

## לחקר היצירה של יהודי מארוקו בערבית-יהודית ובברברית-יהודית

יוסף שיטריט

Haim Zafrani, *Littératures dialectales et populaires juives en Occident Musulman: l'écrit et l'oral*, Paris, Geuthner, 1980, XIX + 440 pages.

טים חצי-ליטורגיים בערבית-יהודית או בברברית-יהודית. (2) מבחר שירים מסוג גים שונים, לרוב ארוכים, בערבית-יהודית, וכן המקור הערבי-מוסלמי של לחני פיוטים שונים. (3) דרוש לבר-מצוה בערבית-יהודית. הספר גם כולל פרקים המתארים את יחסי-הגומלין שבין המורשת העברית ובין היצירה בלשונות היהודיות של יהודי מארוקו, וכן את תחומיה ההיסטוריים והתרבותיים של מורשת יהדות מארוקו בכלל. לספר מצורפים מפתחות וכיבליוגראפיה, אך שלא כמו בשני הכרכים הראשונים, אין המחבר מביא בסוף ספרו זה רשימה של יצירות וחיבורים בכתב-יד וכדפוס מאת יהודי מארוקו, בתחומים הנדונים בחיבורו, משום גיוונו הרב ופיזורו של החומר, כדבריו (עמ' XI).

אחד מחיבוריו החשובים והנדודים של זעפרני הוא ההגדה של פסח בתרגום לברברית, על-פי כתב-יד והקלטה מפיו של מסרן תלמיד-יחסם מקהילת תינג'יר שבאזור התודג'ה, לרגלי הרי האטלאס הגבוה. מחקר זה נעשה בשיתוף פרופ' פ' גאלאן-פרנה, המומחית לדיאלקטים ברבריים, אשר חקרה את הטקסט הברברי-יהודי תוך השוואתו עם דיאלקט-

לפנינו הכרך השלישי מסידרה על מורשת התרבות וההגות של יהדות מארוקו במאות ה-16 וה-20, מאת פרופ' חיים זעפרני. הכרך הראשון יוחד לספרות השו"ת ולתקנות, וכן למבנה החברתי והארגוני של הקהילות היהודיות במארוקו, המשתקף בספרות זו; ואילו הכרך השני דן בשירה ובפיוט העברי של יהודי מארוקו. שלא כשני קודמיו, הכרך השלישי מורכב בחלקו הגדול ממאמרים ומקטעי-עבודות שפירסם זעפרני, לבדו או במשותף, ורק כרבע מהספר כולל חומר המתפרסם בו לראשונה. המחבר לא עיבד מחדש את החומר שכבר פירסם קודם לכן, מחוץ לשינויים קלים ביותר, וכך חסר הספר מבנה כולל ואינטגראטיבי ויש בו חזרות שונות ומיותרות.

פרקי הספר כוללים מבחר גדול של טקסטים בערבית-יהודית ובברברית-יהודית (בתעתיק פונטי) מתוך היצירה המסורתית, או העממית, של יהודי מארוקו, עם תרגום לצרפתית, ובתוספת ניתוח ספרותי-תרבותי והערות לשוניות. אפשר למיין את תוכן הספר לשלוש חטיבות: (1) הלשונות היהודיות במארוקו, בלוויית תרגומים מהתנ"ך ומטקס-

כתבי-יד. אולם אין הוא מדגים את השינויים הלקסיקאליים, התחביריים או הפונטיים, שחלו בתקופה כה ארוכה בתרגומים ערביים אלה. כדי להמחיש את התפתחות הערבית-היהודית במא-רוקו, ולא להסתפק בהערות כלליות בנדון, היה רצוי להשוות בין התרגומים השונים של פרק אחד לפחות. המבחר המוצע לקורא גם אינו מדגים כראוי את ההבדלים הדיאלקטאליים האזוריים, או הקהילתיים, של הערבית-היהודית במא-רוקו. הטקסטים המתועתקים מובאים מפי מסרנים שונים, וכללי התעתיק אינם אחידים בכלל הטקסטים שבספר, דבר המקשה על השוואת הגרסאות השונות והשוואת הביצועים הפונטיים השונים שלהם. הטקסטים הערביים מלווים הערות לשוניות חשובות, אבל הן מרוכזות בעיקר בהיבטים הלקסיקאליים ובמיוחד באלה העשויים להקל על הבנת התרגום הצרפתי שלהם, המובא בספר. לפי אותם כללים, בחטיבה לשונית זו מובא תרגום ערבי-יהודי של טקסט לכתובה, שנעשה על גבי טופס הכתובה, בקהילת מונגאדור בסוף המאה ה-19 (עמ' 299-316), עם פרטים ביבליוגרפיים על טקסטים משפטיים בערבית-יהודית, שבקובצי התקנות והשו"ת של יהודי מארוקו. אולם בהביאו טקסט נדיר זה, מרחיב המחבר את היריעה ומתאר את תולדות משפחת בילישע, שטקסט זה שייך לה. אף שהמדובר באחת המשפחות הנכבדות ביהדות מארוקו, והפרטים על אודותיה מרתקים, לא מובן מה מקומה של מונגארפיה דוקומנטארית זו בפרק הדין בעניין לשוני-ספרותי. האם הסיבה לכך, שמשפחה זו מוצאה ממונגאדור, עיר-מוצאו של המחבר?

נראה שאדם קרוב לעצמו. ואכן פרק נוסף בספר הוא בעל היבטים אוטוביוגרפיים מפורשים, והוא הדרוש לבר-

