

הגירה

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



המכון להגירה ושילוב חברתי
The Institute for Immigration and Social Integration
Ruppin Academic Center



Vol. 10
2020

גיליון 10 תש"ף

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 יצא לאור החל משנת 2012 בתדירות קבועה של גיליון אחד או שני גיליונות כל שנה.

כתב עת זה מהווה במה פרסומית למחקרים שבוצעו על ידי חוקרי הגירה בתחומי 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 וזוויות 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 והקולקטיב 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 (עברית)

גב' דנה בוסין (אנגלית)

חברי המועצה הרחבה:

פרופ' יהודית בוקסר ליברנט

אוניברסיטת נסיונל אוטונומיה דה מכסיקו, מכסיקו סיטי

פרופ' בארי צ'יזוויק

אוניברסיטת אילינוי, שיקאגו

פרופ' אנדרו מרקוס

אוניברסיטת מונאש, מלבורן

פרופ' חוזה מויה

אוניברסיטת קולומביה, ניו יורק

פרופ' ריינר מוניץ

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

כתובת המערכת:

המכון להגירה ושילוב חברתי

המרכז האקדמי רופין

עמק חפר, 40250, ישראל

דוא"ל: rsharaby@gmail.com

[Http://tinyurl.com/hagira](http://tinyurl.com/hagira)

ISSN 2223-0009

קול קורא לגיליון מס' 11: "הגירה ומקום"

Call for Papers: "Immigration and Place"

הגירה, כתב עת אקדמי רב-תחומי מקוון, העוסק בתופעת ההגירה על היבטיה השונים, מזמין חוקרים/ות לשלוח מאמרים בעברית ובאנגלית, עבור גיליון מיוחד בנושא: הגירה ומקום.

עורכת אורחת של הגיליון היא פרופ' רחל שרעבי ראשת החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, במכללה האקדמית אשקלון, עורכת משנה של כתב העת הגירה.

בעידן הגלובלי הנוכחי מתרחשים בו זמנית שני תהליכים הפוכים ומשלימים: מצד אחד תהליך עולמי של סטנדרטיזציה והומוגניזציה תרבותית המציף את העולם בכל תחומי החיים. אימפריאליזם תרבותי לא רק מפיץ ומשליט תרבות שהיא בעיקרה אמריקנית או מערבית, אלא מבטא גם את התפשטותה הגלובלית של תרבות מודרנית תלויה טכנולוגיה, כמרחב תרבותי שהוא חלק בלתי נפרד מיחסי שליטה-תלות אופייניים לקפיטליזם. מצד שני - תהליך מקומי-לוקלי - שבו תרבויות מקומיות מתחזקות, ואוכלוסיות מנסות לשמור על המסורת והזהות התרבותית שלהן, או אף לשנות אותן כדי להתאים אותן למה שנתפס כ"דבקות למורשת".

גיליון מיוחד זה של הגירה יוקדש לפרסום מאמרים הנוגעים לכל הסוגיות הנוגעות בהגירה ומקום, תוך מתן ביטוי לתופעות שונות שאותן חווים מהגרים בזיקתם למעגלי השתייכות וזהות, כגון: "מקום קטן" (בית, רחוב-שכונה, נוף ילדות, עיר), תפישת ועיצוב המרחב, מעברים ממרחב למרחב, התוויית ושינוי גבולות, מרכז ופריפריה, צפון ודרום, מערב ומזרח, זמן, זהות ומקום בסיפורי הגירה, שיבה הביתה אתנו-לאומית, גלות, לוקליזציה, גלוקליזציה, דיאספוריזציה, טרנס-לאומיות, אתרי פולחן, וכל נושא אחר אשר יתרום להבנת התופעה של הגירה ומקום, הן ברמת המיקרו והן ברמת המאקרו.

הגירה הוא כתב עת אקדמי, שפיט, היוצא לאור בחסות קהילת הגירה ודמוגרפיה של האגודה הסוציולוגית הישראלית והמכון להגירה ושילוב חברתי במרכז האקדמי רופין. כתב עת זה מהווה במה פרסומית למחקרי הגירה בתחומי סוציולוגיה, מדעי המדינה, דמוגרפיה, פסיכולוגיה, עבודה סוציאלית, קרימינולוגיה, תקשורת, היסטוריה, כלכלה, ספרות, תכנון ערים ועוד. מחקרים אלה עוסקים בהיבטים שונים הקשורים בהיותה של מדינת ישראל חברת מהגרים, במסגרת תהליכים מקבילים בעלי השפעה רבה בהקשר הגלובאלי. כתב העת הגירה פתוח לגישות וזוויות ניתוח שונות.

הנחיות למחברים

- היקף המאמר עד 8,000 מילים.
- המאמר לא נמסר לפרסום בכתב עת אחר.
- המאמר ייכתב בתוכנת word, בגופן Tahoma גודל 10, ברווח 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 לצרף 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 ושיוכם המוסדי.
- 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 המתכונת המקובלת 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 עד תאריך 30.12.2019
לכתובת הדואר האלקטרוני rsharaby@gmail.com

קול קורא לגיליון מיוחד מס' 12: השפעות מגפת הקורונה על הגירה ומהגרים בישראל

"הגירה", כתב עת אקדמי רב-תחומי מקוון, העוסק בתופעת ההגירה על היבטיה השונים, מזמין חוקרים/ות לשלוח מאמרים בעברית ובאנגלית, עבור גיליון מיוחד בנושא השפעות מגפת הקורונה על הגירה ומהגרים בישראל.

עורכות אורחות של הגיליון הן פרופ' קארין אמית (המרכז האקדמי רופין) ופרופ' רבקה רייכמן (החוג לסוציולוגיה אוניברסיטת חיפה), חברת מערכת של כתב העת "הגירה".

כתב העת "הגירה" יוצא לאור בקביעות פעם או פעמיים כל שנה, החל מהגיליון הראשון ב- 2012, בעריכה הכללית של פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה מהאוניברסיטה העברית בירושלים ופרופ' רחל שרעבי מהמכללה האקדמית אשקלון.

מגפת הקורונה הוגדרה על-ידי ארגון הבריאות העולמי כפנדמיה במארס 2020. בתגובה להתפשטות המגפה הוטלו בישראל מגבלות על טיסות ועל יציאה למרחבים ציבוריים והציבור נדרש לריחוק חברתי ולבידוד במידת הצורך. מעבר להיבטים הבריאותיים ולנגישות הדיפרנציאלית של קבוצות שונות לשירותי בריאות, מגפת הקורונה גרמה למיתון כלכלי דרמטי המשפיע על אוכלוסיית ישראל באופן כללי, ועל קבוצות של עולים ומהגרים מסוימות באופן ספציפי.

העולים בתקופת משבר הקורונה התמודדו עם מספר קשיים בולטים. חלק מהעולים התקשו למלא את הנחיות הריחוק החברתי בשל תנאי צפיפות במגורים. בקרב עולים שאינם שולטים היטב בשפה העברית, התעוררה בעיה של הנגשה של האינפורמציה הרלבנטית בשפת המוצא. זאת ועוד, עולים רבים, החשופים לאמצעי התקשורת בארצות מוצאם, ניזונו ממידע לא רלוונטי שהוביל לבלבול ולפחד. עבור חלק מהעולים מארצות המערב, המקיימים קשרים כלכליים טרנס-לאומיים עם ארצות מוצאם, המגבלות על טיסות הובילו לפגיעה כלכלית נוספת.

מצבם של מהגרי העבודה ומבקשי המקלט בתקופת הקורונה מאתגר אף יותר. מהגרים אלה נמצאים בסיכון בריאותי גבוה במיוחד עקב חוסר ארון ברשויות הממשלתיות; בעיות הקשורות לנגישות למידע; צפיפות יתר במגורים שאינה מאפשרת שמירת הנחיות הנוגעות לריחוק חברתי, וכאמור זכויות מינימליות לשירותי בריאות. בהיעדר תשובה ממשלתית בטיפול בצרכים הקשורים למהגרי עבודה ומבקשי מקלט למשבר הקורונה, רשויות מקומיות וארגונים בחברה האזרחית התארגנו כדי למלא את הפער. בנוסף, מהגרים אלו נוטים להיות פגיעים במיוחד, יותר מאשר עובדים ילידי הארץ, לאובדן תעסוקה ושכר במהלך משברים כלכליים. למבקשי מקלט ייצוג יתר בסקטורים שנפגעו באופן מובהק ממשבר הקורונה על-ידי פיטורים המוניים כמו מסעדות ומלונות, שירותי ניקיון במשרדים ובתים. הקשיים שעומדים מתמודדים מהגרים לא אזרחים (מהגרי עבודה ומבקשי מקלט) מתעצמים עקב הגישה המוגבלת למערכות רשת ביטחון הממשלתיים (ביטוח בריאות ממשלתי, הטבות סוציאליות כגון דמי אבטלה) אשר מהגרים לא אזרחים אינם זכאים.

גיליון מיוחד זה מעוניין בפרסום מאמרים הנוגעים לכל ההיבטים של השפעות משבר הקורונה על הגירה וקבוצות מהגרים שונות בישראל.

- מדיניות ממשלתית
- מדיניות עירונית
- תפקידם של ארגונים בחברה האזרחית

- תפקידן של קהילות מהגרים בהתמודדות המהגרים עם משבר הקורונה
 - עמדות הציבור כלפי מבקשי מקלט, פליטים ומהגרי עבודה
 - דרכי התמודדות של עולים ומהגרים בימי משבר הקורונה בתחומים שונים: בריאות, חינוך, שוק העבודה וכד'.
 - כל נושא אחר אשר יתרום להבנת התופעה, הן ברמת המיקרו והן ברמת המקרו.
- "הגירה" הוא כתב עת אקדמי שפיט, היוצא לאור בחסות קהילת הגירה ודמוגרפיה של האגודה הסוציולוגית הישראלית והמכון להגירה ושילוב חברתי במרכז האקדמי רופין. כתב עת זה מהווה במה פרסומית למחקרי הגירה בתחומי סוציולוגיה, מדעי המדינה, דמוגרפיה, פסיכולוגיה, עבודה סוציאלית, קרימינולוגיה, תקשורת, היסטוריה, כלכלה, ספרות, תכנון ערים ועוד. מחקרים אלה עוסקים בהיבטים שונים הקשורים בהיותה של מדינת ישראל חברת מהגרים, במסגרת תהליכים מקבילים בעלי השפעה רבה בהקשר הגלובלי. כתב העת "הגירה" פתוח לגישות וזוויות ניתוח שונות.

הנחיות למחברים

- היקף המאמר עד 8,000 מילים.
- המאמר לא נמסר לפרסום בכתב עת אחר.
- המאמר ייכתב בתוכנת word , בגופן Tahoma גודל 10 , ברווח 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 לצרף 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 ושיוכם המוסדי.
- 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 המתכונת המקובלת 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 עד תאריך 31.12.2020
לכתובת הדואר האלקטרוני: raijman@soc.haifa.ac.il

הגירה - כתב עת אקדמי רב תחומי מקוון
Hagira - Israel Journal of Migration
גיליון מס' 10, תש"ף / Vol. 10 2019-20

עמוד Pages	מאמרים מקוריים Original Articles
	דבר העורכים / סרג'ו דלה פרגולה ורחל שרעבי Editors' Note / Sergio DellaPergola, Rachel Sharaby
1-25	An analysis of transnational life: The case of Israeli migrants living in Mexico / Perla Aizencang Kane ניתוח החיים הטראנס-לאומיים: המקרה של מהגרים ישראליים החיים במקסיקו סיטי / פרלה אייזנקנג קנה
26-50	אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר" – המעבר הבין-תרבותי של עולות מארגנטינה " ג'קלין לאזנוב / לישראל "I love Argentina too, but in a different voice" – Intercultural transition of women who immigrated to Israel from Argentina / Jacqueline Laznow
51-75	אנה פרשיצקי ולריסה / דור וחצי של ישראלים ממוצא רוסי: הזהות האתנית ההיברידית רמניק Generation 1.5 of Russian Israelis: A Hybrid Ethnic Identity / Anna Prashizky & Larissa Remennick
76-96	אליסה אברמוב / מאתגרי עליה לשיח זהויות: יהודי צפון הקווקז ומזרחו בחברה הישראלית Aliyah Challenges and Discourse of Identities: Northern and Eastern Caucasus Jews in Israeli Society / Alissa Abramov
97-119	מערכת היחסים בתוך העדה האתיופית בין ביתא ישראל לזרע ביתא ישראל - מתחים על רקע זהות רויטל איינשטיין וקארין אמית / ותרבות The relationship within the Ethiopian community between Beta-Israel and Falashmura - Tensions around identity and culture/Revital Einstein & Karin Amit
120-140	עמיר עקיבא סגל / תעסוקה כחלק מתהליך ההגירה של עולים מארצות הברית לישראל Employment in the process of migration and absorption of Jewish migrants from United states to Israel / Amir Akiva Segal
141-154	תרבות גוף בהגירה אודי כרמי / הגירתן של פרקטיקות גופניות לישראל בעשור הראשון Body Culture in Migration The migration of bodily practices to Israel in the first decade after independence / Udi Carmi
	ביוגרפיות
	Bios
	תקצירים באנגלית/Abstracts

דבר העורכים

אנו שמחים להביא לפניכם את הגיליון העשירי של כתב העת המקוון **הגירה**. כרך זה כולל שבעה מאמרים הדנים בנושאים שונים, אך הציר המשותף לכולם הוא הדיון בתפיסות, בחוויות ובהתנסויות של מהגרים, כפרטים וכקבוצות, במעברים מחברה ולחברה, ובהתמודדות עם תהליך תמידי של הבניית זהות מחדש תוך התכתבות עם העבר. בכל שבעת המאמרים, החברה הישראלית משמשת הקשר, צינור מעבר, ומעבדת פיתוח של תהליכי שינוי והמשכיות הנוגעים גם למערכת הנורמטיבית וגם לתמורות מבניות בקרב מהגרים, וצמוד לכך בקרב החברה כולה. בכתיבה שלפנינו, מדינת ישראל מתוארת גם כארץ מוצא וכארץ יעד של מהגרים המהווים גורם של חיבור בין מציאויות שונות החיות בו-זמנית בתודעתם.

בגיליון הנוכחי משתתפים מספר חוקרים וחוקרות בעלי ניסיון רב וידועי שם, ולצידם חוקרים צעירים שזו להם הופעת הבכורה בכתיבה מחקרית ולראשונה התנסו בהליך המרתק של שיפוט עבודתם והנחיה לשיפורה, כנהוג במערכת האקדמית. אנו מברכים על הרחבת מעגל המשתתפים בשיח על הגירה על כל היבטיה, ומאחלים שמעגל זה יתרחב אף יותר בגיליונות הבאים של כתב העת.

את הגיליון פותח מאמרה באנגלית של **פרלה איזנקנג-קין** – ניתוח של חיים טראנס-לאומיים: מהגרים ישראלים במקסיקו. המאמר בוחן את התהליך הכפול, המורכב והבו-זמני של מעורבות מהגרים בשני מקומות או יותר. המחקר מסיק כי במקרה של ישראלים במקסיקו, אחוז האוכלוסייה הטרנס-לאומית עולה בהרבה על המצוי בקבוצות מהגרים אחרות ברחבי העולם, וכי הממדים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים של חייהם הטרנס-לאומיים, דומיננטיים יותר מאשר הממד הפוליטי.

מאמרה של **ג'קלין לאזנוב** – 'אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר' – המעבר הבין-תרבותי של עולות מארגנטינה לישראל – מתמקד בהיבט המגדרי. המאמר בוחן את החוויה הנשית בהקשר היסטורי ותרבותי, הן במדינת המקור הן במדינה הקולטת, כמו גם את תפיסת השינוי בעת המעבר, שעיצב את חיי נשים שעלו מארגנטינה לישראל עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. בחינת היבטים מחיי הנשים ובני משפחתן מובילה למסקנה, שבעוד שתחומו הביטוי המרכזיים של הזהות נותרו זהים – אוכל, מוזיקה, שפה – הרי שבהגירה, התכנים בתוך כל תחום השתנו. המטען שהנשים עלו עימו, המקופל במושגי מסורת וזיכרון, עבר שינוי והותאם לסביבתו החדשה.

שני המאמרים הבאים מאירים אף הם את האופן שבו מהגרים מתמודדים עם שאלת כינון זהותם בחברה החדשה. מאמרן של **אנה פרשיצקי ו-לריסה רמניק** – דור וחצי של ישראלים ממוצא רוסי: הזהות האתנית ההיברידית – בוחן את הממדים השונים של הזהות האתנית של ישראלים צעירים ממוצא רוסי: תפיסת הניעות הכלכלית, תחושות האפליה, הקשרים החברתיים, היבטי הזהות היהודית, הדעות הפוליטיות, ההשתתפות האזרחית, השימוש בשפות, ההעדפות התרבותיות, וקשרים עם ארץ המוצא. באמצעות מדדים אלה, המחקר מרכיב תמונה מקיפה של תהליך הישראליזציה שהמהגרים עוברים ומשרטט את דיוקנם החברתי.

מאמרה של **אליסה אברמוב** – מאתגרי עלייה לשיח זהויות: יהודי צפון הקווקז ומזרחו בחברה הישראלית – בוחן את תפיסותיהם של יהודים עולים מצפון הקווקז ומזרחו בנוגע למקומם ומעמדם בחברה הישראלית. הממצאים מצביעים על קונפליקט תרבותי וחברתי בולט בקרב הגירה | תש"ף

צעירים מהדור וחצי ומהדור השני, הנובע משלילתה ומאי-שילובה של תרבותם מהקווקז בחברה הישראלית. כמו-כן מסתמנים הבדלים בין מבוגרים מהדור הראשון לצעירים מהדור וחצי והדור השני ביחס לשיח הזהויות וההשתלבות החברתית-התרבותית בחברה הישראלית.

מערכת היחסים בתוך העדה האתיופית בין 'ביתא ישראל' ל'זרע ביתא ישראל' – מתחים על רקע זהות ותרבות – עומדת במרכז מאמרו של **רויטל איינשטיין ו-קארין אמית**. מאמר זה בוחן את מערכת היחסים בין שתי תת-קבוצות בולטות בתוך יוצאי אתיופיה בישראל: קהילת "ביתא ישראל" וקהילת "זרע ביתא ישראל" (פלשמורה). המחקר מציף את המתחים בין הקבוצות על רקע סוגיות הקשורות לתרבות, זהות ופרקטיקות דתיות. עם זאת, המחקר מראה, שתחושות הזהות והשייכות של הנחקרים אינן מובחנות על בסיס קבוצתי ומבטאות מגוון תפיסות סובייקטיביות של הנחקרים.

מאמרו של **עמיר עקיבא סגל** – *תעסוקה כחלק מתהליך ההגירה של עולים מארצות הברית לישראל* – בוחן את השפעת התעסוקה על תהליך ההגירה והקליטה של עולים מארצות הברית לישראל. המאמר מסיק שלמקום העבודה יש השפעה על תהליך הקליטה בישראל, וכי שיקולי תעסוקה הם גורם המשפיע על תהליך ההגירה של יהודים מארצות הברית. שיקולים כלכליים אלה כרוכים בממדים אחרים שמספק מקום העבודה, כגון הגשמה עצמית, סיפוק או קשרים חברתיים. המחקר אפיין גם את קהילת העולים מארצות הברית כקהילה טרנס-לאומית בעלת זהות כפולה, המנהלת פעילויות חוצות גבולות.

המאמר הסוגר את הגיליון הוא של **אודי כרמי** – *תרבות גוף בהגירה - הגירתן של פרקטיקות גופניות לישראל בעשור הראשון* – דן בדימויי הגוף הישראלי בתקופת היישוב היהודי בארץ ישראל, ובעשורים הראשונים של המדינה. בתקופה המוקדמת הוכפפו החינוך הגופני והספורט לטובת הצורך לגבש חברה חדשה. לנוכח התפיסות האינסטרומנטליות ביחס לספורט, המאמר בוחן את האופן שבו נקלטו שתי פרקטיקות גופניות שהיגרו מארצות הברית לישראל בעשור הראשון: ההולה-הופ ואימון המשקולות, ושלא היו טעונות בערכים ציוניים. המחקר מסיק שבעוד שההולה-הופ עורר התנגדות ממסדית, אימון המשקולות נוצק לתבנית ציונית והוצג כמהדורה מחדשת של "יהדות השרירים".

המאמרים הכלולים בגיליון זה עברו שיפוט קפדני של קוראים מומחים במגמה לשמור על רמתו האקדמית הגבוהה של כתב העת **הגירה**. אנו מבקשים להודות לקוראים שנענו לפניותינו, תרמו בקריאה קפדנית ובהערות מדוקדקות על כל מאמר כדי לשמר את איכותו המדעית של כתב העת. עקב תהליך השיפוט, כמובן, רק אחוז מסוים מתוך כל העבודות המוגשות למערכת מאושרות ומובאות לפרסום. תודה עמוקה **לדורון דגני** על השקעתו הרבה כרכז מערכת כתב העת וקהילת הגירה ודמוגרפיה. כמו-כן תודתנו **לאליה דמטר**, עורכת הלשון ול**דנה בוסין**, עורכת הלשון באנגלית, שמלוות את כתב העת בעבודה מקצועית מצוינת.

מעל לכל אנו מודים לפרופ' **גליה צבר**, נשיאת המרכז האקדמי רופין, על התמיכה המתמשכת שהיא מעניקה לכתב העת.

פרופ' רחל שרעבי
עורכת משנה

פרופ' סרג'ו דלה-פרגולה
עורך ראשי

An analysis of transnational life: The case of Israeli migrants living in Mexico

Perla Aizencang Kane*

Abstract

This research-based article explores the “transnational life” of Israelis living in Mexico City by analyzing the practices of and relationships between individuals, family members, social groups and organizations, as reflected in 30 in-depth interviews and the results of an online survey. More specifically, it focuses on four dimensions of their transnational life: economic-labor-professional, civil-communal-societal, cultural and political. This study finds that in the case of Israelis in Mexico, the percentage of those living transnationally far exceeds that of other migrant groups worldwide and that the economic, social and cultural dimensions of their transnational living are more predominant than the political dimension. It concludes that the specificity of the Mexican Jewish diaspora affects the transnational living of Israeli migrants, shedding light on the connection between transnational migration and existing diasporas.

Keywords: Transnational life, migration, Israeli diaspora, transnational social space, local and transnational involvement, Mexico Jewish community.

* **Perla Aizencang Kane**, Hebraica University, Mexico City, Political & Social Sciences at the National Autonomous University of Mexico (UNAM)

Introduction

During the last decades, international migration has reached unprecedented levels and has become one of the main features of contemporary societies. In the 1990s the number of migrants worldwide was estimated at 150 million, a number that rose to 175 million in the 2000s and reached 250 million in 2015 (World Bank 2015; OIM 2018). The era of globalization has led not only to an increase in migration but also to transformations in the patterns of mobility. Migrant flows no longer follow the historical pattern of a single arrival destination but more often are pluri-local and assume different modalities, such as trans-locality, circularity and return.

Israeli mobility is part of the global phenomenon of voluntary migration. This type of migration is motivated in most cases by the desire to achieve a better quality of life, as expressed by levels of income, education, professional conditions and opportunities. In their search for new destinations to experience, many Israelis have joined this contemporary phenomenon and become “transnational migrants” (Glick Schiller, Basch & Szanton Blanc 1995).

Hundreds of thousands of Israeli citizens live abroad today ⁽¹⁾. Most of them are in North America—the United States (Gold 2002a,b; Rebhun & Lev-Ari 2010; Rubin & Rubin 2014) and Canada (Cohen 1999; Gold & Hart 2013; Harris 2009; Shoenfeld, Shaffir & Weinfeld 2006)—followed by some locations in Europe (Dimerstein & Kaplan 2017), with London (Hart 2004; Lev-Ari 2013) and Berlin (Stauber 2017) the main European cities. There are also Israelis living in Asia, Africa and Oceania (Porat 2018) but in undersized concentrations. Only a relatively small number choose Latin American countries, since these are considered less attractive than other developed places in the world (Aizencang 2016).

Israeli migration began shortly after the establishment of the state of Israel in 1948 and has intensified since the 1990s. Although seminal works have been published during the last two decades (Della Pergola 2011; Gold 1994, 1997, 2002a, 2002b, 2004a, 2004b; Gold & Hart 2013; Gold & Phillips 1996; Harris 2009; Lev-Ari 2008, 2013; Lustik 2011; Rebhun 2009, 2014; Rebhun & Lev-Ari 2010; Rebhun & Pupko 2012; Rubin & Rubin 2014; Sobel 1986; Stauber 2017; Tzadik 2013), the transnational lives of these migrants—experienced in the double, complex and simultaneous processes of involvement in two or more places—have not been addressed in previous studies. Moreover, little is known about the Israeli diaspora in Latin American countries in general and in Mexico in particular, making this study among the first to examine this direction.

This research-based article explores the transnational life of Israelis living in Mexico City by analyzing the practices of and relationships between individuals, family members, social groups and organizations, as reflected in 30 in-depth interviews and the results of an online survey. It focuses on four dimensions of their transnational life: economic-labor-professional, civil-communal-societal, cultural and political. By observing the different modes of involvement in local society and the strategies of transnational engagement through these four dimensions, it will be possible to

define Israeli migrants' transnational life and infer the type of transnationalism that characterizes this population.

Theoretical Framework

The migratory trends of the current era reflect ongoing global directions as well as long-term historical constraints and opportunities. Globalization has led to economic, social, political and cultural changes that have disrupted spatial and temporal referents, without which it would be impossible to conceptualize structures and institutions, economies, social relations and cultural spaces today. The categories of globalization, diaspora and transnationalism provide analytically useful approaches for understanding past and present trends with a renewed perspective (Bokser Liwerant 2014).

The study upon which this article is based draws mainly upon the transnational perspective, but also upon diaspora and contemporary Jewish studies, since the Jewish experience and its diaspora pattern of simultaneous dispersion and interconnections calls for transdisciplinary explorations (Bokser Liwerant 2018). Diaspora and transnationalism are two terms that point to different intellectual genealogies, even though they refer to similar processes and actors and are sometimes used interchangeably (Baubock & Faist 2010). They both allude to cross-border processes, while the changing contours of the diaspora have led to new formulations that recover and redefine traditional dimensions. Indeed, while older notions of diaspora focused mainly on forced dispersal—of Jews, Greeks and Armenians—today this concept covers diverse groups such as migrants, expatriates, refugees and displaced peoples, temporary migrant workers, groups of exiles or ethnic communities (Brubaker 2005; Nonini 2005; Tololyan 1991). In any case, there has been a recovery and even resurgence of this concept since old and new diasporas have become transnational. Even if the idea of return to homeland was one of the components of the traditional notion of diaspora (Cohen 1997), today the wider concept of return include new interactions and interconnectedness. With the broadening of these parameters, national and transnational dimensions have begun to interact, shift and overlap (Bokser Liwerant 2014). The interaction of these dimensions is well reflected in the case of the Israeli population living abroad. While Israeli migration might be considered part of the broader trends of transnational flows, it is distinguished from the migration of other national groups in its interconnections with the already existing Jewish diaspora. The uniqueness of this population lies in the fact that Israeli migrants do not just "diasporize" but also "re-diasporize" as they migrate, forming an Israeli diaspora while at the same time joining the existing Jewish one.

Transnationalism can be seen as an analytical perspective that complements and captures the current transformation of diasporas (Bokser Liwerant 2014). It refers to individuals, groups,

resources and networks that transcend national borders. Although it does not constitute a single theoretical body of knowledge, it offers a conceptual framework for explaining the transformations in mobility patterns caused by globalization.

Although some scholars conceptualize transnationalism as a symptom of a new era, i.e., a multifaceted reality (Lacroix 2014:1), it represents a different perspective though not a recent phenomenon (Portes 2003). Indeed, transnational migration is not new and, in the case of the Jewish people, patterns of transnational living have marked their existence over time. Yet what distinguishes the current period from previous ones and makes it exceptional is a new and extended transnational experience (Bokser Liwerant 2013). Several characteristics have changed and new features have emerged, mainly related to globalization processes such as the development of the media, the ease of transportation and communication, the mode by which migrants join the labor market and the increasing dependence on remittances of various national states (Levitt 2004). Moreover, the "time-space compression" (Harvey 1990) resulting from the transportation and communication revolution have made transnational back-and-forth travel and communication much quicker, easier and more readily available (Vertovec 2004; Levitt & Jaworsky 2007). Time and space cease to have the same influence on how social relations and institutions are structured. Besides, economic, social and political arrangements depend neither on distance nor on borders, nor do they have the same influence on the final shaping of institutions and social relations (Bokser Liwerant 2008; Giddens 1990).

One of the main contributions of the transnational perspective to migration studies is that it considers the act of migrating not merely as an event but as a process through which migrants forge and maintain multiple and simultaneous social relations that connect their societies of origin and reception (Basch et al. 1994; Glick Schiller, Basch & Szanton Blanc 1995; Levitt & Glick Schiller 2004). Simultaneity means that individuals' activities, social relations, cultural practices and identities are not built or represented in just one place of living but rather in and through connections between many places (Levitt and Glick Schiller 2004, 2008). Transnational migrants continue to be active in their homelands while at the same time becoming part of their host countries (Basch et al. 1994; Faist 2000; Glick Schiller et al. 1992; Guarnizo 1997; Itzigsohn et al. 1999; Kivisto 2001; Levitt 2001; Levitt & Jaworsky 2007; Portes et al. 1999; Smith & Guarnizo 1998). Nevertheless, not all migrants become transnational. Indeed, only a small proportion of them—between 10 to 15%—engage in regular transnational practices. Even occasional involvement is not universal (Guarnizo 2003; Landolt 2001; Levitt 2004; Portes et al. 2002; Waldinger, 2006).

The present article focuses on two closely related concepts from the transnational perspective:

- a) Transnational life or transnational living (Guarnizo 2003; Smith 2006)—a state or

condition that implies relations and practices that simultaneously involve people in two or more societies. This concept is also defined as a double, complex and simultaneous process of incorporation into the host society and engagement with the places of origin and/or departure.

b) Transnational social space (Faist 2000; Pries 2001; Vertovec 2003, 2004)—a contextual or analytical category constituted by the relations and practices of migrants living transnationally and the networks they form with people, institutions and organizations.

Migrant practices and relations can only be understood in the context of transnational social structures—e.g., circuits (Rouse 1996), communities (Kearney 1986), fields (Glick Schiller et al. 1992; Itzigsohn et al. 1999; Levitt 2001, 2002, 2004), formations (Guarnizo 2003; Landolt 2001) or spaces (Faist 2000; Pries 2001; Vertovec 2003, 2004)⁽²⁾—since economic initiatives, political activities and sociocultural enterprises are powerfully shaped by the social context in which they occur (Levitt 2002).

The varied forms of experiencing the fluid transnational social space—i.e., of becoming incorporated into the local society while sustaining transnational relations—are conditioned upon different variables, such as the time of arrival, the motivations for migrating, the mobilized resources at the time of migration (economic, social, human, political and cultural capital) and social status. Moreover, the different ways of moving inside that fluid social space are related to factors such as the stage in the individual's life cycle, previous migratory experience, regional origin, occupational incorporation, gender, sub-ethnicity and original country and/or country of departure. In sum, the heterogeneity of transnational experiences among migrants from the same country is reflected in different rates of access to opportunities in the host society. Similarly, the type, scale and scope of migrants' transnational relations and practices differ.

The migration literature has proposed many classifications of transnationalism. For the analysis below, we distinguish between:

a) *Core transnationalism*, characterized by stable and frequent activities that form part of migrants' everyday lives, vs. *extended transnationalism*, characterized by sporadic practices (Guarnizo 2007; Levitt & Jaworsky 2007);

b) *Broad transnationalism* vs. *narrow transnationalism*, depending on the level to which practices have become institutionalized (Portes et al. 1999) or the level of migrant engagement in transnational practices (Itzigsohn et al. 1999);

c) *Comprehensive transnationalism* vs. *selective transnationalism*, referring to the scope of the migrants' activities: distributed across different spheres of activity or centered on one dimension only (Levitt & Waters 2002).

Finally, while diasporas and transnational social formations are both the cause and the effect of global and multicultural social contexts (Bokser Liwerant 2018), transnational living constitutes a different way of experiencing diaspora today. According to Kivisto and Faist (2010),

transnational life may be conceived as a different form of involvement as well as a different way of migrating that do not imply acculturation or incorporation into host societies as understood decades ago.

Background of the Study

I. Jews in Mexico as the context of reception

Throughout the past two generations, Latin American Jews have shifted from being mostly immigrants and immigrant communities to rooted communities of locally born citizens and, simultaneously, of expatriates and emigrants (Bokser Liwerant 2018). The richness of Jewish life in the region and its presence and relevance in the Jewish world as well as in national and communal spheres are part of the current reality and constitute the context of reception for Israeli migration.

The process of social and economic mobility experienced in Mexico throughout the twentieth century favored the development of a Jewish population and the constitution of a middle- and upper-class community. Its members succeeded in creating institutional spaces of cooperation and mutual trust, which generated platforms for becoming integrated in the national economy.

The Jewish community, comprising around 40,000 people, constitutes a complex and multifaceted ethnonational diaspora in the process of becoming a transnational one due to its intense migration processes and its high mobility and relocation (Bokser Liwerant 2013, 2014). Originally this community was based upon ethnic, religious and cultural differences, resulting in a differentiated structure organized in congregations, communities and community centers and described as a "community of communities" (Bokser Liwerant 2008; DellaPergola & Lerner 1995). Due to its high institutional density as reflected in the existence of a diverse spectrum of sectoral and functional institutions that cover almost all areas of everyday life, this community can be described by what Breton terms "*institutional completeness*" (Breton 1964).

From a comparative perspective, the Mexican Jewish community has a high rate of affiliation and participation, primarily through a network of Jewish schools. Moreover, it is identified as one of the most Zionist, traditional and cohesive contemporary Jewish diasporas, without exhibiting the symptoms of demographic and identity erosion that today characterize other Jewish communities in Europe and the United States. Two reliable indicators of this cohesiveness are the low incidence of exogamic marriages and the residential concentration as a pattern of community coexistence (Avni, Bokser Liwerant & Fainstein 2011). Among the changes the community has experienced during the last years, three elements stand out: the impact of the economic crisis, a change of hegemony in terms of ethnicity and an increase in the levels of religiosity.

For many Israeli migrants, the Mexican Jewish community represents a space for the generation of opportunities. It facilitates their integration into an institutionalized space, offering them a vast network of relationships and activity platforms. Nevertheless, while community members sometimes consider Israelis as part of their same *peoplehood*, other times they make them feel like strangers who do not belong (Aizencang 2016). Thus, the Jewish community allows Israelis to enjoy a certain level of solidarity and interconnectivity that enables them be part of a structure that partly brings together but is not always inclusive.

II. Israelis in Mexico

Around 3,000 Israeli citizens live in Mexico today⁽³⁾. The first migrants arrived in the country after Israel declared statehood. They were motivated by the deprivation they experienced in the nascent nation and the insecurity produced by the armed clashes with the neighboring Arab countries. Among these migrants were native-born Israelis but also people born in Lebanon and Syria who had migrated to Israel and became Israeli citizens. Over the years, Israeli migration to Mexico became more heterogeneous, creating a diverse population in terms of legal status, occupation, levels of income, place of residence, regional origin, time of residence in the country, social extraction, level of religiosity and sub-ethnicity (Aizencang 2016).

Aside from economic difficulties and the desire to improve living conditions and to enlarge the scope of opportunities in a globalized world, other factors have also encouraged migration: the inconclusive peace process with the Palestinian people, the impact of religious influences in Israel's everyday life and politics, the lack of security in the Middle East and the fact that Israel is in a state of latent war with mandatory military service (Aizencang 2016:252). Even after more than thirty years, Sobel's terms are relevant today: migration provides a release from the pressure cooker atmosphere of the Middle East (Sobel 1986).

According to the Israelis surveyed, various factors have made Mexico an attractive destination for migration. Among them are the proximity to the United States, the presence of relatives and acquaintances and the fact that Mexico is a vast and diverse country from the geographic, economic and socio-cultural perspectives that offers wide windows of opportunities. Moreover, Mexico has become a very receptive society whose citizens are reportedly kind and helpful. From a broad comparative perspective, the country also offers political and economic stability that is not offered by other countries in the region. In addition, the absence of openly violent anti-Semitic incidents has enhanced the feeling of security for potential migrants. Furthermore, Israelis arrive with high expectations for improving their standard and quality of living. The existence of a strong and developed Mexican Jewish community in a relatively privileged socio-economic position has operated as an attraction pole (Aizencang 2016). Last but not least,

there are also legal reasons that make Mexico attractive, such as the lack of an extradition treaty between the Mexican and Israeli governments, thus allowing Israeli citizens with legal problems at home to remain in North America.

Methodology

Our study emerged from the convergence between quantitative and qualitative methods. It is based on an online survey of 200 Israeli migrants and an additional 30 in-depth interviews. The survey population was made up of first-generation Israeli migrants⁽⁴⁾, all of them Jews, who have been living in Mexico at least three years and who settled in and around Mexico City.

Due to the complexity of defining who is an Israeli and in order to shed light on the group's diversity, three subgroups were considered Israelis in Mexico: a) lineal migrants—those born in Israel (63% of the surveyed population), b) recurrent migrants—those born in other countries who moved to Israel, obtained citizenship and migrated again, this time to Mexico (26% of the surveyed population), and c) circular or returning migrants—those born in Mexico who migrated to Israel, obtained citizenship and returned to their country of origin (11% of the surveyed population). The same proportions of each subgroup represented in the survey population were preserved when selecting the people for the face-to-face interviews. The sample was diverse in terms of age, educational level, professional status and sub-ethnicity.

Like other studies of Israeli migration based on online surveys, e.g., that of Rebhun and Pupko (2012), this investigation does not presume to use a representative sample. Its results are therefore not generalizable to the entire population but rather focus on those who were interested in participating in the study. Nevertheless, the results support the elaboration of meaningful inferences for the entire population and for future studies.

Results

The following section introduces socio-demographic data about Israeli migrants living in Mexico and data about their incorporation into the host society. Then, it analyzes their transnational life in light of four dimensions: economic-labor-professional, civil-communal-societal, cultural and political. Finally, it defines the type of transnationalism that characterizes this population.

I. Socio-demographic data and incorporation into the host society

○ Citizenships and migration experience

Almost half of the surveyed Israelis living in Mexico hold Mexican citizenship (47%), and more than a quarter have permanent residence status in the country (30%). Twenty percent, including those

with Mexican citizenship or permanent residency, have an additional nationality besides their Israeli nationality.

More than half of the surveyed population (55%) has previous migratory experiences. Thirty-seven percent reported two previous migrations, 9% reported three migrations and another 9% reported four or more migrations. Moreover, more than three-quarters of the surveyed Israelis are children of migrants, which means that their parents also have migratory experience. Thus, this group of people has the potential for experiencing a transnational life.

- *Civil status and intermarriage rates*

At the time of the survey a significant percentage of the population was married (86%): almost half of the Israeli migrants were married to Mexicans, while another 50% were married to migrants from other countries. Of the married population, 93% were parents, with an average of three children per family. Most of the Israeli migrants have formed families with other Jews (93%), suggesting the importance they attribute to remaining consistent with their original identity even when living in the diaspora. In the case of Israelis in Mexico, the intermarriage rate is similar to that of the local Jewish community (7.4%), which not only discourages intermarriage but also excludes those who have married outside the community.

This finding contrasts with the situation in the United States, where the percentage of Israelis who are married to partners within the Jewish community is lower (75%) and where the intermarriage rate of the local Jewish community differs significantly from that of the Israeli Americans. Indeed, the intermarriage rate among American Jews has risen substantially over the last five decades, reaching 58% in 2005⁽⁵⁾. Intermarriage among Israeli migrants in Mexico also differs from the situation in Europe, where the percentage of Israelis migrants married to non-Jews has risen to 50% (Dimerstein & Kaplan 2017; Dimerstein 2018).

- *Isolation levels*

The isolation level of Israeli migrants living in Mexico, i.e., living apart as a separated group, is relatively low. The data indicate that 88% of Israelis maintain relationships with Jewish Mexicans, while 52% have relationships with Mexicans who are not part of the Jewish community. This finding may be related to the fact that Israelis in Mexico do not have any association that organizes them as a group, as opposed to Israelis living in Europe (Dimerstein & Kaplan 2017, Lev-Ari 2013) or in Canada, who tend to be organized and segregated (Harris 2009; Schoenfeld, Shaffir & Weinfeld 2006).

In the major cities of Canada, Israelis are generally quite involved in enclaves that offer them cultural activities, political organization, religious services, child care and many social and job-finding networks (Gold & Hart 2013). Similarly, in some cities of the United States, Israelis are

also organized and enjoy the benefits of getting together as a group. Generally, they prefer to maintain social ties with other co-nationals (Gold 2002, 1994), like in Belgium where Israelis constitute social bubbles (Tzadik 2013).

- *Age at the time of arrival and education levels*

Studies on Israeli migration indicate that naturally strong groups comprising mainly young and more educated people are overrepresented among those who decide to migrate (Rebhun & Lev-Ari 2010; Stauber 2017). Nevertheless, Israeli migration is notable for its diversity as expressed in a wide range of educational and other characteristics (Gold & Hart 2009). In the case of Mexico, the surveyed Israelis were indeed young at the time of their arrival—28 years old on average, the same age average Lev-Ari found in her study on Israelis in Europe (2013) and the United States (Rebhun & Lev-Ari 2010). In terms of education, 58% of the surveyed Israelis hold at least one university degree (35% B.A., 19% M.A. and 4% Ph.D.), 24% completed technical studies, and 17% finished high school. Only 1% of the surveyed population studied in a *yeshiva* (a religious institution).

Yet these data do not necessarily reflect the levels of education of the Israeli population in Mexico, but rather the attributes of people willing to participate in an online survey. Indeed, according to my estimation based on five years of participant observation, there is a larger population studying in religious institutions than what emerges from the results of the survey and a large number of Israeli migrants who do not have higher education⁽⁶⁾.

- *Sub-ethnicity*

In this study, the *Ashkenazi* population—those whose ancestors came from Europe—appears to be overrepresented (almost 50% of the respondents). Here again, there is a certain bias emerging from the type of population willing to participate in the survey. Although not reflected in the results, there are many Israelis in Mexico whose origin is from North Africa and the Middle East, labeled as *Mizrahim*. There are also Israelis whose ancestors were from Greece, Turkey, Bulgaria, Spain and Portugal, known as *Sephardim*, from Syria (Aleppo), Lebanon and Egypt known as *Halebim* and from Syria (Damascus) and Lebanon known as *Shamim*.

- *Levels of incorporation into the local society*

Many indicators can be used to evaluate Israelis' levels of incorporation into the host society: time of residence in the country, migration status, competence in the use of Spanish, property ownership, and social, economic, cultural and political relations, among others. When considering time of residence, migration status and competence in the use of Spanish, it is possible to identify a migrant population that has incorporated into the place, with a large part no longer thinking

about returning to their place of origin. As noted above, almost half of the surveyed Israelis have Mexican citizenship and more than a quarter have permanent residence in the country. Almost 50% are married to a local partner, and more than half of their children were born in Mexico. Moreover, 63% of the surveyed population has an excellent command of Spanish and another 27% report having a very good command of the language. Fifty-nine percent of the Israelis surveyed indicate that their main language is Spanish, while 37% speak Hebrew at home. In general terms, being married to a local partner and having formed a family in the country may explain their good command of the language, all of which strengthen migrants' connections to their place of residence.

Another good indicator of incorporation into the host society is owning property. According to Rebhun and Lev-Ari, for example, the tendency among Israeli migrants to purchase a home seems to be influenced by the stage of their life cycle and the amount of time they have been in the country. The homeownership rate among Israeli migrants in the United States was 80% in 2000 (Rebhun & Lev-Ari, 2010:83). As for Mexico, 60% of the Israelis who were surveyed own their own homes, as opposed to 35% who were homeowners in Israel. Thus, property ownership may be considered an indicator both of a high level of incorporation into the place of residence and of socioeconomic mobility.

- *Incorporation and patterns of transnational living*

Like many other groups of transnational migrants around the world, one of the central elements in the everyday life of Israelis in Mexico is unpredictability. Their uncertain future is a characteristic that appears as part of their discourse. Most Israelis who have been living in Mexico moved for work reasons and frequently for limited periods of time only. Others came to Mexico for family reasons and their visit has lasted longer than they expected. Before arriving, most of them did not imagine that the subsequent evolution of events would transform Mexico into their place of residence.

Different patterns of transnational living emerged from the data, as follows:

- a) life in Mexico as temporary, with the idea of keeping moving;
- b) living in two ports, i.e., maintaining two residences simultaneously—one in Mexico and one in Israel—spending periods of the year in each place;
- c) Mexico as a permanent residence with continuous and simultaneous connections abroad.

The characteristics of these patterns become more complex when combined with other variables, such as type of migrant: lineal, recurrent or circular. In the case of lineal migrants—native Israelis whose families still live in Israel—their constant engagement with home is logical. In contrast, connections to Israel become less frequent as time passes in the case of circular migrants—those who were born in Mexico, migrated to Israel, obtained citizenship and then

returned—and even in the case of recurrent migrants—those who were born in other countries, moved to Israel, obtained citizenship and then migrated to Mexico. Moreover, when recurrent migrants are considered as a separate group, their transnational living is even more complicated. Many of them visit their native country at least once a year—especially if they still have family there and/or maintain social, cultural and even professional relations—which makes their transnational living a more intricate experience.

II. Transnational living in light of four dimensions

As previously stated, transnational life is understood as a dual, complex and simultaneous process of incorporation into the host society and engagement with the places of origin and/or departure. This section examines the transnational life of Israelis in Mexico in light of four dimensions.

1. The *economic-labor-professional dimension* is the most important when analyzing transnational migration processes. In their everyday life, many migrants build networks of relations and interchanges that include investments, technological negotiations, entrepreneurial initiatives and commercial transactions. Additionally, they mobilize connections across borders when looking for products, supplies, provisions, new markets and capitals. The practices considered under this dimension include a broad spectrum of activities ranging from more informal or small-scale actions such as sending remittances to more formal and larger scale practices, e.g., transnational business ventures (Faist, Fauser & Reisenauer 2013). Moreover, transnational labor practices include many activities that range from providing professional services to companies located outside the country of residence to working for a national or multinational company abroad.

In the case of the surveyed Israeli population, 37% maintain labor and/or professional foreign relations and 39% engage in economic and/or commerce transnational activities. In terms of the type of practices that Israeli migrants engage in abroad, 42% report on sending economic remittances (18% send money to their families, 17% participate in philanthropic initiatives and 7% invest money across the borders in business and new ventures), 11% participate in international commerce, 6% work for a foreign company and 6% give professional advice to Israeli or international companies.

In terms of economic-labor-professional relations or activities in the host country, the survey revealed that 71% of Israeli migrants in Mexico work. Among them, 30% work in commerce and 21% in the field of education. Twelve percent work in the service sector, 7% in industry, 6% in technology, 6% in the finance sector and 4% in security. Regarding their position at work, 30% are employers or entrepreneurs, 30% are directors or managers and only 22% work as employees.

In comparative terms, most of the Israeli migrants surveyed have improved their labor and/or professional situation, and thus many have experienced economic mobility. Moreover, the interviews suggest that in many cases this success was achieved by personal contacts and relations within the local Jewish community.

2. The *civil-communal-societal dimension* refers to the relations migrants maintain with their families and friends as well as with other individuals, groups and institutions abroad and in their country of residence. These include activities that build collective relations and ties and practices that influence the reproduction of a sense of community within the transnational social space. They also encompass relations and practices that are neither political nor economical, such as religious and sports activities. Since transnational networks connect people, places and memories (Richter & Nollert 2014), this dimension is heavily influenced by feelings and emotions.

According to the empirical findings, the most fluent transnational relations are those the migrants sustain with their families, followed by their relations with their friends. These results match those of other studies on Israeli migrants conducted elsewhere (Harris 2009; Lev-Ari 2013; Rebhun & Pupko 2012; Stauber 2017; Tzadik 2013). Communal relations are less frequent. The distance between the place of residence and the country of origin as well as the time spent in the host country are two variables that make maintaining communal practices across borders difficult.

Examination of this dimension in terms of incorporation indicates almost half of the surveyed Israelis identify with Mexico (47%), while 59% feel they are part of the local society. Additionally, 45% feel integrated into the local Jewish community to a large extent and 29% to some extent. According to these percentages—two-thirds of the surveyed population—it would be possible to suggest that the Mexican Jewish community constitutes a proximal host for the Israelis (Lev-Ari 2013). Yet the findings of the in-depth interviews convey different feelings. Israeli migrants express a longing for the type and quality of relationships they had in their home country, which many of them have not been able to reproduce in Mexico, at least in the Jewish sphere. This finding seems to shed light on the intersection between the concrete experience of difficulty in moving toward circles of more intimate interaction and the idealization of more informal patterns of sociability, an issue that also arises in other studies about Israelis living abroad (Dimerstein & Kaplan 2017; Harris 2009, Stauber 2017, Tzadik 2013).

Regarding the everyday practices that characterize this dimension, 66% of the surveyed Israelis participate in professional, cultural, social and sports activities in Jewish institutions, indicating a high level of affiliation. Of them, 65% attend a synagogue, 59% are members of the CDI (the main Jewish sports and social club), 41% are affiliated with a Jewish school and 27% participate in a community center. Moreover, 17% are connected to some charitable association

and 16% belong to a Zionist organization. In sum, the synagogue and the CDI constitute the leading community organizations of reception, followed by educational institutions.

Finally, the empirical findings coincide with previous research showing that religious networks, celebrations and rituals are important channels for building social capital (Herman & Lafontaine 1983; Rebhun 2014; Rebhun & Lev-Ari 2010; Spence 2008; Tzadik 2013). As indicated by Spence, Israelis tend to be actively Jewish in their diaspora communities to a disproportionate extent, creating and participating in formal and informal organizations. In the United States, for example, the longer Israelis stay the more they observe significant Jewish practices as well as ethnic and religious precepts that are meant to preserve their Israeli identity (Lev-Ari 2008; Rebhun & Lev-Ari 2010; Rebhun & Pupko 2012).

Concerning the differences within local Jewish communities, the case of Mexico differs from that of the United States. American Israelis were found to be more connected to Judaism than American Jews in terms of synagogue membership and attendance, *kashrut* observance, participation in Jewish charity events and membership in Jewish community centers (Greenberg 2009). In Mexico, however, the most prevalent Jewish practices among Israelis parallel those of the Mexican Jewish community, which is not just highly affiliated but also very active in its Jewish traditions.

3. The *cultural dimension* refers to cultural roots and connections. Culture operates as a route toward becoming incorporated into the host society and as a central element for explaining the group's continuity. In this study, cultural practices were defined as symbolic activities related to the formation of identities, preferences and values (Itzigsohn et al. 1999).

Israelis in Mexico are highly involved in cultural practices, both in their place of residence and in their country of origin. Three-quarters of the surveyed Israeli migrants keep track of what is happening in Israel through online newspapers and half of them through radio and television. Furthermore, many of them are connected to Israeli culture through literature, music and movies. The findings of this study suggest that the variable "time period abroad" has not affected the extent to which the migrants consume information and Israeli culture products. It is possible to assume that today's easy access to the Internet and low-cost communication channels will sustain the high demand for Israeli culture, even among those who live far away. In addition, these findings contradict Rebhun's affirmation regarding a causal relationship between a large concentration of Jewish people and consumption of Israeli culture. In his words, "...the presence of a large number of Jews diminishes the consumption of Israeli culture" (2014: 631). Conversely, in the case of Mexico, the presence of a strong Jewish community facilitates and even encourages the consumption of Israeli culture. Many activities, such as inviting Israeli artists to perform, organizing

study groups on Israeli movies and literature or celebrating national festivities, enable Israelis to continue strengthening their identity while living abroad.

On the other hand, Israeli migrants are also embedded in Mexican culture and language: Three quarters of them watch television and listen to local radio and half of them read local newspapers and literature in Spanish. Cultural practices of incorporation into the host society are in many cases facilitated by the origin of some of the Israeli migrants. Of the fifty recurrent migrants surveyed, 32 are of Latin-American origin, implying that they are culturally more familiar with Mexico or at least with its language. Moreover, a quarter of the surveyed people have at least one parent who was born in Latin America. That is, their migration to Mexico is a way of connecting with family roots and of beginning a new experience of living in a place where the culture is not completely unrelated to them.

According to Ben Rafael et al. (2006), as time goes by migrants adopt norms and values related to the host society while maintaining their original cultural patterns; thus, the cultural heterogeneity of each migrant becomes more significant and singular.

4. The *political dimension* refers to migrants' political practices in the host country—such as showing support for a political party, exercising their right to vote or participating in a plebiscite—as well as to the mobilization of political interests regarding their country of origin even while living far away.

This study's empirical findings indicate that most of the surveyed population does not show interest in local or transnational political actions. Less than 2% engage in political actions with some frequency, indicating a lack of transnational ties in this sphere.

In view of Østergaard-Nielsen's distinction between homeland politics, immigrant politics and translocal politics (Levitt & Jaworsky 2007, Østergaard-Nielsen 2003), my findings show that Israelis in Mexico are not involved in any of these alternatives, as manifested in a) the absence of any political expressions in favor of Israel in their host country, b) the lack of organization among Israelis as a particular group and c) the absence of transversal relations between Israeli migrants living in different countries.

It is possible to assume that the context of life influences Israeli migrants' participation in political activities. In some cities in the United States, such as Los Angeles or New York for example, the pro-Israeli lobby is organized by the local Jewish community and many Israelis living there have expressed their support (Handwerker 2014, 2015; Katz-Shenhar 2015). In other American cities, Israelis have even organized themselves as an independent group, representing their interests and participating in activities in favor of Israel (Handwerker 2014). In Mexico, however, the trajectory of a non-participatory political system and a weak public sphere have led the Jewish community toward more informal and personal practices for mobilizing official support for the State

of Israel. This pattern has changed recently as a result of a process of democratization, a certain detachment from nationalistic ideology and a sustained move toward a pluralistic and more multi-cultural vision in the country (Bokser Liwerant 2011; 2013).

III. Defining transnationalism and the transnational life of Israelis in Mexico

Having examined the transnational life of Israeli migrants living in Mexico in light of four dimensions and keeping in mind the classification of transnationalism presented above, it is now possible to define the type of transnationalism that characterizes this population.

From the data collected, the vast majority of migrants practice an extended form of transnationalism, with sporadic transnational activities. Most of them engage in a narrow transnationalism marked by a low level of institutionalization of practices and a comprehensive transnationalism marked by activities distributed across different spheres. Most of the Israelis' practices take place in the private sphere, i.e., are not institutionalized. Nevertheless, it is important to distinguish between two levels of analysis: the personal dimension marked by a low level of institutionalization of transnational practices, and the communal dimension—that of the Jewish global sphere—which constitutes a very institutionalized space (Bokser Liwerant & Senkman 2013). Even when most of their individual transnational practices are not highly institutionalized, Israeli migrants benefit from a transnational social space characterized by dense levels of institutionalization. Therefore, it is important to emphasize the difference between the low level of institutionalization in the private sphere of activities and the practices carried out in the highly institutionalized space of the Jewish community, which maintains relationships with other diasporas and with Israel, which even today much of the Jewish diaspora considers to be the center.

Consequently, the core of the analysis of transnational life as a state or condition does not derive only from the individual. The diverse and multiple forms of engagement—both local and transnational—are negotiated every day in a context or a structure of opportunities. This structure is offered to individuals within the transnational social space of which they are a part. The denser and more diverse that space is, the greater the number of routes and opportunities offered that enable migrants to be active and connected to their home. The more institutionalized the relationships are, the greater the possibilities for migrants to maintain transnational practices (Levitt 2001:9). Undoubtedly, the existence of a consolidated, attached, structured and Zionist Mexican Jewish community allows the Israeli migrants to become incorporated into the host country and to feel, in Sheffer's terms, "at home abroad" (Sheffer 2003).

Final Reflections

This article has analyzed the transnational life of Israelis living in Mexico by exploring the dual, complex and simultaneous process of migrant involvement in two or more places. Among the central findings were the high level of the migrants' incorporation into the local society, as measured by the duration of their residence in the country, migration status, property ownership and competence in the use of the language; the high percentage of Israelis living transnationally; and the fact that the specificity of the Mexican Jewish community—identified as one of the most Zionist, traditional and cohesive Jewish communities—affects migrants' transnational living.

The finding that the percentage of the Israeli population in Mexico living transnationally far exceeds that of other migrant groups worldwide makes this population distinctive. Two interconnected reasons may explain this distinctiveness. One is related to the context of their reception—the local Jewish community and even the Jewish Diaspora condition—while the other is related to the context of their country of origin—namely Israel as a country of migration. Regarding the first reason, the Mexican Jewish community is strongly interconnected with world Jewry. A broad set of links and bonds facilitates the integration of migrants into an institutionalized space, which offers a vast network of relationships and activity platforms—at home and abroad—as an integral part of a diversified transnational social space that many Israeli migrants enjoy. Concerning the second reason, Israel is permeated by the notion of mobility. Many Israeli families extend back no more than one or two generations and many Israelis have family abroad. As a result, a large number of them were familiar with the state of living transnationally even before their own migration. These contexts explain not only the relative ease with which Israeli migrants become part of a transnational social space, but also their ability to share a transnational conscience as a sphere of common values and representations that encourages a transnational way of living.

The results of this study suggest that the characteristics of the local Jewish diaspora are directly related to whether or not an Israeli diaspora is constituted in each specific location. No doubt, one path to be explored in future comparative studies is the connection between the specificities of Jewish diasporas in different localities and the patterns of Israelis' transnational lives in the context of a shared transnational social space.

Acknowledgments

I want to thank Dr. Judit Bokser Liwerant, Full Professor at the Faculty of Political and Social Sciences at the UNAM and Distinguished Visiting Professor at the Hebrew University of Jerusalem, as well as Susana Kolb, MA. from the Academic Writing Office at the UNAM for their support in revising this manuscript.

Endnotes

- (1) There are no reliable data regarding the number of Israelis living abroad. Existing estimations are based on information provided by several organizations that use different definitions of the object of study and even different methods for data collection. In addition, most of Israeli consulates do not have any record of Israeli citizens living in their jurisdiction.
- (2) For a deeper understanding of the type of social spaces that produce and are produced by transnational migration, see Aizencang 2013 and Levitt & Jarowsky 2007.
- (3) There is no official data from the Mexican Office of Migration or the Israeli Embassy. The number provided here is based on a snowball sample created by myself and on an estimation given by the Israeli Consulate in Mexico in 2015.
- (4) The concept "first generation" of Israeli migrants refers to those who migrated on their own, as opposed to the "second generation", representing the children of those migrants who were already born in the actual place of residence (Levitt 2004; Portes & Rumbaut 2001). Lev-Ari has published several studies on the second generation of Israeli migrants (Lev-Ari 2012, Lev-Ari & Cohen, 2018). She has also referred to the "first-and-a-half" generation, those who were born in Israel but left as young children. (Lev-Ari 2012, 2013).
- (5) Pew Research Center, October 1, 2013. <http://www.pewforum.org/2013/10/01/jewish-american-beliefs-attitudes-culture-survey/>.
- (6) There is a significant number of Orthodox Jewish Israelis living in Mexico who were not willing to participate in the survey. Furthermore, those who have a higher level of education appreciated the importance of the research from the beginning, as expressed in the high number of participating Israelis with high educational levels.

References

Aizencang, P., 2016. "Vidas transnacionales; La migración israelí a México como estudio de caso". (Tesis Doctoral), Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Aizencang, P., 2013. "Campo social, vida y ser transnacional: una revisión contemporánea de los estudios transnacionales". *Revista Mexicana Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Epoca, Año LVIII (219), 241-248.

Avni, H., Bokser Liwerant J., and D. Fainstein. 2011. "Tres modelos de innovación educativa en México. Un análisis a tres voces". In *Pertenencia y Alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, edited by Avni, J., Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Bejarano M., and L. Senkman. Iberoamericana - Vervuert - Bonilla Artigas Editores.

Basch, L., Glick Schiller N., and C. Blanc-Szanton (eds). 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London: Gordon & Breach.

Bauböck, R., and Faist Th. (eds.) 2010. *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

Ben Rafael, E., Lyubansky, M., Gluckner, O., Harris, P., Israel, Y., Jasper W, and J. Schoeps. 2006. *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany and the USA*. Leiden and Boston, Brill.

Bokser Liwerant, J. 2018. "Past and Present of Latin American Jewry: A conceptual Pathway". *Contemporary Jewry*, Vol. 33 (1-2).

Bokser Liwerant, J. 2014. "Globalization, transnationalism, diasporas: facing new realities and conceptual challenges", in Wieviorka Michel, Levi-Strauss Laurent and Lippé Gwenaelle (dir), *Penser Global. Internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*, 54 (7), Paris (p. 309-336).

Bokser Liwerant, J. 2013. "Being National–Being Transnational. Snapshots of Belonging and Citizenship". In *New Patterns of Citizenship in Latin America*, edited by L. Roniger and M. Sznajder. Leiden and Boston, Brill.

Bokser Liwerant, J. 2011. "Los judíos de América Latina: los signos de las tendencias. Juegos y contrajuegos". In *Pertenencia y Alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, edited by Avni, J., Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Bejarano M., and L. Senkman. Iberoamericana - Vervuert - Bonilla Artigas Editores.

Bokser Liwerant, J. 2008. "Latin American Jewish Identities: Past and Present Challenges. The Mexican Case in a Comparative Perspective". In *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism. Latin America in the Jewish World*, edited by J. Bokser Liwerant and E. Ben Rafael. Leiden and Boston, Brill.

Bokser Liwerant, J., and L. Senkman. 2013. "Díasporas y Transnacionalismo. Nuevas indagaciones sobre los judíos latinoamericanos hoy", *Judaica Latinoamericana* Vol. VII, Jerusalem. Amilat, Magnes.

Breton, R. 1964. "Institutional completeness of ethnic communities and the personal relations of immigrants". *American Journal of Sociology*, 70 (2).

Brubaker, R. 2005. "The 'diaspora' diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), (1–19).

Cohen, R. 1999. "From Ethnocultural Enclave to Diasporic Community: The Mainstreaming of Israeli Jewish Migrants in Toronto". *Diaspora*, 8 (2), 121-136.

Cohen, R. 1997. *Global diasporas: An introduction*. Seattle: University of Washington Press

DellaPergola, S. 2011. "¿Cuántos somos hoy? Investigación y Narrativa sobre población judía en América Latina" In *Pertenencia y Alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, edited by Avni, J., Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Bejarano M., and L. Senkman. Iberoamericana - Vervuert - Bonilla Artigas Editores.

DellaPergola, S., and S. Lerner. 1995. *La Población Judía en Mexico: Perfil demográfico, social y cultural*. México: Universidad Hebrea de Jerusalem y Colegio de México.

Dimerstein, M. 2018. "A Fresh Look at Israelis in Europe", ejewishphilanthropy.com (1.26.18).

Dimerstein, M., and R. Kaplan. 2017. "The Israeli-European Diaspora. A Survey about Israelis living in Europe". Machon Kehilot. JDC International Center for Community Development.

Faist, T. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Space*. New York, Oxford University Press.

Faist, T., Fauser, M., and E. Reisenauer. 2013. *Transnational Migration*. Cambridge, Polity Press.

Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Glick Schiller, N., Basch, L., and C. Szanton Blanc. 1995. "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration". *Anthropological Quarterly*, 68 (1) 48 — 63.

Glick Schiller, N., Basch, L., and C. Blanc-Szanton. 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: NY Acad. Sci.

Gold, S. 2004a. "From Nationality to Peoplehood: Adaptation and Identity Formation in the Israeli diaspora", *Diaspora* 13 (2/3): 331—358.

Gold, S. 2004b. "The Emigration of Jewish Israelis". In *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, edited by U. Rebhum and Ch. Waxman. Hanover NH, Brandeis University Press, University Press of New England.

Gold, S. 2002a. *The Israeli Diaspora*. Seattle, University of Washington Press.

Gold, S. 2002b. "Gender, class and network: social structure and migration patterns among transnational Israelis". *Global Networks* 1 (1): 19–40.

Gold, S. 1997. "Transnationalism and Vocabularies of Motive in International Migration: The Case of Israelis in the US". *Sociological Perspectives* 40 (3): 409–426.

Gold, S. 1994. "Patterns of Economic Cooperation among Israeli Immigrants in Los Angeles". *International Migration Review* 28 (105): 114–135.

Gold, S., and R. Hart. 2013. "Transnational ties during a time of crisis: Israeli Emigration, 2000 to 2004". *International Migration* 51 (3).

Gold, S., and B. Phillips. 1996. "Israelis in the United State". *American Jewish Year Book*.

Greenberg, S. 2009. "NY Israelis have high level of Jewish involvement", Jerusalem, *The Jerusalem Post*, May 3th.

Guarnizo, L. 2007. "Aspectos económicos del vivir transnacional". In *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, edited by Ariza M., and A. Portes. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Guarnizo, L. 2003. "The Economics of Transnational Living", *International Migration Review* 37 (3) 666-699.

Guarnizo, L. 1997. "The emergence of a transnational social formation and the mirage of return migration among Dominican transmigrants". *Identities* 4: 281-322

Handwerker, H. 2015 "Yom Haatzmaut ve Artzot Ha Brit: Mifgan Koaj Israeli", *Haaretz, The Marker*, April 20th. (In Hebrew).

Handwerker, H. 2014. "Kvar lo nefolet shel nemushot: Akiru et ha dor hajadash shel ha meagrim a israelim le Artzot Ha Brit", *Haaretz, The Marker*, October 16th. (In Hebrew).

Harris, B. 2009. "Identity and Integration among Israeli migrants in Canada". University of British Columbia, Vancouver. (Thesis for a Master degree).

Hart, H. 2004. "Alterity: Choosing schools – choosing identities in London". (Doctoral dissertation). London: Kings College. (Cited in Lev-Ari L., 2013).

Harvey, D. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA: Blackwell.

Herman, P., and D. Lafontaine. 1982. "In our footsteps: Israeli migration to the US and Los Angeles", Hebrew Union College, University of Southern California.

Itzigsohn, J., Dore Cabral, C., Hernández Medina, E., and O. Vázquez. 1999. "Mapping Dominican

Transnationalism: Narrow and Broad Transnational Practices". *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2).

Katz-Shenhar, D. 2015. "Ha kesher ha rofef bein Medinat Israel le bein Milion ha Israelim ha jaim be Jul", *Israeli Life US*, February 18th (Hebrew).

Kearney, M. 1986. "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development" in *Annual Review of Anthropology*. Vol. 15: 331-361. 

Kearney, M. 1995. "The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism". *Annual Review of Anthropology*. 24: 547-65.

Kivisto, P. 2001. "Theorizing transnational immigration: a critical review of current efforts". *Ethnic & Racial Studies*. 24, 549-577.

Kivisto, P., and Faist, T. 2010. *Beyond a Border. The causes and consequences of contemporary immigration*. Los Angeles: Pine Forge Press.

Lacroix, T. 2014. "Conceptualizing Transnational Engagements: A Structure and Agency Perspective on (Hometown) Transnationalism". *International Migration Review*, 48(3).

Landolt, P. 2001. "Salvadoran Economic Transnationalism: Embedded Strategies for Household Maintenance, Immigrant Incorporation, and Entrepreneurial Expansion" *Global Networks* 1 (2): 17— 242.

Lev-Ari, L. 2013. "Multiple Ethnic Identities among Israeli Immigrants in Europe", *International Journal of Jewish Education Research*, (5-6) 203-230.

Lev-Ari, L. 2012. "North Americans, Israelis, or Jews? The Ethnic Identity of Immigrants' Offspring". *Contemporary Jewry*, 32(3), 285 — 308.

Lev-Ari, L. 2008. "The American Dream - For Men Only? Gender, Immigration and the Assimilation of Israelis in the United States". El Paso. LFB Scholarly Publishing LLC.

Lev-Ari, L., and N. Cohen (2018). "Acculturation Strategies and Ethnic Identity Among Second-Generation Israeli Migrants in the United States. *Contemporary Jewry*, 38(3), 345 — 364.

Levitt, P. 2004. "Transnational Migrants: When "Home" means more than one country". *Migration Policy Institute Online Journal*. <http://www.migrationpolicy.org/article/transnational-migrants-when-home-means-more-one-country>.

Levitt, P. 2002. "The ties that change: Relations to the ancestral home over the life cycle". In *The changing face of home. The transnational lives of the second generation*, edited by Levitt, P. and M. Waters. New York, Russell Sage Foundation.

Levitt, P. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

Levitt, P., and N. Glick Schiller. 2008. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". In *The Transnational Studies Reader* edited by Kahraman, S. and P. Levitt. 284—298. London, New York, Routledge.

Levitt, P., and N. Glick Schiller. 2004. "Perspectivas Internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo* 3: 60—91.

Levitt, P., and N. Jaworsky. 2007. "Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends". *Annual Review of Sociology* 33: 129—156.

Levitt, P., and M. Waters. 2002. *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, New York, Russell Sage Foundation.

Lustick, I. 2011. "Israel's Migration Balance. Demography, Politics and Ideology" *Israel Studies Review* 26 (1).

Nonini, D. 2005. "Diasporas and Globalization", in Ember, M; Ember, C. and I. Skoggard (eds.), *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, New York, Springer, (559—569).

Organización Internacional par las Migraciones (OIM), 2018. "Informe sobre las migraciones en el mundo 2018", Naciones Unidas, Ginebra, Suiza.

Østergaard-Nielsen, E. 2003. "The politics of migrants' transnational political practices". *International Migration Review* 37, 760—786.

Porat, R. 2018. "The Ausraelis: Israelis in Australia as a test case of distinctiveness vis-a-vis the Jewish Diaspora". *Israel Affairs*, 24(1), 167-190.

Portes, A. 2003. "Conclusion: theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism". *International Migration Review*, 37(3), 874-892.

Portes, A., Haller, W., and L. Guarnizo. 2002. "Transnational Entrepreneurs: The emergence and determinants of an alternative form of immigrant economic adaptation". *American Sociological Review* 67 (2): 278-298.

Portes, A., and R. Rumbaut. 2001. *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*, University of California Press.

Portes, A., Guarnizo, L., and P. Landolt. 1999. "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field", *Ethnic and Racial Studies* 22 (2), Special Volume on Transnational Migration.

Pries, L. 2005. "Configurations of geographic and societal spaces: a sociological proposal between 'methodological nationalism' and the 'spaces of flows'". *Global Networks* 5:167—90.

Pries, L. 2001. "The approach of transnational social spaces. Responding to new configurations of the social and the spatial". In *New Transnational Social Spaces. International Migration and Transnational Companies in the early Twenty-first Century* edited by L. Pries. London, Routledge Editor.

Rebhun, U. 2014. "Immigrant Acculturation and Transnationalism: Israelis in the United States and Europe Compared". *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (3), 613— 635.

Rebhun, U. 2009. "The Israeli Jewish Diaspora in the United States: Socio-Cultural Mobility and Attachment to homeland". In *Transnationalism. Diasporas and the advent of a new (dis)order* edited by E. Ben Rafael and Y. Sternberg with J. Bokser Liwerant and Y. Gorny. Leiden-Boston, Brill.

Rebhun, U., and L. Lev-Ari. 2010. *American Israelis: Migration, Transnationalism and Diasporic Identity*. Leiden-Boston, Brill.

Rebhun, U., and I. Pupko. 2010. *Fur but home: Migration, Jewish identification and attachment to homeland among Israelis abroad*. (A research report). The Hebrew University of Jerusalem, Israel Ministry of Immigration and Absorption, and the Jewish Agency. Jerusalem (in Hebrew).

Richter, M., and M. Nollert. 2014. 'Transnational networks and transcultural belonging: a study of the Spanish second generation in Switzerland', *Global Networks* 14 (4) 458— 476.

Rouse, R. 1996. "Mexican migration and the social space of postmodernism" in Gutierrez D. (ed) *Between two worlds. Mexican immigrants in the United States*, Wilmington: Jaguar Books on Latin America, núm. 15. A Scholarly Resources Inc.

Rubin, A., and O. Rubin. 2014. "Is There a Distinct Israeli Diaspora? Impact of Temporal Sociopolitical Circumstances on the Formation of Diaspora Groups". *The Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40.

Schoenfeld, S., Shaffir, W., and M. Weinfeld. 2006. "Canadian Jewry and Transnationalism: Israel, Anti-Semitism and the Jewish diaspora". In *Transnational identities and practices in Canada* edited by Satzewich V., and Lloyd Wong, Vancouver, Toronto, UBC Press.

Sheffer, G. 2003. *Diaspora Politics. At home abroad*, New York, Cambridge University Press.

Smith, R. 2006. *México en Nueva York: Vidas Transnacionales de los migrantes mexicanos en Puebla y Nueva York*. Universidad Autónoma de Zacatecas, México, Miguel Ángel Porrúa.

Smith, M, and L. Guarnizo (eds). 1998. *Transnationalism from Below*. New Brunswick, New Jersey, Transaction Books

Sobel, Z. 1986. *Migrants from the Promised Land*. New Brunswick and Oxford, Transaction Books.

Spence, R. 2008. "Wanting to connect, Israelis find religion". *Forward*, Forward Association Inc.

Stauber, Sh. 2017. *Israelis in Berlin. A Community in the Making*. Miskal – Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books. Israel.

Tölölyan, K. 1991. "The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1), (3–7).

Tzadik, E. 2013. "Israelíes en Bruselas. Vivir en la burbuja Israelí". *Haguirá* (2), 146-121 (in Hebrew).

Vertovec, S. 2004. "Trends and impacts of migrant transnationalism", *Policy and Society*, Working Paper 3, Center on Migration, University of Oxford.

Vertovec, S. 2003. "Migrant transnationalism and modes of transformation". Working Paper. *Red Internacional para la Migración y el Desarrollo*, México.

Vertovec, S, 2001. "Transnationalism and identity" *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27 (4).

Waldinger, R. 2006. *Between 'here and there': immigrant cross-border activities and loyalties*. Work. Pap. 10. Dep. Sociol., UCLA. <http://repositories.cdlib.org/uclasoc/1>

World Bank. 2015. "Migración internacional en su máximo histórico". Comunicado de prensa, Diciembre 18.

<http://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2015/12/18/international-migrants-and-remittances-continue-to-grow-as-people-search-for-better-opportunities-new-report-find>

"אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר" – המעבר הבין-

תרבותי של עולות מארגנטינה לישראל¹

ד"ר ג'קלין לאזנוב*

תקציר

המאמר מבקש לתת ביטוי לחיי הנשים שעלו מארגנטינה לישראל עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. לצורך כך נבחנות תפיסות ורובדי משמעות העולים מתוך סיפורים אישיים המתמקדים בתקופת ההגירה והקליטה. מהלך של הגירה, גם אם באופן סימבולי מכונה "עלייה", מציב שאלות ואתגרים יומיומיים. המאמר בוחן את החוויה הנשית בהקשר היסטורי ותרבותי הן מדינת המקור הן במדינה הקולטת, כמו גם את תפיסת השינוי בעת המעבר שעיצב את חיי הנשים ובני משפחתן בישראל.

אם כי חומרים פופולריים בעברית כגון בלוגים ותוכניות טלוויזיה העוסקים בעולים מארגנטינה מתארים אותם באופן סטריאוטיפי כשרויים בשמחה תמידית, תאבי אכילת בשר, ריקודי טנגו וכדורגל, ההבחנה שעבור מקצת העולים זוהי הגירה שנייה, ורובם צאצאים למהגרים שהגיעו ליבשת אמריקה, מציירת תמונה מורכבת יותר של חייהם אשר במרכזה המושגים מסורת, זיכרון וזהות. כתוצאה מכך, בחינת היבטים מחיי הנשים ובני משפחתן מובילה למסקנה שהמעבר הבין-תרבותי לישראל מוליד ביצוע מחודש של מה שנתפס כמסורתי בארץ המקור, כשהדינמיקה המתקיימת סביב התאמת הידע מהעבר למציאות העכשווית מגדירה מחדש את מאפייני הקבוצה. מעבר זה, יש בו בהכרח גם התפכחות וראייה מורכבת יותר של האתוס הציוני אותו הפנימו הנשים בארגנטינה ושל חיי היומיום המתקיימים לצורך "הגשמתו".

