

נעמה צבר-יהושע קיבוץ LA. תל-אביב: עם עובד, 1996. 176 עמודים.

נעמה צבר-יהושע מציגה בספרה עבודת מחקר שיטתית ומקיפה בנושא בנות קיבוצים ובניהם (להלן: בני קיבוצים) שהיגרו לארצות-הברית (באופן ספציפי, ללוס אנג'לס). בכך היא מאירה את תופעת ההגירה של ישראלים ילידיים בכללה. מהגרים אלה הינם, כנראה, הקבוצה המגלמת את הסינדרום של "הישראלים האמריקאיים" בצורה הקיצונית ביותר, ובשל כך יש לעבודתה גם משמעות מעבר לנושא הספציפי שלה. תרומתו העיקרית של הספר היא שהוא מעורר מחשבה על אחת הבעיות הייחודיות של ישראל: תופעת ההגירה ממנה, המתויגת לרוב כ"ירידה".

החלק הראשון של הספר מביא את הסיפורים האישיים של הנחקרים. סיפורים אלה מרתקים כשלעצמם משום שהם מאפשרים לנו לתפוס את ה"ירידה" כתהליך ופרי של נסיבות והכרעות כאחת. צבר-יהושע יודעת להתמקד בשאלות האמיתיות, ולהפיק מכל נחקר את מה שהוא יכול לתרום להבנת התופעה הפרדוקסלית הזו: הגירתם מישראל של הבנות והבנים של ה"חלוצים", בוני הספר, מחוללי המהפכה הציונית, ויותר מכל – מקיימי אוטופיה חברתית נועזת. מעצם הסיבה הזאת יש לספר לכאורה מעין ריח של "שערורייה", בפוגעו במיתוס הישראלי של קיום המשכי של מלאכת המייסדים. אולם לזכותה של המחברת יש לומר שאין היא הולכת בדרך הקלה של ניצול ה"שערורייה". כחוקרת מנוסה, היא מבכרת להתמקד במה שמעניין באמת, דהיינו, בנפשות הפועלות, בבעיותיהן ובהוויה שלהן. מה שמעניין כאן אינו איך קרה שאותם אנשים זנחו את עיקריהם הרעיוניים של הוריהם, אלא איך, כבני קיבוצים, ומכאן כבני הארץ, הם בונים את עולמם ב-LA שבאמריקה.

ה"יורדים" הקיבוצניים מוכרים, בהקשרים בולטים, מה שידוע לנו ביחס למהגרים בכלל. כך, למשל, אנו לומדים שאותם בני קיבוצים מקבלים ב-LA כל עבודה שהם מסוגלים להשיג, ולו גם עבודה זמנית שיש בה מיצב (סטטוס) נמוך. נכונות זו אופיינית למהגר המבקש בראש ובראשונה להבטיח לעצמו מחיה כלכלית. כפי שהודגם גם על-ידי מקרים כגון ההגירה היהודית המזרח אירופית לארצות-הברית בראשית המאה, מדובר בצעירים רווקים המגיעים למקומם החדש בגיל הבגרות הצעירה, ללא השכלה גבוהה, ונכנסים לחברה "מלמטה", דרך תעסוקות של מעמד נמוך. כתוצאה מכך, ושוב בדומה למה שידוע לנו מקבוצות אחרות, בני הקיבוצים מעידים על ניכור ביחסם לחברה הסובבת ולתרבות המקומית, המותרף על-ידי הזרות התרבותית הכרוכה בעצם ההתנסות בהגירה. מחקרה של צבר-יהושע מציין כי בני קבוצה זו אכן ניחנו בגישה אינסטרומנטלית גרידא כלפי החברה האמריקאית, ובהזדהות קלושה עימה.

אפשר לפרש ניכור זה גם בצורה ייחודית-ישראלית יותר, ולראות בו ביטוי להיעדר רצון להשתלב בתרבות אחרת, "לא-ישראלית". כמו-כן ידוע שמדובר באנשים שהינם סגורים מטבעם לזולת ולסביבתם. אנו ידועים מהספרות הישראלית המתארת את הקיבוץ כי ה"צבר" הקיבוצי – והישראלי בכלל – הינו מופנם, ממעט בדיבור וחסר נכונות לחשיפה עצמית (Katriel, T. (1985). *Dugri Speech*. Cambridge: Cambridge University Press).

