כמובן, מאמרים שהיינו כותבים, נסענו לוועידות השונות, ומה שקשר אותנו – שותפות בהשקפות. ההתאחדות לא היתה הומוגנית מבחינה רעיונית. היינו בדעה שאנחנו צריכים להחליט עלינו כעל תנועה סוציאליסטית. השקפתו של ארלזורוב היתה כי התנועה היא סוציאליסטית – סוציאליזם הומניסטי. ומה שהרשים אצלו – חוסר דוגמטיות. הוא תמיד טען כי כל נושא ונושא, כל ענין, צריך לבחון לגופו, ולא לקבוע מראש גישה.

במסגרת ההתאחדות, פרץ ויכוח נוקב עם הפועל הצעיר הארץ ישראלי, שהתנגד בתוקף לפרוגרמה סוציאליסטית, ולמרות השפעת מפלגת האם הארץ ישראלית, מציין שלון – יחד עם זאת לא היינו מוכנים לקבל את הדיקטט הזה... הפועל הצעיר הארץ ישראלי לא היה פעיל בהתאחדות, רק בודדים היו – שפרינצק, ברץ, הרוב לא התענין כל כך ב-התאחדות. בהתאחדות ראו בו (בארלזורוב) תיאורטיקן, מגבש תוכנית פרוגרמה ששימשה יסוד לויכוחים ודיונים גם בקרב הציונות הגרמנית. בעיקר חלקו עליו הארץ-ישראלים, גם חברים מהגולה, הרוסים, היו יותר קרובים לפועל הצעיר הא"י מאשר לפועל הצעיר בגרמניה.

הייתה זו תקופה של התחלות, של הקמת הפועל הצעיר בגרמניה וההתאחדות כעתודה חלוצית מגשימה לפועל הצעיר בא"י. בצד הפעילות האינטנסיבית הציונית, מביא שלון מהרגליו של ארלזורוב:

ארלזורוב היה רגיל ללכת מה-התאחדות הביתה לא בדרך הקצרה אלא בארוכה, כך שיכול היה לעבור ליד עגלות של ספרים משומשים. כל ערב שבת היינו מתאספים בביתו, עם שולה וגרדה (רעייתו הראשונה – גרדה גולדברג-ארלזורוב, שהייתה ממקימי הפועל הצעיר בגרמניה)... המיוחד בו אולי יותר מאשר רבים אחרים, הוא היה סינתזה בין מערב למזרח. היתה לו נשמה של יהודי המזרח (Ostjuden) והשכלה ותרבות של מערב. איש מאד משכיל, מענין מאד, עם זאת עם טמפרמנט יותר מהמזרח... היה לו הומור מה שאין לאחרים. בין המנהיגים שהגיעו לרמה כזו, הוא היה הכי צעיר... הצעירים הלכו עם ארלזורוב. אנחנו היינו ארלזורוביסטים.

כשנה לאחר עלייתו של ארלזורוב (1924), עלה גם שלון, ובצד פעילותם במפלגה ובהסתדרות בשנות העלייה הרביעית, היו נוהגים, כדבריו:

אהבתי בארלזורוב גם את הפן הרומנטי שבאישיותו. לעיתים קרובות, אחרי גמר ישיבה, בשעה מאוחרת בלילה, היינו יוצאים שנינו להנפש. הוא אהב ללכת בחוף הים של תל אביב, היינו מטיילים קרוב למקום שם הוא נרצח. היה בעיקר הולך ומדקלם שירים, בייחוד בגרמנית. שעות הולך ומדקלם ומתפרק. ... לכולם הייתה הרגשה שזה (ארלזורוב – י.ר.) אלמנט קצת זר.

²¹ אוריאל שלון (פרידלנד), נולד במוסקבה 1899 נפטר בחיפה 1982, מהנדס מכונות פעיל ציוני, חבר המרכז העולמי של החלוץ, ההתאחדות, ונבחר לקונגרס הציוני הי"ג, ציר בקונגרס הי"ד, עלה לארץ ישראל 1925, 1928- מנהל בית חרושת שמן – חיפה. הראיון ע"י יהודית רייפן-רוגן, חיפה 15.8.1983.

ברל רפטור טלפן באמצע הלילה מתל אביב ומספר לי שארלזורוב נרצח.

שיחה עם ברל רפטור²² – מראשי אחדות העבודה

את ההבדל שבין ארלזורוב לבין אנשי העליה השלישית, והמיוחד שבו בהשוואה לאנשי הפועל הצעיר, מבטא ברל רפטור, איש אחדות העבודה במילים אלו:

הופעת ארלזורוב היא היתה מחוץ לפרופורציות של עליית כוחות, כי עליה שלישית כוחה גדול היה בעשייה, בבניין, היא לא הייתה הכח האידיאי הדומיננטי... פה בא אדם צעיר, מלא השכלה, מלא סערת רוח, מאמין בעתידו ובעתיד תנועה, והוא נכבש על ידי התנועה. זה לא היה כל כך קל בהפועל הצעיר, לשמואל דיין, לאורי זסלבסקי ליוסף ברץ. אבל כולם קיבלו אותו ראו בו את שורש השורשים והנס הגדול שהגולה נתנה לאינטליגנציה היהודית שהוא היה נציגה, אינטליגנציה יהודית בגרמניה, לא ברוסיה... ובגישה הזאת ארלזורוב היה פתוח לדעות אחרות, הוא לכאורה היה עם הפועל הצעיר, אבל דעותיו בחלק לא קטן היו דעות של אנשי אחדות העבודה.

... בגרמניה היה הפועל הצעיר הענף, העצים שבהם גדלו השורשים של תנועת הפועלים, אישים שונים כמו מרטין בובר, הוגו ברגמן, - סוציאליזם הומני. .. אנחנו הדור שבא מרוסיה, האמנו במהפכה ארצית, האמנו בبن גוריון, התלהבנו מהמהפכה. הוא (ארלזורוב - י.ר.ר.) לא ראה את המהפכה הרוסית, הוא ראה את הדברים היפים של הסוציאליזם הגרמני, הוא צריך היה לבחור - או שיהיה בודד או שיהיה עם תנועת הפועלים. ארלזורוב הבין את ההליכה עם תנועת הפועלים, דבר שאליעזר שוחט, שמואל דיין ואפילו יוסף ברץ לא הבינו.

הרשימה את רפטור מעורבותו של ארלזורוב בעניינים שהיו חשובים, בין אם מדובר במפלגתו או בחברי אחדות העבודה. על כך סיפר רפטור, שהיה בשנות העשרים בחיפה כנציג פועלי הנמל במועצת פועלי חיפה:

עבדנו קבוצה של 13 איש. כל יתר הפועלים העולים עמדו בחוץ בשער ורעבו ללחם. התעוררה השאלה, הם רעבים ואנחנו עובדים ומקבלים משכורת טובה, והדבר הזה הביא לידי ניגוד בתוך הקבוצה. מועצת הפועלים אמרו: חלק את העבודה. שלושה ימים בשבוע להם, ושלושה ימים בשבוע לקבוצה אחרת. הרוב לא רצה ובקבוצה הזו היו גם חברי הפועל הצעיר וגם אחדות העבודה. כולם יחד לא רצו לתת עבודה לאחרים.