מילות מפתח: ארגנטינה, ישראל, ציונות, נשים, מסורת, זיכרון, זהות, עלייה, הגירה, מעבר בין-תרבותי

* ד"ר ג'קלין לאזנוב, האוניברסיטה העברית בירושלים

מבוא

"אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר". הכרזה זו של אישה שעלתה לישראל מארגנטינה, יש בה כדי לעורר תהייה לגבי היבטים של מגדר, זהות, מסורת וזיכרון במעבר בין-תרבותי. המאמר מבקש לרדת לעומקה של אמירה זו כמייצגת סיפורים אישיים רבים ורזוני משמעות המסייעים בשחזור ובהבנתו של עולם נשי שכמעט ולא תועד עד כה. מסקירת ספרות המחקר ניכרת התייחסות מועטה עד לשנים האחרונות להתנסות ולחווייה הנשית בקונטקסט היהודי-ארגנטינאי, הן בארגנטינה הן לאחר העלייה לישראל. כפי שכותב גור אלרואי (Alroey, 2006) על ההגירה לעולם החדש, גם בהקשר להגירה לישראל, ההיסטוריוגרפיה עוסקת בנקודת המבט הגברית והסיפור הנשי משני לה. המחקר העוסק בעולים מאמריקה הלטינית בכלל ומארגנטינה בפרט, הוא מצומצם וגם בו נאספו בעיקר נתונים הנוגעים לגברים, שכן ההשתלבות בארץ נבחנה בכלים כמותניים מנקודת המבט של השתתפות העולה בספרה הציבורית. יתרה מכך, במחקרים הראשונים על עולים מאמריקה הלטינית, ניתוח הנתונים נעשה ללא הבחנה מגדרית. פרננדו פניאלוסה בוחן את השתלבות העולים מדרום אמריקה בארץ בדגש על עולים מארגנטינה, בהתאם לרקע היהודי-ציוני שקדם לעלייתם. במחקר כמותני זה השתתפו 189 גברים, ומסקנותיו לכאורה אמורות לייצג את כל הקהילה (Peñalosa, 1972). היעדר נתונים רבים על חייהן ופועלן של נשים משתקף גם באנתולוגיה שערכו גולדברג ורוזן בשנת 1988, המרכזת את תולדות העלייה והעשייה של יוצאי לטינו-אמריקה בישראל. בספר פרק מיוחד שכותרתו "Hombres, Oficios, Historias" (אישים, מקצועות, סיפורים), הכולל סיפורים אישיים קצרים על עולים שנבחרו כמייצגים. בקטגוריה זו נכללו שלוש נשים ו-24 גברים (Goldberg & Rozen, 1988). שנים לאחר מכן, לואיס רוניגר ודבי בבס חקרו את מה שכינה הקהילה ה"בלתי-נראית" (Roniger & Babis, 2009). ההנחות העומדות מאחורי כינוי זה טמונות בשלושה מאפיינים עיקריים של העולים מאמריקה הלטינית: המטען האידאולוגי הציוני, ההתערות המקצועית המוצלחת בשוק העבודה וחוסר נוכחות בולטת של לטינו-אמריקנים במרחב הפוליטי הישראלי. ההצלחה בשוק העבודה שרוניגר טען לה קשורה ככל הנראה להצלחתו של ראש המשפחה או של גברים במשפחה למצוא עבודה הולמת. האישה נתפסת כיוצאת לעבודה מבחירה, על כן יציאתה לעבודה לכאורה אינה מדד להצלחת הקבוצה. במחקר חדש המתמקד בעולים מארגנטינה, סבסטיאן קלור (2016) מציין כי בקרב העולים לארץ מארגנטינה קיימים גורמי דחיפה ומשיכה אישיים שלא באו לידי ביטוי במחקרים היסטוריים וסטטיסטיים ומפנה לצורך בבחינת גורמי דחיפה בהקשר מגדרי.

את היעדר התיעוד ההיסטורי לגבי חוויית ההגירה הנשית עד סוף המאה התשע-עשרה ניתן לתלות בראש ובראשונה בכך שמרבית הנשים לא ידעו קרוא וכתוב, ועל כן מסרו את עדותן לאירועים שחוו ואת המסורות הביתיות בעל-פה, לרוב בתוך המשפחה. משום כך, לאורך השנים הסיפורים נשכחו או שגרסתם שונתה, וכיום כמעט לא נמצא להם תיעוד בחקר תולדות הקהילה. מצב זה קיבל תפנית החל מסוף המאה התשע-עשרה עם פתיחת שערי ההשכלה לנשים, ויחד עם זאת, עד לכניסת המהפכה הפמיניסטית לאקדמיה בשנות השבעים של המאה העשרים, פתיחת תוכניות ללימודי נשים ומגדר מאוחר יותר, מקומה של החוויה הנשית בהיסטוריוגרפיה נותר שולי. שינוי המגמה ניכר בעיון בספרות מחקר שנכתבה בשנים האחרונות בידי חוקרות בארגנטינה ובארצות הברית (Guy, 1992; McGee-Deutsch, 2010; Visacovsky, 2015;)

(Brodsky, 2016) המאירה היבטים מגדריים שנדחקו לשוליים בהקשר לתופעת ההגירה היהודית לארגנטינה והשתלבות המהגרים בה.

במאמר זה אני מבקשת לתת ביטוי לחייהן ופועלן של נשים שעלו מארגנטינה לישראל החל משנות החמישים עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. לצורך כך אבחן תפיסות ורובדי משמעות העולים מתוך סיפורים אישיים של קבוצת נשים שהשתתפה במחקר. ברם, כדי להבין תופעות הקשורות לשינוי התפיסתי המתחולל במעבר הבין-תרבותי, אבחן את קורפוס המחקר בהקשר היסטורי-תרבותי שעיצב את החוויה הנשית במדינת המקור ובמדינה הקולטת. אם כי חומרים פופולריים בעברית כגון בלוגים ותוכניות טלוויזיה העוסקים בעולים מארגנטינה מתארים אותם באופן סטריאוטיפי כשרויים בשמחה תמידית, תאבי אכילת בשר, ריקודי טנגו, כדורגל וצפייה בטלנובלות, ההבחנה, שעבור מקצת העולים זוהי הגירה שנייה, ורובם צאצאים למהגרים שעברו לפני כן ליבשת אמריקה, מציירת תמונה מורכבת בהרבה של הגדרת זהות, אשר מושגי מסורת וזיכרון משחקים בה תפקיד מרכזי. בהתאם לכך, המאמר ידון באופן שבו המעבר הבין-תרבותי מארגנטינה לישראל מוליד ביצוע מחודש של מה שנתפס כמסורתי בארץ המקור ומכונן ערכי מסורת חדשים ומחודשים במדינה הקולטת, ויבחן כיצד הדינמיקה המתקיימת סביב התאמת הידע מהעבר למציאות העכשווית מגדירה מחדש את מאפייני הקבוצה.

מתודולוגיה

המאמר מבוסס על מחקר אתנו-היסטורי אשר במהלכו ערכתי ראיונות עומק עם 40 נשים יוצאות ארגנטינה, בגילאי 46-85, שעלו לישראל בין השנים 1954 ל-1980.² שמות המראיינות שונו כדי לשמור על פרטיותן. הנשים המראיינות, כולן בנות למשפחות ממוצא מזרח-אירופי המהווה רוב בקרב הקהילה היהודית בארגנטינה וכולן עלו לישראל מעיר הבירה בואנוס איירס. חמש מתוכן נולדו באזורי פנים ארגנטינה ועברו בילדותן עם משפחתן לעיר הבירה. שש עלו לארץ במסגרת תנועת נוער חלוצית והתיישבו בקיבוצים לתקופה קצרה. כולן הקימו לבסוף את ביתן בירושלים וסביבותיה ומכריזות על עצמן שהחלטתן לעלות ארצה נבעה מעל הכול מרצון לממש את האידאולוגיה הציונית עליה התחנכו. בנוסף לראיונות עשיתי שימוש במדיה חברתית, חומרי ארכיון, ספרי זיכרונות ופרסומים.

אם כי במחקר ההיסטורי נהוג לחלק את תולדות העלייה מארגנטינה לישראל על-פי משברים שהתרחשו בארגנטינה, במאמר זה אינני מתייחסת לחלוקה זו כפרמטר מרכזי. בתקופה הנידונה התרחשו אירועים היסטוריים רבים הן בארגנטינה הן בישראל עליהם נכתב רבות וקצרה היריעה מלפרט ולהרחיב אודותם במסגרת המאמר.³ המאמר עוסק בתפיסות וזיכרונות מחיי היומיום כשהרקע ההיסטורי משלים את הסיפור האישי. על-פי הצורך יפורטו האירועים ההיסטוריים הרלוונטיים לנושא הנידון.

בניתוח קורפוס המחקר אני מתבססת על ספרות מחקר היסטורית וסוציולוגית ועל כלים מתחום חקר הפולקלור ופרדיגמות מחקר פמיניסטיות המסייעות בבחינת יחסי כוחות מגדריים ובחילוץ החוויה הנשית שנדחקה לשוליים (קרומר-נבו, לביא-אג'אי והקר, 2014). כלים מתחום חקר הפולקלור מרכזיים היות והם מסייעים בפרשנות הסיפור האישי בהקשרו התרבותי ומעמידים במרכז את האינטראקציה בין יוצר או מעביר מסר לקהל המקבל תוך בחינת סמלי

תרבות והמשמעות המוענקת להם על-ידי בני הקבוצה (Salamon & Goldberg, 2012; חזן-רוקם, 1997). באמצעות בחינת סמלי התרבות ניתן להבחין בכך שהסיפור האישי מקיים משא ומתן מתמיד בין עמדות אישיות לעמדות קולקטיביות (אריה ספיר והלד, 2009; Dundes, 1962) התמקדות בהיבטים מחיי היומיום ובמשמעות המוענקת לסמלי תרבות, מאפשרת לעמוד על הדרכים המגוונות בהן מתבטא הקשר העמוק בין האישי לציבורי (דה סרטו, 2012) בעולמם של מהגרים ובני מהגרים.⁴

האישה היהודייה בארגנטינה כ"אחר"

דיון בשינוי תפיסות המתקשרות לסמלי תרבות בעקבות המעבר הבין-תרבותי מצריך התייחסות להקשר התרבותי בארץ המקור. בארגנטינה חיה התפוצה היהודית הגדולה ביותר באמריקה הלטינית, כ-80% מהקהילה הם ממוצא מזרח אירופאי (Schmeltz & Della Pergola, 1986). כבר בשנת 1859 הגיעו לארגנטינה קומץ יהודים ממרוקו והתיישבו בה. באותה התקופה גם קומץ יהודים ממרכז ומערב אירופה הגיעו לחופי ארגנטינה במנוסתם מרדיפות על רקע כלכלי וחברתי. בתחילת המאה התשע-עשרה הגיעו לחופי ארגנטינה גם יהודים מהאימפריה העות'מאנית בחיפוש אחר הזדמנויות עבודה כמורים או סוחרים (Brodsky, 2016). כתוצאה מהתבוללות המהגרים הראשונים, מרבית הקהילה בהווה מקורה בגלי העלייה ההמוניים שהתרחשו החל מאמצע המאה התשע-עשרה. חלק ניכר מהקהילה היא תולדה ממפעלו של הברון הירש אשר יסד ב-1891 את חברת JCA (Jewish Colonization Association). הירש שם לו למטרה להעביר יהודים ממזרח אירופה למושבות שהקים במרחביה הפנימיים של ארגנטינה כדי להצילם מרעב ורדיפות תוך כדי חינוכם מחדש והפיכתם לחקלאים יצרניים המחוברים לאדמתם. במהלך המאה העשרים מרבית בני המתיישבים במושבות החקלאיות עברו להתגורר בערים הגדולות לצורך לימודים ועבודה, וכיום מרבית יהודי ארגנטינה מתגוררים בעיר הבירה בואנוס איירס (Klor, 2017). במהלך מלחמת העולם השנייה הגיעו לחופי ארגנטינה גם יהודים מגרמניה (Avni, 1991). בתקופה זו הקהילה הפכה למוקד מרכזי לפעילות ציונית (Schenkolewski, 1988, 1997). התקופה מאופיינת בניסיונות להנכיח בקהילה את התרבות העברית המתחדשת במקום תרבות היידיש הישנה אשר אפיינה את מרבית דור המהגרים הוותיק (אבני, 1972). עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים נוצר בעיר בואנוס איירס בריקולאז' עשיר של תרבות יהודית (Feierstein, 1993).

יהודי ארגנטינה מהווים מיעוט במדינה קתולית. עד לעצמאותה בשנת 1810, ארגנטינה הייתה מושבה ספרדית שהתנהלה על-פי חוקים נוקשים המבוססים על הדת הקתולית שבחלקם המשיכו להתקיים עד לעת האחרונה (Biachi, 2004). כתוצאה מכך, נשים יהודיות בארגנטינה נאלצו להתמודד עם היותן "אחר" כפול - נשי ויהודי - בתוך תרבות פטריארכלית הרואה בהן רכוש הגבר. עד לשינוי החקיקה בשנת 1926, כל הנשים בארגנטינה, למעט האלמנות, היו מנועות מלהיות בעלות רכוש, וגם הילדים נחשבו לרכושו של ראש המשפחה. כמו כן נאסר על נשים לעסוק במקצועות שאינם נחשבים נשיים (Shumway, 2005). מצב זה עיצב הביטוס ולפיו מקום האישה בביתה, ויציאה לעבודה נעשתה רק מתוך הכרח ובהסכמת האב או הבעל. גלי הפמיניזם ששטפו את אירופה וארצות הברית החלו לתת את אותותיהם בארגנטינה באופן הדרגתי רק מתחילת שנות השבעים של המאה העשרים (Hammond, 2001).

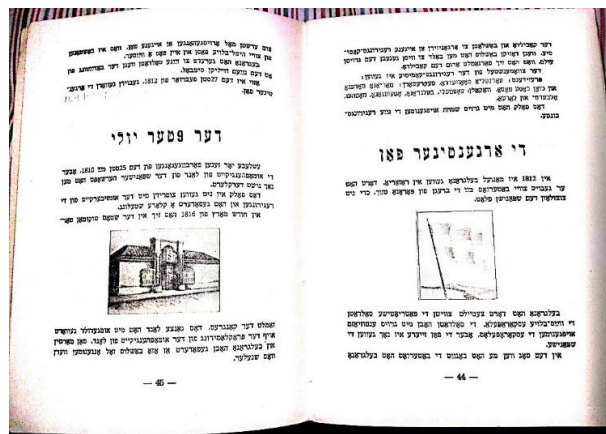
ההגירה אל העולם החדש הפגישה את היהודים עם תרבות שונה אשר ביקשה לשלבם כאזרחים שווים. ההיטמעות הביאה את המהגרים להידמות לחברה הכללית בספרה הציבורית בעוד יהדותם באה לידי ביטוי בביתם (Hyman, 1995). כחלק מהרצון להשתלב, ההביטוס הנשי בארגנטינה חיזק את התפיסה שכבר הייתה קיימת בתרבות היהודית לפיה, גם מקומה של האישה היהודייה בביתה.⁵ בנוסף, עד סוף שנות השלושים של המאה העשרים, נשים ממוצא מזרח-אירופי הוצבו במרכז שיח מוסרי ממשמע. באותה תקופה, השיח הפטריארכלי בארגנטינה היה ספוג התייחסויות לתופעת "העבדות הלבנה" שכללה גם נשים יהודיות. בתקופה זו פעלה בארגנטינה רשת יהודית שמקורה בפולין אשר הביאה נשים צעירות ממזרח אירופה, לעיתים בעורמה, כדי למכור אותן לבתי בושת במדינה (אבני, 2009; Guy, 1992). הדמיון החיצוני בין חברי הרשת, שכונו "הטמאים", ובין בני הקהילה, איים לפגוע בתדמית הקהילה כולה. אימוץ נורמות חברתיות מקובלות היה אפוא עניין חשוב מאוד, על כן, נשים הוצבו בחזית המאמץ לשמור על תדמית האישה, באמצעות התנהגות ראויה אגב ביטול רצונותיה וצרכיה. בהקשר תרבותי זה פיתחו הנשים תודעה כפולה שיש בה מודעות הן לחייהן כנשים הן לגורל קהילתן. עדה, שעלתה לישראל ב-1970, מספרת על אמה, שנולדה בארגנטינה לזוג מהגרים מאודסה:

אמא לא עבדה. היא הייתה פסנתרנית במקצועה, עד שהתחתנה עבדה ברדיו. התחתנה ואמרה שלום למקצוע. הייתה עקרת בית, גידלה ילדים וניגנה בפסנתר לעצמה. לצאת לעבוד לא היה מקובל בכלל בתקופה הזאת. אישה לא עובדת באומנות. בפרהסיה. אז היא הרגישה כל החיים שפספסה. [...] שחקניות היו אבל היה להן שם נורא. החברה הארגנטינאית הייתה חברה מאוד קתולית, מאוד מאופקת, מאוד מה יגידו זה. אז היהודים גם התנהגו לפי אותם הפרמטרים.

עד סוף שנות העשרים של המאה העשרים לא היטיבו שינויי החקיקה עם הנשים, מלבד החוק שקבע ב-1870 חינוך חובה ממלכתי לבנים ולבנות (Shumway, 2005). מחוללי הרפורמה, בראשם ההוגה והמדינאי דומינגו פאוסטינו סרמיינטו (Domingo Faustino Sarmiento), ראו בנשים את מחנכות אזרחי הלאום, שכן, לתפיסתם, הנשים ניחנו בחוש אימהי טבעי. כך, באמצעות סיסמאות כגון "המורה היא האם השנייה" עודדו הרפורמות את הנשים לעבוד כמורות תמורת משכורת צנועה (Fischman, 2007). החל משנות השלושים של המאה העשרים גם סמינרים למורים בבתי ספר יהודיים הכשירו בעיקר צעירות לתפקידי הוראת יידיש, עברית ותרבות יהודית (Zadoff, 1994). השיח הרואה במורה "אם שנייה" חלחל גם לבתי הספר היהודיים בארגנטינה. מורות התמסרו לתפקידי ההוראה, וראו עצמן מחויבות להעברת תכנים יהודיים מסורתיים ולאומיים-ציוניים. שרה, בת למהגרים מרוסיה, שעלתה לישראל בשנת 1977 מתארת בסיפורה האישי כיצד השיח שהמשיג את המורה כגורם מרכזי ואינטימי בחיי הילד השפיע על הדרך שהיא עצמה בחרה ועל הקשר שלה עם תלמידיה לשעבר:

יום אחד מורה התקשרה לאימא שלי ואמרה לה: "גברת, הבת שלך מבזבזת את זמנה. היא אומרת שהיא רוצה להיות מורה. למה שלא תשלחי אותה לסמינר למורים?" אז אימא שלי שמעה בקולה [...] זה היה ב-53'. בתקופה ההיא להיות מורה היה יוקרתי עבור האישה. [...] בית הספר היה [נחשב] הבית השני והמורה הייתה האם השנייה, אני אומרת לך שהאמנו, האמנו שזה כך. יש לי תלמידים לשעבר שכשאת פוגשת אותם הם אומרים לי שהם זוכרים שהייתי לוקחת אותם לבית שלי כשהם לא ידעו משהו והייתי יושבת איתם ועד שהם לא למדו לא הייתי עוזבת אותם.

העבודה כמורה בבית ספר יהודי מתחה למעשה את תפקידה הביתי של האישה היהודייה כאמונה על העברת המסורת אל תוך המרחב הקהילתי. עם זאת, בין כותלי בית הספר היהודי נוסף על תפקיד זה גם הצורך לעצב זהות יהודית-ארגנטינאית. תוכניות הלימוד כללו עיסוק בסמלי הלאום הארגנטינאי לפי החלטות משרד החינוך של ארגנטינה (איור 1).



איור 1: שלום עליכם-שול, 1974, דריי יינגעלעך: ארויסגעגעבן פון דער צענטראלער (בואנוס איירס: שלום עליכם-שול, צווישא, עמ' 42-47)

חיי היומיום של הנשים עד שנות החמישים דמו במידה רבה לאלו של הנשים בדורות הקודמים. בעשור העוקב, לעומת זאת, חלו תמורות בעולם כולו – וגם בארגנטינה. שנות השישים של המאה העשרים היו שנים של מודרניזציה וחילון. מוסכמות שונות בהן, ויחסי הכוח ותפקידי המגדר עוצבו מחדש (Feijoó, Nari & Fierro, 1996). בתקופה זו השיגו הנשים אוטונומיה שלא הייתה אפשרית בדור הקודם. הן יכלו לצאת בגפן בלילה, לחזור מאוחר ולהחליט על מספר הילדים שרצו ללדת. נשים רבות יותר יצאו לעבוד במקצועות מגוונים וניהלו את כספן. לשינויים אלה תרמו אמצעי התקשורת החדשים, הטכנולוגיות הביתיות, שניי האופנה, הפתיחות החברתית החדשה לעניינים שנחשבו פרטיים לפני כן והמהפכה המינית, שלא פסחה גם על ארגנטינה. הנשים היהודיות התאימו את חיי היומיום שלהן לשינויים שחלו בחברה הכללית והושפעו כמו כולן מהלכי הרוח, המהפכות והמשברים שהתחוללו במדינה.

ב-1966, בעת שבארצות הברית ובמערב אירופה נשבו רוחות הקדמה לטובת זכות האישה על גופה, התחוללה בארגנטינה מהפכה צבאית, וכוון משטר שמרני ומגביל שנמשך עד שנת 1973. קבוצות שמרניות ניהלו מאבק כנגד הדרישות לחופש ושוויון לנשים ולמיסוד הגירושין (Hammond, 2001). עד שנת 1987 הליך הגירושין נסמך על חוקים כנסייתיים ולא ניתן היה להתגרש ללא סיבה שנקבעה בחוק. בנוסף חל איסור על גרושים להינשא בשנית. באמצעות ההבניה התרבותית לפיה על נשים לציית לבני זוגן והפחד מ"מה יגידו" שאפיין את מעמדות הביניים בארגנטינה, נשים נקראו להעדיף את המטרות החברתיות והלאומיות שנקבעו על-ידי השלטונות על האינטרסים שלהן (Cosse, 2008, 2014). למרות ההקשר ההיסטורי המגביל, בקהילה היהודית זכורות שנות השישים של המאה העשרים כתקופת זוהר. תקופה שבה האתוס הציוני התגלגל בפי כל ומערכת החינוך ומוסדות הקהילה השונים היו בשיא פריחתם. השיא נרשם במלחמת ששת הימים, שהוסיפה לקהילה תחושת כבוד וגאווה (Avni, 2000).

מעבר מארגנטינה לישראל: פרספקטיבה נשית

עיון בכלל הסיפורים האישיים ובספרי הזיכרונות מלמד על הרקע התרבותי והחברתי המשותף שקדם להגירה. יחד עם מסורות עתיקות שלמדו מאמן ומסבתן ותחומי עניין ומסורות מהתרבות הארגנטינאית, הביאו עימן הנשים הצעירות והמבוגרות, כל אחת על-פי הרקע האישי שלה, אידיאולוגיה ציונית עליה התחנכו ועליה הן מרבות להצהיר. המונח "ציונות" כמו מחזיר את האישה אל עבר מיתולוגי שהפך לחלק מסיפור חייה. השיח הציוני בארגנטינה, פנה אל בנות הקהילה לפי גילן ומעמדן האישי והחברתי. בעוד הנשים הנשואות או המבוגרות נקראו להשתתף בפעילויות של ארגוני נשים ציוניות (Laznow, 2019), בנות צעירות נקראו להשתתף בנשפי פורים בחסות קק"ל שבהם נבחרו "אסתר המלכה" וסגניותיה – בה בשעה שהשיח עודד לשבור את קטגוריות המגדר בקרב בנות בתנועות הנוער החלוציות שהכינו את הצעירים לעלייה ולהתיישבות בארץ ישראל (Laznow, 2019). בנוסף, המיתוס הועבר לקהילה באירועי האיגוד, בטקסים ובאמצעי תקשורת מגוונים ויצר אתוס המלווה את העולים במשך שנים רבות. סילביה שנולדה בעיר פוסאדס ועברה עם משפחתה לבואנוס איירס עד לעלייתה בשנת 1973, מספרת:

בבית"ר לימדו אותנו שהעיקר לבוא, לעלות ארצה. את יכולה ללכת למושב, את יכולה ללכת לעיר, העיקר שתבואי וזה מה שרצינו. כולנו למדנו וכולנו באנו [...]. התחתנו בשנת 73', וכשסיימתי את לימודיי באנו לישראל כי השתוקקנו לבוא לישראל. היינו ציונים, גם הוריי היו ציונים. גדלנו בקהילה שדיברו בה כל הזמן על ישראל.

התפקיד שיועד לאישה היהודייה בארץ ישראל הוא תמיכה ב-"עברי החדש", ילודה וטיפול הדורות הבאים (Margalit Stern, 2006). אך מה מצופה מהנשים היהודיות בגולה בכלל ובארגנטינה בפרט טרם עלייתן? מעיון בקורפוס המחקר נראה כי תפקידה של האישה היהודייה בארגנטינה במסגרת המפעל הציוני הוא הושטת עזרה לאישה ולילד בארץ ישראל. סיסמה זו הובילה נשים רבות לפעילות בארגוני נשים ציוניות (Laznow, 2019). עם זאת עולה כי בנוסף, האישה בגולה מצווה לחנך את ילדיה לציונות ולהגשמה ולקבל בשמחה ובהבנה את עליית בניה לארץ. אידה, שעלתה מבואנוס איירס בשנת 1976 אך התגוררה שנים רבות במושבה מויססזוויל, נזכרת בעלייה של בתה לישראל במסגרת חברות בתנועת נוער חלוצית: "אף שהיינו, עודנו ותמיד נהיה ציוניים, כשהבת שלי אמרה לי שהיא "עושה עלייה", חליתי בכל מחלה אפשרית. בכיתי כל כך כשהתבוננתי באוניה שהתרחקה והתרחקה. היא התחתנה בגיל 18 ועלתה לישראל עם בעלה הטרי. את מגדלת ילד ואחרי זה הוא הולך!". על אף הניסיונות להנחיל אידיאולוגיה ציונית מגשימה בקרב בני הקהילה, באנקדוטות העוסקות בהחלטה לעלות ארצה אפשר להבחין בחרדות שנבעו מהפנייה הצפויה מהמשפחה. ההחלטה לעלות לארץ מורכבת, ומשפיעה על המשפחה כולה.

אם כי מתוך אלפי העולים רק מקצת העולים מארגנטינה עלו לארץ במסגרת תנועות נוער חלוציות, אופי ההגירה מארגנטינה עד אמצע שנות השבעים נתפסת כאידיאולוגית וחלוצית (Siebzeher, 2011). צעירים וצעירות עלו לארץ, התנדבו לצה"ל והקימו יישובים וקיבוצים (בר-גיל, 2005, 2007; שכנר, 2003; Avni & Senkman, 1993). בשנים הנידונות הצעירים התחברו ברובם לתנועות נוער ציוניות סוציאליסטיות וקיבלו על עצמם כללים ועקרונות שהכתיבו את חייהם עד לעלייה לארץ. כללים אלו סתרו לעיתים את נורמות התרבות המקומית. מספרי זיכרונות ומסיפורן האישי של רבות מהנשים שהשתתפו במחקר, עולה כי ההביטוס הנשי שראה

בנישואין את ייעוד האישה, לא מנע מהצעירות מלהגשים את חלום העלייה וההתיישבות בארץ. הדבקות באידיאולוגיה הציונית והידידות האמיצה שנרקמה בין החברים בתנועה יצרה זוגות שביקשו לעלות לארץ נשואים, כפי שמספרת אתל כרומוי בספר זיכרונותיה (Chromoy, 2006). כך, בברכת ההורים ותנועות הנוער, התקיימו טקסי נישואין, לעיתים חפזים, אך על-פי ההלכה היהודית, שאפשרו לזוג להגיע לארץ בתנאי קליטה משופרים בדמות חדר פרטי, ולהורי הכלה להיפרד מהבת בתחושה שיש מי שמגונן עליה. כפי שסיפרה קלרה, שעלתה לישראל עם בן זוגה בשנת 1973:

נפגשנו בתנועה והתחתנו כדי להגיע נשואים, זה היה יותר נוח. חשבנו שזה גם חשוב להורים. בתקופה ההיא היה חשוב שהבחורה תהיה שמורה היטב. אנחנו היינו כל כך אנטי גלותיים ש [...] כאשר הלכנו לבחור בית כנסת כדי להתחתן, אנחנו אשכנזים, גם בעלי ומשפחתו. היינו כל כך אנטי גלות שחיפשנו בית כנסת ספרדי כדי שהחופה תהיה בעברית ברורה ולא בעברית של היידישיסטים. התחתנו בבית הכנסת "קמרגו" שהוא ספרדי.



איור 2: **גלית שנה טובה עם דימוי נערה חלוצה הנושאת דגל ישראל**
(אוסף שלום צבר, ישראל 1948)

הסיפורים האישיים מאששים את טענתה של בת-שבע מרגלית שטרן (2013) לפיה האתוס הציוני שהתקיים בישראל (איור 2) והזמין את העולים לחבור לבניין הארץ ויישובה, שימש "בלם זעזועים" רגשי למהגרים, גברים כנשים. על אף המפגש עם מציאות שהייתה לעיתים שונה ממה שדמיינה המהגרת, האידיאולוגיה הציונית שדגלה בה סייע בידה לחוות את המציאות דרך פריזמת ה"עולה" וזו סייע בידה להתגבר על הקשיים בתקופת ההתאקלמות. זאת אפשר ללמוד למשל מסיפורה הייחודי של חנה שנולדה להורים מהגרים מפולין ועלתה לארץ במסגרת תנועת הנוער עם בן זוגה הטרי בשנת 1954:

הגעתי לפה למציאות מאוד שונה, הגעתי לקיבוץ. בשנים שאני הגעתי לא היה ממש מה לאכול, היה עוד צנע בארץ, ב-54' [...] קיבוץ ניר-עם על יד עזה. הלכתי לתנועת נוער מגיל עשר עד שעשינו עלייה. דרור, איחוד הבונים. [...] בגיל 20 התחתנו בארגנטינה ועלינו ארצה. זאת הייתה תקופה של אידיאליזם. זאת הייתה תקופה מאוד מאוד, מיוחדת. [...] את יודעת, כשאת אידיאליסטית הכול טוב לך והכול [...] ושום דבר לא קשה לך.

[...] רצינו עוד בארגנטינה להיות חלוצים והיינו בהכשרה והתכוננו כאילו לבוא ל"הגנה" עם התנאים ששררו אז בארץ.

מכתבים וחברות שנשלחו לארגנטינה ביקשו לחזק את המיתוס הציוני ולהציג את הפן החיובי בחיים הממתינים לעולים בישראל. תיאור מרתק של התקופה שבנוסף מרמז על הצורך בשינוי תפיסתי בו נתקלו הצעירים עם עלייתם, עולה מספר הזיכרונות של אחת העולות החלוצות - דבורה שכנר (שכנר, 2003). הספר מבוסס על מכתבים שכתבה שכנר לבני משפחתה ולחברים שהשאירה מאחור כשעלתה לארץ בשנת 1949. כך לדוגמה, כותבת דבורה לבני משפחתה: "איזה אירוניה: בגלות לא נותנים ליהודי להתבולל, ואילו כאן עושים כל מאמץ על מנת שייטמע בחיי הכלל, במיוחד לעבודה ולחיים בקולקטיב. ורק עכשיו ניתן להעריך את חשיבותה של ההכשרה בחוץ לארץ. זה ברור כשמש במציאות היומיומית, בחיי המעשה" (שכנר, 2003). דוגמה נוספת למסר המציג דבקות אידיאולוגית מפי אישה נמצאה בחוברת שהוציאה קק"ל בשנת 1947 בה הופיע מכתבה של החלוצה הארגנטינאית נעמי מקיבוץ ניצנים, שבו תיארה את החיים בקיבוץ כשוויוניים ומשמעותיים. מילותיה הופנו אל נוער ספוג אידיאלים, ועודדו אותו לעלייה: "כאן בישראל לא מדברים הרבה על החלוץ או על אידיאלים. יש משהו עמוק הרבה יותר והוא החיים עצמם. זה להיות וליצור. כאשר מגיעים אחים, יותר ויותר אחים, ומקימים יישובים חדשים, החלוץ רואה את פרי עמלו".⁶ גם בחוברות ארגון ויצ"ו ארגנטינה (OSFA) פורסמו מכתבים שנשלחו לפדרציית ארגנטינה על-ידי חברות הארגון שעלו לישראל והמשיכו בפעילותן בארץ. במכתבים אלה תוארה, בין השאר, ההתאקלמות בארץ. כך מתואר למשל ב"מכתב מישראל" שנשלח מתל אביב ב-15 במרץ 1973: "סוגרת את עיניי ונזכרת ב-30 שנות עבודה קשה, כתף אל כתף עם חברותי הנאמנות בוויצ"ו. בהוקרה אני נזכרת באין-סוף רגעים [...] זיכרונות אלה ואהבתי לציון הם מטען טוב מאוד כדי להתחיל חיים חדשים".⁷

גורמי דחיפה לעלייה מעבר לתנועת הנוער החלוצית

עיון בקורפוס המחקר העלה כי לנשים גורמי דחיפה ומשיכה להגירה הייחודיים להן. סגירת הפער בין השיח הציוני הקורא לעלייה ארצה לבין הקושי להיפרד מהמשפחה מתקיים בממצאו של סבסטיאן קלור לפיו, למרות ההילה האידיאולוגית שהוצמדה לעלייה מארגנטינה, גליה הגדולים התממשו על-ידי יחידים ומשפחות לנוכח נסיבות כלכליות לוחצות וקדרותו של האופק הפוליטי בארגנטינה (קלור, 2015). לפיכך, נראה כי הזהות הציונית שהעולה מייחסת לעצמה, עוזרת לה פעמים רבות לא רק להתגבר על קשיי ההתאקלמות אלא גם להצדיק את הבחירה לעלות לישראל במניעים נעלים לתפיסתה, ובכך היא חוסכת מעצמה את הצורך להסביר את מניעיה הקונקרטיים או ממעיטה מחשיבותם. רחל, נכדה למהגרים מרוסיה שעלתה לישראל בשנת 1980, נזכרת במילותיו של סבה שהיגר לארגנטינה בימים שלפני עלייתה לישראל בעקבות חלומה של בעלה הטרי:

קיבלנו חינוך יהודי וציוני [...] ציוני בקטע הזה שזה טוב שתמיד אפשר לברוח לשם, ברצינות [...] אני זוכרת כשעליתי לארץ שסבא שלי אמר לי 'זה טוב כי אנחנו פה תמיד על מזוודות, תמיד אנחנו לא יודעים מתי [...] ב-73' פרון עלה לשלטון. זאת פעם ראשונה שההורים הנפיקו לי דרכון כי הם פחדו ממה יקרה.

במקרים רבים ההורים הם שדחפו לעליית בנותיהם לישראל. לעיתים האמינו כי ההגירה משפרת את סיכויי הבת למצוא חתן יהודי ו/או עבודה במקצוע אותו למדה ולא ניתן להשיג בו עבודה בארגנטינה עקב משבר כלכלי. מקרים אלה לרוב אופייניים להורים שדגלו באידיאולוגיה ציונית חזקה, והתכוונו לעלות ארצה בעצמם בעקבות ילדיהם. רות שעלתה לישראל בשנת 1963 סיפרה כיצד שינתה את תוכניותיה בעידוד ההורים כשאחותה, שעלתה לארץ ארבע שנים לפניו, הודיעה שהיא מתחתנת:

באתי לחתונה של אחותי ונשארתי כאן. אחרי שלוש שנים גם אבא ואימא הגיעו. הגעתי בשנת '63 כשהייתי בת 17. הגעתי באונייה פלמיניה [Flaminia], האונייה הישראלית הראשונה שהביאה עולים חדשים ישירות מדרום אמריקה לישראל, היינו 800 עולים. האונייה הייתה רעועה ובקושי שרדה סופה נוראית.⁸

במקרים רבים הגירת הנשים מתוארת כהגירה בעקבות רצונו של בן הזוג, כפי שעולה למשל מדבריה של ליליאנה, בת למהגרים מרוסיה שעלתה לישראל בשנת 1977: "בעלי אמר לי בואי נעלה לארץ, אחרת כדאי שנפסיק לומר שאנחנו ציונים". תופעה נפוצה נוספת היא עלייה של אישה, אלמנה או גרושה, יחד או בעקבות עלייתם של ילדיה הבוגרים. בעקבות ההביטוס הנשי הארגנטינאי שאומץ על-ידי מעמד הביניים היהודי, מרבית הנשים בתקופה הנידונה היו עקרות בית כל חייהן, עזרו בעסק המשפחתי או שהשתכרו שכן מועט בעבודות שנחשבות נשיות. ואולם כאלמנות, נשים קיבלו בעלות על רכוש משותף אם היה כזה, ואילו במקרה של גירושין הנשים היו מנועות מלהינשא שוב וחוסר יכולתן להתפרנס החמירה את מצבן הכלכלי. לפיכך נראה כי מטרת ההגירה בעקבות הילדים היא לא רק איחוד המשפחה אלא גם שיפור מצבה הכלכלי של האישה. כך למשל אפשר ללמוד מדבריה של ריטה שנולדה בעיר טוקומן אך עברה עם משפחתה לבואנוס איירס ומשם עלתה בשנת 1979: "התאלמנתי כשבנתי היו צעירות, סגרו את החנות בבואנוס איירס שבה עבדתי בגלל משבר כלכלי. הבת שלי כבר גרה כאן בישראל [...] והחלטתי לבוא לישראל בעקבותיה. תמיד חשבתי שמתישו אגיע לישראל, ובעיקר לירושלים".

בתקופה שבה המידע על המדינה החדשה הגיע ליהודי ארגנטינה בעיקר במכתבים, בספרים, סרטים, עיתונים ובמסרים מילוליים מפי בעלי עניין, בעיני רוחם של מרבית העולים עמד דימוי אידיאלי של המדינה. אם כי האתוס הציוני סייע בידי העולים להתגבר על הפער בין דמיון למציאות, עיון בסיפורים האישיים מעלה כי המעבר למדינה יהודית קונקרטי יש בו בהכרח גם התפכחות וראייה מורכבת יותר של האתוס הציוני ושל חיי היומיום המתקיימים לצורך הגשמתו.

התאקלמות וזהות מגדרית בחיי היומיום

אף-על-פי שהנשים הכריזו בסיפורן האישי שהן עלו מתוך אידיאל ציוני, בפן הקונקרטי הפרידה ממסגרות התמיכה הנשיות שהיו להן בארגנטינה, התגלתה כמשמעותית יותר בחיי היומיום. עניין זה התגלה כמרכזי במיוחד עבור נשים צעירות שהיו מטופלות בילדים קטנים וביקשו לצאת מהבית כדי לעבוד או ללמוד. הנשים השאירו מאחור לא רק משפחה תומכת, ובעיקר כזו של האם והבאבע (סבתא ביידיש), אלא גם את עוזרת הבית שהתגוררה בבית, שהן היו מורגלות

בשירותיה. החיים בארץ ללא עוזרת, כשהבעל מומשג כמפרנס שאין זה מתפקידו לטפל בבית ובילדים, נתפסו כמעמסה קשה. גרסיאלה שעלתה ארצה בשנת 1968 מספרת על הקושי:

בבית שלי עדיין הייתה לי שיקסע [מיידיש, כינוי לעוזרת בית בארגנטינה]. כשהגעתי לכאן היה קשה [jodido] [צחוק] בעלי תמיד היה אומר לי: 'את לא עשירה יותר, עכשיו את ענייה כאן' הייתי בוכה בהתחלה. יצאתי לעבוד, התחלתי את חיי הנישואים. התחלתי עם שפה שהייתה קשה לי, הכול חדש ובלי שיקסע. ובלי אימא שלי לידי.

פליסה שעלתה לישראל בשנת 1974, מחזקת את דבריה של גרסיאלה ומספרת על יתרונותיה של עוזרת הבית לאימא לילדים קטנים בארגנטינה, לעומת ישראל:

הייתה לנו שיקסע. הייתי חוזרת מהעבודה ומוצאת את כל הבגדים מגוהצים ליד המיטה כדי לשים בארון והאוכל מוכן והילדים מקולחים. זה לא אותו דבר כמו לחיות כאן ולהיות 'אישה-תזמורת' [mujer orquesta] שעושה הכול.

בדימוי "אישה-תזמורת" מוצגת האישה בישראל בהומור כמתמרנת בין כל העולמות ומתקשה (גם אם מצליחה) לשלב בין בית לעבודה. כדי להתגבר על הקושי שיוצר הריחוק מהמשפחה שנותרה בארגנטינה, הנשים המשיכו לשמור על קשר קבוע באמצעות מכתבים ושיחות טלפון. וכדי להתגבר על הקושי שבגידול ילדים ללא משפחה תומכת או עוזרת בית, יצרו הנשים מעין רשתות תמיכה המורכבות מחברות ושכנות המסייעות זו לזו, כפי שסיפרה ליליאנה:

העניין העיקרי הוא שלא היו לי [בישראל] אימא או אבא, אף אחד שיכול היה לעזור בשום מצב, כך שהסתדרתי לבד. [...] הייתה שכנה צ'יליאנית פעם, היינו חברות טובות. אם היה לה משהו היא הייתה שואלת: "אני יכולה לזרוק לך את הילדים?" לפעמים רצית לקנות משהו וירד גשם ולא רציתי לקחת את הילדים. מישהי אחרת התקשרה פעם ואמרה: "יש לי בעיה ואני לא יכולה להגיע למעון לקחת את הילדה מבית הכרם", אני עליתי למכונית והלכתי לקחת את הילדה.

הקושי המשותף לנשים יצר רשתות חברתיות על בסיס שפה ותרבות משותפת או על בסיס שכנות טובה. עם זאת, הצורך בתמיכה חברתית ורגשית עומד מול תחושת השונות שהרגישו הנשים בתקופה הראשונה לעלייתן. בעלייתן הנשים גילו שבתרבות החדשה הן נתפסות שונות, והן עצמן מצאו את החברה הישראלית שונה מאוד מן החברה שהיו רגילות לה ומן החברה שדמיינו. כפי שהסבירה רותי שעלתה לישראל בשנת 1972:

משם הכול נהדר וורוד ושלנו ונהדר. שכחו גם להגיד לי שיש חיים נורמליים, גם פה יש אנשים [...] לא ידעתי על המון דברים שקיימים בארץ, לא ידעתי שהם קיימים. כמו למשל ספרדים ואשכנזים, ושיש המון עניים במדינת ישראל וכל מיני דברים שבאמת לא ידעתי אז לאט-לאט לומדים.

תפיסת הנשיות בכל חברה מעוצבת בידי שיחים הגמוניים, הקובעים כיצד נשים יתרמו באופן הטוב ביותר למטרות הפטריארכיה. על כן, תפיסת הנשיות שהנשים הפנימו בארגנטינה ושלפיה התנהלו הייתה שונה מזו שפגשו בישראל. נראה כי בעלייתן חוו הנשים הלם תרבות בצד דינמיקה של משיכה, קבלה ודחייה כלפי דימוי האישה הישראלית. הדימוי השתנה במהלך הזמן אך עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים תפסו העולות במידה רבה את הנשים הישראליות כלא מטופחות בהשוואה לתפיסת הנשיות של מעמד הביניים באמריקה הלטינית. זאת ניתן ללמוד למשל מדבריה של מרים, שעלתה לישראל בשנת 1972:

שם הייתה מודעות, כאן הייתה פחות מודעות, לנשים היו שערות מתחת לבית השחי, זה היה משהו רגיל. [...] כשהגענו לישראל אחד הדברים שזעזעו אותנו היה לראות נשים מוזנחות. בלי צבע [בשיער]. הדרום אמריקאיות היו תמיד מטופחות. היה להן חוש לאופנה, להיראות טוב. סדר וטיפוח.

קלרה אף נקטה את הביטוי "פרימיטיביות", וכללה בדימוי הנשי ה"כמו גברי" גם נשים חרדיות וערביות. מדבריה נראה כי המפגש עם הרב-תרבותית שבר דימויים נשיים שרכשה בארגנטינה:

הנשים בארץ נראו לי קצת פרימיטיביות. לגמרי, נראו לי, עכשיו הכול השתנה אבל נראו לי גבריות. כאילו לא נשיות. כמו גברים נגיד, אגרסיביות כאלה. זה מה שנראה לי אז. [...] את רואה כאן ערביות ודתיות וכל מיני סוגים של אנשים, את צריכה להתרגל. זה לא שהייתי בסין וראיתי [...] את נמצאת במקום אליו את באת לחיות ואת צריכה להתרגל שזה מה שתראי תמיד.

עם זאת, המרכיבים שעיצבו זהות נשית ארגנטינאית-ישראלית, כללו משיכה לדימוי ה"צברית" שהנשים הפנימו בארגנטינה, במיוחד בקרב הנשים שעלו בגיל צעיר והיו חברות בתנועות נוער. המשיכה באה לידי ביטוי ברצון להשתלב, לטשטש את המבט הרואה באישה הארגנטינאית "אחר" ולהיות כמו הצברים, כפי שעולה מדבריה של רותי: "הגעתי לארץ עם המון רצון להשתלב ולהיות כבר אחרי תהליך קליטה שאמרו לי שהוא קשה, [...] רציתי להתלבש כמו הצברים ורציתי להיראות אותו דבר ורציתי באמת עד כמה שאפשר לטשטש את המבט".

בין זהות אישית לקולקטיבית

מהלך של הגירה, גם אם הוא מבוסס על אידיאולוגיה ומכונה באופן סימבולי "עלייה", מציב בפני המהגרים – גברים ונשים כאחד – אתגרים הנוגעים לשאלות של זהות אישית וקולקטיבית. שינוי ראשוני מתרחש כשהעולים, שזוהו כל חייהם כ"יהודים" בתוך תרבות קתולית, מזוהים בישראל כ"ארגנטינאים" בקרב הצברים והעולים ממדינות שונות. עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים ארגנטינאים בישראל לא נתפסו כקבוצה אתנית מיוחדת (Roniger & Babis, 2009; Rein, 2010). העולים הגיעו טיפין-טיפין והתפזרו בכל רחבי הארץ כשהם מתאימים מראש למאפייני העברי החדש שהציב כור ההיתוך, רובם ממוצא מזרח אירופי ולרובם היה ידע כלשהו בעברית ובתרבות יהודית וציונית (Rein, 2010). כיום, כתוצאה מהגלובליזציה, החופש לשמר את תרבות המקור והחשיפה לה זוכים העולים ברשתות חברתיות ובכלי התקשורת, הכינוי "ארגנטינאים" נתפס בישראל כשיוך אתני לקבוצה בעלת מסורת וזיכרון קולקטיבי משותף. מרבית הנשים שהשתתפו במחקר חוו את המעבר משיח כור ההיתוך לשיח הרב-תרבותיות. ההזדהות עם הכינוי "ארגנטינאית" המשיך את האישה לקבוצה אתנית בעלת מסורת משותפת נתפסת בעיניהן כזהות שהיא חלק מהחברה הישראלית אך אתנית מבחינת התכנים שהיא מגלמת (Shuval & Leshem, 1988). הזדהות כארגנטינאית לאחר שנים רבות בישראל וניכוס סמלי תרבות מארץ המקור כמסורת, מציג את הנשים כגשר אל תרבות שהיא מוערכת בישראל של היום. להלן אבחן מרכיבים המעצבים את הגדרת הזהות האישית והקולקטיבית.

"לא זורקים, מצרפים" - שפה ומבטא

אם כי כיבוש הקהילה בידי המפלגות הציוניות וצמיחת החינוך ההבריסטי בארגנטינה (Zadoff, 1994; Schenkolewski, 1997) תרם לכך שרבים מהעולים שהגיעו עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים עלו עם ידע טוב בשפה העברית, לרוב הם נאלצו ללמוד את השפה המדוברת בחיי היומיום שהייתה שונה מהעברית הספרותית שלמדו בארגנטינה. להנחלת העברית בקרב הצעירים בארגנטינה, נלווה, החל משנות הארבעים של המאה העשרים יחס שלילי לידיש ולמבטא שבפי המהגרים ממזרח אירופה כאשר דיברו ספרדית. שפת היידיש נתפסה מיושנת וגלותית. עם זאת, ההתייחסות המזלזלת בארגנטינה לידיש ולמבטא הזר של המהגרים ממזרח אירופה וסימונם כ"גרינגוס" (gringos) זרים, הם רקע לתחושותיהן של מרואיינות רבות בקשר לדימוין כזרות בישראל. במחקר על עולים מפולין מצאה חיה בר-יצחק כי הם עושים שימוש רב בהומור המתקשר אל התרבות אותה עזבו כאמצעי להפוך כאוס לקוסמוס (Bar-Itzhak, 2005). כמוהם, גם העולות מארגנטינה מתארות בהומור את התרבות המוכרת להן מהעבר ומקשרות אותה למציאות החדשה. כך, רוב המרואיינות העלו את קשיי השפה בישראל לעומת קשיי השפה הזכורים להן מההורים ומהסבים בארגנטינה. בתיה, שעלתה לישראל בשנת 1963, מתארת בהומור את אופן הדיבור של סבתה שהיגרה מפולין, כשהיא מזכרת בספרדית המשובשת שהייתה שגורה בפיה. בעשותה זאת היא משווה בין קשיי סבתה לקשיים שהיא עצמה חווה כשהיא מדברת עברית בישראל:

תראי זה מצחיק מה שאני הולכת להגיד [...] אבל כולם דיברו עם מבטא. מבטא שמזהה אותך כיהודייה. אני זוכרת את סבתא שלא יכלה להגיד huevos [ביצים בספרדית] אלא boibos [...] היא הייתה אומרת que foy foy, זה לא ככה, זה lo que fue fue [מה שהיה היה], כל מיני דברים כאלה ש [...] אני גם קצת התביישתי כשאמא שלי דיברה ספרדית, אז אני דיברתי אתה ביידיש ברחוב.

המודעות לקשיי השפה של המהגרים לארגנטינה מאפשרת לעולים ולעולות בישראל להתגבר על הקושי שלהם תוך עיצוב מחדש של זהותם. כשהרצון להשתלב בחברה החדשה מוביל רבים למסקנה המנוגדת למדיניות כור ההיתוך ומתאימה יותר לשיח הרב-תרבותי המתקיים כיום בישראל: לא שוכחים את השפה אלא מצרפים את המטען התרבותי אל התרבות החדשה. כך מסבירה זאת ליליאנה:

אני מבינה שזה תהליך שבעצם איכשהו גם אנחנו עוברים אותו פה. את רוצה להיות שייכת למקום אז באיזשהו שלב את משאירה את הדברים שהבאת בצד כי את רוצה מהר להיות שייכת למקום, עד שאת מתחילה להתפכח, ואז את אומרת רגע לא זורקים, מצרפים.

אף-על-פי שמבטא זר מעורר דימויים ותיוגים המיוחסים לקבוצת האתנית של הדובר, מחקרים מצביעים על כך שמהגרים נוטים לשמר את המבטא כדרך לשמר את זהותם ועל אף המעבר לשימוש בשפה חדשה, שימושם הסימבולי בשפת האם ממשיך להתקיים (Spector, 1986; Nesdale & Rooney, 1996; Edwards, 2010). בהתאם לכך, בשאלות של זהות, הנשים המרואיינות בוחנות עצמן לגבי ידיעותיהן בספרדית לעומת ידיעותיהן בעברית. למרות הזמן שעבר ועל אף תחושת ההיטמעות בארץ, הספרדית, השפה שרכשו בילדות נותרת חלק אינטימי בחייהן גם אם אינה מושלמת, כפי שהסבירה רות: "אנחנו השתלבנו וזהו. אבל השפה

האינטימית זה ספרדית, תמיד זה ספרדית, יש יותר תענוג לקרוא ספר בספרדית ממה שבעברית למרות שאני קוראת ספרים בעברית ואין בעיה. אבל בכל זאת זה התרבות שלך, בזה נולדת בזה גדלת".

קשר מתמשך עם המשפחה בארגנטינה ומפגשים עם יחידים ומשפחות שעלו אף הם מאמריקה הלטינית סייעו לנשים לשמר את שפת המקור. אך בחיי היומיום, גידול ילדים במערכת החינוך הישראלית ויציאה לעבודה, מעמידים את העברית כשפה מרכזית המתערבבת לעיתים עם הספרדית. בכל הגירה, המעבר הבין-תרבותי יוצר תרבות היברידית הבאה לידי ביטוי, בין השאר, בערבוב ביטויים מכל השפות ובשפה ארכאית של תרבות המקור. בהקשר לעולים מארגנטינה הדבר ניכר, לדוגמה, בדבריה של גרסיאלה: "אני לא יודעת מה אני כי שכחתי את הספרדית ועברית אף פעם לא ידעתי טוב. כלומר שאין לי שפה!". גם רחל מרגישה שאין לה שפה: "אני צריכה לחשוב על המילים, אני צריכה לחשוב מה אני אומרת כי אני מתרגמת בעצם מעברית, ולהגיד משהו רגשי אין לי את השפה הזאת בספרדית".

בני ובנות הדור השני למהגרים מארגנטינה הנישאים לבני זוג שאינם דוברים ספרדית, מתקשרים עם בני זוגן וילדיהם ילדי הארץ בעברית בלבד. עם זאת, הנשים המרואיינות שלהן נכדים ילידי הארץ רואות חשיבות בהעברת השפה הספרדית אותה הן תופסת כשפה אינטימית, לנכדיהן הצברים. כך לדוגמה, אסתר, בת למהגרים מרוסיה שעלתה מארגנטינה בשנת 1973, מתגאה כי נכדיה מבקשים ללמוד ספרדית: "עם הנכדים שלי אני מדברת ספרדית, הם מבינים, לא מדברים ביניהם בספרדית כי ההורים שלהם לא התחתנו עם לטינים". דאגת הסבים לגורל השפה הספרדית במשפחתם, משקפת כתמונת ראי את דאגת המהגרים לארגנטינה שביקשו ללמד את נכדיהם את שפת היידיש. ידיעת השפה משמרת קודים תרבותיים (Fischmann, 2011) ומקלה על שמירת קשר עם קרובי משפחה. כפי שמספרת חוה שעלתה לישראל בשנת 1968: "לא הצלחנו שיקראו בספרדית, שלושתם מדברים בספרדית אבל לקרוא קשה להם מאוד. כל עוד ההורים שלי וההורים של בעלי היו בחיים הם היו כותבים להם מכתבים, עם שגיאות כתיב, אבל כתבו".

בנוסף, הפופולריות הרבה של הטלנובלות הארגנטינאיות בישראל בעשור האחרון של המאה העשרים והעשור הראשון של המאה העשרים ואחת העלתה באופן ניכר את מספר הצעירים הישראלים שביקשו ללמוד ספרדית. מתוך הסיפורים האישיים עולה כי רבים מילדיהם ונכדיהם של העולים, ניצלו לצורך כך את רקעם המשפחתי, לשמחתן של הנשים שהשתתפו במחקר. אליהם הצטרפו צעירים ישראלים רבים. כך ניתן ללמוד מסיפורה של אסתר:

תראי, אני לימדתי ספרדית גם לצעירים בספרייה בה עבדתי. היו אומרים לי "את יכולה לדבר איתי בספרדית?" הייתי שואלת אותם אם הם ישראלים ואם ההורים שלהם מלטינו-אמריקה ותמיד היה מתברר שהם למדו ספרדית מהטלנובלות. זה היה קורה יומיום. גיליתי עולם חדש של הטלנובלות באמצעות הצעירים. [...] יום אחד היינו בקניון מלחה עם חברה. טיילו ודיברנו כמוכר בספרדית. הגיע ילדה ואמרה לי "גברת אני יכולה לדבר איתך בספרדית? כי אני מתה על הטלנובלות" [צחק] זה היה כל כך יפה. ישבנו קצת.

כפי שהשפה נועדה להעביר מסר, כך גם התרבות הקולנירית מהווה מערכת סמיוטית דרכה מועבר מסר של מסורת ושינוי. אי לכך, לשינויים שהתרחשו ביחס לשפה בעקבות המעבר לישראל, יש קשר ישיר לשינויים שהתרחשו ביחס למאכלים הנחשבים מסורתיים.

הרגלי אכילה במעבר לישראל

הצורך בחיזוק הזהות היהודית בארגנטינה בדורות האחרונים, הוביל ליצירת יחס מיוחד אל הסבתא היהודייה או הבאבע בידיש ומאכליה (לאזנוב, 2019). בהתאם לכך, מאכלים מזרח אירופיים בארגנטינה כגון קנישס תפוחי אדמה וגפילטע-פיש הם סמל לאוכל נוסטלגי ועכשווי גם יחד. אך עם ההגירה והמעבר מ"אחר יהודי" ל"אחר ארגנטינאי", התפקיד הנשי, לשמר את גבולות קבוצת המיעוט האתנו-דתית באמצעות מאכלים מיוחדים, מתרופף. בישראל מאכלים מזרח אירופיים מסורתיים מסמלים את המיזשן והגלותי (צבן, 2016; לאזנוב, 2019). עם ההתאקלמות בארץ יוצאי ארגנטינה נוהגים להכין את המאכלים הנחשבים בענייהם מאכלי הסבתא היהודייה, בעיקר לכבוד החגים, כנהוג אצל כלל המשפחות בישראל. העובדה שהילדים והנכדים מבינים עברית ומכירים הלכות ומנהגים יהודיים, מאפשרת לנשים להרפות ולבחור מבין סמלי התרבות אלו שברצונן להעביר הלאה. הדבר עולה למשל מדבריה של לאה שעלתה לישראל בשנת 1977:

בארגנטינה אם את רוצה לשדר לילדים שהם יהודים את חייבת לעשות משהו כדי שהם ירגישו את הייחודיות שלהם. זה לאכול מצות בפסח ולחגוג את ראש השנה בחיק המשפחה, או לצום ביום כיפור. זאת אומרת שהמסורת בעצם שומרת עליהם מההתבוללות. לעומת זאת כשאנחנו פה, אנחנו בעצם לא צריכים להתאמץ כדי לשמור על הזהות היהודית שלנו.

בקשר לכך רותי מוסיפה מרכיב נוסף ומציינת שלדידה מדינת ישראל נקשרת לרגש לאומי ולא לרגש דתי, ועל כן בישראל אין האוכל היהודי נושא בעיניה את המשמעות שנשא בארגנטינה: "שם האוכל היהודי הוא בשביל להרגיש את היהדות. אחרי שהגעתי לכאן בשבילי ישראל הוא עניין לאומי ולא עניין של דת". למרות השינוי שחל בתפקיד "הסבתא היהודייה", ה"באבע" הפרטית היא תמה שהאישה מקבלת דרכה את השראתה, ושדרכה היא מבינה את סיפורה האישי ואת עולמה. בהתאם לכך, מאכלים אחדים השתמרו לאחר ההגירה יותר מאחרים בתודעה הנשית. רחל מזכרת: "קודם כל גפילטע-פיש וקניידלעך – בהתחלה זה היה הסבתות שלי ואז זה עבר לאימא שלי - זה טעים, זה פשוט לעשות, אני אוהבת אותם קשים. אני אומרת: 'ככה אימא שלי הייתה עושה אותם'".



איור 3: סמובר, כוס קידוש וכלי למאטה המוצגים יחדיו בבייתם של עולים מארגנטינה (צילום: המחברת)

עם העלייה, כמו בכל הגירה, הרגלי האכילה הישנים, כמו השפה, מותכים אל תוך מסגרת חדשה ונתונים להשפעות רבות ומגוונות. במקרה של עולות מארגנטינה התוצאה היא תרבות אכילה היברידית, המבקשת לאחד מסורות שונות לתרבות יהודית-ארגנטינאית-ישראלית. למעשה העולה בוחרת מפרטואר המזונות את אלו המתיישבים עם זהותה החדשה ועם הערכים שהיא מבקשת להעביר לילדיה ולנכדיה. בהתאם לכך, ליליאנה ממשיגה את הרגלי האכילה במשפחתה כערבוביה של תרבויות ומאכלי עדות:

בשבילי זה ערבוביה עד היום. הילדים שלי מאוד אוהבים אסאדו, אמפנאדס ואלפחורס וגם אוכל איטלקי וכל זה, אבל גם למדנו כאן להכין קצת אוכל ישראלי. הבת שלי שהתחתנה עם בחור ממוצא מזרחי, נכנסה חזק לעניין של אוכל מזרחי. היא מכינה דברים שאני לא יודעת להכין. כלומר היא עדיין אוהבת את האוכל שאכלה כל חייה אבל היא למדה להכין דברים חדשים שאותי לא ממש מעניינים.

לצד התרופפות תפקיד האישה כמשמרת גבולות הקהילה באמצעות מאכלים מסורתיים ובנוסף להרחבת התפריט המשפחתי בישראל, מצאתי כי מאכלים ארגנטינאיים מסורתיים הפכו עם ההגירה לסמל תרבות ומרכיב זהות ישראלי-ארגנטינאי. אליסיה, בת למהגרים מרוסיה, שעלתה לישראל בשנת 1972, מתארת את התקופה הראשונה שלה בארץ, ואת ניסיונותיה וניסיונות חבריה להמשיך לאכול מאכלים אהובים ומוכרים מארגנטינה: "בשנים הראשונות הייתי מכינה יותר אוכל ארגנטינאי, בגלל הגעגועים וזה [...] אסאדו טוב, אמפנאדס, דברים כאלה [...]. כשהגעתי לכאן לפני יותר מארבעים שנה אני הייתי מכינה ריבת חלב, הייתי מכינה את כל הדברים שכאן לא היה". אליסיה ממשיכה ומסבירה כיצד המטבח הארגנטינאי משולב בתפריט בביתה כיום: "אני חושבת שהיום זה משולב אבל הדומיננטי הוא יותר הארגנטינאי כי זה היומיומי, כלומר, לפעמים אני מכינה [...] את יודעת מה זה 'פאסטל דה קרנה'? זה בשר טחון, אותו מילוי של האמפנאדס אבל אפוי ועם פירה למעלה ופירה למטה".

בתשובה לשאלתי מה חשוב להן להעביר לילדיהן מן התרבות הארגנטינאית ניכרת הנטייה לבחור בסוגיות המשויכות לתרבות העממית ונחוות בחושים. מרבית הנשים נהנות להכין או לרכוש עבור ילדיהן או נכדיהן מאכלים הנחווים באמצעות חוש הטעם והריח. ביאטריס אמרה: "אנו מביאים את ארגנטינה לפה, אוכלים אלפחורס. בית ארגנטינאי".

בהתייחסות להרגלי האכילה בארץ בולטת מרכזיותו של אכילת בשר אדום באופני בישול שונים אך בעיקר צלוי. אכילת בשר, ובייחוד בשר אדום, כביטוי לבריאות ולכוח נקשרת להיבטים מגדריים. העיסוק בבשר מבטא כוח, אגרסיביות, תשוקה ומיניות, תכונות רצויות בקרב גברים ומאיימות בקרב נשים (Twigg, 1983; Aguirre, 1999). לוי-שטראוס מצא כי בדיכוטומיה בין טבע לתרבות, צלייה נתפסת כגברית ומשויכת לטבע, ואילו הבישול באמצעות כלי החוצץ בין המזון לאש נתפס כנשי ומשויך לתרבות (לוי-שטראוס, 2004). בבחינת היחס לאכילת בשר בקרב הנשים שהשתתפו במחקר ובני משפחתן, מגלים כי לבשר יש חלק מרכזי הן בפרקסיס היומיומי הן בפרקסיס הנחשב מסורתי וחגיגי (איור 4). כך, בפן היומיומי נראה כי בעיני רבות מהנשים סטייק טוב הוא מעין ויטמין שנועד לחזק את בריאות ילדיהן ולשמרה. רחל מספרת: "אני מכינה לבנים שלי סטייקים, כלומר כשהם היו בצבא היו חוזרים הביתה והיו אוכלים סטייקים. יש לי שני בנים אז כמובן שני סטייקים בשבת, צריך להספיק לדחוס להם".



איור 4: שטיח קיר מעור פרה תלוי על קיר ביתם של עולים מארגנטינה
(צילום: המחברת)

בפן הטקסי משתמע מקורפוס המחקר כי ביחס העולים מארגנטינה לבשר, גלומה טרנספורמציה של היחס אל האוכל היהודי כמזון "מקודש". אליסיה ממשיגה זאת במשפט קצר: "ברור שאנחנו אוכלים אסאדו. אני אומרת שבמרפסת יש לנו את המזבח כי לפעמים [...] לא שאנחנו עושים פרות שלמות אבל [...] מתקרב [...] כך". בדומה לרבים מהמהגרים היהודים ממזרח אירופה, שהביאו עימם פמוטים, כוס קידוש וסמובר (איור 3), באונייה לארגנטינה, עולים רבים מארגנטינה הביאו עימם את הכלים להכנת משקה המאטה (mate) ומתקן לצליית בשר, כלומר, את ה-פריז'ה (parrilla). למתקן זה התכוונה אליסיה כשאמרה שיש לה מזבח במרפסת. גם קלרה סיפרה בגאווה על מתקן הצלייה שהביאה עימה לארץ, הניצב כיום בחצר שבבית בתה: "לבת שלי יש בית גדול עם גינה ולא מזמן עשינו [...] כשעושים אסאדו עושים אצלה. יש לה עדיין את הפריז'ה שאנו הבאנו בקונטיינר. כזה שעולה יורד, ממש פריז'ה". כשהיא מסבירה על פרקסיס צליית הבשר בבית בנה, גרסיאלה קושרת את אכילת הבשר למסורת: "אצל הבן שלי יש פריז'ה [...] הם לא נכנסים לבית חדש אם לא מכינים מקום לאסאדו. הם רגילים, יש להם מסורת של אכילת בשר".

בסיפורים אישיים רבים מתוארים מפגשי אסאדו משפחתיים או מפגשים עם קבוצת חברים ביום העצמאות הישראלי. זהו יום מיוחד בשנה, שבו המפגש הלאומי "על האש" דומה למפגש האסאדו המסורתי הארגנטינאי של ימי ראשון. הגבר אמון על צליית הבשר והאישה על הכנת הסלטים והקינוחים כפי שסלמון מכנה זאת "הסדר הנכון, הראוי והקוסמי" (סלמון, 2012). בדומה למפגש האסאדו בארגנטינה המציב את הגבר במרכז, המפגש הישראלי ל"על האש" ביום העצמאות ופרקסיס צליית הבשר המתקיים במהלכו מנכיח את דימוי ה"עברי החדש" כשולט בטבע, חזק והגברי (אביאלי, 2012). רחל, הנשואה לישראלי, מתארת פעילות טקסית סביב אכילה בימי שבת וביום העצמאות המדמה את המפגשים הזכורים לה מימי ראשון בארגנטינה:

באוכל אני לגמרי ארגנטינאית. בבית שלי לא אוכלים חביתה. כל שבועיים אני עושה על האש. אנו אוכלים בשר. [...] אם המשפחה של בעלי מגיעים הם אוכלים והולכים. אם אחותי באה לאכול אז זה כל השבת או כל יום העצמאות. כמו בארגנטינה. עד הלילה היא

נשאת, שותים קפה ומאטה ובלילה אימא שלי מזמינה פיצות. שם היינו רואים [בטלוויזיה] Domingo Feliz ["יום ראשון שמח"]. אז פה זה שבת.

מרבית הנשים נהנות מאכילת בשר ורואות במפגשי אסאדו אירוע חגיגי המקרב אותן באופן סימבולי אל הגברים במשפחה. יחד עם זאת, ניכר מדברי חלק מהנשים כי קיים גם שיח נשי שעניינו הפחתה באכילת בשר. מרואיינות אלו מעדיפות להימנע מבשר בגלל איכותו השונה של הבשר הזמין בישראל, מטעמי בריאות או מפאת עלותו הגבוהה יחסית. אחדות, כמו בתיה שאביה ניהל אטליז כשר בבואנוס איירס, סיפרו שלאחר ההגירה הפסיקו אט-אט לאכול בשר עד שהפכו צמחוניות. "לא אוכלת בשר כשר, לא, לא אוכלת בשר בכלל, אני צמחונית, נגעלתי מהבשר קצת, לאט-לאט".

סמלי תרבות נוספים במעבר בין-תרבותי

הטרנספורמציה המתרחשת ביחס לסמלים במעבר לישראל באה לידי ביטוי בתחומים רבים נוספים. לדוגמה, נשים אחדות סיפרו שבארץ הן החלו לשמוע מוזיקה ארגנטינאית טיפוסית, לרבות טנגו, מה שלא נהגו לעשות בארגנטינה. מדבריה של ביאטריס שעלתה בשנת 1979 נראה כי המוזיקה נקשרת לגעגוע ליזמנים ולמרחבים אחרים:

יש משהו דווקא מצחיק שכאן נחשפתי יותר למוזיקה ארגנטינאית מאשר שם ואני לא יודעת אם זה בגלל ששם הייתי בתוך הבועה היהודית ופחות נחשפתי או שכאן פתאום גם הגיל עושה את שלו ואת רוצה, את יותר סקרנית אולי, לראות דברים מנקודת מבט אחרת.

לעומתה, אליסיה נזכרת במשחקי הילדות שנותנים לה להמשיך ולהרגיש ארגנטינאית גם אחרי שנים רבות בארץ. את המשחקים היא מבקשת להעביר כמסורת לדור הצעיר:

חברות שלי, כולנו עלינו באותו גיל, חברה שלי הציעה לשחק משחק ילדים ארגנטינאי, חברה אחרת התחילה לשחק במשחק כדור ארגנטינאי. אנו פה מלא שנים אבל כשהילדים גדלים מלמדים אותם משחקים ארגנטינאים. גם הכדורגל חשוב לנו.

מרכיב מרכזי בזהותן הארגנטינאית של מרבית הנשים שהשתתפו במחקר בא לידי ביטוי בדבקות בדמות המצוירת מַפאלדה [Mafalda] (איור 5).⁹ התייחסותה של רחל לדמות האייקונית כתנ"ך מלמדת שעל אף תחושת הריחוק מהתרבות הארגנטינאית, היא, כמו רבות אחרות, מזדהה עם דמות נשית ביקורתית, שמסירה ברצועות הקומיקס השנונות מתאימים גם לחייה בארץ. הדמות מסייעת בידן להתרחק במקצת מהחלק הישראלי שבזהות ומאפשרת להן להתייחס לסיטואציות שונות בארץ במבט חיצוני לתרבות: "מהארגנטינאיות שלי? מהארגנטינאיות שלי כלום. [...] – חוץ ממַפאלדה. יש לי אותה בפייסבוק. זה התנ"ך שלי. תמיד אמרתי, אבא מצטט מהתנ"ך, אני מצטטת ממַפאלדה, זה התנ"ך שלי. ואין עליה".



איור 5: **מפאלדה**. דמות מאוירת שנוצרה בשנות השישים של המאה העשרים, והפכה לסמל לאומי ולאייקון תרבותי בארגנטינה¹⁰

כך, מרכיבי הזהות משנים משמעות במשך הזמן ופריטי זהות שונים מודגשים יותר מאחרים במקום ובהקשר בהם האדם נמצא בכל רגע נתון. זאת ניתן ללמוד למשל מדבריה של אליסיה שסיפרה על השינוי שחל בהגדרת זהותה לאחר המעבר לישראל. לדבריה, למרות האידאולוגיה הציונית החזקה שגרמה לה לעלות ארצה, למקום שבו נולדה והתחנכה יש חלק מרכזי בעיצוב אישיותה ואין לזלזל בו. לדעתה יש להפריד בין זהות ציונית וישראלית לבין זהות יהודית וארגנטינאית:

תקופה די ארוכה, כשהגעתי לפה ניסיתי להגיד: "די, גמרתי עם ארגנטינה", ולהתנתק כמה שאפשר מהשורשים, להיות כמה שיותר ישראלית ולהתלהב מהישראליות, מההווה הישראלי וכל זה. לאט-לאט עם השנים אני הבנתי שזה שלאנשים סביבי אכפת מהשכונה הזאת בתל-אביב ומהשכונה הזו, ושרים שירים שקשורים לחלק הזה של [...] זה לא מדבר אליי, אני לא נולדתי כאן. [...] יש לי מורשת ארגנטינאית לא פחות טובה, חשובה ומלאת זיכרונות יפים מבחינה יהודית. אז אני איכשהו התנתקתי מהצורך הזה להיות ישראלית, ישראלית, ישראלית.

המעבר מאידאולוגיה הדוגלת בכור היתוך לזו המאפשרת רב-תרבותיות, ניכר בפוליפוניה הקיימת בהגדרת הזהות של הנשים. דבריה של בתיה ממחישים זאת:

אני מאוד ישראלית אבל לא הפסקתי להיות ארגנטינאית. זאת עובדה. יש מבטא ויש תרבות. [...] אני מחוברת לתרבות, אני מחוברת לארגנטינאיות שלי, אם אני ארצה או לא ארצה. זה פועם, זה פועם כל הזמן, ואחרי הנסיעה לשם הרגשתי שאין שום סיבה להתכחש לזה. יש לזה פינה חמה בלב.

לעומתה, מרים סיפרה על החלוקה שהיא עושה בין חלקי זהותה והדגישה כי היא מרגישה ישראלית במלוא מובן המילה, את ארגנטינה היא אוהבת בקול אחר: "אני מאושרת כאן, אני אוהבת את ישראל. אני ישראלית, נולדתי בארגנטינה, אבל אני מחוברת בוורידים שלי לזהותי הישראלית. אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר. מרכז החיים שלי הוא כאן".

דיון ומסקנות

קורפוס המחקר עליו מבוסס המאמר מאשש את הטענה לפיה המושג מסורת, כתרבות המאפיינת קבוצה, מחבר בין הפרט לקהילה באמצעות הזיכרון הפרטי והקולקטיבי (Ben-Amos, 1984; Noyes, 2009; Reinhartz, 1992). הניסיון לברר את מהות דבריה האניגמטיים של עולה

מארגנטינה לפיהם תפיסת הגעגוע אל מדינת המקור, ארגנטינה, באה לידי ביטוי ב"קול אחר" מאשר תפיסת האהדה כלפי מדינת ישראל, העלה כי השוני בגילויי ה"אהבה" למדינות השונות נובע במידה רבה מהצורך להתאים את ה-"אני" וה-"שלנו" למעבר מפרקסיס בעל קול "יהודי-נשי" לפרקסיס המאופיין בקול "ארגנטינאי" בעל גוון "גברי". כאמור, לאישה היהודייה בארגנטינה תפקיד מרכזי וסימבולי בעיצוב ושימור הזיכרון הפרטי והקולקטיבי באמצעות העברת מסורת, על כן, שימור חלקי הזהות המייחדים אותה כארגנטינאית בישראל, גם אם חלקם מאפיינים הביטוס גברי בארגנטינה, כגון צליית בשר וצפייה במשחקי כדורגל, מסייע בידי האישה להמשיך ולשמר את מעמדה כאמונה על שמירת המסורת במשפחה בהתאמה לחייה בהווה. פרננדו פישמן, חוקר פולקלור בן הקהילה, טוען כי המסורת בקרב יהדות ארגנטינה מייצגת ממד של שינוי אקטיבי המהווה תפנית לקביעות הישנות של ברי הסמכא (Fischmann, 2006). מהגדרתו עולה כי נקודת שבירת ההמשכיות עם הדת הישנה שהתרחשה בקרב בני המהגרים היהודים לארגנטינה, היא שתדמה להעלאת קרנו של הפרקסיס הביתי עליו אמונות הנשים. במאמר הראיתי כי הפרקסיס הביתי אותו מביאות עימן הנשים בעת ההגירה, עובר טרנספורמציה ומאמץ אופייניים הלקוחים משתי התרבויות.

האידיאולוגיה הציונית עימה עלו הנשים ועליה הן מצהירות, לא נחוצה באותה המידה לבניהן ובנותיהן שנולדו והתחנכו בישראל. למרות זאת, נראה כי שאלות של זהות עימן מתמודדות הנשים שנים אחרי העלייה, מועברות לדור הצעיר באמצעות החושים ובאמצעות ביטויים רגשיים המתקיימים בשיח המשפחתי. כך, הפרקסיס היומיומי המחזק את החיבור בין הזיכרון הפרטי לקולקטיבי מחבר בין העבר להווה תוך העברה בין-דורית של ערכי זהות ומסורת. לדוגמה, אליסיה סיפרה כי לא התכוונה להעביר מסורת ארגנטינאית לילדיה, אך ילדיה רואים בתרבות הארגנטינאית ערך ומנכסים אותו לעצמם – בהאזנה למוזיקה, באכילת מאכלים טיפוסיים ובלימוד השפה. בתיאור שלהלן היא מספרת שבנה מזהה עצמו לעיתים כארגנטינאי. עובדה זו מפליאה אותה, שכן אינה מבינה מדוע בנה, שנולד בישראל ואין לו כל צורך לייחס לעצמו זהות לאומית כפולה, ירצה לעשות זאת: "הבן שלי נמצא עכשיו בצבא ובמקרה הוא משרת עם נכד של חברה של אימא שלי. הוא אמר לי 'יש עוד ארגנטינאי' אז אמרתי לו: 'מה זה עוד ארגנטינאי, אתה ישראלי, נולדת פה'. את מבינה? זה עניין של זהות".