טים ברבריים אחרים ותירגמה את הטקסט לצרפתית, לאחר תעתיק הפונטי. חיבור זה, שפורסם בשנת 1970, סיפק ראיה לקיומה של לשון ברברית-יהודית בכמה קהילות כפריות במארוקו בעבר. מתוך ספר זה מביא זעפרני (עמ' 319-399) פרקים הדנים: ביהודים דוברי ברברית ובפיזורם ברחבי דרום-מארוקו, בטקסט המסורתי הכללי של ההגדה, בפירושו ובתרגומיו לשפות יהודיות, וכן במאפיינים הלשוניים והסגנוניים של הטקסט הברברית-יהודי (לרבות חילופי-גרסאות בין המקור הכתוב להקלטה), ביסודות הלא-ברבריים שבו ובחוסר האחידות שבדיאלקט, המשתקף בתרגום של ההגדה. כן מובאים בתעתיק פונטי קטעים נרחבים מהטקסט הברברי של ההגדה יחד עם תצלום כתב-היד המקורי. מטקסטים אלה עולה בבירור אופיו המיוחד והנפוץ של תחביר התרגום מים המסורתיים היהודיים למקרא ולטקסטים חצי-ליטורגיים, כגון ההגדה ופרקי-אבות. תחביר זה שומר על סדר המילים המקורי של הטקסט העברי ומחייב תרגום כמעט מילולי של המקור. זעפרני היה ראשון שפירסם קטעים מטקסטים של תרגומים בערבית-יהודית, לתנ"ך, להגדה של פסח ולפרקי-אבות. עבודותיו הקודמות בתחום זה נכללו בספר שלפניו. הטקסטים נרשמו מפי מסרנים מאזורים שונים במארוקו, והם מובאים בתעתיק פונטי ובתרגום לצרפתית. זהו קורפוס נרחב, והמחבר הוסיף לו מבוא על תפקידיהם הדידאקטיים והתרבותיים של התרגומים לשפות היהודיות המקומיות במארוקו. כן סוקר המחבר את גלגולי התרגומים הערביים לתנ"ך, החל מתרגומו הקלאסי של ר' סעדיה גאון ועד לתרגומים במאה ה-20, בצירוף ביבליוגרפיה מאירת עיניים על התרגומים של יהודי מארוקו האזורים



התורה, מתקרבת במידת-מה לפרשנות-הטקסט המודרנית, כפי שהיא מוגדרת בהגותו של הפילוסוף הצרפתי בן-זמננו, מישל פוקו. אשר לאסתטיקה של טקסט הדרשה, הרי הפתיחה לרוב מעמתת ומקרבת שני פסוקים רחוקים זה מזה, ובגוף הדרשה משתמש הדרשן באמרות, במשלים, בגימטריות, ובמישחקי-מילים, כדי להשמיע לשומעיו את חידושי ופרשנותו.

מכאן עובר זעפרני ליצירתם של חכמי מארוקו בתחום הדרוש וקובע, שגם אם הקבצים הכוללים טקסטים אלה הם עבריים בעיקרם, הרי במקורם נאמרו הדרשות באחת השפות היהודיות המקור-מיות (בערבית-יהודית, ברברית-יהודית או ספרדית-יהודית). בטקסטים אלה במקורם שלובים הרבה יסודות עבריים וארמיים, לרבות ציטוטים מרובים של פסוקים ופסקאות שלמים בשפת-המקור, בתוך החומר הלא-עברי המקומי. באמנות הדרשה היו חכמי מארוקו ממשיכים של חכמי ספרד, ואלה כמו אלה המשיכו את המסורת של יהדות בבל וארץ-ישראל, ויצקו יצירה חדשה בכלים ישנים. בסיום סקירה זאת מובאת רשימת פרסומים מאת חכמי מארוקו בתחום זה, שיצאו-לאור במאות ה-17 וה-20.

בחלקו השני של הפרק מנתח המחבר את התוכן של הדרוש שלו עצמו, על המליצה שבראשו, הפתיחה, ארבעת הדרושים החלקיים, המהווים את גוף הדרשה והסיכום של הדרוש. בהמשך מובא הטקסט של הדרוש בתעתיק פונטי, כאשר הפסקאות והפסוקים שמקורם לא-ערבי מובאים בתעתיק עברי, עם ציון מקורותיהם בהערות. לבסוף מובא תרגום הדרוש לצרפתית וצילום ארבעה דפים מתוך כתב-היד המקורי של הדרוש.

הארכתי במתכוון בהצגת פרק אחד

מצוה, שנשא המחבר בהגיעו לגיל המצוות. נתעכב מעט על פרק זה, כדי לעמוד על שיטת הפרשנות והצגת החומר הלשוני, שהן אופייניות למחבר. המחבר פותח בתיאור חובותיו המסורתיות של הנער היהודי במארוקו בהגיעו למצוות, את הטקסים הכרוכים בכך וההכנות להם, את החגיגות הנער-כות בביתו ובבית-הכנסת – אירועים המסיימים פרק בחינוכו היסודי של הנער ופותחים בפניו את שערי הקהילה ואת מסכת החובות הדתיות שלה. המחבר מוסיף ומתאר את חינוכו של מי שהוכשר להיות תלמיד-חכם במארוקו, לימודיו בהלכה, בפירושי התורה, בתלמוד ובקבלה, הכשרתו כפייטן וכחרוז, ובמיוחד כדרשן – שכן בתפקיד זה יהיה עליו לשאת דרשות בבית-הכנסת ולחדש חידושים בפני קהל המתפללים. כאן מביא המחבר עדות מאת ר' יוסף בן-נאים מפאס (המאה ה-20), שהגיע למצוות כבר בגיל שמונה.

בהמשך, דן המחבר בספרות המדרש והאגדה, שעמדה במרכז היצירה היהודית בבבל ובארץ-ישראל ועיצבה מאוחר יותר את דמות היהודי בכל התפוצות. ספרות זו באה לידי ביטוי במיוחד בדרשה, שהיא חינוכית בעיקרה, ובאמצעותה מפרש הדרשן – שהוא לרוב גם המנהיג הרוחני של הקהילה – פרק מפרשת-השבוע תוך התייחסות מתמדת למציאות הקהילתית ולענייני דיומא. על הדרשן לדבוק היטב במשנת קודמיו ולהמשיך את המסורת ההלכתית והמדרשית, תוך הוספת נופך משלו, על-ידי חידושים מקוריים, אך גם מאוד קונפורמיסטיים. בדרשה באות לידי ביטוי שיטות הפרשנות המקובלות במסורת היהודית, והן: פשט, רמז, דרש וסוד (פרד"ס). פרשנות רבת-פנים זו, המבוססת קודם-כל על מקורה האלוהי של

כמוך' לר' יהודה הלוי (2) 'קצת איוב', שהוא שיר עלילתי על ייסורי איוב והש-תקמותו (3) שיר מקהילת תינג'יר לכבוד ר' שמעון בר-יוחאי (4) שירים פארודיים לפורים (ללא תרגום לצרפתית) (5) 'קצת פאס', שיר אירוועי-היסטורי על סבלם של יהודי פאס בהתחלת המאה ה-19 (6) שני שירים ליריים-רומאנטיים. אין הכוונה לבדוק גם כאן את ביטוייה של השיטה שתוארה, אלא לבחון היבטים נוספים בחקר קורפוס הטקסטים של יהודי מארוקו, ובמיוחד של קורפוס השירים בערבית-יהודית.

