

הגירה

כתב עת אקדמי רב תחומי מקוון
Hagira – Israel Journal of Migration

גיליון מיוחד – הגירה ומקום
עורכת: רחל שרעבי



Special Issue - Immigration and Place
Editor: Rachel Sharaby



קהילת הגירה ודמוגרפיה

מכון למידה וסילוב תרבות
המרכז האקדמי רופין
The Institute for Immigration and Social Integration
Rappin Academic Center

האגודה
הסוציולוגית
הישראלית
رابطة علم الاجتماع الاسرائيلية
Israeli Sociological Society

Vol. 11 2021

גיליון 11 תשפ"א

כתב עת הגירה



"הגירה" הוא כתב עת אקדמי, שפיט, רב תחומי, העוסק בתופעת ההגירה על היבטיה השונים.

כתב העת בעריכת פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה מהאוניברסיטה העברית בירושלים ופרופ' רחל שרעבי מהמכללה האקדמית אשקלון, יוצא לאור בחסות קהילת הגירה ודמוגרפיה של האגודה הסוציולוגית הישראלית, ומופק במימון המרכז האקדמי רופין והמכון להגירה ושילוב חברתי. כתב העת יוצא לאור משנת 2012 בתדירות קבועה של גיליון אחד או שני גיליונות כל שנה.

כתב עת זה מהווה במה פרסומית למחקרים שבוצעו על ידי חוקרי הגירה בתחומים מגוונים: סוציולוגיה, מדעי המדינה, דמוגרפיה, פסיכולוגיה, עבודה סוציאלית, קרימינולוגיה, תקשורת, כלכלה, ספרות, היסטוריה, תכנון ערים ועוד. מחקרים אלה עוסקים בהיבטים שונים הקשורים להיותה של מדינת ישראל חברת מהגרים, במסגרת תהליכים מקבילים בעלי השפעה רבה בהקשר הגלובלי.

כתב העת הגירה פתוח לגישות ולזוויות ניתוח שונות. המאמרים המתפרסמים בכתב העת עוברים שיפוט על ידי מומחים בטרם קבלתם לפרסום. כתב העת שואף להפוך לבימה המרכזית בשפה העברית לגבי מכלול נושאי ההגירה, הממלאים תפקיד חיוני בחיי היום-יום בחברה בת זמננו, ברמת הפרט והקולקטיבי גם יחד.

מידע כללי

עורך ראשי: פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה

עורכת משנה: פרופ' רחל שרעבי

חברי המערכת:

פרופ' משה סמיונוב

פרופ' רבקה רייכמן

פרופ' לילך לב ארי

ד"ר ריטה סבר

פרופ' קארין אמית

רכז המערכת מר דורון דגני

עריכה לשונית :

גב' אליה דמטר ז"ל (עברית)

גב' איריס ישראלי (עברית, גיליון 11)

גב' דנה בוסין (אנגלית)

גב' לורי אברמסון (אנגלית)

חברי המועצה הרחבה:

פרופ' יהודית בוקסר ליברנט

אוניברסיטת נסיונל אוטונומיה דה מקסיקו, מקסיקו סיטי

פרופ' בארי צ'יוויק

אוניברסיטת אילינוי, שיקאגו

פרופ' אנדרו מרקוס

אוניברסיטת מונאש, מלבורן

פרופ' חוזה מויה

אוניברסיטת קולומביה, ניו יורק

פרופ' ריינר מונץ

המכון לכלכלה בין לאומית, המבורג, מנהל המחקר והפיתוח בקבוצת ארסט

פרופ' עליאן אלקרנאוי

אוניברסיטת בן גוריון בנגב

פרופ' נח לוין אפשטיין

אוניברסיטת תל אביב

פרופ' עוזי רבהון

האוניברסיטה העברית בירושלים

פרופ' ניסן רובין

אוניברסיטת בר אילן והמכללה האקדמית אשקלון

פרופ' סמי סמוחה

אוניברסיטת חיפה

הנחיות למחברים

היקף המאמר עד 8,000 מילים.

המאמר לא נמסר לפרסום בכתב עת אחר.

המאמר ייכתב בתוכנת Word, בגופן Tahoma, גודל 10, רווח של שורה וחצי, מיושר לשני הצדדים.

פסקה חדשה תצוין בהזחה ולא ברווח כפול.

ציטוטים יצוינו בהזחה מצד ימין.

ניתן לשלב במאמר חומרים מקוריים ממגוון תחומי היצירה, כגון תמונות וסרטונים.

יש להגיש את המאמר לאחר עריכה לשונית, ולצרף תקצירים בעברית ובאנגלית בני 200 מילים כל אחד. התקצירים יכללו את שם המאמר.

לאחר התקציר בעברית יופיעו 5-6 מילות מפתח.

יש להוסיף למאמר דף נפרד ולציין בו בעברית ובאנגלית, את שמות המחברים, תוארם האקדמי, שיוכם המוסדי ומספר שורות אודות המחברים.

הפניות יופיעו בטקסט בסוגריים. המילה "שם" לא תופיע בטקסט ויש לציין מחדש את המקור.

End notes – יופיעו בסוף המאמר (לפני הרשימה הביבליוגרפית).

הרשימה הביבליוגרפית תותקן לפי כללי APA,¹ התקפים כיום בכתב העת של האגודה הסוציולוגית "סוציולוגיה ישראלית". יש להקפיד על התאמה מלאה בין האזכורים בטקסט לבין הופעתם ברשימת המקורות.

בהליך השיפוט המערכת מסתייעת בחוות דעת של קוראים מעריכים, ומקפידה על שיפוט אובייקטיבי – אנונימי.

המחברים יתבקשו לתקן את המאמר לפי חוות הדעת ובהתאם להנחיות העורכים שיצורפו אליהן. המאמרים יעברו עריכה לשונית, והמחברים יידרשו לתיקונים נוספים ולאישורו הסופי של המאמר לפני פרסומו.

מאמר שהתקבל לפרסום יועלה לאתר כתב העת, עוד בטרם הופיע הגיליון המלא.

חוקרים מוזמנים לשלוח מאמרים לכתובת הדואר האלקטרוני: rsharaby@gmail.com.

¹ כללי APA מוצגים באדיבות הספרייה של המכללה האקדמית לחינוך, אורנים. לכללים המלאים לחצו כאן.

Author Guidelines

Submissions should not exceed 8,000 words.

Submissions must not have been submitted for publication to any other journal in Hebrew.

Submissions must be in Word format, using the Tahoma font (in Hebrew and English), 10 point, 1.5 line spacing and justified.

New paragraphs should be indicated by indentation and not by leaving an extra vertical space.

Quotations should be indicated by indenting from the left.

Authors may embed original materials from various media, e.g., photographs and video clips.

Papers should be submitted after editing, and must include abstracts in Hebrew and English (200 words each). The abstract should include the title of the paper.

5-6 keywords should be provided, following the abstract in Hebrew.

On a separate page, attached to the paper, authors should note in Hebrew and English their name, academic rank, institutional affiliation, and a brief biography, in no more than a few lines.

References are to be embedded in the text and closed inside parentheses. 'Ibid' should not be used; rather, the source should be noted again.

Endnotes should be used, rather than footnotes, and they are to be positioned before the bibliography.

The bibliography should be prepared using APA citation style, the accepted format of Israeli Sociology, the journal of the Israel Sociological Society. References within the text must be fully compatible with their appearance in the source list.

An objective, anonymous refereeing process will be used.

Authors will be asked to correct their papers as indicated by the referees and the attached editorial guidelines. Papers will be copy edited and authors will be asked to make further corrections and give final approval before publication.

Papers accepted for publication will be uploaded to the journal's website before the full issue of the journal appears.

Please submit papers to: rsharaby@gmail.com.

מאמרים מקוריים / Original Articles	עמוד / Page
דבר העורכת /רחל שרעבי	8-1
Editor Note / Rachel Sharaby	
"היום אנחנו מוסרים את הפיקדון לכלל העם היהודי": תפיסת מקום מחודשת של בני "דור וחצי" על אודות חג הסֵגֵד בישראל / רחל שרעבי	32-9
"Today we hand over the trust to the entire Jewish people" Renewed perception among the 1.5 generation of the place of the Sigd holiday in Israel \ Rachel Sharaby	
גיבוש זהות אתנית מורכבת, השתלבות וכוונות עזיבה בקרב בני דור 1.5 מברית המועצות לשעבר / יוליה סטביסקי ורינה שחר	55-33
Formation of the complex ethnic identity, integration and intention to leave among the 1.5 generation from former USSR \ Yuliya Stavisky & Rina Shachar	
התמודדותם של עולי חבר העמים עם תהליך בירור היהדות / טל יעקובי, שמחה גתהון, ענת רימון-אור	76-56
The struggle of immigrants from the CIS with the process of clarifying Judaism \ Tal Yaakoby, Simcha Gathon, & Anat Rimon-Or	
מהמסופוטמיה הארגנטינאית לאסיה: קורנטינוס בישראל / פאני רן	96-77
From the Argentine Mesopotamia to Asia: Correntinos in Israel / Fanny Ran	
אריתריאה: ארץ אוכלת גוליה / גולי דולב-השילוני	117-97
Eritrea: A land that devours its exiles \ Guli Dolev-Hashiloni	
בבל בלסבוס - מקום של תקווה בין פליטות להגירה: "בית ספר השלום" לילדי פליטים / צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא	138-118
Babylon in Lesbos – a place of hope: The International School of Peace for refugee children \ Tsvia Walden, Eitan Shahar, Ephrat Huss, Smadar Ben Asher, & Shifra Sagy	
מקום כאידיאל או מקום כפתרון מצוקה? הערת מחקר על הגירה פנימית ליש"ע כהגירה בין-לאומית / סרג'ו דלה-פרגולה	150-139
Place as ideal or place as problem solution: a research note on internal migration to Judea, Samaria and Gaza as international migration / Sergio DellaPergola	
Bios / ביוגרפיות	151
Abstractsts / תקצירים	158

הגירה ומקום

דבר העורכת האורחת

אני שמחה להציג את הגיליון ה-11 של כתב העת **הגירה**, היוצא לאור בשיתוף פעולה של המרכז האקדמי רופין והסקציה לדמוגרפיה והגירה של האגודה הסוציולוגית הישראלית. גיליון מיוחד זה של **הגירה** מוקדש לנושא של "הגירה ומקום" בעידן המודרני והפוסט-מודרני.

בספרות המחקרית נפרסות תפיסות שונות ביחס למקום ולכמה ממאפייניו. בספרו החשוב "על המקום" (2007), זלי גורביץ' מתייחס לחברה הישראלית והיהודית, אך בניתוחו המרתק מציג תפיסה כוללת ביחס למקום. אנו מסיקים ממנה, כי היחס למקום הוא כפול: שואפים אליו, באים אליו, מתגעגעים אליו, מקדשים אותו, אבל בה בעת מקום ומקומיות גם מעוררים רתיעה, הסתייגות ואפילו סלידה. על כן חוויית המקום היא אמביוולנטית, דיאלקטית ופרדוקסלית, נעה בין קטבים (גורביץ', 2007: 8). בעיני גורביץ', מקום פירושו לא רק התחלה, אלא גם סיום שמשמעו שיבה. בשני מובנים אלה של התחלה וסיום, יציאה ושיבה, מקום הוא נתון ויצירה "מקום מוקם וממוקם בין אנשים, בתוך מושגים, ופותח את עצמו בכך לשונות ולהשתנות, ליחסיות תרבותית ולהמצאה אנושית בלתי נדלית (גורביץ', 2007: 10).

גורביץ' במחקרו הבחין גם בין "מקום קטן" ל"מקום גדול". "מקום קטן" קרוב במובנו למושג ילידיות: עיר (כך ירושלים או תל-אביב) בית, רחוב, שכונה, נוף ילדות וכדומה. "מקום גדול" לעומת זאת, הוא המקום שמעבר למקומות: הארץ כרעיון של הקולקטיב, העיסוק בזהות הקולקטיבית, כמו הדו-שיח של הישראלים עם עצמם (גורביץ', 2007: 8-10; גורביץ' וארן, 1991: 9-11). חביבה פדיה טענה אף היא, כי לכל קולקטיב יש מעין אתר זהות, המגבש את זהותו הקולקטיבית באמצעות קביעת דגם היחסים שלו, בין הממשי למדומיין ולסימבולי (פדיה, 2011: 26).

הספרות המחקרית חלוקה בשאלת מיקומו של המקום הקדוש. חוקר הדתות, מירצ'ה אליאדה, זיהה מקומות קדושים בכל אתר על פני מפת הדתות הרב-גונית, ששינו לדעתו את המרחב שבו הופיעו, מחולין לקדוש (Eliade, 1959, 1996: 376). המקום הקדוש מסמל לדעתו, "פתח" המאפשר מעבר מעולם קוסמי אחד למשנהו. החיבור מוצא את ביטויו בדימוי של "ציר עולם", שהוא עמוד קוסמי שנמצא ב"טבור העולם", דהיינו במרכז העולם (Eliade & Sullivan, 1987: 166).

אליאדה גרס שמקומות קדושים הם מרכזים של קוסמולוגיה דתית, מרכזים של העולם. המרכז יכול להיות גדול או קטן: ארץ שלמה (למשל ארץ ישראל), עיר (ירושלים), או מקום קדוש (בית המקדש בירושלים). מכאן שהאדם הדתי בחברה המסורתית, רצה להיות קרוב ככל האפשר למרכז העולם. שם, ה"פתח" כלפי מעלה, הבטיח פריצה סמלית ממישור למישור שאפשרה לו קשר עם העולם האחר, שמעבר לו (Eliade, 1959).

בעוד אליאדה הדגיש את המרכז, האנתרופולוג ויקטור טרנר טען, כי עולה הרגל עוזב את ביתו ואת עולמו המוכר לו, ויוצא למסע אל מקום קדוש נידח, הנמצא בשולי מסגרות גיאוגרפיות וחברתיות, שבאותו הזמן נעשה בעבורו מרכז ארעי (Turner, 1974; Turner & Turner, 1978: 34-35). רעיון זה של הפריפריה וחשיבותה, שהיא סממן של התקופה הלימינלית בחלק מטקסי המעבר, משחק תפקיד חשוב בכתביו על עליות לרגל (Turner, 1975: 193-197). לדעתו, התנועה

ממרכז חילוני אל ספר מקודש מאפשרת לאדם להתרחק מחיי היומיום, מקור חטאיו, אל מקום בו הוא יכול להסתגף, לכפר בעד חטאיו ולזכך את הנשמה (Turner & Turner, 1978: 33-35). מייקל סלנו וג'ון איד ביקרו אף הם את תפיסתו של אליאדה, שכל אתר עליה לרגל הוא אב טיפוס של מרכז קדוש, הנבדל מהמרחב החילוני. הם טענו שזוהי הכללה גורפת המטשטשת את ההבדלים בין הדרכים השונות שבהם נתפסים מקומות קדושים, ולעיתים אף אותו מקום עצמו. לדעתם, אתר עלייה לרגל הוא בדרך כלל מקום הקשור להתגלות של אלוהות או לכמיהה האנושית להתקרב אל האלוהות. אולם קדושה הממוקדת במקום עשויה להתפתח בדרכים שונות (Eade, 1992; Eade & Sallnow, 1991; Mesaritou et al., 2016).

סוג נוסף של "מקום", הוא זה המתוחם בגבול חברתי וסמלי, המשמש אמצעי לשליטה על משאבים ויוצר אי-שוויון (Lamont & Molnar, 2002). מישל פוקו טען, שקידוד ביורוקרטי של מרחבי היומיום, שלפיו לכל אדם ואירוע יש "מקום" הולם, הופך את המרחב לסמן ערכי והיררכי של אירועים ושל אנשים הנוטלים בהם חלק (או לא) תוך עיקור המורכבות של הקיום האוטנטי. לדעתו, קידוד ביורוקרטי של המרחב, מעשי וסמלי, שולט בחיינו באמצעות שימושים שוטפים במטאפורות בינאריות, כמו: צפון-דרום, קרוב-רחוק, מזרח-מערב, נוכח-נעדר (בלומן, 2005; Foucault, 1980, 1984).

כך גם ההבחנה בין מרכז לפריפריה, שמשמעותה הפרדה היררכית-חברתית, חומרית וסמלית. היא מעלה סוגיות של שייכות הנוגעות ברבדים עמוקים של זהות, בטווח שבין עוצמה לפגיעות, בין חיבור לניתוק, בין מרכז לשוליים (אהרון-גוטמן ושני, 2015; שמור, 2020; שרעבי, 2009: 17-12). זלי גורביץ' רואה בגבול עצמו, סוג של מקום, מקום מפגש הנמצא על הסף, במקום בו אנשים עוברים מקום. הגבול לדעתו מניח קטבים של דיכוטומיה ערכית כלשהי, מקום של מחסום, חיכוך, פחד. עם זאת זהו מקום של תפר, של חיבור עם ה"אחר", ולכן הגבול חיוני להבנת המושג זהות (גורביץ', 2007: 185-191).

זהות אתנית של מהגרים היא אחד הנושאים המרכזיים בסוציולוגיה של הגירה (לב ארי, 2010; Barbera, 2015). כיום מחריף המאבק על אופיו של ההון התרבותי הלאומי הדומיננטי במדינות לאום רבות, וברור שהאסטרטגיה של בניין אומה ומדינה מאוחדות היא בלתי מציאותית. הסיבה המרכזית היא תהליכי הגלובליזציה המשפיעים על עיצוב הזהות האתנית והחלשות מדינת הלאום (Bauman, 2000; Divane & Moyo, 2017).

התפיסות העכשוויות, המושפעות מהשיח הפוסט-מודרני טוענות, כי הזהות מתעצבת ומשתנה באופן מתמיד, והאדם הופך להיות ישות מפוצלת המורכבת ממספר זהויות, שלעיתים הן סותרות ובלתי פתורות (Hall, 2006). התמונה הדינמית של זהויות מומחשת היטיב באמצעות המושג "מודרניות נילה" אצל זיגמונט באומן (Bauman, 2000). גם בקרב מהגרים תהליך הבניית זהות אתנית הוא דינמי ומשתנה בהתאם לתקופה וליעד ההגירה (Chaitin et al., 2009; Gamsakhurdia & Halsall, 2017). לדעת מירסקי, מהגרים נקרעים בין התקשרויות ישנות למולדתם לבין קשרים רגשיים חדשים לארץ ההגירה. הקונפליקט הבין-תרבותי עשוי להיפתר בשילוב רכיבים בזהותם המשותפים לארץ המוצא ולחברה החדשה (מירסקי, 2005: 23).

שייכות מוגדרת פעמים רבות כקשר הנתפס כטבעי בין אדם וגורמים בסביבתו (אייזנברג, 2019: 196; Miller, 2003: 218). בהקשר זה, שפת האם נתפסת כמרכיב מרכזי בזהות, המבטא את תחושת השייכות של המהגר ואת חוויית ההגירה שלו (Tannenbaum & Tseng, 2015). רוב האנשים

מפתחים זהויות בעלות זיקה לקבוצות מרובות, ומאחר ששייכות היא מזילה ותלויה הקשר, הדבר עשוי להוביל לקונפליקטים בין זהויות קולקטיביות (אייזנברג, 2019: 196; May, 2011). שייכויות מרובות מאפיינות במידה רבה זהויות טרנס-לאומיות, המזוהות בדרך כלל עם מהגרים, פליטים וקבוצות מיעוטים. ניתן להגדיר זהויות כאלה, כ"מצב של מודעות [...] ושל שעתוק תרבותי המאפשר בעלות על הון או מחויבות פוליטית המובילה להבניה מחודשת של זיקה למקום" (אייזנברג, 2019: 197; Ali-Al et al., 2001: 58).

המקרה הישראלי הוא מעניין, כיוון שמדובר בהגירה של קבוצות אתניות יהודיות לישראל, שהיא סוג הגירה מובהק, המכונה "שיבה הביתה אתנו-לאומית" (בלי לשכוח את גורמי הדחיפה האדירים בארצות המוצא). הכוונה לתנועת שיבה פוליטית לאומית בחסות מדינת הלאום (לומסקי-פדר, 2013: 3-1; Joppke & Rosenhek, 2002). שיבה זו מושתתת על אזרוח של מהגרים השבים מהגולה למולדת ההיסטורית, שהשתייכותם לקולקטיב הלאומי מוגדרת על בסיס מוצא דם משותף (על שיבה אתנו-לאומית בהקשר היהודי, ראו דלה-פרגולה, 2012, 2016; DellaPergola, 2020).

המחקר מלמד כי שיבה אתנו-לאומית, יכולה לשמש למהגרים מצע להתקדמות ולמימוש עצמי. אבל בו בזמן, הבית החדש מהווה עבורם זירה של התמודדות ומאבק, שמקורם בציפיות להשתייכות שאינן מתממשות שאינן מתממשות די הצורך (לומסקי-פדר, 2013: 4-7). מתח זה מועצם במקרה של החברה הישראלית, שכן אתוס השיבה הביתה הציוני חיזק היררכיות חברתיות בין קבוצות ותיקות וחדשות של יהודים, וכן בינם לבין לא יהודים (לומסקי-פדר, 2013: 6; צבר ושיר, 2019; שוהם, 2014: 195-196).

יחס החברה הקולטת ומדיניותה הוא אפוא גורם משמעותי העשוי לאפשר למהגרים ולפליטים לפתח כלפיה תחושה של שייכות ושל בית. לרעיון של "בית" יש משמעויות מרובות (Chaitin et al., 2009; Hannerz, 2002). לבית ולשייכות יש תכונות פרגמטיות (מקומות ומבנים פיזיים) ותכונות רגשיות/תרבותיות (מנהגים ומסורות) המשתנים ומתפרשים כל העת, ונתפסים כממשיים או מדומיינים. תהליכים אלה קשורים להיבטים אחרים של הזיכרון הפרטי והציבורי, והם שזורים גם במשמעויות, פרקטיקות וסמלים אחרים (Black, 2002; Hannerz, 2002).

חוויות הגירה משפיעות על זהותם של אנשים ועל הבנתם את ה"בית" (Mallett, 2004). יתר על כן, עבור מהגרים, משמעות הבית היא לרוב מושג הנושא עימו מתח ומשמעויות שונות לדורות שונים, ביחס למדינת המגורים או המקום שממנו בא (Duncan & Lamber, 2004). השאלה לאן אני שייך? נוגעת לאנשים רבים בשל ריבוי המקומות, המרחבים והזהויות שאליהם הם עשויים להשתייך במשך חייהם (אייזנברג, 2019; Yuval-Davis et al., 2005).

השאלה של שייכות וזהות בהקשר של הגירה ומקום, מהווה ציר מרכזי גם בקובץ המאמרים בגיליון זה. במאמרים מופיעים ביטויים לסוגים מגוונים של מקום והתייחסויות שונות אליו מצד עולים, מהגרים ופליטים: מקום כמציאות ומקום כאידיאל; מקום ריאלי ומקום "מומצא"; מקום כמרחב להרפתקנות ומקום כמרחב לשיקולים אינסטרומנטליים; מקום כאזור רחב (למשל ברית המועצות), או מקום כנקודה מאוד ספציפית (כמו קוריאנטס [Corrientes]); מקום בארץ ומקום בשמיים; מקום קטן ומקום גדול; מקום גלובלי ומקום לוקאלי; ארץ מולדת כמקום מול דיאספורה כמקום; מקום אותו נוטשים לשכוח, מול מקום שרוצים להחיות במקום החדש; מקום כמייצג קרעי זהויות בין פה ושם, או מקום שמייצג חיבור ביניהם וסינקרטיזם; מקום

כבולם הגירה ומקום כמדרבן הגירה; מקום עבור מהגרים בני דור ראשון לעומת מקום אצל צאצאיהם; כמו-כן הגבול אותו עוברים המהגרים, כמקום פיזי וחברתי.

מאמרה הפותח של **רחל שרעבי** - "היום אנחנו מוסרים את הפיקדון לכלל העם היהודי": **תפיסת מקום מחודשת של בני דור וחצי אודות חג הסגד בישראל** - בוחן את תפיסת המקום המחודשת בחג הסגד של עולי אתיופיה בישראל, כפי שהיא באה לידי ביטוי באקטיביזם אתני של מנהיגים חברתיים פוליטיים בני דור וחצי שעלו מאתיופיה. המחקר מסיק שבזהות, בארגון חגיגות הסגד ובדפוס ההנהגה של מנהיגים אלה התפתח סינקרטיזם שביקש להרחיב את גבולה של התרבות הישראלית ולכלול בה רפרטוארים שלא היו קיימים בה קודם. הוא גם יצר הגדרה אחרת של מקום, המשמש עוגן של זהות ושייכות של העולים, בתוך חברה יהודית וישראלית. נראה שהמעבר מירושלים המדומיינת שבחלום, לירושלים המוחשית, היה בין הסיבות המחייבות תמורה באופן ניהול הטקס ובתוכנו, ששינו את תפיסת המקום המסורתית של החג באתיופיה.

מאמרן של **יוליה סטביסקי ורינה שחר** - **גיבוש זהות אתנית מורכבת, השתלבות וכוונות עזיבה בקרב בני דור 1.5 מברית המועצות לשעבר** - מתמקד אף הוא בזהות המורכבת של בני "דור וחצי" של מהגרים. המאמר בוחן את האופן שבו אסטרטגיית גיבוש הזהות, המתבטאת באימוץ מספר זהויות, קשורה להשתלבותם האובייקטיבית והסובייקטיבית של מהגרים בני דור 1.5 מברית המועצות לשעבר במדינת היעד, או להחלטתם להגר ממנה. ממצאי המחקר מראים, שכל עוד התפיסה השלטת תהיה של הגמוניה תרבותית ולא של רב-תרבותיות, מהגרים המעוניינים לשמר את תרבותם המקורית יתקשו להשתלב בחברה הקולטת, וזו תפסיד עושר ומגוון תרבותיים.

גם המאמר של **טל יעקובי ועמיתותיה** - **התמודדותם של עולי חבר העמים עם תהליך בירור היהדות** - מפנה אצבע מאשימה כלפי מדיניות החברה הקולטת, שעשויה להיות בעלת השלכות על זיקת המהגרים אליה. הוא דן בעולים מברית המועצות בעלי זהות חילונית, העוברים תהליך של בירור יהדותם. מסקנת המאמר היא, שבתהליך זה העולים מתבקשים להוכיח את יהדותם בפני בתי הדין הרבניים, המורכבים מנציגי היהדות האורתודוקסית. כתוצאה מכך, הם נדרשים לטעון בכללי שיח המקובלים בבתי הדין הרבניים, שהם זרים לתרבותם של העולים.

מאמרה של **פאני רן** - **From the Argentine Mesopotamia to Asia: Correntinos in Israel** - מבוסס על עדויות שתועדו בישראל על-ידי מהגרים שהגדירו את עצמם ואת זהותם כ"Correntinos". בעיר זו שבארגנטינה, הם היו מבודדים גיאוגרפית וחברתית מהחברה הנוצרית, ורחוקים ממרכזי האוכלוסייה היהודית העיקריים במדינה. העדויות מתייחסות לחווייתם האישית במהלך השואה, לאנטישמיות ולהיבטים משפחתיים וקהילתיים של חייהם, שטיפחו שם את תחושת הזהות ב"מקום" שלהם. בישראל הם לא זכו לעניין ציבורי, אך הם קשורים "לארץ הנבחרת", תוך כדי שהם מחוברים למקום המקורי ב-Correntinos.

גולי דולב-השילוני במאמרו **אריתריאה - ארץ אוכלת גוליה** - דן ביחסים שבין מדינה ותפוצותיה באריתריאה ובשינויים שהתרחשו בהן לאורך הזמן. הוא טוען כי לצד הניסיונות להגביל את ההגירה מאריתריאה בטווח הארוך, הממשל האריתראי מעורב באופן פעיל בהגירה מהמדינה ובסחר בבני אדם, המניבים לו רווחים כלכליים מיידיים שהכרחיים לקיומו. שתי המגמות הסותרות האלה במדיניות ההגירה האריתראית, הפכו את הגולה האריתראית מגולה מגויסת, שתומכת

במשטר בדרכים שונות, למעוזם של ארגונים אופוזיציוניים. אלו לא רק מתנגדים למדיניות המשטר האריתראי, אלא גם לערכי היסוד שלו.

צוות החוקרים **צביה ולדן; איתן שחר; אפרת הוס; שפרה שגיא וסמדר בן אשר** כתבו את המאמר **בבל בלסבוס - מקום של תקווה בין פליטות להגירה: בית ספר השלום לילדי פליטים**. הם דנו בבית הספר הבין-לאומי באי לסבוס שביוון, אליו הגיעו בשנים האחרונות פליטים מסוריה וממדינות נוספות, שהוקם על-ידי בוגרי תנועת 'השומר הצעיר' ותנועת 'אג'יאל' (أجبال). מהמחקר עולה, שלמרות שהמורים היו פליטים, לא התייחסו בבית הספר לשימור שפת המוצא, כנראה משום ששיבה 'הביתה' לא נראית מעשית. 'אנגלית כלאיים' הפכה "לשפת המקום", מעין מקום שלישי המשקף מרחב חיים של הידברות ושלום, המייצר תקווה וסיכוי למחר טוב יותר.

את הגיליון חותם מאמרו של **סרג'ו דלה-פרגולה - מקום כאידיאל או מקום כפתרון מצוקה? הערת מחקר על הגירה פנימית ליש"ע כהגירה בין-לאומית** - המפנה את המבט למקום אחר, להתיישבות של ישראלים יהודים ומשפחותיהם ביש"ע. הממצא המסקרן הוא כי בהיגיון של מערכת ההגירה הפנים-ישראלית, יש"ע/יו"ש עשוי להסתמן כמעין תחליף קרוב ונגיש להגירה למדינות אחרות. מרכיבים מסוימים של מחאה, מצד אחד, ושל הרפתקנות וחוסר ודאות מצד שני, משותפים לשני סוגי ההגירה. לדעתו, אין להתעלם מהממד האידיאולוגי של הגירה, ועם זאת, מקום מגורים נקבע בסופו של דבר במידה משמעותית גם כתוצאה מדחפים ושיקולים בעלי אופי אינסטרומנטלי, ואולי אף כפתרון למצוקות.

המאמרים הכלולים בגיליון זה עברו שיפוט קפדני של קוראים מומחים, במגמה לשמור על רמתו האקדמית הגבוהה של כתב העת הגירה. אני מבקשת להביע את תודתי והערכתי הרבה לעורך הראשי של כתב העת, פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה, על התמיכה והליווי המקצועי המתמיד. תודתי גם לקוראים המקצועיים שנענו ותרמו בהערותיהם המשמעותיות לאיכותו המדעית של כתב העת. תודה עמוקה לדורון דגני על השקעתו הרבה כרכז מערכת כתב העת וקהילת הגירה ודמוגרפיה. כמו-כן אני מודה לאליה דמטר ז"ל, עורכת הלשון של כתב העת מהגיליון הראשון ועד היום. אליה עשתה את עבודתה במסירות, במקצועיות ובנאמנות עד ליומה האחרון והליכתה בטרם עת. אני מודה גם לאיריס ישראלי אשר נכנסה לנעליה של אליה בזמן קצר וללא הכנה מראש, לולדנה בוסין, ולורי אברמסון עורכות הלשון באנגלית, שמלוות את כתב העת בעבודה מקצועית מצוינת. מעל לכול, תודה לפרופ' גליה צבר, נשיאת המרכז האקדמי רופין, על התמיכה המתמשכת שהיא מעניקה לכתב העת.

הגירה: מרעיון – לכתב עת

לבסוף, מכיוון שבעריכת הגיליון הזה אני נפרדת למעשה מעריכת כתב העת **הגירה**, כמה מילות סיכום: את הרעיון לייסוד כתב העת העליתי ב-4.5.2007 במפגש של סקציית הגירה ודמוגרפיה בראשות פרופ' (אז ד"ר) רבקה רייכמן, במסגרת האגודה הסוציולוגית הישראלית. ד"ר ריטה סבר הציעה להוציא לאור כתב עת אלקטרוני, הכרוך בעלות כספית נמוכה. חבריי לסקציה שוכנעו שהוצאת כתב עת בנושא הגירה מתבקשת בשל איפיונה המובהק של החברה הישראלית כחברת מהגרים, ובשל מספרם הגדול של חוקרי הגירה המעוניינים לפרסם בנושא זה.

הרעיון של ייסוד כתב העת עבר גלגולים שונים וטיטות שריטה ואני ניסחננו. כמו-כן נערכו דיונים בוועדת ההיגוי שבה היו חברים: פרופ' רבקה רייכמן, פרופ' לילך לב ארי (אז ד"ר), שהחליפה

את רבקה כיו"ר הסקצייה); פרופ' (אז ד"ר) קארין אמית; ד"ר ריטה סבר, אני וכן דורון דגני, רכז קהילת הגירה. בישיבת ועדת ההיגוי שהתקיימה ב-4.11.2010, לאחר קבלת האישור על מימון כתב העת על ידי המרכז האקדמי רופין, פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה נאות לשמש עורך ראשי של כתב העת; אני קיבלתי על עצמי לשמש עורכת משנה; פרופ' משה סמיונוב הצטרף למערכת כתב העת; כמו-כן התקבלו החלטות בדבר מינוי חברי ועדה מייעצת; פרסום קול קורא למאמרים וכן הקמת פלטפורמה מחשובית לכתב העת. שנה לאחר מכן, ב-26.11.2012 נערך טקס השקת הגיליון הראשון של הגירה, על ידי המכון להגירה ושילוב חברתי של המרכז האקדמי רופין, בשיתוף האגודה הסוציולוגית הישראלית.

רעיון כתב העת **הגירה** אכן קדם עור וגידים, עם עורך ראשי בעל שם בין-לאומי - פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה, שמיסד את כתב העת כבמה איכותית ואטרקטיבית לחוקרי הגירה בארץ ובעולם; ועם בית תומך והולם - המכון להגירה ושילוב חברתי של המרכז האקדמי רופין. אני נפרדת מעריכת הגירה, אך לא נפרדת מכתב העת ומהמכון לחקר הגירה ושילוב חברתי במרכז האקדמי רופין.

פרופ' רחל שרעבי עורכת אורחת

רשימת מקורות

- אהרון-גוטמן, מ' ושני, נ' (2015). "עבודת המקום בעיר צפת: בין מרכז דתי לפריפריה מדינתית". *סוציולוגיה ישראלית*, 17(1), 57-78.
- איזנברג, ש' (2019). "הבניית שייכות כגורם היוצר מוטיבציה ללימוד שפה זרה". בתוך: ג' צבר וא' שיר (עורכות). *מבקשי חיים* (עמ' 191-210). חיפה: פרדס.
- בלומן, א' (2005). "מרחב ופריפריה: הקדמה למקומן האחר של נשים". בתוך: ה' דהאן-כאלב, נ' ינאי ונ' ברקוביץ (עורכות), *נשים בדרום* (עמ' 17-41). באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון.
- גורביץ', ז' (2007א). *על המקום*. תל-אביב: עם עובד.
- גורביץ', ז' וארון, ג' (1991). "על המקום". *אלפיים*, 4, 9-44.
- דלה-פרגולה, ס' (2012). "הרהורים על הגירה בישראל: היבטים השוואתיים". *הגירה*, 1, 5-31.
- דלה-פרגולה, ס' (2016). "מחשבות על מדינת ליבה והזדהות יהודית". *הגירה*, 5, 159-186.
- לב ארי, ל' (2010). *דור שני ודור וחצי של ישראלים בצפון אמריקה*. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- לומסקי-פדר, ע' ורפפורט, ת' (2013). *ישראלים בדרכם*. ירושלים: מאגנס.
- מירסקי, י' (2005). *ישראלים - סיפורי הגירה*. מבשרת ציון: צבעונים.
- פדיה, ח' (2011). *מרחב ומקום*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- צבר, ג' ושיר, א' (2019). "על דרך המבוא". בתוך: ג' צבר וא' שיר (עורכות), *מבקשי חיים* (עמ' 26-13). חיפה: פרדס.
- שוהם, ח' (2014). *נעשה לנו חג - חגים ותרבות אזרחית בישראל*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שמור, ט' (2020). *תקווה ומלנכוליה בשולי העיר*. חיפה: פרדס.
- שרעבי, ר' (2009). *חג המימונה בישראל*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

- Ali-Ali, N., Black, R., & Koser, K. (2001). "The limits of 'Transnationalism': Bosnian and Eritrean refugees in Europe as emerging transnational communities". *Ethnic and Race Studies* 24(1), 578-600.
- Barbera, M. (2015). *Identity and migration in Europe: Multidisciplinary perspectives*. Switzerland: Springer.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Black, R. (2002). "Conceptions of 'home' and the political geography of refugee repatriation: Between assumption and contested reality in Bosnia-Herzegovina". *Applied Geography*, 22, 123-138.
- Chaitin, J., Linstroth, J.P., & Hiller, P.T. (2009). "Ethnicity and Belonging: An Overview of a Study of Cuban, Haitian and Guatemalan Immigrants to Florida". *Forum: Qualitative Social Research*, 10(3), 1-25.
- DellaPergola, S. (2020). *Diaspora vs. Homeland: Development, Unemployment and Ethnic Migration to Israel: 1991-2019*. Jerusalem: Harman Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem.
- Divane, N. Vusumzi, D., & Moyo, P. (2017). "Theorizing migration-development interactions: towards an integrated approach". *Journal Migration and Development*, 6(2), 305-318.
- Duncan, J., & Lambert, D. (2004). "Landscapes of home". In: J. Duncan, J. Nuala, & R. Schein (Eds.), *A companion to cultural geography* (pp. 382-403). Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Eade, J. (1992). "Pilgrimage and tourism at Lourdes, France". *Annals of Tourism Research*, 19(1), 18-32. Eade J., & Sallnow, M. (1991). "Introduction". In: J. Eade & M. Sallnow (Eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (pp. 1-29). London and New York: Routledge.
- Eade J., & Sallnow, M. (1991). "Introduction". In: J. Eade & M. Sallnow (Eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (pp. 1-29). London and New York: Routledge.
- Eliade, M. (1959). "Sacred space and making the world sacred." In: *The Sacred and the Profane the Nature of Religion*. (Trans. by W. Trask). New York: Harcourt.
- Eliade, M. (1996). *Patterns in Comparative Religion*. London: University of Nebraska Press.
- Eliade, M., & Sullivan, L. (1987). "Center of the world". In: M. Eliade (Ed), *The Encyclopedia of Religion* (pp. 166-171). New York: Macmillan Free Press.
- Foucault, M. (1980). "Questions on geography". In: *Power/Knowledge* (pp. 63-77). New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1984). "Space knowledge and power". In: P. Rabinow (Ed). *The Foucault Reader* (pp. 239-256). New York: Random House.
- Gamsakhurdia, V., & Halsall, J. (2017). "Quest for ethnic identity in the modern world-The Georgian case". *Journal Cogent Social Sciences*, 3(1). <https://doi.org/10.1080/23311886.2017.1309735>
- Hall, S. (2006). "The question of cultural identity". In: Hall, S. & Du Gay, P. (Eds), *Questions of Cultural Identity* (pp. 274-280). Crane Resource Centre.
- Hannerz, U. (2002). "Where we are and who we want to be". In: Hedetoft, U. & Hjort, M. (Eds.), *The postnational self: Belonging and identity* (pp. 217-232). Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Joppke C., & Rosenhek, Z. (2002). "Contesting ethnic migration: Germany and Israel compared European". *Journal of Citizenship*, 43(3), 301-335.
- Lamont, M., & Molnar, V. (2002). "The study of boundaries in the social sciences". *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195.
- Mallett, S. (2004). "Understanding home: A critical review of literature". *The Sociological Review*, 52(1), 62-89.
- May, V. (2011). "Self belonging and social change". *Sociology*, 45(3), 363-378.
- Mesaritou, E., Simon, C., & Eade, J. (2016). "Introduction: Guiding the pilgrim". *Tourist Studies*, 16(1), 3-22.
- Miller, L. (2003). "Belonging to country: A philosophical anthropology". *Journal of Australian Studies*, 27(76), 215- 223.
- Tannenbaum, M., & Tseng, J. (2015). "Which one is Ithaca? Multilingualism and sense of identity among Third Culture Kids". *International Journal of Multilingualism*, 12(3), 276-297.
- Turner, V. (1974). "Pilgrimage as social process". In: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (pp. 166-230). Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (1975). *Dramas, Fields and Metaphors*. London: Cornell University Press.
- Turner, V., & Turner, E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture-Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- Yuval-Davis, N., Anthias, F., & Kofman, E. (2005). "Secure borders and safe haven and the gendered politics of belonging: Beyond social cohesion". *Ethnic and racial Studies*, 28(3), 513-535.

**"היום אנחנו מוסרים את הפיקדון לכלל העם היהודי":
תפיסת מקום מחודשת של בני "דור וחצי" על אודות חג הסֵּגֶד
בישראל**

רחל שרעבי

תקציר

המאמר בוחן את תפיסת המקום המחודשת בחג הסֵּגֶד בישראל, כפי שהיא באה לידי ביטוי באקטיביזם אתני של מנהיגים חברתיים פוליטיים בני "דור וחצי" שעלו מאתיופיה. הממצאים מראים, שבזהות, בארגון חגיגות הסֵּגֶד ובדפוס ההנהגה של המנהיגים האתיופיים הצעירים נוצר סינקרטיזם ששיקף את מטרותיהם. באמצעות הבלטת סמלי הזהות האתניים, הם נאבקו על זכותה של קבוצת המיעוט המודרת לאחרות אתנית ואת רצונה להשתלב במרחב הישראלי ככזו. הם עמדו על חשיבות החגיגות האתניות כגורם מאחד את העם, והדגישו את הסימטריות באחדות זו. הדגשת רעיון הרלוונטיות הפן-יהודית והפן-ישראלית בסֵּגֶד, יצרה הגדרה אחרת של מקום, המשמש עוגן של זהות ושייכות של עולים בתוך חברה יהודית וישראלית.

מילות מפתח: דור וחצי; הנהגה; זהות; סינקרטיזם; אקטיביזם; חג

מבוא

החברה הישראלית היא חברה של מהגרים שהגיעו בגלי עלייה מארצות ומקהילות שונות בעולם, בכללם מאתיופיה (רייכמן, 2009), בהם אדון במאמר זה. אתמקד במנהיגים חברתיים-פוליטיים בני "דור וחצי" (דור ביניים, כפי שאפרט בהמשך) של עולי אתיופיה בישראל, שיצרו תפיסת מקום מחודשת בחג דתי מסורתי, שביטאה מחאה והשתלבות.

הדיון בדפוסים תרבותיים של "דור וחצי" נפוץ בספרות מחקרית העוסקת בהגירה. ייחודו של מאמר זה בדיון במנהיגי מהגרים בני "דור וחצי", שלא זכו עד כה לתשומת לב במחקר. כמו-כן המאמר מציע דגם תאורטי נוסף של "דור וחצי", בעל זהות דו-קוטבית, של השתלבות ומחאה בו-זמנית.

סוגיית ההנהגה, דרך גיבושה ודרך השפעתה נידונה בספרות המחקרית (Bass, 2009). תופעת המנהיגות מתגבשת תוך שהיא מורכבת משלושה מרכיבים מרכזיים: המונהגים, ההקשר הסביבתי והמנהיג (מאקובי, 2009). חוקרים שמו דגש על מאפייני המנהיגים ותכונותיהם, כמו כריזמה אישית, יכולת להתוות חזון ותקווה, היותו בעל ערכים (ובר, 1979; Popper, 2002). אבל יותר ויותר מחקרים שמים דגש על הקבוצה המונהגת והנסיבות (context) כבעלי משקל רב בגיבוש ההנהגה.

מחקרים מדגישים את הצורך של קבוצה במנהיג, במיוחד בעיתות של משבר (אוליבר-לומרמן ואחרים, 2018; Popper & Maysless, 2003). ההקשר התרבותי הוא בעל חשיבות רבה בגיבוש דמות מנהיגות (Hofstede & Hofstede, 2010). בתקופה של חוסר ודאות והתמעטות משקל הסמכות הפורמלית, למנהיגות יש משמעות רבה במיוחד (פופר, 2007).

המחקר המאוחר עוסק בקשת רחבה יותר של מנהיגים חברתיים, בארגונים פרטיים וציבוריים, ובאחרונה גם במנהיגים בארגונים שאינם למטרות רווח ובתנועות חברתיות. מנהיגות כיום כבר איננה נתפסת כמכלול היכולות והמאפיינים הייחודיים של האדם הבודד, אלא כפעולה המחייבת שותפויות, אידיאולוגיה ואסטרטגיה, שמתקיימת בתוך מערכות חברתיות דינמיות (אוליבר-לומרמן ואחרים, 2018: 4).

בשנים האחרונות, בהשפעת שינויים תרבותיים וגלובליים, מחקרים עוסקים גם ב"מנהיגות בין-תרבותית", דהיינו במנהיגות המשלבת מונהגים מתרבויות וממערכות נורמטיביות שונות. המנהיג הבין-תרבותי הוא בעל יכולת לגשר על הבדלים תרבותיים בקרב המונהגים שלו (אוליבר-לומרמן ואחרים, 2018: 5; Collard, 2007).

אני סבורה שבזהותם ובדפוס הנהגתם של מנהיגים חברתיים-פוליטיים בני "דור וחצי" מהעדה האתיופית נוצר סינקרטיזם, שמשמעו ערבוב של אלמנטים דתיים ותרבותיים ויצירת מסורת חדשה (Stewart & Shaw, 1994: 1-26). התהליך כרוך בעיבוד, פרשנות, התאמה של סמלים ונוהגים מסורתיים לתרבות החדשה ובאימוץ תכנים זרים (Mayaram, 2012).

סינקרטיזם נוצר בקבוצת רוב/קולטת ("סינקרטיזם מלמעלה"), והתוצאה היא פשרה, מגוון תרבותי ושינוי הרפרטואר התרבותי שלה. אולם מיזוג תרבותי ודתי נוצר בעיקר באורח חיים ובטקסים של קבוצת מיעוט/נקלטת ("סינקרטיזם מלמטה"). דפוס תרבותי זה נחשב כדרך התנגדות לצורות שונות של שליטה וכאסטרטגיה למשא ומתן ותרבותי (Purkayastha, 2005; Zhang et al., 2018).

אני טוענת שהסינקרטיזם שחל בחגיגות הסגד בישראל ובניעות שלו אל המרכז התרבותי, היה יזום על-ידי מנהיגי עולי אתיופיה בני "דור וחצי". הם ביקשו, באמצעות שיבה סלקטיבית לשורשים האתניים, ליצור סגד מחודש, סינקרטי, ששינה את תפיסת המקום המסורתית של הסגד במטרה לחבר את צעירי העדה אל החג והמסורת, ולהניע את החג לתוך הזרם המרכזי התרבותי. אבדוק, בהתבסס על הצהרותיהם ופעולותיהם של מנהיגים אתיופים בני "דור וחצי", כיצד הם הניעו חג שבאופיו אינו בידורי, ושייצג קבוצה אתנית שהוטל ספק ביהדותה, לתוך הזרם המרכזי התרבותי בישראל; מהן המשמעויות הרלוונטיות שהם נתנו לחג, וכיצד הסינקרטיזם שנוצר שינה את תפיסת המקום המסורתית של הסגד כחג עלייה לרגל באתיופיה.

הקהילות היהודיות באתיופיה

להבנת התופעה הנחקרת אפתח בהצגת חיי הקהילות היהודיות באתיופיה ובמהות חג הסגד. היהודים באתיופיה, כינו את עצמם "ביתא ישראל" (בית ישראל). הם דחו את השם "פלאשים" שנתנו להם שכניהם הנוצרים בשל משמעותו הפוגענית: זרים ונחותים (Abbink, 1990: 401). הם היו קבוצת מיעוט דתית בחברה לא תעשייתית בעלת סדר חברתי פיאודלי (סלמון ואחרים, 2013: 227). רובם חיו בקהילות כפריות קטנות שהיו פזורות בצפון-מערב אתיופיה (Abbink, 1983: 79). הם הקפידו על חוקי הטהרה, שנועדה לחזק את זהותם כקבוצת מיעוט במסגרת חברה רב-אתנית (סלמון, 1993). מושג מרכזי בחיי המשפחה והקהילה היה הכבוד, כשההיררכיה התקיימה לפי פרמטרים של גיל, מין, מעמד דתי וכלכלי ותפקיד (Poluda, 2007: 10-13).

קהילות "ביתא ישראל" היו קהילות דתיות סגורות, ובראשן עמדו מנהיגיהן הרוחניים, כוהני הדת (קייסים). ביחיד קייס). הם היו בעלי סמכויות בנושאי דת ומנהגים; עריכת תפילות; קריאה מספר התורה (אורית), שנכתב בשפת הג'עז העתיקה, שהשתמרה רק אצל הקייסים. הם גם ערכו טקסי נישואין, גירושין וקבורה (שרעבי וקפלן, 2014: 12).

יהודי אתיופיה היו מנותקים מכלל העם היהודי מאז חורבן בית המקדש הראשון. הם לא הושפעו כלל מההתרחשויות ההיסטוריות שליוו את התפתחות ההלכה היהודית במהלך הדורות. לכן מסורת יהודי אתיופיה התבססה על התורה שבכתב שניתנה למשה בהר סיני, ומנהגיהם אינם תואמים את ההלכה הנהוגה בעולם היהודי-דתי (שלום, 2012: 59-60). למרות הפער ההלכתי, מחקרים הדנים בהיסטוריה של יהודי אתיופיה, מראים כי מהמאה ה-14 ועד המאה ה-20 הם נרדפו וסבלו קשיים רבים בשל רצונם לשמור על אמונתם הדתית ועל ההבדלים בינם לבין שכניהם הנוצרים (Abbink, 1990: 401-402; Teferi, 2005: 180). במסורת הקהילה היהודית באתיופיה היו קיימים מנהגים, צומות וחגים מיוחדים. החשוב בהם היה חג הסגד, חג העלייה לרגל השנתי, שהיה ייחודי רק ליהודי אתיופיה, בו אתמקד במאמר זה.

ה"סגד" (Seged) משמעו באמהרית להשתחוות. החג נקרא גם מְהֶלְלָה (Mehlälä) שמשמעה תחינה (Abbink, 1983: 791). מועד הסגד הוא בכ"ט לחודש חשוון, דהיינו 50 יום לאחר יום הכיפורים. לקביעת מועד הסגד הייתה משמעות מיוחדת, המצביעה על זיקתו הרעיונית ליום הכיפורים. הנחת היסוד היא, שכדי להיות ראוי לעלייה לירושלים אין די בצום יום הכיפורים, דהיינו בתיקון בתחום האישי. אלא יש לקיים במשך 50 יום, ספירה של ימי חזרה תשובה. ביום ה-50, יש לשוב אל חוויית יום הכיפורים, אך הפעם כקולקטיב שעבר חוויה מתקנת ועלייה במתח הערכי, האישי והחברתי (שלום, 2012: 209).

במסורת של יהודי אתיופיה מקובלת הסברה, שמקור החג הוא בעלייה של יהודים בתקופת "שיבת ציון" בראשות מנהיגיהם עזרא ונחמיה. בתקופה זו חזרו היהודים מגלות בבל לארץ ישראל בשנת 538 לפני הספירה בעקבות הכרזת כורש מלך פרס. יהודי אתיופיה מסבירים את קיום חג הסגד כשחזור אירוע חידוש הברית בין ה' לעם ישראל בירושלים בימי עזרא ונחמיה. אלה כינסו באירוע זה את העם, הקריאו בפניו את התורה, והעם חזר בתשובה (שלום, 2012: 209).

קיימת עדות לקיום חג הסגד במאה ה-15, אך בהיעדר מסורת בכתב, קשה לקבוע מתי החלו בדיוק לחגוג אותו. מניחים שהחג נקבע כתגובה למשברים דתיים וקיומיים בהיסטוריה של "ביתא ישראל", שסיכנו את קיומם הפיזי והרוחני, דהיינו נישואי תערובת והמרת דת. לפיכך יהודי אתיופיה אימצו כדוגמה את מעשה עזרא ונחמיה, במטרה לחזק את אמונתם (בן דור, 1985א: 72-67).

סדר היום בסגד, בדומה לכל פעולה טקסית, היה קבוע ומלווה בסמלים. הקייסים היו סמל מרכזי במערכת הטקסית של הסגד, וניהלו אותה בכל שלביה (בן דור, 1985א: 95-97). המסרים הדתיים והחברתיים שהועברו בסגד בתיווך הקייסים, העניקו משמעות לקהילה היהודית באתיופיה, בנו קונצנזוס סביב ערכי היסוד שלה, אפשרו לכל אחד לחוות את עצמו כחלק מהקהילה וחיזקו את המעמד של מנהיגיה.

ממקום קטן למקום גדול

עלייה לאתרי קדושים היא תופעה דתית וחברתית ידועה בקרב בני דתות שונות וקוויה העיקריים היו דומים (מרזול, 2005; Turner, 1979). היא אף הייתה מרכיב מרכזי בחייהן ובזהותן של קהילות יהודיות שונות, בעיקר בצפון-אפריקה (בילו, 2005). במועדים קבועים בשנה, "ביתא ישראל" עלו לרגל לכעשרה מקומות קדושים שנמצאו הרחק מיישוביהם, וקודשו בגלל מעשי ניסים או גבורה של קדושים (בן דור, 1985ב). הם שהו במקומות אלה כבודדים או כקהילות מספר ימים ועסקו בפעילות רוחנית. אולם תפיסת המקום בעלייה לרגל בחג הסגד היא מקרה ייחודי.

בחג הסגד שנמשך יום אחד, רק חלק מיהודי אתיופיה עלו לרגל אל המקומות הקדושים כדי לקבל השראה מחיי הקדושים ולחקות את מעשיהם. יהודי אתיופיה העדיפו בדרך כלל לעלות לרגל להרים שלא נקשרו בהם סיפורים מקודשים, דהיינו, שלא היו מקודשים מלכתחילה. העלייה להר בסגד נתפסה בעיני יהודי אתיופיה כחשובה כיוון שהר הוא מקום טהור, העשוי להחליף זמנית, את העלייה לרגל לירושלים בתקופת בית המקדש. האמונה הייתה שמי שנמצא במצב טהור ובמקום טהור, תפילתו תתקבל. העלייה להר באתיופיה גם נתפסה כמעשה המזכיר את עליית משה רבנו על הר סיני בעת קבלת התורה (Abbink, 1983: 33-35).

לקראת הסגד תושבי כמה כפרים יצאו למסע רגלי אל כפר מרכזי גדול, ששכן בסמוך למקום העלייה לרגל. רוב "ביתא ישראל" הלכו לכפר מרכזי קרוב באזור מגוריהם, במרחק של כמה שעות הליכה. כיוון שהכפר המרכזי עצמו היה סמוך להר עליו התקיים הטקס הדתי, ניתן להתייחס לאתר העלייה לרגל כאל "פריפריה קרובה". תושבי כפרים נידחים יותר יצאו למסע ארוך, לעיתים בן כמה ימים. בעת הגיעם לכפר המרכזי, תושבי הכפרים התארחו אצל משפחותיהם או אצל תושבים מקומיים (Sharaby, 2020a).

מקום העלייה לרגל בסגד היה אפוא ממוקם סימבולית בין שוליות למרכז. הוא גישר למעשה, בין התפיסה התאורטית של מירצ'ה אליאדה, של עלייה לרגל אל מרכז מקודש (Eliade, 1981) המייצג פריצה של הקדושה בהומוגניות של המרחב, לבין תפיסתו התאורטית של ויקטור

טרנר שסבר כי העלייה לרגל מתקיימת בשולי מסגרות גיאוגרפיות וחברתיות, כדי שעולה הרגל יסתגף ויכפר על חטאיו (Turner & Turner, 1978: 25-34).

מאחר שלמקום העלייה לרגל בסגד באתיופיה לא הייתה בדרך כלל קדושה עצמית, אימננטית, הוא שימש אמצעי לעלייה לרגל למקום הקדוש בארץ ישראל. על-פי מונחי המקום והזמן של זלי גורביץ' (גורביץ', 2007: 8-10; גורביץ' וארן, 1991: 9-11), יהודי אתיופיה ערכו למעשה בסגד מסע פיזי וסימבולי מ"מקום קטן", זמני, מקומי, גלותי, קרוב, נגיש ולא קדוש בהכרח, אל "מקום גדול", קדוש, לאומי, רחוק, מיוחד. לכן הייתה למקום העלייה לרגל בסגד "קדושה מתווכת". יתרה מכך, "המקום הגדול", כמו הקדושה עצמה, התפצל לשני מקומות קדושים: ירושלים והר סיני (Sharaby, 2020a).

הליטורגיה ב"מקום הקטן" בסגד, היא שהפגישה בינו לבין "המקום הגדול". במקביל, הליטורגיה יצרה בסגד קפיצת זמן היסטורית בין ההווה למיתוסי העבר בתולדות העם היהודי (Sharaby, 2020a). שכן, במושגיו של גורביץ', היא חיברה בין ה"זמן הקטן" - שהם צעדי דריכה מדודים קטנים של חיי היומיום, לבין ה"זמן הגדול" - שהם צעדי דילוג גדולים אל עבר היסטורי-מיתולוגי. החוגגים אף עשו קפיצה קדימה, אל הגאולה בארץ הקודש, בדומה לכמיהה לגן עדן במשנת אליאדה (Eliade, 1996: 1-4, 388-408). באופן כזה מסע העלייה לרגל בסגד לא הסתיים עם מימוש השאיפה של עולה הרגל להגיע למקום הפיזי, אלא חצה יבשות, סימבולית ואף וירטואלית.

הדרת כוהני הדת בישראל

בשנות ה-70 של המאה ה-20, בשלו בישראל ובאתיופיה התנאים הפוליטיים שאפשרו את עליית יהודי אתיופיה (בן עזר, 2010). גורם מרכזי היה ההכרה בהם כיהודים על-ידי הרבנים הראשיים בישראל: הרב עובדיה יוסף והרב שלמה גורן (קימרלינג, 2004: 441-447). גורמים נוספים שזיזו את עלייתם היו הפגיעות בהם בעקבות המהפכה המרקסיסטית ונפילת הקיסר היילה סילאסי וכן מלחמת האזרחים באתיופיה.

יציאת יהודים לסודאן בדרכם לישראל החלה ב-1977 בהליכה רגלית של מאות קילומטרים. המסע היה כרוך בתלאות קשות: רעב וצמא, התנכלויות שודדים, אונס ומוות של בני משפחה רבים. גם במחנות המעבר בסודאן התנאים היו קשים ושהותם הארוכה בהם גרמה לתמותה רבה, להתפוררות חיי הקהילה ולפירוק משפחות (בן עזר, 2010).

משנות ה-80 הועלו יהודי אתיופיה לישראל בשני גלי עלייה גדולים: "מבצע משה" ב-1984, בו עלו כ-8,000 יהודים, ו"מבצע שלמה" ב-1991, בו הגיעו כ-15,000 יהודים (Spector, 2005). בין השנים 1993 ו-2019 הגיעו במסגרת עלייה בשם "איחוד משפחות", בעיקר עולי פלשמורה. אלה הם יהודים שהתנצרו באתיופיה בסוף המאה ה-19 מסיבות כלכליות וחברתיות, ולדעת חוקרים, הם המשיכו לחיות בסתר כיהודים (כהן-תלמי, 2012: 37-38; Seeman, 2009).

בשל חוסר הבהירות לגבי זהותם הדתית, והתנגדות מנהיגי "ביתא ישראל" המתייחסים אליהם כ"אחרים", שהם מתבוללים, ממשלת ישראל לא העלתה אותם במסגרת גלי העלייה מאתיופיה. לאחר לחץ ציבורי הועלו ב-1993 כ-3,000 עולי פלאשמורה (כהן-תלמי, 2012: 38).

לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, מנתה האוכלוסייה ממוצא אתיופי בישראל בסוף 2018 151,800 תושבים - 1.7% מכלל התושבים בישראל. כ-43% מהם נולדו בישראל (למ"ס, 2019). הנתונים מראים, שגם כיום, מדובר באוכלוסייה מוחלשת, שמרחב ההזדמנויות

הפתוח בפניה בתחום החינוך, התעסוקה ועוד עדיין מצומצם. עולי אתיופיה מתמודדים עם קשיי קליטה שמקורם בצבע עורם ובשונות התרבותית, וחווים אפליה ושוליות (אליה-לייב ואחרים, 2018).

הוויכוח על יהדותם שימש גורם נוסף להדרתם בישראל. העולים מאתיופיה ככלל, הוכרו אומנם כיהודים, אך יהדותו של כל פרט הוטלה בספק, עקב חשש לנישואי תערובת. כדי להירשם כיהודים ולקבל אזרחות ישראלית, עולי הגל הראשון מאתיופיה נדרשו לעבור גיור, הכולל ברית מילה וטבילה (ענתבי-ימיני, 2010). לאחר מחאה ממושכת, נסוג הממסד הדתי מעמדתו, וכפשרה מונה רשם נישואין ארצי לבדיקת יהדותם של בני זוג בעת רישום נישואין (קורינלדי, 2005).

הטלת הספק ביהדות עולי אתיופיה, פגעה קשה במעמד הקייסים. לאחר מאבק, הכיר בהם חלקית הממסד הדתי בראשית שנות ה-90, והם פועלים בשכר (חלקי) בקהילותיהם, במסגרת המועצות הדתיות. אולם הם אינם רשאים לטפל בענייני נישואין, גירושין, שחיטה, קבורה ועוד (שרעבי וקפלן, 2014: 53-92). הפגיעה במעמדם ניכרת גם בנסיגה במעמדם בניהול חגיגות הסגד, כפי שנראה בהמשך.

קהילות יהודי אתיופיה בישראל עברו, ועודן עוברות, שינויים מרחיקי לכת עקב המעבר בסוף המאה ה-20, מחברה מסורתית מתפתחת לחברה מערבית פוסט-מודרנית בישראל. אחד התחומים בהם חלו שינויים בולטים הוא המשפחה (וייל, 2012: 30; Kaplan & Salamon, 2004). בני הדור הצעיר של העולים, היו לכודים בין מערכות ערכים שונות וחוו קונפליקטים ערכיים. הם חשו תחושת ניכור כפולה, הן מהוריהם והן מקבוצת השווים בחברה הקולטת (סקה ואחרים, 2012). הפערים הבין-תרבותיים יצרו קונפליקטים ותפיסות בין-דוריות שונות במשפחה, שהגדירו מחדש את מערכת היחסים בין ההורים ובינם לבין הילדים (Betancourt et al., 2016; Weil, 2004). הקשיים שהצעירים חוו במערכת המשפחתית ומחוצה לה, השפיעו על מורכבות זהותם האתנית (ענתבי-ימיני, 2002; שמואל, 2017).

מסגרת תאורטית: זהות אתנית של "דור וחצי"

זהות אתנית הינה המערך התפיסתי האישי, המובנה על-ידי החברה הקולטת בתהליך של אינטראקציה יומיומית, בין מהגרים לוותיקים. זהות אתנית היא תופעה רב-ממדית, המשתקפת במישורים שונים (לב ארי, 2010; Kim, 2011).

הממד הפנימי-אישי של הזהות מתניע בדרך כלל את הפרט ומשתקף כצפוי בגילויים חיצוניים של הזהות. מושג הזהדות מבטא את מכלול הדרכים והאמצעים שבהם ובאמצעותם יחידים מחצינים בפועל את תחושות הזהות שלהם, באמצעות הבעת עמדות וביצוע מעשים מוגדרים אשר ניתנים למדידה (דלה-פרגולה, 2016: 162-163). הזהות עצמית כחברי קבוצה, תחושת שייכות ומחויבות לקבוצה, עמדות חיוביות (או שליליות) כלפי הקבוצה, תחושה של עמדות וערכים משותפים, מרכיבים אתניים ספציפיים כמו שפה, התנהגות ומנהגים - כל אלה הם מאפיינים של זהות והזהדות אתנית (לב ארי, 2012: 9-13; Ben Rafael & Peres, 2000).

בניגוד לעבר, מהגרים בני זמננו אינם נדרשים בדרך כלל כיום, לדכא אספקטים מסוימים בזהותם כדי להיטמע בקרב קבוצת הוותיקים. הודות לאימוץ מדיניות רב-תרבותית במרבית מדינות המערב, מוצאים המהגרים דרכים להכיל את מגוון זהויותיהם בעת ובעונה אחת, תוך שימוש מושכל בהן בהקשרים חברתיים משתנים (לב ארי, 2012; Vertovec, 2004; Levitt & Glick-Schiller, 2001).

תהליך הבניית זהות אתנית הוא דינמי ומשתנה בהתאם לתקופה וליעד ההגירה. זהותו האתנית של המהגר מובנית על-ידי החברה הקולטת בתהליך של אינטגרציה יומיומית. היא משייכת אותו לקבוצה חברתית מסוימת בחברת יעד (proximal host), בד בבד עם יצירת שינויים בעמדת המהגר כלפי עצמו (לב ארי, 2010: 22-23; Portes & Rumbaut, 2001). המפגש של המהגר עם אנשים, מוסדות ומרחבים חדשים, יוצר עבורו הזדמנויות לבחינה מחודשת של זהותו (Liebkind, 2006).

במחקר על אודות צאצאי מהגרים, נהוג להבחין בין הדור הראשון של מהגרים לבין צאצאיהם הדור ראשון להגירה הוא דור ההורים, אשר עזב את מדינת המוצא והשתקע במדינה חדשה. בני דור שני הם אלה שהיגרו עד גיל שמונה, או שנולדו בחברה החדשה. במחקרים נמצא כי רבים נקלטים באופן טוב למדי באמצעם את הזהות הכלל אמריקנית מתוך בחירה. יחד עם זאת, רבים מזדהים גם עם מסורת ארץ המוצא באירועים מסוימים ולפי מידת הנוחות (Park, 2008; Portes & Rumbaut, 2001).

בני "דור וחצי" הם צאצאים שהיגרו כילדים מבוגרים (מגיל שמונה ומעלה) או בגיל ההתבגרות. הם מעוררים עניין מחקרי מכיוון שהם התחנכו ועברו תהליך של סוציאליזציה בארץ המוצא, ולכן הקונפליקט הבין-תרבותי בזהותם הוא עוצמתי במיוחד (לב ארי, 2010; Remennick, 2003). המושג "דור וחצי" הפך להיות נפוץ במחקרי הגירה שבחנו דפוסים תרבותיים בקרב צאצאי מהגרים (ראו למשל, Costigan et al., 2009; Roberge, 2002). במחקרים אלה ואחרים נמצא, שקליטתם של בני "דור וחצי" מאופיינת באופני תגובה קיצוניים: חלקם עשוי לפתור את קונפליקט הזהות בהגברת המאמצים להשתלבות בחברה הקולטת, ברכישת השכלה ומוביליות חברתית (לב ארי, 2012; Min & Kim, 2000).

אחרים עשויים לגלות התנגדות לדיבור בשפת החברה הקולטת ולאימוץ ערכיה. חלקם אף מפתחים התנהגויות של נוער בסיכון, הכוללות נשירה מבית הספר, אלימות ועבריינות (Portes & Rumbaut, 2001; Zhou & Bankston, 1998). פעילות-נגד אתנית נצפתה בקרב מהגרים צעירים מקבוצות מיעוט במדינות המערב, ש"נראותם" הפיזית חשפה אותם לאפליה (שרעבי וקפלן, 2014: 93-132).

שיטת המחקר

במחקר התמקדתי בארבעה מנהיגים חברתיים-פוליטיים בולטים: שלמה אקלה, יו"ר ארגון "ביתא ישראל"; אדיסו מסאלה, יו"ר "ארגון הגג של עולי אתיופיה"; דוד מהרט, יו"ר "מרכז היגוי ליוצאי אתיופיה במערכת החינוך"; ודני אדמסו, יו"ר "האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה". מנהיגים אלה עלו מאתיופיה בשנות ה-80 של המאה ה-20, בגילאי 10-19, משום כך הם מתאימים להגדרה הסוציולוגית של "דור וחצי". הם בעלי השכלה אקדמית, ועמדו בראשי ארגונים שפעלו לקידום עולי אתיופיה. הם יזמו והובילו את חגיגות הסגד בשיתוף מוסדות ממלכתיים וארגונים נוספים של יוצאי אתיופיה. סביר להניח שהפיצול בין ארגונים שונים ומתחרים עורר אי-הסכמות ומאבקים פנימיים. עם זאת, ביחס לארגון אירועי חג הסגד, אני מתרשמת שלמרות כמה הדים נרמזים למתחים בין הארגונים, הם הציגו חזות אחידה של שיתוף פעולה ביניהם במאבקם להכרה ממלכתית בסגד ולקידום העדה. במחקר שילבתי שיטות איכותיות שונות. ערכתי ניתוח תוכן של כתבות שהופיעו בעיתונות היומית הישראלית מסוף שנות ה-80. הידיעות הן מעטות, הדיווח קצר, והן מהווה משל למעמדם השולי של הסגד והקבוצה האתנית.

מקור מרכזי שימש לי ביטאון "ידיעות נגט" (בעברית ובאמהרית), המתפרסם בישראל מ-1999 על-ידי "מרכז ההיגוי של יוצאי אתיופיה במשרד החינוך". הגיליון השנתי שיוצא לאור בנובמבר, מוקדש לחג הסגד, וכלל סיקור נרחב של אירועי החג וכן ראיונות רבים, בכללם עם מארגני חגיגות הסגד בני "דור וחצי".

מהעדויות ומהכתבות בעיתון זה עולות בבירור הדילמות בתוך העדה, המלווים את התפתחות הסגד. כמו-כן ניכרת מגמתם של המארגנים לשתף בחגיגות את כל העדה ולהפוך את הסגד לישראלי. הכותרות בכתבות מדברות בעד עצמן: "החג של כולנו"; "לחבר את הדור הצעיר"; "חג לכל היהודים"; "להיפתח בפני החברה"; "מי אנחנו באמת"; "הסגד חג לאומי בישראל"; "חוזרים לשורשים" ועוד.

במידה פחותה יותר, נעזרתי במחקרי בביטאון "פאנא לפיד" - עיתון ארגון הגג של עולי אתיופיה. הופעתו אינה סדירה ותפוצתו קטנה יותר, אך התפרסם בו מידע חשוב על חגיגות הסגד. מקורות נוספים היו חוברות שפרסמו ארגונים למען יוצאי אתיופיה וכן אתרי אינטרנט.

את המקורות בכתב השלימו כמה תצפיות משתתפות בטקס הסגד בירושלים. התצפית הראשונה שערכתי הייתה ב-2006, והיא הייתה עבורי חוויה אנתרופולוגית חזקה, שהניעה אותי לאסוף חומרים ראשוניים נוספים בהמשך, לכתיבת מחקר זה. כמו-כן נערכו כמה ראיונות עומק חצי מובנים, עם שני מנהיגים בני "דור וחצי" ב-2002, וב-2006 (בעת הראיונות שניהם היו בסביבות גיל 40).

המתודה הפנומנולוגית-הרמנויטית בה השתמשתי, מייחסת חשיבות להבנה, תיאור וניתוח של תופעה חברתית באמצעות החוויה הסובייקטיבית של הנחקרים (Van Mannen, 2011). ריאיון העומק המובנה למחצה, עשוי לספק מידע והתייחסויות הממוקדות בנושא שבחר החוקר. עם זאת, החוקר נותן גם הזדמנות למראיין לבטא את עצמו ולפתח נושאים בכיוונים שהחוקר לא חזה מראש. עליו גם לברר ולפרש את תפיסות מושאי המחקר, באשר למשמעות התופעה הנחקרת (צבר-בן יהושע, 2016).

ממצאים

מנהיגים צעירים מעצבים את הטקס

חגיגות הסגד הראשונות בישראל בראשית שנות ה-80, אופיינו בחיפוש דרך ובמתחים בקרב עולי אתיופיה, לגבי אופן עיצובו של הסגד (Abbink, 1983). ניתן לראות, שהקייסים שהודרו על-ידי הממסד הדתי מסמכויותיהם, נדחקו ממעמדם גם בניהול טקס הסגד. לעומת זאת, בלט חלקם הדומיננטי של הרב יוסף הדנה, הרב הראשי של עולי אתיופיה בישראל ושל צעירים פעילים בעדה, בגיבוש מתכונת הסגד, שסטתה מהדפוס המסורתי.

כך למשל, הם צידדו בקיום טקס סגד אחד, במטרה להפוך אותו לאירוע מרכזי של יהודי אתיופיה (בן יהושע-יוספסברג, 2013); נמנעו מלשלב את הקייסים, בשלבי התכנון המוקדמים של הטקס; קיצרו את תפילות הקייסים והוסיפו להם תכנים חדשים, כמו תפילת הרב הראשי לישראל (Abbink, 1983: 801-806). נראה שמטרת השינויים הייתה להתאים את הסגד לחברה החדשה, אך גם לרצות את הממסד הדתי ולהשיג אישור לחגם האתני וליהדותם שהוטלה בספק. עם זאת ניתן גם מקום של כבוד למסורת יהודי אתיופיה, כפי שהעיד הרב הדנה: "עד 1984 אני ארגנתי

ונילהתי את אירועי יום הסגד בארץ. אני מאמין שהיות שליום הסגד יש תוקף של מנהג, צריך לשמור ככל האפשר את צביון המנהג כפי שהיה נהוג באתיופיה" (הדנה, 2009).

אחת הסוגיות שפילגו את העדה ומנהיגיה הייתה שאלת מיקומו וריכוזיותו של טקס חג הסגד. מחגיגת הסגד הראשונה היה ברור שהיא תתקיים בירושלים, מושא תפילתם וכמיהתם של יהודי אתיופיה. רב העדה, יוסף הדנה, שהיה אחד מהמארגנים המובילים של חגיגות הסגד עד 1984, סיפר שבשנה הראשונה - 1980, ערכו טקס בכותל המערבי, בשנה השנייה - 1981 בהר הצופים, ומהשנה השלישית - 1982, חגגו בהר ציון למשך שלוש שנים (הדנה, 2009). הר ציון נבחר בשל היותו מקום גבוה אליו עלו לרגל, בהתאם למסורת הסגד באתיופיה. כמו-כן בשל קרבתו אל הכותל המערבי, אליו התכוונו ללכת עם סיום התפילות.

בהר ציון נמצאים מקדשים שונים של היהדות (קברו של דוד המלך) והנצרות (כנסיות ומנזר), אולם הימצאותם של המבנים השייכים לנצרות לא הפריעה למארגנים ולקייסים להשתתף בסגד ב-1982. הסכמתם מפתיעה שכן היא מהווה סטייה מהקפדה החמורה של הקייסים באתיופיה על טהרת מקום הסגד מכל מקור אפשרי לטומאה (שלום, 2012: 210).

באתיופיה היו מספר מקומות התכנסות מרכזיים בחג הסגד, אליהם עלו לרגל יהודים מקהילות סמוכות. משום כך נוצר בסגד באתיופיה מצב ייחודי של קהילות המכונה קומוניסט, שהתבטא בכל שלבי המערכת הטקסית. בישראל לעומת זאת, נקבע טקס מרכזי אחד לבני העדה בארץ. חלק מבני העדה ראו בכך שינוי המעצים את חוויית החג (בן יהושע-יוספסברג, 2013).

אולם אחרים התנגדו לשינוי במתכונת הטקסית. קייס קסטה ברהן הביע חשש שהמפגש של כל בני העדה במקום טקסי אחד יפגע בסולידיות של הקהילה שלו, ביכולתו לפקח עליה ובאופי הרציני של היום הקדוש. לכן בשנים 1982-1983 הוא סירב להשתתף בחג המרכזי, וקיים עם קהילתו חגיגת סגד נפרדת במרכז קליטה בבאר-שבע. הוא גם שכנע קייס נוסף, אבא יצחק, שלא ייסע לטקס הסגד בירושלים (בן דור, 1985א: 194-195). סרבנותו העקבית של קייס קסטה ברהן מצביעה על ניסיונו האמיץ לשמר, כמידת יכולתו, על ערכים תרבותיים מסורתיים בחברה החדשה, מול כוחות שינוי חזקים בתוך העדה ומחוצה לה.

בשלהי שנות ה-80, על רקע גל העלייה הגדול מאתיופיה, נוסד לראשונה, ביוזמת פעילים צעירים מהעדה, ארגון "ביתא ישראל". שלמה אקלה ראש הארגון, עלה לישראל כנער ב-1977 ולפיכך הוא מתאים להגדרה של "דור וחצי". הוא ציין בשיחה איתי ב-2006, כי הארגון, שפעל עד סוף שנות ה-80, נועד לקלוט את העולים, לשמר את המסורת ולארגן את החגיגות. אקלה וחברי "ביתא ישראל" גם ארגנו ב-1985 את המחאה של עולי אתיופיה כנגד הממסד הדתי, בתביעה להכיר בהם כיהודים.