אם כי יש המגדירים מסורת כפרקטיקה החוזרת על עצמה בכל דור ודור, בחינת נרטיבים העוסקים במעברים בין-תרבותיים, שופכת אור על הניסיון להגדיר מסורת כפרקטיקה תרבות מתהווה, המתאימה עצמה למציאות פוליטית וחברתית משתנה (Schrire, 2006; Kirshenblatt-Gimblett, 1995; Noyes, 2009; Hobsbawm & Ranger, 1984). קלרה מספרת על בתה, העוקבת אחר המוזיקה הפופולרית בארגנטינה: "עכשיו אני שמה לב שמוזיקה בספרדית התחלתי לשמוע יותר מאז שהבת הגדולה שלי התבגרה. היא מספרת לי על להקות. הבת שלי אומרת שהיא ממוצא ארגנטינאי. [...] זה מאוד חזק אצלה בזהות". ילדי הנשים או חלקם, מזדהים עם שורשיהם הארגנטינאים ומתעניינים במאפייני התרבות שם גם מבלי שהאם כיוונה ויוצרים מסורת חדשה אליה מצטרפת האם.

מדיניות ארגוני העולים מלטינו-אמריקה מאז שנות החמישים של המאה העשרים הייתה לשלב את העולים בחברה הקולטת, לעודד פיזור העולים ברחבי הארץ ולטשטש סמלי תרבות המייחדים אותם תוך הדגשת הצורך להכיר את התרבות החדשה. ארגוני העולים לא נתנו את

הדעת אל ילדי העולים שהגיעו בגיל צעיר או נולדו בישראל בהנחה שהם יהפכו ל"צברים" גמורים (Babis, 2016). אף-על-פי-כן, כפי שעולה מתוך הסיפורים האישיים, המאפיינים הייחודיים לקבוצה זו נשמרו והותאמו למציאות החדשה. הסמלים המאפיינים עולים מארגנטינה עברו במידה זו או אחרת לדור השני והשלישי לעלייה.

המאמר התמקד בחייהן ותפיסותיהן של נשים אשר עלו לישראל מארגנטינה עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. ניתוח הסיפורים האישיים בהקשרם התרבותי אפשר את חילוצן של תפיסות הקשורות למניעי הגירתן והאתגרים העומדים בפניהן בהקשר למעבר הבין-תרבותי. בעוד שתחומי הביטוי המרכזיים של הזהות נותרו זהים – אוכל, מוזיקה, שפה – הרי שבהגירה, התכנים בתוך כל תחום השתנו. המטען שהנשים עלו עימו, המקופל במושגי מסורת וזיכרון, עבר שינוי והותאם לסביבתו החדשה. ההתאמה פנתה לתרבות שאינה מבטלת ואף מחזקת את המקף המפריד בין הזהויות, הארגנטינאית והישראלית. סבורני, כי התובנות העולות ממחקר זה, יש בהן כדי לשפוך אור לא רק על תפיסות והיבטים מחייהן של נשים שעלו לארץ מארגנטינה, אלא להרחיב את המבט לקראת מחקר משווה המתמקד במעבר בין-תרבותי של נשים שעלו לישראל ממדינות אחרות באמריקה הלטינית ואולי אף מקהילות נוספות.

הערות

¹ מאמר זה מבוסס על חומרים מתוך עבודת הדוקטורט שלי, "פולקלור, מסורת וזיכרון בקרב נשים מהקהילה היהודית בארגנטינה", האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח. ברצוני להודות למדריכתי פרופ' הגר סלמון, על הליווי בתהליך המחקר והכתיבה. תודה גדולה ומיוחדת נתונה גם לכל הנשים שסייעו לי לרקום את סיפור העלייה מארגנטינה מפרספקטיבה נשית דרך סיפורן האיש. בנוסף, אני מבקשת להודות לגורמים הבאים על תמיכתם הנדיבה במחקר זה: המכון למחקר ע"ש הארי ס' טרומן למען קידום השלום, האוניברסיטה העברית; קרן "עמיתי הרצל" של מרכז צ'ריק, האוניברסיטה העברית; קרן הזיכרון לתרבות יהודית, ניו יורק; המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית. וכן, ברצוני להודות לקוראים האלמונים על הערותיהם החשובות שהעשירו את המאמר.

² בהיותי בת הקהילה, השפה הספרדית שגורה בפי כמו גם רבים מהביטויים העממיים, בספרדית וביידיש, השגורים בפי בני הקהילה.

³ להרחבה על תולדות הקהילה היהודית בארגנטינה וקשרי הגומלין בין ישראל לארגנטינה מפרספקטיבה היסטורית ראו למשל: Rein, 2003; Avni, 1991, 2000.

⁴ על-פי מישל דה סרטו, אדם פועל כצרכן תרבות ובו בזמן כיצרן של משמעויות, הנובעות מן האופן שבו הוא משתמש במוצרים המוצעים לפניו. לפי דה סרטו, חקר חיי היומיום הוא חקר של סטרוקטורות, הוא מעמיד את התפקוד האנושי כצרכנים-יצרנים בתרבות על שתי פרקטיקות מרכזיות: אסטרטגיה וטקטיקה. אסטרטגיה היא צורת חשיבה המבוססת על זיהוי של גורם הגמוני וגבול המבחין בינו לבין סביבה כפופה לו. בניגוד לכך, הטקטיקה כופרת בכללים שמציבה האסטרטגיה ומדגישה חשיבה המבוססת על היכולת לחרוג וליצור משמעויות חדשות על-ידי ניצול הזדמנויות. ההבחנה בפועלם של הכפופים בסטרוקטורה נתונה חושפת שמאחורי חזותה האובייקטיבית וההרמונית מסתתרים יחסי כוח (דה סרטו, 2012).

⁵ הביטוס הוא מונח שטבע הסוציולוג פייר בורדייה לציון מערכת חברתית סמויה המביאה לשעתוק ההבניה התרבותית. הביטוס מעוצב באמצעות הפרקסיס התרבותי הכולל את ההתנהגויות, ההרגלים, הכישורים, הנטיות וההעדפות שאדם רוכש במהלך חייו (בורדייה, 2007).

⁶ מתוך חוברת העוסקת בהקמת קיבוץ נאות מרדכי על אדמות הקק"ל. בחוברת נכתב שאדמות הקיבוץ שוחררו בידי יהודים מארגנטינה. היא הודפסה בספרדית וביידיש, ונועדה להפצה באמריקה הלטינית. KKL – JNF. 1947. *Neot Mordejay: Colonia Agrícola en Eretz Israel Sobre*.

Tierras del Keren Kayemet Leisrael: Rescatadas por Judíos de la Argentina. Buenos Aires: Oficina central del K.K.L. para America Latina.

⁷ מכתב מיוסיטובסקי לחברות אוספה ויצ"ו, 15 במרץ 1973, אצ"מ F49

⁸ האונייה "פלמיניה" הייתה לפרק חשוב בתולדות העלייה מדרום אמריקה לישראל. להרחבה בנושא האונייה פלמיניה ראו: Klor, 2017; Avni, 1991.

⁹ מפאלדה [Mafalda], סדרת קומיקס מאת המאייר הארגנטינאי קינו (חואקין סלבדור לבאדו), הנושאת את שמה של הגיבורה הראשית: ילדה כבת חמש, שמודעותה החברתית הגבוהה ודאגתה העמוקה לגורל האנושות באות לידי ביטוי בהומור סרקסטי כמחאה על סדרי העולם. הפער שבין גילה הצעיר ועמדותיה הבוגרות לכאורה הוא עיקר הבסיס הקומי של הסדרה. רצועות הקומיקס של מפאלדה פורסמו בשנים 1964-1973. בשנת 2019 יצאו לאור שלוש חוברות מפאלדה בעברית בהוצאת תשע נשמות.

¹⁰ Mafalda En Otros Idiomas", *TODOHISTORIETAS* (website), accessed August 30, 2017, from <http://www.todohistorietas.com.ar/mafaldaenotrosidiomas.html>

רשימת מקורות

אביאלי, נ' (2012). על האש: בשר, כוח, מרחב ולאומיות ביום העצמאות הישראלי. *סוציולוגיה ישראלית*, יד (1), 83-109.

אבני, ח' (1972). *יהדות ארגנטינה: מעמדה החברתי ודמותה הארגונית*. ירושלים: משרד החינוך.

אבני, ח' (2009) *טמאים*. תל-אביב: ידיעות ספרים.

אריה ספיר, נ' והלד, מ' (2009). 'ותלבש מלכות' מלכת אסתר של קרנבל פורים בתל-אביב – סיפור אישי ועיגונו בהקשר תרבותי. *מסכת, ח*, 97-113.

בורדייה, פ' (2007). *השליטה הגברית*. תל-אביב: רסלינג.

בר-גיל, ש' (2005). *בראשית היה חלום: בוגרי תנועות הנוער החלוציות מאמריקה הלטינית בתנועה הקיבוצית 1946-1967*. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

בר-גיל, ש' (2007). *נעורים – חזון ומציאות: מדרור וגורדוניה ועד איחוד הבונים בארגנטינה 1934-1973*. רמת אפעל: יד טבנקין.

דה סרטון, מ' (2012). *המצאת היומיום*. תל-אביב: רסלינג.

חזן-רוקם, ג' (1997). על חקר התרבות העממית: הקדמה. *תיאוריה וביקורת*, 10, 5-13.

לאזנוב, ג' (2019). "את החגים הכרתי לפי האוכל" – מסורת וזיכרון בקהילה היהודית בארגנטינה. *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי*, לב, 185-215.

לוי-שטראוס, ק' (2004). *מיתולוגיות, הנא והמבושל* (כרך א). תל-אביב: הוצאת נמרוד.

סלמון, ה' (2012). גורלו של בשר: דרמה בשלוש מערכות בין אתיופיה לישראל. *עיונים בתקומת ישראל*, 22, 204-224.

מרגלית שטרן, ב' (2013). מי יעזור לעזר כנגדו? הבדלי מגדר במשפחות מהגרים יהודיות בארץ ישראל. בתוך: פ' מורג-טלמון, ו' עצמון (עורכות), *נשים מהגרות בישראל* (עמ' 112-142). ירושלים: מוסד ביאליק.

צבן, י' (2016). *ארץ אוכלת: על התיאבון הישראלי*. רמת גן: אפיק.

קלור, ס' (2015). העלייה מארגנטינה בשנים 1962-1963 בצל פרשת אייכמן. *עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל*, 25, 437-466.

קלור, ס' (2016). 'עולים לטינו-אמריקנים – עולים מלטינו-אמריקה, 1919-1949. *הגירה*, 6, 5-24.

קרומר-נבו, מ', לביא-אג'אי, מ' והקר, ד' (עורכות) (2014). *מתודולוגיות מחקר פמיניסטיות*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

שכנר, ד' (2003). *נערה פוליטית*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

Aguirre, P. (1999). Toda la Carne al Asador. *Todo es Historia*, 380.

Alroey, G. (2006). "And I Remained Alone in a Vast Land": Women in the Jewish Migration from Eastern Europe. *Jewish Social Studies*, 12(3), 39–72.

Avni, H. (1991). *Argentina and the Jews*. London: University of Alabama press.

Avni, H. (2000). The Impact of the Six-Day War on a Zionist Community: The Case of Argentina. In: E. Lederhendler (Ed.), *The Six Day War and World Jewry* (pp. 137–163). Bethesda: University Press of Maryland.

Avni, H., & Senkman, L. (Eds.) (1993). *Del Campo al Campo, Colonos de Argentina en Israel*. Buenos Aires: Mila.

Babis, D. (2016). The Paradox of Integration and Isolation within Immigrant Organizations: The Case of a Latin American Association in Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42(13), 2226–2243.

Bar-Itzhak, H. (2005). *Israeli Folk Narratives: Settlement, Immigration, Ethnicity*. Detroit: Wayne State University Press.

Ben-Amos, D. (1984). The Seven Strands of Tradition: Varieties in its Meaning in American Folklore Studies. *Journal of Folklore Research*, 21(2/3), 97–131.

Biachi, S. (2004). *Historia de las Religiones en la Argentina: Las Minorías Religiosas*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Brodsky, A.M. (2016). *Sephardi, Jewish, Argentine: Creating Community and National Identity, 1880–1960*. Bloomington: Indiana University Press.

Chromoy, E. (2006). *Un Barco Azul y Blanco*. Buenos Aires :Editorial Mila.

Cosse, I. (2008) Familia, Sexualidad y Género en los Años 60. Pensar los Cambios Desde la Argentina: Desafíos y Problemas de Investigación. *Temas y Debates*, 12(16), 131–149.

Cosse, I. (2014). *Mafalda: Historia Social y Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dundes, A. (1962). From ethic to emic units in the structural study of folktale. *Journal of American Folklore*, 75, 95-105.

Edwards, J. (2010). *Language Diversity in the Classroom*. Boston: Multilingual Matters.

Feierstein, R. (1993). *Historia de los Judíos Argentinos*. Buenos Aires: Planeta.

Feijoó M., Nari, M., & Fierro, L. (1996) Women in Argentina during the 1960s. *Latin American Perspectives*, 23(1), 7–26.

Fischmann, F. (2006). "Religiosos, No; Tradicionalistas, Sí": Un Acercamiento a la Noción de *Tradición* en Judíos Argentinos. *Sambación*, 1, 43–58.

Fischmann, F. (2011). Using Yiddish: Language Ideologies, Verbal Art, and Identity among Argentine Jews. *Journal of Folklore Research*, 48(1), 37-61.

Fischman, G. (2007). Entre Segundas Madres y Trabajadoras Ajustadas: Cambios, Ambivalencias y Yuxtaposiciones en las Representaciones Sociales Acerca de la Maestra en la Argentina. *Cuadernos de Educación*, 28, 41–83.

- Goldberg, F., & Rozen, I. (1988). *Los Latinoamericanos en Israel – Antología de una Alía*. Buenos Aires: Contexto.
- Guy, D.J. (1992). *Sex and Danger in Buenos Aires, Prostitution, Family and Nation in Argentina*. University of Nebraska Press, Lincoln, Nebr. and London 1992.
- Hammond, G. (2001) *The Women's Suffrage Movement and Feminism in Argentina from Roca to Peron*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hyman, P.E. (1995). *Gender and Assimilation in Modern Jewish History, The Roles of Representation of Women*. Seattle & London: University of Washington Press.
- Hobsbawm, E.J., & Ranger, T.O. (Eds.) (1984). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*, 39(3), 367–380.
- Klor, S. (2017). *Between Exile and Exodus: Argentinian Jewish Immigration to Israel 1948–1967*. Michigan: Wayne State University Press.
- Laznow, J. (2019). "La Jalutzah del Galuth": Fundraising and Women's Folk Creativity among OSFA-WIZO Members in Argentina. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 35, 7–39.
- Margalit Stern, B., (2006). Who's the Fairest of Them All? Women, Womanhood, and Ethnicity in Zionist Eretz Israel. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 11, 142–163.
- McGee-Deutsch, S. (2010). *Crossing Borders, Claiming a Nation: A History of Argentine Jewish Women, 1880–1955*. Durham: Duke University Press.
- Nesdale, D., & Rooney R. (1996). Evaluations and Stereotyping of Accented Speakers by Pre-Adolescent Children. *Journal of Language and Social Psychology*, 15(2), 133–154.
- Noyes, D. (2009). Tradition: Three Traditions. *Journal of Folklore Research*, 46(3), 233–268.
- Peñalosa, F. (1972). Pre-Migration Background and Assimilation of Latin-American Immigrants in Israel. *Jewish Social Studies*, 34(2), 122–139.
- Rein, R. (2003). *Argentina, Israel, and the Jews: Perón, the Eichmann Capture and After*. Bethesda, MD: University Press of Maryland.
- Rein, R. (2010). *Argentine Jews Or Jewish Argentines? Essays on Ethnicity, Identity, and Diaspora* (Vol. 12). Leiden: Brill.
- Reinharz, S. (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Roniger, L., & Babis, D. (2009). Latin American Israelis: The Collective Identity of an Invisible Community. In: J. Bokser Liwerant, E. Ben-Rafael, Y. Gorny & R. Rein (Eds.), *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism: Latin America in the Jewish World* (pp. 297–321). Leiden: Brill.
- Salamon, H., & Goldberg, H.E. (2012). Myth-Ritual-Symbol. In: R.F. Bendix & G. Hasan-Rokem (Eds.), *A Companion to Folklore* (pp. 119–135). Malden: Wiley-Blackwell.
- Schenkolewski, S. (1988). Cambios en la Relación de la Organización Sionista Mundial Hacia la Comunidad Judía y el Movimiento Sionista en la Argentina, Hasta 1948. In: M. Bejerano, R.P. Raicher, L. Senkman & S. Schenkolewski (Eds.), *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales*, vol. 1 (pp. 149–166). Jerusalem: Magnes press.

- Schenkolewski, S., (1997). *The Zionist movement and the Zionist Parties in Argentina 1935-1948*. Jerusalem: Magnes press.
- Schrire, D. (2006). The Camino de Santiago. The Interplay of European Heritage and New Traditions. *Ethnologia Europaea*, 36(2), 69–86.
- Schmelz, U., & Della Pergola, S. (1986). La Demografía de los Judíos de Latinoamérica. *Rumbos*, 16, 155-194; *Rumbos*, 17, 17-38; *Rumbos*, 16, 155-194.
- Siebzehner, B. (2011). Un Imaginario Inmigratorio: Ideología y Pragmatismo Entre los Latinoamericanos en Israel. In: H. Avni, J. Bokser Liwerant, S. DellaPergola, M. Bejarano & L. Senkman (Eds.), *Pertenencia y alteridad: judíos en/de América Latina; Cuarenta años de cambios* (pp. 389-414). Madrid: Iberoamericana.
- Shuval, J., & Leshem, E. (1988). The Sociology of Migration in Israel: A Critical View. In: J. Shuval & E. Leshem (Eds.), *Immigration to Israel: Sociological Perspectives* (pp. 1-150). London & N.Y.: Routledge
- Shumway, J.M. (2005). *The Case of the Ugly Suitor and Other Histories of Love. Gender and Nation in Buenos Aires, 1776-1870*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Spector, G. (1986). *"Don't Cry for Me, Argentina": Accent and National Identity Among Argentinean Immigrants in Israel*. M.A. Thesis. The Hebrew University of Jerusalem.
- Twigg, J. (1983). Vegetarianism and the Meanings of Meat. In: A. Murcott (Ed.), *The Sociology of Food and Eating: Essays on the Sociological Significance of Food* (pp. 18–30). UK: Gower.
- Visacovsky, N. (2015). Mujeres Judeo-Progresistas en Argentina. *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, 22(1), 49–65.
- Zadoff, E. (1994). *Historia de la Educación Judía en Buenos Aires (1935–1957)*. Buenos Aires: Mila.

דור וחצי של ישראלים ממוצא רוסי: הזהות האתנית ההיברידית*

אנה פרשיצקי ולריסה רמניק**

תקציר

המחקר הנוכחי מרחיב את הידע האמפירי והתאורטי על אודות דור וחצי של עולים דוברי רוסית שעלו לישראל במהלך שנות ה-90 כילדים או כבני נוער. מטרת המחקר היא לבחון את הממדים השונים של הזהות האתנית של ישראלים צעירים (כיום בני 25-40) ממוצא רוסי, להרכיב תמונה מקיפה של תהליך הישראליות שהם עוברים ולשרטט את דיוקנם החברתי. במהלך שבע השנים האחרונות ביצענו (כותבות המאמר) מספר מחקרים אתנוגרפיים העוסקים בהיבטים החברתיים, התרבותיים והפוליטיים בקרב קבוצה זו. מחקרים אלה מלמדים שעל אף השתלבותם האינסטרומנטלית המוצלחת במעמד הבינוני הישראלי, נציגי דור וחצי מפתחים זהויות חברתיות ותרבותיות נבדלות ואמביוולנטיות, היוצרות נתיב היברידי שלישי המשלב בין הזהות הרוסית והזהות הישראלית. לעומת הוריהם, שפחות התבטאו לנוכח תחושות של אפליה וניצול על-ידי החברה הוותיקה, עולים צעירים אלה יזמו מחאה חברתית כנגד מה שנתפס בעיניהם כ"אזרחות סוג ב'" במדינה היהודית. במטרה להרחיב דיוקן קבוצתי זה אל מעבר לפעילים חברתיים והתארגנויות של דוברי רוסית צעירים, ערכנו בקרבם סקר לאומי מקוון במדגם של 650 משתתפים. על סמך ניתוח כולל של מחקרנו האתנוגרפיים וממצאי המחקר, המאמר מתמקד בזהות האתנית של נציגי דור וחצי בישראל באופן רחב ובמדדים ייחודיים, כגון תפיסת הניעות הכלכלית, האפליה, הקשרים החברתיים, הזהות היהודית, הדעות הפוליטיות, ההשתתפות האזרחית, השימוש בשפות, ההעדפות התרבותיות והקשרים עם ארץ המוצא של צעירים דוברי רוסית. טענת המאמר היא שנציגי דור וחצי החדש מאתגרים את המושגים הדיכוטומיים של שילוב והדרה חברתיים.

מילות מפתח: דור וחצי, העלייה מברית המועצות לשעבר, השתלבות סוציו-אקונומית, דעות פוליטיות, זהות היברידית

**** ד"ר אנה פרשיצקי**, האקדמית גליל מערבי ואוניברסיטת בר-אילן; **פרופ' לריסה רמניק**, אוניברסיטת בר-אילן

* המחקר ממומן על-ידי המכון הסוציולוגי לחקר קהילות באוניברסיטת בר-אילן.

מבוא

החברה היהודית בארץ ישראל במאה השנים האחרונות היא חברת מהגרים. מדינת ישראל הוקמה על בסיס גלי עלייה שונים שהגיעו מעשרות ארצות וממאות קהילות שונות של יהודים בעולם, וממשיכים להגיע עד היום (הכהן, 2001; רייכמן, 2009). גל העלייה שהחל לזרום לישראל מסוף 1989 מברית המועצות לשעבר הביא לישראל קרוב למיליון יהודים דוברי רוסית, ששינו את פניה של החברה הישראלית ללא הכר. גל עלייה זה זכה להתייחסות מחקרית רחבה בישראל (סיקרון ולשם, 1998; ליסק ולשם, 2001; רפפורט ולומסקי-פדר, 2012; פרשיצקי ורמניק, 2017; Remennick, 2007). רוב העולים דוברי הרוסית לא הגיעו לישראל מטעמים אידיאולוגיים אלא כדי לשפר את ביטחונם האישי ואת איכות חייהם, במיוחד לאחר התפרקות ברית המועצות לשעבר והמשבר הכלכלי שהתרחש בעקבותיה (Al-Haj & Leshem, 2000). לפי סמוחה, העולים דוברי הרוסית של שנות ה-90 הצליחו להשתלב בחברה הישראלית מבחינות רבות, בהשוואה לעלייה ההמונית של יהודי צפון-אפריקה שהגיעו לישראל לאחר הקמת המדינה בשנות ה-50, שקליטתם נכשלה ונתקלה בקשיים רבים (Smoocha, 2008).

לאור זאת, מטרת המחקר הנוכחי היא להתמקד בקבוצה ספציפית של עולים נציגי דור וחצי מברית המועצות לשעבר ולבחון את מרכיבי הזהות האתנית ההיברידית של קבוצה זו. בשיח סוציולוגי על הגירה בין-לאומית, דור וחצי מוגדר כילדים ובני נוער (בדרך כלל בגילאי בית הספר) שנולדו בארץ המוצא והיגרו לארץ החדשה יחד עם הוריהם בשנים המורכבות של גיבוש זהותם העצמאית – שמטבע הדברים חצויה בין שתי התרבויות. דור וחצי (בתור שלב מיוחד בין דור ההורים ודור הילידים) קיים ברוב המדינות שקולטות מהגרים אך הוא זכה לתשומת לב מחקרית ראויה רק לאחרונה (נפרט על כך בהמשך) (Rumbaut, 1994). גם בישראל כיום עלה על סדר היום הציבורי נושא הזהות והשייכות של בני השכבה הצעירה מקרב העולים מברית המועצות לשעבר,¹ נציגי דור וחצי לעלייה ההמונית של שנות ה-90 (Remennick, 2003). בעשור האחרון התפרסמו כתבות רבות בעיתונות העברית והרוסית, שודרו בטלוויזיה ראויות עם העולים הצעירים, ואף הוקרן סרטו התיעודי של חיים יבין - "הישראלים החדשים".² ביולי 2014 התכנסה ישיבה של ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות לדיון שהוקדש כולו לפעילותם של בני הדור וחצי ובשנת 2016 הוקמה בכנסת השדולה להעצמתם של אותם ישראלים דוברי רוסית שהם כיום בני 25-40.

ישראלים צעירים ממוצא רוסי הקימו עמותות, קבוצות פייסבוק והתארגנויות חברתיות במטרה להצהיר על קיומם ולתבוע לעצמם מקום ראוי במרחב הציבורי. בין החלוצים היה מועדון "פישקא" בתל-אביב (2007-2013), ובהמשך הוקמו קהילות מקוונות ופיזיות, כמו "דור 1.5", "הורים לצברים" (עמותה המהווה כתובת למשפחות דו-לשוניות של העולים מברית המועצות), ו"דורות" (ארגון קהילתי של יוצאי קווקז). הבולטת שבהן קבוצת פייסבוק בשם "רוסיות בלי חוש הומור וחבריהן", שהוקמה לפני שלוש שנים על-ידי פעילה בשם לנה רוסובסקי, העוסקת בביקורת פמיניסטית של סטריאוטיפים מגדריים כלפי נשים ממוצא רוסי. למרות ההבדלים בין הגופים מבחינת המאפיינים והעמדות הפוליטיות, ניתן לראות בהתארגנויות העצמיות ביטוי של התעוררות אתנית אותה חווים חברי הקבוצה הזאת כ-20-25 שנה לאחר הגירתם, ואף ניצנים ראשונים למה שאפשר לכנות "המחאה הרוסית".

"דור 1.5" היא ההתארגנות המייצגת, יותר מכל דומותיה, של פעילים חברתיים דוברי רוסית שגובשה דרך הפייסבוק, ואשר מ-2016 מבוססת על התנדבות. פעילותה הציבורית

מתקיימת בעיקר בתל-אביב רבתי ובירושלים וסביבתה, שכן רוב חבריה מתגוררים בשני מוקדים אלה. ראשיתה של ההתארגנות במהלך המחאה החברתית של קיץ 2011, כשפעילים חברתיים דוברי רוסית נפגשו בעצרות מחאה והתאגדו יחד. לחברי הקבוצה שלושה מאפיינים ייחודיים: (1) רובם פעילים חברתיים בעברם ובהווה בזירות השונות, כגון בתחום של זכויות האזרח, תנועות מחאה ופעילות פוליטית, כשאחדים מחברי הקבוצה שימשו בעבר כיועצים של מפלגות פוליטיות שונות; (2) רובם עוסקים בכתיבה ומביעים את דעותיהם באופן קבוע באמצעות כתבות עיתונאיות, פוסטים באתר הקבוצה ובכתיבת בלוגים; ו-(3) דעותיהם הפוליטיות ליברליות והם עוסקים בהובלת מחאה חברתית במגוון נושאים, למשל הפרדת דת ומדינה, קידום תהליך השלום ופלורליזם תרבותי. רובם חילונים, בעלי דעות פוליטיות הנוטות לשמאל, על אף הרצון להימנע מזיהוי פוליטי חד-משמעי. אין ספק שקבוצת "דור 1.5" היא הקבוצה הבולטת והפעילה ביותר של מהגרים צעירים בישראל, בעלת השפעה ונראות במרחב הציבורי בישראל (פרשיצקי ורמניק, 2017).

במסגרת התעוררות אתנית זו נערכים במרחב האורבני אירועים במטרה לחשוף את הציבור הישראלי לתרבות הרוסית והסובייטית, כגון: מצעדים לרגל ה-8 במרס (יום האישה הבין-לאומי) ולרגל ה-9 במאי (הניצחון על גרמניה הנאצית), פסטיבלים של שירת משוררים דוברי רוסית שכותבים בעברית ("שירהגירה": ערב הקראת שירה ופואטרי סלאם), חגיגות השנה האזרחית החדשה (Novy God) ב-31 בדצמבר (פרשיצקי ורמניק, 2015; Prashizky, 2020).³ יוזמות נוספות כוללות פרסום ספר בישול של זיכרונות וטעמים של יוצאי ברית המועצות לשעבר⁴ וארגון חתונות לא-דתיות בכיכר העיר בנוסח חופשי (Prashizky & Remennick, 2016). קבוצות פעילים צעירים מארגנים ועורכים טקסים וחגים יהודיים, כגון פסטיבל שבועות, חגיגות ליל סדר ומימונה, מסיבות פורים וחנוכה, וכן טקסים ישראליים ממלכתיים, כגון יום הזיכרון לשואה ולגבורה – בכל אלה משולבים רכיבים של התרבות הרוסית-סובייטית. אכן, כפי שטוענים גילי וברונפמן (2013), התארגנויות אלו, אף שאינן רבות, מבטאות שינויים המתחוללים בקהילה של דוברי רוסית צעירים, כגון פתיחות רבה יותר, דעות שמאל ליברליות ואקטיביזם פוליטי. קולות חדשים נשמעים אפוא בקרב רוסים צעירים בני דור וחצי, פעילי ציבור, אנשי חינוך, אומנות ותיאטרון. צעירים אלה אווזים בתפיסה המתאגרת את הדעה המקובלת על המהגרים הרוסים בישראל ואת אופן ייצוגם במחקר ובתקשורת. בני הדור הזה הם הכוח המניע להתפתחותו של שיח רוסי ביקורתי. להלן נציג את הסוגיות החברתיות המרכזיות המהוות את המחסומים העיקריים בעבור בני דור וחצי בדרך להפיכתם לאזרחים שווים.

1. **כפייה דתית:** נושאים הקשורים בכפייה הדתית בישראל ובשליטה הדתית על ענייני נישואין, גירושין, קבורה והיבטים אחרים של הסטטוס האישי (Ben-Porat, 2013; Cohen & Susser, 2009). מאחר שיותר ממחצית העולים הרוסים הצעירים הם ממוצא מעורב (אחד ההורים אינו יהודי) וכ-30% מהם אינם מוכרים על-ידי הרבנות הראשית כיהודים (משום שהאם אינה יהודייה), הם אינם יכולים להינשא בישראל. כדי להתגבר על מכשול זה הם נאלצים לנסוע לחו"ל, להתחתן בנישואין אזרחיים או לחיות בזוגיות ללא חתונה. על אף שהחל משנת 2010 שני לא יהודים (לפי ההלכה האורתודוקסית) יכולים להירשם כזוג נשוי באמצעות ברית הזוגיות, אפשרות זאת לא פותרת את הבעיה מכיוון שברוב המקרים אחד מבני הזוג מוכר כיהודי לפי ההלכה והשני אינו מוכר (Fogiel-Bijaoui, 2013). מאותה הסיבה הם לא יכולים להיקבר בבתי קברות יהודיים (כולל חיילים שנפלו בקרב) וקרוביהם שאינם

יהודים אינם זכאיים לאיחוד משפחות. רק קבוצה קטנה של העולים שאינם יהודים (לפי כללי ההלכה) מעוניינת לעבור גיור אורתודוקסי, לרוב במטרה להפוך לאזרחים שווי זכויות ולא ממניעים דתיים ורוחניים (פישר, 2015).

2. **ניעות כלכלית בין-דורית:** הקושי השני קשור לניעות הכלכלית כלפי מטה של דור ההורים, שחוו ירידה בסטטוס התעסוקתי שלהם לאחר עלייתם, כשהם מגיעים לגיל פרישה ממעגל העבודה ללא דירה בבעלותם וללא חסכונות. חלקם פורשים ללא פנסיה משמעותית אחרי 50 שנות עבודה לפני ואחרי ההגירה, מאחר שהפסידו את הפנסיה הסובייטית ועבדו תמורת שכר נמוך בישראל. מצב זה עלול לדרדר חלק מהעולים המבוגרים לעוני בגיל זיקנה. צעירים רבים מקרב בני הדור וחצי אינם יכולים להיעזר בהוריהם בתשלומים עבור לימודים או שכר דירה, כפי שמקובל במשפחות של ישראלים צברים רבים ואף נאלצים בעצמם לתמוך בהוריהם (Remennick, 2012). כתוצאה מכך, בשנים האחרונות נשמעו קולות בקרב בני דור וחצי, שדרשו לפתור את בעיית הפנסיה של העולים המבוגרים.

3. **זכויות תרבותיות של דוברי רוסית בישראל הרב-תרבותית של היום:** בשנים הראשונות לאחר העלייה ובמסגרת תהליך החברות מחדש שעברו, רבים מן העולים הצעירים ניסו להסתיר את מוצאם במטרה להשתלב בחברה החדשה ולהימנע מתיוגם של כלל דוברי הרוסית (סטריאוטיפים של "העלייה של גויים, זונות ומפיונרים" לפי התקשורת הישראלית של שנות ה-90 (Lemish, 2000)). לאחר מספר שנים, בתור בוגרים צעירים, רבים מהם הרגישו צורך לחזור למורשתם המקורית וחשו גאווה במוצאם הרוסי. לכן, בין הפעילים החברתיים הצעירים (אלכס ריף, לנה רוסובסקי, קטיה קופצ'יק ועוד) יש הדורשים להכיר בלגיטימיות של התרבות הרוסית-סובייטית בישראל, כולל שימוש בשפה הרוסית במרחב הציבורי וציון חגים משמעותיים. פעילים חברתיים אלה יוצרים שיח רוסי ביקורתי חדש, התובע נראות בפסיפס הישראלי-חברתי וכבוד לזהותם התרבותית ההיברידית. התעוררות אתנית זו מובילה לתהליך שאפשר לכנותו 'התחייה התרבותית של העולים מברית המועצות לשעבר בישראל'.

תיארנו כאן נושאי מפתח הקשורים להשתייכות של חברי דור וחצי בישראל בהתבסס על המחקר האתנוגרפי שניהלנו בשנים האחרונות (פרשיצקי ורמניק, 2017; Prashizky & Remennick, 2016, 2018; Prashizky, 2020). בהמשך המאמר נציג את הממצאים החדשים מתוך הסקר המקוון שביצענו לאחרונה במדגם הארצי של צעירים ממוצא רוסי. ניתוח משולב של התופעה, שבוחן אותה מנקודות מבט הפרשנית והסטטיסטית, מאפשר להבינה יותר לעומק. מטרת המאמר אפוא היא לבחון את הממדים השונים של הזהות האתנית של העולים הצעירים, להרכיב תמונה מקיפה של תהליך הישראליזציה שהם עוברים ולשרטט את דיוקנם החברתי.

רקע תאורטי

הרקע התאורטי של המחקר משלב בין שני מושגים מרכזיים: (1) דוריות בהגירה ובפרט בקרב דור וחצי של מהגרים צעירים; ו-(2) זהות אתנית של מהגרים.

פרספקטיבה דורית בסוציולוגיה של הגירה

המושג התאורטי "דור וחצי של מהגרים" נטבע לראשונה בשנות ה-90 המוקדמות על-ידי הסוציולוג הקובני-אמריקני רומבאט (Rumbaut, 1994) כחלק משיח על אודות השתלבותם של ילדי מהגרים. הוא תיאר את עמדת הביניים של ילדי המהגרים ומתבגריהם הנמצאים בקו התפר בין שתי התרבויות: של ארץ מוצאם ושל החברה החדשה. מושג זה התקבל והפך לנפוץ במחקרים שנערכו באירופה ובאמריקה בתחומי השכלה בין-תרבותית, לימודי שפה זרה ודו-לשוניות, ומצב רווחה נפשית בקרב מהגרים (Roberge, 2002; Costigan, Su & Hua, 2009). עם זאת, רק סוציולוגים מעטים העוסקים בהגירה הסתמכו על מושג זה כדי לחקור אתגרים בתחומי זהות, מיקומים חברתיים והשתלבות של מהגרים צעירים. ניתן להסביר עובדה זו בהיעדר הגדרה ברורה של המושג "דור וחצי", שלפי חוקרים מסוימים מתחיל בקרב ילדים טרם כניסתם לבית הספר (שלעיתים נקרא גם "דור ה-1.75" בגלל קרבתו לדור השני של ילדי המקום), לבין חוקרים אחרים, הסבורים ש"דור וחצי" מתחיל רק בגיל מאוחר יותר של ההתבגרות (שנקרא גם "דור ה-1.25", מכיוון שהוא קרוב יותר למהגרים המבוגרים). מיעוט השימוש במושג התאורטי "דור וחצי" נובע גם מהקושי להתייחס למגוון רחב של חוויות המהגרים באמצעות עדשה מחקרית אחת. באופן מצער, חוקרי הגירה רבים בארצות הברית (Portes & Rumbaut, 2001;) (Levitt & Waters, 2002), בקנדה (Costigan et al., 2009) ובאירופה (Crul & Vermuelen, 2003) לעיתים אינם מבחינים בין הדור השני של ילדי המקום לבין דור וחצי של ילדי המהגרים, ובכך מחמיצים את החוויות הייחודיות של נציגי דור וחצי אשר שונות ונבדלות מהחוויות של דור שני.

למטרות המחקר שלנו אימצנו את ההגדרה של דור וחצי, הכוללת טווח של מהגרים שהגיעו לישראל בגילאי בית הספר (בין הגילים 9-10 לבין 17-18), שסיימו כמה שנות לימוד בארץ המוצא טרם עלייתם ולכן השתמשו אצלם הן השפה הרוסית והן קודים תרבותיים מקומיים. בנוסף לכך, מהגרים אלה עזבו מאחוריהם חברים וזיכרונות ילדות. לאחר העלייה הם החלו ללמוד בבתי ספר בישראל, עם הזמן למדו את מנהגי המקום שהיו זרים להם, ומאוחר יותר חוו רמות שונות של ניעות סוציו-אקונומית המכונה במחקר "אסימילציה מפוצלת" (Rumbaut, 1994; Portes & Rumbaut, 2001).

בסוציולוגיה של ההגירה לארצות הברית מקובל להתייחס לדורות הישנים לעומת הדורות החדשים של מהגרים (בעיקר לפני ואחר רפורמות ההגירה ב-1965). נהוג להבחין בין הדורות הישנים (הראשון והשני) של המהגרים שהגיעו לארצות הברית בתחילת המאה ה-20 וילדיהם שנולדו בחברה האמריקנית, לבין הדורות החדשים (הראשון והשני) שהגיעו לארצות הברית ב-50 שנים האחרונות מאמריקה הלטינית, אסיה ואפריקה וילדיהם האמריקניים (Zhou & Bankston, 2016). באופן דומה, גם בסוציולוגיה הישראלית נעשתה הבחנה בין הדור השני הישן של ילדי העולים שעלו לארץ בגלי העלייה הגדולים שלאחר 1948 לעומת הדור השני החדש של ילדי העולים והמהגרים שהגיעו החל משנת 1990 במסגרת העלייה מברית המועצות לשעבר, אתיופיה, עובדים זרים ופליטים (רייכמן, 2009; Elias & Kemp, 2010). ההבדלים בין הדורות

השונים של המהגרים באים לידי ביטוי בהקשר היסטורי נבדל של קליטה, במאפיינים דמוגרפיים של המהגרים ובדרכי השתלבותם הייחודית בארץ החדשה.

בראשית שנות ה-2000, אחת מאתנו החדירה לסוציולוגיה הישראלית את המושג "דור וחצי" בקרב העולים מברית המועצות לשעבר (Remennick, 2003). בנוסף, לאחרונה נערכו מחקרים על הדורות השונים של מהגרים ישראלים בצפון אמריקה ובאירופה, תוך התייחסות להבדלים בין בני דור וחצי לבין הדור השני (לב ארי, 2010; Lev Ari, 2012). מחקריה אלה של לב ארי תורמים להבנת ההשפעה של ההבדלים הדוריים על הזהות האתנית והזדהות של המהגרים עם ארצות המוצא והיעד. בשנים האחרונות, המושג דור וחצי פרץ את גבולות השיח הסוציולוגי וצבר תאוצה בדיון הציבורי על הגירה ורב-תרבותיות, כפי שתואר במבוא.

המחקר הנוכחי מהווה מעין המשך לסקר שערכה אחת הכותבות בתחילת שנות ה-2000 בקרב סטודנטים דוברי רוסית (Remennick, 2003). המחקר הנוכחי מפתח דיון על חברי דור וחצי החדש של עולים החיים כבר יותר מ-20 שנה בממוצע בישראל (לעומת 7-10 שנים בסקר של 2003). היבט חדש נוסף של דור וחצי שנבחן במאמר זה הוא הזהות האתנית הייחודית של קבוצה זו.

זהות אתנית של מהגרים

זהות אתנית של מהגרים היא אחד הנושאים המרכזיים והנחקרים ביותר בסוציולוגיה של הגירה בעולם (Barbera, 2015) ובישראל (סיקרון ולשם, 1998; שטרית, 2004; ששון-לוי, 2008; רפפורט ולומסקי-פדר, 2012). זהות אתנית היא תופעה רב-ממדית, המשתקפת במישורים שונים, כגון משפחתיים, מקצועיים, חברתיים, ארגוניים, דתיים, אזרחיים ופוליטיים (לב ארי, 2010). מטרת המחקר, כפי שצוין לעיל, היא לעסוק בהיבטים שונים של הזהות האתנית וההזדהות של העולים הצעירים ממוצא רוסי בישראל, תוך התמקדות בארבעה היבטים שונים: (1) קשרים משפחתיים וסולידריות בין-דורית; (2) זיקה כפולה הן לתרבות רוסית והן לתרבות ישראלית וטרנס-לאומיות; (3) מוצא אתני ודתיות; ו-(4) אתניות תגובתית ופעילות פוליטית ואזרחית.

ממדים שונים אלה מרכיבים את הזהות האתנית הרב-ממדית ואת ההיבטיות החדשה של העולים דוברי רוסית בישראל ונבחנים במחקר זה בצורה אמפירית. בהמשך נתייחס למושגים התאורטיים של רכיבי הזהות האתנית של מהגרים לפי הפירוט הנ"ל.

1. **קשרים משפחתיים וסולידריות בין-דורית:** הזהות האתנית של מהגרים קשורה באופן הדוק לקשרים המשפחתיים. למוסד המשפחה יש תפקיד מכריע בתהליך ההגירה והקליטה במדינה החדשה (Nauck & Settles, 2001). בעקבות הנסיבות המשתנות של ההגירה עשויים להתרחש שינויים רבים במבנה המשפחה, בחלוקת התפקידים בין הורים לילדים ובסגנון ההורות (Remennick, 2015). מחקרים על משפחות של עולים דוברי רוסית מצביעים, מצד אחד, על מעורבות גוברת של ילדי המשפחה עקב תיווך שפתי ותרבותי שעליהם לעשות בין הוריהם למוסדות החברה החדשה שגורמים לתלות של הורים בילדיהם, לערעור על סמכות ההורים ולעצמאותם המוקדמת של הילדים (פוניובסקי-ברגלסון וקוסנר, 2015). מצד שני, החינוך הסובייטי דורש להתנהג בהתאם לנורמות משותפות, כולל יחסים הדוקים בין הורים לילדיהם, תלות הדדית חזקה ורתיעה מאוטונומיה של ילדים עד גיל יחסית מאוחר (Mirsky, 2010). מערכות יחסים משפחתיים מסוג זה השתנו עקב עיסוק ההורים בהישרדות כלכלית

ושילוב בחברה הישראלית, שעות עבודה ארוכות וחוסר השגחה ותמיכה הורית, כך שהצעירים האלה נאלצו למעשה 'לגדל את עצמם' (Remennick, 2015).

2. **זיקה כפולה הן לתרבות רוסית והן לתרבות ישראלית וטרנס-לאומיות:** אחת

התאוריות המרכזיות בחקר זהותם האתנית של מהגרים היא תאוריה טרנס-לאומית המתמקדת בתהליך של שמירת הקשרים עם ארץ המוצא על-ידי המהגרים, תוך כדי השתלבות במדינת היעד (לב ארי, 2010; Levitt & Waters, 2002; Rebhum & Lev Ari, 2010). זהות אתנית טרנס-לאומית מאפשרת שילוב בין הזהות עם תרבות המוצא (שמירה על שפת האם, על ערכים, נורמות, חגים ועל המנהגים המיובאים) לבין הזהות עם התרבות החדשה כמו מעבר לשפת המקום, אימוץ ערכים, נורמות ומנהגים חדשים. העולים מקיימים קשרים טרנס-לאומיים ענפים עם מדינות ברית המועצות לשעבר ועם ארצות התפוצה היהודית הפוסט-סובייטית (ארצות הברית, קנדה, גרמניה) המבוססים על שפה ומורשת תרבותית-היסטורית משותפת (Remennick, 2013).

3. **מוצא אתני ודתיות:** אתניות ודת משולבים זה בזה באופן הדוק. היחס לדת ומידת קיום

מנהגים דתיים הוא רכיב מרכזי בזהות האתנית (Kim, 2011). מדינת ישראל היא מדינה יהודית בהגדרתה. חשיבות המוצא האתני היהודי עולה עקב היעדר הפרדה בין דת למדינה והפער בהגדרת היהדות בחוק השבות האזרחי ובמשפט העברי המבוסס על הלכה. במסגרת הגל האחרון של העלייה מברית המועצות לשעבר הגיעו לישראל יותר מ-350 אלף עולים שאינם יהודים על-פי הגדרות ההלכה היהודית האורתודוקסית (Cohen & Susser, 2009). הבעיות העיקריות של המהגרים שאינם מוגדרים כיהודים על-פי ההלכה מתעוררות בעת המפגש שלהם עם הממסד הדתי, במקרה של בירור יהדותם, חתונה או קבורת קרובי משפחה. במחקר נבחנה ההגדרה העצמית של הצעירים ביחס לדת כמו גם עמדתם ביחס לסוגיית ההפרדה בין דת למדינה והתנגדות לכפייה דתית.

4. **אתניות תגובתית ופעילות פוליטית ואזרחית:** מחקרים חדשים בלימודי הגירה מצבעים

על הקשר שבין הזהות אתנית של המהגרים לבין דפוסי הצבעה פוליטיים ומעורבות בזירה האזרחית (Nandi & Platt, 2018; Martin & Mellon, 2018). מחקרים של ננדי ופלאט (Nandi & Platt, 2018) למשל, בחן את יחסי הגומלין בין הרכיבים האתניים והפוליטיים בזהות החברתית של מהגרים באנגליה, והצביע על המעורבות הפוליטית הגוברת בקרב הדור השני, בין השאר בזכות המודעות והרגישות גבוהה יותר לאפליה כלפיהם. במסגרת הדיון התאורטי על הזהות האתנית ומעורבותם של המהגרים בפעילות מחאתית, ניתן להתייחס למושג "אתניות תגובתית" (reactive ethnicity) שפותח בייחס למהגרים לטינים בארצות הברית ומהגרים טורקים בגרמניה (Celik, 2015; Portes & Rumbaut, 2001). בשני המקרים, מדובר על תגובת נגד של מהגרים צעירים (לרוב בני הדור השני להגירה) מאוכלוסיות מוחלשות, שמפתחים זהות אתנית חתרנית כתגובה לעוינות, לאיומים, לאפליה שיטתית ולניכור מהחברה הקולטת. לפי טענת החוקרים, חוויית האפליה של מהגרים ובני מיעוטים, שבאה לידי ביטוי בשיח לא שוויוני בזירות שונות (מערכת החינוך, שוק העבודה, שכונות מגורים), מגבירה את הזהותם עם קבוצת המוצא ותודעתם האתנית. יותר מכך, האתניות התגובתית עשויה ללבוש צורה של התנגדות לקבוצת הרוב לטובת הלכידות האתנית ולהפוך לעמדה נגד מוסדות הזרם המרכזי בחברה (Portes & Rumbaut, 2001).

על סמך המחקרים האתנוגרפיים הקודמים, טענת המאמר היא שבקרב העולים הרוסים הצעירים, נציגי דור וחצי, מתפתחת אתניות תגובתית וצומחים ניצנים ראשונים של מחאה נגד היחס המפלה והמשפיל של החברה הישראלית כלפיהם (פרשיצקי ורמניק, 2017). זאת, למרות שקליטת העולים דוברי רוסית הייתה מוצלחת יותר במובנים רבים בהשוואה לקליטת יהודים יוצאי צפון אפריקה למשל בשנות ה-50 (Smootha, 2008).

תופעה זו באה לידי ביטוי בין היתר במחאה של הקהילה המכונה דור וחצי. הייחודיות של המחאה הרוסית היא, שמוביליה משתייכים למעמד הביניים החדש בישראל. זאת בניגוד לשלבים הראשונים של מאבק השחורים בארצות הברית או המחאה המזרחית בישראל שמקורם בשכונות עוני ובאוכלוסיות מוחלשות (שטרית, 2004) או האתניות התגובתיות של מהגרים עניים מהמעמד הנמוך היום באירופה (Celik, 2015). עם השנים, במהלך חייהם בישראל, רוב חברי דור וחצי התרעמו על הדרישה לנטוש את זהותם הייחודית כתנאי הכרחי להתקבלותם לחברה הישראלית. נחקרים רבים במחקרים האיכותניים (פרשיצקי ורמניק, 2015, 2017; Prashizky & Remennick, 2016, 2018) סיפרו על השלבים הראשונים של חייהם במדינה החדשה, שהתאפיינו במידה זו או אחרת בהתרחקות מהוריהם, בניסיון ללמוד עברית ולדבר ללא מבטא רוסי, וכן להתלבש ולהתנהג בדומה לבני גילם הצברים. לאחר ששלב ראשוני זה של הקליטה הסתיים, עולים רוסים צעירים רבים חזרו לשורשיהם התרבותיים ופיתחו גאווה בזהותם האתנית. אחרי שלמדו עברית, סיימו בתי ספר, שירתו בצבא, רכשו השכלה גבוהה, התחתנו והקימו משפחות משל עצמם, הם מרגישים מספיק בטוחים בישראליותם כדי לחזור לזהותם המקורית, דרך האתניות התגובתיות שפיתחו.

לסיכום, הגישה התאורטית שלנו משלבת כמה סוגיות של אתניות בהגירה: פרספקטיבה דורית (שמציבה זו לצד זו מוביליות חברתית ותמיכה הדדית); ממשק בין השתייכות אתנו-דתית, דעות פוליטיות ומעורבות אזרחית; היברידיזם לשוני ותרבותי של העולים; ונקודת מבט טרנס-לאומית הבודקת את הקשרים החברתיים של העולים עם ארץ המוצא. לרוב, גישות אלו מצטלבות ומשלימות זו את זו וביחד עוזרות לשפוך אור על הזהות האתנית הרב-ממדית של צעירים דוברי רוסית בישראל.

המחקר

מטרות ושאלות המחקר

מטרת המחקר הייתה לבחון את מרכיבי הזהות האתנית של העולים הצעירים מברית המועצות לשעבר בישראל, תוך התמקדות בשאלות הבאות:

1. מהם המאפיינים הדמוגרפיים והחברתיים-כלכליים של צעירים עולים מברית המועצות לשעבר בישראל?
2. מהם מאפייני הזהות האתנית הרב-ממדית של העולים? הזהות האתנית נבחנה תוך התייחסות לארבעה מרכיבים ספציפיים:
 - א. מה הם הקשרים המשפחתיים והסולידריות הבין-דורית של העולים הצעירים?
 - ב. מהו אופי הזיקה לתרבות הרוסית ולתרבות הישראלית? האם העולים הצעירים מקיימים קשרים טרנס-לאומיים עם ארצות מוצאם?
 - ג. מהם מאפייני המוצא האתני והדתיות של העולים הצעירים?
 - ד. מהן הדעות הפוליטיות של בני דור וחצי ומידת מעורבותם בזירה האזרחית בישראל?

באמצעות ניתוח משולב נבחנה השפעת המשתנים הבלתי תלויים (מגדר, השכלה, מקצוע, מקום מגורים בישראל, גיל בזמן העלייה, מוצא יהודי, הכנסה, מצב משפחתי) על המשתנה התלוי של הזהות האתנית הרב-ממדית של נציגי דור וחצי בישראל. בפרק הממצאים יידונו רק קשרים מובהקים סטטיסטית.

תרומת המחקר

מחקרים קודמים על דור וחצי של דוברי רוסית היו מחקרים איכותניים (Eisikovits, 2013) ואתנוגרפיים, עם עבודת שדה שנעשתה בקרב מנהיגים ופעילים (פרשיצקי ורמניק, 2015; 2017; 2018; Prashizky & Remennick). מחקר זה הוא ניסיון ראשון לבחון את הדפוסים והמגמות המרכזיים של קבוצה זו של מהגרים מבחינה כמותית במטרה לשרטט את דיוקנם הקולקטיבי. מטרת המחקר לשפוך אור על נושאים שעלו קודם במחקריו האיכותניים, כגון, זהותם האתנו-לאומית של העולים הלא-יהודים במדינת היהודים והאתגרים שהם נאלצים להתמודד עימם; ניעות סוציו-אקונומית בקרב שני דורות של העולים מברית המועצות לשעבר והשפעתה על הסולידריות ועל התלות ההדדית בין ההורים לילדיהם; המיקום של דור וחצי בתוך הרצף האידיאולוגי והפוליטי בישראל; הרצון לשמור על התרבות הרוסית ולהעבירה לדור הילדים; תפיסת מדינת ישראל כבית קבוע או כמפלט זמני; תפיסת האפליה והאי-שוויון החברתי ולבסוף, קשרים טרנס-לאומיים עם ארץ המוצא. כל השאלות הללו רלוונטיות עבור קבוצת המהגרים דוברי הרוסית, כמו גם עבור מהגרים צעירים ממוצאים אחרים בישראל ובארצות נוספות בעולם.

שיטת המחקר, הדגימה ועיבוד הנתונים

בניית מדגם מייצג של נציגי דור וחצי באמצעות שיטות סטטיסטיות מקובלות היא משימה מורכבת ויקרה, עם אחוזי היענות נמוכים בסקרים טלפוניים. בגלל המעורבות הגבוהה של הנחקרים הפוטנציאליים ברשתות החברתיות, החלטנו להפיץ את השאלון בקבוצות פייסבוק שונות ובזירות מקוונות פופולריות בקרב צעירים דו-לשוניים. במשך תקופת הסקר (מאי-אוקטובר 2017) השאלון הופץ בקרב צעירים ממוצא רוסי, תוך ניסיון להשיג ייצוג הולם של גברים ונשים, קבוצות גיל ואזורי מגורים שונים. המדגם שהושג כלל 650 משיבים ולא היה מייצג באופן פורמלי, על אף ששיקף היטב את ההרכב הסוציו-דמוגרפי של האוכלוסייה הכללית של העולים בגילאים 25 עד 40, עם בעיה יחידה של תת-ייצוג של גברים. היענות נמוכה של גברים היא בעיה ידועה בסקרים חברתיים. בעיה נוספת היא סלקציה עצמית הבולטת בסקרים מקוונים, אך קיימת בכלל הסקרים הוולונטריים. במקרה שלנו, בחרו להשתתף בסקר בני דור וחצי שהם יותר משכילים ובעלי מודעות חברתית מפותחת אשר מתעניינים בנושאי זהות והגדרה עצמית.

חיברנו שאלון מקוון (בעברית, שהיא השפה העיקרית של רוב הנשאלים), שכלל 90 שאלות אשר שני שלישי מתוכן היו שאלות סגורות עם תשובות לבחירת המרואיינים ושליש היו היגדים עם סולם תשובות מ-1-5 ("מאוד מסכים" ל"כלל לא מסכים"). השאלון כלל טווח רחב של נושאים: רקע סוציו-דמוגרפי של הנשאלים והוריהם, כולל ניעות כלכלית אחרי העלייה; מוצאם האתני של הנשאלים והוריהם; היחס לדת היהודית; דעות פוליטיות ודפוסי הצבעה; היחס לפמיניזם ולזכויות מיעוטים; מעורבות פוליטית ואקטיביזם חברתי; קשרים בין-דוריים ועזרה הדדית בין הורים לילדיהם; יחס לרוסית ולעברית ושימוש בהן בחיי היום-יום; צריכת תקשורת

ותרבות; יחס לחגים יהודיים ורוסיים-סובייטיים; רצון לעזוב את ישראל או להישאר בארץ. היגדים בסוף השאלון התייחסו לאותם הנושאים בתוספת עמדות על שירות צבאי, אפליה של דוברי רוסית, יחס לשפה ולתרבות הרוסית ושמירת קשרים חברתיים בארץ המוצא (נטיות טרנס-לאומיות).

השאלון הופץ באינטרנט בפורמט google forms על-ידי חמישה עוזרי מחקר שפנו לחבריהם ברשתות החברתיות עם בקשה אישית לענות על השאלון ולהפיצו הלאה (שיטת כדור שלג מקוון). מילוי השאלון ארך כ-30 דקות. המשתתפים הבלתי תלויים העיקריים הם: מגדר; גיל בזמן הסקר ובזמן העלייה; מוצא יהודי מלא (משני הצדדים) או חלקי; מצב משפחתי; דתיות; השכלה ותעסוקה; מקום מגורים בארץ. המשתתפים התלויים העיקריים כללו (חלקם בנפרד וחלקם בצורת אינדקס משוקלל): שביעות רצון מהעבודה; קשרים בין-דוריים; דעות פוליטיות ודפוסי הצבעה; אקטיביזם חברתי; כוונות להישאר בארץ. ממצאים נבחרים מן המחקר מוצגים בשפה לא-טכנית ובמספרים מעוגלים.

מאפיינים סוציו-דמוגרפיים

למרות המאמצים הרבים לגייס מספרים שווים לפי מגדר, נשים מהוות 65% מן המדגם. עובדה זאת מבטאת את העניין הרב יותר של נשים בסוגיות חברתיות ואת מוכנותן לענות על השאלון. באופן דומה, מצאנו במחקר האתנוגרפי שנשים מהוות את רוב הפעילות והמנהיגות של דור וחצי – הן בעולם המקוון והן בארגונים הפיזיים (פרשיצקי ורמניק, 2015; 2017). התפלגות הגילאים במדגם תואמת היטב את המבנה של דור וחצי בכללותו: כ-28% בגילים 20-30; 39% בין 31-35; 27% בין 36-40 ו-6% מעל 40. הגיל הממוצע בזמן ביצוע המחקר היה 33.4 (+/-3.6) ובזמן העלייה 12.2 (+/-3.7); משך החיים הממוצע בארץ – 21.3 שנים (+/-5.3). כ-58% שהו בישראל בין 16-25 שנים וכ-38% בין 26-30 שנים. כשלושה רבעים מן הנשאלים עלו לישראל בגילים 15-7; 88% עלו עם משפחותיהם ו-12% עלו לבדם או במסגרת תוכניות של הסוכנות היהודית.

מדינות המוצא של הנשאלים היו: רוסיה (38%); אוקראינה (31%); רפובליקות סובייטיות אחרות (31%), כולל 13% ממרכז אסיה). בישראל, 39% מתגוררים בתל אביב וגוש דן; 22% באשדוד, אשקלון ונתניה שגדלו בזכות העלייה הרוסית; 20% גרים בחיפה, קרית ובאזור הצפון; 10% בירושלים; 9% בבאר שבע ובערי הנגב האחרות. התפלגות מגורים זו מקבילה בקירוב לפריסה הארצית של העולים מברית המועצות לשעבר (שפס, 2016). כמחצית מהנשאלים עברו מעיר קטנה לעיר גדולה לאחר שירותם הצבאי או במהלך לימודיהם האקדמיים, דבר המבטא הגירה פנימית אופיינית לישראלים צעירים מהפריפריה לערי המרכז, הזדמנויות לרכישת השכלה ולקידום מקצועי. 66% מן הנבדקים נשואים או חיים עם בן/בת זוג; 28% רווקים והשאר גרושים או פרודים (6%). לכ-70% יש בני זוג עולים מברית המועצות לשעבר; ל-25% בני זוג ישראלים ילידי הארץ; ל-5% בני זוג עולים ממדינות אחרות.

ל-30% מהנבדקים אין ילדים ולאלה שכבר הפכו להורים יש בממוצע 1.6 ילדים (ל-30% יש ילד אחד; ל-31% שני ילדים; ל-9% שלושה או יותר). המספר הרצוי של הילדים היה 2.4 (+/-0.8); 41% מהנבדקים רוצים שני ילדים; 35% רוצים שלושה; 8% רוצים ילד אחד ו-6% לא רוצים ילדים בכלל. נתונים אלה על אודות מספר רצוי של ילדים במשפחה משקפים עלייה הדרגתית בגודל המשפחה בקרב העולים ממוצא רוסי אשר הוריהם הגיעו ממדינה סובייטית בעלת רמת ילודה נמוכה (שיעור הפרייה הכולל של היהודים הסובייטים ב-1990 היה 1.4 ילדים)

(Remennick, 2007). כנראה שגודל המשפחה הרצוי בקרב נציגי דור וחצי מתקרב לנורמה הישראלית של שלושה ילדים.

החלק הבא של השאלון עוסק בהוריהם של הנבדקים. 56% מהורי הנבדקים חיים ביחד; 28% גרושים או פרודים; 14% מהנבדקים דיווחו שאחד מהוריהם נפטר. רוב ההורים הם בעלי השכלה גבוהה ומחזיקים בתארים אקדמיים מברית המועצות לשעבר (72% מהאבות ו-77% מהאימהות); שאר ההורים הם בעלי השכלה מקצועית (28% ו-23% בהתאמה). לפני העלייה, 39% מאבותיהם של הנבדקים עבדו כמהנדסים ובמקצועות טכניים; 25% בתחומי כספים ואדמיניסטרציה; 17% במכירות ובשירות לקוחות. מבין האימהות, 38% עסקו בשירותי אנוש, רפואה וחינוך; 25% בהנדסה ובטכנולוגיה; 16% במכירות, שירות לקוחות, ראיית חשבון ומקצועות נוספים בתחום 'הצווארון הלבן'. לאחר העלייה לישראל, רוב ההורים המשיכו לעבוד במשרות מלאות, אבל חוו ירידה בסטטוס התעסוקתי: רק 20% מן האבות המשיכו לעבוד במקצועות ההנדסה והטכנולוגיה; הרוב, בסביבות 50%, עובדים בתחום השירותים; 23% במכירות או בעסקים קטנים. בקרב האימהות רק 10% המשיכו לעבוד במקצוע המקורי של הנדסה וטכנולוגיה; 6% בחינוך וברפואה; כ-36% החליפו מקצוע לתחום שירותי אנוש (סיעוד, טיפול בילדים, עבודה סוציאלית); 22% עסקו בעבודות משרד בכספים, משפטים וביטוח; 26% במכירות, שירות לקוחות ועסקים קטנים.

התפלגות הבעלות על דירה בקרב הורי הנבדקים: 38% הם בעלי דירה ומשלמים משכנתה; 40% בעלי דירה ללא משכנתה; 23% גרים בדירות שכורות. רוב משפחות הנבדקים שייכות למעמד הביניים הנמוך של החברה הישראלית. הורים שעדיין ישלמו משכנתה או שכר דירה גבוה בזמן הפרישה מהעבודה עלולים להיכנס לקשיים כלכליים ואף להזדקק לעזרת ילדיהם.

השכלת הנבדקים במחקר הייתה גבוהה יותר בהשוואה לרמת ההשכלה הממוצעת של העולים הצעירים דוברי רוסית בישראל: 23% סיימו בית ספר תיכון; 45% בעלי תואר ראשון ו-28% בעלי תארים שני ושלישי. 29% מהנבדקים עובדים בתחום ההנדסה והטכנולוגיה; 22% בשירותי אנוש; 23% במכירות, בשירות לקוחות ובמינהל עסקים; 26% במקצועות אחרים בתחום 'הצווארון הלבן'.

מבחינת שביעות רצון ממקום העבודה: 77% מהנבדקים ציינו שביעות רצון גבוהה מבחינת תוכן ושימוש בכישורים מקצועיים; 62% מבחינת היחסים עם העמיתים והאווירה במקום העבודה; 56% מבחינת היכולת להתקדם ולהתפתח מבחינה מקצועית; 71% ציינו שביעות רצון כללית ממקום עבודתם. למרות זאת, רק כמחצית מהנבדקים, 52%, הביעו שביעות רצון מהשכר במקום העבודה; 47% הצביעו על עומס פיזי, שעות עבודה ארוכות ועייפות יתרה. ממצא זה אינו מפתיע מכיוון ששעות עבודה ארוכות, עומס והמשך עבודה מהבית אופייניים לעובדי היי-טק רבים בישראל (Bsoul, 2016). כשהנשאלים התבקשו לדרג את מעמדם הכלכלי (ההכנסה) ביחס לממוצע הארצי, 25% בחרו את התשובה 'מעמד כלכלי נמוך עד נמוך מאוד'; 30% את התשובה 'מעמד הביניים'; 42% ציינו 'מעמד כלכלי גבוה עד גבוה מאוד'. כל נבדק שלישי מחזיק דירה בבעלותו שעליה הוא משלם משכנתה; 54% מתגוררים בדירה שכורה; 11% אצל ההורים. לסיכום, רוב הנבדקים הם בעלי השכלה גבוהה, עובדים בטווח רחב של מקצועות, מקבלים שכר סולידי והקימו משפחות משל עצמם. הרוב מתגורר בדירות שכורות. המכשולים לקניית דירה בבעלות עצמית אופייניים היום לרוב הישראלים הצעירים ונובעים מזינוק במחירי

הדירות בעשור האחרון (Horowitz, 2016). באופן כללי, ניתן לתאר את רוב נבדקי המחקר כשייכים למעמד הביניים הישראלי.

ממצאים

1. זהות אתנית רב-ממדית

א. מוצא אתני ודתיות

במשטר האתנו-לאומי הקיים בישראל, המוצא היהודי נתפס כערך סמלי עליון בעל השלכות חברתיות רבות. כל הנשאלים עלו לישראל במסגרת חוק השבות, אך חלקם הגדול ממוצא יהודי מעורב. 71% מהנשאלים הם יהודים על-פי ההלכה (נולדו לאם יהודייה) ול-70% יש אב יהודי, כשמחצית האימהות בקטגוריה זו אינן יהודיות. כ-25% מהנשאלים אינם מוכרים כיהודים על-ידי הרבנות האורתודוקסית, חוץ מפליה בתחום הסטטוס האישי ואינם יכולים להינשא בישראל. רוב הנחקרים שאינם מזוהים כיהודים על-פי ההלכה, 72%, מעולם לא שקלו גיור, זאת מכיוון שהם מרוצים מזוהותם הלאומית או שלא מעוניינים לעבור תהליך ארוך וקשה של גיור אורתודוקסי. השאלה של הגדרה עצמית מבחינה דתית נענתה באופן הבא: 72% טענו שהם יהודים חילונים או אתאיסטים ואינם מתעניינים בדת; 16% הגדירו עצמם כאנשים רוחניים שלא שייכים לדת כלשהי; 7% כיהודים מסורתיים; 2% כיהודים דתיים אורתודוקסים; 1% כרפורמים ו-2% נוצרים. הוספנו לשאלון חלק הבודק את רמת שמירת המצוות וחגי הדת מתוך לוח השנה היהודי. 80% מהנשאלים אינם מקפידים על אוכל כשר, ורובם, 82%, אינם שומרים שבת במובן האורתודוקסי. 15% טענו שהם שומרים על חוקי הכשרות ועל השבת באופן חלקי או לפעמים, ומיעוט קטן בלבד, 2.5% ו-5% בהתאמה, דיווחו על שמירה מלאה של מצוות אלה. 15% ציינו שהם תמיד צמים ביום כיפור, כאשר 25% צמים באופן חלקי ו-60% אינם צמים אף פעם. בנוגע לציון חגי ישראל (ראש השנה, סוכות, פסח ושבעות), 12%-30% בחרו את התשובה 'תמיד', 40%-60% את התשובה 'לפעמים', ו-15%-50% את התשובה 'אף פעם'. החגים המרכזיים בישראל, כגון ראש השנה ופסח, נחגגים על-ידי רוב הנשאלים - 60%-80%, כאשר רק מיעוט קטן, 15%, לא חוגג אף פעם חגים יהודיים.

בקרוב הנשאלים הנשואים נמצא ש-46% התחתנו בנישואין אורתודוקסיים; 45% בנישואין אזרחיים בחו"ל; 9% חיים עם בן/ת זוג ללא נישואין כלל. 70% ענו שהם מתכוונים לחגוג או שחגגו את טקסי המעבר של ילדיהם - בר/בת מצווה ו-95% מההורים לבנים עשו להם ברית מילה. בשאלת הקשר לדת היהודית: 22% ענו שהם בקושי חשים זיקה כלשהי; 58% חשים זיקה במידה מסוימת, ו-20% חשים זיקה חזקה ליהדות. באופן כללי, רוב העולים הצעירים דוברי רוסית מכבדים את המסורות הדתיות והלאומיות וחיים לפי סגנון החיים הישראלי בדומה לרוב החילונים, ללא קשר למוצאם האתני. אף-על-פי-כן, נושאים של שליטה דתית על הסטטוס האישי הם בעלי השלכות מיוחדות דווקא על העולים דוברי רוסית, עובדה הבאה לידי ביטוי בכך שיותר ממחצית הנשואים מתוך קבוצה זו התחתנו בחו"ל או חיים ללא רישום הנישואין. באופן דומה להוריהם (Remennick & Prashizky, 2012), רוב הנשאלים הם חילונים לפי הגדרתם עצמית, ורק 20% מתוכם חשים זיקה מהותית ליהדות.

ב. זיקה כפולה לתרבות הרוסית ולתרבות הישראלית וטרנס-לאומיות

שאלות רבות ניסו לתפוס את מיקום הנשאלים במושגי העדפות ובחירות בין העבר הרוסי-סובייטי של משפחתם לבין ההווה הישראלי-עברי שלהם. ראוי להזכיר של-70% מהנשאלים יש

בני/בנות זוג עולים דוברי רוסית. לכן, יותר ממחציתם חולקים את החוויות הרוסיות-סובייטיות עם קרובי משפחה, כגון הורים, אחים ובני זוג דוברי רוסית. עובדה זו מהווה קרקע פורייה להמשכיות תרבותית ושפתית, לפחות במסגרת המשפחה. שימוש בשפה הוא אחד הסממנים המובילים לזהות והזדהות בקרב המהגרים (Remennick, 2004), במיוחד כאשר הם הופכים לדו-לשוניים לאחר שנים רבות במדינה החדשה. סדרת שאלות בחנה את השימוש בשפה בקרב הנבדקים בהקשרים חברתיים שונים: עם ההורים, עם בני/בנות זוג, עם ילדים, עם חברים עולים ובצריכת תרבות ומדיה. נמצא שרוב המשתתפים מדברים בשפה הרוסית עם בני הדור המבוגר יותר של הורים וסבים, אבל עוברים לשפה העברית עם בני הדור הצעיר - בני/בנות זוג, אחים, חברים וילדים. השפה ההיברידית בשם "עברוס" (שילוב בין רוסית ועברית) נפוצה גם היא בקרב הנשאלים.

לוח 1: שכיחות השימוש בשפות עם בני שיח שונים (%)

סך הכול	לרוב בעברית	שפה משולבת "עברוס"	לרוב ברוסית	
100	1-2	5-21	77-95	עם הורים וסבים
100	53	30	17	עם אחים ובני דודים
100	50	40	10	עם חברים עולים
100	36	33	31	עם ילדים
100	40	25	35	אינדקס משולב שימוש בשפה*

*התפלגות ממוצעת של כל השאלות

שאלנו את הנשאלים - הורים לילדים, האם הם מקנים להם חינוך בשפה הרוסית בחינוך פורמלי (גני-ילדים ובתי ספר) ובלתי פורמלי (חוגים, קריאה). 14% מן הנשאלים דיווחו שילדיהם מתחנכים בעיקר בשפה הרוסית: טיפול של סבתות, סבים ומטפלות בגן של דוברי רוסית שחושפים אותם לשפת האם. 53% מההורים ציינו שילדיהם נחשפים לשתי השפות - רוסית ועברית - במידה שווה, ו-33% בחרו בחינוך עברי בלבד. כאשר הנשאלים התבקשו לדרג את הסכמתם להיגד 'חשוב לי שילדי ידעו את השפה הרוסית ואני משקיע/ה מאמץ וזמן כדי ללמד אותם רוסית', 42% ו-28% הביעו הסמכה חזקה ובינונית; 19% התלבטו; רק 11% לא הסכימו עם היגד זה.

בחירות בשפה בתחומי קריאה, רשתות חברתיות ומדיה היו מגוונות מאוד והן מבטאות את כישוריהם הרב-לשוניים ואת האינטרסים הגלובליים של הקבוצה. קריאת ספרים בזמן הפנוי, בעיקר בשפה הרוסית, מדווחת על-ידי 27%; בעיקר בשפה עברית על-ידי 30%; ברוסית ובעברית על-ידי 13% ובשפות שונות על-ידי 24% (6% קוראים ספרים בעיקר באנגלית). מבין הנשאלים שצופים בטלוויזיה (57% מהמדגם), הרוב, 55%, צופים בערוצים ישראליים ובין-לאומיים; 28% משלבים בין ערוצים רוסיים וישראליים ו-17% צופים רק בערוצים ישראליים. שימושי אינטרנט (גלישה ורשתות חברתיות) רב-לשוניים: 37% משתמשים בשפות רוסית ועברית; 23% לרוב בעברית; 22% לרוב באנגלית; 18% לרוב בשפה הרוסית.

שמירה על חגים של ארץ המוצא מהווה אחד הסממנים הבולטים של המשכיות תרבותית בקרב מהגרים ומיעוטים אתניים (Glynn & Kleist, 2012). שאלנו כמה מהנשאלים ממשיכים לחגוג בישראל חגים רוסיים-סובייטיים מרכזיים, כגון חג הנובי גוד ב-31 בדצמבר, יום

הניצחון על גרמניה הנאצית ב-9 במאי ויום האישא הבין-לאומי ב-8 במאס. חגיגות סוף השנה הלועזית, הנובי גוד, ב-31 בדצמבר, נשארו הפופולריות ביותר מבין כל החגים. 73% חוגגים תמיד את החג; 23% לפעמים ורק 4% אף פעם לא. התשובות על ציון ה-8 במאס, יום האישא הבין-לאומי, היו בהתאם: 43%, 37% ו-20%. התשובות על חגיגות ה-9 במאי: 14%, 25%, ו-61%. הממצאים מלמדים, כי הישראלים דוברי רוסית, נציגי דור וחצי, חוגגים חגים מיובאים מברית המועצות לשעבר יחד עם חגים ישראליים שאימצו כאן, בהתאם להעדפותיהם האישיות. בחיפוש אחר ביטויים נוספים של השתייכות בקרב הנבדקים על הרצף הרוסי-ישראלי, ביקשנו מהם להגיב לרשימת היגדים שמתייחסת לחוויותיהם בבתי הספר הישראליים, בשירות הצבאי, במקומות העבודה וחוויות של אפליה ואי-שוויון. לוח מספר 2 מסכם את תשובותיהם להיגדים אלה באמצעות סולם בעל שלושה ערכים.

לוח 2: שכיחות תפיסת המוצא הרוסי – תגובת הנבדקים (%)

די ומאוד מסכימ/ה	מתלבט/ת / לא בטוחה	די ומאוד לא מסכימ/ה	ציון ממוצע (5-1) וסטיית תקן*	
הייתי משיג/ה יותר בחיים אילו הייתי נולד/ת בישראל	36	21	43	2.84 +/- 1.4
בישראל יש אפליה ותיוג שלילי של העולים מברית המועצות לשעבר	40	33	27	3.24 +/- 1.14
אני מזדהה עם ישראלים ממוצא מזרחי שחוו אפליה דומה לזו של דוברי הרוסית	20	32	48	2.6+/- 1.2
בתקופת הלימודים בבית הספר חוויתי התנכלויות ו/או פגיעות מילוליות או פיזיות על רקע היותי רוסי/ה	54	14	32	3.35+/- 1.5
בצבא, בלימודים ו/או בעבודה הרגשתי שלא קיבלתי יחס הוגן ממפקדים, מורים או מנהלים בגלל המוצא הרוסי שלי	25	17	59	2.4 +/- 1.4
במגעים החברתיים, אני מעדיף/ה שלא יזהו את המוצא הרוסי שלי	5	13	82	1.6+/- 1.0

*ממוצע גבוה מסמן רמת הסכמה גבוהה יותר עם ההיגדים, סטיית תקן - הפיזור של התשובות סביב הממוצע.