כל השירים מובאים בספר על-פי גרסה אחת, לרוב מועתקת ומשועתקת בכתיב פונטי מתוך כתיב-יד או כתבים בדפוס, או מוקלטת מפי מסרן. גם כאן שיטתו המובלעת של המחבר בגוף המאמרים והקביעות התמימות, שהוא קובע אגב אורחא, מעוררות שאלות-מהו-תיות לחקר השירה הערבית-היהודית במארוקו, ומחייבות בדיקת התשובות שנתן להן המחבר – אם נתן – במפורש או במובלע. והשאלות הן: (1) האם יש לשייך כל שיר בערבית-יהודית לשירה העממית של יהודי מארוקו? (2) האם אפשר לעמוד על טיבו ועל מבנהו של טקסט האמור להימצא גם בכתב וגם בעל-פה, כאשר הוא שיר מושר, מתוך גרסה אחת או שתיים בלבד? (3) האם אפשר להגדיר ולאפיין ז'אנרים ותת-ז'אנרים של שירה ערבית-יהודית על-פי מדגם צר, ומה צריך להיות גודל המדגם? (4) איזה מעמד יש לייחס לגרסאות השור-נות של השיר שבכתב לעומת אלה שבעל-פה, ומהם כללי האינטראקציה, שיש לקבוע בין שני סוגי הטקסטים? (5) איך לזהות ולתאר שיר, שנושאו אינו יהודי, אבל הוא חלק מהמסורת של השירה הערבית-יהודית? (6) על-פי מה אפשר לקבוע את ערכיו הספרותיים או

מתוך הספר, כדי להמחיש בכך את עיקר מעלותיו וחולשותיו של החיבור ככלול. יש לזעפני ידע רב בחומר הנדון בספרו והיכרות בלתי-אמצעית עם חיי הקהילות היהודיות במארוקו, מארג התנסויותיהן, חוויותיהן ויצירתן התרבותית. הוא מצליח לתאר ולהאיר מבפנים תהליכים והתנהגויות אופייניים ומשמעותיים במסכת תרבותית זאת. 'אמפאטיה' זו גם תורמת להחייאת החומר ולרעננותו. המחבר גם מדגיש, בצדק, את הממד היהודי הכללי ביצירתם של יהודי מארוקו, ומראה עד כמה זו, גם כאשר לשונה היא יהודית שאינה עברית, יונקת את שורשיה, דגמיה ומקורותיה מהיצירה העברית והארמית הכלל-יהודית. עיקרון מנחה זה, שהמחבר מכנה 'הטוטאליות' היהודית האורגאנית של היצירה (עמ' XII-XI), ניכר היטב בכל העבודות המובאות בספר ועוזר להבנת מעמדה הנכון של היצירה היהודית במארוקו בכלל היצירה היהודית העולמית. אולם ביישומו של עיקרון זה, מאריך המחבר לפעמים בהצגת הרקע הכלל-יהודי של הטקסט הנדון ובסקירות כלליות שאינן מחדשות דבר לקורא המצוי בנושא, אלא אם כן הספר מיועד לקורא הצרפתי שאינו מצוי ביהדות מארוקו וביצירה היהודית. מלבד זאת, הקביעות המתמצותות של המחבר בעניינים שונים, שעם זאת הן מרחיבות את תחום הדיון, על-ז'אנר לטשטש את הקשר המשמעותי והנסיבתי בין הקביעה ובין היצירה הספציפית הנדונה.

שיטה ממקמת ומאחידה זאת מודגמת ביתר-שאת בדיוניו של המחבר בשירים שונים בערבית-יהודית, בניתוחם הספרותי ובתרגומם לצרפתית (עמ' 101-238), במיוחד כאשר הנושא לקוח מהמסורת היהודית הכללית. השירים הנדונים בספר הם: (1) תרגום-עיבוד של 'מי

כתבי־יד שונים, שלמה בן מסעוד אפנג'אר, שחיבר שירים נוספים בעברית ובערבית־יהודית.<sup>2</sup> מחברם של השירים הפארודיים על פורים הוא ר' מסעוד בן יצחק בן שבת, שנולד בקהילת אקא בסוף המאה ה־19, חי שנים רבות בכפר אראזאן ובתארוודאנת שבעמק הסוס, התיישב אחרי מלחמת־העולם השנייה בקאזאבלאנקה ונפטר בה בשנות ה־50, לאחר שחיבר פירושים ושירים מרובים בעברית ובערבית־יהודית.<sup>3</sup> אשר לשיר על סבלה של קהילת פאס, נראה שמחברו הוא שמעון ראדאני, מחברם של שירים חברתיים נוספים על קהילת פאס באמצע המאה ה־19.<sup>4</sup>

אשר להערכה הספרותית של השי־רים, דומה כי לדעת זעפרני, ככל שלשון הטקסט מתקרבת לשפת שירת ה'מלחון' וה'קצידה' המוסלמית, כן רמתו הספרותית גבוהה יותר. כך למשל, שיריו הפארודיים של ר' מסעוד בן שבת על פורים זוכים לדירוג ספרותי נמוך ביותר על־ידי זעפרני, בגלל הביטוי הבלתי־מרוסן והשפה היום־יומית מדי שלהם. עם זאת מדגיש זעפרני את ידיעתו המרובה של המשורר במקורות המסורתיים, המהווים יסוד לשיריו (עמ' 193–194). קריטריון

האסתטיים, של שיר ערבי־יהודי — על־פי רמתו הלשונית, נושאן, קירבתו הלשונית לז'אנר גבוה, מידת הריסון של ההבעה? שאלות אלה ואחרות אינן נשאלות במפורש בספרו של זעפרני, גם אין תשובות מפורשות להן, אך הן עולות מתוך עיון בדברי המחבר. אמירתו היא כה נחרצת בבואו לתאר תופעות שונות בשירה הערבית־היהודית במארוקו, עד כי מתקבל הרושם כאילו הטקסטים שלפנינו הם עיקרה של שירה זו. אמנם המחבר כותב בהקדמתו לספר: 'המס־מכים שקובצו כאן אינם מציגים ואינם מייצגים, אלא באופן חלקי ומקוטע, את הסוגים הרבים והשונים של היצירה האינטלקטואלית בערבית־יהודית ובכ־ברית־יהודית' (עמ' X), אולם זו הסתיי־גות שנכתבה לאחר מעשה, משנתפרסמו רוב חיבוריו העוסקים בשירה, ואינה עולה בקנה אחד עם נימת הדברים שבגוף המארים.

