

## רוקמת בת תימן מן המעברה בגדרה קולה הייחודי של שמעה קטיעי

נילי אריה-ספיר

במרכזו של דיון זה ניצבת דמותה של שמעה (שושנה) קטיעי, דיירת המעברה-לשעבר בגדרה,<sup>1</sup> אומנית רקמה וקליעת קש, שהייתה במשך רוב חייה בארץ עובדת ניקיון. את סיפורה שמעתי במהלך מחקרי על קולותיהן של נשים שגדלו וחונכו בחברות מסורתיות. במסגרת זו פגשתי נשים שחיו במעברה בגדרה מסוף שנות הארבעים, ואשר חוו את השינויים שחלו בה עד שהפכה לשכונת מגורים מטופחת. ביקשתי לבחון שדרים ומסרים שנבעו ממערכות הזהות שלהן והאזנתי לסיפוריהן האישיים על אודות חייהן בתימן ובארץ.

שמעה הייתה האישה הראשונה שפגשתי. אף שהיו נשים אחרות בסביבתה, דמותה סחפה אותי ואליה נצמדתי במשך העיסוק הראשון שלי בנושא. לאורך דיון זה ייבחנו המסרים והשדרים שנבעו מן הסיפור האישי שלה והאופן שבו מתבטאות בו הזיקות שבין האינדיווידואל לקולקטיב. מתוך דבריה אאתר כיצד תפסה שמעה את השיח שבין הקבוצה התימנית לקבוצה הישראלית, ואת המסרים שעולים ממנו, לתפיסתה.

הדברים המובאים כאן סופרו לי בגוף ראשון במפגשי עם שמעה קטיעי בקיץ 1987, ועובדו על ידי לתמונה רחבה הכוללת גם ניתוח ממצאים בשדה המחקר האתנוגרפי והספרות העממית.

<sup>1</sup> על המעברה בגדרה ראו: נירה לרנר, גדרה: מושבת ביל"ויים, גדרה תשמ"ז, עמ' 26-27.

### הצגת המרואיינת

שמעה נולדה בכפר תנעם<sup>2</sup> שבקרבת העיר צנעא בתחילת המאה שעברה. מגיל צעיר היא התמחתה ברקמת בגדים, מיומנות שלמדה, לדבריה, מאמה.<sup>3</sup> בגיל שמונה-עשרה נישאה שמעה למשה קטיעי, תופר מעילים וסנדלים, וילדה חמישה ילדים. יחד עמם גידלה גם את שני אחי בעלה שנתייתמו וטיפלה גם בשלושת אחייני בעלה, שאביהם עבד בעיר אחרת. המשפחה התפרנסה מעבודות הרקמה שלה ומעבודתו של בעלה.

המשפחה המורחבת עלתה לארץ בעליית 'על כנפי נשרים' (שנקראה גם 'מרבד הקסמים'), שהתקיימה בשנים 1948–1949.<sup>4</sup> תחילה יושבו בראש העין, שם נולדו עוד שני ילדים, וכעבור זמן קצר עברו לגור במעברת המושבה גדרה. בזמן זה חלה משה ובמשפחה חל היפוך תפקידים: משה נשאר בבית ועסק בעיקר בעבודות הבית, ושמעה תפקדה כמפרנסת היחידה של המשפחה, בעיקר בעבודות ניקיון. בשנת 1979 נפטר משה, ושמעה המשיכה לגור בגדרה. חלק מילדיה שנישאו קבעו את מגוריהם בסמוך אליה. היא נפטרה ב-1 בדצמבר 2004.

במשך שנות חייה בארץ יצרה שמעה עבודות רקמה, בעיקר בתוך המסגרת המשפחתית. הזדמנות אחת בלבד נקרתה בדרכה לפרוץ את המעגל הזה ולהשתמש ביכולותיה האמנותיות בציבור, כאשר מועצת גדרה הציעה לה להדריך במלאכת יד את ילדי הקייטנה בגדרה.

כמו עולים רבים, גם משפחת קטיעי חוותה טלטלה משמעותית במעבר מתימן לישראל. לא עוד מגורים משותפים של משפחה רחבה וענפה; ולא עוד חלוקה

<sup>2</sup> תנעם היה כפר ממזרח לצנעא וחייתה בו קהילה יהודית מן העתיקות בתימן אשר קיבלה מעמד של 'ריש גלותא'. יהודים מכפרי הסביבה היו באים להתדיין בו. יהודי תנעם עסקו בקדרות, בסנדלרות, בחייטות ובנגרות. ראו: יוסף טובי ושלוש סרי (עורכים), הלקסיקון ליהדות תימן, בפורמט האינטרנטי, אתר האגודה לטיפול חברה ותרבות מורשת יהדות תימן: <http://teman.org.il/content/>

<sup>3</sup> הבנות היהודיות בתימן למדו מאמותיהן כבר מגיל צעיר את מלאכות הבית, כולל תפירה ורקמה. ראו: צביה ויוסף טובי, 'היהודייה בתימן כמחנכת', שלום סרי (עורך), בת תימן: עולמה של האישה היהודייה, ראשון לציון תשנ"ד, עמ' 79; מרים להמן-ימיני, 'הרקמה כקישוט', רקמה תימנית, ירושלים 2007, עמ' 22.

<sup>4</sup> על עליית 'על כנפי נשרים' ראו: עזריאל קמון, 'העלייה התימנית ומיקומה בגיבוש הזכות על הארץ בתקופת העלייה', שורשים במזרח, ד (1998), עמ' 11–48.

ברורה של התפקידים המגדריים, כשהגבר הוא המפרנס העיקרי והאישה מופקדת על עבודות הבית.<sup>5</sup> במקרה של שמעה, כך על פי דבריה, מחלת בעלה הכפילה ושילשה את נטל הפרנסה על כתפיה. יש לזכור כי האילוץ לחפש פרנסה מחוץ לבית דרש משמעה, ומנשים רבות כמותה שעלו בסוף שנות הארבעים ובמהלך שנות החמישים מארצות המזרח, להסתגל לראשונה לתפקוד מחוץ לבית. בארצות מוצאן הן היו מכוונות בתוך ביתן פנימה ולא באו במגע ישיר עם הסביבה החיצונית; כעת הן הפכו לתומכות המרכזיות במשפחה, ולעומדות בחזית.<sup>6</sup>

### הקשרים תאורטיים

בדיון זה עסקתי בניתוח ובפרשנות סיפורה האישי של שמעה קטיעי. הסיפור האישי נחשב לסוגה 'צעירה' ויוצאת דופן בתחום הספרות העממית. במסגרת זו מקבל הקול האישי – כל קול אישי, לאו דווקא הקול בעל הסמכות או בעל יכולת סיפורית – לגיטימציה להעביר כל סוג של אינפורמציה אוטוביוגרפית או ביוגרפית, מלאה או חלקית, בכל דרך שבה הוא בוחר.<sup>7</sup>

על פי הגדרתי, מאפייניו הצורניים של הסיפור האישי אינם נוקשים, ובכך ייחודו. המאפיינים המקובלים של הסיפור העממי המסורתי או של הספרות היפה אינם חלים עליו. לדוגמה, הוא אינו מחויב לעלילה כלשהי ואף לא לאמצעים אסתטיים;

<sup>5</sup> כנהוג בחברות מסורתיות, האישה התימנייה הייתה מופקדת על ניהול משק הבית, ולא הייתה אמורה לצאת מן המתחם הביתי. ראו: הרב יוסף קאפח, 'מעמד האישה, תפקידה וסדר יומה', הליכות תימן, ירושלים תשכ"ג, עמ' 182–185; הנ"ל, 'כל כבודה בת מלך פנימה', בתוך סרי (לעיל, הערה 3), עמ' 105–110.

