

פסח בטיטואן, פורים בגיברלטר ותשעה באב באלקאזר: מנגנוני בידול בקרב קהילות מרוקו הספרדית בראי תוצרי פולקלור

נינה פינטו-אבקסיס אוניברסיטת בר-אילן והאוניברסיטה הפתוחה

הזהות הקולקטיבית של יהודי טיטואן (Tetuán), בירתה של צפון מרוקו, הושפעה מן התנאים הגיאוגרפיים, הפוליטיים והדתיים המיוחדים שאפיינו את החיים בבירה זו. ביטויי פולקלור שונים מעידים על היחסים המורכבים שאפיינו את הקשר בין היהודים למוסלמים בטיטואן ואת היחס ההדדי בין יהודי העיר לבין יהודי מרוקו הדרומית. בדיקת מרכיבים אלו בהבניית זהותם חשפה גם את קשיי הקליטה שהיו לבני טיטואן בישראל ואת היחס שבין זהותם הכפויה (הזהות המרוקאית) לבין מידת ההזדהות שלהם עמה. אך יוצאי טיטואן לא רק התקשו לקבל את הזהות המרוקאית שנכפתה עליהם, הם לא הסתפקו אף בתיוג המשנה כבני מרוקו הספרדית:¹ הם ראו עצמם נבדלים גם מיהודי הערים השכנות בצפון מרוקו, וביקשו להדגיש את מוצאם כבני טיטואן דוברי ספרדית. במאמר זה אבקש לבחון את זהותה הקבוצתית של קהילת טיטואן מול יהודי הערים השכנות ואת מנגנוני ההיבדלות שלה על ביטויים בתוצרי פולקלור שונים. ניתוח הבדיחות המובאות במאמר זה ייעשה על פי מודל שאבקש להציע כמודל לניתוח בדיחות בלשון החכתייה, הספרדית-היהודית שדוברה בצפון מרוקו בכלל ובטיטואן בפרט.

הבדיחות שאבקש לבחון במאמר זה הן בדיחות המסופרות בקרב יהודי טיטואן על בני העיר שאוואן (Chauen) הסמוכה. בדיחות אלה מתווספות לרשת הפולקלור הקיימת (הכוללת כינויים,²

1 "מרוקו הספרדית" הייתה מדינת חסות ספרדית ברצועת החוף הצפונית של מרוקו בין השנים 1912 ל-1956. השטח נמסר לספרד בעקבות סדרה של הסכמים בין מעצמות אירופה ובמרכזם הסכם פאס שנחתם ב-30 במאס 1912 ואשר לאחריו הועברה השליטה על רוב חלקי מרוקו לידי צרפת. בירתה של מדינת החסות הייתה טיטואן, ונכללו בה ערים נוספות כאלקאזר כיביר (Alcazarquivir), ולראצ'ה (Larache). טנג'יר (Tánger) שהייתה אזור בין-לאומי, וסאוטה ומליה שהמשיכו להיות חלק מספרד גופא לאחר שנכבשו עוד במאה ה-16, נותרו מובלעות בשטח החסות.

2 הכינויים כסוגה פולקלורית ייחודית החושפת את קו הנורמה של קהילת יהודי טיטואן ואת יחסם הדואלי ללשונם, לשון החכתייה, תועדו במאמר: Nina Pinto-Abecasis, "Towards the Inclusion of: Nicknames in the Genres of Folklore: The Case of Tetuan's Jewish Community", *Folklore*,

פתגמים, אמרות ואנקדוטות³), הנפרשת אל מול בן העיר השכנה בהגיעו לטיטואן, והשימוש בהן מקבע את הסטריאוטיפ ואינו מאפשר לו לחצות את הגבולות הקבוצתיים, להיבלע בקרב הקהילה ולהתערות בה. סימונו ותיוגו של מושא הבדיחה כזר כופים עליו זהות פרטית הנשענת על הקולקטיב השונה, ולו במעט. במעט זה עשוי להבחין, לעיתים, רק בן טיטואן; מאמר זה מתחקה אחר הבדלי זהות אלה באמצעות חומר מתועד ומוקלט הבוחן הבדלים בין הדיאלקטים האזוריים של החכתייה כפי שהם משתקפים בבדיחות וכן הבדלי תרבות וחברה כפי שהם משתקפים גם בביטויי פולקלור אחרים.

ניתוח האלמנטים ההומוריסטיים בבדיחות אלה יחשוף את המתח והחשש הקולקטיבי שנוצר במגעם של הטיטואנים עם הקהילות היהודיות השכנות; זאת בהתבסס על תיאורים חברתיים, ולפיהן הומור נוצר כתוצאה מקיטוב בין אנשים, עקרונות או טיפוסים. בחשיפת מנגנוני ההומור צף לרגע התת-מודע הקולקטיבי, בדומה למערכת ההסמלה הנחשפת בניתוח חלומות, והמאפשרת לגלות תוכן מוסווה שהיה מעורר אשמה אילו היה מובע בגלוי. ההבדל בין בדיחה וחלום נעוץ בהיות הראשונה תופעה חברתית-קומוניקטיבית ואילו השני מאורע פרטי וחסוי.⁴

סוגיה מרכזית השלובה בניתוח מרקם היחסים בין הערים השכנות עולה מהתבוננות בתפיסת המרחב שבו התקיימו הקהילות היהודיות במרוקו הספרדית כמקום פיזי וכמקום מנטאלי. המרחב האישי – הגוף, המחשבות, הרגשות ומכלול האלמנטים היוצרים את ה"אני" – אינו חלק בלתי נפרד מן המרחב הטריטוריאלי, כפי שממחיש טשרניחובסקי בשיר: "האדם אינו אלא קרקע ארץ קטנה, האדם אינו אלא תבנית נוף-מולדתו".⁵ כלשון העברית המסמך מקום אוהז בקשת רחבה של מסומנים,⁶ מן המוחשי – מקום לגור בו – ועד למופשט – האלוהים, המכונה מקום – אך בין כל המסומנים ישנו קשר של משמעות היוצר את הפוליסמיות למסמן זה. כך, למשל, מקום הוא גם מצב אנושי, כבציווי המפורסם שבפרקי אבות: "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו" (אבות ב', ד'). תפיסתו של חוקר הדתות והפילוסוף מירצ'ה אליאדה היא תפיסה הרואה זהות בין אדם, מקום ועולם, והמתייחסת למקום כאל בסיס הזהות.⁷ יליד

135-154, pp. 2 (2011), no. 122. אני מבקשת להודות לתמר אלכסנדר על שזיהתה את חשיבותו של התיעוד הלשוני והפולקלורי של החכתייה, ועודדה אותי לקיומו של מחקר בקרב הקהילות הרוברות לשון זו מראשית לימודיי.

3 על ההבדלים בין בדיחה לאנקדוטה, כאשר הן מתערות את המתחים בין העיר שאוואן לעיר טיטואן, ראו: Nina Pinto-Abecasis, "El entramado de las relaciones entre las comunidades judías del Marruecos español en el espejo del chiste y el mote", *El Presente* 2 (2008), pp. 283-290

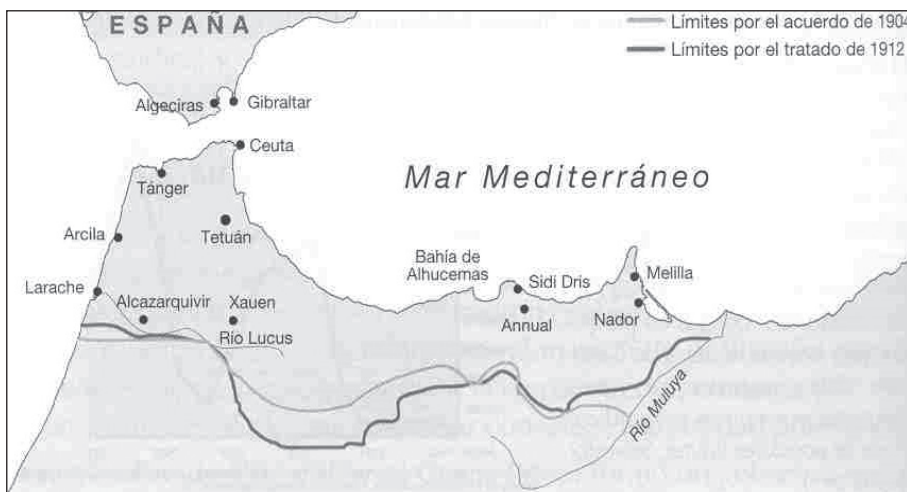
4 S. Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, New York 1960

5 שאול טשרניחובסקי, כל שירי שאול טשרניחובסקי, ירושלים תרצ"ז.

6 על המשמעויות הרבות למילה מקום עמד אריאל הירשפלד בספרו רשימות על מקום, תל-אביב 2000, עמ' 7-8.

7 מירצ'ה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, ירושלים 2000, עמ' 101.

המקום מקיים קשר טבעי עמו – המקום הוא כעין המשך של גופו, ונוצרת חפיפה בין המקום במובנו הפיזי לבין המקום כעולם של משמעויות, של שפה, זיכרון ואמונה.⁸ היהדות מסתייגת מ"תחושת מקום" זו, היוצרת הרמוניה ואחדותיות בין האדם למקום, אך נראה כי חייהם של מגורשי ספרד, ובעיקר של אלה שהתיישבו בצפון מרוקו, שהייתה נתונה תחת השפעה אירופית-נוצרית בולטת, הוטבעו בתחושת מקום זו. הנטילה מאפיוניו של המקום היא אחת מסממני הזהות הקולקטיבית המהותיים של קהילת יהודי טיטואן, הן בעיני בניה הן בעיני הסוכבים אותה, וכך גם זהותן של הקהילות השונות בעיניהם של יהודי טיטואן היא זהות קולקטיבית סטריאוטיפית מובהקת הנשענת על זהות המקום. כל קהילה ותיוגה שלה; על כן הסיווג המוצע ייעשה על פי חתך טריטוריאלי, מעין פרוסות עוגה בודדות היוצרות את השלם המכונה מרוקו הספרדית.



אבקש להביא בפניכם רקע סוציו-תרבותי, סוציו-לינגוויסטי ופולקלורי שיאפשר להתבונן באספקטים השונים המובאים בכדיחות שינותחו בהמשך ולהבינן על רובדיהן השונים.

א. אתנוצנטריות: "שלנו" ו"שלהם"

הניגוד "שלנו" ו"שלהם" הוא ניגוד מרכזי בפולקלור, והוא תופס מקום נכבד גם בפתגמים ספרדיים-יהודיים המציגים תפיסות של מקום ושל מרחב.⁹ הנטייה לאתנוצנטריות בקרב

8 על תפיסה זו והביקורת עליה ראו: זלי גורביץ' וגרעון ארן, "על המקום", אלפיים 4 (תשנ"ב), עמ' 9-10.

9 תמר אלכסנדר הקדישה פרק חשוב לניתוח תפיסות של מקום ומרחב כפי שהן מתבטאות בפתגמים ספרדיים-יהודיים בספרה מילים משביעות מלחם, ירושלים ובאר-שבע 2004.

יהודי מרוקו הספרדית ודימויים העצמי כספרדים המובדלים מיתר קהילות מרוקו מועצמת בקרב יהודי טיטואן, הרואים עצמם נבדלים גם מן הקהילות השכנות. כמי שכונתה "ירושלים הקטנה"¹⁰ יצרה לעצמה טיטואן תדמית של עיר בעלת ממד של קדושה, בלתי נגישה ומסוגרת בפני מי ששורשיו אינם נטועים בה. מטפורה זו, המשייכת מתכונותיה של ירושלים למקום אחר, ניתנה לה, לטיטואן, לא רק בשל החיים הדתיים המפותחים שהתקיימו בה ובשל היותה מרכז לסביבתה, אלא גם בהתאם לאבחנתם של זלי גורביץ' וגדעון ארן ביחס לירושלים במאמרם "על המקום": ירושלים (כמו גם טיטואן) "לא נותנת לקחת את לבה, לכבוש אותה עד הסוף, להפוך אותה לשלך".¹¹ קלוד לוי-שטראוס מציין במסתו גזע והיסטוריה כי "לאורך ההיסטוריה הובילו האהבה והנאמנות של היחיד כלפי תרבותו להיווצרות סוג מסוים של ריחוק אשר יכול היה להפוך במהרה לעוינות כלפי ה'אחר'. העוינות היא זו שמשמשת אבן יסוד להגדרת זהות תרבותית יציבה".¹² זהותם התרבותית של יהודי טיטואן נשענת אפוא לא רק על היותה קהילת היסוד ליתר קהילות מרוקו הספרדית, אלא גם על התבדלותה מן הקהילות הדרומות.