כאן עומדת שאלת המרות - הקבוצה בתור אינטרסנטית ומרות מועצת הפועלים הדואגת לעליה ולמחסורי עבודה. רפטור קיבל את מרות מועצת הפועלים. "נקבע משפט, בן גוריון בא להיות נוכח במשפט ועלי (ברל רפטור) הטילו לייצג את מועצת הפועלים במשפט. נגד הקבוצה שלי שאיתה חייתי מרוסיה עד הנה". לאחר גמר המשפט החליטה הקבוצה להוציא את רפטור משורותיה.

ארלזורוב הגיע לחיפה להרצאה בסניף הפועל הצעיר, וכדברי רפטור:

הוא בא והוא מציע להודיע שאני מתפטר ממועצת פועלי חיפה ואני לא אהיה מוצא מהקבוצה... לפנות ערב באים לקלוב העבודה והוא (ארלזורוב) לקח אותי ואנחנו יצאנו בדרך למסילת הברזל שם מחיפה לטירה ובית העולים. והוא מרצה לי הרצאה של חובת הפרט היא דאגה לכלל... ארלזורוב אמר: אני רוצה לדבר עם הקבוצה. הוא בא לנמל, דיבר ואז מייעץ לקבוצה לבקש אותי לחזור לעבודה והוא יביא את הענין לדיון בועד הפועל... הלכתי לועד הפועל והודעתי שאני חוזר לקבוצה... כעבור ימים הודיעו לי שעלי לחזור לעבודה... בשביל מה צריך היה (ארלזורוב) לבוא

²² ברל רפטור, 1989-1902, חבר גדוד העבודה, ממיסדי מפא"י וההסתדרות הכללית, מראשי סולל בונה. הראיון ע"י יהודית רייפן-רון, יולי-אוגוסט 1983.

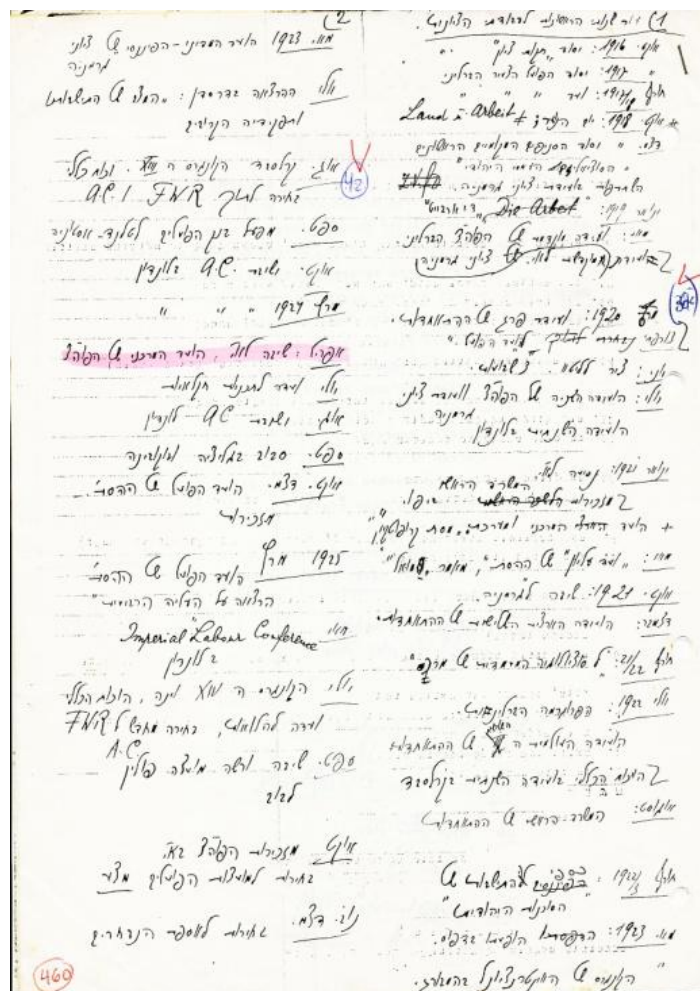
ב-11 בלילה לקחת בחור צעיר וללכת אתו לטייל ולהוכיח לו את הענין הזה שהוא יהיה נאמן לקבוצה שלו.

אני לא הייתי איתו כל כך קרוב, אבל היה בו איזה דבר יפה של שיחות עם אנשים. אני נכבשתי במידת מה על ידו.

לאחר עליית היטלר לשלטון בגרמניה, ארלזורוב מגבש את תוכנית ה"העברה" - העברת רכוש יהודי גרמניה לארץ ישראל. לשם קבלת הסכמת השלטונות הגרמניים, נוסע ארלזורוב באפריל 1933 לגרמניה. בשובו 14.6.1933 הוא מספיק למסור דיווח מנסיעתו למרכז מפא"י, מבקר עם הנציב וקופ בבן שמן במטרה להשפיע על קבלת מכסה גדולה יותר של סרטיפיקטים לעליית הנוער, וב- 16.6.1933, ליל שבת, נרצח עת טייל עם רעייתו סימה על חוף ימה של תל אביב.

חיים ארלזורוב – עשר שנותי הראשונות לעבודתי הציונית

(ארכיון העבודה ע"ש פנחס לבון IV 104)



השימוש בסיפורי חיים בקבוצות בקונפליקט: המקרה היהודי-בדואי

ג'אמל אלקרינאוי*

השימוש בסיפורי חיים כדרך התמודדות עם קבוצות בקונפליקט היא גישה שבבסיסה עומדת ההבנה שסיפורי חיים הם אמצעי להבנות זהות הפרט או הקבוצה, וע"י דיאלוג פנימי וחיצוני לשתף אחרים בסיפור, שהוא גם אישי אך גם בעל פן קולקטיבי.

המודל פותח לראשונה בתחילת שנות התשעים ע"י פרופ' דן בר-און מאוניברסיטת בן גוריון. בראון יזם מפגש בין בני ניצולים (דור שני) לבין בני נאצים. הרעיון בבסיס המודל היה לאפשר למשתתפים משני הצדדים לקיים דו-שיח באמצעות סיפורי חיים שלהם ושל בני משפחותיהם. רעיון המפגש ויישומו שימש כדרך להתמודד עם רגשות של אובדן, כאב, כעס, אשמה, בושה. המפגש בין הגרמנים ליהודים היה מפגש טעון מאד ולכן סיפורי החיים היוו מעין גשר, אמצעי לדיאלוג שיש בו מהאישי אך מאפשר גם שיח קבוצתי על נושאים ורגשות קולקטיביים שעולים בקבוצה.

המפגש בין ילדי הניצולים והמחוללים תוך שימוש בסיפורי חיים היה משמעותי מאד והוליד אחריו עוד סידרה של מפגשים שנערכו בשנים הבאות בישראל, ארה"ב וגרמניה.