בסך הכול, התשובות המיוצגות בלוח מצביעות על רמה מהותית של אפליה שחוו נציגי דור וחצי, בגלל הסטטוס שלהם כעולים ובגלל מוצאם הרוסי. מעל מחציתם תיארו חוויות של הדרה בבית הספר, שבאו לידי ביטוי בהתנכלויות ובפגיעות מצד התלמידים הישראלים, אבל בשלבים

הבאים של ההשתלבות בחברה הישראלית (בצבא, באוניברסיטה ובמקום העבודה), חוויות שליליות אלו הצטמצמו וירדו מ-54% ל-25%. אחוז דומה של הנשאלים הביע הסכמה וחוסר הסכמה בנוגע להיגד הטוען ש'הייתי משיג/ה יותר בחיים אילו הייתי נולד/ת בישראל' (36% לעומת 33% בהתאמה). למרות זאת, 82% לא הסכימו עם הטענה ש'במגע עם החברתיים, אני מעדיף/ה שלא יזהו את המוצא הרוסי שלי', כלומר המוצא הרוסי אינו נתפס כמכשול. ממצא זה מתחזק על-ידי היגד אחר הטוען ש'התרבות של עולי ברית המועצות עשירה ואיכותית יותר מהתרבות של עדות המזרח'. כ-35% מן הנשאלים הביעו הסכמה עם היגד זה (ההיגד הראשון בלוח מספר 4). לעומת זאת, קבוצת מיעוט משמעותית, 20% מן הנשאלים, הביעה הזדהות עם המאבק של עדות המזרח כנגד האפליה בישראל. מצד אחד, ממצא זה מלמד על גאווה במוצא הרוסי, אך מצד שני, הוא מלמד על עמדה אוריינטליסטית מסוימת כלפי עדות המזרח, שאותה דור ההורים הביא מברית המועצות לשעבר (לומסקי-פדר, רפפורט ולרנר, 2005). עם זאת, האחוז המשמעותי (55%) של מתלבטים ולא מסכימים עם האמירה ש'התרבות הרוסית נעלה על התרבות המזרחית' מלמד על התגברות על התפיסה האוריינטליסטית. תופעה חדשה של התגברות על האוריינטליזם ואף שיתוף פעולה בין המחאה הרוסית לבין המחאה המזרחית באה לידי ביטוי במחקרנו האתנוגרפיים הקודמים.

בחלק הבא של המחקר בחנו את התשובות ביחס להיגדים המתייחסים לקשרים חברתיים ותרבותיים בקרב המשתתפים וקשריהם הטרנס-לאומיים עם ברית המועצות לשעבר. הנתונים מצביעים על הפיצול בתפיסותיהם של העולים הצעירים בנוגע לזהותם. 56%-ו-44% בהתאמה הצביעו על העדפה ברורה של חברים קרובים ובני זוג אינטימיים מקרב עולי ברית המועצות לשעבר; 70% ציינו שיש להם זיקה לשפה ולתרבות הרוסית, כולל הרצון ללמד את ילדיהם את השפה הרוסית; 84% ציינו שהם בטוחים בשליטתם הטובה בשפה הרוסית. עם זאת, 55% מבטאים תפיסות אוניברסליות לגבי בחירת בן/בת זוג (האהבה ולא המוצא האתני חשובה יותר), ו-27%-37% לא גילו העדפה ברורה של בחירת בן/ת זוג מקרב הקהילה של דוברי רוסית. קשרים טרנס-לאומיים מאפיינים את משתתפי המחקר: 39% דיווחו על ביקורים רבים במדינות ברית המועצות לשעבר; 27% שומרים על קשרים עם חברי הילדות וקרובי משפחה שם ו-24% עוקבים אחרי חדשות במרחב הפוסט-סובייטי. שליש מן הנשאלים מבקרים באירועי תרבות של אומנים ממוצא רוסי בישראל (הן אלה שמגיעים מרוסיה והן אומנים דוברי רוסית תוצרת הארץ). לסיכום, הזיקה לעוגני התרבות הרוסית הייתה די בולטת בקבוצה גדולה של העולים במחקר זה, כמו גם הלבטים בין זהותם הרוסית לישראלית.

לסיום גוש זה בשאלון, נבדקה רמה כללית של השתלבות בישראל בקרב העולים הצעירים. לשאלה 'עד כמה את/ה מרגיש/ה בבית בישראל' 50% ענו 'תמיד'; 37% 'בדרך כלל'; 10% 'לפעמים' ו-3% 'אף פעם לא'. שאלה אחרת הבודקת את הזיקה לארץ התמקדה ברצון לעזוב את ישראל: רק 6.5% ענו שהם בהחלט רוצים לעזוב למדינה אחרת; 55% אמרו שאם תהיה להם/ן הזדמנות טובה ישקלו ברצינות את ההגירה מישראל. 36% מבין אלה המתכננים להגר ציינו כי הסיבה הכלכלית - פיתוח קריירה, הכנסה ורמת החיים - היא הדומיננטית מבין הסיבות להגירה; 11% ציינו את הסיבה הביטחונית; 10% ציינו סיבות תרבותיות וחברתיות ו-44% ציינו את כל הסיבות האלו יחד. אם כן, יותר ממחצית העולים המשכילים שמצליחים בשוק העבודה בכל זאת שוקלים חיפוש הזדמנויות כלכליות בחו"ל.

ג. דעות פוליטיות ופעילות אזרחית

החלק הבא של השאלון נפתח בשאלה: 'עד כמה את/ה מתעניין/ת בפוליטיקה הישראלית?' 10% ו-15% בהתאמה בלבד בחרו בתשובה של 'עניין רב' או 'חוסר עניין מוחלט בפוליטיקה', כשהרוב, 75%, נמצא בעמדת ביניים. ההזדהות הפוליטית התפלגה באופן הבא: מרכז: 20%; ימין-מרכז: 31%; ימין: 22%; שמאל-מרכז: 15%; שמאל: 12%. דפוסי ההצבעה בבחירות האחרונות של 2015 היו: 16% לא הצביעו כלל; 19% הצביעו למפלגות השמאל (עבודה, מרצ והרשימה המשותפת); 15% למפלגות הימין (הבית היהודי וישראל ביתנו); 18% למפלגת הליכוד שנמצאת בשלטון ו-27% עבור מפלגות המרכז החדשות (יש עתיד וכולנו). דפוסי הצבעה אלה מבטאים את הרבגוניות של הדעות הפוליטיות בקרב דוברי רוסית נציגי דור וחצי, בניגוד לדור ההורים שהתרכז באגף ימין-מרכז של הפוליטיקה הישראלית (Philippov & Knafelman, 2011) ואת המעבר למפלגות פוליטיות כלליות ולא מגזריות, של עולים דוברי רוסית בלבד.

כשהנשאלים התבקשו לענות על השאלה: 'האם הדעות הפוליטיות שלך שונות מהדעות הדומיננטיות בבית הוריה?', קצת יותר ממחצית ציינו שהדעות הפוליטיות שלהם דומות לדעותיהם של ההורים. לגבי האחרים, 39% תופסים עצמם יותר שמאלנים מהוריהם, כאשר ההתפלגות בתוכם היא 23% קצת יותר שמאלנים מהוריהם ו-16% הרבה יותר שמאלנים מהוריהם. בקצה ההפוך, 11% רואים עצמם יותר ימניים מהוריהם – 8% קצת יותר ימניים ו-3% הרבה יותר ימניים מהוריהם. כלומר, בהשוואה לדור ההורים, נציגים רבים מבני דור וחצי תופסים עצמם כשמאלנים יותר מהוריהם. למרות זאת, מעטים מן המשתתפים (3.5%) היו פעילים באחת המפלגות או בתנועות פוליטיות, בעיקר במהלך הבחירות האחרונות. 7% היו פעילים במישורים האלה בעבר ו-19% בלבד השתתפו אי-פעם בהפגנות ובמחאות רחוב, רובם במחאה החברתית של 2011 נגד יוקר המחיה, כמו גם בהפגנות בעד זכויות העובדים. התנדבות, כסממן בולט למעורבות האזרחית, דווחה על-ידי 12% כמתנדבים בהווה ו-20% שהתנדבו בעבר. רוב הנשאלים, 68%, מעולם לא התנדבו. מבין האנשים שהתנדבו, עשו זאת במסגרת ארגוני התנדבות לאומיים, כגון מד"א, עזר מציון או ארגוני עזרה לנזקקים. ניתן לומר, שהרמה הכללית של ההתנדבות בקרב רוסים צעירים מדור וחצי (32%) מתקרבת לזו של הישראלים הצברים - 30%-40%, ועולה בהרבה על זו של דור הוריהם שעומדת על 5%-8% (Khvorostianov & Remennick, 2016).

למרות השוויון בין המינים ש"התקיים" לכאורה על-פי התפיסה והאידיאולוגיה הרשמית בברית המועצות לשעבר ותעסוקת נשים אוניברסלית, הדורות המבוגרים מחזיקים בדעות מסורתיות בנושאי מגדר ומפקפקים בפמיניזם המערבי ובתנועות למען זכויות הנשים (Posadskaya, 1994). נראה כי נציגי דור וחצי במחקר זה הם בעלי דעות יותר חיוביות ביחס להשקפה הפמיניסטית: רק 21% דיווחו על חוסר הזדהות עם פמיניזם (מהם 30% גברים ו-18% נשים), כאשר 49% תומכים בפמיניזם באופן חלקי ו-30% באופן מלא (22% גברים ו-39% נשים). ייתכן שהזדהות זו עם ההשקפה הפמיניסטית קשורה לפעילותה של קבוצת הפייסבוק "רוסיות בלי חוש הומור וחבריהן", הנלחמת בסטריאוטיפים שליליים ובתפיסות סקסיסטיות כלפי נשים עולות, שמקרבה גם גויסו חלק מהנחקרים. ייתכן גם שביטויים בוטים של סקסיזם,

שהיו נפוצים בישראל בשנים הראשונות של העלייה של שנות ה-90 ואשר פגעו באופן ישיר באימהות של משתתפי המחקר, עודדו את הצעירים לשנות את נקודת מבטם כלפי הפמיניזם. כפי שראינו קודם, התפיסות הפוליטיות של נציגי דור וחצי מתפזרות באופן רחב יותר מאשר התפיסות של הוריהם שנטו לימין. תגובות הנשאלים לשאלות הנוגעות בסוגיות פוליטיות ואזרחיות העומדות על סדר היום הלאומי מצביעות גם הן על תמונה מורכבת. למען הפשטת הממצאים, הסולם המקורי בשאלון בעל חמש דרגות הסכמה הומר לשלושה ערכים כאשר הסכמה או חוסר הסכמה מלאה/חלקית שולבו יחד.

לוח 3: עמדת הנשאלים בסוגיות פוליטיות ואזרחיות בישראל (%)

מאוד מסכימה	מתלבטת / לא בטוחה	כלל לא מסכימה	
84	10	6	אני בעד הפרדה בין דת ומדינה בישראל
89	7	4	אני בעד נישואין אזרחיים בישראל שלא דרך הרבנות
26	29	45	צריך לקדם את תהליך השלום עם הפלסטינים בכל הדרכים האפשריות
17	16	67	על מדינת ישראל לפנות את השטחים בכל יהודה ושומרון מבחינתי, כל הנטיות המיניות הן לגיטימיות, הומוסקסואלים ולסביות הם בני אדם שווים
74	17	9	בבתי הספר הממלכתיים צריך להגביל את מקצועות היהדות ולהרחיב את לימודי הליבה (מדעים, אנגלית)
42	31	29	העולים הרוסים צריכים לפעול בזירה האזרחית וליזום מחאה חברתית כדי לשפר את מצבם בישראל
12	9	79	נישואין מעורבים הם בעיה גדולה של העם היהודי ומהווה איום על המשך קיומו

מלוח מספר 3 ניתן להסיק שהדור הצעיר של עולי חבר העמים נוטה לתפיסות ליברליות יותר בנושאים חברתיים-פוליטיים רבים, עם נטייה לעמדה אנטי-דתית (כולל תמיכה בהפרדה בין דת ומדינה, בנישואין מעורבים ואזרחיים בישראל, בהרחבת לימודי הליבה בבתי הספר ממלכתיים ובזכויות של הקהילה ההומו-לסבית). לעומת זאת, רק מעטים (אלה הנוטים לשמאל) תומכים בתהליך השלום ובפינוי שטחים. תופעה זו מעידה יותר מכל על אמביוולנטיות עמוקה של הנשאלים בנוגע לשאלות העוסקות בקיום המדינה, עתידה וביטחונה.

2. ניתוח משולב ומבט כללי על הממצאים

בנוסף לסטטיסטיקה התיאורית, חקרנו את גורמי השונות בהתפלגות המשתנים באמצעות מתאמי פירסון, צילוח (הצלבות) ורגרסיה לוגיסטית. בשורות הבאות נציג את עיקרי הממצאים ללא פירוט מספרי (מפאת קוצר היריעה). המשתנים הבלתי תלויים (לבד או בתור אינדקסים המשלבים בין שלושה-ארבעה פריטים) כוללים: מגדר המשתתפים, גיל בזמן העלייה ובזמן ביצוע המחקר, מוצא יהודי מלא או חלקי, רמת השכלה, מקצוע, הכנסה, מצב משפחתי ומקום מגורים בישראל. המשתנה התלוי הוא הזהות האתנית הרב-ממדית של העולים הצעירים. כזכור, זהות זו כוללת את הרכיבים הבאים שנבחנו בנפרד: סולידריות בין-דורית, מיקומם על פני הרצף הרוסי-ישראלי, קשרים טרנס-לאומיים עם מדינות ברית המועצות לשעבר, דעות פוליטיות ותפיסות אזרחיות, פרקטיקות רב-לשוניות, זיקה ליהדות ולסגנון חיים ישראלי, וכוונות להישאר בישראל.

כצפוי, הניתוחים מעידים על שונות משותפת עקבית ועל אינטראקציה בין המשתנים. כך למשל, דעות פוליטיות שמאליות-ליברליות היו קשורות למגדר נשי, השכלה גבוהה בתחום מדעי החברה והרוח, מגורים באזורים המטרופוליטניים המרכזיים (בעיקר תל-אביב וחיפה), תמיכה בדעות פמיניסטיות, בזכויות הקהילה ההומו-לסבית, בתהליך השלום, בפעילות התנדבותית והשתתפות במחאה החברתית (מתאמי פירסון בין 0.47 ל-0.89). בהמשך אנחנו מסכמות את קשרי המפתח הכוללים רק את הגורמים המשפיעים על המשתנים התלויים (למשל, גיל בזמן המחקר, מקום מגורים בברית המועצות לשעבר והכנסה לא השפיעו על המשתנים התלויים ולכן הוצאו מן הניתוח). כמה מאפיינים אישיים מרכזיים היו בעלי שונות נמוכה, כאשר רוב התשובות נפלו באותה קטגוריה. כך, 78% מן הנשאלים הם בעלי השכלה גבוהה, 72% הם חילונים או אתאיסטים, לכן היה קשה לגלות את ההשפעה של רמת ההשכלה והדתיות על תפיסותיהם של הנשאלים. חלק מהמשתנים שימשו כתלויים ובלתי תלויים בניתוחים שונים: כך למשל, תפיסות פוליטיות מושפעות על-ידי מגדר (כשנשים נוטות יותר לשמאל), אבל גם משפיעות על פעילות מחאתית ואזרחית ועל תפיסות האפליה ומשתנים נוספים. בשורות הבאות נציג רק את הקשרים המובהקים בין משתנים נבחרים.

- השפעת המגדר: נשים, לעומת גברים, נמצאו, כאמור, כבעלות דעות פוליטיות שמאלניות-ליברליות יותר, עוסקות יותר בפעילות אזרחית ובהתנדבות, תומכות יותר בתהליך השלום, בפמיניזם ובזכויות להט"בים.
- השפעת גיל בזמן העלייה (צעירים יותר לעומת מבוגרים יותר): עולים שהגיעו בגיל צעיר יותר נמצאו כבעלי זהות ישראלית חזקה יותר, קשרים חלשים יותר עם השפה והתרבות הרוסית, תפיסת אפליה חלשה יותר, ניעות כלכלית חזקה יותר.
- השפעת המצב המשפחתי (חיים בזוגיות לעומת רווקים): נשאלים נשואים או כאלה שחיים בזוגיות מקיימים קשרים חזקים יותר עם הוריהם וקיימת ביניהם עזרה הדדית רבה יותר והם בעלי יחס חיובי למורשת הרוסית והעברתה לדור הבא.
- השפעת השכלה ותעסוקה (מדעי הרוח/חברה ושירותי אנוש לעומת מקצועות יישומיים כמו טכנולוגיה, מחשוב וכספים): נשאלים בעלי השכלה בתחום מדעי הרוח נמצאו כבעלי דעות פוליטיות שמאלניות-ליברליות יותר, מעורבים בפעילות אזרחית, בעלי הכנסה נמוכה יותר, זהות ישראלית חזקה יותר ותפיסת אפליה חלשה יותר.

- השפעת מקום מגורים (תל-אביב והמרכז לעומת ערים אחרות): נשאלים שמתגוררים בתל-אביב ובמרכז הארץ נמצאו כבעלי דעות פוליטיות שמאלניות-ליברליות יותר, פעילים יותר בזירה האזרחית ומוכנים יותר להגר למדינה אחרת.
- השפעת מוצא אתני (מוצא מעורב מול יהודים לפי ההלכה): נשאלים ממוצא אתני מעורב נמצאו כבעלי תפיסות אנטי-דתיות חזקות יותר, הזדהות חלשה יותר עם היהדות, מוכנות גדולה יותר לעזוב את הארץ, זיקה חזקה יותר למדינת המוצא ולתרבות הרוסית.
- השפעת דעות פוליטיות (ימין לעומת שמאל-מרכז): נשאלים ימניים נמצאו כבעלי תפיסות חיוביות יותר ביחס ליהדות ולערכים לאומיים, פחות מוכנים לעזוב את הארץ, בעלי קשרים חזקים יותר עם ההורים ותפיסת אפליה גבוהה יותר.

לוח 4: קשרים מובהקים בין משתנים נבחרים (הצלבות, מתאמים ורגרסיות)

מגדר (נשים לעומת גברים)	דעות פוליטיות שמאלניות-ליברליות, פעילות אזרחית, התנדבות, תמיכה בתהליך השלום, פמיניזם וזכויות להט"בים
גיל בזמן העלייה (צעירים יותר לעומת מבוגרים יותר)	זהות ישראלית חזקה יותר, קשרים חלשים יותר עם השפה והתרבות הרוסית, תפיסת אפליה חלשה יותר, ניעות כלכלית חדה יותר
מצב משפחתי (עם בני זוג לעומת רווקים)	קשרים ועזרה הדדית עם הורים חזקים יותר, יחס חיובי למורשת הרוסית והעברתה לדור הבא
השכלה ותעסוקה (מדעי הרוח/חברה ושירותי אנוש לעומת מקצועות יישומיים כמו טכנולוגיה, מחשוב וכספים)	דעות פוליטיות שמאלניות-ליברליות, פעילות אזרחית, הכנסה נמוכה יותר, זהות ישראלית חזקה יותר, תפיסת אפליה חלשה יותר
מקום מגורים (תל-אביב והמרכז לעומת ערים אחרות)	דעות פוליטיות שמאלניות-ליברליות, מודעות ופעילות אזרחית, מוכנות ולהגר למדינה אחרת
אתניות (מוצא מעורב מול יהודים לפי ההלכה)	תפיסות אנטי-דתיות חזקות יותר, הזדהות חלשה יותר עם היהדות, מוכנות לעזוב את הארץ, זיקה חזקה יותר למדינת המוצא ולתרבות הרוסית
דעות פוליטיות (ימין לעומת שמאל-מרכז)	תפיסות חיוביות יותר ביחס ליהדות ולערכים לאומיים, פחות מוכנות לעזוב את הארץ, קשרים חזקים יותר עם ההורים, תפיסת אפליה גבוהה יותר

דיון וסיכום

מאמר זה מבקש לשרטט את הדיוקן הקולקטיבי של צעירים ממוצא רוסי בישראל שתואר בתחילה על סמך כמה מחקרי עומק אתנוגרפיים שנעשו בקרב פעילים חברתיים וארגונים שהוקמו על ידם בעשור האחרון (פרשיצקי ורמניק, 2015; 2017; Prashizky & Remennick, 2016, 2018). בהמשך, המאמר מתמקד בממצאי סקר מקוון במדגם הלאומי של נציגי דור וחצי. שילוב בין הממצאים האיכותניים והכמותיים מאפשר לנו לתפוס בו בזמן את המגמות הכלליות והחוויות האישיות, דפוסי החשיבה וסגנונות החיים של נציגי דור וחצי. למיטב ידיעתנו, זהו מחקר ראשון מסוגו שנעשה על קבוצת מהגרים מדור וחצי שנערך בישראל או בכל מדינה אחרת, ואשר מתבסס על שיטת מחקר משלבת בין ראיית המיקרו והמאקרו של אותה הסוגיה. כפי שצינו קודם, רוב המחקרים המערביים על מהגרים צעירים אינם מפרידים בין הדור השני לדור וחצי להגירה, עובדה המונעת את ההשוואה הישירה בין הממצאים שלנו למקבילים בעולם. בנוסף לכך, המשטר האתנו-לאומי בישראל ותופעת העלייה שנובעת ממנו ייחודיים מדי להשוואות עם קבוצות אחרות של מהגרים, כגון נוער ממוצא טורקי בגרמניה (Celik, 2015) או מהגרים סינים בקנדה (Costigan et al., 2009). מחקר רלוונטי להשוואה בוצע על-ידי אחת מכותבות המאמר על אודות דור וחצי של יהודי ברית המועצות בגרמניה ומצביע על שוני ודמיון בין השתלבותם של נציגי קבוצה זו במדינות השונות (Remennick, 2017).

ממצאי מחקר זה שופכים אור חדש על המיקומים החברתיים והתרבותיים הדו-משמעיים, על העמידה על קו התפר בין שתי תרבויות ועל הזהויות ההיברידיות של מהגרים צעירים, שחוו את העלייה בילדות ובגיל הנעורים.

סוציולוגים ישראלים רבים עסקו בעיקר במחקר ובתיעוד של הדור המבוגר יותר של העולים מברית המועצות לשעבר בישראל, או במחקר של הדור הצעיר שנים ספורות לאחר העלייה של שנות התשעים (סיקורן ולשם, 1998; רפפורט ולומסקי-פדר, 2012; Remennick, 2003, 2015, 2007). לכן, למחקר זה, שנעשה על הדור הצעיר קרוב ל-30 שנה לאחר עלייתם לישראל ישנו היבט של המשכיות והשוואה. סקרנו את משתתפי המחקר בשלב כזה בחייהם, שבו הם הצליחו להשיג דריסת רגל משמעותית בתחומים רבים בחברה הישראלית והם בוגרים דיים כדי להעריך ולהעלות את קרנה של המורשת הרוסית שהביאו עימם. רובם רואים את ישראל כבית ולכן מרגישים ראויים לשוויון זכויות ולניעות חברתית, בדומה לצברים בני גילם.

מנקודת המבט של אתניות תגובתית, צעירים אלה מודעים היטב לקשיים ולסבל שעברו הוריהם במהלך קליטתם בישראל. רבים מהם התגברו על מכשולים בבתי הספר, בצבא ובאוניברסיטה בניסיון לזכות ביחס שווה מצד הישראלים הוותיקים; רבים מהם מאמינים שישראלים ממוצא רוסי עדיין זוכים ליחס מפלה אחרי 30 שנה מאז תחילת העלייה הגדולה מברית המועצות לשעבר. המחקר שלנו מדגיש את הקשר בין תפיסת האפליה והאתניות התגובתית בקרב מהגרים וקבוצות מיעוט שונות (Crul & Vermeulen, 2003; Celik, 2015). על אף שבמקרה הנידון תגובה זו באה לידי ביטוי בצורה יחסית רכה, בזירות כמו רשתות חברתיות ופעילות תרבותית.

נשאלים רבים במחקר מבקרים את יוצאי קהילתם על אדישותם האזרחית והיעדר התגייסותם למען השגת שוויון זכויות מלא (במיוחד בנוגע לנישואין, גירושין וסטטוס אישי, הנשלטים בידי הרבנות). אך בפועל, מיעוט קטן של 15%-25% מקרבם השתתפו במחאה חברתית או התנדבו למען מטרה חברתית כלשהי. התרעומת שלהם כנגד סטריאוטיפים ופרקטיקות אנטי-רוסיות, כמו גם נגד השליטה הדתית על חיי היום-יום, באה לידי ביטוי בעיקר באמצעות הופעתם באמצעי התקשורת, בבלוגים שהם כותבים ובקבוצות פייסבוק. ארגונים כמו "פישקא" בעבר ו"דור 1.5" היום הפנו את הכעס והשאיפה לשינוי למסע מיתוג ושיווק עצמי באמצעות סיקור תקשורתי וארגון פסטיבלים ואירועים המוניים במרחב האורבני (Prashizky & Remennick, 2016, 2018). מחקר זה מצביע על העובדה, שעל אף שרצף הדעות הפוליטיות של צעירים דוברי רוסית הרבה יותר רחב מזה של הוריהם (שנטה לרוב לכיוון מרכז-ימין), רמת התגייסותם האזרחית ופעילותם בשטח הציבורי עדיין נמוכה. למרות זאת, הם מבינים את שאלת האזרחות באופן רחב יותר בהשוואה לדור המבוגר, מאמצים נושאים מסדר היום הלאומי שנמצאים הרבה מעבר לאינטרסים האישיים או הסקטוריאליים (כגון פערים חברתיים ועוני, תמיכה כלכלית בדור ההורים, שוויון מגדרי ועוד).

ישנם קווי דמיון רבים בסגנון החיים ובערכים בין שני הדורות של העולים הרוסים: הם מעריכים ומטפחים השכלה גבוהה וניעות כלכלית, סולדים מכפייה דתית בישראל, מחזיקים בקשרים בין-דוריים חזקים ומבקשים לשמור על המורשת הרוסית-סובייטית ולהעבירה לילדיהם. בדומה לדור ההורים, רוב חברי דור וחצי מבקרים את הגישה הדתית, הדוגלת בנישואין עם יהודים בלבד, מחזיקים בדעות פתוחות יותר ביחס לבחירת חבריהם ובני/ות הזוג, אם כי 70% קשרו את חייהם עם בני זוג עולים כמוהם. בניגוד להוריהם, הם אימצו דעות יותר ליברליות בנושאים של מגדר, פמיניזם וזכויות להט"בים, אבל מעטים מקרבם מצדדים בשמאל הישראלי בנושאים של כיבוש ותהליך השלום עם הפלסטינים. הדור הצעיר הזה פתוח יותר (לעומת הוריהם שגדלו מאחורי מסך הברזל) לניעות גלובלית למען השכלה ותעסוקה, בזכות חשיפתם לאמצעי תקשורת בין-לאומיים, שליטה טובה באנגלית ונטייה לנסוע ולטייל בעולם. יותר ממחציתם מוכנים לשקול הגירה למערב בחיפוש אחרי הזדמנויות חדשות, כך שהפוטנציאל לעזיבה בקרבם כנראה גבוה יותר בהשוואה לצברים בני גילם המוערך בכ-10%-15% (Harpaz, 2013). חברי דור וחצי ששייכים לאגף השמאלי משולבים טוב יותר בזרם החילוני המרכזי (זיקה חברתית ותרבותית, מעורבות אזרחית ותעסוקה בתחומי התקשורת, התרבות, השיווק והמגזר השלישי), אבל בו-זמנית מתוסכלים יותר מהמצב הפוליטי העכשווי במדינה ולכן שוקלים ביתר שאת הגירה. באופנים רבים, דפוסים אלה קרובים למגמות מרכזיות המתחוללות בקרב ישראלים צעירים ממעמד הביניים, בעלי ניעות כלפי מעלה. עובדה זו מצביעה על ההטמעה המתרחשת בקרב דור וחצי של עולים מברית המועצות לשעבר.

הערות

¹ במאמר זה אנו נוקטות לסירוגין במונחים של עלייה והגירה ומכנות את הצעירים דוברי הרוסית הן כעולים הן כמהגרים. שני המונחים רלוונטיים לתופעה המתוארת ומתאימים למגוון היבטיה.

² ערוץ 10, 2015.

³ "נובי גוד" הוא חג סובייטי משפחתי אשר נוצר בברית המועצות לשעבר בשנות ה-30 של המאה העשרים כתחליף לחג המולד הנוצרי. למרות דמיון מסוים לסילבסטר, זהו חג שונה לחלוטין בעל מאפיינים פולקלוריסטיים ועממיים של התרבות הרוסית-הסלאבית. במאמרה של פרשיצקי (Prashizky, 2020) מתוארים בהרחבה הרקע ההיסטורי של החג, מנהגיו השונים ומשמעויות התרבותיות בברית המועצות לשעבר, וכן מיזם חברתי של קבוצת פעילים "דור 1.5" שכותרתו "נובי גוד ישראלי" שמטרתו הייתה בין השאר להסביר לקהל הישראלי את ההבדל הגדול בין נובי גוד לסילבסטר.

⁴ גולדברג, ר', בלומין, ו', גיצלטר, י', וקלצקי, ק' (2016).

רשימת מקורות

גלילי, ל' וברונפמן, ר' (2013). המיליון ששינה את המזרח התיכון: העלייה הסובייטית לישראל. תל-אביב: מטר.

הכהן, ד' (2001). עלייה וקליטה. בתוך: א' יערי וז' שביט (עורכים), *מגמות בחברה הישראלית* (עמ' 365-374, 377-423). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

לב ארי, ל' (2010). *דור שני ודור וחצי של ישראלים בצפון אמריקה: זהות והזדהות*. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיוזוק החינוכיות היהודית. "דור 1.5". אתר פייסבוק של הקבוצה: <https://www.facebook.com/dor1vahetsi?fref=ts>

גולדברג, ר', בלומין, ו', גיצלטר, י', וקלצקי, ק' (2016). *חבר הטעמים*. תל-אביב: LUNCH BOX.

לומסקי-פדר, ע', רפפורט, ת' ולרנר, י' (2005). אוריינטליזם במבחן הגירה: סטודנטים רוסים קוראים מזרחיות. *תיאוריה וביקורת*, 26, 119-147.

ליסק, מ' ולשם, א' (2001). *מרוסיה לישראל: זהות ותרבות במעבר*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד. סיקרון, מ' ולשם, א' (עורכים) (1998). *דיוקנה של עלייה: תהליכי קליטתם של עולי ברית המועצות לשעבר 1990-1995*. ירושלים: מאגנס.

פוניזובסקי-ברגלסון, י', וקוסנר, א' (2015). הסתגלותם הפסיכולוגית של מהגרים צעירים יוצאי ברית המועצות לשעבר: ההיבט של תיווך שפה ותרבות. *הד האולפן החדש*, 104, 89 – 104.

פישר, נ' (2015). *אתגר הגיוור בישראל: ניתוח מדיניות והמלצות*. מחקרי מדיניות 103. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

פרשיצקי, א' ורמניק, ל' (2015). הון תרבותי בהגירה: ארגון פישקא של דוברי רוסית צעירים בתל-אביב. *סוציולוגיה ישראלית*, 17(1), 121-145.

פרשיצקי, א' ורמניק, ל' (2017). דוברי רוסית צעירים בישראל: ניצניה של מחאה אתנית. *עיונים בתקומת ישראל*, 27, 1-43.

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

רפפורט, ת' ולומסקי-פדר, ע' (2012). *ישראלים בדרכם: סיפורי הגירה של צעירים מבריה"מ לשעבר בישראל*. ירושלים: מאגנס.

שטרית, ס"ש (2004). *המאבק המזרחי בישראל: 1948-2003*. תל-אביב: עם עובד.

- שפס, מ' (2016). נתונים נבחרים על אוכלוסיית עולי ברית המועצות לשעבר, לרגל עשרים וחמש שנה לגל העלייה. *הד האולפן החדש*, 105, 62-83.
- ששון-לוי, א' (2008). 'אבל אני לא רוצה לעצמי זהות אתנית': גבולות חברתיים ומחיקתם בשיחים עכשוויים של אשכנזיות. *תיאוריה וביקורת*, 33, 101-129.
- Al-Haj, M., & Leshem, E. (2000). *The political culture of the 1990s immigrants from the FSU in Israel: Ten years later*. Haifa: The center for multiculturalism and educational research.
- Barbera, M. (2015). *Identity and migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*. Switzerland: Springer.
- Ben-Porat, G. (2013). *Between state and synagogue: The secularization of contemporary Israel*. Cambridge: University Press.
- Bsoul, J. (2016). Work-life balance? Maybe in the west, not in Israel. *Haaretz*, March 27. <https://www.haaretz.com/israel-news/business/.premium-work-life-balance-not-in-israel-1.5422441>
- Celik, C. (2015). "Having a German passport will not make me German": Reactive ethnicity and oppositional identity among disadvantaged male Turkish second generation youth in Germany. *Ethnic and Racial Studies*, 38(9), 1646-1662.
- Cohen, A., & Susser, B. (2009). Jews and others: Non-Jewish Jews in Israel. *Israel Affairs*, 15(1), 52-65.
- 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*, 54(4), 261-272.
- Crul, M., & Vermuelen H. (2003). The second generation in Europe. *International Migration Review*, 37(4), 965-986.
- Eisikovits, R. (2013). Second generation identities: The case of transnational young females of Russian descent in Israel. *Ethnicities*, 14(3), 392-411.
- Elias N., & Kemp, A. (2010). The new second generation in Israel: Key issues and main challenges. *Israel Studies*, 15(1), 73-94.
- Fogiel-Bijaoui, S. (2013). The spousal covenant (brit hazugiyut) or the covenant with the status quo? *Israel Studies Review*, 28(2), 210-227.
- Glynn, I., & Kleist, O. (Eds.) (2012). *History, memory and migration: Perceptions of the past and the politics of incorporation*. UK: Palgrave Macmillan.
- Harpaz, Y. (2013). Rooted cosmopolitans: Israelis with a European passport – history, property, identity. *International Migration Review*, 47(1), 166-206.
- Horowitz, D. (2016). A deeper political agenda behind Israel's soaring housing market? *The Times of Israel*, August 23. <https://www.timesofisrael.com/a-deeper-political-agenda-behind-israels-soaring-housing-market/>
- Khvorostianov, N., & Remennick, L. (2016). "By helping others, we helped ourselves": Volunteering and social integration of ex-Soviet immigrants in Israel. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Non-Profit Organizations*. DOI 10.1007/s11266-016-9745-9.

- Kim, R. (2011). Religion and ethnicity: Theoretical connections. *Religions*, 2, 312-329.
- Lemish, D. (2000). The Whore and the other: Israeli images of female immigrants from the former USSR. *Gender and Society*, 14, 333-349.
- Lev Ari, L. (2012). North Americans, Israelis or Jews? The ethnic identity of immigrants' offspring. *Contemporary Jewry*, 32(3), 285-308.
- Levitt, P., & Waters, M.C. (Eds.) (2002). *Changing face of home: The transnational lives of the second generation*. New York: Russell Sage Foundation.
- Martin, N., & Mellon, J. (2018). "The puzzle of high political partisanship among ethnic minority young people in Great Britain". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. DOI:10.1080/1369183X.2018.1539285.
- Mirsky, J. (2010). Psychological independence among immigrant adolescents from the former Soviet Union. *Transcultural Psychiatry*, 38(3), 363-373.
- Nandi, A., & Platt, L. (2018). The relationship between political and ethnic identity among UK ethnic minority and majority populations. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, online. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369183X.2018.1539286>
- Nauck, B., & Settles, B. (2001). Immigrant and ethnic minority families: An introduction. *Journal of Comparative Family studies*, 32(4), 461-463.
- Philippov, M., & Knafelman, A. (2011). Old values in the new homeland: Political attitudes of FSU immigrants in Israel. *Israel Affairs*, 17(1), 38-54.
- Portes, A., & Rumbaut, R. (2001). *Legacies: The story of the immigrant second generation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Posadskaya, A. (Ed.) (1994). *Women in Russia: A new era in Russian feminism*. London: Verso.
- Prashizky, A. (2020). Homeland holidays as anchors of immigrant ethnicity: New Year (Novy God) celebration among young Russian Israelis. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 26(1), 16-30.
- Prashizky, A., & Remennick, L. (2016). Weddings in the town square: Young Russian Israelis protest the religious control of marriage in Tel-Aviv. *City and Community. The Journal of American Sociological Association*, 15(1), 44-63.
- Prashizky, A., & Remennick, L. (2018). Celebrating memory and belonging: Young Russian Israelis claim their unique place in Tel-Aviv's urban space. *Journal of Contemporary Ethnography*, 47(3), 336-366.
- Rebhum, U., & Lev Ari, L. (2010). *American Israelis migration, transnationalism, and diasporic identity*. Leiden and Boston: Brill.
- Remennick, L. (2003). 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. (2004). From Russian to Hebrew via Hebrew: Inter-generational patterns of language Use among former Soviet immigrants in Israel. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 24(5), 431-453.

- Remennick, L. (2007). *Russian jews on three continents: Identity, integration, and conflict*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Remennick, L. (2012). Intergenerational transfer in Israeli-Russian immigrant families: parental social mobility and children's integration. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(10), 1533–1550.
- Remennick, L. (2013). Transnational lifestyles among Russian Israelis: A follow up study. *Global networks*, 13(4), 478–497.
- Remennick, L. (2015). "We do not own our children": Transformation of parental attitudes and practices in two generations of Russian Israelis. *Journal of International Migration and Integration*, 16(2), 355–367.
- Remennick, L. (2017). Generation 1.5 of Russian-speaking immigrants in Israel and in Germany. In: L. Isurin & C. Riehl (Eds.), *Integration, Identity and Language Maintenance in Young Immigrants Russian Germans or German Russians* (pp. 69–98). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Remennick, L., & Prashizky, A. (2012). Russian Israelis and religion: What has changed after twenty years in Israel? *Israeli Studies Review*, 27(1), 55–77.
- 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.
- Rumbaut, R. (1994). The crucible within: Ethnic identity, self-esteem, and segmented assimilation among children of immigrants. *International Migration Review*, 28(4), 748–795.
- Smootha, S. (2008). The mass immigrations to Israel: A comparison of the failure of the Mizrahi immigrants of the 1950s with the success of the Russian immigrants of the 1990s. *Journal of Israeli History*, 27(1), 1–27.
- Zhou, M., & Bankston, C. (2016). *The rise of the new second generation*. Cambridge: Polity Press.

מאתגרי עליה לשיח זהויות: יהודי צפון הקווקז ומזרחו בחברה הישראלית¹

אליסה אברמוב*

תקציר

במאמר זה מוצג מחקר הבוחן את תפיסותיהם של יהודים עולים מצפון הקווקז ומזרחו (היהודים ההרריים) בנוגע למקומם ומעמדם בחברה הישראלית. עלייה ותהליכי השתלבות של עולים במדינה חדשה מלווים בקשיים הנובעים מהבדלי תרבות ומנטליות. מצב זה יכול להביא לתהליכים נמרצים במערך מאפייני הזהות של המהגרים הנדרשים להתאים את עצמם לחברה החדשה. עיקר חידושו של המחקר הוא בחשיפת ההתנגשות המתקיימת בין מאפייני זהות שונים שהתגלו במעבר מתרבות לתרבות ובחינת ההשלכות של מפגש הזהויות של בני העדה עם החברה הקולטת על הדימוי הקבוצתי והמעמד החברתי. המחקר נסמך על 30 ראיונות עומק עם בני העדה שהגיעו לישראל עם גלי העלייה של שנות התשעים. הממצאים מצביעים על קונפליקט תרבותי וחברתי בולט בקרב צעירים מהדור וחצי והדור השני, הנובע משלילתה ומאי-שילובה של תרבותם מהקווקז בחברה הישראלית. כמו כן עולים הבדלים בין מבוגרים מהדור הראשון לצעירים מהדור וחצי והדור השני ביחס לשיח הזהויות וההשתלבות החברתית-התרבותית בחברה הישראלית.

מילות מפתח: עלייה, יהודי קווקז, יהודים הרריים, זהות

* אליסה אברמוב, דוקטורנטית במחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו, אוניברסיטת בר-אילן

מבוא

יהודי צפון הקווקז ומזרחו (היהודים ההרריים) היא קהילה עם מסורת יהודית עתיקה ומורשת תרבותית עשירה. עם זאת נדחקה הקהילה למקום שולי בעולם המסורות היהודיות בחברה הישראלית. גם המחקר אודות תפוצה זו מועט. אף כי יהדות זו הייתה משולבת בתהליכים בולטים בהיסטוריה היהודית של העת החדשה בכלל ובמזרח אירופה בפרט, ביניהם: השכלה ומודרניזציה, ציונות, המהפכה הקומוניסטית, השואה ומלחמת העולם השנייה. במהלך המאה התשע-עשרה ועד שלהי המאה העשרים ישבו יהודים אלה בעיקר בצפון הקווקז ובמזרחו. ריכוזים גדולים היו בערים מחצ'קלה (Makhachkala) ודרבנט (Derbent) ברפובליקה של דאגסטאן; בעיר נאלצ'יק (Nalchik) ברפובליקה קברדינו-בלקריה; בגרוזני (Grozny) בירת הרפובליקה הצ'צ'נית; במחוז סטוורופול (Stavropol Krai) בפדרציה הרוסית; בבאקו (Baku), קובה (Quba) ובכפרים קטנים נוספים ברפובליקה האזרית. על אף הפיזור הרב, היהודים באזורים אלה השתייכו ליחידה תרבותית אחת, עם לשון יהודית ייחודית ומנהגים משותפים (אלטשולר, 1990).

בני הקהילה קראו לעצמם "ג'והור", שפירושו "יהודי" בלשונם. לשון זו מיוחסת למשפחת הלשונות האיראניות, ניב של פרסית יהודית הכולל מילים אזריות ועבריות (שפירא, 2010). אזור הקווקז ממוקם בגבול בין אירופה לאסיה ובין הים הכספי לים השחור. ההיסטוריה של האזור מתאפיינת בשורה ארוכה של מלחמות וכיבושים. במשך תקופות ארוכות היה מעט פיקוח חיצוני על אכיפת החוק והסדר, לכן התהוו קבוצות של הגנה עצמית וביטחון הדדי. היהודים באזורים אלה, כמו עמים מקומיים אחרים, פיתחו מערכת קהילתית עם מנהגים ומוסכמות חברתיות המתאימים לתנאי המקום. בין המאות השבע-עשרה והתשע-עשרה הרי הקווקז היוו מקום אסטרטגי בשל מיקומם בין שלש אימפריות: האימפריה העות'מאנית, האימפריה הפרסית והאימפריה הרוסית. הרוסים החלו לכבוש את צפון הקווקז במאה השמונה-עשרה, אך בפועל רק לאחר הסכמים בין האימפריות ודיכוי המרד המקומי הגדול בשנת 1859 חל תהליך של החלת החוק הרוסי בכל אזור הקווקז (Marshall, 2010).

קהילות יהודי צפון הקווקז ומזרחו חיו יותר ממאה שנים תחת שלטונות הקיסרות הרוסית והשלטון הסובייטי שקם לאחר מהפכת 1917. במהלך שנים אלה היו כל עמי הקווקז, והיהודים בפרט, חשופים להשפעות רבות אשר חלחלו לתוך חייהם וחוללו בהם שינויים עמוקים (אלטשולר, 1990). התמורות הקיצוניות של המשטר הקומוניסטי הביאו לתהליכי חילון מואצים, לרפורמות בתרבות ובחינוך, להגירה פנימית מהכפר אל העיר וכיוצא בזה גם שינויים מהותיים במבנה הקהילתי. חלק מההשלכות של תהליכים אלו היו טשטוש הזהות הדתית והתפרקות מסגרת המשפחה המסורתית. אלה הוסיפו על הקשיים בקליטת העולים בני העדה בשנות השבעים ובשנות התשעים. משבר הקליטה הגדול שהיה מלווה לעלייה הגדולה מחבר המדינות פגע קשות בחוסן חברתי של קהילות היהודים ההרריים בישראל. תיוג שלילי ושוליות חברתית השפיעו על הדימוי העצמי של בני העדה (ברם, 2010).

מטרתו של מחקר זה הוא לשקף את תהליך ההשתלבות של יהודי הקווקז שעלו בשנות התשעים מנקודת מבטם של העולים. מחקר זה מוסיף נדבך חשוב בחקר זהותם של יהודי הקווקז בישראל בכך שהוא מציג את תפיסותיהם בנוגע למקומם בחברה הישראלית ולשילובם

החברתי, וכן בוחן את הקונפליקטים העולים מן המעבר מתרבות לתרבות ואת ההשלכות שיש למפגש בין זהויות העולים עם החברה הישראלית.

קליטת העלייה של יהודים מצפון הקווקז ומזרחו בישראל

יהודי צפון הקווקז ומזרחו עלו לארץ ישראל במשך דורות רבים מתוך זיקה דתית. עם ייסוד התנועה הציונית והתפשטותה הצטרפו גם יהודים בקווקז לפעילות הציונית, לגלי העליות הציוניות וההתיישבות. מבין המתיישבים בני העדה היו דמויות בולטות בהיסטוריה של בניין הארץ ופיתוח תרבות יהודית ישראלית, אך יהדות זו לא זכתה לקחת חלק משמעותי בעליות הציוניות המאוחרות יותר. מהפכת אוקטובר 1917 וכינון המשטר הסובייטי הביאו למדיניות הגירה נוקשה אשר מנעה יציאת יהודים מגבולות ברית המועצות החל משנות העשרים (אלטשולר, 1990). רק בשנות השבעים, כאשר ניתנו באופן מוגבל היתרי יציאה ליהודים, הצליחו לעלות לארץ כ-10,000 יהודים מצפון הקווקז ומזרחו (כהן, 1982). על אף היותם הקבוצה האתנית הקטנה ביותר מבין יהודי ברית המועצות, שיעורי העלייה שלהם עלו באופן יחסי על קבוצות עולים אחרות בשנים אלו (אלטשולר 1990). הפעם העולים נתקלו בקשיי קליטה והשתלבות מרובים. הגורמים לכך קשורים הן לתמורות שהעולים עברו תחת המשטר הסובייטי אשר השפיעו על מצבם הרוחני והכלכלי והן למחדלים הרבים שהיו בקליטת עולים מצד רשויות הקליטה בארץ. בני העדה תיגו כקבוצה נחשלת ונוצרו תפיסות סטראוטיפיות ובידול תרבותי (מלכה, 2007). העלייה הגדולה ביותר של יהדות צפון הקווקז ומזרחו הגיעה לישראל עם גלי העלייה הרוסית בשנות התשעים משבטלו חוקי ההגירה ונפתחו שערי ברית המועצות. על-פי נתונים של משרד העלייה והקליטה (2017), עלייה זו מנתה כ-64,000 נפשות.

המחקרים והסקרים שנערכו מטעם רשויות הקליטה להפקת לקחי הקליטה בעליות של שנות השבעים הצביעו על הצורך להתייחסות לצרכים הקונקרטיים של יהודי צפון הקווקז ומזרחו בנושאי דיור, חינוך ותעסוקה (אבידור, 1976; כהן 1982) אך המלצות אלה לא יושמו או יושמו חלקית בקליטת הגל הגדול של העולים בני העדה שהגיעו יחד עם העלייה הרוסית בשנות התשעים. בהקשר זה, המחדל הבולט ביותר היה המשך קליטת העולים ביישובי פריפריה. לפי דו"ח מטעם המשרד לקליטת העלייה משנת 1982, עולה כי אחד מהגורמים לקשיי הקליטה של עולי הקווקז בשנות השבעים היה אכלוסם ביישובי פריפריה הסובלים ממצוקה ואבטלה. על-פי הדו"ח הייתה זו טעות לשלוח עולים אלה ליישוב כמו אור עקיבא. ההמלצות שגובשו הן שלבני קבוצת עולים זו יש לבחור ישובים בעלי תשתית כלכלית, חברתית וחינוכית חזקה, ולא לאכלסם ביישובים שיש בהם את הפרמטרים "משתנים נבחרים למדידת המצוקה בישובים עירוניים" כפי שפורסמה על-ידי משרד העבודה והרווחה (כהן, 1982).

לתהליך הפקת הלקחים לא הייתה תכלית יישומית מכיוון שהחל ממאי 1987 נכנסה שיטה חדשה לקליטת עולים. עוצב מסלול של "קליטה ישירה" המהווה חלופה למסלול המקובל של מסגרות מעבר, בעיקר מרכזי קליטה. מדיניות "הקליטה הישירה", שננקטה לגבי מרבית העולים מחבר המדינות נועדה לתקן את שגיאות העבר ולאפשר לכל עולה לבחור היכן יתגורר ובמה יעבוד. הרשות המקומית הוצבה כגוף המוביל בתהליך הקליטה במישור המקומי ונקבעו מענקים כספיים לתמיכה בעולים בשנים הראשונות לשהותם בארץ (סבר, 2000). יחד עם זאת, גודל העיר היה פרמטר בקליטה הישירה. ערים קטנות קלטו יותר מערים גדולות על מנת להגדיל אותן ערים קטנות. וכן בעקבות מאמצי המדינה לנייד את העולים לפריפריה ניתנו

תמריצים לעולים באזורי פיתוח הבאים: אור עקיבא, פרדס חנה, חדרה, טירת הכרמל, נשר-תל חנן, קריית ביאליק, קריית אתא, קריית ים, צור שלום, לוד, באר שבע ואשקלון. ברוב הערים האלה כבר היה ריכוז גבוה של יהודים מאזור הקווקז שעלו בשנות השבעים. העולים החדשים העדיפו להתיישב בקרבת קרובי משפחתם שישבו באזורי פיתוח ורשויות הקליטה עודדו נטייה זו. כך נוצרו ריכוזים מסיביים של בני העדה בערי פריפריה כמו אור עקיבא, באר שבע, חדרה ועכו. ואילו ההבטחות לתמריצים וההטבות בחלקן הגדול לא קוימו. כלומר לא התקיימו התנאים הבסיסיים להצלחתו של מסלול הקליטה הישירה (תיק קליטה ישירה, 1986-1990).

נוצר משבר קליטה בערי פריפריה כדוגמת אור עקיבא. בשנת 1994 באור עקיבא שמנתה 16,000 תושבים, היו כבר כ-6,000 עולים מקווקז וכ-2,000 עולים מרוסיה. העולים המשיכו לזרום לעיר בעקבות מדיניות הקליטה הישירה, ועומס העולים על היישוב יצר קושי בטיפול בהם על-ידי הגופים הציבוריים. נוצר משבר במוסדות החינוך כאשר בכל כיתה בממוצע למדו 40 תלמידים, עם רוב לילדי העולים. דווח על מצב קשה אצל משפחות רבות מבני העדה כתוצאה מאבטלה, היעדר מקורות פרנסה, קשיי הסתגלות ותפקוד. בשנת 1995 מנהל המחוז של אור עקיבא הציג את מקור הבעיה כהגעתם של עולים רבים בני העדה הקווקזית ישירות משדה התעופה לעיר. ראש העיר ביקש לצמצם את הסיוע בשכר הדירה ולא לעודד עולים לרכוש דירות בעיר. בישיבות של ועדות הנהלת לשכת השר לקליטת עלייה כונתה סוגיה זו באור עקיבא "הבעיה הקווקזית בעיר" (תיק לשכת השר יאיר צבן - עולים מארצות מצוקה קווקזים, 1992-1994). בנוסף, חוסר הקצאת התקציבים למימוש תוכנית הקליטה, חוסר בהירות וחוסר סדר בין תפקידי הרשות המקומית ומשרד הקליטה חיבלו בהצלחת תהליך הקליטה הישירה (סבר, 2000).

ב-21 לפברואר 1993 החליטה ועדת השרים לקליטת עלייה להכיר בצרכים המיוחדים של אוכלוסיית "היהודים ההרריים" העולים מקווקז. לצורך כך הוקמה ועדה בין-משרדית לגיבוש תוכנית קליטה מתוגברת. במסגרת הוועדה הוחלט ללכת בדרך משולבת של קליטה על בסיס קריטריונים אוניברסליים ומסלול לקליטה ייחודית. ההערכות היו שצפויים לעלות עוד בין 15,000-30,000 יהודים מארצות הקווקז. גובשה תוכנית לקליטה מתוגברת בתחומי דיור, חינוך, קליטה חברתית ותעסוקה. הפתרון לדיור היה לאכלס את בני העדה בקבוצות קטנות באזורי פריפריה כמו נצרת עילית, מגדל העמק, אשקלון וקריית גת. בתחום החינוך הוחלט בין היתר על הוצאת חלק מהילדים לפנימיות במסגרת האגף לחינוך התיישבותי, וכן עבודה של גורמי קליטה מול הורים לשינוי תפיסתי כלפי החינוך ובית הספר. במסגרת התוכנית עלה צורך במחקר אנתרופולוגי שיתבצע בקרב העולים מקווקז שיאתר את צרכיה של האוכלוסייה בארץ. בפועל, עד אמצע שנות התשעים לא הוקצו מספיק משאבים עבור הסעיפים השונים בתוכנית לעלייה מתוגברת. העברת אחריות תקציבית בין משרדים שונים גרמו לשיתוק מערכתי והתוכנית לא מומשה במלואה.

הסחבת הביורוקרטית וחוסר יכולת התקשרות עם העובדים בשירות הציבורי הובילו פעמים רבות לתחושות תסכול וזעם בקרב העולים. כך למשל, עובדי משרד הקליטה בלשכות חדרה ועכו התלוננו שהם נתונים להתקפות אלימות מצד העולים יוצאי הקווקז. הגיעו דיווחים על התפרצויות זעם אלים של משפחות שנותרו ללא כל פתרון דיור. אנשי חינוך דיווחו על פער תרבותי של העולים ותיארו את בני הקהילה כמוזנחים אשר אין באפשרותם לספק מזון, לבוש

מתאים וספרי לימוד לילדיהם. המחדלים העיקריים בקליטתם של יהודי הקווקז באווירה זו, נוגעים לדפוסים שנקט בהם הממסד. לפחות עד 1993 לא גובשה תוכנית אחידה עם תקציב לקליטת יהודי הקווקז והתייחסות לצרכיה כקבוצה נפרדת (תיק לשכת השר יאיר צבן - עולים מארצות מצוקה קווקזים, 1992-1994). הגישה של הגורמים המטפלים הייתה טיפולית, שתפסה את העולים כנצרכים, בעלי מצב ירוד וברמת מודעות נמוכה מדי בכדי להתנהל באופן בלתי תלוי. הדבר התבטא באי-שיתוף של מנהיגות העדה בהחלטות הקשורות לגורל העולה (ברם, 2003), ולמעשה עד אמצע שנות התשעים לא התקיים כלל דיאלוג המשתף את מנהיגי העדה במדיניות הממסדית. שילוב גורמים של מעמד כלכלי, קשיי קליטה ויחס מפלה של החברה בעקבות שונות אתנית הביאו ליצירתו של דימוי שלילי של העולים מצפון הקווקז ומזרחו ודחיקת הקבוצה לשוליים כלכליים וחברתיים (מלכה, 2007).

במאמר זה יעשה ניסיון לשקף את תהליך ההשתלבות של העולים בשנות התשעים מנקודת מבטם תוך התייחסות לצרכים הנגזרים מהעולם התרבותי והערכי שלהם. המאמר יעסוק בשאלות: כיצד יהודי הקווקז שעלו בשנות התשעים, רואים ומעריכים את האתגרים שניצבו בפניהם במפגש עם החברה הישראלית? מה ניתן ללמוד על תוצאות המפגש של העולים עם החברה הישראלית מתמונת המצב שהם עצמם מציגים? לאור השינויים הדינמיים באפיוני הזהות המתחוללים היום, כיצד מגדירים יהודי הקווקז את זהותם ומה הם הגורמים המשפיעים על עיצוב הזהויות בקרב בני הקהילה בישראל? מטרתו של מחקר זה להציג את תפיסותיהם של יהודי הקווקז בנוגע למקומם בחברה הישראלית ולשילובם החברתי, וכן לבחון את הקונפליקטים העולים מן המעבר מתרבות לתרבות ואת ההשלכות של המפגש בין זהויות בחברה הישראלית.

זהות והגירה

על-פירוב, מושג הזהות בהבנה הפוסט-מודרנית מוצג בהקשר הרחב של התרבות. מאפייני הזהות של הפרט וכן הנורמות, הקודים החברתיים והאישיים בזהותו נגזרים כולם מהרקע התרבותי. בתנאים שבהם מיטשטשים גבולות התרבות כמו במצב של הגירה, תהליך עיצוב הזהות נעשה תוך מפגש עם ה'אחר'. ה'אחר' הזה, המציב אלטרנטיבה להגדרת הזהות של הפרט, הוא בסיס לתהליך הדינמי שבו הפרט מבנה את זהותו על מרכיבי השונים. (עזר, 2004; ספקטור-מרזל, 2008).

גורם מעצב זהות בולט הוא מוסד המשפחה, סוכן החברות הראשוני של האדם, המהווה נדבך חשוב בעיצוב אישיותו. ממצאים מצביעים על כך שלרקע האתני של המשפחה יש השפעה על רמת האמון בבני אדם בקרב דור שלישי של מהגרים. במילים אחרות, מידת האמון בקרב דור שלישי מועברת בירושה והיא יציבה לאורך זמן, משום שלמאפיין זהות זה יש שורשים עמוקים שאינם נפגעים מהתנסויות חדשות (Uslaner, 2008). מאפיין זהות אחר הוא השפה. השפה, מלבד היותה כלי העונה על הצורך האנושי בהעברת מסרים, משקפת עולם ערכי ייחודי של דובריה (וורף, 2004; סוברן, 2006; Chomsky, 1965). כחלק מבניית הזהות מתמודד המהגר גם עם קשיי השפה. שינוי שפה הוא חלק משמעותי בתהליך ההגירה, ולעיתים מהווה את הקושי העיקרי בו. השפה מסייעת בתהליך ההיטמעות החברתית ובכך מהווה אמצעי עיקרי להנעת תהליך של הסתגלות חברתית (עזר, 2004). מאפייני זהות כמו דת ולאומיות הם בסיס לזהות

קולקטיבית, לצד המשאבים הרוחניים והחומריים, ועונים על הצורך האנושי בשייכות (גרינפלד, 2002).

מרכיבי הזהות השונים מעצבים דפוסים ונורמות ייחודיים. בתהליך ההגירה של בני תרבות אחת לתרבות אחרת, עלולה להיווצר התנגשות בין הנורמות והערכים של המהגרים עם אילו של התרבות המארחת. מצב כזה עלול לערער את זהותם של המהגרים וליצור קונפליקט הנובע מהפער בין תרבות המוצא לתרבות הקולטת. למשתנה של הקונפליקט התרבותי נוסף גם ההיבט החברתי. כלומר, לקונפליקט התרבותי יש השלכות חברתיות מבניות, המציבות את המהגרים בתחתית סולם הריבוד החברתי-כלכלי-פוליטי. במצב של קונפליקט חברתי, קבוצות חזקות בחברה הופכות נורמות לחוק. קבוצות מהגרים שאינן מצייתות לנורמות חוק אלה מתווגות כ"סוטות" או עברייניות. ההזדמנויות לניעות חברתית הן מראש מצומצמות. הדבר מביא מצד אחד לעלייה ברמת הלכידות החברתית של המהגרים עצמם אך מצד שני יוצר גטאות אתניים. הקונפליקט התרבותי-חברתי מעורר גם קונפליקט בין הדורות. ההורים מנסים לשמר את העולם הישן, אך הילדים מהדור וחצי ומהדור השני עוברים תהליכי סוציאליזציה המותאמים לתרבות החברה הקולטת. השאיפה של הצעירים להסתגל לנורמות החברה המארחת מביאה לעיתים קרובות למרידה בתרבות ההורים שהיא בעיניהם מכשול המעכב את השתלבותם בחברה. השתלבות הצעירים מביאה תדיר לחילופי תפקידים בין הורים לילדים ולתלות ההורים בילדיהם (אדלשטיין, 2001).

דפוסים אלו מציגים תהליך של הסתגלות לפי מידת הזיקה של המהגר לתרבות המוצא שלו מול התרבות החדשה. דפוסים המשקפים את התהליכים הנפשיים בהגירה עוסקים לרוב בהתמודדות פסיכולוגית עם עזיבת ארץ המוצא והסתגלות לארץ החדשה. חוקרים משווים תהליך רב-שלבי זה לתהליך התמודדות עם אובדן, אבל ושכול. מירסקי (2005) בספרה "סיפורי הגירה" מציעה גישה הרואה בהגירה חלק מתהליך התפתחותי הנמשך כל החיים ומעמיד במבחן את כלל הכוחות הפסיכולוגיים של האדם: אובדן ופרידה, התבגרות וגדילה. לפי מודל זה, הגרעין הפסיכולוגי של ההגירה הוא תהליך פרידה-אינדיבידואליזציה הרואה בהתפתחות סדרה של שלבי התמודדות עם קונפליקט בסיסי בין צרכי תלות לבין דחפים של עצמאות. תהליך זה מתרחש בשלבי התפתחות מוקדמים בגיל ההתבגרות ולמעשה במהלך כל שניו חשוב בחיים. בתהליך הסתגלותו של המהגר הוא נקרע בין קשרים רגשיים ישנים למולדתו לבין קשרים רגשיים חדשים בארץ ההגירה. היחסים עם נציגי החברה החדשה (סוכני קליטה, בני משפחה, ממונים בעבודה ועוד) מתאפיינים ביחסי תלות ומאבקי עצמאות. כאשר עומדים לרשות המהגרים משאבים אישיים ותנאים חיצוניים טובים דיים, ההגירה עשויה לשמש הזדמנות לצמיחה. אך בהיעדר התנאים המתאימים ההגירה עשויה לגרום למצוקה. ההתדיינות הפנימית הממושכת עתידה להביא להמשך ההתפתחות ולגיבוש הזהות והיצוג העצמי ולגיבוש כולל של כלל האישיות הבוגרת.

בשיח הזהויות המתקיים בתהליך הגירה, תופסת מקום מרכזי ההזדהות האתנית המשתנה בהשוואה רב-דורית (לב ארי, 2012). קיימים הבדלים בחוויותיהם של מהגרים שהגיעו כילדים מתבגרים, צעירים, בגיל העמידה או קשישים. על-פי ההבחנה הנהוגה במחקר, דור ראשון להגירה היא הגדרה לדור ההורים אשר בחר לעזוב את מדינת המוצא ולהשתקע במדינה החדשה. דור וחצי מגדיר מי שהיגרו כילדים גדולים או בגיל ההתבגרות לאחר שהתחנכו בארץ

המוצא. בני הדור השני, הם אלה שהיגרו עד גיל שמונה או נולדו במדינה החדשה. מהגרים בני הדור וחצי מעוררים עניין מחקרי מיוחד בהקשר זה. מאחר שעברו לארץ החדשה כילדים ובני נוער, לאחר שבילו חלק משנותיהם המכוננות בארץ המוצא, נמצא כי הקונפליקט התרבותי בין העבר להווה הוא עוצמתי במיוחד. קבוצה זו מתמודדת עם שאלות נוקבות של נאמנות וזיקה תרבותית (Remennick, 2003; לב ארי, 2010).

מעריך המחקר

המחקר האיכותני המוצג כאן תכליתו, כאמור, להציג את תפיסותיהם של יהודי הקווקז בנוגע למקומם בחברה הישראלית ושילובם החברתי, לבחון את הקונפליקטים העולים מן המעבר מתרבות לתרבות ואת ההשלכות של המפגש בין זהויות בחברה הישראלית. המחקר נערך באמצעות ראיונות עומק מובנים למחצה שחשפו ממד עומק בתפיסת עולמם של המרואיינים ופתחו צוהר לערכיהם ולאמונותיהם. שיטה זו אפשרה, כמו כן, לבחון את תגובותיהם של העולים לחוויות הקשורות לעלייה, לקונפליקטים ולקשיים הנובעים ממצבם.

המחקר כלל 30 ראיונות עומק מובנים למחצה, שנערכו באמצעות שאלות פתוחות המחולקות לשלושה מקבצים. המקבץ הראשון כולל שאלות המתחקות אחר תפיסותיו של המרואיין בנוגע לזהותו ולרכיבי זהותו. המקבץ השני כולל שאלות המתחקות אחר העלייה לארץ והמפגש עם החברה הישראלית מנקודת מבטו של המרואיין. המקבץ השלישי כולל שאלות המתחקות אחר מידת השתלבותו של המרואיין בחברה הישראלית וכן וראיית מקומו ומקומם של יוצאי הקווקז בחברה הישראלית. בכל שאלה נכללו גם שאלות מנחות המאפשרות הכוונה של מרואיינים שהתקשו להבין את השאלה או התקשו להביע את עצמם. שאלות הנוגעות לפרטים אישיים נשאלו בסוף.

אוכלוסיית המרואיינים התפלגה בין דור ראשון, דור וחצי ודור שני של מהגרים. מטבלת ריכוז הנתונים הדמוגרפיים עולה כי אוכלוסיית המרואיינים הייתה ברובה אוכלוסייה צעירה: 16 מתוך 30 המרואיינים הם בשנות העשרים לחייהם והיתר מבוגרים יותר. המרואיינים עלו בגילאים שונים, מגיל שנה עד גיל 57. מן הטבלה אפשר ללמוד כי למרואיינים עיסוקים שונים ומגוונים והמצב הכלכלי שלהם נע לרוב בין מצוקה כלכלית לרווחה חלקית. להלן ריכוז הנתונים הדמוגרפיים של המרואיינים:

טבלה מספר 1: ריכוז הנתונים הדמוגרפיים של המרואיינים

מס' מרואיין	מין	גיל	ארץ מוצא	שנת עלייה	גיל עלייה	עיסוק	מצב כלכלי	רמת דתיות
1	זכר	25	אזרבייג'ן	1994	5	סטודנט להנדסת מכונות	פרנסה בלבד	מסורתי
2	זכר	28	דאגסטן	1994	8	די ג'יי הפקות אירועים	רווחה חלקית	מסורתי
3	נקבה	51	אזרבייג'ן	1997	35	עקרת בית	פרנסה בלבד	מסורתית
4	זכר	37	דאגסטן	1990	13	שיווק	פרנסה בלבד	מסורתי
5	נקבה	27	דאגסטן	1993	6	רפרנטית ביטוח	רווחה חלקית	דתייה
6	זכר	31	אזרבייג'ן	1994	11	סטודנט להנדסת מכונות	פרנסה בלבד	מסורתי
7	זכר	26	אזרבייג'ן	1995	7	סטודנט לכימיה תרופתית	פרנסה בלבד	מסורתי
8	נקבה	60	אזרבייג'ן	2004	50	מטפלת	מצוקה כלכלית	מסורתית
9	זכר	29	אזרבייג'ן	1993	8	סטודנט להנדסאי בניין	פרנסה בלבד	מסורתי
10	זכר	23	קזחסטן	1997	6	שירות לקוחות	פרנסה	חילוני
11	נקבה	26	דאגסטן	1992	4	פיתוח תוכנה	מצוקה כלכלית	מסורתית
12	נקבה	34	אזרבייג'ן	1995	15	דוקטורנטית למינהל ציבורי	רווחה חלקית	חילונית
13	זכר	29	דאגסטן	2002	17	סטודנט להנדסה אזרחית	מצוקה כלכלית	חילוני
14	זכר	25	אזרבייג'ן	1996	7	סטודנט לכלכלה	רווחה חלקית	מסורתי
15	נקבה	77	אזרבייג'ן	1994	57	גמלאית	רווחה חלקית	מסורתית
16	זכר	23	דאגסטן	1996	5	סטודנט במכונה	מצוקה כלכלית	מסורתי
17	זכר	30	דאגסטן	91	7	סטודנט תעשייה וניהול	פרנסה בלבד	חילוני
18	זכר	24	דאגסטן	2002	12	עובד בחברת בנייה	רווחה חלקית	מסורתי
19	זכר	23	דאגסטן	1995	4	קצינה בצבא	רווחה חלקית	מסורתי
20	זכר	34	דאגסטן	1992	12	מנהל מחלקה בעירייה	רווחה חלקית	מסורתי
21	זכר	27	אזרבייג'ן	1995	8	סטודנט הנדסת חשמל	פרנסה בלבד	חילוני
22	נקבה	57	אזרבייג'ן	1995	38	עובדת בקונדיטוריה	מצוקה כלכלית	מסורתית
23	זכר	28	דאגסטן	1990	4	בעל עסק	פרנסה	מסורתי
24	נקבה	24	אזרבייג'ן	1991	1	סטודנטית לכלכלה	מצוקה כלכלית	מסורתית
25	זכר	33	צ'צ'ניה	1994	13	ראש עמותה	רווחה מלאה	מסורתי
26	נקבה	38	רוסיה	1992	16	חוקרת	פרנסה	דתייה לאומית מסורתית
27	נקבה	24	דאגסטן	1993	3	סטודנטית להנדסת תעשייה וניהול	פרנסה בלבד	חילונית
28	זכר	62	אזרבייג'ן	2000	48	שיפוצניק	פרנסה בלבד	מסורתי
29	נקבה	55	אזרבייג'ן	1999	40	מטפלת סיעודית	פרנסה בלבד	מסורתית
30	זכר	24	דאגסטן	2001	11	סטודנט תעשייה וניהול	פרנסה	מסורתי

ממצאים

הממצאים העולים מתוך ראיונות העומק משקפים את דינמיקת הזהויות אשר נוצרה אצל יהודי הקווקז כתוצאה מהמפגש עם החברה הישראלית ואת התפיסות והעמדות שלהם בנוגע למקומם בחברה הישראלית. נושאים אלה נבדקו מכמה היבטים: (1) מאפייני זהות וערכים המעצבים את תפיסת עולמם של היהודים ההרריים; (2) יחסם של בני העדה לגורמים המסייעים להשתלבותם בחברה הישראלית ולגורמים המעכבים אותה; ו-(3) התייחסותם לתהליכי שינוי תרבותיים וחברתיים ודרכי ההתמודדות עם מעמדם החברתי-כלכלי בישראל.

1. מאפייני זהות וערכים המעצבים את תפיסת עולמם של יהודי הקווקז

בכל הנוגע להגדרה עצמית נמצא כי ההבדל המהותי הוא בין מרואיינים צעירים בני דור וחצי ודור שני אשר גדלו בתוך החברה הישראלית לבין מרואיינים מבוגרים מהדור הראשון אשר עלו בגיל מבוגר יחסית. רוב המרואיינים בני 20-35 בני דור וחצי ודור שני הגדירו את עצמם בראש וראשונה כיהודים, מקצתם הגדירו את הזהות הישראלית ואת הזהות הקווקזית בתור מעצבי זהות שווי-ערך אך משניים לזהות היהודית. מרואינת מספר 11 (בת 26) מתארת את תחושתיה:

אני לא מרגישה ישראלית, למרות שאני במצב חברתי טוב, מסיימת תואר בהנדסת מחשבים, השתלבתי בעבודה טובה. בבית הספר תמיד הייתי ב"מגניבים" ותמיד הייתי מקובלת בחברה הישראלית. אבל אני לא מרגישה ישראלית. יהודייה כן אבל ישראלית לא. אני פשוט לא כמוהם [...] זאת תרבות אחרת. אני מרגישה את ההבדל. אבל היום גם לקווקזים אני לא מרגישה קשורה, נכון שחבר שלי ובעלי לעתיד הוא קווקזי, אבל הוא כמוני. אני מרגישה ששנינו על הגדר, כי אנחנו לא קווקזים וגם לא ישראלים.

מרואיין מספר 1 (בן 25) מייחס פחות חשיבות לזהות הקווקזית שלו אף-על-פי שהיא "חלק ממנו", ונוטה להגדיר את עצמו "ישראלי". כמוהו, מרואיין מספר 14 (בן 25) סבור שכדי להשתלב בחברה עליו להשתדל לא להבליט את ה"קווקזיות" שבו. לעומת הצעירים, מרואיינים מהדור הראשון (35-80) מגדירים את עצמם דרך זהות לאומית אך כעין מאזניים: על כף מאזניים אחת מונחת זהות הלאום של ארץ המוצא ועל הכף האחרת מונחת הזהות הישראלית הנובעת מהיותה של ישראל מדינת הלאום של העם היהודי. מרואינת מס' 8 (בת 60) מגדירה את זהותה כך:

אני "ג'והורי" [יהודייה]. בנוסף, אני תמיד הרגשתי שיש לי שתי ארצות מולדת. הראשונה זה אזרבייג'ן והשנייה זה ישראל, שתיהן בשבילי יקרות. שם נולדנו, משם כל השורשים שלנו ושם התרגלנו לחיות. תמיד היה לנו טוב שם, לכן זה חלק בלתי נפרד ממני [...]

מרואיינים צעירים מהדור וחצי והדור השני מודים כי זהותם הישראלית מתבטאת בעיקר בפן החברתי. מרואינת מספר 12 (בת 34) מתארת את השירות הצבאי בתור החוויה המכוננת הישראלית בחייה: "השירות מאפשר לך להיות חלק 'מהבפנוכו'". מרואיין מספר 19 (בן 23) אומר כי להיות ישראלי פירושו בעיניו "להיות בקונצנזוס" בין אם זה לחגוג את יום העצמאות ובין אם זה לשרת בצבא או להתנדב בתנועת נוער. זהותם הישראלית של המרואיינים תלויה במידה רבה בשילוב החברתי, והם חווים קושי ובלבול כשהם חשים בהבדלים התרבותיים. מרואיין מספר 16 מתאר שקשה לו לשלב בין המנטליות של הבית שהוא מגיע ממנו ובין הזהות הישראלית. מרואיין מספר 10 (בן 23) מתאר תהליך של אובדן הזהות הקווקזית הנובע מהרצון להיות חלק מהחברה הישראלית:

להיות ישראלי זה לאבד את עצמך ולהיות כמו כולם, להתנהג כמו כולם, בשביל להתקבל לחברה ישראלית. זה לוותר על הרבה תכונות אישיות. זה מתחיל בתקשורת בסיסית, אתה צריך לתקשר עם אנשים כמו ישראלי, לדבר בצורה אחרת, ואתה לא באמת כזה אבל אתה חייב לדבר ככה כי זה מה שגורם לך להיות חלק מהחברה. בנוסף זה כל מיני דברים שאתה פחות מתחבר אליהם, פחות עצמך ויותר כמוהם.

לעומת הצעירים, העולים המבוגרים מהדור הראשון אינם מביעים צורך להשתייך לחברה הישראלית או לאמץ זהות ישראלית. רבים טוענים שעל הבדלי מנטליות נוספת גם אי-ידיעת השפה העברית במידה מספקת, ואלה מציבים בפניהם מחסומים. מרואיינת מספר 8 (בת 60) טוענת שלהיות ישראלי קשור לגיל, והבעיה שלה היא שעלתה בגיל מבוגר מדי. היא מציינת שהתרגלה לחיות לפי הקודים התרבותיים הקווקזים הטבועים בה והיא מתגעגעת לאזרבייג'ן ארץ המוצא שלה. מרואיינת מספר 15 (בת 77) מהרהרת בקול רם שאם היא חיה פה כבר 20 שנה, עליה להחשיב את עצמה ישראלית אך היא אינה דוברת את השפה עדיין. עם זאת, היא מדגישה בנחרצות שהנכדים שלה הם ישראלים בכל המובנים.

חשיבות עליונה מקבלת הזהות היהודית שהמרואיינים הצעירים והמבוגרים גם יחד מגדירים כרכיב ראשון בזהותם. המרואיינים מתארים זהות יהודית שורשית השזורה בזהות העדתית אך מתקשים לתת הגדרה מדויקת למשמעות הנגזרת ממנה ומתארים קשר עמום בין מסורת, דת ולאום. ביחס לדת, מתוך 30 מרואיינים, 21 מגדירים את עצמם שומרי מסורת, שבעה חילוניים ושניים בלבד מגדירים עצמם דתיים. למרות הזיקה למסורת דומה שיוצאי הקווקז מתקשים להתאים את עצמם להגדרות הדתיות המקובלות בחברה הישראלית. הדבר יוצר דימוי עצמי בעייתי בקרב בני העדה בנוגע לזהותם הדתית. מרואיינת מספר 26 (בת 38) מתלוננת על בני העדה החוזרים בתשובה ועל כך שעבורם המסורת היהודית מקווקז אינה "יהודית מספיק". היא אומרת עוד שאף-על-פי שלמדה בבית ספר דתי-לאומי, אין היא מרגישה שייכת לזרם דתי ספציפי אלא למסורת הקווקזית שהייתה נהוגה בבית הוריה. מרואיין מספר 20 (בן 34) משתף בתהליכים האישיים שעבר כאשר חזר בתשובה בגיל 13 ובחר ללמוד בישיבה מיד עם העלייה לארץ:

הזהות הקווקזית שלי איך שאני מגדיר את עצמי כקווקזי היא מתערבבת בזהות היהודית, כי בעצם משם זה התחיל לצמוח, הם באמת צמחו שזורים ככה [...] הקווקזיות האוטנטית שלי, זה בעצם מה שאני רציתי להביא לעדה שלי, זאת אומרת אני רציתי להביא מעולם התורה, לתקן כמה דברים, לעשות מיקס, מה שלא הצלחנו לעשות נכון ולהביא את זה לעדה. לא הצלחתי לעשות את זה כל כך כי בעצמי התחלתי להיות בספק בכמה דברים אבל זאת הייתה המטרה העיקרית.