צורות ותנאים שונים של קיום, כמו רקע חינוכי, השכלה, מעמד חברתי, מקצוע או דת, יוצרים את ההביתוס, על פי מושגיו של פייר בורדייה.¹³ גישותיו של אדם, אופני התפיסה והפרקטיקות שלו, נגזרים ממיקומו בשדה או במספר שדות. ההביתוס של אדם מאופיין בדמיון פנימי לקבוצה החולקת את אותם השדות המרכיבים אותו: שדות של תרבות, לשון ואורח חיים. מנגנון ההביתוס מתחזק על ידי הפרדה תפיסתית של הביטוס מסוים מההביתוס של קבוצות אחרות; כאשר נכסים, טעמים וסגנונות חיים מסוימים הופכים למזוהים עם עמדות חברתיות, מעמדות וסטטוסים חברתיים, וכאשר הם משמשים מקור להשוואה או להתבדלות מאחרים, הם הופכים לגבולות חברתיים מבחינים, טבעיים ומוכנים מאליהם. ההביתוס של יהודי טיטואן, הן החברתי הן הלשוני, מצטייר בעיני יהודי טיטואן ובעיני שכניהם כהביתוס שונה, כ"טעם גבוה", במונחיו של בורדייה, ועל כן הביטוי "משלנו" בפי יהודי טיטואן אינו כולל, מנקודת מבט אמית (נקודת מבט פנימית, של יהודי טיטואן), את יהודי הקהילות השכנות

10 כך כונו גם ערים שונות במרוקו המרכזית והדרומית, כגון: מרקש, צפרו, רבאט ומקנס, וכן העיירה קולאשי אשר בגרוויה ורובע סראסל בפריז.

11 גורביץ' וארן, "על המקום" (הערה 8), עמ' 43. נעמה גרשי, המנתחת את יצירתו של מואיז בן הראש "הטרילוגיה התטואנית", מציינת כי "בן הראש מפתח את תטואן כמקבילה המיתית של ירושלים, כמרכז היקום שאליו באים וממנו הולכים דורות רבים של יהודים, נקודת המוצא והמקור לגעגועים... היא מתמשכת כאדיאה לאיזון, למקום שיכול להכיל ניגודים ופיצולים מבלי להרוס חלקים מתוכו ולהתפרק. כמקום שבו תחושת השייכות היתה ברורה יותר גם לתא המשפחתי, גם לקהילה וגם ליהדות". נעמה גרשי, "איפה אפשר למצוא היום את תטואן?", הארץ, מוסף ספרים, 7 במרץ 2007, עמ' 18.

12 על הסתירות שמצאו פרשניו של לוי-שטראוס ביחסו לאתנוצנטריות ראו הקדמתו של עוזי אלידע לספרו של קלוד לוי-שטראוס, גזע, היסטוריה, תרבות, תל-אביב 2006, עמ' 7-22.

13 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, pp. 74-80

(כפי שאותו ביטוי בפי כלל יהודי מרוקו הספרדית אינו כולל את יהודי דרום מרוקו – כך, למשל, ספרה של אלגריה בנדלק Los nuestros¹⁴, אלה שהם משלנו, המביא מהווי קהילות מרוקו הספרדית בלבד).

ב. טיטואן

1. אספקטים דתיים

מעמדה של טיטואן כבירה דתית עבור יהודי מרוקו הספרדית חשוב יותר ממעמדה כבירה גיאוגרפית. חשיבותה כמרכז דתי הינה האבן השואבת לכוחה החברתי-תרבותי ולדימויה האליטיסטי. טיטואן התהדרה במנהיגים רבים בעלי שיעור קומה שעמדו לה ברציפות לאורך הדורות, ובתי הכנסת הרבים שהיו בה מהווים עדות לכך שהתורה לא הייתה נחלתם של המנהיגים הרוחניים בלבד, אלא של הציבור כולו.¹⁵ יהודי טיטואן היו קנאים למסורת אבותיהם ולא שינו ממנה כמלוא הנימה. אחד התיירים שביקר בטיטואן ב-1928 עמד על כך ש"קהילה זו ממשיכה את אופני חייה הקודמים ללא קורטוב של שינוי או חליפין, ויצאו לה מוניטין של בית אוצר לסגולות הטהורות והמזהירות ביותר של התרבות היהודית".¹⁶ חוקר הלשון אהרן ממן עמד על מסורת הקריאה של יהודי טיטואן במקרא ובמשנה; הוא קובע כי בשל ההקפדה המרובה על שימור מסורת האבות מייצגת קריאת טיטואן מסורת קריאה מהימנה המשקפת במידה רבה את מסורות הלשון שהיו נהוגות בספרד לפני הגירוש. כל המסרנים של ממן תמימי דעים שבקריאת המקרא אין המקפיד כמותם על קלה כחמורה, בהבחנה מדוקדקת בין הטעמת מלעיל ומלרע, בין דגש ורפה וכיו"ב. אחד ממסרניו מעיד כי "מלמד אשכנזי לא בא בטיטואן ותלמידי טיטואן למדו רק בשיבות טיטואן או שמסורתן כשל טיטואן".¹⁷ יתר על כן, גם חכמים שבאו לטיטואן מקהילות אחרות לא שינו דבר במסורתה של טיטואן אלא נטמעו בה בנקל. קשריה של טיטואן עם בנותיה – מלייה (Melilla), גיברלטר (Gibraltar) ויתר הקהילות הסובבות, קהילות שבני טיטואן הקימו – לא היה בהם, כמובן, כדי לשנות את מסורתה שלה.¹⁸ מידענים שונים ציינו ביחס לכבוד שרכשו לטיטואן ולמעמדה הרם כמרכז יהודי-רוחני חשוב כי "משם יצאה התורה", אך כיוון שלא הציגו את דבריהם כפתגם או כאמרה ולא כללו את

14 Alegria Bendelac, *Los Nuestros*, New York 1987

15 על האיסור להוסיף בתי כנסת בטיטואן ראו: יצחק בן וליד, "שלוש אגרות בדבר התקנה האוסרת בניית בתי כנסת חדשים בטיטואן", מוריה – קובץ תורני לחידושי תורה והלכה יח (ת-ז) (1992), עמ' נד-נח.

16 אריאל בן ציון, "יהודי טיטואן" (פורסם במקור בעולם 28 בספטמבר 1928), וכעת בתוך: יוסף גבאי, טיטואן, ירושלים 1990, עמ' 156-169.

17 אהרן ממן, "מסורת הקריאה של יהודי טיטואן במקרא ובמשנה", מסורות א' (1984), עמ' 56.

18 על כך ראו במאמרו של ממן, שם, וכן בערך "טיטואן" באנציקלופדיה העברית.

שם המקום כחלק מאמירתם השלמה, לא ניתן להכליל זאת כביטוי פולקלורי מובהק אלא כדברים המשקפים תחושה השואבת ממאגר ביטויי פולקלור קולקטיביים המוכרים גם להם, כפי שלמשל מתקיים בפתגמים מן הלאדינו המבוססים על הפתגם העברי "מציון תצא תורה" (ישעיהו ב' ג'):¹⁹

De Salonik tetse Tora.

(משאלוניקי תצא תורה)

De Bari tetse Tora.

(מברי תצא תורה)

יצחק גרשון מביא סקירה על מיסודה של טיטואן כקהילת אם לקהילות הסביבה, ומציין כי אף שהיו באזור קהילות עתיקות ממנה, טיטואן כבשה לעצמה במהרה מעמד בכורה.²⁰ מעמד זה הושג בשל גידולה והתפתחותה המואצים של העיר במאה ה-16; בשל הבעיות הגיאוגרפיות שסבלו מהן הקהילות השכנות, במיוחד ארסילה ואלקאזר, שהיו באזור מריבה בין פורטוגזים למרוקאים; ובשל שיעור קומתם של כמה מחכמיה-מנהיגיה. כך הייתה טיטואן במאה ה-17 הקהילה הראשית בצפון הן בגודלה הן בסמכותם של חכמיה ודייניה, והעיירות השכנות היו לה קהילות בנות. במאה ה-18 התחזק מעמדה עוד יותר עם בואו מפאס של ר' יעקב בן מלכה, מגדולי רבני מרוקו בכל הזמנים. אז גם נפתחו ליהודי טיטואן ובנותיה אפיקים רבים לפרנסה בטנג'יר (Tánger) ובגיברלטר, ומהגרים טיטואנים הם שייסדו למעשה את הקהילות שם; קהילות אלה הפכו לקהילות בנות. ייסודה של טנג'יר היה על טהרת ההגירה הטיטואנית; בראשיתה נזקקה טנג'יר לטיטואן בכל הקשור לשירותי דת ואף לאיוש תפקידים קהילתיים-דתיים. באורח טבעי הופנו כל השאלות בענייני דת ומנהג לרבני טיטואן, וכך יכלה טיטואן להתייחס לטנג'יר כאל שאר הקהילות הקטנות שבאזור, קהילות בנות. בסוף המאה ה-18, עם בוא קבוצת מהגרים גדולה ממכנאס, דרשה קהילת טנג'יר עצמאות וזכות לתקן תקנות קהילה בלא צורך באישור מרבני טיטואן. ואולם, אף שקהילת טנג'יר הפסיקה בשנת 1806 להיגרר "חוקתית" אחר טיטואן, המשיכו חכמיה ודייניה להיוועץ בחכמי טיטואן בשאלות גדולות כבקטנות.²¹

הפתגם החכמי הבא מציג תמונת מפה מטפורית של ערים שונות באזור מרוקו הספרדית. הפתגם מורכב משלוש פסוקיות שכל אחת מהן נחלקת לשתי תיבות; התיבה הראשונה בכל פסוקית מהווה מטפורה והסמלה למכלול תכונות, והתיבה השנייה, שהיא שם המקום, מאזכרת מכלול תכונות סטריאוטיפיות המאפיינות את המקום. כל פסוקית בפתגם זה עומדת כפתגם בפני עצמו; יחד הן יוצרות מכלול פתגמי היוצר פרספקטיבה של יחסיות בין הערים:

19 לניתוח הפתגמים ראו: אלכסנדר, מילים משביעות מלחם (הערה 9), עמ' 201.

20 יצחק גרשון, "פזורת יהודי מרוקו ו'הרוח של טיטואן'", מקדם ומים ו' (1995), עמ' 57.

21 שם, עמ' 57-59.

Péssah en Tetuán,
Purim en Gibraltar
y Tish'abeab en Alcázar.²²

(פסח בטיטואן,
פורים בגיברלטר
ותשעה באב באלקזאר).

פתגם זה אינו מציג אמת אוניברסאלית כי אם תיאור של מציאות חברתית, והאספקט הקומי שבו מובן רק למכירים את קהילות צפון מרוקו השונות. הפתגם מציג שלוש ערים, שניתן לראותן כבעלות סדר חשיבות יורד בתפיסת המציאות של תושבי אזור זה; סדר החשיבות היורד מתממש גם בתפישה הרווחת בקרבם אודות אופיים של החגים. תחילה מוצגת טיטואן. בהקבלתה לחג הפסח היא מהווה מטונימיה לדת, לניקיון ולסדר הטוב; טיטואן ייצגה את הרקדנות בתחום ההלכה הדתית ואת היחס הקפדני ליהדות. חג הפסח הוא חג מרכזי ביהדות, שמטרתו העברת המסורת מאב לבן – "והגדת לבנך".²³ כיום חג זה הוא גם מטונימיה לניקיון יסודי בלשון הסלנג; כך למשל נהוג להשתמש בעברית באמרה כגון: "מה קרה שאת עושה עכשיו פסח?". טיטואן הייתה ידועה בניקיון רחובותיה ובתיה, כמתואר בספרו של סזאר חוארוס (Tetuán) *La ciudad de los ojos bellos* ("עיר העיניים היפות (טיטואן)"):

"modesta casa, alegre y limpia"²⁴

"estrechas calles judías, empedradas de guijarros puntiagudos, bajo los arcos ennoblecidos por los años (...) la paz silenciosa de los patios"²⁵

("בית צנוע, שמח ונקי")

"רחובות יהודיים צרים, מרוצפים באבנים חדות, תחת הקשתות שהשנים השביחו (...) השלווה השקטה של החצרות").