בשנת 2000-2001 יושם המודל לראשונה גם בהקשר של קונפליקטים עכשוויים, כגון הקונפליקט הישראלי פלסטיני. הרעיון היה להפגיש בין צעירים יהודים ופלסטינים ולהשתמש במתודה של סיפורי חיים על מנת לשלב בין הפן האישי לבין הפן הקולקטיבי. נסיונות קודמים הדגישו או את המרכיב הקולקטיבי דיאלוג, (למשל המודל של נווה שלום) או את הפן של ההיכרות האישית, למשל במודל של יחסי אנוש המבוסס על עיקרון המגע. לכל אחד מהמודלים הללו יתרונות וחסרונות. המודל של סיפורי חיים אישי או משפחתי מניח כי על מנת ליצור דיאלוג יש לצאת מנקודת מבט אישית, כזו היוצרת קשר, אמפטיה ושיתוף בין המשתתפים. סיפור זה אינו נתון למחלוקת או לקונפליקט (אין כאן שאלה של מי התחיל או מי צודק), אך יחד עם זאת תהליך השיתוף יכול להוביל לשיח קבוצתי בנושאים רגישים הקשורים לקולקטיבי. לדוגמא, כאשר חבר קבוצה פלסטיני מספר על סבתו שגורשה מכפרה ב-1948 הוא אומר גם משהו על הקולקטיב שלו ועל הזהות הקבוצתית שלו, בדומה לסיפור השואה של משפחה והסבתא שניספתה או ניצלה. החיבור בין האישי לקבוצתי, מתוך המודל יושם ונחקר בעיקר באוניברסיטת בן גוריון והצביע על כך שהצעירים ציינו כי מה שהם לקחו

* ג'אמל אלקרינאוי (MA בעבודה סוציאלית ו BA בניהול מערכות בריאות). יו"ר "שחר חדש" – ארגון חברתי-קהילתי שנוסד ב-2009 של מומחים יהודים ובדווים בתחומי החינוך, הרווחה והבריאות של כלל תושבי הנגב. ג'אמל משמש גם כיועץ לסטודנטים ערבים באוניברסיטת בן גוריון בנגב. בעבר עבד שם עם פרופ' דן בר-און ז"ל על מתודולוגיות של ראינות ומחקרים בנושאים אתניים, דתיים ותרבותיים. כמו כן הקים מרכזי קהילה בקרב הבדווים למידע והטמעת נושא זכויות הבדווים בישראל.

Jamal.alkirawi@gmail.com

עימם מהסדנה היא היכולת להסתכלות מורכבת יותר על עצמם ועל האחר. כלומר, הבנת המורכבות של סיטואציות שונות והתבונה שאין רק סיפור אחד אלא שיש מספר סיפורים, וניתן לפחות באופן חלקי, לתת מקום גם לסיפור של האחר, באופן שאינו בא על חשבון הסיפור שלך. גישה מורכבת להבנת הקונפליקט הישראלי-פלשתיני באה לעיתים כסתירה להבנה מונוליטית (חד מימדית) המאפיינת כיום חלקים נרחבים מהאוכלוסיה בישראל.

בשש השנים האחרונות למדנו עם אנשי מקצוע מרחבי העולם את הגישה של סיפורי חיים

כדרך לדיאלוג בקבוצות בקונפליקט. בחסות קרן קורבר הגרמנית פיתחנו ויישמונו סמינר בין שלוש שנים (שני מפגשים של שבוע בכל שנה) בהם קיבלנו הנחייה וליווי מפרופ' דן בר און ז"ל וד"ר טל ליטבק, שהינחו קבוצות של אנשים, המיישמים את הגישה בהקשרים בהם הם חיים. הגישה מיושמת בהקשרים שונים. כגון, קונפליקטים פנים חברתיים, למשל בין



לבנים ומאורים בניו זילנד, או חיזוניים - סביב מלחמות וטראומות כמו למשל בבלקנים.

משנת 2007 ובמשך שלוש שנים יזמנו, אורי בלוך (לשעבר מהנדס ברפאל שעבר הכשרה בהנחיית קבוצות, ואני, במקצועי כעובד סוציאלי בדואי - יישום המודל במפגש בין שתי קבוצות שוליים בחברה הישראלית: קבוצה יהודית משכונה ד' בבאר שבע וקבוצת בדואים צעירים מרהט וסביבותיה. מטרת ההידברות בין שתי הקבוצות:

1. צמצום המתחים והעוינות בין שתי הקבוצות ע"י דיאלוג והיכרות המאפיינים התרבותיים.
2. העצמה (Empowerment) של קבוצות הנחשבות כקבוצות שוליים מבחינה סוציו-אקונומית ותרבותית והקניית ביטחון עצמי.

מהלך הפרוייקט בשלוש שנותיו. תחילה קיימנו, עם כל אחת משתי הקבוצות לחוד, שבעה מפגשים (חד-תרבותיים). אחרי קבלת הסכמתם איחדנו את שתי הקבוצות (לקבוצה הדו-תרבותית) וקיימנו עוד 8 מפגשים משותפים. כל הפרוייקט היה מבוסס על הגישה של "שיתוף והקשבה לסיפורי חיים".

כל משתתף סיפר מה קרה לו לאחרונה, ולעיתים המפגש כולו עסק במשתתף אחד, כמו למשל כאשר צעיר בדואי סיפר על מקרה של פגיעה בכבוד המשפחה שהתפתחה למריבה עם מכות ואירוע ירי. המשתתפים היהודיים התעניינו מאד ברקע התרבותי וזאת מבלי להביע דעה לעצם העניין. אחר כך אחד המשתתפים סיפר את סיפור חייו (במשך כשעה) והחברים הגיבו, לפעמים בשאלות, בכל המקרים בצורה אוהדת ותומכת. בסוף המפגש כאשר שאלנו איך כל אחד "מרגיש עכשיו", בתחילה המשתתפים סיכמו את הערב, אולם במשך הזמן למדו להביע את רגשותיהם.

המהלכים הטיפוסים בכל קבוצה :

בקבוצה היהודית, משכונה ד' בבאר שבע, כמעט לא סיפרו סיפור חיים מסודר. בעת הדיווח הראשוני סיפרו בפרוטרוט מה קרה לאחרונה, וזה היה למעשה "סיפור חיים בהמשכים". כך ליוונו משתתפת אחת כאשר אחותה חלתה וניפטרה ובמקביל השתנו היחסים עם אמה. חברה אחרת סיפרה, בהמשכים, על מריבה משפחתית רחבת היקף שנמשכה זמן רב. לעומת זאת נוצר ריטואל של סיפור חיים אחד בכל מפגש, שלווה בשאלות ובדיון בקבוצה. האווירה היתה נינוחה ותומכת, גם אם היו לפעמים אי-הסכמות. נוצרה תחושה של בטחון בקבוצה וכמה מספרים הדגישו שכאן סיפרו דברים שמעולם לא סיפרו לפני כן. בעקבות תגובות, המשתתפים גם חשבו על דרכי התמודדות חדשות.

בעת המיזוג לשתי קבוצות, חברי שתי הקבוצות העלו פחדים וחששות לפני המפגש הראשון. הדינאמיקה בקבוצה הדו-לאומית הייתה כדלקמן: הבדואים ניסו להרשים את היהודים והיהודים, שהיו מיעוט, לא הרגישו בנוח. כמו כן הסתבר שהשפה הערבית היוותה מחסום בתוך הקבוצה. יחד עם זאת, קשרים בינאישיים ואמפטיה נוצרו בין חברי הקבוצות והמשתתפים העלו סיפורים סביב סטראוטיפים, קונפליקטים אישיים וקולקטיבים, זהות, שייכות וחוסר שייכות, תהליכים אישיים של התפתחות ועוד. סיפורו של אחמד, במקור מכפר לא מוכר, שסיפר בדרמטיות על יחסים אהבה סודיים בהיותו סטודנט, ועל הפרידה מאהובתו.