לדברי אקלה, בגלל חשאיות גל העלייה, בני העדה התבקשו על-ידי גורמים ממשלתיים שלא לחגוג את הסגד, כדי להימנע מתשומת לב של התקשורת. אולם שלמה אקלה וחבריו התעקשו לקיים את הסגד, אליו הגיע מספר גבוה של משתתפים (בן דור, 1985א: 195). ההישג הבליט את כוחם של פעילי העדה הצעירים ואת נחישותם להמשיך את המסורת הטקסית.

כיוון שארגון הסגד הובל על-ידי פעילים מהעדה שניהלו מלחמה עם הממסד עקב דרישתו לגיור, הרב יוסף הדנה, נציג הממסד הרבני, הוסט למעשה מתפקידו בניהול הסגד. לעומת זאת, ארגון "ביתא ישראל" נתן למנהיגי הקהילה המסורתיים, תפקיד משמעותי יותר בחגיגות. לדברי אקלה, המארגנים גם נענו לקייסים, וקיימו סדר טקסי מסורתי מוקפד יותר. שלמה אקלה הסביר

לוי: "אנו השליחים, מי שהחליט היו הקייסים, המבוגרים, הם שניהלו את החג באתיופיה. הם ביקשו לטפל בנושא הסגד בצורה יותר מאורגנת". עם זאת, כיוון שהסגד הועתק לקונטקסט חברתי אחר, חלו בו שינויים, אומנם מתונים בשנים אלה, והוא אימץ אלמנטים חדשים (בר יודא, 1990: 22; קיפר, 1989).

ב-1984 הקייסים התכנסו כחודשיים לפני הסגד, ובחרו מתוכם נציגים שעלו לירושלים כדי לבחור מקום מתאים לסגד. הם בחרו בארמון הנציב, כיוון שהוא משקיף על הר הבית, שהוא מתחם קדוש בו שכן בית המקדש (בן דור, 1985א: 196). אתר זה הפך להיות המקום הקבוע של חגיגות הסגד בישראל עד היום, כלומר הוא הפך להיות מסורת בטקס המחודש בישראל.

בחירה זו לוותה במאבקים פנימיים בין שתי הקבוצות המרכיבות את קהילת "ביתא ישראל": הטיגרים והגונדרים (בן יהושע-יוספסברג, 2013). המאבקים קשורים גם במתח שהצטבר סביב דרישת הרבנות הראשית לגייר את עולי אתיופיה (עולים בעיקר מאזור טיגרי הסכימו לתנאי הגיור של הרבנות בעוד אחרים, בעיקר מאזור גונדר, התנגדו). הטיגרים בחרו במקום הקדוש ביותר לעם היהודי בעוד שדוברי האמהרית בחרו בסופו של דבר מקום גבוה שאינו בהכרח קדוש, כמו בכפר אמבובר בגונדר. בשל חילוקי הדעות, מתקיימים מ-1984 טקסים מקבילים: בטיילת ארמון הנציב נערך הטקס המרכזי, על-ידי חוגגים שרובם מאזור גונדר, ובכותל המערבי נערך טקס מצומצם יותר, על-ידי חוגגים בעיקר מאזור טיגרי.

מראיונות וממקורות בכתב (בנדר, 1989; בר יודא, 1990; פיקדו ואחרים, 2005). נראה שחגיגות הסגד תחת ניהולו של ארגון "ביתא ישראל", היו מאורגנות יותר מהאירועים הקודמים בישראל הן מבחינה לוגיסטית והן מבחינת הסדר הטקסי; החוגגים היו אתיופים; העולים שפוזרו ברחבי הארץ, הגיעו מתוך מחויבות גבוהה לקיים את המנהג המסורתי, וגם המפגש המשפחתי והקהילתי היה חשוב להם.

נאומים פוליטיים

ב-1989 ארגון "ביתא ישראל" הפסיק לפעול, ובמקומו הקימה הסוכנות היהודית את "ארגון הגג של עולי אתיופיה" (כונה גם "איחוד הארגונים של יוצאי אתיופיה") ותמכה בפעולותיו, בכללן ארגון הסגד. בראש הארגון עמד אדיסו מסאלה, שבשנות ה-80 שימש חבר בארגון "ביתא ישראל". מסאלה עלה מאתיופיה ב-1980 בגיל 19, ולכן הוא מתאים להגדרה של "דור וחצי". הוא שימש רכז קליטה בהסתדרות הכללית של העובדים, ונשלח לאתיופיה ב-1991 לסייע בקליטת העולים. כמו-כן כיהן כחבר הכנסת הראשון יוצא אתיופיה בשנות ה-90 מטעם מפלגת העבודה.

לא מן הנמנע, שהסוכנות היהודית שהייתה עד כה אחד הגורמים שמימנו את חגיגות הסגד, החלה לגלות מעורבות יתר בפעילות ארגון "ביתא ישראל", דבר שפגע בעצמאותו. ייתכן שהובלת הסגד על-ידי הארגון החדש בראשות אדיסו מרמזת על יחסי כוח ואי הסכמות פנימיות בין אישים וארגונים בתוך העדה, שלא קיבלו ביטוי פומבי במהלך החגיגות.

מהמקורות אני מתרשמת, כי בטקס הסגד שניהל הארגון בראשות מסאלה, התגבש משנות ה-90 ריטואל קבוע ופוליטי יותר, שכלל מרכיבים מסורתיים ומודרניים ("בשנה הבאה בירושלים הבנויה", 1999; "חג אתיופיה בבירה", 1995; צזנה, 1995). מתכונת טקסית זו אפיינה גם את החגיגות בשנים: 2000-2008. לטקס הסגד הגיעו החל משעות הבוקר המונית אנשים לטיילת ארמון הנציב בירושלים (המשקיפה אל הר הבית, בו היה קיים בית המקדש). לפי הערכה, היו בשנים

2007-2005 בין 20,000 ל-30,000 בכללם משתתפים שאינם בני העדה ("רבבות בסגד", 2005; www.iaej.co.il).

חוגגים רבים הגיעו בהסעה מאורגנת. בניגוד לאתיופיה, העלייה להר בישראל אם-כן איננה ברגל אלא באמצעות כלי תחבורה. שינוי טכני זה מבטא שינוי עמוק במהותה של העלייה לרגל כאמצעי להסתגפות של האדם לצורך מחילת עוונותיו. המבוגרים הגיעו בצום, לבושים בבגדים מסורתיים לבנים. חלקם הניחו אבנים קטנות מתחת לבמה שבה נערך הטקס. הם ביקשו באקט סימבולי זה לשמר, בשינוי מסוים, מנהג עתיק של נשיאת אבן לראש ההר, שסימלה כניעה (Abbink, 1983: 793).

צעירים רבים הגיעו, תלמידים, חיילים, חברי תנועות נוער וסטודנטים. חלק קטן צם, הלבוש של רבים לא התאים לאירוע הדתי. מהשעה 9.00 החלו להגיע הקייסים, לראשם מצנפות לבנות ולגופם גלימות רקמה מפוארות. כל קייס לווה בנושא שמשיה מפוארת, שהעידה על מעמדו הרם וכן בנושא ספר התורה.

בשעה 10:00 הקייסים על הבמה החלו בתפילה בשפה הגעז, משולבת בניגון, שאחד הקייסים תרגם לאמהרית המובנת לציבור. התפילה כללה דברי שבח לאל שגאל אותם מהגלות, בקשת סליחה, והבעת כמיהה לבניית בית המקדש. קהל המתפללים, בעיקר מבוגרים, הצטופף מול הקייסים, מלפנים הגברים ואחריהם הנשים. צעירים דתיים התפללו עם המבוגרים. אולם צעירים רבים היו רחוקים מהבמה, לא רק פיזית, והגיעו למפגש חברתי ("לסגור את מעגל הכפרה", 2001; פיקדו, 2007).

משעה 12:00 עד 13:00 הייתה הפסקה לצורך נאומי אנשי ציבור, שרצו להופיע בפני קהל בוחרים פוטנציאלי גדול. הם החמיאו ליוצאי אתיופיה על תרבותם הייחודית, הדגישו את פועלם למענם, והבטיחו תמיכה בהפיכת הסגד לחג לאומי ("רבבות בסגד", 2005; אדינו, 2007). אדיסו מסאלה התייחס בריאיון לסטייה מהמסורת הטקסית על-ידי הזמנת פוליטיקאים (סיוון ופרדו, 2002). הוא אמר שכדי להשיג את המטרה של חשיפת החג בציבור הרחב, יש צורך במדיה שתגיע רק אם יגיעו אישי ציבור שיישאו נאומים פוליטיים. כמו-כן ציין כי מנהיגי העדה משתדלים שהסגד לא יהיה "יום של מפלגות", בדומה לחג "המימונה" של עולי צפון אפריקה. אך הפוליטיקאים מנצלים את הבמה למרות בקשתם.

אולם מסתבר, כי מסאלה בעצמו ניצל את ההתכנסות ההמונית בסגד כדי להעלות בעיות של העדה העומדות על סדר היום, ולהעביר מסרים פוליטיים. מסאלה וחבריו המנהיגים בני "דור וחצי" שהדיחו את הקייסים מתפקידם המסורתי בקביעת סדר היום בסגד, עשו שימוש בפוליטיקאים ובאמצעי התקשורת. הם הוסיפו את האלמנט הטקסי החילוני הזה, במטרה להפיץ את החג ולתת לו לגיטימציה, תוך אימוץ מרכיבים מהתרבות הישראלית.

בתום הנאומים, משעה 13:00 עד 14:00, הקייסים המשיכו בתפילות. אחד הקייסים המבוגרים נשא דרשה על חשיבות שמירת חוקי התורה והסולידריות הקהילתית, ואיחל להם שיזכו לחגוג בשנה הבאה. בשעה 14:00 הטקס הסתיים. כיוון שלא התאפשר לערוך במקום סעודה קולקטיבית למספר כה רב של אנשים, לא השתמרה מסורת הסעודה הקהילתית כבעבר. כאקט סימבולי לסעודה זו, הקייסים בירכו על לחם מסורתי (דאבו), וחילקו לאנשים סביבם. החוגגים חזרו לבתיהם וחגגו במסגרת משפחתית. וורקה סיפרה בגעגוע על חוויותיה באותן שנים:

בארץ היה לי שונה ומוזר לחגוג, לא תמיד לבשתי את בגדיי המסורתיים כי לפעמים זה נתפס כמוזר ולכן לבשתי בגדים רגילים. באתיופיה כולם לבושים בלבן לפי המסורת, ואילו בישראל הצעירים לובשים לפי האופנה המקומית. היינו מתפללים, בוכים ומודים לאלוקים, אך המשמעות של החג לא הייתה אותו הדבר, פתאום שמת לב שלא כל כך מקפידים על כל מה שהתרגלתי אליו מאתיופיה. כשחוזרים הביתה בסוף היום, האווירה לא הייתה כמו באתיופיה.

תוכן מחודש לחג

מהראיונות ומהמקורות בכתב נוכחתי, שבעשור הראשון של המאה ה-21, עדיין רבים מהקייסים המבוגרים, שראו בסגד יום קדוש של תפילה, היטהרות וצום, התנגדו בתוקף לשינויים בחג. חלקם טענו כי אינם רואים שינוי משמעותי במתכונת המסורתית של החג. בשיחות איתם הם ציינו אומנם כי חלו שינויים מסוימים בסגד במעבר לישראל, אך חזרו והדגישו, שהחג נשמר כפי שהיה באתיופיה ("הסגד בישראל", 2002). הקושי שלהם להודות בשינוי המסורת, מוסבר לאור מחקרו הקלאסי של יעקב כ"ץ "חברה מסורתית וחברה מודרנית" (1960). לפי כ"ץ, חברה מסורתית בניגוד לחברה מודרנית, איננה מעוניינת בשינוי ואיננה שואפת לו, מחשש לפגיעה בערכיה. כאשר הוא חל, אנשיה ומנהיגיה מיישבים אותם לאור המסורת, דהיינו, המגמה שלהם היא לומר על החדש שהוא ישן. חברה מסורתית אם-כן, מעמידה פנים שלא חל בה שינוי, והוא אינו מקבל לגיטימציה. לעומתם, מנהיגים חברתיים-פוליטיים בני "דור וחצי", בראשם אדיסו מסאלה, היו הזרם הדומיננטי שהוביל שינויים בסגד ובמסורת העדה. מנהיגים צעירים אלה רצו לתת לחג תוכן מחודש כדי להתאימו לבני הדור הצעיר של העדה ולחברה הישראלית. המניע שלהם היה אתני-פוליטי. הם ראו בסגד אמצעי לאחדות ולקידום העדה, למפגן של זהות אתנית, לחשיפת המסורת בציבור הישראלי ולהשגת הכרה ממסדית בתרבותם הייחודית. על רקע התנגדות הקייסים, הם בעצם ביקשו להיות גורם מתווך בין הצעירים למבוגרים.

מסאלה ציין, כי ארגונו מנסה למצוא דרכים להפעיל את צעירי העדה ולתת להם חלק בטקס מבלי לפגוע בקייסים. הוא אמר "אנחנו צריכים לשאוף להציג את חג הסגד כחג שמגשר ומקשר בין מנהיגות הקייסים והמסורת, לבין הדור הצעיר והחברה בתוכה אנו חיים" ("הסגד בישראל", 2002).

בריאיון אחר מסאלה ציין, כי השינוי בחג נובע מעצם המעבר לישראל. לדעתו, אי אפשר להעתיק את החג במדויק כפי שהיה נהוג באתיופיה, וכדי לשמר תרבות יש להתאימה למסגרת החדשה. הוא אף סיפר שבכל שנה, לאחר הטקס, מגיעות אליו פניות רבות מבני נוער החפצים בשינוי הטקס "הצעירים היו רוצים לראות תוכן חדש ולהלביש לחג משמעות. לצעירים שהתחנכו בארץ קשה להשתלב בחג ולכן הם מעוניינים להתאימו למציאות הישראלית" (סיוון ופרדו, 2002). ההתאמה עלייה דיבר מסאלה, איננה רק אסטרטגיה לחיבור בין-דורי, אלא יש לה השלכה על מעמד הקייסים בטקס. שכן המשמעות היא שהצעירים הופכים להיות אקטיביים ומעורבים יותר, בניגוד לאתיופיה, שם השליטה הייתה בידי הקייסים הזקנים. על רקע הדרתם בישראל, מסאלה היה מודע לרגישות למעמדם בעדה ולחששם לאבד את מקור הסמכות שנותר להם בסגד. לכן מסאלה הדגיש בדבריו "מתוך כבוד לקייסים וחשש לפגוע בהם, אין מקום לשינויים גדולים. הרבנות בארץ שללה מהקייסים את סמכותם, ולכן הם פוחדים שייגזל מהם. אנחנו עוברים תהליך מסוים וכשנרגיש שיש מקום להכניס שינוי, אנחנו נעשה זאת" (סיוון ופרדו, 2002). הזדהות

פעילי העדה החברתיים, בראשם אדיסו מסאלה, עם הקייסים, בלמה לדעתי שינויים דרסטיים במתכונת הטקסית של הסגד, בעשור הראשון של המאה ה-21, ונוצר בו סינקרטיזם מתון.

גאווה אתנית בבתי הספר

כדי לקרב את הנוער למשמעויות הטמונות בסגד ולמורשת העדה, הוקם ב-1994 "מרכז ההיגוי של יוצאי אתיופיה במערכת החינוך", במטרה לקדם את קליטת התלמידים האתיופים (מרכז ההיגוי של יוצאי אתיופיה במערכת החינוך, 2004: 23-25). מנהל המרכז, דוד מהרט, עלה מאתיופיה בשנות ה-80 בגיל 18, ולכן הוא מתאים להגדרה של "דור וחצי". מהרט הכריז:

אנו שואפים לקרב את בני הנוער למשמעות הרוחנית והיהודית שיש בחג הסגד, ולחבר את בני הקהילה לתרבות שממנה באו. לסגד יש משמעויות שכל יהודי יכול להזדהות איתן. אם נדע להתאים את חג הסגד לנסיבות החדשות של החיים בארץ, אנו מקווים שהוא יקבל הכרה כחג של כלל יהודי ישראל והעולם. ("סגד לכל", 2007)

מרכז ההיגוי הפעיל את תוכניתו באמצעות מגשרים חינוכיים אתיופים, המועסקים במוסדות חינוך בהם לומדת קבוצה של תלמידים אתיופים. כל מגשר הכין במוסד החינוכי שלו פעילויות מיוחדות על הסגד, התרבות והעלייה של יהודי אתיופיה. הפעילויות היו מיועדות לכלל התלמידים, תוך שיתוף פעולה עם הצוות החינוכי, התלמידים, ההורים והקייסים של הקהילה ("לחדש את החג", 2006; קרליבך ושפירא, 2001: 1-5).

חגיגת הסגד סיפקה לתלמידים האתיופים תחושת גאווה אתנית והעבירה גם מסר, שהחג הוא של המוסד החינוכי כולו, המאמץ אותו כחלק מלוח השנה היהודי. מיכל, תלמידה בבית ספר, שיתפה בתחושותיה:

בטקס של החג בבית הספר, צפים ועולים בי רגשות חזקים של אושר. אני מרגישה שהישראלים הוותיקים מקבלים אותנו באהבה ובשמחה כאשר הם חוגגים איתנו את הסגד, ומקדישים לכך יום שלם של טקסים ופעילויות. אני מתרגשת מכך שיש הסכמה בקרב תלמידי בית הספר והמורים לקבל מנהג נוסף, שמקורו בעדה האתיופית.

נטע, תלמידה שאיננה מיוצאי אתיופיה, סיפרה על רשמיה:

למדתי להעריך את העדה, את הקשיים וגם את המסע הבלתי אפשרי שאנשים יקרים אלה עשו כדי להגיע לישראל. למדנו דברים שהחברה הישראלית לא ממש יודעת. החגיגות בבית הספר הפיחו מתחים חברתיים, הביאו לשינוי בתחושת הבנות האתיופיות שחשו קודם מקופחות והיה מתח, הן יצאו גאות ומחוזקות, הן החלו לקחת חלק פעיל יותר בפעילות בית הספר, הרגישו יותר שייכות. החברות האתיופיות שלי ציינו שהן מרגישות שבית הספר אוהב אותן, ומהיום הוא גם הבית שלהן. (פיקדו ואחרים, 2005)

"מרכז היגוי ליוצאי אתיופיה במערכת החינוך" יזם לראשונה ב-2006, בערב חג הסגד, כנס בבית ספר תיכון בירושלים, שנהפך למסורת בישראל. הכנס שאורגן בשיתוף משרדי החינוך והקליטה וכן ארגוני העדה, נועד לקרב את הנוער למשמעות הסגד. דוד מהרט הציג בכנס את משנתו ביחס לשילוב הסגד בחברה ואמר:

ניתן להפוך את הסגד לחג יהודי אוניברסלי. יום אחד בשנה עם ישראל מביע בתפילה את כמיהתו לירושלים. יום של חיבור למקורות היהודים שלנו. החג יכול לסמל את חיוק השייכות שלנו לארץ. זה יכול להיות חג חברתי, שבו הקהילה של יוצאי אתיופיה מפגינה בפני החברה הישראלית את אוצרותיה הרוחניים. יחד עם זה ניתן לחשוב על חידושים שיש

להכניס בו, כדי למלא אותו בתכנים בהתאם לנסיבות המקום והזמן. ("לחדש את החג", 2006)

דברי מהרט מעידים כי מנהיגים חברתיים-פוליטיים כמוהו ראו בסגד אמצעי גישור לא רק בין דורות בעדה, אלא גם בין תרבות יהודי אתיופיה לתרבות הישראלית. לכן ביקשו לערוך התאמה בתכנון למציאות החדשה, דהיינו ליצור סינקרטיזם בין מסורת למודרניות, המשמר גם את כבודם של הקייסים. המנהיגים הצעירים הדגישו כי הסגד רלוונטי לא רק ליהודי אתיופיה, אלא לחברה כולה. המשמעות המעשית היא הכרה בסגד כחוליה משולבת בזהות הקולקטיבית הישראלית. בדרישתם זו הם העמידו את הרב-תרבותיות הישראלית במבחן.

רב-תרבותיות בתנועות הנוער

ארגוני יוצאי אתיופיה "גייסו" גם את תנועות הנוער בקידום הסגד בקרב צעירי העדה. זאת מכיוון שהם ראו בהם סוכני סוציאליזציה חשובים לחיבור הנוער לעדה ולהעברת מסרי החג בחברה. תנועות הנוער שיתפו פעולה מתוך הזדהות עם המסרים הרוחניים והחברתיים של הסגד ומתוך רצון לקדם פתיחות רב-תרבותית בקרב חניכי התנועה ("מבט על הסגד", 2004; "סגד לכל", 2007).

תנועת הנוער "בני עקיבא" כתנועה דתית-לאומית, שהזדהתה עם המסרים הדתיים-חברתיים של החג, הייתה פעילה בולטת בחגיגות. מתצפיות ומראיונות עולה, כי לאחר עבודת הכנה לקראת הסגד, מאות חניכים בוגרים של סניפי בני עקיבא (בעיקר מסניפים שחברים בהם יוצאי אתיופיה), מדריכים ורכזים, הגיעו בבוקר לארמון הנציב בהסעות מאורגנות. הם שרו ורקדו לצלילי מוזיקה אמרית, חילקו דפי מידע וקיימו הסברים על החג במאהל שהקימו. המדריכה רחל סיפרה: "במשך השבוע למדנו על משמעות חג הסגד ולמה חוגגים אותו, עשינו כל מיני פעילויות שקשורות לחג, ואוכלים מאכלים אתיופים. אני אוהבת מאוד את החג כי הוא מיוחד, וכיף לראות הרבה אנשים ממקומות שונים שבאים לחגוג ביחד". תהילה, רכזת סניף, הוסיפה: "אנחנו רוצים להיות עם חברים אתיופים, באנו להשתתף איתם בחג שלהם בלי הבדלי עדות".

מחוויותיהם של חוגגים מהעדה האתיופית, חברי תנועת בני עקיבא, ניכרת עלייה במודעות לחשיבות החג וערכיו הרוחניים ובחיבור שלהם באמצעותו למסורת ולקהילה האתנית. הם גם הביעו את שאיפתם למיזוג הסגד בתרבות הישראלית ("חג הסגד בתנועת בני עקיבא -הזדמנות להתחבר", 2007).

אברש, רכזת סניף בבני עקיבא, שהגיעה לטקס בלבוש מסורתי, סיפרה על הניסיון של צעירי התנועה לתת לחג תוכן מחודש:

בעיני יש מקום להתחבר באמצעות החג. ביום הסגד בארמון הנציב, אנו קודם נותנים את הזמן כדי לשמוע את התפילה של הקייסים. אבל אחרי כך אנחנו עושים פעולות משלנו לחניכים: תפילה הנהוגה בבני עקיבא, אנו אומרים תהילים, שירי בני עקיבא, מתרגמים חלק מהתפילה של הסגד לעברית. הנוער צריך משהו כדי שהוא יכול להתחבר אליו, כי הוא לא יודע את שפת הגעז העתיקה.

רינה ציינה:

עד לא מזמן ההסתכלות שלי על חג הסגד הייתה שטחית, כשהבנתי שמסורת מורכבת ועתירת ערכים זו, הינה נכס שאסור באופן מוחלט לפספס, התחלתי תוהה ומבררת אחר שורשיי, שכמעט ואבדו לי במרוץ הזמן. בקריאה שוטפת בחומר עיוני על חג הסגד, מילה אחת הותירה בי רושם עמוק, והיא כיסופים.

טלי הוסיפה:

חג הסגד נותן הזדמנות פז לקהילה המסוגרת שלנו לפתוח את שעריה לשאר החברה ולתרום לרב-תרבותיות הישראלית. הסגד הוא זמן לחשבון נפש פרטי ולאומי, שבו אני עוצרת לחשוב ולהבין איפה אני נמצאת ביחס לחברה ולבורא העולם. אני מציעה לחברה שתאמץ אליה את החג היפה הזה כחג לאומי, ותחגוג אותו כל שנה עם הקהילה שלנו.

תנועת הנוער "הצופים", השתלבה אף היא בחגיגות. היא הקימה מחלקה ליוצאי אתיופיה בשם צופי שב"א (שילוב בני אתיופיה), במטרה לקרב אותם לתנועה וערכיה ולעודד תפיסה רב-תרבותיות בקרב חניכיה. בפעילויות לקראת הסגד, התנועה הדגישה ערכים מסורתיים של יהודי אתיופיה, וכן את הקשר בין הסגד לציונות. מתצפיות וממקורות בכתב נלמד כי מאות חניכים ומדריכים חברי השכבה הבוגרת של תנועת הצופים, כמחציתם יוצאי אתיופיה, הגיעו למוחרת, לטקס הסגד בארמון הנציב. הם היו לבושים בבגדי התנועה, וחילקו פרחים למבוגרים ולחיללים. במאהל של הצופים באתר, הם חילקו דפי מידע וארגנו פעילויות בנושאי החג, לעיתים בשיתוף עם תנועת "בני עקיבא" (הדס, 2005; פיקדו ואחרים, 2005).

דני אדמסו, ראש תנועת "צופי שבא", עלה מאתיופיה ב-1994 בערך בגיל 10, ולכן הוא עונה על ההגדרה של "דור וחצי". הוא שימש מ-2009 מנכ"ל "האגודה הישראלית למען יוצאי אתיופיה". אדמסו ייחס לסגד משמעות רחבה וראה בו גשר לחברה הישראלית. כך הביע דני את דעתו על החג:

הסגד מייצג את התרבות והמנהגים של הקהילה. באמצעותו אנחנו יכולים להעביר את הערכים שלנו לבני הנוער ולכלל החברה הישראלית. החג נותן הזדמנות להשפיע על החברה הישראלית [...] זו הזדמנות לחזק בקהילה את הגאווה בזהות הייחודית שלנו ואת הקשר של בני הנוער אל העבר ולהורים. העברה של מסרים לבני הנוער ולילדים חייבת להיעשות בשיטות חינוכיות שמתאימות להם. עלינו לפעול להכרה בשונות התרבותית שלנו ולראותה כנכס, חלק מהפאזל התרבותי של החברה הישראלית. אחת הדרכים המתאימות היא תנועות הנוער, בהן צעירי הקהילה פוגשים תרבות, מנהגים וצעירים מכל גווי החברה הישראלית. (פיקדו ואחרים, 2005)

דברי אדמסו מראים שפעילי עולי אתיופיה הצעירים בני "דור וחצי", ראו בתנועות הנוער ובבתי הספר אמצעי להכרת התרבות של העדה. מדבריו עולה נימה אסרטיבית, שהמסר ההדדי שלה הוא: באמצעות הפעילות בחג הסגד, אתם לא רק תכירו אותי, אלא גם תושפעו ממני, והערכים התרבותיים שלי יהפכו לחלק אינטגרלי מהזהות הקולקטיבית הישראלית.

מאבק להכרה ממלכתית

דני אדמסו, מנכ"ל "האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה", הוביל את המאבק להכרה הממשלתית בחג הסגד. ב-5.11.2007 הוא פנה במכתב אל הרבנים הראשיים לישראל והדגיש "לשמחתנו, יהדות יוצאי אתיופיה הביאה לנו חג בן אלפי שנים, חג הסגד שנחוג מדי שנה ב-29

לחודש נובמבר. האגודה הישראלית מבקשת בשם כל יהודי אתיופיה, לקבל את חג הסגד כמועד רשמי של העם היהודי ("לכלול את חג הסגד", 2007).

הבקשה של אדמסו להכיר בחג הסגד כמועד רשמי בחגי ישראל, קצרה אך מנומקת היטב. על רקע הספק שהוטל ביהדות עולי אתיופיה, הוא, כחבריו המנהיגים חוזרים שוב ושוב על הטיעון שמונע מעמדה של כוח ביתרונם הדתי של יהודי אתיופיה על פני קהילות יהודיות אחרות: לא רק שאנחנו יהודים, אנחנו תורמים כעת לעם היהודי חג יהודי עתיק, שרק אנחנו שמרנו וקיימנו. בטקס הסגד ב-2007, "האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה" החתימה חוגגים על עצומה שקראה לרבנים הראשיים לקבל החלטה אמיצה אך מתבקשת, ולכלול את חג הסגד כחלק מחגי ישראל (www.iaej.co.il). קייסים צעירים תמכו אף הם במאבק זה, ולמעשה הוא השתלב במאבקם להסדרת מעמדם בישראל. המאבק המשותף הצליח, וביוני 2008 אישרה הכנסת את חוק חג הסגד, הקובע כי ייחגג מדי שנה ב-29 בנובמבר, כחג מדינה, שמעמדו דומה לחגים אחרים.

מנהיגי העדה החברתיים-פוליטיים, בני "דור וחצי" הביעו את שמחתם וציינו כי הם רואים בהכרה בסגד מנוף להעצמת העדה. כמו-כן הביעו ציפייה שהסגד יצטרף מעתה לחברה הישראלית בדומה לחג ה"מימונה" של עולי צפון אפריקה, ששימש להם מודל. עם זאת, הם ביקשו להדגיש את הייחודיות התרבותית שלהם, ובשם קריאתם לאחדות, הביעו תקווה לשוויון ולשילוב אמיתי של העדה בחברה הישראלית. דני אדמסו עמד על משמעות ההישג:

חוק זה הוא יותר מאשר סמל. זו חדירה חיובית של תרבות יהודי אתיופיה להגמוניה ולמיינסטרים הישראלי. מדובר בצעד חשוב בהטמעה עתידית של ערכים חשובים של הקהילה האתיופית לחבריה הישראלית. גם לילד ברמת אביב תהיה הזכות לדעת ענף נוסף ממורשתו היהודית". (פלדמן, 2008)

כמה שנים מאוחר יותר, בדברי ברכתו באחד מאירועי הסגד, אדמסו הוסיף:

החג הזה נותן עוצמה. העובדה שהמסורת ששמרו עלייה במשך 2500 שנה עדיין מתקיימת, היא מקור גאווה לעדה כולה. בעבור הצעירים החג הזה מחזיר לשורש, להתעמקות בהיסטוריה המפוארת שיש לעדה, מחדיר בצעירים המון מוטיבציה לבוא לחגוג. אנו שמחים שחוק הסגד הפך אותו מחג אתיופי לחג לאומי. אבל למרות הרצון הטוב להיכנס לחברה הישראלית, יש עדיין פערים משמעותיים בתחומי החינוך, התעסוקה ובתחומים נוספים. אני מקווה שכולנו, כעם יהודי בעל ערכים של אחדות, נביא את ערכינו לידי ביטוי ונהיה כולנו משולבים. (כריש-חזוני, 2009)

דוד מהרט, מנהל "מרכז היגוי ליוצאי אתיופיה במערכת החינוך" ציין:

אני שמח שחג הסגד קיבל מעמד של חג לאומי במדינת ישראל. מהלך זה מחזק את ההרגשה שלנו, שאנו תורמים מנכסי התרבות שלנו לחברה הישראלית. בארץ קולטת עלייה כמו ישראל, יש משמעות רבה לכך שכל עולה יוכל להביא משהו מהתרבות שלו, ובדרך זאת ליצור כאן חברה מגוונת. מהגר המרגיש שהוא תורם ולא רק מקבל, יהיה הרבה יותר פתוח לקבל תרבויות אחרות. ירגיש הרבה יותר שייך. יהודי אתיופיה שמרו בגלות על חג הסגד [...] היום אנחנו מוסרים את הפיקדון לכלל העם היהודי. אני מקווה שבעתיד העם כולו ייחשף למסורות שהקהילה באתיופיה שימרה. (מהרט, 2008)

בדברי מהרט לא נשמעה נימה מתגוננת של נציג קבוצת מיעוט המנסה להשתלב בחברה הישראלית, אלא גאווה אתנית. הוא כחבריו, הציב דרישה לתהליך קליטה הדדי בין קולטים

לנקלטים, דהיינו לסינקרטיזם בין תרבות עולי אתיופיה לחברה הישראלית. מהרט למעשה ביקש בדבריו להעביר מסר גלוי וסמוי: אנו עולי אתיופיה צריכים להיות כאן אזרחים שווי זכויות בזכות ולא בחסד. לנו (המודרים, שיהדותנו הוטלה בספק), יש מנהגים יהודים עתיקים שאין לכם, ואין גם לקהילות היהודיות בעולם. אנחנו למעשה היהודים המקוריים. בואו תלמדו מאיתנו.

בשנים לאחר שחג הסגד קיבל הכרה ממלכתית, ארגוני העדה עשו מאמצים רבים לתת לחג אופי ממלכתי רחב יותר. הדבר ניכר בהתפרסות רחבה של אירועי החג במרחב הגיאוגרפי, דהיינו בירושלים ומחוצה לה וכן במרחב הזמן ("אירועי חג הסגד", 2010; דמלה, 2014; כריש-חזוני, 2009; קליין, 2016).

שבועות לפני הטקס הדתי ולאחריו, נערכו אירועים במימון ממשלתי ומוניציפלי: סרטים; הצגות; ערבי תרבות; עיון לבני נוער על משמעות הסגד; אירועים מוזיקליים; פסטיבל ליצירה אתיופית-ישראלית ועוד. ניכר שהמארגנים עשו מאמץ להפיץ ולהטמיע את החג בדגש על תרבות, שהיא מכנה רחב, שעשוי למשוך אליו את נוער העדה והציבור הישראלי. חלק גדול מאירועים אלה הפכו בעצמם למסורת במתכונת חגיגות הסגד בישראל. בכך הסגד שיקף את מטרותיהם של המארגנים: לחבר בין דורות, קהלים ותרבויות שונות במטרה לקדם את החג והעדה.

הקייסים המבוגרים הביעו אומנם את שמחתם על הפיכת הסגד לחג רשמי, אך הביעו דאגה לגבי עתידו ומתחו ביקורת על תכניו. קייס אמהה נגט טען למשל, שהסגד מאבד את משמעותו הדתית בישראל, ומצמצם לאירוע תרבותי. לכן לדעתו, יש להשקיע יותר בימי לימוד העוסקים בדת ופחות בבידור, הופעות, פולקלור, המוציאים את החג מהקשרו הדתי (Afsai, 2014: 152). לעומתם, צעירי העדה הביעו שביעות רצון מקיום אירועים מסוג זה. מדבריהם עולה שהעניין של המסורת מעסיק אותם מאוד, ושהם מרגישים גאווה מהשתרשות החג האתני שלהם בישראל. גולן אמר למשל: "חשובה ההזדמנות לחשוף את התרבות שלנו. החברה מכירה אותנו רק בהקשרים שליליים, ואירוע כזה יכול לאזן. למבקרים יש הזדמנות להבין שיש כאן תרבות שלמה שמייצגת שנים של מסורת. האירוע חושף את הישראלים לתרבות האם שלנו".

סיגל ציינה:

במשך שנים המורשת שלנו הלכה לאיבוד, ועכשיו אני חושבת שסוף סוף היא תחזור לעצמה. הדור שלי כמעט ולא יודע את השפה. אני לא יודעת אמהרית, וזה לפעמים יוצר קצר בתקשורת. אפילו חשבתי לקחת קורס ללימוד השפה. היום אנחנו מבינים כבר, שמאוד חשוב לשמר את העבר, צריך לספר לדור הצעיר את סיפורי העלייה. אבל בניגוד למה שנדמה היה, לצעירים היום כבר יש יותר גאווה, והם לא מתביישים במי שהם.

אירוע השיא בכל שנה היה הטקס הדתי ביום הסגד בירושלים, שבו השתמר אלמנט טקסי קבוע לאורך השנים, והוא מרכזיות הקייסים בניהול התפילות (Afsai, 2014: 161). אני מסבירה זאת בכך שהקייסים אומנם הודרו על-ידי המנהיגים בני "דור וחצי" מארגון אירועי הסגד, והטקס הדתי אף צומצם על ידם. עם זאת נראה, שלמנהיגים הצעירים חשוב לשמר את מעמד הקייסים, המסמלים את החג ואת יהדות אתיופיה כולה.

מסקנות

המאמר בוחן את תפיסת המקום המחודשת בחג הסגד בישראל, כפי שהיא באה לידי ביטוי באקטיביזם אתני של מנהיגים חברתיים פוליטיים בני "דור וחצי" (שהיגרו בהיותם מעל גיל שמונה). הסגד הוא חג עלייה לרגל ייחודי ליהודי אתיופיה, שאותו חגגו ב-כ"ט לחודש חשוון. זהו יום של צום, טהרה ותפילה המתקיים במקומות גבוהים, במהלכו קראו כוהני הדת קטעים מהתורה ונשאו תפילות לגאולה בארץ ישראל.

על רקע השונות התרבותית, צבע העור והספק שהוטל ביהדותם, עולי אתיופיה מתמודדים עם אפליה, ניכור חברתי ופגיעה במעמד מנהיגיהם הרוחניים (הקייסים). את מקומם המרכזי בסגד ובהנהגת העדה, תפסו צעירים משכילים בני "דור וחצי", שעמדו בראש ארגונים למען יוצאי אתיופיה. בעוד המתווה התאורטי של "דור וחצי" מציג שני קטבים של דפוסי התנהגות - טמיעה או התנגדות - מאמר זה מציג זהות דו-קוטבית של השתלבות ומחאה בו-זמנית.

הממצאים מראים שבזהות, בארגון חגיגות הסגד ובדפוסי ההנהגה של מנהיגים אתיופים בני "דור וחצי" נוצר סינקרטיזם, שמשמעו ערבוב של מסורות שונות. הסינקרטיזם שנוצר בסגד מהתחלה, היה יזום על-ידי מנהיגים אלה. המשכיות המאפיינים המסורתיים התבטאו בעריכת טקס דתי על ההר; הקייסים כסמל דתי מרכזי בו; תפילת קייסים (מקוצרת) בשפת הגעז העתיקה; חוגגים בבגדי לבן ובצום (בעיקר מבוגרים); מפגש חברתי וחיוק הזהות הייחודית.

השינויים במתכונת המסורתית התבטאו בקיום טקס מרכזי אחד; הטקס על הר בירושלים; הגעה בכלי רכב המבטלת את מהות הסגד כחג של עלייה לרגל; היעדר תהלוכה של חוגגים אל ההר וממנו; הפסקת מנהג נשיאת אבנים אל ההר; פעילויות של ארגונים ותנועות נוער באתר הטקס; השתתפות חוגגים שאינם מהעדה; נאומי פוליטיקאים בטקס; היעדר סעודה קולקטיבית. מלבד הטקס הדתי בירושלים, יזמו חגיגות סגד נוספות שלא היו במקור. הן התפרסו במרחב הגיאוגרפי ובמרחב הזמן (בשבועות שלפני ואחרי הטקס הדתי), והופנו לקהל הישראלי הרחב. כך למשל, אירוע פתיחה בבית הנשיא, פעילויות בבתי הספר, ערבי עיון, פסטיבל ועוד, שהפכו לחלק מהמסורת הטקסית החדשה. אלה היו חגיגות מודרניות, שבהן מנהיגי העדה הצעירים שמו דגש על המכנה המשותף של תרבות, שכלל: אומנות, מוזיקה, ריקוד ומאכלים של יהודי אתיופיה.

כך אנו עדים לצמיחה של סגד סינקרטי, מחודש, ששיקף את מטרות המארגנים, לחבר את הדור הצעיר לעדה ולמסורת; לקדם את ענייני העדה; לחבר את הציבור הישראלי לתרבות העדה; ולהניע את החג ואת תרבות העדה לזרם המרכזי התרבותי. סינקרטיזם זה נועד למעשה לחבר בין תפיסת מקום רוחנית-חברתית של הסגד, שאפיינה בעיקר את ההנהגה הדתית ובני העדה המבוגרים, לבין תפיסת מקום ששיקפה את זהותם האתנית-חברתית של עולי אתיופיה ובעיקר צאצאיהם ילידי הארץ.

ממד מרכזי של התנהגות מנהיגותית הוא לקיחת אחריות חברתית על קולקטיב כלשהו. מנהיג מסוג זה אינו רואה בכך אמצעי פרנסה, גם אם הוא מתפרנס מכך. המנהיגות כרוכה בנכונות להקריב ברמה האישית, כדי לפתור בעיה ברמה החברתית, מתוך תחושת הזדהות ואמפתיה שהמנהיג חש כלפי נושא מסוים. יוזמה זו מיוחסת למנהיג במצב שבו הוא מזהה אפשרות לשינוי בנסיבות הקיימות (אוליבר-לומרמן ואחרים, 2018: 6).

נראה שכך פעלו גם מנהיגי העדה האתיופית. אלה פעילים חברתיים שכואבים את הדרת העדה, תובעים שוויון זכויות ומשתמשים בסגד לקדם את האג'נדה החברתית-פוליטית שלהם. כישראלים משכילים, דוברי השפה העברית המכירים את התרבות הישראלית. בניגוד לקונפורמיות של צעירים באתיופיה, והפסיביות שאפיינה את הקייסים המבוגרים (שרעבי וקפלן, 2014: 53-91), הם אימצו סגנון ישראלי תובעני. ייתכן גם, שמסע העלייה הקשה לארץ חישל את אישיותם והפך אותם למנהיגים חזקים. המנהיגות הצעירה לקחה על עצמה ליצור "סינקרטיזם מלמטה" במסורת העולים וגם "סינקרטיזם מלמעלה" בתרבות החברה הקולטת. בשל האקטיביזם האתני שביטאו, ניתן להתייחס אליהם כ"יזמי זהות" (אייזנשטדט, 2013: 427). הם נאבקו על זכותה לאחרות אתנית ואת רצונה להשתלב במרחב הישראלי ככזו. הם עמדו בהצהרותיהם על חשיבות החגיגות האתניות כגורם מאחד את העם, והדגישו את הסימטריות באחדות זו, שבה הם חלק מהעם. קריאות אלה אינן ביטוי לבדלנות תרבותית, אלא ניסיון להרחיב את גבולה של התרבות הישראלית ולכלול בה פרטוארים שלא היו קיימים בה קודם.

העברת חגיגות אתניות לישראל איננה תופעה חדשה. הספרות האנתרופולוגית עסקה בעבר בחגיגות אביב אתניות: ה"מימונה" של יהודי צפון אפריקה (גולדברג, 1984; שרעבי, 2009) וה"סהרנה" שמקורה בכורדיסטאן (הלפר ואברמוביץ, 1983; שרעבי, 2016). מרכיב חשוב באירועים אלה הוא הפגנת הזהות האתנית של קבוצת המיעוט במטרה לקבל הכרה מטעם "הרוב" במדינה. זאת על-ידי השתתפות של אוכלוסיות אחרות ונאומים של אישי ציבור. המרכיב האחרון הזה שיחק תפקיד מרכזי בהעברת הסגד לישראל.

חגיגות אתניות אחרות שימשו אומנם מודל חיקוי למנהיגי עולי אתיופיה, אך בהבדל משמעותי. עולי מרוקו וכורדיסטאן ביקשו, כנקודת מוצא, להגדיר את מקומם כישראלים באמצעות המסורת שלהם, שנתפסה כחלק מהתרבות היהודית. לעומת זאת קידום החג האתני של עולי אתיופיה היה כרוך בקשיים ייחודיים מכמה סיבות (ראו גם Abbink, 1983). הם התמודדו עם הסוגיה של אישור זהותם כיהודים; הסגד כיום תפילה וצום, לא היה בידורי ואטרקטיבי בדומה לחגיגות אתניות אחרות; מכיוון שהתממשה שאיפתם לעלות לישראל, היה על מנהיגי עולי אתיופיה לפתור את בעיית הרלוונטיות של הסגד ולתת לו פרשנות חדשה.

כביטוי לרצון החזק של מנהיגי אתיופיה הצעירים להכליל את הסגד ואת יהודי אתיופיה בעם ישראל, הם הגדירו אותו מחדש כחג דתי-ציוני, שערכיו: קיבוץ גלויות בארץ הקודש; הודיה לאלוהים ותקווה לבניין בית המקדש. בנימה מתריסה הם גם הבליטו את התרומה המקורית של יהודי אתיופיה: בידינו מנהג יהודי עתיק עליו שמרנו, שבקהילות יהודיות אחרות בעולם הוא השתכח. כעת אנו מוכנים להחזיר אותו לכל העם היהודי. על רקע הספק שהוטל ביהדות עולי אתיופיה בתהליך הקליטה, אמירה זו הציגה אותם כיהודים "טובים יותר" ששימרו את מסורת העם המקורית. האמירה גם מציבה אותם כקבוצת מיעוט נקלטת, בעמדה טובה יותר, של כוח.

הדגשת רעיון הרלוונטיות הפאן-יהודית והפאן-ישראלית של החג, הבליט את השינוי בתפיסת המקום המסורתי בסגד, אותו הובילו מנהיגי העדה בני "דור וחצי". מקום העלייה לרגל בסגד באתיופיה שימש אמצעי לחיזוק פנימי של הקהילה היהודית, כקבוצת מיעוט בחברה רב-אתנית לא יהודית, ואת ערכיה: קדושה, היטהרות, סולידריות חברתית ותפילה להגעה למקום אחר. בישראל, לעומת זאת, מקום טקס הסגד איבד ממאפייניו כחג דתי, הכרוך בסיגוף האדם, והפך לאירוע המוני ופוליטי, ששימש בעיקר אמצעי להפגנת זהות אתנית. באמצעות שינוי תפיסת

המקום המסורתית של הסגד, הם ביקשו להפוך אותו במובן הסימבולי, לחג עלייה לרגל של כל החברה הישראלית. בדומה לחגיגת ה"מימונה" ופולחן קברי קדושים של עולי צפון אפריקה בישראל (בילו, 1998-1997: 82), מנהיגי העדה הצעירים ביקשו ליצור בסגד הגדרה אחרת של מקום, במרחב הישראלי, המשמש עוגן של זהות ושייכות של עולים בתוך חברה יהודית וישראלית רב-גונית.

רשימת מקורות

- אדינו, ד' (2007). "חוגגים וחושבים". *ידיעות אחרונות*, 9 בנובמבר, עמ' 8.
- אוליבר-לומרמן, ע', זילבר ת' ו-דה שליט, א' (2018). *מנהיגים חברתיים בישראל*. ירושלים: מאגנס.
- אייזנשטדט, ש"נ (2013). "אחרית דבר". בתוך: ז' שביט, א' ששון-לוי וג' בן פורת (עורכים), *מראי מקום* (עמ' 416-429). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- "אירועי חג הסיגד" (2010). האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה. אוחר מ cms.education.gov.il > rdonlyres > alon
- אליה-לייב, ר', הראל-שלו, א' ותקוע-דפנה, ש' (2018). "מקהילה מוחלשת לקהילה נאבקת: קולות שונים של חברי וחברות הקהילה האתיופית". *חברה ורווחה*, 38(4), 801-829.
- בילו, י' (1998-1997). "פולחן ומקום קדוש בדת האזרחית ובדת העממית בישראל". *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ*, 65-84.
- בילו, י' (2005). *שושביני קדושים*. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- בן דור, ש' (1985א). *הסיגד של ביתא ישראל*. עבודת מוסמך. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- בן דור, ש' (1985ב). *המקומות הקדושים של יהודי אתיופיה*. *פעמים*, 22, 32-52.
- בן יהושע-יוספסברג, ל' (2013). "ברית בראש ההר". *מעריב*, 1 בנובמבר, עמ' 4-5.
- בן עזר, ג' (2010). "כטיפה השבה אל הים? נראות ואי נראות בתהליך הקליטה של יהודי אתיופיה". בתוך: ע' לומסקי פדר ות' רפופרט (עורכות), *נראות בהגירה* (עמ' 305-324). ירושלים: מכון ון ליר.
- בנדר, א' (1989). "מאות עולי אתיופיה התפללו בירושלים לעליית קרוביהם". *מעריב*, 28 בנובמבר, עמ' 8.
- בר יודא, מ' (1990). "חג הסיגד אצל יהודי אתיופיה". בתוך: ר' שרת (עורכת), *החג העדתי בישראל* (עמ' 24-32). תל-אביב: ההסתדרות הכללית.
- "בשנה הבאה בירושלים הבנויה" (1999). *ידיעות נגט*, 1, 2.
- גולדברג, ה' (1984). "חגיגות המימונה במרוקו". בתוך: ש' דשן ומ' שוקד (עורכים), *יהודי המזרח* (עמ' 106-116). ירושלים: שוקן.
- גורביץ', ז' (2007). *על המקום*. תל-אביב: עם עובד.
- גורביץ', ז' וארן ג' (1991). "על המקום – אנתרופולוגיה מקומית". *אלפיים*, 4, 9-44.
- דלה-פרגולה, ס' (2016). *מחשבות על מדינת ליבה והזדהות יהודית: הקשרים, תהליכים, תשואות, השלכות*. *הגירה*, 5, 159-186.
- דמלה, מ' (2014). "טעימה מהתרבות האתיופית". *ידיעות נגט*, 81, 7.
- הדנה, י' (2009). "יום הסגד". *היימנות*, 10, 1.
- הדס, א' (2005). "צופי שב"א בבית הנשיא". *פאנא לפיד*, 27, 7.

תפיסת מקום מחודשת של בני "דור וחצי" על אודות חג הסגד בישראל

הלפר, ג' ואברמוביץ, ח' (1983). "חגיגות הסהרנה בכורדיסטן ובישראל". בתוך: ש' דשן ומ' שוקד (עורכים), *יהודי המזרח* (עמ' 260-270). ירושלים: שוקד.

"הסגד בישראל" (2002). תל-אביב: איחוד הארגונים של יוצאי אתיופיה.

ובר, מ' (1979). *על הכריזמה ובניית המוסדות*. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

וייל, ש' (2012). "יהודי אתיופיה: הטרוגניות של עדה". בתוך: נ' גריסרו וא' ויצטום (עורכים), *היבטים חברתיים ותרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל* (עמ' 17-35). באר-שבע: הסוכנות היהודית ואוניברסיטת בן גוריון.

"חג אתיופיה בבירה" (1995). *ידיעות אחרונות*, 23 בנובמבר, עמ' 2.

"חג הסגד בתנועת בני עקיבא – הזדמנות להתחבר" (2007). *ידיעות נגט*, 44, 1-7.

כהן-תלמי, ר' (2012). "תלמי זרע ביתא ישראל (הפלשמורה) רגע לפני העלייה לישראל". בתוך: נ' גריסרו וא' ויצטום (עורכים), *היבטים חברתיים ותרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל* (עמ' 37-59). באר-שבע: הסוכנות היהודית ואוניברסיטת בן גוריון.

כ"ץ, י' (1960). "חברה מסורתית וחברה מודרנית". *מגמות*, י, 304-311.

כריש-חזוני, ה' (2009). "חג הכיסופים לציון". *מקור ראשון*, 20 בנובמבר, עמ' 21-20.

לב ארי, ל' (2010). *דור שני ודור וחצי של ישראלים בצפון אמריקה*. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן ומרכז רפפורט.

לב ארי, ל' (2012). "האם מגדר משפיע בדור שני להגירה? זהות והזדהות אתנית בקרב צאצאי מהגרים ישראלים". *סוגיות חברתיות בישראל*, 14, 208-236.

"לחדש את החג" (2006). *ידיעות נגט*, 38, 6-7.

"לכלול את חג הסיגד" (2007). *מקור ראשון/הצופה*, 8 בנובמבר, עמ' 6.

למ"ס, (2019). "האוכלוסייה ממוצא אתיופי בישראל – לקט נתונים לרגל חג הסיגד". *הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה*. הודעה לתקשורת, 24 בנובמבר.

"לסגור את מעגל הכפרה" (2001). *ידיעות נגט*, 11, 9.

מאקובי, מ' (2009). *המנהיגים שאנו צריכים*. תל-אביב: מטר.

"מבט על הסגד" (2004). *קו האופק*, 19, 10-11.

מהרט, ד' (2008). "הסגד חג לאומי בישראל". *ידיעות נגט*, 50, 1.

מרוול, פ' (2005). "זמנו של עולה הרגל". בתוך: א' לימור וא' ריינר (עורכים), *עלייה לרגל* (עמ' 159-167). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

מרכז ההיגוי של יוצאי אתיופיה במערכת החינוך (2004). ירושלים: משרד החינוך.

"סגד לכל" (2007). *ידיעות נגט*, 39, 6.

סיוון, ל' ופרדו, ז' (2002). סינקרטיזם בחג הסגד. עבודה סמינריונית בהנחיית פרופ' רחל שרעבי: סינקרטיזם - מודל פשרה כפתרון לקונפליקטים. המכללה האקדמית אשקלון.

סלמון, ה' (1993). "ביתא ישראל ושכניהם הנוצרים באתיופיה". עבודת דוקטור. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

סלמון, ה', קפלן, ס' וגולדברג, ה' (2013). "כסף חג במעגל: התארגנויות פיננסיות בקרב נשים יוצאות אתיופיה בישראל". בתוך: פ' מורג-טלמון ו' עצמון (עורכות), *נשים מהגרות בישראל*, ירושלים: ביאליק.

סקה, י', וולש, ס', בן סימון, מ', כהן-גולדנר, ש' ורונאל, נ' (2012). *תהליכי עזרה עצמית והעצמה אישית, משפחתית וקהילתית בקרב נשים ממוצא אתיופי החברות בקבוצות תעסוקה בישראל*. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.

ענתבי-ימיני, ל' (2002). "אתיופיה האורבנית ותרבות שחורה: מודלים של זהות חדשה בקרב נוער עולה מאתיופיה בישראל". בתוך: ר' איזיקוביץ' (עורכת). *על גבולות תרבותיים וביניהם* (עמ' 33-11). תל אביב: רמות.

ענתבי-ימיני, ל' (2010). בשולי הנראות. בתוך: ע' לומסקי-פדר ות' רפפורט (עורכות), *נראות בהגירה* (עמ' 43-68). ירושלים: מכון ון ליר ותל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

פופר, מ' (2007). *מנהיגות מעצבת*. תל-אביב: רמות.

פיקדו, ב' (2007). "כל ישראל חוגגים". *ידיעות נגט*, 44, 6.

פיקדו, ב', גטה, מ', פרדו, מ' וליג'יישל, א' (2005). "יום קדוש או הפנינג חברתי". *ידיעות נגט*, 31, 7-6.

פלדמן, י' (2008). "חג חדש לישראל". כיפה – יהדות, 2 ביולי. אוחר מ-

<https://www.kipa.co.il/%D7%99%D7%94%D7%93%D7%95%D7%AA/%D7%97%D7%92-%D7%97%D7%93%D7%A9-%D7%9C%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C>

צבר בן יהושע, נ' (2016). "הקדמה". בתוך: נ' צבר בן-יהושע (עורכת), *מסורות זרמים במחקר האיכותני* (עמ' 11-15). תל-אביב: מכון מופת.

צזנה, ש' (1995). "חג וחשבון נפש". *מעריב*, 3 בנובמבר, עמ' 23.

קיפר, ד' (1989). "תפילה לשלום יהודי אתיופיה". *ידיעות אחרונות*, 28 בנובמבר, עמ' 9.

קורנילדי, מ' (2005). *יהדות אתיופיה*. ירושלים: ראובן מס.

קימרלינג, ב' (2004). *מהגרים, מתיישבים, ילידים*. תל-אביב: עם עובד.

קליין, צ' (2016). "חג הסיגד בארמון הנציב: התגשמות חלום". מקור ראשון, 30 בנובמבר,

<https://www.makorishon.co.il/nrg/online/1/ART2/849/660.html> אוחר מ-

קרליבך, ו' ושפירא, ש' (2001). *הסיגד*. תל-אביב: המרכזייה החינוכית.

"רבבות בסגד" (2005). *פאנא לפיד*, 27, 6.

רייכמן, ר' (2009). הגירה לישראל: מיפוי מגמות ומחקרים אמפיריים 1990-2006. *סוציולוגיה ישראלית*, י(2), 379-339.

שלום, ש' (2012). *מסיני לאתיופיה*. תל-אביב: ידיעות אחרונות.

שמואל, נ' (2017). *משפחה ומסורת במעבר בין-תרבותי*. עבודת דוקטור. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

שרעבי, ר' (2009). *חג המימונה בישראל*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

שרעבי, ר' (2016). *התחדשותה של מסורת*. תל-אביב: רסלינג.

שרעבי, ר' וקפלן, א' (2014). *כמו בובות בחלון ראוה*. תל-אביב: רסלינג.

Abbink, J. (1983). "Seged celebrations in Ethiopian and Israel: Continuity and change of a Falasha religious holiday". *Anthrops*, 78, 789-810.

Abbink, J. (1990). "The enigma of Beta Esra' el ethnogenesis: An anthro-historical study". *Cahiers d'Etudes Africaines*, 120(30), 397-449.

Afsai, S. (2014). "The Sigd: From Ethiopia to Israel". *The Reform Jewish Quarterly*, 14, 149-168.

Bass, B.M. (2009). *The Bass Handbook of Leadership*. New York, NY: Free Press.

- Ben Rafael, E., & Peres, Y. (2000). "Identity nationalism and multiculturalism". In: E. Ben Rafael, & Y. Peres (Eds.), *Is Israel one? Religion nationalism and multiculturalism confounded* (pp. 3-26). Brill: Leiden Boston.
- Betancourt, J., Green, A., Carrillo, J., & Owusu Ananeh-Firempong, I. (2016). "Definition culture competence: A practical framework for addressing racial/ethnic disparities in health and health care". *Public Health Reports*, 118(4), 293-302.
- Collard, J. (2007). "Constructing theory for leadership in intercultural contexts". *Journal of Educational Administration*, 45(6), 740-755.
- Costigan, C., Su, T.F., & Hua, J.M. (2009). "Ethnic identity among Chinese-Canadian youth: A review of the Canadian literature". *Canadian Psychology / Psychologie Canadienne*, 50(4), 261-272.
- Eliade, (1981). "Symbolism of the center". In: M. Eliade (Ed.), *Images of symbols* (pp. 27-56). Kansas City: Sheed Andres and McMeel.
- Eliade, M. (1996). *Patterns in comparative religion*. London: University of Nebraska Press.
- Hofstede, G., & Hofstede, J. (2010). *Culture and organizations*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Kaplan, S., & Salamon, H. (2004). "Ethiopian Jews in Israel: A Part of the people or apart from the people?" In: U. Rebhun, & C. Waxman (Eds.), *Jews in Israel: Contemporary social and cultural patterns* (pp. 118-147). Hanover and London: Brandeis University Press.
- Kim, R. (2011). "Religion and ethnicity: Theoretical connections". *Religions*, 2, 312-329.
- Levitt, P., & Glick-Schiller, N. (2004). "Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society". *International Migration Review*, 38, 1002-1039.
- Liebkind, K. (2006). "Ethnic identity in acculturation: A social psychological perspective". In: D.L. Sam, & J.W. Berry (Eds.), *The Cambridge handbook of acculturation* (pp. 87-96). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayaram, S. (2012). "Syncretism". In: M. Juergensmeyer, & W. Roof-Clark (Eds.), *Encyclopedia of global religion, Vol. 2*, (pp. 1250-1252). Thousand Oaks, CA: Sage. <http://site.ebrary.com/id/10581839>
- Min, P., & Kim, R. (2000). "Formation of ethnic and racial identities: Narratives by youth Asian-American professionals". *Ethnic and Racial Studies*, 23(4), 735-760.
- Park, J.Z. (2008). "Second-generation Asian American pan-ethnic identity: Pluralized meanings of a racial label". *Sociological Perspectives*, 51(3), 541-561.
- Poluda, E. (2007). *The world of girls & boys in rural & urban Ethiopia*. Addis Abeba: Forum for Social Studies.
- Popper, M. (2002). "Narcissism and attachment patterns of personalized and socialized charismatic leaders". *Journal of Social and Personal Relations*, 17(6), 796-808.
- Popper, M., & Maysless, O. (2003). "Back to basics: Applying parenting perspective to transformational leadership". *Leadership Quarterly*, 14, 41-65.
- Portes, A., & Rumbaut, R.G. (2001). *Legacies*. Los Angeles & Berkeley: University of California Press.
- Purkayastha, B. (2005). *Negotiating ethnicity*. Rutgers University Press.
- Remennick, L. (2003). The 1.5 generation of Russian immigrants in Israel: Between integration and socio-cultural retention. *Diaspora*, 12(1), 39-66.

- Roberge, M. (2002). "California's generation 1.5 immigrants: What experiences, characteristics and needs do they bring to our English classes?" *The Catesol Journal*, 14(1), 107-129.
- Seeman, D. (2009). *One people one blood*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sharaby, R. (2020a). "Long white procession: Social order and liberation in a religious ritual". *Religions*, 11(2), 2-13.
- Sharaby, R. (2020b). "Journey from a 'small space' to a 'large space': A mediated and divided sanctity in pilgrimage". *Journal of Cultural and Religious Studies*, 8(1), 60-74.
- Spector, S. (2005). *Operation Solomon*. Oxford University Press.
- Stewart, C., & Shaw, R. (1994). "Introduction". In: C. Stewart & R. Shaw (Eds.), *Syncretism / anti syncretism* (pp. 1-26). London: Routledge.
- Teferi, A. (2005). "About the Jewish identity of the Beta Israel". In: T. Parfitt, & E. Trevisan Semi (Eds.), *Jews of Ethiopia* (pp. 173-192). New York: Routledge.
- Turner, V. (1979). *Process performance and pilgrimage*. New York: Concept Publishing.
- Turner, V., & Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- Van Mannen, J. (2011). *Tales from the Field - On Writing Ethnography*. Chicago: Chicago University Press.
- Vertovec, S. (2001). "Transnationalism and identity". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27, 573-582.
- Weil, S. (2004). "Ethiopian Jewish women: Trends and transformations in the context of transnational change". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 8, 73.
- Zhang, B., Drujven, P., & Strijker, D. (2018). "A tale of three cities: Negotiating ethnic identity and acculturation in northwest China". *Journal of Cultural Geography*, 35(1), 44-74.
- Zhou, M., & Bankston, C.L. (1998). *Growing up American*. New York: Russel Sage Foundation.

גיבוש זהות אתנית מורכבת, השתלבות וכוונות עזיבה בקרב בני הדור ה-1.5 מברית המועצות לשעבר

יוליה סטביסקי ורינה שחר

תקציר

בשנות התשעים של המאה העשרים הגיעו לישראל יותר ממיליון מהגרים ממדינות ברית המועצות לשעבר, רבים מהם היו אז בעיצומו של גיל ההתבגרות. מהגרים אלו מכונים כיום מהגרי הדור ה-1.5. מחקרים מוצאים שמהגרים אלו חוו וחוויים קשיי השתלבות עקב קטיעה של תהליך גיבוש הזהות בעקבות ההגירה ואי שיתופם בקבלת ההחלטה להגר. העבודה הנוכחית בוחנת אם האסטרטגיה של גיבוש הזהות של המהגרים בני הדור ה-1.5, המתבטאת באימוץ מספר זהויות, קשורה להשתלבותם האובייקטיבית והסובייקטיבית במדינת היעד; ואם גיבוש זהות אתנית מורכבת שכזו קשורה להחלטתו של המהגר, בן הדור ה-1.5, להישאר במדינת היעד או להגר ממנה. 254 מהגרים שהיגרו לישראל בגיל ההתבגרות ענו על שאלון שנועד לבחון שאלות אלו. 146 מתוך המשיבים הם מהגרים בני הדור ה-1.5 שנשארו בישראל וחיים בה כיום. 108 הנוספים הם מהגרים בני הדור ה-1.5 שהחליטו לחזור לרוסיה בשנים האחרונות, לאחר שנעדרו ממנה במשך למעלה מעשרים שנים, ונבחנה השתלבותם שם. מודל תיווך ממותן מצא שבקרב אוכלוסיית המהגרים שנשארה בישראל, זהות אתנית מורכבת מנבאת השתלבות אובייקטיבית וסובייקטיבית, שמנבאת בתורה, באופן שלילי, כוונות עזיבה. קשרים אלו לא נמצאו בקרב אלו שחזרו לרוסיה. מכאן, שלא כמו זהות אתנית מורכבת תפקיד חשוב בכוונתו של המהגר להישאר במדינת היעד, וזאת בתיווך השתלבות אובייקטיבית וסובייקטיבית. ייתכן שגיבוש זהות אתנית מורכבת היא אסטרטגיה יעילה עבור מהגרים שחוו הגירה מורכבת, אך לא עבור אלו שעברו תהליך הגירה פחות מאתגר.

מילות מפתח: דור 1.5 בהגירה, השתלבות, חזרה לארץ המוצא, זהות אתנית מורכבת, פרמטרים סובייקטיביים ואובייקטיביים להשתלבות

מבוא

מדינת ישראל קולטת הגירה מיום היווסדה, ובמרצת השנים היו כמה גלי עלייה מרכזיים. גל עלייה בולט במיוחד הוא גל העלייה ממדינות ברית המועצות לשעבר, לאחר התפרקותה בתחילת שנות התשעים במאה העשרים. בגל עלייה זה הגיעו לישראל קרוב למיליון מהגרים, אשר היו בעלי מאפיינים שונים מאלו של תושבי הארץ, למשל, רמת ההשכלה, מקצוע, ורמת דתיות (Ben-Rafael & Pares, 2015; Getta, 2020; Remennick, 2012).

בקרב אוכלוסייה זו קיימת תת-אוכלוסייה מיוחדת של מהגרים שמכונה אוכלוסיית בני הדור ה-1.5. מהגרים אלו הגיעו לארץ זרה בילדותם המאוחרת או בגיל ההתבגרות (Prashizky, 2019; Remennick & Prashizky, 2019). המהגרים מקבוצה זו היגרו לעיתים בניגוד לרצונם, ועזבו את כל מה שהכירו, תוך כדי קטיעה של תהליך גיבוש הזהות שלהם. למעשה, הוריהם קיבלו את ההחלטה להגר כאשר הנער היה בעיצומו של גיל ההתבגרות ותהליך גיבוש הזהות. הנער או הנערה נאלצו להגר למדינה שונה תרבותית מזו שהכירו, בעלת שפה שונה וקודים התנהגותיים שונים, ולכן השתלבותם הייתה מורכבת יחסית (Ben-Rafael & Pares, 2015; Getta, 2020; Remennick, 2007). לכן, אין זה מפתיע שישנם מחקרים המוצאים שגם כיום, כ-25 שנים לאחר ההגירה, מידת השתלבותם של אותם מהגרים בישראל לעיתים נמוכה יחסית (Remennick & Prashizky, 2019). יתרה מזאת, נמצא שרבים מהם בוחרים להגר מישראל (חנין ואחרים, 2011; Brym et al., 2020; Moshkin, 2019).

על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 48% מהמהגרים מישראל הם מהגרים ממדינות ברית המועצות לשעבר. רובם משכילים וצעירים שאינם מצליחים לממש את הפוטנציאל שלהם בישראל. בהשוואה לישראל, מרבית המהגרים מברית המועצות שהיגרו לקנדה, ארצות הברית ואוסטרליה דווקא הצליחו עם הזמן להתקדם בסולם החברתי-כלכלי (פיליפוב, 2008; Brym et al., 2020; Moshkin, 2019). מספר מחקרים ראשוניים מציעים שאחת האסטרטגיות שאוכלוסיית בני דור ה-1.5 בישראל מגבשת כדי להתמודד עם המצוקות שהיא חווה היא פיתוח זהות אתנית מורכבת, זהות של "פה" ו"שם", למשל אימוץ זהות רוסית וזהות ישראלית חזקה במקביל.

בשנים האחרונות המחקר בתחום ההגירה מגלה עניין גובר באופן שבו זהותו של המהגר קשורה למידת השתלבותו בארץ הקולטת. התפתח אף פולמוס בספרות המחקרית בנוגע לתרומתה של אסטרטגיית פיתוח זהות מורכבת. יש הטוענים שאימוץ זהות שכזו איננה אסטרטגיה יעילה, ועל המהגר להיטמע במדינה החדשה (Esser, 2001), ומנגד אחרים טוענים שזהות אתנית מורכבת דווקא תורמת להשתלבותו של המהגר, לרווחתו הנפשית ולהחלטתו להישאר במדינה (Bommes, 2005). המחקר הנוכחי בוחן את הקשר שבין גיבוש זהות אתנית מורכבת, לבין הכוונה להישאר במדינה או להגר ממנה, ובוחן את תפקיד ההשתלבות האובייקטיבית והסובייקטיבית בתהליך.

גיבוש זהות אתנית מורכבת בקרב בני דור ה-1.5

יצירת זהות אישית היא המשימה העיקרית בגיל ההתבגרות, והיא נבנית בתהליך של אינטראקציה מתמשכת ודינמית בין העצמי לאחרים, מתוך שאיפה לחוש שייכות ולבנות דימוי עצמי חיובי ודימוי קבוצתי חיובי (לרנר, 2000; מירסקי, 1996; Marcia, 1980). מהגרים שהיגרו בעיצומו של גיל

ההתבגרות עשויים לחוות גדיעה של תהליך זה. המהגר בן דור ה-1.5 עובר בעקבות ההגירה, תהליך המתחיל בזהות אתנית מבולבלת, ממשיך בחקירה אינטנסיבית, כשבסופה הוא מגבש זהות אתנית (Remennick, 2003a). חלק מהמהגרים בני הדור ה-1.5 הנמצאים בתהליך של בניית הזהות נתקלים בתכנים חברתיים שונים ומנוגדים, אשר בתוכם הם מנסים לשלב את ה"פה" וה"שם" אל תוך המשמעות של "אני-עצמי". כלומר, המהגרים בני הדור ה-1.5 בונים את ה"אני העצמי" שלהם בתוך תכנים וקודים חברתיים שונים ולעיתים מנוגדים לאלו שהכירו (Lev Ari, 2008). על מנת להשתלב, הם בוחרים באסטרטגיות גיבוש זהות שונות.

בני הדור ה-1.5 שהיגרו מברית המועצות לשעבר לישראל הם אוכלוסייה קלאסית לבחינת תפקיד הזהות האתנית המורכבת בהשתלבות. ראשית, מדובר באוכלוסייה גדולה מאוד, המונה מאות אלפים. זאת אוכלוסייה מגוונת, אשר בחלקה זנחה את הזהות של מדינת המקור ואימצה את זהות מדינת היעד; חלקה משמר את זהות מדינת המקור וממעט להזדהות עם מדינת היעד; וחלקה בחר לאמץ כמה זהויות בו-זמנית. כמו כן, לאוכלוסייה זו קל יחסית להגר שנית, שכן זו אוכלוסייה משכילה ומרושתת, ולכן ניתן לבחון אם גיבוש זהותם קשור למידה שבה הם מתכוונים להגר פעם נוספת.

אוכלוסיית המהגרים בני הדור ה-1.5 היא אוכלוסייה שמקבלת תשומת לב מחקרית הולכת וגוברת בשנים האחרונות, מכיוון שחוקרי הגירה וסוציולוגיים מבינים שזוהי אוכלוסייה בעלת מאפיינים מיוחדים הדורשת יחס שונה (Elias & Kemp, 2010; Elias & Lemish, 2008, 2010, 2012; Gold, 2002; Lev Ari, 2008; Niznik, 2003, 2005, 2008; Remennick, 2003a; Zubida, et al., 2013). מחקרים על אוכלוסייה זו מוצאים שהחוויות הסוציו-תרבותיות והפסיכולוגיות של קבוצה זו ייחודיות, בהיותם מתמודדים עם קשיים בהשתלבות בבית הספר, בחוויות החברתיות ובהשתייכות לקבוצת הנוער המקומית, בהסתגלות לנוממות ולערכים של הארץ החדשה, ביחסים תוך משפחתיים עם הוריהם, ובבנייה ובהגדרה של זהותם.

גם בישראל אוכלוסייה זו חוותה קשיים (Remennick & Prashizky, 2019; Moshkin, 2019). חלק מהצעירים, שהיגרו לישראל מברית המועצות לשעבר בילדותם המאוחרת, התקשו ללמוד עברית (Niznik, 2002), וחלקם אף התקשו להסתגל לבתי הספר ולתרבות החברתית בישראל (פלדחי, 2012; Remennick & Prashizky, 2019; Remennick, 2003a). הקושי קיבל משנה תוקף מפני שהחברה הישראלית מעדיפה אינטגרציה או אפילו אסימילציה של המהגרים לתוך החברה (Ben-Rafael, 1996). בעקבות הקשיים שחוו בשנים הראשונות שלהם בישראל, ילדים ובני נוער רבים יחסית שהיגרו מברית המועצות לשעבר נתקלו בבעיות למידה, הישגיהם בבית הספר היו לעיתים נמוכים והתנהגותם במקרים מסוימים אף הייתה אלימה (Elias & Kemp, 2010; Niznik, 2002). כמו כן, לחלק מבני הנוער דוברי רוסית היו בשנים הראשונות שלהם בישראל קשרים חברתיים מועטים עם ילדי ישראל. תחת זאת, חלקם נטו ליצור קבוצות חברתיות של מהגרים כמותם, הן בתוך בית הספר והן מחוצה לו. גם בבגרותם, במקרים מסוימים המהגרים בני דור ה-1.5 מתקשים למצוא עבודה ראויה בשוק העבודה המקומי, במיוחד במקצועות הניהול ובתעשיית ההיי-טק. חלקם אף חוזרים לרוסיה כדי להשתלב בעבודה מתגמלת (Remennick, 2013), או מהגרים מישראל למדינות אחרות כמו קנדה וארצות הברית (Brym et al., 2020; Hou & Yan, 2020; Moshkin, 2019; 2020). ייתכן שאלו שנשארו בישראל מפתחים זהות מיוחדת

כדי להתמודד עם הקשיים שתוארו, זהות המורכבת למעשה מכמה זהויות (פלדחי, 2012; Prashizky, 2019; Remennick, 2007; Remennick & Prashizky, 2019).

אחד החוקרים החשובים ביותר בתחום ההגירה וזהות הוא ברי שטען (Berry, 1990, 2006) שמהגר עשוי לנקוט באסטרטגיות שונות בתגובה לתרבות הדומיננטית החדשה, תוך זיהוי שלא כל המהגרים רוצים להידמות אליה. ארבע האסטרטגיות לפי המודל של ברי הן: 1. אסימילציה – אשר שמה דגש על אינטראקציות חיוביות עם החברה הקולטת, ולא על שמירת הזהות התרבותית המקורית. 2. ספרציה – המערבת שמירה על התרבות המקורית, תוך הימנעות מאינטראקציה עם אנשים בחברה החדשה. 3. אינטגרציה – המייצגת רצון לשמר את התרבות המקורית ובד-בבד שומרת על אינטראקציה חיובית עם המדינה הקולטת. 4. שוליות – המשקפת החלטה של הפרט לא לשמר את התרבות המקורית אך גם לא לאמץ את התרבות החדשה (Berry, 2006). בשנים האחרונות התפתח דפוס נוסף של אקולטורציה, ושמו אינטגרציה סלקטיבית. בדומה לאינטגרציה, בתהליך זה המהגר שומר על תרבות המוצא ובו זמנית רוכש את הקודים התרבותיים של הארץ החדשה, אך הוא רוכש אותם באופן סלקטיבי, תוך בחירה מה יעזור לו במידה הטובה ביותר להשתלב בחברה החדשה (ליסציה, 2008). העבודה הנוכחית מבקשת לבחון אם אסטרטגיה זו יעילה עבור המקרה של בני דור ה-1.5 להגירה.

חלק מהמהגרים בני הדור ה-1.5 שואפים להסתגל במהירות לחברה המקומית, ולכן הם מתרחקים מתרבות ארץ המוצא שלהם על כל מאפייניה (Remennick & Prashizky, 2019; Prashizky, 2019). גם בישראל בשנות התשעים במאה הקודמת, לעיתים היה על המהגרים המתבגרים לחץ רשמי ובלתי רשמי לינוח את הזהות הרוסית, ולאמץ במהרה את הזהות הישראלית. אחת מהגישות הייתה שעל המהגרים לעבור אסימילציה לתוך החברה הישראלית, כלומר, מדיניות זניחת הזהות הישנה. למשל, במקרים מסוימים נאסר על הילדים לדבר ברוסית בבית הספר (Sever, 1999, 2017). מנגד, ההבדלים המשמעותיים בין התרבות הישראלית לרוסית או לתרבות הסובייטית הקשו על בני הנוער המקומיים ועל המהגרים כאחד למצוא שפה משותפת וליצור קשרים ביניהם (Elias & Kemp, 2010). כתוצאה מכך, נולדה בישראל תת-תרבות רוסית שכללה מועדונים לנוער, דיסקו ואטרקציות שונות לנוער רוסי (Remennick & Prashizky, 2015). אך כאשר הגיעו לתחילת שנות העשרים לחייהם, מהגרים רבים מבני דור ה-1.5 החלו לגלות את הצדדים החיוביים והיפים בתרבות המקורית שלהם והתקרבו אליה מחדש, תוך שמירה על זהות ישראלית חזקה (Remennick, 2003a, 2012). בשלב זה של חייהם רבים מיוצאי ברית המועצות לשעבר יוצרים חיים היברידיים המשלבים בין הווי החיים הישראליים להווי החיים הרוסיים (Remennick, 2013). מצד אחד, הם מצליחים להבין את הקודים התרבותיים של החברה הישראלית ויוצרים קשרים, בעיקר אינסטרומנטליים, עם בני נוער ומבוגרים ישראלים. ומצד שני, הקשרים המשמעותיים שלהם הם עדיין עם בני קבוצת המוצא שמספקת להם תמיכה רגשית וחברתית (Remennick & Prashizky, 2015; Rozovsky & Almog, 2011). ממצאים אלה מצביעים על הזהות המורכבת של המהגרים בני הדור ה-1.5 ממדינות ברית המועצות לשעבר.