זאת ועוד: באשר לדפוסי התנהגות מסוימים, אותם "יורדים" נוהגים, כפי שהמחברת

מתארת זאת, לפי מודלים שהינם אופייניים גם לחוגים רחבים של החברה הישראלית וגם למעמד הבינוני-הנמוך האמריקאי. דוגמה לכך היא המצואים שהגברים הישראליים מפגינים כלפי בנות-הזוג שלהם בחיי המשפחה היומיומיים. דוגמה אחרת היא היעדר הנימוסים המופגן ואי-הארת-פנים לזרים. מצד אחד, תופעות אלה של התנהגות מחוספסת מסמנות בוודאי המשכיות תרבותית; מצד אחר, אותו סוג של התנהגות אינו זר בהקשר המיצבי העכשווי של הנחקרים, שהוא המעמד הנמוך או הבינוני-הנמוך האמריקאי. עובדה זו מחזקת כנראה את ההמשכיות של המצואים והחפוס הישראליים המקוריים. היבט נוסף של דמות הישראלי-הקיבוצניק, היכול להיות מפורש בצורה דומה, הוא גישתו הרכושנית-החומרית הקיצונית של ה"יורד" ושאיתו העזה להצלחה כספית גרידא. כמוכן, החינוך שקיבלו "בבית" בתוספת השאפתנות, המאפיינים את הקיבוצניקים של LA, קשורים גם להיותם פועלים טובים, בעלי יכולת גופנית, התמצאות טכנית ורגש אחריות, וכן, אחרון אחרון חביב, היותם מסוגלים להסתפק במועט ולנהוג בחיסכון. היבטים ייחודיים יותר של תופעת ה"יורדים" הקיבוצניקים באים לביטוי כאשר המחברת ניגשת לתיאור הנסיבות הקולקטיביות, ומעלה שאלות הקשורות לזהות קולקטיבית. הספר מדגיש בהקשרים אלה, קודם-כל – ובניגוד למה שאנו יודעים על קבוצות רבות של מהגרים – כי אותם "יורדים" מגדירים את מצבם כמציאות "זמנית", וכי הם אוהבים להציג את עצמם כ"יושבים על המזודות". סביב הגדרת-מצב זו מתפתחת תסמונת של אי-מיסוד קיומה של הקבוצה כעובדת-קבע. כך, אין לקבוצה מוסדות פורמליים, וההשתייכות אליה הינה, בעיקרה, בעלת אופי של מעורבות ברשת חברתית. הכניסה לרשת מתחילה, לעיתים, בהתקשרות מהארץ לבת או לבן של אותו קיבוץ בארצות-הברית לפני נסיעת המהגר לשם ישראל. כאשר הוא מגיע ל-LA, יש כבר מי שמחכה לו ומכין בשבילו את הסידורים הראשונים. מרגע זה נקלט ה"יורד" החדש באותה רשת של בני קיבוצים, המקיימים ביניהם, ככלל, מגעים רציפים תוך ריבוי הזדמנויות מפגש. רשת זו מתחמת למעשה מעין גיטו של קיבוצניקים המבודדים עצמם לא רק מהחברה האמריקאית ה"קולטת", אלא גם, במידה ניכרת, מהקהילה היהודית המקומית. סביר שכמו בקבוצות רבות המהוות מטרה לתיוג – וליהודים יש ניסיון עשיר בהקשר זה – הסבר אחד לתסמונת זו הינו ההפנמה על-ידי ה"יורדים" עצמם של הגינוי ל"ירידה" מצד החברה הישראלית והקיבוץ. הם מודעים לגינוי מצעירותם, בבית, בבית-הספר ובקיבוץ, ומנקודת-ראות זו, ה"שיבה על המזודות" מאפשרת לחמוק, לפחות במישור הדימוי העצמי, מאותו תיוג מצד מי שהם ממשיכים, בסופו של דבר, להזדהות עימו. מצב מורכב זה יכול גם להסביר את להיטותם הכפייתית של ה"יורדים", כפי שהמחברת מתארת זאת, לדעת כל מה שקורה בישראל או קשור אליה ולעקוב אחר כל הנעשה בקיבוציהם. על אותו רקע אפשר גם להבין את ה"משבר", הטקסי למחצה, שכל אחד מהם אמור לעבור בתקופתו הראשונה ב-LA, משבר הממשיך להיות מופגן תקופה ארוכה כביטוי לכך ש"בעצם לא כאן מקומו הטבעי".