<sup>6</sup> על שלבי המעבר הקשים שעברו משפחות יוצאי תימן באותם זמנים, ועל השינוי שחל במעמדה של האישה התימנייה, ראו: אורה טרי, 'שינויים במעמדה של בת תימן עם עלייתה ארצה', בתוך סרי (לעיל, הערה 3), עמ' 316–317.

<sup>7</sup> העיסוק בסיפור האישי בתחום התרבות העממית הוא תחום מחקר מרכזי ופורה. בין חוקרי הפולקלור המרכזיים ששקדו על תהליך ההגדרה שלו נמנים: לאורי הונקו, לינדה דג, סנדרה דולבי-סטול, אילנה רוזן ומיכל הלד. פירוט בנושא ראו בספרה של מיכל הלד, בואי אספר לך, בין טי קונטארי: עיון רב-תחומי בסיפורים אישיים של מספרות עממיות דוברות ספרדית יהודית (לאדינו), ירושלים תשס"ט, עמ' 32–46. על הלגיטימציה של הסיפור האישי להעביר כל סוג של אינפורמציה ראו: Lauri Honko, 'Empirical Genre Research', *Congressus Quintus Internationalis Fenno – Ugristarum, Turku 20–27, VIII, 1980, Paris IV*, p. 304; Sandra K. Dolby-Stahl, 'The Personal Narrative as Folklore', *Journal of the Folklore Institute*, 14 (1977), p. 26

לא לעקיבות כרונולוגית ולא להתמקדות בתיאור חווייה שלמה אחת ולמיצויה.<sup>8</sup> אף כי ממבט ראשון מאפיינים אלה עשויים להיראות בעייתיים, הם אשר מעניקים לסיפור האישי את איכויותיו ואת יכולותיו להעביר מגוון עשיר של מסרים במישורים ובאופנים שונים.

סיפורים אישיים עשויים להופיע בעל פה או בכתב (למשל, יומנים, זיכרונות, מכתבים); הם עשויים להעביר אל הקוראים או אל המאזינים מבחר בלתי מוגבל של נושאים ומסרים ולהתייחס לעבר הרחוק או לאירועים שזה עתה התרחשו. הכותרות השונות שבהן נהוג 'למסגר' את הסיפורים האישיים משקפות מישורים שונים ותפקידים שונים של סיפורים. לדוגמה: 'היסטוריה שבעל פה', 'היסטוריית חיים', 'ביוגרפיות ואוטוביוגרפיות', 'סיפורי ניסיון', 'זיכרונות עבודה', 'סיפורי משפחה', 'ממורט', 'פבולט'.<sup>9</sup> העיסוק בנקודת מבטם האמיתית,<sup>10</sup> כלומר נקודת

<sup>8</sup> ראו לדוגמה: Linda Shopes, 'Beyond Trivia and Nostalgia: Collaborating in the Construction of Local History', *International Journal of Oral History*, 5, 3 (November 1984), pp. 151–158; Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Wisconsin 1985, p. 56. קיימות הגדרות רבות למושג 'סיפור אישי', מהן מגדירות אותו כסיפור החייב לכלול בתוכו עלילה. וראו: הלד (לעיל, הערה 7).

<sup>9</sup> להגדרת ביוגרפיות עממיות ראו לדוגמה: Timothy Cochrane, *A Folk Biography of a United States Forest Service Ranger, Westerner and Artist: A.G. Clayton*, Ph.D. Thesis, University of Indiana, 1986, p. 27. John Bodnar, 'Memory and Discourse in Oral History: Autoworkers at Studebaker', Tamas Hofer & P. Niedermüller (eds.), *Life History as Cultural Construction / Performance*, Budapest 1988, pp. 409–450. Sandra K. Dolby-Stahl, 'Family Settlement Stories and Personal Values', Robert E. Walls & George H. Shoemaker (eds.), *The Old Traditional Way of Life: Essays in honour of Warren E. Roberts*, Barbara Bloomington 1989, pp. 362–366. Kirshenblatt-Gimblett, 'Studying Immigrant and Ethnic Folklore', Richard M. Dorson (ed.), *Handbook of American Folklore*, Bloomington 1983, pp. 39–45. Linda Dégh, 'The Postulative Memorates and the Study of Folk Beliefs', *Journal of the Folklore Institute*, 1 (1964), pp. 5–19. שהם זיכרונות אישיים, ראו: Linda Dégh, 'The Postulative Proto-Memorates', *Studia Fennica*, 20 (1976), pp. 48–57; idem & Andrew Vazonyi, 'The Crack on the Red Goblet or Truth and Modern Legend', Richard M. Dorson (ed.), *Folklore in the Modern World*, The Hague – Paris 1978, pp. 253–270; Lauri Honko, 'Memorates and the Study of Folk Beliefs', *Journal of the Folklore Institute*, 1 (1964), pp. 5–19. שהם סיפורים אישיים שמסופרים 'מפי מקור שני על אירוע שקרה לאדם אחר', ראו: תמר

המבט הפנימית והיחסית לסביבה, של המספרים האינדיווידואליים 'מן השורה' המעבירים בכתב או בעל פה קטעי חיים וסיפורי חיים, עשוי להיות תורם ויעיל, משום שדבריהם מכילים נקודות מבט סובייקטיביות וקולקטיביות, המשקפות את זיקתם אל קבוצות ההשתייכות שלהם. כל אחת מנקודות המבט של המספרים האינדיווידואליים, והזיקות שביניהן, עשויות לתרום לניסיון להבין את מערכת הזהויות, הצרכים והערכים של המספרים, ואת האופן שבו הם ממקמים את עצמם במישורים שונים, כגון זמן, סביבה חברתית ומקום. הופעה בו-זמנית של משמעויות אינדיווידואליות וקולקטיביות בטקסטים עשויה להאיר את יחסי הגומלין שבין היחיד לחברה ואת אופני הביטוי של צורכי היחיד והחברה גם יחד.<sup>11</sup> ניתן להסיק מכאן כי מטרה מרכזית של חוקרי הסיפור האישי הבאים

---

אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים – באר שבע תש"ס, עמ' 113. כן ראו: Kristin M. Langlier, 'Personal Narratives: Perspectives on Theory and Research', *Text and Performance Quarterly*, 9, 4 (1989), pp. 243–276. במאמר זה מוגשת סקירת סוגים שונים של סיפורים אישיים. וראו אצל ונסניה (לעיל, הערה 8) לאורך הספר כולו עיון מפורט בתחום ההיסטוריה שבעל פה.

