

יהדות כאופטימיות אכזרית

"שאלת היהדות" כאי־ודאות עקבית בחייהן של נשים פוסט־סובייטיות בישראל

מילות מפתח: נשים פוסט־סובייטיות, גיור אורתודוקסי, אתנו־לאומיות, אָפּקָט, זירות אינטימיות, מעגלי פטרונות גברית

תקציר

מאמר זה עוסק בביטויי אי־הוודאות בחייהן של נשים פוסט־סובייטיות שאינן מוכרות כיהודיות על־פי חוקי ההלכה בישראל. המאמר מתמקד בהיבטים האָפּקָטיביים של שאלת היהדות כפי שזו מגולמת בזירות האינטימיות בחייהן של הנשים, תוך התמקדות בשאלות: איזה תפקיד משחקת היהדות במערכות היחסים האינטימיות של הנשים עם גברים יהודים ולא־יהודים? מיהם השחקנים המגדירים את יהדותן של הנשים, על־פי אילו אמות מידה ובאילו תנאים?¹ באמצעות ניתוח חוויות החיים העולות מסיפוריהן של חמש נשים מפענח המאמר את רובדי אי־הוודאות האופפים את שלבי החיים השונים

1 השימוש בפועל "לשחק" בהתייחס לתפקידים נוכח לאורך כל המאמר. המאמר עוסק בסוגיות הנוגעות לפרפורמנס וליחסים בין־אישיים, שבמסגרתם תפקידים אינם מתמלאים או ממומשים בלבד, אלא מפורשים ומשוחקים. כלומר, הטרמינולוגיה אינה מקרית, והיא בעלת משמעות בהתייחס להיגיון התיאורטי השזור במאמר.

של הנשים בהתייחס לשאלת היהדות, בפרט בהקשר לתהליך הגיור. אדגים כיצד משפיע תהליך הגיור על אי-הוודאות המשוקעת בשאלת היהדות בקרב הנשים ומעצב אותה, לצד כינונה הסימולטני בידי דמויות גבריות שונות שעומן נמצאות הנשים ביחסי קרבה זוגיים (קיימים או פוטנציאליים) ומשפחתיים. כינון ברוזמני זה של אי-הוודאות בזירות שונות מבנה מעגליות של פטרונות גברית שהנשים לכודות בה. המאמר מציג את הסדקים במעגליות פטרונית זו דרך מיקומים חברתיים פרטיקולריים של נשים, המאפשרים להן התרחקות מהמעגל המנציח את המשימה הלאומית – יהוד נשים פוסט-סובייטיות. כל אלו מובילים לטענה העומדת בליבו של המאמר, הגורסת כי נשים פוסט-סובייטיות נתונות ביחס של אופטימיות אכזרית עם היהדות. היהדות הופכת למושא תשוקה בלתי-אפשרי להשגה על-ידי הנשים, המעמיק את אי-הוודאות, את החשיפה ואת השבריריות שלהן בחברה הישראלית.

מבוא²

ה לא קל. גברים לא מוכנים להיכנס לתסבוכת כזאת. "מה איתך, אני אצטרך לנסוע לחו"ל עכשיו למה אני צריך את זה. אני לא יכול לעשות איתך חופה לא יכול לעשות איתך כלום. בעיה" [...] אמרו לי ברמה כזאת של "היינו יוצאים איתך הכול טוב ויפה, אבל להתחתן לא. אם את לא עושה גיור". זה מאוד נפוץ. אז הקלפים נפתחים ממש על ההתחלה. כן-כן, לא-לא. זה אשכרה ביזנס, אני מגיעה לדייט לביזנס [...] כי יהודים, גברים יהודים, לא קל להם.

תמרה הגיעה לישראל על בסיס חוק השבות יחד עם הוריה מבאקו, בירת אזרבייג'ן, בשנת 1996, כשהייתה בת שלוש. סבה (אבי אמה) של תמרה יהודי, בעוד סבתה (אם אימה) נוצרייה. לפיכך, חוק השבות חל על בני ובנות המשפחה, אולם בהגיען לישראל

2 אני מודה לד"ר סיגל נגר-רון ולפרופ' חנה הרצוג, שהובילו את קבוצת המחקר "חיים באי-ודאות", על יצירת מרחב משותף שבתוכו נוסחה המסגרת הקונספטואלית של המאמר, וכן לכל חברות הקבוצה על הדיונים המפרים והחשיבה המשותפת. אני מבקשת להודות למעיין פדן ולחלי בוחשי-ששון על קריאת המאמר והצעת תובנות חשובות לגרסאותי המוקדמות. תודתי גם לשופטות המאמר על הקריאה וההצעות המועילות.