22 הפתגם מתועד בקובץ הפתגמים המקיף המובא בספרם של תמר אלכסנדר ויעקב בן-טולילה, *מילה בשעתה זהב מעלתה*, ירושלים 2008, עמ' 354.

23 גם כיום, שנים רבות לאחר ההגירה, מקפידים בני טיטואן על הגיית טקסט ההגדה כפי שהייתה נהוגה בטיטואן. בארץ נוהגים הילדים לשיר את "מה נשתנה", למשל, בנוסח אשכנז, ואולם בקרב יהודי טיטואן "מנהיגי הסדר" מבקשים לחזור על השיר בנוסח טיטואן. לעיתים אף חוזרים ושרים חלקים מן ההגדה גם בלאדינו, שכן בטיטואן, כנהוג בגולה, הקדישו שני ערבים לקיום הסדר: בערב הראשון קראו בעברית ובערב השני בלאדינו.

24 César Juarros, *La ciudad de los ojos bellos (Tetuán)*, Madrid 1922, p. 203

25 שם, עמ' 162.

כמו חוארוס מתאר הירשברג את ניקיון המלאח בטיטואן, אותו הגדיר כמלאח הנקי ביותר במרוקו.²⁶ גם אברהם בוטבול מציג כמוהם את דיוקן החודרייה בטיטואן.²⁷ ואולם תיאור שונה מהם מביא Luis Anton del Olmet שכתב ב-1916 את הספר מרוקו (ממלייה עד טנג'יר) שבו הוא מתאר את החודרייה בטיטואן כמלוכלכת, עצובה, מוגת לב וקמצנית.²⁸

הפסוקית השנייה בפתגם מתייחסת לגיברלטר (בספרדית: חיברלטר), מושבה אנגלית הגובלת בספרד; בריטניה השתלטה עליה ב-1704, אולם באופן רשמי המושבה נמסרה לידיה בשנת 1713, בעקבות הסכם אוטרכט, והוכרזה כחלק מהכתר הבריטי בשנת 1830. במאה ה-19 הייתה קהילת יהודי גיברלטר תלויה בקהילת טיטואן בכל הקשור לאיוש התפקידים הדתיים, לרבות הדיינים, שרובם הובאו מטיטואן. מנהגי הקהילה היו אלה שנשמרו בטיטואן ובשאר עיירות הצפון בכל הנוגע לחגים ולמועדים ולמחזור החיים: לידה, מילה, בר מצווה, חתונה, מוות, קבורה ואבלות. בשל ההשפעות המעורבות של ספרד ואנגליה הפכה גיברלטר למעין יצור כלאיים תרבותי ולשוני. חיקוי דיבור אופייני של בן גיברלטר ממחיש את עירוב הלשונות: "¿Quieres venir al beach?" ("רוצה לבוא לחוף הים?"). המשפט כולו בספרדית, והמילה beach באנגלית. גיברלטר הוגדרה כאזור חופשי מבחינת מסים ומסחר, והחיים במושבה התוססת, שהיו בעלי אופי קליל ביחס לערי סביבה, זכו בפתגם למטונימיה של פורים המאופיין כחג שמח, שבו סדרי החיים מתהפכים והתרת הרסן מותרת. האופי הקרנבלי של פורים, החופש, הצחק והעירוב התרבותי-לשוני שויכו, אם כן, לגיברלטר.

לעומת זאת, אלקאזר כיביר (Alcazarquivir), שנקראה בקיצור אלקאזר, הוקבלה לתשעה באב, שכן החיים בה הצטיירו כנטולי כל עניין, משעממים וארוכים כמו el día de Tish'abeab (כמו יום תשעה באב, שהוא יום אבל וצום; קשיי הצום המכבידים משווים ליום אריכות). תשעה באב באמרות בחכתייה היא גם מטונימיה למצב רוח נפול: cara de Tish'abeab (פרצוף [של] תשעה באב). אלקאזר כיביר, השוכנת בחלקה הדרומי של מרוקו הספרדית, כונתה בפי אנשי טיטואן *la herna*. מסומנו של מסמן חכתי זה אינו ידוע לחלוטין, אך נקשר בתודעתם של המשתמשים בו ללכלוך הרב הנוצר כתוצאה מעליית הנחל העובר באלקאזר על גדותיו. אירוע זה התרחש באופן קבוע בחודש ינואר, וההצפה שנוצרה בעיר, שחדרה גם אל הבתים, יצרה לכלוך, שהפך, בעיניהם של בני טיטואן, לחלק מזהותם של אנשי העיר.

26 חיים זאב הירשברג, מארץ מבוא השמש – עם יהודי אפריקה הצפונית בארצותיהם, ירושלים תשי"ז, עמ' 16, 204.

27 Abraham Botbol, "Perfiles de la Judería de Tetuán", *Maguen (Escudo)* 42 (2ª época) (1982), p. 46

28 Luis Antón del Olmet, *Marruecos (De Melilla a Tánger)*, Madrid 1916, p.109

2. אספקטים חברתיים-תרבותיים

2.1 דואליות ביחסי פרט-קהילה

קהילת יהודי טיטואן התאפיינה ביחסי קרבה בין אנשיה עד כדי הרחבת מושג המשפחה למעגל הקהילה, אך עם זאת מתחם הבית נשמר כמרחב מסוגר יחסית. הרחבת מושג המשפחה ניכרת בשלושה תחומים מרכזיים המאפיינים את יחסי המשפחה ואשר מתקיימים בקהילה כולה: תמיכה וסעד בין חבריה, אופי הטקסים ומתן כינויים.

1. תמיכה וסעד בין בני הקהילה: הסיוע לעניים ולנזקקים היה מעוגן בתקנותיה של הקהילה,²⁹ והדאגה לתנאי מחייה סבירים ולהקניית חינוך לבני משפחות מחוסרות אמצעים במוסדות כגון "אור הילדים" הוסדרה כבר מימי מיסודה. מראה של קבצן יהודי ברחובות טיטואן עשוי היה לגרום בושא לא רק למשפחתו, כי אם לקהילה כולה, שראתה עצמה אחראית לכל אחד מפרטיה. חשיבותו של הפרט בקהילה זו, והדאגה לשוויון כלשהו בין חבריה, הם שיצרו את סדרי הקהילה המתוקנים.

2. אופי הטקסים: טקסי מעבר שנהוג היה לחוג בקרב המשפחה ובמרחבים סגורים פרצו את גבולות הבית ועברו דרך הרחוב; בכך התחזקה תחושת האחווה בין כלל חברי הקהילה, שהפכו לשותפים בתהליך הטקסי, במושגיו של ויקטור טרנר.³⁰ למשל, בטקס ה-Noche de paños (ערב המלבושים הרקומים, המקביל לערב החינה הנחגג בקרב יהודי מרוקו) נהגו ה-consuegros (המחותנים) ללוות את הכלה ברחובות העיר, כשהם אוחזים בנרות. גם ביציאה מן המקווה נהוג היה ללוות את הכלה ברגל לביתה, ובהגיעה לחודרייה הכריזו הנשים המלוות: *Llegó la novia!* (הכלה הגיעה!). הכרזה זו הייתה אות לנשות העיר לצאת מביתן על מנת לזרוק לעברה peladillas (סוכריות צבעוניות ממולאות בשקר, ללא עטיפה) – סגולה למזל, לחיים מתוקים ולאורך. בטקס ברית המילה לא נהוג היה לצאת עם התינוק אל הרחוב, אך יידעו את יתר בני הקהילה בתיווכו של הכרוז בכריזה: "A tefilá, judíos, a tefilá de cercusión" (לבית הכנסת, יהודים, לבית הכנסת של ברית מילה).³¹ העובדה שעל האישה נאסר לצאת עם בנה לרחוב טרם מלאות לו ארבעים יום מעידה על כך שכל עוד לא חלפה הסכנה שלאחר הלידה לא ניתן היה לשתף את הקהילה כולה כעדה לקיומו של הבן הנולד. טקס בר המצווה (tefelimes) כלל כמה שלבים – הראשון בהם, המהותי לענייננו, היה ליווי של חתן בר המצווה בדרכו לבית הכנסת בנרות דולקים, על מנת שדרכו תהיה מוארת תמיד. גם אז נציג ה-hebrá³² הכריז ברחובות העיר: "A tefilá de los tefelimes" (לבית הכנסת של בר המצווה). בצאת חתן השמחה מבית הכנסת ליוו אותו בני המשפחה וחבריו הנערים שיצאו לרחובותיה של טיטואן בשירת:

29 ראו למשל: במכתב מקורי מ-1891 החתום בירי מאיר לוי, אשר מובא במאמרה של Sarah Leibovici, "La emigración de los judíos de Tetuán", *Maguen (Escudo)* 42 (2ª época) (1982), p. 11

30 ראו ספרו: התהליך הטקסי, תל-אביב 2004.

31 יצוין כי המילה tefilá נועדה בחכתייה בין היתר לציון בית כנסת.

32 ה'חברות' היו ארגונים שסייעו בשירותים דתיים וחברתיים עבור כלל הקהילה.

“En salir Israel de Egipto compañía de Yaacov, pueblo ladinar, era Yehudá su santuario, Israel su podestania...”

(“בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לוּעוּ היתה יהודה לקדשו, ישראל ממשלתי...”)

בתהליכים טקסיים אלה הפכו כל חברי הקהילה לעדיהם של משתתפי הטקס. ההכרה בשינוי ובמעבר שחווה הפרט אינה נתונה עוד רק בידי המעגל המצומצם, הכולל את המשפחה והמכרים, אלא לקהילה כולה, שנטלה חלק בתהליך הטקסי. הכרה זו הייתה חלק מן הטקס, הן במעשה – זריקת הסוכריות – הן בנתינת תוקף באמצעות המילה – בהכרזה הרשמית ברחוב ובליוי בעל השמחה באמצעות שירה.

3. מתן כינויים: השם שנתנו ההורים לילד הוחלף בכינוי, שהיווה שם חברתי הניתן על ידי הקהילה. פרקטיקה משוכללת זו של הענקת כינויים קירבה בין חברי הקהילה ותרמה לתחושת האחידות, הליכוד והאווירה המשפחתית הבלתי פורמאלית. הקהילה המירה את שמו ההורי של הפרט, ובכך ניכסה את זהותו ואת מהותו לטובתה. במתן הכינוי למכונה נוצרה שבירה של הגרעין המשפחתי, שסימנה את המכונה כמשויך לקבוצה רחבה יותר, הקהילה המכונה.³³ למרות היחסים הקרובים ותחושת הלכידות שהיו קיימים בין חברי הקהילה, בני טיטואן העדיפו לשמור על דיסקרטיות ועל ריחוק מסוים מן האחר. יחסי ריחוק אלה באו לידי ביטוי גם בהתייחסות למרחב הביתי כאל מרחב פרטי השמור בעיקר לבני המשפחה. המפגשים החברתיים בטיטואן התקיימו, כאמור, בבתי הכנסת, בטיולים לאורך השדרות, בבתי קפה³⁴ או בקזינו, ויהודי הקהילה נמנעו במידה מסוימת מלהזמין אורחים לבתיהם או לנהל אורח חיים של “בית פתוח”. במקרים בהם יש להזמין אורחים, התקרובת המוגשת תהיה תמיד דבר-מה קטן ומתוק, para adular la boca (זוהי אמרה חתנית רווחת מאוד שמשמעה: כדי להמתיק את הפה) או pastita (עוגה יבשה). כך, למשל, ידועה האנקדוטה הבאה, הממחישה את חוסר נכונותם של בני טיטואן לארח בבתם:

אדם בא לבקר בבית של בני טיטואן, וכנהוג שאלו אותו: “¿Usted gusta?” (“האם תרצה לאכול?”) ענה הלה: “לא, לא, אין צורך”. ואז חשב לעצמו: מדוע עניתי כך, הרי אני רעב ואפילו כסף אין לי. חזר בו ושאל אותם: “מה אמרתם? מה אמרתם?” ענו הם: “שתסגור את הדלת כשאתה יוצא”.

פייר בורדייה מנתח את הבית כמערכת מורכבת של משמעויות וסמלים. מערכות שונות של התרבות מפרשות את הבית, והבית מפרש מערכות אחרות.³⁵ מן הבחינה הזו נוצרת התאמה, בין

33 על ההרגל הנפוץ להעניק כינויים בקרב קהילת יהודי טיטואן ועל היסוד ההומוריסטי בהם, שנועד ללכד את אנשי הקהילה ראו גם: נינה פינטור-אבקסיס, “דפוסי הענקת כינויים בקרב יהודי טיטואן דוברי חתייה”, לאדינר 5 (2009), עמ' 89-137.