<sup>10</sup> על נקודת מבט אֶמית ראו: Alan Dundes, 'From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales', *Journal of American Folklore*, 75 (1962), pp. 95–105.

<sup>11</sup> חוקרים רבים מטפלים בתפקוד הסימולטני של נקודות מבט אינדיווידואליות וקולקטיביות בטקסטים אישיים. לדוגמה, אצל גיליאן בנט מדובר על מספרים המעניקים צביון חברתי לניסיונם האישי. ראו: Gillian Bennett, 'Narratives as Expository Discourse', *Journal of American Folklore*, 99 (1986), pp. 415–434. בודנר (לעיל, הערה 9), עוסק במתח שבין הזיכרון האישי לזיכרון הקולקטיבי בסיפורים אישיים, ומגיע למסקנה כי זיכרונות יכולים להיות אישיים ובו בזמן מקובלים חברתית ורשמית, ובעלי צביון מורכב כמו העבר שייצגו. קוצ'ריין (לעיל, הערה 9), העוסק בביוגרפיות עממיות, טוען כי ביוגרפיות של אמנים יכולות לייצג את הדינמיקה של הקהילה כולה, והתהליך היצירתי שלהם מייצג את רעיונות החברה, האסתטיקה והערכים שלה. לדעת דה קארו וג'ורדן, ביכולתו של סיפור אישי לשקף היסטוריה מקומית ומנהגי קבוצה ותרבותה, ולכן יש לו חשיבות תרבותית וחברתית-היסטורית. ראו: Francis A. De Caro and Rosan A. Jordan, 'The Wrong Topi: Personal Narratives, Ritual and the Sun Helmet as a Symbol', *Western Folklore*, XLIII (October 1984), pp. 233–246. דולבי-סטוהל (לעיל, הערה 9), עוסקת בפולקלור פרטי וקומונלי המוכלים באותם טקסטים. גם שרגר עוסק בנקודות מבט אינדיווידואליות וקולקטיביות באותם טקסטים ובזיקות שביניהם. ראו: Samuel Schragar, 'What is Social in Oral History?', *International Journal of Oral History*, 4, 2 (June 1983), pp. 76–95. משפחה, ראו: Daniel Bertaux and Paul Thompson (eds.), *Between Generations*.

מתחום הפולקלור היא להבין את אופי הזיקות שבין היחיד לבין הכלל, כפי שהן עולות מתוך הסיפור.

גם אם המספרים הם בעלי מעמד דומיננטי וסמכותי בקבוצותיהם, מטרת חוקרי הפולקלור איננה בהכרח לשאוב מסיפוריהם האישיים אינפורמציה אובייקטיבית וסמכותית, שתעניק אמינות עובדתית למציאות המתוארת; אך גם לא להסיק רק על עולמם הפנימי. המטרה היא, בדרך כלל, להבין את האמת הפרגמטית של המספרים, כלומר, לעמוד על יכולותיו של הסיפור האישי לשקף את מערכת הערכים, הצרכים והמשאלות של המספרים, את מערכות הזהות שלהם ואת זיקותיהם לדמויות המופיעות בסביבתם, כפי שהם מוצגים בסיפור ותוך כדי התייחסות להקשרי הזמן והמקום, המידיים והכלליים, המופיעים בו.<sup>12</sup>

האמת הפרגמטית היא האמת של המספרים; היא משקפת את הדרך שבה הם מעוניינים להציג את המציאות המופיעה בסיפור. לעתים קיימים פערים בין אמת זו לבין מה שאכן התרחש במציאות, אך העניין בפערים אלה נעוץ בעיקר בניסיון להבין את מטרות המספרים, העשויות להתייחס למישורים אינדיווידואליים ומישורים קולקטיביים בסיפור: האם הם מעוניינים לסייע לעצמם כאינדיווידואלים באמצעות הסיפור? האם הם רוצים להבליט את פעילותם או להאדיר את עצמם? האם הם זקוקים לפרוק בעיות אישיות? האם הם מעוניינים למסור מסרים כלשהם המתייחסים לקבוצות שאותן הם רואים עצמם כמייצגים, או ביחס לדמויות שאת סיפורן בחרו לספר?<sup>13</sup> האם בכוונתם להשפיע על

---

*Family Models, Myths and Memories, International Yearbook of Oral History and Life Stories, II, Oxford 1993*

<sup>12</sup> על מושג 'האמת הפרגמטית' ראו: Kay Cothran, 'The Truth as a Lie – The Lie as Truth: A View of Oral History', *Journal of the Folklore Society of Greater Washington*, 3, 1–2 (Summer 1972), pp. 3–6. ראו: Roger D. Abrahams, 'Story and History: A Folklorist's View', *Oral History Review*, 9 (1981), pp. 1–11. לפי המחבר, חשוב שסיפורי עבר לא יהיו רק אמינים, כי אם גם זכורים ואנושיים: לעתים מוכן מידען להפוך את הסיפור ל'סיפורי' ומתאים יותר לצרכיו במחיר אמינותו העובדתית.

<sup>13</sup> על חומר אישי בלתי מדויק עובדתית, הנתפס על ידי חוקרים שונים דווקא כבעל ערך משום שהוא מייצג צרכים וערכים שונים של המספר, ראו לדוגמה: Barbara Allen, 'Re-creating the Past: The Narrator's Perspective in Oral History', *Oral History Review*, 12 (1984), pp. 1–12; Mary Elizabeth Aubé, 'Oral History and the

המציאות שבתוכה הם פועלים באמצעות הכלי של הסיפור האישי?<sup>14</sup> כיצד מושפע הסיפור האישי ממטרות אלה והאם הוא מגיש דברים סלקטיביים? האם הוא מוגש בתוספת של עובדות נבחרות?

יש לזכור שבסיפורים אישיים, במיוחד כאלה המתייחסים לעבר רחוק, ניתן להיתקל גם באנכרוניזמים, באידאליזציות ובשכחות שאינם קיימים במודעות

---

Remembered World: Cultural Determinants from French Canada', *International Journal of Oral History*, 10, 1 (February 1989), pp. 31–46; George C. Rosenwald & Richard L. Ochberg (eds.), 'Introduction: Life Stories, Cultural Politics and Self Understanding', *Storied Lives: The Cultural Politics of Self Understanding*, New Haven – London 1992, p. 3 וראו גם בודנר (לעיל, הערה 9).