הוגדרו תמרה ואימה לא־יהודיות. תמרה מעולם לא החלה תהליך גיור ואף לא שקלה את האפשרות בחיוב, כיוון שלדבריה לא רצתה לחוות "את הכפייה הזו. לעמוד מול שלושה רבנים – מי אתם בכלל? מי שם אתכם להחליט מי אני ומי אני לא?". בעוד חברותיה הפצירו בה לעבור גיור משום שחייה, להגדרתן, ייעשו "קלים יותר", תגובתה של תמרה הייתה "מי אמר? אני רוצה שיכבדו אותי בגלל מי שאני ולא בגלל מה שרשום בתעודת הזהות". תמרה מתנגדת למסגור של חברותיה את הגיור כתהליך בירוקרטי־מכני, ומסרבת להיענות לעסקת החליפין המוצעת לה: פרפורמנס יהודי בתמורה לזכויות אזרחיות. אלא שגבולותיה של עסקת החליפין לא נעצרים בשעריהם של המוסדות המדינתיים, אלא נכנסים לזירות האינטימיות ביותר בחייה. שעה שבזירות ציבוריות תמרה "עוברת" כיהודייה, מוארים המרחבים שבהם ניצבים גבולותיה של האחירות השקופה שהיא נושאת בגופה. אלו הם המרחבים שבתוכם תמרה אינה יכולה לטשטש את הגדרתה כלא־יהודייה. אף שהיא שואפת לקיים מערכת יחסים עם גבר שדומה לה מבחינה חברתית־תרבותית, החלוקות האתנו־לאומיות ממשיכות להוות מכשול הפוסל אותה כבת־זוג "ראויה". נדמה כי תמרה מצויה בפרדוקס המתחולל במתח שבין העדר יהדות לבין הניסיון לכונן מערכת יחסים עם גבר יהודי. פרדוקס שייפתר לכאורה אם תעבור תמרה גיור, ובכך תתמייך כיהודייה. תמרה מודעת היטב לאפשרויות העומדות בפניה, ובכל זאת מחליטה לא להתגייר. אם כן, מדוע אינה בוחרת באפשרות הפרגמטית? וחשוב מכך, מה חושפות הפרקטיקות שלה אשר לאופן שנשים פוסט־סובייטיות חוות את העדר יהדותן בחברה הישראלית?

במהלך העשור האחרון של המאה ה־20 הגיעו לישראל כמיליון מהגרים פוסט־סובייטיים מחמש עשרה הרפובליקות של ברית המועצות לשעבר. הגירה הטרורגנית זו, המכילה בתוכה קולות שונים ומגוון רחב של עמדות פוליטיות, זהויות דתיות ומיקומים מעמדיים, מובחנת בישראל בעיקר על פני צירים דתיים וגיאוגרפיים (מדינות המוצא) (Lerner, 2011). הציר הדתי הוא אחד האתגרים המרכזיים הנבחנים בהקשר לאוכלוסייה הפוסט־סובייטית בישראל, לאור א־הוודאות הקטגוראלית במונחים של יהדות שאוכלוסייה זו נושאת. א־ודאות זו מתגלעת לאור השזירה בחברה הישראלית בין היהדות כקטגוריה לאומית, אתנית ודתית, כך שהיא משמשת הן כשיוך לאומי, הן כתרבות אתנית, הן כאמונה וכפרקטיקה דתית. למרות א־ההסכמות בין זרמים חברתיים ופוליטיים בישראל בכל הנוגע להגדרתה ולמרכזיותה של היהדות, הפכה היהדות בישראל לדת אתנית (יפתחאל, 2000) ולשיח אזרחות אתנו־לאומי, המכשיר זכויות על בסיס שייכות ליהדות (שפיר ופלד, 2005).

הגם ששאלת היהדות נוגעת לכלל המהגרים הפוסט-סובייטים וילדיהם, היא מגולמת ביתר שאת בגופן של נשים פוסט-סובייטיות בשל הורשת היהדות בשושלות מטרניאליות. לצד המשמעויות התורשתיות המגולמות בתפיסת "הרחם הלאומי", ההבחנות המגדריות בכל הנוגע לשאלת היהדות כרוכות גם בתיוג מגדרי של הגוף המהגר. תמר רפפורט ועדנה לומסקי-פדר (2010) עומדות על האופנים השונים שבהם גופים פוסט-סובייטיים ממוגדרים ממוקמים ביחס לקולקטיב הלאומי. בעוד הגוף הנשי הפוסט-סובייטי משמש אתר להדרה ולשרטוט גבולות הקולקטיב באמצעות הנגדה והוקעה, הגוף הגברי המבקש להצטרף לקולקטיב היהודי באמצעות ברית מילה משמש אתר להכלה לאומית (רפפורט ולומסקי-פדר, 2010). כך, שאלת היהדות של נשים פוסט-סובייטיות מתחוללת בהצטלבות בין מגדר ואתניות בתוך ההקשר הלאומי בישראל.

מאמר זה עוסק באי-הוודאות המגולמת בשאלת היהדות של ההגירה הפוסט-סובייטית מפרספקטיבה מגדרית. במוקד המאמר עומדות חוויות החיים של נשים פוסט-סובייטיות שאינן מוקרות כיהודיות על-פי חוקי ההלכה. עבור נשים אלו, המסומנות כסכנה לקולקטיב היהודי, תהליך הגיור מוצע על-ידי המדינה כאפשרות שבאמצעותה הן יכולות לצמצם, אם לא להעלים, את אי-הוודאות המגולמת בגופן נעדר היהדות, ובכך להיות מסווגות כיהודיות. אני מבקשת לפתוח את המורכבות של פנטזיית ההתמיינות ואת רובדי אי-הוודאות הבלתי-צפויים האופפים את שלביו השונים של תהליך הגיור עבור נשים פוסט-סובייטיות בישראל. בהמשך לספרות הפמיניסטית המדגישה את התנועותיות בין זירות פרטיות לציבוריות בעיצוב חייהן של סובייקטיות (Rose, 1993), לצד החוויה של הנשים את העדר יהדותן בהקשרים מוסדיים, ובפרט במסגרת תהליך הגיור, אני עומדת על ההיבטים האפקטיביים של שאלת היהדות כפי שזו מגולמת בזירות אינטימיות בחייהן. המאמר מפענח כיצד אי-הוודאות שבהעדר יהדות מתבטאת בחייהן של הנשים וכיצד הנשים מתמודדות עימה. השאלות המנחות את המאמר הן: מיהם השחקנים המגדירים את יהדותן של הנשים, על-פי אילו אמות מידה ובאילו תנאים? איזה תפקיד משחקת היהדות במערכות היחסים האינטימיות של הנשים עם גברים יהודים ולא-יהודים? לצד שאלות אלו מתמקד המאמר בהיבטים הבלתי-צפויים של אי-הוודאות המגולמת בהעדר יהדות, תחת הניסיון לעמוד על האופנים שבהם אי-הוודאות זו מכוננת נשים פוסט-סובייטיות כסובייקטיות חשופות ופגיעות.