מעיון במאות כתבי־יד של יהודי מארוקו מסתבר, שכמעט כל השירים שלפנינו היו נפוצים בקרב קהילות רבות בתפוצה זו, ולכן הם גם מצויים בגרסאות שונות בכתבי־יד רבים. על־פי השוואת הגרסאות גם אפשר לזהות ביתר ברור את המחברים של השירים ואת תפוצת השירים בקהילות מארוקו. כך למשל, מסתבר, שמחבר השיר על איוב הוא אברהם בר יצחק בר אדיבה,<sup>1</sup> ובגרסאות המתוקנות של השיר שמו מופיע באך־רוסטיכון מפורש אחרי האלפא־ביתא שבהתחלת השיר. מחבר השיר על ר' שמעון בר־יוחאי, המקובל בכל קהילות התודג'ה ובתאפילאלת, הוא, על־פי

2 הזיהוי מתברר מתוך כתבי־יד, שברשותו של מר חנניה דהן מבת־ים.

3 ראה עליו מאמרי: 'השירה האישית והח־ברתית בערבית יהודית של יהודי מארוקו', בתוך 'ברנאי ואחרים (עורכים), מקדם ומים — מחקרים ביהדות ארצות האסלאם, א, חיפה תשמ"א, עמ' 204, הערה 53, ועמ' 219–223, שם מובא שיר ערבי־יהודי נוסף משלו.

4 על המחבר ועל גרסאות נוספות של אותו שיר, ראה מאמרי: 'שירים ארועיים־הסטוריים בשירת יהודי מארוקו' בתוך: 'בן־עמי (עורך), מורשת יהדות ספרד והמזרח — מחקרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 320–321, והערות מס' 30 ו־31.

1 אזור נוסף של מחבר זה — ראה מאמרי: 'פריחא בת יוסף — משוררת עבריייה במא־רוקו במאה הי"ח', פעמים, 4, (תורף תשמ"מ), עמ' 86.

נראה, כי שיוכם של שירים אלה למסורת יהודית-מוסלמית, שאין לה כל אחיזה במציאות, נובעת מהעמדה העקרונית והאפרורית של זעפרני בדבר קיומה של סימביוזה תרבותית יהודית-מוסלמית במארוקו בתחומי השירה הערבית, המוסיקה והיצירה העממית בכללה. על הנחה זאת הוא חוזר כמה פעמים (עמ' 9, 18, 224-225). אולם, גם אם אכן היתה סימביוזה, הרי היא היתה בכיוון אחד. שכן מוסלמים מעטים מאוד במארוקו התעניינו בשירה הערבית-יהודית, לפני התפשטות תעשיית התקליטים. אין בשאילתם של שירים או סיגולם של סיפורים ופגמים מוסלמיים על-ידי יהודים משום עדות מספקת לסימביוזה תרבותית, ששררה בין היהודים למוסלמים במארוקו. מגורשי ספרד, למשל, הנציחו את מאות הרומאנסות הספרדיות הלא-יהודיות בעיקר לאחר שעזבו בעל כורחם את ספרד, כלומר לאחר שנשמט כל בסיס לסימביוזה בין תרבותם היהודית לתרבות הנוצרית הספרדית. גם הנחות נוספות של זעפרני על סוגי השירה הערבית-יהודית ועל מאפייניהם אינם עומדים במבחן הראייה הכוללת של שירה זאת, כגון הנחתו בדבר ז'אנר ה'מטרוז' (עמ' 244-245).

ולבסוף, תמוה הדבר, שלפעמים אין זעפרני מציין במפורש את המסרנים או האנשים שעזרו לו באיסוף החומר המובא בספרו.

בסיכום, למרות הסתייגויות וחילוקי-דעות בפרטים אלה או אחרים, ולא כאן המקום לבדיקה מפורטת של כל הנחותיו של המחבר בספרו, יש להכיר תודה לפרופסור חיים זעפרני על ספרו העשיר בתוכנו ועל מחקריו החלוציים ביצירתם הספרותית ובהגותם של יהודי מארוקו. כעבודותיו אלה הוא פתח שער למחקר מדעי של תחומים אלה ולחוקרים

זה של רמה לשונית גבוהה אף הביא את זעפרני לייחס שיר שאין בו כל סממן יהודי למשורר יהודי אנונימי, מבלי שיחזור בו מקביעתו גם לאחר שנתגלה לו מחברו האמיתי של השיר, והוא המשורר המוסלמי הידוע, שיח' קדור אל-עלמי (מכנאס, המאות ה-18-ה-19), ששירים רבים משלו הועתקו בכתב-יד של יהודים. מפליא הדבר, שלאחר גילוי המקור, המשיך זעפרני לראות בשיר על האהוב ('אל-מחבוב'), שיר במסורת יהודית-מוסלמית (!) (עמ' 222-225). לא נדירה התופעה, ששירים מאת מוסלמים הועתקו בכתב-יד של יהודים, גם אם אלה לא היו נחלת הכלל בקהילה, אלא עניין ליחידים, או למעתיק. יעידו על כך כתב-יד מרובים, שבהם נקבצו אנתולוגיות של שירים ליריים-רומאנטיים מוסלמיים, או 'קצאיד', בהעתקה עברית.<sup>5</sup> המעתיקים לא ראו בהם שירים יהודיים כלל, אלא שירים מזומרים בפי יהודים, ואף ציינו לפעמים את שמות המחברים המוסלמים. תמוהה עוד יותר העובדה, שזעפרני משייך את השיר הלירי-רומאנטי השני (השיר על הקפטן) למסורת יהודית-מוסלמית זו, שלא היתה ולא נבראה. כאן אין הוא יכול אפילו להסתמך על שתי גרסאות, שכן הוא מביא רק את גרסתו היהודית של השיר (עמ' 225-228). כל הסימנים מעידים ששיר זה חובר בידי יהודי והושר בפי יהודים, ודי בשמות היהודיים של הנשים המוזכרות בו כדי להוכיח זאת. שיר זה מופיע בשתי גרסאות מקוצרות בשני כתב-יד של שירה ערבית-יהודית שברשותי.

5 ראה למשל את כתב-היד מס' 1324, שבספריית מכון בן-צבי, וכן את כתב-היד מס' Heb. 4° 1074 Heb. 8°/5606 שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

לשון ובמשלבים שונים, שיטתיים בו חוקרי תרבות יהודי מארוקן ולשונויותיהם היהודיות.

אחרים, הממשיכים את פועלו. לפנינו קורפוס חשוב ביותר – ובינתיים יחיד בסוגו – של טקסטים ערביים-יהודיים וברבריים-יהודיים ממארוקן, ברמות-

## פייטן עברי בתוניס במאה הי"ח

יוסף טובי

מיכל שרף, נהוראי – ר' נהוראי ג'רמון מתוניס ופיוטיו, תל-אביב תשמ"ב, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, 132 + XVIII עמ', כולל מפתחות וכן סיכום באנגלית.