<sup>14</sup> אם נתייחס אל צרכים ואינטרסים אינדיווידואליים, ייתכן כי המספרים משתמשים בחומרי הסיפור כדי להציב את עצמם במיקומים דומיננטיים בסיטואציות שעליהן הם מספרים, ולהעניק לעצמם על ידי כך מעמד מרכזי. מאפיין כזה עשוי להופיע, למשל, אצל מידענים מבוגרים, החשים עצמם בשולי החברה, והסיפור בעל פה נותן להם הזדמנות לשקם את מערכות הזוהר שלהם ולשפר את דימוים החברתי. על כך ראו: Barbara Allen & Lynwood Montell, *From Memory to History*, Tennessee 1981, pp. 26–29; George Ewaet Evans, *Spoken History*, London–Boston 1987, p. 36; Barbara Myerhoff, 'Telling One's Story', *The Center Magazine*, 8, 2 (March 1980), pp. 22–40; Peter Niedermüller, 'From the Stories of Life to the Life History: Historic Context, Social Process and the Biographical Method', Tamás Hofer & Peter Niedermüller (eds.), *Life History as Cultural Construction / Performance*, Budapest 1988, pp. 451–473; Virginia Revere & Sheldon Tobin, 'Myth and Reality: The Older Person's Relationship to His Past', *Aging and Human Development*, 12 (1980–1981), pp. 15–26; John A. Robinson, 'Personal Narratives Reconsidered', *Journal of American Folklore*, 94, 371 (1981), pp. 64–65. מספרים מבוגרים מאוד, כמו המרואיינת שבמרכז מחקר זה, עשויים להעדיף, כצורך אישי, לשקוע בתקופת העבר שעל אודותיה הם מספרים. ראו לדוגמה: Ann Banks, *First Person America*, New York 1980, p. 17. צרכים קולקטיביים של המספרים, המופקים מהעברת סיפורים אישיים בכתב או בעל פה, עשויים להתבטא, לדוגמה, בהאדרת הפעילות ומערכת הערכים של קבוצות ההשתייכות שלהם. על סיפורים אישיים כמעבירים ערכי תקופה ראו: אלן ומונטל (לעיל, בהערה זו), עמ' 132–133; בנט (לעיל, הערה 11), עמ' 1–15; לנגליה (לעיל, הערה 9), עמ' 55. על ידי שימוש בסיפורים אישיים לצרכים אלה, יכולים המספרים לשרת גם את האינטרסים האישיים שלהם, משום שהם מציגים את מערכת ערכיהם האישיים, למשל, כזהה לזו של הקבוצה או של התקופה המוצגת כמועדפת ומוערכת. כך גם נפתחת בפניהם ההזדמנות להדגיש את עצם שייכותם לקבוצה, מה שעשוי לחזק את זהותם.

המספרים. כל אלה הופכים את תהליך הפרשנות של הסיפור האישי למורכב יותר, שכן על החוקר לחוש ולזהות את המסרים של המספרים מתוך המלל מרובה הרבדים שלפניו.<sup>15</sup>

לפיכך, גם סיפור אישי של מסרן אחד הוא לגיטימי, כל עוד הוא מבטא בדבריו שיח בין האינדיווידואלי לבין הקולקטיבי. עם זאת, אחד העיסוקים המעניינים בחקר הסיפור האישי הוא ההשוואה בין נקודות מבט שונות הנחשפות באמצעות כמה סיפורים אישיים של אנשים מאותה קבוצה או מקבוצות שונות, אשר מעניקה תמונה רחבה ורבת משמעויות.<sup>16</sup>

במחקרי זה נוצרו מפגשים בלתי אמצעיים בין המסרנית שמעה קטיעי לביני, החוקרת המראינת. בסיטואציות היגודיות כאלה מזדמנת לשומע, נוסף להיגדים המילוליים, גם התרשמות בלתי אמצעית מביטויים קוליים ופיזיים – תנועות גוף והבעות פנים – של המסרנים, ועם אופי הקשרים המתפתחים בין המשתתפים בשיחה, כמו גם הקשרים אחרים, מידיים וכלליים (כמו זמן ומקום) של הסיטואציה, העשויים כולם להשפיע על ניתוח המסרים.<sup>17</sup>

### המפגש של עולי תימן עם המציאות הישראלית, על פי שמעה קטיעי

נפגשתי עם שמעה כמה פעמים בביתה בגדרה, ובכל אחת מפגישותינו שמעתי מפיה במפורט חלקים מסיפור חייה האישי, לצד הבעת עמדה בנושא המפגש של בני תימן עם המציאות הישראלית. סיפורה האישי סופר לי עשרות שנים לאחר עלייתה לארץ. בסיפור היא מגוללת את יחסה שלה אל חיי המעברה ואל

<sup>15</sup> על כך ראו: T.L. Brink, 'Oral History and Geriatric Mental Health: Distortions of Testimony Produced by Psychopathology', *Oral History Review*, 13 (1985), pp. 93–105

<sup>16</sup> על כך ראו אצל בנקס (לעיל, הערה 14), עמ' xi–xxv. בנקס מתייחסת אל פרויקט איסוף סיפורים אישיים מפי תושבי אמריקה, כאשר הכוונה הייתה לראות את החברה כמוזאיקה של אינדיווידואלים. כל סיפור של אינדיווידואל תורם כשלעצמו, אך גם מצטרף עם האחרים עד ליצירת התמונה השלמה. בנג'מין א' בוטקין, שערך את הפרויקט בשנים 1938 ו-1939, ומורטון רויס, שעבד עמו, דגלו בשיטה זו.

<sup>17</sup> על סיטואציות היגודיות ראו: Robert A. Georges, 'Toward an Understanding of Story Telling Events', *Journal of American Folklore*, 82 (1969), pp. 313–328. ב'סיטואציה היגודית' מסופרים סיפור או סיפורים בעל פה על ידי מספר או מספרים למאזין או למאזינים.



ההתמודדות האינדיווידואלית והקולקטיבית של משפחה ושל קבוצת עולי תימן כולה אל מול המציאות הישראלית לאורך השנים. כיצד בחרה שמעה להציג את קולה ואת מערכת הזהות שלה ושל קבוצת השייכות שלה בנושאים אלה?

כאשר דיברה על המפגש האישי שלה עם המציאות הישראלית, עלה מדבריה כאב על חוסר ההתייחסות של הקולטים בארץ אל יכולותיה האמנותיות, שאותן הגדירה כערכיות וייחודיות: 'נו, ואותי הם שלחו לספונג'ה! בקלות הייתי יכולה לרקום, הדברים שאני יודעת לעשות. הייתי יכולה להיות מורה למלאכה, אבל לא שאלו אותנו'.<sup>18</sup> היא כאבה את חוסר ההכרה בה וביכולותיה לעסוק במלאכה שבה התמחתה לאורך חייה. היא תפסה את עצמה כלוחמת במאבק ההירדות היום-יומי שלה ושל משפחה אל מול המציאות הישראלית. כן הדגישה פעמים רבות בדבריה, שקיבלה על עצמה גם את חובת המגעים עם הרשויות הישראליות כדי להשיג תנאי חיים טובים עבור משפחה (במיוחד מוסדות חינוך טובים עבור ילדיה).<sup>19</sup> כאשר תיארה את חוויית המפגש האישית שלה עם המציאות הישראלית, הביעה בדבריה גם את הכאב הקולקטיבי של עולי תימן, שהקולטים הישראלים לא התייחסו אל יכולותיהם המקצועיות, ושלחו אותם לעסוק במקצועות שירות: 'אבל לא שאלו אותנו'.