המאמר מבוסס על סיפורי חיים שתועדו בין השנים 2018–2019.³ כדי לספק הקשר לניתוח של חוויות החיים של הנשים אפנה תחילה לספרות הממקמת את ההגירה הפוסט־סובייטית בקטגוריות האתנו־לאומיות בישראל, שבמסגרתן הפכה היהדות לסוגיה שנויה במחלוקת, ובניסיון של מוסדות המדינה להשיב את הוודאות שהופרה באמצעות תהליך הגיור. חלק הארי של המאמר מתמקד בסיפוריהן של ארבע נשים. שלושת הסיפורים הראשונים מתארים נשים בשלבים שונים בחייהן – אימהות, רווקות וזוגיות – ובשלים שונים של הגיור – בירור על אודות התהליך, שלהי התהליך, והתקופה שלאחריו. במסגרת סיפורים אלו אני מזהה כיצד משפיע תהליך הגיור על אי־הוודאות בחייהן של הנשים ומעצב אותה. אראה כי אי־וודאות זו אינה תוצר מעשה ידם של סוכני המדינה ונציגי בית הדין הרבני בלבד, אלא גם של יחסם של הגברים בחייהן לחלוקות המגדריות והאתנו־לאומיות כפי שהן מגולמות בחיי היום־יום. הסיפור האחרון מציג יכולת פרטיקולרית לפורר את אי־הוודאות שבהעדר יהדות באמצעות התרחקות מהמעגל המנציח את המשימה הלאומית לייד נשים פוסט־סובייטיות. לטענתי, הסיפורים השונים הללו מתלכדים לכדי יחס של אופטימיות אכזרית. באמצעות הפריזמה האנליטית שמציעה לורן ברלנט (Berlant, 2011), חלקו האחרון של המאמר פונה לפענוח הפיכתה של היהדות למושא תשוקה בלתי־אפשרי להשגה, המעמיק את אי־הוודאות, את החשיפה ואת השבריריות של נשים פוסט־סובייטיות בישראל.

”הרוסים” באים: יהדות כסימן שאלה

בעקבות פירוקה של ברית המועצות החלה מדינת ישראל להתכונן לקליטתם של מאות אלפי יהודים כחלק מהחזון הציוני להשבתם של יהודים למולדתם “הטבעית”. התפרקותה של ברית המועצות התרחשה בשנים שבהם עסק השיח הציבורי, האקדמי והפוליטי בישראל באופן קדחתני ב”סכנה הדמוגרפית” הפלסטינית, המאיימת על קיומו של רוב יהודי במדינת ישראל. אחת הסיבות המרכזיות לניסיונותיהם החוזרים ונשנים של מוסדות המדינה וסוכניה לעידוד הגירה, ונכונותם לקליטת הגירה מסיבית מברית המועצות הייתה טמונה בהנחה שהגעתם של מאות אלפי מהגרים יהודים תטה באופן מובהק את כף

3 המאמר מבוסס על עבודת דוקטורט שנכתבה באוניברסיטת בן־גוריון בנגב בהנחייתן של פרופ' פנינה מוצפי־האלר וד"ר סיגל נגר־רון.

המאזניים הדמוגרפית בישראל (Yonah, 2004). אולם כבר בשלביו הראשונים של גל ההגירה הפוסט-סובייטי התברר כי רבים מהמהגרים אינם נופלים תחת הגדרות היהדות הרווחות בישראל. כתוצאה מכך, בראשית שנות ה-90 החל להתעורר ויכוח פוליטי סביב המשכייתה של ההגירה הפוסט-סובייטית בטענה כי מרבית המהגרים מברית המועצות אינם יכולים לספק הוכחות ליהדותם (Lustick, 1999). לאחר תחילתו של גל ההגירה הפוסט-סובייטי לישראל, מוסדות שונים, בהם משרד העלייה והקליטה, משרד הפנים והלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, החלו בניסיון להעריך את שיעור הלא-יהודים (שמכונים "גויים" ברוח התפיסה הדתית), על-פי הגדרתם, מכלל המהגרים. הערכות אלו נעו בין 5% לבין 60% (שם). לאור החשש משיעורים גבוהים של מהגרים לא-יהודים, היו שהתייחסו להגירה הפוסט-סובייטית כאל קטסטרופה לאומית, בשל האיום שזו הציבה על המאזן הדמוגרפי ועל החזון הציוני להבטחת רוב יהודי במדינת ישראל (Kravel-Tovi, 2017).