מסקנתנו, שמפגש "סיפורי חיים" הינו אמצעי המאפשר תהליך של הקשבה, הבנה, קבלה אוו שינוי אישי - מתוך יחס של שוויון בין קבוצות בקונפליקט. סיפורי החיים מאפשרים דיאלוג פנימי וחיצוני עם חברי הקבוצה. והדינאמיקה הקבוצתית סביבם מאפשרת להצביע על המורכבות האישית והאנושית בקשר בין קבוצות בקונפליקט. מודל "סיפורי חיים" מוכח כאמצעי ללמוד לחיות עם המורכבות. ומאפשרת התחברות אל המציאות החיצונית דרך הבנת המציאות הפנימית של הקבוצה.

לוח מודעות

יום ההשתלמות השנתי של האגודה לתיעוד בעל פה נערך ב-23.12.12 בספריה הלאומית, ויוחד להכרת אוספי הספריה הלאומית ולבעיות שימור ודיגיטציה.

יום העיון השנתי בתיעוד בעל פה, המשותף למדור לתיעוד בעל פה של המכון ליהדות זמננו ע"ש אברהם הרמן, האוניברסיטה העברית בירושלים ולאגודה הישראלית לתיעוד בעל פה יתקיים בחודש אפריל 2012 ויוקדש לתיעוד בעל פה על גולדה מאיר ואישים בפוליטיקה.

מחזור ט"ו של הקורס להכשרת עובדים בתיעוד בעל פה ע"ש ד"ר רוזה פרלה רייכר, המשותף למכון ליהדות זמננו ולמכון בן צבי, התקיים בחודשים נובמבר-דצמבר 2012.

המעוניינים לפרסם במסגרת התיעודון הבא, כתבה, ידיעה או מודעה בנושא התיעוד בעל-פה מתבקשים ליצור קשר עם העורכות..

האגודה לתיעוד בעל פה מעדכנת את רשימת התפוצה לדואר אלקטרוני. נודה לכם על עידכון כתובותיכם ל-msbejar@mssc.huji.ac.il

אנו מזמינים אתכם להצטרף לאגודה או לחדש את המינוי שלכם באמצעות תשלום דמי חבר בסך 50 ₪ או 500 ₪ למוסד לשנת 2013. המחאות יש לרשום לפקודת "אגודה ישראלית לתיעוד בעל-פה" ולשלוח למדור לתיעוד בעל-פה, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית, ירושלים 91905. יש להוסיף פרטים אישיים בכתב ברור (שם ושם משפחה, כתובת פרטית, כתובת בעבודה, טלפון ודואר אלקטרוני).

Interpreter: The Database holds no information about the interpreter. However, in the video itself, Moritz' son is mentioned in the subtitles. He cannot be seen signing, rather he is voicing his father.

Moritz F., 80 year old Polish deaf Jew, survived Auschwitz.

Problems: The validity of the interpreter is in question because not only is he a family member, but he is also not trained in interpretation. During the course of the interview, Moritz F. is asked about family conflicts regarding his marriage and he mentions that he was pushed to marry a woman he did not want, the interpreter's mother. Besides this, there are also other unsolved family conflicts that could not be addressed because of the son's presence. When questions enraging Moritz F. are repeatedly insisted upon, the interviewer, Carmel, gets up trying to keep the situation from escalating. The interview is interrupted and continues after everybody has calmed down.

The above examples seem to suggest that the most efficient team for interviewing the deaf is one who is familiar with the cultural background of the interviewee and if necessary be assisted by a Deaf interpreter. In this article, I have recounted some of the faults found in these two interviews. Deaf researchers would find similar flaws in other interviews, each of them containing their own particular communicative challenges. In order to establish a useful body of Deaf Jewish testimonies that does justice to Deaf culture especially relating to Holocaust Studies, I would demand funding for Deaf scholars to find the remaining Deaf Holocaust survivors and conduct interviews from scratch.

5. Missing the point and failure to clarify

Repeatedly, both the interviewer and the interpreter interrupted W. F. for clarification and also stopped the flow of his story when they thought he was missing the point. The following examples show that this is caused by lack of knowledge of deaf culture.

W. F., who is Hungarian, is relating a conversation with a German deaf Jewish woman. The interpreter interrupts him wondering how they would be able to communicate since he knew W. F. could not sign in German and the German woman could not sign in Hungarian. W. F. explained that they were signing international. This important clarification within the dialogue does not appear in the subtitles.

When W. F. signs about his difficulties with his father-in-law, who did not want to marry his deaf daughter to a deaf man (W.F.), the interviewer interrupts him. As a hearing person the interviewer is unaware of this very common phenomenon of audism.

W. F. gets off-track by relating stories about the deaf world comparing it to the blind and hearing communities. The interviewer tells W. F. to stick to Jewish issues whereas W. F. is actually relating Deaf folklore. He is telling his biography in narrative practices peculiar to his Deaf culture, unknown to hearing interviewers and interpreters. Research on these narrative conventions is in its infancy and only Deaf first-language signers as interviewers and interpreters would be sufficiently familiar with them. In their effort to get data about the Jewish part of the biography, the interviewer and interpreter get confused if the Deaf part of the biography mixes in. Their effort to exclude Deaf culture may lead to frustration for everybody involved. What is even worse – all the information so precious for Deaf History studies remains untold. This is certainly missing the point of a Deaf-Jewish Holocaust testimony.

The following example will show the problems that have to be overcome when interviewing Deaf interviewees.

Example B:

Morritz F. Holocaust Testimony (HVT-4105). Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies, Yale University Library. Date: April 13, 2001. 1 h., 23 min.

Language: SEE, ASL, strong Polish hand shape accent

Interviewer: Simon J. Carmel, Deaf anthropologist, learned ASL later in life

2. Mistakes in attribution of speech and subtitles

The subtitle reads "I am sorry", yet the deaf interviewee has clearly not signed "I am sorry". In situations in which the interpreter is referring to himself, or is referred to by interviewee or interviewer, or simply when he says "I am sorry" for some minor interpreting error, the subtitling is such that it is not clear which person the "I" actually stands for or what he is sorry for. In this instance it can be misunderstood that W. F. is that W. F. is actually sorry for not being able to mention the names of the dead siblings.

Another problem of attribution is the subtitles: Instead of the signed original, the spoken text of the interpretation is the source text. You can see this in the name of the city of Debrecen, correctly finger spelled by W. F. but misspelled in the subtitles.

3. Blurred meaning, lost meaning and interpreting errors

Interpreters do not have enough time to do exact translations. The resulting text depends heavily on the context of the interview which is not necessarily preserved in the recording. This blur of meaning can lead to misunderstandings or loss of meaning.

W. F. gives a statement about his own Hebrew skills: "I decipher written Hebrew and I can lip-read as well on a very plain, straight forward level, not complex, intricate sentences". The interpreter translates all this as "Good enough".

W. F. signs: "Deaf people do not usually mix with hearing people". Translation: "I cannot communicate well". W. F. signs. "My family moved in order to live in peace, to avoid anti-Semitism". Translation: none.