נשאלת השאלה אם הזהות המורכבת הזו שמפתחים מהגרי הדור ה-1.5 קשורה לטיב ההשתלבות, ואף קשורה באופן שלילי לכוונות עזיבה. מחקר עדכני (Amit, 2018) מוצא שעבור בני הדור ה-1.5 שהיגרו ממדינות ברית המועצות לשעבר לישראל, זהות ישראלית איננה מנבאת כוונות לעזוב את ישראל, אך זהות יהודית מנבאת באופן שלילי כוונות עזיבה. המחקר הנוכחי

מבקש לבחון אם אימוץ של כמה זהויות במקביל (למשל, ישראלית, יהודית, רוסית) תורם לטיב ההשתלבות ולכוונה להישאר במדינה הקולטת. העבודה הנוכחית בודקת את תפקיד ההשתלבות בקשר שבין גיבוש זהות מורכבת לבין כוונות עזיבה, ואת תפקידה בתהליך ההשתלבות. כדי להבין לעומק את תפקיד ההשתלבות הוחלט לבחון השתלבות אובייקטיבית (למשל כלכלית) וגם השתלבות סובייקטיבית (למשל תחושת השייכות למדינה).

פרמטרים אובייקטיביים ופרמטרים סובייקטיביים להשתלבות

המדדים האובייקטיביים להשתלבות שנבחנו במחקר הנוכחי הם השתלבות כלכלית, השתלבות חברתית ושימוש בשפת המקום. נראה כי מדד אובייקטיבי להשתלבות, שזוכה לקונצנזוס בספרות הוא השתלבות כלכלית, וזאת לאור השפעתו כגורם מכריע להגירה וכשיקול בהחלטה האם להגר או לא. להיבט זה יש משמעות רבה משום שהצלחה כלכלית מאפשרת השגת משאבים ומעמד, המסייעים בהתאקלמות ובהשתלבות בחברה החדשה ובקבלת זכויות ומשאבים נוספים, שאותם מקבלים תושבי המקום (Chiswick, 1998). פרמטר משמעותי נוסף להשתלבות אובייקטיבית הוא שימוש בשפת המקום. ההנחה היא שככל שהמהגר עושה שימוש רב יותר בשפה המקומית, כך הוא ישתלב טוב יותר. למשל, בקרב מבוגרים שהיגרו מברית המועצות לישראל בשנות התשעים, נמצא קשר חיובי בין שליטה בשפה העברית לבין תחושת שייכות ושביעות רצון מהחיים (Amit & Bar-Lev, 2014). ההיבט השלישי שבחרנו הוא המרכיב החברתי המתבטא בהון החברתי של המהגרים, כלומר ברכישת רשתות חברתיות מקומיות. הון חברתי קשור ליחסים חברתיים תדירים שהפרט או הקבוצה מקיימים, המבוססים על מחויבות הדדית (Bourdieu, 1986) וקשרים חברתיים, ובמיוחד בישראל הם מסייעים למהגר להשיג משאבים (Remennick, 2003b).

בשנים האחרונות החוקרים מדגישים גם את תחושתו הסובייקטיבית של המהגר. נטען שכדי להעריך את השתלבותם של מהגרים בחברה הקולטת, לא די לבחון פרמטרים אובייקטיביים כגון השתלבות בשוק העבודה, פרנסה, בריאות ורשתות חברתיות, אלא יש לבחון גם את תחושותיהם הכוללות של המהגרים באשר להשתלבותם בחברה המארחת (Lester, 2005). לכן, גם המחקר הנוכחי מבקש לבחון עד כמה המהגר בן הדור ה-1.5 בישראל מרגיש באופן סובייקטיבי שהוא משתלב. הפרמטר הראשון שנבחן הוא תחושת השתלבות סובייקטיבית, במילים אחרות בחנו עד כמה המהגר מרגיש שהשתלב בחברה הקולטת. הפרמטר השני שבחנו הוא תחושת השייכות, שכן תחושת שייכות היא הבסיס לשביעות הרצון מהחיים ולהשתלבות של מהגרים (Eccles, 1993; Roeser et al., 1998). למשל, נמצא שכאשר המהגר אינו מרגיש שייך למקום, הוא חרד יותר, חש בדידות וניכור, וההישגים הלימודיים שלו נמוכים יותר (Osterman, 2000). הפרמטר הסובייקטיבי השלישי שבחנו היה תחושת שינוי חיובי בחיים בעקבות ההגירה. למעשה, המדד בוחן עד כמה המהגר חש שחייו השתנו לטובה בעקבות ההגירה, שכן זו המטרה העיקרית של הגירה. מחקרים רבים מוצאים שתחושת השתלבות נמוכה, הן אובייקטיבית והן סובייקטיבית, קשורות באופן חיובי לכוונתו של המהגר להגר פעם נוספת מהמדינה שבה הוא חי.

חזרה לארץ המוצא

בשנים האחרונות התפרסמו מחקרים מעניינים השופכים מעט אור על תופעת החזרה של מהגרים לארצות מוצאם (Return migration). למשל, דה-האס ופוקמה (De Haas & Fokkema, 2011) מוצאים שמערכת הסיבות והגורמים למחשבה על חזרה לארץ המוצא היא מורכבת ומעורבת. הם

מוצאים שהשתלבות תרבותית ורמת השכלה קשורים באופן שלילי לכוונות חזרה, ומנגד קשרים עם מדינת המוצא קשורים באופן חיובי לכוונות החזרה. כמו כן, נמצא שההשתלבות החברתית של המהגרים בתוך חברת התושבים המקומיים והמצב הכלכלי של הארץ הקולטת, עשויים להשפיע על החלטתם אם להישאר או לחזור לארץ המוצא (Klinthäll, 2003; Reyes, 1997).

כשמונים אלף מהגרים מברית המועצות לשעבר, שהיגרו לישראל בשנות התשעים עד לאמצע שנות האלפיים, היגרו ממנה. הם מהווים כמחצית מכלל המהגרים שהיגרו לישראל. יתרה מזאת, בשנים האחרונות כל אדם שני המהגר מישראל משתייך למגזר ה"רוסי" (חנין ואחרים, 2011). במחקר אורך (Remennick, 2013) נמצא כי 61% ממהגרי הדור ה-1.5 שקלו לחזור למדינת המוצא, ושליש מהם אכן היגר בסופו של דבר מישראל לרוסיה. במחקר נוסף נמצא שכמחצית מהמהגרים בקבוצה זו שוקלים ברצינות להגר מישראל, ורק כרבע מהם מביעים את רצונם להישאר בישראל. בקרב בני הדור ה-1.5 נשקלת האפשרות לעזוב את ישראל בשיעור גבוה לעומת קבוצות גיל אחרות (חנין ואחרים, 2011).

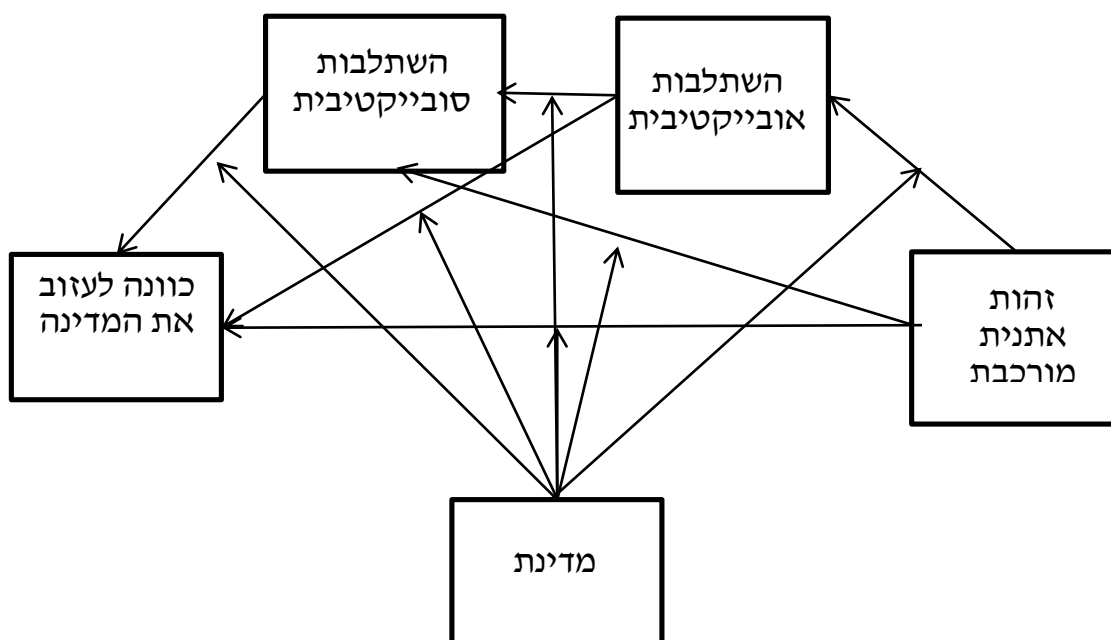
חזרה לרוסיה היא אפשרות מעשית למהגרי הדור ה-1.5 לאחר שכבר רכשו השכלה, משום שאזרחיה המשכילים של רוסיה, נהנים מרמת חיים גבוהה יחסית. שוק העבודה ברוסיה גמיש, הסקטור הציבורי קטן, ובכלכלת השוק יש תחרות על צעירים משכילים ומוכשרים, אשר כתוצאה מכך נהנים משכר גבוה ומתשלום מס בשיעורים נמוכים יחסית. אך הגירה שנייה היא אינה המצב האידאלי: היא מסמלת שבר בחלומותיו של המהגר, שקיווה והאמין שיצליח במדינה שאליה הוא היגר. הגירה שנייה לעיתים מטלטלת, בעיקר כאשר ישנה משפחה וילדים בתמונה. גם המדינה שאותה המהגר עוזב מפסידה, משום שהמהגרים הם בדרך כלל משכילים יחסית ומיומנים (Gandal et al., 2004).

העבודה הנוכחית מבקשת לבחון את טיב ההשתלבות ואת כוונות העזיבה של מהגרים בני הדור ה-1.5 שנשארו בישראל, להבין את המכניזם העומד בבסיס התופעה, ובפרט את התפקיד של גיבוש הזהות בתהליך ההגירה. רבים מאוכלוסיית בני הדור ה-1.5 מפתחים זהות של "פה ושם", ומאמצים זהות גם של מדינת המקור וגם של מדינת היעד. המחקר הנוכחי מבקש לבחון אם אפשר לנבא את כוונת העזיבה באמצעות זהות אתנית מורכבת, ומהו הקשר בין רכישת זהות אתנית מורכבת לבין השתלבות אובייקטיבית וסובייקטיבית. בנוסף, המחקר בוחן משתנים אלו (זהות מורכבת, השתלבות, וכוונות עזיבה) בקרב בני הדור ה-1.5 שחזרו למדינת המוצא. למעשה, קבוצת החוזרים לרוסיה עוברת תהליך חיברות וגיבוש זהות בפעם השלישית: בפעם הראשונה הם התבגרו בברית המועצות, בפעם השנייה - בישראל, ובפעם השלישית - שוב ברוסיה. קבוצת החוזרים לרוסיה נדגמה משתי סיבות עיקריות: 1. השוואה לקבוצת המהגרים שנשארה בישראל. אנו מתייחסות לקבוצת הנשארים בישראל כקבוצה שעברה תהליך של הגירה מורכבת יחסית (הגירה בעיצומו של גיל ההתבגרות למדינה חדשה בעלת שפה ותרבות שונה). מנגד, אנו מתייחסות לקבוצה של החוזרים לרוסיה כמהגרים שעברו תהליך הגירה פחות מורכב (הגירה למדינה שבה השפה והתרבות מוכרות ולאחר שהתגבשה זהותם). 2. הסיבה השנייה היא לבחון אם אלו שהיגרו בחזרה לרוסיה השתלבו בה, ואם הגירה חזרה לרוסיה מהווה אפשרות אמיתית לבני הדור ה-1.5 להגירה.

נוכל לשער שזהות אתנית מורכבת מנבאת השתלבות אובייקטיבית והשתלבות סובייקטיבית, שמנבאות בתורן באופן שלילי כוונות עזיבה. כמו כן, אפשר לשער שהשתלבות

אובייקטיבית מנבאת השתלבות סובייקטיבית. עוד אנו משערות כי ההשתלבות האובייקטיבית וההשתלבות הסובייקטיבית (במדינת המוצא) של אלו שחזרו למדינת המוצא תהיה טובה מזו של אלו שנשארו במדינת היעד, ולכן הזהות האתנית של אלו שחזרו למדינת המוצא תהיה פחות מורכבת מזו של אלו שנשארו במדינת היעד, שכן אלו שחזרו למדינת המוצא אינם זקוקים עוד לזהות אתנית מורכבת. ההסתגלות חזרה למדינת המוצא צפויה להיות קלה יותר לעומת ההסתגלות במדינת היעד מסיבות אובייקטיביות, כגון שפה והיכרות עם התרבות הקולטת. לבסוף, אנו משערות שהקשרים שבין זהות אתנית מורכבת לבין השתלבות ולבין כוונות עזיבה יהיו חלשים יותר בקרב אלו שחזרו למדינת המוצא, מפני שפחות סביר שירצו להגר בפעם השלישית. את סיכום ההשערות ואת מודל המחקר נוכל לראות בתרשים מספר 1.

תרשים מספר 1: מודל המחקר



שיטה

משתתפים

במחקר השתתפו 350 מהגרים אשר היגרו לישראל בגילים שונים מברית המועצות לשעבר בשנות התשעים. מתוכם נכללו במדגם הסופי 254 מהגרים (59% נשים) שענו על קריטריון ההכללה: היגרו עם הוריהם לישראל כאשר היו בני 11-19. 146 מביניהם נשארו בישראל ו-108 חזרו לרוסיה. המהגרים שחזרו לרוסיה גרו בעת המחקר בעיקר במוסקבה, מכיוון ששם מרוכזת קהילה גדולה ומגובשת של ישראלים לשעבר, ואליה הייתה נגישות יחסית טובה. נוסף על כך, מוסקבה נחשבת לעיר שקשה להשתלב בה, למשל בגלל יוקר המחיה (Kurichev & Kuricheva, 2018), לכן היה

¹ אין הסכמה מלאה בספרות לגבי מהו הגיל שבו היגרו בני הדור ה-1.5. רוב המחקרים כוללים בקבוצה זו מהגרים שהיגרו בגיל ההתבגרות ובגיל "בית ספר" (Remennick & Prashizky, 2019). לכן החלטנו לכלול במדגם את אלו שהיגרו בגיל העשרה בלבד.

עניין מיוחד בקבוצה זו ובאופן שבה היא משתלבת במוסקבה. המהגרים שנשארו בישראל נדגמו באמצעות מדגם נוחות וכדור שלג. החלטנו שלא לשאול את המשתתפים במחקר אם הם יהודים לפי ההלכה, ובמקום זאת העדפנו לשאול עד כמה הם מרגישים יהודים (כחלק מבחינת הזהות, כפי שמפורט בהמשך). מאפייני המהגרים שנשארו בישראל ומאפייני המהגרים שחזרו לרוסיה, מוצגים בלוח מספר 1.

לוח מספר 1: השוואה בין מאפיינים דמוגרפיים רציפים של המהגרים שנשארו בישראל ושל אלו שחזרו לרוסיה: מבחן t בין ממוצעים

<i>p</i>	<i>t</i>	מהגרים שחזרו למדינת המוצא	מהגרים שנשארו במדינת היעד	משתנה
.31	1.01	39.79	39.20	גיל
.20	1.28	13.98	14.40	גיל הגירה למדינת היעד
.00	5.45	1.61	2.14	מספר ילדים
.00	13.91	17.02	24.80	שנות חיים במדינת היעד

כלים

1. שאלון זהות אתנית מורכבת. בחלק זה, הנלקח מתוך שאלון רחב יותר שפיתח לשם (2009), המהגר התבקש לדרג בסולם ליקרט בן 5 דרגות (1="לא מזדהה כלל"; 5="מזדהה מאוד"), באיזו מידה הוא מזדהה עם חמש זהויות: ישראלית, יהודית, רוסית, אירופית ועולה חדש. ככל שהמהגר מדרג גבוה יותר את הזהויות, כך הוא מוגדר כבעל זהות אתנית מורכבת רבה יותר. במילים אחרות, ציון גבוה בשאלון משמעו אימוץ של מספר רב יותר של זהויות. לכלי נמצאה במחקר הנוכחי מהימנות מתקבלת ($\alpha=.61$).

2. שאלון השתלבות אובייקטיבית. שאלון זה חובר על ידי מחברות המחקר, והוא כלל מספר מדדי משנה: א. שימוש בשפה: חלק זה כולל חמישה היגדים שבו נדרש המהגר לדרג עד כמה הוא משתמש בשפה המקומית (עברית או רוסית) כאשר הוא מדבר עם הוריו, ילדיו, חבריו, עמיתיו ושכניו, בסולם ליקרט הנע בין 1 ("רק עברית") לבין 5 ("רק רוסית"). ההיגדים עברו היפוך עבור קבוצת המהגרים שנשארה בישראל, כך שציון גבוה יותר במשתנה זה משמעו שימוש רב יותר בשפה המקומית. לכלי זה נמצאה במחקר הנוכחי מהימנות פנימית, מסוג אלפא של קרונבאך, טובה מאוד ($\alpha=.87$). ב. השתלבות חברתית: חלק זה בוחן עד כמה למהגר ישנם חברים ילידי המקום. בחלק זה נשאלו המהגרים כמה מחבריהם נולדו במדינות ברית המועצות לשעבר וכמה בישראל, וכמה חברים יש להם בסך הכול. כך חושב משתנה המהווה את היחס שבין החברים ילידי ישראל ובין כל החברים של המהגר. הציון של משתנה זה נע בין 0 (אין למהגר בכלל חברים ילידי המקום) ל-100 (כל חבריו של המהגר ילידי

המקום). ג. השתלבות כלכלית: חלק זה בוחן עד כמה המהגר השתלב כלכלית בישראל או ברוסיה. בחלק זה נשאלו המהגרים מהי ההכנסה הממוצעת של משפחתם בהשוואה לממוצע במקום מגוריהם (15,500 ₪ נטו בישראל ו-3,000\$ במוסקבה). שלושת החלקים של השאלון עברו תקנון, מפני שכל אחד מהם נמדד בסולם מדידה שונה, וחושב ציון השתלבות אובייקטיבית שהוא הציון הממוצע של שלושת המשתנים המתוקננים. השאלונים אוחדו כדי לספק תמונה רחבה לגבי ההשתלבות האובייקטיבית של המהגר, מבחינת שימוש בשפה, השתלבות חברתית והשתלבות כלכלית. לשאלון הכולל נמצאה מהימנות, מסוג אלפא של קרונבאך, גבוהה ($\alpha=.80$).

3. שאלון השתלבות סובייקטיבית. גם חלק זה כלל כמה מדדים: א. שאלון השתלבות סובייקטיבית: גם שאלון זה חובר במיוחד לצורך מחקר זה והוא כולל 10 היגדים. על המהגרים היה לסמן עד כמה הם מסכימים עם כל פריט בסולם בן 5 דרגות (1="בכלל לא"; 5="במידה רבה מאוד"). דוגמה לפריט: "חשוב לי שילדיי יישארו במדינת ישראל/רוסיה ויקימו את הבית שלהם פה". ציון גבוה בשאלון זה משמעו השתלבות טובה. לכלי זה נמצאה מהימנות פנימית, מסוג אלפא של קרונבאך, גבוהה מאוד ($\alpha=.93$). ב. שאלון שייכות: במחקר הנוכחי נעשה שימוש בשאלון מקוצר ומותאם על בסיס התיאוריה של מקמילן וצ'ביס (McMillan & Chavis, 1986) במטרה למדוד שייכות לישראל או לרוסיה, בהתאם למקום המגורים הנוכחי. במחקר הנוכחי נבחרו 9 פריטים, והמהגרים התבקשו לסמן עד כמה הם מסכימים עם כל פריט בסולם בן 5 דרגות (1="בכלל לא"; 5="במידה רבה מאוד"). דוגמה לפריט: "חשוב לי להיות חלק מהחברה הישראלית/הרוסית". ציון גבוה בשאלון זה משמעו תחושת שייכות גבוהה יותר. לכלי נמצאה במחקר הנוכחי מהימנות פנימית, מסוג אלפא של קרונבאך, גבוהה מאוד ($\alpha=.91$). ג. שינוי חיובי או שלילי בעקבות ההגירה לישראל: גם שאלון זה חובר במיוחד למחקר הנוכחי. חלק זה כלל 10 היגדים, בסולם הנע בין 1 ("השתנה מאוד לרעה") ל-5 ("השתנה מאוד לטובה"), הבוחנים עד כמה לדעתו השתנה מצבו של המהגר לטובה או לרעה מאז היגר לישראל או בחזרה לרוסיה בממדים שונים. למשל, "בילוי ופנאי" ו"מצב בריאותי". למשתנה זה, המודד שינוי חיובי בעקבות ההגירה האחרונה, נמצאה מהימנות פנימית, מסוג אלפא של קרונבאך, גבוהה ביותר ($\alpha=.98$). גם שלושת החלקים של שאלון זה עברו תקנון, כיוון שהם נמדדו בסולם מדידה שונה, וחושב ציון השתלבות סובייקטיבית שהוא ממוצע המורכב משלושת המשתנים המתוקננים. גם הפעם, נבנה ציון אחיד על מנת לספק תמונה מלאה של ההשתלבות על כל גווניה. לשאלון המאוחד נמצאה מהימנות פנימית, מסוג אלפא של קרונבאך, גבוהה ביותר ($\alpha=.96$).

4. כוונות הגירה. שאלון זה חובר במיוחד לצורך מחקר זה כדי למדוד את כוונת ההגירה. משתנה "הכוונה להגר" חושב על בסיס שלושה היגדים: (1) "האם לדעתך תישאר לגור בישראל/ברוסיה?" (היגד שעבר היפוך); (2) "האם קורה שאתה חושב על עזיבת הארץ/את רוסיה או חשבת על זה בעבר?"; (3) "אם חשבת בעבר על עזיבת הארץ/את רוסיה, עד כמה חשבת על כך ברצינות?". ציון גבוה בשאלון זה משמעו רצון רב יותר להגר. למשתנה נמצאה מהימנות פנימית, מסוג אלפא של קרונבאך, מתקבלת ($\alpha=.67$).

הליך

השאלונים עבור מהגרים שנשארו בישראל הופצו באמצעות קישור לשאלון מקוון או באמצעות שאלון דף ועיפרון שהועבר למכרים, עמיתים, שכנים וחברים לספסל הלימודים של המחברת הראשונה, העונים על הקריטריון: מהגרים שהיגרו לישראל בגיל ההתבגרות עם הוריהם ולא קיבלו בעצמם את ההחלטה להגר. אלו התבקשו למלא את השאלון ולהעביר את הקישור או את השאלון הפיזי הלאה בשיטת כדור השלג. כמו כן הקישור לשאלון פורסם בעמודי Facebook שונים. לכל המשתתפים הובהר שהשאלון אנונימי לחלוטין. השאלונים המקוונים הועברו בפלטפורמה מקוונת (Google Forms). כשני שלישים מהשאלונים התקבלו באמצעות פלטפורמה זו, ושאר השאלונים התקבלו בגרסת דף ועיפרון. השאלונים המקוונים התקבלו בין מאי לנובמבר 2017. שאלוני דף ועיפרון נאספו בתקופה המקבילה.

לצורך איסוף הנתונים מרוסיה, פנתה המחברת הראשונה לאיש קשר בקהילת הישראלים במוסקבה שברוסיה, ונענתה בחיוב לגבי העזרה באיסוף הנתונים. גם כאן יושמה שיטת כדור השלג, ובמאי 2017 איש הקשר העביר לחוקרת מספרי טלפון של מהגרים בני הדור ה-1.5 שחזרו לרוסיה לאחר שהיגרו לישראל בנערותם, וחיו בה כ-25 שנה. כמו כן, אותרו מהגרים נוספים שחזרו לרוסיה באמצעות קהילת הישראלים השבים למוסקבה (www.israelim.ru). השאלונים נשלחו למשיבים באמצעות הדוא"ל ובקבוצות "WhatsApp", "Facebook", "Odnoklassniki", ו"Twitter". השאלונים נבנו בפלטפורמה מקוונת (Google Forms) לאחר שתורגמו לרוסית. מענים לשאלון המקוון ברוסית התקבלו בין מאי לאוגוסט 2017.

ממצאים

בפרק זה נציג תחילה מתאמים בין משתני המחקר, לאחר מכן נציג הבדלים בין הקבוצות במשתני המחקר, ולבסוף נציג את בחינת מודל המחקר. משום שישנם הבדלים אינהרנטיים בין שתי קבוצות המחקר (אלו שנשארו בישראל ואלו שחזרו לרוסיה), הוחלט להציג את הקשרים בנפרד. על מנת לחשב את הציונים של המדד האובייקטיבי והמדד הסובייקטיבי, המדדים המרכיבים אותם עברו תקנון, שכן חלקם לא נמדדו באותו הסולם. בלוח מספר 2 אנו מציגות מתאמים בין משתני המחקר לבין עצמם ולבין משתנים דמוגרפיים נבחרים, בקרב אלו שנשארו במדינת היעד, ובלוח מספר 3 אנו מציגות את אותם הקשרים בקרב אלו שחזרו למדינת המוצא.

לוח מספר 2: מתאמים בין משתני המחקר בקרב מהגרים שנשארו במדינת היעד

משתנה	1	2	3	4	5	6	7
1. מגדר [†]	-	-	-	-	-	-	-
2. גיל	-0.07	-	-	-	-	-	-
3. גיל הגירה	.10	.44***	-	-	-	-	-
4. זהות אתנית מורכבת	.10	.01	-0.02	-	-	-	-
5. השתלבות אובייקטיבית	-0.15	-0.05	-0.26**	.18*	-	-	-
6. השתלבות סובייקטיבית	-0.02	-0.17*	-0.26**	.39**	.59***	-	-
7. כוונות הגירה נוספת	-0.15	.15	.05	-0.16	-0.34***	-0.53***	-

הערה: $n = 146$; *** = $p < .001$; ** = $p < .01$; * = $p < .05$; [†] = קידוד דמה (1 = גבר; 2 = אישה)

כפי שרואים בלוח מספר 2, מצאנו שבקרב אלו שנשארו במדינת היעד, זהות אתנית מורכבת קשורה באופן חיובי להשתלבות אובייקטיבית ולהשתלבות סובייקטיבית, אך אינה קשורה לכוונות עזיבה. עוד מצאנו קשרים חזקים יחסית בין השתלבות אובייקטיבית להשתלבות סובייקטיבית, וקשרים שליליים בין השתלבות אובייקטיבית והשתלבות סובייקטיבית לבין כוונות עזיבה.

לוח מספר 3: מתאמים בין משתני המחקר המקובצים בקרב מהגרים שחזרו למדינת

המוצא

משתנה	1	2	3	4	5	6	7
1. מגדר [†]	-	-	-	-	-	-	-
2. גיל	-0.19	-	-	-	-	-	-
3. גיל הגירה למדינת היעד	-0.14	.38***	-	-	-	-	-
4. זהות אתנית מורכבת	-0.17	-0.07	.12	-	-	-	-
5. השתלבות אובייקטיבית	.00	.18	-0.10	-0.20***	-	-	-
6. השתלבות סובייקטיבית	-0.08	.40***	.03	-0.02	.51***	-	-
7. כוונות הגירה נוספת	.04	.10	.01	-0.03	-0.29**	-0.43***	-

הערה: $n = 108$; *** = $p < .001$; ** = $p < .01$; * = $p < .05$; [†] = קידוד דמה (1 = גבר; 2 = אישה)

כפי שרואים בלוח מספר 3, מצאנו שבקרב אלו שחזרו למדינת המוצא, זהות אתנית מורכבת קשורה באופן שלילי להשתלבות אובייקטיבית, אך אינה קשורה להשתלבות סובייקטיבית

ולכוונות עזיבה. גם כאן נמצאו קשרים חזקים יחסית בין השתלבות אובייקטיבית להשתלבות סובייקטיבית, וקשרים שליליים בין השתלבות אובייקטיבית והשתלבות סובייקטיבית לבין כוונות עזיבה.

עוד שיערנו על הבדלים בין הקבוצות במשתני המחקר: זהות אתנית מורכבת, השתלבות וכוונות עזיבה. את ממוצעי הקבוצות ואת תוצאות מבחני t שהשוו ביניהן, אפשר לראות בלוח מספר 4.

לוח מספר 4: הבדלים במשתני המחקר בין אלו שנשארו במדינת היעד לבין אלו שחזרו למדינת המוצא

p	t	חזרו למדינת המוצא		נשארו במדינת היעד		משתנה
		SD	M	SD	M	
<.001	10.93	0.60	2.46	0.61	3.31	זהות אתנית מורכבת ^a
<.001	-13.97	0.54	0.55	0.53	-0.40	השתלבות אובייקטיבית ^b
<.001	-7.48	0.66	0.40	0.79	-0.30	השתלבות סובייקטיבית ^b
<.001	3.99	0.63	2.19	1.04	2.65	כוונות הגירה ^c

הערה: ^a = טווח אפשרי: 1 עד 5; ^b = משתנה שעבר תקנון (ציון אפס = ממוצע); ^c = טווח אפשרי: 1 עד 3

כפי שאפשר לראות בלוח מספר 4, וכמו ששוער, הבדלים גדולים יחסית נמצאו בין הקבוצות בכל משתני המחקר. נמצא שאלו שחזרו למדינת המוצא הם בעלי זהות אתנית מורכבת פחות, הם משתלבים טוב יותר - אובייקטיבית וסובייקטיבית - בארץ המוצא, והם בעלי כוונות הגירה נמוכות יותר.

מודל המחקר הניח שההשתלבות מתווכת את הקשר שבין זהות אתנית מורכבת לבין כוונות עזיבה, ושההשתלבות בתורה תנבא כוונות עזיבה. כמו כן, שוער שמדינת המגורים תמתן את הקשרים שיימצאו, כך שהקשר שבין זהות אתנית מורכבת והשתלבות לבין כוונות עזיבה יהיו חזקים יותר בקרב מהגרים שנשארו במדינת היעד. מודל התיווך הממותן (moderated mediation model) נבחן באמצעות השיטה שהציע הייז (Hayes, 2018). מודל זה נבחר משום שהוא מאפשר לבחון אפקטים ישירים ועקיפים, ואת ההשפעה המשולבת של כל אלו על המשתנה התלוי, באופן שמאפשר שליטה על מולטי-קולינריות, ובכך לבחון את ההשפעה הבלעדית של כל אפקט - ישיר ולא ישיר, ובכל קבוצה בנפרד. כמו כן, מודל זה מאפשר לבחון את ההשפעה של משתנה מתווך אחד על רעהו. כדי לחשב רווח בר-סמך למקדמי הקשר, נעשה שימוש בטכניקת ה-Bootstrapping (באמצעותה נעשתה דגימה מחודשת 5,000 פעמים). אם הטווח העליון והתחתון של המקדם אינו כולל אפס, המקדם נחשב לפי שיטה זו למובהק סטטיסטית (Preacher & Hayes, 2008). מודל

גיבוש זהות אתנית מורכבת, השתלבות וכוונות עזיבה בקרב בני הדור ה-5.1 מבריה"מ לשעבר

התיווך נבחן באמצעות תוסף PROCESS ל-SPSS (Hayes, 2018) ללא משתני בקרה. המודל מצא, כפי ששוער, שקיים תיווך ממותן (95% CI[-.25, -.04]). את תוצאות הניתוח נוכל לראות בלוח מספר 5.

לוח מספר 5: אפקטים ישירים, עקיפים וממותנים המנבאים כוונה להגר פעם נוספת

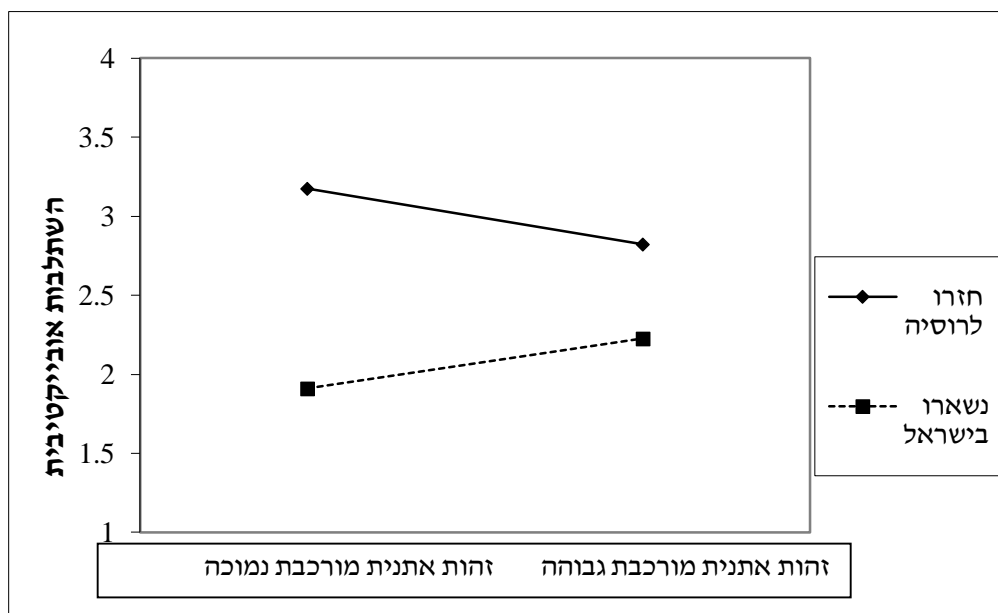
מדינת מגורים	נתיב	אפקט	95% CI
לא מותנה	זהות מורכבת ← כוונה להגר	.10	[-.13, .33]
ישראל	זהות מורכבת ← השת' אוב' ← כוונה להגר	-.01	[-.06, .06]
רוסיה	זהות מורכבת ← השת' אוב' ← כוונה להגר	.02	[-.02, .09]
ישראל	זהות מורכבת ← השת' סוב' ← כוונה להגר	-.28*	[-.46, -.13]
רוסיה	זהות מורכבת ← השת' סוב' ← כוונה להגר	-.04	[-.12, .04]
ישראל	זהות מורכבת ← השת' אוב' ← השת' סוב' ← כוונה להגר	-.10*	[-.20, -.02]
רוסיה	זהות מורכבת ← השת' אוב' ← השת' סוב' ← כוונה להגר	.04	[-.05, .11]

הערה: $N = 249$; רווח בר-סמך חושב באמצעות bootstrapping עם 5,000 חזרות; * = נתיב מובהק; Confidence Interval = CI

פירושן של תוצאות המודל מעלה תמונה מורכבת בקרב שתי אוכלוסיות המחקר. נראה שהזהות האתנית המורכבת פועלת באופן שונה בניבוי השתלבות אובייקטיבית והשתלבות סובייקטיבית וכוונות עזיבה. ראשית, נראה כי זהות אתנית מורכבת אינה מנבאת באופן ישיר כוונת עזיבה, לא בקרב אלו שנשארו במדינת היעד, לא בקרב אלו שחזרו למדינת המוצא, ולא בקרב כלל המדגם. מבחינת נתיבים עקיפים נראה כי המסלול: זהות אתנית מורכבת ← השתלבות אובייקטיבית ← כוונות עזיבה, אינו מובהק בקרב כלל המדגם, וגם לא בקרב כל קבוצה בנפרד. מנגד, המסלול: זהות אתנית מורכבת ← השתלבות סובייקטיבית ← כוונות עזיבה, מובהק בקרב אלו שנשארו במדינת היעד. מכאן שעבור מהגרים שנשארו במדינת היעד, זהות אתנית מורכבת מנבאת באופן חיובי השתלבות סובייקטיבית, שמנבאת בתורה באופן שלילי כוונת עזיבה. כמו כן, מסלול שבו שני משתנים מתווכים נמצא מובהק בקרב אלו שנשארו במדינת היעד: זהות אתנית מורכבת ← השתלבות אובייקטיבית ← השתלבות סובייקטיבית ← כוונות עזיבה. מכאן שבקרב מהגרים שנשארו במדינת היעד, זהות אתנית מורכבת מנבאת באופן חיובי השתלבות אובייקטיבית, שמנבאת בתורה השתלבות סובייקטיבית, שמנבאת בתורה באופן שלילי כוונות עזיבה. מסלול זה אינו מובהק בקרב אלו שחזרו למדינת המוצא.

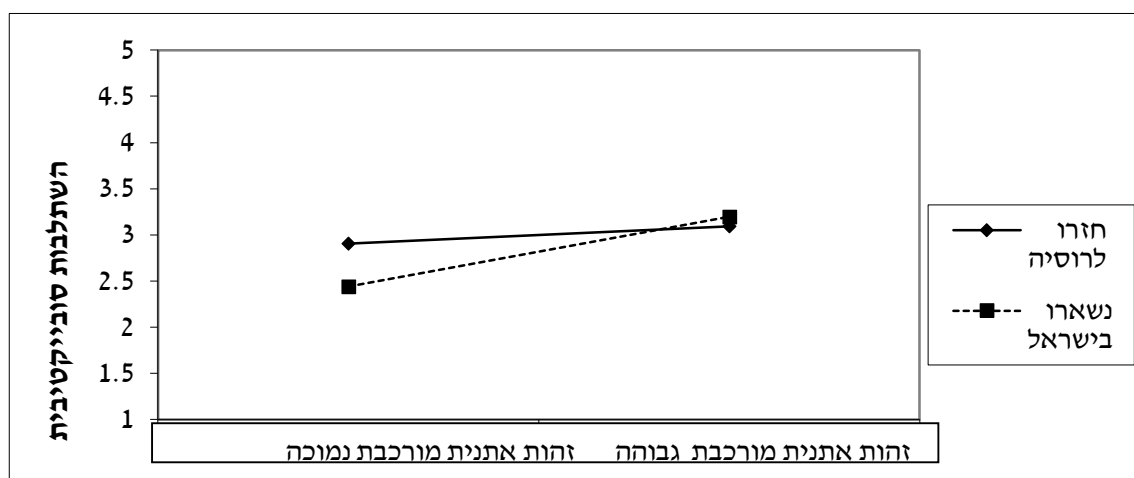
עוד נמצא שזהות אתנית מורכבת מנבאת באופן חיובי השתלבות אובייקטיבית, וקיים אפקט אינטראקציה. ניתוח המשך לפירוק האינטראקציה מצא כי הקשר שבין זהות אתנית מורכבת להשתלבות אובייקטיבית הוא שלילי בקרב המהגרים שחזרו למדינת המוצא ($t=-2.08, p=.04$) וחיובי למהגרים שנשארו במדינת היעד ($t=2.14, p=.03$), כפי שנוכל לראות בתרשים מספר 2, אותו בנינו לפי השיטה המקובלת של אייקן ואחרים (Aiken et al., 1991).

תרשים מספר 2: אינטראקציה בין זהות אתנית מורכבת לבין מדינת מגורים בניבוי השתלבות אובייקטיבית



עוד נמצא כי זהות אתנית מורכבת אינה מנבאת השתלבות סובייקטיבית, אך גם במקרה זה קיים אפקט אינטראקציה המעיד על מיתון. ניתוח המשך לפירוק האינטראקציה מצא כי בעוד קשר זה אינו מובהק בקרב אלו שחזרו למדינת המוצא ($t=0.98, p=.33$), הוא חיובי, חזק יחסית ומובהק עבור אלו שנשארו במדינת היעד ($t=4.58, p<.001$), כפי שאפשר לראות בתרשים מספר 3.

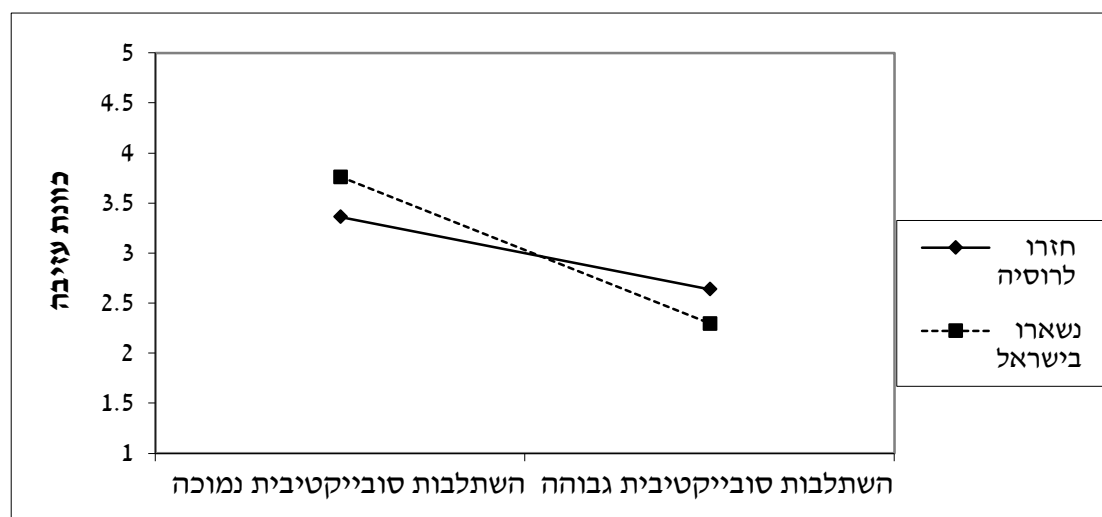
תרשים מס' 3: אינטראקציה בין זהות אתנית מורכבת לבין מדינת מגורים בניבוי השתלבות סובייקטיבית



מתרשים מספר 3 אפשר למעשה ללמוד כי בעוד ההשתלבות הסובייקטיבית בקרב אלו שחזרו למדינת המוצא היא גבוהה, ללא תלות ברמת הזהות האתנית המורכבת, הרי שבקרב אלו שנשארו במדינת היעד, ההשתלבות הסובייקטיבית היא גבוהה, ובלבד שרמת הזהות האתנית המורכבת גבוהה אף היא.

עוד עולה מניתוחי ההמשך, כי השתלבות אובייקטיבית מנבאת באופן חזק יחסית השתלבות סובייקטיבית בעבור שתי האוכלוסיות. השתלבות אובייקטיבית לבדה לא ניבאה כוונת עזיבה, לא בקרב כלל המדגם ולא בקרב כל קבוצה בנפרד. הקשר השלילי שבין השתלבות סובייקטיבית לכוונת עזיבה מובהק בקרב כלל המדגם. כמו כן, נמצא אפקט אינטראקציה בין מדינת מגורים להשתלבות סובייקטיבית בניבוי כוונות עזיבה. נמצא כי קשר זה חזק יותר בקרב אלו שנשארו במדינת היעד ($t=-6.69, p<.001$) לעומת אלו שחזרו למדינת המוצא ($t=-2.72, p=.007$), כפי שנוכר לראות בתרשים מספר 4. תרשים מספר 4 מלמד שתחושת השתלבות סובייקטיבית קשורה בקשר שלילי במיוחד לכוונות העזיבה בקרב מהגרים בני הדור ה-1.5 שנשארו במדינת היעד, בהשוואה למהגרים בני הדור ה-1.5 שחזרו למדינת המוצא.

תרשים מספר 4: אינטראקציה בין השתלבות סובייקטיבית לבין מדינת מגורים בניבוי כוונת עזיבה



דיון

המטרה המרכזית של המחקר הנוכחי הייתה להבין את תפקיד הזהות האתנית המורכבת בהשתלבות אובייקטיבית ובהשתלבות סובייקטיבית ובכוונות עזיבה, בקרב קבוצה המכונה דור 1.5, כ-25 שנה לאחר הגירתם מברית המועצות לשעבר (מדינת המוצא) לישראל (מדינת היעד) בהיותם בני נוער. נמצא שזהות אתנית מורכבת קשורה לכוונת העזיבה הנוספת של המהגר באופן עקיף, דרך השתלבות אובייקטיבית והשתלבות סובייקטיבית. עוד נמצא שזהות אתנית מורכבת קשורה באופן חיובי להשתלבות בקרב אלו שנשארו במדינת היעד, ובאופן שלילי בקרב אלו שחזרו למדינת המוצא, אליה שבו לאחר שחיו במדינת היעד כ-15-20 שנים. באופן לא מפתיע נמצא בכלל המדגם שהשתלבות קשורה באופן שלילי לכוונות עזיבה, קשרים שהיו חזקים יותר בקרב אלו שנשארו במדינת היעד.

המחקר הנוכחי ייחודי בכך שבחן את תפקידה של הזהות האתנית המורכבת בקרב מהגרים שעברו תהליך מורכב יחסית, לאחר שהיגרו לארץ חדשה, שיש בה תרבות ושפה שונות, בעיצומו של גיל ההתבגרות, גיל שבו מתעצבת הזהות. זאת ועוד, מהגרים אלו לא קיבלו את ההחלטה להגר, אלא הוריהם. יתרה מכך, המחקר הנוכחי בוחן את תפקידה של הזהות האתנית המורכבת גם בקרב אוכלוסייה שעברה תהליך הגירה נוסף, פחות מורכב, הגירה לארץ שבה גדלו, שבה הם דוברים את שפת אימם והתרבות מוכרת להם, הגירה לארץ ממנה נעדרו במשך כעשרים שנה. המחקר מסייע ליישב פולמוס מחקרי בין תומכי זהות מורכבת או זהות טראנס-לאומית (Bommes, 2013, 2005) לבין תומכי אסימילציה הטוענים כי זהות אתנית מורכבת אינה רלוונטית וסוברים שהזהות החדשה של המהגר מתחזקת בזמן שהותו בארץ הקולטת, בעוד שהזהות של ארץ המוצא הולכת ונחלשת עם הזמן (Diaz, 2020; Verhaeghe et al., 2020).

משמעותה של זהות אתנית מורכבת היא קיומה של זהות המשלבת בין מספר זהויות שונות - במקרה של המחקר הנוכחי, זהות רוסית, יהודית, ישראלית ועוד. הממצא לפיו שימור הזהות של ארץ המוצא, לצד גיבוש זהות מקומית וזהויות נוספות, היא אסטרטגיית השתלבות יעילה בקרב בני הדור ה-1.5 שנשארו במדינת היעד, מתכתב עם ממצאים עדכניים (De Haas & Fokkema, 2013; De Haas et al., 2015; Dekker & Siegel, 2013). ממצאי המחקר הנוכחי מציעים כי זהות כזו קשורה באופן חיובי להשתלבותו של המהגר בן הדור ה-1.5, שעבר תהליך הגירה מורכב יחסית (הגירה מברית המועצות לישראל בגיל הנערו), אך לא בקרב מהגר שעבר תהליך פחות מורכב, לאחר שחזר למדינה שבה חי בעברו, לאחר שנעדר ממנה כ-15-20 שנים. כמו כן, המחקר הנוכחי בחן זהות אתנית מורכבת באופן סובייקטיבי בלבד (ולכן נמנענו משימוש במונח זהות טראנס-לאומית), שכן המיקוד בעבודה זו היה בתחושתו הסובייקטיבית של המהגר. בנוסף, לא היה טעם לבחון חלק מהמדדים האובייקטיביים של זהות טראנס-לאומית, כמו החזקה בחשבון בנק במדינת המוצא וקיום רשת חברתית במדינת המוצא, מפני שהמשתתפים במחקר הנוכחי היגרו בהיותם קטינים.

ממצאי המחקר הנוכחי מעידים כי שימור הזהות של מדינת המוצא, לצד גיבוש זהות מקומית וזהויות נוספות, היא אסטרטגיית השתלבות יעילה בקרב בני הדור ה-1.5 להגירה. בכך, המחקר מאשש את טענתו של בומס (Bommes, 2005) לפיה בניגוד לאסימילציה - היטמעות מוחלטת בתרבות היעד, זהות מורכבת תורמת להשתלבות. הדבר נכון למהגרים מברית המועצות לשעבר בני הדור ה-1.5 שנשארו בישראל, מהגרים אשר עברו תהליך הגירה מורכב יחסית, שהיגרו למדינה בעלת תרבות ושפה שונות. עבור מהגרים שחזרו למדינת המוצא, נראה שזהות אתנית מורכבת אינה מנבאת השתלבות, ולעיתים אף מנבאת השתלבות באופן שלילי, ולכן גם הם לא מחזיקים בזהות כזו. נראה אם כן, כי זהות אתנית מורכבת, עבור אלו שחווים תהליך הגירה מורכב פחות - הגירה חזרה למדינת המוצא או למדינה עם תרבות ושפה דומה אינה משרתת פונקציית השתלבות. ממצא זה תורם תרומה משמעותית לדיון בנושא אסימילציה מול זהות מורכבת בכך שהוא מבהיר באלו תנאים ככל הנראה עדיף גיבוש של זהות אתנית מורכבת.

עוד מצאנו שהשתלבות אובייקטיבית קשורה באופן חיובי וחזק יחסית להשתלבות סובייקטיבית. מכאן שפרמטרים אובייקטיביים של שימוש בשפה המקומית, מספר חברים ילידי המקום, וכושר השתכרות - מנבאים פרמטרים סובייקטיביים להשתלבות: תחושת השתלבות, תחושת שייכות ותחושת שינוי חיובי בחיים כתוצאה מההגירה. בעבר נמדדה השתלבות לא פעם

באמצעות מדדים אובייקטיביים בלבד, ובעיקר באמצעות מדדים כלכליים. גם המחקר הנוכחי בחן פרמטרים אובייקטיביים, אך גם בחן באופן רחב מדדים סובייקטיביים. נמצא שהקשרים הם חזקים, אך לא חזקים באופן מיוחד, כך שהם מהווים שני פרמטרים נפרדים. השערת המחקר שהניחה כי השתלבות אובייקטיבית והשתלבות סובייקטיבית ינבאו כוונות עזיבה, אוששה. עם זאת, נראה שהשתלבות סובייקטיבית היא גורם חזק יותר בניבוי של כוונות הגירה, ובעיקר עבור אלו שנשארו במדינת היעד. משום ששני הפרמטרים קשורים, אך לא בקשר חזק במיוחד, ומשום ששניהם משחקים תפקיד שונה בניבוי כוונות עזיבה, יש להמשיך ולבחון פרמטרים אובייקטיביים לחוד ופרמטרים סובייקטיביים לחוד.

עוד נמצא שהשתלבות מתווכת את הקשר שבין זהות אתנית מורכבת לכוונות עזיבה, כך שככל שהמהגר הוא בעל זהות אתנית מורכבת יותר, כך הוא משתלב טוב יותר בארץ הקולטת, והשתלבות בתורה מנבאת באופן שלילי כוונות עזיבה. כמו כן, נמצא שהשתלבות אובייקטיבית לבדה אינה יכולה לנבא כוונות עזיבה, כאשר היא לא מתווכת את הקשר השלילי שבין זהות אתנית מורכבת לבין כוונות עזיבה. כאמור, קשרים אלו נמצאו עבור אלו שנשארו במדינת היעד בלבד – אלו שעברו ועוברים תהליך הגירה מורכב יחסית. בנוסף נמצא שזהות אתנית מורכבת לבדה לא מנבאת באופן ישיר כוונות עזיבה, אלא רק דרך השתלבות. ממצא זה מחדד את החשיבות של תחושת ההשתלבות.

השערת מחקר נוספת הניחה כי יימצאו הבדלים בין אלו שנשארו במדינת היעד לאלו שחזרו למדינת המוצא, בכל משתני המחקר העיקריים. השערה זו אוששה במלואה. נמצא שלמהגרים מברית המועצות לשעבר שנשארו לחיות בישראל, מדינת היעד, ישנה זהות אתנית מורכבת הרבה יותר מאשר לאלו שחזרו לרוסיה, מדינת המוצא. ממצא זה, לצד הממצא לפיו לאלו שנשארו במדינת היעד זהות אתנית מורכבת מנבאת השתלבות, עשוי להעיד כי זהות אתנית מורכבת משרתת פונקציית הסתגלות בעיקר למהגרים הנמצאים בארץ שבה השפה והתרבות שונות וההגירה אליה באופן כללי היא מורכבת.

מלבד זהות אתנית מורכבת, נמצאו הבדלים משמעותיים בפרמטרים האובייקטיביים ובפרמטרים הסובייקטיביים להשתלבות. לגבי הפרמטרים האובייקטיביים, אין זה מפתיע שהשימוש בשפה הרוסית רווח בקרב אלו שחזרו לרוסיה. זו שפת המקום, וכפי שנמצא במחקר הנוכחי, רוב חבריו של המהגר שחזר לרוסיה הם דוברי רוסית בעצמם. לכן, הם כמעט שאינם משתמשים בעברית, על אף שחיו בישראל בממוצע קרוב לעשרים שנה. מבחינה חברתית, כמו חבריו של המהגר שחזר לרוסיה, גם רוב חבריו של המהגר שנשאר בישראל הם דוברי רוסית ברובם המכריע. ממצאים אלה תואמים מחקרים קודמים אשר הראו שגם כיום, לאחר שנים רבות בישראל, מהגרים בני הדור ה-1.5 יוצאי ברית המועצות לשעבר בישראל שומרים על קשרים חברתיים בתוך הקהילה שלהם, וחלקם ממעטים ליצור קשרים עם ילידי ישראל (Niznik, 2003). לממצא זה משמעות רבה, שכן רכישת חברים מקומיים היא פרמטר חשוב להשתלבות בארץ חדשה. עבור אלו שחזרו לרוסיה, ייתכן שהם אינם מכירים את השינויים המשמעותיים שחלו ברוסיה בשנים מאז גרו בה כשהיו ילדים, והם זקוקים לעזרה בהסתגלות מחדש, ולכן מחזיקים רשת חברתית המורכבת בעיקר ממקומיים. זאת בניגוד למהגרים שנשארו בישראל, אשר רוב חבריהם מהגרים כמותם. ייתכן שלאילו שנשארו בישראל נוח יותר בחברתם של מהגרים הדומים להם (Remennick & Prashizky, 2015). ממצא זה חשוב שכן כפי שהמחקר הנוכחי מראה, שיעור

נמוך יחסית של חברים ילידי המקום קשור להשתלבות סובייקטיבית נמוכה, ובסופו של דבר גם לכוונות עזיבה.

כאמור, בחינת המדדים הסובייקטיביים, בנוסף לאובייקטיביים, חשובה משום שהיא מאפשרת לקבל תמונה שלמה יותר של השתלבותו של המהגר. מבחינה סובייקטיבית, נמצא שההשתלבות של אלו שנשארו בישראל נמוכה יותר מזו של אלו שחזרו לרוסיה. ממצאים אלו תואמים מחקרים קודמים שמצאו כי השתלבותם של בני הדור ה-1.5 שנשארו בישראל לעיתים איננה השתלבות מלאה (Remennick, 2003a; Remennick & Prashizky, 2015). מנגד, נראה כי מהגרים בני הדור ה-1.5 שחזרו לארץ מוצאם מרגישים שהם משתלבים טוב מאוד. כמו כן, אלו שנשארו במדינת היעד סבורים כי השינוי שחל בחייהם כתוצאה מההגירה חיובי פחות לעומת אלו שחזרו למדינת המוצא.

הבדלים משמעותיים מאוד נמצאו בכוונה לעזוב את המדינה שבה חי המהגר כיום: אלו שהיגרו חזרה למדינת המוצא אינם מתכוונים להגר פעם נוספת (שלישית), ואלו שנשארו במדינת היעד מהרהרים בכך במידה מסוימת. ייתכן שבעקבות ההגירה, המהגרים שחזרו לארצם השתלבו בקלות בתרבות ובחברה המקומית, על אף שנות היעדרות הרבות והשינויים המשמעותיים שהתרחשו ברוסיה בשנים אלו, ולכן אין הם רוצים להגר שוב. ייתכן עוד שהגירה בפעם השלישית (לישראל או למדינה אחרת) היא מתישה, ואין למהגר כוונה לעשות זאת שוב, אם אינו חייב.

סיכום ומסקנות

הייחודיות של המחקר הנוכחי בכך שהוא מתווה חשיבה חדשה והבנה רחבה יותר של המורכבות של קשיי ההגירה בגיל ההתבגרות ודרכי ההתמודדות עם התופעה. השתלבותם של מהגרי הדור ה-1.5, שהיגרו בנערותם בעיצומו של תהליך בניית הזהות, היא לעיתים חלקית. נמצא כי החזקה בזהות מדינת המוצא, לצד אימוץ זהות מדינת היעד וזהויות נוספות היא אסטרטגיה יעילה, אך רק עבור מהגרים שעברו תהליך הגירה מורכב (קבוצת המהגרים מברית המועצות לשעבר לישראל שנשארו בישראל). ההשוואה לאלו שחזרו למדינת המוצא (הגירה פחות מורכבת) מדגישה את ההשתלבות הלא-מיטבית של אלו שנשארו במדינת היעד, כ-25 שנים לאחר ההגירה. השתלבות חלקית זו מתבטאת הן בפרמטרים אובייקטיביים והן בפרמטרים סובייקטיביים.

המחקר הנוכחי מחדד את תפקידה של הזהות האתנית המורכבת של המהגר בן הדור ה-1.5. נראה שכדי להשתלב עליו לאמץ זהות מקומית, בלי לינוח את זו של מדינת המוצא. לכן, יש לאפשר לו לשמור על הזהות של המוצא שלו, ואף להתגאות בה. מדיניות ששוללת ביטויים של תרבות מדינת המוצא עלולה להוביל לכך שמהגרים יחליטו לעזוב למדינות אחרות (למדינת המוצא או למדינות אחרות) אם ירגישו שלא מאפשרים להם לחיות לפי תרבותם וזהותם. ממצאי המחקר הנוכחי מוסיפים נדבך לממצאים קודמים המעידים שכל עוד התפיסה השלטת תהיה של הגמוניה תרבותית ולא של רב תרבותיות, מהגרים המעוניינים לשמר את תרבותם המקורית ולא להתנתק ממנה יתקשו להשתלב בחברה הקולטת, וזו תפסיד עושר ומגוון תרבותיים ורבים נוספים בחברה שהיו יכולים לתרום לה (Asendorpf & Motti-Stefanidi, 2017; Berry & Hou, 2016). מנגד, נראה שלגבי מהגרים בני הדור ה-1.5 שחזרו לארץ מוצאם, זהות אתנית מורכבת כזו אינה קשורה להשתלבות או קשורה באופן שלילי להשתלבות. ייתכן ששמירת הזהות של המדינה שבה חיו בעבר אינה מאפשרת בניית קשרים ומסגרות, אשר יתרמו בחלוף הזמן לשיפור מעמדו ומצבו הכלכלי והחברתי של המהגר.

חשוב לבחון לעומק מהם הגורמים המשפיעים על החלטתם של בני הדור ה-1.5 להגר, שכן רצון להגר פעם נוספת מהווה ביטוי לתחושת חוסר רווחה נפשית ומועקה אצל המהגר. נראה שמדינות המערב אינן מכירות בקבוצה ייחודית זו או כמעט שאינן מכירות בה, ואינן משקיעות משאבים מיוחדים כדי לסייע בהשתלבותם. גם עמותות וארגוני עולים בדרך כלל אינם מתמקדים באוכלוסייה זו. למשל, בייביס ואחרים (Babis et al., 2019) מוצאות כי מהגרים בני הדור ה-1.5 ממדינות מרכז אמריקה ודרומה שהיגרו לישראל, אינם זוכים להתייחסות מיוחדת. אומנם, בישראל בכל דור מצטמצם הפער בין קבוצות המהגרים השונות לשאר האוכלוסייה ובין קבוצות המהגרים עצמן (Cohen & Haberfeld, 1998; Friedlander et al., 2002), אך הפערים, כפי שמוצא המחקר הנוכחי, קיימים בהחלט.

מגבלות המחקר

המחקר הנוכחי הינו מתאמי, וככזה, הוא אינו יכול לענות על שאלת כיוון הקשרים שנמצאו. כך למשל, לא ניתן לקבוע את כיוון הקשר שבין זהות אתנית מורכבת להשתלבות, שכן ייתכן שהשתלבות אובייקטיבית ואולי גם השתלבות סובייקטיבית, תורמות לגיבוש הזהות המורכבת. עם זאת, נראה כי למערכת הקשרים שנמצאה במחקר הנוכחי תרומה חשובה, גם אם מדובר בתהליך דינמי שבו השתלבות משפיעה על זהות ולהפך.

מגבלה נוספת היא שהמחקר הנוכחי בחן את אוכלוסיית החוזרים לרוסיה בלבד, ולא את החוזרים למדינות אחרות מברית המועצות לשעבר, שמהן הגיעו מהגרים לישראל (כמו אוקראינה או בלרוס), כלומר נבדקו בעיקר מהגרים שחזרו לרוסיה ומתגוררים בעיקר במוסקבה. מכיוון שכך, ייתכן שממצאי המחקר נכונים לאוכלוסייה ספציפית זו בלבד.

במחקר הנוכחי לא שאלנו את המהגרים ישירות אם הם יהודים על פי ההלכה או לא, שכן החקירה הנוכחית התעניינה בתחושה הסובייקטיבית של המהגר ולא בהגדרות רשמיות. עם זאת, ייתכן בהחלט שמשתנה זה מהווה משקל ברצון ובכוונה להגר מישראל. לכן, על מחקרי המשך להתייחס למשתנה זה.

לבסוף, המשתנה התלוי העיקרי במחקר היה כוונת עזיבה. כוונת עזיבה איננה קשורה בהכרח לעזיבת המדינה בפועל, מכיוון שידוע שהקשר שבין כוונת התנהגות להתנהגות אינו גבוה (Fishbein & Ajzen, 1975). עם זאת, המחקר הנוכחי הצליח להתחקות אחר קבוצה גדולה יחסית של מהגרים שחזרו לרוסיה מולדתם. בכך התאפשר לחקור משני כיוונים שונים את הגורמים הקשורים ברצון המהגרים לעזוב את המדינה שאליה היגרו בתקופת נערום.

הצעות למחקרי המשך

על מחקר המשך לבצע מחקר אורך שיבחן לאורך זמן את הזהות האתנית המורכבת, את ההשתלבות האובייקטיבית ואת ההשתלבות הסובייקטיבית, ואת כוונות העזיבה, בקרב מהגרים בני הדור ה-1.5. בכוחו של מחקר כזה לבדוק בכל תקופה מי אלו המהגרים שבחרו להישאר במדינת היעד, מי חזר למולדתו, ומי היגר למדינה אחרת. מערך כזה יאפשר הבנה טובה יותר של הקשר הנסיבתי בין מידת השתלבותה של אוכלוסייה ובין החלטתם של המהגרים להישאר או לעזוב. כמו כן, על מחקר המשך צריך לשקול להתמקד במאפיינים ובגורמים להגירה של בני הדור

ה-1.5 שהיגרו ממדינת היעד למדינה אחרת שהיא איננה מדינת המוצא. כך, יהיה ניתן להבין טוב יותר את תופעת ההגירה השנייה.

רשימת מקורות

- חנין, ו', אפשטיין, א' ומיזניק, מ' (2011). ללא ספק, ישראלים. דוברי רוסית בארץ ובחו"ל – זהות תרבות. התוכנית ביהדות זמננו. אוניברסיטת בר-אילן.
- ליסיצה, ס' (2008). רוסים? ישראלים? או רוסים-ישראלים? השתלבות תרבותית של עולי חבר העמים בישראל. *יעד מפנה*, 49-52.
- לרנר, י' (2000). דרך הדעת: מהגרים רוסיים באוניברסיטה. *מחקרי עיון*, 5.
- לשם, א' (2009). השתלבות עולי בריה"מ לשעבר, 1990-2005: מחקר תשתית רב-תחומי. ג'וינט ישראל ומשרד הקליטה.
- מירסקי, י' (1996). היבטים פסיכולוגים בהגירה: סקירת ספרות. *פסיכולוגיה*, ה, 199-214.
- פיליפוב, מ' (2008). *נמשכת הירידה באחוז הצעירים הרוצים להישאר בארץ - התעלמות מהתופעה או הסתרת עובדות*. מכון ישראלי לדמוקרטיה.
- פלדחי, ר' (2012). מבוא: הכוח הפרגמטי של תרבות בהגירה. בתוך י' לרנר ור' פלדחי (עורכות), 'רוסים' בישראל: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה (עמ' 9-19). מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- Aiken, L. S., West, S.G., & Reno, R.R. (1991). *Multiple regression: Testing and interpreting interactions*. Sage.
- Amit, K. (2018). Identity, belonging and intentions to leave of first and 1.5 generation FSU immigrants in Israel. *Social Indicators Research*, 139(3), 1219-1235.
- Amit, K., & Bar-Levi, S. (2014). Immigrants' sense of belonging to the host country: The role of life satisfaction, language proficiency, and religious motives. *Social Indicators Research*, 124(3), 947-961.
- Asendorpf, J. B., & Motti-Stefanidi, F. (2017). A longitudinal study of immigrants' peer acceptance and rejection: Immigrant status, immigrant composition of the classroom, and acculturation. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 23(4), 486.
- Babis, D., Meinhard, A.G., & Berger, I.E. (2019). Exploring involvement of immigrant organizations with the young 1.5 and 2nd generations: Latin American associations in Canada and Israel. *Journal of International Migration and Integration*, 20(2), 479-495.
- Ben-Rafael, E. (1996). Multiculturalism in sociological perspective. In R. Baubock, A. Heller, & A.L. Zolberg (Eds). *The Challenge of Diversity* (pp. 133-154). Vienna, Austria: Alderhost.
- Ben-Rafael, E., & Peres, Y. (2015). *Is Israel one? Religion, nationalism, and multiculturalism confounded*. Brill NV: Leiden.
- Berry, J.W. (1990). Acculturation and adaptation: A general framework. In W.H. Holtzman, & T.H. Bornemann (Eds.), *Mental health of immigrants and refugees* (pp. 90-102). Austin, TX: Hogg Foundation for Mental Health.
- Berry, J. W. (2006). Contexts of acculturation. In D.L. Sam, & J.W. Berry (Eds.), *The Cambridge handbook of acculturation psychology* (pp. 27-42). Cambridge University Press.
- <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489891.006>

- Berry, J. W., & Hou, F. (2016). Immigrant acculturation and wellbeing in Canada. *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, 57(4), 254.
- Bommes, M. (2005). Transnationalism or assimilation?. *J SSE-Journal of Social Science Education*, 4(1), 14-30.
- Bommes, M. (2013). *Migration and the National Welfare State: A Differentiation Theory Draft*. Springer publishing house.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J.G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241-258). New York, NY: Greenwood.
- Brym, R., Slavina, A., & Lenton, R. (2020). Qualifying the leading theory of diaspora Jewry: an examination of Jews from the former Soviet Union in Canada and the United States. *Contemporary Jewry*, 40(3), 367-385.
- Chiswick, B. (1998). Hebrew language usage: Determinants and effects on earnings among immigrants in Israel. *Journal of Population Economics*, 11(2), 253-371.
- Cohen, Y., & Haberfeld, Y. (1998). Second-generation Jewish immigrants in Israel: have the ethnic gaps in schooling and earnings declined?. *Ethnic and Racial studies*, 21(3), 507-528.
- De Haas, H., & Fokkema, T. (2011). The effects of integration and transnational ties on international return migration intentions. *Demographic Research*, 25, 755-782.
- De Haas, H., Fokkema, T., & Fihri, M.F. (2015). Return migration as failure or success?. *Journal of International Migration and Integration*, 16(2), 415-429.
- Dekker, B., & Siegel, M. (2013). *Transnationalism and integration: Complements or Substitutes?* (No. 2013-071). United Nations University-Maastricht Economic and Social Research Institute on Innovation and Technology (MERIT).
- Diaz, C. (2020). Educational expectations among immigrant youth: Links to segmented assimilation and school context. *Social Currents*, 7(3), 252-278.
- Eccles, J.S. (1993). School and family effects on the ontogeny of children's interests, self-perceptions, and activity choices. In J. Jacobs (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation: Developmental Perspectives on Motivation* (pp. 145-208). Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Elias, N., & Kemp, A. (2010). The new second generation: Non-Jewish Olim, Black Jews and children of migrant workers in Israel. *Israel Studies*, 15(1), 73-94.
- Elias, N., & Lemish, D. (2008). Internet and immigrant youth hybrid identities: The case of Former Soviet Union immigrant adolescents in Israel. In I. Rydin, & U. Sjöberg (Eds.), *Mediated Crossroads: Identity, youth culture and ethnicity* (pp. 173-192). Göteborg University.
- Elias, N., & Lemish, D. (2010). Media, migration experience and adolescence. The role of television and internet for 6-to-18 year-olds of Russian descent in Germany and Israel. *Television*, 23, 9-12.
- Esser, H. (2001). *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt, Germany: Campus.
- Fishbein, M. & Ajzen, I. (1975). Belief, attitude, intention, and behavior: An introduction to theory and research. *Philosophy and Rhetoric*, 10(2).

- Friedlander, D., Okun, B.S., Eisenbach, Z., & Elmakias, L.L. (2002). Immigration, social change and assimilation: Educational attainment among birth cohorts of Jewish ethnic groups in Israel, 1925-1929 to 1965-1969. *Population Studies*, 56(2), 135-150.
- Gandal, N., Hanson, G.H., & Slaughter, M.J. (2004). Technology, trade, and adjustment to immigration in Israel. *European Economic Review*, 48(2), 403-428.
- Getta, M. (2020). *The integration challenge of Russian-speaking Jews in Israel*. Praha, Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Katedra Blízkého východu. Vedoucí práce Zouplna, Jan.
- Hayes, A.F. (2018). Partial, conditional, and moderated mediation: Quantification, inference, and interpretation. *Communication Monographs*, 85(1), 4-40.
- Hou, F., & Yan, X. (2020). Immigrants from Post-Soviet States: Socioeconomic Characteristics and Integration Outcomes in Canada. *Migration from the Newly Independent States*, 373-391.
- Klinthäll, M. (2003). *Return Migration from Sweden: A Longitudinal Analysis*. Doctoral dissertation, Almqvist & Wiksell International.
- Kurichev, N.K., & Kuricheva, E.K. (2018). Relationship of housing construction in the Moscow urban agglomeration and migration to the metropolitan area. *Regional Research of Russia*, 8(1), 1-15.
- Lester, L. (2005). Immigrants' satisfaction: What is it? Does it matter? *NILS working paper No.154*, 2-103.
- Lev Ari, L. (2008). *The American dream - For men only? Gender, immigration and assimilation of Israelis in the United States*. El Paso, TX: LFB Scholarly Publishing LLC.
- Marcia, J.E. (1980). Identity in adolescence. *Handbook of Adolescent Psychology*, 9(11), 159-187.
- McMillan, D.W., & Chavis, D.M. (1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23.
- Moshkin, A. (2019). Post-Soviet nostalgia in Israel? Historical revisionism and artists of the 1.5 generation. *East European Jewish Affairs*, 49(3), 179-199.
- Nizhnik, M. (2002). Identification of adolescents from Russian-speaking immigrant families. *IASL Conference – Language and Identity in the Multicultural Society, Tel-Aviv University*, May (pp. 5-6).
- Niznik, M. (2003). The dilemma of Russian-born adolescents in Israel. In E. Ben-Rafael, Y. Gorny, & Y. Ro'I (Eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and divergence* (pp. 235-252). Leiden & Boston: Brill.
- Niznik, M. (2005). Searching for a new identity: The acculturation of Russian-born adolescents in Israel. *ISB4: Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism*. Somerville, MA: Cascadilla.
- Niznik, M. (2008). How to be an alien: Cross-cultural transition of Russian-speaking youth in Israeli high schools. *Israel Studies Review*, 23(1), 66-83.
- Osterman, K. (2000). Students' need for belonging in the school community. *Review of Educational Research*, 70(3), 323-367.
- Prashizky, A. (2019). Ethnic fusion in migration: The new Russian–Mizrahi pop-culture hybrids in Israel. *Ethnicities*, 19(6), 1062-1081.

- Preacher, K.J., & Hayes, A.F. (2008). Asymptotic and resampling strategies for assessing and comparing indirect effects in multiple mediator models. *Behavior Research Methods*, 40(3), 879-891.
- Remennick, L. (2003a). The 1.5 generation of Russian Jewish immigrants in Israel: Between integration and socio-cultural retention. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 12(1), 39-66.
- Remennick, L. (2003b). What does integration mean? Social insertion of Russian immigrants in Israel. *Journal of International Migration and Integration/Revue de l'integration et de la migration internationale*, 4(1), 23-49.
- Remennick, L. (2012). *Russian Jews on three continents: Identity, Integration, and Conflict*. Transaction Publishers.
- Remennick, L. (2013). Transnational lifestyles among Russian Israelis: A follow up study. *Global Networks*, 13(4), 478-497.
- Remennick, L., & Prashizky, A. (2015). *The Russians 1.5 generation in Israel: Between protest and belonging*. Sociological Institute for Community Studies, Bar-Ilan University.
- Remennick, L. & Prashizky, A. (2019). Subversive identity and cultural production by the Russian-Israeli Generation 1.5. *European Journal of Cultural Studies*, 22(5-6), 925-941.
- Reyes, B. (1997). *Dynamic of immigration: Return migration to western Mexico*. San Francisco, CA: Public Policy of California.
- Roeser, R. W., Eccles, J.S., & Sameroff, A.J. (1998). Academic and emotional functioning in early adolescence: Longitudinal relations, patterns and prediction by experience in middle school. *Development and Psychopathology*, 10(2), 321-352.
- Rozovsky, L., & Almog, O. (2011). Generation 1.5 Russians in Israel: from Vodka to Latte. Maturation and integration processes as reflected in the recreational patterns. *Sociological Papers*, 16, 1-12.
- Sever, R. (1999). Psyrrtnd of coping with the task of schools. In T. Horowitz (Ed.), *Children of Perstrotika in Israel* (pp. 178-189). Lanham, NY: University Press of America.
- Sever, R. (2017). *The transparent parent phenomenon – Unintended consequences of immigrant-assimilation policies*. Paper presented at The 5th International Conference on Unintended Consequences, at the University of Warsaw Poland, May 8-9.
- Verhaeghe, F., Bradt, L., Van Houtte, M., & Derluyn, I. (2020). Identificational assimilation patterns in young first, second, 2.5 and third-generation migrants. *Young*, 28(5), 502-522.
- Zubida, H., Lavi, L., Harper, R.A., Nakash, O., & Shoshani, A. (2013). Home and away: Hybrid perspective on identity formation in 1.5 and second generation adolescent immigrants in Israel. *Journal of Culture, politics and innovation*, 1, 1-28.

התמודדותם של עולי חבר העמים עם ההליך לבירור היהדות

טל יעקובי, שמחה גתהון וענת רימון-אור

תקציר

מאמר זה עוסק בהליך של בירור היהדות שעוברים עולי חבר העמים ברבנות הראשית. העולים שרובם חילונים (Remennick, 2003), מתבקשים להוכיח את יהדותם בפני בתי הדין הרבניים, המורכבים מנציגי היהדות האורתודוקסית. בעקבות זאת, נדרשים העולים לטעון בכללי שיח (Lyotard, 1989) המקובלים בבתי הדין הרבניים ואינם תואמים למציאות של תרבותם. במחקר הנוכחי רואיינו 14 עולי חבר העמים שהתמודדו עם סוגיית בירור היהדות. הראיונות כללו שאלות לגבי זהותם היהודית, הסיבות לעלייה, עמדותיהם כלפי הליך בירור היהדות, והתמודדות עם הליך הבירור. הממצאים מראים כי זהותם היהודית של העולים היא בעיקרה זהות אתנית ואינה כוללת מרכיבים דתיים. גם העלייה לישראל נבעה מסיבות אינסטרומנטליות או אישיות. הבחירה בהליך של בירור היהדות נובעת אף היא מסיבות אתניות או אינסטרומנטליות ומחיבור למדינת ישראל, ולא מסיבות דתיות. עוד עולה כי קיים פער בתפיסת "מיהו יהודי" בין העולים לבין הממסד הרבני, וכי חלק מהעולים חשים כי ההליך לבירור היהדות הינו משפיל וחסר היגיון. חלק מדווחים על תחושת חרדה ומצוקה לקראת ההליך.