כיום, כשליש מהמהגרים הפוסט-סובייטים שהגיעו לישראל במהלך שנות ה-90 אינם מוגדרים כיהודים על-פי ההלכה, קרי כמי שלא נולדו לאם יהודייה (Prashizky & Remennick, 2012). עבור רבים ממהגרים אלו, הגילוי כי אינם מוגדרים כיהודים עם בואם לישראל היה מפתיע, שכן בברית המועצות הוגדרו כיהודים. במקרים מסוימים, שלב "הגילוי" על אודות "העדר היהדות" הגיע עשורים לאחר ההגירה לישראל (Lerner, 2015). אחת הסיבות המרכזיות לבעייתיות הנעוצה ב"שאלת היהדות" של המהגרים הפוסט-סובייטים מצויה בפרויקט החילון הסובייטי, שבמסגרתו כוננה הבחנה ברורה בין הגדרת היהדות כאתניות (Evreïstvo) לבין הגדרתה כדת (Iudaizm). בהבחנות הסובייטיות הוגדרה יהודיות כשיוך אתני-ביולוגי בלא תלות בשושלות מטרניאליות או פטרניאליות (שם). היה זה שיוך פרימורדיאלי-טרמיניסטי, קרי מולד ונתון מראש, המבחין בין עמים סלביים לקבוצות אתניות "אחרות", כמו גם בין אוכלוסיות ילידיות לאלו שאינן מוגדרות כילידיות (שומסקי, 2001). כתוצאה מכך, מרבית היהודים הסובייטים (וגם הפוסט-סובייטים בישראל) ראו עצמם כמי שנולדו לתוך זהות זו בלא תלות במסורת היהודית הדתית ובשמירה על כללי הפְּשרות או בקיומם של חוקי ההלכה (ברנשטיין, 2012). בהגיעם לישראל נתקלו מהגרים אלו בהגדרות יהדות שונות מאלו שהונהגו בברית המועצות, ובציפייה מהם להשתלב בקטגוריות האתנו-לאומיות המקומיות (Lerner, 2015). בדומה להגדרת היהודיות כפרימורדיאלית בעידן הסובייטי, גם האורתודוקסיה ההלכתית בישראל מגדירה את ההשתייכות ליהדות כמולדת. יחד עם זאת, השיוך המולד ההלכתי מתבסס על שושלת מטרניאלית בלבד, כך שהקטגוריות השייכות הסובייטיות התנגשו לעיתים עם קטגוריות אלו בראי האורתודוקסיה בישראל. המעבר משייכות פרימורדיאלית

המבוססת על לידה להורה יהודי (אב או אם) לשייכות פרימורדיאלית המוגדרת על-ידי שושלת אימהית בלבד הפכה בן רגע נשים פוסט-סובייטיות רבות ללא-יהודיות בהגיען לישראל. התנועה בין תצורות השיוך האתנו-ביולוגיות השונות יצרה גם ספקות בנוגע ליכולתה של אישה, שכעת מוגדרת כמי שמעולם לא הייתה יהודייה, להפוך ליהודייה באמצעים פרפורמטיביים הנהוגים במסגרת תהליך הגיור האורתודוקסי. להתנגשות זו מתווסף הפרדוקס שנוצר בישראל לאור הקיום הברזמני של המדינה היהודית החילונית בדמותו של חוק השבות, לצד מוסדותיה של היהדות האורתודוקסית האמונים על הגדרתה של היהדות המגולמת בחוקי ההלכה (קרבאל טובי, 2013).⁴ במסגרת פרדוקס זה, הנטייה של יהודים בעידן הסובייטי ל"נישואי תערובת", העדר ההיכרות הפרקטית עם הלכות הדת היהודית (רואי, 2012), והתפיסה הרחבה שמדובר באוכלוסייה "בורה" בכל הנוגע ליהדות והמפגינה פרקטיקות המאפיינות "גויים" – כל אלה הפכו את יהדותם של המהגרים הפוסט-סובייטים לשנויה במחלוקת (Lerner, 2015). אחד הביטויים המרכזיים למחלוקת זו מצוי בהעדר היכולת למיין ולסווג את יהדותם של המהגרים הפוסט-סובייטים על בסיס נראותם (קרבאל טובי, 2013) ולעיתים להפריה של זכויותיהם האזרחיות של המהגרים ושל ילדיהם, בעיקר בסוגיות הנוגעות לנישואים, לגירושים ולקבורה (Remennick, 2018). אם כן, העדר היכולת למיין את המהגרים הופכת את זיהוים לשאלה, קרי לקטגוריה חברתית לא-ודאית במונחים אתנו-לאומיים.

העדר ודאות זו מתעצם ביחס לנשים פוסט-סובייטיות שהגיעתן לישראל עוררה חרדה מוסרית בגלל תפיסות תרבותיות המופנות כלפיהן. תפיסות אלו נתלות באופן שהעבר הסובייטי הקיים בתרבותן של הנשים מעצב נשיות לא-נורמטיבית במונחים ישראליים. משמע, נשיות שכוננה מתוך נורמות מגדריות המבוססות על אחוזי גירושים גבוהים, שיעורי ילודה נמוכים, ושימוש בהפלות כפרקטיקה לתכנון משפחה (אמיר, 1995). עיגונה של החרדה המוסרית כלפי נשים פוסט-סובייטיות בחברה הישראלית התבסס גם בהקשר לתפיסתן כנשאיות של חלל מוסרי לאור העדר יהדותן (רפפורט וקפלן-נייטרמן, 2012), המשליך על יכולתן למלא את תפקידן של נשים נורמטיביות בחברה הישראלית כאמונות