4. Omissions

No matter what kind of certified interpreter you hire, you have a third person in the setting who will bring in bias of some kind. For example, W. F. is relating to God in a negative manner twice in the interview because of his (God-given) deafness. Twice, the interpreter omits his statements. This can be seen in the following examples:

W. F.: "I did not want to go on praying anymore, it bored me. And God would not give me any more hearing anyway".

W. F.: "The Bar-Mitzvah did not help to cure my deafness".

We can assume that this particular interpreter subconsciously resisted negative statements about God and Judaism and omitted this while interpreting to the interviewer.

Language (ASL) and many Deaf viewers neither read English, nor sign in ASL. For this reason, it would be wise to establish cooperation between Europe, Israel and the USA to establish a database which is accessible in many signed and subtitled spoken languages besides English. Moreover, international signs²³ can be used and will provide barrier-free opportunities for people to access and research these important resources. Until now, most of the available material is flawed. This can be seen by having a close look at two interviews, just to get an idea of the challenges involved:

Example A

William F: Holocaust Testimony (HVT-693). Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies, Yale University Library. Date: April 13, 1986,
Interviewee William F.; 1 h., 58 min. Language: ASL
Interviewer: Phyllis O. Ziman Tobin and Miriam Forman, English
Interpreter: Brenda Marshall, ASL/English

1. Distractions and interruptions

Simultaneous interpretation is never really simultaneous; it is always a few seconds behind the source text. As a result, when the interviewer gets a chance to respond to the signed text, the interviewee is further ahead in his story.

This may lead to repeated disruption in the flow of the interviewee's recollections as a result of the constraints of the interpreting process itself. For example, W. F. starts a story about looking for a job, but his introductory sentence is omitted because the interpreter is already asking the next question. At one moment, W. F. is annoyed and demands to be allowed to continue. During the course of the interview, the interviewer and the interpreter are seen talking to each other in order to clarify something excluding the deaf interviewee. The presence of an interpreter tends to tempt the interviewer to rely on the interpreter for clarification instead of turning to the interviewee. This leads to distraction, loss of confidence and trust between the interviewee, the interviewer and the intermediary.

W. F. is signing about his eleven siblings. Their names are asked. He could not state all the names for three of them had died as babies. The interpreter insecurely insists, discusses with the interviewer and causes a distraction.

²³ International Sign is a "fairly effective" way of communication for sign language users from differing national backgrounds. It is "not a language (...). It is a pidgin, although research has shown that its grammatical structures are much more complex than the typical spoken language pidgin." Bill Moody (2002). *International Sign: A Practitioner's Perspective*. Journal of Interpretation , 37.

visuality of sign language be ignored. Prosodic elements in the telling of the story need the linguistic sensitivity of a first-language interviewer, otherwise they will be lost. It is imperative to keep in mind how much time and effort it may take for Deaf people to fully comprehend questions posed from a hearing perspective, with the additional pressure of formulating relevant answers. This can interfere with the natural flow of communication and may destroy the psychological climate of the interview to such an extent that the interviewee's confidence during the interview process declines and no more significant exchange is possible. If there is inattention, distraction, indifference or inconsideration from a hearing historian, no interpreter, regardless of qualification, can compensate for the insensitivity.²⁴

It must be concluded that Deaf scholars, rather than their hearing counterparts, are the only appropriate interviewers to conduct an interview with deaf persons. Unfortunately, Yad Vashem, which mostly has hearing staff, is opposed to this idea. I have discussed this issue with Israeli researchers, and even fought for a seminar for training Deaf interviewers. After our discussion, they agreed to conduct one meeting with Deaf persons who were not Holocaust scholars, only to decide afterwards that the seminar and the interview quality did not meet their standards. Yad Vashem then decided to resume using hearing interviewers and sign language interpreters when conducting interviews with deaf persons. They instituted a project involving Deaf survivors but excluded Deaf instructors and researchers. Do they believe that Deaf researchers are incompetent? Are they unaware of culture and sign language? Or are they audists?

This is unfortunate because Deaf scholars can communicate directly and easily with their interviewees because they use sign language and share a common cultural background. Furthermore, the video recording and captioning of interviews is absolutely essential, so that clarification of archaic signs, international signs and foreign sign language can be ensured.

It must also be noted that existing visual material is often difficult to access for Deaf scholars because the visual presentation of the interviewee and the interpreter is not designed to meet the needs of a Deaf viewer. There is one exceptional website leading the way: "Deaf People and World War II" of the National Technical Institute for the Deaf adds the subtitles to already existing video-interviews and puts them online. Despite this, it is unfortunate subtitles are in English, the signed language being mostly American Sign

²⁴ Zaurov (2009), 192.

Against Audism in Interviews with Deaf Holocaust Survivors

Mark Zaurov²⁵

Even the best interviews with Deaf²⁶ Jews provide a sense of incompleteness, deficiency and truncated truth. We are forced to deal with seriously questionable interviews.

'Dialogues' between a Deaf interviewee, a sign language interpreter and a hearing researcher who usually lacks knowledge of sign language exemplify an unequal power relation²⁷: colonizer and colonized.²⁸ Hearing specialists writing about Deaf issues are often not sufficiently familiar with these issues. As a result, hearing people have been making decisions on behalf of Deaf people.²⁹ This practice of discrimination has been coined Audism. The term was introduced by Tom Humphries³⁰ and extended by Harlan Lane. Audism is "the hearing way of dominating, restructuring, and exercising authority over the deaf community."³¹

It is necessary to emphasize how often Deaf interviewees, interpreters, and hearing interviewers are uncomfortable with each other during interviews. In some cases, Deaf persons have been interviewed as if they were hearing, disregarding critical differences between Deaf and hearing cultures. Under no circumstances should the characteristic

²⁵ EHRI (European Holocaust Research Infrastructure), 2012.

²⁶ We capitalize the adjective "deaf" whenever it refers to a cultural community just like "Jewish" or "American". As a mere reference to the medical hearing-loss it is not capitalized.

²⁷ Zaurov, Mark (2009). „Deaf Holocaust“. In: Zaurov, Mark & Günther, Klaus-B. (Eds.). *Overcoming the Past, Determining its Consequences and Finding Solutions for the Present. A contribution for Deaf Studies and Sign Language Education. Proceedings of the 6th Deaf History International Conference July 31 - August 04, 2006 at the Humboldt University, Berlin*, Seedorf: Signum, 191.

²⁸ Lane, Harlan (1992). *The Mask of Benevolence – Disabling the Deaf Community*, New York: Alfred A. Knopf, 44.

²⁹ Ibid., 43.

³⁰ Humphries, Tom (1975). *Audism: The Making of a Word*, unpublished paper; see also Humphries, Tom (1977). *Communicating across cultures (deaf-/hearing) and language learning*. Doctoral dissertation. Cincinnati, OH: Union Institute and University.

³¹ Lane (1992), 43.

Sephardi Voices has produced two short documentary films-- Sephardi Voices: Seven Stories (2010) and Moroccan Diasporas: London, Miami and Montreal (2011) and a handful of interviews are available on line, University of Miami: Sephardi Voices Oral History website--<http://merrick.library.miami.edu/digitalprojects/oralhistories.html>.