טית של ר' נהוראי, שכתב מעט מאוד שירים. מניינם במהדורה המדעית שלפנינו אינו עולה על אחד-עשר, וספק אם חיבר יותר, ודאי לא הרבה יותר, שכן המחברת חיפשה אחר פיוטיו בספרים ובכתבי-יד. המחברת מציינת (עמ' 67), כי חיבור שירים היה עיסוק משני ביצירתו הספרותית של ר' נהוראי ג'רמון, כי שירתו 'אינה מצטיינת ביופיה ובמקור-יותה', וכי 'מבחינת התוכן והרעיונות – שירתו של ג'רמון קונבנציונאליה וחסרת מעוף'. וכאמת הדברים אופייניים לא רק לשירתו של פייטן זה, אלא אף לשירתם של המשוררים האחרים, שחיו בתוניסיה בדורות שלאחר ר' ישראל נג'ארה, שממנו שאבו ואותה חיקו, אך מעולם לא הצליחו להגיע אל רום יצירתו. אפשר שהערכה זו מוקדמת היא מכדי שתיאמר, שכן מעט מאוד משירתם של יהודי תוניסיה במאות השנים האחרונות נחקרה ונבדקה וברובה אף לא נדפסה. עם זאת אין כל ספק, שהיתה מסורת מגובשת למדי של שירה בקרב המשוררים היהודיים בתוניסיה, והיא היתה אהודה ומקובלת על הקהילות היהודיות בארץ זו, כפי שמעידים כתבי-היד המרובים, שנכללו בהם גם-כן שירים מאת משור-

המונגראפיה הקצרה שלפנינו עוסקת בדמותו ובכתביו של אחד האישים המרכזיים בחיי הרוח של יהודי תוניסיה במאה ה-18, ר' נהוראי בן יצחק ג'רמון, שנפטר בשנת תקמ"ג (1883). הוא נודע בעולם ההלכה בעיקר בשל חיבורו 'יתר הבז', שלא יצא לאור אלא שנים ספורות לאחר מותו. עיקרו הוא פירוש על כמה מן המסכתות שבתלמוד הבבלי, והוא כולל אוסף של שרידי פירושו וחיידושו וההלכתיים המרוכבים של ר' נהוראי, שרובם נכזזו בידי שוודים.

מיכל שרף מגישה בספר זה עבודה מפורטת על ר' נהוראי, הכוללת כמה תחומים: היסטוריה, פולקלור ושירה. כדי להאיר את דמותו של ר' נהוראי היא הרחיבה את דמותו של ר' נהוראי, היא הרחיבה את היריעה ותיארה את הרקע ההיסטורי והחברתי של יהודי תוניסיה במאה ה-18, כשהיא מעלה דמויותיהם של חכמים ומנהיגים בקהילה, מרבתי של ר' נהוראי ומחבריו. אף עלה בידה לדייק בכמה פרטים, שטעו בהם חוקרים שקדמוה, כגון דברי אברהם יערי, כי ר' נהוראי היה שלוח לארץ-ישראל (עמ' 47-48).

עיקרה של העבודה דן ביצירתו הפיו-

צליליים, שחוקריה של השירה העברית בתוניסיה, כאפרים חזן ואף מיכל שרף (עמ' 67), נתנו דעתם עליהם. צד זה של השירה המזרחית המאוחרת כמעט לא נחקר, וחבל שהמחברת לא הטריחה את עצמה לדון בו, לפחות על-פי מה שכבר העלו חוקרים אחרים!

אף שמספר שיריו של ר' נהוראי מועט ביותר, יש ברכה בכינוסם, בההדרתם המדעית ובצירוף פירוש ואפאראט מדעי להם. שכן כינוס זה, בצד כינוס שיריהם של משוררים אחרים, יאפשר בדיקה השוואתית מדויקת של השירה, תוך נתינת הדעת לתמורות ולהתפתחויות שחלו בה. עם זאת, יש לי הסתייגות מן הפירוט המאולץ ומן החזרות המרובות ואף מהבאת מעשיות, שאין להן נגיעה ישירה לנושא הנדון (כגון בעמ' 30-34), המעוררת תחושה של רצון להאריך את היריעה של הספר. אף בניקוד נפלו כמה וכמה שיבושים, כגון: מְגִינִי – צ"ל מְגִינִי (עמ' 5/80), וַיִּרְחֹף – צ"ל וַיִּרְחֹף (עמ' 21/90).

רים בתוניסיה בהעתקות מרובות, כמובן לצד שירים של ר' ישראל נג'ארה ופייטני ספרד.

עניינם של יהודי תוניסיה בשירתו של ר' נהוראי – ואפשר לומר דברים דומים על אודות שירתם של משוררים אחרים בתוניסיה ואף על שירתם של רוב המשוררים העבריים בארצות-המזרח ובצפון-אפריקה במאות ה-16 – ה-19 – נבע בעיקר מכך, שהיה בה כדי לבטא את שאיפותיהם וכיסופיהם לגאולה; אך אולי למעלה מכך, משום שהיה בה כדי למלא צורך רוחני-חברתי של התכנסויות במסגרות שונות – בכית-הכנסת ומחוצה לו – שבהן הושרו הפיוטים הללו. כוונתי לצד המוסיקאלי של הפיוטים, שחשיבותו היתה גדולה בתקופה שלאחר גירוש ספרד מאשר בתקופת הפיוט המזרחי הקדום ובתקופת ספרד. הדברים ארוכים, ואין כאן המקום להרחיב בהם. על-כּל-פנים, יש בזה מחד גיסא קשר להוצאתה של היצירה הפייטנית כמעט כליל מן הליטורגיה של התפילה הקונבנציונאלית בכית-הכנסת והעברתה אל מסגרות אחרות, שבהן היא נדרשה; ומאידך גיסא – הדבר קשור בהשתקעותה של שירה זו בצדדים הצורניים-החיצוניים, כמו מישחקי לשון

1 Paul Fenton, 'Les Baqqāšōt d'Orient et d'Occident, aperçu historique et descriptif', *REJ*, 134 (1975), pp. 101-121

## השולחן הערוך של יהודי אלג'יריה – תרבות המזון במחקר סטרוקטוראלי וסמיוטי

הרווי גולדברג

Joëlle Bahloul, *Le culture de la Table Dressée: Rites et traditions de la table juive algérienne*, Paris, A.M. Métailié, 304 pp.