אשר לתרבות הקווקזית, ניתן להבחין בהבדל משמעותי בין העולים שעלו בגיל מבוגר דיו (35 - 57) לבין העולים שעלו בגיל צעיר מאוד (3-17) ולמעשה גדלו אל תוך החברה הישראלית. המבוגרים גאים בתרבותם ורוצים לשמר את המסורת מקווקז. לדוגמה, מרואיינת מספר 8 (בת 60) אשר עלתה לארץ בגיל 50, מתלוננת שחבל לה מאוד שהשפה הג'והורית הולכת ונשכחת, לדבריה הייתה רוצה שגם הנכדים ילמדו את השפה שהיא שפת האם שלה. הצעירים, לעומת זאת, חווים רגשות מעורבים כלפי תרבותם העדתית. מצד אחד צעירים רבים שומרים על זיקה לתרבות ולשפה וגאים בהן, ומצד שני קיימת תחושת נחיתות בתוך החברה הישראלית, שמשקפת עבורם תרבות מודרנית, ומנהגי העדה עלולים להיחשב בה פרימיטיביים. מרואיין

מספר 21 (בן 27) שתחילה הגדיר את עצמו קווקזי, חוזר ומדגיש שאינו "קווקזי אדוק מדי" כי הוא אדם ליברלי. מרואיין מספר 2 מבטא את תחושותיו באופן דומה:

המדינה פה והתרבות פה והכול פה מאוד מודרני ואיפשרו להיות קווקזי כמו של פעם זה פרימיטיבי ואני רוצה להתקדם [...] לפעמים המנהגים האלה מתחילים קצת להיות מצחיקים [...]

מרואינת מספר 24 (בת 24) מתארת מצב שבו התביישה בזהות העדתית שלה:

פעם היה לי ממש קשה עם הזהות הקווקזית ולא אהבתי אותה והתרחקתי קצת, הושפעת מאוד מהאחים הגדולים שלי שקיבלו חינוך רוסי ולפני שעלו לארץ יש לי אחות שעד היום היא מתכחשת לקווקזיות שלה [...]

בחינת הקונפליקט העיקרי שמתעורר בין הזהויות מעלה כי אין הלימה בין זהותם העדתית והיהודית של העולים לבין זהותם הישראלית. מרואיין מספר 10 (בן 23) מדגיש כי מדובר בשני עולמות שונים לחלוטין. מרואיין מספר 7 (בן 26) מסביר שיש התנגשות בין הזהויות כי הישראלים נוטים לכיוון מערבי ואילו הקווקזים משקפים מנטליות יותר מזרחית. מרואינת מספר 27 (בת 24) טוענת שההבדל העיקרי מתבטא בכך ש"הקווקזים יותר פרימיטיביים ומסתגרים לעומת הישראלים". ואילו מרואינת מספר 24 (בת 24) מעלה את הטענה שההבדל נעוץ בכך שהזהות הקווקזית מבוססת על יהדות עם מנהגים ותרבות נבדלים משלה, לעומת הזהות הישראלית השונה בתכלית. מרואיין מספר 17 (בן 30) טוען שהמפריד בין הזהויות הם בעיקר "הערכים של הקווקזים".

באשר לעולם הערכים, המרואיינים הציגו מאפיינים המושרשים בנורמות ההתנהגות כחלק מזהותם הקווקזית, כמו "הכבוד" שהוא קוד תרבותי המתבטא בכל תחומי החיים. המרואיינים מתארים קושי לקבל את היעדרו של ערך כבוד דומה בחברה הישראלית. המסגרת המשפחתית (הגרעינית והמורחבת) גם היא נתפסת כערך. מרואינת מספר 24 (בת 24) מספרת שאצל הקווקזים המשפחה היא מעל הכול וערך זה חסר בחברה הישראלית.

2. התייחסותם של בני העדה לגורמים המסייעים להשתלבותם בחברה הישראלית ולגורמים המעכבים אותה

מרואיינים רבים מתארים תהליך קליטה שלווה בקשיים מרובים, בעיקר בקרב העולים המבוגרים. המצב הכלכלי החדש שבר את המוסכמות המסורתיות לפיהן הגבר הוא ראש המשפחה ועול הפרנסה מוטל עליו. לאלו נוסף גם הקושי שבמפגש הבין-תרבותי והחברתי בישראל. המרואיינים הצעירים בני הדור וחצי והדור השני מסבירים כי קשיים אלה הובילו להסתגרות ולעובדה שהוריהם לא השתלבו עד היום בחברה בישראל. מרואיין מספר 21 (בן 27) טוען שהוריו לא השתלבו בחברה בשל הבדלי מנטליות:

[...] אני ישראלי אבל אני לא חושב שההורים שלי הם ישראליים. אני מכיר את כל הישראליות אבל ההורים שלי הם לא, אז זה קצת מתנגש לפעמים. למרות שההורים שלי הם דווקא כן ליברלים, הם דווקא כן קוראים ועובדים והכול [...] יש נגיד הומור ישראלי, שההורים שלי לא רואים את זה בתור הומור, הם לא כל כך אוהבים את זה.

מרואיינים צעירים בני הדור וחצי והדור השני מתארים כיצד הקשיים שנוצרו אצל ההורים עם העלייה והקליטה בארץ השפיעו עליהם ישירות והם הפכו בעל כורחם למתווכחים בין ההורים

לחברה החדשה, מצב שהפך את ההורים במובן מסוים לתלתיים. מרואיין מספר 23 (בן 28) מספר שמגיל שש היה לאחראי בבית וטיפל באחיו הקטנים במשך כל היום בזמן שהוריו היו בעבודה. מרואיין מספר 2 (בן 28) סבור שבמובן מסוים הילדים הפכו להיות האחראים על המשפחה כיוון שלמדו במהירות את השפה:

התבגרנו מאוד מהר ואני חושב שבכלל זה מאוד מאפיין את הילדים הקווקזים שילדים בני 16 כבר חושבים כמו בני 40. כי אנחנו כבר חינוכו את ההורים שלנו, פתאום אנחנו דואגים להם, פתאום אנחנו כבר קוראים מסמכים של דואר שילד בן 14 לא אמור להבין את זה ופתאום אנחנו כן מבינים את זה וללכת עם אימא לברר לגבי משכנתא [...]

מלבד הקשיים בבית, נאלצו העולים הצעירים להתמודד גם עם קשיים חברתיים. המרואיינים מתארים מקרים שבהם נקטו באלימות בתגובה לפגיעה בכבודם. מרואיין מספר 17 (בן 30, עלה בגיל 7) מציג סיפור דומה:

אני גרתי במקום לא כל כך ידידותי באותה תקופה, באופן כללי לאנשים ששונים מהם [...] והיו אנשים נחמדים מאוד והיו אנשים שהיו לא נחמדים מאוד, וההתבטאות הזאת "תחזרו לרוסיה, רוסים מסריח" זה משהו שהביא אותי להרבה מכות. אבל נאלצנו להסתדר.

מרואיינים רבים מספרים שבגלל פערי מנטליות הוריהם לא היו מסוגלים להתמודד עם הבעיות שהתעוררו כשילדיהם למדו בבית הספר. מרואיין מספר 17 (בן 30) מספר שהיו לו בעיות בבית הספר אך לא היה ביכולתו לשתף את הוריו מכיוון שהם לא היו מבינים את המצב. מרואיין מספר 1 (בן 25) טוען כי ילדים מבית קווקזי מתקשים להשתלב לגמרי בחברה בעיקר בגלל המבוגרים:

אני הולך לקהילה הקווקזית בחדרה לשיעורי חונכות שהבוגרים מלמדים את הילדים. הם משתלבים אבל איכשהו לא משתלבים. כאילו בבית יש עדיין משהו סגור כזה, לא יודע, קשה להגדיר את זה. הם בפני עצמם מסתדרים, אבל כאילו הבית עדיין לא משולב, זה כמו להגיד "בוא נצא לטייל אבל אל תבוא אליי הביתה". זה סוג של בעיה שאני לא יודע להסביר אותה והיא נובעת מהמבוגרים יותר.

מרואינת מספר 27 (בת 24) מעלה טענות חמורות בנוגע לחוסר ההשתלבות של המבוגרים. היא מספרת כי הם התקשו למצוא את עצמם מבחינה מקצועית וחברתית, הם עובדים בעבודות נחותות ו"תקועים", לדבריה, בגבולות הקהילה. לטענת המרואינת, הקהילה "סוגרת עליה", לכן היא מתרחקת ממנה ומכל מה שקשור בה. זאת ועוד, בקרב הצעירים קיימת גם רתיעה ממנהגים מסוימים של בני העדה העלולים להיראות מגוחכים או מיושנים בעיני הישראלים. מרואינת מספר 5 (בת 27) משתפת בסיפור אישי קשה שבו נהרגה בפיגוע אחותה החיילת. בפיגוע זה נהרג עוד חייל מהעדה והיא מתארת תחושות מאוד קשות כלפי בני העדה מאירוע ההלוויה והאזכרות המתקיימות בכל שנה:

[...] בגלל שהוא קווקזי והיא קווקזית, המשפחה שלו בחרה לשים על הקבר של אחותי טבחו [ממתקים מסורתיים] כביכול שהם התארכו למרות שהם כלל לא הכירו בחיים. וזאת למרות שהם בכלל לא שאלו אותנו [...] היה 17 הרוגים באותו פיגוע וחלקם היו מאותה עיר. אנחנו עושים אזכרה כל שנה והם היחידים שבאים עם "הגריי" [קינות] שלהם ואת מבינה? זה הקושי ופה הקושי של הקווקזים שכן רוצים להשתלב בחברה

הישראלית מול הקווקזים שרוצים להישאר בתוך הקונכייה שלהם. איפשהו בפנים עמוק הם מביישים אותי! כי אני קווקזית והם קווקזים [...] מה, עוד יחשבו שאנחנו כמוהם?!

יחד עם זאת, הושמעו טענות גם ביחס לחוסר התייחסות והערכה כלפי הזהות הקווקזית בחברה הישראלית. לדעת מרואיין מספר 20 (בן 34), בחברה הישראלית יש התעלמות מתרבותם של יהודי קווקז. לטענתו, גם כאשר יש התייחסות, לרוב היא באה לידי ביטוי בזלזול:

ההתעלמות היא גמורה ומוחלטת ואם הייתי איכשהו מנסה בתור ישראלי לגמרי לייחד את עצמי בתור קווקזי, הייתי נתקל ביחס מזלזל. אין יחס וכשאתה מנסה להביע את עצמך כקווקזי היחס מזלזל.

טענה דומה משמיע מרואיין מספר 4 (בן 37):

הישראלים לא מכירים את התרבות הקווקזית. אנחנו הצעירים הקווקזים מכירים את התרבות המרוקאית כי אנחנו הולכים למסעדות שלהם ואנחנו יודעים את התרבות הערבית והתימנית אבל הישראלים לא יודעים את שלנו. אנחנו צריכים לשרש גם לישראלים ולשאר העדות במדינה מה זה קווקזי, מה זה אוכל קווקזי [...] כי בינתיים אין הם מכירים את התרבות? שאסור להתעסק עם הקווקזים, שהם מסוכנים.

בהקשר זה מרואיינים מתארים את הסטיגמות המוטבעות בבני העדה. מרואיין מספר 30 (בן 24) טוען שאין לקווקזים שם טוב בישראל וניתן להיווכח בכך כאשר סטייתו של אדם אחד מדרך הישר מטילה דופי בעדה כולה. מרואיין מספר 6 (בן 31) מתאר מקרים שבהם מנעו את כניסתו למועדון בגלל זהותו העדתית. מרואיין מספר 23 (בן 28) מספר שבצבא יצא שמם של חיילים יוצאי הקווקז ככאלה שהשיגו פטור ולא ניקו שירותים ומטבח והוא מתפלא על כך שהישראלים מכירים את "הצדדים השליליים" של יוצאי הקווקז אך לא את "הצדדים החיוביים". מרואיין מספר 25 (בן 33) העומד בראש עמותה לקידום קווקזים, מתאר את הקושי בתיקון התדמית שיש ליוצאי קווקז בארץ והוא מדגים זאת באמצעות האירוע הבא:

היה רצח משפחת טורשנקו, ערפו ראשים למשפחה שלמה. בתקשורת הציגו קצין בכיר במשטרה שבהודעה ראשונה אמר שיש "סממנים של מאפיה קווקזית" וזה עשה את כל העבודה. כל מה שאנחנו עבדנו ושידרנו שיש פה קהילה אחרת, שיש פה קהילה משכילה - הלך. מילה אחת כזאת בערוץ השני הרסה עבודה של עשר שנים. בסוף זה לא היה בכלל קווקזים. העלינו את הנושא הזה בכנסת ובעקבות זה עבר חוק בשלוש קריאות שבכלל לא צריך לדבר על העדה של הפרט גם אם הוא נמצא תחת חקירה.

היחסים המורכבים עם החברה הישראלית מתבטאים גם בדפוסי התנהגות המבליטים הבדלי מנטליות בין העולים מקווקז והישראלים. מרואינת מספר 3 (בת 51) מרגישה שקשה לתת אמון בישראלים. מרואינת מספר 8 (בת 60) מרגישה שיש ישראלים שלא מבינים אותה ולא מתחשבים בה. מרואיין מספר 10 (בן 23) מסביר שאינו מתחבר למנטליות הישראלית כי במנטליות השמרנית שלו יש יותר דרך ארץ. לטענתו במנטליות הישראלית חסרים הערכה וכבוד ביחסים בין אדם לאדם. הוא חש שכל הזמן "מתחכמים איתו". מרואיין מספר 21 (בן 27) טוען שהחוצפה הישראלית מבדילה בין ישראלים לקווקזים כי הקווקזים הם עם תמים ופשוט. מרואינת מספר 11 (בת 26) משתפת בתחושות דומות:

כשאני הולכת לריאיון עבודה אני מרגישה את ההבדל ביני לבין מרואיינים אחרים, כי צריך להיות חד-לשון כזה. אולי זה בכלל קשור לאופי [...] זה משהו בתרבות הישראלית שאני לא מרגישה חלק ממנה.

3. התייחסות העולים לתהליכי שינוי תרבותיים וחברתיים ודרכי ההתמודדות שלהם עם מצבם בישראל

הבדלים בין מרואיינים מבוגרים בני הדור הראשון ובין צעירים בני הדור וחצי ניכרים גם בדרך שהם מגדירים את מצבם. הצעירים מדווחים על דימוי נמוך שיש לבני העדה, מבוגרים בני הדור הראשון מפגינים יותר אדישות בנושא זה ורובם אינם מתארים כלל תחושות של קיפוח חברתי. לדוגמה, מרואינת מספר 3 (בת 51) סבורה שהקווקזים תמיד נחשבו "עם טוב", עם של אנשים בעלי כבוד ו"אוכל טעים". מרואינת מספר 8 (בת 60) מתבטאת בצורה דומה:

כולם מעריכים את העדה הקווקזית, כולם חושבים עליה בהקשר חיובי כל הקווקזים נחשבים לאנשים טובים. כי הם אנשים עובדים, טובים, הם עוזרים לאחרים.

המבנה המסורתי של המשפחה ותפקידיהם של הגבר והאישה במשפחה עברו תמורות משמעותיות עם העלייה לישראל. מרבית המרואיינים סבורים כי שינויים אלה הובילו לפירוקן של משפחות רבות. מרואיין מספר 21 (בן 27) סבור כי הוריו התגרשו בין היתר מסיבה זו. מרואיין מספר 2 (בן 28) טוען שהבעיה העיקרית הייתה בקשיי הפרנסה אשר פגעו באגו הגברי:

ההורים חוו קשיים לא נורמליים ומן הסתם היו גם ויכוחים וריבים על זה וכשילדים רואים את זה, זה לא נעים. כשאבא לא מצליח למצוא עבודה הוא עצבני כל הזמן וזה קשור כבר גם לגאווה הקווקזית, כי גבר שלא יכול לפרנס שני ילדים ואישה זה משפיל אותו. שם היה לו מקצוע מאוד מכובד ושני בתים ולא היה צריך לדאוג לכלום. פתאום פה הילד מבקש ממך ברד בשקל וחצי ואתה לא יכול להרשות לו [...]

יחד עם זאת, המרואיינים דוחים את הסברה לפיה מעמד האישה בקווקז היה יותר נמוך. לדעת מרואינת מספר 26 (בת 38) תפיסה זו שגויה מכיוון שהאישה היא זו שניהלה את חיי המשפחה ואף את החיים היהודיים בבית. לדבריה, האישה הייתה אשת אשכולות והגבר היה מפרנס לכן מעמדה היה חשוב. מרואיין מספר 20 (בן 34) סבור שהתקיים מתאם הפוך בין מעמד האישה למעמד הגבר במשפחה. ככל שמעמד האישה עלה כך ירד מעמדו של הגבר. זאת ועוד, לדבריו יש נסיגה מאוד רצינית בכל מה שקשור להתפתחות הגברים בארץ הן בתחום ההשכלה הן בתחום התעסוקתי. לדבריו, הנשים התפתחו והשתלבו הרבה יותר טוב. זאת כנראה בשל העובדה שהגברים מאוד קיצוניים בתגובותיהם, וברגע שאיבדו שליטתם על התא המשפחתי – הגיעו למצבים של הרס עצמי. לנשים לעומת זאת היה קל יותר להתמודד מבחינה חברתית:

גברים קווקזים בארץ נאלצו לספוג הרבה השפלה וזלזול. כל הדברים האלה אני חושב קרו בכל המשפחות אבל אני זוכר במשפחה שלי שאבא בא, וסיפר ברגשות סוערים שמנהל העבודה שהוא חצי מהגיל שלו, צעק עליו שהוא לא הזיז איזה קרטון בזמן. והוא פשוט לא היה רגיל הוא היה נסער והתרגש כל כך [...] אני זוכר את כל הסיפורים האלה ואני זוכר שגם אימא התרגלה יותר, הבגדים שהיא בחרה היו כבר בגדים אחרים [...]

בהקשר זה, מקצת המרואיינים סיפרו שככלל, חיי הנשים בארץ השתנו מאוד. בעבר גדלו הבנות באווירה משפחתית שמרנית מאוד, שמרו על צניעותן והתחתנו בגיל צעיר, ואילו היום נפרצו הגדרות. מרואיין מספר 19 (בן 23) מסביר שלפעמים תופעה זו הופכת שלילית וגורמת לבנות

רבות לנטוש את הערכים שהן גדלו עליהם. המרואיינים מתארים שינויים מהותיים שהתרחשו בתא המשפחה המסורתית. אחד השינויים הבולטים הוא התפרקותה של המשפחה המורחבת למשפחות גרעיניות. מרואיין מספר 20 (בן 34) אומר שלתהליך הזה מתלווה גם שינוי ערכים והוא מדגים מחייו הפרטיים:

היחס שלנו למבוגרים הוא כבר לא אותו יחס. אם בקווקז כל שבוע היינו רגילים ללכת לסבתא ולבדוק מה שלומה, ללכת לראות אם משהו שבור ולתקן לה את זה. אז אין את זה פה. אין את זה גם בגלל שאנחנו חיים בישראל [...] הכול השתנה, היחס למבוגרים השתנה, היחס להורים השתנה. אני כילד קטן הייתי צריך להישאר בבית של ההורים כביכול זה "החוק", הילד הכי קטן נשאר בבית עד שההורים הולכים לעולם ואז הבית עובר אליו והוא ממשיך לגור שם. זה היה מקובל כי אבא שלי נשאר לגור בבית של ההורים שלו והבית של ההורים הפך להיות הבית שלו ששם אני גדלתי וזה מה שהיה צריך לקרות פה. אבל לא, אנחנו יצאנו מהבית למרות שאימא נשארה לבד ולמרות כל הסיפור הרגשי הזה מסביב. אבל אנחנו התחלנו חיים חדשים צעירים משלנו עם כל ההחלטות שלנו. שגויות או לא שגויות אבל אלה החלטות שלנו, זה דרך אגב לא היה יכול להיות בקווקז. לא הייתי יכול לעשות את זה בשום מחיר.

על אף שהמרואיינים מעידים על הצטמצמות המשפחה המורחבת והתפרקותה למשפחות גרעיניות ועל שינויים המתחוללים אצל יוצאי הקווקז בתפיסת מוסד המשפחה, נראה שהעולים עדיין נוטים לתת יותר אמון בבני העדה ואף בוחרים להתגורר בסביבתם. מרואיין מספר 16 (בן 23) מעיד שהחברים הקרובים שלו הם קווקזים כי הוא חש שהוא יכול לתת בהם אמון. רבים מדגישים שבעת צרה הם נוטים לפנות לבני המשפחה הגרעינית או לבני המשפחה המורחבת ולא לאנשים שמחוץ לקהילה. מרואינת מספר 5 (בת 27) מסבירה שהדינמיקה שיש בין בני משפחה קווקזים זו דינמיקה ייחודית שמאוד חסרה לה.

עם זאת, המרואיינים מותחים ביקורת על ההירדרדות הערכית שחלה אצל בני העדה ועל השינויים שחלו בקוד ההתנהגותי שהתבסס על כבוד. מרואיין מספר 10 (בן 23) מסביר שהשינוי הערכי אצל בני העדה מורכב מאוד: "מצד אחד הם התפתחו מאוד עם ההשתלבות בארץ וזה חיובי, מצד אחר בכל מה שנוגע לחינוך הם הידרדרו וזה שלילי". מרואיין מספר 2 (בן 28) משתף בתחושות האישיות מהחוויות שהוא חווה בתור די ג'יי בחתונות קווקזיות:

[...] אני מרגיש חוסר פרגון בעבודה שלי שאם נגיד מגיע די ג'יי ישראלי יתייחסו אליו טוב, יחייכו אליו, אבל ברגע שיש די ג'יי קווקזי ידרכו עליו וזה הפך להיות כל כך מגעיל שאני בורח משם. היום 70% מהאירועים שלי הם ישראלים. והכבוד הזה אחד כלפי השני נעלם אצל הקווקזים. המרמור הזה מגיע מאיפשהו. אני מבין שאנשים עזבו שם אדמות, עסקים, בתים, מקצועות ותארים. כשהמרמור הזה קיים, לא פלא שכל כך הרבה זוגות מתגרשים, אצל קווקזים זה נהיה פופולרי, פעם זה היה בושה ועכשיו מותר [...]

מרואינת מספר 26 (בן 38), מותחת ביקורת על ההתייחסות לדת ולמסורת. לדבריה נוצר חלל ריק אצל בני העדה בכל הנוגע למסורת, ויש לכך ביטויים שליליים רבים, כמו עיוות של מנהגים דתיים מסורתיים ובמיוחד אימוץ רכיבים דתיים זרים לעדה. לטענתה מגמה זו מקורה באובדן זהות ובניסיון למלא את החלל שנוצר בארץ דרך המצאת זהות חדשה. רוב המרואיינים טוענים שלדעתם יהודי הקווקז לא השתלבו כראוי בחברה. הרצון להשתלב בחברה מבליט נטייה "להיפטר" מסממנים עדתיים ככול האפשר, ולהפוך להיות ישראליים ככול האפשר. כך לדוגמה מרואיין מספר 16 (בן 23) משתף במאמצים שהשקיע כדי להיות חלק מהחברה הישראלית:

דווקא כשהרגשתי שונה אז העבודה שלי הייתה יותר חזקה לא להרגיש שונה אם זה בהתחלה לקלוט שיש לי מבטא ולהוריד אותו. זה גם תהליך שאתה עובר [...] ואז אתה עולה ועולה ואז אתה מבין שאתה שם ושום דבר לא משפיע עלייך ואתה ישראלי לכל דבר.

המצב שונה בכל הנוגע לדרכי התמודדות של המבוגרים שבניגוד לצעירים בוחרים לשמר את זהותם הנבדלת ואינם מדחיקים את הגעגועים לארץ מוצאם ולעברם. כך מתארת זאת מרואינת מספר 8 (בת 60):

פעם בשבוע, אולי בשישי ושבת אני יוצאת לטייל ליד הים, אם מישהו חברה או אחות תצא איתי אז בסדר, אם לא אז אני יוצאת לבד איפה ששקט [...] אני הולכת לטייל ליד הים ומזכרת בבאקו ומתמלאת בזיכרונות יפים ושרה לעצמי.

כל המרואיינים הסכימו כי מה שיבטא את השתלבותם האמיתית של יוצאי הקווקז וישפר את הדימוי העדתי הוא השתלבות תעסוקתית ורכישת השכלה. כך מסביר זאת מרואיין מספר 20 (בן 34):

הסממן הראשון שאני ארצה לראות ואז אני אדע שהחברה השתלבה זה כשנהיה בעמדות מפתח בשלושה תחומים: כלכלה צבא, פוליטיקה. אלה שלוש הזרועות שאני רוצה לראות שם את יוצאי העדה אבל כאלה שזיהו כיוצאי העדה, כלומר אם יגיע מישהו עם שם משפחה מעוברת, גם אם יהיה לו שם משפחה קווקזי אבל לא יזדהה בתור יוצא קהילה, זה בחירה אישית שלו, אף אחד לא רשאי בכלל לבוא אליו בטענות אבל אם הוא לא יזדהה זה לא יהיה שילוב. רק מישהו שזיהה בתור יוצא העדה ויהיה בעמדת מפתח.

בהקשר זה, ניכר כי צעירי העדה מנסים לפעול למען שיפור מעמדם. כך לדוגמה מרואיין מספר 19 (בן 23) מספר על אתר שהקים עבור יוצאי קווקז בארץ אשר מכיל תכנים הקשורים לתרבותם (היסטוריה, מוזיקה, מאכלים ועוד). המניע ליוזמה זו הוא "הרצון להפחית את רגשי הנחיתות שקיימים אצל צעירי העדה ולהאיר את התרבות הקווקזית מהצד היפה שלה". מרואיין מספר 25 (בן 33), יושב ראש עמותה של עמותה למען יוצאי הקווקז בישראל, סיפר כי חברי העמותה יזמו הוצאת מגזין לחבריה. כשנודע להם כי ארגון יונסקו כלל את השפה הג'והורית הקווקזית ברשימת השפות הנכחדות, הם הוסיפו מדור עם מילים בג'והורית ותרגומן לעברית כדי שהצעירים יכירו את השפה. מרואיין מספר 2 (בן 28) הוציא דיסק ראפ בג'והורית – לדבריו הוא היחיד שעשה זאת – וזכה להצלחה בקרב הקהילות הקווקזיות בארץ ובחוץ לארץ.

דיון ומסקנות

פרק זה עוסק במסקנות העולות מן הממצאים בנוגע להשלכות המפגש הבין-תרבותי של העולים מקווקז בשנות התשעים עם החברה הישראלית, ובעמדות של יהודי קווקז ותפיסותיהם בנוגע למקומם בחברה הישראלית ושילובם החברתי והתרבותי. הדיון יעסוק תחילה בקונפליקט הערכי-תרבותי העולה מתוך העמדות והתפיסות של המרואיינים ולאחר מכן יעסוק גם בהשלכות שיש לקונפליקט זה על שיח הזהויות של הקהילה בישראל.

קונפליקט תרבותי חברתי

המעבר מתרבות לתרבות והמפגש עם החברה הישראלית עוררו אצל העולים קונפליקט תרבותי, חברתי וערכי. במעבר זה התגלו קשיים בהגדרת הזהות: התנגשות בין ערכים שונים בעולמם הם ופער בין סולם הערכים התרבותי שלהם ובין הנורמות החברתיות בישראל. הצורך לברור בין עמדות שונות שהעולים ביטאו הדגיש את ההבדלים בין עולים מהדור הראשון לעולים מהדור וחצי ומהדור השני.

צעירים בני העדה רואים לעיתים קרובות את תרבותם כמיושנת לעומת התרבות הישראלית הנושאת אופי מערבי. דוגמה לכך הוא מרואיין מספר 2 (בן 28) אשר ציין הלימה בין זהותו הישראלית ומידת היותו מתקדם ומודרני. הזהויות של יוצאי הקווקז בישראל מתגבשות תוך כדי שיח מתמיד, אף כי לא בהכרח גלוי וישיר, עם החברה הישראלית. בני העדה מאמצים עמדות ותפיסות בנוגע לזהותם, בין היתר בהשפעת מסרים הלוקים בפשטנות וחוסר מודעות המתייגים את יוצאי הקווקז ותרבותם תיוג שלילי. כתוצאה מכך לא ניתן מקום לייחודיות התרבותית של הקהילה ונשלל מראש הניסיון לעמוד על טיבה של תרבות זו ולהכירה כראוי. בדיאלוג הממושך של יוצאי הקווקז עם החברה הישראלית בולטת מרכזיותו של הפן החברתי. זהותם הישראלית של עולים אלה נקבעת על-פי מידת שותפותם במסמנים החברתיים המרכזיים בחברה. אחד המסמנים החשובים הוא השירות הצבאי שהודות לו בני העדה רואים את עצמם חלק מההוויה הישראלית. מרואינת מספר 12 (בת 34) הסבירה כי "דווקא השירות הצבאי מאפשר לך להיות חלק 'מהבפנכו'". כלומר, השירות הצבאי הוא הפותח שער אל החברה. השותפות במסמנים החברתיים היא אחד האמצעים של הצעירים לאמץ מאפיינים של זהות ישראלית.

קונפליקט בעל משמעות עמוקה עוד יותר הוא בין התודעה היהודית השורשית של בני העדה ובין הזהות הישראלית. זהותם היהודית של יוצאי הקווקז, כפי שמרואיינים תיארו אותה, שזורה בזהותם העדתית. הדבר משתקף בהגדרה הראשונית שהמבוגרים נוטים לתת לעצמם: "ג'והור" ובשפה המבטאת זהות יהודית ותרבות נבדלת וייחודית. בבחינת הפער שנוצר בין הציפייה להגיע למקום שבו יגשימו את הקיום היהודי שלהם ובין המפגש הישיר עם תרבות ישראלית ועם תרבות יהודית שונה משלהם, נגרמו תחושות אכזבה וניפוץ אשליה. הסתבר כי לא זו בלבד שהחברה הישראלית אינה פתוחה לקבל את זהותם העדתית, היא אף מערערת על מאפייני הזהות היהודית שלהם שלא עולה בקנה אחד עם ההגדרות החברתיות המקובלות.

לצד הרגשות המעורבים של צעירים מהדור וחצי שגדלו בתוך החברה הישראלית, קיימת התבצרות של בני הדור הראשון, שעלו בגיל מבוגר, סביב הקהילה והמסורת העדתית. בני הדור הראשון רואים את זהותם הקווקזית-יהודית קודמת לכל זהות אחרת. הקשר לחברה הישראלית מתבטא אצלם באמצעות ילדיהם הדוברים עברית ומכירים את הקודים והכללים של החברה הישראלית. כפי שאמרה מרואינת מספר 15 (בת 77) כי אומנם אינה יודעת את השפה גם אחרי שני עשורים בארץ, אך ילדיה הם ישראלים לכל דבר. התופעה שהעולים המבוגרים אינם דוברים את השפה העברית במידה מספקת גם אחרי פרק זמן ארוך בארץ, היא ביטוי לדפוסים של חוסר הסתגלות. המבוגרים מביעים געגועים לארץ המוצא, לתרבותה ולמסורת שלה, ויחד עם זאת – הערכה וזיקה למדינת ישראל. ההסבר לחוסר הרצון להשתלב בחברה לרוב נתלה במחסום הגיל והשפה. המשמעות היא שקיים פער בין הדור הצעיר לדור המבוגר באשר לתפיסת זהותם

העדתית והישראלית והוא יוצר קונפליקט בין הדורות. הצעירים לעיתים רואים בהורים מכשול המעכב את השתלבותם בחברה. אף כי קיימים רכיבים תרבותיים וערכיים ייחודיים בזהותם של יהודי קווקז המצמצמים את הפערים בין הדורות. למרות רצונם של צעירים מהדור וחצי להשתלב בחברה, מוטבע בהם הקוד התרבותי-ערכי של מסורת כיבוד הורים ומבוגרים הכרוך בכיבוד העולם הישן בכללותו, דבר זה מדגיש עוד יותר את המורכבות בתהליכי גיבוש זהותם.

הממצאים מעלים את הסברה שקיימת בקרב המרואיינים כי שינוי במעמד האישה עם העלייה לארץ הוביל לפירוק משפחות רבות. דומה כי האתגר העיקרי שיוצאי הקווקז התמודדו עימו בהקשר המשפחתי קשור בפגיעה בדימוי העצמי של הגברים, מסיבות שאינן קשורות למעמד האישה באופן ישיר. מרואיין מספר 2 סיפר על אביו שהרגיש מושפל מכיוון שלא יכול היה לפרנס את אשתו ושני ילדיו בארץ בזמן שבמולדתו היה בעל מקצוע מכובד. התווסף לכך המפגש עם התרבות הישראלית אשר ערער את הזהות הגברית של יוצאי הקווקז. במקרים מסוימים הם חשו זלזול ופגיעה בכבודם. אפשר לומר שהמוסכמות והקודים ההתנהגותיים המסורתיים של הגברים נשברו, ותחושת חוסר האונים הובילה להנמכת הדימוי העצמי. בהקשר זה המרואיינים העידו כי הנשים בארץ השתלבו בצורה הרבה יותר טובה לעומת הגברים הנמצאים בנסיגה.

יהודי הקווקז בחברה הישראלית: שיח הזהויות והשלכותיו

מן האמור לעיל ניתן להסיק כי תמונת המצב החברתית-תרבותית של יהודי הקווקז בארץ היא במידה רבה פועל יוצא של שיח זהויות מתמשך. לכאורה, קיימת מידה מסוימת של השתלבות חיצונית ותחושת שייכות לאומית. אך השתלבות זו אינה משקפת תהליך מקיף המכיל את המורכבות הנובעת מחוסר ההלימה שבין הזהויות, אלא היא בעיקר תוצר של התגמשות והתאמה עצמית לתבנית חברתית, במחיר של התעלמות או הדחקה של מאפייני זהות מהותיים. דפוסים אלה נובעים מחוסר ההיכרות של החברה הישראלית עם תרבות העדה הקווקזית ומתחושת חוסר הערכה כלפי הזהות העדתית שחשים חבריה. אלה מהולים גם ברגשי נחיתות שבני העדה עצמם חשים ביחס לתרבותם.

על אף זאת, קיימים הבדלים בין העמדות והתפיסות של הצעירים מהדור וחצי והדור השני בנוגע למקומם בחברה הישראלית לבין אלה של המבוגרים מהדור הראשון. דומה שההבדל נובע הן מן השאיפות של הצעירים להשתלב בחברה, הן מן ההבדלים בתהליכי עיצוב הזהות שהיו כרוכים בעלייה ובהשתלבות. הפער מקשה עוד יותר על הצעירים להשתלב בחברה, ואילו המבוגרים חשים מעין אפתיה כלפי מעמדם החברתי. השפעתם של המבוגרים על הילדים תרמה להתעצמותו של הקונפליקט ולתחושת נבדלות בתוך החברה הישראלית. בהקשר זה מדגימים תיאוריו של מרואיין מספר 21 את חוסר תחושת השייכות של הוריו: "[...]אני ישראלי אבל אני לא חושב שההורים שלי הם ישראלים [...]".

הטענות החוזרות ונשנות של יוצאי הקווקז בדבר חוסר הערכה כלפי זהותם העדתית בחברה הישראלית, מעידות על קונפליקט שריר וקיים גם היום אצל בני העדה הצעירים. המרואיינים התלוננו כי בניגוד לעדות אחרות, אין היכרות עם התרבות של העדה כפי שהיא, ובולטות רק הסטיגמות שדבקו בה. הדבר מוביל פעמים רבות לתפיסה סטריאוטיפית ותיוג שטחי. מרואיין מספר 6 סיפר על מקרים שבהם לא הכניסו אותו למועדונים בגלל תפיסה מכלילה לפיה הקווקזים נוטים להיקלע לקטטות אלימות. בני הדור המבוגר אינם שותפים

לתחושות אלה. נהפוך הוא, מרואיינים מעל גיל 50 סברו כי הקווקזים בחברה הישראלית מוערכים מאוד. מרואינת מספר 3 אישרה כי תמיד אמרו על הקווקזים שהם עם טוב, שהם יודעים לכבד ושיש להם אוכל טעים. אפשר שההבדלים האלה נובעים מחוסר ההתערות של המבוגרים בחברה הישראלית. הריחוק החברתי ואי החיכוך מביא לחוסר דאגה, לחוסר מעורבות ולחוסר הבחנה של המצב החברתי.

לפי המודל של מירסקי (2005), תהליך התמודדות נפשית של המהגר לארץ חדשה כרוך בהתמודדות רב-שלבית שבסופה תביא התפתחות. בהקשר זה ניתן לבחון את ההבדלים הבין-דוריים בין המרואיינים. המבוגרים מתמודדים עם אובדן ופרידה ממולדתם המתבטא באידיאליזציה ודבקות בקודים, בנורמות ובערכים התרבותיים. תנאים חיצוניים של מחסור במשאבים וקשיים שפה אינם מאפשרים השלמה והשתלבות במדינה החדשה. דור וחצי ודור שני לעלייה מתמודדים עם קונפליקט בין זהויות ותחושות של נחיתות כלכלית וחברתית. על-פי המרואיינים, ההתגברות על קשיים אלה תתאפשר באמצעות שילוב התרבות היהודית מארצות המוצא כחלק מהתרבות הישראלית הכללית וצמצום הפער בחינוך והשכלה.

השלכות מעשיות מן המחקר

היהודים ההרריים עלו לישראל אחרי תהליכי שינוי דרסטיים בכל תחומי חייהם תחת השלטון הסובייטי. תנאי הקליטה הקשים במהלך שנות התשעים השפיעו על ההשתלבות החברתית והכלכלית. כיום רוב העולים ממוקמים בפריפריה הגאוגרפית והחברתית ומתמודדים עם שוליות חברתית. המסקנות הבולטות העולות מן המחקר מצביעות על קונפליקט תרבותי-חברתי בקרב העולים. בני העדה חשים כי החברה הישראלית אינה מכילה את זהותם העדתית. אפשר שהדבר נובע בראש וראשונה מחוסר המודעות של החברה בישראל למסורת התרבותית והיהודית והדימוי השלילי שדבק בה. לפנינו, אם כן, קבוצה שהחברים בה חשים כי תרבותם במידה רבה נשארה מחוץ לפסיפס הישראלי. בעיה זו מתעצמת נוכח העובדה כי צעירי העדה רואים בזהות הישראלית בראש וראשונה זהות חברתית. כלומר, אימוץ הזהות הישראלית וההשתלבות קשורים בהיבטים חברתיים ובחוויה הישראלית. למעט הקצאת משאבים שיאפשרו שיווין הזדמנויות וצמצום פערים, נדרשת פעילות לחיזוק המנהיגות הפנימית וסוכני קהילה שיוכלו לתרום למינוף הקהילה ולהעלאת מעמדה בחברה הישראלית. יש חשיבות מרובה בהעמקת ההיכרות עם המסורת היהודית והתרבות של העדה על-ידי פעילות שתשלב את תרבותם ומורשתם היהודית של יהודי הקווקז כחלק מהתרבות הישראלית. לשם כך יש צורך בפיתוח תכנים תרבותיים והיסטוריים והרחבת המחקר העוסק בקהילת היהודים ההרריים מאזור הקווקז.

הערה

1. המאמר מבוסס על עבודה לקבלת תואר מוסמך במחלקה למורשת ישראל באוניברסיטת אריאל בהנחייתם של פרופ' ראובן אנוך וד"ר אייל לוי.

רשימת מקורות

ארכיונים ואוספים

ארכיון המדינה
לשכת השר יאיר צבן - עולים מארצות מצוקה-קווקזים, 1994-1992 (תיק ISA-moia-minister-0009u13).

קליטה ישירה, 1986-1990 (תיק ISA-mof-Budget-0010tl2).

משרד העלייה והקליטה
'עולים מקווקז בין השנים 1989-2017', הממונה על ניהול ידע (16 באוגוסט, 2017).

מקורות משניים

אבידור, ח' (1976). סקר צרכים של עולים הרריים. ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל.
אדלשטיין, א' (2001). מודל תיאורטי להסבר עבריינות נוער וסטייה חברתית בקרב יוצאי אתיופיה בישראל. מפגש לעבודה חינוכית-סוציאלית, 14, 48-25.

אלטשולר, מ' (1990). יהודי מזרח קווקז: תולדות היהודים ההרריים מראשית המאה התשע-עשרה. ירושלים: מכון בן-צבי.

ברם, ח' (2003). הכרה, היעדר הכרה והכרה שגויה בקבוצות עולים מחבר העמים. בתוך: א' נחתומי (עורך), רב תרבותיות במבחן הישראליות (עמ' 163-193). ירושלים: מאגנס.

ברם, ח' (2010). יהודי הקווקז ומקומה של תרבותם ושפתם. בתוך: ד' שפירא (עורך), היהודים ההרריים בין עבר להווה: אוסף מאמרים על יהדות ההר (עמ' 129-131). מרכז דהאן, אוניברסיטת בר-אילן.

גריןפלד, ל' (2002). הדת המודרנית? בתוך: נ' הורוביץ (עורך), דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון (עמ' 29-51). תל-אביב: עם עובד.

וורף, ב' (2004). שפה, מחשבה ומציאות. תל-אביב: אוב - ז.ע.פ.

כהן, ע' (1982). עולי קווקז בישראל: קשיי קליטה והמלצות לפעולה. ירושלים: המשרד לקליטת העלייה.

לב ארי, ל' (2010). דור שני ו'דור וחצי' של ישראלים בצפון אמריקה – זהות והזדהות. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, מרכז רפפורט.

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

מירסקי, י' (2005). ישראלים, סיפורי הגירה. מבשרת ציון: צבעונים.

מלכה, מ' (2007). פצעי זהות: הבניית האתניות בקרב נערים מ"דור הביניים" של ההגירה מקווקז. עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך. אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

סבר, ר' (2000). וקיבצתי אתכם מן העמים: תהליכי עלייה וקליטה. בתוך: י' קופ (עורך), פלורליזם בישראל: מכור היתוך ל"מעורב ירושלמי" (עמ' 165-184). ירושלים: המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל.

סובר, ת' (2006). שפה ומשמעות: סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעוים. אוניברסיטת חיפה.

ספקטור-מרזל, ג' (2008). הסיפור של הזהות או הזהות של הסיפור. *שבילי מחקר*, 15, מכון מופ"ת, 26-18.

עזר, ח' (2004). *רב-תרבותיות בחברה ובבית ספר: היבטים חינוכיים ואורייניים*. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

שפירא, ד' (2010). ראשית המחקר היהודי על יהודי הקווקז. בתוך: ד' שפירא (עורך), *היהודים ההרריים בין עבר להווה: אוסף מאמרים על יהדות ההר* (עמ' 61-65). מרכז דהאן, אוניברסיטת בר-אילן.

Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Marshall, A. (2010). *The Caucasus under Soviet rule*. London: Routledge.

Remennick, L. (2003). The 1.5 Generation of Russian Immigrants in Israel: Between Integration and Socio-Cultural Retention. *Diaspora*, 12(1), 39-66.

Uslaner, E. (2008). Where you stand depends upon where your grandparents sat: The inheritability of generalized trust. *Public Opinion Quarterly*, 72(4), 725-740.

מערכת היחסים בתוך העדה האתיופית בין ביתא ישראל לזרע ביתא ישראל - מתחים על רקע זהות ותרבות

רויטל איינשטיין וקארין אמית*

תקציר

ישראלים ממוצא אתיופי בישראל משתייכים לקהילה אתנית ייחודית הנתפסת לרוב כקהילה הומוגנית. מחקר גישוש זה, המציע אלטרנטיבה לתפיסה מונוליטית זו, בחן את מערכת היחסים בין שתי תת-קבוצות בולטות בתוך קהילה זו: קהילת "ביתא ישראל" וקהילת "זרע ביתא ישראל" (פלשמורה). במחקר ביקשנו להציף את המתחים בין הקבוצות על רקע סוגיות הקשורות לתרבות זהות ושייכות, ולשם כך נקטנו בשיטה איכותנית נטורליסטית שהתבססה על 21 ראיונות עם נציגים משתי הקבוצות ואנשי מקצוע מתוך ומחוץ לקהילה. על-פי המראיינים, סוגיות הקשורות לדת ולפרקטיקות דתיות שונות משפיעות על היחסים המורכבים בין הקבוצות. מתחים אלו התקיימו עוד באתיופיה והם באים לידי ביטוי גם בישראל. למרות המתחים בין הקבוצות, תחושות הזהות והשייכות של הנחקרים לא מובחנות על בסיס קבוצתי ומבטאות מגוון תפיסות סובייקטיביות של הנחקרים. מחקר ראשוני זה מעלה מספר כיווני חשיבה באשר להבדלים בין תת-הקבוצות בקרב ישראלים ממוצא אתיופי ולהשלכות האפשריות של הבדלים אלו על תחושות הזהות של כלל הקהילה בישראל.

מילות מפתח: זהות מהגרים, תחושת שייכות של מהגרים, ישראלים ממוצא אתיופי, קהילת ביתא ישראל, קהילת זרע ביתא ישראל

* רויטל איינשטיין, בעלת תואר שני בהגירה ושילוב חברתי במרכז האקדמי רופין; פרופ' קארין אמית, פרופסור חבר במחלקה למינהל עסקים במרכז האקדמי רופין וראש התוכנית לתואר שני בהגירה ושילוב חברתי

ישראלים ממוצא אתיופי

ישראלים ממוצא אתיופי הם חלק מקהילה אתנית ייחודית במרקם העדות המרכיבות את החברה הישראלית. מקורה של אוכלוסייה זו באתיופיה הוא מחברה מסורתית, כפרית ופטריארכלית השונה מהחברה הישראלית (שבתאי, 1999). למרות ייחודיותה של הקהילה, היא מגוונת וכוללת תת-קבוצות הנבדלות בפרמטרים שונים. שתי קבוצות בולטות בקרבה, הנמצאות במוקד המחקר הנוכחי, הן: קהילת "ביתא ישראל" וקהילת "זרע ביתא ישראל" (הנקראת גם פלשמורה).¹ המחקר בוחן את תחושות הזהות והשייכות של שתי תת-הקבוצות האלו כלפי החברה הישראלית והאחת כלפי השנייה תוך חשיפת המתחים ביניהן. נושא זה לא זכה להתייחסות מחקרית מספקת ומבחינה זו ניתן להתייחס אל המחקר הנוכחי כאל מחקר גישוש.

קהילת "ביתא ישראל"

"ביתא ישראל" הוא שמה של הקהילה היהודית אשר התגוררה בעיקר בכפרים קטנים ומפוזרים בצפון מערב אתיופיה. אוכלוסייה זו היוותה מיעוט קטן בין שכניה הנוצרים והמוסלמים (קימרלינג, 2004). לבני הקהילה היו משפחות מורחבות שבהן התקיים משטר פטריארכלי עם חלוקה מגדרית ברורה וענייני הדת בהן נוהלו על-ידי כוהני דת (קייסים) (סלמון, 1998). חברי "ביתא ישראל" באתיופיה נהגו על-פי התורה שבכתב ובמנהגיהם לא נמצאה כל התייחסות אל התורה שבעל-פה (וייל, 1989). עם זאת, במהלך המאה העשרים התחולל תהליך דינמי של שינוי וגיבוש של מנהגים דתיים בקרב יהודי אתיופיה (ארליך, 2010; Kaplan & Salamon, 2014). למרות שכבר ב-1955 הועלו כמה עשרות נערים אתיופיים לכפר בתיה ובסוף שנות השבעים עלו כ-200 יהודים אתיופיים, מפעלי עלייה רחבי היקף החלו רק בשנות השמונים לאחר שנים של עיכובים בשל חוסר הסכמה לגבי הגדרתם כיהודים הזכאים להיכלל במסגרת חוק השבות כמו גם היעדר קשרים דיפלומטיים בין אתיופיה לישראל וקשיים גיאוגרפיים וטכניים (קונפורטי, 2009).

ההחלטה לעזוב את אתיופיה התקבלה ברמה הקולקטיבית של הכפר, או כבודדים שברחו ללא ידיעת משפחתם. מימוש העלייה לישראל היה כרוך במסע ארוך ושהות בתחנות ביניים במחנות פליטים בסודן. בשנת 1984 הגיעו במסגרת מבצע חילוץ ("מבצע משה") כ-8,000 יהודים מאזור תיגראי וגונדר (קימרלינג, 2004). המבצע הופסק עקב הדלפה בעוד אלפי יהודים מכונסים במחנות המתנה בסודן בהם קיבלו סיוע בין-לאומי וכן סיוע מצדו של המוסד שפעל שם בחשאי. בהמשך הועלו לארץ יהודים נוספים: 1,200 ב"מבצע שבא" ובשנת 1985 עוד 800 ב"מבצע יהושוע". בשנת 1991, לאחר תיאום עם השלטונות, הועלו במסגרת "מבצע שלמה" למעלה מ-14,000 נפשות בדרך האוויר (קונפורטי, 2009). משנת 1980 ועד שנת 2018 הגיעו לארץ 93,089 עולים מבני קהילת "ביתא ישראל" (משרד העלייה והקליטה, 2018).

קהילת "זרע ביתא ישראל"

לצאצאי "ביתא ישראל" אשר עזבו את הקהילה היהודית והמירו את דתם מקובל לקרוא "זרע ביתא ישראל" או פלשמורה. תהליך עזיבתם את הקהילה והתנצרותם של אלה החל בסוף המאה התשע-עשרה ונבע מסיבות שונות. חלק מהיהודים שהתיישבו בערים הראשיות, המירו את דתם מתוך כוונה

להתערות בחברה האתיופית העירונית, לזכות במשרות, להתקבל ללימודים באוניברסיטאות, וכדומה. רבים מהם התנצרו על מנת לשפר את מעמדם הכלכלי-החברתי ולקבל זכות ירושה על אדמה. במהלך השנים 1888-1895, שהיו שבע שנים רצופות של בצורת, מלחמות ומגיפות - נספו בין חצי לשני שלישים מהיהודים. רבים מהם עזבו את כפריהם בחיפוש אחר מזון ומקלט, לכן חלק התיישבו בקרב אוכלוסיות לא יהודיות, המירו את דתם מתוך תקווה לשרוד ולהתקיים כבני הסביבה, והתקבלו לכנסייה האתיופית. קבוצה אחרת של יהודים, שישבו בעיקר באזורים הכפריים, המירו את דתם בהשפעתה של הכנסייה האתיופית ומיסיונרים פרוטסטנטים (מי עמי, 2005). בני "זרע ביתא ישראל" התרחקו מהיהדות באורחות חייהם היום יומיים (יש הטוענים כי הפכו ל"חילונים") וגם אם לא עברו תהליך התנצרות רשמי, הם הפכו במשך הזמן לנוצרים הלכה למעשה (קונפורטי, 2009). החברים בקהילת "ביתא ישראל", לא הכירו בהם כחלק מקהילתם, אך הם גם לא נקלטו באופן מלא בחברה הנוצרית. במשך השנים נישאו רובם בעיקר בינם לבין עצמם (מי עמי, 2005). הם נשארו למעשה במצב הביניים של "לא כאן ולא כאן" המאופיין בלימינליות קבועה. מצד אחד ההתנצרות לא הביאה להתבוללותם המלאה ולקבלת זכויות ויחס כפי שקיבלו הנוצרים, ומצד שני נבדלו מקהילת "ביתא ישראל" ונתרו כקטגוריית ביניים קבועה. זהות לימינלית זו באתיופיה, מאפיינת במובנים רבים גם את היחסים בין הקבוצות גם בארץ (סלומון, 1994).

לאור חוסר הבהירות לגבי זהותם הדתית, לא עלו בני "זרע ביתא ישראל" ארצה במסגרת מבצעי העלייה הגדולים. ההחלטה לא להביאם גובשה בתיאום עם עמדת כוהני הדת של עולי אתיופיה שלא ראו בהם יהודים. למרות זאת, בני "זרע ביתא ישראל" הגיעו למחנות ההמתנה ופעלו בדרכים שונות לקידום עלייתם (קונפורטי, 2009). תלמי-כהן (2012) חקרה את בני הקהילה במחנות ההמתנה באדיס-אבבה וגונדר ומיפתה את הגורמים השונים לרצונם לעלות לישראל: גורמי משיכה דתיים ולאומיים שנשענו על תחושת חוסר השייכות הדתית לכלל האוכלוסייה באתיופיה; שאיפה לאיחוד משפחות עם קרובים שהגיעו לישראל; קשיים שנבעו מהתנכלויות של נוצרים כלפיהם; ושאיפות לשיפור איכות ורמת החיים. בשנת 1993 הוחלט כי יועלה מי שתוכח שייכותו ליהודי אתיופיה ויפתח בתהליך שיבה ליהדות. עלייה זו מוסדרת תחת חוק הכניסה על בסיס איחוד משפחות (ולא על בסיס חוק השבות) ובתהליך הקליטה העולים עוברים גיור מקוצר. החל משנת 2005 עולים לארץ גם נוצרים שהחלו לעבור גיור באתיופיה ובארץ ממשיכים בתהליך גיור לחומרה. במחקר זה נתייחס גם לעולים אלו כמשתייכים לקהילת "זרע ביתא ישראל". עולים אלה מגיעים עד היום כבודדים או כמשפחות, בקצב ובהיקפים שונים ברוח מדיניות ההגירה של ממשלות ישראל השונות (עשהאל, 2012). משנת 1993 ועד לשנת 2017, הגיעו לארץ 30,716 עולים מבני "זרע ביתא ישראל". הנתונים הרשמיים של משרד העלייה והקליטה התייחסו עד שנת 1992 לעולים ללא אבחנה לקבוצות, אך החל משנת 1993 נעשתה אבחנה בין הקבוצות (משרד העלייה והקליטה, 2018).

ישראלים ממוצא אתיופי בישראל – בין שתי הקהילות

נכון לשנת 2017 חיים בישראל כ-144,100 ישראלים ממוצא אתיופי, מתוכם כ-58,600 ילידי ישראל (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2017). ישראלים ממוצא אתיופי מתמודדים עם קשיי השתלבות

בתחומים שונים (חינוך, שוק העבודה, דיור ועוד) ונחשפים למופעים של גזענות ואפליה עקב צבע עורם (ימיני-ענתבי, 2010). מרבית המחקרים בהקשר הישראלי מתייחסים אל ישראלים ממוצא אתיופי כאל אוכלוסייה הומוגנית אחת ולא דנים במורכבות היחסים בתוך אוכלוסייה זו.

היחסים בין שתי הקבוצות הנידונות – "ביתא ישראל" ו"זרע ביתא ישראל" – מתאפיינים בקרבה והתבדלות כאחד באתיופיה ובisrael. קהילת היהודים מ"ביתא ישראל" המשיכה לשמור על קשרים מסוימים עם בני "זרע ביתא ישראל" ולקיים קשרים חברתיים האופייניים לקרובי משפחה רחוקים. עם זאת, הם נמנעו מקשרי חיתון וכך נמנעה הקמת משפחות מעורבות. גם כיום בישראל, חלק מבני "ביתא ישראל" מתקשים לקבל קשרי נישואין בין הקבוצות (קונפורטי, 2009). בני "זרע ביתא ישראל" לא נתפסים על-ידי רבים מבני קהילת ביתא ישראל כיהודים, ואף לא כאנוסים. יתרה מזו, בעיני חלק מהקהילה מדובר ב"הונאה" וניצול של הרשויות בארץ. טענה נוספת בהקשר זה היא שבעוד העלייה של בני "ביתא ישראל" הייתה ממניעים ציוניים ודתיים, העלייה של בני "זרע ביתא ישראל" נובעת ממניעים אינטרסנטיים. למרות טענות אלה, לרבים מקהילת "ביתא ישראל" יש קרובים מדרגה ראשונה בקרב בני "זרע ביתא ישראל" שחיזקו את תביעתם של האחרונים לעלות לישראל משיקולים של איחוד משפחות (קונפורטי, 2009).

למרות שגם בתוך כל תת-קבוצה התקיימו הבדלים משמעותיים על רקע שמירת הדת היהודית, ההבדלים בין הקבוצות בולטים יותר. לכל קבוצה יש כללי שחיטה ואכילה שונים המסמנים קו ברור ובלתי עביר כמו גם הלכות טומאה וטהרה שונות (סלומון, 1994; Kaplan & Salamon, 2014). עוד ניתן לומר, כי מרבית בני "ביתא ישראל" אשר חיים בארץ 30 שנה ויותר וחלקם אף נולדו כאן, גיבשו עם הוותק בארץ זהות אינטגרטיבית המשלבת ערכים, תפיסות וקודים התנהגותיים מארץ מוצאם ומisrael. לעומתם, בני "זרע ביתא ישראל", אשר מרביתם עולים ילידי אתיופיה, מצויים עדיין בתהליך מעבר משברי בין התרבויות. תהליך זה כולל, בין היתר, בלבול וניסיון למידה לא מובנה של ערכים חדשים וקושי לגשר על ההבדלים בין התרבות האתיופית והisraelית (עשהאל, 2012).

על רקע עדויות ראשוניות למערכת יחסים מורכבת בין תת-קהילות המרכיבות את העדה האתיופית בישראל, עולה סוגיית המפגש הבין-תרבותי במציאות הקיומית של חברת הגירה ומתחדדת שאלת הזהות וההשתייכות לחברה הישראלית ולקהילת המוצא. בטרם נבחן סוגיה זו כפי שבאה לידי ביטוי בתפיסת הישראלים ממוצא אתיופי את עצמם, נציג מודלים מרכזיים הדנים בזהות ושייכות של מהגרים.

זהות והשתייכות קבוצתית של מהגרים

אחת הסוגיות המרכזיות בתהליך השתלבותו של המהגר בארץ החדשה היא סוגיית הזהות וההשתייכות. ניתן להגדיר זהות מהגר כדרך שבה הוא תופס את עצמו ביחס לקבוצות או קטגוריות חברתיות בארץ החדשה או בארץ מוצאו. על-פי באומן (Bauman, 1996), שאלת הזהות מתחדדת כאשר בני אדם לא בטוחים לאן הם שייכים.

מודל בולט לבחינת זהות והשתייכות הוא **מודל האקולטורציה** (Berry, 2001). מודל זה מתווה ארבעה דפוסי הסתגלות לפי מידת הזיקה של המהגר לתרבות המוצא ולתרבות החדשה: (1)

דפוס ההיטמעות, אשר בו היחיד אינו מבקש לשמר את זהותו התרבותית ומעוניין באינטראקציה יומית עם תרבות אחרת; (2) דפוס ההיבדלות, בו ליחיד חשוב לשמור על תרבותו המקורית תוך הימנעות מאינטראקציה עם התרבות החדשה; (3) דפוס ההשתלבות, בו יש עניין בשימור התרבות המקורית לצד פיתוח הקשר התרבות החדשה; ו-(4) דפוס השוליות, אשר מתקיים כאשר ישנו עניין מועט בשימור תרבותי הן של תרבות המקור והן של התרבות החדשה. בירי (Berry, 2001) הצביע על דפוס האינטגרציה כדפוס שילוב מועדף.

מודל פסיכולוגי אחר, המנתח את תהליך ההשתלבות כתהליך רב-שלבי הדומה לאבל,

מציג את השלב בו מתגבשת הזהות האינטגרטיבית כשלב בו מתחיל המהגר להתנהל באופן המשלב את ההתנהגויות האופייניות לחברה ממנה בא, בד בבד עם התאמות ושינויים המתחייבים ממאפייניה של החברה החדשה (מירסקי, 2005). מודלים מרכזיים אלו מתייחסים אל שתי תרבויות - תרבות המוצא והתרבות החדשה.

במחקר הנוכחי נבחן מצב מורכב יותר, בו נבדקת תפיסת המרואיינים את עצמם כשייכים לקבוצה מסוימת בתוך תת-תרבות המוצא שלהם לצד תפיסותיהם לגבי השתייכותם לתרבות הישראלית הקולטת.

לצד מודלים פסיכולוגיים אלו, ישנם מודלים המדגישים את הפן החברתי בזהותו של המהגר ומתוכם ניתן לגזור הנחות והשערות לגבי דינמיקה וקונפליקטים בין קבוצות. **גישת האסימילציה הסגמנטית** (Portes & Rambaut, 2001) טוענת, כי לצורך השתלבות מוצלחת של המהגרים יש לעודד מפגש ביניהם לבין האוכלוסיות החזקות ולנסות למנוע מגע עם קבוצות השוליים אשר עלולות לייצג את תרבות העוני על כל ההשלכות השליליות שהיא טומנת בחובה. ההתחברות של חלק מהמהגרים לקבוצות מיעוט מקומיות על רקע גזעי, מסתמכות על הון תרבותי ואתני שמשמש אותם כנתיב אלטרנטיבי לאינטגרציה. על-פי גישה זו, לצורך ההתערות בחברה "כדאי" למהגרים הנמנים על "זרע ביתא ישראל" להתקרב למגזרים המייצגים את התרבות הדומיננטית ופחות לקהילת "ביתא ישראל", על מנת שהתקרבות תסייע להשתלבותם בחברה הישראלית.

תאוריה חברתית אחרת, **תאוריית הזהות החברתית**, מציבה במרכז את הזהות הנבנית במערכת היחסים שבין קבוצות אתניות שונות (Tajfel, 1982). על-פי תאוריה זו, יחידים שואפים להשיג זהות חברתית חיובית המבוססת במידה ניכרת על השוואות חיוביות ושליליות עם קבוצות חוץ ופנים רלוונטיות. על-פי תאוריה זו, אם קבוצת הפנים מוערכת כפחות טובה בהשוואה לקבוצת החוץ, התוצאה תהיה זהות שלילית. ההשוואות הללו יכולות להתבסס על מידע חסר ואף מוטה בנוגע להבדלים בין הקבוצות והן יכולות להיות מוזנות מחוסר ההערכה לה זוכה הקבוצה מקבוצות אחרות בחברה (Brown, 2000). התאוריה מניחה כי במצב כזה ינסו חברי קבוצת המיעוט לשנות את הזהות השלילית ולשפר את הערכתם העצמית באמצעות אסטרטגיות אינדיבידואליות וקולקטיביות (Tajfel, 1982). ניתן לחלק אסטרטגיות אלו לשלושה סוגים מרכזיים: מוביליות אינדיבידואלית, יצירתיות חברתית ותחרות חברתית (Brown, 2000).

סוגיית הזהות וההשתייכות הקבוצתית של יוצאי אתיופיה

רבות נכתב על סוגיית הזהות וההשתייכות של יוצאי אתיופיה ומידת השתלבותם בחברה הישראלית. עם זאת, מרבית המחקרים לא עשו אבחנה בין תת-הקבוצות בתוך הקהילה והתייחסו אל העולים כאל אוכלוסייה הומוגנית (Amit, 2012; בן עזר, 2010; שגב, 2005).

מחקרים רבים התמקדו בסוגיית הזהות של בני נוער יוצאי אתיופיה. שבתאי (1999, 2001) הצביעה במחקרה על חשיבות המפגש עם סטריאוטיפים שליליים שמקורם בצבע עורם, חשיפה לתרבות הישראלית והרצון להתקבל ולהשתייך לחברה הישראלית בתהליך הבניית הזהות של בני הנוער. הזהות היהודית מהווה אבן יסוד ראשונה, אך הזהות ה"שחורה" מתגבשת עם הזמן ותופסת מקום משמעותי יותר אצל חלק מהנחקרים בהשוואה לזהות הישראלית, היחידה הקשורה למקום - ישראל, (שבתאי, 2001). במחקר אחר שנערך על בני נוער נמצא כי מרבית בני הנוער מצדדים בזהות המשלבת בין זהות המקור לזהות הישראלית, אך לצד זאת הם מבינים כי על מנת לצבור כוח בחברה הישראלית עליהם להיות יותר אקטיביים (מאנע, אור ומאנע, 2004; Mana, Orr & Mana, 2009). מחקרים נוספים בקרב נערות מתבגרות ממוצא אתיופי, מצביעים על הבחירה האישית אשר מהווה אלמנט מכריע בעיצוב הזהות ונעשית מתוך כוח (שגב, 2005). בקרב נשים בוגרות יותר נבחנה הגדרת הזהות תוך לקיחה בחשבון של המעמד המקצועי (וולש ואבזון, 2012).

במחקר שבוצע בקרב בוגרים עולי אתיופיה, מציגה ימיני-ענתבי (2010) אסטרטגיות שונות לייצוג העצמי של העולים בהקשר לנראות שלהם: אימוץ סמלים של "תפוצות שחורות" ברחבי העולם, הדגשת האתיופיות והצגה לראווה של תרבות אתיופית גלוטית, לעומת אסטרטגיה של "אי נראות" המעצימה את הזהות הישראלית. המחקר מחדד את המורכבות התוך-קהילתית כאשר לבני "זרע ביתא ישראל" נראות גבוהה יותר שאינה מתמקדת רק בצבע העור אלא גם בנראות המבדילה אותם בתוך הקהילה האתיופית. ההבדלים האלו מובילים למתח בתוך הקהילה, גם אם הם בלתי נראים בעיני המתבונן מהצד (ימיני-ענתבי, 2010).

סוגיית הזהות וההשתייכות לחברה הישראלית או לתת-הקבוצות בתוכה תופסת מקום מרכזי בהווה של ישראלים ממוצא אתיופי. בן עזר (2012), מסביר כי בעיני ישראלים אלו ישנה חשיבות להכרה בהם כיהודים באופן מלא, דבר שביכולתו להשליך על תחושת ההשתייכות לחברה הישראלית. הטלת הספק ביהדותם הציבה קשיים בתהליך בניית הזהות החדשה בישראל על בסיס הזהות היהודית הקושרת אותם לעם ישראל ומצדיקה את עלייתם ואת המחיר ששילמו עבורה. לכך ניתן להוסיף קשיי השתלבות הקשורים לדיור בשכונות אתניות הומוגניות, בעיות בתחום התעסוקה והחינוך – אשר לא הקלו על תהליך גיבוש הזהות הישראלית (בן עזר, 2012). בן עזר (2010) טוען שישראלים ממוצא אתיופי עדיין מחפשים את המקום "הנכון" עבורם במארג החברתי הישראלי מבחינת ממד הנראות או האי-נראות.

בעוד מרבית המחקרים שבחנו סוגיות של זהות בקרב ישראלים ממוצא אתיופי התייחסו אל הקהילה כקהילה אחת הומוגנית, ישנן עדויות מחקריות על ההבדלים בהקשר זה בתוך הקהילה. במסגרת מחקר שהתמקד בבני נוער מקהילת "זרע ביתא ישראל", מציגת שבתאי (2006) כי צעירים אלו לא מבינים את ההיסטוריה הקשורה להתנצרות של אבותיהם, ומתקשים להבין מדוע קהילת "ביתא ישראל" לא מחשיבה אותם ליהודים בעוד המדינה וכלל הישראלים - כן. לאחר "מבצע

שלמה" לרבים מהם היו קרובי משפחה בישראל ולאחר שהייה ממושכת במחנות המתנה באדיס-אבבה ובגונדר, כבר לא יכלו לחזור לכפריהם. ההכנה לתהליך הגיור החלה בשלב זה כהכנה לקראת עלייתם, אך תהליך זה לא בהכרח פתר את בעיית הזהות שלהם (Kaplan & Salamon, 2014). נוצר מצב של בלבול זהויות שנובע גם ממסרים שונים המתקבלים מגורמים בתוך ומחוץ לקהילת יוצאי אתיופיה. מחקרים אף מצביעים על קשיי קליטה שחווים חברי "זרע ביתא ישראל" בישראל המלווים בתחושת הניכור שלהם כלפי החברה הישראלית (עשהאל, 2012). למרות שחלק מהקשיים משותפים לכלל הישראלים ממוצא אתיופי בישראל, לעולים החדשים יותר יש מאפיינים וצרכים ייחודיים המחייבים טיפול ופתרונות ייחודיים, שונים מאלה של הקהילה הוותיקה בארץ. קושי נוסף המבדיל בין תת-הקבוצות נובע מהוותק השונה בארץ של כל אחת מהקבוצות, כאשר לקהילת "ביתא ישראל" ותק רב יותר באופן משמעותי בהשוואה לקהילת "זרע ביתא ישראל".

במחקר של פינקלשטיין וסולומון (2007) נמצא כי מרבית עולי "זרע ביתא ישראל" (86%) חוו קשיים חמורים יותר לאחר ההגירה לעומת העולים מ"מבצע שלמה" (69%) ועולי "מבצע משה" (60%) והם אלה שגם דיווחו יותר על חוסר השתלבות חברתית כמו קושי למצוא עבודה, עוני, קושי בעברית ודחק רגשי ואישי. אומנם הקבוצות הגיעו מאותה ארץ מוצא אך הם נבדלים בנסיבות שקדמו להגירה, בתהליך ההגירה עצמו ובשלבי הקליטה לאחר ההגירה. על-פי תפיסת משרד הרווחה, מרבית בני "זרע ביתא ישראל" מוגדרים כחלק מאוכלוסיית רווחה, הנזקקת לשירותי רווחה בכל מעגל החיים (דבידוביץ, 2011).

השיח סביב מעמדם של בני "זרע ביתא ישראל" המתנהל מול החברה הישראלית, מול ממשלת ישראל, מול קהילת "ביתא ישראל", מול הממסד הקולט ומול הרבנות הראשית, עולה בקנה אחד עם ההתנפצות הקשה של הציפיות שלהם להפסיק להמתין, להתקבל, להגיע "הביתה" ולהתחיל לחיות חיים של שייכות, של עשייה ושל התקדמות (תלמי-כהן, 2012). עם זאת, המתח בין הזהויות בתוך קהילת יוצאי אתיופיה לא מוצא ביטוי מספיק בספרות העוסקת בקהילה.

נקודת המוצא במחקר זה היא שיש להתייחס לישראלים ממוצא אתיופי כמשתייכים לעדה מגוונת שאינה עשויה מקשה אחת. מחקר זה מבקש לבחון את מערכת היחסים בתוך העדה האתיופית בישראל: בין "ביתא ישראל" ו"זרע ביתא ישראל", כפי שמשתקף מסיפוריהם של בני הקהילה עצמם. המחקר מבקש גם לבחון האם לשונות בין תת-הקבוצות יש השלכות על האופן שבו בני הקהילה חווים את תחושת הזהות והשייכות שלהם לחברה הישראלית.

שיטת המחקר

הנחקרים

במחקר זה עשינו שימוש בשיטת מחקר איכותנית נטורליסטית המתבססת על ראיונות, במטרה להבין את התופעות הנחקרות כפי שהן מובנות ומתוארות על-ידי אלו הנוטלים בהן חלק ומאפשרת למרואיינים לתאר אספקטים בחייהם כפי שהם מפרשים אותם (שקדי, 2003). שיטה זו מתאימה למחקר הנוכחי משום שהיא מתייחסת לנקודת המבט הסובייקטיבית של בני הקהילה, כפי שהם תופסים ומגדירים את עצמם. מאחר שבחינת סוגיות הקשורות לזהות בקרב הקבוצות המרכיבות את

קהילת יוצאי אתיופיה בישראל לא זכתה להתייחסות מספקת בספרות, אנו מתייחסות למחקר הנוכחי כאל מחקר גישוש ראשוני המהווה בסיס התחלתי למחקרי המשך.

במסגרת המחקר נאסף מידע באמצעות 21 ראיונות: 19 ראיונות עם ישראלים ממוצא אתיופי, בהם עשרה מקהילת "ביתא ישראל" ותשעה מקהילת "זרע ביתא ישראל", וכן שני ראיונות עם אנשי מקצוע מחוץ לקהילה. פרטי המרואיינים מופיעים בטבלה מספר 1 (ראו בסוף המאמר).

בשלב ראשון, בוצעו מתוך 21 הראיונות, שבעה ראיונות עם המרואיינים המשמשים גם כאנשי מקצוע המעורבים במסגרת תפקידם בקליטת עולים מאתיופיה בישראל. מקרב מרואיינים אלו שני ראיונות כאמור בוצעו עם אנשי מקצוע מחוץ לקהילה, ארבעה ראיונות עם אנשי מקצוע המשוויכים לקהילת "ביתא ישראל" וריאיון אחד עם איש מקצוע המשוויך לקהילת "זרע ביתא ישראל". המטרה של הראיונות עם אנשי המקצוע הייתה לקבל מהם מידע כללי יותר בנוגע לתהליך הקליטה של עולי אתיופיה בישראל. אנשי המקצוע הועסקו בעת הריאיון במגזר הציבורי (המשרד לקליטת עלייה, הסוכנות היהודית, מוקדי קליטה בשתי ערים מרכזיות) ובעמותה העוסקת בליווי וסיוע לבני נוער עולים. בשלב השני, בוצעו 14 הראיונות הנוספים עם יוצאי אתיופיה, בהם שישה מקהילת "ביתא ישראל" ושמונה מקהילת "זרע ביתא ישראל".

מאפייני המרואיינים בשני השלבים מפורטים בטבלה מספר 1 (ראו בסוף המאמר). המרואיינים מקהילת "ביתא ישראל" עלו בעלויות הגדולות בשנים 1984 ו-1991 ואחת נולדה בארץ כמה חודשים אחרי העלייה. המרואיינים מקהילת "זרע ביתא ישראל" עלו לאחר שנת 1992. מבין כלל המרואיינים, שמונה נשים ו-13 גברים המרואיינים הינם בטווח הגילאים 25 עד 62, כאשר מתוכם עשרה נחקרים בני 30 ומטה. גילם של ילידי חו"ל בעת העלייה נע בין שנתיים ל-43 שנים. ישנה שונות בין המרואיינים ברמת ההשכלה. בעוד לכל אנשי המקצוע יש השכלה אקדמית, מקרב המרואיינים האחרים הרוב הם בעלי השכלה תיכונית (עשרה מרואיינים), שלושה מרואיינים בעלי השכלה אקדמית ומרואיין אחד חסר השכלה פורמלית. מקום המגורים של המרואיינים משתי הקבוצות אף הוא מגוון, והם מגיעים מיישובים שונים בצפון, במרכז ובדרום הארץ.

הליך המחקר

המרואיינים ממוצא אתיופי אשר משמשים כאנשי מקצוע המועסקים במסגרת תפקידם בקליטת יוצאי אתיופיה, סיפקו מידע על עצמם, כמו גם שיתפו בתובנות שרכשו במהלך עבודתם עם בני הקהילה. ראיונות אלו התקיימו במקום עבודתם של המרואיינים. אל המרואיינים האחרים הגענו דרך ביקורים בשכונות בהן יש ריכוזי אוכלוסייה של יוצאי הקהילה וכן באמצעות הפניה של עובדי משרד העלייה והקליטה. כלל המרואיינים הסכימו להשתתף במחקר והביעו נכונות לשתף אותנו בסיפורם האישי. למרואיינים הובטח חיסיון פרטים. הראיונות בוצעו על-ידי מראיינת שאינה ממוצא אתיופי אשר יש לה היכרות עם הקהילה במסגרת עבודתה במשרד לקליטת עלייה.

הראיונות ואופן ניתוחם

במחקר עשינו שימוש בריאיון חצי מובנה ובו שאלות כלליות מנחות. הראיונות נמשכו כשעתיים בממוצע. כל ריאיון כלל שלושה חלקים מרכזיים. בחלק הראשון של הריאיון התבקשו המרואיינים לספר על עצמם ועל החוויות שהם זוכרים מארץ מוצאם וכן לספר את סיפור עלייתם לארץ. בחלק

השני נשאלו המרואיינים שאלות באשר לקהילה שלהם ולתת-הקבוצות בתוכה תוך בקשה לתת דוגמאות ליחסים החברתיים שהם מקיימים עם בני הקהילה שלהם והעמדות שלהם כלפי תת-קבוצות בתוך הקהילה. בחלק השלישי נשאלו המרואיינים בנוגע לתחושת הזהות התרבותית שלהם, תחושת השתייכות והעמדות שלהם כלפי החברה הישראלית. המרואיינים המועסקים כאנשי מקצוע נשאלו בנוסף מספר שאלות כלליות באשר לקהילה ומאפייניה, תת-הקבוצות/קהילות המרכיבות אותה וכן שאלות המבקשות לזהות את המתח הקיים בין הקבוצות ויחסי הגומלין המתקיימים ביניהן. הראיונות הוקלטו במלואם ותמלילי הראיונות שימשו לניתוח הנתונים. ברוח המלצותיהם של תובל-משיח וספקטור-מרזל (2010), נעשה מיון של התוכן שעלה מהראיונות לקטגוריות שהיוו את התמות הבולטות בבסיס המחקר. זיהוי התמות המרכזיות התבסס על דברים שנאמרו על-ידי המרואיינים ומובאות מדבריהם, כאשר הושם דגש על הפרשנות הסובייקטיבית של המרואיינים.

ממצאים

מהראיונות עלה סיפור החיים באתיופיה בסמוך לעלייה ומניעי העלייה עצמם כבעלי משמעות עבור המרואיינים. כמו כן מהראיונות ניתן ללמוד על המתחים והיחסים המורכבים בין שתי תת-הקבוצות העומדות במוקד מחקר זה. הממצאים במחקר גישוש זה מציגים תמונה מורכבת יותר שיש לה היבטים בין-דוריים והשלכות אפשריות על תהליך הבניית הזהות ותחושת השייכות של המרואיינים.