4 במהלך שנות ה-70 יצרה המדינה הבחנה ברורה בין חוקי ההלכה המגדירים מיהו יהודי על בסיס שושלת מטרינאלית או על בסיס תהליכי גיור אורתודוקסיים, לבין חוק השבות. חוק השבות הפך למנגנון אזורי מכליל יותר כדי לאפשר עלייה לישראל של יהודים שבני משפחתם (בני-זוג, ילדים, או הורים) אינם מוגדרים כיהודים על-פי חוקי ההלכה. כך נוצר מענה חד-משמעי לשאלה "מיהו יהודי", ובה בעת הורחבה אפשרותם של מהגרים לא-יהודים להגיע לישראל, לקבל אזרחות, אולם לא להירשם כיהודים במשרד הפנים (Cohen & Susser, 2009).

על שימור הדמוגרפיה היהודית. כל אלו הובילו את התגובה המוסדית כלפי נשים פוסט־סובייטיות, בעיקר זו הדתית־לאומית, לעבר ניסיון של חינוך מחדש, ובמקרים קיצוניים אף להשפלה על רקע אתני ומגדרי (שם) ולכינונה של תחושה אמביוולנטית וסותרת בקרב נשים אלו בכל הנוגע לסוגיות של דתיות ואמונה יהודית (דקל, 2013).

גיוור כחתייה לוודאות

הערעור שהטילה הנוכחות הפוסט־סובייטית על הקטגוריזציה המובחנת של יהדות בישראל הובילה את המוסדות המדינתיים, ובעיקרם אלו האמונים על שימור צביונה היהודי של המדינה, להפיקתו של תהליך הגיוור למשימה לאומית (Kravel-Tovi, 2017). המטרה העומדת לנגד עיני הסוכנים המדינתיים היא השבת גבולות הקולקטיב היהודי בישראל על כנם; גבולות שוודאותם התערערה בעקבות ההגירה הפוסט־סובייטית, שחשפה ביתר שאת את המתח המורשש בזהות הישראלית בין היהדות הדתית לישראליות החילונית (גודמן, 2008א). כתוצאה מכך, האוכלוסייה הפוסט־סובייטית הפכה מוקד לפיקוח ומשטור בניסיון להפכה ליהודית או להכילה כזאת באמצעות גיוור, תחת רציונליזציה הכרוכה בהצלה ובתיקון המתגיירים (קרבל טובי, 2013), שהעדר יהדותם מוגדר כבעיה שיש "לתקנה", שכן היא חסרה את "מושג האלוהות" ונעדרת "רגש דתי עמוק" (גודמן, 2008ב, 413). עבור נשים מגלם תהליך הגיוור מתח פנימי בין עקרונות רפובליקניים המבוססים על לאומיות, דתיות וגזע לבין עקרונות ליברליים המושתתים על זכויות וחירויות הפרט (Hacker, 2009). בהקשר הפוסט־סובייטי, מטרתו של תהליך הגיוור היא לטהר ולתקן את הגוף הנשי (רפפורט וקפלן־נייטרמן, 2012, 287), תוך כוונה לגייס את הרחם הפוסט־סובייטי למשימה הלאומית.

בשל שזירתה של הגנטיקה היהודית בשושלות מטרנאיליות, הלחצים החברתיים שחוות נשים לא־יהודיות ביחס לגיוור משמעותיים יותר מאלה שחווים גברים. מקורם של לחצים אלו במבנה החברתי ובהדרה שחוות לא רק הנשים עצמן, אלא גם ילדיהן, הנתונים לעיתים לאפליה עקיפה וישרה (Hacker, 2009). בעוד גברים פוסט־סובייטים שאינם מוכרים כיהודים יכולים להינשא לנשים יהודיות, והיעדר יהדותם לא יעבור לילדים, פריבילגיה זו אינה זמינה לנשים לא־יהודיות (דקל, 2013). אי לכך, עתיד הילדים הופך שיקול כבד משקל ביחס לתהליך הגיוור עבור אימהות פוסט־סובייטיות (Prashizky & Remennick, 2012). כל אלו מציעים הסבר לנתונים המציגים את שיעור הנשים הפוסט־סובייטיות

הלומדות לגיור, שעומד על כ-80% מתוך כלל המתגיירים הפוסט-סובייטים בישראל (פינקלשטיין, גולדברג וטור-פז, 2022). אף שנשים עוברות תהליך גיור דקדקני ונוקשה יותר מאשר גברים בשל תפקידן המרכזי במשימה הלאומית (Kravel-Tovi, 2017), נשים פוסט-סובייטיות נוטות לסיים את תהליך הגיור בשיעורים גבוהים יותר מאשר גברים (פינקלשטיין, גולדברג וטור-פז, 2022).