34 השוהות בבית קפה היא הרגל ספרדי נפוץ; ראו: שלמה בן עמי (יליד טנג'יר), מקום לכולם, תל-אביב 1998, עמ' 42.

35 Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, 1979, pp. 133-153, ובתרגום לעברית “הבית הקבילי”, שהתפרסם בתוך הקובץ תרבות אדריכלית רחל קלוש וטלי חתוקה (עורכות), תל-אביב 2005, עמ' 267-286.

ההתבוננות בבית, המייצג גבולות פנימיים, לבין המרחב הטיטואני, המייצג גבולות חיצוניים של המערכת החברתית: בעוד גבולות המרחב החיצוני סגורים בפני האחר, הלא מוכר, הרי שגבולות הבית סגורים גם בפני המוכר. מעגלי ההיבדלות מובילים מן החוץ אל הפנים, מן הזר אל המוכר ומן החברה אל הפרט. השמירה בתוקף על הפרטיות מוסברת מנקודת מבט אמית, של המידענים בני טיטואן, באי השוויון החברתי שעלול להיווצר ביחסי קח-תן מחייבים בתוך הקהילה אם תופר פרטיות זו. בטיטואן נפוץ המושג *cumplir* – זהו מחסר לקסיקאלי בעברית שתרגומו המקורב הוא "להשיב טובה", או "להיות בסדר עם". ההזמנה לביתו של האחר מתפרשת בקרב יהודי טיטואן כאקט שיש להשיב עליו בהזמנה דומה, ועל כן היא מחייבת. אופן מחשבה זה מקביל לגישה העולה מהגותו של חוקר החברה הצרפתי מרסל מוס אודות יחסי החליפין בחברה. מוס טוען כי מתנה היא צורה הכרחית של חליפין, המונעת על ידי רצף של שלוש חובות – לתת, לקבל, להחזיר, שמנציח את עצמו.³⁶ ניתן להתבונן בהזמנה לביתו של האחר כמעין מתנה, שאף היא צורה של נתינה המונעת על ידי התחייבות ואינה נוצרת כמחווה ספונטאנית ללא עניין כלכלי – כלומר, צורך להשיב עליו. קו מחשבה זה אודות המתנה מתיישב עם הקבלה נוספת להזמנה לביתו של האחר: הנטייה בהזמנת הגומלין היא להחזיר בעל ערך גבוה יותר (למשל, סעודה מפוארת יותר) ולא דווקא סימטרי ושווה, בדומה לחובת ההחזר של המתנה, הנושאת דחפים כוחניים ותחרותיים.³⁷ בקהילת טיטואן הסגורה והמאוחדת דחפים אלה, המהווים בסיס לביטול השוויון ולהאדרת הכוח הכלכלי, מנוטרלים. הכלל החברתי הבלתי כתוב, המפגיש את החברים במקום ניטרלי (כבית קפה), תורם לתחושת השוויון ומונע את ביושם של חברי הקהילה שידם אינה משגת להכנסת אורחים ראוייה. החינוך לצניעות ולהגנה מפני ראוות והתרברבות בולט באמרות שכיחות בפי יהודי טיטואן, כגון "no hace falta sacar los ojos" ("לא צריך להוציא את העיניים") או "no enseñar" ("לא להראות"), ובאופן כללי קיימת הימנעות מלספר לאחר על נכסים או על מצב כלכלי טוב מחשש לעין הרע (*famor del 'ainará*).³⁸

ההימנעות מהזמנת אורחים פורשה לא פעם על ידי בני הקהילות השכנות כקמצנות של יהודי טיטואן. יהודי טיטואן העדיפו להגדיר עצמם כצנועים, ונהגו להזכיר את המשברים הכלכליים שעברה טיטואן עם הירידה בחשיבותו של הנמל בעיר החל משנת 1773,³⁹ עובדה שפגעה קשות במסחר. משבר כלכלי נוסף שפקד את טיטואן והוביל לאורח חיים חסכני יותר

36 מרסל מוס, מסה על המתנה, 2005, עמ' 9.

37 שם, עמ' 11.

38 המקור האטימולוגי למילה *famor* אינה ברורה, וערך זה לא נמצא במילוני החכתייה. אטימולוגיה אפשרית היא *por mor* שבהתקצרות הדיבור הפכה ל-*famor*. הצירוף *por mor* כשלעצמו הוא צורה עתיקה המסמנת בספרדית את המשמעות "בגלל", וכך הביטוי *famor del 'ainará* משמעו: בגלל עין הרע או מחשש לעין הרע.

39 Jacobo Israel Garzón, *Los judíos de Tetuán*, Madrid 2005, p. 24

נחוזה לאחר מלחמת האזרחים בספרד שחלה בין השנים 1936-1939; טיטואן, שהייתה נתונה כבר אז תחת פרוטקטורט ספרדי, ספגה מכה כלכלית קשה. טנג'יר, לעומתה, לא סבלה מכך כיוון שלא הייתה נתונה אז תחת חסות ספרד, אלא הוכרזה כבעלת מעמד בינלאומי. הקמצנות, ואולי המצב הכלכלי הרעוע, טבעו את האמרה החכתית, הנפוצה בפיהם של יהודי טנג'יר:

Tetuán no tiene hojérá.

(בטיטואן אין ג'ורה)

האמרה מייצגת מצב קיומי ממשי, שכן במלאח הטיטואני לא היו אסלות בחדרי השירותים אלא רק חור, אך במרכיבה של אמרה זו קיים גם אלמנט סמלי: אנשי טיטואן חיו בדלות כזו שאפילו לא אפשרו לעצמם קיומם של שירותים נאותים בבתיהם. הבחירה במילה מן הערבית hojérá, אשר גם בעברית העכשווית היא מילה במשלב נמוך שמסומנה הוא ביוב, ובהשאלה ניקוז כל הרע, מעצימה את הדלות החומרית של אנשי טיטואן, במיוחד ביחס לאופיים הרברבני הסטריאוטיפי של יהודי טנג'יר העשירה. האסלה מסמלת פריט אלמנטארי בבית, היפוכן של המותרות. העוקץ באמרה מושג גם באמצעות ההצצה אל פנים הבית הטיטואני והכניסה אל מרחב פרטי אינטימי שבו האדם או הקבוצה האתנית נחשפים במערומיהם. הרמיזה לאופן שבו נאלצים בני טיטואן לעשות את צורכיהם מנמיכה את דמותם ויוצרת שבירת טאבו ביחס לסטריאוטיפ הקולקטיבי המכובד; השימוש בגסות ובסקטולוגיה מוסיפים ליצירת האפקט הקומי באמרה.

2.2 דימויי יוקרה

האופי האליטיסטי של יהודי טיטואן התבסס לא רק על האספקט הדתי כי אם גם על אופן החיים בעיר ועל דימוים של אנשיה. טיטואן תוארה כעירייה יפה ומסתורית, חופנת סוד שקשה לגלותו (כך, למשל, נקראת האנתולוגיה על טיטואן בעריכתה של החוקרת המוסלמית עזיזה בנני Tetuán ciudad de todos los misterios⁴⁰ — טיטואן עיר כל המסתורין), עירייה שהשקט והאווירה הנעימה שוררים ברחובותיה.⁴¹ גם המוסלמים בטיטואן חיו בתחושת ייחוד וגאווה על פני שכניהם בשל דימויו האליטיסטי של המקום.⁴² הנימוסים הטובים, ההרגשה כי "בטיטואן

40 Aziza Bennani, Tetuán, ciudad de todos los misterios, Granada 1992

41 על כך עמד Federico García Sanchiz בספרו: *Color (Sensaciones de Tánger y de Tetuán)*, Madrid 1919, pp. 125-127

42 נושא זה ראוי למחקר מיוחד, אך ראו, למשל, ספר מפרי עטו של המתעד המוסלמי Abderrahim Yebbur Oddi אודות המנהגים המיוחדים של המוסלמים בטיטואן, *Antiguos usos y costumbres de Tetuán*, 1950, וכן את עדותו של Roberto Arlt, *Agua fuertes, españolas*, Buenos Aires 1936, pp. 103-114 אודות אופייה של המוררייה (אזור המוסלמים) בטיטואן. יצחק גרשון מציין בהקשר זה כי "אין ספק, שגם בקרב שכבות מסוימות באוכלוסייה המוסלמית של טיטואן פיעמה תודעה ספרדית חזקה המלווה בהרגשת עליונות על המוסלמים תושבי מרוקו", ראו: יצחק גרשון, "טיטואן, קהילה היספנית על אדמת מרוקו", בתוך: *תרבות יהדות ספרד — ספר הקונגרס הבינלאומי הראשון*, 1994, עמ' 116.

עשו כל דבר ביתר חן, ביתר טעם, ביתר נימוס",⁴³ ההקפדה על הניקיון והשפעתה של טיטואן בתחום הדת, ובפרט בהעברת המסורות והמנהגים, יצרו את האמרה:

Todo lo bueno llegó de Tetuán.

(כל הטוב הגיע מטיטואן)

אמרה זו רווחת בקרב הקהילות השכנות ומקבעת את מעמדה של טיטואן ככזאת שעומדת בראש קהילות צפון מרוקו, וכמי שמעמידה סטנדרט התנהגות דתי-יהודי וחברתי-תרבותי שלפיו יש לנהוג.

דימויי יוקרה ניתנו גם לנשות טיטואן, שהוגדרו כנשות חיל וכבעלות תכונות אופי המייחדות אותן משאר נשות מרוקו ומנשות הקהילות השכנות.⁴⁴ הן תוארו כנשים צנועות, הזוכות לכבוד ולהדר מצד בעליהן. נשות טיטואן היו מבוקשות גם ככלות, בשל תכונת הנאמנות שיוחסה להן וכסמל לשמירה על המסורות והמנהגים; מכל ערי מרוקו באו לשאת כלה מטיטואן, ויהודי טיטואן שעזבו את העיר לצורכי מסחר ועסקים חזרו אליה על מנת לשאת כלה מעירם.⁴⁵ מתיקות אופי והליכות נועם אפיינו את יהודי טיטואן: לא רק הנשים היו שקטות ונעימות הליכות, על פי מידענים בני ערים שונות גם מהותם של הגברים הייתה טובה ושקטה, כמאמר האמרה un pedazo de pan (פיסת לחם) המוצמדת לבעלי לב חנון. פיסת הלחם באמרה זו היא מטפורה לטוב לב; בין מכלול סמליו מופיע הלחם גם כסמל נקבי של רכות וחמלה, כמהותה של הנשמה. השימוש בו גם לתיאור גברים בטיטואן מסמן את הצד האימהי, המכיל והנותן. החשיבות שניתנה בטיטואן ליחסה של החברה לדימויו של הפרט באה לידי ביטוי בשמירה המוקפדת על הכבוד העצמי, כפי שהתבטא באמרות no es de tu cara (אין זה לכבודך) או luzirise (להתעלות). הכללים החברתיים היו ברורים ומבוררים, ועל כן עשו את הדברים בטיטואן "כפי שצריך" (como Dios manda, או בתרגום מילולי "כפי שאלוהים מצווה"). העונש החברתי לזה שמפר את הנורמטיביות הוא חמור – ליפול במלכודת פיהם של אנשים: caer en boca de gentes. אמרה זו, העוסקת בכוחה המאגי של המילה, מבטאת את חשיבותה של המילה על פני המעשה או ההתנהגות. מרכזיותה של אמרה זו בולטת על רקע הזהירות שנקטה הן מפני הערות שליליות של הסובבים: אלה שהעדיפו שלא להיזהר חטאו ב-"bashezza", נמיכות רוח וחומרנות יתרה, הן ממחמאות מחשש מעין הרע, כפי שממחיש הפתגם הבא העוסק בכוחה של הלשון (שהוא הרחבתה של האמרה לעיל):

43 כפי שתיארו זאת מידעניה של אלגריה בנדלק, *Los nuestros* (הערה 14), עמ' 187.

44 בדימויי אופי נאצל ובצניעות אופיינו גם נשות טיטואן המוסלמיות (ואף בהשוואה לנשות סג'יר המוסלמיות); ראו: Federico García Sanchiz, *Color* (הערה 41), וכן: César Juarros, המביא מרשמיו אודות האישה המוסלמית בטיטואן ברשימתו "Los ojos de Fatoma" (הערה 24), עמ' 89-98.