מילות מפתח : עולים, חבר העמים, בירור יהדות, זהות, הדרה

מבוא

במדינת ישראל מתקיים מאבק על הזהות היהודית בין קבוצות המשנה: חילוניות, מסורתיות, אורתודוקסיות ומתקדמות. בולט בין אלו הוא הקונפליקט בין היהדות האורתודוקסית לבין היהדות החילונית (כהן וזיסר, 2003; מרגלית והלברטל, 1998; תמיר, 1998). קונפליקט זה בא לידי ביטוי במגוון היבטים, שאחד מהם הוא סוגיית "בירור היהדות" הנערך לעולים חדשים. חוק ההגירה הישראלי הקרוי "חוק השבות", קובע שכל יהודי זכאי לקבל אזרחות ישראלית (חוק השבות, התש"י-1950, ס"ח 51). תיקון לחוק זה משנת 1970 מאפשר עלייה גם של מי שאביו או אחד מסביו היה יהודי, מי שבן זוגו הוא יהודי או מי שבן זוגו הוא בנו או נכדו של יהודי (חוק השבות (תיקון מס' 2), התש"ל-1970, ס"ח 586). לפיכך, גם אנשים שאינם יהודים על-פי ההלכה זכאים על-פי החוק לקבל אזרחות במדינת ישראל. לרבים מעולי חבר העמים ישנם שורשים יהודיים אשר מאפשרים להם לעמוד בקריטריונים לתיקון לחוק. עם זאת, רבים מהם אינם יהודים על-פי ההלכה, וכניסתם במספרים גדולים לישראל נתפסת בקרב קבוצות המחויבות להלכה היהודית, כבעלת השלכות דרמטיות על הלכידות הפנים-יהודית ועל קיומה של ישראל כמדינה יהודית (פישר, 2015).

הליך בירור היהדות לא נעשה על ידי רשויות ההגירה הישראלית, המתירות ממילא את עלייתם של עולים לא-יהודים על-פי ההלכה, אלא על-ידי הממסד הרבני, פעמים רבות לפני טקס הנישואים. ההליך נדרש עקב המעמד המיוחד הניתן לדת במדינת ישראל, בכל הקשור לסוגיית המעמד האישי. "הסדר העדה הדתית" קובע שאזרחים המשתייכים לעדה דתית כפופים למערכת הדינים הדתיים של דתם, לרבות סוגיית המעמד האישי. אלו שאינם שייכים לעדה דתית אינם יכולים להסדיר את ענייני המעמד האישי שלהם באופן חוקי במדינת ישראל (אמיר, 2014). לפיכך, עולים המעוניינים להינשא בישראל נדרשים להליך בירור יהדות המתקיים בבתי הדין הרבניים, אשר מתנהלים על פי ההלכה היהודית, ורבים מהם מופתעים מהדרישה לאשר את יהדותם (רוזן, 2007).

יש פוסקי הלכה הסבורים כי ליהודי חבר העמים עומדת "חזקת יהדות" ואין צורך בבירור הלכתי-עובדתי נוסף. עם זאת, פוסקים אחרים רואים חשיבות בבחינת יהדותם של העולים, שכן רבים מהעולים הלא-יהודים מזהים את עצמם מבחינה אישית כיהודים. בפועל, מאז אמצע שנות ה-90 הפך ההליך לחלק מהמדיניות הרשמית ההלכתית של הרבנות הראשית (שלו ואחרים, 2019). ראוי לציין כי בסופו של ההליך לבירור היהדות, יהדותם של 87.5% מהפונים מאושרת על ידי הרבנות (רוזן, 2007).

המחקר הנוכחי מתמקד בעולי חבר העמים שעלו לישראל לאחר שהיו מנותקים במשך שנים מהיהדות ומההלכה, ולאחר עשרות שנים של שלטון סובייטי, שאסר כל זיקה דתית (Tolts, 1996). מטרת המחקר היא לבחון כיצד עולים אלה, שהיו מנותקים מיהדותם, מתמודדים עם הליך בירור היהדות המתנהל על ידי הרבנות הראשית. מקרה זה מהווה בוחן לסוגיית השיח הבין-תרבותי בכלל, ולשיח בסוגיית "מיהו יהודי" בפרט.

חשוב לציין כי מאמר זה מתמקד בעולי חבר העמים ולא בילדיהם, שרובם ילידי הארץ. זאת למרות שרבים מילדי העולים נדרשים לעבור גם הם הליך לבירור היהדות. בחרנו בדרך זו עקב המאפיינים הייחודיים של המהגרים. מחקרים מראים כי המהגרים שונים מהתושבים הוותיקים ברמה שבה הם שולטים בשפה המקומית ובמבטא שלהם; במראם החיצוני, בלבוש ובהתנהגות; בהגדרה עצמית של עצמם כמהגרים; ובהיעדר תחושה של ביתיות בארצם החדשה, שנמשכת

לעיתים קרובות מספר שנים (Shuval & Leshem, 1998). ילדי העולים, השולטים טוב יותר בשפה ובמנהגים המקומיים, וקרובים יותר למסלולי הניעות המרכזיים כגון בתי ספר ושירות צבאי, מתמודדים עם השונות במישורים אחרים. השונות התרבותית, לדעתנו, בולטת יותר ובווערת יותר במצבים של הגירה, ולכן בוחן המאמר הנוכחי עולים בלבד, ולא בני עולים.

זהותם היהודית של עולי חבר העמים

אחד המאפיינים של עולי חבר העמים בשנות ה-90 הינו זיקתם המועטה ליהדות בעקבות החיים תחת השלטון הסובייטי. עובדה זו, יחד עם תהליכי השכלה, עיור ומודרניזציה, הובילו להיטמעות היהודים בחברת הרוב הלא-יהודית, להתבוללות ולנישואי תערובת (Tolts, 1996). עבור יהודים שחיו בארצות חבר העמים הייתה הזהות היהודית בראש ובראשונה זהות טכנית בלבד, והיא קיבלה משמעות בעיקר כשנקשרה לזכויות סוציאליות ולזכויות עלייה (Webber, 1994). רבים מהעולים נחשפו לפן הדתי בזהות היהודית רק לאחר הגעתם לישראל (Fialkova & Yelenevskaya, 2007). אי לכך, אף-על-פי שרבים מהעולים מגדירים את עצמם יהודים, הם חילונים ברובם, ובעלי ידע מועט על המסורת היהודית (לשם, 2001; Remennick, 2003).

עם עלייתם לארץ יצרו עולי חבר העמים זהות קהילתית מובחנת כקהילת עולים ייחודית - "הקהילה הרוסית" (לשם וליסק, 2001). בנוסף, חלקם של העולים שאינם יהודים בקרב העלייה הרוסית גבוה יחסית, מכיוון שחוק השבות הישראלי מעניק זכות עלייה גם לעולים לא-יהודים על בסיס קשרי משפחה עם יהודים. חוקרים מעריכים כי למעלה משליש מהעולים אינם יהודים על פי ההלכה (יונה ושנהב, 2005; Remennick, 2002; Cohen & Susser, 2009).

ההבחנה בין עולים יהודים לאלה שאינם יהודים מורכבת עקב הפער בין תפיסתם של העולים את יהדותם לבין ההלכה היהודית. מכיוון שהעולים לא הכירו את ההלכה היהודית, הופתעו רבים מהם לגלות כי בישראל ילדים לאב יהודי ולאם שאינה יהודייה אינם מוכרים כיהודים (Ben-Rafael et al., 2006), כמובן שמדובר בתופעה שהיא שכיחה יותר בקרב עולים אשר גדלו בחו"ל, ומכירים פחות את המציאות הישראלית. היעדר ההכרה ביהדותם נתפסת בעיני העולים כעלבון (שלג, 2004). כאשר בוחנים את אחוז העולים היהודים לפי האופן שבו תופסים העולים את זהותם אישית, ובמנותק מההגדרה ההלכתית לשאלה "מיהו יהודי", עולה כי 83.5% מכלל העולים הינם יהודים באופן מלא או יהודים למחצה, כלומר בנים לאב יהודי או לאם יהודייה (Fialkova & Yelenevskaya, 2007). נתון זה הוא נתון טכני בלבד המתבסס על מוצא ההורים, ואינו מעיד על קרבתם של העולים הללו ליהדות. העובדה כי רק 7% מהעולים שאינם יהודים התגיירו (פישר, 2015), עשויה להעיד כי בקרב עולים שאינם יהודים על פי ההלכה קיימת מוטיבציה נמוכה בלבד להצטרף ליהדות.

קונפליקט זה בין תפיסת הזהות האישית של העולים לבין ההגדרה ההלכתית מחרף במיוחד לנוכח העובדה שבמדינת ישראל נתונות הסמכויות בנושא המעמד האישי, כגון נישואין, גירושין וקבורה, בידי הרשויות הדתיות. לכן עולים שאינם מוגדרים על ידי הרשויות הדתיות כיהודים, או שיהדותם מוטלת בספק, נתקלים בקשיים גדולים כאשר הם מזקקים לשירותים אלה (כהן, 2006; שלג, 2004; Shafir & Peled, 2002).

המאבק על הזהות הקולקטיבית במדינת ישראל

זהות קיבוצית, במובנה הפשוט ביותר, היא התשובה לשאלה "מי אנחנו?" (כהן וזיסר, 2003: 11), היא קובעת גבולות חברתיים, מאפשרת ליצור חלוקה של "אנחנו" ו"הם" (Sidanius & Duffy, 1988: 650), ומצביעה על הכרה משותפת בכך שחברי הקבוצה חולקים את אותה זהות חברתית (2004 Ashmore et al., וכאשר הם יוצרים ומשקפים מטרות, ערכים ואוריינטציות קולקטיביות (Moore & Kimmerling, 1995)). לזהות קיבוצית ישנם שני מרכיבים – מרכיב חיובי ומרכיב שלילי. המרכיב החיובי עוסק בשאלות כמו "מי אנחנו?" ו"מהם הערכים שלנו?", ואילו המרכיב השלילי עוסק בשאלות "מה ומי אנחנו לא?" בהקשר של ערכים, מטרות וזהות, ובכך מגדיר מה זר ושונה מהקבוצה הקולקטיבית (Yadgar, 2003). החברה הישראלית כיום עתירה בזהויות קבוצתיות בעלות עוצמה ניכרת. לכל קבוצה ישנה דרך התבטאות משלה, זיכרון קיבוצי וסמלים ייחודיים לה (הראבן, 1999). זהויות משנה אלה מפצלות את החברה הישראלית ויוצרות קונפליקטים בין קבוצות אלה. קימרלינג (Kimmerling, 2005) מזהה שבע תרבויות משנה בחברה הישראלית: אשכנזים חילונים המשתייכים למעמד הבינוני-גבוה, שהיוו בעבר את הקבוצה ההגמונית; דתיים לאומיים; מזרחיים מסורתיים; דתיים אורתודוקסים (חרדים); ערבים; עולים מחבר העמים; ועולים מאתיופיה. אף-על-פי שאף לא אחת מהתרבויות האלה אינה הומוגנית, ובחלקן מתרחשים מאבקים אידיאולוגיים פנימיים משמעותיים, לכל קבוצה ישנה תרבות קולקטיבית נפרדת, והיא מנהלת, ברמות ובהיקפים שונים, מלחמת תרבות עם הקבוצות האחרות.

בן רפאל (Ben-Rafael, 2008) טוען כי מערכת היחסים בין הקבוצות הדתיות לבין החילונים בישראל מצביעה על היווצרותה של חברה רב-תרבותית, שחלוקה בסוגיות משמעותיות בנושאים דתיים, ובסוגיית הקשר בין העבר היהודי להווה במדינת ישראל. לפיכך נדרשת הסכמה על סטטוס-קוו, המאפשרת לקבוצות השונות להימנע מהחלטות שעלולות להביא לעימותים חריפים (אף שהסטטוס-קוו אינו מונע קונפליקטים הנסבים, בין השאר, על פרשנותו), אך בה-בעת להצטייר ולהציג את עצמם כמי שמוסיפים לדבוק בעקרונותיהם (דון-יחיא, 1997).

היחס לעולי חבר העמים ולסוגיית יהדותם קשור גם הוא למערכת היחסים בין הקבוצות הדתיות בישראל. בעוד שחלק גדול מהחילונים מתייחסים במידה מועטה בלבד להיבט ההלכתי, היהדות הדתית רואה בהלכה את הסמכות הבלעדית בקביעת יהדותם של העולים (Gitelman & Goldstein, 2002; Lustick, 1999). היהודים הדתיים מתייחסים באופן שלילי כלפי עולים מחבר העמים בהשוואה ליחסם של החילונים, עקב חשש מפגיעה באופייה היהודי של המדינה (יונה, 2005; יעקובי, 2012; קימרלינג, 1998; Shuval, 1998). נוסף לכך, קבוצות מסורתיות ברמות שונות עשויות להקפיד על היבטים הלכתיים שונים, ובכלל זה מחויבות לנישואין לפי ההלכה (ידגר, 2012).

הדרה חברתית ושפה

הדרה היא תהליך מורכב ורב-ממדי המרחיק קבוצות מסוימות באוכלוסייה ומציב אותן בעמדת נחיתות ביחס למוקדי הכוח, המשאבים והערכים השולטים בחברה (Estivill, 2003). הקבוצות המודרות נדחקות לשוליים ונמנעת מהן השתתפות מלאה בחיי החברה שבה הם חיים (דורון, 2006). לכך יש השפעות שליליות, פסיכולוגיות וכלכליות, המוכחות במחקרים פעם אחר פעם

לאורך שנים (Aranda & Vaquera, 2015; Fraser, 1995; Taylor, 1994). הדרה יכולה לשאת אופי חוקי, חברתי, אתני, כלכלי או אחר, והיא מהווה ביטוי לכישלונם של מנגנונים – חברתיים, חוקיים, פוליטיים וכלכליים – שאמורים לאפשר את לכידותה של החברה האזרחית (Keynan, 2017). ההדרה מונעת למעשה מן המודרים "להרגיש בבית" במקום שבו הם חיים, ושוללת מהם את אחד הצרכים הבסיסיים של בני האדם – הצורך בשייכות. התשוקה לשייכות, שמהווה את אחד המניעים האנושיים הבסיסיים, דוחפת את בני האדם לכונן ולקיים קשרים חברתיים ולאמץ לעצמם זהות חברתית כאמצעי לסיפוק הצורך הבסיסי הזה. היעדר שייכות עלול לפגוע קשות ברמות תפקוד שונות של האישיות המודרת (Leary & Baumeister, 2017). מכיוון שסוגיות הקשורות למעמד האישי של הפרט (נישואין, גירושין וקבורה) מצויות אך ורק בתחום סמכותם של אנשי הדת, הצורך בהוכחת היהדות בבתי דין הרבניים תומך בחובו הן ניסיון להצטרף כשותפים מלאים בחיי החברה הישראלית, הן סיכון להדרה חברתית ודחיקה לעמדת נחיתות ביחס למוקדי הכוח, במקרה של כישלון בהוכחות היהדות. מטרתו של המחקר הנוכחי היא לבחון כיצד בא לידי ביטוי נושא זה בתפיסתם של העולים את הליך בירור היהדות.

הליך בירור היהדות המתקיים בבתי הדין הרבניים הינו הליך אשר כולל דין ודברים בין שתי קבוצות משנה בחברה הישראלית – עולי חבר העמים ונציגיה של היהדות החרדית, הממונים על בתי הדין הרבניים. תפיסות תרבותיות באות לידי ביטוי, בין השאר, גם בשימוש בשפה (פלדחי, 2012). לפיכך, חשוב להבין את תפקידה של השפה בשיח בין קבוצות תרבותיות שונות זו מזו בתפיסותיהן ובערכיהן. ויטגנשטיין (1994) טען שמשחק שפה הוא תמיד חלק מצורת חיים ואין הוא מנותק מאורח החיים של הקבוצה המשתתפת. לשיטתו, בני האדם מסכימים ביניהם בשפה המבטאת הסכמה בצורת חיים. כלומר, התפיסות המשותפות והמסורת הלשונית של כל קהילה מיוצגות בשפתה. משחק השפה מהווה מערכת כללים שבאמצעותה מפרשים בני הקהילה את המציאות, ולכן התרבות האנושית היא אוסף של משחקי שפה שונים.

ליוטר (Lyotard, 1989) המשיך את טענותיו של ויטגנשטיין ומציין שלכל תרבות יש סוגות שיח ייחודיות, ולכל סוגת שיח יש כללים לשוניים המעניקים משמעות לנאמר וגם מגבילים את היכולת לבטא רעיונות ולהעניק משמעות להיגדים. לכל קהילה תרבותית הזכות לדבר בשפתה שלה. בתרבויות שונות נוצרים כללים שונים להגדרות של זהות, כמו גם כללים שונים המבחינים בין ה'לגיטימי' ל'לא לגיטימי' בזמן מפגש חברתי. כאשר בני תרבות אחת נדרשים לנהל שיח על פי כללים שנוצרו בתרבות אחרת, שבה הנימוקים הלגיטימיים בשיח שאליו אדם מורגל מאבדים את תוקפם, נוצר מה שליוטר מכנה: 'דיפרנד'. במצב של דיפרנד אדם אינו יכול להגן על טענותיו, ואינו יכול להסביר מה לא תקין, מכיוון שהשיח מתנהל לפי כללים שהוא אינו מכיר, והם אינם רלוונטיים למצבו. הוא מרגיש מותקף וחרד, שכן מה שנגזל ממנו זו היכולת להשתתף בשיח המתנהל על אודותיו, ואשר אמור להכריע את גורלו. ליוטר הגדיר 'עוולה' (tort) כמצב שבו אדם חש ניוק, אך מאבד את היכולת להגדיר איזה נזק נגרם לו. מצב כזה נגרם כאשר אדם נדרש להגן על טיעון במסגרת שיח 'דיפרנד', שבו הטענות שלו מאבדות מתוקפן (Lyotard, 1989).

רורטי (Rorty, 1980) מבחין בין "שיח נורמלי" ל"שיח לא נורמלי". בשיח נורמלי ישנן הסכמות בסיסיות להערכה ולשיפוט של עמדת המשתתפים בו. הסכמות אלו מאפשרות לקבוע מהו טיעון טוב, מהי ביקורת מוצלחת, ובסופו של דבר לקבוע כיצד הוכרע השיח. לעומת זאת, "שיח לא נורמלי" הוא שיח שבו הסכמות אלו ננטשות או שאינן קיימות. היעדרן אינו מאפשר לשיח

להתפתח כשיח רציונלי-ביקורתי. שגיא (2005) טוען כי השיח הישראלי בנושא "מיהו יהודי" הוא שיח "לא נורמלי" מכיוון שלא קיימת הסכמה בחברה הישראלית לגבי משמעות המושג "יהדות", ולגבי הפך המשפטי של מושג זה. תמיר (1998) חוזרת על תובנה זו וטוענת שבין הקבוצות החרדיות לקהילות החילוניות לא יכולים להתקיים הסדרים צודקים, אלא רק יחסי כוח (מה שהיא מכנה 'רב-תרבותיות עבה').

יתרה מכך, לרוב נערך הליך בירור היהדות בעקבות הפניה של רשם הנישואין במועצות הדתיות. פעמים רבות ההליך נוצר במפתיע והוא בלתי צפוי. נקודת פתיחה זו להליך היא כשלעצמה מתסכלת ומשפילה, ועצם הזימון לדיון נותן תחושה שהאדם חשוד בדבר עבירה על רצונו להיות מוכר כיהודי. נוסף לכך, הליך זה גורם באופן בלתי נמנע לחדירה לצנעת הפרט (שלו ואחרים, 2019).

מטרתו של המחקר הנוכחי היא לבחון מנקודת מבטם של העולים את השיח בסוגיית "מיהו יהודי" המתנהל בבתי הדין הרבניים, לבחון את מאפייניו ואת התפקידים של השחקנים השונים בשיח זה, ולדון בהתנגשות בין השיח הזה לבין התהליכים התרבותיים המתחוללים בתרבות, בפוליטיקה ובכלכלה.

שאלות המחקר

1. כיצד תופסים עולי חבר העמים את זהותם היהודית?
2. כיצד תופסים עולי חבר העמים את ההליך של בירור היהדות?
3. כיצד תופסים עולי חבר העמים את השיח המתנהל בהליך של בירור היהדות?
4. כיצד באים לידי ביטוי פערי השיח בין עולי חבר העמים לבין הרבנים בהליך של בירור היהדות?

מתודולוגיה

המחקר הנוכחי הוא מחקר נרטיבי. מחקר זה מתבסס על סיפורים אישיים, ויוצא מנקודת הנחה כי אנשים מעצבים את חיי היום-יום שלהם על ידי סיפורים על זהותם שלהם וזהותם של האחרים. המחקר הנרטיבי הוא חקר של ההתנסות האנושית כסיפור, ומטרתו היא לאמץ ראייה ייחודית של נרטיב של התנסות כתופעה נחקרת (Connolly & Clandinin, 2006). כל אינטראקציה אנושית כוללת תהליך של הבניה של סיפורים אישיים וחברתיים (Grimmet & Mackinnon, 1992), והסיפורים הללו מהווים חלק מהזהות והתרבות של האדם המספר (Gudmundsdottir, 1991). מטרתו של המחקר הנוכחי היא לבחון את סיפורם של עולי חבר העמים לגבי האינטראקציה עם הממסד הרבני, תוך התייחסות לזהותם ותרבותם של העולים, העומדת למבחן בעת הליך בירור היהדות. לפיכך, בראש ובראשונה מטרתו של המחקר היא להציג את נקודת המבט שלהם לגבי ההליך, שלו שותפים העולים, הממסד הרבני, ובעקיפין גם מדינת ישראל על תרבותה וערכיה.

המשתתפים

המחקר התבסס על מדגם של 13 עולים מחבר העמים. כל המרואיינים עברו את הליך בירור היהדות בין השנים 1993-2014, למעט מרואיין אחד אשר סירב לעבור את הליך הבירור ובחר

להתחתן בנישואים רפורמיים. 11 מבין המרואיינים הן נשים ו-2 הם גברים. 7 מהמרואיינים הם ילידי אוקראינה, 2 ילידי רוסיה, 2 ילידי מולדובה, ו-2 הם ילידי ליטא. יהדותם של 10 מהמרואיינים שעברו את הליך בירור היהדות אושרה, ואילו יהדותן של 2 מהמרואיינות לא אושרה. עקב רגישות הנושא ורגישותם של עולי חבר העמים לחשד לגבי יהדותם ולגבי הליך בירור היהדות, נבחר המדגם בשיטת כדור שלג, על סמך היכרות אישית עם מספר עולים, אשר הביאו גם את חבריהם להתראיין למחקר. כל השמות במחקר בדויים, כדי לשמור על פרטיותם של המרואיינים. ראוי להדגיש כי המדגם במחקר איכותני-קונסטרוקטיבי אינו נבחר בשיטה אקראית-סטטיסטית, ולרוב יהיה קטן מדי מכדי ליישם הכללה מהמדגם לאוכלוסייה (שקדי, 2004). לכן, גם במחקר זה לא מדובר במדגם מייצג על פי הכללים הכמותיים-פוזיטיביסטים.

כלי המחקר

המחקר הנוכחי התבסס על ראיונות עומק חצי-מובנים. בבסיסו של ריאיון העומק עומד הרצון להבין את החוויה של המרואיינים ואת המשמעות שהם מייחסים לחוויה זו. הריאיון מאפשר להבין את ההקשרים התרבותיים של ההתנהגות של המרואיינים ואת משמעותה של התנהגות זו (Seidman, 1991).

כל ריאיון כלל שני חלקים: החלק הראשון התייחס למוצאו של המרואיין, חוויית היהדות שלו, הסיבות לעלייה ותחושת הזהות. החלק השני התייחס לסוגיית בירור היהדות וכלל שאלות על ההליך עצמו, על הסיבות לבחירה בהליך, ועל התחושות שגלו אליו.

ניתוח הנתונים

הנתונים נותחו בשלושה שלבים:

שלב הניתוח הראשוני – כל חומר הראיונות נקרא בצורה רציפה כדי שנוכל להבין את ההקשר הכללי של התפיסות שהוצגו בראיונות, בלי להוציא את הדברים הנאמרים מהקשרים (Dey, 1993). לאחר מכן ביצענו קידוד פתוח שמטרתו לזהות את הרעיון המרכזי בכל אחת מהפסקאות בריאיון (שמעוני, 2016). יחידות הניתוח שבהן השתמשנו הם היגדים ואפיזודות. ההיגדים התייחסו בעיקר לאופן שבו העולים תפסו את ההליך של בירור היהדות, ואילו האפיזודות התייחסו לתיאור המפגש עם הרבנים, לדוגמאות ולהתנסויות שהתלוו להליך של בירור היהדות. בהמשך, קובצו יחד חלקי טקסט דומים שעלו בכמה ראיונות. בשלב זה אותרו תמות העוסקות בסיבות לעלייה, בסיבות לבחירה בבירור היהדות, לתפיסת הוגנות ההליך, ולאופן ניהולו.

שלב הניתוח הממפה – בשלב זה ערכנו קידוד אופקי (Morse, 2004), שמטרתו למצוא קשרים בין הקטגוריות. בין השאר, בדקנו באיזה הקשר עולה תמה מסוימת, ומהם היחסים בין התמות שאותרו. נמצא כי כל התמות נעות סביב ציר תפיסת היהדות כזהות אתנית ולא כזהות דתית. מהראיונות עלה שסיבות לעלייה והסיבות לבחירה בהליך של בירור היהדות אינן נובעות מסיבות דתיות, אלא מרצון להשתייך ללאום היהודי; ואילו ההליך עצמו של בירור היהדות, על כל היבטיו, מעלה את הפער בין התפיסות הדתיות המיוצגות על ידי הרבנים, לבין התפיסות האתניות שמאפיינות את העולים.

שלב ההמשגה התיאורטית – בשלב זה נערך תרגום תיאורטי של הקטגוריות כבסיס להסבר התיאורטי (Charmaz, 2006). בשלב זה הוסברו הקטגוריות על ידי מונחים הקשורים להדרה ולפערי השיח בין העולים לבין הממסד הרבני.

ממצאים

השיח המתקיים בבית הדין הרבני הוא במהותו שיח בין שתי תרבויות וזהויות שונות, לכן חשוב להציג תחילה את תרבותם של עולי חבר העמים, ואת הזהות שאיתה הגיעו להליך של בירור היהדות. לפיכך, יעסוק החלק הראשון של פרק הממצאים בזהות של העולים ובסיבות שלהם לעלייה. החלק השני של פרק הממצאים יוקדש להליך בירור היהדות: הסיבות לבחירה בבירור יהדות, והתנהלות ההליך בפועל בבית הדין הרבני.

זהות יהודית לפני העלייה

בנושא הזהות היהודית של העולים לפני העלייה נמצאה תמונה מורכבת, ונמצאו הבדלים בין העולים באשר לתחושת הזהות היהודית, כאשר רובם היו מודעים לזהותם, ומעטים כלל לא היו מודעים לזהות זו לפני העלייה. חלק מהמראיינים שהיו מודעים לזהותם דיווחו על המרכיב החיובי בזהות. כלומר, הכרה בזהותם מתוך הזדהות עם הסביבה היהודית ועם תחושת השייכות אליה.

כל הזמן ידעתי שאני יהודייה. היינו הולכים לבית הכנסת המרכזי. אני בתור ילדה זוכרת רק את הצעצועים והאוכל. זה היה כבר אחרי הנפילה של ברית המועצות. זה היה מותר... היה שם מקום עם הרבה צעצועים והייתי מקבלת צעצוע בתור ילדה. היינו הולכים לשם, זו הייתה קהילה יהודית. אני לא זוכרת שחגגנו חגים יהודים. אני זוכרת שציינו אותם בבית הכנסת, אבל לא בבית. (ילנה)

עולים אחרים דיווחו על מרכיב השלילי בזהותם. כלומר, הכרת זהותם מתוך התייחסות שלילית של הסביבה הלא-יהודית אליהם ואל הזהות היהודית שלהם.

ביומן בכיתה היה כתוב לכל אחד מהילדים מאיזה מוצא הוא. לי היה כתוב "יהודייה". זה הביא להרבה הצקות והתנכלויות. הילדים היו מציקים לי כי הייתי יהודייה. קראו לי 'יהודייה מסריחה'. מדי פעם אימא שלי הייתה מגיעה לבית הספר ומשנה את הכיתוב ביומן ל"אוקראינית" כדי שלא יציקו לי. יום אחרי זה כבר היו משנים שוב בבית הספר את הכיתוב ל"יהודייה". (טניה)

עולים אחרים דיווחו על שילוב בין המרכיב השלילי למרכיב החיובי בבניית הזהות היהודית. כלומר, תחושה של השתייכות לעם היהודי, ולצידה תחושה של התנכלות מצד הסביבה שאינה יהודית.

כשהגרמנים נכנסו לקייב הם תפסו את כל היהודים ותלו אותם שם. זה סיפור שאני שמעתי. מהצד של סבא לא נשאר אף אחד. הוא סיפר לי שתלו את כל המשפחה שלו. אז מכל הדברים האלה את מרגישה שאת יהודייה. סבתא שלי אהבה לשיר ביידיש. זה הכול, זה הבית כנסת והכאב על מה שהעם שלי עבר. ליד קייב יש קבר ענק ליהודים, באבי יאר, אז פעם בשנה ההורים שלי לקחו אותי לשם כדי שאני אדע מה העם שלי עבר. (נטלי)

המשותף לעולים שהיו מודעים לזהותם היהודית עוד לפני העלייה הוא שלא מדובר בזהות יהודית במובן הדתי-הילכתי. המודעות ליהדות הינה מודעות ללאום היהודי באמצעות הזדהות עם סבלו

של העם היהודי, השימוש ביידיש, וההשתייכות לקהילה. חגים יהודיים לא נחגגו בבתיים ולא הייתה מחויבות להלכה היהודית.

לא חגגנו חגים. כל הזמן סבתא שלי הייתה אומרת "אם אבא שלי היה רואה מה אנחנו אוכלים, הוא היה מתהפך בקבר". אני לא הבנתי מה היא אומרת, כי מה כבר אכלנו. אבל היא כל הזמן אמרה את זה. אחר כך הבנתי. רק פה היא סיפרה איך הנאצים הרגו את אימא שלה ואיך אבא שלה נפטר ושאבא שלה כן שמר שבת והלך עם כיפה, ושהיא למדה בחדר כשהיא הייתה קטנה. את זה רק כאן שמעתי. (אנה)

שתיים מהעולות דיווחו על הזדהות נמוכה מאוד עם זהותן היהודית לפני העלייה, ואף על אתאיזם מוחלט.

שם הרגשתי שאני רוסיה. נולדתי בעיר ענקית ואי אפשר היה לדעת שם מי יהודי ומי רוס. אני למדתי בבית ספר ולא ידעתי מי יהודי ומי רוס. לא דיברנו על זה. אני הרגשתי שאני רוסיה כי התנהגתי כמו רוסיה. לא אמרו לי "את יהודייה". אף פעם לא שמעתי על זה. גם לא הייתה אנטישמיות. היו לי חברים ואף אחד לא אמר לי "לכי לישראל". לא הייתי אף פעם בבית כנסת. אני אתאיסטית. ככה לימדו אותי שם וככה אני היום. הרגשתי כמו כולם. (נטשה)

סיבות לעלייה

אף אחד מהמרוויינים לא ייחס מניעים דתיים או ציוניים לעלייה. רוב המרוויינים התייחסו למניעים אינסטרומנטליים לעלייה, ולא ציינו מניעים הקשורים לזהותם. חלקם קשרו את נסיבות עלייתם למצב הלא-יציב שנוצר במדינות חבר העמים לאחר נפילת הקומוניזם.

לא ידעתי על ישראל. לא ידעתי כמעט כלום. לא הייתה לי פה משפחה, רק אחרי חמש שנים הם עלו גם, כי אני פה והם שם. לא הייתה שם עבודה, לא היה כלום. בחנויות היו מדפים ריקים, זו הסיבה הראשונה שבגללה עלינו. לא הייתה לי איזו פנטזיה יהודית שאני צריכה להיות פה. היה מצב כלכלי [ברוסיה] ממש על הפנים. לא היה כסף, לא היה כלום על המדפים. אי אפשר היה לקנות משהו. אז בעלי הראשון אמר "מה אנחנו נעשה פה?" (נטשה)

מרוויינים אחרים התייחסו למניעים אישיים אחרים, שגם הם אינם קשורים ליהדות או להלכה היהודית, כפי שעולה למשל מדבריה של אסתר, שקושרת את הסיבות לעלייה לאהבתה למי שהפך לימים לבעלה.

אני הייתי בת 15, הייתי מאוהבת בבעלי. הוא עוד לא היה בעלי. הוא היה חבר. אנחנו מליטא, זו הייתה תקופה שליטא הכריזה על עצמאות והיה שם קצת בלגן. בעלי היה בגיל 18 והוא היה חייב ללכת לצבא. לאיזה צבא זה לא היה מובן, אבל ידענו שזה יהיה למלחמה. וההורים שלו עלו לארץ. אז אני אמרתי שאני מחכה שאני אהיה בת 18 ואני עולה לארץ. לא עניין אותי שום דבר. ההורים החליטו שגם הם עולים לארץ. הם לא נתנו לי לעלות לארץ לבד. (אסתר)

סיבות לבחירה בהליך של בירור היהדות

כאמור, כל העולים היו זכאים לעלייה על פי חוק השבות, והם כבר היו אזרחי מדינת ישראל כאשר ניגשו להליך של בירור היהדות. כאשר נשאלו המרוויינים מהי הסיבה לכך שהם בחרו לקיים את הליך בירור היהדות, ציינו כולם כי מטרתם הייתה לקבל מהרבנים אישור לחתונה על פי ההלכה היהודית. אולם גם כאן המרוויינים לא חיברו את הרצון לחתונה יהודית להיבט ההלכתי או

במחויבות להלכה, אלא לסיבות רוחניות, חיבור למדינת ישראל, תחושה של זהות יהודית או סיבות פרקטיות.

אני רציתי לעמוד מתחת לחופה. הרגשתי שזה קשר יותר נאמן. שיש ברכה מלמעלה. כשהתחתנתי הייתי בת 18, זה היה נראה לי רומנטי. היום אולי הייתי חושבת אחרת. היה לי גם חשוב בגלל כל מה שעברנו במלחמה [מלחמת העולם השנייה]. זה השאיר לי סימן. לא הייתי שם אבל סבא שלי היה במלחמה. חלק מהמשפחה שלו מתה שם. נסעתי לפולין כדי לעבור את כל השלבים האלה. אני רואה את עצמי שאולי אני לא לוקחת את הדת, אבל מה שכתוב בעשרת הדיברות 100 אחוז אני שם. אני נותנת כבוד לבן אדם. ביום כיפור אני לא אצא בחוץ עם הסיגריות. אני נותנת כבוד. (טלי)

אחרים קשרו את הרצון להוכיח את יהדותם לחיבור האזרחי למדינת ישראל. הרצון לחופה על פי ההלכה נבע מחיבור לחברה הישראלית, מחוויות העבר עם עדות שונות, ומההקרה למען מדינת ישראל.

יכולנו לנסוע לקפריסין ולהתחתן שם, אבל אני מאוד רציתי חופה. כי כנראה הזהות היהודית איפה שהוא כבר התחילה. זה התחיל בבית הספר ולא בשנה הראשונה שבאתי אלא בשנה השנייה והשלישית שכבר למדתי בפנימייה בירושלים. הם איכשהו כל הזמן ניסו לחבר אותנו ולהעצים אותנו. וזה איפה שהוא הצליח. אחר כך בצבא הייתי הרוסייה היחידה בבסיס. היה לנו בסיס רב-תרבותי... היו לי כל כך הרבה חברים בצבא, ואנשים התייחסו אלי כל כך טוב. ובן דוד שלי נהרג בלבנון, וזה איפה שהוא העצים. ואני הבנתי שאם אני רוצה לחיות פה, אני חייבת להיות ישראלית. אני כן נולדתי יהודייה. יש לי את הפלוס הזה. אני לא צריכה לעשות גיור. אני רוצה שגם הילדים שלי יחיו פה ובשבילם זה גם יהיה טוב ורק יעזור להם... חשבתי שאם כבר גיליתי שאני יהודייה, אני לא שומרת כשרות – אני חילונית, אז אני רוצה חופה. (אנה)

במקרים אחרים הרצון לעבור את ההליך לבירור היהדות נקשר להיבטים טכניים-פרקטיים, הקשורים לנוחות ולאפשרות להתחתן במדינת ישראל, ללא צורך לנסוע למדינות אחרות:

שאלתי את בעלי והוא אמר "אם יש לנו הזדמנות פה, אז למה לנסוע אם אפשר פה". אם היה יותר קשה להוכיח יהדות הייתי יותר כועסת, אבל במקרה שלי זה היה מפגש אחד וזהו. אם לא הייתי מוכיחה שאני יהודייה אז היינו נוסעים לחו"ל לצ'כיה [להתחתן]. לא הייתי מתעקשת. היה לי מעניין איך עוברים, איך עושים פה חתונה, כי אף פעם לא ראיתי חתונה יהודית. לא יצא לי להיות בחתונה כזו. (נטשה)

הבחירה בהליך בירור היהדות הייתה כמעט קונצמוס בקרב המרואיינים. רק אחד מהמרואיינים סירב לעבור את ההליך בירור היהדות, למרות סיכויי לעבור את ההליך בהצלחה. לטענתו, הוא אינו זקוק להכרה ביהדותו על ידי גורמים רבניים-חיצוניים.

במקרה שלי להוכיח יהדות זה לא סיפור מההפטרה, כי בן דוד שלי הוכיח שהסבתא מצד אימא שלי ואימא שלו יהודייה... מבחינתי זה היה לבוא ולהביא את ההוכחה שלו וגם אני מוכיח. מבחינתי זה היה פשוט לעשות את התהליך הזה, אבל לא רציתי. אני לא מוכיח שום דבר לאף אחד. אני צריך להוכיח להם? שהם יוכיחו לי קודם שהם יהודים, ואני אחשוב אחר כך אם להוכיח להם. מישהו פעם בדק שהם יהודים? הם היו צריכים להוכיח? (בוריס)

ההתנהלות של ההליך לבירור היהדות

חלק משמעותי מהראיונות הוקדש לשיחה על אופן ההתנהלות של ההליך לבירור היהדות והשיח מול הרבנים. עבור חלק מהמרואיינים, ההתנהלות בהליך הייתה קשה ומורכבת, ואילו עבור האחרים מדובר היה בהליך פשוט יחסית וטכני.

פסילת מסמכים רשמיים ועדויות רפואיות

הרבנים בהליך לבירור היהדות דורשים מסמכים מקוריים המעידים על יהדותם של העולים, ובכלל זה גם תעודת לידה מקורית. על פי עדותם של חלק מהמראיינים, לחלק מבני המשפחה לא נשמרו המסמכים המקוריים, ולכן הם אינם יכולים לעמוד בדרישה זו.

הייתה בעיה עם תעודת הלידה של אימא שלי. ואני לא מבינה למה. היה רשום שם תאריך לידה, ותאריך ההוצאה היה 4 חודשים אחרי זה. בברית המועצות נותנים את תעודת הלידה 4 חודשים אחרי זה. היא לא הייתה מקורית או משהו כזה. ביקשו מאימא שלי תעודה מקורית. עשו בלגן שלם על זה. אימא שלי הייתה בלחץ, אני זוכרת באיזה מצב היא הייתה. היא הייתה בלחץ שרק בגללה ורק בגלל הבעיה של התעודה לא יכירו ביהדות שלי ואני לא אוכל להתחתן. אני זוכרת את הפרצוף שלה. (יולנה)

אולם הליך בירור יהדות מקיף אינו שמור רק למקרים שבהם יש ספק לגבי האותנטיות של המסמכים, והוא מתנהל גם כאשר מדובר בתעודות מקוריות, כאשר לא עולה חשד ברור לזיוף.

התפלאתי שאם כתוב לי שאני יהודייה אז למה צריך לשאול את כל השאלות האלה. למה שואלים אם כתוב שאני יהודייה בתעודת לידה ובתעודת זהות.¹ למה השאלות האלה אם הכול כתוב. שמעתי שיש כאלה שקנו תעודות ברוסיה. אבל אצלי רואים שזה ישן. שזה לא חדש. הדף הזה. זה נראה ישן. (נטשה)

באחר המקרים, הדרישה של הרבנים להצגת תעודות מקוריות שנשרפו עקב אירוע אנטישמי, מחזירה את המשפחה ואת האישה העוברת את הליך הבירור לזיכרון משפחתי כואב. הניסיון להימלט בעבר מגורל יהודי לאור האנטישמיות בחבר העמים, הופך לימים לקושי מהותי בהליך לבירור היהדות.

סטאלין לקח את כל היהודים שהיו גרים במולדובה באותה תקופה, סטאלין נתן הוראה להוציא את כל היהודים לסיביר, לעבודות למען המלחמה... היו שני סוגים: אלו שהיו יהודים הכניסו אותם לעבודות פרך מאוד קשות, ושם היו מתים. ומי שלא היה יהודי, לקחו לעבודות פחות קשות. אז בשביל להציל את סבתא שלי בלילה שלפני הגירוש לסיביר כל המשפחה שרפה את כל המסמכים שלהם – הם שרפו את כל מה שהיה קשור לזהות שלהם – זה בעצם מה שהציל להם את החיים. וכשהגיעו לסיביר ניצלו ממוות – הם עבדו. סבתא שלי וסבא שלי התחתנו שם ויש כתובה שהם התחתנו, הם הביאו [לעולם] שתי בנות וגידלו אותן כיהודיות. אימא וסבא שלי התחתנו עם כתובה ורב, הביאו [לעולם] שלוש בנות וגידלו אותנו כיהודיות, ודור שלם המשיך להיות יהודי, ואף אחד לא התייחס בעבר למסמכים האלה. (יוליה)

העדפת הקהילה ועדויות אישיות כמקור לסמכות

בעת בירור היהדות מדגישים הרבנים את ההשתייכות הקהילתית, ומחפשים השתייכות כזאת כעדות ליהדות. לכן לעולים מקהילות חבר העמים שהיו מנותקות פחות מהיהדות קל יותר להוכיח את יהדותם. במקרים אלה, סומכים הרבנים על ההשתייכות הקהילתית, ועל כן הליך בירור היהדות פשוט יותר.

ברבנות, כששומעים שאנחנו מליטא, הם מסתכלים אחרת כי הם יודעים שבליטא זו תמיד הייתה קבוצה יהודים מאוד מחוברת. אצל ההורים שלי כל החברים שלהם רק יהודים. אני כבר לא מדברת על סבא וסבתא, שם זה ברור לגמרי. גם אצלי, חוץ מהבית ספר, כל

¹ ראוי לציין כי הרישום האזרחי בתעודת הזהות במדינת ישראל אינו מחייב את הרבנות, ולכן ההליך לבירור היהדות מתבצע גם אם רשום בתעודת הזהות שהאדם יהודי.

החברים שלי היו יהודים... כשהם שומעים ליטא זה כבר רק פורמלי... היה לנו גם בית קברות יהודי. חוץ מבית הספר, שהיה ממשלתי, הכל היה יהודי: הריקודים, הדיסקוטק. (אסתר)

במקרים אחרים, עדויות של אנשים דתיים המקורבים למשפחה ולרבנות מאפשרים את אישור היהדות.

הבאתי עדים, אחד היה מישהו שממש מגיל הילדות שלי הוא היה חבר של המשפחה שלנו. עד עכשיו הוא חבר של המשפחה, אפילו מגיל הילדות של אימא שלי, הוא הכיר את התהליך של כל המשפחה שלנו. אני לא יודעת אם זה עזר או לא עזר, אבל את זה אני זוכרת. הוא הכיר את הרב שלנו כי הוא דתי. אני הגעתי למשרד של הרב והוא אמר: "אתה מכיר את הילדה הזאת?" והוא אמר: "אני מכיר אותה עוד לפני שהיא נולדה". (סבטלנה)

לעומת זאת, במקרה אחר שבו העדים לא היו מוכרים לרבנות, העדות נפסלה, מה שמותיר את העולים ללא הוכחות משמעותיות לגבי יהדותם.

אמרו לנו שאנחנו מתחזים וההורים שלי היו צריכים להביא הוכחות – כלומר, ההורים שלי צריכים להביא אנשים שיוכיחו שסבתא וסבתא רבה שלי חיו אורח חיים יהודי... נסענו לסיביר ומצאנו שני עדים, אבל עד אחד היה למעלה מגיל 90 ואי אפשר היה להביאו לארץ. עדה נוספת שהצלחנו לצלם אותה בווידאו גם לא התקבלה, כי הרבנים אמרו שהיא סנילית. (יוליה)

הסתמכות על תמונות

רוב המרואיינים סיפרו כי הם נדרשו להביא תמונות מהעבר, שיוכיחו כי בני המשפחה היו בעלי לבוש יהודי או בעלי חזות יהודית.

אימא סיפרה שהיא גדלה במשפחה יהודית, וסבא שלי, אבא שלה, היה דתי. יש תמונות שהוא היה עם חליפה. הוא הלך בלי כיפה כי הם לא היו מרוסיה אפילו. סבא שלי היה מאוקראינה, במקום הקטן שבו כל היהודים היו. סבא שלי היה דתי, ואימא שלי לא. היא נולדה ברוסיה בעיר ענקית כבר. שם קצת קשה לשמור. אימא שלי הייתה צריכה להביא תמונות של סבא. (נטשה)

אחרים נדרשו להביא תמונות לא רק של בני המשפחה, אלא גם של מצבות כדי להוכיח שקרוביהן נקברו בקבורה יהודית. לא תמיד יש לעולים את התמונות הדרושות.

הם מסתכלים בתמונות על הפנים, על האף, על הלבוש, אני לא יודעת. אני זוכרת שאימא שלי הייתה נוסעת עם תמונות ומסמכים וכל מיני אישורים. אני לא זוכרת איזה מסמכים הם רצו. מה שאני כן זוכרת זה שהם רצו את התמונה של המצבה של סבתא שלי ברוסיה. זה דבר שאת לא תמיד לוקחת איתך לכל מקום ולא שעכשיו לפני החתונה מישהו הולך לטוס לשם ולצלם את המצבה: לראות שיש מגן דוד, שבאמת שם המשפחה הוא יהודי והכל באמת שייך ליהדות. (אליסיה)

חגים ואורח חיים יהודי

על אף שההלכה היהודית קובעת שיהודי הוא מי שנולד לאימא יהודייה או התגייר כהלכה, וההלכה עצמה אינה מתייחסת לקיום מצוות וקיום אורח חיים יהודי כתנאי להוכחת היהדות, מספרים המרואיינים שחלק משאלות הרבנים מתמקד בקיום אורח חיים יהודי בארץ המוצא. בגלל ניתוקם של העולים מהיהדות, הם מתקשים להתמודד עם שאלות אלה.

הם שאלו על מצוות. אני לא חייבת לשמור מצוות גם אם אני יהודייה. אני חילונית ואני לא מתביישת בזה. אני כן מכירה חגים. טוב שלמדתי במכללה אחווה, אז הכרתי חגים. לפני זה לא ידעתי כלום. (אנה)

היו שאלות קצת מוזרות: מה אכלתם, איזה אוכל סבתא שלי הכינה, ואימא שלי גם לא כל כך זוכרת כי היא הייתה קטנה והיא לא כל כך זוכרת מה היא הכינה ומה היא אכלה. היא ככה עומדת ואומרת 'אני לא זוכרת בדיוק'. הם שאלו 'שמרתם כשרות?' ואימא שלי לא ידעה אם להגיד כן או לא, מה יותר טוב [להגיד]. (נטשה)

שימוש בשפת היידיש כהוכחה ליהדות

נקודת המפגש העיקרית בין התפיסה החרדית המגולמת על ידי הרבנות לבין תפיסת עולי חבר העמים את היהדות היא השימוש ביידיש כשפה יהודית. כל המרואיינים הזכירו את השימוש בשפה היידיש כחלק ממבחן היהדות. לעיתים, עצם השיחה של בני המשפחה המבוגרים עם הרבנים בשפה היידיש תואר כגורם המכריע בעניין אישור היהדות.

הם דיברו ביידיש עם אימא ועם אבא ועם דודה, הם התלהבו מזה. אני ככה ישבתי בצד וזהו... זה היה ממש בקלות... הייתי עם אבא ועם אימא ועם דודה, ושאלו אותם שאלות, אבל ברגע שהם דיברו איתם יידיש זה נגמר. זה היה מספיק. הם התלהבו מזה וזה היה מספיק. (אסתר)

לעומת זאת, במקרים אחרים השיח בין קרובי המשפחה המבוגרים לבין הרבנים בשפה היידיש אינו חוסך את התחקיר הארוך בנושא חגים, אורח חיים ומסמכים, ובאחד המקרים, הידע בשפה היידיש כלל לא שכנע את הרבנים להכיר ביהדותה של העולה, על אף שהיא עצמה הייתה דוברת יידיש, ולא רק בני משפחתה המבוגרים.

צעקתי ובכיתי שם ואמרתי שכל חיי הרביצו לי כי אני יהודייה, וביקשתי שישאלו אותי כל שאלה שהם רוצים ואני אענה כי אני יהודייה לכל דבר. אני מדברת יידיש כי דיברנו בבית יידיש, שום דבר לא התקבל. הדבר היחיד שהם אמרו שהם יכולים לעשות עבורנו זה שנעבור גיור לחומרה. (יוליה)

תחושת השפלה בהליך בירור היהדות

כמחצית מהמרואיינים סיפרו כי חוו תחושה של השפלה במהלך בירור היהדות. תחושת ההשפלה נבעה מהמעמד, מיחס הרבנים או מתחושה שהם עומדים למשפט על זהותם, והרבנים מזלזלים בזהות זו. כפי שעולה מדברי אחת המראיינות, אשר סיפרה על תחושת השפלה כאשר הרבנים התייחסו באופן ביקורתי ומזלזל למראה שלה ושל בנות המשפחה, שלא נראה לרבנים כמראה יהודי.

הם קבעו לנו תאריך לבירור יהדות ולקחתי את אימא שלי ואת סבתא. אנחנו כולנו עם שיער שיבה מגיל מאוד צעיר ואנחנו צובעות. עכשיו הוא יושב מולנו, אנחנו כולנו עם שיער שטני עם עיניים כחולות. סבתא שלי שונה מכל האחים שלה - הם עם שיער מקורזל, אף כזה ועיניים כהות, והיא הייתה ג'ינג'ית עם עיניים בהירות. כולנו יצאנו בהירים, אבל כל הבני-דודים שלי עם שיער מאוד כהה. עכשיו הם יושבים שלושת האלה והם מסתכלים עלינו ושואלים "מי יהודייה פה?" אז אמרתי לו למה, "במאה שערים כולם עם שיער חום? הרוב לא. באו ניסע עכשיו למאה שערים, לבני ברק, למי שתרצה, וכולם בלונדיניים עם עיניים בהירות. למה לזה אתה נטפלי?" (אנה)

אחרות דיווחו על תחושת השפלה, כאשר הרבנים התייחסו אליהן, לטענתן, באופן מזלזל, מלווה בצעקות ואיומים.

הייתה שם שיחה כזו שהייתה קצת משפילה. התחילו לנבוח ולצעוק עלינו אולי בגלל שהמסמכים לא היו מספיק טובים. אני לא יודעת. כל הזמן היו חוזרים "אבדו מסמכים, כך מתאים, לא מתאים". אמרתי להם, "אם צריך, נבוא עוד פעם", ומי שטיפל בנו פשוט לא הסתכל, לא עליי, לא על בעלי, על אף אחד. והוא אמר "זה לא ככה, זה לא ככה". האווירה הייתה מאוד קשה. אמרתי לו "תגיד איך אפשר לתקן את זה". והוא התחיל לצעוק "עכשיו אני אזרוק את כולכם, אני לא אדבר אתכם, אני לא אתן לכם שום אישור". (ויקה)

תפיסת הוגנות של ההליך

בעת הריאיון חלק מהמראיינים העלו תהיות לגבי ההליך – מידת ההוגנות שלו ונחיצותו. העולים אומנם אינם בקיאים בהלכה היהודית, אולם במקרים מסוימים חלקם הטילו ספק בצורך בבירור מקיף. כפי שעולה מדבריה של אליסיה, שנדרשה להביא הוכחות ליהדותה גם כאשר אימה ואחיותיה הוכרו בעבר כיהודיות על ידי בית הדין הרבני במדינת ישראל.

אמרנו ברבנות באשדוד שאם אחותי יהודייה ואימא שלי יהודייה אז גם אני יהודייה, אבל הם אמרו לנו שיש ספק יהדות. בגלל שכל רבנות היא כביכול רבנות בפני עצמה אז מה שהיה שם הוא שם, ופה מתחילים עוד פעם לשגע את השכל. (אליסיה)

מראיינת אחרת התפלאה על כך שהיא נדרשה לעבור הליך לאישור יהדותה עבור נישואיה השניים, למרות שהרבנות במדינת ישראל היא זו אשר העניקה לה גט על פי ההלכה מבעלה הראשון, בלי שהיא נדרשה לעבור הליך בירור יהדות לצורך הגירושים.

את בעלי השני הכרתי פה אחרי שנתיים. גם בעלי השני יהודי, אז התחתנו ברבנות. הייתי צריכה להביא את התעודה של הגט וגם אנשים שמכירים שאנחנו יהודים. בשביל גט היה מספיק להביא תעודת זהות, אבל בשביל להתחתן זה קצת יותר קשה כי צריך להביא את אימא. (נטשה)

מראיינים אחרים ציינו כי הם נשאלו שאלות לא הגיוניות בעיניהם, והרגישו שהם אינם יכולים לענות לשאלות אלה באופן לוגי, הן עקב תוכן השאלות והן עקב האווירה שלטענתם הייתה מלחיצה ולא אפשרה להם להתנהל בחופשיות.

זה מעמד מלחיץ, את מרגישה כאילו טעות הכי קטנה ואת מסיימת את הסיפור שלך שם... הם לא ממש משתפים אותך במה שעובר להם בראש. הם רק דורשים כל מיני דברים. אחרי זה הם ביקשו להביא עוד איזו סבתא רבה שדוברת יידיש ושאלו אותי אם אני מבינה מה הן אומרות. ואני לא, כי מה לי וליידיש, אני יודעת מילה וחצי. שאלו אותי מה אני יודעת מהיהדות, איך אני יודעת שאני יהודייה. אמרתי להם שחגגנו חגים: חנוכה ופורים ופסח ומצה וכל מיני דברים כאלה. הם שאלו אותי מה אני זוכרת משם, ועניתי שעליתי בגיל 8 חודשים. והם אמרו "לא, מה את זוכרת משם". בואי נגיד שהזיכרון הראשון שלי הוא מגיל 3, אז אני לא זוכרת יותר מדי משם. אבל הם בכל זאת היו נחומים שאני אזכור משהו... היו להם כל מיני שאלות מוזרות כאלה כמו "מאיפה את יודעת? ואולי עבדו עליך?" ו"איך את יודעת שזאת אימא שלך?". אז אמרתי להם "עם כל מה שאתם עושים, יש מצב שאני כבר מתחילה לחשוב פעמיים. אני כבר לא סגורה על זה. כמו שאתה שואל אם אני יהודייה אני גם יכולה לשאול אותך אם אתה יהודי". ואז שומר הסדר אמר לי "סליחה, לענות רק על מה ששאלו". כנראה עברתי את הגבול והתחצפתי כבר. (דניאלה)

כאשר נשאלו המרואיינים באופן מפורש בריאיון האם הליך בירור היהדות הוגן בעיניהם, ניתן לראות הבדל ברור בין עולים אשר עברו את ההליך בקלות בפגישה אחת קצרה, לבין עולים שעברו הליך מורכב יותר ויהדותם לא אושרה בקלות או שלא אושרה כלל. העולים אשר עברו הליך קצר ללא בעיות מיוחדות, לא הקדישו תשומת לב מיוחדת להוגנות ההליך, וראו בו הליך טכני חסר חשיבות.

גרנו אז בשדרות ונסענו לרבנות באשקלון: אני, אימא שלי, חבר שלי איגור ואחיין של אימא שלי. היו שם שני רבנים (לפי מה שזכור לי), והם שאלו כל מיני שאלות: על ההורים, מה הקשר שלהם ליהדות, אם אני יהודי, שאלו את החבר שלי כמה זמן הוא מכיר אותי ואם הוא בטוח שאני יהודי ושההורים שלי יהודים... אבל לא שאלו על אבא, רק על אימא. אני לא זוכר אם אמרתי שאבא שלי לא-יהודי, אולי הם אפילו לא שאלו עליו. כל זה נמשך בערך 20 דקות וזהו... פשוט שאלו שאלות ואנחנו ענינו... לא משהו מיוחד בכלל... לי זה לא הפריע בכלל. (דימה)

אותם עולים סיפרו גם כי בני משפחתם המבוגרים קיבלו בשוויון נפש את ההליך, והתייחסו אליו כחלק מההכנות לחתונה.

למשפחה שלי לא היה אכפת. חופה זה תהליך שעושים כל היהודים, אז בשביל זה צריך את בירור היהדות. (סבטלנה)

לעומתם, עולים שנתקלו בקשיים במהלך ההליך לבירור היהדות, גם אם יהדותם אושרה בסופו של דבר, היו ביקורתיים מאוד כלפי ההליך לבירור היהדות ותפסו אותו כשרירותי ולא הוגן.

בבית הדין הרבני נלחצתי. לא ידעתי שזה ממש בית דין. חשבתי שסתם מדברים איתך, ופתאום יש שופט. בבית הדין הרבני הם רואים שוב את המסמכים. הם יכולים לשאול כל דבר. הם יכולים פתאום לעשות לך משפט של שעה. אני זוכרת שהייתי ממש בלחץ... אם חסר לך מסמך, אם חסרות לך תמונות, אז אין לך סיכוי. זה מאוד קשה. זה מאוד מקשה על התהליך. מישהי כזו מתייאשת ועושה גיור, זה הפתרון שהם מציעים... הזהירו אותנו מאוד. מזל שלאימא שלי היו את כל המסמכים... לאנשים האלה אין היגיון, אין היגיון מאחורי מה שהם עושים. (ילנה)

לתחושת הכעס שהביעו העולות, היו שותפים גם בני המשפחה המבוגרים, שמביעים תרעומת על עצם החיטוט בעברם ועל הספק שמטילים הרבנים ביהדותם. קרובי המשפחה נעלבים מעצם הפקפוק ביהדות, לאחר כל מה שהם עברו בחבר העמים.

סבתא שלי סיפרה להם שהם היו הולכים בלילה לבית הכנסת שלא יראו אותם, ואיך אימא שלי הייתה מזייפת תעודות של בית הספר, שיש בהן סעיף של לאום. אצלה היה רשום "יהודי" ואיכשהו הם היו מעבירים את זה ל"אוקראינית". וכשהיא הייתה מגיעה לבחינה היו אומרים לה "את שינית את זה. את יהודייה. רואים שאת יהודייה"... ואז שוב, חוזרים בדיון ליהדות של האם. ואז אימא שלי התעצבנה. "למה שם קראו לי יהודייה מסריחה, וכשהגעתי לפה אני צריכה להוכיח שאני יהודייה מסריחה?! הייתי כבר נשאת שם והייתי יהודייה באמת". (דניאלה)

דיון ומסקנות

מטרתו של המחקר הנוכחי הייתה לבחון את תפיסותיהם של עולי חבר העמים באשר להליך לבירור היהדות על ידי הממסד הרבני במדינת ישראל. טענת המחקר הייתה כי הליך הוכחת היהדות המתקיים בבתי הדין הרבניים, מתקיים בפרקטיקות שיח הזרות לעולים מחבר העמים.

העולים היו מנותקים מיהדותם עקב שלטון סובייטי שהתנגד לסממנים דתיים (Tolts, 1996). טענה נוספת הייתה כי סיפורם של העולים ידגים את השיח ה"לא נורמלי" המתנהל במדינת ישראל בסוגיית "מיהו יהודי" (שגיא, 2005).

ממצאי המחקר הנוכחי מבוססים אומנם על מדגם קטן יחסית, וייתכן שהוא אף אינו מייצג, אולם הם מראים כי זהותם היהודית של המרוויינים בארץ מוצאם והסיבות לעלייתם לישראל מנותקות מזהות דתית-הלכתית, כפי שנמצא גם במחקרים קודמים (Fialkova & Yelenevskaya, 2007). עבור המרוויינים במחקר, הזהות היהודית היא זהות אתנית, וחלקם נחשפו לפן הדתי בזהות היהודית רק לאחר הגעתם לישראל. בהתאם לכך, היו המרוויינים מודעים לזהותם היהודית על פי תחושת שייכות לעם היהודי ועל סמך אנטשימיות שחלקם חוו בסביבתם הלא-יהודית. גם עולים שדיווחו על שייכות לקהילה יהודית חזקה ואף על הווי יהודי סביב בית הכנסת ציינו כי לא שמרו על ההלכה היהודית, ובדומה למחקרים קודמים, נמצא כי גם המרוויינים במחקר הנוכחי הם חילוניים (Remennick, 2003).

סקירת הסיבות לעלייה לישראל מצביעות על ניתוק מההיבט ההלכתי של היהדות, ומצביעות על שימוש ביהדות באופן טכני לקבלת זכויות עלייה (Webber, 1994) או על עלייה כתוצאה מאנטשימיות או זהות יהודית לאומית, ולא דתית. בדומה לכך, גם הסיבות שצינו המרוויינים לבחירה בהליך של בירור היהדות היא קבלת אישור לחתונה בישראל, אישור שאינו יכול להתקבל ללא הכרה ביהדותם.

למעט מרוויין אחד, שאר המרוויינים לא ערערו על עצם קיומו של ההליך לבירור היהדות, וביקשו לשתף פעולה עם ההליך ולהוכיח את יהדותם. דווקא יוצא הדופן הוא המעיד על הכלל – לעולי חבר העמים חשוב לבצע את ההליך הזה. לכאורה, עשוי הדבר להעיד על הסכמה גורפת של העולים להליך, אולם לא ניתן לנתק הסכמה זו משני הקשרים חשובים. ראשית, נישואים על פי ההלכה הינם הדרך היחידה להתחתן במדינת ישראל. מי שיהדותו אינה מוכרת על ידי הרבנות נאלץ להינשא בחו"ל או לחלופין לערוך טקס דתי רפורמי שאין לו כל תוקף משפטי. שנית, העולים בהיותם קבוצת מהגרים, הינם קבוצה חברתית מוחלשת, השואפת להשתלב בחברה הוותיקה. ממצאי המחקר מראים כי לא המחויבות לדת, אלא השאיפה לשייכות, היא זו שמובילה לבחירה לעבור את ההליך לבירור יהדות ולהינשא כמו רוב הציבור היהודי. מכיוון שהצורך בשייכות מהווה את אחד המניעים האנושיים הבסיסיים (Leary & Baumeister, 2017), מוכנים העולים לעבור הליך של בירור יהדות, שזר לתפיסת עולמם. כישלון בהוכחת היהדות נתפס על ידי העולים כהדרה, שמונעת מהם "להרגיש בבית" בישראל. נתוני הלמ"ס לשנת 2019 מראים כי 87% מהנישאים בנישואים אזרחיים בחו"ל הם עולי חבר העמים, שרבים מהם ויתרו מראש על ההליך לבירור היהדות. מכיוון שבמחקר הנוכחי מרוויין אחד בלבד ויתר מראש על ההליך, אין ביכולתו של מאמר זה לבחון את תחושת השייכות בקרב העולים שוויתרו על בירור היהדות. מומלץ לבחון נושא חשוב זה במחקרים עתידיים.

בעוד שבמציאות הפוליטית בישראל הזהות היהודית האתנית נמצאת בתהליכי התפרקות והתהוות מתמשכים, מתנהלת הבוררות בסוגיית היהדות כאילו כבר הוכרע המאבק על השאלה "מיהו יהודי", והקריטריונים הם עמידה בדרישות הרבנות האורתודוקסית. משמעות הדבר היא שבין המציאות התרבותית בפועל ובין הבוררות שאליה נקראים העולים מחבר העמים להוכיח את יהדותם מתקיים 'דיפרנד' במונחים של ליוטר (Lyotard, 1989), שעלול להוות מקור לעולות.

במחקר הנוכחי עולה כי חלק מהמרוויינים אכן חשו בעוולה זו. לעומתם, חלק מהמרוויינים לא חשו בעוולה זו. על רקע זה ראוי לציין שוב כי המדגם במחקר איכותני קטן מדי מכדי לייצג מציאות במשמעות הפוזיטיביסטית-כמותית. גם העובדה כי אחוז המרוויינים שיהדותם לא אושרה גבוהה מאחוז המסורבים באוכלוסייה הכללית, מעידה כי מדגם זה אינו בהכרח מייצג, אולם יש בו כדי להעיד על מציאות של 'דיפרנד' ומקור לעולות עבור חלק מהמקרים, ויש בו כדי להאיר מציאות קיימת, בלי יכולת להצביע בהכרח על שכחותה.

ההליך של בירור היהדות נעשה כולו תחת הגמוניה אורתודוקסית: הרבנות מחזיקה הן בסמכות לערוך חתונה יהודית והן בסמכות לקבוע מי ייקרא יהודי הזכאי לחתונה. הדיון מתנהל בבתי הדין הרבניים, על ידי רבנים בעלי מעמד של פוסקים, ולפי כללי השיח של הרבנות. משמעות הדבר היא שהפוסקים בשאלה מי זכאי להיקרא "יהודי" הם גם בעלי עניין בתוך קונפליקט המתנהל בסוגיה זו (הרחקה של השפעות זרות ושימור הזהות האורתודוקסית).

יותר מכך, הפוסקים אינם כפופים לכללי ניהול הבוררות, או לפרוטוקול אחר, כך שהטוען לא יכול לדעת כיצד לטעון באופן מוצלח. מאפיינים מרכזיים של שיח הזהות שלאורו הם שופטים כוללים הסתמכות על עדים, קיום מצוות, והקפדה על היבטים הלכתיים. מאפיינים אלו אינם חלק מחיי קהילות חילוניות שזהותם מתעצבת בהתאם לתהליכים תרבותיים וכלכליים במקומות מגוריהם. במונחים של רורטי (Rorty, 1980), זהו שיח 'לא נורמלי'. במונחים של ויטגנשטיין (1994) זהו שיח המתנהל לפי כללים שונים מאלו שלפיהם משחקים העולים, ובמונחים של ליוטר (Lyotard, 1989) זהו שיח מחולל עולות. מכאן, ייתכן שנובעות תחושת המצוקה והחרדה לקראת הדיון וההשפלה שעליה מדווחים מחצית מהמרוויינים בעקבות ההליך להוכחת יהדותם.

באופן עקרוני לא ניתן לתרגם את תחושת הזהות של יהודים בעלי זהות חילונית למונחי הזהות הדתית. על רקע זה מעניין לציין את הדיון סביב שימור שפת היידיש. המרוויינים במחקר זה חשים כי זוהי נקודת מפגש בה מתנהל 'שיח נורמלי' במונחים של רורטי (Rorty, 1980) בין העולים לרבנים. זהו מרכיב אתני, אשר תואם גם לדרישות הרבנות להוכחה של אורח חיים יהודי. נקודת מפגש זו מאפשרת בחלק מהמקרים את הוכחת היהדות.

לכאורה, ישנן עוד נקודות משיקות העשויות ליצור 'שיח נורמלי'. אלו עשויות לכלול את הדיון הנוגע למסמכים או למראה חיצוני או לנורמה על פיה ההשתייכות האתנית נקבעת על פי המוצא הביולוגי. אולם ממצאי המחקר מראים כי עבור חלק מהמרוויינים נקודות אלה אינן תורמות לנורמליות של השיח. חלק מהמרוויינים דיווחו כי השיח סביב האותנטיות של המסמכים והעדויות הכתובות הוביל לתסכול ול"שיח של חרשים" על פי תחושתם. גם סוגיית המראה החיצוני נתפסה על ידי חלק מהם כמשפילה. ייתכן שמכיוון שמדובר בהליך שאינו שוויוני ונתפס כמשפיל על ידי העולים (שלו ואחרים, 2019), גם סוגיות שלכאורה קיימת בהן הסכמה, הופכות לסוגיות שיוצרות מחלוקת.

במשחק השיח המתנהל ברבנות ישנם שני שחקנים גלויים וברורים – עולים מחבר העמים מצד אחד, והרבנים מהצד השני. אולם בהליך זה ישנו גם שחקן סמוי מהעין שראוי להתייחס אליו ואל תפקידו. שחקן זה הוא מדינת ישראל – אשר הפקידה את ההליך כולו לבירור היהדות בידיו של הממסד הרבני, שאינו מחויב אף להכיר ברישומי היהדות במסמכי הרשמיים של המדינה וההכרה ביהדות היא על-פי ההלכה בלבד. בדרך זו נשאר ההכרה ביהדותם של העולים בידי הרבנות, שעורכת בירורי יהדות לעולים (Fisher, 2014). בכך העניקה מדינת ישראל כוח לקהילות

הדתיות להמשיך ולהחזיק בהגמוניה על הזהות היהודית, במובן של ייצור וייצוב של נורמות והסכמות שעליהן אין ערעור, שקופות לפועלים במסגרתן, ואשר למעשה הן משקפות אינטרסים וזהות של קבוצה דומיננטית אחת (Keskinen, 2018; Lull, 1995).

הקביעה החוקית כי נדרש בירור יהדות וכי לרבנים ישנה יכולת החלטה בלעדית לגבי זהותם של העולים, היא שיצרה מצב שבו זהות אחת הופכת למוטלת בספק, והיא צריכה לקבל הכרה על ידי קבוצה אחרת, בעלת מבנה זהות שונה, ושמטרתה להיבדל ממנה.

לאחר שהעניקה מדינת ישראל את הסמכות לרבנות להוות פוסק בסוגיית יהדותם של העולים, היא נמנעת מלהתערב בהליך זה. לאי-התערבותה יש השלכות משמעותיות, שכן הימנעות זו כמותה כהצהרה כי הקביעה לגבי מהי יהדות נמצאת בידיה של היהדות האורתודוקסית, וכי לקהילה האורתודוקסית יש מונופול בהחלטה "מיהו יהודי". לאור זאת, מעניין יהיה לבחון במחקרי המשך כיצד מתמודדים בני העולים, לידי הארץ שהוריהם נישאו בחבר העמים, עם הליך בירור היהדות, והאם קיים דפוס שונה בהתמודדותם עם ההליך, בהשוואה לילידי חבר העמים, שנבדקו במחקר זה.

רשימת מקורות

אמיר, ג' (2014). הסדר העדה הדתית במשפט הישראלי כמנגנון של שליטה ומיון אתני. *פוליטיקה*, 23, 46-72.

דון-יחיא, א' (1997). *הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

דורון, א' (2006). *בין הדרה חברתית למדיניות חברתית*. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

הראבן, א' (1999). התייחסות זהות משותפת: "אנחנו אזרחים ישראלים"? בתוך: ע' בשארה (עורך), *בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית* (עמ' 41-60). תל אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.

ויטגנשטיין, ל' (1994). *מאמר לוגי-פילוסופי*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

ידגר, י' (2012). *מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל*. ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

יונה, י' (2005). *בזכות ההבדל: הפרויקט הרב-תרבותי בישראל*. ירושלים: הקיבוץ המאוחד.

יונה, י' ושנהב י' (2005). *רב-תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל*. תל אביב: בבל.

יעקובי, ט' (2012). תקשורת, עלייה וקליטה: יחס התקשורת הכתובה הכללית, החרדית והדתית לעולי חבר העמים בשנים 1989-2009. עבודת דוקטור. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

כהן, א' (2006). *יהודים לא יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל*. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

כהן, א' וזיסר, ב' (2003). *מהשלמה להסלמה: השסע הדתי-החילוני בפתח המאה העשרים ואחת*. תל אביב: שוקן.

לשם, א' (2001). העלייה מברית המועצות לשעבר והשסע הדתי-חילוני בחברה הישראלית. בתוך מ' ליסק וא' לשם (עורכים), *מרוסיה לישראל: זהות ותרבות במעבר* (עמ' 148-124). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- לשם, א' וליסק, מ' (2001). התגבשותה החברתית והתרבותית של הקהילה הרוסית בישראל. בתוך: מ' לויסק וא' לשם (עורכים), *מרוסיה לישראל: זהות ותרבות במעבר* (עמ' 27-76). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מרגלית, א' והלברטל, מ' (1998). ליברלים והזכות לתרבות. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), *רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית* (עמ' 93-106). תל אביב: רמות.
- פישר, נ' (2015). *אתגר הגיור בישראל*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- פלדחי, ר' (2012). האתיקה של המפגש עם ה'זר'. בתוך: י' לרנר ור' פלדחי (עורכות). *רוסים בישראל* (עמ' 9-20). ירושלים: מכון ון-ליר.
- קימרלינג, ב' (1998). הישראלים החדשים: ריבוי תרבויות ללא רב-תרבותיות. *אלפיים*, 16, 308-264.
- רוזן, י' (2007). *בירווי יהדות בבתי הדין הרבניים*. מדינת ישראל: האגף לקליטת עלייה.
- שגיא, א' (2005). שפה אחת ודברים אחדים. *פנים*, 33, 66-76.
- שלג, י' (2004). *יהודים שלא כהלכה: על סוגיית העולים הלא יהודים בישראל*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שלו, א', קפלן, א' ופרידמן, ש' (2019). *בירור יהדות בישראל*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שמעוני, ש' (2016). תיאוריה מעוגנת בשדה. בתוך: נ' צבר-בן יהושע (עורכת), *מסורות זרמים במחקר האיכותני* (עמ' 141-178). תל אביב: מכון מופ"ת.
- שקדי, א' (2004). *מילים המנסות לגעת*. תל אביב: רמות.
- תמיר, י' (1998). שני מושגים של רב-תרבותיות. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), *רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית* (עמ' 79-92). תל אביב: רמות.
- Aranda, E., & Vaquera, E. (2015). Racism, the immigration regime, and the implications for racial inequality in the lives of undocumented young adults. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 88-10.
- Ashmore, R.D., Deaux, K., & McLaughlin-Volpe, T. (2004). An organizing framework for collective identity: articulation and significance of multidimensionality. *Psychological Bulletin*, 130(1), 80-114.
- Ben-Rafael, E. (2008). The faces of religiosity in Israel: Cleavages or continuum?. *Israel Studies*, 13(3), 89-113.
- Ben-Rafael, E., Lyubansky, M., Gluckner, O., Harris, P., Israel, Y., Jasper, W., & Schoeps, J. H. (2006). *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany and the USA*. Leiden: Brill.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Cohen, A., & Susser, B. (2009). Jews and others: Non-Jewish Jews in Israel. *Israel Affairs*, 15(1), 52-65.
- Connelly, F.M., & Clandinin, D.J. (2006). Narrative inquiry. In: J. L. Green, G. Camilli, & P. B. Elmore (Eds.), *Handbook of complementary methods in education research* (3rd ed., pp. 477-478). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Dey, I. (1993). *Qualitative data analysis*. London: Routledge.