We invite members to join the project as interviewers and help identify Sephardi-Mizrahi to be interviewed

*

For information, sephardivoices.org.uk; for contacts:

Dr. Henry Green, Sephardi Voices, International Project Director, hgreen@miami.edu,

Dr. Bea Lewkowicz, Sephardi Voices UK, Director, info@sephardivoices.org.uk

Dr. Judith Reifen-Ronen, Sephardi Voices Israel, Director, j-ronen@zahav.net.il

SEPHARDI VOICES



Henry A. Green

Sephardi Voices is an international Audio Visual history project to collect and preserve the life histories and photographs/documents of the nearly million Jews displaced from North Africa, the Middle East and Iran post World War Two. From the Tigris and Euphrates, to the Arabian Peninsula and throughout the Mediterranean, these Sephardi-Mizrahi refugees were uprooted from their homes, communities and ancestry. Today, Jews living in Islamic lands are nearly invisible; more than 95% have relocated. **Sephardi Voices'** mission is to preserve their history and legacy and build a digital archive available to all.

With memories fading and elderly people passing on each day, **Sephardi Voices** provides the last chance to record this irretrievable period of Jewish history. Those that migrated from these lands and their descendants represent close to half the population of Israel, most of the Jewish population of France, and a significant minority of the Jewish population in the Diaspora.

During the last quarter century, a number of oral history projects have been initiated to document contemporary Jewish history. Initiatives such as Yad Vashem and the Shoah Foundation have defined the shape of Jewish memory. **Sephardi Voices** is the first and only international project to create an extensive digital archive to map the shape of Sephardi Jewish memory and ensure the preservation of the history and heritage of Sephardi-Mizrahi Jews. Hundreds of interviews have been conducted in the USA and England and plans are in place to begin in France, Canada and Israel in 2013. In addition, thousands of oral interviews have been identified for digitization that were conducted in the 1950s and 1960s (reel to reel) in Israel and in various collections throughout the Jewish world that also need to be digitized because of their fragile condition.

Each interviewee receives a DVD of the interview. The Sephardi Voices archive will be hosted at The British Library, the Hebrew University of Jerusalem and the University of Miami.

Sephardi Voices has produced two short documentary films-- Sephardi Voices: Seven Stories (2010) and Moroccan Diasporas: London, Miami and Montreal (2011) and

Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.

Renfrow, Daniel G. 2004. "A Cartography of Passing in Everyday Life." *Symbolic Interaction* Vol. 27, No. 4, 485-506

Sasson-Levy, Orna. 2002. "[Constructing Identities at the Margins: Masculinities and Citizenship in the Israeli Army](#)", *The Sociological Quarterly*, 43 (3): 353-383.

Sasson-Levy, Orna. 2008. "Individual Bodies, Collective State Interests: The Case of Israeli Combat Soldiers" *Men and Masculinities*, 10 (3): 296-321.

Sewell, William H. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation." *American Journal of Sociology* 98(1):1-29

Shaffir, W. and Rockaway, R. 1987. "Leaving the Ultra Orthodox Fold: Haredi Jews who Defected" *The Jewish Journal of Sociology*. Vol. 29 No.1 2

Shaffir, W. 1997. "Disaffiliation: the Experiences of Haredi Jews" *Religion and the Social Order*. Vol. 7: 205-228

Stadler, N. (2007) "Playing with Sacred/Corporeal Identities: Yeshivah Students' Fantasies of Military Participation," *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* n.s. 13, no. 2): 155–178

Stadler, Nurit. 2008. *Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World*. New York University Press, New York.

Streib, H. And Keller, B. (2004), *The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Conception Respect to Empirical Research*, *Archive for the Psychology of Religion* 26, 81–200

Tappan, M. (1999). *Authoring a moral self: A dialogical perspective*. *Journal of Constructivist Psychology*, 12, 117–131

Tappan, M. (2000). *Autobiography, mediated action, and the development of moral identity*. *Narrative Inquiry*, 10, 1–36.

Bibliography

- Ahearn, L (2001) Language and Agency, *Annu. Rev. Anthropol.* 2001. 30:109–37
- Aran, G., Stadler, N., & Ben-Ari, E. (2008). Fundamentalism and the masculine body : The case of Jewish ultra orthodox men in Israel. *Religion*, 38: 25-53.
- Barbour, John D. 1994. *Versions of Deconversion*. London: University Press of Virginia
- Barzilai, S. (2004). To storm a hundred gates: A journey into the world of the newly secular. Tel Aviv: Yediot Aharonot. (Hebrew)
- Brookfield, S (2001) Repositioning Ideology Critique in a Critical Theory of Adult Learning, *Adult Education Quarterly*, v52 n1 p7-22
- Brookfield, S. (2005) *The Power of Critical Theory: Liberating adult learning and teaching*. San Francisco: Jossey-Bass
- Coles, T (2009) Negotiating the Field of Masculinity The Production and Reproduction of Multiple Dominant Masculinities *Men and Masculinities*, Vol. 12, No. 1, 30-44
- Connell, R. W. (2005 [1995]) *Masculinities*. Berkeley, University Of California Press.
- Davidman, L. and Greil, A. (2007). "Characters in search of a script" the exit narratives of formerly ultra-orthodox Jews", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(2): 201-216.
- Emirbayer, M., & Mische, A. (1998). What is agency? *American Journal of Sociology*, 103(4), 962–1023.
- Frankenthaler, L (2004) *Leaving Ultra-Orthodox Judaism: Defection as Deconversion*, unpublished MA thesis, Hebrew University School of Education
- Hakak, Y. (2009). Who shapes Haredi bodies: Religious discourse or secular men? *Journal of Men, Masculinities and Spiritualities*, 3(2), 100-122.
- Hakak, Y. (2011) 'Egalitarian Fundamentalism: Preventing Defection in the Israeli Haredi Community', *Journal of Contemporary Religion*, 26: 2, 291 — 310
- Hakak, Yohai (2012) *Young men in Israeli Haredi Yeshiva education: the scholars enclave in unrest. Jewish identities in a changing world (19)*. Brill, Leiden
- Hermans, H. J. M. (2001).The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning. *Culture & Psychology*, 7,243–281.
- Hermans, H. J. M., & Dimaggio, G. (2007). Self, identity, and globalization in times of uncertainty: A dialogical analysis. *Review of General Psychology*, 11, 31-61.
- Holland, D., Lachicotte, W., Skinner, D and Cain, C., 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Holland, D., & Lave, J. (Eds.) (2001). *History in person: Enduring struggles, contentious practice, intimate identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Holquist, M, (1990) *Dialogism: Bakhtin and his World*. London: Routledge
- Lee, L. (2012). 'Research Note: Talking About a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies'. *Journal of Contemporary Religion* 27 (1).
- Lieblich, A., Zilber, T., Tuval-Mashiach, R. (2008). Narrating Human Actions: The Subjective Experience of Agency, Structure, Communion and Serendipity. *Qualitative Inquiry* 14(4): 613-631
- McNay, L. (2000) *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Mahmood, S. (2001, 2005) Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology* 16 (2),

Tappan (2005) writes: "As such, identity development as ideological becoming, for Bakhtin, entails gradually coming to authorize and claim authority for one's own voice, while remaining in constant dialogue with other voices" (55). This learned process of ideological change is integrated into the daily life of the young man. It is reflected less in major systematic change than it is in the daily improvisations and negotiations of daily living in which the young men endure and through which they learn how to leave (on improvisation see Holland et al, 1998).