45 על כך עמד גם גרשון, "פזורת יהודי מרוקו" (הערה 20), עמ' 68.

Más vale caer en un río furiente que en boca de gente.

(עדיף ליפול בנהר שוצף מאשר בפה של אנשים).

אנשי טיטואן נשאו עמם מוניטין של יושר ומוסר לכל קהילה שאליה הגיעו. בשל כך ניתן לומר שהטיטואנים פיתחו מידה מסוימת של גאווה ושל נדיבות כלפי חברי הקהילות האחרות ונחשבו לאריסטוקרטיה של יהודי מרוקו: "להיות מטיטואן חייב הקפדה על התנהגות מכובדת, תוך דחיית כל דבר הנחשב לירוד מבחינה מוסרית, וכן כל מה שעלול לעורר סקנדל או למשוך תשומת לב";⁴⁶ להיות טיטואני משמעו להיות "noble y callado" (אצילי ושקט). החינוך לחשאיות ולדיסקרטיות, הענווה והשמירה על המרחב הפרטי כחיץ פיזי בין הפרט / המשפחה ליתר החברה הן חלק מן הסיבות שהובילו לסימונם של חברי הקהילה בכינויים רבים (nicknames); בכינוי יש משום חשיפה מתמדת המובילה לאיזון בין הסודיות האופפת את הפרט לרצון הקולקטיבי לדעת דבר-מה אודותיו.

2.3 ספרדיות

מרכיב חשוב בזהותם של יהודי טיטואן הוא גאוותם על מוצאם הספרדי; זהו מרכיב דומיננטי הקיים גם בזהותם של בני ערי הסביבה, אך יהודי טיטואן היו ערים לכך ששימרו מרכיבים של המורשת התרבותית הספרדית יותר משעשו זאת בשאר קהילות מרוקו; האחרים אימצו במידות שונות את התרבות והשפה הערבית והפנימו את השפעותיהם של התושבים המקומיים, ואילו יהודי טיטואן העדיפו להתעלם במידה רבה מלשונה של האוכלוסייה הקיימת. גם הגיית העברית של יהודי טיטואן היא מסורת הנחשבת בעיניהם למסורת הספרדית הזכה ביותר, עליה שמרו מכל משמר, והיא נשמרת עד היום בפזורתם.⁴⁷ אותה הרגשת ייחוס שעמה יצאו מגורשי ספרד נשמרה היטב בטיטואן והועברה לפזורה הטיטואנית למקומותיה, שהיא למעשה פזורת-משנה ספרדית. מן האספקט הלשוני היה המרכיב הערבי בלשון החכתייה של יהודי טיטואן מורגש פחות מאשר בלשונם של בני אלקאזר, שאוואן, לארצ'ה (Larache) או ארסילה (Arcila), הן בשל המעורבות הפחותה עם המוסלמים במקום הן בשל הבדלי ההשכלה. בשוק הלשוני של הדיאלקטים האזוריים⁴⁸ החכתיים השונים הייתה הערבית מרכיב מוזיל, שהשימוש בו מנמיך את הדובר ואת הסטריאוטיפ של העיר שאותה הוא מייצג.

בציר הדיאכרוני, המשך השימוש בשפה הספרדית גם בישראל ובתפוצות טיטואן, והשמירה המוקפדת על קיום המסורות והמנהגים שוברים את התבנית הציונית של "שלילת הגלות"

46 Bendelac, *Los nuestros* (הערה 14), p. 150

47 על שמירת מסורת הקריאה העברית בטיטואן כפי שהייתה נהוגה לפני גירוש ספרד ראו: ממך, "מסורת הקריאה של יהודי טיטואן" (הערה 17), עמ' 57 ועמ' 111-113. ראו גם: מאמרו של יעקב בן-טולילה, "מסורת טטואן המשתקפת בשני ספרי לימוד לעברית שנכתבו בשנות העשרים", *מסורות ח'* (1998), עמ' 161-194.

48 המושג דיאלקט אזורי מתייחס לאזורים הנבדלים זה מזה באוצר המילים ובעיקר בהגייה.

היהודית, כפי שמביא אמנון רז-קרקוצקין במאמרו.⁴⁹ ההתייחסות לחיים בטיטואן ככלל לא הייתה כאל תקופת ביניים נטולת משמעות בדרך אל ישראל; בני טיטואן חיו בתחושה כי הם מצויים במחוז חפץ – בן דמותה האידאלית של ספרד הקרובה והנחשקת מחד, ומקום יהודי כ"ירושלים הקטנה" מאידך. הדבקות ב"שלילת הגלות" בקרב הזרמים הציוניים בישראל הביאה למצב שבו "נדרחו היבטים שהוגדרו כגלותיים, ודחייה זו שימשה כבסיס לכינונו של היהודי החדש והאנטי-גלותי, המשוחרר לכאורה מכבלי המסורת. המדיניות המוצהרת הייתה להביא להאחדה תרבותית שהתבססה על קבלת הערכים והדימויים של העילית ההגמונית".⁵⁰ אמנם הספרדית שבפיהם לא הצטיירה כאלמנט גלותי, אך יהודי טיטואן התקשו להתבונן בעילית הארץ-ישראלית כמושא הזדהות שיש לשאוף אליו, ועל כן ביקשו להעתיק את תבנית החיים בטיטואן למרחב החדש שאליו עברו. ההאחדה התרבותית הייתה, מנקודת ראותם, שלילה של הספרדיות שעליה שמרו במרחב גיאוגרפי שאפשר את קיומה המלא. חייהם בישראל התאפיינו, במקרים רבים, יותר בשלילת האקומודציה מאשר בשלילת הגלות, כפי שהתבטא בעיקר בהסתגרות בקבוצות מלוכדות של יוצאי טיטואן ובהמשך השימוש בשפה הספרדית. המרחב היהודי-טיטואני הסגור והמסתגר מפני השפעות מן החוץ יוצר באמצעות שבכת ביטויי פולקלור הפרדה דו-כיוונית: מן הכיוון האחד – היציאה מן הפנים (טיטואן) לחוץ, אם היא נעשית, היא לצורך חזרה, וככלל טיטואן נתפשת כ"מקום הנכון" (גם כיום הרצון לבקר בטיטואן נדחה פעמים רבות על ידי יוצאי הקהילה מחשש לשבירת האידאיה הפנטסטית הקיימת לגבי המקום, לאחר השינוי הדרסטי שחל בעיר עם תום תקופת הפרוטקטורט הספרדי והעברתה לידי שלטון מרוקו); ומן הכיוון האחר – המעבר מן החוץ לפנים, מסביבותיה של טיטואן אל תוכה, אינו מתאפשר בנקל, שכן החיץ נועד למניעת עירוב ולשמירה על מרחב מתוכננת והומוגני. עם זאת, לא ניתן להגדיר את טיטואן היהודית כמרחב סטטי: החידושים המתרחשים בה נובעים מתהליכים פנים-קהילתיים, והם מתווים את תהליכי השינוי בסביבה כולה הן בתחום הדת הן בתחום החינוך והתרבות.

3. דיאלקטים אזוריים של החכתייה

בעוד יהודי טיטואן, שאופיינו כאליטה תרבותית, הזדהו עם השלטת שפה ספרדית תקנית ואחידה ופעלו למחיקתה ולהחלשתה של החכתייה, הרי שהתודעה ההיספאנית בטנג'יר הסמוכה, למשל, הייתה פחות דומיננטית; היהודים הטנג'יראים התגאו, בעיקר ממחצית המאה ה-19 ואילך, באזרחיותיהם הרבות, בתרבותם הקוסמופוליטית ובהיותם אזרחי העולם הגדול, ולא חששו באותה מידה מפני הזיהוי עם החכתייה. ההבדלים בין הדיאלקטים האזוריים, אם

49 אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות, לביקורת 'שלילת הגלות', בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת, 4 (1993), עמ' 23.

50 שם, עמ' 24.

כן, עשויים לשקף את אורח המחשבה ואת ההשפעות ההיסטוריות-גיאוגרפיות שהיו קיימים באזור מורכב ומובדל זה המכונה מרוקו הספרדית.

בבדיקת הדיאלקטים האזוריים אתייחס לאספקטים בתחום הבלשנות המשווה, שקיימות בה שתי מגמות בסיסיות: האמונה בקיומם של עקרונות לשוניים אוניברסאליים מחד ותפיסת השפה כדבר ייחודי לקהילה, המשקף את הלך רוחה ואת תרבותה באופן ההדוק ביותר, מאידך. מאפיין מובהק של כמעט כל ויכוח בבלשנות המשווה הוא הפער המתקבל בין חוקרים הנוטים לייחס את עיקר החשיבות לשוני לבין חוקרים המתמייחסים בעיקר לשוויון.⁵¹ הגישה במחקר זה היא בבדיקת המעמד המוענק ללשונות, לדיאלקטים ולדיאלקטים האזוריים השונים על ידי דובריהם, ויחד עם זאת בבדיקת המשותף בין ערים הדוברות דיאלקט אחד (חכתייה) והניזונות משפות שונות: ספרדית, עברית, ערבית וגם צרפתית ואנגלית.

בנג'מין לי וורף קובע כי כל שפה מבליעה מודל של עולם, שדוברי השפה אינם יכולים לתפוש את המציאות שלא באמצעותו. שפה מגדירה את גבולות המחשבה ומעידה על התרבות, וחקר השפה מסביר במידה רבה את ההבדלים בין תרבות לתרבות. המתח בין קהילות טנג'יר וטיטואן נבע מהבדלי תרבות שהתבטאו גם במרחק הלשוני. למרות הקרבה התרבותית היחסית בין קהילות אלה (בהשוואה, למשל, לריחוק הממשי מקהילת שאוואן, שיידון בהמשך) הרי שהספרדיות המלאה, ה"טהורה", שאפיינה את יהודי טיטואן, לא התקיימה בטנג'יר, אלא הייתה מעורבת שם ביסודות תרבותיים ולשוניים אחרים אשר מחירים היה נמוך יותר בשוק הלשוני בראייה של בני טיטואן. הרקע ההיסטורי לעירוב התרבותי בטנג'יר נעוץ במאבק בין צרפת לספרד על החסות עליה, וברצון של מעצמות אירופה לשלוט על עיר אסטרטגית זו. תוצאת הלהיטות האירופית לטנג'יר הייתה שב-1925 הכריזו עליה המעצמות כעל עיר בינלאומית. אז נאסרה הצבתו של כוח צבאי כלשהו בעיר, והמעצמות זכו בשוויון כלכלי מוחלט. בתוך המרחב הבינלאומי נקבעו כלשונות רשמיות הערבית, הספרדית והצרפתית, אך העיר הבינלאומית הייתה ככלות הכול מובלעת בלבן של הפרוטקטורט הספרדי בצפון מרוקו.⁵² טנג'יר הקוסמופוליטית הייתה לפסיפס אנושי רב גוני ומגדל בבל של לשונות, לכל אחת מהקבוצות בה היה קוד מוסרי משלה והן חיו במין הרמוניה פרדוקסאלית.⁵³

כמו בטנג'יר, גם בטיטואן התקיים ערב רב של לשונות: הספרדית הייתה השפה הרשמית, החכתייה אופיינה כשפת רחוב המזהה את הדובר כבן המעמד הנמוך,⁵⁴ הצרפתית הייתה שפת בית הספר (באליאנס), העברית הייתה שפת החינוך והתפילה, והערבית הייתה שפתם של

51 הרחבה בדיון זה ראו בהקדמה לספרו של בנג'מין לי וורף, שפה, מחשבה, מציאות, תל-אביב 2004, עמ' 22-39.

52 רקע היסטורי-תרבותי מורחב מובא במאמרו של שלמה בן עמי "למה טנג'יר?", זמנים 52 (1995), עמ' 4-19.

53 שם, עמ' 8.

54 יש לציין כי בכל צפון מרוקו חל תהליך של רה-היספניזציה של שפת הדיבור עוד לפני שהחל הפרוטקטורט הספרדי באזור, אך כל שכבות העם השתמשו במרכיבים של החכתייה כאמצעי

המוסלמים בה;⁵⁵ ואולם, השפה השלטת בעלת מעמד הבכורה הייתה הספרדית. בטנג'יר היו שלוש הלשונות הרשמיות בעלות מעמד שווה, עובדה שיצרה בליל זהויות.