- Estivill, J. (2003). *Concepts and strategies for combating social exclusion: An overview*. Geneva: International Labour Organization.
- Fialkova, L., & Yelenevskaya, M. N. (2007). *Ex-soviets in Israel: From personal narrative to a group portrait*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Fisher, N. (2014). Who is a Jew in Israel? In: L.J. Greenspoon (Ed.), *Who is a Jew?: Reflections on History, Religion and Culture* (pp. 129-140) West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Fraser, N. (1995), Recognition or redistribution? A critical reading of Iris Young's justice and the politics of difference. *Journal of Political Philosophy*, 3: 166-180.
- Gitelman, Z.Y., & Goldstein, K. (2002). The Russian revolution in Israeli politics. In: A. Arian & M. Shamir (Eds.), *The elections in Israel – 1999* (pp. 141-161). Albany, NY: State University of New York Press.
- Grimmett, P.P., & Mackinnon, A.M. (1992). Craft knowledge and the education of teachers. *Review of Research in Education*, 18(1), 385-456. doi:10.3102/0091732X018001385
- Gudmundsdottir, S. (1991). Story-maker, story-teller: Narrative structures in curriculum. *Journal of Curriculum Studies*, 23(3), 207-218.
- Keskinen, S. (2018). The 'crisis' of white hegemony, neonationalist femininities and antiracist feminism. *Women's Studies International Forum*, 68, 157-163.
- Keynan, I. (2017). Citizenship: Rethinking multicultural citizenship. *Cosmopolitan Civil Societies*, 9(3), 21-40.
- Kimmerling, B. (2005). *The invention and decline of Israelianness*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Leary, M.R., & Baumeister, R.F. (2017). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. In: *Interpersonal Development* (pp. 57-89). Routledge.
- Lull, J. (1995). *Media, communications and culture: A global approach*. New York, NY: Columbia University Press.
- Lustick, I.S. (1999). Israel as a non-Arab state: The political implication of mass immigration of non-Jews. *Middle East Journal*, 53(3), 417-433.
- Lyotard, J.F. (1989). *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Moore, D., & Kimmerling, B. (1995). Individual strategies of adopting collective identities: The Israeli case. *International Sociology*, 10(4), 387-407.
- Morse, J. M. (2004). Constructing Qualitatively Derived Theory: Concept construction and concept typologies. *Qualitative Health Research*, 14(10), 1387-1395.
- Remennick, L. (2002). Transnational community in the making: Russian-Jewish immigrants of the 1990s in Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(3), 515-530.
- Remennick, L. (2003). The 1.5 generation of Russian immigrants in Israel between integration and socio-cultural retention. *Diaspora*, 12(1), 39-66.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Seidman, I.E. (1991). *Interviewing as qualitative research: A guide for researchers in education and the social sciences*. New York, NY: Teachers College Press.
- Shafir, G., & Peled, Y. (2002). *Being Israeli: The dynamics of multiple citizenship*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shuval, J.T. (1998). Migration to Israel: The mythology of "uniqueness". *International Migration, 36*(1), 3-23.
- Shuval, J.T. & Leshem, E. (1998). The sociology of migration in Israel: A critical view. In: E. Leshem & J.T. Shuval (Eds.), *Immigration to Israel* (pp. 3-50). London: Transaction.
- Sidanius, J., & Duffy, G. (1988). The duality of attitude structure: A test of Kerlinger's critical referents theory within samples of Swedish and American youth. *Political Psychology, 9*(4), 649-670.
- Taylor, C. (1994). Preface. In: A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism* (pp. ix-xii). Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400821402-001>
- Tolts, M. (1996). The Jewish population of Russia (1989-1995). *Jewish in Eastern Europe, 31*(3), 5-19.
- Webber, J. (1994). Introduction. In: J. Webber (Ed.), *Jewish identities in the new Europe* (pp. 3-5). London, UK: Littman Library of Jewish Civilization.
- Yadgar, Y. (2003). Between 'the Arab' and 'the Religious Rightist': 'Significant others' in the construction of Jewish-Israeli national identity. *Nationalism and Ethnic Politics, 9*(1), 52-74.

From the Argentine Mesopotamia to Asia: Correntinos in Israel

Fanny Ran

Abstract

Very little research has focused on the small and remote Jewish communities in Latin America or on the past experiences of Jews who settled in the peripheral secondary cities in the Argentine Mesopotamia — a region that includes the provinces of Entre Rios, Corrientes and Misiones. Documentation on Jews living in Corrientes is scarce, and no research has examined their family histories, particularly during the period of the Shoah. The current study is based on the oral testimonies, recorded in Israel, of immigrants who define themselves as *Correntinos*. These testimonies refer to their personal experiences during the Shoah, to antisemitism and to the demographic aspects of their lives in the city of Corrientes. This paper aims to discover whether this group of immigrants has peculiar characteristics and whether they are over-represented among all Argentine immigrants in Israel. The research focused on the relationship between geopolitical factors and Peron's policies, as well as on Argentinean nationalism, antisemitism, and the impact of these factors at the individual, familial and community levels. The data revealed the representative size of this community and through memory and archives made it possible to reconstruct genealogical and communal histories, with particular focus on the immigrants' cultural background, demographic characteristics, and level of integration in Israel.

Keywords: Secondary cities, Argentine Mesopotamia, Shoah, Education, Migration, Corrientes.

Introduction

Corrientes is one of the northeastern provinces of Argentina and also the name of the provincial capital city. Along with the provinces of Entre Ríos and Misiones, Corrientes constitutes the Argentine Mesopotamia, so designated because of its location between the Uruguay and Paraná rivers. Scholarship on small Jewish communities across the globe has focused mostly on secondary centers in Eastern European countries. Indeed, the religious, philosophical, educational and political development and transformations of these communities and the innovations they produced from the 17th century until the Holocaust attracted much attention. Most of these communities vanished during the Shoah.

Since the 1990s, there has been a significant increase in the number of scholarly works about the absorption of immigrants in Israel. About 80% of this research focuses on immigrants from the former Soviet Union and, to a lesser extent, on Jews from Ethiopia and other countries of origin. Most research funds and absorption efforts have been devoted to supporting groups of immigrants at risk (The Israel National Council for the Child, Annual). Only 2% of this research has examined Latin Americans, including Argentineans, as part of the overall Spanish-speaking population in Israel (Ran, 2004, 2006).

At least 85% of the Jews in Argentina settled in or close to the capital Buenos Aires, while smaller Jewish communities developed in provincial capitals and in peripheral secondary cities. These small communities have not been the object of much research, probably due to their small size. Research in the social sciences indicated that, despite the tiny proportion of Jews within the overall population (less than 0.5%), Argentine Jewry as an aggregate has often been investigated (Bianchi, 2004; Devoto, 2004). Yet for the most part the target of these studies was the Jewish community in the Buenos Aires metropolitan area. Small and outlying Jewish communities were usually not taken into consideration.

The lack of information concerning small Jewish communities in Argentina stands in contrast to a report from a Jewish Agency emissary dealing with immigration to Israel, which showed that Jews from provincial localities constituted a significant percentage (35%) of Argentinean immigrants to Israel — significantly higher than their proportion among Argentina's total Jewish population.¹ The report also highlighted the need for further investigation of the characteristics and migratory trends of peripheral Jewish communities. Both in oral comments and via rumors, Jewish Agency emissaries referred specifically to immigration from the province of Corrientes (Spanish for streams) as significantly high despite the province's small Jewish population. This study aims to verify this assumption, based upon oral testimonies and a questionnaire survey conducted among a sample of immigrants from Corrientes in Israel.

¹ Arie Abir, Head of The Jewish Agency Delegation, phone interview, 22 January 2008, by F. Ran on the proportion or distribution of immigrants from Argentina in Israel by city of origin: "Up to 2003 the situation was that 35% of all olim from Argentina came from the provinces."

The Jewish community of Corrientes

Relatively obscure bibliographical sources concerning small Jewish communities in Argentina were found in local journals, as well as in Jewish newspapers published in Buenos Aires in Yiddish and Spanish. The weekly *Mundo Israelita* reported news from the provinces (*Mundo Israelita* 1938-1941) and provided information on relevant cultural, institutional or social activities that took place in small communities in peripheral cities, including news from isolated communities in the Argentine Mesopotamia. The geographic conditions in the Mesopotamia region allowed interactions across provincial borders. Yet due to the distance from Buenos Aires and the lack of official attention from Argentina's central government towards remote cities, these places remained out of the public eye.

It is relevant to note that while Entre Rios is located closer to Buenos Aires and Santa Fe, the provinces of Corrientes and Misiones are isolated by rivers and are more than a thousand kilometers away from the capital. Corrientes is separated from the rest of the republic by the Paraná and Uruguay Rivers and by other rivers as well. This geographical segregation along with other historical and political processes generated the popular reference to the province and its people as a "segregated republic".

The city of Corrientes was founded in the year 1588 by an order of the Catholic King of Spain as an intermediate fluvial port between Paraguay's capital Asunción to the north and Buenos Aires to the south, to take advantage of the area's natural resources. European settlers along with native Guaraní Indians eventually created the *mestizo* tolerant, yet traditional, society of Corrientes based upon strong Christian beliefs and conservative values. Relevant sources from Corrientes' governmental city archives contain documents about Jewish citizens who were involved in designing and constructing the city, as well as Jewish soldiers in the military forces who defended the capital city of Corrientes, the province, and Argentina from colonial times. This evidence indicates that independent of their faith and despite the Catholic Church's public *acto de fe o procesión*, Jews were involved in every sphere of life in Corrientes, even though the Inquisition was in effect until the 19th century (Avni, 1983; Lewin, 1974).

The Latin-Sephardim Association in Corrientes was founded in 1914 with an emphasis on religion, rituals and complementary education. The synagogue was built according to the architectonic model of Spanish synagogues (El Liberal, 1964), with a central stage and rows of seats for prayers (removed years later) and an upper gallery for women. A classroom was built and used for complementary education. Ornaments included glass-stained (i.e. *vitraux*) windows and a carved wooden chair of Eliyahu.

The Sholem Aleijem Cultural Center of the Ashkenazi community was founded in 1917. The salon was constructed according to the reformist style of Jews in European countries, with an upper gallery for the public. Both institutions were used as teaching premises until the 1950s. During the Jewish holidays women prayed in the upper gallery of Sholem Aleijem, while a central stage for Torah readings and chairs for male prayers were added in the salon. At the

front stood a theater stage that was used for performances along with a small room near the stage. Additional small rooms were built in the gallery and used by youth movements. The nearby school, Chaim Weizman, was built due to increasing demands to offer Jewish education in a proper building, deal with the growing organizational and social activities, provide room for both formal and non-formal education, and offer space for the Credit Cooperative Fund (founded in 1939) and TESA-Teatro Experimental Sholem Aleijem (founded in 1956) (Sociedad Cultural Israelita Scholem Aleijem, 1967).

The Ashkenazi community of Corrientes grew in numbers in the interwar period (1919-1939), and the number of institutions that provided religious services and Zionist education increased as well. Until the 1950s, the Jewish school in Corrientes —*la shule*— taught mainly in Yiddish, the Ashkenazi language spoken at home. Hebrew as an official cultural language was introduced following the establishment of the State of Israel in 1948 and as a result of Zionist educational policies (Sociedad Cultural Israelita Scholem Aleijem, 1967).² This change also was aimed at attracting the Sephardic community to attend the Chaim Weizman School. Nonetheless, even after 1948 Yiddish remained a spoken language in Jewish homes, as well as Arabic or Ladino in Sephardic households. The Sephardim of Corrientes also reinforced religious education by sponsoring tutorial services offered by a private teacher (Levy, 1994).

Formal and non-formal networks

Ashkenazi families in Corrientes initiated, created, promoted and nurtured not just the formal supplementary Jewish education within the community but also non-formal Jewish activities and Zionist education for children and youth. Even before 1948, mothers volunteered at the *Organización Sionista Femenina Argentina* or WIZO. Emissaries from Zionist organizations who visited the city reported on the activities of the children's library and the youth movement. At the time, the children's library and the youth movement's activities³ took place either at home or in the community (Mundo Israelita 1938-1941). Youth activities were a natural response to Christian and church activities, which attracted all the kids in town. For example, as reported by one of the interviewees, Jewish boys participated in the basketball and football matches at

² D.G. "en el salón se ponían los bancos y nos sentábamos todos los chicos judíos, y se daban clases, desgraciadamente de idish...*Ivrit* era *sfat a Kodesh* y no se podía...primer marco educacional fue la escuela con el maestro Rubin...vivencias muy lindas, ...hay chicos que estudiaban inglés, chicos que estudiaban dibujo y nosotros estudiábamos idish...todo un acontecimiento."; Goldstein (1993).

³ M.T.: "la colectividad, mamá era muy activa en la WIZO y para hacer algo en la Sociedad armó para los chicos la Biblioteca Infantil en la casa y cuando se levantó el Estado y empezaron a llegar *shlijim* de *Tnuot* y propuso entregarles la *sifria*, la organización para que hagan una *Tnuat Noar* y así empezó el *Dror* en casa."; I.T.M.: "mamá agarró la WIZO infantil que ella ídem a había creado y que tenía una pieza en casa y la *sifria* en casa y no recuerdo qué *sheliaj* vino de Buenos Aires... hubo un *tekes en el 45 o 46*, estaba Angel Zaskin, el que estaba en el *Ihud*, que *irguen* y pasaron toda la WIZO infantil, se creó el *Dror*...al principio actividades en casa y después en el salón, así que nosotros mamamos todo el tiempo *tzionut*,... *afilu* si salí de la *tnua*...seguimos."

the churches. To be able to play with other kids, they had to make the sign of the cross when entering the church before going out to the play yard.⁴

It is important to note that from the 1960s onwards, Corrientes was home to two ethnically different Jewish communities. Although they worked together with a common aim, they still maintained two different committees and cemeteries, as well as separate annual donation drives for umbrella Jewish organizations and different teachers for their children. Already during the 1930s, the younger generation participated in joint social gatherings. These communities later united to combine efforts in dealing with the needs of the younger generation and the social demands of all. These new characteristics of a united community composed of two differentiated ethnic collectives did not exist in the 1960s in any other Jewish community in Argentina (Ran, 2008: 93).

The growing number of marriages between Sephardim and Ashkenazim generated a common religious wedding ritual that took place in the Sephardic synagogue. At the same time, joint educational and socio-cultural activities were held in the Chaim Weizman School building and in the Sholem Aleijem cultural center. With the aim of meeting their children's social needs, which were disregarded both by their non-Jewish surroundings and by the Jewish formal educational system, in the 1960s the two communities collaborated to construct a sport center. Thus they became a united geo-physical Jewish community with two different buildings physically linked through the common ground of sport for children and youth.

Background

Jewish population trends

Until the 1970s the Jewish population of the city of Corrientes constituted more than 1% of the overall Jewish population. Yet during the following decades, it decreased to 0.2%. This fact may be associated with other demographic changes. For example, even though Corrientes was emerging from a long period of stagnation during the 20th century (Scobie, 1988) and was beginning to exhibit demographic growth, the city is still marked by high negative migration rates (Meichtry, 1987) to the metropolitan area of Buenos Aires and to other countries (Gobierno de la Provincia de Corrientes, 2007, 2008), reflecting the area's relatively lower development index compared to the Federal capital.

Some data on the Jewish communities in Corrientes were reported in the *Yiddish Yor Bukh* (1945). Shmelz and DellaPergola provided a demographic analysis of the Argentine 1960 census, and Harvey examined the Jewish presence since the end of the 19th century in Corrientes' local and national commercial and political arena (Harvey, 2007; Schmelz &

⁴ H. B.: "era muy amigo con *goim*, ...yo jugaba al fútbol en el equipo de...la Iglesia Catedral... contra el Saleciano (colegio secundario cristiano y de curas)...tenía que pasar para ir...a jugar,...por la iglesia, y...tiene que santificar...me decían, no te preocupes."

DellaPergola, 1974). An unpublished census of Argentina's Jewry ordered by the Jewish Colonization Association in the early 1940s was conducted by Jedidio Efron (Mazo, 2014). This census concluded that Corrientes' Ashkenazi community, which was devoted to commerce, was prone to disappear quickly due to its secular traits, lack of Zionist education and faith, and poor religious practices. At the same time, Efron praised Corrientes' Sephardic community for providing orthodox religious education to the children (Ran, 2008: 83).

As indicated by the 1960 national census, the predicted disappearance of the Ashkenazi Sholem Aleichem community never occurred. On the contrary, it became the dominant community, unlike the Sephardic community, which shrank. Despite the fact that the 1960 census listed all secondary communities, most of their particularities or characteristics remain undocumented (Table 1).

Most demographic studies attributed the reduction of the Jewish population to higher levels of female education, lower registration rates in Jewish schools, diminishing religious practices (including fewer Jewish ritual burials and increasing exogamy), late marriages, as well as low fertility (The Jewish People Policy Planning Institute, 2005). Recent publications analyzing the 1895 Argentine census (Rubel, 2017) provide information concerning other small Jewish communities in the provinces and in the Jewish colonies, for example the recently published study by Klor (2017), which offers extensive data about Argentine Jewry.

Table 1: Overall population and Jewish population in Argentina and Corrientes, city and province

Year	Argentina Jewish population	Argentina overall population	Corrientes province population	Corrientes city population	Jewish population in Corrientes city
1895	6,085	4,044,911	239,618	15,781	A few tens
1914	50-100,000	7,903,662	347,055	25,000	# 220
1947	285,800	15,893,811	525,463	74,000 (1941) 80,000 (1947)	* 1,212 city * 1,657 #1,377 province
1960	309,300	20,013,793	533,201	105,915	**1,130 city 1,401 province
1970	286,300	23,364,431	564,147	137,823	#1,500
1980	242,000	27,949,480	661,454	187,757	#1,200
2001	200,000	36,260,130	930,991	328,868	# 600

Sources:

Ran (2008); Sociedad Cultural Israelita "Scholem Aleijem" (1967).

INDEC (1909, 1915, 1947, 1960, 1990, 2001), Gobierno de la Provincia de Corrientes (2007, 2008).

* Efron (1943, 1944, 1945). See also Mazo (2014).

** Schmelz & DellaPergola (1974, 1985), DellaPergola (1987).

Rosenswaike (1960).

Immigration to Israel from Argentina and from Corrientes

The flow of immigrants from Latin America to Israel, mainly from Argentina, began prior to 1948 and has continued uninterrupted since then. Annual data from the Israel Central Bureau of Statistics (annual publication) show that the number of Argentinean immigrants to Israel was significantly higher than the respective numbers for Canada, whose Jewish population had a similar size, and was one-half of that for the United States, whose Jewish population was about 20 times larger. Between 1948 and 2019, 70,520 Argentines arrived in Israel (Table 2).

Table 2. New immigrants to Israel from Argentina, Canada and the United States, 1948-2019

Country of origin	1948-1959	1960-1969	1970-1979	1980-1989	1990-1999	2000-2009	2010-2019	Total
Argentina	4,732	11,976	18,799	11,359	9,239	11,661	2,754	70,520
Canada	632	1,384	4,721	2,201	2,164	2,069	2,571	15,292
U.S.	4,495	12,248	40,780	22,074	18,109	18,379	23,345	140,430

Source: Israel Central Bureau of Statistics (Annual data).

Methodology

The present study was conducted among a group of immigrants from Corrientes who reside in Israel (n=42), selected out of a group of 317 Correntinos immigrants and representing families enlisted by the organization of *Correntinos en Israel*. The fact that an organized updated list of immigrants who came from Corrientes was available made it possible to choose a representative sample of immigrants from Corrientes who settled in Israel from 1948 through 2005. Out of this list, only 200 members had reliable contact information. The final research population (n=42) consisted of 25 male and 17 female immigrants. The average age of the interviewees was quite elderly: 68 for men and 65.6 for women. The geographical distribution of the sample is fairly representative of the overall geographical distribution of the entire known population of *Correntinos* in Israel. About 21% of the participants settled in *kibbutzim* or *moshavim*, and 60% of them reside in the coastal region: Ashkelon, Tel Aviv and Haifa.

The research aims were as follows:

1. To discover whether the proportion of immigrants from Corrientes living in Israel was significantly higher than the proportion of the small population of Jews in the province out of all Argentine Jews.
2. To delineate how immigrants from a small Jewish community in Argentina bring with them characteristics from their country of origin and maintain or modify these characteristics through their integration in Israel.

The research involved reconstruction of the past based on retrospective-prospective methodology, recording oral testimonies during personal interviews, and collecting answers to an open-ended and multiple-choice questionnaire. The questionnaire also included closed questions related to demographic data, such as address, name, gender, age, immigration year, marital status, number of children in the family. Eighty percent of the interviewees completed the questionnaire, which was finalized after a pre-test conducted prior to the beginning of this research. Data were collected during the period 2005-2007.

A combined multidisciplinary approach was used based on sociological, demographic and historiographic methodologies in order to collect and analyze qualitative and quantitative data. This information was analyzed and compared with bibliographic sources to cross-check information and reliability (Ran 2008, chapter 2, 34-43). The data also enabled the researcher to explore to what extent the traits of the *Correntinos* resembled or differed from those of other Argentines.

Research Findings

Frequency and intensity of immigration

The findings highlight several little-known political and historical events, such as Perón's short aborted visit to the city of Corrientes, reflecting a distorted historiography managed by political interests.⁵

Correntinos in Israel are highly representative of their community as at least 40% of the Jewish community of Corrientes migrated to Israel, compared to 20% or less of the overall Jewish Argentine population (Ran 2008, 116). This fact shows a significant difference between the level of migration from a secondary city and that from the central concentrated communities. Furthermore, to date there are no studies on the birthplace of Jews who settled in Buenos Aires, who may originally have come from secondary cities as well.

Table 3 shows the age distribution of our interviewees (n=42), by year of immigration and gender. The higher numbers for the 1960s and the 1970s correspond with the general increase in *aliya* from Argentina during those years. One should keep in mind that the respondents are the survivors among all those who came originally.

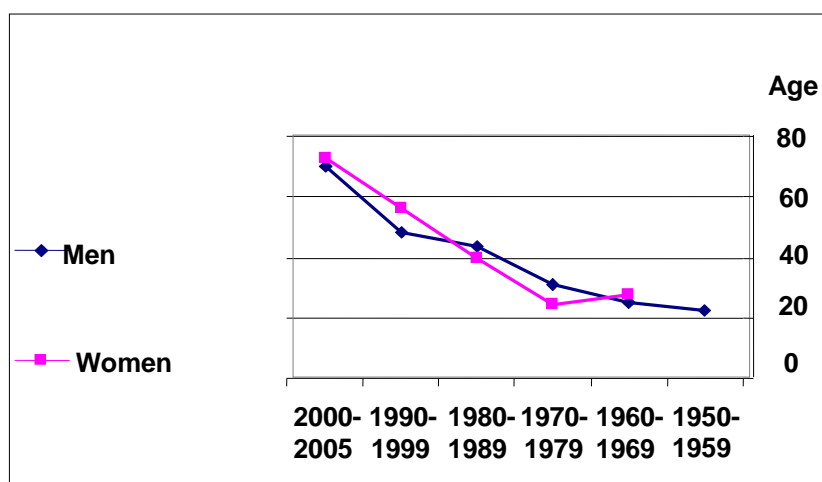
⁵ Y.F.: "todos los del gremio Metalúrgico teníamos que ir a la costanera a firmar presencia...sería el año 53...Perón viajaba a Asunción en barco y Perón tenía que bajar en Corrientes....había una manifestación muy grande en contra de Perón y le recomendaron a Perón que no baje y él saludó desde ahí del barco y siguió adelante, yo estaba ahí adelante en la costanera. El que no firmaba presencia tendría algún problema luego. El pueblo...no estaba en contra de él. Los autonomistas ...eran contrarios."

Table 3: Year of immigration to Israel of *Correntino* respondents, by gender

Gender	1950-1959	1960-1969	1970-1979	1980-1989	1990-1999	2000-2005	Total
Total	7	9	9	4	9	4	42
Men	7	7	4	2	4	1	25
Women	0	2	5	2	5	3	17

Figure 1 shows the interviewees' average age at immigration, by year of arrival in Israel. The mean age for men was 32 and the youngest immigrant was 18, while the mean age for women was 43. From 1960 until 1990, the mean age at migration for both genders increased. That was a period of military and political crisis and not just in Argentina. Israel was involved in wars as well, but that did not affect *Correntinos'* decisions to immigrate to Israel. After 1990, aging did not prevent the emigration of older women: the oldest female immigrant was 80, while the mean age at emigration for men was 74 (Ran, 2008: 117-118).

Figure 1: Respondents' year of immigration to Israel, by age at immigration and gender



Demographic characteristics

Based upon my analysis of available data, the Ashkenazi community grew significantly, unlike the diminishing Sephardic community — a trend also identified in other Jewish communities in Argentina (Bejarano, 1976). Fifty percent of the parents of the studied population were born in Argentina. Ashkenazi parents who immigrated to Corrientes came mainly from Poland, Russia and Rumania, in descending order.

Most Sephardic parents were born in Argentina, while others arrived from Turkey and Syria. All but one of the interviewees were married. Most families had three children on average

(as in the previous generation). More than 97% of the participants in this study were in endogamous marriages. These findings contradict data on Argentine Jewry that show up to 45% exogamic marriages and two or fewer children per family (The Jewish People Policy Planning Institute 2005, 265-276) (Table 4). Interviewees' children or siblings who remained in Argentina had a higher index of exogamy, though lower than the reported Argentinean data.

Table 4: Average number of children per family, Jewish and non-Jewish population in Corrientes, in Argentina and in studied population of *Correntinos* in Israel.

Average number of children per family in Corrientes	Average number of children per family of the studied population	Average number of children per family of parents of the studied population	Average number of children per Jewish family in Argentina, 1960
# 3.2	** 2.7	** 3	* 2.2

Sources: * Schmelz & DellaPergola (1974).

** Ran (2008). # INDEC (2001).

Socioeconomic characteristics

The studied population of *Correntinos* in Israel did not experience any major changes in their socioeconomic status. They represented the middle and upper classes, both in Corrientes and in Israel (according to classifications based on number of years of study, housing ownership and occupation or profession) (Figures 2 and 3).

Figure 2: Socioeconomic status (SES) of interviewed population (n=42) before immigration to Israel

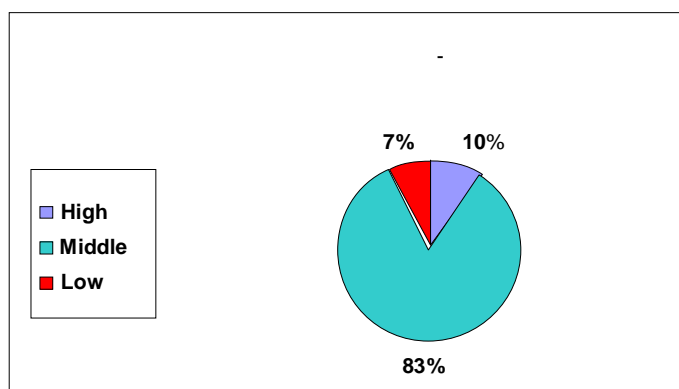
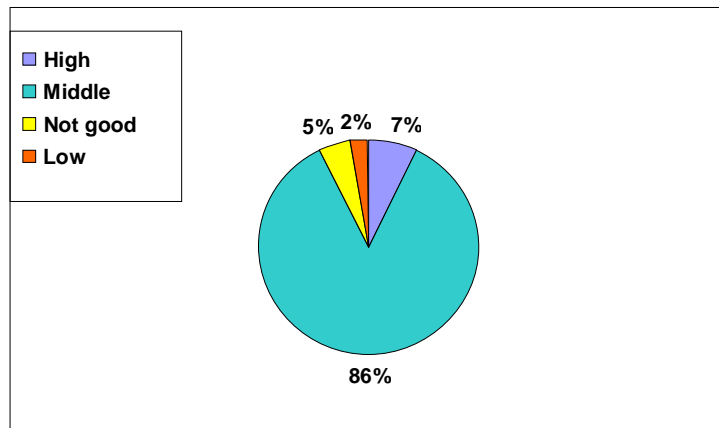


Figure 3: Socioeconomic status of interviewed population (n=42) after immigration to Israel



Figures 4 and 5 illustrate the different occupations of Jews from Corrientes by gender, showing a predominantly white-collar composition.

Figure 4: Occupations of women among the studied population (n=17)

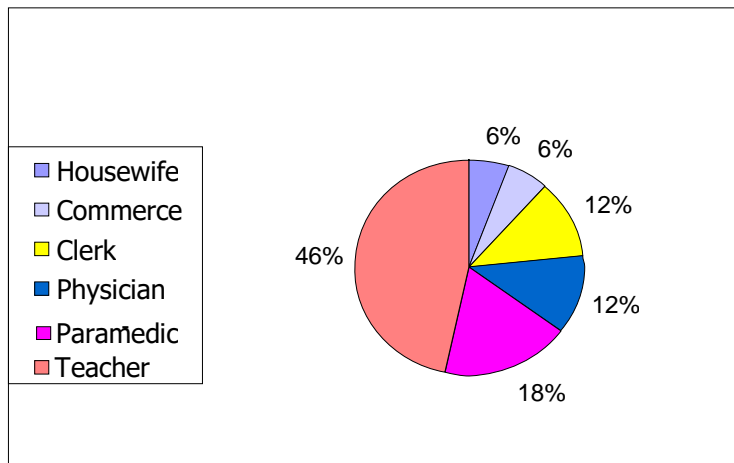
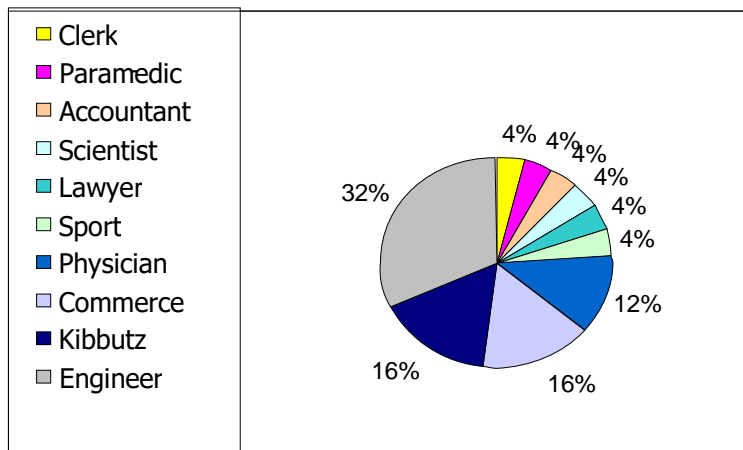


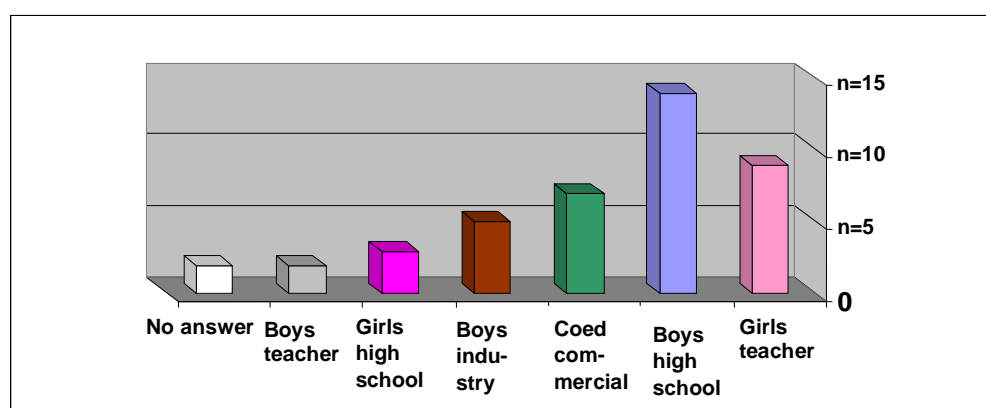
Figure 5: Occupations of men among the studied population (n=25)



Pre-aliyah socialization and social change

Gender differences related to cultural, political and social influences (Puiggrós & Ossana, 1993; Rein, 1998), such as the various educational options chosen by parents (Figure 6), reflecting trends in future participation in society. Gender gaps were also found in occupational and professional choices, as well as in age, marital status, and timing of migration. Male parents tended to have more influence on the choices of their female children. Some female interviewees reported that their fathers had asked them to postpone their *Aliyah* until they concluded their studies or got married, while others were requested by their parents to wait for the entire family to immigrate together. This traditional pattern contradicts the pattern displayed by most of the interviewees' mothers, who migrated to Argentina alone, at a young age and single, in charge of their younger siblings.

Figure 6: Gender differences in school choices (n=42)

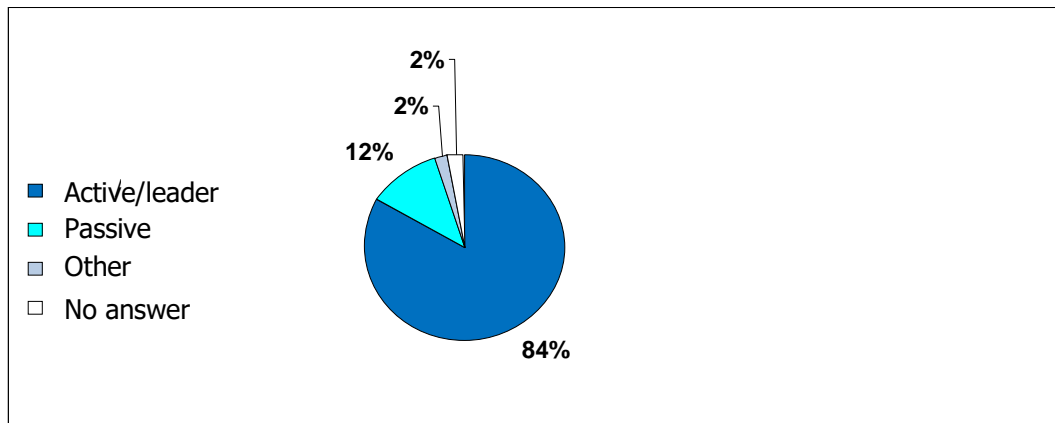


At least 60% (n=25) of the studied population reported internal migration before emigration. This can be explained by the location of central Jewish organizations in Buenos Aires, which necessitated increased travel expenses and consumed a lot of time. As a result, some settled near or in Buenos Aires prior to emigration. Moreover, the only international airport and seaport are located in the Buenos Aires area.

Interviewees also reported deciding to work in other Jewish communities as teachers, instructors or leaders of Jewish organizations while taking advantage of their family ties, the proximity of academic institutions and other occupational venues.

Most *Correntinos* in Israel played an active role in *Corrientes'* social and cultural arenas, as well as in public and institutional organizations, mainly within the Jewish communities, prior to their emigration (Figure 7). A third of them studied or worked at Nordeste University.

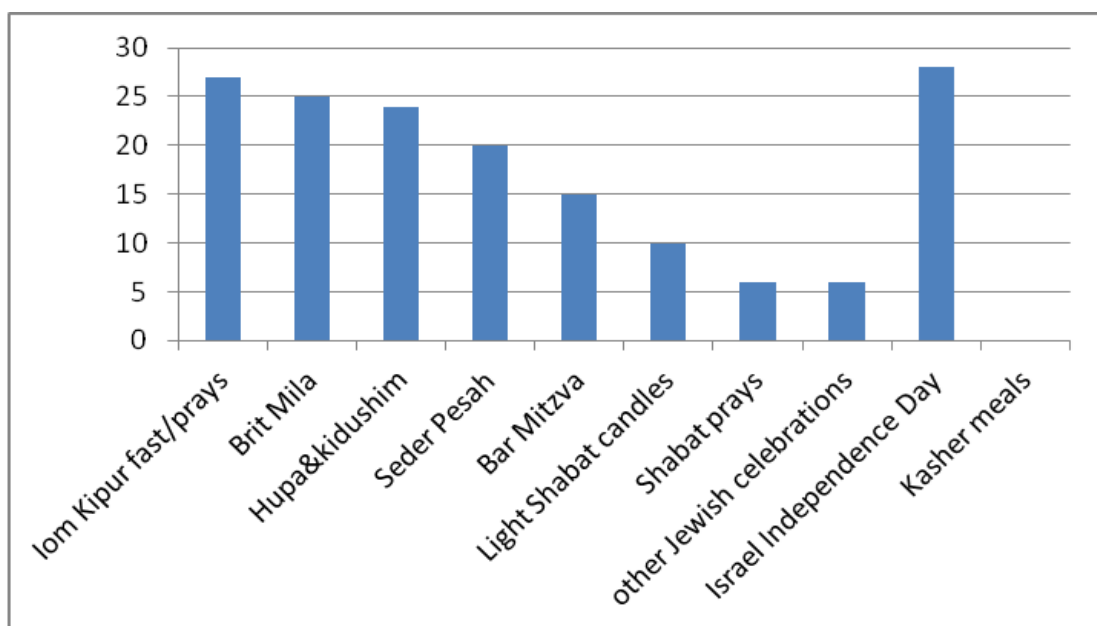
Figure 7: Jewish community roles of studied population in Corrientes before migration (n=42)



Jewish identification characteristics

Jewishness cannot be measured simply by counting how many of the 613 Jewish commandments an individual observes. This study found that none of the *Correntinos* was orthodox, and none of them followed a kosher diet in Israel or even before immigration. Although they defined themselves as secular Jews, all of them and all of their children were circumcised, and they married according to Jewish tradition. More than 60% (n=27+) answered yes to the multiple choice question concerning their adherence to religious traditions, such as fasting and praying during Yom Kippur or celebrating Passover and Israel’s Independence day. Most of them expressed their longing for celebrating the Jewish holidays in Corrientes, mainly based upon their answers (Ran, 2008: 112) (Figure 8).

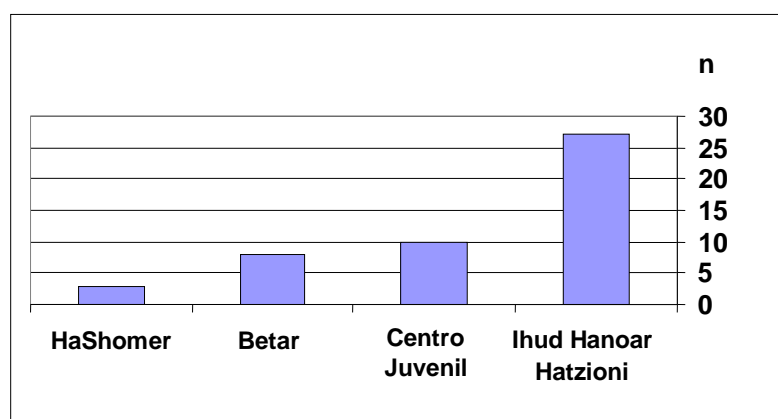
Figure 8: Jewish and Israel holidays observed and other religious practices of the studied population - Percentages



As indicated by the interviewees, in Israel they continued to identify themselves as *Correntinos*, even if only two-thirds of them were actually born in Corrientes. Some arrived at a young age from other Argentine cities, including Buenos Aires. One participant came from Poland. The national Argentine identity was the least apparent in their oral histories, while their local and new national identities in Israel were clearly apparent. Their Jewish and Israeli identities were clearly declared, as was as their identification with and recognition of their teachers and instructors from the youth movements, who had reinforced their personal and collective identities.

The Jewish and Zionist identities of the studied population developed during childhood. The involvement of their parents and the community was crucial. Their oral histories clarified that a byproduct of the non-Jewish environment was the reinforcement of their Jewish and Zionist identities as a reaction to discrimination and lack of identification with Christian activities. Jewish parents established other frameworks for their children to avoid assimilation and to prevent the loss of Jewish identity. More than 90% of the studied population reported participating actively in non-formal educational activities in Corrientes, such as in youth movements, which by the 1970's had become one of the biggest Jewish youth movements⁶ in Argentina. As shown in Figure 9, more than 60% (n=27) of the studied population joined the *Ihud Hanoar Hatzioni* movement.

Figure 9: Membership in youth movements among the studied population (n=42)



Correntinos inherited and acquired values that were embedded either in the image of the modern State of Israel or the image of the old biblical Land of Israel in Asian Mesopotamia. The oral histories of *Correntinos* who chose to settle in gated communities such as *moshavim*

⁶ R. M.: "entré de chiquito al *Ken Palmah*, hasta el año 1970...estuve en la *Tnuá* como *hanij*, *madrij* y *maskir*, el *ken* llegó a tener *mifkadim* con cienos de chicos, una cantidad muy grande, toda la cancha de basket llena...era uno de los *kenim* más grandes de la Argentina, uno de los pocos que quedaron, el *Palmah* de Corrientes fue un semillero de *olim*."

or *kibbutzim* indicate that the communal lifestyle was a feature already familiar to some of them. They had experienced living with their extended families in Corrientes in a big household comprising two, three or four related families. Common work facilities and a single family account were some of the characteristics of these family units.⁷ In Israel, at least 25% of the interviewees settled among community-oriented populations such as moshavim or kibbutzim. These findings have not corroborated been by other studies due to the lack of research on this subject.

The revisionists who became *Betar* members or the socialists who chose *HaShomer* or *Ihud* settled in Israel to realize the political ideology of their youth movements. Yet all of them mentioned that nothing remained of these diverse political ideals and that Zionism became the sole feature shared by all.

The quest for Zion constituted part of Jewish family traditions. Taught at school or in youth movements, Zionism became the main reason for the diminishing presence of the Jewish population in Corrientes and the high proportion of *Correntinos* in Israel. At least 86% of interviewees did not speak Hebrew prior to their arrival in Israel; they spoke Spanish, and 25% also spoke Yiddish. Prior research has indicated that previous knowledge of the receiving country's language is a good predictor of successful integration (Beenstock 1993a, 1993b; Chiswick & Repetto, 2000). Despite this fact, the present study indicates that the lack of knowledge of Hebrew before *aliyah* did not jeopardize the chances of these secondary-city immigrants to find jobs within a month to a year after arriving in Israel. *Correntinos* learned to speak Hebrew in Israel and 40% of them studied a third or fourth language, mostly English or French.

Integration patterns

Correntinos exhibited a high capacity to integrate and confront the difficulties of absorption, most of which were due to health, family or work issues. As reported by the interviewees, they needed to cope in Israel as best as they could. Research in Argentina and abroad shows that Jews are more aware of and take better care of mental problems and health issues than others, due to past traumatic experiences. The process of immigration itself is a factor related to personal and family crisis (Ran, 2008: 115).

More than 62% of the interviewees considered their first years in Israel as "good" or "very good" ones. Two of them mentioned family, health or economic difficulties. All interviewees returned at least once to visit Corrientes or Argentina, but they did not consider leaving Israel or migrating again.

⁷ P. B.: "algo que ocurrió en mi niñez y influyó en toda mi vida: ... mis padres, porque siempre fue *shutafut*... sociedad, mi abuelo...David Blanck, él y toda su familia, hijos casados, ...nietos,... todos vivieron en una casa grande con sirvientas,... cuando mi padre y su hermano se casaron con dos hermanas,...hicieron una casa grande y un...negocio en sociedad y ...las mujeres una casa de moda ...una sola cuenta."

The *Correntinos* interviewed in this study in Israel were not members of OLEI (Organización de Latinoamericanos en Israel), even though two-thirds of the interviewees reported occasional participation in OLEI social gatherings. Nevertheless, they did not relate OLEI to their absorption period. Family and friends, *kibbutz* or *moshav* representatives, and youth movement emissaries were the main figures who assisted the *Correntinos* by welcoming them to Israel during the first stage of absorption.

Correntinos integrated within Israeli society and participated actively in all spheres of life: politics, culture, Zionist movements, education, science and economy, some holding outstanding positions. Their absorption in Israel was peaceful, and most of them maintained contact with Corrientes and its people. They reported their longing for the river Parana and its *costanera*, Corrientes' folk food and music, old friends and the community. In particular, they expressed their nostalgia for the meetings that took place on Rosh HaShana and Yom Kippur in both communities and the Simchat Torah celebrations. Additionally, the interviewees mentioned the lack of a similar religious atmosphere in Israel, unlike what they had experienced in Corrientes. Some reported that in Israel everybody celebrated Jewish holidays anyhow.

Most *Correntinos* mentioned discrimination, otherness, alienation and lack of identification with their non-Jewish peers or colleagues while in Argentina. At least 50% of them reported antisemitism in the form of physical violence⁸ towards them or as abuse⁹ and insults. This led to their isolation within the gates of their communities. Some reported discrimination in schools before and during Peron's regime.¹⁰

One of the most important and previously unacknowledged findings concerns the fact that close to 75% of the research population mentioned having relatives who were victims of

⁸ D.F.K.: "hice la escuela Centenario,...2do. grado, 8 años y allí fue mi primer drama de judía: ...una de las nenas,...cosas que me fijaron el futuro de venir a Israel, pienso yo, me grita: "Fleshler, ah! vos sos judía. Uds. mataron a Cristo"...peleando las criaturas y con una Gillette me corta acá en la muñeca y hasta ahora tengo la cicatriz, chiquita y vengo a casa llorando cuento a mis padres...y enseguida me anotan en la *shule*...para ir a la tarde y sentirme un poco mejor y allí encuentro a chicas como Femy Rabinovich...que están también en la escuela centenario y...en los recreos me siento mucho más protegida...y entro en los movimientos juveniles. El *Ihud Hanoar Halutzi* y estuve allí hasta los 17 años."

⁹ Ch.F.: "en la hora de religión nos separaban y nos daban clase de moral, me molestaba...pero me acostumbré, para mí era natural ser judío y ser distinto,...me decían ruso...cortado,...no iba al baño...que no vean que me cortaron,...la secundaria fue más fácil."; J.T.S.: "Siempre hubo antisemitismo en Corrientes, yo lo viví, era criatura y estaba en la Escuela Normal de Maestras...cada vez que había un problema: 'Judía de mierda'."

¹⁰ B.S.G.: "en la escuela...cantaba el Himno peronista, se estudiaba La Razón de mi vida...15 años fui maestra suplente,...toda la época peronista y ...murió Evita, teníamos que recorrer en la casa de Gobierno...nos obligaban a usar una cinta negra e ir alrededor de un cajón, como de Evita, y nos obligaban a eso...sentí bastante el antisemitismo en la escuela también,...en la reunión de personal a alguna se le ocurría decir 'Ah, ese judío de mierda' y ...todo eso duele."; M.T. "La Razón de mi Vida, había clase de moral y religión,...ir a moral,...perder el tiempo,...se cantaba el Ave María,...'judío de mierda'."

the *Shoah*. More than 80% of the *Correntinos* who participated in this study reported learning about the *Shoah* from their parents, who maintained transnational ties with Jewish networks and organizations to obtain news on their families left behind. The *Shoah* was also taught in the *shule* or at the youth movement.

Global networks and transnationalism

With the spread of modern antisemitism, Zionist movements and organizations have provided hope for Jews around the world. From a globalized and transnational perspective measuring the ability to transfer information and people beyond national and international borders, Zionist *Correntinos* helped facilitate immigration and movement of relatives, materials and documents. They established international channels and remained connected.

Corrientes is a single isolated example of an organized community whose members connected through international networks with other co-nationals, including via non-Jewish organizations, in order to acquire, send or buy items or exchange news concerning the destiny of Jewish communities in Europe. By studying the various legal or illegal methods employed to locate and rescue survivors and to exchange information and materials in an official or semi-illegal way by cooperating¹¹ with local, regional and international agencies, we can point to the different stages of transnational enterprises, which can be measured by economic, political and social investments.

Concluding remarks

The findings of this study show that Argentine immigrants in Israel are not a homogenous group. Indeed, among this group of immigrants, the representative size of the studied

¹¹ M.T.: "el hermano mayor de papá...fue a Argentina, tenía tres hijas, ...vino la guerra y la mujer con las tres hijas las llevaron a Auchwitz,...dos chicas que alcanzó a tirar se escaparon por los montes, cada una por su lado y una fue recogida por los *partisanim*...se quedó con ellos y se casó con uno de ellos,...y está acá en Israel...la otra era muy linda y sabía muy bien alemán, del secundario y era en Polonia y se colgó una cruz y se hizo pasar por cristiana y enseñaba alemán porque todos querían saber alemán y cuando sospechaban se iba a otro pueblo y así pasó la guerra y después de la guerra empezó a averiguar y a conectarse y lograron hablar con papá y con el padre de ella que estaba en Corrientes... no se podía entrar a Argentina y lograron venir al Paraguay por medio de un judío,... papá quería extorsionar para papeles para traerla y por medio de unos amigos, conocidos de papá, la familia Von Fritz, alemanes, que vivían en Paraguay arreglaron para recibirla y ellos son los que adoptaron a Stroessner como hijo, ellos lo criaron, esa familia la ayudó. En esa época no era Presidente todavía, pero era... la persona más fuerte ahí para ayudarlos, cuando supieron que se perdieron o le robaron los papeles, y por eso querían extorsionar a papá, él mismo fue a recibirla a ella al aeropuerto y la ayudó...Guta que vino a Corrientes con papeles falsificados." I.K.: (translation from Hebrew, F.R.) "at home they spoke about 'there,' in Europe, in Yiddish, I knew Yiddish from home... And school...my grandparents were probably killed...they didn't speak a lot and we didn't ask... my father participated... helping to bring Jews that survived ...due to the geographical location of Corrientes, near Paraguay....that was a secret."

population from Corrientes was twice or more than that of all Argentines in Israel taken together.

The parents of the studied population, who were either born in Argentina or who arrived from Eastern Europe and Asia, developed a strong sense of group solidarity with common goals. Despite their lack of religious orthodox practices, they maintained their Jewish and Zionist identities through educational measures, endogamous marriages and a higher number of children per family. Neither secular behavior nor assimilation was responsible for the shrinking size of the Jewish community of Corrientes, but rather emigration. More than half the studied population reported antisemitic experiences and more than two-thirds reported that somebody in their families was a victim of the Shoah.

A good command or previous knowledge of Hebrew was not found to be indicative of an easier absorption process in the studied population. On the contrary, lack of Hebrew knowledge did not affect their ability to integrate more quickly and better than most researched migrants.

The Asian Mesopotamia is referred to metaphorically in Chapter 15 in the Book of Genesis as the territory given by God to Abraham extending from the river of Egypt until the great river, the Euphrates river. The Argentine Mesopotamia is an emblem for describing the *Correntinos*, who lived mainly along the Paraná River, isolated among Christian society and far away from the main Jewish population centers of Argentina. The participants in this study group were nurtured at home by their parents and inspired by their extended family and their community until their *aliyah*. While they have never been in the public eye in Israel, they contributed to their chosen land while remaining attached to their place of origin in Corrientes.

Acknowledgments

I wish to thank all the *Correntinos* in Israel. Without each and every one of them, my research could not have been carried on and the findings would have remained hidden from the public eye.

References

- Avni, H. (1983). *Argentina y la historia de la inmigración judía 1810-1950*. Jerusalem: Editorial Magnes.
- Beenstock, M. (1993a). Failure to absorb: return-migration by immigrants into Israel. Jerusalem, The Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel, Discussion paper 93 (4).
- Beenstock, M. (1993b). Learning Hebrew and finding a job: an econometric analysis of immigrant absorption in Israel. Jerusalem, The Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel, Discussion Paper 93 (5).
- Bejarano, M. (1976). *The history of the Spanish speaking community of Buenos Aires (1930-1945)*. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem.

- Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Chiswick, B.R., & Repetto, G. (2000). Immigrant adjustment in Israel: literacy and fluency in Hebrew and earnings. *The Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel*, Jerusalem, Discussion Paper A00 (10).
- DellaPergola, S. (1987). Demographic Trends of Latin American Jewry, in J. Laikin Elkin, G.W. Merx (eds.) *The Jewish Presence in Latin America*. Boston: Allen and Unwin, 85-133.
- Devoto, F. (2003). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Efron, J. (1943, 1944, 1945). *Resumen de las planillas de los informes presentados a la Dirección de la J.C.A. en Buenos Aires en los años 1943, 1944 y 1945 de 20 provincias y gobernaciones*. Buenos Aires (unpublished manuscript).
- El Liberal (1928). Corrientes, 3 de diciembre, 6.
- El Liberal (1964). *Visitó la Ciudad el Embajador de Israel, Se adhirió a los Actos de las bodas de Oro de la Asociación Israelita de Corrientes*, 1 August, 8.
- El Litoral (1969). Corrientes, 19 de junio, 3.
- Época (2001). Corrientes, 4 de abril, 4.
- Gobierno de la Provincia de Corrientes (2007). *Anuario estadístico 2007: Corrientes en cifras*. Corrientes: Dirección de estadísticas y censos.
<http://www.corrientes.gov.ar/secretaria/ssgg/deyc/default.asp>.
- Gobierno de la Provincia de Corrientes (2008). *Informativo*. Corrientes: INDEC – Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
<http://www.corrientes.gov.ar/secretaria/ssgg/deyc/default.asp>
- Goldstein, J. J. (1993). *The influence of the State of Israel and the Jewish Agency on community life in Argentina and Uruguay between 1948-1958*. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- Harvey, R. J. (2007). *Presencia de la comunidad judía en Corrientes y su participación en política (Primera mitad del Siglo XX)*. Corrientes.
<http://ricardojgharvey.blogspot.com/2009/05/presencia-judia-en-corrientes/hhtml>
(Accessed 3 September 2020).
- INDEC – Instituto Nacional de Estadística y Censos (various years). *National Population, Households, and Dwelling Census*. Buenos Aires: INDEC.
- Israel Central Bureau of Statistics (Annual publication). *Statistical Abstract of Israel*. Jerusalem: CBS.
- Klor, S. (2017). *Between exile and exodus: Argentinian Jewish emigration to Israel, 1948-1967*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Levy, M. (1994). *Nostalgias. Comunidad Judía de Corrientes*. Corrientes.
- Lewin, B. (1960). *Los judíos bajo la Inquisición en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Editorial Dédalo.
- Lewin, B. (1962). *La Inquisición en Hispanoamérica: judíos protestantes y patriotas*. Buenos Aires: Proyección.
- Lewin, B. (1974). *La colectividad judía en la Argentina*. Buenos Aires: Alzamor Editores.

- Mazo, J. (2014). *El judaísmo argentino 70 años atrás: análisis demográfico y socio-económico del Censo Efron, 1941-1943*. Jerusalem, Division of Latin America, Spain and Portugal, The Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem; The Liwerant Center for the Study of Latin America, Spain and Portugal and their Jewish communities at the Hebrew University of Jerusalem.
- Meichtry, N. (1987). El paisaje y el hombre correntino. *Todo es Historia* 6.
- Mundo Israelita (1938-1941). La Vida Judía en el Interior. Buenos Aires, 4.11.1938; 6.5.1939, 11; 10.8.1939, 10; 12.7.1941, 14.
- Puigrós, A., & Ossana, E., (Eds.) (1993). La educación en las provincias y territorios nacionales (1885-1945). *Historia de la Educación en la Argentina IV*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Ran, F. (2004). Argentinos y Latinoamericanos en Israel. *Nueva Sion Online*. 11 May.
- Ran, F. (2006). Argentins et Latino-Américains en Israël, note de recherche. *Espace Populations Sociétés* 1, 203-4.
- Ran, F. (2008). *Correntinos in Israel, immigration and absorption of immigrants from periphery and secondary cities*. MA Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem.
- Rein, M. E. (1998). *Politics and Education in Argentina 1946-1962: Latin American realities*. Armonk: Sharpe.
- Rosenswaike, I. (1960). The Jewish population of Argentina: census and estimate, 1887-1947. *Jewish Social Studies*, 22 (4), 195-214.
- Rubel, Y. (2017). Perfil socio-demográfico y distribución de judíos en las provincias argentinas, según el Censo Nacional de 1895. In F.F. Goldberg, J. Rosen, and S. Shenkolewski-Kroll (eds.) *Judaica Latinoamericana VIII. Estudios Históricos, Sociales y Literarios*. Jerusalem: Editorial Universitaria Magnes, Universidad Hebrea, 71-109.
- Rubel, Y. (2018). *The Jewish Population of Buenos Aires according to the National Census of 1895: Confirmations, Disagreements and New Findings*. In S. DellaPergola and U. Rebhin (eds.) *Jewish Population and Identity: Concept and Reality*. Cham: Springer, 153-171.
- Schmelz, U., & DellaPergola, S. (1974). *Demography of Jews in Argentina and other Latin American countries*. Tel Aviv, Tel Aviv University, Horowitz Institute (Hebrew).
- Schmelz, U.O., & DellaPergola, S. (1985). The Demography of Latin American Jewry. *American Jewish Year Book*, Vol. 85. New York-Philadelphia: The American Jewish Committee and Jewish Publication Society, 51-102.
- Scobie, J. R. (1988). *Secondary cities of Argentina, the social history of Corrientes, Salta, and Mendoza, 1850-1910*. S. L. Bailly. (Ed.). Stanford: Stanford University Press.
- Sociedad Cultural Israelita Scholem Aleijem (1967). *En sus Bodas de Oro 1917-1967*. Corrientes: 1967.
- The Israel National Council for the Child (Annual). *Children in Israel*.
- The Jewish People Policy Planning Institute (2005), *Annual assessment 2004-2005, Between Thriving and Decline*. Jerusalem: Gefen.
- Yor-Bukh fun Yiddishn Yishuv in Argentine (1945). *Far literatur kunst un gezelshaftlekhkhit*.

אריתריאה: ארץ אוכלת גוליה

גולי דולב-השילוני

תקציר

לאור משבר ההגירה המתמשך באריתריאה, מאמר זה מבקש לבחון את היחסים בין מדינת אריתריאה לתפוצותיה, ואת השינויים שהתרחשו בהם לאורך הזמן. המאמר מתבסס על ניתוח דו"חות של ארגונים בין-לאומיים, סקירת ספרות משנית, וראיונות עם פעילי זכויות אדם ומנהיגי הקהילה האריתריאית בישראל. במאמר אטען כי לצד הניסיונות להגביל את ההגירה מאריתריאה בטווח הארוך, הממשל האריתריאי מעורב באופן פעיל בהגירה מהמדינה ובסחר בבני אדם, המניבים לו רווחים כלכליים שהכרחיים לקיומו. מעורבות זו הובילה לשינוי מבני ביחסי מדינת אריתריאה והגולים ממנה, שהצמיחו בארצות גלותם מסגרות פוליטיות המערערות על הזהות הלאומית האריתריאית בכמה דרכים שונות. ברוחן של גישות דוגמת מדינת שומר הסף ומדינת המאפיה על כשלי המדינות החדשות באפריקה, המאמר מנסה להסביר תיאורטית את המקרה הייחודי של אריתריאה: מדינה אפריקאית שקיבלה את עצמאותה ממדינה אפריקאית אחרת, פועלת באופן אקטיבי להברחת אזרחיה, ומתבססת מבחינה כלכלית על קהילות פליטים. מעורבותו של השלטון האריתריאי ברדיפת הגולים, הנאלצים לשלם למשטר שממנו ברחו כדי שלא ימשיך לדכא אותם ואת משפחותיהם, הופכת את הבורחים מאריתריאה לשבויי נצח של מדינת המוצא שלהם, ומעמיקה את קשייהם.

מילות מפתח: הגירה, אריתריאה, גולה, סחר בבני אדם, צבא, אפריקה

מבוא

ההגירה מאריתריאה, מדינה אפריקאית השוכנת לחופי הים האדום שקיבלה עצמאות מאתיופיה ב-1993, היא תופעה בעלת השפעה מכרעת על הכלכלה, החברה והממשל במדינה – ולו רק משום היקפה הנרחב. בשנת 2015 הוערך שכחצי מיליון אריתריאים הינם פליטים או מבקשי מקלט (Human Rights Watch, 2017), נתון גבוה במיוחד, שמאז רק עלה. גם במבט כלל-עולמי היקף ההגירה מאריתריאה נרחב מאוד: בשנת 2018 אריתריאה הייתה יצאנית הפליטים התשיעית בעולם (UNHCR, 2018), והיא ממוקמת בעשירייה הראשונה של טבלה לא-נחשקת זו כבר כעשור (Kibreab, 2013). חומרת משבר ההגירה באריתריאה מתבהרת כאשר מתייחסים לשתי עובדות נוספות: ראשית, מאז סיום המלחמה עם אתיופיה בשנת 2000 ועד לשנת 2019 שרר שקט באריתריאה (Amnesty, 2019), כך שהבריחה מהמדינה אינה קשורה למצב הלוחמה. שנית, על אף שאין נתונים מדויקים על כמות האנשים החיים בה, ההערכות בדבר מספר תושביה נעות בין שלושה מיליון וחצי תושבים לכשבעה מיליון (UNHRC, 2016). במדינות אחרות שמייצאות כל כך הרבה פליטים – כמו סוריה, מיאנמר או אפגניסטן – חיים עשרות מיליונים. בשנת 2015 כ-12% מאזרחי אריתריאה היו פליטים או מבקשי מקלט (Human Rights Watch, 2017) – נתון גבוה מאוד, שככל הנראה עלה מאז.

מאמר זה בוחן את השינוי המבני שיצר משבר ההגירה באריתריאה ביחסי המדינה עם הקהילות האריתריאיות בגולה, שנהנות מהשפעה היסטורית נרחבת על הפוליטיקה הפנים-אריתריאית. כדי להציג את הרקע לשינוי זה, המאמר סוקר את המקורות העיקריים למשבר ההגירה ואת ההשפעות של משבר ההגירה האריתריאית על המדינה, בתחומים כמו חינוך, ריגול פנימי, והשירות הצבאי במדינה. המאמר מבקש להסביר כיצד המסגרות הפוליטיות השונות שקמו בגולה בעקבות משבר ההגירה, שנבדלות לשתי תת-קבוצות, מערערות על המורשת הפוליטית האריתריאית כבסיס לפעולה פוליטית. בתוך כך, המאמר שופך אור על המעורבות של ממשלת אריתריאה ברדיפה חוצת גבולות של נמלטיה, מעורבות המהווה נדבך חשוב אך סמוי ביחסי אריתריאה עם תפוצותיה. המאמר אף בוחן את מעורבותה של אריתריאה בסחר בבני אדם.

המאמר מתבסס על דו"חות של ארגוני זכויות אדם בין-לאומיים וישראליים, דוגמת אמנסטי ו"המוקד לפליטים ולמהגרים", על דו"חות של ארגונים שונים של האו"ם, ועל דו"חות של מחלקת המדינה של ארצות הברית. על אף ריבויים היחסי של מקורות, בעיה אחת העיבה על איסוף המידע: מיעוט נתונים, הנובע בחלקו מחוסר שיתוף הפעולה העקבי וארוך השנים של ממשלת אריתריאה עם ועדות האו"ם ועם ארגוני זכויות אדם (UNHRC, 2015), ובחלקו ממיעוט מחקר על אודות הארגונים האריתריאיים בגולה ויחסם לאריתריאה.

כדי להתמודד עם פערי המידע, בחרתי לראיין חמישה אריתריאים בולטים מקהילת מבקשי המקלט בישראל: (1) נְבִילָאוּי (Nebilawi) סאלח, פעיל במפלגת אופוזיציה אריתריאית המשתייך למיעוט המוסלמי בקרב קהילת האריתריאים בישראל; (2) מֶדְהָאנִי (Madhanea) סולומון, שפרש משלוש מפלגות שונות וכיום פועל באופן עצמאי; (3) תְּכֵלִית (Tedit) ביינה, אקטיביסט עצמאי נוסף שעבד כמגשר קהילתי במרכז לקידום פליטים אפריקאים, שבעת כתיבת שורות אלו כבר יצא מישראל. שני אנשים נוספים התראיינו למחקר בשמות בדויים: (4) בִּינְיָאם (Binyam), אחד ממנהיגי של מפלגת אופוזיציה אריתריאית מרכזית, ו-(5) מִיקִי, מבקש מקלט הנרדף בישראל על ידי השגרירות האריתריאית. כמו כן, בחרתי לראיין גם פעילת זכויות אדם ישראלית, (6) לאה

הכט, המשמשת כמנהלת הפעילות של המרכז לקידום פליטים אפריקאים (ARDC). לצערי, לא עלה בידי לראיין אף תומך של המשטר האריתריאי, מכיוון שקבוצת תומכי המשטר בישראל מתנהלת באופן חשאי, ובכל העולם חבריה ממעטים להתראיין.

הראיונות עם הכט ועם ביינה נערכו פנים אל פנים בשכונת נווה שאנן בתל-אביב, נמשכו כשעה, והתקיימו בשפה האנגלית. ארבעת הראיונות האחרים בוצעו בעת הסגר, נערכו בטלפון ונמשכו בין חצי שעה לשעה. סאלח, סולומון ומיקי התראיינו בעברית, וביניאם העדיף להתראיין באנגלית. כל הראיונות הוקלטו ותומללו. דרך הראיונות ביקשתי לברר את האופן שבו המדיניות של ממשלת אריתריאה משפיעה על חייהם של מבקשי המקלט והפליטים מחוץ לאריתריאה, וללמוד עוד על תהליכי הדיאספוריזציה וההתארגנות הפוליטית של הקהילות האריתריאיות בגולה.

משבר ההגירה האריתריאי יצר דיון מחקרי ער שהניב המשגות תיאורטיות שונות. בהמשך להפנר, שמבחינה בין שני דורות של גולים אריתריאים (Hepner, 2009), המאמר מנתח את ההתארגנויות הפוליטיות החדשות בתפוצות האריתריאיות, שנוצרו על רקע רדיפה נרחבת של פליטים אריתריאים בידי ממשלת אריתריאה. ההתארגנויות החדשות מאופיינות בהתרחקות מאתוס הלוחמה ומהזהות הלאומית שאפיינו מסגרות אריתריאיות ותיקות, ומתייחדות בהדגשת זהויות אתניות ודתיות, או לחלופין בהיצמדות לשיח מערבי של זכויות אדם.

קיימות מגוון תפיסות של המדינה האריתריאית. החוקרים טרונבול ומקונן (Tronvoll & Mekonnen, 2017) מכנים את אריתריאה 'מדינת חיל מצב' (Garrison State), בשל המיליטריזציה הגבוהה של המדינה. לפי פלאוט (Plaut, 2017) אריתריאה היא מדינת מאפיה (Mafia State). מונח זה מתאר מדינה שנשלטת על ידי קבוצה מצומצמת המתנהלת בדומה לארגון פשיעה, ומוכנה לבצע כל פשע עבור רווח. גישתו מצליחה להסביר באופן משכנע את רדיפת הגולים בידי הממשלה האריתריאית ואת ניסיון הממשלה להרוויח גם מתהליך הבריחה עצמו, אך כפי שאראה בהמשך, היא אינה מצליחה להסביר את הצעדים שהממשלה נוקטת נגד ההגירה.

המשגה נוספת שנעשתה למדיניות הממשל האריתריאי היא השימוש של פול (Poole, 2013) בגישת מדינת שומר הסף (Gatekeeper State) שפיתח קופר (Cooper, 2002), שאותו היא מיישמת על אריתריאה תוך עמידה על התאמות מסוימות. גישה זו טוענת שלב הפעילות של הממשל במדינות האפריקאיות החדשות הם עניינים הקשורים בשמירת הסף של המדינה, כמו הגבלת אשרות כניסה ויציאה ושליטה ברישיונות סחר, ושכלכלות מדינות אלו מתבססות באופן מכריע על מיסוי הפעילות הקשורה בשמירת הסף של המדינה. עם זאת, גם ביישום הגישה של מדינת שומר הסף על אריתריאה יש בעיות, בראש ובראשונה קושייה לבאר בדיוק את מה שגישת מדינת המאפיה מסבירה בהצלחה - מעורבות הממשלה בסחר בבני אדם.

במאמר זה אשלב בין הגישה של מדינת שומר הסף לגישה של מדינת המאפיה, במטרה לשפר את יכולת ההסבר של המקרה האריתריאי, ותוך עמידה על ייחודיותו. שילוב זה מאפשר לטעון שהמקרה האריתריאי מאופיין בכך שלצד ניסיונות לבסס את שליטת המדינה בגבולותיה בטווח הארוך, המדינה עצמה - ולא רשתות פורעות חוק בתוכה - השלימה עם היעדר יכולתה לשלוט בגבול בטווח הקצר. לכן, היא החליטה להפיק את מירב הרווחים הכלכליים האפשריים ממצב זה, תוך פגיעה אנושה בזכויות אדם.

ההגירה מאריתריאה

חוקרים טוענים שהבריחה מאריתריאה מתרחשת מכמה סיבות, שאותן נוכל לסווג לשלוש קטגוריות הקשורות זו בזו: דיכוי פוליטי; שירות צבאי; ומצב כלכלי. מבחינה פוליטית, אריתריאה היא מדינה אוטוריטרית הנשלטת ביד רמה על-ידי ראש מפלגת החזית העממית לדמוקרטיה וצדק – ה-PFDJ הידועה גם בשמה הקודם כחזית העממית לשחרור אריתריאה (EPLF). בראש המדינה עומד הנשיא איסיאס אפפורקי (Isaias Afwerki), הידוע בשמו הפרטי, ששולט בה מאז הקמתה ב-1993. איסיאס שהנהיג את מחתרת ה-EPLF עד שזו ניצחה במלחמת העצמאות והקימה את אריתריאה, אינו מחויב לשום חקיקה או לפרלמנט, שפורז ב-2001 (Plaut, 2017).

הדיכוי הפוליטי באריתריאה מתקיים כמעט בכל תחום: במדד חופש העיתונות של "עיתונאים ללא גבולות" (RSF) לשנת 2019 אריתריאה ממוקמת במקום 178 מתוך 180 – שיפור ביחס לשנים 2014-2016, אז דורגה במקום האחרון בעולם (RSF). האלימות של המשטר באריתריאה נוכחת במעצרים שרירותיים, בעינויים, בהיעלמויות ובהוצאות חשאיות להורג, שמשמשים דרך קבע לדיכוי מתנגדי המשטר במדינה (Tronvoll & Mekonnen, 2017). חברי קבוצות מיעוט דתיות קטנות, כמו נוצרים פנטקוסטליים, נרדפים על ידי המדינה משום שאינם נמנים עם ארבע הקבוצות הדתיות המוכרות בה (Tronvoll & Mekonnen, 2017), ונראה שגם קבוצות אתניות מסוימות, כמו בני הקונאמה (Kunama), סובלות מרדיפה שלטונית מוגברת (UNHRC, 2016). זאת על-אף שאריתריאה מוגדרת כמדינה רב-לאומית, שממשלתה מכירה באופן רשמי בתשע קבוצות אתניות מגוונות המשתייכות לדתות שונות (Tronvoll & Mekonnen, 2017).

בשנת 1995 נקבעה באריתריאה חובת שירות צבאי, שלפי החוק נמשך לכל היותר 18 חודשים. במציאות השירות יכול להתארך לבלי גבול: המרוויין סולומון מעיד שאחיו שירת בצבא משנת 1996 ועד שנת 2017. נוסף על כך שאין הגבלה למשכו, השירות הצבאי במדינה נעשה בתמורה לשכר זעום (Human Rights Watch, 2017). לפי האו"ם מדובר במנגנון עבודות כפייה שמפר אמנות נגד עבדות, ולכן מהווה פשע נגד האנושות (UNHRC, 2016).

על אף שהגיוס לצבא אריתריאה, לגברים ולנשים, מתרחש בגיל 18, בשנת 2003 הועברו כל כיתות ה"ב באריתריאה אל מחנה סאוה (Sawa) – מחנה הטירונות הגדול במדינה – כך שכדי להשלים את התיכון במדינה צריך לחיות במשך שנה במחנה צבאי (Tronvoll & Mekonnen, 2017). כמו כן, בצבא מתרחש גם גיוס קטינים – סאלח העיד בריאיון עימו שלאחר שנזרק מבית הספר בגיל 14, הוא עבד תקפה מסוימת ללא רישיון עבודה, וכשהוא נתפס על-ידי המשטרה בגיל 14 או 15, הוא נלקח לבית הסוהר ומשם גויס בכפייה (עדות נוספת לגיוס קטינים נמצאת ב-Amnesty, 2015). נוצרים המשתייכים לזרם 'עדי יהוה' מתנגדים מצפונית לשירות צבאי באשר הוא, ולכן עילת השירות הצבאי מהווה פתח לרדיפתם, שכן סרבני גיוס מסתכנים בכליאה ללא הגבלה בזמן וללא משפט (Kibreab, 2013). בשורות הצבא משרתים אנשים בעשור השישי והשביעי לחייהם, ודיווחים מלמדים שבמחנות הצבא, שבהם התנאים קשים מאוד, מתרחשים פשעים כגון אונס ועינויים (UNHRC, 2016).

שליטת הממשלה האריתריאית בכלכלת המדינה היא כמעט מוחלטת: לפי אברהה (Abraha, 2010) השוק האריתריאי מנוהל על-ידי חברות בבעלות המפלגה השלטת, והמפלגה מכפיפה את כלכלת המדינה לאינטרסים שלה, תוך הפרת התחייבויותיה בנושאי פיתוח. במסגרת כלכלה ריכוזית זו, האבחנה בין כלכלה לפוליטיקה קשה במיוחד, אך ניתן לקבוע שמצבה הכלכלי

של אריתריאה הוא בכי רע, ושהקשיים הכלכליים החריפים מהווים תמריץ לציאה ממנה. בשנת 2013 אריתריאה דורגה במקום ה-181 מתוך 187 במדד הפיתוח האנושי של האו"ם (HDI), ובמדד הרעב העולמי היא דורגה במקום ה-77 מתוך 78 המדינות שנסקרו בדו"ח (Tronvoll & Mekonnen, 2017). במחקרן של פורסט-ניקולס ויקובסן (Furst-Nichols & Jacobsen, 2011), שכלל ראיונות עם עשרים וחמישה אריתריאים בישראל, כולם אמרו שסיבות כלכליות היוו גורם ממריץ לציאתם מהמדינה, אך לא הגורם המרכזי והמכריע.

לפי מחקרן של קיבראב (Kibreab, 2013), שבו הוא ראיין פליטים אריתריאים בכמה מדינות על הסיבות לבריחתם, השירות הצבאי האין-סופי הוא העילה המרכזית לבריחה. 79 מתוך 119 הנשאלים סיפרו שעזבו את אריתריאה כדי לערוק מהשירות הצבאי, 34 אמרו שהסיבה לבריחתם הייתה הימנעות מגיוס (כלומר, מרביתם כנראה נמלטו מהמדינה בעודם קטינים), והשישה הנוספים דיווחו שהמניע העיקרי לבריחתם הוא רדיפה דתית. בנוסף, גם ארגון אמנסטי פרסם דו"ח בדבר הקשר בין השירות הצבאי הכפוי לבריחה מהמדינה (Amnesty, 2015). על אף הסכם השלום שנחתם ביולי 2018 בין אריתריאה לאויבתה ההיסטורית אתיופיה והתקוות שנלוו להסכם, ישנן עדויות לכך שתנאי השירות הצבאי במדינה נותרו על כנם (Amnesty, 2019).

גם בראיונות שקיימתי, עלה שהסיבה העיקרית לבריחה מהמדינה היא השירות הצבאי. סאלח ברח מצבא אריתריאה בגיל 16, לאחר מעל שנה של שירות צבאי. בינאם, שנשלח על ידי הצבא להיות מורה במעין שירות לאומי, נמלט מהמדינה לאחר ארבע שנות שירות, וגם ביינה ציין את השירות האין-סופי כסיבה העיקרית לבריחה שלו. סיפור הבריחה של מיקי, שגם הוא קשור בצבא, הוא מורכב במיוחד – לפי עדותו, לאחר שאיחר לחזור מהחופשה השנתית שלו כשהיה חייל, הוא עונה על-ידי מפקדו. לאחר כמה ימי עבודות פרך, כשניגש מפקדו להכותו, הוא ניסה להגן על חייו – והרג את מפקדו בשוגג. בעקבות זאת, הוא נאלץ לברוח מהמדינה. המראיין סולומון, הפליט היחיד שלא ציין את הצבא כסיבה העיקרית לבריחתו, אמר שהוא לא שירת בצבא אלא באחד משירותי הביטחון ששמרו על גבולות המדינה, וסיפר שהסיבה לבריחתו הייתה מפגש עם פנטקוסטלים ששחררו משנות כליאה ארוכות, שדרכם הוא נחשף לזוועות המשטר.

משבר ההגירה והדיכוי הפוליטי באריתריאה

השלטון באריתריאה הכיל יסודות אוטוריטריים ודכאניים כבר מראשיתו (Plaut, 2017), כך שקשה לומר אלו מהצעדים הדכאניים שמיישמת ממשלת אריתריאה הנוכחית מהווים תגובה למשבר ההגירה שמתחולל בשטחה. כמו כן, כפי שאפרט בהמשך, הגירה נרחבת של אריתריאים החלה עוד בזמן מלחמת העצמאות של אריתריאה, כך שניתן לטעון שההסדרים שכוננו את אריתריאה נוצרו תוך מודעות לגולה ולאפשרות של הגירה מהמדינה. למרות זאת, ישנם היבטים במדיניות של השלטון באריתריאה שמהווים באופן ברור תגובה למשבר ההגירה של אריתריאה העצמאית, שהחל עם התחדשות זרם הפליטים מאריתריאה ב-2001 (Hepner, 2009), וקיימים מגננונים שקשה להתייחס אליהם כנפרדים ממשבר זה.