למרות שיעורי הגיור הגבוהים בקרב נשים פוסט-סובייטיות ביחס לגברים, רק כ-7% מכלל המהגרים הפוסט-סובייטים שהוגדרו בהגיעם לישראל כלא-יהודים עברו גיור (פישר, 2018). שיעורי הגיור בקרב פוסט-סובייטים שמוגדרים כלא-יהודים נותרו עקביים לאורך כעשור וחצי (ממוצע של כ-1,500 מתגיירים בשנה) (פישר, 2015), ואלו מהווים 29% מתוך כלל המתגיירים במערך הגיור הרשמי בישראל במהלך 15 השנים האחרונות (פינקלשטיין, גולדברג וטור-פז, 2022). בהתאמה, יותר ממחצית מהפוסט-סובייטים שהחלו תהליך גיור לא מגיעים לסיומו (פישר, 2015). ההימנעות של פוסט-סובייטים רבים ושל ילדיהם מגיור אורתודוקסי נעוצה באופי התהליך הארוך ובדרישותיו הנוקשות, בעיקר מנשים (Remennick & Prashizky, 2023). בקרב פוסט-סובייטים מדור 5,1.5⁵ הימנעות זו נובעת גם מהניסיון לערער על המונופול של זרם היהדות האורתודוקסית על הגדרתה של הזהות היהודית במונחים אזרחיים, מונופול אשר כונן אפליה מבנית כלפי לא-יהודים בכל הנוגע לגיור ולנישואין (Remennick & Prashizky, 2019). גורם נוסף המוביל להימנעות או לנשירה ממערך הגיור האורתודוקסי בקרב הפוסט-סובייטים נובע מהביקורת שאלו מעבירים על ההגדרות הברוקרטיות בישראל, שמתייגות מהגרים בעלי שורשים ותרבות היסטורית יהודית (שכאמור אינם ניתנים למחיקה) כלא-יהודים (קיסר-שוגרמן, 2018). כיוון שהמהגרים הפוסט-סובייטים הם הקבוצה החברתית הגדולה ביותר שבה מתמקד מערך הגיור בישראל, שיעורי הגיור הנמוכים בקרבם נתפסים ככישלון מדיני בהשגת המטרה הלאומית-דמוגרפית באמצעות גיור נרחב של המהגרים הלא-יהודים (פישר, 2018).

5 הקטגוריה הדורית של דור 1.5 מתארת מהגרים שהגיעו לישראל כילדים או כבני נוער, ואשר חוו הן סוציאליזציה (פוסט-)סובייטית הן סוציאליזציה ישראלית במסגרות חינוכיות. ההערכה כיום היא כי ילדי דור 1.5 מקרב ההגירה הפוסט-סובייטית במהלך שנות ה-90 מונים כ-150,000 איש ואישה בקרב כלל האוכלוסייה הישראלית.

אם כן, תהליך הגיור הוא מנגנון שדרכו מבקשת המדינה לצמצם ואף לנטרל את אי־הוודאות הקטגוריאלית שנוצרה בעקבות התהוותה של "שאלת היהדות" בקרב האוכלוסייה הפוסט־סובייטית בישראל. אולם אי־הוודאות משוקעת בתהליך הגיור עצמו, ומתבטאת הן בקרב נציגי בית הדין הרבני הן בקרב המועמדים לגיור. מצידם של נציגי בית הדין הרבני, אי־הוודאות מגולמת בפרה־דיספוזיציה חשדנית כלפי המתגיירים, כזו המניחה שהמועמדים עלולים לשקר או להעמיד פנים כדי לצלוח את תהליך הגיור (Kravel-Tovi, 2017). בהקשר של מהגרים פוסט־סובייטים, היחס לכנות ולטוהר הכוונות של המועמדים לגיור נוקשה במיוחד, ומקורו בתפיסה המקובלת שלפיה מדובר בקבוצה אתאיסטית המיומנת בפרקטיקות ערמומיות החותרות תחת מוסדות מדינתיים. כתוצאה מכך מאופיין תהליך הגיור באי־ודאות בירוקרטית שאותה שואפים המגיירים לצמצם באמצעות הסתמכות על עדויות במהלך דיונים בבתי הדין (שם). מצידו השני של המתרס ניצבים המועמדים לגיור. עבורם מאופיין התהליך בחוסר ביטחון ובהעדף ודאות, בפרט בהתייחס לשאלה אם יצלחו את התהליך ויהפכו ליהודים על־פי דין (ראו למשל: גודמן, 2008א). מחקרה האתנוגרפי של מיכל קרבאל־טובי חושף כי אי־הוודאות המלווה את תהליך הגיור אינה מסתכמת בסכנה שמא לא יהפכו המועמדים בסופו למומרים, אלא בפערי הביטוס (Kravel-Tovi, 2018). קרבאל־טובי מנסחת הביטוס יהודי כדיספוזיציות יהודיות המגופנות (embodied) בסובייקטים במסגרת תהליך הגיור. דיספוזיציות אלו כוללות גילום ערכי וגשמי של חוקי היהדות האורתודוקסית במובנים הלכתיים ונורמטיביים. באופן פרדוקסלי, הדרישה להפנמתו ולגיפוננו של הביטוס יהודי מייצרת בקרב המתגיירים חוויה של שייכות אמביוולנטית בהתייחס ליכולתם לגלם את הביטוס היהודי כפי שמנסחת אותו הפדגוגיה היהודית האורתודוקסית. כך, עצם הגיפון של הביטוס היהודי וגילומו ככזה שהמתגיירים אחזו בו בדרך פרימורדיאלית ולא כתהליך למידה שהתחולל במסגרת הגיור, מייצרים פערי הביטוס בקרב המתגיירים (שם). פערי הביטוס אלו חושפים את אי־הוודאות המשוקעת בתהליך הגיור במובנים פרפורמטיביים. גם אם המתגיירים צולחים את התהליך, הם נותרים בתחושה שלעולם לא ימלאו את הציפיות מהם כיהודים כיוון שלא נולדו לתוך היהדות. כך, בעוד המדינה נשענת על תהליך הגיור ככלי לצמצום אי־הוודאות שבהעדר היהדות, היא מכנסת למעשה את היחסים הכוחניים בין המגיירים לבין המתגיירים לכדי תהליך של אי־ודאות מתמשכת.