התמורות הפוליטיות שהתרחשו בטנג'יר יצרו גם הן יחס שונה אל החכתייה: בעוד בטיטואן עמדו מול זו הספרדית והחכתייה כמצב לשוני דיגלוסי, שבו משתמשים בשני גווני לשון לצרכים שונים המוגדרים היטב מבחינת נסיבות השימוש, הרי שבטנג'יר התקיים מצב של מולטיגלוסיה. המתח שבין הספרדית לחכתייה לא בלט בטנג'יר, שכן לשלוש הלשונות – הספרדית, הצרפתית והערבית – הוענק מעמד דומה, לפחות באופן רשמי. מעמדה הרשמי של הערבית בטנג'יר הפחית (אם כי לא העלים) מן ההתייחסות לחכתייה כאל דיאלקט נמוך. בכואנו לבדוק את הדיאלקטים האזוריים של החכתייה נשתמש בדגם שהציב פרדיננד דה סוסיר, שטען כי אין ללהגים (דיאלקטים) גבולות טבעיים, וכי מספר הלהגים הוא כמספר המקומות. בהתייחס לקשר בין שפה ללהג מגדיר דה סוסיר את הלהגים כבעלי גלי חידוש: "כשאנו מעיפים מבט על מפה לשונית, אנו רואים לפעמים שמספר גלים חופפים ביניהם פחות או יותר ואף מתמזגים על פני מקטע מסוים".⁵⁶ התרשים הבא, הלקוח מספרו של דה סוסיר, ממחיש הגדרה זו:

במרוקו הספרדית היהודית, גלי החידוש מפרידים בין הדיאלקטים האזוריים השונים של דיאלקט החכתייה, והם נובעים מריחוק גיאוגרפי מסוים ומעידים על ההבדלים החברתיים וההשפעות התרבותיות.

למרות שהיו אלה קהילות דיבור שונות, הקרבה הגיאוגרפית בין טיטואן וטנג'יר לא יצרה הבדלי דיאלקט אזורי בולטים בחכתייה כפי שהתקיימו בין טיטואן לבין לארצ'ה, שאוואן, אלקאזר או ארסילה. למשל, באלקאזר קראו למערוך *va-y-ven* ("לך ושוב"), ואילו בטנג'יר ובטיטואן השם היה *fuzlero*.⁵⁷ באלקאזר המירו את שם העצם הספרדי *escoba* (מטאטא) בצירוף המילים החכתי *corre-vaite* ("רוץ-לך"), שייתכן כי נבע מן האמונה העממית הרווחת במרוקו ומחוצה לה לפיה מטאטא העומד מאחורי דלת הבית תורם רבות לקיצור ביקוריהם של אורחים לא רצויים.⁵⁸ בטיטואן ובטנג'יר האישה קראה לבעל *ferazmal* כתכנית של הגנה וכבוד, ואילו בשאוואן השתמשו גם במבע *la hanaya mía* (הבעל שלי) במקום לקרוא בשם

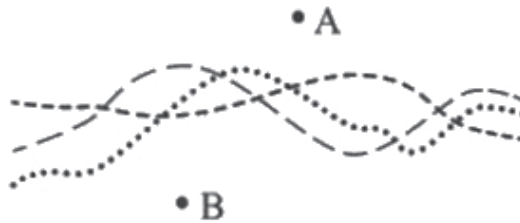
I. M. Hassan, "De los restos dejados por el judeoespañol en el español de los judíos del Norte de África", *Actas del XI congreso internacional de lingüística y filología románicas*, Madrid 1968, pp. 2127-2140

55 המוסלמים בטיטואן השתמשו לפחות בשתי שפות: לשונם הייתה הערבית, אך לצרכים רשמיים ולצורכי עבודה עם היהודים והנוצרים הם השתמשו בספרדית; יצוין כי גם כיום המוסלמים בטיטואן הם דוברי ספרדית, וכי היהודים יוצאי טיטואן שבאים לבקר בה משוחחים עמם בשפה זו.

56 פרדיננד דה סוסיר, *קורס בבלשנות כללית*, תל-אביב 2005, עמ' 301-302.

57 José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía*, Madrid 1977, p.61

58 שם, עמ' 61.



הבעל.⁵⁹ הריחוק מן המוסלמים בטיטואן בא לידי ביטוי בהשפעה פחותה של הערבית על הדיאלקט החכתי. בטנג'יר החכתייה תובלה ברכיבים מן הצרפתית, בשל נוכחותה הרשמית של הצרפתית.

ההבדל הבולט ביותר בין הדיאלקטים האזוריים השונים של החכתייה הוא באופן ההגייה. כך בטנג'יר, למשל, ההברות של כל מילה מכל הלשונות המעורבות בחכתייה נהגות בקפידה ובשלמות;⁶⁰ באחרות, כמו טיטואן, העיצורים הסופיים הם בדרך כלל אילמים לגמרי, כלומר הם אינם מוחלפים על ידי *aspiraciones* (שאיפות) כמו באנדלוסיה. לדוגמא: *Moi* במקום *Mercede*, *Mois* במקום *Mercedes*. ה-s ברבים נופלת: *tefelime* במקום *lo novio*, *tefelimes* במקום *los novios* (יש הטוענים כי זו השפעה אנדלוסית, אך הם אינם מסבירים מדוע היא לא התקיימה ביתר ערי צפון מרוקו, שאף הן קרובות לאזור האנדלוסי). הביטול של ה-s הסופית בקרב יהודי טיטואן ומקומות אחרים מתקיים אפילו במלים מורכבות כמו *mootro* במקום *mozotros* (במקור בספרדית העתיקה היה זה צירוף מילים – *nos otros* – ודוברים אלה משמיטים את ה-s הסופית של כל אחת מן התיבות שבו). הבדל נוסף בהגייה, המתקיים בקרב משפחות מסוימות בטיטואן, הוא המרת ה-s הסופית ב-d לפני m, כמו *midmo* במקום *mizmo*, וגם להפך: *abridme* במקום *abridme*. מאפיין נוסף של החכתייה הטיטואנית היא המרת העיצור "צ" במילים ממקור ערבי ב-t: *tenicud* במקום *tsenicud*.

לדיאלקט החכתי שדובר בטיטואן ייחסו יהודי טיטואן מעט פחות נמיכות לשונית מאשר לחכתייה שדוברה בערים השכנות. ייחוס יוקרה לדיאלקט בתוך דיאלקט אופייני גם לדוברים של לשונות יהודים אחרות, אחיותיה של החכתייה: הלאדינו והיידיש. בעוד דוברי לשונות אלה מתגאים כיום בלשונותיהם ובדיאלקטים הייחודיים לכל לשון, בקרב דוברי החכתייה לא נוצרה גאווה ביוקרתה של החכתייה ה"טובה", אלא זלזול בחכתייה הנמוכה, כלומר, במידת ריחוקה מנקודת המוצא שלה, הספרדית, ובמידת קרבתה אל הערבית.

59 כמודגם בפרק הדין בהבדלים הגיאוגרפיים בדיאלקט החכתי: Bendelac, Los. nuestros (14 הערה), p. 69.

60 (הערה 57) José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitá*, p. 7.

דוגמאות נוספות בעניין זה מובאות במילון החכתייה של יצחק בן הראש: Isaac Benharroch B.,

Diccionario de haquetá, Caracas 2004, p. 90.

ג. שאוואן

מאגר הפולקלור הטיטואני המתייחס לעיר שאוואן, השוכנת באזור הכפרי של מרוקו הספרדית, מתמקד בעיקר בבדיחות ובאנקדוטות הומוריסטיות שהיו נפוצות אודות בני עיר זו. שאוואן קיבלה מעט ממאפייניה של עיר שוטים, כפי שהיא מוצגת בפולקלור, ומעמדה הסטריאוטיפי בעיני יהודי טיטואן הובן גם כקהילה שאנשיה הם קמצנים.

הבדיחות שינותחו להלן תועדו בווידאו מפיה של אליסייה בן דיין. מידענית ברוכת זיכרון זו שומרת עדיין על צורות מסוימות של החכתייה – למשל ההבחנה בין [s] ל-[z] שהייתה קיימת בספרדית העתיקה, נשילת עיצורים בסופי מילים והגיים מוכפלים – וכן משולבים בשטף דיבורה מילים וביטויים רבים מן החכתייה. בתקופת חייה בטיטואן התגוררה אליסייה בן דיין בחודרייה, עובדה שאפשרה לה להשתמש בחכתייה ביתר חופשיות מאשר באזור האנסנצ'ה (ההרחבה העירונית שנעשתה בטיטואן⁶¹ ושבה התגוררו גם הספרדים-הנוצרים) המחייב לספרדית תקינה. שעות רבות מילדותה ומבחרותה עברו עליה ב"מטשה" (matesha) – הנדנדה שבה התכנסו הנשים לספר סיפורים ובדיחות ולשיר שירים, וכך נהנתה מן השהות עם אמה, סבתה ובנות משפחתה ושכונתה. בהגיעה לארץ דיברה עם בני משפחתה ומקורביה בשפתה, וכמקובל בקרב בנות דורה לא יצאה לעבוד; חייה התנהלו בעולם מסוגר יותר של בית ושל נשים סובבות. חוקרים רבים בתחומי הפולקלור והמוזיקה תיעדו מפיה פתגמים, שירים, קופלאס וזיכרונות מהווי החיים בטיטואן. שימור החכתייה בפיה התאפשר בשל העובדה כי העדיפה לנהל את חייה בסגירות משפחתית, וייתכן כי כיום היא מושפעת מעט יותר מן הספרדית שבפי הדמויות המופיעות בסדרות הטלוויזיה שבהן היא צופה, שמקורן בדרום אמריקה ובספרד. החכתייה האותנטית שבפיה, המהווה שפת-אם טבעית עבורה, מאפשרת לבדוק את קווי השוני בין השפה הספרדית לחכתייה הטיטואנית, ובין החכתייה הטיטואנית לחכתייה שדוברה בשאוואן ובערי מרוקו הספרדית האחרות.

נפתח בבדיחה שמתאפיינת לא רק בפואנטה המבנה אותה, אלא בולטים בה הרכיב הלשוני המודגש המעמיק את האפקט ההומוריסטי, וכן אלמנטים מן הבדיחה העממית המצביעים על הדרך שבה אפשר להשתמש בבדיחה על מנת להבין את מערכת המתחים האישית, החברתית או הקבוצתית שממנה נוצר הגילוי ההומוריסטי⁶²:

1. בדיחת שש הרגליים במיטה

– Había muchas *bdijot* de sheshaunis.

– Muchas, muchas había, muchas. Había uno que dice⁶³...

61 האנסנצ'ה הוא הרובע החדש, העיר המודרנית שהתפתחה במאה ה-20 מחוץ לחומות המדינה הישנה.

62 על אפיוני הבדיחה העממית והסיפור ההומוריסטי עמד עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים 1999, עמ' 185-212.

63 זהו קטע שיח חוץ-סיפורי; השימוש במילה dice הוא האות למעבר מן השיח הרגיל להיגוד הבדיחה.

Se metieron en la cama, la mujer estaba en la cama y él se metió... "Muñer, ¡aquí hay seis patas!" "¡Calla, mel'ok!" Pasan cinco minutos... "Muñer, ¡te digo que aquí hay seis patas!" "¡Calla, mel'ok!" Entonces se oyó una voz, dice: "¿Se va usted a callar esta noche o no?" Dice: "¡Ves, si no fuera por este señor me sacarás mentirozzo!"

ובתרגום מקורב לעברית:

— היו הרבה בדיחות על הששאונים.

— הרבה, הרבה היו, הרבה. הייתה אחת שהולכת ככה...

נכנסו למיטה, האישה כבר הייתה במיטה והוא נכנס... "אישה, כאן יש שש רגליים!" "שתוק, רשע!" עוברות חמש דקות... "אישה, אני אומר לך שכאן יש שש רגליים!" "שתוק, רשע!" אז נשמע קול האומר: "האם אדוני מתכוון לשתוק הלילה, או לא?" אמר: "את רואה, אם לא היה זה הודות לאדון הזה היית מוציאה אותי שקרן!"

ניתוח הבדיחה ייעשה בשלושה אספקטים: אספקט ההומור הצרוף, האספקט הפולקלוריסטי והאספקט הלשוני.