אחד המאפיינים שייחדו את שמעה היה העצמה הציבורית שידעה להעניק לקולה. כאשר קיבלה על עצמה את תפקיד הסמכות המפרנסת והתומכת של משפחה אל מול המציאות הציבורית בישראל, התייחד קולה לעומת קולות של נשים רבות אחרות בנות עדתה אשר קיבלו על עצמן, כמוזכר לעיל, תפקיד דומה. גם כאשר נאבקו על זכויות המשפחה, הן עשו זאת בעיקר למען הקבוצה האישית שלהן. גם כאשר ייצגו את משפחותיהן כלפי חוץ, תפקיד שביצעו בעבר הגברים, הן המשיכו להתנהל, מבחינת אופי קולן, כנשים מסורתיות. קולותיהן כמעט שלא נשמעו בציבור וגם לא בסביבת משפחותיהן.<sup>20</sup> שמעה, לעומתן, פרצה מחסומים אלה ופעלה הרבה מעבר לייצוג הקבוצה המשפחתית שלה. היא אהבה להציג את עצמה

<sup>18</sup> כל הציטוטים במאמר הובאו כלשונם, ללא עריכה, כדי לשמר את צורת ההבעה המקורית והייחודית של הדוברים. ציטוט זה לקוח מתוך ריאיון עם שמעה קטיעי, קיץ 1987, ארכיון אישי, נילי אריה-ספיר. כל הציטוטים מדבריה של שמעה לקוחים מראיונות שהתקיימו באותו זמן.

<sup>19</sup> מכיוון שענייני כאן איננו בהתנהלותה הפנימית של משפחת קטיעי, לא ארחיב בנושא זה.

<sup>20</sup> ראו: קאפח (לעיל, הערה 5), עמ' 108.

בעיני סביבתה כמי שהייתה מעורבת תמיד בהתרחשויות האקטואליות הישראליות, כולל בנושאים פוליטיים 'חמים'. היא נהגה לומר: 'הטלוויזיה לימדה אותי הרבה דברים'; 'הטרנזיסטור והרדיו תמיד ליד'. היה לשמעה אוסף של עשרות קלטות שעליהן הקליטה שידורים אקטואליים שונים מן הרדיו ומן הטלוויזיה, וגם את עצמה כמגיבה ומבקרת את התנהלותה הפוליטית של מדינת ישראל. היא נהגה להתבטא ולהקליט את עצמה גם בנושאי פרשת השבוע ובשלל נושאים יהודיים בכלל, לספר פתגמים ומשלים שאת חלקם חידשה בדרכה ואחרים יצרה בעצמה. היא גם חיברה שירים רבים, בעיקר בערבית בניב תימני.

לדברי חתנה, יחיאל אברהמי: 'שמעה אהבה להתחדד. במשך שעות הייתי יושב אתה, דיברנו על פוליטיקה, יהדות. אמנם היא עשתה זאת בדרך כלל עם חברות ועם משפחה, אבל היא כן הייתה יוצאת דופן. לדבר על נושאים כאלה ובצורה כזאת, זה לא היה מקובל אצל נשים. היא גם הקליטה את עצמה לדורות הבאים, והנציחה'.<sup>21</sup>

שמעה חצתה אם כן את הגבול שבתוכו מתכנס בדרך כלל הקול הנשי בחברה המסורתית. היא הפעילה קול מודע, עצמאי, קובע וסמכותי אל מול נשים וגם אל מול גברים בקבוצה האישית שלה. עם זאת, קולה מאופיין בשיח שבין מסורת לחידוש. שיחותיה בנושאים יהודיים הכילו מסרים מסורתיים וגם מתחדשים שהשלימו זה את זה.<sup>22</sup> היא הזדהתה עם אורח החיים המסורתי שבתוכו גדלה ואותו המשיכה בחייה, אך גם קיבלה חלקים מהמציאות החדשה. היא ציטטה פתגם מדברי אביה, שהיה כנראה דומיננטי בחינוכה בילדותה: 'עד היום האחרון צריך אדם ללמוד, כי כל אחד אחרת [=שונה]. היה לי אבא חכם, [ש]אמר את זה'.

אבל בשיחותיי עמה התברר לי שהיא חצתה ללא היסוס גבול משמעותי נוסף, כאשר קיבלה על עצמה את תפקיד הדוברת הפונה אל הנמענים הישראליים, ומעבירה להם את המסרים הכואבים של עולי תימן.

<sup>21</sup> הריאיון עם חתנה, יחיאל אברהמי, התקיים בקיץ 2009, ונמצא בשלמותו בארכיוני האישי.  
<sup>22</sup> גם בנושא המתח שבין מסורת לחידוש לא ארחיב במאמר זה, אך אציין שבביתה היא בישלה תבשילים מסורתיים, השתמשה ברפואה עממית מסורתית ויצרה עבודות יד מסורתיות שלמדה מאמה. עם זאת, אהבה שמעה לחדש בתחום עבודת היד: סגנונות רקמה וצבעים שחרגו לעתים מן התבניות המסורתיות.

שמעה הציבה את קולה כקול דובר, מייצג, ציבורי, מבקר מטעם הקבוצה התימנית כולה מול הקבוצה הישראלית ומול המציאות הקשה והמאכזבת שבה נתקלו, ועשתה זאת בכל הזדמנות מול תושבי גדרה. כדברי חתנה: 'אני יודע שהיא דיברה בשם כל העדה בלי כל בושה ופחד. שהשמיעה את קולה בלי כל בושה ופחד. הייתה דתייה, כל התימנים היו, אך לא ממש קפדנית. כעסה, עם זאת, שכאן בישראל הכול פרוץ'.<sup>23</sup>

### ניתוח תוכן וצורה: תקבולות ניגודיות בסיפורה האישי של שמעה קטיעי

השקפת העולם העולה מדבריה של שמעה ביחס לארץ ישראל היא אידאליזציה של הארץ: 'זאת המולדת שלנו, היא הנשמה שלנו, היא הייתה בנשמה של האבות שלנו, אבל הם לא הגיעו אליה. כאן אנחנו חופשיים, יכולים לעשות מה שרוצים'; 'אנחנו לא חיפשנו בארץ כסף ויופי. מספיק לנו בגד ואוכל! לא צריך להיות עשירים בארץ שלנו'.