Concluding thoughts: Young men who leave Haredi Judaism develop critical imaginative capacities to intervene "in the diverse contexts within which they act" (Emirbayer and Mische, 1998 p. 970. See also Ahearn, 2001, Mahmood 2001, 2005 and McNay, 2000), which is visible in their everyday lives, the conscious acts and improvisations that contribute to their ability to negotiate their struggle, to endure the hardships and to learn the way out. Moreover in these deconversion narratives we can identify the way in which agency is manifested dialogically (see Lieblich et al, 2008) how they learn within the Yeshiva situated world to leave, as well as how their search is a process of personal discussion with the self (Tappan 1999 and 2005). The social practice of deconversion remains very private and secretive or underground, even when they reach out for help or direct questions in various directions. Their questions to authority figures are often rejected or ignored, particularly, as Moshe (one of my interviewees) put it, when the rabbis know that this person is of "weak faith."

The transformative experience usually begins with an impetus for change rooted in struggle that stirs up within the person. Like the desire to ask a question, it does not stem from specific knowledge but from a feeling that something is not right or missing and a need to figure out what it is that is missing. This is a dialogical event in which the individual challenges the authoritative discourse hegemonized in the Haredi world and which is challenged by a more "internally persuasive" discourse. This conversation is ongoing and does not stop at a particular and discernible point. As long as the person is alive he will continue to relate to these conversational voices. (See Tappan 1999). Through the telling about deconversion it will be possible to gain insight into these questions and to begin to uncover much of what lies behind the very difficult task of leaving and learning to deal with the voices encountered from within Haredi Judaism and on the outside. At the same time, the journey out has no real end; the young man is engaged almost perpetually in his ideological becoming.

For this reason the lenses of ideology critique and "ideological becoming" (Tappan, 2005) emerge as important tools for understanding, representing and theorizing the experience of leaving.

We learn therefore, from words expressed in departure narrative texts ways in which young Haredi men who leave Haredi society are actually engaged in dialogical practice. They are *"in a state of active existence"* (Holland and Lave, 2001, 10, my emphasis) *that involves a constant conversational process of being 'addressed' and responding.* Through this the individual produces meaning and learns to engage his life progressively and agentially. In the case of ex Haredi Jewish men this facilitates their disengagement from active Haredi life in favor of life within, though not necessarily as a part of, the wider non-Haredi society in Israel. The dialogical process (see Hermans, 2001 and Hermans and Dimaggio, 2007) involves an exchange of ideas between the individual and his social setting. He engages in dialogue between an authoritative voice, which represents the certainty of Haredi life, and his own internally persuasive voice, which represents the move to uncertainty and ambiguity where dialogue is ongoing, challenging and critical. As Holquist (1990, see also Tappan, 1999, 2000, 2005, Holland and Lave, 2001) discusses this idea, the Haredi male who leaves challenges Haredi 'official discourse' which, "in its most radical form resists communication: everyone is compelled to speak the same language" (Holquist, 1990 p. 52) both in the material and in the intellectual and spiritual realms of life (see Hakak, 2011). This type of discourse is "totalitarian and [does] not recognize otherness: they abhor difference and aim for a single collective self" (Holquist, 1990: 52). Even an official discourse that is not totalitarian serves as "masks for ideologies" all of which "privilege oneness" that is monologic and harkens back to a time when language was unnecessary and in which the difference between the man and society does not exist. In other words official discourse is part of the challenge that the young man, discontented in the Haredi world must challenge. Meeting this challenge in his daily life is the essential root of the learning and deconversion process that the young man undergoes.

Bakhtin describes this process as "ideological becoming" (See Tappan, 1999, 2005). At this point dominant male-based ideological constraints of Haredi Judaism are critiqued and the young man explores other ways of being or becoming in the world. This is problematic if not threatening to the Haredi Jewish establishment, which seeks to avoid questions, especially when the questions are subversive rather than corrective in the eyes of the rabbinic authority. The rabbis fear that incessant critical rumblings of deconversion may indeed upset the Haredi political system(s) held in place by ideologies of certainty (see Brookfield 2005 and Frankenthaler 2004).

steady flow of departures from the Haredi world and while there are organizations that tend to their needs and blogs, chat rooms and internet sites that provide room for oppositional discourse there is no real movement to try to overcome or overthrow Haredi Judaism³². Rather one would contend that Haredi Judaism continues to survive without threat in Israel and to prosper.

This process is not without risks. Many young Haredi men know that their lives are intertwined in the mapped existence of Haredi life. They are supposed to be married by a relatively young age, go on learning, perhaps work in an acceptable profession, and remain entrenched in the relative certainty of Haredi life and by process of elimination they avoid the demands put in place by the normative secular Zionist world. Departure means that one forsakes this certainty. The young Haredi male, at this stage, chooses risk and instability over stability. Taking risks is a manifestation of agentic action because it demonstrates the capacity for transformation and the ability to develop a project both for change and perseverance.

Introducing the Dialogical Perspective:

In conducting this research I am finding that it is important to introduce the concept of a dialogical perspective, in particular in the sense that it contributes well to examining ideologies, which I begin to examine as well, in male Haredi departure, what I also refer to as deconversion – the process of leaving an extremely demanding and often greedy if not insular religious life. (See Davidman, and Greil, 2007, for another perspective on using the term deconversion). I propose that in order to fully understand leaving we need to understand the place of ideologies in leaving the Haredi world, and in particular the male Haredi world. In brief, as I indicated above, the Haredi world is integrally touched and affected by ideological forces which shape a particular Haredi masculinity. At the same time the secular Zionist cultural world into which ex Haredim emerge is no less influenced by ideology including particular ideologies of masculinity. To a large extent, as I will explore in the more expansive version of this paper the way the military plays important roles in shaping and understanding the place of these ideologies of masculinity or multiple masculinities. (See Coles 2009 who examines the juxtaposition of multiply existing masculinities). This is expressed not only in theoretical work, (see for instance Hakak, 2009; Stadler, 2007; Sasson-Levy, 2002, 2008) but also in the empirical data of interviews, which too will be explored in the expanded paper.

³² On the other hand a social initiative has emerged involving young former Haredi adults who advocate for the State to take corrective action for having effectively abandoned them to Haredi life, especially as far as education is concerned, while not enforcing even the most minimal standards of education.

“Haredi society is made up of yeshivas, which include all males and their households. There are no Haredi members that are not attached to a yeshiva, and there is almost no Haredi existence outside these institutions. The yeshiva is a total institution in many senses of the word. It covers the life span of a Haredi, from the *heder* [preschool] for toddlers to the *kolel* for men with families of their own... The yeshiva also covers the entire breadth of the life-cycle of the individual, as a place of prayer and study, as a framework for socializing and leisure, and as a kind of community center which provides material aid, housing, medicine and even psychic support” (Aran et al, 2008, p. 33, internal citations omitted).

The male member of Haredi society who eventually exists experiences an intellectual dissonance leading him to question and negotiate the presented truths of the Haredi world that are taught to him in the course of his Yeshiva career in most of its constructed aspects – avoidance of compulsory military service, denial of secular learning, an absence of critical Jewish dialogue, very distinct gender roles and separation, sexual denial and an obsession with control and discipline of the body (See Hakak, 2009, 2011, 2012, in particular to critically examine life for young men in the Haredi Yeshiva world. Nurit Stadler's work, 2007, 2008, is also extremely useful). He spends his time trying to figure out how he can manage to remain in the Haredi society until he can find his way out. He needs to be creative, to improvise, to be flexible, clever and resilient. He needs to play by the rules, or at least to appear to do so until he is able to leave and learns to function within the Haredi world while feeling that it is not his world and through this he learns how to leave, essentially to pass (Renfrow, 2004) as a Haredi Jewish Male while living a non-religious³³ life.