1.1 אספקט ההומור הצרוף

בניתוח אספקט ההומור הצרוף מתגלה רובד משמעות שעשוי לשעשע גם את מי שאינו דובר השפה ושאינו משתייך לקבוצה האתנית שאליה משתייכים, במקרה זה, המהגרת⁶⁴ והנמענת. המבנה ההומוריסטי של בדיחה זו מבוסס על הפתעה בדרך הפירוש של הסיטואציה שאליה נקלע הבעל הנבגד; זוהי תפישה מעוותת של המציאות שבה עובדת היות צודק לגבי אמת טיפשית חשובה יותר מבגידתה של האישה, ובאופן מובלע: מכבודו של הבעל. סתירת הלוגיקה המתווה את יחסי בעל-אישה ואת האבסורד בתגובתו של הבעל, שאינה לפי הרצף הרציונלי וההיגיון המוכר, היא זו היוצרת את האפקט הקומי; האמירה הלא צפויה היא זו הבונה את הפואנטה של הבדיחה. אלמנט נוסף היוצר סביבה הומוריסטית הוא המיקום במרחב של הסיטואציה: ההצצה לתוך חדר המיטות של בני זוג, הצצה שהנמען היה חושש מלחושפה, יוצרת ציפייה להומור, ועל כן יש בצחוק על סיטואציה זו משום פורקן של מתחים מתחום חיי המין, במושגיו של פרויד. אלמנט זה מתחזק בעיגונה של הבדיחה בסממנים ריאליסטיים — בני הזוג הם בני שאוואן וחיקוי שפתם הוא חיקוי מימטי טהור, המשכנע באמתותה של הבדיחה. אלמנט הומוריסטי נוסף בהתנהגותו הלשונית של דמות הבעל הנבגד, הסותרת את ההיגיון בנסיבות שבהן הוא נתון, הוא הכבוד שהוא חולק למאהבה של אשתו בקוראו לו אדון (señor). במונחי התיאוריה הקוגניטיבית של ארתור קסטלר,⁶⁵ ראיית הרברים בהקשר החדש — בעל

64 זהו מינוח שהציע הפרופ' יעקב בן-טולילה מן המחלקה ללשון עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, והוא הוצג לראשונה בספרה של תמר אלכסנדר מעשה אהוב וחצי, ירושלים ובאר-שבע 1999, עמ' 391.

65 Arthur Koestler, *The Art of Creation*, New York, 1964

אשר משתף פעולה עם מאהבה של אשתו, ומאהב שאינו חושש שיגלוהו במיטתה של האשה הבוגדת – היא מזוהה, מפתיעה ומצחיקה (הבדיחה מציבה לרגע את הזהות המגדרית – שני גברים – כעליונה על הזהות המשפחתית – בני זוג). מן הבחינות הללו עשויה בדיחה זו להישמע משעשעת באוזני כל נמען, ללא קשר להיותו משויך לקבוצה אתנית כלשהי, וניתן ליהנות מן הסיטואציה הקומית גם בתרגומה לעברית ומבלי להכיר את ההקשר החברתי-התרבותי שבו היא נטועה.

1.2 האספקט הפולקלוריסטי

ניתוח מנגנון הבדיחה מן האספקט הפולקלוריסטי חושף את המתחים הבין-מרחביים הקיימים במרוקו הספרדית: בין הקבוצה האתנית (טיטואן) לבין קבוצת ההתייחסות (שאוואן). כריסטי דיוויס, במחקרו אודות ההומור האתני, מפנה את המיקוד מן הקבוצה שעליה מתבדחים אל הקבוצה המתבדחת; הוא מציין כי האמירה של הבדיחה האתנית אינה מעידה על הקבוצה האתנית שאודותיה היא ניסובה, אלא בעיקר על מי שמספר אותה: יש לבדוק מהם היחסים ההדדיים בין מספרי הבדיחה לבין הקבוצות האתניות הנזכרות בה, על רקע המצב החברתי, ההיסטורי והתרבותי ולאור המסורת ואופי המדרג המעמדי. דיוויס מדגיש כי משתנה משמעותי חשוב הוא כיצד מספרי הבדיחות מצטיירים בעיני עצמם ומהן אמונותיהם לגבי אחרים.⁶⁶ השאלה הנבחנת בבדיחה זו, אם כן, היא מדוע יהודי טיטואן בחרו לספר על טיפשותם של בני שאוואן, ומדוע יצרו לבני עיר זו תדמית של טיפשים.

יהודי טיטואן, המצטיירים כקבוצה הנבחרת, מעמידים בבדיחה זו קיטוב למצבם החברתי כאליטה חברתית. בדיחות מעין אלה מחזקות את מעמדם כקבוצה מיוחסת שאנשיה מאופניים כחכמים ונאורים, בעלי שפה גבוהה. החשש הבלתי מודע המובלע בבדיחה הוא מן הזהות שעלולה להיווצר עם בן שאוואן, המוצג כטיפש שאינו מודע לטיפשותו. הקרבה הגיאוגרפית בין הקבוצות והלשון הרבורה הדומה עלולות לזהות את יהודי טיטואן כמי שלא התבוללו מן הבחינה הלשונית עם הספרדים הנוצרים ולא סיגלו לעצמם מניירות אירופאיות. חשש זה הוא חשש הישרדותי, הנובע מעובדת שלטונם של הספרדים שעלולים לזהותם כמי שאינם בני ברית לשיתוף פעולה, אלא כמי שמקרובים יותר למוסלמים ולשפתם כפי שמוצגים כאן בני שאוואן (עניין זה יידון בהמשך, בניתוח האספקט הלשוני של הבדיחה).

למרות הסממנים הריאליסטיים בטקסט פולקלורי זה, הרי שאין בו אלמנטים המסמנים אותו כסיפור שהיה או כאנקדוטה: הסיפור לא נודע מפיו של אדם כלשהו, ואף לדמויות אין שם כמקובל בבדיחות טיפשים; הבעל מכונה בכינוי הגנאי mel'ok (רשע), והאשה מזוהה כ-mu'jer (אשה). אף דמותו של המאהב המתחבא לא נודעת בשמה, והוא נקרא בפיו של הבעל señor (אדון). גם בבדיחה זו הדמויות מייצגות עדה שלמה, ולא את הפרט המשתתף בסיטואציה ההומוריסטית.

לעומת נשות מקידה (שנודעה כעיר שוטים), שהן טיפשות אפילו יותר מבעליהן,⁶⁷ הרי שנשות שאוואן מצטיירות כנשים ערמומיות ובוגדניות אשר אינן חוששות מן הבעלים הטיפשים. הצגתן של נשות שאוואן בבדיחה זו, כמו גם בבדיחה הבאה, כנשים בוגדניות וזנותיות מדגימה את החשש והחרדה מזיהוין של נשות שאוואן עם נשות טיטואן, שנודעו כנאמנותן ובתמימותן.⁶⁸ ההתנגשות בין הערכים של נשות טיטואן לבין אלו של נשות שאוואן נחשפת במערומיה בבדיחה זו, וכמותה נחשפת גם מערכת הערכים של הבעלים, שהרי הבדיחה מעלה את אי ההתאמה בין מה שצפוי לבין מה שהתרחש: בין זעמו של הבעל (המזוהה כראש המשפחה שיש לחלוק לו כבוד) על התנהגותה הקלוקלת של אשתו, לבין מה שהתרחש בפועל – שיתוף פעולה עם המאהב.

1.3 האספקט הלשוני

הניתוח באספקט לשוני זה הוא ניתוח אתנוגרפי העוסק בתיאור הדיבור כמערכת תרבותית או כחלק ממנה, מתוך הנחה כי יש קשר בין ההתנהגות הלשונית לבין ההתנהגות החברתית-תרבותית של הדוברים.

בבדיחות אתניות אודות טיפשות, השפה היא אחד הגורמים העיקריים להגדרת זהותה של הקבוצה. בדרך כלל, הקבוצה שעליה צוחקים שייכת מבחינת השפה לאחת משלוש הקטגוריות הבאות:⁶⁹

- א. אנשים הדוברים אותה שפה, אם כי באופן שונה, והם בעלי זהות לאומית ופוליטית שונה, למשל, אנגלי ואמריקאי.
- ב. אנשים הגרים בשוליים, במקום מפגש בין שתי שפות, על גבול לינגוויסטי. אין זה הומור בעל אופי של הסתייגות או עוינות, אלא של התנשאות או פטרונות. "אנשי הביניים" האלה, שעליהם ניסובה הבדיחה, נתפשים בעיני הקבוצה השלטת כמקרה של דו-משמעות בלתי מאיימת, שהיא קרקע פורה לצמיחת הבדיחות. הם אנומליה שניתן לפותרה באמצעות הבדיחה; הם אינם חשובים דיים כדי להוות סכנה. "קבוצת הביניים" (מושאי הבדיחה) אינה קבוצה ברורה בעלת כוח, ממנה מפחדים או אותה שונאים; היא חיקוי עלוב. אלו אנשים שתרבותם ולשונם הן הגרסה הבלתי מושלמת של המספרים. בני הקבוצה נוכחים לדעת לעיתים בדרך זו שהם שייכים למעמד תרבותי נחות ביחס ללשון מספרי הבדיחות. הדומיננטיות הלשונית מאפשרת לקבוצה השלטת לספר בדיחות אתניות אודות טיפשות שכניהם, שאינם יכולים להשיב להם באותה מטבע.

67 אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי (הערה 64), עמ' 71.

68 על הסטריאוטיפ של נשות טיטואן ראו: נינה פינטור-אבקסיס, "חה חה וחה" ו"האירופית": הברלים מגדריים בשימוש בכינויים בקרב יהודי טיטואן", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כ"ו (2008), עמ' 87-110.

69 ענת זיידמן, הומור, תל-אביב 1997, עמ' 157-158.

ג. קבוצות מיעוט לשוניות, מהגרים ואחרים הנמצאים בתוך חברה רב-לשונית, ששליטתם בשפת התרבות השלטת אינה מושלמת, או שהיא שפתם השנייה, המעדיפים לשמר את שפת אבותיהם, הם, וגם הדורות הבאים אחריהם.

נראה כי בני שאוואן משתייכים לקטגוריה השנייה, שכן בני טיטואן מתבוננים בבני שאוואן מנקודת המבט של נותן החסות הספרדי, המתאפיין בלשון ספרדית טהורה, ללא סממנים חכתיים. בהשוואה ללשון החכתייה של בני טיטואן הרי שהאלמנטים הערביים בחכתייה של בני שאוואן בולטים יותר. האיום שיוצרים בני שאוואן בשבירת הניסיון לאחרות לשונית המתקיים בקרב קהילת יהודי טיטואן ולטשטוש בהירות הגבולות יוצר את הרצון ליצור הומור שבו יש מרכיבים של עליונות.

מה הם, אם כן, האלמנטים המנמיכים בלשונו של הששאוני, כפי שהם מובאים בבדיחה זו?

א. דמות האישה בבדיחה משתמשת בכינוי הגנאי mel'ok (רשע) בפנותה אל בעלה. זהו ביטוי חכתי הלקוח מן הערבית-המרוקאית, ועל כן הוא מסמן את החכתייה בפיה של האישה כחכתייה נמוכה. השימוש בשם "רשע" או "שד" לבעל ממחיש את ההתנהגות הלא הולמת ואת הדיכטומיה שבין גינוי, ביוזי וגיחוך (נשות שאוואן כלפי בעליהן) לבין הוקרה, כבוד ושבח (יחסה של האישה הטיטואנית לבעלה). כינוי הגנאי mel'ok עומד מול כינויי ההגנה והברכה המוצמדים לשמו של הבעל הטיטואני או הממירים אותו, כמו למשל הביטוי ferazmal (צא אל מחוץ לרע). כבודו של הבעל נרמס במכלול התנהגותה הלשונית והממשית של האישה: הן בשל העובדה כי היא משתיקה אותו ("שתוק, רשע!"), וכך גם מאהבה ("האם אדוני מתכוון לשתוק הלילה, או לא?"), הן בשל העמדתו מול בגידתה במיטתו שלו.

ב. דמות הבעל בבדיחה מכנה את אשתו mujer (אישה). השימוש במסמן זה מעיד על שימוש בחכתייה עתיקה ולא בהגייה הספרדית המודרנית (בה משתמשים במסמן mujer). אפילו מבצעת הבדיחה, שבפיה שומרה החכתייה במתכונתה האותנטית, אינה משתמשת עוד בעיצור j אלא ב-j הספרדית.

ג. אפיונה של דמות הבעל כטיפשה מתממש גם באמצעות שימוש נוסף בחכתייה: המסמן mentirozzo (שקרן), שבו מובלט העיצור [z] במקום [s] כמקובל בספרדית. למרות שגם אליסייה משתמשת ב-[z] בדיבור שוטף, נראה כי בחיקוי זה היא מכפילה את העיצור לשם הבלטתו; בהסבר שהיא מצרפת לבדיחה היא מבליעה את ה-[z].