זאת ועוד, אין לאנשים אלה כוח ורצון לנהל מאבק נגד האידיאולוגיה של הקיבוץ או הציונות המגנה את ה"ירידה", וכן מאפיינת אותם אדישות כלפי הקודים התרבותיים של החברה האמריקאית. מצד אחר הם יודעים את השימושים של המושג "חברה" מבית-הילדים, מהקיבוץ ומהצבא, והם מסוגלים לפתח קבוצה אתנית של ממש. לקבוצה זו יש מעגלי סולידריות איתנים ודפוסי בילוי וצריכה תרבותית "ישראלים" אופייניים –

מערכי שירה וטיוולים ועד להווי של חגים וערכי שבת. אולם מה שאין לקבוצה זו הוא גאווה קולקטיבית, ולפרטים המרכיבים אותה אין "מצפון שקט". אי־הביטחון לגבי פשר ה"ירידה" ותסמונת ה"שיבה על המזוודות" הינם בעוכרי הקבוצה, והדבר נחשף בדו־ערכיות כלפי ה"יורדים" החדשים. מצד אחד קיימת מעין חובה לעזור "כפי יכולתך", אך מצד אחר מציקה תמיד השאלה: "ומי ישמור על הארץ?" בעצם, "הקיבוצניק־האמריקאי" המציא סוג חדש של דילמה זהותית, השייכת לקטלוג הזהויות היהודיות משום שהיא מעוגנת, כניסוחים לרוב של זהות יהודית, ברגשי אשם עמוקים.

אולם במקום שיש רגשי אשם יש גם חיפוש אשמים, והמקרה שלנו אינו חורג מכלל זה. הנחקרים של צבר־ההושע טענות קשות למיניהן: כלפי ההורים הם טוענים שהם לא דאגו לילדיהם. הורים אלה, מתרעמים הנחקרים, לא גילו להם אהבה מספקת. ההורים מואשמים גם שהשלימו עם התפקיד המשני שלהם בחינוך, כפי שקבע הקיבוץ. באשר לקיבוץ הטענה העיקרית היא שהוא יודע אומנם לדרוש ולהטיף, אך במציאות אין חיי הקיבוץ מותירים מקום למימוש אמיתי של האידיאלים, אלא רק לדברים קטנים. כלפי מערכת החינוך הקיבוצית הנחקרים קובלים שהיא ביקשה לטפח חוסר הישגיות וויתור על שאפתנות, המכונים בפיהם "שאיפות ברמת הדשא". אולם לנוכח רגשי האשם של הקיבוצניק ה"יורד", לא הייתי מתייחס להאשמות אלה כלשונו, אף שהמחברת נוטה לעשות זאת במידה מסוימת. מעניינת יותר בעיני עצם התופעה של חיפוש אשמים, שהיא פועל יוצא של רגשי אשם.

מעניין גם לקשור תסמונת זו, כפי שהיא מתוארת על־ידי המחברת, לדברים אחדים שאנו יודעים ממקורות אחרים על הנוער הקיבוצי ועל הישראליות והזהות היהודית של ישראלים מזה, דומני שיש בהם כדי להאיר את פשר התסמונת של הקיבוצניק ה"יורד" ב־LA. אפשר לייחס את הסיטואציה המתוארת בספר לפסק־הזמן הקיבוצי הידוע של בני קיבוצים. אנו יודעים כי מגמר התיכון בני קיבוצים נוטים להיכנס לתקופת מעבר ארוכה. תקופה זו מורכבת משירות צבאי (מוארך לעיתים על־ידי התנדבות לקורס קצינים או ליחידות־עילית), שנת שירות נוספת במשק צעיר או בתנועת־נוער, שנת חופשה, טיול, לימודים, תקופות קצובות של חזרה למשק בין הקטעים האלה ועוד. כל אלה יכולים להשתרע על פני עשר שנים ויותר, עד שהם חוזרים "סופית" לקיבוץ או עוזבים "סופית" (תופעה שמתייחסת בשנים האחרונות לשני שלישים בערך של השנתונים). חוקרים הראו (ראו 'דר, בתוך: בן־רפאל וא' אברהמי (עורכים) (1994) חושבים קיבוץ (ע' 223 - 229). רמת־גן: יד טבנקין) כי פסק־זמן ארוך זה מבטא למעשה רתיעה מצידם מלהחליט על עתידם בקיבוץ, כאשר ברקע קיימת הנחה בסיסית ש"הקיבוץ לא יברח" ויהיה מוכן תמיד לקבל את המעוניינים לחזור למשק. הנחה זו מאפשרת בתודעתם "למשוך זמן" עד להחלטה. תוך התייחסות למושגים של אריקסון, אפשר לתאר מצב זה במונחים של "אתיקה של אחריות מוגבלת" (Erickson, E. (ed.) (1963). *Youth, Change and Challenge*. NY: Basic Books). הכוונה היא למצב בו אחריותו של האדם כרוכה בסיכון חלקי בלבד, משום שבמקרה הקיצוני ביותר מובטחת הגנה וכפרה. אולם אחריות מוגבלת פירושה גם בגרות מוגבלת ואי־הינתקות מהילדות. מנקודת־ראות זו, הרשת הצפופה של ה"יורדים" הקיבוצניקים ב־LA מבטאת דפוס של מעין תרבות־נוער המקיימת מובלעת בה סולידריות חזקה מצמצמת את טווח האחריות האישית של הפרטים. רשת ה"יורדים" מקילה על קבלת עול של אחריות אינדיווידואלית בחברה החוץ־קיבוצית שמעבר לים.