החיים באתיופיה ומניעי העלייה לארץ של יוצאי הקבוצות השונות

המרואיינים מקבוצת "ביתא ישראל" מתארים את החיים באתיופיה בקהילה מבודדת ונבדלת משכניה הלא יהודים, אך יחד עם זאת הם מספרים כי נשמרו יחסי שכנות טובים ומכבדים. הקהילה התגוררה בכפרים הכוללים מספר משפחות מורחבות, שבזמן מבצעי העלייה הגדולים עזבו יחד את הכפר ונפגשו בארץ. הזיכרונות משותפים לכולם ובולטים בהם אורח החיים הדתי, ביקורים בבתי כנסת, שמירת השבת, מנהגי השחיטה וחגיגת חג הפסח. מניעי העלייה היו אף הם משותפים לכל המרואיינים מקבוצת "ביתא ישראל": מניעים יהודיים ודתיים, ציונות והגשמת החלום להגיע לירושלים וכן תחושת חוסר שייכות לארץ המוצא. כך עולה מהריאיון עם ד', בן 27 אשר עלה לארץ ב 1991:

אבא שלי גם קייס אז הוא היה מדבר הרבה על ירושלים, על זה שאנחנו צריכים לעלות, וגם, את יודעת מה, בלי שההורים שלנו והסבים שלנו סיפרו לנו על זה, כל כך היו מזכירים לנו את זה, מי אנחנו, מה המוצא שלנו, כבר לא היה צריך את הסיפורים כדי להבין שאנחנו לא שייכים. את מבינה? ככה שמאז שאני מכיר את עצמי זה מה שדיברו.

המרואיינים מקבוצת "זרע ביתא ישראל" מתארים תמונה אחרת של חיים בסביבה יותר עירונית, לא יהודית, אשר במסגרתם היה ניסיון לאזן בין היותם יהודים לבין הצורך להשתלב בסביבתם. כך עולה מסיפורה של ט', בת 26 מקהילת "זרע ביתא ישראל" שעלתה לארץ ב-2011:

אנחנו גרנו בעיר [...] יש הרבה אנשים שלא כמונו, איפה שגרנו לא היו יהודים ולא שמרנו שבת, כמו הנוצרים. ידעו שאנחנו יהודים. עשינו שבת אבל לא כמו בישראל [...] לא בדיוק ידענו ביום שישי את הזמנים. ביום שבת למדו וכמו כולם הלכתי גם ללמוד. לא יכולתי להגיד שאני יהודייה. בבית ספר לא שיתפו אותנו בכל, היינו נבדלים משאר התלמידים. כינו אותי

בשמות גנאי [...] ביום ראשון הלכנו לכנסיה וכיבדנו את היום הזה כמו שבת, היינו חיים בדיוק כמו הנוצרים. החלטנו לעלות כי יש לנו משפחה פה ואנחנו אוהבים את ישראל [...] ירושלים זה טוב, אברהם יצחק ויעקב. לא רק לחיים, לא רק לכסף, בגלל ישראל.

הסיפור של ט' מציג את המורכבות של החיים באתיופיה בין שתי דתות והקושי לשמר את הדת היהודית. ט', כמו מרואיינים נוספים יוצאי "זרע ביתא ישראל" במחקר זה, מדגישה כי המניע לעלייה לישראל לא היה רק כלכלי. עם זאת, המרואיינים מ"ביתא ישראל" הציגו את עליית "זרע ביתא ישראל" כעלייה בעלת אינטרס כלכלי מובהק. כך מציג זאת א', בן 39 מקהילת "ביתא ישראל" שעלה לארץ ב-1984 ומשמש כאיש מקצוע המעורב בקהילה:

מניעי העלייה של 'זרע ביתא ישראל' הם שיפור חיים ואיחוד משפחות: הקבוצה הזו כן מסכימה לתהליך של גיור לחומרה. זה הכרטיס כניסה שלהם על מנת להיטיב את החיים שלהם. ופה מתחיל הוויכוח. הוויכוח בין האמונה הדתית שלהם מול האינטרס האישי. אפשר להשוות את הגיור עם קבלת הגרין קארד בארצות הברית - אחד על אחד [...] האיש הזה היה בגיהנום, ואם מביאים לו מיליון דולר והוא צריך לקבל החלטה, הוא בוודאי יבקש את המיליון דולר. אז אם הוא צריך לעבור גיור לחומרה ואם הוא צריך מבחינתי להיות מושפל וללמוד וכו' הוא יעשה את זה. הוא מגיע מהמקום הכי נמוך בעולם.

ניתן אם כן ללמוד כי המרואיינים מתארים סיפורי חיים שונים באתיופיה טרם עלייתם. סוגיית מניעי העלייה משקפת נקודת חיכוך ראשונה בין הקבוצות, כאשר המרואיינים יוצאי "זרע ביתא ישראל" מדגישים את שיקולי המשיכה לישראל שאינם רק כלכליים, והמרואיינים יוצאי "ביתא ישראל" מדגישים דווקא את מניעי העלייה הכלכליים והאינטרסנטיים של בני "זרע ביתא ישראל".

מורכבות היחסים והמתחים בין תת-הקבוצות

ניתן ללמוד על מספר נקודות חיכוך ומתח בין שתי הקבוצות, כפי שעולה מסיפורי המרואיינים. המרואיינים מצביעים על שורשי החיכוך עוד במערכת היחסים בין הקבוצות באתיופיה. יוצאי "ביתא ישראל" מספרים כי חלק מבני "זרע ביתא ישראל" הפגינו באתיופיה יחס משפיל ומזלזל כלפי היהודים שלא המירו את דתם. לטענת מרואיינים אלו, קריאות הגנאי והקללות מלוות אותם גם בארץ וחלק מבני "זרע ביתא ישראל" מביאים את המתח ששרר שם בין הקהילות, לכאן, לישראל. דוגמה למתח בין הקבוצות מביא ו' בן 44 מקהילת ביתא ישראל אשר עלה לישראל בשנת 1990:

אני לא יכול להשוות בין היהודי שסבל שם לבין היהודי שהתנצר וחי חיים נוצריים. ההתנצרות נתנה להם יחס שונה מאיתנו ולפי דעתי אני לא קורא להם יהודים. את יודעת מה, היו מקרים שהם היו מקללים את היהודים, אמרו מילים גסות כאלה, כנראה שהם חושבים שהדרך שלהם יותר נכונה [...] בתור ילד סבלתי, בכל מקום שהייתי צריך ללכת קראו לי יהודי מסריח ובשמות גנאי וכל מיני שמות משפילים.

מתיחות זו ממשיכה להתקיים גם בארץ ומקשה על ההתקרבות בין הקבוצות. ה' מבני "זרע ביתא ישראל", בן 30, עלה לישראל בשנת 2003, מתאר קושי זה:

הם חלשים יותר באמונה, אני לא חושב שהם מאמינים כמו שאנחנו מאמינים, ככה אני מרגיש. קשה לי להתחבר איתם, הם כמו ישראלים לכל דבר. אני לא יודע מה להגיד לך. אין חיבור טוב ביננו. בקלות אני יכול לזהות אותם – מספיק שתי דקות אני יושב איתו אני כבר

יודע מיהו. לפי המבטא שלו, אני יכול בקלות לזהות. התרבות שהם רכשו – אצלנו יותר חזקה. לנו יש אמונה יותר חזקה, והם קצת פספסו, יותר קל להם להתחבר לישראלים, הוותיקים מוותרים על התרבות, לנו יותר קל להתחבר עם העולים. עם העולים החדשים אני תמיד מסתדר, אין לי בעיה להסתדר איתם. אני לא ראיתי חיבור טוב בין העליות האלה. אני לא רואה את זה שהם עוזרים לחדשים.

למוקדי חיכוך ומתח נוספים יש זיקה לסוגיות דתיות והם באים לידי ביטוי בפרקטיקות דתיות שונות, ביחס למנהיגי הדת והקהילה ובמערכות היחסים בין הקבוצות.

פרקטיקות דתיות ויחס למנהיגים דתיים

מרואיינים מ"ביתא ישראל" הדגישו את "העליונות" שלהם בנושא הדת. לטענתם ההתנצרות של חברי קבוצת "זרע ביתא ישראל" לא הייתה מאונס אלא משיקולים אינטרסנטיים של השתלבות בחברה, על מנת ללמוד ולהתקדם. חלק מהמרואיינים ביטאו תפיסה לפיה לא כולם יהודים, וכי תהליך הגיור הוא למראית עין בלבד. בהקשר זה יש מרואיינים הטוענים כי בני "זרע ביתא ישראל" לא עוברים את תהליך הגיור של הקייסים בנוסף לגיור של הממסד הרבני, לכן לא השלימו מבחינתם את תהליך הפיכתם ליהודים. מיטיב לתאר זאת א' בן 39 מקהילת "ביתא ישראל" שעלה לארץ ב-1984 ומשמש כאיש מקצוע המעורב בקהילה:

יש את הקבוצה בתוך קבוצת הפלשמורה שבאמת, אבל באמת ובתמים חוזרת ליהדות מרצונה המלא ומנהלת אורח חיים דתי אדוק אורתודוקסי. יש קבוצה שעוברת את תהליך הגיור כדי להיכנס, אבל המרחק בינה לבין היהדות הוא מרחק גדול ואני בטוח שהם עדיין מנהלים אורח נוצרי בתוך הבתים שלהם, או אורח חילוני בתוך הבתים שלהם בתיבול נוצרי [...] דוגמה להתנגשות על בסיס דת: סתם ביום שבת עושים קפה. קפה בתוך הבית האתיופי זה קלייה וכולי. זה דין מוות באתיופיה מבחינת 'ביתא ישראל'. זה חילול שבת שהיו סוקלים אותו, ופה היו מקרים שכמעט היו רציחות בתוך השכונות, שהפלשמורה עשו קפה בשבת.

בדיון על הדת, הודגש על-ידי חלק מהמרואיינים נושא הבגידה. המרואיינים מקבוצת הפלשמורה לא מדברים על ההתנצרות של אבותיהם בצורה מפורשת ונוטים יותר להציגה כמעשה של חוסר ברירה. מדברי המרואיינים מקבוצת "ביתא ישראל" עולה תחושה חזקה של בגידה. ההתנצרות מתפרשת אצלם כהליכה למקום הקל ומי שדבק ביהדות נחשב החזק. המתבוללים לא היו מספיק חזקים לכן לא מגיע להם לחזור אל היהדות ולהיכנס למדינת ישראל. כך ניתן ללמוד מדבריה של מ', בת 43, מקהילת "ביתא ישראל" שעלתה לארץ ב-1984 ומשמשת כאשת מקצוע המעורבת בקהילה:

אין גישה יותר סלחנית כי זו בגידה! אנחנו שמרנו כל כך הרבה שנים, המון שנים, על הדת שלנו. כאשר חייבו אותנו להתבולל, נרצחו יהודים, דורות ששמרו על הדת. יש גם הרגשה של גאווה, של קבוצה נבחרת - כן, גם. אנחנו סוג א'.

אישור לטענות אלה של קהילת "ביתא ישראל" ניתן לקבל מח', בן 61, שעלה בשנת 2000 ומשתייך לבני "זרע ביתא ישראל":

יש אנשים שמרגישים משהו רע שאומרים לי – אני נוצרי. בגלל זה כואב להם. אבא יהודי ואימא נוצרייה – מסתכלים על הדת של האימא ואומרים לי אני נוצרי. אני אומר אני נוצרי

יהודי. יש אלוהים אחד. הדת לא משנה הכל ביחד, מתפללים ביחד, אין בעיה, מרגיש ישראלי. זה לא מפריע לי לחיים שלי, לעבודה שלי.

דוגמה נוספת להתנגשות בענייני דת ניתן לראות בעניין השחיטה. גם בקרב המרואיינים מ"ביתא ישראל", וגם בקרב המרואיינים מ"זרע ביתא ישראל", מתוארת הפרדה מוחלטת באכילת בשר כתוצאה מהלכות שחיטה שונות בין הקבוצות. מתאר זאת ג', בן 40, מקהילת "זרע ביתא ישראל", שעלה לישראל בשנת 1998 ומשמש כאיש מקצוע המעורב בקהילה:

אני מכיר משפחות כאילו שבאו לפה, הוא לא אוכל בבית שלו, הוא לא אוכל בבית שלו את הבשר. בתוך המשפחה! אתה באת דרך זה, אני באתי דרך זה [...] ההוא עשה גיור, ההוא לא עשה גיור.

אחד הביטויים לפערים בנושא דת ניתן לייחס למקומם של הקייסים, כוהני הדת מקהילת "ביתא ישראל". המרואיינים מקבוצה זאת מציינים כי בני הקבוצה השנייה לא נאמנים לקייסים. המרואיינים מקבוצת "זרע ביתא ישראל" מציינים כי הם לא מכירים בקייסים של "ביתא ישראל" עוד מאתיופיה, וגם בישראל אין להם קייס. הם גם מציינים שהקייסים התנגדו לעלייתם. לטענתם הם אלה שעברו גיור לחומרה לכן הם יהודים לפי זרם ההלכה של מדינת ישראל ולכן יכולים להיחשב כיהודים "ודאיים".

מערכות יחסים

לחלק מקהילת "ביתא ישראל" יש קרובי משפחה בקהילת "זרע ביתא ישראל" וכך הם נקרעים בין הקשר והלכידות המשפחתית למעמד השונה ולריחוק של כלל הקהילה. סוגיית הנישואים היא אחת הסוגיות המרתקות בהקשר זה. המרואיינים חלוקים בדעתם לגבי נישואים של בני זוג משתי הקבוצות. יש המסבירים כי נישואים כאלה קיימים וכי המשפחה בלית ברירה מקבלת את הזוג, ויש המתקשים לקבל נישואים אלו. המרואיינים מעידים על מקרים שבהם משפחות לא הגיעו לחתונה של בני משפחה או אפילו של הבן או הבת המתחתנים. לעיתים המשפחות המורחבות של בני הזוג בנישואים כאלה לא באים לבקר אחד את השני ולא באים לאירועים משפחתיים משותפים או חגים. יש אף עדויות על נתק מוחלט בין המשפחות. ו', בן 44, עלה לישראל בשנת 1990, מקהילת "ביתא ישראל" מדגים את הקושי בנישואים כאלה:

אני לא מקבל שהבן שלי יתחתן עם מישהי מהפלשמורה. מה ההבדל אם הבן שלי יביא נוצרייה מאתיופיה שתתגייר בארץ לבין אחת שהוא פוגש פה מהפלשמורה? אין הבדל. אני לא מקבל את זה! אני אקבל קשה. המשפחה שלנו כל כך מקפידה, כואב לי כל כך שיהיה בשר של נוצרי [...] אני עצמי שומר ואשמור, גם התחתנתי לא מהפלשמורה, המשפחה של אשתי גם מאוד מוכרים ואנחנו מקפידים לא להתערבב איתם. בעתיד אני מניח שהזמן יעשה את שלו. אני עצמי לא, אבל אני מניח שיהיו שינויים.

מדבריו של ו' עולה דחייה חזקה של בני הפלשמורה וניתן להתרשם כי הדחייה מצד קהילת "ביתא ישראל" חזקה יותר מאשר במקרה ההפוך. עם זאת עולה מהריאיון כי הוותק וההשתלבות בארץ של הדור הצעיר יצמצמו את ההתנגדות לנישואים כאלה ויאפשרו קרבה גדולה יותר בין הקבוצות.

כאשר מנתחים את הראיונות של המרואיינים הצעירים יותר במחקר זה (בני 30 ומטה), המהווים כמחצית מהמרואיינים, עולה תמונה פחות מובחנת. המרואיינים הצעירים מקהילת "זרע ביתא ישראל" מודעים לכך שתופסים אותם כפחות יהודים וכפחות דתיים, אך טוענים כי אין לדבר השלכות על התנהלות החיים שלהם. בדומה לכך, המרואיינים הצעירים מקבוצת "ביתא ישראל" מכירים אף הם במתח סביב שתי הקהילות, ומסכימים כי בארץ יש להפרדה בין הקבוצות פחות השפעה. לטענתם הם לא חיים את המורכבות בחיי היום יום במיוחד, לא מחפשים את ההבדלים. ת' בן 28 מקהילת "ביתא ישראל", עלה לארץ ב 1991 מסביר את יחסו כלפי בני "זרע ביתא ישראל":

להשתלב הם משתלבים [...] אני אגיד לך משהו, אם הוא לא אומר לך מיהו, את לא יכולה לדעת. פה אני מתחבר לכולם. עולים [...]. לא מעניין אותי, פה אני זורם. הדור הצעיר לא נותן דגש לפילוג. הם הולכים ביחד לצבא, לאוניברסיטה, חיים ביחד, הם מתחתנים, חברים, הולכים ליחידה. המבוגרים שומרים על ההפרדה כי ככה הם שומרים עוד על הקשר עם מה שאפיין אותם באתיופיה. המבוגרים מתייחסים לזה שלצעירים זה כבר פחות חשוב אם משהו בא מהכפר הזה או משהו בא מהכפר ההוא, הם היו רוצים שהדור הצעיר כן ישמור על ההפרדות האלה - כן, אבל הנוער כבר לא מקשיב להם.

גם ז' מקהילת בני "זרע ביתא ישראל", בן 37 שעלה לישראל בשנת 1998, מתאר את מערכת היחסים המתפתחת בקרב הדור הצעיר של יוצאי אתיופיה:

יש כאלה [ש]רואים אותנו פחות שומרים, רואים אותך פחות. הצעירים פחות שומרים על הדת. אני למשל איך שהגעתי לארץ כבר הייתי שומר שישי שבת, הייתי עם כיפה, כמעט שנה פלוס, הייתי הולך כל בוקר לבית כנסת [...] כולם מתפללים באותו בית כנסת, כולם בני דודים, רק משרד הפנים מפרידים בין האנשים. אומרים - אתה הגעת מכאן אז אתה ככה, אתה מהסביבה הזאת לא תקבל. והם קרובי משפחה, זו הבעיה. נראה לי אותו דבר, אין להם יתרון. קהילה אחת, מנהיגות אחת.

ותק בארץ והשתלבות

מהראיונות ניתן להתרשם כי יש הבדל "מעמדי" בין יוצאי הקבוצות השונות, הנשען גם על הוותק בישראל. המרואיינים מקבוצת "זרע ביתא ישראל" מתארים את העולים הוותיקים (קהילת "ביתא ישראל") ככאלה שקובעים ומכתיבים את ההתנהלות הקהילתית. בפועל, גם מרבית אנשי המקצוע הפועלים בקרב קהילת יוצאי אתיופיה הם מקהילת "ביתא ישראל". את הקונפליקטים בין הקבוצות ניתן לפרש גם כקונפליקט הנובע מהמתח בין עולים חדשים לוותיקים בנושאים כמו שליטה על מוקדי הכוח בקהילה וקביעת דרכי פעולה משותפות. דוגמה להתנהלות כזו מספק ב', בן 62 מקהילת "זרע ביתא ישראל" שעלה לארץ ב 1994:

בבית שמש הרוב הם עולים חדשים אבל עדיין לפעמים העולים הוותיקים הם אלה שקובעים. הוותיקים מרגישים עליונות ורואים בפלשמורה נחותים. למרות שהוותיקים הם מיעוט, הם עדיין מכתבים דברים. אבל יש גם מקרים שהפלשמורה מתערבים, למשל כאשר עולה ותיק נפטר, רצו לעשות במועדון אירוע וכולם התערבו. הפלשמורה לא היו מוכנים ש'ביתא ישראל' יעשו שימוש במועדון שמשרת אותם, שלא יכניסו את הבשר שלהם. רק בהתערבות של מוקד קליטה והעיריה, מנעו פיצוץ.

חשוב לציין בהקשר זה כי עבור בני "זרע ביתא ישראל" מדובר במשבר עלייה פעיל, בעוד שעבור קהילת "ביתא ישראל", להם יש ותק משמעותי בארץ וחלקם אף ילידי הארץ, מדובר על משבר עלייה מתמשך. זאת ועוד, משיחה עם המרואיינים המשמשים כאנשי מקצוע עולה כי לרוב המשפחות שהגיעו בשנים האחרונות מקהילת "זרע ביתא ישראל", יש משפחות באתיופיה והרבה מהכסף שנחסך בארץ נשלח לשם. העברת כסף לאתיופיה מתבצעת גם לצורך החזר הלוואות שנלקחו באתיופיה. רבים מהם טסים לאתיופיה, מעבירים לשם כסף ומשאירים את המשפחה שנותרה בארץ במצוקה המאלצת אותה לפנות לעיתים לשירותי הרווחה. שליחת הכסף למשפחות באתיופיה מהווה פגיעה כלכלית אנושה עבור משפחות מקהילת "זרע ביתא ישראל".

למרות נקודת הפתיחה הנמוכה יותר בכל הנוגע לוותק בארץ של יוצאי "זרע ביתא ישראל", המרואיינים משתי הקבוצות תיארו אותם כקבוצה בעלת מוטיבציה גבוהה להשתלב ולהצליח כלכלית, אף יותר מהעולים הוותיקים, קהילת "ביתא ישראל". ל, בן 44, מקהילת "ביתא ישראל" שעלה לארץ ב-1984 מסביר את נקודת מבטו לסוגיית ההבדלים במצב הכלכלי בין הקבוצות:

בקרב הפלשמורה אין כמעט אנשים מובטלים, אלא אם הם קשישים או נכים. רובם עובדים. ב'ביתא ישראל' היו קרוב ל-70% אבטלה. יש לזה כמה הסברים: מי שעבר את התלאות של סודן ועבד בעבודה חקלאית, כשהוא בא לפה, לא [היה] בראש מעייניו עבודה קבועה. בתרבות שלהם אתה הולך לארץ המובטחת, לכן לא צריך לעבוד. "האבנים הם הלחם". אלו האמירות שהיינו שומעים [...] אז על מה הסתמכנו? על הביטוח הלאומי [...]. בגלל הקהילתיות החזקה גם באמצע יום עבודה בן אדם קם והולך, אם זה להלווה או אירוע אחר. אם אתה לא נמצא שבוע עם הבן דוד שלך אתה לא משפחה. עד כדי כך! לעומת זה הפלשמורה לא מחויב לדברים האלה, אין מישהו שיגיד לו – אתה לא באת אז אתה לא משפחה. חשובה לו ההישרדות, אני לא מדבר מבחינה שיפוטית, זו המציאות שלו.

פ', בן 39 מקהילת "ביתא ישראל" שעלה לישראל בשנת 1984, מוסיף סיבות נוספות התורמות לדעתו להשתלבות הכלכלית המוצלחת יותר של קהילת "זרע ביתא ישראל":

הם באו יחסית לא מכפרים נידחים, הם יחסית באו מוכנים ממחנה ההמתנה, נתנו להם כלים לעולם המערבי. השקיעו בהם משאבים ואז כשגמיעים לפה יותר קל להם, לעומת 'ביתא ישראל' שבאמת באו מכפרים - מדינות עולם שלישי. אז פער הזמן להתערות בחברה היה להם יותר קשה. עוד נקודה חשובה שהפלשמורה לא באו כקהילה [...] הם באו כבודדים שמנסים להשתלב - ההישרדות גורמת לו להיטמעות. הם נטמעים יותר גם בגלל הלקחים מהעליות הראשונות, הם לומדים לקחים. יש מי שהנחה אותם.

תחושת זהות ושייכות

לצד החשיבות שמייחסים חלק מהמרואיינים לנושא מערכת היחסים המורכבת בין תת-קהילות, ניתן להתרשם מהראיונות כי הגדרת הזהות החברתית והתרבותית שלהם תלויה יותר בתחושתם האישית ואינה מאפיינת בהכרח שייכות לתת קבוצה מסוימת.

מהראיונות עולה כי הגדרת הזהות העצמית היא לא חד-משמעית ויכולה להשתנות בהתאם לסביבה ולמהלך החיים. המרואיינים ברובם מעידים על מעורבות בחברה הישראלית, מבחינת לימודים, מגורים ויצירת קשרים חברתיים משותפים, אך עדיין מציינים שהם מרגישים פער. המרואיינים משלימים עם הזהות האתיופית במידה כזו או אחרת ולא מתביישים בה. אך מרואיינים

שונים מדגישים את החשיבות של הזהויות השונות עבורם (זהות אתיופית, יהודית וישראלית). כל המרואיינים מדגישים שאסור לשכוח את המסורת והתרבות, ויחד עם זאת צריך גם להתערות בחברה. חלק מהמרואיינים מדגישים יותר את הזהות האתיופית. כך ניתן ללמוד מדבריה של צ', בת 25, מקהילת "זרע ביתא ישראל" שעלתה לארץ ב-1997 המתארת את הזהות שלה כך:

אני מעדיפה לתת יותר משקל לזהות האתיופית. כן, יותר חשוב לי מאשר הזהות הישראלית. אני מעדיפה לשמור על הזהות שלי, כי בסוף אני אתמזג ואני אשכח את מי שאני [...] בסוף איפה התרבות שלי [...] קודם כל אני צריכה לצמוח מזה, להרגיש טוב עם עצמי ועם מי שאני ולכבד את המקום שממנו באתי [...] אני בוחרת לפי האינטרסים שלי. השתלבות עם ישראלים תבוא על חשבון הזהות שלי, על חשבון מי שאני. אני שמתי לב שאלה שהשתלבו יותר ויש להם חברים ישראלים וזה, זה בא על חשבון הדברים שלהם. הם יותר מתכחשים למי שהם, למה שהם, הם בקושי גם מדברים אמהרית. ואני פחות. אני בן אדם שמדבר אמהרית, אוכל אינג'ירה [...].

גם נ', בת 30 מקהילת "ביתא ישראל" שעלתה ב-1991, מגדירה את זהותה קודם כל כאתיופית:

אני קודם כל אני אתיופית ואז אני יהודייה וישראלית. זה תלוי. זה חלק ממך. תלוי איפה ומתי שואלים, כי לא משנה מה, בין אם אני במדינת ישראל כיהודייה, אני לא חושבת שאני צריכה לשכוח את מאיפה באתי. זה דברים משמעותיים. אני חושבת שאני צריכה להכיר את עצמי ולהכיר קצת את השורשים שלי בשביל להתקדם הלאה. אני לא יכולה למחוק משהו שהוא קיים ולהגיד אני לא כזאת, אני כזאת [...].

חלק מהמרואיינים מדגישים בדבריהם את הזיקה לישראל ואת תחושת השייכות. כך עולה מדבריו של ב', בן 62 מקהילת "זרע ביתא ישראל" שעלה לארץ ב-1994:

באתיופיה היה צריך לעבוד קשה [...] בארץ נותנים את כל האפשרויות, אבל לא מנצלים את זה מספיק. תלך לאן שתלך, לא תמצא כמו בארץ, מכל הבחינות. מרגיש מאוד שייך לארץ, מרגיש בבית. בהשוואה לחיים באתיופיה, פה זה גן עדן. לדבר על ישראל באופן שלילי זה חטא גדול. בארץ אתה לא הולך לישון רעב. אין כמו המדינה מבחינת חינוך ורפואה.

באופן דומה, דבריו של י', בן 30 מקהילת "ביתא ישראל" שעלה לארץ ב-1991 מצביעים על תחושת השייכות לישראל: "ישראל היא הבית שלי מכל הבחינות. זה שלא מצאתי את עצמי זה כבר משהו אחר [...]". כמו גם דבריה של ר' בת 28 מקהילת "ביתא ישראל" שנולדה כמה חודשים לאחר עליית המשפחה לארץ:

הרבה פעמים אומרים לי, אם לא היינו רואים אותך, לא היינו חושבים בכלל שאת אתיופית. בהגדרה שלי אני קודם ישראלית אחר כך אתיופית. אני חושבת שאם לא היה את העניין של הצבע לא הייתי אומרת אפילו אתיופית [...] יש לי צורך להגדיר את עצמי גם כאתיופית - אני לא יכולה לא להגיד את זה כי יש לי צבע אחר זה לא יעזור, יראו אותך, זה לא מביקורת.

גם מרואיינים בני "זרע ביתא ישראל" מדגישים את זהותם הישראלית והיהודית על פני זו האתיופית. כ', בן 28 שעלה לארץ ב-2005 מסביר: "אתיופי - לא. אני ישראלי ויהודי. אני באתי מאתיופיה, לא מאחל שיקרה להם משהו אבל אני יותר מחובר לישראלים ושייך לפה. זה הבית".

חלק מהמרוואיינים בחרו להדגיש את השילוב בין הזהויות והתרבויות. לדוגמה א', בן 44 מקהילת "ביתא ישראל" שעלה לארץ ב-1984, כמו גם מרוואיינים נוספים במחקר זה, מדברים על השילוב בין שתי התרבויות:

ישנם מנהגים שאני שומר באדיקות כמו מנהגי אבלות. אני אתיופי פר אקסלנס [...] נכון, אולי משלם מחיר על שמירת הזהות הזו אבל הרבה פעמים הזהות שלי היא כזו שמורכבת מזהויות האתיופית והישראלית. והרבה מאוד פעמים הזהות האתיופית מנצחת. במקרים האלה, הספציפיים האלה, לא במקרים אחרים. בדברים אחרים אני כמעט לא שם, לא קיים, אני אולי נחשב בתוך הקהילה לקיצוני באי-קיום של מנהגים שהשתרשו פה וכולי אני חוזר למקורות ומשם אני ניזון. זה משהו יותר אישי. יש דברים שהתפתחו פה שאני בכלל נגדם. מסיבות אחרי חתונה [...] זה משהו יותר אישי. יש דברים שאני מכבד, ויש דברים שלא מתחברים אלי.

מהראיונות עם בני שתי הקהילות, נראה כי אין הבדל משמעותי בין הקבוצות בתפיסת הזהות וההשתייכות. מדובר על תפיסות אישיות וסובייקטיביות. עם זאת עולה מהראיונות כי יש ניסיון לזהות את כלל יוצאי אתיופיה כקבוצה אחת המובחנת מכלל הישראלים. היטיב לבטא זאת ג', בן 40, מקהילת "זרע ביתא ישראל", שעלה לישראל ב-1998 ומשמש כאיש מקצוע המעורב בקהילה:

עשינו פה כנס לקראת גיוס. שאלו למה עשינו בנפרד. אז עלה לדיון למה אתם כל הזמן דוחפים אותנו בצד? למה עשינו בנפרד ליוצאי אתיופיה. לחיילים [...] הם נשארים בנישה משלהם. הקשישים המבוגרים, גם אם נשים אותם בשכונה מעורבת, הם ישתגעו לבד. הם צריכים תקשורת עם אנשים בגיל שלהם. נגיד לשבת ביחד, מסורתי, קפה, ידברו בשפה שלהם על אתיופיה, על זה [...] מפגש חברתי. אז לפעמים גם רוצים את זה. אבל פה הילדים משלמים את המחיר. הדור הצעיר היום יותר רוצה לצאת מהשכונה, להיות מעורב, רוצה, אבל אין לו פריצה.

המרוואיינים משתי תת-קהילות מסכימים לגבי הבדלים בתחושת הזהות והשתייכות של הדור הצעיר מול דור ההורים: למרות קשיי ההשתלבות של ההורים, הם לא יביעו התמרמרות על כך שעלו לישראל מאחר ועצם ההגעה לישראל היא הגשמת חלום. מבחינתם הם בארץ אבותיהם ודברים אחרים נחשבים שוליים. דור ההורים מקבל יותר בהבנה ובהשלמה את קשיי ההשתלבות בארץ בעוד הדור הצעיר מתקומם ומנסה להיאבק על מקומו בחברה הישראלית. כפי שמתארת ש', בת 47 מקהילת "ביתא ישראל", שעלתה לארץ ב-1984 ומשמשת כאשת מקצוע המטפלת בנוער יוצא אתיופיה:

אולי כי הצעירים יותר מעורים בסביבה שלהם – בבית הספר, בצבא, יותר מהמבוגרים שאולי נחשפים פחות - אומרים את זה, אולי המבוגרים פחות חווים את זה, ואם כן חווים את זה, הם יראו את זה בצורה אחרת, אז הם יגידו לך בגלל שהם אנשי דת, שהקדוש ברוך הוא ברא את האנשים האלה, זה מה שיש, זה המבחן של עם ישראל. הם רואים את זה בצורה אחרת. הצעירים מתרגשים מזה. זה כן כואב להם. הנוער מגיב לזה מאוד חזק.

דיון ומסקנות

הציבור הישראלי, כמו גם חוקרי הגירה לא מעטים בארץ, נוטים להתייחס לישראלים ממוצא אתיופי בישראל באופן מונוליטי כקבוצה הומוגנית אחת. אולם, למרות צבע עורם והעובדה שמקורם מאתיופיה, חברי קהילת יוצאי אתיופיה בישראל הינם קבוצה הטרוגנית ומורכבת. באמצעות ראיונות עם ישראלים ממוצא אתיופי משתי תת-קהילות בולטות – "ביתא ישראל" ו"זרע ביתא ישראל", מתקבלת במאמר זה הצצה ראשונה למורכבות היחסים בתוך הקהילה.

המתחים בין שתי הקבוצות מוצגים על-ידי המרואיינים כמשמעותיים וטעונים, והקונפליקט ביניהן בא לידי ביטוי במספר מופעים הקשורים בצורה ישירה או עקיפה לסוגיות דתיות. לפרקטיקות דתיות בתחומים שונים (חוקי שחיטה, כשרות וכו') השלכות על תחומי חיים שונים ועל מערכת היחסים בין הקבוצות. חוקים אלה ביטאו באתיופיה את מחויבותה של קהילת "ביתא ישראל" לזהות נפרדת במסגרת חברה רב-אתנית. התביעה לבידוד והיטהרות טקסית לאחר כל מגע עם החברה הלא יהודית, נועדו לצמצם את הקשרים עם גורמים לא יהודים (שרעבי וסיקורל, 2007). המרואיינים מקהילה זו מדגישים את חשיבותה של הדת היהודית כמסגרת ששמרה עליהם לאורך הדורות, ושלחמו לשמור עליה גם בזמנים קשים. קהילת "זרע ביתא ישראל" לעומת זאת מוצגים על ידי יוצאי "ביתא ישראל" כבעלי אינטרסים אישיים, שהיו מוכנים להמיר את דתם על מנת להשתלב בחברה הנוצרית באתיופיה. עקב תהליך הגיור של "זרע ביתא ישראל" וקבלת שירותים מהממסד הרבני הם מואשמים על ידי קהילת "ביתא ישראל" בחוסר נאמנות לקייסים ולהלכות שהם מייצגים, טענה אותה מאשרים בני קהילת "זרע ביתא ישראל". מצד שני, הגיור שעוברים בני קהילת "זרע ביתא ישראל" על-ידי הממסד הרבני בארץ, מאפשר להם לאמץ את ההלכה האורתודוקסית ולהיחשב כיהודים "ודאיים". למעשה, לקהילת "זרע ביתא ישראל" אין מנהיגות רוחנית או דתית המקושרת למוצאם.

המתחים בין הקהילות גולשים לחיי היום-יום והקהילתיים. לטענת יוצאי "זרע ביתא ישראל", הם נאלצים לקבל את ההתנהלות הקהילתית שנקבעת על-ידי יוצאי "ביתא ישראל" הוותיקים יותר ללא ניהול דו-שיח והשגת פשרות. יוצאי "ביתא ישראל" טוענים מצידם, כי מערכת היחסים המתוחה עם קבוצת "זרע ביתא ישראל" באתיופיה, שכללה השפלות והתנכלויות כלפי אלה שלא המירו את דתם, מלווה אותם גם בארץ ויוצרת מציאות שבה נוצרים יחסי אי-אמון ועימותים על רקע זה גם בארץ. מחקרים הסוקרים את היחסים האמביוולנטיים בין בני "זרע ביתא ישראל" ו"ביתא ישראל" באתיופיה, מחזקים את דברי המרואיינים (וייל, 2012; סולומון, 1994). כפי שהתנצרות באתיופיה לא הביאה בעקבותיה לשינוי אמיתי והמומרים המשיכו להיחשב כבני קבוצת מיעוט נפרדת, כך הם לא התקבלו בארץ כחלק מקהילת "ביתא ישראל" ונותרו כקטגוריית ביניים קבועה. עם זאת, בניגוד לטענת קונפורטי (2009) כי יוצאי "ביתא ישראל", מסרבים סירוב מוחלט למסד את הקשר בין הקבוצות בנישואים, המרואיינים במחקר זה חלוקים בדעתם לגבי נישואים של בני זוג משתי הקבוצות. חלק מהמרואיינים אכן מסרבים לקבל נישואין כאלה, אך חלק אחר לא מייחס לכך משמעות מיוחדת. מהעדויות עולה שישנה מודעות למורכבות שנישואים אלה מייצגים, אך הקושי לקבל נישואים אלו בולט בעיקר בקרב הדור המבוגר. בהקשר זה חשוב לציין כי בסקירה התאורטית התבססנו גם על מחקרים שבוצעו לפני שנים. מחקרים אלו לא בהכרח מתיישבים עם ממצאי

המחקר הנוכחי, אשר מציגים בצורה בולטת יותר את המורכבות ואת מגוון הדעות בקרב ישראלים ממוצא אתיופי.

היבטים נוספים המתייחסים להבדלים בין הקבוצות, מתמקדים במצב הכלכלי הקשה יותר של יוצאי "זרע ביתא ישראל" עקב העברת כספים למשפחות שנותרו באתיופיה ומאבקם להישרדות כלכלית. למרות זאת, הם נתפסים כקבוצה בעלת מוטיבציה גבוהה להשתלב ולהצליח, ומחויבות גבוהה יותר למקומות עבודה, בהשוואה ליוצאי "ביתא ישראל". כך שלפחות תאורטית, ליוצאי "זרע ביתא ישראל" יש נקודת פתיחה טובה יותר להשתלבות בישראל למרות שהם פחות ותיקים בה (אדלשטיין, 2012).

בהתאם לדפוס האינטגרציה במודל של בירי (Berry, 2001), תפיסת הזהות בקרב המרואיינים במחקר זה נעה בין "אתיופי גאה" ל"ישראלי" כאשר רובם רואים את עצמם כשילוב מסוים בין ישראלי ואתיופי. באסטרטגיה זו, לדברי בירי (Berry, 2001), נשמרת מידה מסוימת של שלמות תרבותית, בד בבד עם שאיפה לשותפות במערך חברתי רחב יותר. זאת ועוד, בהתאם לספרות (וולש ואבוזן, 2012; שגב, 2005) נמצא כי יוצאי אתיופיה בוחרים להפעיל אסטרטגיות שונות של הצגה עצמית בהקשרים שונים. מירסקי (2005) מתארת את תהליך ההשתלבות כתהליך של משא ומתן אישי ממושך וכואב כאשר הקונפליקט עתיד להגיע לידי פתרון על-ידי אינטגרציה בין התקשרויות ישנות לחדשות. בהתאם למודל זה, הממצאים במחקר הנוכחי מציגים מצב שמאפיין יותר את יוצאי "זרע ביתא ישראל", בו מתעצמות תחושות בלבול וניכור: הישראלים מחשיבים אותם כיהודים אבל יוצאי אתיופיה הוותיקים רואים בהם קבוצה נפרדת שיש ספק ביהדותה. במחקר זה, אצל חלק מיוצאי "זרע ביתא ישראל" תהליך ההשתלבות מתבטא בהעדפה של הזהות הישראלית. תחושת ההשתייכות ותהליך גיבוש הזהות הקבוצתית של הנחקרים, תלויים בגורמים כגון התמודדות עם צבע עור, סטראוטיפים, תיוג חברתי, מנהגי דת שונים, הבדלי תרבות, ומעל לכל הטלת הספק ביהדותם. גורמים אלו, בהתאם למודל הזהות החברתית של טייפל (Tajfel, 1982), עשויים להשפיע על עמדות החברה הישראלית כלפיהם ועל תפיסת זהותם החברתית של יוצאי אתיופיה משתי הקבוצות. הנחקרים גאים להיות חלק מהקהילה האתיופית, אך חלק מרגישים כי הם נדחקים לרבדים הנמוכים של החברה הישראלית, מרגישים שייכים אך בה בעת מרגישים גם מודרים. חלק מהבידול נובע מהיותם מיעוט "נראה". יתרה מכך, למרות שכלפי חוץ הם נתפסים כקהילה מגובשת, הישראלים אינם מבדילים בין עולים מאתיופיה מהעליות השונות. נושא הנראות בולט יותר אצל יוצאי "זרע ביתא ישראל" בשל סממנים מבדלים נוספים (קעקועים בצורת צלב או שמש) המבדילים אותם גם בתוך העדה האתיופית. עם זאת, כאשר בוחנים את נושא הזהות וההשתייכות, ניתן ללמוד כי מדובר על זהויות סובייקטיביות ואין משמעות בהקשר זה לתת-הקבוצה בתוך הקהילה. מנקודת מבטם של הנחקרים, ובעיקר הצעירים שבהם, תת-הזהויות בתוך הקהילה הן בעיקר עניין פנימי בתוך העדה ויש יותר חשיבות לקבוצת המוצא הכללית. בניגוד למה שניתן היה לצפות על-פי המודלים השונים, יוצאי "זרע ביתא ישראל" לא זנחו את זהותם האתנית לטובת זהות ישראלית מקומית בלבדית.

חשוב לקחת בחשבון את ההבדלים בין הקבוצות גם בהקשר לוותק בארץ. יוצאי "ביתא ישראל" הוותיקים בארץ, גיבשו להם פחות או יותר זהות אינטגרטיבית המשלבת ערכים ותפיסות

תרבותיות של החברה הישראלית וקהילת המוצא (עשהאל, 2012). לעומתם יוצאי "זרע ביתא ישראל", הפחות ותיקים בארץ, מצויים עדיין בעיצומו של תהליך ההשתלבות והמעבר הבין-תרבותי. המחקר הנוכחי מאשר רק באופן חלקי את מסקנות מחקרה של עשהאל (2012). מתוך דבריהם של המרואיינים עולה תמונה מורכבת ולא חד-משמעית לגבי השתלבותם של יוצאי "זרע ביתא ישראל". למרות שהם "חדשים" יותר בארץ, יש עדויות לשילוב מוצלח יחסית בעיקר בכל הקשור להשתלבות בשוק העבודה שנובע כנראה ממוטיבציה גבוהה. עם זאת, יוצאי "זרע ביתא ישראל" מתמודדים עם קשיים משפחתיים וכלכליים הנובעים מפיצול המשפחה בין אתיופיה וישראל, התמודדות עם משבר עלייה פעיל ובלבול זהויות עקב הצורך להוכיח את היהדות והשייכות שלהם. מחקר ראשוני זה מצביע על סוגיה מעניינת שיש לעקוב אחריה במחקרי המשך.

ממצאי מחקרים קודמים הצביעו על תחושות קשות שחווי יוצאי אתיופיה בהקשר לזהותם (חוסר הכרה ביהדותם ובמקורם היהודי, צבע עורם) (שבתאי, 1999). המחקר שלנו מציג תפיסה עדכנית ויותר דינמית של זהות אתנית. רוב המרואיינים במחקר זה הצליחו לשמור על זהותם התרבותית האתנית לצד זהותם הישראלית, למרות קיומה של תחושת שונות שמשרדת החברה. על רקע זה ניתן להבחין בהתייחסות הדור הצעיר בנוגע לשוני בין תת-קהילות, והשפעתו על חייהם וזהותם. המתחים בין הקבוצות פחות משמעותיים בקרב המרואיינים הצעירים המבקשים לקדם את האינטרסים המשותפים של הקהילה ולהתמודד עם סוגיית הגזענות ואפליה עקב צבע עורם, סוגיה המשותפת ליוצאי שתי תת-קהילות. כמחצית מהמרואיינים במחקרנו היו צעירים (בני 30 ומטה). עם זאת, יש לקחת בחשבון כי בצענו במחקר מספר קטן יחסית של ראיונות, דבר המקשה על בחינה לעומק של הסוגיה הבין-דורית. על מנת לבחון את ההבדלים הבין-דוריים בתחושת הזהות וההשתייכות כמו גם במערכת היחסים בין תת-הקבוצות, יש להקדיש לכך מחקר מקיף נפרד.

מסקנות המחקר מערערות על ההנחה שיוצאי אתיופיה בישראל הם חלק מקבוצה מגובשת אחת, עם זהות אחידה וזיכרון קולקטיבי זהה התורם לזהות העצמית של היחיד. בהקשר זה חשוב לציין כי חלק מהמרואיינים הגיעו לארץ כילדים קטנים ולמרות זאת נושאים עימם זיכרון תרבותי הנוגע למוצאם שספגו בבית מילדות. זהותם של הנחקרים, מעוצבת בתוך שדות שיח שונים, ומושגת באמצעות פרקטיקות אינדיבידואליות המאפיינות את יוצאי שתי תת-קהילות בהן התמקד המחקר הנוכחי. מחקר ראשוני זה מצביע על היחסים הטעונים והאמביוולנטיים בין הקבוצות. יש לזכור כי היחסים הטעונים בין קהילת "ביתא ישראל" לקהילת "זרע ביתא ישראל" משרטטים רק חלק מהקונפליקטים בקהילה, קונפליקטים שבאים לידי ביטוי גם בריבוי הארגונים של יוצאי אתיופיה בארץ. חשיבותו של מחקר זה מתעצמת לאור השיח הציבורי החצוי בישראל בשאלת המשך העלאתם לארץ של שארית קהילת "זרע ביתא ישראל" הממתינים באתיופיה, תוך התייחסות למחלוקות בשאלת קבלתם או אי-קבלתם בארץ על-ידי הקהילה הוותיקה ושאלת שייכותם וקבלתם לתוך החברה הישראלית. מחקר ראשוני זה ומחקרים נוספים שישפכו אור על גווניה של קהילה זו יכולים לסייע בהסרת המחסומים הייחודיים של כל קבוצה במערך הקליטה בישראל, עד להשתלבות מיטבית ומוצלחת של אוכלוסייה זו.

הערה

1. את קהילת זרע ביתא ישראל נהוג לכנות בשם "פלשמורה" במחקרים וגם בפרסומים רשמיים של המדינה (לדוגמה דבידוביץ, 2011). מאחר שתואר זה מבטא מילת גנאי שמשמעותה "זרים" אנו נשתמש בביטוי "זרע ביתא ישראל" על מנת לייצג קהילה זו. עם זאת, לא שינינו את המונחים שעלו בדברי המרואיינים.

טבלה מספר 1: **פרטי המרואיינים** (שם המלא של המרואיינים ופרטים מזהים לא צוינו על מנת לשמור על פרטיותם)

אנשי מקצוע הפועלים בקרב יוצאי אתיופיה

מס'	שם	מגדר	גיל	שנת עלייה מאתיופיה	גיל בעת עלייה	מצב משפחתי	השכלה	תפקיד
1	ג'	גבר	40	1998	23	נשוי + 2	תואר ראשון בסטטיסטיקה	מנהל מוקד קליטה לעולי אתיופיה ברשות מקומית
2	ש'	אישה	47	1984	16	נשואה + 2	תואר ראשון בעבודה סוציאלית ותואר שני ביעוץ חינוכי	מנהלת בעמותה
3	מ'	אישה	43	1984	12	גרופה + 3	תואר ראשון בעבודה סוציאלית	עובדת סוציאלית במשרד העלייה והקליטה
4	א'	גבר	38	1984	7	נשוי + 2	תואר ראשון בתעשייה וניהול	מנהל מוקד קליטה לעולי אתיופיה ברשות מקומית
5	ל'	גבר	44	1984	13	נשוי + 5	תואר ראשון בעבודה סוציאלית	
6	ס'	אישה	29	ילידת ישראל לא ממוצא אתיופי	--	נשואה + 1	תואר ראשון ושני בעבודה סוציאלית	מנהלת עמותה
7	ק'	אישה	60	ילידת ישראל לא ממוצא אתיופי	--	נשואה + 4	תואר ראשון ושני בעבודה סוציאלית	מנהלת בסוכנות היהודית

יוצאי אתיופיה

מס'	שם	מגדר	גיל	שנת עלייה מאתיופיה	גיל בעת עלייה	מצב משפחתי	השכלה	תפקיד
1	ד'	גבר	27	1999	2	רווק	תיכונית	רכז נוער המטפל בעולי אתיופיה
2	ת'	גבר	28	1991	4	רווק	תיכונית	עובד מכולת
3	ב'	גבר	62	1994	41	גרש + 8	ללא השכלה פורמלית	מובטל
4	ט'	אישה	26	2011	22	נשואה	לימודי רוקחות באתיופיה	עובדת ניקיון במשרד ממשלתי
5	י'	גבר	30	1991	6	רווק	תיכונית	בעל מספרה
6	צ'	אישה	25	1997	7	רווקה	סטודנטית	מתנדבת במוקד קליטה ברשות מקומית
7	פ'	גבר	39	1984	8	נשוי + 3	תואר שני במנהל עסקים	עובד מדינה
8	ו'	גבר	44	1990	19	נשוי + 3	תיכונית	בעל חנות למוצרי שיער
9	ר'	אישה	28	ילידת ישראל	--	רווקה	סטודנטית	מורה
10	נ'	אישה	30	1991	6	רווקה	סטודנטית	עובדת במרכז נוער וילדים
11	ז'	גבר	37	1998	17	נשוי+3	תיכונית	מנהל מסעדה
12	כ'	גבר	28	2005	15	נשוי+2	תיכונית	עובד מחסן
13	ה'	גבר	30	2003	15	נשוי	תיכונית	מאבטח
14	ח'	גבר	61	2000	43	גרש+4	גבוהה – לימודי הוראה	עובד ניקיון ואבטחה

רשימת מקורות

אדלשטיין, א' (2012). גורמים מרכזיים להתנהגות אנטי חברתית בקרב בני נוער יוצאי אתיופיה בישראל. בתוך: נ' גריסרו וא' וויצטום (עורכים), *היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל* (עמ' 127-152). באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

ארליך, ח' (2010). הארץ ויהודיה: אתיופיה. בתוך: ה' סלמון (עורכת), *אתיופיה* (עמ' 9-24). ירושלים: הוצאת בן צבי.

בן עזר, ג' (2010). כטיפה השבה אל הים? נראות ואי נראות בתהליך הקליטה של יהודי אתיופיה. בתוך: ע' לומסקי פדר ות' רפפורט (עורכות), *נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג* (עמ' 305 - 324). ירושלים: מכון ון ליר; תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

בן עזר, ג' (2012). מן המרחב הפוטנציאלי של וויניקוט אל מרחב היצירה המשותפת כעיקרון לפסיכותרפיה בין תרבותית: יישום טיפולי אצל עולי אתיופיה. בתוך: נ' גריסרו וא' וויצטום (עורכים), *היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל* (עמ' 323-343). באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

דבדוביץ, פ"ק (2011). *היערכות לקליטת ילדים עולים בני הפלשמורה*. ירושלים: הכנסת, מרכז המחקר והמידע.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2018).

https://old.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201811326

וולש, ס', ואבזון, י' (2012). "מחוברת וממשיכה... שומרת על האיוון" - נשים אתיופיות מצליחות בישראל. *חברה ורווחה*, לב(ג), 317-345.

וויל, ש' (1989). *אמונות ומנהגים דתיים של יהודי אתיופיה בישראל*. ירושלים: המכון לחקר הטיפוח בחינוך, האוניברסיטה העברית ירושלים.

וויל, ש' (2012). יהודי אתיופיה: הטרוגניות של עדה. בתוך: נ' גריסרו וא' וויצטום (עורכים), *היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל* (עמ' 17-35). באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

ימיני-ענתבי, ל' (2010). בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל. בתוך: ע' לומסקי-פדר, ת' רפפורט ול' גינזבורג (עורכות), *נראות בהגירה* (עמ' 43-68). ירושלים: מכון ון ליר; תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

מי עמי, נ' (2005). *מסמך רקע: הגברת קצב העלאת בני הפלשמורה לישראל*. ירושלים: מרכז מחקר ומידע בכנסת.

מאנע, ע', אור, א', ומאנע, י' (2004). זהותם של מתבגרים מאתיופיה ומאמצות חבר העמים: עקרונות מארגנים של ייצוג תרבותי ייחודי של קליטת עלייה. *מגמות*, 3(3), 491-518.

מירסקי, י' (2005). *ישראלים, סיפורי הגירה*. מבשרת ציון: הוצאת צבעונים.

משרד העלייה והקליטה, נתונים סטטיסטיים באתר לשנת 2017.

<http://www.moia.gov.il/Hebrew/InformationAndAdvertising/Statistics/Pages/default.aspx>

סלמון, ה' (1998). מסעות כאמצעי תקשורת בקרב ביתא ישראל באתיופיה. *פעמים*, 33, 109-124.

עשהאל, ו"א (2012). אי הבנות, סכסוכים ואלימות במשפחה בקרב עולי אתיופיה (זרע ביתא ישראל) בכפר, בתקופת ההמתנה ובישראל. בתוך: נ' גריסרו וא' וויצטום (עורכים), *היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל* (עמ' 179-205). באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

- פינקלשטיין, מ', וסולומון ז' (2007). חשיפה לטראומה מצטברת והשפעותיה על עולי אתיופיה. *חברה ורווחה, כז(4)*, 549-527.
- סלומון, ה' (1994). בין אתניות לדתיות: היבטים פנים קבוצתיים של המרות דת בקרב ביתא ישראל באתיופיה. *פעמים, 58*, 119-104.
- קונפורטי, א' (2009). *ציונות הפוך על הפוך – סיפור הבאתם של בני הפלשמורה לישראל*. ירושלים: הספרייה הציונית.
- קימרלינג, ב' (2004). *מהגרים, מתיישבים, ילידים*. תל-אביב: עם עובד.
- שבתאי, מ' (1999). *הכי אחי, מסע הזהות של חיילים עולים מאתיופיה*. תל-אביב: צ'ריקובר.
- שבתאי, מ' (2001). *בין רגאי לראפ: אתגר ההשתייכות של נוער יוצא אתיופיה בישראל*. תל-אביב: צ'ריקובר.
- שבתאי, מ' (2006). *יהודי אתיופיה מזרע ביתא ישראל*. ירושלים: הסוכנות היהודית, המחלקה לעלייה וקליטה.
- שגב, ע' (2005). "שוליות משולשת" – הבניית זהות תרבותית של נערות עולות מאתיופיה. בתוך: מ' שבתאי ו' קסן (עורכות), *מולועלם: נשים ונערות יוצאות אתיופיה במרחבים, עולמות ומסעות בין תרבויות* (עמ' 161-137). ירושלים: לשון צחה.
- שקדי, א' (2003). *מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום*. תל-אביב: רמות.
- שרעבי, ר' וסיקורל, ע' (2007). בתי נידה (מרגם גוג'ו) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית. *סוציולוגיה ישראלית, ח(2)*, 347-323.
- תובל-משיח, ר' וספקטור-מרזל, ג' (2010). מבוא: מחקר נרטיבי – הגדרות והקשרים. בתוך: ר' תובל-משיח וג' ספקטור-מרזל (עורכות), *מחקר נרטיבי: תיאוריה, יצירה ופרשנות* (עמ' 7-42). ירושלים: מאגנס; תל-אביב: מופ"ת.
- תלמי כהן, ר' (2012). זרע ביתא ישראל (הפלשמורה) רגע לפני העלייה לישראל, בתוך: נ' גריסרו וא' ויצטום (עורכים), *היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל* (עמ' 58-37). באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.
- Amit, K. (2012). Social integration and identity of immigrants from western countries, the FSU and Ethiopia in Israel. *Ethnic and Racial Studies, 35*(7), 1287-1310.
- Bauman, Z. (1996). *Alone again - Ethics after certainty*. London: Demos.
- Berry, J.W. (2001). A Psychology of immigration. *Journal of Social Issues, 57*, 615-631.
- Brown, R. (2000). Social identity theory: Past achievements, current problems and future challenges. *European Journal of Social Psychology, 30*, 745-778.
- Kaplan, S., & Salamon, H. (2014). Ethiopian immigrants in Israeli Context: Some introductory framings, In: E. Witztum & N. Grisaru (Eds.), *Social, Cultural and Clinical Aspects of Ethiopian Immigrants in Israel* (pp. 21-36). Beer Sheba: Ben Gurion University Press.
- Mana, A., Orr, E., & Mana, Y. (2009). An integrated acculturation model of immigrants' social identity. *The Journal of Social Psychology, 149*(4), 450-473.
- Portes, A., & Rumbaut, R.G. (2001). *Legacies: The story of the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.
- Tajfel, H. (1982) *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge, UK: Cambridge University.

תעסוקה כחלק מתהליך ההגירה של עולים מארצות הברית לישראל

עמיר עקיבא סגל*

תקציר

במחקר זה נבחנה השפעת התעסוקה על תהליך ההגירה והקליטה של עולים (מהגרים יהודים) מארצות הברית לישראל. תיבחן השפעה על הבחירה לעבור לישראל, האם ולכמה זמן להישאר בה והשפעות של מקום העבודה על תהליך הקליטה. מחקר זה מבוסס על 22 ראיונות עם עולים מארצות הברית בגילאים שונים ותקופות שונות של הגעה לישראל. כולם הגיעו לישראל בגיל עבודה. מתוצאות המחקר עולה כי למקום העבודה השפעה על תהליך הקליטה בישראל, וכי העולים מארצות הברית נערכים לעבודה בישראל לפעמים שנים לפני המעבר ולא רק לאחר ההגירה. בנוסף, מחקר זה מראה כי שיקולי תעסוקה הם גורם המשפיע על תהליך ההגירה של יהודים מארצות הברית לישראל – בעצם הבחירה להגר, הבחירה מתי ואיך להגר והבחירה אם להישאר בישראל. אלו לרוב אינם שיקולים כלכליים במובהק, אלא עוסקים בממדים אחרים שמספק מקום העבודה, כגון הגשמה עצמית, סיפוק או קשרים חברתיים. יתר על כן, קהילת העולים מארצות הברית לישראל היא קהילה טרנס-לאומית – מבחינה של זהות כפולה ושל פעילויות חוצות גבולות של המהגרים היהודים מארצות הברית לישראל.

מילות מפתח: הגירה, ישראל, עולים, ארצות הברית, תעסוקה, אנגלית, טרנס-לאומי, טרנס-לאומיות

*עמיר עקיבא סגל, דוקטורנט במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

מבוא

במחקר זה נבחנה השפעת התעסוקה על תהליך ההגירה והקליטה של עולים (מהגרים יהודים) מארצות הברית לישראל, בדגש על השפעת שיקולי התעסוקה על הבחירה לעבור לישראל, האם ולכמה זמן להישאר בה ומה היו השפעות מקום העבודה ומהלכי הקריירה על השתלבות המהגר בישראל.

סוגיות שונות של הגירה יהודית לישראל נחקרו בעבר, בתוכן גם מדדי השתלבות של העולים בחברה הישראלית בשלל היבטים, בכללם השתלבות במקומות עבודה והיבטיה. ההנחה הייתה כי מדדים שונים מצביעים על מידת ההשתלבות של העולה בישראל ואלה העיקריים שבהם: מדדי שכר, מעמד תעסוקתי, השפעת הכשרות מקצועיות ושביעות רצון מהמצב התעסוקתי בישראל. ישנם גם כמה מחקרים הבוחנים את מדיניות מדינת ישראל, בעיקר ברגולציה, הכשרות מטעם המדינה ושירותים נוספים, כדי לסייע לעולים.

ארצות הברית וישראל הן שני הריכוזים היהודיים הגדולים בעולם, ורבים בישראל רואים בארצות הברית "מאגר" עולים פוטנציאליים לישראל. לישראל נודעת חשיבות רבה בקרב יהודי ארצות הברית, כולל עידוד ביקורים בישראל ואף עידוד "עלייה" – הגירה לישראל, לפחות באופן הצהרתי. עם זאת, זרם העולים מארצות הברית לישראל לא גדול, אך מתמיד ואף גדל לעיתים. העולים מארצות הברית חווים אתגרים וקשיים רבים כדי להגיע לישראל ולהישאר בה – ממש כמו הקשיים שחווים מהגרים רבים. רבים מהעולים מארצות הברית בוחרים לעזוב את ישראל לאחר זמן, למרות קושי לאמוד במדויק את העולים החוזרים – מחקר שהוקדש לנושא סבר כי מדובר בשליש עד מחצית מהעולים (וקסמן, 2008).

המחקר הנוכחי מראה כי בניגוד להתייחסויות רבות לעלייה מארצות הברית, שיקולי תעסוקה הם גורם משמעותי בבחירה לעלות לישראל. המורכבויות הנחשפות במחקר זה הן: א. השיקול התעסוקתי הוא גורם נוסף בבחירה להגר לישראל מארצות הברית. זה נדברך נוסף בעל משקל בבחירה להגר לישראל ממניעים דתיים, אידיאולוגיים או הקשורים בסגנון חיים. ב. שיקולי התעסוקה לרוב אינם כלכליים במובהק, אלא נוגעים בממדים אחרים הקשורים לתעסוקה.

ג. העולים מארצות הברית מהווים קבוצה טרנס-לאומית במספר היבטים, בהם שמירה על קשר עם ארצות הברית כולל קשרי עבודה, וכן שמירה על השפה האנגלית. לעיתים שני ההיבטים אלו קשורים באשר השפה מכווניה למקום עבודה הדורש אנגלית שבתורו משמר קשר עם ארצות הברית, אשר מגביל את ההזדמנויות להשתמש בשפה העברית.

רקע תאורטי

זרם ההגירה היהודית מארצות הברית לישראל הוא זרם מתמיד. עד כדי כך שארצות הברית היא המדינה השישית במדרג המדינות שמהן הגיעה הגירה לישראל מאז קום המדינה (1948) אחרי ברית המועצות, רומניה, מרוקו, פולין ועיראק (וקסמן, 2008). מתוך העולים לישראל, רבים היגרו מארצות הברית לישראל, אך נולדו במקום אחר. למשל, בשנת 1995 העריכו שיש בישראל כ- 63,000 עולים מארצות הברית, כלומר כרבע יותר מאלו שאמרו שנולדו בארצות הברית (Rebhun & Waxman, 2000). 30.4% מן העולים מארצות הברית לישראל בשנים 1969-1970 לא היו ילידי ארצות הברית. בשנים 1970-1974 רק 9% מהעולים מארצות הברית לישראל לא נולדו בארצות הברית. בשנים 1948-1993 היו 86,332 עולים מארצות הברית בישראל, 67,779 מהם (78.5%)

נולדו בארצות הברית. אחוז העולים מארצות הברית לישראל עלה במשך השנים ומגיע בשנים האחרונות ל-20%-25 מכלל העולים. הסיבה לכך היא בעיקר התמעטות העלייה ממדינות אחרות, ולכן העלייה באחוז היחסי של העולים מארצות הברית, זאת בעוד העלייה במספר העולים מארצות הברית היא מתונה למדי. נראה כי בין שליש למחצית מהיהודים העולים מארצות הברית לישראל חוזרים לשם – אך אין רישום מדויק או תוך כמה זמן בדיוק הם חוזרים (וקסמן, 2008).

מחקרים שבדקו מניעים להגירה לישראל הראו כי המניעים להגירה הם לרוב דתיים ואידיאולוגיים וכן כי ההשתלבות של העולים בחברה הישראלית תלויה משמעותית גם במצבם הכלכלי, התעסוקתי וידיעת השפה העברית (אמית, 2012; Amit & Riss, 2013; Amit, 2012). נראה כי היבטי תעסוקה משפיעים על הבחירה להישאר בישראל או לחזור לארצות הברית (Waxman in Berger, Jacobson & Waxman, 2007).

ניכר שהמצב החברתי והכלכלי של יהודי ארצות הברית טוב יחסית לאוכלוסייה הכללית בארצות הברית. ארגונים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים מספקים גיבוי משמעותי ליהודי ארצות הברית ומצביעים על השתלבות מוצלחת מאוד של יהודים בחברה, בכלכלה ובתרבות האמריקנית. יהודי ארצות הברית זוכים לחופש דת, תרבות והתארגנות במוסדות חברתיים שונים. יחידים מיהדות ארצות הברית מגיעים לתפקידים ומעמד בולטים בחברה האמריקאית הכללית. מוסדות דתיים וחברתיים יהודיים פועלים בארצות הברית ללא הפרעה, כולל מוסדות ציוניים בהגדרה. אפשר לציין במיוחד את AIPAC – לובי יהודי מאורגן מאוד הנחשב על-ידי רבים לאחד הגורמים הפוליטיים המרכזיים והמשמעותיים בארצות הברית (סרנה, 2005).

בהקשר למחקר זה, יש חשיבות רבה לעובדה שיהודי ארצות הברית זוכים שם למעמד חברתי יציב ומעמד כלכלי גבוה, שכן שיקולים הנחשבים כשיקולי הגירה מקובלים – מצוקה כלכלית, מצוקה חברתית (למשל רדיפה על רקע פוליטי, דתי או אידיאולוגי של חברי קהילה מסוימת) או מצב מלחמה, אינם מתקיימים כאן (Castles, de Haas & Miller, 2014). לאור זאת, קל להבין את ההנחה הרווחת כי המניעים לעלייה מארצות הברית לישראל הם בעיקר מניעים אידיאולוגיים ודתיים. כפי שאראה בהמשך, מחקרים שונים לגבי השיקולים לעלייה לישראל וממנה – של העולים מארצות הברית – מראים תמונה מעט מורכבת יותר מאותה הנחה רווחת.

במחקר שבחן את מניעי העולים מארצות הברית לישראל עלו כמה טענות בכיוון זה: ניכר שלא היה מדובר בשיפור מצב כלכלי, שכן במרבית המקרים רמת החיים בארצות הברית הייתה גבוהה מרמת החיים בישראל. למעשה, רבים מהעולים דיווחו כי רצו לצאת מחיים של הישגיות כלכלית. אלו שעלו לישראל דיברו על רצון להגשים חיים שכוללים ערכים יהודיים. מדובר לרוב ביהודים שהגדירו עצמם כיותר דתיים מכלל האוכלוסייה היהודית בארצות הברית. כמו גם אלו עם רקע חינוכי דתי יותר וקיום פרקטיקות דתיות יותר מכלל האוכלוסייה היהודית בארצות הברית. נוסף על כך, אחוזים גדולים מבין העולים לקחו חלק בפעילות ציונית, יותר מכלל האוכלוסייה היהודית בארצות הברית. מרבית העולים דיווחו כי הרגישו "יותר יהודים מאמריקנים", כרבע מהם דיווחו כי הרגישו מיעוט בארצות הברית (Dashefsky, DeAmicis,) (Lazerwitz & Tabor, 1992).

מחקר שבחן את הרשתות החברתיות בתהליך העלייה (Amit & Riss, 2007) הצביע על עיקר המניעים לעלייה כמניעים דתיים, אך עם נוכחות של מניעים כגון סיבות משפחתיות או

סוגיות כלכליות. מחקר זה הצביע גם על תהליך ארוך של קבלת ההחלטה להגר – תהליך שנמשך בין שנתיים לעשר שנים, וכלל ביקורים בישראל, קשר עם ארגונים יהודיים וישראל וכן חיפוש מידע ובניית קשרים דרך האינטרנט.

מחקר מאוחר יותר הציג תמונה דומה של מניעי עלייה שהיו ציוניים ודתיים בעיקר, כגון תפיסה ציונית, רצון לגדל ילדים בסביבה יהודית ועוד. כמו כן, ניכר כי ההחלטה להגר מורכבת משני צעדים: (1) כוונה ראשונית אשר הופכת להחלטה; ו-(2) תהליך שיכול להימשך שנים ומושפע משלל מאפיינים אישיים של העולים (Amit & Riss, 2013). בבחינת שביעות הרצון לפני ולאחר העלייה ניכר כי זו קשורה למניעי המעבר לישראל, לתפיסתם של העולים את רמת החיים בישראל ולרשתות החברתיות שקיימות עבורם (Amit & Riss, 2014).

משאבים ומאמצים רבים מושקעים בעידוד עלייתם של יהודי ארצות הברית לישראל גם ביוזמות פרטיות, חברתיות או מטעם ארגונים קיימים, גם בתחומים הרלוונטיים לשוק העבודה. למשל, לעמותת "נפש בנפש" מחלקת השמה של שישה עובדים, בעת כתיבת מאמר זה, והארגון מנסה למשוך עולים גם על-ידי הבטחת סיוע במציאת עבודה בישראל. עמותת "גבהים" מסייעת לעולים אקדמאים מכלל הארצות (כולל ארצות הברית) למצוא עבודה ראשונה מקצועית בישראל. בתי ספר לתלמידי חו"ל בכמה מהאוניברסיטאות בישראל מקיימים כמה תוכניות המוקדשות לסטודנטים דוברי אנגלית ואחרים. תוכנית "מסע" של הסוכנות היהודית מסייעת ליהודים (כולל יהודי ארצות הברית) בכניסה לעולם העבודה הישראלי עוד טרם עלייתם הרשמית.

מצבם של העולים מארצות הברית לישראל הוא טוב באופן יחסי. זו אחת מקבוצות העולים המשתלבת בצורה הטובה יותר בשוק העבודה הישראלי, זאת מכמה סיבות: השכלה גבוהה, ניסיון תעסוקתי וידעת השפה האנגלית (Semyonov, Rajiman & Maskileysen, 2015). ניכר כי מבחינת ההשתלבות המקצועית של עולים בתעסוקה בישראל – מבחינת שכר ומעמד תעסוקתי, העולים מארצות הברית שניים רק לילידי הארץ – כלומר הם הקבוצה שהשתלבותם התעסוקתית היא המוצלחת ביותר (Bodankin & Semyonov, 2016).

העולים מארצות הברית נוטים לרוב להגדיר עצמם כדתיים יותר מכלל האוכלוסייה היהודית בארצות הברית, בלי קשר לזרם הדתי אליו הם שייכים. בנוסף, יש נוכחות משמעותית של יהודים המגדירים עצמם אורתודוקסים מבין אותם עולים, אחוז ההולך ועולה עם השנים. היהדות האורתודוקסית שהיא הזרם הקטן יותר מבין הזרמים הדתיים ביהדות ארצות הברית, היא הנוכחת יותר בין העולים לישראל (Rosenberg, Farber & Waxman, 1999; וקסמן, 2008). את האחוז הגבוה יותר הן של מי שמגדירים עצמם כדתיים יותר, והן של מי שמגדירים עצמם אורתודוקסים אפשר לייחס למניעים דתיים או אידיאולוגיים הפעילים יותר אצל אלו, אך גם לשיקול כלכלי. יהודים אורתודוקסים דתיים בארצות הברית הם לרוב בעלי משפחות גדולות יותר משל יהודים רפורמים או קונסרבטיבים, ובממוצע בעלי הכנסה נמוכה יותר. עם זאת, עלות חינוך יהודי (בבית ספר פרטי יהודי) גבוהה משמעותית למשפחות אלו, וריבוי הילדים בהן הופך את המעבר לישראל לבעל יתרונות כלכליים. ייתכן שהדבר נובע גם מהשנה אותה מבלים בישראל הדתיים של הזרם האורתודוקסי לאחר סיום לימודי התיכון (Waxman in Berger, 2007; Jacobson & Waxman, 2007).

סוגיית השפה היא משמעותית לקליטת העולים. השפה האנגלית היא שפת אמם של

העולים מארצות הברית, ויש עבודות רבות בישראל הדורשות דוברי אנגלית ברמה גבוהה. זה מייצר פעמים הסללה למקומות עבודה דוברי אנגלית. היקף המשרות הללו באוכלוסייה דוברת האנגלית בישראל לא נחקר, וכן לא נחקרה השפעת משרות אלו על תהליך הקליטה בישראל.

מחקר שבחן את מקומות העבודה של דוברי צרפתית בישראל הראה כי אלו הגבילו את הקשר עם ישראלים ותרמו ליצירת זהות טרנס-לאומית אצל דוברי הצרפתית שעבדו בהם (Amit & Bar-Lev, 2016). ניתן להניח כי משרות כאלו מייצרות השפעה דומה על עולים מארצות הברית. כלומר, מגבילות את האפשרות ליצור קשרים משמעותיים עם מי שאינם דוברי אנגלית בישראל ובמקביל מעודדות יצירת זהות טרנס-לאומית וקשר עם מדינת המוצא. אם נוסיף לכך את הקלות המשמעותית של צריכת חדשות ותכנים תרבותיים בכל שפה שהיא בכל מקום בעולם – הרי שאנחנו מקבלים עולים שחיים בקהילה מגודרת משהו. אכן, אחוזים ניכרים מהעולים מארצות הברית לא יצרו קשרים חברתיים עם מי שלא היגר ממדינות דוברות אנגלית ובדגש על ארצות הברית (Amit, 2012).

למעשה, היות ואנגלית היא שפה בין-לאומית הנדרשת בעבודות רבות בישראל, היא כנראה הסיבה העיקרית לכך שרבים מדובריה אינם לומדים עברית ברמה טובה. סיבה זו כנראה משמעותית יותר מאשר קיומן של קהילות סגורות של עולים, אשר קיימות גם בקרב עולים ממדינות אחרות ששפתם איננה אנגלית. ראייה לכך היא השפעת ידיעת האנגלית של עולים מכלל המדינות, כמו גם ילידי ישראל, על אפשרות ההשתלבות בעבודה (Rajiman, Semyonov & Geffen, 2015).

רבים מהעולים מארצות הברית, שנים לאחר מעבר הקבע לישראל, עדיין מגדירים עצמם כ"אמריקנים" וממשיכים לדבר אנגלית (במקומות העבודה ובחיים החברתיים) ובמקרים רבים כמעט לא משתמשים בעברית (Rebhun & Waxman, 2000). במחקר של מכון ברוקדייל (קינג ו-וולדה-צדיק, 2006) נבדקו מגמות השתלבות בעבודה של יהודים ממדינות שונות שהיגרו לישראל בשנות התשעים. ניכר כי העולים מארצות הברית וכן מקנדה, אוסטרליה וניו-זילנד (בעיקר הגברים) משתלבים היטב בעבודות המתאימות להכשרתם, השכלתם ומשלח-ידם, זאת ביחס לעולים מאזורים אחרים בעולם ואפילו ביחס לילידי ישראל היהודים. כנראה בשל הדמיון בין משרות בארצות הברית ובישראל, בשל כישוריהם של העולים מארצות הברית בשוק העבודה וידיעתם את השפה האנגלית. מעניין גם כי שביעות הרצון של העולים מארצות הברית ממקומות עבודתם, מהכנסתם ומהחיים בכלל בישראל גבוהה מזו של יתר קבוצות האוכלוסייה, כולל ילידי ישראל. אותו מחקר הראה גם כי אחוז המועסקים מבין העולים מארצות הברית נמוך יחסית לזה של שאר קבוצות העולים. החוקרים שיערו כי הסיבה היא שרבים מהם בוחרים בלימודי ישיבה ונשים רבות בוחרות שלא לעבוד כלל (קינג ו-וולדה-צדיק, 2006).

במחקרי הגירה בשנים האחרונות מתייחסים לחלק משמעותי מהמהגרים כמהגרים טרנס-לאומיים ואל הגירה כתהליך טרנס-לאומי. אלו אנשים שנמצאים בקבוצה או קהילה הקשורה לכמה מדינות – למשל דרך הגירה חוזרת, דרך מוסדות רב-לאומיים או דרך אמצעי תקשורת מתקדמים. קבוצות טרנס-לאומיות מייצגות אופן התאקלמות וקליטה במהלכו המהגרים שומרים על קשר עם מדינת וקהילת המוצא שלהם, בקשר חוצה גבולות (Glick & Schiller, Basch & Szanton Blanc, 1994; Guarnizo, Portes & Haller, 2003; Vertovec, 2003). מחקר שבחן היווצרות זהות טרנס-לאומית אצל מהגרים מצרפת בישראל הראה כי זהות

ומאפיינים שכאלו אכן מתקיימים. הדבר נבדק במרכזי שיווק ומכירות מהם מתקיימות שיחות טלפוניות (Call center) הממוקמים בישראל ומהם מתקשרים לצרפת. המחקר הראה היווצרות זהות טרנס-לאומית אצל מהגרים אלו, שלא באה על חשבון תחושת שייכות או סיפוק מחייהם בישראל (Amit & Bar-Lev, 2016). מחקרים מהשנים האחרונות שבחנו את העולים מארצות הברית לישראל לא התייחסו למושג הגירה טרנס-לאומית אך התייחסו אל הקשר המתמיד של העולים מארצות הברית למדינת המוצא. מחקר אחד ציין את הקשר של העולים טרם המעבר – בביקורים לישראל וברשתות חברתיות הנפרסות בין המדינות (Amit & Riss, 2007) וכן בשמירת על קשר במיוחד עם קהילה דוברת אנגלית בישראל (Amit & Riss, 2014).

סוגיה נוספת בהקשר זה היא שאצל כ-30% מהמשפחות היהודיות המהגרות מארצות הברית לישראל יש לפחות בן משפחה אחד אשר ממשיך לעבוד בארצות הברית (Tobin & Waxman, 2005). כמו כן, רבים מהיהודים המגיעים לישראל שומרים על קשר עם קהילותיהם בארצות הברית (Waxman in Berger, Jacobson & Waxman, 2007). עם זאת, לא ברור כמה מאלו מתגוררים לסירוגין בארצות הברית וישראל (וכמה הם שוהים בכל מדינה), וכמה עובדים בארגון אמריקאי וממוקמים בישראל.

סוגיות המחקר

א. בחינת האופן בו שיקולי תעסוקה משפיעים על הבחירה אם להגר לישראל ועל הבחירה אם להישאר בישראל או לחזור לארצות הברית.

במחקר זה בחנתי את האופן בו שיקולי תעסוקה משפיעים על הבחירה להגר, וכן האופן בו שיקולי תעסוקה הם חלק מסך השיקולים להגר מארצות הברית לישראל.