כך נשמעת בדבריה של שמעה השקפת העולם המשדרת אידאליזציה ערכית של ישראל, כפי שרווחה, כידוע, אצל רבים מבני תימן במשך שנות הגלות. בתימן קיימו היהודים אורח חיים שהתאפיין ברמה רוחנית-מוסרית גבוהה. העובדה שנמצאו רחוק כל כך מארץ כמיהתם, וכן ההגבלות שהטילו עליהם שליטי תימן, עינו את נפשותיהם. הם קיוו להגיע לארץ ישראל, שאותה האדירו לממדים של קדושה. הם היו בטוחים כי בה לא יצטרכו לסבול עוד. עלייתם לארץ התאפיינה באיכות דתית-משיחית בולטת.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> מתוך ריאיון עם יחיאל אברהמי, קיץ 2010, ארכיון אישי, נילי אריה-ספיר.

<sup>24</sup> על תלאות יהודי תימן בארץ מולדתם ועל מאפייני עלייתם בשנות הארבעים ראו לדוגמה: אברהם יערי, 'עליית יהודי תימן לארץ-ישראל (במלאות שישים שנה לעליית תרמ"ב)', יוסף טובי (עורך), 'יהודי תימן בעת החדשה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 137-162. עוד על תלאות יהודי תימן בארץ מולדתם ראו: יוסף טובי, 'המבנה החברתי והכלכלי של יהודי תימן במאות ה-19 וה-20', שם, עמ' 196-213; מנחם קפליוק, 'ימי גולת תימן האחרונים: עשר שנים ליציאת תימן', שם, עמ' 178-183. על מאפייני העליות המוקדמות יותר של יהודי תימן ראו לדוגמה: יהודה ניני, 'תימן וציון: הרקע המדיני, החברתי והרוחני לעליות הראשונות מתימן 1800-1914, ירושלים תשמ"ב. ישראל קיסר כתב על תלאות יהודי תימן ואכזבתם במפגש עם המציאות הישראלית: 'העולים שהגיעו מתימן - לא שפר חלקם בארץ. על אף שבכל אחד מגלי העלייה יכלו להסתייע בתהליך קליטתם באלה שהגיעו קודם לכן, חיייהם לא היו קלים, בלשון המעטה; מהר מאוד התברר להם כי אין זו "ארץ זבת חלב ודבש", כפי שנהגו לחלום ולהאמין בארץ גלותם' (ישראל קיסר, 'התארגנות עצמית של עולי תימן', שלום סרי וישראל

את התנפצות החלום, השבר הרוחני שהתחולל עם העלייה לארץ, מתארת שמעה דרך תיאור אידילי של החיים בתימן לעומת שפל המדרגה של החיים בארץ. דבריה של שמעה מוגשים במבנה פתגמי, שבין מאפייניו הכללה ותקבולת ניגודית:<sup>25</sup> 'שם – מי [=לא] תמצאי יהודי יגנוב, אפילו ערבים. שם לא היו גנבות, רמאות, קנאות, כמו פה. שם אולי קינאו בתלמיד חכם, אבל לא בעשיר'.

מטרת התקבולת הניגודית היא להדגיש את המסר של הדוברים: כאן מנגידה שמעה את רמת הערכיות הנמוכה של הישראלים, אפילו מתחת לערבים, הממוקמים לדעתה בתחתית סקלת הערכים – אל מול רמת המוסריות הגבוהה של היהודים בתימן. לדבריה, הקנאה, החומרנות והגזל הם נחלתם של היהודים הישראלים; היהודים התימנים לעומתם, גם אם יש ביניהם תופעות של קנאה, הרי זו קנאה בחכמה ולא בכסף. ההעמדה הדיכוטומית, שחור מול לבן, מאפיינת גם טקסטים ספרותיים עממיים ומשרתת את הדובר בחיזוק מסריו.<sup>26</sup>

שמעה הרבתה לתבל את דעותיה בדוגמאות מן המציאות היום-יומית לצורך חיזוק הרושם והמחשת כוונותיה. לעתים הביאה את עצמה בתור דוגמה שהעניקה לסיפורה אמינות, משכה את תשומת לב השומעים וייצרה אידאליזציה של עצמה, תוך הדגשת השייכות בינה לבין הקבוצה התימנית, האידילית: 'שם יש חולה – כל אחד עוזר, מביא לו [מה שצריך]. פה ימותו בבתים – לא יעזרו. שם, יש יולדת – כולם רצים לעזור לה. איך אני גידלתי את כל הילדים, אחי בעלי, בני אחיו'. בעת שאמרה דברים אלה קולה נשמע תקיף וסמכותי.

גם כאשר הזכירה שמעה שוב ושוב את הפגיעה האישית שחוותה בהתעלמות הממסד מכישוריה, שפת הגוף שלה המשיכה לשדר ביטחון והחלטיות. בשנת

---

קיסר [עורכים], הליכות קדם במשכנות תימן, תל אביב 2005, עמ' 337. נראה שהכותב התכוון לא רק להיבט הכלכלי של החיים בארץ, כי אם לשלל היבטי החיים של העולים.  
<sup>25</sup> על מאפייני הפתגם ראו: גלית חזן-רוקם, אדם לאדם גשר: פתגמים של יהודי גורגיה בישראל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 15–20.  
<sup>26</sup> דוגמה לכך היא חוק הקיטוב של אקסל אולריק, הקובע כי הדמויות בסיפורים העממיים תמיד מקוטבות זו לזו ולעתים אף מעומתות זו עם זו. ראו: Axel Olrik, 'Epic Laws of Folk Narrative', Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Berkeley 1965, pp. 135–136.

תשמ"ב (1982) היא קיבלה ממועצת גדרה תעודת 'אשת חיל' אך בדבריה לא התייחסה אליה כלל, אולי מכיוון שלא קיבלה את ההכרה שבאמת הגיעה לה, לפי דעתה.

השימוש בגוף יחיד ורבים, בדוגמה אישית המשולבת באמירה כללית ובהצגת עצמה כמטונימיה למצב חברתי בעייתי, שירת את שמעה ליצירת הזדהות בקרב מאזיניה עם תחושת התסכול האישית והקבוצתית גם יחד (אני מעידה זאת על עצמי, אך סביר להניח שכך נקלט הדבר גם אצל נמענים אחרים).

הדלדול הערכי הישראלי מודגם גם בתחומים הרגישים ביותר: 'שם, אם מישהו מת, כל אחד עוזר לנקות אותו. מת, הנשמה שלו טהורה והגוף טמא, אבל צריך לכבד גם את המת. פה ראיתי אישה אחת שטיהרו אותה וזרקו וזלזלו'.

לעתים נשזרו בדבריה אמירות דידקטיות כלליות דמויות פתגם, שגם הן העמידו בצורה קוטבית את ההבדלים המוסריים בין יהודי תימן ליהודי ישראל: 'היהדות נותנת [=גורמת] בושה מן האלוהים אם עושה רע. צריך ללכת בטוב, כמו שכתוב'. ועוד אמרה: 'התימנים תמימים, באו לארץ, האמינו לכל. פה זה הארץ שלנו, אנחנו חופשיים להיות טובים, אבל עוד יותר רעים. מנצלים, מזלזלים, רודפים אחרי הכסף'.