עזר כנגדה

אִי־הוּדָאוֹת הַאוֹפֶפֶת אֶת תְּהַלִּיךְ הַגִּיּוֹר נֹכַחַת בְּשֻׁלְבֵי הַשָּׁנִים (גֹּדְמָן, 2008א), וְאֶף מִתְמַשְׁכֶּת בַּחוּוִיּוֹתֶיהֶן הַיּוֹמִיּוֹמִיּוֹת שֶׁל הַמִּתְגִּיירוֹת גַּם לְאַחַר סִיּוּמוֹ (Kravel-Tovi, 2018). מִקּוֹרָה שֶׁל אִי־הוּדָאוֹת זֶה מִצּוּי בִּיחְסֵי הַכּוּחַ הַמוֹשְׁרָשִׁים בְּתֵהֵלֶיךְ הַגִּיּוֹר, בְּתִלּוֹתֵן שֶׁל הַמִּתְגִּיירוֹת בְּבֵית הַדִּין וּבְתַפִּיסוֹת שֶׁמִּבְנִים הַמְגִיירוֹת בְּקֶרֶב הַמִּתְגִּיירוֹת, הַנִּדְרָשׁוֹת לְמִלְאָ תַּפְקִיד שֶׁל טִיפּוֹס יְהוּדִי אִי־דִיֶּאֱלִי. שְׁנֵי הַסִּיפּוּרִים הַבָּאִים יִתְיַחֲסוּ לְהִיבְטִים מוֹסְדִיִּים אֵלּוּ, אֹלֶם יִסִּיטוּ אֶת הַזְרָקוֹר לְעֵבֶר יַחְסֵי כּוּחַ פְּרִטִיקוֹלָרִיִּים – מְגִדְרִיִּים – שֶׁהַשְּׁחֻקָּנִים הַמִּשְׁתַּתְּפִים בָּהֶם אֵינָם הַמְגִיירוֹת וְהַמִּתְגִּיירוֹת בְּלִבָּד, אֲלֵא גַם הַגְּבָרִים בַּחִיּוּן שֶׁל מִי שֶׁמִּבְקָשׁוֹת לְעֵבֹר גִּיּוֹר. הַסִּיפּוּרִים מִצִּיגִים שְׁתֵּי נְשִׁים פּוֹס־טְסוֹבִיִּיטוֹת שֶׁבִיקְשׁוּ לְהַתְגִייר בְּשֻׁלְבֵי חַיִּים שׁוֹנִים, אִימָהוּת וְרוֹקוֹת. סִיפּוּרִים אֵלּוּ חוֹשְׁפִים אֶת אִי־הוּדָאוֹת הַנּוֹבַעַת מֵהַהִיגוֹן הַפְּטִירִיֶּאֱרַכְלִי שֶׁאֵינּוּ מִצּוּי בְּמִבְנֵה שֶׁל שְׁדָה הַגִּיּוֹר וּבְתַסְקֵי הַמַּעֲבֵר שְׁדוֹרֵשׁ תְּהַלִּיךְ הַגִּיּוֹר (דוֹגְמַת הַטְּבִילָה בְּמִקּוּוֹה) בְּלִבָּד, אֲלֵא גַם בַּחֲלוּקַת הָעֵבֹדָה הַמְגִדְרִית וּבְדִימוּיִים הַמוֹצַמְדִים לְנִשְׁיוֹת פּוֹס־טְסוֹבִיִּיטִית.