ב. בחינה עד כמה לתעסוקת המהגר, ולתהליכים הקורים במקום העבודה יש השפעה על תהליך הקליטה וההשתלבות בישראל.

בחנתי כאן עד כמה תהליכי רכישת מכרים בעבודה, תהליכי סוציאליזציה במקומות עבודה, רכישת מעמד מקצועי ושלל אירועים ותהליכים במקום העבודה ומהלך הקריירה משפיעים על תהליך הקליטה וההשתלבות בישראל.

ג. בחינת האופן בו המהגרים מארצות הברית לישראל מראים מאפיינים של קהילה טרנס-לאומית.

כדי להיטיב את הבנת האופן בו נקלטים העולים מארצות הברית בישראל, ניסיתי להבין את המאפיינים הטרנס-לאומיים שניתן לראות אצל חברי קהילה זו.

שיטת המחקר

קיימתי ראיונות עם עולים מארצות הברית שנמצאו בישראל. הראיונות היו מסוג "ראיון נרטיבי מונחה". הבחירה בסוג ראיונות זה היה כדי לאפשר הבנה של המגוון והמרחב של המניעים להגירה ולהישאר בישראל (או לעזוב אותה) וכן תהליכים העוברים עליהם, כולל מנקודת מבטם, זאת כדי שלא להניח הנחות מוקדמות בהגדרת השאלות שיופנו אל המהגרים או ייבחנו לגביהם, ביניהן סוגיות של הגדרת מקום העבודה, קשרים חברתיים במקום העבודה ועוד שאלות שיש להבין עם המהגרים עצמם. שיטת מחקר זו נבחרה מכיוון שכדי להבין את התהליכים המתרחשים במקום העבודה יש לבצע מחקר שיאפשר מבט על התהליכים העוברים במקום העבודה, ולא בדיקה של מדד תוצאתי כמו משכורת, מעמד בעבודה ועוד. ככלל,

מחקרים שנסקרו כאן ובחנו תהליכים במקום העבודה עצמו היו מחקרים איכותניים, למשל מחקרה השונים של קארין אמית (אמית, 2012; Amit & Riss, 2013; Amit, 2012).

המרואיינים נבחרו על-פי שלושה קריטריונים:

- א. היותם עולים מארצות הברית.
- ב. מי שעלו לישראל בגיל העבודה, כך שלפחות שיקולי תעסוקה היו יכולים להיות רלוונטיים בין יתר השיקולים לעלייה.
- ג. היה ניסיון לבחור מרואיינים שזמן שהותם בישראל מגוון, ואכן זמן השהות של המרואיינים בישראל נע בין כמה חודשים בעת הריאיון לכמעט ארבעים שנים.

רקע המרואיינים

רואיינו 22 עולים מארצות הברית, שעלו בשנים שונות ובגילאים שונים. מהם שמונה גברים ו-14 נשים. עשר מהם חיו בירושלים, שבעה בתל-אביב והשאר בערים שונות או ביישובים קטנים. מרבית העולים שרואיינו נולדו בארצות הברית אך שלושה נולדו במדינות אחרות – רומניה, אוקראינה וישראל. מתוך המרואיינים, בעת הריאיון, 13 היו שכירים, שמונה עצמאים או פרילנסרים ואחד שהיה בלתי מועסק. לשישה מהמרואיינים לא היה רקע מוקדם בעברית, לשמונה היה רקע בסיסי ולאחרים (שמונה גם כן) היה רקע משמעותי בעברית. למעט מרואיין אחד, כלל המשתתפים ביקרו טרם ההגירה בישראל. החל משני ביקורים ועד לביקורים תכופים, כולל ביקורים אישיים, ביקורים משפחתיים, השתתפות בתוכניות כגון "מסע", "תגלית" או "שנה בישראל" או מגורים זמניים בישראל.

לוח 1: נתוני רקע של משתתפי המחקר

מגדר	גברים	נשים			
	8	14			
מקום מגורים בעת הריאיון	ירושלים	תל-אביב רבתי	יישובים קטנים	התנחלויות (יישובים מעבר לקו הירוק)	
	10	9	2	1	
	נשואים	רווקים	גרופים		
מצב משפחתי	12	8	2		
	דתיים	חילונים			
יחס לדת (הצהרת המרואיין)	15	7			
	ארה"ב	ישראל	ברית המועצות	רומניה	
מדינת לידה	19	1	1	1	
מצב תעסוקה בעת הריאיון	עצמאי/פרילנסר	שכיר	לא מועסק		
	8	13	1		
קבוצת גיל	20+	30+	40+	50+	+60
	2	11	3	4	2
ותק בישראל	פחות משנה	עד חמש שנים	עד עשר שנים	מעל 10 שנים	מעל 20 שנים
	1	8	4	3	5
גיל המעבר לישראל	שנות העשרים	שנות השלושים	שנות הארבעים		
	13	5	3		

השכלה	תואר ראשון	תואר שני	תואר שלישי	ללא השכלה אקדמית
	71	12	2	1
ידע מוקדם של השפה העברית	ללא	בסיסי	טוב מאד	
	6	8	8	

הממצאים

ניתוח הראיונות

לאחר קיום הראיונות הם תומללו, המידע שעלה מהראיונות נותח ונבדקו האופנים בהם עלה מידע זה. גדי בן-עזר (2007) ממליץ על בחינת ארגון המידע כפי שהמראיין בוחר לארגנו, בחינת המידע שלא מופיע בריאיון וכן על השוואת המידע העולה בריאיון עם מידע ממקורות אחרים – כדי לבחון את הפרטים העולים בריאיון, ולפיכך את האינטראקציה שנוצרה.

ניתוח המידע שעלה בראיונות נעשה על-ידי בחינת התמות שעלו בהם לפי שאלות המחקר שהוגדרו, זאת לפי שיטתו של גודווין (Goodwin, 1990) בה הבנת ההקשר, ולא רק ניתוח פרט מסוים, מאפשרת להגיע להבנה טובה יותר של הפעולה, האמירה או המהלך הנצפה. התכנים שנבחנו הם אלה הקשורים למניעים להגירה מארצות הברית לישראל, מניעים לבחירה להישאר בישראל, תיאור תהליך ההגירה לישראל, תיאור תהליך הקליטה בישראל, עבר תעסוקתי בארצות הברית, עבר תעסוקתי בישראל, תעסוקה בהווה, תוכניות לעתיד בתחום תעסוקה, שביעות רצון מהשהות בישראל, מקצועו של המראיין, קשיים תעסוקתיים בישראל וכל היבט משמעותי לתהליך הקליטה, ההגירה והיבטי התעסוקה בתהליך זה.

סידור המידע

סידור המידע בראיונות היה ככלל בסדר כרונולוגי. כלומר, על-פי סדר ההתרחשויות: מההתבגרות בארצות הברית, דרך הבחירה לעלות לישראל, תהליך העלייה, התהליכים שעברו על אותו פרט בישראל ועד לנקודה שבה הוא נמצא כיום.

זאת למעט כמה חריגים: בשניים מהראיונות סידור המידע היה לא כרונולוגי וכלל בעיקר אמירות כלליות על תהליך העלייה לישראל, על הקליטה בישראל, על יהודים ילידי ארצות הברית בישראל ועל ישראל ככלל. בכמה ראיונות אחרים הסיפור האישי החל בנקודה בה היגר היחיד לישראל כנקודת ההתחלה של הסיפור, ואחרי נקודה זו תיאר את מה שקדם להגירה לישראל, או את מה שהגיע אחריה.

שפת הראיונות

מרבית המראיינים ציינו כי הם דוברים עברית ברמה טובה, לעיתים ברמה גבוהה מאוד. עם זאת, מרבית הראיונות נערכו באנגלית משום שכך היה יותר נוח. במעט הראיונות שנערכו בעברית ניכר היה כי למראיין יש קושי בשימוש בשפה שכלל שימוש תכוף בביטויים באנגלית, שגיאות דקדוקיות או עצירה מדי פעם כדי למצוא את המילה המתאימה. זאת למעט ריאיון אחד שנערך בעברית שוטפת מתחילתו ועד סופו. שניים מהראיונות החלו בעברית, אך תוך זמן קצר עברו לשפה האנגלית בלבד. כמו כן, גם חלק מהביטויים המיוחסים לשירותים, מוסדות או אישים בישראל היו ברובם באנגלית ולא במקבילותיהם בעברית (כמו מס הכנסה, הסוכנות היהודית ועוד) זאת למעט מונח כגון "נפש בנפש" שהוא שם ארגון וכן המושג "עלייה".

נימת הראיונות

במרבית הראיונות נימת הדיבור של המרואיינים הייתה אופטימית למדי, הן באופן בו נשמעו והן במונחים בהם השתמשו. מרבית המרואיינים לא תיארו תוכניות מקצועיות משמעותיות, אך כן תיארו תוכניות אופטימיות מבחינה משפחתית (הקמת משפחה או הרחבתה) וחברתיות. רק בכשלושה ראיונות ניכרה נימה פסימית משהו. האחד עם ס' שרואינה כמה ימים לפני שעזבה את ישראל לאחר עשור, השני עם ט' שסיפרה על קשיים כלכליים משמעותיים והשלישי עם ק' שגם היא תיארה קשיים כלכליים, אך בעיקר חברתיים והשתמשה לא מעט בביטויים הקשורים לייאוש, היעדר תקווה וחוסר ביטחון לגבי העתיד – אך הייתה נחרצת לגבי הכוונה להישאר בישראל בכל מחיר.

סוגיות שעלו בראיונות

א. תעסוקה כחלק מהמניעים לעלייה לישראל

המניעים העיקריים שצינו במפורש על-ידי מרבית המרואיינים היו מניעים דתיים, אידיאולוגיים וכאלו הקשורים לבחירה באורח חיים יהודי ו/או ישראלי. הדבר מתאים למחקרים שבחנו את מניעי המעבר לישראל אצל עולים מארצות הברית (Amit & Riss, 2013). כאמור, במקרים בהם ציינו שיקולי תעסוקה כחלק מבחירה זו הם היו קשורים ישירות לבחירה באורח החיים האפשרי בישראל. כפי שאמרה ב' שלמדה אגרונמיה בארצות הברית:

בעצם היו עניינים אידיאולוגיים, זה היה מאוד חשוב לי. זה נשמע מאוד קיטשי, אבל אני באמת מרגישה שעתיד תולדות ישראל מתרחש כאן ורציתי להצטרף. וגם, דווקא בעניין התעסוקתי, בגלל שאני דווקא למדתי חקלאות, למדתי מחקר חקלאי ורציתי לעבוד בזה. בארצות הברית מאוד קשה לגור בקהילה יהודית וגם לעבוד בתחום הזה, אז בעניין תעסוקתי זה בעצם כאילו התאמה נחמדה, בין העניינים האלה ובין אידיאולוגיה.

א' תיאר את הבחירה להגר לישראל כשילוב בין דרך לצאת מקהילה בה הרגיש חוסר נוחות, יחד עם אפשרות לעבוד כיום. לכן התחיל לתכנן את תהליך המעבר לישראל:

הרגשתי כגרוש, גבר לבד, בלי מישהו. וחברים נשואים, ולא רציתי לגור בניו-יורק ולהיות חלק מסצנת הרווקים שם. רציתי משהו עסקי, ורוחני, וחברתי והרגשתי שיש לי קשר מאוד חזק לישראל, אבל לא חשבתי, כל השנים האלה שהתפתחתי כאיש עסקים לא חשבתי שיהיה אפשרי לעשות את זה כאן. רק שמעתי על הבום הגדול בהיי-טק, אתה יודע, בעשר, חמש-עשרה השנים האחרונות. עשר שנים, בחמש שנים האחרונות יותר ויותר. והתחלתי להרגיש שישראל עוברת מהפכה יזמית, שינוי מבחינה יזמית [...] אז התחלתי לבדוק עם יזמים שמוכונים לטכנולוגיה, והחלטתי שאגיע לישראל ואנסה. איזו גישה חברתית, דתית, יזמית וניסיתי להתחבר אל כל הדברים האלה כאן.

מרבית המרואיינים אמרו כי שיקולי תעסוקה היו מניע אחד בין שלל מניעים להגר לישראל, כפי שמראים מחקרים קודמים (אמית, 2012; Dashefsky, DeAmicis, Lazerwitz & Tabor, 1992). חלק מהמרואיינים הסבירו כיצד נערכו לקראת המעבר לישראל מתוך הבנה כי יאלצו להתמודד עם אתגרים כלכליים ותעסוקתיים וכי לא ירוויחו כפי שיכולים להרוויח או הרוויחו בארצות הברית. חלקם אף ציינו כיצד המעבר לישראל ישתלב או אף יסייע להם במציאת עבודה בה ימצאו יותר סיפוק, או בשילוב מוצלח יותר מבחינתם של עבודה עם סגנון חיים יהודי, ולרוב יהודי דתי.

כמה ציינו את המעבר לישראל ככזה שיפתח אפשרויות תעסוקתיות או מאפשר שילוב של סגנון חיים רצוי עם עבודה שאותה מבקשים העולים. היו כמה מראיינים, גם אם בודדים, שצינו כי המעבר לישראל היה מיועד לשפר את מצבם הכלכלי והתעסוקתי – במציאת עבודה טובה יותר או בסיום תקופת אבטלה ארוכה בארצות הברית.

בכמה מהראיונות עלו שיקולי תעסוקה שלא היו קשורים דווקא לסוגיות כלכליות אלא לסוגיות של התאמת סגנון חיים יהודי ודתי עם אפשרויות תעסוקה רצויות, וכן של אפשרות לעבוד בעבודה בה יש תחושה טובה יותר של מימוש עצמי או סיפוק.

המקרים המובהקים ביותר היו של ב' שבחרה לעלות לישראל כדי שתוכל לשלב בין עבודה כאגרונומית לחיים בקהילה היהודית - דבר שתפסה כבלתי אפשרי בארצות הברית; גם המקרה של א' שעלה לישראל מתוך נוחות כהמשך החיים בקהילה בה חי בארצות הברית, יחד עם שאיפה להיות יזם בישראל.

חשוב לשים לב כי הפער הכלכלי בין ישראל לארצות הברית הוא פער בין שתי מדינות מפותחות, ולפיכך גם אם יש ויתור על אפשרויות כלכליות ותעסוקתיות, מדובר בהפסד מוגבל בכך שישראל עדיין מציעה אפשרויות של מדינה מפותחת. בנוסף, יש לפחות שתי סוגיות כלכליות העומדות לזכותה של ישראל ואותן ציינו כמה מהמראיינים: מדובר בעובדה כי בישראל יש זכויות סוציאליות ומערכות רווחה שאינן קיימות, או קיימות בצורה מוגבלת בארצות הברית, בהן ביטוח בריאות כללי וכן העובדה כי לימודים בבתי ספר יהודיים בישראל הם למעשה בתי ספר ממלכתיים, מטעם המדינה ולפיכך זולים משמעותית מאשר בארצות הברית. בנוסף, מדינת ישראל מקצה משאבים גדולים לקליטת עולים בישראל, כולל מארצות הברית. לפיכך, כל הפסד כלכלי שממנו סובלים עולים אלו הוא מוגבל הן משום מצבה הכלכלי של ישראל, הן משום הטבות אותן מקבלים אותם העולים עקב המעבר לישראל והן עקב תנאים סוציאליים הקיימים בישראל ולא בארצות הברית ובחלקם (כמו מימון בתי ספר יהודיים) ייחודי לדרישות הקהילה היהודית (Waxman in Berger, Jacobson & Waxman, 2007).

ב. הכנות והיערכות של העולים טרם המעבר מארצות הברית לישראל

מעל מחצית מהמראיינים הגיעו לישראל כשיש להם לפחות תוכנית כללית לעבודה בישראל ולפחות תמונה כללית של אפשרויות תעסוקתיות בישראל. בחלק מהמקרים היו גם משרות ספציפיות שהמתינו להם בישראל. חלק מהמראיינים תכננו את המעבר לישראל בטווח של חודשים עד שנים ובזמן זה ביצעו בירור בנוגע להזדמנויות המקצועיות הצפויות בישראל, בירור ההכרה בהכשרתם וניסיונם בישראל, הכנות ללימוד עברית והיערכות לחיים בישראל מבחינת מגורים, התייעצות עם מכרים ומשפחה בישראל ופנייה לגורמים שיכולים לסייע במעבר לישראל. הממצא מתאים למה שעלה במחקרים קודמים שבחנו את תהליך ההחלטה על עלייה לישראל, שהראו כי התהליך נמשך לעיתים שנים ואפילו עד עשור (Amit & Riss, 2007, 2013).

ג', שעבדה בעת הריאיון כפסיכולוגית חינוכית, תיארה תהליך תכנון של כעשור בו סיימה את לימודיה בארצות הברית, השלימה שנות ניסיון תעסוקתי וסיימה את תשלום חובותיה לאוניברסיטה – משום ששיערה כי בישראל לא תרוויח די כדי להחזיר את החובות ובסופו של התהליך גם תזמנה את סיום העסקתה כך שתספיק להוצאות בשני כנסים שהיו משמעותיים עבורה. רק לאחר סיום כל אלו עברה לישראל, זאת לאחר היכרות עם המדינה עקב ביקורים תכופים, שכללו גם היכרות עם אנשי מקצוע בתחומה ולימוד עברית ברמה גבוהה.

נ' תיאר שני שיקולים למועד המעבר לישראל. האחד הוא עובדת היותו עורך דין, מכיוון שמעורכי דין בעלי ניסיון של חמש שנות עבודה או יותר בארצות הברית נחסך מבחן לשכת עורכי הדין בישראל. כך שני המתין עד שישלים חמש שנות עבודה כעורך דין בארצות הברית. השני, הוא העובדה כי בתחילת שנת 2009 עמותת "נפש בנפש" קבלה את הבלעדיות על מערך העלייה מארצות הברית לישראל – ולכן נ' העדיף להמתין לשינוי צפוי זה ועבר לישראל, בסיוע הארגון רק באוגוסט 2009 למרות שהיה מוכן לכך עוד קודם וכך השלים שש שנות עבודה כעורך-דין בארצות הברית.

מ' עמד בקשר עם ארגון "נפש בנפש" לגבי ייעוץ בתחום התעסוקה וסיוע בהפניה למקומות עבודה פוטנציאליים. בנוסף, הוא עבד בחברה רב-לאומית, כך שהתאפשר לו להמשיך ולעבוד באותה החברה גם בישראל. למעשה, הסדיר לעצמו חופשה ללא תשלום מהחברה בה עבד בארצות הברית שלה סניף בישראל בו יכול היה לעבוד – אפשרות אותה זנח לאחר שמצא עבודה אחרת בישראל, אך התכוון אליה ועמדה לו כאפשרות טרם ולאחר המעבר לישראל.

ע' ות' התכוונו לעבודה בהוראה בישראל. ע' הגיעה עם ניסיון בהוראה מארצות הברית ולאחר לימודים בתחום, ות' ללא ניסיון או השכלה בתחום. שתיהן נרשמו ללימודי הוראה במוסדות לימוד ישראליים כדי שיתאפשר להן לשמש כמורות בישראל. ת' עשתה זאת כחלק מתכנון המעבר לישראל וע' לאחר שעברה לישראל.

יש כאן תיאור של שיקולים מעשיים במעבר לישראל – של היערכות מראש לקראת המעבר, היכרות עם הצרכים שהמערכת התעסוקתית בישראל מציבה ואפשרות לבצע מהלכים רלוונטיים כדי למצוא עבודה לאחר המעבר בישראל. רבים מהמרוויגים ביקרו בישראל מספר פעמים טרם המעבר לישראל – לעיתים לתקופות ארוכות. ביקורים אלו לא היו בהכרח "הכנה" למעבר, אבל סייעו להכרת ישראל, המצב בה והחברה הישראלית. בנוסף, רבים מהמרוויגים למדו עברית בארצות הברית – לרוב כלימודים המקובלים בבתי ספר יהודיים או קהילות יהודיות. מרבית המרוויגים הגיעו לישראל ואז נכנסו ללימודים באולפן שמשכם חצי שנה, ואף קיבלו מגורים במרכזי קליטה. היערכות העולים החלה פעמים רבות עוד בארצות הברית, והמעבר כלל בחודשים הראשונים לשהות בישראל מגורים, מימון מחייה ולימוד עברית. תוכניות כאלו ייחודיות לישראל והן חלק מהניסיון לעודד הגירה יהודית אליה – כך שניתן להתייחס אליהן כאל עוד היבט של יתרון למהגר היהודי לישראל במעבר אליה, או לכל הפחות כאל הפחתה או נטרול של אתגר פוטנציאלי של המהגר היהודי לישראל.

ג. השפעת מקום העבודה על ההשתלבות והקליטה בישראל

כמה מהמרוויגים ציינו רשת קשרים מקצועית שיצרו בישראל. המרוויגים ציינו אופנים שונים בהם יצרו רשת כזו: דרך חברים לעבודה, מפה לאוזן, דרך מוסד לימודי, דרך ארגונים או קבוצות המאגדים או מסייעים לעולים מארצות הברית בישראל או על-ידי פנייה יזומה לאישים שלדעת יכולים לסייע להם. ניתן לראות כי הקשרים המקצועיים שצינו המרוויגים כללו מגוון של אישים דוברי אנגלית, ילידי ישראל, אנשי מקצוע בתחומם, מכרים המסייעים תעסוקתית ו/או לקוחות. ה' תיאר את קשריו החברתיים בכמה מקומות עבודה. לגבי מקום עבודתו הראשון הוא סיפר:

עשיתי אולפן, לא סיימתי אותו, היה לי קשה מדי. הייתה מודעה באולפן שמחפשים דוברי אנגלית לבזק און-ליין, התראיינתי, ראיינו שלושים איש וקיבלו אותנו. זה כל מי

שהכרתי בישראל, האנשים בחדר ההוא שהיו דוברי אנגלית או ישראלים שגדלו בארצות הברית או דרום אפריקה. וקצת שנולדו בישראל, אבל לא ביליתי אתם הרבה.

בהמשך סיפר כי לא הצליח ליצור קשרים עם מי שאינם דוברי אנגלית בתחילת שהותו בישראל:

בשנה וחצי הראשונות שלי בישראל היו לי אפס קשרים עם ישראלים מקומיים. כי אתה עובד בשעות לא מתאימות להם, בלילה. כאילו, כמו ברמן אבל לא בבר, אז לא רואה אף אחד.

גם עבודות נוספות שתיאר ה' כללו את השפה האנגלית בלבד ובעת הריאיון עבד בחברה המכונה טפסים משפטיים לחברות יבוא ויצוא באנגלית.

י' סיפר אף הוא על חוויות העבודה במרכז טלפוני מול ארצות הברית:

אז כמו הרבה עולים חדשים מאמריקה או אנגליה, הבנתי שהדבר היחיד שאפשרי הוא סוג של מכירות טלפוניות. ולא רציתי לעשות את זה, אבל הבנתי שאין לי הרבה ברירה. הרבה עולים עושים את זה, בעיקר בשנים הראשונות. שלחתי עשרות ואולי מאות מיילים לחברות שונות. בסוף ענו לי מחברת הובלות שיושבת בתל-אביב, אבל ההובלה באמריקה. אז המטה והמכירות בישראל בתל-אביב. יש הרבה כאלה. הרבה חברות כאלו. אמרתי לעצמי שלא נשמע תקין לגמרי, אבל בסדר, אעשה את זה. אז התחלתי להתקשר לאנשים באמריקה, שביקשו עזרה בהובלות. וחזרנו אליהם, אז לא הרגשתי כל כך רע. היה עבודה מאוד קשה. ולקחתי משמרות לילה, מה שנקרא "משמרות ערפדים" עבדתי מחמש או שבע בערב, עד אחת או שלוש בבוקר, לפעמים מאוחר יותר, חמש-שש בבוקר. וחייתי כך למשך שנה וחצי.

מ' הוא בעלים של חברת צביעה וש' היא בעלים של סוכנות נדל"ן. שניהם מעסיקים בעיקר דוברי אנגלית (מ' מתאר כי בעשר שנים העסיק רק עובד אחד יליד ישראל) ולקוחותיהם דוברי אנגלית. מ' סיפר לגבי החברה שקנה ומנהל כבר עשור:

הלקוחות שלי כולם דוברי אנגלית, הקודם אמר לי שדוברי אנגלית הם 98%, האמת שניסיתי לעבוד עבור ישראלים פעמיים ולמען האמת יש לנו תרבויות שונות.

לעומתם, ד' שעבד בעת הריאיון במקום עבודה בו השפה המדוברת היא עברית ציין כי כשעבד באנגלית הרגיש מוגבל ועתה הוא מרגיש שהוא לומד עברית ולומד גם על החברה הישראלית: "יש לי הזדמנות ללמוד על פוליטיקה ישראלית מאנשים שמכירים פוליטיקה ישראלית היטב", אמר כהסבר לאפשרות להיכרות טובה יותר עם החברה הישראלית.

אפשר לראות בממצאים אלו כתואמים מחקרים קודמים בהם נטען כי ההשתלבות בחברה הישראלית של העולים תלויה במצבם הכלכלי והתעסוקתי, אך יותר מכך במידת הביטחון בזהותם כישראלים ברמת ידיעת העברית וכן ברשתות החברתיות הקיימות עבורם בישראל ותומכות בהם (אמית, 2012; Amit, 2012; Amit & Riss, 2013). כמו כן ממצאים אלו תואמים מחקרים שהצביעו על כך שיש לעולים מארצות הברית נטייה לייצר רשתות חברתיות במיוחד עם דוברי אנגלית (Amit & Riss, 2013, 2014).

יש דמיון חברתי ותרבותי בין ארצות הברית לישראל, לפיכך ניתן לראות בדמיון זה גורם מסייע להשתלבות העולים בישראל (Rebhun & Waxman, 2000). ייתכן שיש ממש בטענה זו משום שכמה מהמראיינים ציינו היבטים דומים בין ארצות הברית וישראל, והיו שאף אמרו שהם לא רואים כל הבדל בין מקומות עבודה בישראל ובארצות הברית. לגבי הבחירה של כמה מהעולים לעזוב את ישראל, אתגרים מתמשכים בתחום

התעסוקתי בישראל כמעט ולא תוארו על-ידי המרואיינים כשיקול לשוב לארצות הברית. הסיבות שצינו לעזיבת ישראל היו לרוב קשורות לבחירות בתחום הזוגי. הגם שאלו מתאימים לנתונים ולמחקרים שצינו, יש לזכור כי שתיים מהמרואיינות בחרו לשוב לארצות הברית – אחת ציינה כי שיקולים כלכליים הם השיקולים הבלעדיים לכך. הראיונות נערכו כולם פנים-אל-פנים בישראל ולפיכך לא כללו עולים ששבו לארצות הברית – שהיוו, כפי שכתבתי בפרק הרקע על-פי מחקר שהוקדש לכך, בין שליש למחצית ממי שעלו לישראל (וקסמן, 2008). ניתן לראות אצל כמה מהמרואיינים כי מצאו עצמם עוסקים בישראל במשרות נמוכות דרג, משרות מרובות או משרות לא מקצועיות.

מרבית המרואיינים היו עובדים מקצועיים בעלי עבר תעסוקתי בארצות הברית, זאת בדומה לתוצאות מחקרים קודמים (Rebhun & Waxman, 2000; קינג ו-וולדה-צדיק, 2006). למעט מרואיינת אחת, המרואיינים העריכו כי הם עתידים להרוויח פחות מאשר בארצות הברית, הנתון תואם מחקרים על הגירה לישראל ועל הגירה בכלל, ומכונה 'מחיר' של ההגירה למדינה אחרת. המושג של 'מחיר' מדבר על ירידה במעמד התעסוקתי, בגובה השכר ובמצב הכלכלי והתעסוקתי לאחר ההגירה (Raijman & Semyonov in Leshem & Shuval, 1998). ניכר כי העולים צופים את ה'מחיר' שיהיה עליהם 'לשלם' עוד טרם ההגירה ולעיתים נערכים אליו מראש. גם לאחר המעבר, סיפרו חלק מהמרואיינים שכאשר ניתנה להם הזדמנות לשוב לארצות הברית כדי לפצות עצמם על מחיר זה הם סרבו לכך. ניכר כי לפחות חלקם מהמרואיינים שילמו 'מחיר' על המעבר לישראל, בויתור על משכורת שקיבלו, על משכורת עתידית אפשרית או על עסק שהקימו בארצות הברית. עם זאת, ההגדרה של 'מחיר' של הגירה לא כוללת היבטים שהיו משמעותיים למהגרים אלו – גם בהקשרי תעסוקה, כגון סוג העבודה שניתן לעשות והאפשרות לשלב בין תעסוקה רצויה וסגנון חיים.

המקרה הדרמטי ביותר הוא של ז' אשר תיאר את מה שעבר עליו כ"חיי עוני" בישראל, אך הסיבה שנשאר בישראל היא כי: "אנחנו נשארו למרות העבודה והפרנסה שהיה בקושי היה גם הרוחניות משהו לא מהעולם, התחלנו להקים ציבור ברוחניות ובתפילות ועם הרב". העוני שחוה היה כבד עד כדי שז' יצר קשר עם משפחתו בארצות הברית וביקש סיוע כלכלי:

היה לי עסק, גם בקליפורניה של פרחים, כשבאתי עזבתי את העסק ויש לי אח תאום, אמרתי לו אני נוסע לארץ ישראל, אתה תקבל את העסק שלי, ואם אני חוזר נהיה שותפים, והוא לקח את זה, ועשה את זה עסק של מיליוני דולרים, ואני הייתי מצד שני, הייתי בלי שום כסף, והייתי כמה פעמים כותב עסק נתתי לך, אתה מרוויח המון, אולי תעזור לי ותשלח כסף. אז תמיד הוא היה אומר אם אתה רוצה כסף אז תחזור לעסק ונעבוד יחד.

בסופו של דבר ז' בחר שלא לשוב לארצות הברית ולוותר על הסיוע הכלכלי. ג' אמרה בריאיון כי: "היה לי חשוב יותר לחיות בישראל מאשר להיות פסיכולוגית חינוכית" והיא אף התכווננה למציאות חיים בישראל בה תרוויח פחות מאשר בארצות הברית, מה שאכן קרה. היא עובדת בכמה משרות, באחת מהן כפסיכולוגית חינוכית.

עם זאת, ארבעה מהמרואיינים הביעו מחשבות קונקרטיות על עזיבת ישראל. א' תיאר מחשבות כאלה עקב כישלון עסקי של כמה מיזמים אותם ניסה להקים בישראל בזמן קצר. אך בעת הריאיון לא רק שלא עזב, אלא החל בתהליך עלייה (קבלת אזרחות) שאותו לא החל אלא לאחר כמה שנות שהות בישראל. ס' התראיינה ימים ספורים טרם עזיבתה את ישראל, אך ציינה

כי לולא הייתה עוזבת הייתה עובדת וכי עזיבתה לאו דווקא קשורה לתעסוקה. כ' שהתה בישראל זמן קצר, שתואר מראש כ"הרפתקה" וכחוויה זמנית, וציינה בריאיון כי איננה שוקלת חיים בישראל משום שהשכר בישראל אינו מספק. ט' ציינה קשיים כלכליים וכי היא ובן זוגה, שניהם בשנות הארבעים לחייהם, נעזרים בהוריהם למחייתם בישראל: "אם עוד שנה-שנתיים לא נסתדר, אולי נחזור לאמריקה. אולי אחד מאיתנו יהיה חולה, הילדים יכולים להיות חולים, אנחנו כבר לא צעירים. אנחנו מנסים, אולי נתיאש באיזה שלב".

ד. השפעת ידיעת השפה העברית והאנגלית בהקשר התעסוקה

לעיתים, כך ציינו מרואיינים, קולגות דוברי עברית במקום העבודה נרתמו לסייע להם בלימוד השפה. כמה מרואיינים ציינו כי הם לא דוברים עברית כלל, לא קוראים עברית או מדברים/קוראים ברמה נמוכה מאוד. במקרים אלו ניתן לראות כי אותם המרואיינים עובדים בעיקר מול דוברי אנגלית – בין אם בעבודה מול לקוחות מחוץ לישראל, עבודה בארגון אמריקאי או עבודה עם עולים דוברי אנגלית בישראל.

הראיונות שהתקיימו בעברית, היו עם מרואיינים שצינו כי הם עובדים בסביבות בהן מדוברת השפה העברית. זאת בעוד הראיונות שהתקיימו באנגלית היו ברובם עם מרואיינים שצינו כי הם עובדים בסביבות דוברות אנגלית. כמה מהמרואיינים ציינו כי עבודה במקומות עבודה בישראל הביאה לאינטראקציה עם דוברי עברית ומתוך כך הביאה לשיפור בידע והבנת השפה העברית.

המרואיינים שצינו כי עבדו או עובדים עם דוברי עברית הם אלו שנראה כי השתלבותם בישראל טובה יותר. כמובן, יש לקחת בחשבון כי לא ברור לגמרי עד כמה הידע בעברית הוא הסיבה או המסובב, ועד כמה הסביבה בה מדוברת השפה העברית היא הסיבה או המסובב – כלומר כמה ידע מוקדם בעברית מסייע להשתלבות בחברת דוברי העברית ומציאת עבודה הדורשת את השפה, או כמה עבודה כזו היא הגורם המשמעותי לרכישת השפה. אך ממצא זה תואם מחקרים אחרים שהראו כי ידע בעברית, גם אצל עולים מארצות הברית, משפיע על ההשתלבות בעבודה ועל השכר הצפוי למהגר (Chiswick & Repetto, 2000; Amit & Riss, 2013; Amit, 2012; אמית, 2012).

בין המרואיינים היו גם שתי מורות לאנגלית. ע' שימשה כמורה למחשבת ישראל בארצות הברית ומלמדת זאת גם בישראל, ותיארה כיצד את עבודתה הראשונה בישראל מצאה דרך חברה ללימודים ובהוראת אנגלית. לשאלה מדוע הוראת אנגלית ענתה:

קודם כל יש חוסר של מורים לאנגלית פה בארץ. תמיד-תמיד מחפשים מורים לאנגלית, וזהו, זה היה התחלה בשבילי, לא ידעתי מה עוד לעשות עם עצמי. בגלל שאני, היה לי רקע, היה לי ניסיון בהוראה, לא בהוראת אנגלית, בכלל לא, אבל כן, דיברתי אנגלית, אז היא לקחה אותי. וזה היה מאוד מאוד קשה.

צ' סיפר כי כשלוש שנים לאחר שהגיע לישראל בתחילת שנות השמונים, התגייס לצבא ומצא עצמו מהר מאוד משרת ביחידת דובר צה"ל מול כתבים זרים באנגלית בלבד:

אמרו לי שמאוד צריכים אנשים בדובר צה"ל, שכדאי לי לעבור לשם. כי היו כל כך מעט אמריקאים בצבא שלא היה מי שהכיר את התקשורת הזרה ואני הייתי מאוד בקיא בזה אז. שהיה קצת, כושר דיבור, אז שלחו אותי לריאיון ומיד התחלתי לעבוד עם כתבים זרים, פחות מחצי שנה בצבא, הייתי דובר עם כתבים זרים בארץ.

כלומר, גם בשירות הצבאי לעיתים מוצאים עצמם העולים מארצות הברית מגיעים לתפקידים בהם השפה האנגלית היא כלי משמעותי בבחירה בסוג השירות שיבצעו. צ' סיפר גם כי בעבודות אחרות שבהן עבד השפה האנגלית שימשה אותו. כך כששימש כמדריך תיירים, ככתב בעיתון ה"גרזולם פוסט" וכבעלים של צימרים שמארחים בעיקר תיירים והעובדה שהוא דובר אנגלית מצוינת במדריכי תיירים עולמיים.

ז' סיפר כי עצם היותו עצמאי שעובד מול ישראלים שנים רבות אפשר לו ללמוד עברית ברמה טובה, לעומת אשתו שעובדת רק מול דוברי אנגלית.

ק' היא פסיכולוגית המתגוררת ביישוב קטן מעבר לקו הירוק (התנחלות) בו מיעוט קטן של דוברי אנגלית. היא עובדת בבית ספר ביישוב כפסיכולוגית חינוכית ואומרת כי העובדה שאיננה יודעת עברית ברמה מספקת גורמת לכך שהיא תהיה מוגבלת בעבודתה. במקביל לכך יש ל-ק' פרקטיקה פרטית בירושלים ובה היא מקבלת רק מטופלים דוברי אנגלית ואמרה כי בעתיד הנראה לעין לא תקבל מישו שאיננו דובר אנגלית, משום שלא תוכל לתת לו טיפול מספק: "אני לא רואה את עצמי עושה סשן עם מישו שמשותף עצמו בשפה אחרת, זה יהיה אסון ואפספס הרבה דברים".

ל' תיארה את היעדר ידיעת השפה כעניין המגביל אותה בעבודה, לאו דווקא בקבלה לעבודה, אליה התקבלה למרות היעדר ידיעת העברית, אלא בתחושה כללית בעבודה והאפשרות לקידום:

זה ממש מושך אותי לאחור, בגלל זה אני פחות מסוגלת, בגלל זה אני צריכה יותר עזרה. אני פחות יכולה לבקש העלאתי, כי אין מה לעשות, אני צריכה לעבוד על העברית שלי ולשפר אותה. אבל זה קשה. בכל מקרה, זה מה שזה.

תופעה זו, של עבודה בשפה האנגלית ומשמעויותיה הנלוות, נסקרה במחקרים קודמים (כץ, כוריים ופלג, 2011) ותואמת גם את הטענה כי רבים מהעולים מארצות הברית מגדירים עצמם כאמריקנים גם לאחר שנים של שהות בישראל (Rebhun & Waxman, 2000), כפי שאכן ציינו כמה מהמראיינים, כולל אלו ששהו בישראל שנים רבות. עוד עלה ממחקרים קודמים כי לעולים מצפון אמריקה נטייה ליצור קשרים בעיקר עם דוברי אנגלית (Amit & Riss, 2014)

ידיעת השפה האנגלית היא יכולת או הון אנושי שיש לעולים מארצות הברית. במחקר שבחן קליטת עולים בעבודה בישראל לאחר מרכזי הכוון תעסוקתי, ידע באנגלית הסתבר כגורם משמעותי בקליטה בעבודה משמעותית (מנדלר וקינג, 2008). עוד עלה ממחקר קודם כי דוברי אנגלית מצליחים ללמוד עברית ברמה פחותה מדוברי שפות אחרות, כנראה משום שאנגלית מדוברת על-ידי רבים בישראל ומשום שהיא נדרשת במקומות עבודה רבים (Raijman, Semyonov & Geffen, 2015).

לפיכך, נראה כי העולים מארצות הברית נתונים במצב מורכב. מחד, השליטה בשפה האנגלית מאפשרת כניסה למקומות עבודה רבים – בין אם מדובר במשרות הוראה, מכירות או שירות לקוחות. מאידך, היכרות זו עם האנגלית מביאה אותם למקומות עבודה מהם השפה העברית נעדרת, או שאינה השפה העיקרית – והדבר מבודד אותם מהחברה הישראלית הכללית, ואף מגביל אותם באפשרות בחירת העבודה משום ההיכרות המוגבלת (לעיתים) עם השפה העברית.

ה. קשר עם ארצות הברית

כמה מהמרוויינים ציינו כי הם עובדים בעת הריאיון, או עבדו לפניו בארצות הברית, תוך כדי השהות בישראל. נ' תיאר כיצד הוא עובד עבור שתי חברות משפטיות בארצות הברית ועושה עבורן עבודה מישראל, ה' תיאר כיצד עבד בשתי חברות שונות (לא במקביל) בהן הועסק בארצות הברית אך שהה בישראל, א' תיאר כי אחד הפרויקטים עליהם הוא עובד הוא אתר אינטרנט בארצות הברית וס' סיפרה כי ביצעה מספר עבודות עבור חברות או ארגונים בארצות הברית. נתונים אלו מתיישבים עם מחקר המעריך כי בכ-30% מהמשפחות היהודיות המהגרות מארצות הברית לישראל יש לפחות בן משפחה אחד אשר ממשיך לעבוד בארצות הברית גם לאחר המעבר לישראל (Waxman in Berger, Jacobson & Waxman, 2007). מחקר נוסף המעריך כי אותו אחוז של ראשי משפחה מבליים שבוע-שבועיים בישראל, ואז שבוע-שבועיים בארצות הברית בעבודה (Tobin & Waxman, 2005). בנוסף, ציינו כמה מהמרוויינים עבודות בחברות ישראליות, או הממוקמות בישראל, אך הנעשות מול לקוחות בארצות הברית או מדינות אחרות. אלו עבודות של כתיבה באנגלית לאתרי חדשות, כתיבת מסמכים או שיווק אינטרנטי. ט' למשל סיפרה כי עבודתה בעת הריאיון היא כתיבה לאתר חדשותי-טכנולוגי הממוקם בישראל ומיועד לדוברי אנגלית ברחבי העולם.

ק' תיארה את חייה כקשר מתמיד בין ישראל לארצות הברית. היא חיה תקופה של שש שנים בישראל בהן ביקרה מדי פעם בארצות הברית, אחר כך חייתה 14 שנים בארצות הברית, בהן ביקרה לא מעט בישראל וב-25 השנים שלפני הריאיון חיה בישראל וביקרה הרבה בארצות הברית, כולל ביצוע עבודות שונות שם, שמירה על מסגרת חברתית וקשר תרבותי עם ארצות הברית. למעשה, נראה כי העבודה בארצות הברית נועדה עבורה בעיקר לשמירה על קשר עם חבריה וקהילתה בקליפורניה:

אני אוהבת לנסוע הלך וחזור בין ארצות הברית וישראל ולראות היבטים שונים של תרבות, מחשבה, מוזיקה ולשמור על קשר. אני גם קוראת מגזינים מארצות הברית, מבקשת אותם מחברים.

היא ציינה גם כי בנה, שנולד בישראל, נמצא גם הוא בקשר עם ילדי חבריה מארצות הברית ואף נוסע להדריך במחנה קיץ בקליפורניה שאליו הייתה קשורה.

עבודות מסוג זה מראות כי העולים מארצות הברית לישראל חווים שוק עבודה טרנס-לאומי, כלומר כזה שבו המעסיק, הלקוחות, העבודה והקולגות לאו דווקא נמצאים באותה המדינה – ולעיתים הדבר נעשה בכוונת מכוון. אופני העסקה כאלו, כלומר טרנס-לאומיים, הופכים להיות נפוצים יותר ויותר בעולם, בהינתן אפשרויות טכנולוגיות, תחבורתיות וחוקיות המאפשרות זאת (Castles, de Haas & Miller, 2014).

העולים מארצות הברית לישראל מציגים קבוצה טרנס-לאומית בשלל היבטי החיים: בשמירת קשר עם משפחה, חברים, קהילה ואף עם מעסיקים בארצות הברית, בהמשך בהזדהותם כאמריקאים במקביל או אפילו ביתר שאת מאשר הם מזדהים כישראלים, בשמירה על קשר עם קהילת העולים מארצות הברית בישראל ובשמירה על מנהגים ותרבות שהביאו מארצות הברית, הרבה מכך משום שפעמים רבות עבודתם כוללת שמירה על קשר עם ארצות הברית: בעבודה עבור מעסיק או לקוח הנמצא בארצות הברית, בקידום פרויקטים בארצות הברית או כשכירים בישראל שעובדים בשיווק לשוק האמריקני או מול לקוחות אמריקנים.

למעשה, גם אלו העובדים בישראל פעמים רבות עובדים רק או בעיקר מול לקוחות דוברי אנגלית, בדגש על עולים מארצות הברית.

יש לזכור כי העולים מארצות הברית הם קבוצה אשר גם בארצות הברית קשורה עם ישראל – בלימוד עברית, חינוך במוסדות דתיים או ציוניים, חברות בארגונים יהודיים או ציוניים וביקורים תכופים בישראל. במחקר שבחן עמדות של הורים יהודים אמריקאים שילדיהם חיים בישראל ההורים ציינו כי ביקורים בישראל, שלהם או של ילדיהם, לעיתים אפילו לא נתפסים כביקורים במדינה זרה לארצות הברית (Dashefsky, DeAmicis, Lazerwitz & Tabory, 1992). עמדות אלו לא רחוקות ממחקר שסקר את תפיסותיהם של צעירים יהודים באוקראינה בו הראתה רבקה גולברט כיצד זהות אותם צעירים היא זהות טרנס-לאומית המורכבת מזהויות אוקראינית, רוסית, ישראלית ואירופאית. התפתחות זהות זו נעשית בין השאר על-ידי ארגונים טרנס-לאומיים יהודיים ועל-ידי רשתות שונות. כך הזהות של אותם צעירים היא זהות שמשלבת כמה מרכיבי זהות לאומיים ואתניים (Golbert, 2001). ממצאים אלו תואמים את הדפוסים המיוחדים להגירה טרנס-לאומית של קשר עם מדינת המוצא, קשר מתמיד עם קהילת המוצא, ביקורים חוזרים במדינת המוצא וכן שמירת השפה, דפוסים אשר תוארו במחקרים קודמים על הגירה טרנס-לאומית (Glick Schiller, Basch & Szanton Blanc, 1994; Guarnizo, Portes & Haller, 2003; Vertovec, 2003).

סיכום הממצאים

התעסוקה כחלק מהמניעים לעלייה לישראל: העולים מארצות הברית לישראל מציגים שלל מניעים לעלייה, בהם גם תעסוקה. שיקולי התעסוקה לרוב אינם בלעדיים ומלווים בתפיסת אורח החיים בישראל ככזה שיאפשר איזון בין ערכים (למשל דתיים) ובין תעסוקה.

הכנות והיערכות טרם המעבר לישראל: מהראיונות עולה כי המרואיינים נערכו למעבר לישראל, לעיתים חודשים ושנים טרם המעבר במה שכלל היערכות לאפשרות לעבוד בישראל, היכרות עם אנשי מקצוע בתחומם ועוד. מרבית המרואיינים גם ביקרו פעמים רבות בישראל טרם המעבר, הכירו את ישראל ואת החברה בה ולעיתים אף ידעו עברית ברמה כלשהי.

השפעת מקום העבודה על ההשתלבות והקליטה בישראל: למקום העבודה יש השפעה משמעותית על השהות בישראל ועל ההחלטה אם להישאר בה. השיקולים לא היו דווקא כלכליים אלא שיקולים שהיו קשורים ליכולת להתחבר לקולגות מבחינה חברתית, האפשרות ללמוד את השפה העברית ותחושת משמעות בעבודתם בישראל – כשהמשמעות היא חשיבות העבודה, תחושת עצמאות אישית, יכולת לשלב אורח חיים דתי עם העבודה וקשרים חברתיים שמתאפשרים בסיוע מקום העבודה.

שפה (ידיעת השפה העברית, ידיעת השפה האנגלית): בעוד רבים מהמרואיינים טענו כי רמת העברית שלהם טובה, רק שניים בחרו לקיים את הריאיון בעברית. ניכר כי ידיעת השפה האנגלית הייתה חשובה עבור המרואיינים במציאת מקומות עבודה ובבחירת קשריהם החברתיים. נראה כי מי שדיווחו על מקומות עבודה בהם מדוברת השפה העברית הם גם מי שרמת העברית שלהם גבוהה יותר.

קשר עם ארצות הברית: כמה מהמרואיינים ציינו עבודה מול או בארצות הברית תוך כדי השהות בישראל. הקשר של עולים אלו לארצות הברית מתבטא גם בביקורים תכופים בארצות הברית, קשר עם חברים ומשפחה וביקורים של חברים ומשפחה מארצות הברית בישראל.

מרביתם סיפרו בראיונות כי טרם המעבר לישראל ביקרו בה מספר פעמים. ממצא זה אלו מתאים לממצאי מחקרים אשר הצביעו על דפוסים דומים (Berger, Jacobson & Waxman, 2007; Amit & Riss, 2007).

מסקנות ודיון

כמה מממצאי מחקר זה מתאימים למה שהראו מחקרים קודמים, אך ישנם שני חידושים עיקריים בממצאי מחקר זה. אפתח בממצאים התואמים מחקרים קודמים ואעבור אל החידושים.

בנוגע למניעים להגירה לישראל, ניכר כי המניעים הם בעיקר דתיים וציוניים, אך כי שיקול התעסוקה הוא חלק משמעותי מהבחירה לעבור לישראל. מרבית המרואיינים אמרו כי שיקולי תעסוקה היו מניע אחד מתוך שלל מניעים להגר לישראל, כפי שמראים כמה מחקרים קודמים (Dashefsky, DeAmicis, Lazerwitz & Tabor, 1992; Amit & Riss, 2013). הדבר המעניין שעלה במחקר זה הוא הקשר בין השיקול התעסוקתי לבין שיקולים של אורח חיים דתי או ציוני, בבחירת תחום עיסוק או בבחירה לעבור לישראל עבור תחומי עיסוק מסוימים.

בנוגע להכנות ולהיערכות למעבר לישראל, ממצאי מחקר זה תואמים ממצאי מחקרים קודמים שצינו כי העולים נערכים למעבר מבחינת תהליך קבלת ההחלטה וכהיערכות מעשית, במשך תקופה ארוכה, לעיתים אף שנים טרם המעבר (Amit & Riss, 2007, 2013).

בנוגע להשפעת מקום העבודה, ניתן לראות כי רבים מהמרואיינים ציינו את מקום העבודה כמקום שמאפשר השתלבות בחברה הישראלית, היכרויות ופיתוח רשת קשרים. ממצאים אלו תואמים מחקרים קודמים בהם נטען כי ההשתלבות בחברה הישראלית של העולים תלויה במצבם הכלכלי והתעסוקתי וכן במידת הביטחון בזהותם כישראלים, ברמת ידיעת העברית וכן ברשתות החברתיות הקיימות עבורם בישראל (אמית, 2012; Amit & Riss, 2012, 2013). ממצאים אלו אף תואמים מחקרים שהצביעו על כך שיש לעולים מארצות הברית נטייה לייצר רשתות חברתיות במיוחד עם דוברי אנגלית (Amit & Riss, 2013, 2014).

בנוגע לסוגיית השפה, ניכר כי ידיעת השפה האנגלית היא יכולת או הון אנושי שיש לעולים מארצות הברית. הדבר מתאים למחקרים קודמים בהם נטען כי השפה מסייעת להשתלבות במשרות מסוימות (מנדלר וקינג, 2008), עד כדי כך שנראה כי ההיכרות עם השפה האנגלית היא גורם מעכב את למידת השפה העברית (Raijman, Semyonov & Geffen, 2015). המרואיינים שצינו כי הם עבדו או עובדים עם דוברי עברית הם אלו שנראה כי השתלבותם בישראל טובה יותר. כמובן, יש לקחת בחשבון כי לא ברור לגמרי עד כמה הידע בעברית הוא הסיבה או המסובב, ועד כמה הסיבה בה מדוברת השפה העברית היא הסיבה או המסובב – כלומר כמה ידע מוקדם בעברית מסייע להשתלבות בחברת דוברי העברית ומציאת עבודה הדורשת את השפה, או כמה עבודה כזו היא הגורם המשמעותי לרכישת השפה. אך ממצא זה תואם מחקרים אחרים שהראו כי ידע בעברית, גם אצל עולים מארצות הברית, משפיע על ההשתלבות בעבודה ועל השכר הצפוי (Chiswick & Repetto, 2000; אמית, 2012; Amit & Riss, 2012, 2013).

בנוגע לקשר עם ארצות הברית, מחקר זה כמו מחקרים קודמים הראה כי נטייתם של העולים היא לשמור על קשרים עם דוברי אנגלית בעיקר וכן עם משפחתם, קהילתם וחבריהם בארצות הברית, ואף לעבוד במקומות דוברי אנגלית או עם חברות אמריקניות. חלקם עובדים עבורן בישראל או עובדים מולן מישראל (Berger, Jacobson & Waxman, 2007; Amit & Riss, 2007).

(2007, 2014).

מסקנה חשובה ממחקר זה היא כי ממצאים אלו תואמים את הדפוסים המיוחסים להגירה טרנס-לאומית – של קשר עם מדינת המוצא, קשר מתמיד עם קהילת המוצא, ביקורים חוזרים במדינת המוצא וכן שמירת שפתם. דפוסים שתוארו במחקרים קודמים על הגירה טרנס-לאומית (Glick Schiller, Basch & Szanton Blanc, 1994; Guarnizo, Portes & Haller, 2003; Vertovec, 2003). המשמעות היא כי קהילת העולים מארצות הברית לישראל היא קהילה טרנס-לאומית.

זו קבוצה טרנס-לאומית, ומתבטאים בה שלל ההיבטים בהם מוגדרת קהילה טרנס-לאומית. הזדהות המרואיינים הייתה ישראלית ואמריקאית בו-זמנית, וכמה מהם ציינו כי במקביל לאזרחות ישראלית יש להם אזרחות של ארצות הברית (ולאחד רק אזרחות ארצות הברית, למרות שנים של מגורים בישראל). מרביתם ביקרו בישראל טרם המעבר אליה, הם שומרים על קשרים משפחתיים וחברתיים אחרי המעבר בשיחות ובביקורים הדדיים. עבודתם, פעמים רבות, היא בחברות בארצות הברית או מול ארצות הברית. וניכר בהם השימוש הנרחב בשפה האנגלית בישראל. כל אלו תואמים הגדרות של קהילה טרנס-לאומית מבחינת הזהות (Vertovec, 2001), מבחינת תהליכים של קשר עם ישראל וארצות הברית (Gold, 1997) ומבחינת הקשר בין תעסוקה וזהות של מהגרים (Amit & Bar-Lev, 2016). חלק מכך נובע מהאפשרויות התעסוקתיות שישנן בישראל באנגלית – וניתן היה לראות גם במחקר זה כי חלק מהמרואיינים עובדים שנים רבות בישראל מבלי שהם יכולים לדבר עברית שוטפת או לקרוא עברית. אחרים עושים שימוש משמעותי בידע שלהם בשפה האנגלית מול לקוחות בחו"ל או מול ישראלים בעבודות תרגום או הוראה. מסקנה נוספת היא כי שיקולי תעסוקה בישראל הם מרכיב בסך השיקולים למעבר לישראל, אך לא דווקא כאפשרויות נפרדות ולא כשיקול כלכלי, אלא כמכלול של שיקולים הכרוכים זה בזה. לעיתים הבחירה התעסוקתית קשורה בבחירה באורח החיים המתאפשר בישראל – של חיים יהודיים דתיים, ושל הגשמת אידיאולוגיה ציונית.

הבחירה של עולים אלו היא בתעסוקה משמעותית שאותה הם מאמינים כי ימצאו בישראל ולא בארצות הברית. תעסוקה משמעותית במובן של מימוש עצמי, הגשמת סגנון חיים, יצירת קשרים חברתיים וזוגיים והגשמת תפיסות עולם. ממצאי המחקר הזה באים לידי ביטוי בשיקולים הקשורים בבחירת מקום העבודה טרם המעבר לישראל, וכן בתהליכים העוברים במקומות העבודה וקשורים לסוג מקום העבודה, לשפה המדוברת בו, ללקוחות מולם עובדים ולשאלה אם מדובר בהעסקה בישראל או בארצות הברית.

המרואיינים במחקר זה ציינו כי שיקולים דתיים ואידיאולוגיים הם המנחים אותם בבחירה להגר לישראל – אך למעט כמה מרואיינים, נראה שתעסוקה הייתה שיקול בהערכות למעבר לישראל, לעיתים שיקול למעבר ולרוב שיקול שמשמעותו איננה כלכלית אלא לגבי מציאת משמעות בעבודה או אפשרות לאורח חיים שתאפשר העבודה בישראל.

לסיכום, מחקר זה מציג את קהילת העולים מארצות הברית לישראל כקהילה טרנס-לאומית במספר היבטים, אשר רבים מהם קשורים במקום העבודה, בהם הקשר עם ארצות הברית וכן שמירה על השפה האנגלית. היבטים אלו משפיעים על תהליך הקליטה בישראל מבחינת רשתות חברתיות הזמינות להם, תהליכים במקומות העבודה ותפיסת הזהות האישית.

רשימת מקורות

- אמית, ק' (2012). שביעות הרצון של עולים מארצות המערב מהחיים בישראל. **הגירה**, 1, 80 - 97.
- בן-עזר, ג' (2007). *המסע: סיפורי המסע של יהודי אתיופיה 1977-1985*. בן-שמון: מודן.
- וקסמן, ח"א (2008). העלייה מארצות-הברית: מאפיינים דתיים, תרבותיים וחברתיים. בתוך: ד' הכהן (עורכת), *קיבוץ גלויות: עלייה לארץ-ישראל – מיתוס ומציאות* (עמ' 343 – 362). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
- כץ, א', כורזים, מ' ופלג, ת' (2011). *תכנית לפיתוח מסוגלות תעסוקתית של עולים אקדמאים בני +45 מברית-המועצות לשעבר: מחקר הערכה*. ירושלים: מכון ברוקדייל.
- מנדלר, ד' וקינג, י' (2008). *מצב התעסוקה של עולים שנתיים עד שלוש שנים לאחר שהשתתפו במרכזי הכוונה לתעסוקה*. ירושלים: מכון ברוקדייל.
- סרנה, י"ד (2005). *היהדות באמריקה* (תרגום: א' גורן). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
- קינג, י' ווולדה-צדיק, א' (2006). *דפוסי השתלבות בתעסוקה של עולים חדשים גילאי 22 - 64*. ירושלים: מכון ברוקדייל.
- Amit, K. (2012). Social integration and identity of immigrants from the FSU western countries and Ethiopia in Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 35(7), 1287-1310.
- Amit, K., & Bar-Lev, S. (2016). The formation of transnational identity among French immigrants employed in French-speaking companies in Israel. *International Migration*, 54(3), 110-124.
- Amit, K., & Riss, I. (2007). The role of social networks in the immigration decision-making process: The case of North American immigration to Israel. *Immigrants and Minorities*, 25(3), 290-313.
- Amit, K., & Riss, I. (2013). The duration of migration decision-making: Moving to Israel from North America. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(1), 51-67.
- Amit, K., & Riss, I. (2014). The subjective well-being of immigrants: Pre- and post-migration. *Social Indicators Research*, 119(1), 247-264.
- Berger, S.Z., Jacobson, D., & Waxman, C.I. (2007). *Flipping out? – Myth or fact? The impact of the 'year in Israel'*. New-York: Yashar Books.
- Bodankin, M., & Semyonov, M. (2016). Geo-cultural origin and economic incorporation of high-skilled immigrants in Israel. *Population, Space and Place*, 22(5), 471-486.
- Castles, S., de Haas, H., & Miller M.J. (2014). *The age of migration: International population movements in the modern world*. New-York: The Guilford Press.
- Chiswick, B.R., & Repetto, G. (2000). *Immigrant adjustment in Israel: Literacy and fluency in Hebrew and earnings*. The Institute for the Study of Labor (IZA): Bonn, Discussion Paper.
- Dashefsky, A., DeAmicis, J., Lazerwitz B., & Tabori. E. (1992). *Americans abroad: A comparative study of emigrants from the United States*. New York: Springer Science + Business Media.
- Glick Schiller N., Basch, L., & Szanton Blanc, C. (Eds). (1994). *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*.

London and New York: Routledge.

- Golbert, R. (2001). Transnational orientations from home: Constructions of Israel and transnational space among Ukrainian Jewish Youth. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 713-731.
- Gold, S. (1997). Transnationalism and vocabularies of motive in international migration: The case of Israelis in the United States. *Sociological Perspectives*, 40(3), 409-427.
- Goodwin, C. (1990). Conversation analysis. *Annual Review of Anthropology*. 19, 283-307.
- Guarnizo, L.E., Portes, A., & Haller, W. (2003). Assimilation and transnationalism: Determinants of transnational political action among contemporary migrants. *American Journal of Sociology*, 108(6), 1211-1248.
- Leshem, E., & Shuval, J. (Eds). (1998). *Immigration to Israel: Sociological perspectives*. New-York: Transaction Publishers.
- Raijman, R., Semyonov M., & Geffen R. (2015). Language proficiency among Post-1990 Immigrants in Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41(8), 1347-1371.
- Rebhun, U., & Waxman, C.I. (2000). The "Americanization" of Israel: A demographic, cultural and political evaluation. *Israel Studies*, 5(1), 65-91.
- Rosenberg Farber, R., & Waxman, C.I. (1999). *Jews in America: A contemporary reader*. Hanover and London: University Press of New England and Brandeis University Press.
- Semyonov, M., & Raijman, R. (2015). Ethnicity and labor market incorporation of post-1990 immigrants in Israel. *Population reaserch and policy review*, 34(3), 331-359.
- Semyonov M., Raijman, R., & Maskileyson, D. (2015). Immigration and the cost of ethnic subordination: The case of Israeli society. *Ethnic And Racial Studies*, 39(6), 994-1013.
- Tobin, D., & Waxman, C.I. (2005). The transatlantic commuter: Living in Israel, working in the States. *Jewish Action*, 66(2), 44-48.
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 573-582.
- Vertovec, S. (2003). Migration and other modes of transnationalism: Towards conceptual cross-fertilization. *International Migration Review*, 37(3), 641-665.

תרבות גוף בהגירה

הגירתן של פרקטיקות גופניות לישראל בעשור הראשון

אודי כרמי*

תקציר

דימויו של הגוף הישראלי עוצב בתקופת יישוב הארץ. דימוי זה שהושפע מדימויו של מקס נורדאו באשר ל"יהדות השרירים", ענה על הצרכים של היישוב היהודי בארץ ישראל והמשיך לשמש מופת גם בעשורים הראשונים לקיומה של המדינה. בתקופה ההיא הוכפפו החינוך הגופני והספורט לטובת צרכיה של החברה הישראלית ולמען מטרותיה, ואלה נבעו מהצורך לגבש חברה חדשה. לנוכח התפיסות האינסטרומנטליות ביחס לספורט, המאמר בוחן את האופן שבו נקלטו פרקטיקות גופניות שהיגרו לישראל, ושלא היו טעונות בערכים ציוניים. אבקש להבין מה היה יחסו של הציבור כלפיהן וכיצד התקבלו על-ידי מעצבי תרבות הגוף הישראלית. המאמר דן בשתי אופנות שהיגרו מארצות הברית לישראל במהלך העשור הראשון, כחלק מהשפעות תרבותיות זרות שהגיעו לארץ: ההולה-הופ ואימון המשקולות. עם חדירתם של מרכיבי תרבות אמריקנית לתרבות הישראלית, חל שינוי מסוים ביחס לתרבות הגוף. שינוי זה לא תמיד תאם את הערכים שנקשרו במושג "יהדות השרירים". ההולה-הופ ביטא את השעשוע שבפעילות הגופנית ואת קלילותו של הגוף, בעוד שאימון המשקולות ביטא את אידיאל האסתטיקה האמריקנית. אלא שההולה-הופ עורר התנגדות ממסדית ככל שצבר פופולריות, ולאור מתקפת הנגד התקצרה שהותו של "המהגר" החדש ומנעה את אֶזרוחו בישראל. בחלוף שנתיים מיום שהגיע ירדה קרנו, זאת בעוד שאימון המשקולות נוצק לתבנית ציונית והוצג כמהדורה מחודשת של "יהדות השרירים".

מילות מפתח: פרקטיקות גופניות, הגירת תרבות גוף, ספורט שימושי, הולה-הופ, אימון משקולות

* ד"ר אודי כרמי, מכללת אוהלו

מבוא

דימויי הגוף הגברי נכרכו בציונות מראשיתה, וההקבלה והקשר בין מאוויים לאומיים לבין טיפוח הפן הגופני עוררו דיונים רבים בספרות המחקרית (ראו למשל צימרמן, 2017: 313-334, 116-95; אשכנזי, 2017: 131-162; נוימן, 2007: 167-171). במסגרת הציונית היווה הספורט מכשיר חינוכי-פוליטי יעיל וסייע להטמעתם של מסרים אידיאולוגיים (חריף, 2011: 8, 73), תוך פנייה לגיבורי התנ"ך המיתולוגיים – הפנייה לעבר נועדה לספק צידוקים לשאיפות לאומיות בנות זמננו. ואכן, כשטבע המנהיג הציוני מקס נורדאו את המושג "יהדות השרירים" (Muskeljudentum), הוא ביקש להתרפק על העבר ההרואי היהודי ו"להשיב את יהדות השרירים ליושנה" (שורק, 1985).

עיצוב העבר מחדש, מטרתו הייתה להשיב ליהודים את כבודם העצמי ולקוף את ראשם (מירון, תשע"א: 35-74). היהודי "הישן" אמור היה להפוך לאדם "עברי", המהווה אנטיתזה ליהודי הגלותי (Helman, 2007: 95). עם התגבשותה של הציונות בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, התרכז השיח המטפורי הלאומי בתיאורו של הגוף היהודי האידיאלי: ציוני, גברי ובעיקר – אנטיגלותי (גלזמן, 2007: 12-13). הגוף הגברי היה סמלה של האומה וביטוי לתכונותיה (Mosse, 1985: 56). התנועה הציונית, שהייתה הכלי המרכזי להגשמתו של הרעיון הלאומי היהודי, שאפה לשנות את דימויו של היהודי הגלותי וראתה בפעילות הספורטיבית אמצעי ליצירת היהודי החדש (קאופמן וגלילי, 2009: 10). לנגד עיניה של הציונות עמד גופו המחושל של היהודי, העומד זקוף קומה מול הניסיונות להשפילו. כך, לגוף הציוני נועד תפקיד לאומי רב-חשיבות – להיות חלק מאומה (אלמליח, 2006).

רעיון "יהדות השרירים" היה מעוגן במציאות החיים באירופה, שבה נרדפו יהודים בשל דתם או בשל מוצאם "הנחות". כשהגיעו עולי אירופה לארץ ישראל, הם מצאו שבארץ, חיי העבודה והעמלנות – ולא דווקא ההצטיינות בספורט – היו כרטיס הכניסה לאצולה החדשה (אלמוג, 1984: 137-146; קאופמן, 2006: 264; קאופמן, 2007: 122; Kaufman, 2005: 157). חידוש הברית עם הטבע ואידיאליזציה של החקלאי היהודי במונחי דת העבודה, יצרו את המיתוס של היהודי החדש, המשוחרר מהרדיפות ומרגשי הנחיתות (עפרת, 2004: 383). בהקשר זה טוען ההיסטוריון שמואל אלמוג כי העבודה קיבלה ממד רוחני ובו בזמן שימשה גם מעין תחליף לדת הממוסדת (אלמוג, 1984: 144-146). תדמיתו הגופנית של ה"צבר", כינויו של יליד הארץ, הושפעה מהסטריאוטיפים האנטיגלותיים של המייסדים, ובעיקר מחזונום באשר לדמותו הילידית של היהודי החדש. החשיבות העצמית שחשו הצברים נבעה מתוך תחושת גאווה על כך שהם בוחרים בעבודת האדמה על פני חיי נוחות ומקריבים את עצמם למען בניית הארץ (Hirsch & Kachtan, 2018).

הצעירים שנולדו בארץ ישראל עבדו את האדמה וחושלו באימונים צבאיים (אלמוג, 1997: 134-135), וכחלק מהכשרת הדור החדש סב הציר החינוכי של תוכניות הלימודים סביב מקצועות שימושיים ועמליים. תוכניות אלה תאמו את צורכי ההתיישבות של היישוב בארץ ישראל ונטעו בדור הצעיר אהבה לטבע, לעבודה, למולדת ולתנועה (אלמוג, 1997: 221-223). בהתאם לאידיאל ההתיישבות נותבו הצעירים לעבודה במשקים, להגשמה, לחלוציות וליצירת כוח צבאי. עבודת הכפיים, ההסתפקות במועט, הפשטות וההגשמה – כל אלה המשיכו להיות אידיאלים גם לאחר קום המדינה. גילויי נהנתנות, שעשועים וטיפוח הגוף נתפסו בציבור כאורח

חיים מנקר עיניים ובלתי ראוי, וכתרבות עוינת לכל המפעל הציוני (בן פורת, 2002: 95). אימוץ אורח חיים זה ביטא יציאה לתרבות זרה והתפרקות מערכים קיבוציים (אלמוג, 1997: 328-329). דימויו של הגוף הישראלי עוצב בתקופת היישוב. דימוי זה ענה על הצרכים של היישוב היהודי בארץ ישראל והמשיך לשמש מופת גם בעשורים הראשונים לתקומת המדינה. בשנים אלה שימש הספורט השימושי אמצעי להכשרת הדור הצעיר לקראת השירות הצבאי ולמילוי משימות לאומיות. הספורט השימושי שילב בין פעילות ספורט לבין משימות שדימו את שדה הקרב. בשל תפקידו הביטחוני זכה הספורט השימושי למעמד מיוחד בתרבות הגוף הישראלית. כשחדרו לישראל פרקטיקות גופניות זרות – כגון יוגה, פלדנקרייז, בניית גוף (body building) וחיטוב, היאבקות חופשית (catch) ואחרות – הן הציבו אתגר בפני תרבות הספורט הישראלית. אימוצן על-ידי חלק מהציבור עורר בקרב שוחרי הספורט ומנהיגיו דיון שחרג מתחום הספורט ונסב סביב שאלת תרומתן לתרבות המתגבשת במדינה או לחילופין, למידת הנזק החינוכי הצפוי מהן.

מאמר זה יתמקד בעיקר בשתי פרקטיקות: ההולה-הופ ואימון המשקולות, שפלשו לארץ בשנות החמישים. הראשונה גילמה בפשטותה קלילות אמריקנית נטולת אידיאולוגיה, והשנייה התכתבה – לכאורה – עם רעיון "יהדות השרירים". פרקטיקות אלה ישמשו אבני בוחן לדרך התמודדותה של תרבות הגוף הישראלית עם השפעות זרות. ננסה להבין, האם הן היו אופנות חולפות? האם אומצו כפי שהן? האם נטענו במשמעות מקומית, או שמא נדחו? מה היה אופיו של המפגש בין פרקטיקות גופניות מקומיות לבין הפרקטיקות המהגרות? שאלות אלה יעמדו במוקד הדיון משום שהפרקטיקות הזרות לא הגיעו לתוך ריק תרבותי. עם הפרקטיקות הגופניות בעשור הראשון נמנו הספורט על ענפיו השונים, קרי, הספורט הטהור והספורט השימושי. אלה גם אלה גויסו למילוי צרכיה של המדינה. דיון בפרקטיקות אלה ישמש רקע למפגש בין תרבות הספורט המקומית לבין התרבות הפולשת.

בין "ספורט טהור" ל"ספורט שימושי"

תחיית תרבות הגוף העברית, כחלק מתחייתו הלאומית של העם היהודי, באה לידי ביטוי באמצעות שילובה בחינוך ובתרבות העברית. לפני קום המדינה הוכפפו החינוך הגופני והספורט לצרכיה של החברה היישובית ולמטרותיה, שנבעו מהצורך לגבש חברה חדשה. הספורט השימושי היה מרכיב משמעותי בתוכניות הלימודים בבתי הספר, באגודות הספורט ובארגונים הצבאיים והצבאיים למחצה. הטשטוש בין הספורט כשלעצמו – קרי הספורט הטהור – לבין הספורט השימושי, עורר דיונים רבים בין אנשי חינוך ומנהיגי ספורט. השאלות שבהן עסקו מעצבי תרבות הגוף העברית היו: האם על הספורט להישאר טהור? האם יש לגייסו למילוי צרכיה של המדינה? האם יש להכניס את הספורט השימושי, שהיה צבאי למחצה, למערכת החינוך? (בן ישראל, 2008).

הדיון בשאלות אלה אף התעצם לאחר קום המדינה. מאיר בניהו, שהיה ממעצבי תרבות הגוף העברית לאחר קום המדינה, תיאר את התפיסה הרווחת ביחס לספורט:

הספורט נחשב כבבואתה של המדינה. ככל שהמדינה מפותחת ומתקנת יותר, כך היא מיטיבה ליצור תנאים נאותים לתרבות הגוף. לעומת זאת, כשהמדינה שקועה בבערות ובבורות נמצאה תרבות הגוף שלה בשפל המדרגה. שלטון, שמונע מהתושבים את

הברכה שבתרבות הגוף, יודע שהספורט מסוגל לעורר באדם המשועבד את הביטחון בכוחו, את הבז לחולשה ואת הרצון לחופש ולעצמאות".¹

יש לציין שהשימוש המכליל במונח "ספורט" נועד לפשט את הדיון במאמר. עם זאת לא כל פרקטיקה גופנית נחשבת לספורט. הסוציולוגיה של הספורט מבחינה בין שלוש פרקטיקות גופניות: שעשוע (Play), משחק (Game) וספורט (Sport). **השעשוע** מתאפיין בחופש, בהנאה, בפעילות לשמה ובחוסר תכליתיות. התענוג ממנה נובע מעצם עשייתה. **המשחק** מובנה ומוגדר באופן רשמי באמצעות חוקים. ארגון המשחק נעשה על-ידי גופים חיצוניים לעומת רמת הארגון הספונטנית שמאפיינת את השעשוע. **הספורט** מתייחס לפעילות גופנית תחרותית החותרת למטרה סופית מוגדרת. בדרך כלל לאימוני ספורט יש אופי של עבודה, משום שהחתימה להישגים כרוכה בהשקעת זמן, באימוץ אורח חיים קפדן ובשימוש במתודות מדעיות מתקדמות (גלילי, 2009).

השתתפות ספורטאי ישראל במפעלים בין-לאומיים נועדה להציג לראווה את ישראל במיטבה, לאו דווקא בזכות הישגים יוצאי דופן. על הספורטאים הוטלו משימות רבות שחרגו מן העיסוק בפעילות גופנית לשמה, שכן לספורט נועד גם תפקיד תעמולתי: הוא היה אמצעי לרכישת עמדה מכובדת בזירה הבין-לאומית ולהפצת הרעיון הלאומי הציוני בקרב היהודים בגולה. כך, על משלחות ספורט הוטל לייצג את ישראל בחו"ל כחלק ממסע תעמולה להכרה במדינה הצעירה ולחיזוק הקשר בין יהדות העולם למדינת ישראל (חרף, 2011). במסגרת זו ציפו מהספורטאים שיענו לאתגרים החברתיים-לאומיים, יותירו רושם על קהל הצופים ויעוררו בהם יחס של כבוד למדינה (אלמוג, 1997: 325). כמו כן הוצע שהנבחרות הלאומיות יעברו מבחן "חישול" טרם צאתן לחו"ל כדי "להבטיח רמת מוסר, הופעה מכובדת ורמת התנהגות על כר הדשא ומחוצה לו".

ייצוג ישראל בזירה הבין-לאומית בשני העשורים הראשונים – תקופה שבה סבלה המדינה מבידוד מדיני, העניק לה כבוד רב, ועל כן הסכימו הספורטאים עצמם לשאת בעלויות של האימונים, של התחרויות ושל ייצוג המדינה בחו"ל. קבלת תמורה עבור פעילות ספורטיבית נחשבה אז להפרה של כללי החובבנות ול"פינוק" בורגני.² מבחינה זו, המגמה של הרוח החלוצית מתקופת היישוב נמשכה (Harif, 2007: 529-553). רוח זו אפיינה גם את הספורט השימושי – פרקטיקה גופנית שהכיתה שורשים בתקופת היישוב והפכה לצורך קיומי אחרי קום המדינה.

הספורט השימושי נוצר בתחילת המאה העשרים על-ידי ג'ורג' הבר מצרפת ועל-ידי המורים לחינוך גופני, ד"ר קארל גאולהופר וד"ר מרגריטה שטרייכר מאוסטריה. שיטה זו נוצרה מתוך ביקורת על השיטות הגרמנית והשוודית, שהתפתחו במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה והונהגו בחינוך הגופני. שיטות אלה התבססו על תרגילי התעמלות (גימנסטיקה) מוסדרים, שמטרתם הייתה חינוך הגוף לכוח ולמשמעת צבאית (בהתעמלות הגרמנית), להיגיינה, לבריאות ולכוח (בהתעמלות השוודית) (קוש-זוהר, 2016).

לעומת נוקשותן של השיטות הללו, יצר הבר את השיטה שכונתה השיטה הטבעית, שיטה שנועדה במקורה להכשרה בסיסית של חיילים. צמד האוסטרים נטל את שיטתו של הבר והתאים אותה לתלמידי בתי ספר. ביסוד השיטה עמדה התפיסה שחוש התנועה הטבעית אבד לנוער, ועל כן יש לפתח את המיומנות הגופנית במטרה להתגבר על מכשולים שהטבע מציב

בדרכו של האדם. לפי שיטה זו, אין מדריכים את התלמידים בתרגילים קבועים, אלא מציבים בפניהם אתגרים שערים הם נקראים להתמודד מתוך יוזמה והתמצאות בשטח.