הכותרת לספרו הידוע של ר' יוסף קארו, 'שולחן ערוך', המיוסד על מליצה מן המדרש, הפך להיות ברבות הימים לשם נרדף למכלול החיים של היהודי השומר



בחלק הראשון של הספר, הדין במבחר של סוגי אוכל, הולכת באהלול בדרכם של מחקרים סטרוקטוראליים, שניסו לפענח את מצוות התורה בדבר בעלי-החיים המותרים לאכילה. מודגש הקשר בין סיפור בראשית – המחלק את עולם-החי ליצורים המתקיימים על פני הארץ, בים ובשמים – ובין החוקים שבספר ויקרא. חיות המפרות חלוקה טבעית-הגיונית זו (כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים, ויק' יא:יב; או 'כל שרץ העוף ההולך על ארבע', ויק' יא:כ) מוגדרות כטמאות. לשיטתו של ק' לוי-שטראוס אפשר לטעון, שחיות אלה אינן כשירות לחשיבה ואינן כשרות לאכילה.

אולם איסורים אלה משקפים לא רק סדר לוגי, הם גם מושגים על סדר מוסרי. בין בעלי-החיים המהלכים ביבשה מותרים לאכילה רק אלה המצויים לים גרה ומפריסים פרסה, כלומר הצמחוניים. ההקשר המובא בפרשת נח בין איסור שפיכות-דמים ובין איסור אכילת בשר בהמה עם דמו (בר' ט:ג-ו) הוא רלוואנטי גם לחוקי ויקרא. ליהודים מותר לשחוט ולאכול רק אותן בהמות שאינן שופכות דמים. (יצוין, כי בפי יהודי אלג'יריה בקר הוא הבהמה, בהא-הידיעה.) דיני שחיטה של היהודים מדגישים את הפרשת הדם ('הנפש'), שהוא עקרון החיים, מהבשר הנאכל, וכך מעשה שחיטת הבהמה ואכילת בשרה מקבל אופי של קורבן. ההשוואה המצויה במשנה בין המזבח לשולחן מקבלת אפוא ביטוי יום-יומי בכל ארוחה הכוללת בשר.

ניתוח זה, שיש לו תקדימים בפרשנות רבנית, אפשר ליישם לכל חברה יהודית-מסורתית. אך באשר לאכילת ירקות, הכוללת איסורים מעטים (כגון איסור כלאים), היהודים פתוחים מאוד לקבלת

מצוות. ג'ואל באהלול בחרה באותה כותרת (בתרגום צרפתי) לחיבורה על תרבות-האוכל של יהודי אלג'יריה. בכך היא מתכוונת להדגיש, שסבך-המנהגים בתחום זה מורכב ממערכת של סמלים, הקשורה להיבטים רבים של המסורת היהודית ומלמד על רבדים שונים בתולדותיה.

תיאור תרבות האוכל ופירושה נעשה על-פי הגישות של סטרוקטוראליזם ושל ניתוח סמיוטי. גישות אלו מבוססות על אתנוגראפיה פרטנית: סיכום של סוגי האוכל, אשר יהודי אלג'יריה משתמשים בהם, וכן תיאור דרך הכנתם והגשתם בנסיבות שונות – בימי-חול ובמועדים. גישות אלה, בניגוד לשיטות קודמות במחקר התרבות החומרית, חותרות לחשוף את מערכת המשמעויות הגלומות בתופעות חומריות. לשון אחר, הגישות החדשות מנסות להבין, איך מסורת מסוימת מבנה בצורה חברתית את עולם החומר, במקרה דנן את עולם האוכל ואת דרכי הכנתו.

תיעוד קפדני של מאכלים ושל כינוריהם ושמותיהם המופרכים הוא שלב ראשוני בלבד במחקר זה. שלב זה משמש לנו מעין 'לקסיקון' של תרבות האוכל (לקסיקון הוא, כידוע, רשימת-מילים ערוכה ומוגדרת ולא מערכת של משמעויות) ואנו מבקשים להבין, איך סוגים שונים של מזון מצורפים למאכלים ולארוחות; ביסודם של צירופים אלה מצוי צופן, המאפשר לשר מיגוון של מסרים תרבותיים. ולבסוף, עולה שאלת ההקשר (הקונטקסט): אלו מאכלים מתאימים לאלו הקשרים חברתיים? הניתוח בשלוש רמות אלו מגלה חוטים רבים המקשרים בין ארבע האמות של המטבח ובין מכלול המסורת היהודית, וכן מלמד על המציאות העכשווית של יהודי אלג'יריה בצרפת.

אוכל וצורות-בישול הם סמלים של המשכיות במסורת, אך הם גם רגישים לשינוי חברתי. כמו כל תושבי המגרב, השתמשו יהודי אלג'יריה במיגוון מרשים של תבלינים. רווחו בתוכם מוסכמות מרובות בדבר הריפוי של התבלינים השונים. כך למשל, נחשבה המנתה תבלין מרגיע והשתמשו בה בתבשילים רבים. צריכת התבלינים נצט-מצמה עם הגירת יהודי אלג'יריה לצרפת, ובמקביל לכך פחתה האמונה בסגולות הריפוי שלהם. ואף-על-פי-כן צריכת המנתה גדלה אפילו בין העשירים שבהם ובין אלה שהסתגלו לתרבות החדשה. האם אפשר לראות, שואלת המחברת, בשימור-היתר של צריכת המנתה מעין מעטה חיצוני הבא לחפות על תהליך אקולטוראציה מואץ? לפי פירוש זה, המנתה משמשת אמצעי מרגיע לא רק לגוף אלא גם לנפש, לנוכח התהליך המכאיב של ההתבוללות.

מי שאינו מצוי בגישות החדשות באנתרופולוגיה עשוי לראות פירושים אלה כדחוקים. פירושים אלה יסודם בראיית האדם כצירוף של מרכיבים ביו-לוגיים מזה ומרכיבים תרבותיים-היסטוריים מזה. אוכל מהווה אחד התחומים המגשרים בין מישורים שונים אלה והוא ממזג השפעות-משנה. נקודה זו מקבלת יתר הדגשה על-ידי כך, שהמ-חברת הוסיפה לספר נספח, ובו מתכונים של המטבח היהודי-אלג'יראי, לצד נספח-חיים מתודולוגיים הקשורים במחקרה. על ספרה של באהלול אפשר לומר: טעמו וראו כי טוב.

השפעות מהסביבה הלא-יהודית. בין סוגי המזון הצמחוני יש שמוצאם בעולם העתיק (חיטה, שעורה ועוד), יש סוגים המיוחדים למגרב (ארטישוק), יש סוגים שהובאו מהמזרח בימיה-הביניים באמצ-עות הערכים (תרד) ויש סוגים שמוצאם מ'העולם החדש' (עגבנייה, פלפל). מחקר של מאכלים האופייניים לקבוצה מסוימת שופך אור על תולדותיה של הקבוצה, עם זאת, ההיבט ההיסטורי (דיאכרוני) חייב להיות משולב בניתוח הבר-זמני (סינכרוני) של השימוש באוכל ומשמעותיו. ואכן בדרך זו הלכה באה-לול בספרה.