היא מפנה אצבע מאשימה לישראלים על כך שדרדרו את היהודים התימנים התמימים שעלו לארץ, ונתנו להם דוגמה אישית קלוקלת. זאת הייתה דרך נוספת שלה להעצים את המסרים שרצתה להעביר אל נמעניה. דוגמה כזאת הייתה אמורה לשכנע את הנמענים שהישראלים אשמים לא רק בשחיתות ערכית, כי אם גם בהדחה לדבר עברה של התימנים תמימי הערכים.

באמירה קוטבית נוספת העמידה שמעה את יכולות היצירה העממית של יהודי תימן בתחומי השירה והאמנות לעומת השירים הישראלים: 'פעם שרו וניגנו עם הגוף, הנשמה, היה מרגש. הלילו את האלוהים, שברא את הגוף והנשמה. שם הגברים שרו אחרת מהנשים – על שבזי, ירושלים, היה יפה. והנשים שרו אחרת.

פה – הגברים שרים כמו הנשים. פה שרים, "תבואי בחמש", "את תצבטי לי ואני אתן לך פרח" (צוחקת).<sup>27</sup>

שמעה הייתה ערה להפרדה בין גברים לנשים בקבוצה המסורתית שבתוכה גדלה, כאשר נשים לא הורשו לבוא במגע עם הקודש, וקיבלה אותה. הערבוב הישראלי בין גברים לנשים נראה בעיניה כזילות של הרוחני והקדוש. שירת הקודש הגבוהה ששרו הגברים הוחלפה בשירי אהבה בין נשים לגברים שהתמצו בקשר גופני ומיני בלבד, בניגוד לרוחניות הערכית שאפיינה את שירת יהודי תימן.

בדבריה הרבתה שמעה להתייחס אל התלבושת הנשית התימנית, וייחסה לה משמעות רבה, המתקשרת לערכי המורשת והמסורת שהיא נשאה עמה. התלבושת הנשית, לדעתה, חייבת להיות פשוטה וצנועה, מה שביטא חלק גדול מיופייה: 'לא נעים ללבוש כל הקשקושים כמו הערביות. הבגדים שלנו פשוטים, אבל יפים'. שוב הושוו הנשים היהודיות לערביות, ובכך הובהר המדרג המוסרי שלהן. היא הוסיפה וחיזקה את הרמה הערכית של הנשים התימניות, שתלבושותיהן שידרו בעצמה את הערכים שהוזכרו לעיל: 'כתוב בתורה 'קול האישה ערווה', כי אם יראו אפילו חלק מן האישה, אפילו ברגל, כי אז בחורים יסתכלו עליה, והיא גורמת להרהורים ורע. רק [את] הפנים שלה מותר לראות, ורק חלק. אפילו אישה יוצאת מבית של חברה, תכף תשים המקרמה [=מטפחת גדולה ומקושטת] על הגרגוש [=כובע האישה התימנית]'.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> על שירת שבזי, שירת הנשים ושירת הגברים בתימן ראו: רצון הלוי (מלקט, עורך, מתרגם ומהדיר), שירת ישראל בתימן: ממבחר השירה השבזית-תימנית, קריית אונו תשנ"ח-תשס"ג; ניסים בנימין גמליאלי, 'שירת הנשים: השירה התימנית העממית', בתוך סרי (לעיל, הערה 3), עמ' 145-164; יהודה רצהבי, שירי תימן, ירושלים 1968; אמנון שילוח, 'עולמה של משוררת עממית תימנית', תצליל, ד (תשכ"ט), עמ' 144-150; ורד מדר, 'שירת נשים תימניות: בין מוות ללידה', איגוד, 4 (תשס"ח), עמ' 281-291.

<sup>28</sup> 'קול באישה ערווה', בבלי, ברכות כ"ד, ע"א. הרב יוסף קאפח (לעיל, הערה 5, עמ' 109) מציין את עיצובו הצנוע של הלבוש הנשי. על הגרגוש ראו: אביבה לנצט-מולר, המוזיאון לפולקלור ואתנולוגיה בחיפה, 1957-1961. על תלבושות הנשים היהודיות בתימן ראו: כרמלה אבדר, 'הופעת החיצונית של האישה מצרם אל-עוד', בתוך סרי (לעיל, הערה 3), עמ' 310; הנ"ל, "נסיכים מארץ קדם": מנהגי הלבוש של היהודייה מחבאן, כרמלה אבדר (עורכת), מעשה וקום: הלבוש והתכשיט במסורת יהודי תימן, תל אביב 2008, עמ' 270-287; הנ"ל, "סיר בזיך ולא באצלך": התפאר בהופעתך ולא בייחוסך, מנהגי הלבוש של היהודיות בתימן התחתונה, שם, עמ' 209-239.

ועוד אמרה: 'היו הרבה יותר יפות בתלבושת הזאת, כולן כמו מלכות יופי'. שמעה יוצרת כאן השוואה הדרגתית, המתחילה בהעמדה של תלבושות הנשים הערביות אל מול תלבושות היהודיות, ואחר כך של התלבושות הישראליות אל מול התלבושות התימנית רבת הערכים. הלבוש הישראלי מוצב במקום הנמוך ביותר מבחינה ערכית: 'פעם היה לבוש עם הרבה אמת, יראה, בושה. פה קלקלו את התימנים. מי שלובש כמו בתימן אומרים לו, הוא מטומטם'; 'בתימן לא כמו פה, למעלה מפתוש [=חשוף, פתוח] ולמטה מפתוש'. הנה דוגמה נוספת להשפעה הקלוקלת של הישראלים חסרי הערכים.

שמעה נהגה לתבל את דבריה במילים בערבית בניב תימני, דבר שמעיד על הישענות בלתי פוסקת על מסורת בית גידולה. גלית חזן-רוקם מבחינה בכמה שלבים בתהליכי הסתגלותם של מספרים עממיים למציאות הישראלית. בשלב השני, שלב המעבר, נעשה עדיין שימוש פה ושם במילים משפת המקור. במידה מסוימת נראה שבעת הריאיון שמעה עדיין נמצאה בשלב זה, אף ששהתה בארץ כבר שנים רבות, מה שמעיד על הקשר החזק שלה לעברה.<sup>29</sup>

אך גם כאן ניצבה שמעה בין מסורת לחידוש. כמי שמזדהה עם הערכים המסורתיים של עדתה, היא זיהתה את הקול הנשי כמייצר ערכים של אמת, יראה וצניעות. היא לא תפסה את האיסור על נשים להשמיע קול בציבור ולשיר שירי קודש ואת האיסור שחל עליהן לחשוף חלקים מגופן בציבור כיחס של דיכוי והשפלה; בדבריה לא ניכר ניסיון לשנות את מעמדה של האישה התימנייה.<sup>30</sup> שמעה עצמה הקפידה תמיד על לבוש צנוע וכיסוי ראש. יחד עם זה, בהתנהלותה היום-יומית היא פרצה את הגבולות המגדריים המקובלים, השמיעה את קולה בציבור והתבטאה בנושאי קודש שנשמרו בדרך כלל לגברים. אבל נדמה שהיא כלל לא ראתה סתירה בין הדברים. תפיסת עולמה גובשה מן החינוך הפתוח יחסית שקיבלה בילדותה, וגם לתכונות האישיות שלה היה תפקיד. קולה המורכב התנהל

<sup>29</sup> ראו: גלית חזן-רוקם, 'תהליכי התמורה של הסיפור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ב), עמ' 136.