התגובה הברורה ביותר של ממשלת אריתריאה למשבר ההגירה המתחולל תחת שלטונה היא מדיניותה כלפי הבורחים. לפי דו"ח הוועדה לזכויות אדם של האו"ם משנת 2015, אריתריאה כולאת לתקופות של חודשים ושנים אזרחים הנחשדים בכוונה לברוח מהמדינה. חוק השירות הצבאי קובע שהעונש על ניסיון עריקה או בריחה מהצבא, האופן שבו מוגדרים ניסיונות הבריחה, הוא כליאה בת שנתיים, קנס או שניהם. לפי אמנסטי, העונשים הניתנים על עבירות אלו משתנים

ממקרה למקרה, כשגזר הדין נסמך על החלטות שרירותיות של המפקדים, ללא משפט או אישום מסודר, ובמקרים רבים בלי שתינתן לנאשמים גישה לבני משפחה ולעורכי דין (Amnesty, 2015). מיקי סיפר שבעת שתכנן לראשונה את בריחתו, אחד המפקדים שלו גילה על כך, והעניש אותו בעונש שנחשב לקל יחסית – עינוי בשם הליקופטר, שבו קשרו את ידיו ורגליו מאחורי גבו בזמן שהוא שכב עם הפנים על הקרקע (איור התנוחה מופיע אצל Amnesty, 2004: 19). הרדיפה לא נעצרת רק בבורחים ובנחשדים בבריחה: גם קרובי משפחה וחברים של בורחים נעצרים, במיוחד בעיירות הקרובות לגבול (UNHRC, 2015). בריאיון עימו, סולומון העיד שאמו נכלאה לאחר שאחד מאחיו נמלט מאריתריאה. במקרים אחרים, קנסות כבדים הוטלו על משקי בית שילדיהם ברחו מהמדינה (Poole, 2013).

בגבולות אריתריאה חלה מדיניות ירי-כדי-להרוג שנועדה לחסל את הבורחים, המציבה סכנת חיים ממשית מול מי שמנסה להתחיל במסע הפליטות ולהימלט מהמדינה. על אף שממשלת אריתריאה מכחישה באופן רשמי מדיניות זו (UNHRC, 2015), קיימות עדויות מבוססות למקרים בהם נורו למוות נמלטים בגבול (Amnesty, 2015), אם כי נדמה שבשנים האחרונות מתרחשים פחות אירועים כאלו (UNHRC, 2015).

צעדי מדיניות אחרים שנקטה הממשלה האריתריאית כדי לצמצם את ההגירה מהמדינה כוללים הגבלות על חופש התנועה של אזרחיה. בכל אריתריאה ישנן הגבלות רבות על חופש התנועה, וארגון Freedom House מזכה אותה בציון 0 מתוך 4 בנושא (Freedom House, 2019). עם זאת, על העיירות שבקרבת הגבול או נתיבי הבריחה מאריתריאה מוטלות מגבלות חמורות במיוחד: קשה במיוחד להשיג רישיון לבקר בהן, גם לקרובי משפחה של תושביהן (UNHRC, 2015). בשנת 2018, עם חתימת הסכם שלום בין אתיופיה לאריתריאה, הגבול בין השתיים נפתח – אך לאחר שלושה חודשים שבהם זרם ההגירה מאריתריאה רק התעצם, הגבול נסגר שוב (Hepner, 2020). החשש מבריחה הוליד הגבלות חמורות על היכולת לצאת מהמדינה באופן חוקי, ואנשים בטווח הגילאים 18 עד 50, כמו גם בני נוער, לא יכולים לעזוב את המדינה ללא אישורים חריגים, בשל החשש שיערקו משירות צבאי (Amnesty, 2015). בנוסף, האישורים לעזיבת המדינה מותנים פעמים רבות בערבוביות גדולות או בתשלומים לממשלה (UNHRC, 2015).¹

היבטים אחרים במדיניות ממשלת אריתריאה לא מגבילים הגירה באופן ישיר, אך על אף שיייתכן שהם משרתים מגוון מטרות, נדמה שלא ניתן להפריד את יישומם מהניסיון לצמצם את היקף הבריחה מהמדינה. כך למשל העברת כל כיתות ה"ב באריתריאה אל מחנה הצבא סאוה הוסברה כדרך לצמצם את בריחת בוגרי התיכון מהצבא ומאריתריאה (Tronvoll & Mekonnen, 2017). עוד בעניין החינוך, המרואיינת הכט מהמרכז לקידום פליטים אפריקאיים מעידה שלא ניתן לקבל באריתריאה את התעודה המעידה על רמת ההשכלה האחרונה שלך, אלא רק על זו הקודמת: בסיום התואר הראשון אפשר לבקש את תעודת סיום התיכון, בסיום התואר השני אפשר לבקש סימוכין לסיום התואר הראשון, וכן הלאה.² כך נוצר מצב שבו מבקשי מקלט ופליטים

¹ כל מגבלות התנועה באריתריאה המפורטות בפסקה זו הונהגו שנים רבות לפני משבר הקורונה, שבו גם מדינות דמוקרטיות רבות השיתו מגבלות דומות על תנועה בתוך המדינה ואל מחוצה לה. משבר הקורונה מעמיד בסימן שאלה את תוקפן ואת משמעותן של מגבלות התנועה באריתריאה בימים אלו, אך מיעוט מידע בזמן אמת מקשה לדעת מה באמת מתרחש כיום במדינה.

² התופעה נזכרת גם בפרסומי הארגון בפייסבוק, למשל:

<https://www.facebook.com/ARDCHEB/photos/a.531954546814583/2498144856862199/?type=3&theater>

אריתריאים שמעוניינים להמשיך ללימודי תואר שני מחוץ לאריתריאה, מגלים שבשל היעדר מסמכים שמוכיחים את השכלתם עליהם להתקבל מחדש לתוכניות לתואר ראשון. לפי המרואיין בינה מטרתה הלא-מוצהרת של שיטה זו היא להקשות על אריתריאים לברוח ממדינתם, שכן בתוך אריתריאה עצמה הדבר לא מפריע לרכישת השכלה: רמת ההשכלה האמיתית של כל אזרח מתועדת ברישומי הממשלה, ששולטת בכל מוסדות החינוך במדינה. לטענתי, מצעדי אריתריאה בתחום החינוך ניתן להסיק את קיומו של חשש מוגבר של ממשלת אריתריאה מאובדן הצעירים המשכילים במדינה – עניין שתואם את ההערכות בדבר רמת ההשכלה הגבוהה של נמלטים מהמדינה, שאציג בהמשך המאמר.

אחד המאפיינים הבולטים של השלטון באריתריאה הוא קיומה של רשת ענפה של סוכנים חשאיים, שמרגלים אחרי אזרחי המדינה (Tronvoll & Mekonnen, 2017). הרשת מורכבת משלל גופים, אך לפי האו"ם כל הגופים, שפעילותם מהווה הפרה חמורה של הזכות לפרטיות, כפופים ישירות למשרדו של הנשיא איסיאס (UNHRC, 2015). כמו בחברות טוטליטריות אחרות, קולגות, חברים, שכנים, קרובי משפחה ואפילו בני זוג נחשדים כולם בהיותם מרגלים (Bozzini, 2015), וכך האזרחים משוללי חופש הביטוי חיים את חייהם בתוך תרבות של פחד ואי-אמון. סימוכין לכך הוא שכל אחד מחמשת האריתריאים שראיינתי סיפר שהוא שמר על בריחתו המתוכננת כסוד מוחלט, ואפילו לא סיפר עליה לבני משפחתו.

דו"ח המועצה לזכויות אדם של האו"ם מציין את הריגול אחר אנשים שנחשדים בתכנון בריחה כאחת מהמטלות השכיחות של הסוכנים האריתריאים, לצד ריגול אחר חברי קבוצות מיעוט דתיות, מבקרי משטר ועוד (UNHRC, 2015). גם לפי בוזיני (Bozzini, 2015), רשת המרגלים מעורבת באופן הדוק בסחיטת משפחות בורחים, וריגול אחר מהגרים ובני משפחותיהם הוא עיסוק מרכזי של הסוכנים. להבנתי, על אף שמנגנון ההלשנות והריגול באריתריאה לא נוצר בשל משבר הפליטים ואינו מהווה אך ורק דרך להתמודד איתו, השימוש במנגנון כדי לשלוט בבריחה מהמדינה הפך לחלק כה מרכזי מפעילותו של מנגנון הריגול, שמשבר ההגירה ודאי מסביר חלק משמעותי מקיומו, גודלו והשפעתו הרבה על האווירה במדינה.

פול (Poole, 2013) ממשיגה את מדיניות ההגירה באריתריאה באמצעות גישת מדינת שומר הסף (Gatekeeper State) שפיתח קופר (Cooper, 2002). לפי גישה זו, השליטים הקולוניאליים באפריקה פעלו כמו שומרי סף: עיקר הפעילות שלהם נגעה בתחומים שעסקו בשער המושבה, כמו מתן אישורים להעביר כספים לטריטוריה וממנה והנפקת ויזות ליוצאים ולמבקרים, והם הפעילו מעט סמכות בענייני פנים. עיקר הרווחים של השליטים הקולוניאליים נבע ממיסוי כניסות ויציאות של סחורות ואנשים דרך מכסים ומיסים על ייבוא ויצוא, ודרך חלוקת אישורים לפעילות עסקית של זרים בטריטוריה (Poole, 2013). קופר מסביר את בעיותיהן של המדינות האפריקאיות המודרניות כתוצר של אימוץ דפוסים קולוניאליים אלו: גם הממשלות במדינות העצמאיות עוסקות בעיקר בשמירת סף, תוך שימור יכולת מועטה לשלוט בנעשה בתוך המדינה עצמה. עם זאת, המדינות העצמאיות אינן נסמכות על הכוח החיצוני שהיה לשליטים הקולוניאליים, שהבטיח את השקט במושבות (Cooper, 2002).

פול (Poole, 2013) מתייחסת לכמה חריגות של אריתריאה מהטיפוס הטהור של קופר: בראש ובראשונה העובדה שבאריתריאה טכניקות שמירת הסף מתבצעות באופן אלים וכפוי ולא דרך קשרי פטרונות. במסגרת הניתוח שהיא מציעה, פול מבינה גם את השירות הצבאי הכפוי במדינה ואת הרווחים שמפיקה הממשלה מהגולה כהיבטים של שמירת סף (Poole, 2013). על אף הבעיות בגישה זו שאציג בהמשך, אני סבור שהיא משקפת נאמנה היבטים אלו בהתנהלות של אריתריאה. יתר על כן, אני סבור שניתן להבין באמצעותה גם את ההגבלות על חופש התנועה במדינה, את השינויים במערכת החינוך האריתריאית, ואת ההתבססות בעיסוק בהגירה – כלומר בשמירת סף – כתפקיד מרכזי של מערך הריגול במדינה.

השירות הצבאי ומשבר ההגירה באריתריאה

חוק השירות הצבאי משנת 1995 באריתריאה מגדיר את מטרת השירות הצבאי כ"הקמת כוח הגנה חזק שמבוסס על העם על מנת להבטיח אריתריאה חופשית וריבונית; יצירת דור חדש המאופיין באהבת עבודה, משמעת, ומוכנות להשתתף ולשרת בבנייתה מחדש של האומה; פיתוח וחיזוק כלכלת האומה על ידי השקעה בעבודת פיתוח עמנו כעושר פוטנציאלי; פיתוח יכולת מקצועית וכשר גופני על ידי מתן אימונים צבאיים סדירים ותרגול רציף למשתתפים במרכזי אימון" (Amnesty, 2015: 18). ניסוח רשמי ועמום זה אינו מייחס לצבא אך ורק תפקידים צבאיים, אלא גם מטרות כלכליות, חברתיות ולאומיות רחבות, כמו בניית האומה וחיזוק כלכלתה.

כאמור, אריתריאה סובלת מעוני חריף שקשור באופן ישיר למדיניות הממשלה. היעדר נתונים מהשנים האחרונות מקשה על הערכת המצב במדינה, אך בשנת 2003, למשל, 37% מאוכלוסיית אריתריאה חיה בעוני קיצוני ובתנאי רעב (Rena, 2009). בתוך כך, מפלגת השלטון מכפיפה את כלכלת אריתריאה לצרכיה (Abraha, 2010), כשלממשלה אין בכלל תקציב שנתי (Plaut, 2017). על רקע המצב הכלכלי הרעוע במדינה, הצבא האריתריאי משמש מכשיר כלכלי בידי המשטר (UNHRC, 2016).

דו"ח הוועדה לזכויות אדם של האו"ם משנת 2015 מתאר חיילים שנשלחים לעבוד בבנייה או בחקלאות (UNHRC, 2015), והדו"ח מהשנה העוקבת מספר על חיילים שנאלצים לשרת בעבודה בחברות פרטיות. מתואר בו גם בסיס חיל אוויר שמטוסיו התיישנו וחייליו צוו לגדל מטעים ליד הבסיס, בתנאים קשים, ללא תשלום ותוך כליאת המסרבים לעבוד (UNHRC, 2016) – מלאכות שאין דבר בינן לבין משימות צבאיות מקובלות. התועלת הכלכלית שבהעסקה מסוג זה לא מתבטאת רק בתנאי העבודה – שכן גם הזכויות הבסיסיות ביותר של העובדים מופרות במסגרת השירות הצבאי האריתריאי, שכולל אלימות פיזית ומינית רחבת היקף – אלא גם בתחום השכר. חיילי הצבא האריתריאי מקבלים דמי שירות זעומים שאינם מספיקים לכלכלתם, לא כל שכן לכלכלת משפחתם. על אף שבשנת 2015 נשיא המדינה ושר האוצר הודיעו ששכר החיילים יוכפל פי שלושה, נכון לעתה אין עדויות שמראות כי שכרם של מרבית החיילים עלה (Human Rights Watch, 2017).

נראה כי מרבית הפליטים האריתריאים משתייכים לקבוצה חשובה במיוחד מבחינת כושר עבודתה: גברים צעירים ומשכילים. גודל הגולה האריתריאית ופיזור הנרחב מקשים על שרטוט פרופיל המהגר הממוצע, אך נדמה שכל הניסיונות בנושא העלו את אותה התמונה. קיבראב (Kibreab, 2013), שנסמך על מחקר שערך בעצמו ועל התבטאויות של בכירים באו"ם, טען כי מרבית הפליטים האריתריאים הם גברים צעירים, משכילים ורווקים, ויותר מרבע מהמשיבים

במחקרו השלימו לימודים אקדמיים טרם בריחתם. הפעם האחרונה שנתונים רשמיים של האו"ם בנושא התפרסמו הייתה רק בשנת 2013 ונבחנו בהם גיל ומגדר בלבד, אך גם בהם ניכר רוב גברי וצעיר מובהק (UN DESA & UNICEF, 2013). בראיונות שערכתי עימם, גם פעילות זכויות האדם הכתוב וגם הפעיל האריתריאי ביינה העידו על רוב גברי וצעיר ועל רמת השכלה גבוהה בקרב האריתריאים בישראל. חוקרים הראו כי מלחמות וגלי הגירה הפכו את יחס התלות באריתריאה לבעייתי כבר בשנת 1999 (Arneberg & Pederson, 1999). במילים אחרות, היחס שבין קבוצות הגיל שנתמכות על ידי כוח העבודה במדינה לבין קבוצות הגיל המרכיבות אותו, הציב קשיים כלכליים לאריתריאה כבר לפני גל ההגירה הנוכחי. כיום, כשיותר מ-12% מאוכלוסיית אריתריאה הפכה לפליטים ולמבקשי מקלט, ניתן להניח שהשפעת משבר ההגירה על כוח האדם האריתריאי ועל יחס התלות במדינה היא חמורה במיוחד.

המצב הכלכלי הקשה אינו מהווה הסבר משכנע לכל עוולות הצבא האריתריאי: הוכחה לכך היא שהתפקידים הלא-צבאיים בצבא כוללים גם תפקידים שאינם תורמים ישירות לכלכלת המדינה. לדוגמה, ישנן חיילות המשרתות בתנאי עבודות בבתים של בכירים (UNHRC, 2016). עם זאת, ניכר שבאריתריאה נוצר מעגל קסמים הרסני, שבו עוני ומחסור בכוח אדם הם סיבות מרכזיות להיקפו ולתנאיו הקשים של מנגנון עבודות הכפייה, שמנסה לתרום לכלכלת המדינה. התנאים הקשים בשירות הצבאי הם סיבה מרכזית לבריחה מאריתריאה, אך הבריחה מחמירה בתורה את המחסור בידיים עובדות ואת העוני.

משום שצבא אריתריאה בחלקו הגדול כלל אינו עוסק במשימות ביטחוניות, איני סבור שצורכי ביטחון או מיליטריזציה מוגזמת הם שורש הבעייתיות במדינה, ואני חולק על מודל "מדינת חיל מצב" (Garrison State) של טרונבול ומקונן (Tronvoll & Mekonnen, 2017), הרואה במיליטריזציה הגבוהה של אריתריאה את המפתח להבנת הסדריה הפוליטיים. גם אי היישום של מדיניות הירי-כדי-להרוג בגבול בשנים האחרונות מראה שצבא אריתריאה הוא לא הגוף החזק והאימנתי השולט במדינות הנתונות לשלטון צבאי. בהקשר זה, מתאים יותר בעיניי המודל של פלאוט (Plaut, 2017), הטוען שאריתריאה היא מדינת מאפיה (Mafia State). מושג זה משמש במאמרו כדי להמשיל את התנהלות אריתריאה להתנהלות ארגון פשיעה: אריתריאה מבצעת פשעים חמורים ביותר כדי להרוויח, ונשלטת על ידי מעגל מצומצם שבו מושל ביד רמה ראש ארגון הפשע, הרודן איסיאס (Plaut, 2017). הסתכלות זו, המסיטה את הדגש מהעטיפה הצבאית אל המטרה הכלכלית שצעדי המשטר משרתים, מיטיבה להסביר הן את מרכזיותו של השירות הצבאי באריתריאה, והן את העובדה שצבא זה אינו צבא של ממש, אלא מנגנון של עבודות כפייה בעל תכלית כלכלית. סימוכין להסתכלות זו נוכל למצוא גם בכך שבשנים האחרונות קוצרו העונשים הניתנים לעריקים, התפתחות שלפי השערות נובעת מהצורך לאייש את העמדות הרבות שנטשו הבורחים (Amnesty, 2015). ההקלה בעונשים מראה שהצבא מעדיף להעסיק כוח עבודה הנתון למרותו, ולא להעניש במלוא החומרה מפירי פקודה.

ארגוני הגולים האריתריאים ויחסם למולדתם

משבר ההגירה של אריתריאה הרחיב באופן משמעותי את הפזורה האריתריאית הגדולה והמפוצלת. נכון לסוף 2018, כמה חודשים לאחר חתימת הסכם השלום עם אתיופיה, שהוביל לגידול משמעותי בזרם הפליטים שעובר בין המדינות (Amnesty, 2019), כ-174,000 פליטים אריתריאים חיו באתיופיה, כ-114,500 חיו בסודן, וכ-55,300 חיו בגרמניה (UNHCR, 2018). בישראל

חיו באותה העת כ-24,000 אריתריאים (רשות האוכלוסין וההגירה, 2019). השפעתו של משבר ההגירה על התפוצות האריתריאיות היא לא רק כמותית אלא גם איכותית: הוא שינה באופן מהותי את היחסים בין הגולים למולדתם.

כדי להבין את חשיבות ההשפעה של המשטר על הגולה יש לעמוד על היחסים ההיסטוריים בין אריתריאה לאריתריאים החיים מחוץ למדינה. הגולה האריתריאית לא נוצרה בעקבות מדיניות המשטר האריתריאי – למעשה, היא נוצרה שנים לפני הקמתו של המשטר. במחקרה של הפנר (Hepner, 2009), שנסמך על הגדרת הדור של קרל מנהיים (Manheim, 1952), היא מבחינה בין שני דורות של גולה אריתריאית: דור הלאומיות (Generation Nationalism) ודור המקלט (Generation Asylum). לנוכח צורות חדשות של דרכי ארגון פוליטיות בקרב הגולה האריתריאית, אני מבקש להוסיף קטגוריה נוספת לחלוקה זו, ולהראות כי כיום ניתן לדבר על שתי קבוצות בתוך דור המקלט – דור המקלט הוותיק, ודור המקלט הצעיר.

כבר בעת מלחמת העצמאות הארוכה של אריתריאה מול אתיופיה, שנערכה בין השנים 1961-1991, עזבו את המדינה כמיליון אריתריאים שהשתקעו בשלל מדינות, ובהן הם נרשמו כפליטים אתיופים (Schmitz-Pranghe, 2010). המאבק לעצמאות מאתיופיה נשען ארגונית וכלכלית על אריתריאים שחיו בסודן ובקהיר, ושתי מחתרות מרכזיות במלחמה לשחרור אריתריאה קמו מחוץ למדינה – התנועה לשחרור אריתריאה (ELM) והחזית לשחרור אריתריאה (ELF), שממנה התפצלה לימים מחתרת ה-EPLF. הגולים מתקופה זו, שהפנר (Hepner, 2009) מכנה דור הלאומיות, מאופיינים בתמיכה במלחמת העצמאות האריתריאית, והגוף הפוליטי המשמעותי ביותר בקרבם היה ה-EPLF, שהפך למפלגת השלטון באריתריאה העצמאית. גולי דור הלאומיות נקלטו בקלות יחסית במדינות המערב, משום שבמסגרת המלחמה הקרה הם נתפסו כנמלטים ממשטר קומוניסטי – אתיופיה הייתה נתונה באותה העת תחת שלטון צבאי בעל אוריינטציה מרקסיסטית. בנוסף לכך, במסגרת גיבוש הזהות הלאומית האריתריאית חברי דור זה נטו לטשטש הבדלים פנים-אריתריאיים, כגון דת ואתניות (Hepner, 2009).

לאחר שאריתריאה קיבלה עצמאות בשנת 1991, זרם ההגירה ממנה דרך באופן משמעותי. כעשור לאחר מכן, בתום מלחמה עקובה מדם בין אתיופיה לאריתריאה שהתרחשה בשנים 1998-2000, הוחרף הדיכוי הפוליטי במדינה. בשנת 2001, הנחשבת לשנת המפנה בנוגע למצב זכויות האדם באריתריאה, החיילים לא שוחררו מהצבא, הפרלמנט פוזר, הועלמו עיתונאים, ונעצרו סטודנטים ומבקרי משטר (Tronvoll & Mekonnen, 2017). התפתחויות אלו הובילו לחידוש זרם ההגירה מאריתריאה, וליצירתה של קבוצה שהפנר (Hepner, 2009) מכנה בשם דור המקלט. דור זה, שבו נכללים כל אלו שנמלטו מאריתריאה בעשרים השנים האחרונות, לא נמלט משלטון אתיופי שנתפס כזר אלא משירות צבאי כפוי ומדיכוי שהפעילה עליו אריתריאה עצמה. כמו כן, דור זה יצא ממולדתו בעידן שבו את המלחמה הקרה החליפה המלחמה בטרור, שהקשתה על קליטתם בארצות המערב של נמלטים ממדינות מתפתחות. החוויות המעצבות של דור המקלט גם כוללות פעמים רבות שהייה ממושכת במחנות פליטים, שלא אפיינה את דור הלאומיות (Hepner, 2009).

דור המקלט הקים דור חדש של ארגוני זכויות אדם, ארגוני קהילה וארגוני דת אריתריאים, שעצם קיומם מהווה דחייה של המסגרות הפוליטיות האריתריאיות הקיימות ושל ארגוני המחתרת הישנים (Schmitz-Pranghe, 2010). קיימות מגוון מסגרות ליוצאי אריתריאה בשלל מדינות, אך

לדברי שמץ-פרנגה (Schmitz-Pranghe, 2010) אפשר להכליל ולקבוע שהארגונים הפוליטיים שקמו בעקבות משבר ההגירה של אריתריאה העצמאית נבדלים מהארגונים שהקים דור הלאומיות בשני מאפיינים: ראשית, בעוד שהארגונים הישנים נמנעו מיצירת קשרים עם ארגונים מערביים ועם ארגונים פוליטיים אפריקאיים אחרים, הארגונים החדשים לא נמנעים מיצירת קשרים עם קבוצות לא-אריתריאיות. שנית, גם אם הם עצמם אינם עוסקים בביקורת כלפי המשטר באריתריאה, הארגונים החדשים אינם מדירים ואינם דוחים גופים ופרטים שחולקים על הנרטיב שאותו מציג המשטר באריתריאה, כפי שעשו ארגוני הקהילה הוותיקים (Schmitz-Pranghe, 2010). לפי הניתוח של הפנר (Hepner, 2009), דור המקלט מאופיין בהטרונגניות של דרכי פעולה, כמו מאבק משפטי וקמפיינים אינטרנטיים. מספר מחקרים בחנו את דרכי ההתארגנויות הלא-פורמליות של דור המקלט – רבים מהם נערכו בישראל, אליה הגיעו אריתריאים רק ב-15 השנים האחרונות, כך שכל הקהילה בה שייכת לדור זה. לדוגמה, מחקרם של צבר ורוטבד מאיר את בניית הזהות האריתריאית בישראל דרך פולחני האבל של הקהילה, שמגשרים על שסעים פוליטיים, אתניים ודתיים (Sabar & Rotbad, 2015), ומחקרן של השמשוני-יפה וירון-מסגנה מעיד על הטרנספורמציה שעברו מוסדות אריתריאים מסורתיים בארץ (Hashimshony-Yaffe & Yaron, 2015). ניתוחים אלו מועילים באבחנה בין דור המקלט לדור הלאומיות, ומעידים על דעיכת החשיבות של הפוליטיקה הפורמלית בקרב דור זה – תופעה שמאשרים גם דברי המרואיינים: כל חמשת המרואיינים האריתריאים, כולל השניים שהם חברי מפלגה פעילים בשתי מפלגות אופוזיציה שונות, העידו על החשיבות המכרעת של אקטיביזם מקוון ושל פעילות ברשתות חברתיות. עם זאת, ההתמקדות בדרכי הארגון הלא-פורמליות של הקהילה מחמיצה לטעמי את השינוי שעבר על הארגונים הפוליטיים שהקים דור המקלט.

הגופים הפוליטיים הראשונים שהקימו חברי דור המקלט התמקדו בזהויות פנים-אריתריאיות, ופנו רק לחלק מהאריתריאים שבגולה. בין הקבוצות הללו, שנוסדו ברובן בעשור הקודם, נכללות מחתרות של קבוצות מיעוט אתניות, בהן הארגון הדמוקרטי של העפארים בים האדום (RSADO) והתנועה הדמוקרטית לשחרור בני הקונאמה האריתריאים (DMLEK), המחויבות שתיהן למאבק אלים. ארגונים אחרים מדור זה כוללים מפלגות אסלאמיות המדירות מתוכן אריתריאים נוצרים, כמו המפלגה האריתריאית האסלאמית לצדק ולפיתוח (Mohammad & Tronvoll, 2015). חשוב לציין שבעת פריחת תנועות אלו, התקיימו בגולה גם מרחבים פוליטיים כלל-אריתריאים שהקימו אנשי דור המקלט, אך אלו לא היו מפלגות או ארגונים פורמליים, אלא מרחבים מקוונים (Bernal, 2020) או גופים כמו רדיו ארנה (Erena), המשדר מצרפת לאריתריאה בגלים קצרים שאותם המשטר מנסה לחסום.³

בניגוד חריף לפיצול הדתי והאתני של ארגוני דור המקלט הראשונים, המחתרות האריתריאיות הישנות, שנלחמו למען עצמאות המדינה, היו בהצהרתן כלל אריתריאיות. גם כיום מפלגת השלטון במדינה, שהחלה כמחתרת, לא מתיימרת לייצג רק דת או קבוצה אתנית מסוימת. על אף שהתקיימו בקרב האריתריאים מתחים דתיים ואתניים כבר לפני העצמאות – למשל, הפיצול בין ה-ELF ל-EPLF בוצע על רקע שמועות על הרג לוחמי ELF נוצרים בידי מפקדים מוסלמים מהארגון (Mohammad & Tronvoll, 2015) – שתי מחתרות אלו, כמו ארגונים נוספים

³ לאתר הרדיו באנגלית: <https://ereina.org/category/eng/>. על חשיבות הרדיו בחיי הגולה של הקהילה האריתריאית העיד המרואיין תכלית ביינה, שאף הנחה בעבר תכנית בתחנה.

מהתקופה, הציגו את עצמן כארגונים לאומיים כלל-אריתריאיים (Tronvoll & Mekonnen, 2017). באריתריאה מתקיימת רדיפה מוגברת של קבוצות קטנות של מיעוטים דתיים ואתניים, אך מרבית ההגבלות וצעדי הדיכוי של הממשלה לא מיושמים על בסיס אתני או דתי, והאסלאם למשל, הוא אחת הדתות הרשמיות במדינה. הארגונים הפוליטיים שהקים בעשור הקודם דור המקלט מראים שהאתניות האריתריאית עלתה כחלק ממשבר ההגירה האריתריאית, וקיבלה משנה חשיבות בגולה. נדמה שעצם קיומן של התנועות הדתיות והאתניות החדשות מעיד על היחלשותה של הזהות הלאומית האריתריאית בתפוצות, ועל עליית חשיבותם של שסעים אחרים במדינה, שכנראה נדחקו אחורה במהלך מאבק העצמאות, שליכד את האריתריאיים כקבוצה לאומית.

בשנים האחרונות קמה בגולה קבוצה שנייה של ארגוני דור המקלט, הכוללת ארגונים לא-מפלגתיים ומפלגות שאינן מחתרות. הארגונים מקדמים זכויות של פליטים אריתריאיים בכל רחבי העולם, מוחים נגד הפשעים שמתבצעים במסגרת הסחר בבני אדם של פליטים אריתריאיים, ומתעדים את פשעי המשטר באריתריאה (Schmitz-Pranghe, 2010). בין הבולטים בהם נמנים היוזמה האריתריאית האנטימיליטריסטית (EAI) שבסיסה בגרמניה, והדאגה לזכויות אדם – אריתריאה (HRCE) מבריטניה. חלק מארגונים אלו הוקמו כבר בתחילת שנות האלפיים, אך החשיבות שלהם ושל דרכי מאבקם – הכוללות, למשל, תביעות משפטיות והפצת מידע – התחזקו מאוד בשנים האחרונות. הן ביינה, אקטיביסט עצמאי שפועל בשיתוף עם ארגונים שונים, והן סולומון, ששימש סגן הנשיא של ההנהגה האריתריאית בישראל ופרש מכמה מפלגות, העידו בראיונות עימם על התחזקותם של ארגוני זכויות האדם האריתריאיים.

המפלגות החדשות שהוקמו עם ההתחדשות של דרכי הפעולה של דור המקלט הן מפלגות כלל-אריתריאיות שלא תומכות במאבק אליים. בין מפלגות אלו ניתן למנות את Bright Future⁴, את One Nation⁵, שבה חבר המרואיין סאלח, ואת United Eritreans for Justice⁶, המפלגה שהמרואיין ביניאם הוא אחד ממנהיגיה. מפלגה זו היא המפלגה האריתריאית הגדולה בישראל, והיא טוענת להיותה הגדולה ביותר בגולה. כל המפלגות הללו – כמו גם אחרות, פתוחות בפני כל הגולים האריתריאיים. סייג בולט לכך היא התנועה האגעזית, מפלגת ימין קיצוני אנטי-מוסלמית שהתחזקה בשנים האחרונות (בן יהודה, 2018). עם זאת, מפלגה זו נחשבת למוקצית בשיח הפוליטי הפנים-אריתריאית, ולפי המרואינים סולומון, ביינה וסאלח נציגיה אינם פעילים במסגרות כלל-אריתריאיות, כמו הנהגת הקהילה בישראל או בקבוצות מקוונות, כך שהיא בבחינת יוצא מן הכלל המעיד עליו. סאלח ששייך למיעוט המוסלמי בקרב הקהילה האריתריאית בישראל, סיפר על אי-הנחת שגורמת לו התעמולה האנטי-מוסלמית של התנועה האגעזית, והדגיש שהוא חבר דווקא ב-One Nation משום שזו המפלגה היחידה שבאמת דורשת שוויון לכל הקבוצות האריתריאיות. עם זאת, גם הוא העיד שכל המפלגות החדשות מלבד המפלגה האגעזית פתוחות בפניו ומצהירות באופן רשמי על מחויבותן לשוויון בין נוצרים למוסלמים.

הן הארגונים החדשים והן המפלגות החדשות אימצו שיח של זכויות אדם, ונמנעים מקריאה להפלה אלימה של השלטון באריתריאה. לפי המרואינים ביינה וסולומון, הדבר נובע מהבנת הבעייתיות של נתיב פעולה זה, שדרכו הפך איסיאס, מנהיג מחתרת ה-EPLF, לרוזן המדינה. שאר

⁴ לאתר המפלגה: <https://brightfuture-eri.com>

⁵ לאתר המפלגה: <http://eritrea1nation.com/what-we-believe/>

⁶ לאתר המפלגה: <http://www.ue4j.com/bylaw>

המרואיינים האריתריאים, בהם ביניאם, ששותף בעיצוב החזון של אחת המפלגות האריתריאיות המשמעותיות ביותר כיום, אמרו שהסיבה לכך היא קבלת ערכים דמוקרטיים מערביים. לפי הבנתי, ההתנתקות מהמורשת הפוליטית האריתריאית שאתוס לוחם המחתרת עמד בבסיסה (Hepner, 2009) לטובת שיח של דמוקרטיה וזכויות אדם, היא התפתחות חדשה בקרב דור המקלט, שלא אפיינה אותו מראשיתו.

על אף שהחוויות המכוננות של דור המקלט – השירות הצבאי, מחנות הפליטים והקליטה המורכבת במדינות היעד – לא השתנו מהותית בשנים האחרונות, נראה שבעשור הקודם טיב התרחקותו של דור המקלט מהמסורת הפוליטית האריתריאית השתנה. אם בתחילת דרכו הפוליטית דור המקלט דחה את המורשת הפוליטית האריתריאית דרך התכנסות אל זהויות אתניות ודתיות פרטיקולריות, כיום הביטוי הארגוני של היחלשות השייכות לאריתריאה הוא ההתנערות מאתוס המחתרת האלימה, שאפיין גם את המחתרות האתניות שהקימו בני דור המקלט הוותיקים. בד בבד, במסגרת המעבר לשיח זכויות אדם, המפלגות החדשות של דור המקלט דווקא מוותרות על האתניות וחוזרות לזהויות כלל אריתריאיות, בדומה למחתרות הקודמות של דור הלאומיות. שני סוגי הארגונים שהקים דור המקלט מעידים על שינוי מבני ביחסים בין הגולה האריתריאית למדינה. לפי שמיץ-פרנגה (Schmitz-Pranghe, 2010), בעקבות משבר ההגירה נחלשו הנאמנות והסיוע שהציעה הגולה למשטר. ניסוח מעודן זה משקף מגמות עמוקות יותר: הפליטים האריתריאים החדשים התנערו לא רק מהשלטון שרדף אותם, אלא גם מהמסורת הפוליטית האריתריאית.

בהקשר הזה, מעניינת במיוחד השקפתו של המרואיין סולומון, שהיה בעברו חבר בשלוש מפלגות שונות – בהן United Eritreans for Justice, מפלגתו של ביניאם, וכיום הוא דמות מרכזית במאבקים שונים מול הרשויות הישראליות. סולומון עזב את הפוליטיקה האריתריאית המפלגתית משום שאף מפלגה אינה מקדמת מאבק אלים. לטענתו, הדרך היחידה להפיל את השלטון באריתריאה היא להקים מחתרת בגבול המדינה – וכשזו תתבסס, לכבוש את אריתריאה ולהשתלט עליה. השקפתו של סולומון מהדהדת את האתוס הפוליטי של דור הלאומיות ושל הארגונים הפוליטיים הראשונים שהקים דור המקלט. העובדה שאף ארגון בישראל, שבה חיה קהילה אריתריאית גדולה שמשתייכת כולה לדור המקלט, אינו מקדם את תפיסתו של סולומון, מעידה על עומק השינוי הפוליטי שעבר על הגולה האריתריאית בשנים האחרונות.

מיסוי הגולה האריתריאית ורדיפתה

כמו גולים רבים בעולם, גם אריתריאים שולחים כספים לבני המשפחה שהשאירו מאחור. התשלומים שמעבירים המהגרים שעזבו את אריתריאה למשפחותיהם מסייעים באופן משמעותי לכלכלת המדינה: במחקרו של קיבראב (Kibreab, 2013) מובא ריאיון עם פליטה אריתריאית שמשפרת שכיום כאשר רואים משפחה עם בית גדול ומכוננית יפה באריתריאה כבר לא שואלים כמה בקר או אדמה יש לה, אלא כמה ילדים יש לה בגולה. בשנת 2007 היקף העברת הכספים לאריתריאה עמד על 1.37 מיליארד דולרים (Poole, 2013). כמו כן, בשנת 2002, לפני חידוש ההגירה מהמדינה, תשלומי המהגרים היוו קצת פחות משליש מתמ"ג המדינה (Schmitz-Pranghe, 2010), כלומר אחד המרכיבים הכי חשובים בכלכלתה. לאור הגידול במספר המהגרים מאריתריאה בשנים האחרונות, כנראה שגם נתון זה עלה.

ממשלת אריתריאה דואגת להרוויח באופן ישיר מהכספים ששולחים המהגרים, שכן היא גם מטילה מס הכנסה של 2% מהמגרים השולחים כספים וגם גובה מיסים ממי שמקבלים את הכסף באריתריאה (Poole, 2013). יתרה מזאת, המדינה מנסה להגביל את הברחת הכספים למדינה דרך השוק השחור בשיטה מושחתת ובעייתית, שלגינטייה הוקדש פרק שלם בדו"ח הוועדה לזכויות אדם של האו"ם על אודות אריתריאה לשנת 2016 (UNHRC, 2016).

המס בשיעור של 2%, או כפי שנקרא בפי הגולים והחוקרים "מס שני האחוזים" (the two-percent tax), הוא מס שאותו נדרשים אריתריאים גולים לשלם באופן קבוע מתוך הכנסתם אם ברצונם שהשגרירות לא תרע להם. אין דרך לאכוף את תשלום המס, אך ההשלכות של הימנעות מתשלום הן נרחבות: דיווחים מעידים שמי שאינו משלם את המס לשלטון האריתריאי, אינו רשאי להעביר באופן חוקי כספים לאריתריאה; לא מחדשים את דרכונו בשגרירות; הוא אינו יכול לקנות רכוש באריתריאה; ואסור לו לבקר בה. בנוסף, אריתריאים טענו שהיעדר תשלום מצד מהגרים הוביל לרדיפת בני משפחתם באריתריאה ולהחרמת רכושם שנותר במדינה (Poole, 2013). לא-חידוש הדרכון יש השלכות נרחבות במדינות שבהן אין לאריתריאים מעמד קבע, כמו מדינות המפרץ, שבהן אריתריאים ללא דרכון בתוקף מתקשים למצוא עבודה (Amnesty, 2019). אין נתונים על מספר הגולים המשלמים את המס של שני האחוזים, אך מועצת הביטחון של האו"ם העריכה בשנת 2011 כי ממשלת אריתריאה מרוויחה ממס זה בין עשרות למאות מיליוני דולרים בשנה (Plaut, 2017). סכום זה, שהוא משמעותי ביותר לא רק עבור מדינות עניות כמו אריתריאה, מלמד על הרווח הכלכלי הכביר שממשלת אריתריאה שואבת מהמשבר שאותו היא ייצרה. הפעלת לחצים כדי לגרוף רווחים כלכליים מהגולה תואמת הן את מודל מדינת המאפיה, לפיו ממשלת אריתריאה אינה בוחלת באמצעים כדי להגדיל את הכנסותיה, והן את מודל מדינת הסף, שמדגיש את חשיבותם הכלכלית של כספים הנכנסים לאריתריאה מבחוץ עבור השלטון במדינה. גם בישראל שבה חיים עשרות אלפי אריתריאים מתוקף מעמד ארעי שיש לחדש כל כמה חודשים (פורום ארגוני הפליטים ומבקשי המקלט בישראל, 2019), אריתריאים מקבלים מסמכים זמניים בלבד ונאלצים לחדש את הדרכון אם ברצונם להחזיק מסמך מזהה קבוע. עם זאת, לפי כל המרואיינים נדמה שמעטים ממבקשי המקלט בישראל עושים זאת. אף אחד מחמשת המרואיינים האריתריאים אינו מחזיק בדרכון, אלו מהם ששולחים כסף לאריתריאה עושים זאת דרך השוק השחור על אף ששיטה זו יקרה יותר מתשלום מס שני האחוזים, וכולם מעידים שתשלום מס שני האחוזים לשגרירות הוא תופעה נדירה בישראל. המרואיינת הכט טענה שרק במקרים ספורים מבקשי מקלט עם דרכון אריתריאי תקף ביקשו סיוע מהעמותה שבה היא פועלת, וסאלח, ביינה, וביניאם סיפרו שהקהילה האריתריאית בישראל ידועה כמתנגדת למשטר, ולכן אין זה מפתיע שרק מעטים בה משלמים את המס. עם זאת, חשוב לציין שראיינתי אך ורק דמויות משרתת ההנהגה של הקהילה, ויכול להיות שבקרב השכבות הרחבות יותר של קהילת מבקשי המקלט בארץ, שאינן מעורבות בפעילות פוליטית, תשלום מס שני האחוזים הוא תופעה נרחבת בהרבה. עדות למרכזיות הכספים מהגולה עבור ממשלת אריתריאה היא מנגנון הרדיפה הבין-לאומי שאותו היא מפעילה כדי לשמר את העברת הכספים. דו"ח אמנסטי מ-2019 מתאר רשת סוכנים בין-לאומית הפועלת במדינות שבהן חיות קהילות אריתריאיות, ומדגים זאת על קניה (Amnesty, 2019). חוקרים אחרים תיארו את מעורבות השגרירות האריתריאית בדיכוי תנועת סטודנטים בדרום אפריקה (Poole, 2013), ואת הסתננותם של מקורבים לשגרירות האריתריאית בשוויץ לשירותי

התרגום של ארגוני זכויות אדם וגופים ממשלתיים במדינה כדי לאסוף מידע על פליטים ועל משפחותיהם, לתת להם עצות שגויות, ואולי אף למסור לרשויות ולארגונים מידע שקרי על אודותיהם (Bozzini, 2015).

גם בישראל דיווחים על פעולות של השגרירות שמטרתן לזרות פחד ואלימות בקרב אריתריאים נמסרים על-ידי ארגוני זכויות אדם ומבקשי מקלט (זיו, 2018; רבינא, 2018).⁷ המרוויינים הכט, פעילת זכויות האדם, ומבקשי המקלט סולומון וביינה, הרחיבו על היקף המעורבות של השגרירות בחיי הקהילה הארץ, אך המרוויין סאלח הדגיש שהמעורבות בישראל חמורה הרבה פחות מבמדינות כמו אוגנדה ואתיופיה. לאחרונה אף פורסם בעיתונות שהשגרירות האריתריאית בישראל שילמה ערבות כדי לשחרר מבקש מקלט אריתריאי, שנעצר בקטטה בין מתנגדי משטר לתומכיו (ביגמן, 2020). לכאורה, אין סיבה שאריתריאה תערוב למי שנמלט ממנה – מה גם שבתוקף היותו מבקש מקלט, הוא טוען שהוא נרדף על ידה. לדעתו, יש מקום לשער שהעצור היה תומך משטר או סוכן שלו, שהופעל או נתמך בידי השגרירות.

מובן שלא כל יעדי הרדיפה הבין-לאומית הם כלכליים – היא נועדה גם לדכא ביקורת על המשטר, כפי שמראה דיכוי תנועת הסטודנטים האופוזיציונית בדרום-אפריקה. המקרה של המרוויין מיקי אף מראה ששליחי המשטר פועלים להעניש את מי שמבוקשים על ידו: לאחר שהוא הרג בשוגג את מפקדו ונמלט מאריתריאה, הוא השתקע בארץ. בשנים האחרונות הוא נתון, לדבריו, לרדיפה בלתי-פוסקת של השגרירות ושל תומכי המשטר שהיא מפעילה, ופעמיים אף תקפו אותו פיזית. בשל איומים תכופים שהוא מקבל בשיחות טלפוניות, ולנוכח מה שהוא מגדיר כהתעלמות של המשטרה הישראלית, מיקי, דמות מוכרת בקהילת מבקשי המקלט, מחליף מספרי טלפון, ושומר עליהם, כמו גם על סיפורו, בסוד. הסיפור של מיקי מציב קושי לגישת שומר הסף, שמסבירה צעדים שנועדו להדק את הפיקוח על כניסה ויציאה מהמדינה, אך לא השקעת משאבים ברדיפת מי שכבר יצא ממנה. נוכל להסביר את הרדיפה הפוליטית של מתנגדי המשטר האריתריאי ושל מי שהוא תופס כפושעיו דרך מודל מדינת המאפיה, שמזכיר שגם לרדיפה הפוליטית יש תפקיד כלכלי: היא נועדה לזרוע פחד בקהילה, ולדחוק אריתריאים לשלם את מס שני האחוזים.

האם ממשלת אריתריאה נלחמת במשבר ההגירה, או מנסה להעצים אותו?

נוסף על הרווחים שהיא גורפת מהגולה האריתריאית, ממשלת אריתריאה מרוויחה גם מתהליך הבריחה עצמו. עניין זה, שהנסתר בו רב על הגלוי, מעיד על מעורבות בכירי ממשל אריתריאים בסחר בבני אדם. אם במדינות אחרות יש לשחד פקיד ממשל שפועל בניגוד להוראות כדי לברוח, עדויות מראות שבאריתריאה צריך לשלם למדינה עצמה כדי לעזוב אותה (Plaut, 2017). אחת הדרכים שבהן הממשל מרוויח מהבריחה באריתריאה היא נתיב הבריחה שהוא עצמו מציע: תמורת כ-9000 דולרים עומדת לרשותו של כל אריתריאי האפשרות לשלם ולצאת מאריתריאה ברכב יוקרתי, צבאי או ממשלתי, הנוסע ישר לסודן, ללא סכנות או עיכובים (van Reisen et al.,

⁷ ראו עוד בפוסט של המוקד לפליטים ולמהגרים מה-27.06.19:

<https://www.facebook.com/HRM.Heb/photos/a.633183396745014/2343843939012276/?type=3&theater>

(2017). מדובר בדרך מילוט גלויה אך לא רשמית שמארגן הממשל בניגוד לחוקי המוצהרים, תמורת רווח נאה.⁸

הדרך השנייה להרוויח מהבריחה עצמה כוללת עינוי וניצול פליטים אריתריאים במהלך מסע הפליטות שלהם. בדו"ח של Trafficking in Persons לשנת 2013 מסופר על קציני צבא אריתריאים ששיתפו פעולה עם קצינים בצבאות אתיופיה וסודן כדי לנצל פליטים אריתריאים שנמצאים בשטח מדינות אלו (US State Department, 2013). עדויות מראות שאריתריאים היו מעורבים באופן ישיר בפיקוח על מחנות העינויים בסיני, שבהם אריתריאים שניסו להגיע לישראל נכלאו ועונו עד שמשפחותיהם שילמו למענם כופר. עדויות אחרות אף מוכיחות שלפחות חלק מכספי הכופר ששולמו למענם בסיני מצאו את דרכם חזרה לאריתריאה (van Reisen et al., 2017). במחנות העינויים, שנסגרו עם בניית החומה בין ישראל למצרים, עונו מבקשי המקלט בשיטות כמו מכות חשמל, צריבות בברזל מלובן, הרעבה, והתעללות מינית (רופאים לזכויות אדם ואחרים, 2011). לנוכח עמדות הצבא הבכירות שאיישו הגנרלים האריתריאים שהיו מעורבים במחנות בסיני, קשה שלא לחשוב על פעילותם כחלק ממעורבות ישירה ומודעת של ממשלת אריתריאה בעינוי נמלטים ובסחר בבני אדם (Plaut, 2017).

לצד הניסיונות להגביל את ההגירה מהמדינה, אריתריאה מנסה לעיתים להחזיר אליה בורחים, באופן שמפר נורמות בסיסיות של משפט בין-לאומי וזכויות אדם. בשנת 2016, למשל, כ-450 אריתריאים ששהו בסודן נשלחו בחזרה לאריתריאה, בצעד שגרר גינוי נרחב מהאו"ם. לפי האו"ם, גירושם של האריתריאים על ידי הרשויות הסודניות אל כליאה ומעצר במולדתם נעשה בתיאום עם הרשויות האריתריאיות, שבחרו מי מהאריתריאים שנעצרו בסודן ברצונן להחזיר (UNHRC, 2016). במקרה אחר, לאחר שאיטליה שקלה להעניק אזרחות לאחר המוות לקבוצת אריתריאים שמתו בדרכם אליה, אריתריאה דרשה להשיב אליה גופות הנמלטים, שאותם תיארה כ"מהגרים כלכליים שהולכו שולל על ידי הבטחות שקריות לרווחה באירופה" (Hepner, 2020). במבט ראשון אולי נדמה שהאירוע בסודן, ובמידה פחותה הדרישה להשבת הגופות, מוכיחים שממשלת אריתריאה מנסה להילחם במשבר ההגירה במדינה, אך אני משוכנע שההפך הוא הנכון: גם השבתם הכפויה והמצומצמת של נמלטים מסוימים, שאותם אריתריאה בחרה באופן אישי, מעידה על המעורבות הגבוהה של אריתריאה בהגירה מהמדינה. היא מוכיחה את השפעתה על נתיבי הבריחה ממנה ועל הממשלות המקבלות את הפליטים, כמו גם את העלמת העין שהיא נוקטת ביחס למרבית הנמלטים ממנה.

דיון

מעורבות הממשל האריתריאי בסחר בבני אדם מציבה קושי תיאורטי: מדוע המשטר האריתריאי, שאוסר בחוקיו על הבריחה מהמדינה ואף רודף את המתכננים לברוח, מפעיל את דרכי המילוט מהמדינה? לטענת פלאוט (Plaut, 2017), שמגדיר את אריתריאה כמדינת מאפיה, אריתריאה משתמשת במדיניות הגבול שלה כעסק הגורף רווחים על גב המנסים להימלט מהמדינה. לדידו, יש לראות את מדיניות הירי-כדי-להרוג בגבול שקיימת באופן רשמי אך לא מיושמת בפועל, כמו

⁸ מיעוט נתונים על התמודדות אריתריאה עם משבר הקורונה מקשה לקבוע האם אפשרות זו, כמו צעדים נוספים במדיניות של אריתריאה, ממשיכים להתקיים גם בחודשים אלו.

גם צעדים אחרים שנראים כאילו הם נועדו למנוע את הבריחה מהמדינה, כשיטות שרק נועדו להגביר את הפחד הכרוך בבריחה, וכך להעלות את המחיר שאריתריאים מוכנים לשלם תמורת יציאה מהמדינה. בניסוח אחר, סחר בבני אדם הוא פשוט שיטה נוספת שבה השלטון מנסה להעשיר את עצמו. עם זאת, מגוון צעדי המנע שאריתריאה נוקטת כדי לצמצם את הבריחה, במנותק מהסכנה הכרוכה בה – כמו למשל אי-חלוקת תעודות בסיוע הלימודים – מוכיחים שהסבר זה לוקה בחסר. בעיה אחרת במודל זה היא היעדר ההתמודדות עם הנזקים שמסב משבר ההגירה לשלטון האריתריאי, שספק אם ניתן לטעון שיש לו אינטרס ביצירתם. גם אם הממשלה היא מאפיה, המאפיה ודאי נפגעת מערעור הלגיטימיות הבין-לאומית של שלטונה (Tronvoll & Mekonnen, 2017), ומהידלדלות כוח העבודה שבו היא שולטת.

השימוש של פול (Poole, 2013) במודל מדינת שומר הסף שפיתח קופר (Cooper, 2002) מבאר באופן משכנע הן את ניסיונות ממשלת אריתריאה להגביל את הבריחה מהמדינה והן את הפקת הרווחים מהגולה. בשני המקרים הממשלה מנסה לבסס את מרותה ולהגדיל רווחים דרך שימוש בטכניקות שמירת סף. עם זאת, הסבר זה נכשל בדיוק היכן שמודל מדינת המאפיה מצליח: סחר בבני אדם. תאוריית שמירת הסף לא יכולה להסביר את המניע למעורבות האקטיבית של ממשלת אריתריאה ב"חציית הסף", כלומר את עידוד הבריחה מהמדינה על ידי המדינה עצמה, ואת הסתירה בין המגבלות שאריתריאה מטילה על ההגירה למעורבות שלה בה. בעיה נוספת ביישום המודל על אריתריאה היא היעדר הסבר להתפתחותן של פרקטיקות שמירת הסף במדינה. אריתריאה אמנם הייתה נתונה תחת קולוניאליזם איטלקי ובריטי עד שנת 1952, אך היא קיבלה את עצמאותה לאחר כארבעים שנות שלטון אתיופי, מדינה שהממשל בה אינו יצר הקולוניאליזם המערבי (Tronvoll & Mekonnen, 2017). לא ברור כיצד אריתריאה יכלה בכלל לרשת הסדרים מוסדיים של מדינה שומרת סף עם קבלת עצמאותה ממדינה שמעולם שלא תפקדה ככזו.

לדעתי, הדרך הנכונה להבין את מדיניות ההגירה של אריתריאה היא דרך השילוב של שני המודלים. צעדי ממשלת אריתריאה בתחום ההגירה אינם מוסברים באמצעות היותה מדינת שומר סף, אלא מתוך השלמתה עם אי-יכולתה להיות מדינה כזו. אריתריאה מנסה לשלוט במדיניות ההגירה שלה כפי שמציע מודל שומר הסף, אך היא נוחלת בכך כישלון מהדהד, בין היתר משום שלפני עצמאותה היא מעולם לא תפקדה כמדינה שומרת סף. הממשלה אכן חותרת לשליטה מיטבית בגבולות דרך צעדים ארוכי טווח, המשתקפים במדיניות הנפקת התעודות במדינה ובהעברת כיתות ה"ב שבה אל מחנה צבאי, ושואפת להפוך לאורך זמן את אריתריאה למדינת שומר סף. עם זאת בטווח הקצר הממשלה משלימה עם משבר ההגירה שמתחולל מתחת לאפה, מתוך הכרה בחוסר יכולתה להילחם בו. במצב זה, היא אכן מתנהלת כמו ארגון פשע שרק מעוניין להרוויח, כפי שמתאר מודל מדינת המאפיה, ומנסה לגרוף רווחים מידיים גם ממשבר ההגירה בזמן שהיא מנסה למנוע אותו. מעורבות הממשלה האריתריאית בבריחה מהמדינה, שבמקרה של נתיב הבריחה לעשירים מהווה ארגון מלא של בריחה זו, אינה משקפת אסטרטגיה של שמירת סף, אלא ניסיון של משטר אוטוריטרי להרוויח מסך פרוץ, שאת קיומו הוא נאלץ לקבל.

אני סבור כי שתי המגמות – ניסיון למנוע בריחה בטווח הארוך, ומאמץ להרוויח ממנה בטווח המיידי – עומדות בלב מדיניות ההגירה האריתריאית, ושהתפיסה המשלבת, המצליחה להכיר בשני יסודות מנוגדים אלו, עוזרת בתורה להבין את השינוי המהותי שעברו היחסים בין מדינת אריתריאה לתפוצות האריתריאיות. החל משנת 2001 הגולה האריתריאית הפכה מגולה מגויסת,

שתומכת במשטר בדרכים שונות, למעוזם של ארגונים אופוזיציוניים. אלו לא רק מתנגדים למדיניות המשטר האריתריאי, אלא גם לערכי היסוד שלו, בשני אופנים שונים. הגל הראשון של הארגונים החדשים בגולה דחה את מסגרת ההתייחסות האריתריאית תוך פנייה לקבוצות אתניות ודתיות ספציפיות, והגל השני נצמד לשיח זכויות אדם, שמבטא התרחקות מהמסורת הפוליטית האריתריאית של מחתרת ומאבק מזוין.

התפקיד המרכזי שממלאת הממשלה האריתריאית במנגנון הבריחה מהמדינה נותר אולי סמוי ברובו, אך נראה שהוא ברור מאוד לגולים האריתריאים. ככלל, הנמלטים מאריתריאה נאלצו לשלם למשטר כדי לברוח מהמדינה, וכעת הם נקרעים בין תמיכה כלכלית במשטר שממנו הם ברחו לבין איומים ומגבלות שיארבו להם אם יימנעו מתשלום. בלי להניח מודעות גבוהה של התפוצות האריתריאיות למעורבות הממשל האריתריאי במשבר ההגירה ובחיי הגולה, קשה להבין את הפער העצום בין התמיכה הכלכלית הגדולה שמספקת הגולה למשטר דרך מס שני האחוזים לבין המסגרות הפוליטיות של אותה גולה, שחותרות באופן ישיר להפלת אותו המשטר. הפער נשען על פחד גדול ממשטר דכאני, שנשמר דרך רדיפה חוצת גבולות, הנמשכת גם שנים לאחר הבריחה מאריתריאה.

תודות

מלבד הקוראים האנונימיים, אני מבקש להודות בחום לד"ר אלה קרן מהחוג למדעי המדינה באוניברסיטה הפתוחה, על הייעוץ ועל ההכוונה המסורים. בנוסף, אני מודה לתכלית ביינה על סיועו למחקר זה. ביינה היה מנהיג בולט בקהילה האריתריאית בישראל, אך בשנת 2019, כמו רבים אחרים בקהילת מבקשי המקלט, ביינה היגר מישראל למדינה שבה הובטח לו מעמד קבע.

רשימת מרואיינים

כל הראיונות ערכו בין חצי שעה לשעה, הוקלטו ותומללו לאחר מכן.

- לאה הכט, מנהלת הפעילות של המרכז לקידום פליטים אפריקאיים – ARDC. הראיון נערך ב-25.09.19 בנווה שאנן בתל-אביב, והתנהל בשפה האנגלית.
- תכלית ביינה, אקטיביסט אריתריאי, מגשר קהילתי במרכז לקידום פליטים אפריקאיים – ARDC לשעבר וחבר לשעבר בהנהגה האריתריאית הנבחרת. הראיון נערך בתאריך 02.10.2019 בנווה שאנן בתל-אביב, והתנהל בשפה האנגלית.
- מיקי (שם בדוי), מבקש מקלט אריתריאי שסובל מרדיפות על-ידי סוכני הממשלה האריתריאית, דמות בולטת בחיי התרבות של הקהילה בישראל. בשל מגבלות הקורונה, הראיון נערך ב-13.10.2020 דרך הטלפון, והתנהל בעברית.
- מדהאני סולומון, אקטיביסט אריתריאי, סגן יושב-ראש ההנהגה האריתריאית הנבחרת לשעבר וחבר לשעבר בשלוש מפלגות אופוזיציה שונות, בהן United Eritreans for Justice. בשל מגבלות הקורונה, הראיון נערך ב-13.10.2020 דרך הטלפון, והתנהל בעברית.
- נבילאווי סאלח, חבר במפלגת One Nation, שייך למיעוט המוסלמי בקרב מבקשי המקלט בישראל. בשל מגבלות הקורונה, הראיון נערך ב-13.10.2020 דרך הטלפון, והתנהל בעברית.

- ביניאם (שם בדוי), חבר ההנהגה העולמית של מפלגת United Eritreans for Justice, הגדולה במפלגות האופוזיציה בישראל. בשל מגבלות הקורונה, הריאיון נערך ב-14.10.20 דרך הטלפון, והתנהל בשפה האנגלית.

רשימת מקורות

- ביגמן, ע' (2020). שגרירות אריתריאה פעלה לשחרור מסתנן אלים ממשמורת, *ישראל היום*, 14 באוקטובר. אוחר מ <https://www.israelhayom.co.il/article/810043>
- בן יהודה, ע' (2018). התנועה הלאומנית שמערערת את הפזורה האריתריאית, *הפורום לחשיבה אזרחית*, 3 במאי. אוחר מ <https://www.regthink.org/articles/%D7%94%D7%AA%D7%A0%D7%95%D7%A2%D7%94-%D7%94%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%9E%D7%A0%D7%99%D7%AA-%D7%A9%D7%9E%D7%A2%D7%A8%D7%A2%D7%A8%D7%AA-%D7%90%D7%AA-%D7%94%D7%A4%D7%96%D7%95%D7%A8%D7%94-%D7%94%D7%90%D7%A8%D7%99%D7%AA%D7%A8%D7%90%D7%99%D7%A> A
- זיו, א' (2018). מבקשי מקלט בהפגנה מול משרד החוץ: סלקו את השגריר האריתריאי, *שיחה מקומית*, 25 ביוני. אוחר מ <https://mekomit.co.il/החוץ-סלקו-את/>
- פורום ארגוני הפליטים ומבקשי המקלט בישראל, *תמונת מצב - מבקשי מקלט מאריתריאה וסודן - אוגוסט 2019, 2019*.
- רבינא, פ' (2018). האם אריתריאה מנהלת מסע הפחדה מכוון בישראל? *מקור ראשון*, 5 ביוני. אוחר מ <https://www.makorishon.co.il/news/52199>
- רופאים לזכויות אדם, מוקד סיוע לעובדים זרים ואחרים, Release Eritrea, Agenzia Habeshi, EMDHR, ICER ו-The America Team for Displaced Eritreans, *הגיע הזמן להציל את מאות הפליטים המוחזקים במחנות העינויים בסיני*, 2011.
- רשות האוכלוסין וההגירה, *סיכום נתוני זרים בישראל לשנת 2018, 2019*.
- Abraha, D. (2010). Command economy as failed model of development lessons not yet learned: The case of Eritrea. *Journal of Management Policy & Practice*, 11(5), 49-68.
- Amnesty International, Eritrea (2004). 'You have no right to ask' - Government resists scrutiny on human rights.
- Amnesty International, Eritrea (2015). *Just deserters: Why indefinite national service in Eritrea has created a generation of refugees*.
- Amnesty International, Eritrea (2019). *Eritrea: Repression without borders - Threats to human rights defenders abroad*.
- Arneberg, M.W., & Pederson, J. (1999). *Urban households and urban economy in Eritrea*. Fafo Institute for Applied Social Science.
- Bernal, V. (2020). Digital media, territory, and diaspora: The shapeshifting spaces of Eritrean politics. *Journal of African Cultural Studies*, 32(1), 60-74.
- Bozzini, D. (2015). The fines and the spies: Fears of state surveillance in Eritrea and in the diaspora. *Social Analysis*, 59(4), 32-49.
- Cooper, F. (2002). *Africa since 1940: The past of the present*. Cambridge University Press.

- Freedom House, Eritrea – Country Report. <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2019/eritrea>
- Furst-Nichols R., & Jacobsen, K. (2011). *New refugees, development-forced displacement, and transnational governance in Eritrea and exile*. Tufts University.
- Hashimshony-Yaffe, N, and Yaron Mesghenna, H. (2020). In the absence of states: Transnationalism and asylum–Eritrean refugees in Israel." *African Diaspora*, 8(2), 121-146.
- Hepner, T. (2009). Generation nationalism and generation asylum: Eritrean migrants, the global diaspora, and the transnational nation-state, *Diaspora*, 18(1), 184-207.
- Hepner, T. (2020). At the boundaries of life and death: Notes on Eritrea and Northern Uganda. *African Conflict & Peacebuilding Review*, 10(1), 127-142.
- Human Rights Watch, Eritrea – Country Summary (2017).
- Kibreab, G. (2013). The National Service/Warsai-Yikealo development campaign and forced migration in Post-Independence Eritrea. *Journal of Eastern African Studies*, 7(4), 630-649.
- Mannheim, K. (1952). The problem of generations. In P. Kecskemeti (Ed.), *Essays on the Sociology of Knowledge* (pp. 276-322). Routledge and Kegan Paul.
- Mohammad, A. & Tronvoll, K. (2015). *Eritrean opposition parties and civic organisations*. NOREF (The Norwegian Peacebuilding Resource Centre).
- Plaut, M. (2017). Eritrea: A Mafia State?. *Review of African Political Economy*, 44(154), 662-672.
- Poole, A. (2013). Ransoms, remittances, and refugees: The gatekeeper state in Eritrea. *Africa Today*, 60(2), 67-82.
- Rena, R. (2009). Poverty in Eritrea: Challenges and implications for development. *International Social Science Journal*, 60(197-198), 325-335.
- Reporters Without Borders (RSF), Eritrea. <https://rsf.org/en/eritrea>
- Sabar, G. & Rotbard, A. (2015). Eritrean asylum seekers' lament ceremonies in Israel as contested sites of identity formation. *African Diaspora*, 8, 147-173.
- Schmitz-Pranghe, C. (2010). *Modes and potential of diaspora engagement in Eritrea: Diaspeace Working Paper 3*. University of Jyväskylä.
- Tronvoll, K. & Mekonnen, D. (2017). *The African garrison state: Human rights & political development in Eritrea*. James Currey.
- United Nations Department of Economic and Social Affairs (UN DESA) & United Nations Children's Fund (UNICEF) (2013). *Migration profiles: Eritrea*.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2018). *Global trends: Forced displacement in 2018*.
- United Nations Human Rights Council (UNHRC) (2015). *Detailed findings of the commission of inquiry on human rights in Eritrea*.
- United Nations Human Rights Council (UNHRC) (2016). *Detailed findings of the commission of inquiry on human rights in Eritrea*.
- US State Department (2013). *Trafficking in Persons Report*.

van Reisen, M., Estrfanos, M. & Reim, L. (2017). Human trafficking in the Sinai: Mapping the routes and facilitators. In M. van Reisen & M. Mawere (Eds.), *Human trafficking and trauma in the digital era: The ongoing tragedy of the trade in refugees from Eritrea* (pp. 19-88). Langaa RPCIG.

בבל בלסבוס - מקום של תקווה בין פליטות להגירה:

בית ספר השלום¹ לילדי פליטים²

צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא

תקציר

לאי לסבוס ביוון הגיעו מאז 2015 ועד שנת 2019 כ-20,000 פליטים - סורים, אפגנים ועירקים, כורדים, יזידים וקונגולזים, 30% מהם ילדים, והם חיים בו בתנאי מצוקה קשים ביותר. בוגרי תנועת 'השומר הצעיר' ותנועת 'אג'יאל' אג'יאל שלהם ניסיון בחינוך חברתי ובשיתוף פעולה יהודי-ערבי, הקימו באי את 'בית ספר בינלאומי - השלום'; כל המורים הם בני הקהילות, והשיעורים כולם מתנהלים בשפות האם.

צוות בין-תחומי בחן את המיזם כדי להעריך את עתידו ולחלץ ממנו דגם שיאפשר שכפול והפצה. בוצע מחקר משולב שבו שלושה מוקדים: (1) מחקר איכותני שבמסגרתו ניתוח פנומנולוגי מבוסס אומנות; (2) מחקר כמותני שבמסגרתו נאספו שאלונים בנושא התקווה; (3) מחקר איכותני מעוגן שדה, שהתבסס על תצפיות, על ראיונות עומק וראיונות קצרים, ושאליו נלווה ניתוח תוכן של דו"חות ומסמכים של אנשי התנועה מהארץ. מן המחקר האיכותני מעוגן השדה נציין מספר ממצאים:

- הצוות המתחלף של השליחים הישראלים הצליח לשמור על יציבות והמשכיות בתנאים קשים של תהפוכות וחוסר יציבות בזכות פרקסיס מעוגן של חינוך בלתי פורמלי, ובזכות עמידה ערכית על כינון בית ספר שבו כולם שווים ושבדברות היא הדרך היחידה לפתרון סכסוכים, למעשה, באמצעות חינוך של שלום.
- ידיעת השפה האנגלית היא משאת הנפש של התלמידים, ההורים והמורים בהיותו המפתח לחיים חדשים באירופה.
- יש הבדל בבחירות הלשוניות בין פליטי חרב ומשטר לבין פליטים שהם מהגרי עבודה.
- מצטיירת מערכת של שפות שנוצרו בבית הספר, התורמות להתנהלותו המוצלחת ומאפשרת תקשורת במצב המורכב של מגדל בבל.

מילות מפתח: פליטים, תנועות נוער, בית ספר, ילדים, חינוך לשלום, יהודי-ערבי

¹ מייסדי בית הספר מבחינים בין 'חינוך של שלום' המממש חיי שלום בפועל לבין 'חינוך לשלום' המחנך לקראת שלום עתידי.

² האוכלוסייה שבה מדובר הגיעה ליוון דרך הים, הניצולים הוכרו כמבקשי מקלט וכמי שאינם יכולים לחזור לארצם, ולפיכך הם נקראים פליטים.

פתיח

מאמר בעברית בגליון המוקדש ל"הגירה ומקום" איננו יכול שלא להתייחס לשתי המילים האלה: הגירה ומקום. **הגירה** נגזרת משמה של הגר, השפחה של אברהם אבינו (בראשית טז, א): "וַיֵּשְׁרֵי אֶשֶׁת אַבְרָם לֹא יֵלְדָה לוֹ; וְלֵה שְׁפָחָה מִצְרִית וְשָׁמָּה הֵגֵר", שאותה בחר אברהם לגרש עם בנה ישמעאל (בראשית יב, יד): "וַיִּשְׁכֶם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיִּקַּח לָחֶם וְחֶמֶת מִיַּם וַיִּתֵּן אֶל הֵגֵר שֵׁם עַל שְׁכָמָה וְאֵת הַיֶּלֶד וַיִּשְׁלַחָה; וַתֵּלֶךְ וַתִּתַּע בְּמִדְבַר בְּאֵר שָׁבַע". אותו אברהם שגירש את בנו ואת אם בנו, הוא גם זה שבחר 'לרדת' מן הארץ - להגר מכנען למצריים בגין הרעב הכבד ששרר בארצו (בראשית יב, י): "וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ וַיֵּרֶד אַבְרָם מִצְרַיִם לְגֹר שָׁם כִּי-כָבֵד הָרָעַב בְּאֶרֶץ".

מקום בעברית הוא גם מרחב, וגם אחד השמות של האל לפי המדרש (בראשית רבה סח, ט): "מפני מה מכנין שמו של הקדוש-ברוך-הוא וקוראין אותו 'מקום'? שהוא מקומו של עולם". המאמר הנוכחי מתאר מקום של תקווה עבור פליטי חרב ומהגרי עבודה חסרי מעמד, שנוסד באי לסבוס על-ידי 'צאצאיהן' של שרה והגר.

רקע

ב-2015 הגיע זרם הפליטים לאי לסבוס ביוון לשיא - סורים, אפגנים ועירקים, כורדים, ייזידים וקונגולזים. באי, שקרבתו הגדולה לתורכיה הפכה אותו למחנה מעבר עבור השואפים להגיע לאירופה, יש 85,000 תושבים. נתונים בודדים ימחישו את המצוקה: בתחילת המלחמה ב-2011 היו בסוריה 21 מיליון תושבים; במהלך המלחמה ירדה תוחלת החיים מ-70 שנה ל-55; בעקבותיה - 600,000 הרוגים, מתוכם 250,000 אזרחים; 2 מיליון פצועים; 6 מיליון פליטים - סורים שברחו מסוריה; ו-7 מיליון עקורים (על-פי סיכומי המכון למחקרי ביטחון לאומי INSS <https://www.inss.org.il/research-subjects/>).

נתונים נוספים מציירים את תמונת הבריחה: בפברואר 2015 גרמניה פתחה את שעריה לפליטים, ומדי יום חצו את הים ליוון 5,000 מבוגרים וילדים בדרכם לאירופה (Afou Xenidis, et al., 2017). באוגוסט 2015 נרשם מספר שיא של חוצים - 12,500 איש ביום אחד (Franck, 2018). <https://reliefweb.int/organization/migration-policy-institute> 3. ב-2017 היו באי קצת יותר מ-3,000 פליטים, 800 מהם מתחת לגיל 18. ב-2019 חיו בלסבוס כ-7,000 פליטים שמתוכם כ-3,000 מתחת לגיל 18 (<https://data2.unhcr.org/en/search>).

מאחר שהמחקר המוצג כאן החל בחודשי ספטמבר-אוקטובר 2018 ונמשך כחצי שנה, מובאות התפלגויות הפליטים והשפות המדוברות בבית הספר בשנה זאת כפי שדווחו ברישומים פנימיים. כדי לעמוד על גודל האתגר, חשוב לשים לב לתנודות בנתונים לא פחות מאשר למספרים עצמם.

³ הנתונים לאורך המאמר לקוחים מתוך דו"ח מסכם של מכון המחקר האמריקאי שהופיע ב-17.9.2019, אלא אם מצוין מקור אחר.

טבלה 1: חלוקה של התלמידים על-פי הלאום והשפות המדוברות⁴

לאום	השפה	אוגוסט 2018	מרץ 2019
סורים	ערבית	80	30
		25	
עיראקים			
אפגנים	דְרִי ⁵	45	100
כורדים	כורדית	20	התלמידים פוזרו בין דוברי הערבית והדרי
קונגולזים	לינגלה ⁶ צרפתית	10	20
סך הכול		180	150

באי נמצאים⁷ שני מחנות פליטים : קרטפה (Kara Tepe), מוסדר ומוגן יותר, שבו פועל מעין בית ספר; ומוריה (Moria), שהוא צפוף וקשה יותר מבחינת התנאים.



מחנה מוריה (Moria)



מחנה קרטפה (Kara Tepe)

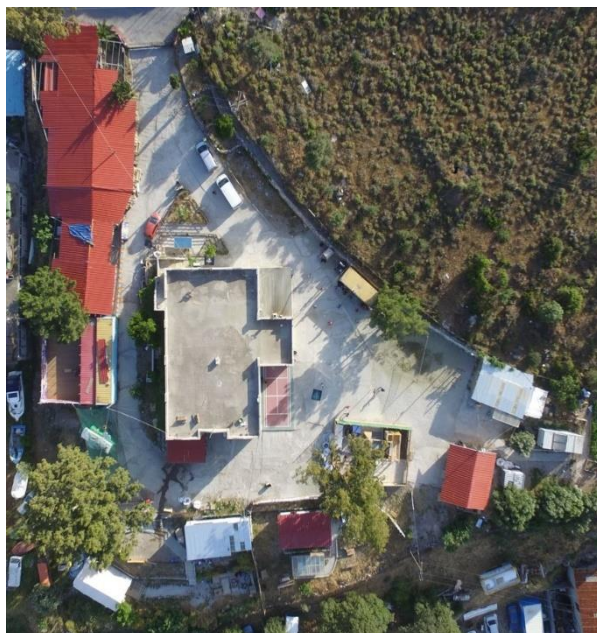
מספר השוהים בו ב-2019 היה גדול בהרבה מהקיבולת שלו; הוא יועד לקלוט כ-3,000-4,000 פליטים, אך בשיאו הגיע ל-15,000, אלא שהתקשורת וההתעניינות בו פחתו (& Greussing Boomgaarden, 2017). בקמפוס מחוץ למחנות הוקם ב-2017 על-ידי Swiss Cross (ארגון מתנדבים משוויצריה), מרכז קהילתי (One Happy Family-OHF), שיועד בבסיסו לפעילויות של מבוגרים וצעירים, אך לא לפעילויות עבור ילדים (Sotiris & Miller, 2017).

⁴ הנתונים לקוחים מדו"חות של שליחי השומר הצעיר בשנת 2018 שבה נערך המחקר.

⁵ דְרִי (בפרסית: دری) ניב של פרסית. אחת משתי השפות הרשמיות באפגניסטן - אומנם נכתבת באלפבית הערבי, אך היא שפה הודו-אירופאית. היא מדוברת על ידי כמחצית מאוכלוסיית אפגניסטן, ומשמשת כלינגווא פרנקה (שפת המסחר בין הקבוצות השונות).

⁶ לינגלה היא אחת מארבע השפות הלאומיות המוכרות בקונגו לצד הצרפתית - השפה הרשמית. יש לה כ-15 מיליון דוברים ילידיים וכ-20 מיליון דוברים נוספים ביבשת. היא משמשת לינגווא פרנקה במדינה.

⁷ נתונים אלה תקפים לראשית 2019. ראו פוסט מורטום (עמ' 18).



צילום אוויר: המרכז הקהילתי (מימין) ובית ספר השלום (משמאל)

מצוקת הפליטים הביאה בוגרים משתי תנועות נוער בישראל – השומר הצעיר ואחותה אג'יאל – שלהם ניסיון רב בחינוך חברתי ובשיתוף פעולה בין יהודים וערבים. מטרתם הייתה לשלב כוחות עם עמותת "נתן - לסיוע הומניטארי בינלאומי" ולהקים באותה שנה את 'בית ספר השלום' המשולב בקמפוס המרכז הקהילתי, כדי להציע מענה לילדים. תנועת אג'יאל הייתה שותפה מלאה בהקמת בית הספר, בהפעלתו בשנתיים הראשונות ובהמשך בליווי מרחוק.