בין הצמחים שבשימוש יהודי אלג'יריה ריה החיטה תופסת מקום בראש, בשל קדמותה ובשל היותה אחד מ'שבעת המינים'. מרכזיותה של החיטה באה לידי ביטוי גם בצורת הכנתה, ובהקשרים של הגשתה כמזון. קיים מיגוון רחב של מאכלים המבוססים על חיטה, לרבות סוגים שונים של לחם. בין אלה בולט הקוסקוס, שהכנתו דורשת זמן רב ותשומת-לב קפדנית. השקעה זו של זמן ושל מרץ בהכנה ניכרת בסעודות של שבת ומועד, וזו דוגמה אחת לזיקה שבין המטבח היהודי ללוח-השנה היהודי. הקוסקוס הוא מאכל ביתי בכמה מובנים. בישולו הנכון נעשה בבית ואכילתו היא בחוג המשפחה (הגרעינית או המר-רחבת), כאשר חבריה מסובין יחדיו, בני-תוק מהעולם הלא-יהודי הסובב. סמליות הקוסקוס ניכרת גם באופן בישולו: בסיר מכוסה המהווה, לדעת באהלול, סמל לבית שהוא מבנה סגור ומסוגר, המגן על המשפחה בפני העולם החיצון הזר.

# תרבות חומרית מסורתית של יהודי מארוקו

## אולגה גולדברג מולקיביץ'

ידידה כלפון-סטילמן, ממרוקו לשלומי – שרידיה של תרבות חומרית, חיפה תשמ"ג, הוצאת החברה למחקר מדעי שימושי, אוניברסיטת חיפה, 79 + VI עמ'.

הספר הוא פרי מחקר על התרבות החומרית של תושבי עיריית-הפיתוח שלומי שבגליל המערבי, והוא חלק מפרויקט רחב יותר, שנעשה באוניברסיטת חיפה, אשר מטרתו לאסוף חומר מונוגרפי בישוכים נבחרים. עד כה הושם הדגש בפרויקט זה על פולקלור מילולי.<sup>1</sup> מחקרה של ידידה סטילמן מהווה הרחבה של הפרויקט, ויש לקבל זאת בברכה.

ידידה סטילמן עוסקת שנים רבות במחקר של תרבות חומרית, מלאכת מחשבת ואמנות עממית. בעבודותיה הקודמות על יהדות מארוקו היא התרכזת בנושאים כמו: לבוש, תכשיטים ובעיות תיאורטיות, הכרוכות בהשפעות ההדדיות בין התרבויות של ספרד ושל מארוקו.<sup>2</sup> בספר זה היא עוסקת בתרבות החומרית של תושבי שלומי בשלמותה. ספרה מבקש לתת תשובות לשאלות: מהם המרכיבים של התרבות המסורתית

ראו: עליזה שנהר וחיה בר יצחק, סיפורי עם מביית-שאן, חיפה תשמ"א.  
ראה עבודותיה: 'השפעות ספרדיות על התרבות החומרית של יהודי מארוקו', בספר 'בן-עמי (עורך), מורשת יהדות ספרד והמזרח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 366-359; 'The Near Eastern Amulet', in I. Ben-Ami, J. Dan (ed), *Studies in Aggadah and Jewish Folklore*, Folklore Research Center Studies, VII, Jerusalem 1983, pp. 95-103; 'The Costume of the Moroccan Jewish Woman', in D. Noy (ed.), *Aspects of Jewish Folklore*, Cambridge Mass. 1980

1 ראה: עליזה שנהר וחיה בר יצחק, סיפורי עם מביית-שאן, חיפה תשמ"א.  
2 ראה עבודותיה: 'השפעות ספרדיות על התרבות החומרית של יהודי מארוקו', בספר 'בן-עמי (עורך), מורשת יהדות ספרד והמזרח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 366-359; 'The Near Eastern Amulet', in I. Ben-Ami, J. Dan (ed), *Studies in Aggadah and Jewish Folklore*, Folklore Research Center Studies, VII, Jerusalem 1983, pp. 95-103; 'The Costume of the Moroccan Jewish Woman', in D. Noy (ed.), *Aspects of Jewish Folklore*, Cambridge Mass. 1980

3 יש להצטער על שבמהלך המחקר לא הביאה החוקרת עובדות סטטיסטיות בנושא ולא פירטה, כמה מתוך 3,500 תושבי שלומי הם מהרי האטלאס וכמה ממקומות אחרים.

בספרות האתנוגרפית הפולקלוריסטית. הוא היה מקובל במובן המיוחס לו היום עוד בשנות ה-20, וקרוב לודאי שהשתמשו בו בפעם הראשונה כבר בשנת 1900. עוד כותבת ידידה סטילמן, שאין הרבה עבודות מחקר על תרבות חומרית, ונראה שכוונתה למחקרים העוסקים ביהודים, או מחקרים שנעשו בארץ בלבד, כמסתבר מההערות לאותו קטע. המחברת מסווגת את הספרות הידועה לה כ-3 קבוצות: (א) עבודות הנוגעות לנושאים מסוימים, כמו: תלבושת, מבנים ועוד; (ב) קטלוגים של מוזיאונים, שיצאו לרגל תערוכות שנערכו בהם; (ג) תיאורים של אוספים מסוימים, פרטיים או מוזיאוניים. גם על סיווג זה אפשר לחלוק, במיוחד על ההפרדה בין הסעיפים ב' וג'.

לדיונים של המחברת על הגדרת התרבות החומרית מוסיפה מאוד התבססותה על עבודות מחקר, העוסקות בתחום המעניין אותה; והדוגמאות המובאות לתיאור ההגדרות הן ממחקר השדה שלה.

בתיאור התרבות החומרית המסורתית של תושבי שלומי, המהווה נקודת-מוצא במחקר זה, מתייחסת המחברת למצב הקיים. שיטה זו מאפשרת להבחין במדויק בשינויים שחלו, והיא אף מבליטה את העובדה, שכה מעט נשאר מהעושר של תרבות זו. בפרקים אלה המחברת מביאה ביבליוגרפיה עשירה, המאפשרת לקורא המתעניין להרחיב את הידע שלו בנושא זה.