<sup>30</sup> רצון ערוסי – במאמרו 'הליכות צניעות הנשים במורשת יהדות תימן', אסתר קאפח (עורכת), מתימן לישראל: תרבות, לשון, ספרות, חינוך, הגות ומחקר, ירושלים 2011, עמ' 247–250 – מביא דוגמאות הלכתיות לחשיבות צניעותן של נשים, המייחדת אותן ומרוממת אותן מעל הגברים. ייתכן שזהו המסר שהועבר אל הנשים התימניות, ולכן לא תפסה שמעה את המנהגים המצניעים ומרחיקים את האישה מן הגברים כמדכאים נשים.

תוך התאמה עם נסיבות חייה. עם זאת יש לציין שכשומעת הבאה מבחוץ, אף שהאזנתי לאמת הפרגמטית של שמעה ממקום אָמִי, ייתכן שהסתירה שעליה הצבעתי אינה סתירה כלל בעיניה ובעיני קבוצת הזהות שלה.

ערך חשוב נוסף ששידרה שמעה בדבריה היה הרצון בסולידריות וקולקטיביות של בני אותה קבוצה – כלל היהודים הישראלים במקרה זה – במיוחד בעת מאבק נגד אויב משותף. דבריה אלה מקבלים משנה חשיבות כיוון שהם באים ממי שרואה עצמה כמייצגת את הקבוצה הנפגעת, ובכל זאת מקווה ומייחלת שדברים ישתפרו לטובה במציאות הקולקטיבית הישראלית, חרף הפער הבין-קבוצתי הקשה: 'הרי אנחנו אחים, מכל העולם, כולנו עם אחד, כולנו צריכים להיות אחים, כי כולם שונאים אותנו. הגויים, כמה שיתנהגו יפה, תמיד יש להם שנאה ליהודים: אין לטאה טהורה'.<sup>31</sup> ועוד: 'כולם שווים, מי שלמד ומי שלא, על כולם פועלת הרפואה אותו הדבר'.

### סיכום

השיח שקיימה שמעה עם המציאות הישראלית מתאפיין ברובו כשיח בינרי, המעמיד אלה כנגד אלה את עולי תימן ואת הישראלים שקלטו אותם, בקוטביות חריפה. את דבריה היא חיזקה באמצעות אמירות תיאוריות, שהכילו בתוכן, כמוזכר לעיל, מאפיינים פתגמיים הבנויים כתקבולת ניגודית: אמירות אלה עוצבו כולן על ידה, ועם זאת הכילו בתוכן מוטיבים מסורתיים גם בתוכנן וגם במבנה שלהן.<sup>32</sup> באמירותיה בא לידי ביטוי, אם כן, פן נוסף של המתח בין מסורת לחידוש, הפעם בצורה של מתח חיובי. עם זאת, אמירותיה שידרו מתח שלילי בין מסורת וערכים שאפיינו את עדתה לבין תפיסת עולם מחודשת ומערכת ערכים ישראלית, כפי שהיא תפסה אותה. מבחינתה של שמעה, המציאות הישראלית הביאה לניפוץ חלומם של היהודים התימנים, שכמהו לפגוש בישראל את תמצית הקדושה. שמעה שידרה בדבריה אמת פרגמטית ממוקדת מאוד, חד-קולית, המבחינה בצורה מוחלטת בין שלילי לחיובי.

<sup>31</sup> יחיאל אברהמי, חתנה של שמעה קטיעי, הסביר כי יהודי תימן תפסו את הלטאות כטמאות.

<sup>32</sup> מיכל הלב (לעיל, הערה 7, עמ' 201–218) עוסקת בפתגמים אישיים אצל נשים מסורתיות. ניתן אולי לייחס את השימוש בסוג כזה של פתגמים לשמעה. אלא שנראה שבמקרה של שמעה, עדיין לא התגבשו הדברים לפתגם אישי; וייתכן אף שלא הייתה זאת מטרתה.



מבחינת התהליך היצירתי, נראה שהמבעים שלה דומים לפתגמים, אבל אינם כאלה עדיין מכיוון שהם טרם גובשו למבנה פתגמי מהודק מבחינת עיצוב התוכן והצורה. נראה שהם מצויים עדיין בתהליך ראשוני של ניסוח הצרכים והערכים הקולקטיביים במבנה ממוקד, ושנדרשו עוד שלבי הידוק נוספים בטרם ייפכו לפתגמים שבכוחם לתמצת תובנות ואמיתות חיים בצורה קולעת. שמעה דיברה בשם קבוצה שלמה ותפסה עצמה כמי שמטיפה מוסר לקבוצה שלמה, כדרך הדרשנים. דבריה נשמעו כחלק מדרשה, שיכולה להתאים לקהל מצומצם ורחב גם יחד. במסגרת זו היא עסקה באנשים שעדיין חיו חיי סבל בארץ, כולל היא עצמה, ונראה שעדיין ציפתה שהדברים ישתפרו.

במאמר זה דנתי בקולה של שמעה קטיעי מנקודת מבט אָמית. קולה התכוון להעביר מסרים ציבוריים, אך כדי להבין את אופייה של העמדה הציבורית, שהעניקה לעצמה ואשר מתוכה עלתה הדרשה שלה, על מסריה ומשמעויותיה, היה חשוב להאזין לכאב האישי, הפנימי שלה.

האזנה קרובה לקול האישי הבוקע מתוך סיפורה של שמעה אפשרה לי להבין את דמותה המורכבת: מצד אחד, אישה המחוברת מאוד לעולם המסורתי, למורשת העדה; ומצד אחר אישה הפורצת גבולות מגדריים, מרבה להתחדש ויודעת להתאים את המציאות לצרכיה. שמירתה על מנהגי העדה והקפדתה על ההתנהגות הנאותה הנדרשת ממנה כאישה לא פגמו באופייה העצמאי, היוזם והדומיננטי וביכולתה להאדיר את עצמה ולהעמיד את עצמה במרכז המציאות שתיארה. את תסכוליה האישיים היא תיעלה לביטוי תסכול קולקטיבי של בני עדתה, קבוצת השייכות שלה. כל אלה מסבירים את אישיותה המורכבת ואת נטייתה להביע את עצמה בדרשה בעלת מסרים ברורים בעלי סגנון פתגמי, שנועדו להותיר את רישומם בציבור הישראלי ולאפשר לה פיצוי, ולו חלקי, על הכאב והתסכול שהיו נחלתה ונחלת בני עדתה.