המייסדים העידו כי "עשייה יהודית-ערבית ומלחמת האזרחים בסוריה, הן שתיים משלוש אבני הדרך הראשונות שמתוכנן צמח סיפור בית הספר. יחד עם אבן הדרך השלישית שהיא 'התנועה', על אנשיה ומהיותיה" (לייבל ואחרים, 2019: 1).

המימון למיזם הושג בעזרת גיוס המונים, תרומות של יחידים ותמיכה של שתי תנועות הנוער מישראל. לאחר כשנה של פעילות הצטרף "ישראייד – הפורום הישראלי לסיוע הומניטרי בינלאומי" (IsraAid) שהחליף את 'נתן' והיה מעטפת לפרויקט במשך שנה. על מנת להחליט על עתידו של המיזם, התבקש צוות חוקרים בין-תחומי לבחון את דרכי פעולתו, ולחלץ ממנו דגם בר שכפול והפצה. מאמר זה עוסק בהיבט אחד מתוך ממצאיו באשר למקורות החוסן של בית הספר ואופן ההתמודדות שלו עם ריבוי השפות.

בית ספר השלום – ההיערכות הפיזית והארגונית ודרכי העבודה

בית הספר יועד לילדים בני 6 עד 18 - אם כי בדיעבד רק צעירים בודדים מעל גיל 15 הגיעו ללמוד בו. הוא נבנה החל מפברואר 2017 בשיתוף פעולה בין קהילות הפליטים במקום לבין מתנדבים שהגיעו מישראל. פעולתן של תנועות הנוער מושתתת על עקרונות הומניסטיים ודמוקרטיים, שיתופיים באופיים, ברוח של חינוך משלים בלתי פורמלי (כהנא ורפפורט, 2007; & Kahane Rapaport, 1997). ראשיתה פעילות בלתי פורמלית, ובהמשך, כדי להיענות לצרכים שעלו, היא נעשתה ארוכת טווח וכך הוקם בית ספר רשמי. בשלוש השנים הראשונות לקיומו עברו בו כ-3,000 ילדים. על גלגוליו למדנו מפי המייסדים – שני מרואיינים דוברי עברית ושלושה דוברי ערבית.

ההיערכות הפיזית והארגונית

בית הספר עשוי ממבני עץ וממכולות הדורשים תשתיות צנועות יחסית, שהוקמו בעזרת מתנדבים מישראל בשיתוף פעולה עם הפליטים, והותאמו להיות כיתות לימוד ונצבעו בצבעים עליזים. שליחים מתנועת אג'יאל בנו ספסלי ישיבה, פינת בישול קטנה וכיור עם מים זורמים. כפי שהעידו על עצמם, בחברה שלהם מקובל לבנות את הבתים בעצמם.



חנוכת בית ספר השלום, אפריל 2017



הקמת בית ספר השלום, מרץ 2017

דרכי העבודה

בית הספר נחנך כאשר היו בו שתי כיתות – ערבית ואפגנית (דרי), והרוב דוברי ערבית. בהמשך נע מספר התלמידים בין 120 ל-200.⁸ המקום חדשני באופיו:⁹ חלוקת הכיתות היא על-פי שפות המוצא, וכל השיעורים – שפת-אם, מתמטיקה, לימודי סביבה ואנגלית – נלמדים בהן. 16 המורים – כולם פליטים בעצמם – מקבלים מענק חודשי (stipend), ולמעשה מהווים כוח פנימי מצמיח מנהיגות. הילדים שובצו לכיתות על-פי גיליהם ושפת-האם שלהם: 2 כיתות ערבית; 3 כיתות אפגנית (דרי); ו-2 כיתות קונגולזית (צרפתית ולינגלה). העיצוב הפדגוגי והמעטפת הארגונית נעשים על-ידי שליחים המגיעים מישראל בליווי ובאחריות המטה של התנועות, שחבריו מגיעים ללסבוס מפעם לפעם. כמו כן הם נעזרים ביועץ בתחום הפסיכוסוציאלי – מומחה במצבי משבר וטראומה – המלווה אותם מרחוק ומקרוב. בהפסקות התלמידים מכל הכיתות משחקים יחד. אחד המייסדים זכר את ההחלטה לזמן מפגשים אלה והסביר בהתרגשות כי "אז הם היו צריכים למצוא דרך לדבר אחד עם השני. והם יודעים לעשות את זה".

בית הספר פועל חמישה ימים בשבוע, אך המורים עובדים יום נוסף המיועד להשתלמויות ולגיבוש הצוות. ימי שישי בבית הספר הם 'ימי שיא', קרי ימים של פעילות חברתית יזומה שההכנה לקראתה נמשכת כל השבוע. לאורך השנה מתקיימות פעילויות קהילתיות בהשתתפות המשפחות, ובהן מתרחשת הדגמה מרהיבה של רב-תרבותיות – כל קבוצה שרה ורוקדת בשפתה ולפי המסורות שלה.

⁸ הנתונים והתיאור להלן מתייחסים למקום בחודשי ספטמבר 2018 ופברואר 2019.
⁹ הוא נבחר לשמש דוגמה לחדשנות ישראלית בחינוך ומוצג ב**מרכז פרס לשלום ולחדשנות**, יפו. [/https://www.peres-center.org/foundation/projects/leadership](https://www.peres-center.org/foundation/projects/leadership)

צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא

הילדים משני המחנות מגיעים לקמפוס באוטובוסים ב-15:30, אחרי טקס קצר הם אוכלים ארוחת ארבע ומתקבצים לכיתות הלימוד. לפני צאתם חזרה למחנות ב-19:00 הם אוכלים ארוחת ערב כשהם ישובים ליד שולחנות ערוכים. לרגעי ההתכנסות בסדר היום יש תפקיד חשוב בהתגבשות 'שפת בית הספר' שבה נעסוק בהמשך.

בית הספר מוגדר כ"בית ספר השלום" משום כללי היסוד שלו: כל בני האדם שווים ורצויים; והידברות במקום אלימות. על כללים אלה חתומים כל המעורבים במיזם. החתירה לשלום היא מטרה מוצהרת של העוגן הרעיוני שלו.

כבר בימיו הראשונים, כשבית הספר לא היה יותר משתי מכולות אדומות ועייפות, התחילה להתעצב השותפות האנושית שמלווה אותו עד היום. עוד לפני שהיו מורים בבית הספר, והרבה לפני שהיו בו תלמידים, היו אלו יאסין מתוניסיה ויאסין ממרוקו, אבו סמיר ומוחמד מסוריה, ג'אפר ממצריים וחבורת אמני עץ נפאלים שהפכו את השטח עליו עומד היום בית הספר לסמל של אחוות עמים. מאז ועד היום עבר המפעל הזה כמו לפיד בין אלפי נפשות שבנו, לימדו ולמדו בבית הספר. זהו סיפורה של אבן היסוד השביעית והאחרונה של בית הספר – חינוך של שלום. אבן ששייכת לכל אותם אנשים שלאחר מסע פליטות ארוך, בעודם בורחים מרדיפות ומדיכוי אדם, ביקשו להיות חלק ממקום בו בני ובנות אדם יוצרים מערכות יחסים חדשות בין עמים וקבוצות (לייבל ואחרים, 2019: 2).

המערך המחקרי

צוות מאוניברסיטת בן גוריון בנגב נקרא להעריך את עבודת בית הספר במגמה להבטיח את קיומו כל עוד הוא נחוץ, וכדי לעזור למעורבים במיזם לגבש דגם פעולה בר הפצה ושכפול במקומות נוספים. בלשונו של חגי מיורק – רכז תנועת הבוגרים של השומר הצעיר – "קודם כול כדי לבסס את המשך בית הספר, שבמקור קם לשלושה חודשים, וכן לבסס את בית הספר כמודל יעיל וייחודי להתמודד עם הדרמה של הפליטים בעולם".

צוות המחקר כלל שני עובדים סוציאליים – מומחית במחקר מבוסס אומנות ומומחה בתחום ההתארגנות הקהילתית במצבי טראומה ומשבר; שתי פסיכולוגיות – פסיכולוגית חינוכית ופסיכולוגית מומחית במצבי קונפליקט ויישוב סכסוכים; וכן בלשנית התפתחותית חברתית. בנה מערך מחקרי משולב, והצוות נחלק לשלוש קבוצות: (1) שתי חוקרות ערכו מחקר פנומנולוגי מבוסס אומנות, שכלל גם שיחות בעקבות הפעילות האומנותית, ראיונות קצרים ותצפיות (Huss et al., 2020); (2) שתי חוקרות ערכו תצפיות ואספו שאלונים בנושא התקווה (בן אשר ואחרים, בדפוס; Ben Asher et al., 2020); (3) חוקר וחוקרת אימצו מערך מחקרי איכותני מעוגן שדה (שקדי, 2003), ובמסגרתו ערכו תצפיות חוזרות בבית הספר וסדרה גדולה של ראיונות עומק חצי מובנים שהוקלטו ותומללו. כמו כן הם ניתחו דו"חות של השליחים ומסמכים פנימיים של מטה הבוגרים של התנועות (שחר ואחרים, בדפוס). המאמר הנוכחי מתמקד בממצאי המחקר המתייחסים לאופן ההתמודדות של בית הספר עם ריבוי השפות לנוכח הבחירה של המייסדים ללמד בשפות הבית.

- התצפיות והראיונות נערכו במועדים שונים בארבעה ביקורים של החוקרים בהרכבים שונים. הראיונות נערכו בלסבוס ובישראל, המרואיינים הם דוברים משש קטגוריות:
- (1) 5 מהמייסדים שהקימו את בית הספר – 2 מהשומר הצעיר ו-3 מאג'יאל.
 - (2) 6 שליחות ושליחים מישראל – 5 מהשומר הצעיר ו-1 מאג'יאל.
 - (3) רכזת פדגוגית יונוייה שהנחתה את המורים.
 - (4) 5 מורות ומורים כולם פליטים – 1 כורדי, 1 סורי, 2 אפגנים ו-1 קונגולזי.
 - (5) 4 תלמידות ותלמידים – יידי, סורי, אפגני וקונגולזי.
 - (6) שלושה הורים – יידי וזוג הורים מקונגו.
- ברוב הראיונות נכחו שני חוקרים, נוסף על המרואיינים והמתורגמנים. בסך-הכול נותחו 24 ראיונות: חלקם בעברית, חלקם באנגלית וחלקם באמצעות תרגום.

ממצאים

מתוך הממצאים עולה כי נוצרה בבית הספר 'שפת המקום' השזורה משלוש שפות: (1) אנגלית כשפת ביניים או כלאיים, המשמשת בעיקר לצורך תקשורת; (2) שפת החינוך, קוד ערכי ברור ועקבי, שעליו הושתתו כללי ההתנהגות; (3) שפת בית הספר, שבאמצעותה נשמרו השגרה והטקסים, והיא מעין שפה מומצאת, שפת סרק.

נציג תובנה זאת על-פי שלושה צירים נושאים: (1) בין פליטים למהגרים – בין אנגלית ליוונית; (2) בין שפות אם לשפות כוח – אנגלית כמשאת נפש; (3) בבל בלסבוס – דפוסי התקשורת בבית הספר במציאות של ריבוי לשונות.

1. בין פליטים למהגרים – בין אנגלית ליוונית

בבית ספר השלום נעשתה בחירה אידאולוגית ללמד בשפות האם של התלמידים. כפי שהעידו מייסדיו היא הושפעה מהרצון לאפשר בנייה של הקהילות כך שיהיו אחראיות לגורלן. "[עקרונות] שקיבלנו משותפינו בארגון נתן וב"סוויס קרוס" (Swiss Cross): עבודה עם הקהילה וחיזוק החוסן האישי... הולידו באופן טבעי את השישית שבאבני הדרך שלנו – חינוך בשפת אם" (לייבל ואחרים, 2019: 2). זאת ועוד, אפילו האנגלית נלמדת בזיקה הדוקה לשפת האם. מלמדים אותה מורים ללא הכשרה להוראה בכלל, ולהוראת שפה בפרט. אומנם המחשבה המנחה הייתה לשמור על הלכידות האתנית באמצעות שפת האם, אולם הלכה למעשה בית הספר התנהל תוך צמצום מקומה של האנגלית – שפת הכוח של העולם המערבי – לשפת כלאיים, ותוך ויתור על היוונית – שפת הכוח המקומית. שפת הכוח היא השפה ההגמונית של בעלי השליטה הממסדית, הכלכלית והתרבותית במקום (Simpson & Mayr, 2009).

בין הפליטים באי אפשר למצוא פליטי חרב ודיכוי ביניהם סורים, עיראקים ואפגנים, וכן מהגרי עבודה שלא יכלו לשרוד בכלכלה ובתנאים הקשים בארצם – כמו הקונגולזים. המשותף לכולם הוא היותם חסרי מעמד שהגיעו בדרך הים. יחסן של שתי הקבוצות האלה ליוון נבדל בהתאם: עבור הפליטים היא תחנת מעבר, אך עבור חלק ממהגרי העבודה יוון היא ארץ יעד לחיים חדשים. במצבן המעורער והפריך של שתי הקבוצות, יוון היא עדיין מקום השהות שלהן, ומקום שיש בו סיכוי להתפרנס, ולו באופן ארעי וחלקי, ומכאן השאלה בנוגע למעמד השפה היוונית. העידה על כך הרכזת הפדגוגית היוונוייה, המקומית היחידה בבית הספר:

צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא

היו שנים שהגיעו הנה מהגרים מבולגריה ומאלבניה. שם לא הייתה להם כל נגישות לחינוך. הם באו הנה במטרה להישאר כאן. אבל הפליטים שמגיעים עכשיו לא רוצים בעצם להישאר כאן. יש להם תוכניות אחרות. זה לא אותו דבר.

במילים אחרות, מאחר שיוון איננה מחוז חפצם של הפליטים, אין מקום להעמיס על התלמידים רכישה של שפה נוספת, וכך גם נמנעה נוכחות ושותפות של גורמים מקומיים. באופן פרדוקסלי, 'התעלמות' משפת המדינה הקובעת את מעמד הפליטים, אפשרה לבית הספר לשמור על מקומו כאי שקט בים סוער, ולהציע מציאות יומיומית שאיננה תלויה במי שאחראים לשרירותיות המכתיבה את החיים במחנות. כך נוצרה מעין טריטוריה בלתי תלויה, שלה שפה משלה – שפת המקום – השזורה משלוש שפות שאף אחת מהן לא יוונית, ולעניין זה נחזור בהמשך.

עם זאת, הרכוז הבחינה בין לימוד יוונית או אנגלית כשפות זרות לבין לימוד יוונית כסממן

של המערכת הפורמלית:

אילו הייתי יכולה לשנות דבר אחד, זה יהיה שאת השפות הזרות ילמדו דוברים ילידיים שלהן. למשל, אנגלית או יוונית. כי לי זה נראה הכי חשוב [...] כשהם [הפליטים] מגיעים למערכת החינוך היוונית, הם אומרים 'אני לא רוצה להישאר כאן. אני לא רוצה ללמוד יוונית'. ומה שאני מסבירה להם, זה שעליהם להיות רשומים במסגרת החינוך הפורמלי. זה לא עניין של בתי הספר היווניים [...] יהיה להם הרבה יותר קל להיקלט בגרמניה, למשל, אם הם יוכלו לומר שיש להם כמה חודשים של לימודים במערכת פורמלית.

בהיותה בעלת מקצוע היא הבינה את תרומתו של דובר ילידי להוראת השפה, והעדיפה כנראה שיקול מקצועי כמורה לשפה על פני בחירה ערכית של בניית הקהילה וחוסנה. כבעלת ניסיון המסתמכת על היכרותה עם תולדות הפליטים באי, היא השיאה להם עצה מעשית, גם לאלה השואפים להמשיך מיוון למדינות אחרות באירופה.

הרכוז היווני המצוטטת היא בת המקום, והיא המליצה לפליטים וכמובן למהגרי העבודה שביניהם ללמוד יוונית. להלן דבריו של אב העונה על קריטריון של מהגר עבודה יותר מאשר של פליט. הוא רוצה להישאר ביוון ולחיות בה, ולפיכך חשוב לו שבנותיו ילמדו גם יוונית ולא רק אנגלית. דבריו עולים בקנה אחד עם עמדתה של הרכוז ומשלימים אותה.

יש לי ארבעה ילדים [ארבע בנות]. אין לי לאן ללכת. אנחנו נישאר ביוון. אני לא יודע לדבר אנגלית. למדתי קצת אנגלית כאן. אני רוצה ללמוד יוונית, ולדבר עם הילדים בבית [...] איפה שאני חי, את השפה שלהם אני רוצה ללמוד. אחרת לא אוכל לבטא את עצמי. הילדות שלנו לומדות בקרטפה בבוקר יוונית [...] כדי שיהיה לנו מקום ועתיד בחברה. הן באות הנה [לבית ספר השלום] ללמוד אנגלית. בזכות בית הספר הזה [בית ספר השלום] הן למדו אפילו לכתוב ולקרוא בצרפתית. הילדים הם ילדים. הם גדלים יחד. כולם – אפגנים, סורים, כורדים. כולנו כאן כעת, ביוון. ואנחנו מחויבים ללמוד את השפה.

האב חושף את המורכבות הלשונית של משפחתו. צרפתית היא השפה הרשמית בקונגו ומכאן גם שפת הלימוד במערכת החינוך, אך בטרם הגיעם לבית הספר מדברים רוב הילדים את השפה הלאומית שלהם בלבד, במקרה זה לינגלה. מאחר שהבנות היו צעירות כשהמשפחה ברחה, הן לא הגיעו לבית הספר, לא נחשפו לאוריינות, קרי לא למדו קרוא וכתוב בצרפתית, ואין להם שפה כתובה משותפת במשפחה. כפליטים מהגרי עבודה מעוניינים הורים אלה לאמץ את שפת המקום – יוונית – ואפילו להפוך אותה לשפת הבית, מה שעולה בקנה אחד עם מערכת השיקולים להישאר במקום ולא בהכרח להמשיך לאירופה. עם זאת הם אינם רוצים שבנותיהם יחמיצו שום שפה ולפיכך יצרו עבור בנותיהם יום לימודים ארוך – יוונית בבוקר, צרפתית ואנגלית אחרי הצהריים.

האב הדגיש את שותפות הגורל של אוכלוסיית הפליטים – 'כולנו כאן כעת' – שמבחינתו גם מכתובה את השפה שילמדו. בלהט שלו לחיות חיים חדשים, ולהבטיח לבנותיו חיים טובים יותר מאלה שהיו לו, אימץ שיח חובק כול. בעיני האב, לילדים יש זכות לגדול לעולם אחר, טוב יותר. ומאחר שהילדים מדברים ביניהם אנגלית הם שווים ויכולים לחיות יחד בהבנה מלאה.

2. שפות אם ושפות כוח – אנגלית כמשאת נפש

אב אחר שרואיין הוא ייזידי. את מצוקותיו אפשר לאפיין בעזרת המונח 'הצטלבויות מיקומי שוליים' שכן הוא סבל מהדרה ומשוליות כפולה (קרומר-נבו וקומם, 2012): הייזידי הוא מיעוט אתני נרדף – כורדי במדינה מוסלמית ופליט ביוון. על בקשתנו שיספר כיצד הגיעו ילדיו לבית הספר, השיב: כשגרנו במוריה (Moria) [הגדול מבין שני מחנות הפליטים באין] נסעתי באוטובוס של הילדים לבית הספר. שאלתי מה זה בית ספר השלום? באיזו שפה מלמדים? אמרו לי כורדית, ערבית, שמחתי שהילדים יהיו בכיתה כורדית.¹⁰ יש לי שבעה ילדים, חמישה בבית ספר... - מה הציפיות שלך מבית הספר? שהם ילמדו אנגלית. באמת הילדים לומדים אנגלית בבית ספר זה טוב בשבילם... אבל אם יהיה יותר אנגלית, אני אשמח. אבל אני לא רוצה שהילדים ילמדו ערבית. כי אם הם ילמדו ערבית, יהיו להם חברים ערבים. וערבים מבינים חברות אחרת מאיתנו. כשהייתי ילד לא יכולתי ללכת לבית ספר. איפה שגרתי היו ערבים. הילדים הערבים התנכלו לי כל הזמן, ונאלצתי לעזוב את בית ספר. אני לא יודע לכתוב ולקרוא לא בכורדית וגם לא בערבית. כאן בבית הספר, המורים מתייחסים לכולם בשוויון. לא מבחינים בין הקבוצות. אין כאלה ששווים פחות.

הורה זה קשר באופן ברור בין שפה ואויב, או שפה ורודף, עד כדי כך שהוא חשש שמא ידיעת השפה של האחר – עבורו מדובר במוסלמים דוברי ערבית שבקרבתם הוא חי – תקרב בין ילדיו לבין אלה שהם צאצאי הרודפים. השפה מסמלת את היריב ומגלמת בתוכה קונפליקטים לא פתורים. התנגדותו ללימוד ערבית נעוצה בסכסוך שלמעשה הביא את הייזידים לפליטות. הוא לא התייחס אל לימוד הערבית כצוהר לתרבות ואף לא כפתח להתקרבות לצורך פיוס או חיים משותפים חדשים, נהפוך הוא – הוא ביטא חשש מן הקרבה.

עם זאת, האב הפנים היטב את היות בית הספר מוסד חינוכי רב-תרבותי, המקפיד על עקרון השוויון בין כל הבאים בשעריו. הוא לא חיכה לשאלה ספציפית והתייחס ביוזמתו ליכולת ההכלה של בית הספר ולתחושת הערך העצמי שלו שהתגברה בידעו כי בבית הספר מתייחסים לכולם בכבוד. הוא העריך את היחס לילדיו והכיר תודה על כך שבבית ספר זה לא יסבלו מהתנכלויות. כדאי לשים לב להתנסחות הכמעט דיפלומטית שלו "ערבים מבינים חברות אחרת מאיתנו". נראה כי בקשתו ללמוד יותר אנגלית מבטאת תחושה שהיא לא רק שלו, ושעלתה בשיח חופשי עם פליטים נוספים שהגיעו לבית הספר. אנגלית מייצגת עולם אחר, פתוח יותר וצודק יותר. אחד האתגרים הגדולים שבית הספר היה צריך לעמוד בפניהם היה ההתמודדות עם משא כבד של הפליטים – עבר רצוף רדיפות והשפלה. למעשה קיימת עיונות כמעט מובנית בין קבוצות מסוימות, אולם מרגע שהילדים נכנסו לבית הספר, הועמו היריבויות האלה, ולא היה להן בו מקום, על אף שבמחנה עצמו הן נמשכו.

¹⁰ בשנה הראשונה של בית הספר היו בו שתי כיתות כורדיות.

צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא

כמו האב הקונגולזי, גם אב זה רצה שילדיו ילמדו מה שיותר, כולל את שפת המקום. הוא האמין שבשפת 'המדינה החדשה' הם לא יסבלו מתיוג של מיעוט נרדף על רקע דתי או תרבותי. הריאיון התנהל באמצעות מתורגמן רצוא ושוב:

החלום שלי הוא שכל הילדים שלי יידעו לדבר שלוש שפות. שהם יידעו מה שאני לא יודע. אנגלית ויוונית, בנוסף על הכורדית.

- מה קודם?

אנגלית.

- ואחר כך?

יוונית. כורדית הם כבר יודעים...

אנגלית היא תמיד הראשונה בסדר העדיפויות. לצערנו הוא לא פירש מדוע חשוב ללמוד יוונית. אולי דרך להיטמע בתוך ציבוריות חדשה, לחזור לשגרה, לנורמליות, למה שלא היה לו, ואולי סיכוי להתפרנס במקום. ההורה הייזדי היה היחיד שהתייחס לתרומה של לימוד שפת המורשת, שיש קוראים לה שפת הבית של ילדיו בבית הספר:

קודם הילדים לא היו שומעים בקולי ולא הקשיבו לי כל כך. היה לנו מצב קשה. הילדים אף פעם לא הלכו לבית ספר. עכשיו יש הבדל גדול, כי הילדים למדו כורדית, ויכולים להבין אותנו [ההורים] יותר טוב. למורים יש עליהם השפעה מצוינת.

מרואיין נוסף היה תלמיד קונגולזי בן 11, חרוץ ושקדן, שמשפחתו שייכת לקבוצת מהגרי העבודה. הוא שונה מרוב אוכלוסיית הפליטים¹¹ בצבע עורו, בארץ מוצאו ובשפת האם. כמו-כן הוא למד במערכת חינוך מסודרת טרם הגיעו לאי והיה לו ניסיון אורייני. יחסו לאנגלית מעניין ומלמד.

בשבילי, אני באתי לבית הספר כדי ללמוד. המקצוע שאני הכי אוהב זה אנגלית, כי זה מאפשר לי ליצור קשר עם אנשים שונים. כאן גם לומדים מדעים, צרפתית, אנגלית ומתמטיקה.

- מה אתה מעדיף?

אנגלית.

אנגלית עבורו היא קודם כול שפה המאפשרת לו ליצור קשרים עם אנשים חדשים. פתח לחיים חדשים. אבל לא רק.

אם אני יודע אנגלית ויכול לדבר איתם, זה עוזר לי גם במחנה. כי אם אחרים רוצים להגיד עליי כל מיני דברים...

- טובים?

לא טובים. אבל אם אני יודע שפה אחרת, אז אני אומר להם שאני מבין מה הם אומרים.

אנגלית נותנת לו גם יתרון תקשורתי. במחנה מתנכלים לבעלי עור כהה, ומאחר שרוב הפליטים מדברים ערבית, הוא סובל מהדרה כפולה (פנון, 2004). הילדים בבית הספר מדברים ביניהם אנגלית כשפת ביניים, שעלולה לפעמים גם לשרת מטרות עוינות. האנגלית שהוא רוכש נותנת לו אפוא עמדת כוח מול האחרים, והיא נכס כפול עבורו – גם הון לשוני וגם הון תרבותי – במושגים של בורדייה (בורדייה, 2005; רגב, 2010). הון לשוני מתייחס לסמכות שהשימוש בשפה יכול להעניק לדובר והון תרבותי מתייחס לעולם הידע והתוכן שלו ושל הקבוצה. לשני סוגי ההון האלה יש חלק מהותי בשעתוק אי השוויון ובריבוד החברתי.

- אילו היו נותנים לך ללמוד כל יום אנגלית, ורק פעמיים בשבוע צרפתית. מה היית אומר?

התשובה שלי היא: שבוע ככה ושבוע ככה. מתמטיקה עוזרת לי לחשב כל מיני דברים.

האנגלית עוזרת לי להבין מה קורה.

- מה נותנת לך הצרפתית?

¹¹ בשיחות חופשיות עם הפליטים התברר שרבים מהם מעולם לא ראו כהי עור בטרם הגיעו למחנה.

אני לומד לקרוא ולכתוב היטב.
- מה נותנת לך האנגלית?
אני יכול לדבר עם האנשים שמסביבי.

גם התלמיד גילה מודעות להבדלים בין השפות בכוח ובתפקוד, למעשה לתכליות השונות שהן ממלאות, והחשיב את שתיהן, כי הן עונות על צרכים שונים; צרפתית לצורך טיפוח היכולת האוריינית שלו, ואנגלית כשפת תקשורת ומיצוב חברתי.

אנגלית היא ללא ספק משאת הנפש של הפליטים – ילדים, מורים והורים – מקטן ועד גדול. היא לינגואה פרנקה לעתיד אחר, לתקווה ולאופק חדש. אנגלית היא גם שפתם של המתנדבים והזרים הבאים להקל על מצוקת הפליטים; היא מפתח לטכנולוגיה ולפלאפון, ומעמדה נחשב גם בקרב הפליטים השואפים להגיע לגרמניה ולא לאנגליה. האלפבית הלטיני של האנגלית משמש שפות אחרות באירופה, והוא שונה מהכתב הערבי שבו נכתבות, למשל, הערבית והדר. זה מסביר את הציפיות של הילדים וההורים כאחד – בית ספר מצופה להיות גם אולפן לאנגלית.

3. בבל בלסבוס – דפוסי התקשורת בבית הספר במציאות של ריבוי לשונות

הצבענו על הבדלים בין מהגרים לפליטים באשר לבחירת השפות שילדיהם ילמדו. לא זו בלבד שהפליטים מדברים לפחות ארבע שפות שונות, אלא שלעיתים דוברי השפות השונות הם בני קהילות עיונות. לרבים מהם אין רקע אורייני, ואחרים מעולם לא למדו בבית ספר. בפני בית הספר עומד אתגר יומיומי גדול – לאפשר תקשורת בתוך מגדל הבל הזה. כיצד נפרצים גבולות השפות של הקבוצות השונות? מה קורה במפגשים הכלליים בין דוברי השפות השונות? איך מתמודדים עם הידברות כדרך יחידה לפתרון בעיות, כאשר שפת התקשורת איננה שפתו של איש? הממצאים מעידים על שלוש שפות שבהן מדברים בבית הספר, שהתלכיד שלהן יצר את שפת המקום. להלן תיאור שלהן.

א. שפת ביניים, מעין שפת כלאיים

השפה הנשמעת בכל פינה בבית הספר והמשמשת לתקשורת בו היא שפת כלאיים (היברידי) – אנגלית ראשונית ו'שבורה' מכמה סיבות. בחלקן כי על אף שהדוברים לא יודעים אותה הם מדברים בה כדי לתקשר; בחלקן משום שהדוברים המבוגרים, שעל פניו מדברים אנגלית, מרגישים צורך לפשט את שפתם. צורך זה נובע מן הרצון להתכוונן לתלמידים, וניזון מאמונה לא בדוקה ולא מבוססת שפישוט ודילול מקלים, תוך התעלמות מהתפקיד השמור לעודפות (Hiebert & Sailors, 2006). נשווה בין אופן הפנייה לתלמידים לבין המתרחש ברכישת שפת אם (Birdsong, 1999), כשהמבוגרים מתיילדים מתוך רצון לדבר עם הילדים ב"גובה העיניים" (זיידנר, 1978). הדיבור של השליחים, לא רק עם התלמידים, אלא גם בינם לבין המורים – 'רפיוג'ית', בלשונם – ואפילו השיח באנגלית בינם לבין עצמם הוא צנום באופיו – 'מטומטם' בלשונה של שליחה ישראלית שרואינה.

העובדה שאין הרבה שפה עבורי זה היה אתגר מאוד גדול. אני חושבת שזה דבר הרבה יותר חשוב... כמו בת הים הקטנה שנותנת את הקול שלה... באנגלית זה אחרת. גם בכלל, האנגלית שלנו נהייתה פה לגמרי מטומטמת. זה גם באיזשהו שלב הציק לי. חשבתי על זה יום אחד: מחר אני הולכת, ואני לא הולכת להגיד להם paper – אני הולכת ללמד אותם Can you give me a paper? – ללמד אותם את השאלה. כאילו לא לוותר על ה... דווקא מההתעקשות כן שיידעו את המילים, כי מילים עוזרות, עוזרות לי, שיעזרו להם.

צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא

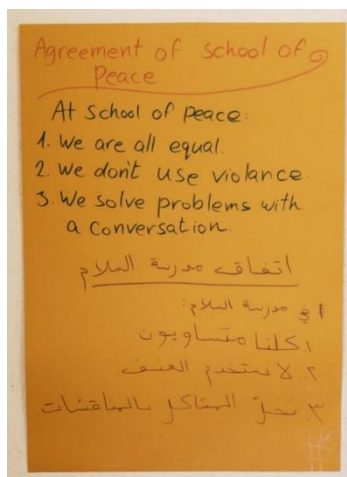
התלמידים, המורים והשליחים מדברים ביניהם אנגלית אינסטרומנטלית, רצוצה, הנשענת על הנגנה (אינטונציה) במקום על תחביר. כך למשל מוצגות שאלות: You want this? How is food? When teacher guitar left? דיבור זה משיג את התוצאה בלי להזדקק לדקדוק. לעיתים הוא תרגום שטוח של העברית After food go home, מה שהופך אותו למחוספס, ולעיתים קרובות הוא מתעלם מכללי התקשורת והנימוס בשפה, כמו Bring me glass. מיותר לומר שהוא חסר עידון, ולפעמים אפילו בוטה שלא בטובתו.

שפתם של השליחים מתפקדת כסוג של 'פעולות דיבור'. פעולת דיבור מבטאת את העברת המסר או הכוונה של הדובר – ולא את עצם האמירה (אוסטין, 2006). כך למשל, בדוגמאות שלעיל, כשתלמיד רוצה לקבל דפים מהמורה, די שיגיד 'נייר' – מילה אחת מספיקה כדי לבטא את כוונתו ולהשיג את הדרוש לו. אולם הוא איננו לומד ממנה כיצד מבקשים, לא כיצד מנסחים בקשה, ואף לא כיצד פונים למורה, למבוגר, או אפילו לחבריו.

ב. שפת החינוך

שפת החינוך היא למעשה קוד. מדובר בשפה הערכית שתנועות הנוער ושליחיהן הביאו למקום. אומנם השליחים מציבים את השפה הזאת למשפחות כנקודת מוצא, מעין תנאי להצטרפות ילדיהם לבית הספר, אך היא מטופחת בתהליך של הידברות וחיברות ולא כנורמה מוכתבת. להלן שלוש דוגמאות שיבהירו זאת:

החתימה על הסכם, מעין חוזה או אמנה, של ויתור על כל שימוש בכוח והתחייבות לכבד את כללי היסוד של בית הספר, מתבצעת ברגע שההורים מגיעים לבית הספר לרשום את ילדיהם.



האמנה של בית הספר בגרסה דו-לשונית

באותה שעה מונחת התשתית לשפה מוסכמת ומתחילה היווצרותה של שפת החינוך – השפה שחולקים ילדים, הורים ומורים. היא נולדת כאשר משתפים את ההורים בנוסח של שני העקרונות הראשיים של בית הספר: כאן כולם שווים; וכאן פותרים הכול במילים ולא באלימות. אחד השליחים הישראלים שהיה מופקד על ההרשמה, הציג את העקרונות והסביר אותם להורים. הוא העיד על פעולתו:

באיזה שהוא שלב הבנתי שיש הרבה הורים שהדרך היחידה שהם יתנו אמון בבית הספר וירשמו את הילדים שלהם היא שהם יהיו בבית ספר, יראו את בית ספר, ידברו עם מישהו בבית ספר [...] לדבר גם להורה וגם לילד זה לתת לשניהם את מה שהם

צריכים. כאילו, כשאני אומר ש'אין אלימות' אז אני גם אומר לילד 'אתה לא תרביץ', וגם אומר להורה 'לא ירביצו לילד שלך'.

שתי דוגמאות נוספות עלו בדיונים סביב גבולות הכוח ושימוש בשיחה כחלופה להפעלת כוח. ריבוי השפות קשה לכולם ובמיוחד למורים, שכן השפה היא למעשה הכלי היחיד שנותר בידם לצורך הידברות, מהרגע שבו קיבלו על עצמם לוותר על שימוש בכוח. זה היה ברור למורה פרסית דוברת דרי המצוטטת להלן, שהדגישה את עמדתה, אך לא כל המורים הסכימו איתה, וחילוקי הדעות הביאו למשבר המתואר בדבריה:

העבודה כאן לא קלה. מדברים הרבה שפות, ולא קל להבין אחד את השני. לפעמים כשיש לנו בעיה, בין המורים או התלמידים, לפני שאנחנו מגיעים לשליח הישראלי, הוא כבר יודע את זה. והוא אומר - בואו נדבר, בואו ננהל שיחה. ואז מתחילים לדבר. הוא כמו עורך דין, מסביר כל פרט לכל צד ומקשיב. הוא מסביר לנו טיעון אחרי טיעון. ואז הוא מזכיר לנו את הכללים של בית הספר: מה החוקים, מה הכללים, מה אפשר לעשות. [...] והוא תמיד אומר - צריך לנהל שיחה. צריך לדבר. בין תלמיד לתלמיד, בין מורה למורה.

אחרי המשבר שהרכז עזר לנו לפתור בשיחה, אני מעריכה אותו עוד יותר. הוא לא הפעיל עלינו סמכות, לא השתמש בכוח - רק דיבורים, שיחות ועוד דיבורים.

המורה הפנימה את דגם ההתנהגות של השליח, ואת חלקם של השימוש המנומק בשפה והחתיחה להידברות כמביאים לניעות פנימית שמחליפה סמכותיות שרירותית. זאת שפת החינוך, וזה דגם שיכול לשמש את המורים במפגש עם התלמידים.

דוגמה נוספת עלתה בעקבות התחבטות לגבי השימוש של מורה בכוח המקובל בתרבות המוצא שלו כאמצעי להשלטת משמעת. רכז ישראלי נתקל במורה שנכנס לכיתה עם מקל. הוא העיד:

והיה לי מקרה אחד קיצוני בתוך כיתה [...] אחרי ההכשרות שעשיתי ואיך להכיל את התלמידים, מגיע מישהו מהצוות ואומר לי: "המורה נכנס לכיתה עם מקל". עכשיו, אני אמרתי: מה עם מקל? אנחנו כל הזמן מדברים שאלה עברו טראומה, עברו מלחמה, עברו לא יודע מה, כל דבר רע בחיים. אנחנו צריכים לתת להם את המעטפת, את המקום, את הרגש, להכיל אותם. מה אתה נכנס לי עם מקל לכיתה? [...] אבל [...] זה בן אדם מבוגר, מורה כזה [...] עם שפם, כזה קשוח. כאילו אני בגיל הילדים שלו, נראה לי. איך אני אפנה אליו לאיש מבוגר להגיד לו 'תזרוק את המקל, לא נעים, לא יפה'. והוא מדבר רק פרסית ולא מבין אנגלית. איך אני אעביר לו את המסר? זה ממש מורכב. ואז פניתי למורה אחר שקרא לו ואז דיברנו על 'מה נשמע? איך הולך? איך היה לך בהכשרות? [...] לאט-לאט כזה הוא הבין שיש פה איזה שיחה [...] עשינו איזה תה, קפה, לא זוכר, וישבנו. התחלתי להגיד לו [...] כאילו "הילדים האלה עברו דברים מספיק קשים בחיים ולמה אתה נכנס עם מקל?" ואז התחלתי להבין שהמקל הזה זה חלק מהאישיות של המורה בארצו, פרגון לעוצמה, לכוח ולכבוד כשהוא נכנס כזה עם מקל [...] זה הסטטוס של המורה. הוא לא נותן מכות, לא מעניש. פשוט אם הוא נכנס בלי מקל כאילו אתה נכנס בלי תיק. זה בתפיסה שלו. עד שהוא הבין וירד מהעניין שהוא יותר על המקל וייכנס בלי המקל לכיתה - לקח איזה שעתיים שיחה. אבל ממש הצלחתי להכניס אותו בלי מקל. וכל הצוות של אג'יאל והשומר הצעיר מסתכלים ככה: 'אה, המורה נכנס בלי מקל'.

השליח הרכז תהה כיצד התלמידים והמורים יפנימו את שפת החינוך של בית ספר השלום ואת ההבדל בינה לבין השפה של בתי הספר בארצות המוצא שלהם. בשיחות ובראיונות עם ילדים, ביניהם תלמידים טובים, ממושמעים ורציניים, לא ציין אף אחד מהם את ההלקאות כאמצעי יעיל

צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא

להשלטת משמעת, ואף לא כדרך לעודד תלמידים להשקיע בלימודים. הם תיארו את המכות שקיבלו בבית הספר כחויית דיכוי והפחדה ואת המורים כאכזריים.

שפת החינוך מציעה גם תשובה לעקה (סטרס), לרעש וללחצים במציאות היום-יומית של הילדים ומשפחותיהם במחנות. היא יונקת ממערכת ערכים עמוקה והיא כנראה זאת שמאפשרת המשכיות בין השליחים והרכזים המתחלפים. סיפרה שליחה מישראל:

יש פה משהו נורא המשכי... יש פה כאוס באי ובלגן, ואנשים באים ואנשים הולכים... כמו מרוץ שליחים, שיד לוחצת יד, מעבירה כאילו את המקל הלאה. והמקל עובר, כאילו... חלק... יש את ההמשכיות והרציפות. בגלל גם שהוא טעון ערכית מאוד ברור. יש כאן ערכים מוצקים שמאוד מאוד ברור שעובדים לפיהם. אז זה משמר את הדברים.

ג. שפת בית הספר

התלמידים, המורים והשליחים מתחלפים, אך שפת החינוך – השפה הערכית – לעולם עומדת. לצידה צמחה מתוך ההווה של התלמידים והמורים במרחב בית הספר שפת בית הספר. היא באה לידי ביטוי בריטואלים – במסגרות קבועות בל"ז היומי והשבועי – במועדים ובתכנים החוזרים על עצמם, מעין מערך של טקסים, דקלומים וסמלים המהווים שגרות לשון. להלן דוגמאות הממחישות את שגרות הלשון האלה.

ברכה לפתיחת היום: עם הגעת הילדים לבית הספר, הם מתכנסים בחצר הפנימית ויחד קוראים בקול רם, כמעט צועקים, דקלומים שעבור חלק מהילדים הם חסרי פשר בהיותם בשפה זרה להם. למשל, שיר ילדים אנגלי המדקלם ולא מושר (<https://www.youtube.com/watch?v=Sx18ZDqn6kk>); וכן שיר משחק בערבית, המשלב ספירה ומחייאות כפיים (اعطيني تلاته 🖐️🖐️🖐️, וכמאן תלתה 🖐️🖐️🖐️, وحد 🖐️... خمس 🖐️🖐️🖐️🖐️🖐️). אחד המייסדים מ'אג'יאל' שיתף אותנו בתחושת הסיפוק שהייתה לו, כאשר חזר לבית הספר אחרי שנה שלא היה שם, ומצא מורה שאיננו דובר ערבית, מקהיל את התלמידים ומדקלם אתם את השיר בערבית שראשוני המייסדים לימדו את הילדים, שבינתיים אף הם כבר לא בבית הספר. גם אחרי שבית הספר הוצת ונשרף כליל, התלמידים שרו את השיר בכינוס שלהם. המורים והלומדים התחלפו, אבל המנגינה והמילים נשארו (ולדן, 2012). דוגמה לדקלום בפרידה: https://video.wixstatic.com/video/6463fe_49591c31c26a4ada935faa11d2f7c255/480p/mp4/file.mp4

הזמנה לאכול: אפשר כמעט לומר לסעוד, שכן מדובר בארוחה המוגשת ליד שולחן ערוך, ושונה במהותה מן החוויה הקשה של הפליטים המבוגרים העומדים בתור ארוך עם מסטינג (פנכה) ביד. בהזמנה זאת המורה המנחה שואל – Are you ready? והילדים משיבים בקול גדול Yes! ואחריה אומרים כולם יחד דקלום או לחש חסר פשר - ג'ימליה ג'ימליה ג'ימליה ג'ימליה ג'ימליה... המוכר לבני נוער בתרבויות שונות. דוגמה לדקלום בעת ההתכנסות: https://video.wixstatic.com/video/6463fe_64c1c5030fb24058b63597494062bb90/480p/mp4/file.mp4. מדובר בשפת סרק, בסוג של שפה מומצאת שאיננה שפתו של איש, אך היא שפתם של באי בית הספר, ואפיון מרכזי שלה הוא שימוש בתנועות נלוות וקצביות. היא מקבלת מעמד מיוחד כמאחדת ומחברת כשפת הקבוצה, ומכאן גם שואבת את כוחה. כפי שלמדנו מהתצפיות, המורים מובילים את הדקלומים בקבוצה ללא קשר בין שפת האם שלהם לשפת הדקלום. קריאות רחוב, לעידוד או לגינוי, וכן שירי ילדים, מתאפיינים באוניברסליות, ומכאן גם כוחם המלכד וגם עמידותם

הגבוהה. הם תוארו על-ידי דלו וגואטרי (2005) כפזמונים המעצבים את הסביבה ומגדירים את החלל ואת המרחב.

השירה בצוותא נעשית אמנם בקול רם, אבל היא גם מזמנת התכוונות של הילדים אלה לאלה. זאת הזדמנות לגלות עד כמה שליטה בעוצמת הקול מאפשרת לעבור מצעקה ללחישה, להבין כי אנחנו אדונים לקולות היוצאים מפינו, ולעמוד על הכוח הטמון בקבוצה שיש בה שיתוף פעולה והיא פועלת על-פי הנחייה מוסכמת. אותם עקרונות מופעלים בשעת ריקוד בקבוצה גדולה, במשחקי חברה ובמשימות קבוצתיות ספורטיביות במהותן, ואת אלה פוגשים בבית הספר הן בהפסקות שבהן משחקים ביניהם הילדים מכל הכיתות ללא קשר לשפות האם שלהם, הן בהפעלות הנערכות במפגשים עם המורים, הן ב'ימי השיא', קרי, באירועים הרב-תרבותיים היוזמים עם ההורים.

דיון ומסקנות

בית הספר מציע מרחב מובחן ביום-יום של הקהילות, ובניסוחה של אחת המורות "פיסת גן עדן בתוך הגיהנום הכללי". למרות התנאים המאתגרים, מתקיימת בו שגרה באווירה של הידברות המאפשרת לשמור על רצף של חיים ואף לפתח תקווה לעתיד טוב (בן אשר ואחרים, בדפוס; Ben Asher et al., 2020). המהויות המייחדות אותו יוצרות חוויה של מוגנות בתוך סביבה כאוטית לא יציבה רוגשת וגועשת, חוויה של אפשרות לחיים של שלום. היוצרות 'שפת המקום' היא עדות נוספת לכוחן של החוויות האלה, והיא אף מבצרת אותן.

לא מצאנו בראיונות שערכנו עם תלמידים, מורים והורים, התייחסות מפורשת להיבט של שימור שפת המורשת (Benmamoun et al., 2010). אולי בגין מצב ההישרדות, כאן ועכשיו, התייחסו הפליטים למה שיכול לשרת באופן היעיל ביותר את המשימות המידיות, במיוחד משום ששיבה 'הביתה' לא נראית אפשרית או מעשית. הקהילות ייחסו חשיבות רבה לכך שהמורים הם פליטים בעצמם, אך בשיחות לא הזכר באופן מודע עצם שימורה של שפת המוצא שהיא למעשה שפת הבית. אולי אפשר לקשור הימנעות זאת למטען הרגשי הכבד הנלווה לעיסוק בשפה כנושאת זהות. יוצא מן הכלל היה הורה יידי, שהגיע ממקום שבו דוכאה הזהות האתנית שלו, והוא רוצה לשמור עליה. נראה שעבורו הפליטות מהווה הזדמנות לבטא זהות.

קשה להפריד בין העובדה שהמורים שלימדו היו שייכים בעצמם לאותן קהילות כמו התלמידים, לבין השימוש בשפה. ואף-על-פי-כן הנושא לא עלה. בדיון שנערך בסדנה עם המורים, העלינו רעיון זה באופן מפורש. מורה אחד בלבד בחר להתייחס אליו. כאמור לעיל, לשפת מורשת קוראים גם שפת בית, והשימוש בשפת הבית במסגרת בית הספר תרמה לתחושה הביתית הנוחה של התלמידים בו, אך ערכה כאמצעי לשימור התרבות לא הזכר מפורשות, אף לא בסדנה.

מצאנו שהאנגלית היא משאת נפש של כלל הציבור בבית הספר ובמחנות. האנגלית של בית ספר השלום היא אנגלית בסיסית שנרכשה מתוך שמיעה ודיבור בסביבה שאיננה דוברת אנגלית. היא מתאימה להגדרה של 'translanguaging', שעליה מתנהל בשנים האחרונות דיון מורכב. יש המצדדים בניצול כל אמצעי שעומד לרשות הדובר לצורך תקשורת, ויש הטוענים שהשימוש החופשי ב'כל לשון הבאה ליד' פוגם בערכים תרבותיים ובמטלות נוספות של השפה מעבר לתקשורת (García & Li, 2014; Lopez et al., 2017).

גם אלה שלמדו אנגלית בצורה מסודרת, כמו השליחים מישראל, נוטים לאמץ שפה אלמנטרית. אחת השליחות ביטאה את מורת רוחה ממנהג זה. היא חשה ששימוש כזה בשפה איננו רגיש והגון דיו, ועומד בסתירה לתפיסת התפקיד שלה. מאחר שלילדים וגם למורים חסרים ידע והתנסות, מוטלת האחריות על חברי המשלחת להדגים שימוש מלא ויעיל בשפה, לא להסתפק בלשון רזה ולא לפשט אותה עד כדי שלד גרמי וצנום, אלא לחלוק עם האחרים את כוחן של המילים. זאת ועוד, שימוש מושכל, מפורט ומדויק בשפה מאפשר מימוש של עקרון ההידברות הנוהג בבית הספר, ולכן חשוב להקפיד עליו ולטפח אותו. אנגלית הכלאיים איננה שפת האם של איש מהשחקנים במגרש הזה, ועם זאת היא שפת הקבוצה – השפה של השחקנים כולם. השפה המשותפת לכולם היא שפה שאיננה שייכת לאזור הנוחות של אף אחד מהמשתמשים, ואין לאיש יכולות רטוריות מובהקות בה. אומנם זאת צורה מסוימת של שוויון, שבו לא ממומש ההון הלשוני ולא מתקיים היתרון השמור בדרך כלל לדוברי שפת הכוח, אך זאת שמחת עניים.

מתוך כלל החומרים שנאספו הצטייר הסבר אפשרי לשפה של מגדל הבבל הזה – 'שפת המקום'. שפה זאת היא חיבור של שלוש שפות הנוהגות במקום – 'שפת ביניים', 'שפת החינוך', 'שפת בית הספר' – נוסף על שפות האם של התלמידים והמורים. היווצרותה מגלמת את הייחודיות של בית הספר כמוסד חינוכי וכמקום לחיים חדשים עבור הבאים בשעריו. בסקירת הספרות הרלוונטית לא נמצאו דגמים זהים המבוססים על עקרונות דומים בבתי ספר לפליטים (Aydin & Rutter & Crispin, 2012; Hos & Cinarbas, 2018; Kaya, 2019).

הדגם של שלוש שפות שהבלייל שלהן יוצר את שפת המקום יונק את השראתו משתי מסגרות תיאורטיות. האחת של הפילוסופים ג'יל דלז ופליקס גואטרי שנועדה לפענח את סגנונו של קפקא (דלז וגואטרי, 2005). לטענתם אפשר להסביר את הכרעותיו של קפקא כסופר בעזרת מודל ארבע-לשוני, שמפאת קוצר המקום נאלץ להסתפק באזכור כינויייהן בלבד: השפה המקומית, שפת אם או שפה טריטוריאלית; שפת המעבר, שפה אורבנית שהיא, למעשה, שפת הביורוקרטיה, והיא גם השפה שנמצאת בכל מקום, כמו האנגלית; השפה השלישית היא שפת התרבות, השפה הרפרנציאלית; ואילו הרביעית היא השפה המיתית, המיסטית. כדי שיוכל לבטא את עצמו היה על הסופר לאמץ מעין 'תמהיל של שפות', ובלשונם: "מה שיכול להיאמר בשפה אחת, לא יכול להיאמר באחרת, והמכלול של מה שיכול להיאמר ושל מה שאינו יכול להיאמר משתנה בהכרח בהתאם לשפה וליחסים שבין השפות הללו" (דלז וגואטרי, 2005). ואומנם, חרף ההבדלים הגדולים בין שפת יצירה לשפת חיים, גם בבית הספר יוצרות השפות מרחב חדש, מקום אחר המזמן לימוד ויצירה, ומאפשר לדייריו לבנות לעצמם חיים חדשים למרות היום-יום הקשה משאת שלהם.

את המסגרת התיאורטית השנייה עיצבה הבלשנית קליר קרמש והיא לקוחה מעולם הוראת השפות. לטענתה היה תחום זה שבוי בדיכטומיות שמצמצמות אפשרויות, וכדי להשתחרר מהן היא טבעה מושג של 'מרחב שלישי' (Kramsch, 1993).¹² במפגש בין שתי שפות, שאחת מהן היא חדשה ונלמדת על-ידי הדובר, מורים נוטים לעמת ביניהן. כדי לא ליפול למלכודת המצמצמת של דיכטומיה כזאת, היא הציעה להתמקד במרחב (מקום) אחר הנפתח במפגש. נוצר מקום שאיננו שייך לאף אחד מהצדדים, ולפיכך הוא מאפשר לכל צד לראות את עצמו ואת האחר ממקום שלא

¹² באנגלית המושג נקרא גם space וגם place, ולפיכך מתורגם גם כאן באמצעות שתי המילים – מרחב ומקום.

היה קיים קודם לכן, ולהצליח בו בדרך אחרת. המקום זה הוא בעצם תהליכי, דינמי ולא סטטי, והוא מאפשר לראות דברים חדשים, שעלולים להחמיץ אם דבקים בהנגדה הראשונית המפרידה בין שתי השפות. יש חוקרים המאמינים כי דווקא השימוש בשפת כלאיים וניצול כל המשאבים שבהישג בית הספר, מייצרים מרחב שלישי, מקום של שפה משותפת חדשה ורבת ממדים (Gutiérrez et al., 1999; Zhou & Pilcher, 2019).

שפת המקום היא גם תרפויטית מעצם קיומה (Nutting, 2019). היא מסייעת לפיתוח תחושת שייכות ולבניית משמעות, ומאפשרת לתלמידים ולמורים למצוא מובנות, נהילות ומשמעות – רכיבים מהותיים בגישה הסלוטוגנית המביאים לתחושה של לכידות (קוהרנטיות) (Brooks, 2006; Sagy, 2014). המשנה הסלוטוגנית שנהגתה על-ידי אנטונובסקי (Antonovsky, 1987) תופסת את המערכת האנושית "כמערכת בלתי תקינה מיסודה, המותקפת תמידית על ידי תהליכים וגורמים מפריעים שאינם ניתנים למניעה (כולל המוות הסופי של המערכת הזו)". היא שואלת עד כמה אנו יודעים להתמודד עם העולם הקשה סביבנו ומהם המשאבים שלנו בהתמודדות זו (שגיא, 2014). אומנם שפה כזאת לא תתאים לבית ספר שבו לומדים פליטים עם בני המקום, וכנראה גם לא לבית ספר של מהגרים המתכוננים לשהות בארץ המקלט (Daniel, 2019), אולם היא שפה של תקווה למקום של תקווה. בעזרתה מצליח בית ספר השלום במשימתו ויוצר מקום של הפוגה, של רוגע יחסי בתוך המערבולת האכזרית, השוצפת וקוצפת. כך נפתחת אפשרות חדשה להידברות ולשיחה. במפגש שנערך שנתיים אחרי הקמת בית הספר בין משלחת מישראל לבין מורים שלימדו בבית הספר, כרך אחד המורים בין משמעות בית הספר עבור האנשים שעוברים בו ובין משמעותו הרחבה בעולם לגבי אוכלוסיות נרדפות. "שם בבית הספר, זה המקום היחיד על פני האדמה שמאמין שלאנשים הכי חלשים היום בעולם יש את אחד התפקידים החשובים ביותר היום באנושות" (לייבל ואחרים, 2019: 4).

ההקשר שבו התקיים המחקר יצר מספר מגבלות. ככלל, חלק מן הבחירות נבע מכורח המציאות והן הוכתבו על-ידי המורכבות, התחלופה והארעיות שאתגרו את קהילת בית הספר. פרט למורה אחת שלמדה אנגלית בארץ המוצא שלה, כל המורים האחרים למדו אנגלית תוך כדי השהות שלהם באי ולא במסגרת פורמלית, והם היו אלה ששימשו מתורגמנים בראיונות. הראיונות עם הפליטים – הילדים, ההורים והמורים כאחד – נצרפו אפוא בכור התהליך של תרגום כפול, ולמעשה הגיעו מכלי שלישי, כרוחם יותר מאשר כלשונם. בין החוקרים לא היה דובר ערבית בשפת אם. יתר על כן, המציאות המתגרת הקשתה על איתור הורים שכן הגישה למחנות הייתה מוגבלת.

'שפת המקום' שחילצנו מדברי המראיינים כמוה כמקום שלישי. היא מבטאת את הערכים שעליהם מושתת המפעל החינוכי, המתכנסים ליצירתה ומבטיחים את המשכיות המיזם; היא משקפת את החוויה ואת ההווה היום-יומיות; היא מבוססת על הקשבה והידברות, על סובלנות וסבלנות; היא מאפשרת תקשורת בתוך מגדל בבל, והיא ניזונה מהרבה רצון טוב – ליצור יחד משהו אחר, לא לתת ליריבויות מן העבר להתערב בהווה, להראות שאפשר גם אחרת. 'שפת המקום' היא שפתו של מרחב חיים, מרחב של שלום המייצר תקווה וסיכוי למחר טוב יותר.

פוסט מורטום

ב-26.2.2020 דווח על התפרצות נגיף קורונה ביוון.

ב-7.3.2020 **בית הספר הוצת ונשרף כולו**. זהות המציתים לא הובררה.



המחנה השרוף

ב-9.3.2020 פעילות של בית הספר במגרש ספורט, שנפסקה בגלל הקורונה.

ב-20.3.20 הוחזרו השליחים והרכזות לישראל בשל התפרצות הקורונה.

ב-2.5.2020 חודשה פעילות לא פורמלית בחוץ של מורים עם ילדי בית הספר.



סככות במקום כיתות, יוני 2020

ב-21.6.2020 מורים מבית הספר החלו להדריך קבוצת בני נוער בוגרים (מד"צים).

ב-29.8.2020 התקיים אירוע פרידה מהמורים, שני מורים ותיקים נותרו להוביל מיזם מטעם בית הספר שמתמקד ב-35 בני נוער דוברי דרי.

המחשת פעילות מתחדשת עם המד"צים: על אף שאין בית ספר, יש שגרות לשון אחרי השריפה:

https://video.wixstatic.com/video/6463fe_fa8be1a5c7c245519d0c6f229ad9e57f/360p/mp4/file.mp4

ב-8.9.2020 **הוצת מחנה מוריה כליל**. כ-12,000 פליטים מתוכם כ-4,000 ילדים נותרו ללא קורת גג, ותפסו מחסה במטעי הזיתים ולאורך הכביש. זהות המציתים לא הובררה.

ב-17-18.9.2020 פונו הפליטים למחנה אוהלים ארעי המאכלס כ-9,000 נפש.

ב-3.10.2020 **חודשה פעילות לא פורמלית של תנועת הבוגרים מהארץ** במרכז הקהילתי (OHF), והיא כרגע המשימה המרכזית.

פעילות מחודשת עם המד"צים, הכוללת דקלום בערבית:

https://video.wixstatic.com/video/6463fe_2ae0134133be48dab896dc33beb2d4e4/720p/mp4/file.mp4

כך התגלתה פעם נוספת היכולת של השליחים לפעול ביצירתיות ובגמישות תוך התאמה של צורת הפעילות למציאות המשתנה.

רשימת מקורות

- אוסטין, ג' (2006). *איך עושים דברים עם מילים* (תרגום: ג' אלגת). תל-אביב: רסלינג.
- בורדייה, פ' (2005). *שאלות בסוציולוגיה* (עמ' 121-133) (תרגום: א' להב). תל-אביב: רסלינג.
- בן אשר, ס', הוס, א', ולדן, צ', שחר, א', שגיא, ש' (בדפוס). בהיעדר בית ומדינה - התקווה בקרב ילדי הפליטים בבית הספר השלום. *הייעוץ החינוכי*.
- דלז, ז', וגואטרי, פ' (2005). *קפקא - לקראת ספרות מינורית* (תרגום: ר' זגורי-אורלי ו' רון). תל-אביב: רסלינג.
- ולדן, צ' (2012). חינוך, מזיקה ושפה בלב מקבל בבית-ספר "אחוזה" - הגירה ושירה בקהילת העבריים בדימונה. בתוך: ח' פדיה (עורכת), *הפיוט כצוהר תרבותי - כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולהבנייתו התרבותית* (עמ' 342-361). ירושלים: מכון ון ליר.
- זיידנר, מ' (1978). אספקטים פסיכולוגיים של משלב שפת התינוקות בעברית. *עיונים בחינוך*, 1(1), 105-122.
- כהנא, ר' ורפורט, ת' (2007). *נעורים והקוד הבלתי-פורמלי - תנועות נוער במאה העשרים ומקורות הנעורים הפוסט-מודרניים*. ירושלים: ביאליק.
- לייבל י' ואחרים (2019). *חינוך של שלום - שבע אבני הדרך של בית ספר השלום לילדי פליטים בלסבוס*. מסמך פנימי של מטה הבוגרים של השומר הצעיר, 7 עמודים. לא פורסם.
- פנון, פ' (2004). *עור שחור, מסכות לבנות* (ת' קפלנסקי). תל-אביב: ספריית מעריב.
- קרומר-נבו, מ' וקומם, מ' (2012). הצטלבות מיקומי שוליים: מסגרת מושגית לפרקטיקה פמיניסטית של עבודה עם נערות. *חברה ורווחה*, לב(ג), 347-374.
- רגב, מ' (2010). *פייר בורדייה: טעם, הון תרבותי ואמנויות* (מדריך למידה). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- שגיא, ש' (2014). "רק על עצמי לספר ידעתי": מיומנה של חוקרת סכסוכים בחדר המוגן במבצע "עמוד ענן". *מפגש*, כב(40), 9-26.
- שחר, א', ולדן, צ', שגיא, ש', בן אשר, ס', הוס, א', (בדפוס). סדר בתוך הכאוס: תנועת נוער 'עושה בית ספר' לילדי פליטים בלסבוס. בתוך: א' לוטמן שורץ ו' טל (עורכים), *עבודה סוציאלית במצבי מלחמה או תחת אש* (שם זמני). המכללה האקדמית ספיר.
- שקדי, א' (2003). *מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני - תאוריה ויישום* (עמ' 155-168). תל-אביב: רמות - אוניברסיטת תל-אביב.
- Afouxenidis, A., Petrou, M., Kandylis, G., Tramountanis, A., & Giannaki, D. (2017). Dealing with a humanitarian crisis: Refugees on the eastern EU border of the Island of Lesbos. *Journal of Applied Security Research*, 12(1), 7-15.
- Antonovsky, A. (1987). *Unraveling the mystery of health: How people manage stress and stay well*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Aydin, H., & Kaya, Y. (2019). Education for Syrian refugees: The new global issue facing teachers and principals in Turkey. *Educational Studies*, 55(1), 46-71.

- Ben Asher, S., Sagy, S., Srour, A., Walden, T., Huss, E., Shahar, E., & Alsraiha, K. (2020). Hope among refugee children attending the international School of Peace on Lesbos. *Journal of Refugee Studies*. <https://academic-oup-com.ezproxy.haifa.ac.il/jrs/article/doi/10.1093/jrs/feaa003/5818953>
- Benmamoun, E., Montrul, S., & Polinsky, P. (2010). Prolegomena to Heritage Linguistics. White Paper, Department of Linguistics, Harvard University. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:23519841>
- Birdsong, D. (Ed.) (1999). *Second language acquisition and the critical period hypothesis*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Brooks, J.E. (2006). Strengthening resilience in children and youths: Maximizing opportunities in the schools. *Children & Schools*, 28, 69–76.
- Daniel, S.M. (2019). Writing our identities for successful endeavors: Resettled refugee youth look to the future. *Journal of Research in Childhood Education*, 33(1), 71-83.
- Franck, Anja K. (2018). The Lesvos refugee crisis as disaster capitalism. *Peace Review*, 30(2), 199-205. doi: 10.1080/10402659.2018.1458951
- García, O., & Li, W. (2014). *Translanguaging: Language, bilingualism and education*. London: Palgrave Macmillan.
- Greussing, E., & Boomgaarden, H. (2017). Shifting the refugee narrative? An automated frame analysis of Europe's 2015 refugee crisis. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 43(11), 1749-1774. doi: 10.1080/1369183X.2017.1282813
- Gutiérrez, K.D., Baquedano-López, P., & Tejeda, C. (1999). Rethinking diversity: Hybridity and hybrid language practices in the third space. *Mind, Culture, and Activity*, 6(4), 286-303. doi: 10.1080/10749039909524733
- Hiebert, E.H., & Sillers, M. (Eds.) (2006). *Finding the Right Text: What works for beginning and struggling readers*. NY: Guilford Press.
- Hos, R., & Cinarbas, H.I. (2018). Learning to teach in a global crisis: Teachers' insights from a temporary non-formal refugee education project in Gaziantep. *Global Education Review*, 5(4), 182-193.
- Huss, E., Ben Asher, S., Shahar, E., Walden, T., & Sagy, S. (2020). Creating places, relationships and education for refugee children in camps: Lessons learnt from the 'The School of Peace' educational model. *Children & Society*, 1-22. doi: 10.1111/chso.12412
- Kahane, R., & Rapaport, T. (1997). *The origins of postmodern youth: Informal youth movements in a comparative perspective*. Berlin & New York: de Gruyter.
- Kramsch, C.J. (1993). *Context and culture in language teaching*. Oxford, UK: Oxford University.
- Lopez, A.A., Turkan, S., & Guzman-Orth, D. (2017). Conceptualizing the use of translanguaging in initial content assessments for newly arrived emergent bilingual students. *ETS Research Report Series*, 1-12. doi: 10.1002/ets2.12140
- Nutting, T. (2019). Headaches in Moria: A reflection on mental healthcare in the refugee camp population of Lesbos. *BJPsych International Journal*, 16(4), 96-98.
- Rutter, J., & Crispin, J. (2012). *Refugee education: Mapping the field*. Sterling, VA: Stylus.

- Sagy, S. (2014). Coping, conflict, and culture: The salutogenic approach in the study of resiliency. In: D. Adjukovic, S. Kimchi, & M. Lahad (Eds.), *Resiliency: Enhancing coping with crisis and terrorism* (pp. 41-48). IOS Press and NATO.
- Simpson, P., & Mayr, A. (2009). *Language and power: A resource book for students*. London: Routledge.
- Sotiris, C., & DeMond, S.M. (2017). Refugee flows and volunteers in the current humanitarian crisis in Greece. *Journal of Applied Security Research*, 12(1), 61-77. doi: 10.1080/19361610.2017.1228025
- Zhou, V.X, & Pilcher, N. (2019). Revisiting the 'third space' in language and intercultural studies. *Language and Intercultural Communication*, 19(1), 1-8. doi: 10.1080/14708477.2018.1553363

מקום כאידיאל או מקום כפתרון מצוקה? הערת מחקר על הגירה פנימית לישראל כהגירה בין-לאומית

סרג'ו דלה-פרגולה*

תקציר

אחת העובדות המשמעותיות בהתפתחות הדמוגרפיה של מדינת ישראל מאז 1968 היה הגידול המהיר במספר התושבים הישראלים באזורי יהודה, שומרון ועזה (יש"ע) – ואחרי ההתנתקות של 2005 בגדה המערבית/אזור יו"ש. גידול זה נבע תחילה מתנועת תושבים ממקומות אחרים בארץ, ובהמשך נבע בעיקר מהריבוי הטבעי של התושבים המקומיים. כל שנה, להוציא את שנת 2005, מאזן חיובי בתנועות ההגירה הפנימית אל אזורי יש"ע/יו"ש ומהם, תרם לצמיחת אוכלוסייתם. לפי ההשערה הרווחת, הסיבות להתיישבות של ישראלים יהודים ומשפחותיהם בישראל, היו ועודן בעיקר אידיאולוגיות. ההנחה היא כי ניידות גיאוגרפית והתיישבות בישראל היא ביטוי בראש וראשונה של השאיפה של פלג באוכלוסייה הישראלית המבקש להרחיב את הנוכחות היהודית, ואף את הריבונות של מדינת ישראל לכל שטחה של ארץ ישראל המערבית, מן הים ועד לנהר הירדן. הגברת הנוכחות היהודית והישראלית באזורים שעברו לשליטה ישראלית במהלך מלחמת יוני 1967, ואף השגת רוב של יהודים באזורים אלה, אמורה הייתה לכאורה לקרב את המטרה של כינון מדינה יהודית על כל שטחה של ארץ ישראל המערבית.

השערות אלה נבדקו ברשימת מחקר זו לשנים 1978-2018. בפועל, משתנים סוציו-כלכליים הפועלים כשגרה בכל חברה, לרבות בחברה הישראלית, שותפים במידה משמעותית בהסבר מהות ההגירה הישראלית לחלקים אלה של ארץ ישראל. מתאם חזק נמצא בין שיעורי אבטלה בישראל לבין שיעורי הגירה לישראל, ובין אלה לבין שיעורי הגירה מישראל לחו"ל. מבחינה זו, הגירה לישראל/יו"ש הרבה יותר דומה לשאר תנועות ההגירה מכפי שניתן היה לשער תחילה. הממצא המסקרן הוא כי בהיגיון של מערכת ההגירה הפנים-ישראלית, יש"ע/יו"ש עשוי להסתמן כמעין תחליף קרוב ונגיש להגירה למדינות אחרות. מרכיבים מסוימים של מחאה, מצד אחד, ושל הרפתקנות וחוסר ודאות מצד שני, משותפים לשני סוגי ההגירה. במקרה של יש"ע/יו"ש, מרכיב האי-ודאות קשור בעיקר לסיכוני ביטחון ובטיחות אישית באזור בו מתקיים עימות מתמשך. במקרה של הגירה בין-לאומית, הריחוק הפיזי משחק תפקיד מכריע יותר.

מילות מפתח: ישראל; אזורי יהודה, שומרון ועזה; הגירה פנימית; הגירה לחו"ל; אבטלה

* פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה, האוניברסיטה העברית בירושלים

רקע

בשבועות הראשונים שלאחר מלחמת ששת הימים ביוני 1967 כלל לא היה ברור מה תהיה המדיניות הישראלית כלפי האזורים שמעבר לקו הירוק שעד יוני 1967 סימן את קו שביתת הנשק של 1949, הכוללים את הגדה המערבית/יהודה ושומרון (יו"ש) ואת רצועת עזה הידועים בסטטיסטיקה הישראלית כיש"ע. הדעה המובילה בממשלת ישראל הייתה שהמדובר בפיקדון אסטרטגי שיחזר למדינות ערב תמורת הכרה במדינת ישראל וחתימה על הסכם שלום. אולם בעקבות ועידת חרטום וסירוב הליגה הערבית להכיר בישראל ובכל תהליך של נורמליזציה על-ידי מדינות ערב, החלו להתחזק בישראל יסודות התומכים בשילוב שטחים אלה בגופה של המדינה.

ב-1967.6.16 פרסם המשורר נתן אלתרמן מאמר ובו כתב:

ענינו של ניצחון זה הוא בכך שהוא מחק למעשה את ההבדל בין מדינת ישראל ובין ארץ ישראל. זו הפעם הראשונה מאז חורבן בית שני נמצאת ארץ ישראל בידנו. המדינה והארץ הן מעתה מהות אחת. (אלתרמן, 1967)

ב-1967.9.22 פורסם כרוז בעיתונות הישראלית לטובת ארץ ישראל השלמה, שאליה דבקו אישים רבים מתחום התרבות והפוליטיקה, כולל חתן פרס נובל לספרות ש"י עגנון:

ניצחנו של צה"ל במלחמת ששת הימים העמיד את העם והמדינה בתוך תקופה חדשה וחותרת גורל. ארץ ישראל השלמה היא עתה בידי העם היהודי, כשם שאין לנו רשות לוותר על מדינת ישראל, כך מצווים אנו לקיים את מה שקיבלנו מידיה: את ארץ ישראל. (התנועה למען ארץ ישראל השלמה, 1967)

מכאן הייתה קצרה הדרך לראשית התיישבות ישראלית ביש"ע. התיישבות זו הייתה אמורה להגשים בפועל את השאיפות שהוזכרו תוך הפיכת המקומות שזה עתה צורפו לשליטה הישראלית ממקום אידיאלי למקום קונקרטי.

כידוע, זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים של 1967, סיפחה מדינת ישראל את רובעיה המזרחיים של ירושלים ומספר כפרים נוספים במרחב שמסביב לעיר. אזורים אלה הוחזקו על-ידי ממלכת ירדן ההאשמית החל מסוף מלחמת העצמאות ב-1948. בכך הורחב במידה ניכרת השטח המוניציפלי של עיריית ירושלים תחת ריבונות ישראלית. המעמד המשפטי של הגדה המערבית (שבעבר הוחזקה אף היא על-ידי ירדן) ושל עזה (שהוחזקה על-ידי מצרים) היה שונה. אזורים אלה הוחזקו על-ידי השלטון הישראלי, אך הם לא סופחו רשמית. לגבי אוכלוסיית הרוב הפלסטינית, מלבד הצווים של שלטונות הצבא הישראלי, נשמר המצב המשפטי שהיה קיים בעבר, כלומר החוק הירדני המשיך לחול בגדה המערבית, והחוק המצרי בעזה.

מדינת ישראל הקימה ממשל צבאי ותחתיו מנהל אזרחי שהיווה את הסמכות השלטונית העיקרית עד לחתימת הסכמי אוסלו בראשית שנות התשעים. עם הקמת הרשות הפלסטינית, כאשר יש"ע עדיין תחת שלטון צבאי ישראלי, נקבעו שתי מערכות סמכות נפרדות. הרשות הפלסטינית שלטה או אמורה הייתה לשלוט על האוכלוסייה הפלסטינית המקומית, ואילו על אוכלוסיית המתיישבים הישראלים המתהווה וגדלה חל באופן פרסונלי החוק הישראלי. באזור רמת הגולן (שהוחזק בעבר על-ידי סוריה) הוחל החוק הישראלי ב-1981, אם כי בלי להכריז פורמלית על סיפוח מלא כפי שנעשה במזרח ירושלים. קורות ההתיישבות הישראלית בירושלים המורחבת וברמת הגולן אינן חלק ממאמר זה.

מאז ראשית ההתיישבות הישראלית ביהודה, שומרון ועזה – המוגדרים בסטטיסטיקה הישראלית כאזור יש"ע – נתונים על תנועות הגירה פנימית במדינת ישראל מציגים בעקבות מאזני נטו חיוביים של אזור זה מול כל שאר המחוזות לפיהם מחולקת המדינה (Rebhun, 2020). כל שנה מספר הישראלים המעתיקים אליהם את מקום מגוריהם ממחוז אחר במדינה, עולה על מספר הישראלים העוזבים את אותם אזורים למקומות מגורים במחוזות אחרים בארץ, קרי, מאזן הגירה חיובי.

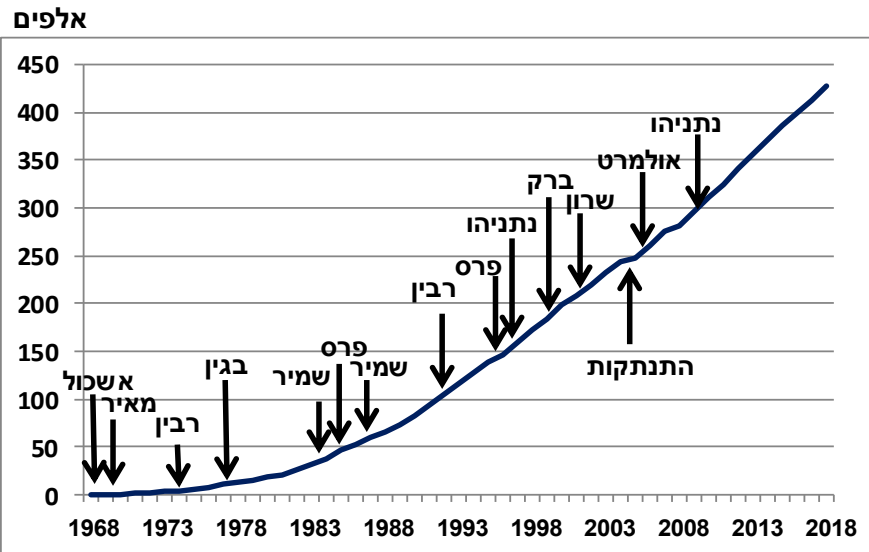
לפי ההשערה הרווחת, הסיבות להתיישבות של ישראלים יהודים ומשפחותיהם ביש"ע, היו ועודן בעיקר אידיאולוגיות. ההנחה היא כי ניידות גיאוגרפית והתיישבות ביש"ע היא בראש וראשונה ביטוי של השאיפה של פלג באוכלוסייה הישראלית המבקש להרחיב את הנוכחות היהודית, ואף את הריבונות של מדינת ישראל לכל שטחה של ארץ ישראל המערבית, מן הים ועד לנהר הירדן. הגברת הנוכחות היהודית והישראלית באזורים שעברו לשליטה ישראלית במהלך מלחמת ששת הימים, ואף השגת רוב של יהודים באזורים אלה, אמורה הייתה לכאורה לקרב את המטרה של כינון מדינה יהודית על כל שטחה של ארץ ישראל המערבית. השערות אלה ייבדקו ברשימת מחקר זו.