ד. בספרדית קיימת הבחנה שאינה מצויה בעברית בין רגלי אדם (piernas) לבין רגלי חיות או חפצים, כגון רהיטים (patas). השימוש בשם העצם patas לציון רגלי אדם, כפי שעושה הששאוני בבדיחה, הוא שימוש במשלב נמוך, המעיד על רגישות לשונית לקויה ואוצר מילים דל (בהקשרים אחרים הוא יכול להוות גם שימוש היתולי מכוון).

ה. הנגנה – בחיקוי בן שאוואן מודגשת האינטונציה המובהקת של החכתייה העתיקה:⁷⁰ זהו מעין טון מזמר בעל טונציה עולה ויורדת באופן ריתמי, והטונציה המוארכת מוסיפה רובד רגשי; בנוסף, לדובר החכתייה יש נטייה להתבטא בשאלה. השינוי המכוון של האינטונציה בחכתייה נועד להעניק לשיח רוח יותר צעירה ומלאת מצב רוח טוב והומור. הדגש המושם במילים מסוימות תורם להוספת החיזוק הרגשי והצחוק.

ו. אלמנט סמנטי מנמיך ומשעשע הוא השימוש הסינקדוכי ב"שש רגליים" לציון שלושה אנשים שמצויים בחדר המיטות, על פי חשדו של הבעל. אפיק החשיבה המקורי וההתמקדות בחלק גוף אחד לציון הגוף כולו ממחיש את החשיבה האחרת מן המקובל, המאפיינת את בן שאוואן.

2. בדיחת של מי הוא הבן מושיטו

בבדיחה זו ייעשה הניתוח מן הפן הלשוני על גבי הבדיחה המשוקללת:

De los de Shauen sí, eran muchas cozas.⁷¹ De ellas, como le digo,⁷² una tiene... se está muriendo. Y le dize⁷³ al marido: "Tengo que hablarte, contarte algo". Dize: "¿Qué me vad⁷⁴ a contar?" Dize: "Moshito no es tuyo". Dize: "¿Cómo que Moshito no es mío?" Dize: "¿Tú te acordas⁷⁵ una noche que vino un capitán guapo? Yo le di dinero y me echí⁷⁶ con él. Y Moshito es⁷⁷ de él". Dice: "El dinero que le dates,⁷⁸ ¿de quién era?" Dize: "Tuyo". "Entonces Moshito es mío".

70 על אפיוני האינטונציה החכתית ראו: Bendelac, *Los nuestros* (14 הערה), p. 62-63.

71 המהגדת שומרת על ההבחנה בין [s] ל-[z] שבספרדית העתיקה.

72 המהגדת פונה לכן זוגי, אריאל אבקסיס, הנוכח אף הוא באירוע ההיגוד והמצלם אותו. יצוין כי גם הוא בן למשפחה מטיטואן, כלומר משתייך לאותה קבוצת זיקה; נוכחותו מסייעת לתחושת הפתיחות שבין המוענת וקהלה, כולם בני משפחות מטיטואן.

73 ההבחנה בין [s] ל-[z] מופיעה גם בפועל זה.

74 vad במקום vas כנהוג בספרדית התקינה: בדיאלקט האזורי הטיטואני, כאשר העיצור החותם של המילה הוא s, הוא מומר לעיתים ב-d ספרדית רפויה, הנהגית כ-[IPA δ].

75 בפועל חכתי זה בולטת השמטת דו־תנועה. התנועות ue מוחלפות בתנועה אחת (o), וכך מתקבל הפועל acuerdas במקום acuerdas.

76 בחכתייה, גוף ראשון יחיד עבר של פועלי ar- מסתיים ב-i במקום e: echí במקום eché.

77 השמטת ה-s יוצרת סוף אילם: e במקום es. גם כאן בולט המבטא הטיטואני, למרות שהחיקוי הוא של בן שאוואן.

78 צורה חכתית נוספת בהטיית הפעלים היא גוף שני יחיד בעבר, המסתיים ב-ates או ב-ites: dates במקום diste.

ובתרגום מקורב לעברית:

בעניין אנשי שאוואן כן, היו הרבה דברים. מהם, כמו שאני אומרת לך, הייתה אחת... אחת עומדת למות. והיא אומרת לבעלה: "אני צריכה לדבר אתך, לספר לך משהו". אומר לה: "מה את הולכת לספר לי?" אומרת: "מושיטו הוא לא שלך". אומר: "מה זאת אומרת מושיטו הוא לא שלי?" אומרת: "אתה זוכר לילה אחד שבא קצין יפה? אני נתתי לו כסף ושכבתי איתו. ומושיטו הוא שלו". אומר: "הכסף שנתת לו, של מי הוא היה?" אומרת: "שלך". "אם ככה, מושיטו הוא שלי".

מן הבחינה הלשונית ניכרים בבדיחה זו, יותר מאשר בקודמותה, ההבדלים בין הדיאלקטים האזוריים הן בתכונות פונטיות שונות הן בהבדלים לקסיקאליים, אך בעיקר בולטת העובדה שהשואונים דיברו חכתייה רצופה, ללא הפסקה. ההתמקדות המובלטת בסטיות הלשוניות מן הספרדית התקנית בבדיחה זו ממחישה את הריחוק שחשו בני טיטואן מבני שאוואן, ומעלה את החרדה המובלעת מהתפוררות הזהות הספרדית המודרנית שאימצו לעצמם אם יזוהו עם בני שאוואן (ברבות הזמן חלק מהם העתיקו את מקום מגוריהם לטיטואן). מן הבדיחות עולה אפוא כי השואוני הוא זה שלא הסתפרד, שכן הטיטואנים כבר שילבו את הספרדית בשפתם. מן הפן הפולקלוריסטי, לדמויות הפועלות בבדיחה זו אין שם, כמו בבדיחות עממיות רבות, והשימוש בשם מושיטו, המורכב מן השם הנפוץ משה וצורן ההקטנה הספרדי -ito, נועד לסמן את דמות הבן כשם כללי ולא ספציפי (זהו שם טיפולוגי כמו "פלוני"); למרות זאת, מתן השם לבן הקטן במקום להשתמש בשם כללי עוד יותר כגון "הבן" או "הבן שלנו" משווה לבדיחה אופי כשל "סיפור שהיה" (וכן גם החיקוי המדויק).

בדיחה זו, כמו גם קודמתה, מאופיינת בבדיחה על טיפשים, שבה הבעל הנבגד מביע את תפיסתו השונה לגבי בגידתה של אשתו, ואת שיפוטו המקורי לגבי "מיהו אבי?"; לדירוי, אם האישה שילמה לגבר אחר מכספו כדי שישכב עמה, הרי שתוצאות הפעולה נעשו בחסותו, ועל כן הן שלו. הפער בין הפירוש של הדמות והפירוש של הצופה הוא שיוצר את הקומי. בבדיחה זו דמות הבעל מתעלמת ממידע חשוב, והוא העובדה כי בגידת האישה היא מעשה חמור שאין להתייחס אליו בסלחנות ובקבלה. הפתרון הבלתי נאות המוצע כפתרון נאות לבעיה או כפירוש לגיטימי לכאורה למצב הבגידה הוא שיתוף פעולה מובלע עם המאהב; הבעל לוקח תחת חסותו את פרי המעשה האסור של האישה, ואף מסיק בהיסק לוגי את אבהותו – זהו היגיון שיכול להיחשב לכאורה לגיטימי תוך עצימת עין אחת, אך הוא מוטעה לחלוטין וסותר חוקי יסוד של המציאות, כגון הבנת ההקשר, עיתוי, פרופורציות נכונות ושיפוט נכון של כוונות, כפי שמציע דוד נבון בתיאוריה הקוגניטיבית של ההומור.⁷⁹ שיתוף פעולה עם המאהב מאפיין גם את הפואנטה בבדיחת "שש הרגליים במיטה". חזרתו של מוטיב זה בבדיחות על בני שאוואן בא להמחיש את החשיבות שמקנים בני טיטואן לשמירה על כבודה של האישה

79 דוד נבון, "לאפיונה של הבדיחה – הבלתי נאות המתראה כנאות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ד' (1983), עמ' 131-132.

ולחשיבות גאוותו של הבעל; ערכים אלה נסתרים ומתהפכים באופן קיצוני בהיוודע ההיגיון ההפוך המוצג בפרשנות שמעניק הגבר הששאוני לבגידתו של אשתו. אספקט ההומור הצרוף מגולם בדבריו של פרויד, המציין כי הבדיחה היא תמונה של הרפייית הבקרה המודעת לטובת התת-מודע. מרי דגלס, המציגה דגם חדש לניתוח בדיחות, מוסיפה להגותו של פרויד כי "דפוס הבדיחה זקוק לשני גורמים: סמיכות בין בקרה לבין הגורם המבוקר, כאשר הסמיכות היא כזו שהגורם המבוקר הוא זה המנצח. ניצחון זה מסיים את הבדיחה משום שהוא משנה את מאזן הכוחות".⁸⁰ דגלס מציינת עוד כי במודל הפרוידיאני מרומזת העובדה שהתת-מודע אינו משתלט על מערכת הבקרה. האמרות החכמות של משוגעים, חיות דוברות, ילדים ושיכורים, משעשעות מפני שהם לא בשליטה; אם לא כן, הן לא היו תמונה של התת-מודע. הבדיחה רק מאפשרת להבין שדפוס מקובל אינו הכרחי. הריגוש שבה שוכן בהצעה שכל סדר נתון של המציאות עלול להיות שרירותי וסובייקטיבי. הבדיחה הינה קלת דעת בכך שהיא אינה מייצרת חלופה אמיתית, אלא רק תחושה משמחת וממריצה של חופש מן הצורה באופן כללי.

דפוס זה לניתוח בדיחות מסייע להבנת הצחוק בבדיחות הטיפשים ככלל, ולבדיחות ה"טיפשים משאואון" בפרט, שכן גם אמרותיהם של הטיפשים מייצגות את ניצחון חוסר השליטה על השליטה (ובכלל זה חוסר השליטה בלשון). מאזן הכוחות בין בני שאוואן לבין בני טיטואן, אשר מתהפך לרגע קט בניצחוננו של קו המחשבה של בן שאוואן – קו מחשבה שמייצג אורח חיים קליל ובלתי מחייב – מאפשר את צחוקו המשחרר של בן טיטואן הנתון בסדר של חובות וכללים חברתיים ולשוניים מגבילים וקפדניים.

לסיכום, הזהות הקולקטיבית של יהודי טיטואן אינה רק זהות אתנית הנובעת מהוויה חברתית-תרבותית-דתית, אלא גם זהות מרחבית הניזונה מן המרחב הגיאוגרפי והמנטאלי. הנטייה לסטריאוטיפיזציה על פי מרחב קיום נובעת לא רק מן ההתנכרות ומן הרצון להיבדל מיתר ערי הסביבה, אלא במידה רבה יותר מן הרצון ליצור לכידות פנימית ותחושת אחדות בין החברים.

תפיסת הבית כמרחב סגור מעידה גם על ראיית המרחב הציבורי בטיטואן כמרחב סגור ומתוחם היטב, והחשש המובע בביטויי פולקלור אלה הוא החשש מפני היפרצותו של המרחב הסגור בפני זרים, שעשויים להשתנות בו או לשנות אותו. הבדיחה, כמו גם תוצרי פולקלור אחרים, מסמנת את הזר, טוהה את קווי אופיו, מקבעת אותו בזהותו המקורית ויוצר מנגנוני היבדלות קולקטיביים. הנטייה לסטריאוטיפיזציה בקרב יהודי טיטואן הן כלפי זרים (פורסטרוס, יהודי מרוקו דוברי הערבית) הן כלפי מופרים (יתר ערי מרוקו הספרדית) משתקפת היטב בפתגם ההיספאני הנפוץ בקרב יהודי טיטואן:

Mató un gato, lo llamaban matagatos.

(הרג חתול אחד, קראו לו הורג-חתולים)

פסח בטיטואן, פורים בגיברלטר ותשעה באב באלקזאר

העירוב והמגע עם בני הערים השכנות, המאיימים על תחושת הזהות היצוקה בקרב יהודי טיטואן, יצרו בקרבם צורך להבדיל בין "זר" לבין "מוכר" – צורך שהשתקף בביטויי פולקלור חוצי סוגות: באנקדוטות, בפתגמים, באמרות, בכינויים ובבדיחות.