לשם הנחלתו של הספורט השימושי לצעירים, לא נדרש תקציב מיוחד או מתקנים משוכללים. אדרבה, על-פי השיטה, יש להעדיף את קיומה של פעילות ספורט בכל מקום – בהר ובגיא, בוואדי ובנחל, בשדה ובחורשה, במישור ובמדרון – על פני אולמות התעמלות סגורים ומצוידים במיטב האביזרים. המצדדים בשיטה החדשה טענו שיש להפיק תועלת מהטבע ולהעדיפו על פני מכשירים מלאכותיים. לדוגמה, ריצה בשטח פראי עדיפה על ריצה במסלול תקני. לשם זריקה או הדיפה רצוי להשתמש באבן על פני שימוש בכדור ברזל. לשם טיפוס אין צורך במוטות, בצינורות ובחבלים מיוחדים, אלא יש להסתפק בעצים.³ בזכות אופיו הרב-גוני והחיסכון הכלכלי שהיה גלום בתפעולו, קנה לו הספורט השימושי אוהדים רבים. את תהליך ההתאזרחותו ואת התאמתו למציאות הישראלית ולצרכיה תיאר עמנואל גיל באופן הבא:

בארץ ישראל, בתקופה זו שאנו חיים בה, עלינו לתת לעצמינו דין וחשבון ברור, מה היא הדרך שבה נוכל בצורה הטובה והיעילה ביותר להכשיר את הנוער לאותם תפקידים בעבודה, בהגנה ובבניין הארץ, שאנו עומדים לפניהם. בחיפוש אחרי הדרך הנכונה בהכשרה הגופנית עלינו לבחון את הידוע לנו מארצות אחרות ולסגלו לתנאינו, לאופיים של אנשינו ולימן העומד לרשותנו [...] החינוך הגופני שלנו צריך להיות בנוי על יסודות של בריאות גופנית, חינוך לרמת מוסר גבוהה, אומץ לב אישי, משמעת ציבורית [...] על בסיס של חינוך גופני יסודי צריך לפתח את הספורט השימושי [...] (גיל, 1985: 101-100)

לפני קום המדינה היו ספורט המגן (התאגרפות, ג'יו-ג'יצו, סיוף מקלות [קפא"פ]) והיאבקות) והספורט השימושי מרכיבים חשובים בתוכניות הלימוד בבתי הספר, בגדנ"ע, באגודות הספורט ובארגוני המחתרת (בן ישראל, 2008). יתרה מכך, הספורט השימושי היה שם שהסווה את ההכשרה הטרומ-צבאית מפני שלטונות המנדט הבריטי. לא הייתה לו הגדרה אחת ויחידה. הוא כלל שורה של משימות גופניות, שנועדו להעניק כלים ללוחמים בשדה הקרב. ענפי הספורט השימושי השתנו במהלך השנים על-פי צורכי השעה. ספר החוגר, שיצא בשנת 1938, כלל את הענפים שדאות, תמרונים צבאיים, הליכה, ריצת שדה, קליעה למטרה, זחילה, נשיאת פצוע, מרוץ מכשולים, טיפוס, קליעה באבנים, יידוי משקולת, קפיצות ומשחקי סדר.⁴

עמנואל גיל ורפאל פנון, מכותביה של "האנציקלופדיה לספורט ולתרבות הגוף", ציינו גם את ההתקדמות הנסתר – את משחקי ההגנה וההתקפה ואת נשיאת המשאות – כענפי הספורט השימושי.⁵ הלקסיקון "מי ומה בספורט", שיצא לאור בשנת 1959, כלל בערך ספורט שימושי מיומנויות כגון: ריצת שדה, מסעות, מעבר מכשולים, קפא"פ, ג'ודו, קליעה למטרה ונשיאת משאות (זמרי ופז, 1959: 304). כך או אחרת, מדובר היה בשם כולל לענפי הספורט שהיו שימושיים עבור חיילים. ענפי הספורט השימושי נועדו לשפר את מרכיבי הכושר הגופני, לפתח את אומץ הלב, את יכולת ההכרעה ואת היכולת להתגבר על מכשולים. מטרתם העיקרית הייתה להקים שדרות רחבות של צעירים בריאים המסוגלים לשאת מאמץ גופני עצים (בן ישראל, 2008). לאחר קום המדינה שוכלל הספורט השימושי ואומץ בחום על-ידי הגדנ"ע וצה"ל, לאחר שהותאם לצורכיהם הייחודיים.

יחסיהם של הממסד הספורטיבי ושל ארבע תנועות הספורט שפעלו בישראל – מכבי, הפועל, בית"ר ואליצור – כלפי הספורט הטהור והספורט השימושי היה אינסטרומנטלי. באשר

לתפקידו של הספורט כמכשיר להשגת מטרות לאומיות, ביטחוניות וייצוגיות (חרף, 2011: 149), שררה תמימות דעים בקרב הכול. לנוכח התפיסות הרווחות ביחס לספורט, נבחן להלן כיצד נקלטו פרקטיקות גופניות חדשות בישראל – מה היה יחסו של הציבור כלפיהן וכיצד התקבלו על-ידי מעצבי תרבות הגוף הישראלית. המושג גלוקליזציה עשוי לסייע לנו להבין את השפעת חדירתן של פרקטיקות גופניות זרות לתרבות הישראלית בתקופה הנדונה.

המושג גלוקליזציה, או "עולמקומיות", שנתבע בשנות התשעים של המאה העשרים, מציין את השילוב בין הממד המקומי לממד הגלובלי (רם, 1999). מושג זה מטשטש את הדיכוטומיה בין הגלובלי והמקומי וחושף את ההיבטים המשותפים ביניהם. רוברטסון (Robertson, 1992, 1994) מציע להדגיש את ההשפעות האוניברסליות על תרבויות על פני התמקדות בהיבטים הפרטיקולריים שלהן, את השונות על פני האחידות ואת ההטרוגניות על פני ההומוגניות התרבותית. מתוך עמדה זו נוכל לשפוך אור על השפעה של תרבויות מהגרות. להלן נדון בשתי אופנות שהיגרו מארצות הברית לישראל במהלך העשור הראשון לקיומה של המדינה. הראשונה הגיעה בדמותו של חישוק בקוטר 80-100 ס"מ, השנייה – בדמות משקולות ואבזרי כושר שנועדו לעבות את שריריהם של אזרחי המדינה.

שיגעון ההולה-הופ

ההולה-הופ הוא משחק בחישוק עשוי פלסטיק, שנועד לסיבוב סביב המותניים. מתי והיכן הומצא? לא ידוע. יש הטוענים שמקורו במצרים העתיקה ויש הסבורים שהומצא ביוון או ברומא. קיימים ממצאים מהמאה השש-עשרה באנגליה על אודות משחקי ילדים בחישוק העשוי עץ או זרדים. מחקרים היסטוריים מלמדים שהוא השתרש בקרב אסקימואים והיה נפוץ בקרב ילידים אמריקנים.⁶ מקורו של השם הולה-הופ הוא ככל הנראה באיי הוואי – ההולה היה ריקוד מקומי שנעשה באמצעות חישוק (הופ – hoop) (Panati, 1989).

הקושי המתודולוגי לקבוע מתי והיכן עשה את סיבוביו הראשונים, מקורו בראש ובראשונה בחילוקי הדעות באשר להגדרתו. האם שימש לשעשוע? האם היה פריט תרבות? אבזר ספורט? אבזר ריקוד? כך או אחרת, נדמה שמאז ומתמיד נדד בעולם. תולדותיו יכולים ללמד על טיבה של תרבות נודדת ועל סוד עמידותה לאורך זמן. פשטותו של האבזר היא מקור כוחו וסוד הפופולריות שלו. קל לנושאו ממקום למקום ועלות ייצורו זולה, הוא שווה לכל כיס – ללא הבדל מעמד או מוצא.

את תחילתו של בולמוס ההולה-הופ המודרני מייחסים למורה אוסטרלית שביקשה לגוון את שיעוריה באמצעות חישוקים. יזמים מקומיים גילו את האבזר החדש והחלו לייצר חישוקים מפוליאתילן. במהלך שנת 1957 נמכרו כ-400 אלף יחידות באוסטרליה. באותה שנה הגיע ההולה-הופ גם לארצות הברית. המוצר הגיע לידי הצעצועים השנתי באמריקה, וחברה ושמה Wham-o החליטה לשווק אותו. באביב 1958 חילקה החברה כמה חישוקים לילדים בדרום קליפורניה. ערוץ הטלוויזיה המקומי תיעד את הילדים המשתעשעים, ותוך ארבעה חודשים נרכשו 25 מיליון יחידות של המוצר. עד סוף אותה שנה נמכרו בין 80 ל-100 מיליון יחידות באמריקה. מארצות הברית נפוצה האופנה החדשה לכל העולם.⁷

העיתונות בישראל עקבה אחרי התפשטותה של התופעה הגלובלית בעניין רב, ואולי גם בחשש מה. לסיקור הנרחב היה לרוב אופי קוריוזי, אך כמעט תמיד נלוותה אליו נימה של גנאי. עיתון מעריב דיווח על מקרים ראשונים של "מחלת ההולה-הופ" שנתגלו בבריטניה. התסמונת

שממנה סבלו החולים הייתה כאבים באזורים שונים בגופם.⁸ משרד הפנים האירני אסר על השימוש בהולה-הופ בבתי קפה, במסעדות, במועדוני לילה ובבתי שעשועים ציבוריים ברחבי המדינה.⁹ שלטונות אינדונזיה הטילו איסור על ההולה-הופ בטענה שהוא נוגד את המוסר המוסלמי ועלול ללבות את היצרים במדינה.¹⁰ המועצה המוסלמית של המדינה אסרה על שיווקו של החישוק משום שקצב הריקוד או הנענוע של האגן עלולים היו לעורר חושניות חריגה. המשטרה החלה לפשוט על החנויות ולהחרים אלפי חישוקים.¹¹

בולמוס ההולה-הופ אף הגיע לדיון בבית המשפט העליון ההולנדי בעקבות שיתוקו של ענף הבניין במדינה. הבנייה סבלה ממחסור חמור בצינורות פלסטיק, משום שאלה הוסבו לייצור חישוקי הולה-הופ על חשבון בניית בתים.¹² זאת ועוד, ההולה-הופ הגיע גם לאנטארקטיקה; משלחת מדעית, שהפליגה ליבשת הדרומית בספינה היפנית "סויה" הביאה 20 חישוקים עבור המדענים במקום כדי לשעשע אותם ולהפיג את בדידותם.¹³ במדינות הגוש המזרחי נרשמה ההתנגדות החריפה ביותר לתופעה. שלטונות גרמניה המזרחית, שראו בתופעה את "התגלמות הריק של התרבות האמריקנית", הכריזו ששמו של ההולה-הופ הוא ריאקציוני, והורו להחליפו בשם "צמיגים אתלטיים".¹⁴ בעוד שההולה-הופ הוקע על-ידי המשטר המזרחי גרמני, הבונדסטאג המערב-גרמני הזמין חישוקים עבור צירי הבית שביקשו לקיים פעילות גופנית.¹⁵ בברית המועצות הוטל דופי בחובבי הסוגה החדשה, שכוננו "סטילאגה" (ברוסית: *стайлаги*). כלומר – מי שנכנעו לאופנה המערבית ולערכיה "המנוונים".¹⁶

לישראל הגיע ההולה-הופ בסוף שנת 1958. עד מהרה פשט כאש בשדה קוצים. יצרנים ישראלים העתיקו את המוצר המקורי שהגיע מארצות הברית וייצרו חישוקים תוצרת הארץ. לחישוקים אלה ניתנו שמות עבריים: "חישוקי קסם", "גלגלי נעם" ו"גלגל שופר-סל", על שם החנות שבה נמכרו. הביקוש הרקיע שחקים. כ-2,000 חישוקים נמכרו מדי יום במחיר של 3.5 ל"י.¹⁷ השיגעון החדש הקיף את כל הציבור. צעירים ומבוגרים מכל שכבות החברה התחרו זה בזה במספר הסיבובים הרב ביותר שסבב החישוק על מותניהם לפני שנפל. מועדוני ספורט ערכו ביניהם תחרויות, ואפילו האוניברסיטה העברית בירושלים ערכה אליפות הולה-הופ לספורטאיה.¹⁸ אפרים קישון הקדיש לתופעה סדרה של רשימות משעשעות בעיתון *מעריב*.¹⁹ דן אלמגור חיבר פזמון על מגפת ההולה-הופ לקראת התוכנית החדשה שכתב עבור התיאטרון הסאטירי "סמבטיון".

ובעוד שהכול התמכרו לחישוק המסתחרר, נדרך הממסד הישראלי והתגייס למיגור התופעה. בדיעבד, החשש מפני פלישה תרבותית במקרה זה היה קדימון לסירובה של הממשלה לאשר את הבאתה של להקת החיפושיות ארצה שש שנים לאחר מכן – גם אז החליטו שמדובר בלהקה נטולת ערך אומנותי הגורמת להיסטריה אצל בני הנוער.²⁰ הביקורת שנמתחה על התופעה החדשה נגעה להיבטיה השונים. הרופא אליהו סגל פרסם מאמר בעיתון *מעריב*, ובו השווה את תנועות ההולה-הופ לתסמין המחולית (Corea), שאפיין חולים במחלות הקדחת השעונית או במחלת ההנטיגטון. תסמין זה התאפיין בעוויתות ובתנועות לא רצוניות שהזכירו ריקוד. השוואה לא מחמיאה זו הייתה חלק ממתקפה רבתי נגד האופנה החדשה. לדבריו, מדובר היה בתנועות שהן "יותר פיתולים ופרכוסים, עוויות והתעקמויות מאשר תרגילי התעמלות קצובים ומותאמים". ד"ר סגל הזהיר מפני העיסוק האינטנסיבי בהולה-הופ בשל היותו "רחוק מלהיות ראוי לברכה, ואם יאושר שבגללו מתרחשות נקיעות או חבלות אחרות בחוליות או בכריות

הסחוס שביניהן, יש לדון אותו לגניזה". הנזק הצפוי לצעיר הנוהה אחרי האופנה החדשה, עלול לפגוע בהתפתחותו המוסרית לא פחות מאשר בהתפתחותו הגופנית. להשקפתו, שעשוע זה אינו מביא את האדם ליד שלמות הרמונית. "אין המשחק הספורטיבי צריך להפסיד מאופיו העיקרי, מהגינות המשחק – גם כלפי עצמו". לכן, פסק סגל, "אין חפץ בו".²¹

ד"ר יעקב רותם לא היה שותף לרעיון הגניזה שהציע ד"ר סגל. במאמר שכותרתו "הולה-הופ – מחלה או בולמוס", שלל את ההיבטים הפתולוגיים שלו, אך הזהיר מפני "הצד הסוציולוגי-אופנתי" שלו ומפני ההתמכרות אליו.²² העיתון דבר קרא למגר את התופעה בשל הנזק החברתי הגלום בה. לדברי העיתון ההסתדרותי, ההולה-הופ שיקף את כל רעות הקפיטליזם. אופנה פולשת זו הראתה ליצרנים כמה קל להדביק בשיגעון את העולם כולו, טען העיתון: "העיקר להניע את האנשים לקנות מתוך דחף, רצון לחיקוי לשם סיפוק יצרים, ללא חשבון הגיוני וללא קשר בצורך מעשי".²³ הורים מודאגים מפני התמכרות ילדיהם פנו לעיתון בתקווה לקבל עצות שימושיות באשר להתמכרות ילדיהם. כך, למשל, פנה למערכת אב נסער:

משחק ההולה-הופ הולך ופושט בארץ כאש בקוצים [...] האמנם כדאי הדבר? האם כה חשוב וחיוני הוא המשחק החדש, שיש לקבלו על אף תוצאותיו השליליות, או שמא נכון וראוי, בטרם ירבו מקרי הפגיעות, להעמיד את הציבור על הסכנות שבהולה-הופ? ואם כן הוא, מנין בוא היוזמה? הממשד הבריאות? ממחלקת החינוך או אולי מהמשרה שתאסור על המשחק?²⁴

ההתקפה רבתי על הפלישה התרבותית עשתה את שלה. בתחילת שנות השישים ירד מחירו של החישוק, וסוחרים דיווחו על קושי להיפטר מהמלאי שבידם. אחריתו של ההולה-הופ דמתה לאחריתו במדינות העולם: האופנה התחלפה באחרת. ואכן, עם שוך ההתלהבות פינה ההולה-הופ את מקומו לפרקטיקות גופניות מהגרות אחרות שהגיעו מאמריקה. אימון המשקולות, שהגיע לישראל בשנות החמישים, בלט מבין האופנות החדשות, בעיקר משום שבא כדי להישאר. להלן אדון בפולמוס שעוררה הפרקטיקה החדשה באשר למקומה בתרבות הגוף העברית ולמעמדה בה.

אימון המשקולות

זכות הבכורה שמורה לרפאל הלפרין, שהביא לארץ את אימון המשקולות. הלפרין, שלמד את נושא בניית הגוף (bodybuilding) בארצות הברית ונחשב לבר-סמכא בתחום זה, פתח בסוף שנת 1949 את מכון הכושר הראשון במדינה. המכון שכן במרתף של בית ברחוב בן יהודה בתל-אביב, ביום פתיחתו נרשמו אליו 87 צעירים, וכבר במהלך אותו שבוע נרשמו 217 חברים. המכון פעל מהשעה 10:00 ועד השעה 22:00. הוא היה קטן מלהכיל את הנרשמים, והמועמדים נאלצו להמתין שבועות אחדים כדי שיתפנה מקום (הלפרין, 1988: 73). השם שהעניק הלפרין למכון היה "מכון שמשון", על שם הגיבור המיתולוגי התנ"כי.²⁵

באופן מפתיע, המצב הכלכלי הקשה בתקופת הצנע – מדיניות קיצוב כלכלית שהתבטאה בהקצבה יומית של מזון לנפש,²⁶ לא הקטין את הביקוש לפנומן החדש (בראלי, 2003). הפופולריות הגואה של פיתוח השרירים הביאה לפתיחת סניף שני של מכון שמשון בחיפה, ושלישי – בירושלים. בעיתונות דווח על כ-6,000 צעירים שהתאמנו בתקופה כזו או אחרת במכוניו של הלפרין,²⁷ ובקשות לפתיחת סניפים המשיכו להגיע מכל קצווי הארץ. לנוכח הביקוש הגדול החל הלפרין לייצר משקולות ולשווקן לכל דורש. במקביל כתב ספר הדרכה

שכלל 34 תרגילי יסוד ו-64 תמונות.²⁸ תוך זמן קצר נפתחו 12 מכונים על-ידי תלמידיו, ומאות מתאמנים רכשו משקולות אישיות. שיטתו של הלפרין חדרה גם לכ-30 קיבוצים ולמחנות צבא רבים (הלפרין, 1988: 75-76). העיתונות דיווחה על השמנה וסלתה שהתאמנה במכונים: קצינים מצמרת צה"ל, סוחרים, קציני משטרה – בהם גם עמוס בן-גוריון, בנו של ראש הממשלה, שכיח בתפקיד סגן המפקח הכללי של משטרת ישראל.²⁹

מן הסתם, ובהתאם לרוח התקופה, עיבוי השרירים לשם הצגתם לראווה כמיצג אומנותי-אסתטי לשמו – ללא כל יסוד רעיוני או אידיאולוגי – עורר יחס דו-ערכי בקרב הציבור בארץ. מצד אחד, הפנומן החדש התכתב עם המושג "יהדות השרירים". רפאל הלפרין השכיל לכרוך את אימוני המשקולות בדימוי הגוף השרירי של העם בעת תחייתו הלאומית. מהצד האחר, נשמעה ביקורת נוקבת כלפי הפרקטיקה החדשה. אחת הטענות שהעלו המסתייגים מאימון המשקולות הייתה שפרקטיקה זו מעלה בהם אסוציאציה של איכר רוסי, בדמותו של המו"ק חסר ההשכלה, הנבער והגס:

לוותיקים עוד זכורים אותם גברתנים ברוסיה, בפולניה ובגרמניה, שהיו מרימים משקולות כבדות ומראים להטי-גבורה מדהימים. הם היו בעלי גופות מסורבלים, שמנים וכבדים, שהרי אין גבול לקנקני השיכר שהגירו לתוכם ולכמויות המזון שזללו [...] כשאנו מזכירים את השם משקולות – מיד מצטייר בדמיוננו אותו גברתן, בעל גוף מסורבל וכבד שאינו יכול ואינו ראוי לשמש דוגמה נאה [...] הטעם המר, אשר בו התנסינו בראותנו את הגברתנים הללו בימי ילדותנו ובחרותנו, עדיין לא פג, ואף המומחים, בעיקר הרופאים ומורי ההתעמלות והספורט, נרתעים בשמעם את השם משקולות.³⁰

אחת מהאמונות שרווחו הייתה שבעלי שרירים נוטים להשתמש בכוחם במקום בשכלם. זאת ועוד – הם אף ניחנים בשיפוט מוסרי לקוי. מאיר בניהו, דמות ציבורית ידועה בהתאגדות הפועל ובספורט הישראלי, טען שאיש בעל שרירים יתקשה במטלה הכרוכה במאמץ רוחני, לכן "פיתוח הגוף חייב ללכת יד ביד עם כוחות הנפש וסגולות הרוח".³¹ בניהו שלל את אימון המשקולות במכוני הכושר לשם טיפוח הגוף, והעלה ארבע הסתייגויות: (1) מדובר היה ביוזמה פרטית הזרה למבנה הפוליטי-אידיאולוגי של הספורט בארץ; (2) אין מדובר בהוראת החינוך הגופני; (3) יש לבניית גוף מוניתין גרוע, כעיסוק של גברתנים העושים בשרירי הגוף קרדום לחפור בו; ו-(4) העיסוק בבניית שרירים הינו בן חורג לתרבות הספורט.

למרות הליקויים שציין, בניהו לא שלל לחלוטין את העיסוק במשקולות. הוא צידד בשימוש במשקולות בתנאי ש"יכונו לאפיק הרצוי וישמשו מכשיר-עזר בהבראת העם".³² הוא אף דחה את הביקורת הגורפת שנמתחה על מכוני הכושר החדשים ועל נהירת ההמונים אליהם: "מלחמה במפעל החדש היא לא רק חסרת סיכויים אלא גם בניגוד לצרכינו. אם יש מגרעות בעבודת המכונים – חובה לשקוד על תקנתן, אך אין צידוק לשיטת הדחייה בנוסח בית שמאי".³³ כחלופה למכוני הכושר ולתחרויות "מר ישראל", שהתמקדו בבניית הגוף – בטיפוח ובהצגתו לראווה – הקים בניהו את ארגון מתעמלי המשקולות. התעמלות המשקולות ענתה על ההיבטים הרוחניים והגופניים של האזרח הישראלי והשמיטה את ההיבטים האסתטיים המופרזים של אימוני המשקולות. כתב העת *איתנים* של קופת החולים הכללית העניק לארגון את חסותו, ומשנת 1961 ואילך ערך הארגון נשף חלופי לחבריו, נשף שנערך במכוון כחלופה ישראלית ערכית לתחרות מר ישראל, שתוארה על-ידי עיתונאים כ"ברק אמריקני זול".

רוב כתבות העיתונות התייחסו לתחרות הנוצצת של מר ישראל בהסתייגות מה, בעיקר לנוכח מדיניות הצנע. העיתונות שללה את הזיקה בין המושג "יהדות השרירים" במשמעותו המקורית לפולחן הגוף בסגנון האמריקני. כך סיקר העיתון *מעריב* את תחרות מר ירושלים שהתקיימה בפברואר 1958: "[...] אחרי המתחרה השלישי כולם מתחילים להיות דומים זה לזה [...] הכול טוב ויפה אבל בין הגופות האלה לא רואים אפילו נפש יפה אחת. כל הדיבורים האלה על נפש יפה בגוף בריא הם סתם פטפוטים".³⁴

נשפי ההתעמלות של *איתנים* היו שונים באופן מופגן מתחרויות על התואר מר ישראל, שבהן הציגו המתאמנים לראווה את שריריהם המרוחים בשמן בתנוחות שונות. בנאום הפתיחה של הנשף הסביר בניהו לקהל את משנתו לגבי ההופעות הקרובות:

אל תצפו למחזה מעניין ולא לבידור. אין לנו פרטנזיות להצגת מחזה כזה [...] בהדגמה זו אל תחפשו נוי חיצוני, סימטריה והרמוניה ולא גופות נהדרים. היא נעשית ללא הכנות ותרגול וחזרות. האנשים יופיעו לפניכם כפי שהם עושים בביתם, בין ארבעת הכתלים, ללא כחל ושרק.³⁵

אמות המידה לזכייה בפרסי הנשפים היו התמדה, דיוק, רב-גוניות של התנועות וגיל המתעמלים. הניקוד הגבוה ביותר ניתן לחולים ששיקמו את עצמם באמצעות התעמלות המשקולות. הנשף כלל הרצאות בנושאי בריאות, מניעת מחלות, חינוך ותרבות.³⁶ הניסיון להציע גרסה ציונית כמענה לאופנה הפולשת לא צלח לאורך זמן. הביקוש לאימוני משקולות ולבניית הגוף גדל גם בקרב צעירים וילדים. הלפרין, שיזם את התופעה ועודד אותה, הקים קייטנה בשם קייטנת שמשון שהתקיימה בסגנון אמריקני, ובה, כפי שפורסם, עסקו כל הילדים בבניית הגוף. יתרה מכך, שחקני כדורגל מפורסמים כיעקב חודורוב ורפי לוי, גויסו להדריך בה כדי למשוך את הצעירים להירשם.³⁷ בתחילת העשור השני התאזרחו אימוני המשקולות ונעשו חלק בלתי נפרד מתרבות הגוף הישראלית. התאזרחותם הייתה חלק ממגמה של אמריקניזציה של החברה הישראלית בתחומים שונים, בהם הספורט ותרבות הגוף (כרמי, 2019). ענף הספורט הראשון שעבר את תהליך האמריקניזציה היה הכדורסל, אולם קצרה היריעה מלדון כאן בנושא זה (Galily & Sheard, 2002).

סיכום

עם קומה של מדינת ישראל שימש הספורט אמצעי לגיבוש הזהות הלאומית. שנותיה הראשונות של המדינה היו שנים של תרבות מגויסת, שמרכיביה שירתו את התכלית האידאולוגית הממלכתית (קאופמן וגלילי, 2009), ובכלל זה הספורט, שלא נבדל ממרכיבי תרבות אחרים; הוא גויס בתור אמצעי לעיצוב הלאומיות הישראלית ולגיבושה, בהיותו מוקד של הזדהות לאומית. הספורט מילא תפקיד חשוב במדיניות החוץ של המדינה: הפצת תעמולה, טיפוח קשרים בין-לאומיים, רכישת כבוד ויוקרה וחיוק הגאווה הלאומית. נוסף על כך, הוא מילא תפקיד בהכשרת הנוער לקראת גיוסו ובהכשרת חיילים באמצעות ענפי הספורט השימושי. גרסה ספורטיבית זו, שהתאזרחה בתקופת היישוב, שילבה פרקטיקות ספורטיביות שהושאלו מענפי הספורט הטהור, וקונבנציות צבאיות שנועדו ללחימה.

במהלך העשור הראשון של המדינה היגרו אליה פרקטיקות גופניות שונות, כחלק מהשפעות תרבותיות זרות שהגיעו לארץ. הגירה של רכיבי תרבות נתקלת לרוב בהתנגדות

מקומית. אולם כמעט אף חברה אינה חסינה בפני דיפוזיה של פרקטיקות גופניות מהגרות, במיוחד אם הן פופולריות (Giulianotti & Robertson, 2012). מידת ההצלחה של קליטתן קשה לניבוי. אין לחזות אילו רכיבים יאומצו על-ידי בני המקום, אילו יותאמו לתרבות המקומית ויתערו בה ואילו יידחו. הפרקטיקות הגופניות ש"עשו עלייה" לארץ בשנים שבהם דן המאמר, לא זכו לאותו יחס מצד הממסד. היו שהתקבלו בברכה והיו שעוררו התנגדות.

במאמר זה בחנתי כיצד קיבלו הציבור והממסד את ההולה-הופ ואת אימון המשקולות, שהגיעו מארצות הברית. עם חדירתם של מרכיבי תרבות אמריקניים לתרבות הישראלית, חל שינוי מסוים ביחס לתרבות הגוף. שינוי זה לא השביע את רצון הכול, ולא תמיד תאם את הערכים שנקשרו במושג "יהדות השרירים". ההולה-הופ ביטא את השעשוע שבפעילות הגופנית ואת קלילותו של הגוף. אימון המשקולות ביטא את אידיאל האסתטיקה האמריקנית.

שתי הפרקטיקות לא עוגנו במשנה אידיאולוגית או בתפיסת עולם קולקטיבית או סוציאליסטית, כמו זו שרווחה בישראל. הן הציבו את הגוף כסיבה וכמסובב עד כי ייתרו את הדימויים שגלו לגוף היהודי בעבר ואת הערכים שיוחסו לו. אימוצן של פרקטיקות אלה על-ידי הציבור חל במקביל לאובדן כוחה המגייס של המדינה. הביקורת על שתי הפרקטיקות הללו כוונה לכאורה למזקים הגופניים שהן עלולות לגרום, אך עד מהרה חשפה את חששותיו של הממסד מפני פגיעה בערכיו. חילוף הגוף הממשי מדימויו המטפוריים – ציונות, עמל, הגשמה וביטחון – הוליד יצור גשמי, המניע את גופו בלויית חישוק ובמחוות גוף כמו מיניות, וסוגד לעצמו באמצעות עיבוי מוגזם של שרירים.

כאמור, ההולה-הופ עורר התנגדות ממסדית ככל שצבר פופולריות. מתקפת הנגד קיצרה את שהותו בישראל ומנעה ממנו להתאזרח כאן. כך, בחלוף שנתיים מיום שהגיע, ירדה קרנו. אימון המשקולות נוצק לתבנית ציונית והוצג כמהדורה מחודשת של "ציונות השרירים". לא במקרה העניק רפאל הלפרין לרשת מכוני הכושר שפתח את השם מכון שמשון, על שם הגיבור המיתולוגי. ארגון מתעמלי המשקולות ניסה, ללא הצלחה, לבלום את התופעה – הציבור הצביע ברגליו. "יהדות השרירים", כמופע אסתטי המעוצב במכוני כושר, בישרה על התפשטותה של האמריקניזציה בחברה הישראלית כבר בעשור השני לקומה של המדינה. ויעידו על כך צמיחתם והתפשטותם של חדרי הכושר בישראל (לב והרצוג, 2016).

הערות

- ¹ מאיר בניהו, הרצאה, הארכיון ע"ש נשרי בווינגייט, מכל 314, תיק 5.11/5.
- ² יצחק פנאי, הכדורגל הישראלי לאן?, דבר, 27 ביולי 1958, עמ' 4.
- ³ עמנואל סימון, ספורט שימושי, *איתנים* (מרץ-אפריל 1958), עמ' 136-137.
- ⁴ זאב שרף, שמעון זאב יפה וסעדיה גולדברג, *החוגג*, מדריך להכשרת מגן, מרכז הפועל, תל אביב 1938, עמ' 84-148; מאיר פעיל, פלמ"ח – ייחודו הצבאי, בתוך: י' וייץ (עורך), *פלמ"ח – שתי שיבולים וחרב*, משרד הביטחון, תל אביב, עמ' 35-64.
- ⁵ עמנואל גליקמן ורפאל פנן, *הספורט השימושי*, מרכז הפועל, תל אביב 1940.
- ⁶ <http://www.madehow.com/Volume-6/Hula-Hoop.html>, נדלה ב-5.10.2019.
- ⁷ <https://www.haaretz.co.il/gallery/kids/toys/1.1605807>, נדלה ב-5.10.2019.
- ⁸ [ללא שם מחבר], ילדים נפגעו בגלל "הולה-הופ", *מעריב*, 19 בדצמבר 1958, עמ' 1.
- ⁹ [ללא שם מחבר], איסור על "הולה-הופ", *הבקר*, 5 בפברואר 1959, עמ' 2.
- ¹⁰ [ללא שם מחבר], איסור על "הולה-הופ" באינדונזיה, *הבקר*, 22 באפריל 1959, עמ' 2.

- ¹¹ [ללא שם מחבר], הולה-הופ – צעצוע אימפריליסטי, *למרחב*, 17 באפריל 1959, עמ' 7.
- ¹² [ללא שם מחבר], "הולה-הופ" – במקום שיכון, *הצפה*, 1 בינואר 1959, עמ' 1.
- ¹³ נתן דונביץ', "הולה הופ" באנטרקטיקה, *הארץ*, 11 בנובמבר 1958, עמ' 6.
- ¹⁴ [ללא שם מחבר], צמיגים אתלטיים, *למרחב*, 23 ביוני 1959, עמ' 4; Michael Ossenkopp, 60 Jahre Hoola Hoop Eine runde Sache, *Berliner Zeitung*, 25 July 2018, <https://www.berliner-zeitung.de/panorama/60-jahre-hoola-hoop-eine-runde-sache-31009538>, retrieved 4/10/2019.
- ¹⁵ [ללא שם מחבר], הולה-הופ לבונדסטאג, *למרחב*, 9 בינואר 1959, עמ' 10.
- ¹⁶ מארק גפן, בעיתונות ארצות הסוציאליזם, *על המשמר*, 27 במרץ 1959, עמ' 4.
- ¹⁷ נתן דונביץ', "הולה הופ" באנטרקטיקה, *הארץ*, 11 בנובמבר 1958, עמ' 6.
- ¹⁸ [ללא שם מחבר], אליפות הולה הופ..., *על המשמר*, 24 בדצמבר 1958, עמ' 4.
- ¹⁹ ראו למשל: אפרים קישון, הופלה, *מעריב*, 28 בנובמבר 1958, עמ' 10; אפרים קישון, חד-גדיא, *מעריב*, 10 בפברואר 1959, עמ' 7.
- ²⁰ פרוטוקול שהתקיים בעניין להקת החיפושיות, 26 במאי 1964, עמ' 2, ארכיון מדינת ישראל, תיק ISA-education-education-000a931.
- ²¹ אליהו סגל, הולה-הופ – דעתו של רופא, *מעריב*, 2 בינואר 1959, עמ' 16.
- ²² יעקב רותם, הולה-הופ – מחלה או בולמוס, *דבר*, 3 בפברואר 1961, עמ' 4.
- ²³ [ללא שם מחבר], השוק הגדול של הנשמה, *דבר*, 3 בפברואר 1961, עמ' 6.
- ²⁴ [אב לילדים], "הולה-הופ" ובריאות ילדינו, *מעריב*, 28 בדצמבר 1958, עמ' 6.
- ²⁵ <https://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/76627/mr-israel> נדלה ב־4 בינואר 2019.
- ²⁶ מאיר בניהו, כל הדרכים כשרות להבראת העם, *הארץ*, 16 באפריל 1950, עמ' 3.
- ²⁷ [ללא שם מחבר], 3 שנים לקיום מכון שמשון, *הצפה*, 8 ביולי 1952, עמ' 3.
- ²⁸ רפאל הלפרין, *תרגילי גוף במשקלות*, הוצאת מכון שמשון, תל־אביב 1951, באדיבות ארכיון ע"ש נשרי מכון וינגייט.
- ²⁹ מ' מיזלס, מי יהיה מר ישראל 1951?, *מעריב*, 13 בספטמבר 1951, עמ' 3.
- ³⁰ מאיר בניהו, *למען בריאותנו*, איתנים, תל אביב 1963, עמ' 39.
- ³¹ מאיר בניהו, *למען בריאותנו*, איתנים, תל אביב 1965, עמ' 34-35.
- ³² גזיר עיתון, מאיר בניהו, כל הדרכים כשרות להבראת העם, *הארץ*, 16 באפריל 1950, עמ' 3, הארכיון ע"ש נשרי במכון וינגייט, תיק 5.11/8.
- ³³ מאיר בניהו, כל הדרכים כשרות להבראת העם, *הארץ*, 16 באפריל 1950, עמ' 3.
- ³⁴ [ללא שם מחבר], מר ירושלים עושה שריר, *מעריב*, 7 בפברואר 1958, עמ' 7.
- ³⁵ מאיר בניהו, נשף מתעמלי המישקולות של איתנים, *איתנים* (אפריל 1965), עמ' 121-126, 132-131.
- ³⁶ [ללא שם מחבר], נשף מתעמלי המישקולות של איתנים, *איתנים* (פברואר 1963), עמ' 58-61; [ללא שם מחבר], נשף מתעמלי המישקולות של איתנים, *איתנים* (מרץ 1964), עמ' 97-108.
- ³⁷ [ללא שם מחבר], קייטנת שמשון גן־עדן לילדים, *שערים*, 22 ביוני 1956, עמ' 22; [ללא שם מחבר], מבחר קייטנת לרשותך, *דבר*, 10 ביוני 1960, עמ' 10; [ללא שם מחבר], מהפכה בענף הקייטנות לילדים, *שערים*, 29 ביוני 1956, עמ' 7.

רשימת מקורות

- אלמוג, ע' (1997). *הצבר – דיוקן*. תל-אביב: עם עובד.
- אלמוג, ש' (1984). מ"הדות השרירים" ל"דת העבודה". *הציונות*, ט, 137-146.
- אלמליח, ט' (2006). המהפכה החזותית של גוף, מרחב והיחס ביניהם בציונות. *כוורת*, 13, 28.
- אשכנזי, ע' (2017). אתלטים יהודים-גרמנים וכינונה של תרבות ציונית (טרנס) לאומית. בתוך: מ' צימרמן (עורך), *דת השרירים* (עמ' 131-162). ירושלים: כרמל.
- בן ישראל, ט' (2008). בין "ספורט טהור" ל"ספורט שימושי": תרבות הגוף וההגנה העברית לפני קום המדינה. *דור לדור*, ל"ב, 7-20.
- בן פורת, א' (2002). *ממשחק לסחורה, הכדורגל הישראלי 1948-1999*. באר שבע: המרכז למורשת בן גוריון.
- בראלי, א' (2003). התברגנות ושחיתות במפא"י בראשית שנות החמישים: מידות ציבוריות ופיקוח מפלגתי. *ציין*, א, 69-104.
- גיל, ע' (1985). ספורט שימושי. בתוך: *תרבות וגוף – קובץ מאמרים*, מכון וינגייט: הוצאה לאור ע"ש עמנואל גיל.
- גלזמן, מ' (2007). *הגוף הציוני*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גלילי, י' (2009). יריית הזינוק: מהו ספורט והאם השתנה במהלך ההיסטוריה? בתוך: י' גלילי, ר' לידור וא' בן פורת (כותבים), *במגרש המשחקים: ספורט וחברה בתחילת האלף השלישי* (עמ' 13-62). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- הלפרין, ר' (1988). *זירת חי*. תל-אביב: הקדש רוח יעקב.
- זמרי, א' ופנ, י' (1959). *מי ומה בספורט – לכסיקון*. מרחביה: ספריית פועלים.
- חריף, ח' (2011). *ציונות של שרירים*. ירושלים: יד בן צבי.
- כרמי, א' (2019). האמריקניזציה של יהדות השרירים. *עיונים*, 32, 192-215.
- לב, א' והרצוג, א' (2016). מי שולט/ת? פיקוח וטיפוח מגדרי במכוני כושר בישראל. *סוגיות חברתיות בישראל*, 22, 201-226.
- מירון, ג' (תשע"א). *בסתיו ימי האמנציפציה*. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- נוימן, ב' (2007). *להיות ברפובליקת ויימאר*. תל-אביב: עם עובד.
- עפרת, ג' (2004). *בהקשר מקומי*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- צימרמן, מ' (2017). האגדה על הרשימה הקצרה של גיבורי ספורט יהודים. בתוך: מ' צימרמן (עורך), *דת השרירים* (עמ' 95-116). ירושלים: כרמל.
- צימרמן, מ' (2017). תחייה לאומית – היהודי כספורטאי. בתוך: מ' צימרמן (עורך), *דת השרירים* (עמ' 313-334). ירושלים: כרמל.
- קאופמן, ח' (2006). היהודי החדש ותרבות הגוף בארץ-ישראל. בתוך: מ' צימרמן וי' חותם (עורכים), *בין המולדות, היקים במחוזותיהם* (עמ' 264). ירושלים.
- קאופמן, ח' (2007). הספורט היהודי, הארץ-ישראלי והישראלי – בין לאומיות לבין פוליטיות. בתוך: א' גור-זאב ור' לידור (עורכים), *ספורט – ערכים ופוליטיקה* (עמ' 113-130). חולון: רכגולד.
- קאופמן, ח' וגלילי, י' (2009). ספורט, אידיאולוגיה ציונית ומדינת ישראל. *סוגיות חברתיות בישראל*, 8, 31-10.

- קוש-זוהר, ט' (2016). גוף, תנועה, חינוך: על "חינוך תנועה" של יהודית בינטר. *החינוך וסביבו*, ל"ח, 152-137.
- רם, א' (1999). "אתנוקרטיה" ו"עולמקומיות": גישות חדשות לחקר החברה והמרחב בישראל. באר שבע: מרכז הנגב לפיתוח אזורי, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- שורק, י' (1985). מאקס נורדאו – מחלוצי רעיון תחייתו הגופנית של עם-ישראל בעת החדשה. *החינוך הגופני והספורט*, 3, 6.
- Galily, Y., & Sheard, K. (2002). Cultural Imperialism and Sport: The Americanization of Israeli Basketball. *Sport in Society*, 5(2), 55-78.
- Giulianotti, R., & Robertson, R. (2012). Glocalization and Sport in Asia: Diverse Perspectives and Future Possibilities. *Sociology of Sport Journal*, 29(4), 433-454.
- Harif, H. (2007). Israeli Sport in the transition from a mandatory community to a sovereign trends of continuity and change. *Israel Affairs*, 13(3), 553-529.
- Helman, A. (2007). Zionism, politics, hedonism: Sport in interwar Tel Aviv. In: J. Kugelmass (Ed.), *Jews, sports, and the rites of citizenship* (p. 95). Urbana and Chicago.
- Hirsch, D., & Kachtan, D.G. (2018). Is "hegemonic masculinity" hegemonic as masculinity? Two Israeli case studies. *Men and Masculinities*, 21(5), 687-708.
- Kaufman, H. (2005). Jewish sports in the Diaspora, Yishuv, and Israel: Between nationalism and politics. *Israel Studies*, 10(2), 157.
- Mosse, G. (1985). *Nationalism and sexuality: Respectability and abnormal sexuality in modern Europe*. New York: H. Fertig.
- Panati, C. (1989). *The extraordinary origins of everyday things*. New York: William Morrow Paperbacks.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. London: Sage.
- Robertson, R. (1994). Globalisation or glocalisation? *Journal of International Communication*, 1(1), 33-52.

על המחברים

אליסה אברמוב

אליסה אברמוב, דוקטורנטית במחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו באוניברסיטת בר-אילן. עבודת הדוקטורט שלה עוסקת בכיבוש הרוסי והמהפכה הקומוניסטית כנקודת מפנה בחיי יהודי צפון הקווקז ומזרחו (1880-1930). עבודת התזה שלה עסקה בזהותם של יהודי הקווקז שעלו בשנות התשעים לישראל.

פרלה אייזנקג קנה

ד"ר פרלה אייזנקג קנה נולדה בבואנוס איירס, ארגנטינה, ועלתה לישראל ב-1990. היא מתגוררת במקסיקו סיטי מאז 2008. קיבלה את התואר הראשון בסוציולוגיה באוניברסיטת בואנוס איירס, את התואר השני במדעי המדינה באוניברסיטה העברית בירושלים ואת התואר השלישי במדעי החברה (סוציולוגיה) באוניברסיטה האוטונומית הלאומית במקסיקו (UNAM). עוסקת במחקר בתחומי ההגירה, הזהות והחיים הטרנס-לאומיים. מלמדת באוניברסיטת הברייקה במקסיקו סיטי. בוגרת ה-PPCPyS-UNAM ושותפה במסגרתו בפרויקטים שונים.

רויטל איינשטיין

רויטל היא בעלת תואר שני בהגירה ושילוב חברתי במרכז האקדמי רופין, ובוגרת לימודי תואר ראשון בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית בירושלים. מועסקת במשרד העלייה והקליטה כממונה על תחום מדעי החברה והרוח במרכז לקליטה במדע. רויטל פועלת לקידום השתלבותם בארץ של מדענים עולים ותושבים חוזרים בתחומי המחקר והפיתוח ומלווה אותם בתהליך מציאת מקום תעסוקה הולם לכישוריהם המקצועיים. המאמר המופיע בגיליון זה נכתב כעבודת גמר במסגרת לימודי התואר השני.

קארין אמית

קארין אמית היא פרופסור חבר במחלקה למנהל עסקים במרכז האקדמי רופין וראש התוכנית לתואר שני בהגירה ושילוב חברתי. חוקרת במכון להגירה ושילוב חברתי במרכז האקדמי רופין ועומדת בראש קהילת ההגירה והדמוגרפיה באגודה הסוציולוגית הישראלית. קארין שותפה למיזמים בין-לאומיים בנושא הגירה ושילוב של מהגרים ופליטים: היא חברה בוועדה המארגנת של פרויקט המטרופוליס הבין-לאומי העוסק בהגירה ומדיניות ושותפה כחוקרת בפרויקט ארסמוס+ של האיחוד האירופאי שבמסגרתו מפתחים תוכניות לימודים שיובילו להכרה והבנה של חוויות הגירה ופליטות.

תחומי המחקר שלה הם: תהליך קבלת ההחלטה להגר, שילוב חברתי וכלכלי של מהגרים, רווחה סובייקטיבית והגירה, זהות והגירה, עמדות כלפי מהגרים, רשתות חברתיות ומנהיגות, שילוב מהגרים במקומות עבודה בדגש על היבטים תרבותיים וארגוניים.

פרסומיה האחרונים:

Amit, K. (2018). Identity, belonging and intentions to leave of first and 1.5 generation FSU immigrants in Israel. *Social Indicators Research*, 139, 1211-1235.

Amit, K., & Chachashvili-Bolotin, S. (2018). Satisfied with less? Mismatch between subjective and objective position of immigrants and native-born men and women in the labor market, *Frontiers in Sociology*, 3, 33.

אודי כרמי

ד"ר אודי כרמי הוא חוקר היבטים היסטוריים של הספורט. הוא מרצה בכיר במכללת אוהלו ועומד בראש בית הספר לחינוך גופני. ספרו האחרון **העסקונה** (2019) דן בעסקני ספורט בין השנים 1951-1996.

ג'קלין לאזנוב

ד"ר ג'קלין לאזנוב היא מידענית ועמיתת מחקר במרכז לחקר הפולקלור של האוניברסיטה העברית בירושלים. מחקרה האתנוגרפיים עוסקים בנשים ומגדר, פמיניזם יהודי, יהדות אמריקה הלטינית ופולקלור יהודי. המאמר הנוכחי הוא פרי מחקרה האתנו-היסטורי בנושא *פולקלור, מסורת וזיכרון בקרב נשים מהקהילה היהודית בארגנטינה*, המתמקד בסיפורים אישיים מפי נשים וחומרים ארכיוניים. בנוסף, חקרה ופרסמה מאמרים העוסקים בנשים במקצועות הספרנות והמידע ובסיפורי חיים של נשים שקיבלו הסמכה לרבנות ופועלות בישראל. פרסום אחרון: לאזנוב, ג' (2019). "את החגים הכרתי לפי האוכל" – מסורת וזיכרון בקהילה היהודית בארגנטינה", **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, כרך ל"ב, 185-215.

עמיר עקיבא סגל

עמיר עקיבא סגל הוא דוקטורנט במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים, חוקר הגירה טרנס-לאומית לישראל מצפון אמריקה בהנחיית ד"ר ג'ושוע גצקו. בוגר האוניברסיטה העברית בפסיכולוגיה ופילוסופיה; מוסמך מהמכללה למנהל בייעוץ ופיתוח ארגוני; השלים תזה בנושא תעסוקת עולים מארצות הברית במחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטה העברית בהנחיית ד"ר נביל חטאב. במהלך הדוקטורט קיבל מלגות מכון לוי אשכול ומרכז שיין. זוכה הפרס הראשון בתחרות הספרותית על שם הרי הרשון של האוניברסיטה העברית לשנת תשע"ד, 2014. זוכה פרס רחל נגב לשירה של האוניברסיטה העברית לשנת תש"ף, 2020. פרסם עד כה שלושה ספרי שירה ורומן וכן מאמרים בעיתונות היומית ובכתבי עת לספרות. שימש כסיו"ר ארגון הסגל הזוטר באוניברסיטת בן-גוריון.

אנה פרשיצקי

ד"ר אנה פרשיצקי, נולדה בברית המועצות לשעבר ועלתה לישראל ב-1991 בהיותה בת 14. קיבלה דוקטורט במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בר-אילן. מרצה בכירה במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באקדמית גליל מערבי וחוקרת במכון סוציולוגי לחקר קהילות באוניברסיטת בר-אילן.

פרסומיה האחרונים עוסקים בסוגיות של זהות ותרבות של דור 1.5 של דוברי רוסית בישראל: Prashizky, A. (2019). Ethnic fusion in migration: The new Russian-Mizrahi pop-culture hybrids in Israel. *Ethnicities*, 19(6), 1062-1081.

Prashizky, A. (2020). Homeland Holidays as Anchors of Immigrant Ethnicity: New Year (Novy God) celebration among young Russian Israelis. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 26(1), 16-30.

Prashizky, A. (2020). Immigrants' ethnic provocation in the art created by the Russian-Israeli Generation 1.5. *Ethnic and Racial Studies*.

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01419870.2020.1737721>

לריסה רמניק

פרופסור לריסה רמניק היא ראשת המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת בר-אילן. עלתה ממוסקבה בסוף 1991. היא חוקרת מגוון רחב של סוגיות בהגירה ושילוב חברתי של יוצאי ברית המועצות לשעבר, החל מדור ההורים בשנות ה-1990 ולאחרונה דורות ההמשך (דור 1.5 ודור שני). תחום מחקר נוסף של פרופ' רמניק הוא סוגיות של טרנס-לאומיות (transnationalism) בתפוצה גלובלית של יהדות דוברת רוסית. ספרה *יהודים דוברי רוסית בשלוש היבשות: זהות, אינטגרציה, וקונפליקט* (2007, 2012) הפך למקור חשוב בלימודי יהדות, הגירה וחברות פוסט-סובייטיות. לאורך השנים פרסמה יותר מ-100 מאמרים ופרקים בספרים עם מדדי ציטוט גבוהים.

About the Authors

Alissa Abramov

Alissa Abramov is a doctoral student in the Department of Jewish History and Contemporary Jewry at Bar-Ilan University. Her doctoral research focuses on the overthrow of the Russian aristocracy and the Communist revolution as a turning point in the lives of the Jews of the northern and eastern Caucasus region (1880-1930). Her dissertation deals with the identity of Jews from the Caucasus region who immigrated to Israel during the 1990s.

Perla Aizencang Kane

Dr. Perla Aizencang Kane was born in Buenos Aires, Argentina, and immigrated to Israel in 1990. She has been living in Mexico City since 2008. Dr. Kane received her bachelor's degree in sociology from the University of Buenos Aires, her master's degree in political science from the Hebrew University of Jerusalem and her doctorate in social science (sociology) from the National Autonomous University of Mexico (UNAM). Her research focuses on the fields of immigration, identity and transnational life.

Dr. Kane currently teaches at Mexico City's Hebraic University. She is a graduate of PPCPyS-UNAM and through this framework has collaborated on many projects.

Karin Amit

Karin Amit is an associate professor in the Department of Business Administration at Ruppin Academic Center and head of the graduate program in Immigration and Social Integration. She is a researcher at the Institute for Immigration and Social Integration at Ruppin Academic Center and heads the Immigration and Demographics Section of the Israel Sociological Society. Karin has collaborated on international initiatives on the topics of immigration and migrant and refugee integration. She is a member of the International Steering Committee of the International Metropolis Project that is concerned with immigration and policy and a member of the European Union Erasmus Project research group that is involved in developing modernized curricula for recognizing and understanding immigration and refugees.

Her research areas include: decision-making regarding immigration, social and economic integration of immigrants, subjective well-being and immigration, identity and immigration, attitudes toward immigrants, social networks and leadership, and integration of immigrants in the workplace, with emphasis on cultural and organizational aspects.

Recent publications:

Amit, K. (2018). Identity, belonging and intentions to leave of first and 1.5 generation FSU immigrants in Israel. *Social Indicators Research*, 139, 1211-1235.

Amit, K., & Chachashvili-Bolotin, S. (2018). Satisfied with less? Mismatch between subjective and objective position of immigrants and native-born men and women in the labor market, *Frontiers in Sociology*, 3, 33.

Udi Carmi

Dr. Udi Carmi investigates the historical aspects of sports. He is a senior lecturer at Ohalo College and head of the School of Physical Education at the college. His most recent book, *Ha'askuna (Wheelers and Dealers)* (2019), discusses sports politics in Israel during the period 1951-1996.

Revital Einstein

Revital Einstein holds a master's degree in immigration and social integration from Ruppin Academic Center and a bachelor's degree from the Faculty of Humanities at the Hebrew University of Jerusalem. She currently works for the Israel Ministry of Immigration and Absorption, where she is in charge of the area of social sciences and the humanities in the Center for Integration in Science. In this capacity, Revital works to help scientists, both new immigrants and returning residents, integrate into research and development fields in Israel and find jobs that are commensurate with their professional capabilities. The article appearing in this issue was written as her master's thesis.

Jacqueline Laznow

Dr. Jacqueline Laznow is an information professional and a Research Fellow at the Folklore Research Center of the Hebrew University of Jerusalem. Her ethnographic research focuses on women and gender studies, Jewish feminism, the Jews of Latin America, and Jewish folklore. The present article is a product of her ethno-historical research on folklore, tradition and memory among women from the Jewish community in Argentina, with particular focus on the personal narratives of Jewish Argentinian women. She recently published the article: J. Laznow, (2019). "La Jalutzah del Galuth": Fundraising and Women's Folk Creativity among OSFA-WIZO Members in Argentina. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (35), 7-39. Additionally, she has researched and published articles on women working in library and information professions and on the life stories of Israeli women ordained and working as rabbis.

Anna Prashizky

Dr. Anna Prashizky was born in the Former Soviet Union and immigrated to Israel in 1991, when she was 14. She earned her doctorate from the Department of Sociology and Anthropology at Bar-Ilan University. She is a senior lecturer in the Department of Sociology and Anthropology at Western Galilee College and a researcher at the Sociological Institute for Community Studies at Bar-Ilan University.

Her most recent publications focus on issues of identity and culture among Generation 1.5 of the Russian speakers in Israel:

Prashizky, A. (2019). Ethnic fusion in migration: The new Russian-Mizrahi pop-culture hybrids in Israel. *Ethnicities*, 19(6), 1062-1081.

Prashizky, A. (2020). Homeland Holidays as Anchors of Immigrant Ethnicity: New Year (Novy God) celebration among young Russian Israelis. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 26(1), 16-30.

Prashizky, A. (2020). Immigrants' ethnic provocation in the art created by the Russian-Israeli Generation 1.5. *Ethnic and Racial Studies*.

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01419870.2020.1737721>

Larissa Remennick

Professor Larissa Remennick is head of the Department of Sociology and Anthropology at Bar-Ilan University. She immigrated to Israel from Moscow at the end of 1991. She researches a wide range of immigration and social integration issues among immigrants from the Former Soviet Union, ranging from the generations of the parents in the 1990s through the next generations (Generation 1.5 and the second generation). Prof. Remennick also investigates issues of transnationalism in the global diaspora of Russian-speaking Jewry.

Her book, *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration and Conflict* (2007, 2012), has become an important source in the fields of Judaic studies, immigration and post-Soviet societies. Prof. Remennick has published more than 100 articles and book chapters, with high citation measures.

Amir Akiva Segal

Amir Akiva Segal is a doctoral student in the Department of Sociology and Anthropology at the Hebrew University of Jerusalem. Under the supervision of Dr. Joshua Guetzkow, he investigates transnational immigration to Israel from North America. He completed his undergraduate studies in psychology and philosophy at the Hebrew University and earned a master's degree in organizational consulting and development at the College of Management Academic Studies (Collman). He completed his thesis on employment of immigrants from the United States in the Department of Sociology at the Hebrew University under the supervision of Dr. Nabil Khattab. During his doctoral studies, Amir was awarded scholarships by the Levi Eshkol Center and the Shaine Center for Research in the Social Sciences. He was awarded the Harry Hershon literature award from the Hebrew University of Jerusalem in 2014 and received the Rachel Negev Poetry award from the Hebrew University of Jerusalem in 2020. To date he has published three books of poetry and a novel, as well as articles in the daily press and in literary magazines. He served as deputy chair of the Junior Faculty Organization at Ben-Gurion University.

Abstracts

An analysis of transnational life: The case of Israeli migrants living in Mexico

Perla Aizencang Kane

This research-based article explores the "transnational life" of Israelis living in Mexico City by analyzing the practices of and relationships between individuals, family members, social groups and organizations, as reflected in 30 in-depth interviews and the results of an online survey. More specifically, it focuses on four dimensions of their transnational life: economic-labor-professional, civil-communal-societal, cultural and political. This study finds that in the case of Israelis in Mexico, the percentage of those living transnationally far exceeds that of other migrant groups worldwide and that the economic, social and cultural dimensions of their transnational living are more predominant than the political dimension. It concludes that the specificity of the Mexican Jewish diaspora affects the transnational living of Israeli migrants, shedding light on the connection between transnational migration and existing diasporas.

"I love Argentina too, but in a different voice" – Intercultural transition of women who immigrated to Israel from Argentina

Jacqueline Laznow

The article seeks to give expression to aspects from the daily lives of women who immigrated to Israel from Argentina through the end of the 1970s. To this end, the article examines perceptions stemming from personal stories and their interpretations, with particular focus on the period of immigration and absorption. The process of migration, even when symbolically regarded as "Aliyah", presents daily challenges. The article examines memories of feminine experiences in their historical and cultural context, in the context of the country of origin and in that of the absorbing country, as well as the women's perceptions of transformation during the intercultural transition that shaped their lives and that of their families in Israel.

Popular media in Hebrew such as blogs and television broadcasts focusing on immigrants from Argentina describe them stereotypically as joyful, meat-craving, Tango lovers, and soccer fans. Yet for some of these immigrants moving to Israel constitutes a second migration, as most of them are descendants of immigrants who went to the Americas from elsewhere. This fact paints a more complex picture of their daily lives, particularly while concentrating on the concepts of tradition, memory and identity. Thus, focusing on various aspects of the daily lives of women and their families leads to the conclusion that migration

to Israel generates renewed performance of what is perceived as tradition in the country of origin, redefining the characteristics of the group. This transition additionally involves a more complex view of the Zionist ethos and the everyday life intended to "realize" it.

Generation 1.5 of Russian Israelis: A Hybrid Ethnic Identity

Anna Prashizky & Larissa Remennick

Over the last seven years, we conducted several ethnographic studies on the social, cultural, and political locations of young Israeli adults who belong to Generation 1.5 of the ex-Soviet immigrant wave of the 1990s (those who moved to Israel as older children or adolescents). These studies showed that despite successful instrumental integration in the local middle classes in terms of educational and occupational mobility, these 1.5ers maintain distinct and ambivalent social and cultural identities that form a third, hybrid path between the Russian and Israeli scripts. As opposed to their "silent" parents, young immigrants organize to protest against what some of them see as their second-class citizenship in the Jewish state. To expand this collective portrait beyond small groups and key activists, we conducted a national online survey among Russian Israeli 1.5ers that was completed by 650 respondents. In the article we report selected survey findings, focusing on perceived economic mobility and discrimination, intergenerational relations, Jewish identity, political leanings, civic participation, language patterns, cultural interests, and transnational ties to their homelands.

Aliyah Challenges and Discourse of Identities: Jews from the Northern and Eastern Caucasus in Israeli Society

Alissa Abramov

Immigration and the process of integration into a new country are usually accompanied by adaptation hardships due to differences in culture and mentality. These differences can cause major turbulence in the identities of immigrants, who are required to adjust to the new society. This current research examines the identity characteristics of the Jews who immigrated to Israel from the mountainous Caucasus region in the 1990s. The study aspires to explore their attitudes toward the main challenges they faced in Israeli society and the implications of this encounter for their current living conditions today.

This study was conducted by means of 30 in-depth interviews with Jews who emigrated from the Caucasus Mountains in the 1990s. The findings reveal differences regarding the main identity factors between those who emigrated at a young age and those who came when they were older. While the members of the younger generation aspire to be defined as

"Israelis" and accordingly are forced to abandon their original identity, which does not always fit the Israeli format, those in the older generation stick to their ethnic identity and reject the Israeli identity and the culture emerging from it. The younger generation, largely considered the "transitional" generation, had to deal with absorption hardships. Today, they are still dealing with identity conflicts arising from the lack of cultural integration into Israeli society among the Mountain Jews from the Caucasus. The findings suggest partial integration of the younger generation, but also point to a lack of familiarity with their culture within Israeli culture, generating major conflicts regarding to their cultural identity. As a result, the process of their integration has not been comprehensive.

The relationship between Beta-Israel and Falashmura within the Ethiopian community: Tensions surrounding identity and culture

Revital Einstein & Karin Amit

The Ethiopian community in Israel is a unique ethnic community that most people perceive as homogeneous. This exploratory study offers an alternative approach to this monolithic conception by examining the relationship between two prominent sub-groups within the Ethiopian community: Beta-Israel and Zera Beta-Israel (Falashmura). The study sought to shed light on the tensions between the groups with respect to issues of cultural identity and belonging. To this end, the researchers adopted a naturalistic qualitative method based on 21 interviews with representatives from both sub-groups and professionals within and outside the community. The responses indicated that issues related to religion and religious practices have a significant impact on the complex relationship between the groups. These tensions were present in Ethiopia and are also reflected in Israel. Despite tensions between the groups, the participants' sense of identity and belonging is not differentiated by their subgroup and reflects the subjective perceptions of the individuals. This preliminary study calls on researchers to acknowledge and further explore the complexities within the Ethiopian community in Israel.

Employment in the process of migration and absorption of Jewish migrants from the United States to Israel

Amir Akiva Segal

This study examined the impact of employment on the immigration and absorption of Jewish migrants from the United States to Israel. The study considered the effect of employment and the workplace on the decision to move to Israel, on how long to stay and on the absorption process. The research was conducted through interviews with migrants of

different ages and at different stages since arriving in Israel. All the interviewees were of working age when they came to Israel. The findings of the study indicate that the workplace has an impact on the immigration process in Israel and that immigrants from the United States to Israel sometimes begin planning their move to Israel years before actually moving. In addition, the study shows that decisions regarding whether, when and how to migrate and whether to remain in Israel are usually based not only economic considerations but also deal with other dimensions provided by the workplace, such as self-fulfillment, satisfaction or social connections. In addition, the migrant community from the United States in Israel is a transitional community in terms of dual identity and cross-border activities of Jewish migrants from the United States to Israel.

Body Culture in Migration: The migration of bodily practices to Israel during the first decade after independence

Udi Carmi

The image of the Israeli body was forged in the Yishuv period. This image, which was influenced by Max Nordau's notions of Muscular Judaism, satisfied the needs of the Jewish community in Palestine and persisted into the first decades after independence as an ideal model. During this period, physical education and sports were subsumed to the needs and goals of Israeli society, which stemmed from the desire to develop a new society. In the context of such instrumentalist views of sports, this article examines the adoption of bodily practices that migrated to Israel and were not charged by Zionist values. Our aim is to understand what the public thought about these practices and how they were received by the formative agents of Israeli body culture. This article discusses two practices that migrated from the United States to Israel in the first decade after independence as examples of the foreign cultural influences that reached Israel: the hula-hoop and weight training. Upon the penetration of elements of US culture, Israeli attitudes toward body culture underwent a change, which did not always conform with the values associated with Muscular Judaism. The hula-hoop expresses the playful aspect of physical activity and lightness of the body, while weight training reflects the American aesthetic ideal. As the popularity of the hula-hoop grew, it provoked institutional opposition that prevented this "new immigrant" from assimilating into Israeli culture. As a result, its popularity declined within two years of its appearance. Weight training, on the other hand, was recast into Zionist molds and reconceptualized as a new version of Muscular Judaism.

ניתוח החיים הטראנס-לאומיים: המקרה של מהגרים ישראליים

החיים במקסיקו סיטי

פרלה אייזנקנג קנה

תקציר

המאמר הנוכחי עוסק בחיים הטראנס-לאומיים של הישראלים המתגוררים במקסיקו סיטי תוך ניתוח של פרקטיקות ויחסים בין אנשים, משפחות, קבוצות חברתיות וארגונים כפי שהשתקפו בשלושים ראיונות עומק וממצאי סקר מקוון. המאמר מתמקד בארבעה ממדים של החיים הטראנס-לאומיים: הממד הכלכלי-תעסוקתי-מקצועי, הממד האזרחי-קהילתי-חברתי, הממד התרבותי והממד הפוליטי. על-פי ממצאי המחקר, אחוז המהגרים הישראלים החיים חיים טראנס-לאומיים עולה בהרבה מזה של קבוצות מהגרים אחרות. כמו כן, הממדים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים של החיים הטראנס-לאומיים עולים על הממד הפוליטי. זאת ועוד, הייחודיות של הקהילה היהודית המקסיקנית משפיעה על החיים הטראנס-לאומיים של הישראלים החיים במקום, ממצא השופך אור על החיבור הקיים בין הגירה טראנס-לאומית לתפוצות קיימות.

"אני אוהבת גם את ארגנטינה אבל בקול אחר" – המעבר הבין-תרבותי של עולות מארגנטינה לישראל

ג'קלין לאזנוב

תקציר

המאמר מבקש לתת ביטוי לחיי הנשים שעלו מארגנטינה לישראל עד סוף שנות השבעים של המאה העשרים. לצורך כך נבחנו תפישות ורובדי משמעות העולים מתוך סיפורים אישיים המתמקדים בתקופת ההגירה והקליטה. מהלך של הגירה, גם אם באופן סימבולי מכונה "עלייה", מציב שאלות ואתגרים יומיומיים. המאמר בוחן את החוויה הנשית בהקשר היסטורי ותרבותי הן מדינת המקור הן במדינה הקולטת, כמו גם את תפיסת השינוי בעת המעבר שעיצב את חיי הנשים ובני משפחן בישראל.

אם כי חומרים פופולריים בעברית כגון בלוגים ותוכניות טלוויזיה העוסקים בעולים מארגנטינה מתארים אותם באופן סטריאוטיפי כשרויים בשמחה תמידית, תאבי אכילת בשר, ריקודי טנגו וכדורגל, ההבחנה שעבור מקצת העולים זוהי הגירה שנייה, ורובם צאצאים למהגרים שהגיעו ליבשת אמריקה, מציירת תמונה מורכבת יותר של חייהם אשר במרכזה המושגים מסורת, זיכרון וזהות. כתוצאה מכך, בחינת היבטים מחיי הנשים ובני משפחתן מובילה למסקנה שהמעבר הבין-תרבותי לישראל מוליד ביצוע מחדש של מה שנתפס כמסורתי בארץ המקור, כשהדינמיקה

המתקיימת סביב התאמת הידע מהעבר למציאות העכשווית מגדירה מחדש את מאפייני הקבוצה. מעבר זה, יש בו בהכרח גם התפכחות וראייה מורכבת יותר של האתוס הציוני אותו הפנימו הנשים בארגנטינה ושל חיי היומיום המתקיימים לצורך "הגשמתו".

מילות מפתח: ארגנטינה, ישראל, ציונות, נשים, מסורת, זיכרון, זהות, עלייה, הגירה, מעבר בין-תרבותי

דור וחצי של ישראלים ממוצא רוסי: הזהות האתנית ההיברידית

אנה פרשיצקי ולריסה רמניק

תקציר

המחקר הנוכחי מרחיב את הידע האמפירי והתאורטי על אודות דור וחצי של עולים דוברי רוסית שעלו לישראל במהלך שנות ה-90 כילדים או כבני נוער. מטרת המחקר היא לבחון את הממדים השונים של הזהות האתנית של ישראלים צעירים (כיום בני 25-40) ממוצא רוסי, להרכיב תמונה מקיפה של תהליך הישראליזציה שהם עוברים ולשרטט את דיוקנם החברתי. במהלך שבע השנים האחרונות ביצענו (כותבות המאמר) מספר מחקרים אתנוגרפיים העוסקים בהיבטים החברתיים, התרבותיים והפוליטיים בקרב קבוצה זו. מחקרים אלה מלמדים שעל אף השתלבותם האינסטרומנטלית המוצלחת במעמד הבינוני הישראלי, נציגי דור וחצי מפתחים זהויות חברתיות ותרבותיות נבדלות ואמביוולנטיות, היוצרות נתיב היברידי שלישי המשלב בין הזהות הרוסית והזהות הישראלית. לעומת הוריהם, שפחות התבטאו לנוכח תחושות של אפליה וניצול על-ידי החברה הוותיקה, עולים צעירים אלה יזמו מחאה חברתית כנגד מה שנתפס בעיניהם כ"אזרחות סוג ב'" במדינה היהודית. במטרה להרחיב דיוקן קבוצתי זה אל מעבר לפעילים חברתיים והתארגנויות של דוברי רוסית צעירים, ערכנו בקרבם סקר לאומי מקוון במדגם של 650 משתתפים. על סמך ניתוח כולל של מחקרנו אתנוגרפיים וממצאי המחקר, המאמר מתמקד בזהות האתנית של נציגי דור וחצי בישראל באופן רחב ובמדדים ייחודיים, כגון תפיסת הניעות הכלכלית, האפליה, הקשרים החברתיים, הזהות היהודית, הדעות הפוליטיות, ההשתתפות האזרחית, השימוש בשפות, ההעדפות התרבותיות והקשרים עם ארץ המוצא של צעירים דוברי רוסית. טענת המאמר היא שנציגי דור וחצי החדש מאתגרים את המושגים הדיכוטומיים של שילוב והדרה חברתיים.

מילות מפתח: דור וחצי, העלייה מברית המועצות לשעבר, השתלבות סוציו-אקונומית, דעות פוליטיות, זהות היברידית

מאתגרי עליה לשיח זהויות: יהודי צפון הקווקז ומזרחו בחברה הישראלית

אליסה אברמוב

תקציר

במאמר זה מוצג מחקר הבוחן את תפיסותיהם של יהודים עולים מצפון הקווקז ומזרחו (היהודים ההרריים) בנוגע למקומם ומעמדם בחברה הישראלית. עלייה ותהליכי השתלבות של עולים במדינה חדשה מלווים בקשיים הנובעים מהבדלי תרבות ומנטליות. מצב זה יכול להביא לתהליכים נמרצים במערך מאפייני הזהות של המהגרים הנדרשים להתאים את עצמם לחברה החדשה. עיקר חידושו של המחקר הוא בחשיפת ההתנגשות המתקיימת בין מאפייני זהות שונים שהתגלו במעבר מתרבות לתרבות ובחינת ההשלכות של מפגש הזהויות של בני העדה עם החברה הקולטת על הדימוי הקבוצתי והמעמד החברתי. המחקר נסמך על 30 ראיונות עומק עם בני העדה שהגיעו לישראל עם גלי העלייה של שנות התשעים. הממצאים מצביעים על קונפליקט תרבותי וחברתי בולט בקרב צעירים מהדור וחצי והדור השני, הנובע משלילתה ומאי-שילובה של תרבותם מהקווקז בחברה הישראלית. כמו כן עולים הבדלים בין מבוגרים מהדור הראשון לצעירים מהדור וחצי והדור השני ביחס לשיח הזהויות וההשתלבות החברתית-התרבותית בחברה הישראלית.

מילות מפתח: עלייה, יהודי קווקז, יהודים הרריים, זהות

מערכת היחסים בתוך העדה האתיופית בין ביתא ישראל לזרע ביתא ישראל - מתחים על רקע זהות ותרבות

רויטל איינשטיין וקארין אמית

תקציר

ישראלים ממוצא אתיופי בישראל משתייכים לקהילה אתנית ייחודית הנתפסת לרוב כקהילה הומוגנית. מחקר גישוש זה, המציע אלטרנטיבה לתפיסה מונוליטית זו, בחן את מערכת היחסים בין שתי תת-קבוצות בולטות בתוך קהילה זו: קהילת "ביתא ישראל" וקהילת "זרע ביתא ישראל" (פלשמורה). במחקר ביקשנו להציף את המתחים בין הקבוצות על רקע סוגיות הקשורות לתרבות זהות ושייכות, ולשם כך נקטנו בשיטה איכותנית נטורליסטית שהתבססה על 21 ראיונות עם נציגים משתי הקבוצות ואנשי מקצוע מתוך ומחוץ לקהילה. על-פי המראיינים, סוגיות הקשורות לדת ולפרקטיקות דתיות שונות משפיעות על היחסים המורכבים בין הקבוצות. מתחים אלו התקיימו

עוד באתיופיה והם באים לידי ביטוי גם בישראל. למרות המתחים בין הקבוצות, תחושות הזהות והשייכות של הנחקרים לא מובחנות על בסיס קבוצתי ומבטאות מגוון תפיסות סובייקטיביות של הנחקרים. מחקר ראשוני זה מעלה מספר כיווני חשיבה באשר להבדלים בין תת-הקבוצות בקרב ישראלים ממוצא אתיופי ולהשלכות האפשריות של הבדלים אלו על תחושות הזהות של כלל הקהילה בישראל.

מילות מפתח: זהות מהגרים, תחושת שייכות של מהגרים, ישראלים ממוצא אתיופי, קהילת ביתא ישראל, קהילת זרע ביתא ישראל

תעסוקה כחלק מתהליך ההגירה של עולים מארצות הברית לישראל

עמיר עקיבא סגל

תקציר

במחקר זה נבחנה השפעת התעסוקה על תהליך ההגירה והקליטה של עולים (מהגרים יהודים) מארצות הברית לישראל. תיבחן השפעה על הבחירה לעבור לישראל, האם ולכמה זמן להישאר בה והשפעות של מקום העבודה על תהליך הקליטה. מחקר זה מבוסס על 22 ראיונות עם עולים מארצות הברית בגילאים שונים ותקופות שונות של הגעה לישראל. כולם הגיעו לישראל בגיל עבודה. מתוצאות המחקר עולה כי למקום העבודה השפעה על תהליך הקליטה בישראל, וכי העולים מארצות הברית נערכים לעבודה בישראל לפעמים שנים לפני המעבר ולא רק לאחר ההגירה. בנוסף, מחקר זה מראה כי שיקולי תעסוקה הם גורם המשפיע על תהליך ההגירה של יהודים מארצות הברית לישראל – בעצם הבחירה להגר, הבחירה מתי ואיך להגר והבחירה אם להישאר בישראל. אלו לרוב אינם שיקולים כלכליים במובהק, אלא עוסקים בממדים אחרים שמספק מקום העבודה, כגון הגשמה עצמית, סיפוק או קשרים חברתיים. יתר על כן, קהילת העולים מארצות הברית לישראל היא קהילה טרנס-לאומית – מבחינה של זהות כפולה ושל פעילויות חוצות גבולות של המהגרים היהודים מארצות הברית לישראל.

מילות מפתח: הגירה, ישראל, עולים, ארצות הברית, תעסוקה, אנגלית, טרנס-לאומי, טרנס-לאומיות

תרבות גוף בהגירה

הגירתן של פרקטיקות גופניות לישראל בעשור הראשון

אודי כרמי

תקציר

דימויו של הגוף הישראלי עוצב בתקופת יישוב הארץ. דימוי זה שהושפע מדימויו של מקס נורדאו באשר ל"יהדות השרירים", ענה על הצרכים של היישוב היהודי בארץ ישראל והמשיך לשמש מופת גם בעשורים הראשונים לקיומה של המדינה. בתקופה ההיא הוכפפו החינוך הגופני והספורט לטובת צרכיה של החברה הישראלית ולמען מטרותיה, ואלה נבעו מהצורך לגבש חברה חדשה. לנוכח התפיסות האינסטרומנטליות ביחס לספורט, המאמר בוחן את האופן שבו נקלטו פרקטיקות גופניות שהיגרו לישראל, ושלא היו טעונות בערכים ציוניים. אבקש להבין מה היה יחסו של הציבור כלפיהן וכיצד התקבלו על-ידי מעצבי תרבות הגוף הישראלית. המאמר דן בשתי אופנות שהיגרו מארצות הברית לישראל במהלך העשור הראשון, כחלק מהשפעות תרבותיות זרות שהגיעו לארץ: ההולה-הופ ואימון המשקולות. עם חדירתם של מרכיבי תרבות אמריקנית לתרבות הישראלית, חל שינוי מסוים ביחס לתרבות הגוף. שינוי זה לא תמיד תאם את הערכים שנקשרו במושג "יהדות השרירים". ההולה-הופ ביטא את השעשוע שבפעילות הגופנית ואת קלילותו של הגוף, בעוד שאימון המשקולות ביטא את אידיאל האסתטיקה האמריקנית. אלא שההולה-הופ עורר התנגדות ממסדית ככל שצבר פופולריות, ולאור מתקפת הנגד התקצרה שהותו של "המהגר" החדש ומנעה את אזורו בישראל. בחלוף שנתיים מיום שהגיע ירדה קרנו, זאת בעוד שאימון המשקולות נוצק לתבנית ציונית והוצג כמהדורה מחדשת של "יהדות השרירים".

מילות מפתח: פרקטיקות גופניות, הגירת תרבות גוף, ספורט שימושי, הולה-הופ, אימון משקולות