ברקעו של דפוס זה טמונה כמוכן הנחת-יסוד כללית שלאותם בני קיבוצים יש עדיין, בכל מקרה, "לאן לחזור".

נתונייה של המחברת מעוררים גם מחשבה בכיוונים נוספים הנוגעים ב"יורדים" ככלל, ולא רק בקיבוצניקים שביניהם. כיוונים אלה מפנים את תשומת-הלב לשאלות הקשורות בזהות. כך אנו לומדים מעבודתה של צבר-יהושע. כי דווקא בגולה אפשר לראות התקרבות לסמלים יהודיים, והדבר מלווה בטענה מפי הנחקרים כאילו עד אז לא זכו מעולם שילמדו אותם יהדות. לכאורה, הדבר תמוה בהתחשב בחשיבותה של היהדות בחיי הקיבוץ, שהיה שנים רבות היצרן העיקרי של סמלי תרבות יהודית חילונית. כל חג יהודי, החל בסדר פסח או שבועות וכלה בסוכות, זוכה בהבלטה בקיבוץ ומהווה הודמנות להתגייסות ציבורית. גם קבלת השבת מקוימת בקיבוצים רבים בקפידה, כאירוע תרבותי וטקסי. קשה אפוא להבין כלשונה את טענתם של קיבוצניקים ב-LA בדבר היעדר כל זיקה ליהדות בחינוך הקיבוצי. למעשה, כדי להבין את פשר הטענה, יש לקשור אותה לעובדה אחרת המודגשת בספר, והיא שלמרות ההתעניינות ביהדות שהנחקרים מגלים, אין אצלם סימן להתקרבות אל היהדות המקומית, לא כל שכן להתמזגות בארגוניה הקהילתיים. הקיבוצניק ב-LA מנוכר כנראה ליהדות האמריקאית כמעט כפי שהוא מנוכר לחברה האמריקאית בכללה. אולם אפשר גם לשער שמבחינה זו, ה"יורדים" אינם ה"אשמים" היחידים. סוציולוגים של יהדות ארצות-הברית מצאו כי יהודים רבים באמריקה נוטים לראות בחיים בישראל ערך רוחני מיוחד, בדומה למדי לגישה של התרבות הדומיננטית בישראל. על-יכן גם הם אינם יכולים לראות בישראל "חוזר לגולה" אלא אדם שנכשל במבחן מוסרי, אף-על-פי שהם עצמם, ברובם, לא התנסו כלל במבחן זה ואולי גם אינם להוטים שילדיהם יתנסו בו (Sklare, M., Greenblum, J. (1979). *Jewish Identity on the Suburban Frontier*. Chicago: Chicago University Press). זאת ועוד, אם ביחס לעולים לשעבר שחזרו לארץ מוצאם או היגרו לארץ שלישית אפשר לומר על ה"ירידה" במונחים של נסיון עלייה שלא עלה יפה, כאשר מדובר בבני הארץ המהגרים למדינה כארצות-הברית, הנטייה היא לתאר את ה"ירידה" כשלילת ההישג של ההורים שמימשו את הקמתה וקיומה של ישראל. אזי, הן בגלל היחס הבעייתי של התרבות הדומיננטית בישראל כלפי מי ש"ירד" והן בשל הסתייגויות רבים מיהודי הגולה מה"חזרה לגולה", ה"יורד" מדגים מצב של שוליות כפולה ומכופלת. שוליות זו, אפשר להציע, היא גורם נוסף בהתהוות "גיטו" ישראלי של "יורדים" בארצות-הברית.