החפצים המתוארים בספר מסווגים לקבוצות הבאות: הבית, שטיחים, כלי

רשימת המקומות, שמהם באו תושבי שלומי, בצירוף מפה, אולם לא כל המקומות שהוזכרו בטקסט צוינו, ולא נעשתה בה הבחנה גראפית בין עיירה לכפר. כמו כן אין עקביות בכתוב של שמות העיירות (למשל 'דמנת' במפה ו'דמנאט' בטקסט – בעמ' 13), המצוינות במפה.

הפרק הראשון בספר הוא מבוא היסטורי-חברתי, הכולל מידע בסיסי על תולדות יהודי מארוקו ועל בעיות, הקשורות בעלייה לארץ ובהתיישבות בשלומי.

כרקע לריאליה של התרבות המסורתית של יהודי מארוקו מביאה המחברת מידע פופולארי על צורות ההתיישבות בהרי האטלאס, על אורחות-החיים, על המקצועות של יהודים ועל סדר-היום בעבודתם, במיוחד של האשה. כמו כן, המחברת מתארת את השינויים, שחלו בתחומים אלה בישראל. בסוגיה זו יש לי מספר השגות. נושאים אלה מתוארים בקיצור רב מהנדרש ולא תמיד בהעמקה הראויה, למשל, המשפטים הספורים שהיא מייחדת לרפואה. כך מובאים ציטוטים מפי אינפורמנטים, שהם מקריים ואינם פרי מחקר ממושר. גם השינויים שחלו בתחומים אלה בישראל אינם מתוארים באופן עקיב. כתוצאה מכך, התמונה הכוללת לא תמיד מדויקת ומעמיקה בכל פרטיה ולפעמים אף מוטעית.

הפרק המרכזי בספר דן בהגדרה של תרבות חומרית בכללה, ומבקש להשיב על שאלה, המטרידה חוקרים של עדות-ישראל, והיא: האפשר לדבר על עצמיות של תרבות חומרית או של יצירה אמנותית של יהודים, החיים בקרב אוכלוסים לא-יהודים. לצערי, עליו לחלוק על האמור בפרק זה, כבר מן המשפט הראשון. המונח תרבות חומרית אינו חדש

4 ראה, למשל: H. Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, Wien 1900; K. Weule, *Leitfaden der Völkerkunde*, Berlin 1912

לארץ, על החפצים שהביאו עימם ועל משמעותם (עמ' 62). תיאור קורותיהם מוסיף לאותנטיות של החומר. התיאורים עשירים ומסופרים בצורה מקורית. על-פירוב לא שמרו המרואיינים בדבריהם על הסדר המדויק של השאלות, ויש שהוסיפו או גרעו פרטים ונתונים.

ראויים לציון העריכה הגראפית הטובה של הספר, מעשה ידי אורית בן ארצי, והאיכות הטובה של תצלומים רבים בו. יש בספר 30 תצלומים, מהם 12 צבעוניים. את החומר התיעודי המצולם אפשר לחלק לשניים: האחד – תצלומים שנעשו בשלומי והם מתעדים את המחקר; והשני – תצלומים ממארוקן, רובם מאוסף מוזיאון ישראל. התצלומים מאת גדעון סלע הם דוגמה נאה לתייעוד: הם טובים מבחינה טכנית ואיכותית, וההסבר המלווה כל תצלום הוא מדויק וכולל נתונים, כמו חומר, טכניקה ומידות של החפץ. באשר לתצלומים ממארוקן, לא צוין בספר מתי הם צולמו, ואין די בהערה 'אוסף בזאנסנר', המלווה אותם.

לסיום יש להדגיש, שהמחברת מקרבת את הקורא לבעיות המחקר של תרבות חומרית, היא מצביעה על העושר והיופי שבחפצים מסורתיים, מתארת את השינוי שחל בתפקיד שמילאו חפצים מסוימים ומרחיבה את הידע שלנו בנושאים אלה. גם הרשימה הביבליוגרפית המובאת בסוף הספר עשירה מאוד ומאפשרת לקורא להתמצא בספרות הקיימת בנושא זה. לעומת זאת, כמה הכללות מקיפות מדי מפשטות את הטקסט ולפעמים אף גורעות מהחשיבות האינפורמטיבית שלו. חשיבותו של ספר זה הוא בראש ובראשונה היותו חיבור פופולארי על תרבות מסורתית של יהודי מארוקן. ראוי הספר לברכה ולציבור רחב של קוראים, הן מבני העדה הזו והן אלה המתעניינים בתרבותה.

מתכת, כלי מטבח, כלי הגשה, לבוש, תכשיטים, אריגה, ריקמה ותשמישי-קדושה. כל קבוצת-חפצים מתוארת בפרק נפרד, שהיקפו יחסי לכמות ולמידת גוון של החפצים הנדונים. בפרקים אלה אין המחברת מביאה תיאור מדויק של החפצים, כפי שחוקר של תרבות חומרית אולי רגיל לו בעבודות מסוג זה. לעומת זאת היא מביאה דיונים, שעל-פי רוב מרחיבים את הידע על אותו חפץ, והיא דנה במיוחד בתפקיד המסורתי של החפץ ובתפקידו החדש בחיי היומיום בשלומי וכן בשינויים שחלו בו, בצורתו ובאופן ייצורו. תיעוד החפצים מושתת על תצלומים.

ידידה סטילמן דנה בהרחבה רבה יותר בתחום המזון. היא יוצאת מההנחה הנכונה והידועה, שמאכלים וכל הקשור בהם עוברים תהליך איטי של שינוי, וראוי לחפש בתחום זה את המרכיבים המסורתיים של התרבות. המחברת מתארת את אופן הכנת התבשילים ומדגישה את חשיבותם של מוצרי-מזון כמו: לחם, תה, קוסקוס, תבלינים ועוד. המחברת מביאה בסוף פרק זה כ-20 מרשמים מדויקים של מאכלים מסורתיים, החל במפליטה וגמור במרוזיה (ריבה של צימוקים ושקדים). הרשימה כוללת מיגוון עשיר וידוע-לטוב של המטבח היהודי-המארוקאי. המרשמים שנאספו תוך כדי מחקר-השדה, מושתתים על מוצרים ועל מידות-משקל ידועים ביישראל בזמננו, וזה מעיד עד כמה הבישול המסורתי מופך ומקובל בשלומי עד היום. לרוב גם ידוע מי מסר את המידע על המרשם.

בסוף הספר מובאים קורותיהם של מספר אינפורמנטים מתושבי שלומי וחייהם במארוקן ובארץ. הם נתבקשו לספר על עולמם, על מקצועם ועל מקצוע בן-זוגם, על המלאכות השונות שעסקו בהן, על ההכנות לקראת העלייה