אוכלוסיית יש"ע והשפעת הגירה פנימית בגידולה

בפועל, ההתיישבות הישראלית החלה להתמסד בימי חג הפסח של שנת 1968 כאשר מספר משפחות חגגו את החג בעיר חברון. מאותם יחידים בודדים באביב 1968, ההתיישבות הישראלית ביו"ש (לא כולל האזורים שסופחו לעיריית ירושלים) ובהמשך גם בעזה, גדלה משמעותית – לפי תאריכי המפקדים – ל-2,100 בשנת 1972; 23,700 בשנת 1983; 134,300 בשנת 1995; 281,100 בשנת 2008; ו-427,800 בסוף שנת 2018. מספרים אלה כוללים יהודים ומיעוט של לא-יהודים זכאי חוק השבות הכלולים במשפחותיהם. אחרי ההתנתקות מאזור עזה ופינוי כל היישובים הישראליים משם בחודש אוגוסט 2005, ההתיישבות הישראלית התרכזה רק באזור יו"ש, שם בסוף 2018 היא היוותה כ-14% מכלל האוכלוסייה, כולל 2.6 מיליון פלסטינים (DellaPergola 2020). הדבר מצביע על מאמץ אינטנסיבי של הקמת יישובים עירוניים וכפריים חדשים בהנחיה או בפיקוח של ממשלת ישראל, ובהשתתפות השקעות פרטיות, בתשתיות, בדיוור, בתעשייה, ובחקלאות.

תרשים 1 מראה את התפתחות גודל האוכלוסייה הישראלית ביש"ע בין סוף 1968 לסוף 2018. אחרי שלב ההמראה בסוף שנות השישים ובמהלך שנות השבעים, עקומת גידול האוכלוסייה התפתחה כמעט בקו ישר. בתרשים מופיעים שמות ראשי ממשלת ישראל לפי תאריך תחילת הקדנציה של כל אחד ואחת מהם. לא ניתן לבחון בשום השפעה מיוחדת של ממשלה זו או אחרת על קצב גידול האוכלוסייה. רק הפרעה אחת ניכרת במגמת הגידול העקבית כתוצאה של ההתנתקות ב-2005, שגרמה לנטישת ההתיישבות הישראלית מגוש קטיף, ממקומות אחרים באזור עזה, וממספר יישובים בשומרון. אומנם חלק מהמפונים יושבו מחדש ביו"ש, אך קצב הגידול של סה"כ אזור יש"ע הואט באותה השנה, אם כי לא נבלם לגמרי. תיקון קל נוסף הנראה בתרשים בשנת 2008 נובע מסיבות טכניות ולא מהותיות, דהיינו תיקון כללי על-ידי הלמ"ס באומדני מספר התושבים בישראל בעקבות מפקד האוכלוסין שנערך באותה שנה.

תרשים 1: אוכלוסייה ישראלית ביש"ע, 1968-2018 (באלפים)*



*המקור לנתוני תרשים זה ולכל התרשימים האחרים הוא הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

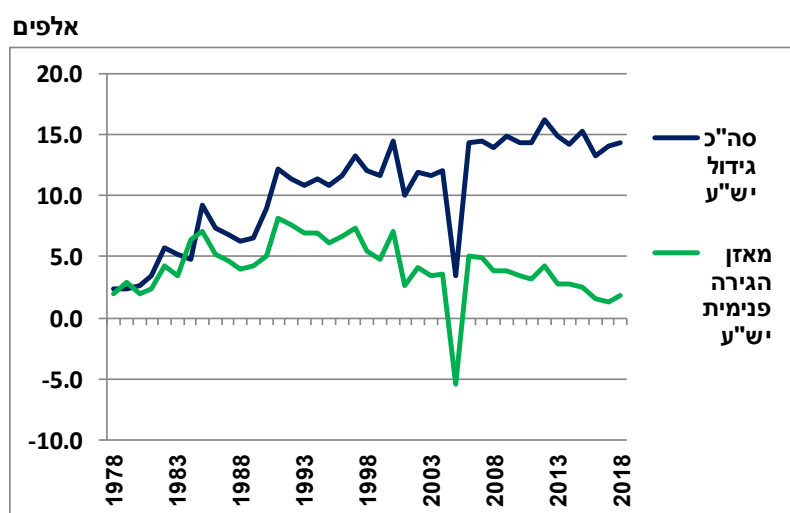
בהערכת הגידול הדמוגרפי ביש"ע חשוב לא להתעלם מהעובדה שמדובר באוכלוסייה הטרוגנית במידה רבה. ההתיישבות הישראלית הכוללת של 427,800 תושבי יו"ש בסוף 2018 כללה 15 יישובים עירוניים בעלי יותר מ-5,000 תושבים שאוכלוסייתם הסתכמה ב-279,000 נפש. שני הגדולים ביותר היו מודיעין עלית (73,100) וביתר עלית (56,700) אשר יחד עם היישוב הקטן יותר של כוכב יעקב (8,200) היו מזוהים עם מגזר האוכלוסייה החרדי. בבחירות שהיו בחודש מארס 2020, הליכוד היה המפלגה הגדולה ביותר בכל הערים הלא-חרדיות – מעלה אדומים (38,200); אריאל (20,500); גבעת זאב (17,900); אורנית (8,800); אלפי מנשה (7,900); קריית ארבע (7,300); שערי תקווה (6,000); גבע בנימין (5,500); בית אריה (5,100). מפלגת ימינה זכתה באפרת (10,100); קרני שומרון (7,700); בית אל (6,000). בעוד 26 יישובים עירוניים בני 2,000 עד 5,000 תושבים כל אחד – וביניהם עמנואל ומעלה אפרים – הייתה אוכלוסייה כוללת של 80,500. לבסוף, 86 יישובים כפריים מתחת ל-2,000 נפש (עם בסה"כ 68,300 תושבים) כללו 51 יישובים קהילתיים, 23 מושבים, תשעה קיבוצים ושלושה יישובים כפריים אחרים. במקביל, מבחינה אדמיניסטרטיבית, מלבד המועצות המקומיות של היישובים העירוניים, אזור יו"ש כולו חולק לשש מועצות אזוריות: שתיים בשומרון – מטה בנימין (67,100 תושבים) ושומרון (43,600); שתיים ביהודה – גוש עציון (23,900) והר חברון (8,900); ושתיים בבקעת הירדן וצפון ים המלח – ערבות הירדן (5,200) ומגילות ים המלח (1,700).

על כן, ההתיישבות כללה ערים חרדיות, פרברים עירוניים של המעמד הבינוני המהווים חלק אינטגרלי של ירושלים ושל תל-אביב רבתי ("חמש דקות מכפר סבא"), עיר במרכזו של מרחב פלסטיני כגון אריאל, יישובים דתיים לאומיים ששוקמו או נבנו בגוש עציון, התיישבות ספר חקלאית בבקעת הירדן, ומובלעות מבודדות על גב ההר. לכל אחד מסוגי היישובים האלה הגיעו ציבורים בעלי מאפיינים דמוגרפיים וחברתיים שונים, ומאחוריהם מנגנוני התיישבות נבדלים. הסקירה הנוכחית מתעלמת מהבדלים משמעותיים אלה ומצטמצמת בבחינת המגמות הנוגעות לכלל.

תרשים 2 מתאר את חלקו של מאזן ההגירה הפנימית נטו של ישראלים באזורי יש"ע מתוך כלל גידול האוכלוסייה באזורים אלה. מלבד ההגירה הפנימית מאזורים אחרים בישראל, התמורות בגודל האוכלוסייה ביש"ע משקפות במידה רבה את הריבוי הטבעי של תושבי המקום. גורם נוסף של גידול האוכלוסייה ביש"ע היה קליטת העלייה מחו"ל בניכוי הגירה לחו"ל. לאורך כל 51 השנים בין 1968 ל-2018, שנת גידול האוכלוסייה המוחלט הגדול ביותר הייתה 2012, עם 16,200. השנה עם מאזן ההגירה הפנימית הגדול ביותר (8,100) הייתה 1991 שהייתה גם אחת משנות השיא של העלייה מברית המועצות. מבחינת שיעור הגידול השנתי, השנה המובילה הייתה 1982 עם 26.5%. העלייה פעלה בממדים קטנים יחסית, סביב ל-1,000 בשנה, עם שיאים של 1,600 ב-1991 וב-1999.

תרומתה של הגירה פנימית על חשבון אזורי ישראל אחרים הייתה קריטית בשנים הראשונות ועד אמצע שנות התשעים. אולם בהמשך, ניכר שרוב הגידול נובע ממקורות אחרים, ובעיקר כאמור מהריבוי הטבעי. בהיותה אוכלוסייה צעירה למדי, כולל הרבה זוגות צעירים בעלי השקפת עולם דתית-לאומית מסורתית, רמות הפרייון באוכלוסייה היהודית ביש"ע היו הגבוהות ביותר מבין כל מחוזות המדינה. העולים החדשים שנקלטו ביש"ע באו ממגוון מדינות אך באופן יותר מאשר פרופורציונלי מארצות הברית וממדינות מערביות אחרות. ככל שהשנים עברו, המשקל היחסי וגם המוחלט של ההגירה פנימית ליש"ע ירד ונעשה שולי יחסית מול מרכיב הריבוי הטבעי. מאזן ההגירה הפנימית נטו באזורי יש"ע היה חיובי כל השנים, למעט היוצא מן הכלל בשנת 2005 - שנת ההתנתקות.

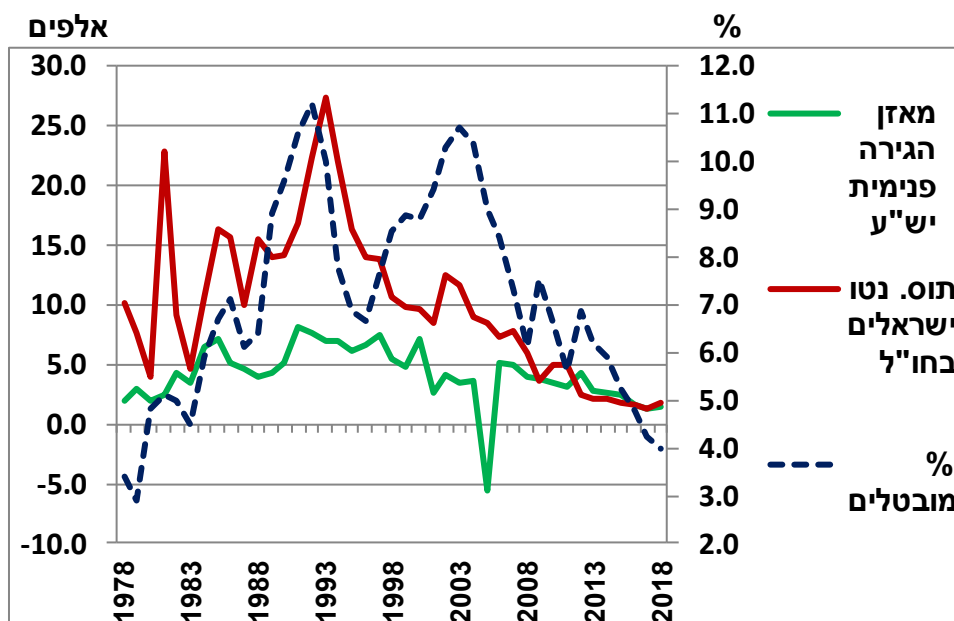
תרשים 2: מאזן הגירה פנימית נטו כחלק של גידול סה"כ האוכלוסייה הישראלית ביש"ע, 1978-2018



בתרשים 3, מאזני ההגירה הפנימית ליש"ע מוצגים ביחד עם שני משתנים אחרים. האחד הוא התוספת השנתית נטו במספר המהגרים מישראל לחו"ל, באלפים, והשני הוא אחוז המובטלים בקרב כוח העבודה הישראלי לאורך 41 השנים מ-1978 עד 2018. בעוד שמקובל לדון על הגירה ממדינת ישראל, ואף על המונח הפיגורטיבי של ירידה, האמת היא שבסטטיסטיקה הישראלית לא קיימת סדרת נתונים רשמית ומסודרת על הנושא: לעומת זאת קיימות שיטות שונות לאמוד

בעקיפין את התופעה. הנתונים המוצגים כאן חושבו כהפרש בין מאזן ההגירה הכולל לישראל (שהוא מצידו ההפרש בין סה"כ המהגרים היוצאים פחות המהגרים הנכנסים במהלך שנה נתונה), בהפחתת מספר העולים החדשים באותה השנה. מושג המהגרים היוצאים כולל את כל הישראלים שנסעו מישראל ולא שבו מחו"ל אחרי שנה. מושג המהגרים הנכנסים כולל גם את העולים החדשים וגם את הישראלים החוזרים אחרי שהות של לפחות שנה בחו"ל. מושג העולים החדשים כולל את כל אלה שלא היו בעבר תושבי קבע בישראל ונכנסו למדינה באשרת עולה חדש או עולה בכוח, כמו כן אלה שכבר היו בישראל ובמהלך השנה הנתונה המירו את אשרתם מתייר לעולה חדש או עולה בכוח. החישוב שצוין מספק אפוא אומדן של מהגרים חדשים לחו"ל, דהיינו התוספת נטו של ישראלים המצטרפים למאגר הישראלים שכבר נמצאים בחו"ל משנים קודמות ולא שבו ארצה. לפי מדד זה, השנה עם המספר המרבי של ישראלים (מכל חלקי הארץ) שהתווספו למאגר הקיים בחו"ל הייתה 1993 עם 27,400, ואחריה 1982 עם 22,900. אחוז המובטלים מהווה את החלק של כוח העבודה הישראלי הנמצא ללא עבודה והמחפש תעסוקה בשנה מסוימת. שיא האבטלה בתקופה הנידונה היה ב-1992 עם 11.2%, ואחריה 2003 עם 10.7%.

תרשים 3: מאזן הגירה פנימית נטו לישראל, אחוז מובטלים בישראל, ותוספת נטו של ישראלים בחו"ל, 1978-2018



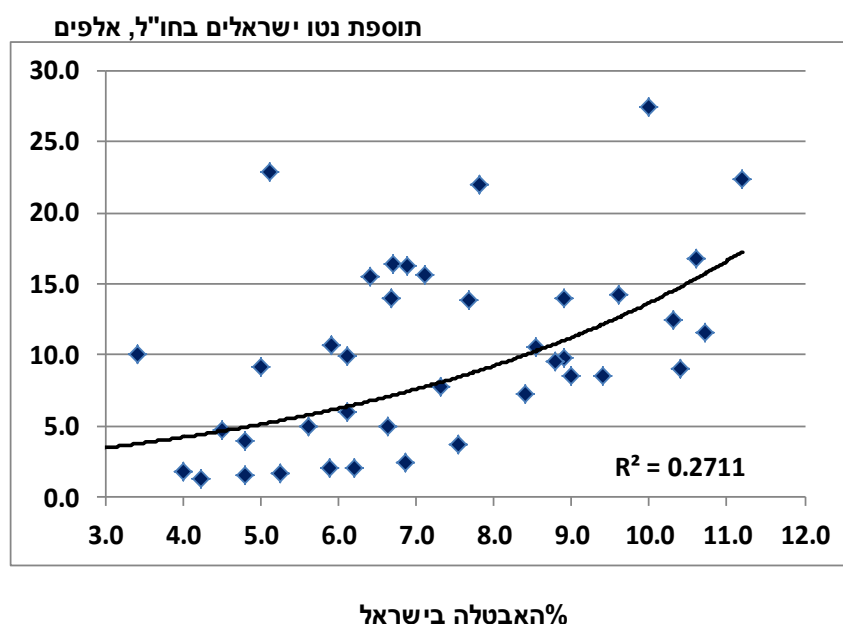
באופן כללי, ניתן לצפות בכל העקומות במגמה עולה עד אמצע שנות התשעים, ומאז בעקומה יורדת. נראה כי הדבר נכון לכל שלושת המשתנים שנצפו, כל אחד לפי קנה המידה שלו, אם כי מהלכי ההתפתחות הספציפיים שונים. נשאלת השאלה האם מעבר למוטיבציה האידיאולוגית-ההתיישבותית הידועה או הצפויה מראש, ניתן להסביר את דפוסי ההתיישבות בישראל במידה משמעותית (או גם) באמצעות מערך גורמים מורכב יותר – לכאורה בלתי תלוי בתכני תרבות ואידיאולוגיה.

גורמים מסבירים ומידת השפעתם

ההשערה שתיבדק כאן היא שהגירה לאזורים שמעבר לקו הירוק עשויה להיווצר על-ידי משתנים סוציו-כלכליים שאינם שונים בהרבה מאלה שמייצרים הגירה יוצאת מישראל למדינות אחרות. במילים אחרות, נבדקת האפשרות שנסיונות ההתיישבות אינן מאוד שונות מנסיונות ההגירה לחו"ל. בין הגורמים המשפיעים כבר צוינה האבטלה, אם כי יכולנו להתייחס גם לעלויות מחירים העומדות מאחורי ירידת רמת החיים, או מדדים כלכליים אחרים כגון התל"ג או מדידות שונות של השקעות בישראל. תרשים 4 ממחיש את הקשר בין אבטלה והגירה מישראל למדינות אחרות (כאמור, במונחים של תוספת נטו של ישראלים בחו"ל). כל נקודה בתרשים מייצגת שנה אחת. ההשפעה של שיעור האבטלה על ממדי ההגירה נראית די חזקה, עם $R^2=0.27$. כלומר, למעלה מרבע מהשונות במספר המהגרים הישראלים כפי שהוגדרו, מוסבר על-ידי משתנה אחד בלבד - אחוז המובטלים בישראל. חזרה על אותה מדידה מול מספר המהגרים מישראל בהזזה שנה אחת מאוחר יותר מספקת תוצאה דומה אם כי נמוכה במקצת - $R^2=0.25$.

יש לזכור שבמדינה קולטת הגירה כמדינת ישראל, צפוי שלא כל ההגירה הנכנסת תיקלט בסביבה החדשה. שיעור קליטת העולים הסופית בישראל נחשב לגבוה מאוד ביחס למדינות הגירה אחרות, אך בכל זאת ניתן להסביר חלק מסוים מהתנודות במספר המהגרים מישראל על-ידי מספר המהגרים שנכנסו זמן מה קודם לכן. להתייחסות כללית נציין כי לגבי התקופה הנידונה כאן, 1978-2018, המספר השנתי של מהגרים (עולים חדשים) לישראל מסביר 16% משונות ההגירה היוצאת שנה אחת לאחר מכן, 20% משונות ההגירה היוצאת שנתיים אחר כך, ו-15% משונות ההגירה היוצאת שלוש שנים אחר כך. בישראל, אכן עלייה רבת ממדים ומרוכזת בפרק זמן קצר גרמה לצמיחה, לפחות חולפת, באחוז המובטלים, לירידה זמנית ברמת החיים ובשביעות רצון התושבים, ומכאן לסבירות גדלה שמספר אנשים ירצו לנסות את מזלם במקום אחר מחוץ לישראל.

תרשים 4: אחוז המובטלים בישראל ותוספת נטו של ישראלים בחו"ל, 1978-2018



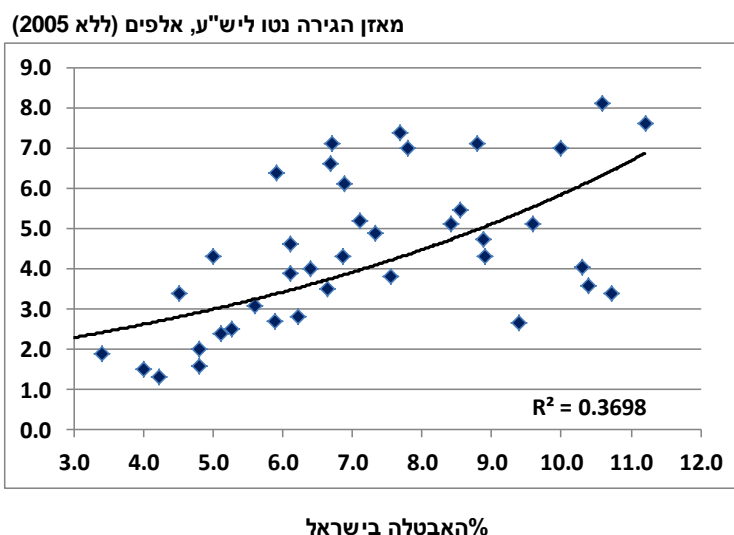
אני עובר כעת לבחון את הקשר האפשרי בין אבטלה והגירה פנימית נטו לאזורי יש"ע. השאלה

כאן היא ראשית כל: מה המשמעות של בדיקה זו? לתנועות הגירה פנימית ובין-לאומית אומנם יש מכנים משותפים הנובעים מעצם העתקת המגורים ממקום למקום. בשני המקרים התהליך כרוך בניתוק מסוים של קשרי קירבה ורשתות חברתיות, תוך יצירתם שוב במקום החדש. קיים אומנם הבדל מהותי בין שני סוגי ההגירה מבחינת המרחק בין מקומות המוצא והיעד, העלות הכלכלית של המעבר ממקום למקום, המשמעויות החברתיות והתרבותיות שלהם, והאישורים הדרושים לכניסה למקום החדש. במקרה של הגירה פנימית גורמים אלה זניחים, לרבות במדינה קטנה כמדינת ישראל. לא כך המקרה של הגירה בין-לאומית, לרבות במדינה שהיא מעין 'אי' כשארל במה שנוגע לסביבה המדינית והתרבותית. עם זאת, בשני סוגי ההגירה, התהליך כרוך בקבלת החלטה המשקפת את סה"כ היתרונות והחסרונות הצפויים במקום החדש לעומת אלה הידועים במקום הנוכחי. מקום המוצא ותכונותיו ידועים היטב למהגר, בעוד מקום היעד מדומיין ונשען לעיתים קרובות על מידע חלקי או מעוות. בכל הגירה ישנן עלויות בטוחות הנובעות מהמהלך הלוגיסטי, אולם אלה של הגירה פנימית יכולות להיות קטנות ביותר. רווחים בעקבות הגירה קיימים בעיקר כאשר המצב הכלכלי של המהגר צפוי להשתפר במקום החדש. שיפור זה יכול לנבוע מהגדלת ההכנסות או מצמצום ההוצאות, או משניהם גם יחד. אך אין לזלזל מרווחים תרבותיים או סימבוליים כאשר עוברים מסביבה פחות ידידותית לידידותית יותר – ברמת הפרט, המשפחה, והקהילה.

בהקשר זה, ניתן לדמיין את אזור י"ע במידה מסוימת כמדינה אחרת לעומת מדינת ישראל. יש בקביעה זו קורטוב של אמת לגבי הסמכות השלטונית – הכפופה במקרה זה לזרוע הביטחונית ולא לזרוע האזרחית הראשית של מדינת ישראל. התרבות הפוליטית של תושבי האזור היהודים שונה במידה מסוימת מזו של חלקה העיקרי של מדינת ישראל, כפי שמלמדות תוצאות הבחירות לכנסת. מעל לכל, לחלק גדול מהתושבים תפיסה אידיאלית של הגשמה ושליחות שאומנם קיימת, אך אינה מצויה באותה המידה בחלקי האוכלוסייה המתגוררים ממערב לקו הירוק. לאלו אפשר עוד להוסיף כי אף המעבר הפיזי ברגל או ברכב משטחי הקו הירוק ליש"ע כרוך בחציית מחסום ובדיקה ביטחונית מה שלא קיים בשום אזור אחר במדינה. בתרשים 5 נבדקת ההשפעה האפשרית של אחוז המובטלים על מאזן ההגירה נטו ליש"ע.

תרשים 5: אחוז המובטלים בישראל ומאזן הגירה פנימית נטו ליש"ע,

(1978-2018) (ללא 2005)



הנתונים לשנת 2005, שהייתה חריגה בעקבות ההתנתקות, הוסרו מההשוואה. מטרת הבדיקה היא לאמת האם אומנם ההיגיון של מעבר תושבים לאזור יש"ע דומה להיגיון של הבוחרים במעבר לחו"ל. מסתבר כי כוח ההסבר של אחוזי האבטלה לגבי מאזן הגירה נטו ליש"ע אכן קיים והוא חזק יותר לעומת ההשפעה על הגירה לחו"ל, כמתברר ממקדם $R^2=0.37$. חזרה על אותה המדידה מול מאזן הגירה פנימית נטו ליש"ע בהזזה שנה אחת מאוחר יותר שוב מספקת תוצאה דומה, אם כי נמוכה במקצת - $R^2=0.29$.

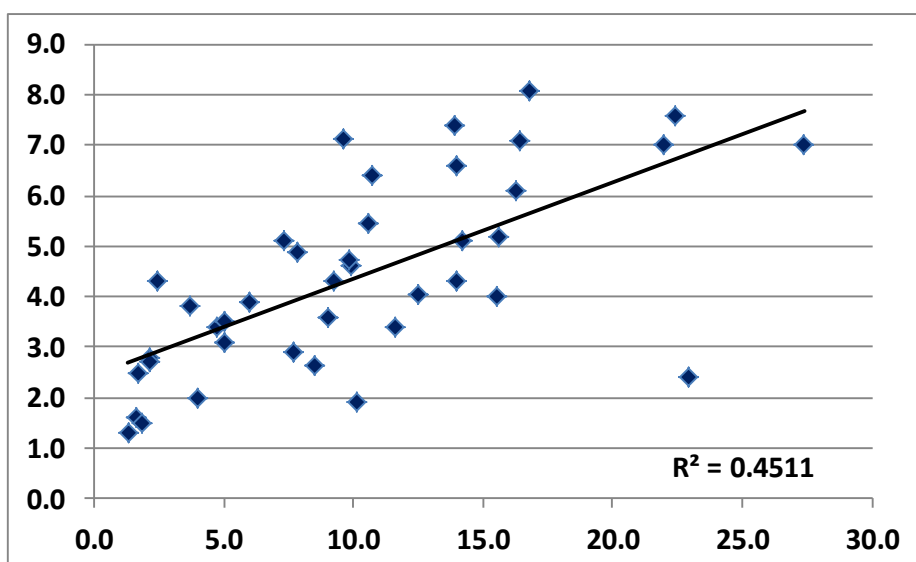
נבדוק עתה את הקשר האפשרי בין שני סוגי ההגירה, הפנימית והבין-לאומית. ברור שכאן ההנחה אינה יכולה להיות שהגירה בין-לאומית יוצאת יכולה להשפיע ישירות על מאזן הגירה פנימית. אולם ההנחה יכולה להיות שאקלים לאומי כללי בעל נטייה גבוהה של חוסר שביעות רצון מהמצב הקיים, עשוי לעודד בו זמנית מחשבות ושיח ציבורי על עזיבת המדינה לחו"ל, ועל מציאת מקום מגורים אלטרנטיבי לאזורי המגורים המרכזיים במדינת ישראל. חיפוש פתרון התיישבותי ביו"ש יכול לסמל אקט של רצון בשינוי אורח החיים, אך גם תגובה להיצע של דיור מסובסד ותנאים נלווים נוחים. במילים אחרות, הרקע המשותף של קשיים כלכליים עשוי להוביל לשני סוגים שונים של קבלת החלטות הקשורות שתיהן לניידות גיאוגרפית, האחת לחו"ל והשנייה לחלק אחר של הארץ.

כשבודקים את הקשר האפשרי בין הגירה בין-לאומית יוצאת מישראל כמשתנה מסביר והגירה פנימית לאזור יש"ע כמשתנה תלוי (תרשים 6), מתקבל קשר חזק מאוד של $R^2=0.45$. חזרה על אותה המדידה מול מאזן הגירה פנימית נטו ליש"ע עם הזזה של שנה אחת מאוחר יותר שוב מספקת תוצאה דומה, ואף חזקה במקצת - $R^2=0.46$.

תרשים 6: תוספת נטו ישראלים בחו"ל ומאזן הגירה פנימית נטו ליש"ע,

1978-2018 (ללא 2005)

מאזן הגירה נטו ליש"ע, אלפים (ללא 2005)



תוספת נטו ישראלים בחו"ל, אלפים

הערות לסיום

אחת העובדות המשמעותיות בהתפתחות הדמוגרפית של מדינת ישראל מאז 1968 הוא הגידול המהיר במספר התושבים הישראלים באזורי יהודה, שומרון ועזה (יש"ע) – ואחרי ההתנתקות של 2005 בגדה המערבית/אזור יו"ש. גידול זה נבע תחילה מתנועת תושבים ממקומות אחרים בארץ, ובהמשך נבע בעיקר מהריבוי הטבעי של התושבים המקומיים. כל שנה, להוציא את שנת 2005, מאזן חיובי בתנועות ההגירה הפנימית אל אזורי יש"ע/יו"ש ומהם, תרם לצמיחת אוכלוסייתם. ברשימת המחקר הנוכחית לא עסקתי ממש בבחינת המשקל הכולל של המניעים האידיאולוגיים לעומת המניעים הסוציו-כלכליים כרקע להתיישבות ולהגירה לישראל/יו"ש. נטען רק שבחינת נתוני ההגירה לאותם אזורים עשויה לחשוף קשרי גומלין מורכבים יותר מכפי שניתן לשער. בעיקר ניתן למצוא הסבר סביר לתופעה באמצעות מעט משתנים חברתיים כלליים מבלי להזדקק למשתנים תרבותיים או אידיאולוגיים.

לכאורה, המוסכמה היא שגירויים אידיאולוגיים הנובעים מהאקלים התרבותי של מדינת ישראל ומהמבנה הפוליטי הפנימי שלה, הם המספקים הסבר מספיק ומספק לתנועות האוכלוסייה בישראל/יו"ש. למעשה, משתנים סוציו-כלכליים הפועלים כשגרה בכל חברה, לרבות בחברה הישראלית, שותפים במידה משמעותית בהסבר מהות ההגירה הישראלית לחלקים אלה של ארץ ישראל. מבחינה זו, הגירה לישראל/יו"ש הרבה יותר דומה לשאר תנועות ההגירה מכפי שניתן היה לשער תחילה. הממצא המסקרן הוא כי בהיגיון של מערכת ההגירה הפנים-ישראלית, יש"ע/יו"ש עשוי להסתמן כמעין תחליף קרוב ונגיש להגירה למדינות אחרות. מרכיבים מסוימים של מחאה, מצד אחד, ושל הרפתקנות וחוסר ודאות מצד שני, משותפים לשני סוגי ההגירה. במקרה של יש"ע/יו"ש, מרכיב האי-ודאות קשור בעיקר לסיכוני ביטחון ובטיחות אישית באזור בו מתקיים עימות מתמשך. במקרה של הגירה בין-לאומית, הריחוק הפיזי משחק תפקיד מכריע יותר. ברור כי אין להתעלם מהממד האידיאולוגי של הגירה, מפני שהתיישבות באזורים אלה איננה אופציה עבור ישראלים שמתנגדים לכיבוש ואינם מוכנים ליהנות מהיתרונות הכלכליים שהאזור יכול להציע. מכאן שכאשר המצב הכלכלי בארץ מעורר או מגדיל את הרצון להגר, עבור ישראלים אלה הגירה לישראל/יו"ש לא הייתה בעבר ואיננה היום אופציה קבילה, אלא רק הגירה לחו"ל. עם זאת, הגישה שהובא כאן מוסיף ממד לתובנה הכוללת של הגירה פנימית ובין-לאומית במדינת ישראל. מקום מגורים, ככל שיהיה רצוי ומועדף מבחינה ערכית ואידיאלית, נקבע בסופו של דבר במידה משמעותית גם כתוצאה מדחפים ושיקולים בעלי אופי אינסטרומנטלי, ואולי אף כפתרון למצוקות.

תודות

המחקר בוצע במדור לדמוגרפיה ולסטטיסטיקה של היהודים במכון המחקר ליהדות זמננו ע"ש א' הרמן באוניברסיטה העברית בירושלים. נתונים ראשוניים הוצגו בכנס הבין-לאומי People on the Move: Migration and Mobility שהתקיים ב-The S. Daniel Abraham Center for International and Regional Studies באוניברסיטת תל-אביב ב-7.1.2019. אני מודה לריטה סבר, עוזי רבהון ורבקה רייכמן על הערותיהם המועילות. האחריות על תוכן המאמר היא של המחבר בלבד.

רשימת מקורות

- אלתרמן, נ' (1967). מול מציאות שאין לה אח. מעריב, 16.6.1967.
הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שנתי: *שנתון סטטיסטי לישראל*. ירושלים: הלמ"ס.
התנועה למען ארץ ישראל השלמה (1967). למען ארץ ישראל השלמה, מעריב, 22.9.1967.
(מודעה).
- DellaPergola, S. (2020). World Jewish population 2020. In: A. Dashefsky & I. Sheskin (Eds.), *American Jewish Year Book 2020* (pp. 263-353). Cham: Springer.
- Rebhun, U. (2020). Internal migration in Israel. In: M. Bell, A. Bernard, E. Charles-Edwards, & Y. Zu (Eds.), *Internal Migration in the Countries of Asia* (pp. 319-347). Cham: Springer.

נספח

מאזן הגירה פנימית של ישראלים ביש"ע, מובטלים בישראל (%), ותוספת נטו של תושבים ישראלים בחו"ל, 1978-2018 (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה)

שנה	מאזן הגירה פנימית לישראל (באלפים)	% האבטלה בישראל	תוספת נטו ישראלים בחו"ל (באלפים)	יחס שינוי שנתי הגירה פנימית לישראל	יחס שינוי שנתי % האבטלה בישראל	יחס שינוי שנתי תוספת נטו ישראלים בחו"ל
1978	1.9	3.4	10.1	-	-	-
1979	2.9	2.9	7.7	1.5	0.9	0.8
1980	2.0	4.8	4.0	0.7	1.7	0.5
1981	2.4	5.1	22.9	1.2	1.1	5.7
1982	4.3	5.0	9.2	1.8	1.0	0.4
1983	3.4	4.5	4.7	0.8	0.9	0.5
1984	6.4	5.9	10.7	1.9	1.3	2.3
1985	7.1	6.7	16.4	1.1	1.1	1.5
1986	5.2	7.1	15.6	0.7	1.1	1.0
1987	4.6	6.1	9.9	0.9	0.9	0.6
1988	4.0	6.4	15.5	0.9	1.0	1.6
1989	4.3	8.9	14.0	1.1	1.4	0.9
1990	5.1	9.6	14.2	1.2	1.1	1.0
1991	8.1	10.6	16.8	1.6	1.1	1.2
1992	7.6	11.2	22.4	0.9	1.1	1.3
1993	7.0	10.0	27.4	0.9	0.9	1.2
1994	7.0	7.8	22.0	1.0	0.8	0.8
1995	6.1	6.9	16.3	0.9	0.9	0.7
1996	6.6	6.7	14.0	1.1	1.0	0.9
1997	7.4	7.7	13.9	1.1	1.1	1.0
1998	5.5	8.5	10.6	0.7	1.1	0.8
1999	4.7	8.9	9.8	0.9	1.0	0.9
2000	7.1	8.8	9.6	1.5	1.0	1.0
2001	2.6	9.4	8.5	0.4	1.1	0.9
2002	4.0	10.3	12.5	1.5	1.1	1.5
2003	3.4	10.7	11.6	0.8	1.0	0.9
2004	3.6	10.4	9.0	1.1	1.0	0.8
2005	-5.5	9.0	8.5	..	0.9	0.9
2006	5.1	8.4	7.3	1.4	0.9	0.9
2007	4.9	7.3	7.8	1.0	0.9	1.1
2008	3.9	6.1	6.0	0.8	0.8	0.8
2009	3.8	7.5	3.7	1.0	1.2	0.6
2010	3.5	6.6	5.0	0.9	0.9	1.4
2011	3.1	5.6	5.0	0.9	0.8	1.0
2012	4.3	6.9	2.4	1.4	1.2	0.5
2013	2.8	6.2	2.1	0.7	0.9	0.9
2014	2.7	5.9	2.1	1.0	0.9	1.0
2015	2.5	5.3	1.7	0.9	0.9	0.8
2016	1.6	4.8	1.6	0.6	0.9	0.9
2017	1.3	4.2	1.3	0.8	0.9	0.8
2018	1.8	4.0	1.5	1.4	0.9	1.2

על המחברים

רחל שרעבי

פרופ' חבר, ראשת החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה במכללה האקדמית אשקלון. מחקרה עוסקים בהגירה, אתניות, זהות, מגדר, מסורת ומודרניות, מפגש בין תרבויות וסינקרטיזם. הספר האחרון שפרסמה הוא:

- *Dynamics of gender borders: Women in Israel's cooperative settlements.* (with Prof. Fogiel-Bijaoui, Silvia 2017).

יוליה סטביסקי

בוגרת בר-אילן, כעת בלימודי פוסט-דוקטורט באוניברסיטת ירושלים, הפקולטה לחינוך. מורה ומחנכת בבית ספר. היגרה לישראל ב-1994. תחומי מחקרה: הגירה, השתלבות, חינוך, הוראה דיגיטלית, מורים כמהגרים דיגיטליים והשתלבותם בהוראה דיגיטלית, ופרמטרים אובייקטיביים וסובייקטיביים להשתלבות.

רינה שחר

ד"ר רינה שחר מרצה בכירה בפקולטה למדעי החברה באוניברסיטת בר-אילן. תחומי התמחותה ומחקריה: הבניית המגדר בחברה הישראלית; מגדר וחינוך; הזוגיות הצעירה; "ביחד ולחוד"; דינמיקה של שינויים בבחירת בן הזוג, ארגונים ומשפחה, קריירה והורות; "שביעות הרצון שלו ושביעות הרצון שלה בנישואים – הסטנדרט הכפול"; הבחירה באימהות יחידנית – סיבות והשלכות, וסיבות שנותנים צעירים היום "למה לא להתחתן". נשיאת כבוד (לשעבר) של איגוד נשים אקדמיות בישראל. חברת הוועדה האקדמית של ההתאגדות לחינוך מבוגרים לקידום "למידה לאורך החיים" בישראל. ממקימות שדולת הנשים בישראל ובמסגרת זו קידום תוכניות לחינוך שוויוני מהגיל הרך ועד סיום תיכון בשיתוף משרד החינוך. מקימת המדרשה לחינוך למנהיגות ע"ש רחל כגן (1985-1980) בויצ"ו ישראל בליווי ועדת היגוי, ובשיתוף ד"ר רבקה נרדי. מקימת המרכז לשוויון מגדרי במכללת סמינר הקיבוצים בשיתוף עם משרד החינוך.

טל יעקובי

ד"ר טל יעקובי היא בעלת תואר דוקטור בפילוסופיה במדעי המדינה מאוניברסיטת בר-אילן. מרצה בבית הספר לחינוך במרכז ללימודים אקדמיים, אור-יהודה. חוקרת את היחסים שבין קבוצות משנה בחברה הישראלית. עבודת הדוקטורט של עסקה ביחס לעולי חבר העמים בתקשורת הכתובה בישראל.

שמחה גתהון

ד"ר שמחה גתהון היא בעלת תואר דוקטור בפילוסופיה בחינוך מאוניברסיטת בר-אילן. מרצה בכירה בבית הספר לחינוך במרכז ללימודים אקדמיים אור יהודה, אוניברסיטת בר-אילן ובמכללת סמינר הקבוצים. מחקריה עוסקים בתחום של רב תרבותיות והגירה. יו"ר ומייסדת התאגיד הממלכתי "מרכז מורשת יהדות אתיופיה".

ענת רימון-אור

ד"ר ענת רימון-אור היא בעלת תואר דוקטור בפילוסופיה מאוניברסיטת תל-אביב. מרצה בבית הספר לחינוך במרכז ללימודים אקדמיים, אור-יהודה. חוקרת בתחום הפילוסופיה של החינוך ועוסקת בביקורת תרבות.

פאני רן

לואיזה פאני רן נולדה בקורינטס, ארגנטינה, שם קיבלה חינוך יהודי פורמלי ובלתי פורמלי. היא סיימה את לימודי ההוראה באסקואלה נורמל דה מאסטראס ד"ר חואן פוחול. היא בוגרת הפקולטה לרפואה, בית הספר לרפואת שיניים, באוניברסיטה נאסיונאל דל נורדסטה – UNNE, קורינטינס, ארגנטינה והתגוררה בבואנוס איירס. בילדותה ובנעוריה הייתה חברה בתנועות הנוער הציוניות. לאחר מלחמת ששת הימים הייתה שותפה להקמת "תנועת עלייה" המחודשת בארגנטינה. פאני רן חיה בישראל מאז 1971. היא סיימה תואר מוסמך בבריאות הציבור, הפקולטה לרפואה, בית הספר לבריאות הציבור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ועבדה כחוקרת במספר תחומים של אפידמיולוגיה, ובמקביל עסקה באודונטופדיאטריה וקיבלה תואר מומחה בתחום. היא בעלת תואר שני ביהדות זמננו מהמחלקה ליהדות זמננו ע"ש הרמן באוניברסיטה העברית בירושלים. לואיזה פאני רן פרסמה בעברית, ספרדית ואנגלית בנושאים במדעי הבריאות הקשורים לרמה סוציו-אקונומית ולקליטת עלייה, ופרסמה ספרים ומאמרים בעברית וספרדית.

גולי דולב השילוני

גולי דולב-השילוני הוא סטודנט לתואר שני בפוליטיקה של המזרח התיכון בעת החדשה באוניברסיטת חיפה, ופעיל חברתי בתחום מבקשי המקלט.

צביה ולדן

פרופ' צביה ולדן היא בלשנית התפתחותית חברתית. עיסוקה בצמתים שבהם השפה העברית היא שחקנית ראשית - בפרקטיקות תרבותיות, בטקסטים ובטקסים. מתמחה בלשון הילדים ובשימושי מחשב, בהתחדשות העברית כשפת אם ובעבודה עם נוער מודר.

איתן שחר

ד"ר איתן שחר הוא עובד סוציאלי, ראש התחום הפסיכו-סוציאלי ב"ארגון נתן - לסיוע הומניטרי בינלאומי", סגן מנהל המחלקה לשירותים חברתיים באופקים ומרצה בבית הספר לעבודה סוציאלית במכללה האקדמית ספיר.

אפרת הוס

פרופ' אפרת הוס היא מרצה וחוקרת בעבודה סוציאלית ובתרפיה באמנות באוניברסיטת בן גוריון בנגב. תחומי המחקר שלה מתמקדים בממשק בין אמנויות ופרקטיקות חברתיות ובמחקר מבוסס אמנות כדרך להביא את קולותיהן של אוכלוסיות מודרות – נשים בדואיות כפריות וצעירים בכפרים הבלתי מוכרים בדרום הארץ. היא פרסמה ארבעה ספרים ומעל שמונים מאמרים בנושאים אלה.

סמדר בן אשר

פרופ' סמדר בן אשר היא פסיכולוגית חינוכית, מרצה בכירה בתוכניות להכשרת יועצים חינוכיים במכללת אחווה ומרצה מן החוץ באוניברסיטת בן גוריון. חברת סגל במרכז מנדל למנהיגות בנגב.

שפרה שגיא

פרופסור אמריטוס שפרה שגיא לפסיכולוגיה במחלקה לחינוך באוניברסיטת בן גוריון בנגב. פיתחה ועמדה בראש תוכניות ייחודיות ללימודי פסיכולוגיה חינוכית לקהילות בעלות נגישות נמוכה לאקדמיה, כמו הקהילה הבדואית בנגב וקהילות חרדיות. כיום היא עומדת בראש מרכז מרטין ספרינגר לחקר סכסוכים ומתמקדת בחינוך לשלום. תחומי המחקר שלה מתרכזים בחקר הסלוטוגניות, התמודדות עם לחץ, ומקורות הבריאות בקרב ילדים ובני נוער.

סרג'ו דלה-פרגולה

סרג'ו דלה-פרגולה הוא בעל תואר מוסמך במדעי המדינה מאוניברסיטת פאביה (איטליה) ודוקטור במדעי החברה ויהדות זמננו מהאוניברסיטה העברית בירושלים. פרופסור אמריטוס ויו"ר לשעבר של המכון ליהדות זמננו ע"ש אברהם הרמן באוניברסיטה העברית בירושלים. מחבר ועורך של מספר רב של ספרים ומאמרים על האוכלוסייה היהודית ובסוגיות חברתיות בתפוצות ובישראל, ביניהם:

- *תחזיות אוכלוסייה לירושלים 1995-2020* (עם עוזי רבהון 2003).
- *La trasformazione demografica della diaspora ebraica* (1983).
- *Israele e Palestina: La forza dei numeri: Il conflitto mediorientale fra demografia e politica* (2007).
- *Jewish demographic policies: Population trends and options in Israel and the diaspora* (2011).
- *Jewish population and identity: Concept and reality* (with Uzi Rebhun, 2018).
- *Diaspora vs. homeland: Development, unemployment and ethnic migration to Israel, 1991-2019* (2020).

הרצה ביותר מ-100 אוניברסיטאות בחמש יבשות. זכה בפרס מרשל סקלאר על הישגיו בחקר החברה היהודית (1999) ובפרס מיכאל לנדאו לתחום דמוגרפיה והגירה (2013). היה יועץ למוסדות ממלכתיים ולארגונים ציבוריים רבים. חבר הוועדה לחסידי אומות העולם ביד ושם.

About the Authors

Rachel Sharaby

Prof. Rachel Sharaby is Associate Professor, Head of the Sociology and Anthropology Department at the Ashkelon Academic College. Her studies deal with immigration, ethnicity, identity, gender, tradition and modernity, intercultural encounters and syncretism. Her last book is *Dynamics of Gender Borders: Women in Israel's Cooperative Settlements* (with Prof. Fogiel-Bijaoui, Silvia), published by Walter de Gruyter, Berlin/Boston & Hebrew University Magnes Press, 2017.

Yuliya Stavisky

Dr. Yuliya Stavisky holds a Ph.D in Philosophy from Bar Ilan University. She is currently a postdoctoral researcher at Hebrew University of Jerusalem in the Faculty of Education, as well as an educator in the school system. She immigrated to Israel in 1994. Her research interests include immigration, integration, education, digital teaching in the 21st century, teachers as the digital immigrants and their integration in digital teaching society, and subjective parameters of integration.

Rina Shachar

Dr. Rina Shachar is a Senior Lecturer, Faculty of Social Science, Bar-Ilan University. Her research interests encompass gender structuring in Israeli society, gender and education, the young couple, "together and separately", the dynamics of change in choice of mates, organizations and family, career and parenthood, his and her satisfaction in the double-standard marriage, the choice to be a single mother – causes and consequences, causes of the current generation's decision not to marry. Dr. Shachar has founded a number of institutions, including the Rachel Kagan Leadership School for WIZO, with Dr. Rivka Nardy, and the Center for Gender Equality at the Kibbutzim Seminary College in collaboration with the Ministry of Education. She is the honorary president of the Israel Academic Women's Association and a member of the Academic Committee promoting life-long learning for the Israel Adult Education Association.

Tal Yaakobi

Dr. Tal Yaakobi holds a PhD in Philosophy in Political Science from Bar-Ilan University and is a lecturer at the School of Education at the College of Management Academic Studies in Or Yehuda. Dr. Yaakobi's research explores the relations between subgroups in Israeli society. Her dissertation dealt with the attitude toward immigrants from the Commonwealth of Independent States to Israel in the written media.

Simcha Getahun

Dr. Simcha Getahun holds a doctorate in philosophy in education from Bar Ilan University. She is a Senior Lecturer in the Faculty of Education at the Kibbutzim College of Education, Technology and the Arts and Faculty of Education, College of Management Academic Studies, Rishon LeZion. Dr. Getahun is a researcher in the field of multiculturalism, society, community, and immigration. She is the Chairperson and Founder of the State Corporation, "Ethiopian Jewish Heritage Center."

Anat Rimon-Or

Dr. Anat Rimon-Or is a Senior Lecturer at the College of Management Academic Studies. She is the co-author and co-editor of the series, "The Nurturing of a Human Being" (Pardes Publishing House), and the author of the series, "The Soul between Nietzsche and Freud" (Pardes Publishing House). Her fields of research include cultural critique, morality, cognition, and education.

Fanny Ran

Luisa Fanny Ran was born in Corrientes, Argentina, where she received both her formal and informal Jewish education. She graduated as a teacher from the Escuela Normal de Maestras Dr. Juan Pujol. She is a graduate of the Faculty of Medicine, School of Odontology, Universidad Nacional del Nordeste – UNNE, Corrientes, Argentina and lived in Buenos Aires. She is a former member of Zionist youth movements. After the

Six Day War, she co-founded the renewed Tnuat Aliah in Argentina. Fanny Ran has lived in Israel since 1971. She earned a Master's Degree in Public Health from the Faculty of Medicine, School of Public Health, at The Hebrew University of Jerusalem, and has worked as a researcher in several fields of epidemiology, while also practicing odontopediatrics as a recognized specialist. She holds an M.A. in Contemporary Jewry from the Harman Department of Contemporary Jewry at The Hebrew University of Jerusalem. She has published in Hebrew, Spanish, and English on topics in the health sciences related to socioeconomics, immigrant absorption, and literature.

Guli Dolev-Hashiloni

Guli Dolev-Hashiloni is a student of Contemporary Politics of the Middle East MA studies program at Haifa University, and an activist in the field of asylum seekers.

Tsvia Walden

Prof. Tsvia Walden is a psycho-sociolinguist at Ben Gurion University of the Negev. She is the author of numerous publications on the Hebrew language, specifically concerning its renewal as a mother tongue. Professor Walden has studied the role of language in youth at risk.

Eitan Shahar

Dr. Eitan Shahar is a social worker and the Head of the Psychosocial Department at "Natan - International Humanitarian Aid". In addition, he holds the positions of Deputy Director of the Department of Social Services at Ofakim and Lecturer at the School of Social Work at Sapir Academic College.

Ephrat Huss

Prof. Ephrat Huss is a full professor of social work and art therapy at Ben-Gurion University of the Negev. Her overall areas of research are the interface between the arts and social practice and arts-based research: using the arts as a way of accessing the voices of marginalized populations, particularly amongst indigenous Bedouin women and youth in unrecognized villages in the south of Israel. She has published four books and over eighty articles on these subjects.

Smadar Ben Asher

Prof. Smadar Ben-Asher is an educational psychologist. She is a Senior Lecturer in Programs for the Training of Educational Consultants at Achva College and at Ben-Gurion University, as well as a faculty member at the Mandel Center for Leadership in the Negev.

Shifra Sagy

Prof. Shifra Sagy is Professor Emerita of Psychology in the Education Department at Ben-Gurion University of the Negev. She has specialized in promoting access to academic education for indigenous Bedouin and Haredi women. Professor Sagy is the Director of the Martin Springer Center for Conflict Studies. Her research focuses on the salutogenic model and coping with stressful situations in children and youth.

Sergio DellaPergola

Sergio DellaPergola is Professor Emeritus and former Chairman of the Hebrew University's Harman Institute of Contemporary Jewry. Born in Italy in 1942, he has lived in Israel since 1966. He earned his M.A. in Political Sciences from the University of Pavia and his Ph.D. in Social Sciences and Contemporary Jewry from The Hebrew University of Jerusalem. A specialist on the demography of world Jewry, he has published or edited 60 books and monographs including *Israel and Palestine: The Power of Numbers* (2008), *Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options* (2011), *Diaspora vs. Homeland: Migration to Israel, 1991-2019* (2020), and over 300 papers on historical demography, the family, international migration, Jewish identification, antisemitism, and population projections. DellaPergola has lectured at universities and research centers in five continents and was senior policy consultant to the President of Israel, the Israeli Government, Israel's Central Bureau of Statistics, and major international organizations. He is the

Chief Editor of *Hagira – Israel Journal of Migration*. He is a winner of the Sklare Award for distinguished achievement in the Social Scientific Study of Jewry (1999), and the Landau Prize for Demography and Migration (2013). DellaPergola is a member of Yad Vashem's Committee for the Righteous of the Nations.

Abstracts

“Today We Hand Over the Trust to the Entire Jewish People:” Renewed Perception of the Place of the Sigd Holiday in Israel

Rachel Sharaby

Abstract

This article examines the renewed perception of the place of the Sigd holiday in Israel, as expressed in the ethnic activism of social-political leaders, members of the 1.5 generation who immigrated from Ethiopia. The findings show that syncretism was created in the identity, organization of the Sigd celebrations and leadership patterns of young Ethiopian leaders, reflecting their goals. By emphasizing symbols of ethnic identity, the leadership of this excluded minority group struggled for the right to ethnic otherness and to become integrated in the Israeli space as such. They stressed the importance of ethnic celebrations as a factor for unification of the people and the symmetry of this unity. Emphasis of the pan-Jewish and pan-Israeli relevance of the Sigd created a different definition of place, which serves as an anchor for the identity and belonging of immigrants within Jewish and Israeli society.

Keywords: 1.5 generation, leadership, identity, syncretism, activism, holiday

Formation of Complex Ethnic Identity, Integration, and Intention to Leave among the 1.5 Generation

Yuliya Stavisky, Rina Shachar

Abstract

In the 1990s almost 1.5 million immigrants from the former Union of Soviet Socialist Republics (the former USSR) came to Israel, some of whom were in their mid-teens. These immigrants are called the 1.5 generation immigrants. Studies have shown that they experienced various integration difficulties, due to the interruption of their identity formation process following their immigration and their non-participation in the decision to immigrate. The purpose of this study was to examine whether their identity formation strategy, expressed in the adoption of multiple identities, is related to their objective and subjective integration in the destination country, and whether such complex ethnic identity formation is related to the 1.5 generation's decision to remain in or emigrate from Israel. Furthermore, it examines whether such a relationship – between a complex ethnic identity and integration and the intention of leaving – also exists among the 1.5 generation immigrants who realized their intention to leave and returned to Russia. To investigate the research questions, analyses were conducted on the responses of 254 immigrants, 108 of whom decided to return to Russia and 146 of whom chose to stay in Israel. The main findings indicate a positive and strong correlation between both the objective and subjective parameters for integration in the country, whether in Russia or in Israel. These two variables were found to be predictors of the intent to leave or remain in the country. A moderated mediation model found that complex ethnic identity, defined as the adoption of several identities, among the population of immigrants who remained in Israel predicts objective integration as well as subjective integration, which in turn negatively predicts intentions to leave. Consequently, the adoption of a complex ethnic identity mediated by objective and subjective integration has a significant role in the immigrant's intent to stay in Israel. The complex ethnic identity of those who returned to Russia apparently did not contribute to integration and at times even harmed it.

Keywords: 1.5 generation, integration, returning back to the motherland, complex ethnic identity, objective and subjective parameters for integration

The Struggle of Immigrants from the CIS with the Process of Proving Jewishness

Tal Yaakoby, Simcha Gathon, Anat Rimon-Or

Abstract

This article deals with inquiries conducted by Israel's Chief Rabbinate courts regarding the Jewishness of immigrants from the CIS. Most of the immigrants are secular who define their Jewish identity in terms of blood relations, domestic traditions, and antisemitic experiences in the former U.S.S.R. (Remennick, 2003). They are summoned to the Rabbinical Courts to prove their Jewishness in terms of Jewish Religious law. All of the rabbinical judges belong to the Ultra-Orthodox community and see themselves as true representatives of the Jewish tradition. The result of these inquiries is that the secular immigrants must make their claims in language defined by the Rabbinical Courts, but that does not correspond to the reality of their culture (Lyotard, 1988).

In this study, interviews were conducted with fourteen immigrants who underwent the inquiry by the Chief Rabbinate. The interviews included questions regarding their Jewish identity, immigration, and the ways they were affected by the inquiry. The findings show that the immigrants perceive their identity as based on ethnicity, rather than on religion. Their immigration was initiated for instrumental or personal reasons. Nevertheless, the choice to undergo the inquiry comes from the desire to belong to the Jewish community and from a sense of affinity with Israel. Neither their immigration, nor their decision to undergo the inquiry process were spurred by religious motivations. The procedure in the Chief Rabbinate's courts reveals a clash between two sorts of claims regarding the definition of Judaism. Some immigrants report a sense of anxiety prior to procedure and humiliation during the inquiry.

Keywords: identity, immigrants, CIS, Jewishness

From the Argentine Mesopotamia to Asia: *Correntinos* in Israel

Fanny Ran

Abstract

Very little research has focused on the small and remote Jewish communities in Latin America or on the past experiences of Jews who settled in the peripheral secondary cities in the Argentine Mesopotamia—a region that includes the provinces of Entre Rios, Corrientes and Misiones. Documentation on Jews living in Corrientes is scarce, and no research has examined their family histories, particularly during the period of the Shoah. The current study is based on the oral testimonies, recorded in Israel, of immigrants who define themselves as *Correntinos*. These testimonies refer to their personal experiences during the Shoah, to antisemitism and to the demographic aspects of their lives in the city of Corrientes. This paper aims to discover whether this group of immigrants has special characteristics and whether they are over-represented among all Argentine immigrants in Israel. The research focused on the relationship between geopolitical factors and Peron's policies, as well as on Argentinian nationalism, antisemitism, and the impact of these factors on the individual, familial and community levels. The data revealed the representative size of this community and through memory and archives made it possible to reconstruct genealogical and communal histories, with a particular focus on the immigrants' cultural background, demographic characteristics, and level of integration in Israel.

Keywords: secondary cities, Argentine Mesopotamia, Shoah, education, migration, Corrientes.

Eritrea: A Land that Devours its Exiles

Guli Dolev-Hashiloni

Abstract

Following Eritrea's ongoing migration crisis, this article seeks to examine changes in the relationship between Eritrea and its diaspora. The article is based on an analysis of international reports, secondary literature reviews, and interviews with human rights activists and leaders of the Eritrean community in Israel. It argues that alongside long-term attempts to restrict the escapees' flow from Eritrea, the Eritrean government is actively involved in their emigration, from which it profits. The development of political frameworks that undermine Eritrean identity in several different ways has led to a structural change in the relations between Eritrea and its diaspora. Building on existing theories of African states, such as 'the gatekeeper state' and 'the mafia state,' this article attempts to conceptualize the unique case of a government which takes part in the human trafficking of its own citizens and bases its economy on its refugees. The Eritrean regime persecutes refugees, forcing them to pay the regime they fled so that it will not continue to oppress them and their families, thus making them eternal prisoners of Eritrea and increasing their suffering.

Keywords: immigration, Eritrea, diaspora, human trafficking, Africa, refugees, diasporization

Babylon in Lesbos – A Place of Hope: The International School of Peace for Refugee Children

Tsvia Walden, Eitan Shahar, Ephrat Huss, Smadar Ben Asher, Shifra Sagy

Abstract

The ongoing refugee crisis in Lesbos has led Jewish and Arabic Israeli youth movement educators to collaborate in order to create a school for the refugee children in the island. All teachers are refugees themselves, and all classes are held in the native languages of the different communities.

An interdisciplinary research team was commissioned to assess the project and its sustainability and to extract a replicable model for refugee education. The team applied a phenomenological arts-based methodology; a quantitative methodology to study the notion of hope; and field-driven theory qualitative methods using a large number of individual interviews as well as the analysis of inside documentation.

The main findings are:

The school staff has managed to maintain stability despite the constant turnover of the students, the teachers and the Israeli educators. It draws its resiliency from an informal values-driven praxis, insisting that the school be open to all and abolishing any form of violence.

Students, teachers, and parents alike consider learning English as the ultimate goal of the school.

War refugees and work immigrants differ in their linguistic choices.

In order to overcome the "tower of Babel" challenge, the school has shaped its own unique language, which draws upon three sub-languages used in everyday life by both students and teachers.

Keywords: refugees, children, youth movements, school, peace education, Jewish-Arabic

Place as Ideal or Place as Problem Solution: A Research Note on Internal Migration to Judea, Samaria and Gaza as International Migration

Sergio DellaPergola

Abstract

One significant fact in the demographic development of the State of Israel since 1968 was the rapid increase in the number of Israeli residents in the Judea, Samaria and Gaza areas - and after the 2005 Gaza disengagement in the West Bank/Judea and Samaria region. This increase was initially due to the movement of residents from other places in the country, and later was mainly due to the natural increase in the number of local residents. Every year, with the exception of 2005, a positive balance in the internal migration movements to and from the West Bank and Gaza (WBG) areas contributed to the growth of their Jewish population. According to the prevailing hypothesis, the reasons for the settlement of Jewish Israelis and their families in those areas were and are mainly ideological. The assumption is that geographical mobility and settlement is first and foremost an expression of an aspiration of that part of the Israeli population to expand the Jewish presence in areas that came under Israeli control during the June 1967 war, and even to extend the sovereignty of the State of Israel to the entire territory of western Palestine, from the sea to the Jordan River.

These hypotheses were tested in this research note for the period 1978-2018. In actual practice, socio-economic variables that operate as a routine in every society – including Israeli society – play a significant role in explaining the nature of Israeli immigration to these areas. Strong correlation was found between unemployment rates in Israel and immigration rates to the WBG, and between these and emigration rates from Israel to countries abroad. In this respect, immigration to the WBG is much more similar to other migration movements than might have been initially assumed. The intriguing finding is that in the logic of the intra-Israeli migration system, WBG may appear as a kind of close and accessible substitute for emigration to other countries. Certain elements of protest, on the one hand, and of adventure and uncertainty, on the other, are common to both types of immigration. In the case of WBG, the element of uncertainty is mainly related to security and personal safety risks in an area where there is an ongoing conflict. In the case of international migration, physical distance plays a more crucial role.

Keywords: Israel, Judea, Samaria and Gaza, internal migration, emigration, unemployment.

**"היום אנחנו מוסרים את הפיקדון לכלל העם היהודי": תפיסת מקום
מחודשת של בני "דור וחצי" על אודות חג הסגד בישראל
רחל שרעבי**

תקציר

המאמר בוחן את תפיסת המקום המחודשת בחג הסגד בישראל, כפי שהיא באה לידי ביטוי באקטיביזם אתני של מנהיגים חברתיים פוליטיים בני "דור וחצי" שעלו מאתיופיה. הממצאים מראים, שבזכות, בארגון חגיגות הסגד ובדפוסי ההנהגה של המנהיגים האתיופים הצעירים נוצר סינקרטיזם ששיקף את מטרותיהם. באמצעות הבלטת סמלי הזהות האתניים, הם נאבקו על זכותה של קבוצת המיעוט המודרת לאחרות אתנית ואת רצונה להשתלב במרחב הישראלי ככזו. הם עמדו על חשיבות החגיגות האתניות כגורם מאחד את העם, והדגישו את הסימטריות באחדות זו. הדגשת רעיון הרלוונטיות הפן-יהודית והפן-ישראלית בסגד, יצרה הגדרה אחרת של מקום, המשמש עוגן של זהות ושייכות של עולים בתוך חברה יהודית וישראלית.

מילות מפתח: דור וחצי; הנהגה; זהות; סינקרטיזם; אקטיביזם; חג הסגד

גיבוש זהות אתנית מורכבת, השתלבות וכוונות עזיבה בקרב בני הדור ה-1.5 מברית המועצות לשעבר

יוליה סטביסקי, רינה שחר

תקציר

בשנות התשעים של המאה העשרים הגיעו לישראל יותר ממיליון מהגרים ממדינות ברית המועצות לשעבר, רבים מהם היו אז בעיצומו של גיל ההתבגרות. מהגרים אלו מכונים כיום מהגרי הדור ה-1.5. מחקרים מוצאים שמהגרים אלו חוו וחוויים קשיי השתלבות עקב קטיעה של תהליך גיבוש הזהות בעקבות ההגירה ואי שיתופם בקבלת ההחלטה להגר. העבודה הנוכחית בוחנת אם האסטרטגיה של גיבוש הזהות של המהגרים בני הדור ה-1.5, המתבטאת באימוץ מספר זהויות, קשורה להשתלבותם האובייקטיבית והסובייקטיבית במדינת היעד; ואם גיבוש זהות אתנית מורכבת שכזו קשורה להחלטתו של המהגר, בן הדור ה-1.5, להישאר במדינת היעד או להגר ממנה. 254 מהגרים שהיגרו לישראל בגיל ההתבגרות ענו על שאלון שנועד לבחון שאלות אלו. 146 מתוך המשיבים הם מהגרים בני הדור ה-1.5 שנשארו בישראל וחיים בה כיום. 108 הנוספים הם מהגרים בני הדור ה-1.5 שהחליטו לחזור לרוסיה בשנים האחרונות, לאחר שנעדרו ממנה במשך למעלה מעשרים שנים, ונבחנה השתלבותם שם. מודל תיווך ממותן מצא שבקרב אוכלוסיית המהגרים שנשארה בישראל, זהות אתנית מורכבת מנבאת השתלבות אובייקטיבית וסובייקטיבית, שמנבאת בתורה, באופן שלילי, כוונות עזיבה. קשרים אלו לא נמצאו בקרב אלו שחזרו לרוסיה. מכאן, שלאימוץ זהות אתנית מורכבת תפקיד חשוב בכוונתו של המהגר להישאר במדינת היעד, וזאת בתיווך השתלבות אובייקטיבית וסובייקטיבית. ייתכן שגיבוש זהות אתנית מורכבת היא אסטרטגיה יעילה עבור מהגרים שחוו הגירה מורכבת, אך לא עבור אלו שעברו תהליך הגירה פחות מאתגר.

מילות מפתח: דור 1.5 בהגירה, השתלבות, חזרה לארץ המוצא, זהות אתנית מורכבת, פרמטרים סובייקטיביים ואובייקטיביים להשתלבות

התמודדותם של עולי חבר העמים עם הליך בירור היהדות

טל יעקובי, שמחה גתהון, ענת רימון-אור

תקציר

מאמר זה עוסק בהליך של בירור היהדות שעוברים עולי חבר העמים ברבנות הראשית. העולים שרובם חילונים (Remennick, 2003), מתבקשים להוכיח את יהדותם בפני הדין הרבניים, המורכבים מנציגי היהדות האורתודוקסית. בעקבות זאת, נדרשים העולים לטעון בכללי שיח (Lyotard, 1989) המקובלים בדין הרבניים ואינם תואמים למציאות של תרבותם. במחקר הנוכחי רואיינו 14 עולי חבר העמים שהתמודדו עם סוגיית בירור היהדות. הראיונות כללו שאלות לגבי זהותם היהודית, הסיבות לעלייה, עמדותיהם כלפי הליך בירור היהדות, והתמודדות עם הליך הבירור. הממצאים מראים כי זהותם היהודית של העולים היא בעיקרה זהות אתנית ואינה כוללת מרכיבים דתיים. גם העלייה לישראל נבעה מסיבות אינסטרומנטליות או אישיות. הבחירה בהליך של בירור היהדות נובעת אף היא מסיבות אתניות או אינסטרומנטליות ומחיבור למדינת ישראל, ולא מסיבות דתיות. עוד עולה כי קיים פער בתפיסת "מיהו יהודי" בין העולים לבין הממסד הרבני, וכי חלק מהעולים חשים כי ההליך לבירור היהדות הינו משפיל וחסר היגיון. חלק מדווחים על תחושת חרדה ומצוקה לקראת ההליך.

מילות מפתח : עולים, חבר העמים, בירור יהדות, זהות, הדרה

מהמסופוטמיה הארגנטינאית לאסיה: קורנטינוס בישראל

פאני רן

תקציר

מעטים המחקרים שהתמקדו בחקר קהילות יהודיות זעירות ונידחות באמריקה הלטינית או שאספו ממצאים הקשורים בחוויות העבר של יהודים שהתיישבו בערים משניות מרוחקות שבמסופוטמיה הארגנטינאית – אזור הכולל את הפרובינציות אנטרה ריוס, קוריאנטס ומיסיונס.

התיעוד על היהודים המתגוררים בקוריאנטס הינו נדיר, ואף מחקר לא בחן את ההיסטוריה המשפחתית שלהם ורמת החינוך שלהם, במיוחד בתקופת השואה. המחקר הנוכחי מבוסס על עדויות שנמסרו בעל פה, שנרשמו בישראל, מפיהם של עולים המגדירים עצמם קורנטינוס. העדויות שנאספו בראיונות אישיים מתייחסות לחוויותיהם האישיות בתקופת השואה, לחשיפת המרואיינים לאנטישמיות ולהיבטים דמוגרפיים של חייהם בעיר קוריאנטס. המחקר בוחן אם לקבוצת מהגרים זו יש מאפיינים מיוחדים, ואם הם מיוצגים יתר על המידה בקרב כלל המהגרים הארגנטינאים בישראל.

המחקר התמקד ביחסים שבין גורמים גיאופוליטיים לבין מדיניותו של פרוץ, הלאומנות הארגנטינאית, חוויות אנטישמיות והשפעתם של גורמים אלה ברמה האישית, המשפחתית והקהילתית. הנתונים חשפו את גודלה הייצוגי של אוכלוסיית עולי קוריאנטס בישראל, דרך ארכיוני הזיכרון, ומאפשרים לשחזר את ההיסטוריה הגנאלוגית והקהילתית, עם דגש מיוחד על הרקע התרבותי, מאפיינים דמוגרפיים, ורמת השתלבות של הקורנטינוס בישראל.

מילות מפתח: ערים משניות, מסופוטמיה ארגנטינאית, שואה, חינוך, הגירה, קוריאנטס

אריתריאה: ארץ אוכלת גוליה גולי דולב-השילוני

תקציר

לאור משבר ההגירה המתמשך באריתריאה, מאמר זה מבקש לבחון את היחסים בין מדינת אריתריאה לתפוצותיה, ואת השינויים שהתרחשו בהם לאורך הזמן. המאמר מתבסס על ניתוח דו"חות של ארגונים בין-לאומיים, סקירת ספרות משנית, וראיונות עם פעילי זכויות אדם ומנהיגי הקהילה האריתריאית בישראל. במאמר אטען כי לצד הניסיונות להגביל את ההגירה מאריתריאה בטווח הארוך, הממשל האריתריאי מעורב באופן פעיל בהגירה מהמדינה ובסחר בבני אדם, המניבים לו רווחים כלכליים שהכרחיים לקיומו. מעורבות זו הובילה לשינוי מבני ביחסי מדינת אריתריאה והגולים ממנה, שהצמיחו בארצות גלותם מסגרות פוליטיות המערערות על הזהות הלאומית האריתריאית בכמה דרכים שונות. ברוחן של גישות דוגמת מדינת שומר הסף ומדינת המאפיה על כשלי המדינות החדשות באפריקה, המאמר מנסה להסביר תיאורטית את המקרה הייחודי של אריתריאה: מדינה אפריקאית שקיבלה את עצמאותה ממדינה אפריקאית אחרת, פועלת באופן אקטיבי להברחת אזרחיה, ומתבססת מבחינה כלכלית על קהילות פליטים. מעורבותו של השלטון האריתריאי ברדיפת הגולים, הנאלצים לשלם למשטר שממנו ברחו כדי שלא ימשיך לדכא אותם ואת משפחותיהם, הופכת את הבורחים מאריתריאה לשבויי נצח של מדינת המוצא שלהם, ומעמיקה את קשייהם.

מילות מפתח: הגירה, אריתריאה, גולה, סחר בבני אדם, צבא, אפריקה

בבל בלסבוס - מקום של תקווה בין פליטות להגירה: "בית ספר השלום לילדי פליטים צביה ולדן, איתן שחר, אפרת הוס, סמדר בן אשר, שפרה שגיא

תקציר

לאי לסבוס ביוון הגיעו מאז 2015 ועד שנת 2019 כ-20,000 פליטים - סורים, אפגנים ועירקים, כורדים, יזידיים וקונגולזים, 30% מהם ילדים, והם חיים בו בתנאי מצוקה קשים ביותר. בוגרי תנועת 'השומר הצעיר' ותנועת 'אג'יאל' שלהם ניסיון בחינוך חברתי ובשיתוף פעולה יהודי-ערבי, הקימו באי "בית ספר בינלאומי - השלום"; המורים כולם בני הקהילות, והשיעורים כולם מתנהלים בשפות האם.

צוות בין-תחומי בחן את המיזם כדי להעריך את עתידו ולחלץ ממנו דגם שיאפשר שכפול והפצה. בוצע מחקר משולב שבו שלושה מוקדים: (1) מחקר איכותני שבמסגרתו ניתוח פנומנולוגי מבוסס אומנות; (2) מחקר כמותני שבמסגרתו נאספו שאלונים בנושא התקווה; (3) מחקר איכותני מעוגן שדה, שהתבסס על תצפיות, על ראיונות עומק וראיונות קצרים, ושאליו נלווה ניתוח תוכן של דו"חות ומסמכים של אנשי התנועה מהארץ. מן המחקר האיכותני מעוגן השדה נציין מספר ממצאים:

- הצוות המתחלף של השליחים הישראליים הצליח לשמור על יציבות והמשכיות בתנאים קשים של תהפוכות וחוסר יציבות בזכות פרקסיס מעוגן של חינוך בלתי פורמלי, ובזכות עמידה ערכית על כינון בית ספר שבו כולם שווים ושבו הידברות היא הדרך היחידה לפתרון סכסוכים, למעשה על חינוך של שלום.
- ידיעת השפה האנגלית היא משאת הנפש של התלמידים, ההורים והמורים בהיותו המפתח לחיים חדשים באירופה.
- יש הבדל בבחירות הלשוניות בין פליטי חרב ומשטר לבין פליטים שהם מהגרי עבודה.
- מצטיירת מערכת של שפות שנוצרו בבית הספר, התורמות להתנהלותו המוצלחת ומאפשרת תקשורת במצב המורכב של מגדל בבל.

מילות מפתח: פליטים, תנועות נוער, בית ספר, ילדים, חינוך לשלום, יהודי-ערבי

מקום כאידיאל או מקום כפתרון מצוקה? הערת מחקר על הגירה פנימית לישראל – כהגירה בין-לאומית סרג'ו דלה-פרגולה

תקציר

אחת העובדות המשמעותיות בהתפתחות הדמוגרפיה של מדינת ישראל מאז 1968 היה הגידול המהיר במספר התושבים הישראלים באזורי יהודה, שומרון ועזה (יש"ע) – ואחרי ההתנתקות של 2005 בגדה המערבית, כלומר אזור יו"ש. גידול זה נבע תחילה מתנועת תושבים ממקומות אחרים בארץ, ובהמשך נבע בעיקר מהריבוי הטבעי של התושבים המקומיים. בכל שנה, להוציא את שנת 2005, מאזן חיובי בתנועות ההגירה הפנימית אל אזורי יש"ע/יו"ש ומהם, תרם לצמיחת אוכלוסייתם. לפי ההשערה הרווחת, הסיבות להתיישבות של ישראלים יהודים ומשפחותיהם בישראל, היו ועודן בעיקר אידיאולוגיות. ההנחה היא כי נידודות גיאוגרפיות והתיישבות בישראל היא ביטוי בראש וראשונה של השאיפה של פלג באוכלוסייה הישראלית המבקש להרחיב את הנוכחות היהודית, ואף את הריבונות של מדינת ישראל לכל שטחה של ארץ ישראל המערבית, מן הים ועד לנהר הירדן. הגברת הנוכחות היהודית והישראלית באזורים שעברו לשליטה ישראלית במלחמת ששת הימים (יוני 1967), ואף השגת רוב של יהודים באזורים אלה, אמורה הייתה לכאורה לקרב את המטרה של כינון מדינה יהודית על כל שטחה של ארץ ישראל המערבית.

השערות אלה נבדקו ברשימת מחקר זו לשנים 1978-2018. בפועל, משתנים סוציו-כלכליים הפועלים בשגרה כבכל חברה, לרבות בחברה הישראלית, שותפים במידה משמעותית בהסבר מהות ההגירה הישראלית לחלקים אלה של ארץ ישראל. מתאם חזק נמצא בין שיעורי אבטלה בישראל לבין שיעורי הגירה לישראל, ובין אלה לבין שיעורי הגירה מישראל לחו"ל.

מבחינה זו, הגירה לישראל/יו"ש הרבה יותר דומה לשאר תנועות ההגירה מכפי שניתן היה לשער תחילה. הממצא המסקרן הוא כי בהיגיון של מערכת ההגירה הפנים-ישראלית, יש"ע/יו"ש עשוי להסתמן כמעין תחליף קרוב ונגיש להגירה למדינות אחרות. מרכיבים מסוימים של מחאה, מצד אחד, ושל הרפתקנות וחוסר ודאות מצד שני, משותפים לשני סוגי ההגירה. במקרה של יש"ע/יו"ש, מרכיב האי-ודאות קשור בעיקר לסיכוני ביטחון ובטיחות אישית באזור שבו מתקיים עימות מתמשך. במקרה של הגירה בין-לאומית, הריחוק הפיזי משחק תפקיד מכריע יותר.

מילות מפתח: ישראל; אזורי יהודה, שומרון ועזה; הגירה פנימית; הגירה לחו"ל; אבטלה