השערה נוספת מתייחסת לא למה שמשותף ליהדות הישראלית וליהדות הגולה (אפשר להכליל בצורה זו), אלא למה שמפריד ביניהן. הכוונה להבדלים מרחיקי-הלכת הקיימים בין דפוסי ההזדהות היהודית בקרב יהודי הגולה לבין אלה המאפיינים את הישראלים. הבדלים אלה, המסבירים לא-פעם את קשיי התקשורת בין בני שתי הקטיגוריות ביחס לשאלת זהותם היהודית המשותפת, נפגשים בצורה קריטית בהווייה של הישראלי ה"יורד". לגבי יהודי החי בגולה בחברה פתוחה ומודרנית, היותו יהודי הינו עניין של זהות אתנית המחייבת אותו להגדיר את משמעות זהות היהודית לגביו בראש ובראשונה כפרט. הגדרה זו, שהיא מעשה אישי של כל יהודי ויהודי, מתחמת את הרלוונטיות של זהות זו בחיים האינדיבידואליים והחברתיים ואת המחויבויות הכרוכות בה. לעומת ההיבטים הפסיכולוגיים של גיבוש זיקתו של היהודי בגולה ליהדות, יהדותו של היהודי הישראלי סובבת הרבה יותר סביב גורמים סוציולוגיים. היהדות בישראל היא זהות לאומית

קולקטיבית המעוגנת בנורמות ובערכים לגיטימיים וממוסדים. האדם, כחבר בחברה, מקיים את יהדותו בראש ובראשונה כמי שמשלתף בקולקטיב רחב בו גדל ועימו הוא מזדהה. יהדות לגביו הינה, מלכתחילה, מציאות קולקטיבית נתונה. גם מבחינה זו נקלע היהודי הישראלי החי בגולה אל עמדה של שוליים כפולים ומכופלים. מזווית ראייה זו, השוליות נגזרת קודם-כל מהווייתו ומבעיותיו של ה"יורד" עצמו. כישראלי ילידי, היהדות שרכש ה"יורד" בצעירותו היא יהדות קולקטיבית, וההזדהות עימה אמורה להיות מובנת מאליה ולהיגזר מעצם השיוך הקולקטיבי. יהדות זו שונה מהיהדות השוררת בגולה, שם הינה, בראש ובראשונה, פועל יוצא של בחירה אינדיווידואלית, שהקהילה מתפתחת ממנה. ברור איפוא כי היהדות הישראלית שה"יורד" מביא עימו אינה תופסת עוד במציאות החיים העכשווית שלו ביודעין או שלא-ביודעין, יהודי ישראלי זה מתנסה למעשה בהוויה אתנית, אף כי לא למד מעולם סוג כזה של יהדות לא בקיבוץ, לא בצבא ולא בכל מקום אחר בישראל. אותו "יורד" למד להתייחס לזהות יהודית רק כאל תכונה קולקטיבית מובנת מאליה. בין שהוא רוצה בכך ובין שלא, זהותו היהודית-הישראלית עוברת טרנספורמציה לזהות אתנית, והוא חווה אותה על-ידי אימוץ אותם דפוסים שהוא מכיר, כלומר, תוך פנייה אל דומיו, התפקדות עימם שנועדה ליצור, כאן ועכשיו ובתוככי הגולה, את ה"ישראל שלנו" – כשמו של עיתון "הישראלים האמריקאיים" בארצות-הברית.

מעל לכל מתברר כאן כי תהליך הפיכתם של ישראלים ליהודי-גולה אינו מקביל, ובוודאי לא סימטרי, לתהליך של הפיכת אבותיהם מיהודי-גולה לישראלים. נושא זה מחייב בוודאי מחקר נוסף, וספרה של צברי-הושע, על התשובות שהוא נותן והשאלות שהוא מעורר, פותח לפנינו את הדרך אליו.

אליעזר בן-רפאל

אוניברסיטת תל-אביב