It is similarly useful to look at this through the prism of power. Traditional treatments of passing as Renfrow makes clear, examined how the person who is "passing" as the holder of a different identity is not particularly challenging the power structure that is oppressing him or her. Rather passing "may provide an alternative means for navigating" the oppression (See Renfrow, 2004: 502). In interviews ex Haredim discuss their methods, tactics and improvisations that enable them to negotiate their way in the Haredi world while they do not believe that they should be there and while figuring out how to manage the safe way out. These acts of negotiation and passing occur, most significantly in the everyday where they are (seemingly) not a part of a larger movement or force that seeks to subvert or undermine Haredi Judaism as a system or as a structure. This is evident most vividly in the fact that while there is a

³³ “Non-Religion” Studies is a relatively new field. It is best understood, according to Lee (2012), as “anything which is *primarily* defined by a relationship of difference to religion”(131).

Masculinity: (on Masculinity see Connell 2005), The male who leaves the Haredi world occupies a space that can be described as intermediate or even as a mediator in an in-between-world of being not quite Haredi and not yet normatively secular. It is a space in which he begins by questioning ideological Haredi truths (such as constant religious study, not engaging in income earning occupations or systematic avoidance of military enlistment³⁴) and then challenges them. This progression is accompanied by a realization of one's disbelief in religion or in God along with the disbelief in Haredi ideologies.

Deconversion: The learned process of abandonment of strict religious way of life in favor of a non-religious alternative. The process involves intellectual and ideological challenges, 'searching' for meaning, agency achievement, suffering and struggle. (Barbour 1994, Streib & Keller, 2004). Sarit Barzilai (2004) performed some of the earliest research in Israel on this topic, as well as Shaffir, 1997 and Shaffir and Rockaway, 1987, who did research in Israel and in the US).

- *Agency:* The ability of social actors to negotiate, navigate and improvise their way in and through socially/emotionally problematic or complex situations. It is a capacity to act and to effect change in such situations (Sewell 1992).³⁵ My treatment of agency and its dialogical components draw on Holland et al, 1998, as well as Emirbayer and Mische (1998) who discuss a three pronged approach to examining agency, to a large extent the manner in which agency draws on past, present and the imagined future.
- *Learning:* The stories of young and emerging adults who leave the Haredi world greatly benefits from understanding "ideological becoming" (Tappan, 2005) and "ideology critique" as extrapolated upon by Stephen Brookfield (2001, 2005).

The Experience of Leaving and Coming to Leave:

The male experience permeates the Yeshiva (as a "total institution"), an exclusively male system. It starts in preschool and pursues a Haredi male well into his adult life:

³⁴ Israel maintains a mandatory military draft for young men and young women. Exemptions are applied usually to members of minority groups, and until late to the Haredi population. The Haredi exemption contributes to the contempt expressed by secular Zionist members of society toward Haredi Jews in Israel.

³⁵ Sewell goes on to say that agency entails an ability to coordinate one's actions with others and against others, to form collective projects, to persuade, to coerce, and to monitor the simultaneous effects of one's own and others' activities (21). This is a critical example of agency and the way to discover it. However, collective action is a necessary condition to the agent's entity.

Dialogical Masculinities in Deconversion

Louis Frankenthaler

Introduction

This brief paper is based on a lecture given at the annual meeting the Israel Oral History Association at Hebrew University's Institute of Contemporary Jewry. In the lecture I focused on my ongoing research project in which I use unstructured interviews with young men who have moved way away from religiously ultra-Orthodox (Haredi, I will use the terms interchangeably) Judaism.³⁶ By examining these life stories of young former Haredi men after they leave it is possible to understand this process as dialogical and visible in the descriptions of everyday struggle. I describe this process as 'dialogical-deconversion', in which the social actor is involved in ongoing communication between his own internally persuasive voice and the authoritative voice of the religious Haredi world from which he eventually emerges. This is a transformative experience in which the male-based ideological constraints of Haredi Judaism are critiqued and the young man explores other ways of being in the world. This learned process of change and challenge is reflected less in major systematic change than it is in daily passing, improvisations and negotiations. In the longer version of this paper I lay out a number of themes and directions which should provide for a better understanding of departure from ultra-Orthodox Judaism, and I think, departure from other highly strict ideological worlds. Those who decide to leave the Haredi world express the lack of open channels for dialogue within that world, which does not accept questions that may result in shifts in its fundamental beliefs. In large part Haredi Judaism needs to discount multiple voices. Yet coming to the decision to leave, demands that the individual challenge the monologue under which the Haredi system operates. He introduces new voices that originate not only from within him but are constructed in the course of his coming to realize the insufficiency for growth that exists in the Haredi Yeshiva³⁷.

The main themes that I examine in my research include:

³⁶Haredi is the singular for Haredim – the Haredi Jews. The word "hared" in Hebrew means tremble and comes from the book of Isaiah (66:5): 'Hear the word of the Lord, you who tremble at His word' (Hakak, 2009, n.1). Hakak notes that in Israel the term Haredi is used to describe Ultra-Orthodox Judaism and that it applies broadly to European (Ashkenazi) Jews and to Jews from Arab countries (Sephardim).

³⁷ "A yeshiva is a Jewish religious seminary" (Hakak, 2011).



ILOHA - The Israel Oral History Association

Reg. Association: 5-066-038-58

Board of Directors:

Dr. Moshe Mossek, Chair

Dr. Margalit Bejarano

Sara Benvenisti

Neri Erel

Adv. Moshe Frankfurter

Dr. Sharon Kangisser-Cohen

Judy Lev

Dr. Judith Reifen-Ronen

Ilan Shtayer

Editorial Board

Dr. Margalit Bejarano

Dr. Judith Reifen-Ronen

English Editor

Mr. Joel Bray

Ms. Judy Lev

Address

The Oral History Division

The Avraham Harman Institute

of Contemporary Jewry

The Hebrew University

Jerusalem 91905

msbejar@mscc.huji.ac.il

j-ronen@zahav.net.il

Yearly membership fees:

Individuals – 50 NIS (\$15),

institutions – (500 NIS \$150).

A Letter from the Editors

We are pleased to present the 9th newsletter of the Israel Oral History Association (ILOHA), and the second with an English section. We are interested to establish contacts between oral historians in Israel and in other countries, and hope that the forthcoming 16th World Congress of Jewish Studies will give us an opportunity to broaden the relationship among oral historians and social sciences. We are organizing three panels dedicated to oral history with scholars from different countries. We hope this academic encounter will give us a forum and a drive to publish new studies of oral history, including social and community projects.

The Hebrew section of this newsletter contains extracts from an interview with Moshe Baldas, by M. Bejarano. Baldas served as the first president of the Cuban Jewish community under Castro (1961-1981). An article on Chaim Arlosoroff by J. Reifen-Ronen, which brings interviews with people who worked with him in Germany and Eretz Israel at the beginning of the century. An article by Guez, on the role of the bride in texts of Kabbalah and in the folklore of Jewish women from Djerba (Tunisia), and an article, by J. Alkirkawi, on the contribution of oral history as a constructive tool in the relations between Bedouins and Jews in Beer Sheva.