הַאֵב

אֲנִגְלָה הַגִּיעָה לְיִשְׂרָאֵל בְּגִיל 28 עִם מִשְׁפַּחְתָּהּ – בְּזִוְגָה, בְּתֵהֵם הַפְּעוּטָה וּבְנֵה בֶן הַשְּׁבַע. מִיִּיד עִם הַגַּעְתָּה לְיִשְׂרָאֵל גִּילְתָּה אֲנִגְלָה שֶׁאֵינָה מוֹגְדֶרֶת כִּיהוּדִיָּה בְּיִשְׂרָאֵל. הִיא וְיִלְדֵיהָ נִרְשָׁמוּ בְּמִשְׂרַד הַפְּנִים תַּחַת קְטִגוֹרִיַּת "חֲסָרֵי דַת". אֲנִגְלָה מִשְׁתַּפֶּת אוֹתִי שֶׁהַגְּדֶרֶת כְּלֵא־יְהוּדִיָּה לֹא הִטְרִידָה אוֹתָהּ, אֹלֶם פִּקְדָה אוֹתָהּ הַחֲשֵׁשׁ מֵהַשְּׁלֻכּוֹת הַאֲפְשָׁרִיּוֹת שֶׁעֲלוּלוֹת לְחוֹל עַל יִלְדֵיהָ. לְכֵן הַחֲלָה בְּבִירוֹר עַל אוֹדוֹת תְּהַלִּיךְ הַגִּיּוֹר. "הִיִּיתִי צְרִיכָה לְעִשׂוֹת גִּיּוֹר לְפָנַי שֶׁהִילְדִים [יִגִּיעוּ לְגִיל] שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה כְּדֵי שֶׁהֵם יַעֲבִירוּ גִיּוֹר בְּאוֹפֶן אוֹטוֹמָטִי. אֲנִי בִירוֹרְתִי אֶת הַכּוֹל", הִיא מִסְפֶּרֶת בְּנִימָה אוֹפְטִימִית. רְצוֹנָה שֶׁל אֲנִגְלָה לְעֵבֹר גִּיּוֹר מְדֻגֵּשׁ כִּי עֵבֹר נְשִׁים פּוֹס־טְסוֹבִיִּיטוֹת שֶׁאֵינָן מוֹגְדֶרוֹת כִּיהוּדִיּוֹת בְּיִשְׂרָאֵל, הַמַּסַּע לְעֵבֶר הַיְהוּדוֹת אֵינּוּ אִינְדִּיבִידוּאֵלִי בְּלִבָּד, אֲלֵא מִשְׁפַּחְתִּי. בְּמוֹבֵן הַמוֹסְדִי, הַעֲדָר הַיְהוּדוֹת מוֹעֲבֵר בְּאוֹפֶן בֵּינ־דוֹרֵי דֶרֶךְ הַשּׁוֹשֶׁלֶת הַאִימָהִית, כֶּךָ שֶׁהַגִּלּוּי שֶׁל אִישָׁה כִּי אֵינָה מוֹגְדֶרֶת כִּיהוּדִיָּה בְּיִשְׂרָאֵל מֵהוּוֶה גִזֵּר דִּין לֹא רַק כְּלִפֶּיהָ, אֲלֵא גַם כְּלִפֵּי יִלְדֵיהָ, הַקִּימִים אוֹ הַעֲתִידִיִּים. תְּהַלִּיךְ הַגִּיּוֹר הוֹפֵךְ אֶפּוֹא לְמִשְׁימָה הַמוֹטֶלֶת עַל כְּתִפֶּיהָ שֶׁל הָאֵם, הָאֲמוֹנָה עַל "תִּיקוֹן" הַפְּגָם הַבִּיּוֹלוֹגִי שֶׁהוֹרִישָׁה לִילְדֵיהָ. בְּשֶׁל כֶּךָ, עֲבֹדוֹת הַטִּיפּוֹל (Care work) שֶׁל נְשִׁים אֵלּוּ אֵינָה כְּרוּכָה רַק בְּמִטְלוֹת בֵּית, בְּדִאָגָה לְיִלְדִים וּלְבְנֵי הַמִּשְׁפָּחָה הַזְּקֵנִים, וְכֵן בְּטִיפּוּחַ וּבְתַחֲזוּקָה רַגְשִׁית שֶׁל

בני המשפחה (Remennick, 2001), אלא היא נשזרת בתוך ההקשר האתנו-לאומי ובסדר המגדרי המקומי, המוסיפים לרשימה זו עיסוק בשייכות הלאומית הבינ-דורית בישראל. כך, ההיבטים הממוגדרים הכרוכים במשימות ה"שגרתיות" של אימהות בתא המשפחתי, מתמשכים לפרקטיקות של אזרחות שיכולות לנסח את השייכות של ילדי המשפחה המהגרת בחברה המקומית (Dyck, 2018). אם כן, באמצעות תהליך הגיור ביקשה אנג'לה לספק לילדיה את השייכות הביולוגית, אם לא התרבותית, לקבוצת הלאום היהודית. אלא שהמסע של אנג'לה נגדע עוד בטרם החל בשל תפנית לא צפויה:

הלכתי לברר את הכול, אבל יש שם תנאי אחד. הבעל, גם אם הוא יהודי, הוא חייב לעבור את המבחן המשפחתי. [...] האישה עוברת את כל התהליך, המבחנים האחרונים ביותר הם בזוג. [...] בעלי אמר לי "תעזבי אותי בשקט. אני לא אעבור את זה". גם אם הייתי הולכת שנה, והייתי עושה עבור הילדים... אחר כך החלטתי שאם הילדים שלי ירצו... [הם יעשו גיור בעצמם].

התוכנית של אנג'לה לא יצאה לפועל בשל התנגדותו של בן-זוגה. התנגדותו מחדדת את ההבחנות המגדריות בהקשר לעבודה רגשית וטיפולית במסגרת התא המשפחתי. הקלות שבה אב ילדיה של אנג'לה מבטל את רצונה לעבור גיור למען ילדיה חושפת כי גם בהקשר הלאומי הופכת עבודת הטיפול שקופה לחלוטין, כפעולה המשקפת את יחסי הכוח המגדריים במרחב הפרטי ובזה הציבורי (בריר-גארב, 2020). במקרה של אנג'לה, לא זו בלבד שבן-זוגה אינו מהווה תמיכה במסגרת עבודת הטיפול, אלא שבהקשר הלאומי הוא אינו מאפשר אותה מלכתחילה. במובן זה, העובדה שאנג'לה לא יכולה הייתה להתחיל את תהליך הגיור ללא תמיכתו והשתתפותו הפעילה של אבי ילדיה חושפת את הרשת הסבוכה שבתוכה נתונות אימהות פוסט-סובייטיות שיהדותן נשללה מהן. ברשת סבוכה זו נתונה אנג'לה – בין מוסדות המדינה ודרישות בית הדין הרבני לבין אבי ילדיה, הממאן לקחת חלק בתהליך הגיור, ובכך גוזר את דינם של אנג'לה ושל ילדיהם. אי-ודאות זו, המגולמת ברחשי ליבו של אב המשפחה שמסרב לקחת חלק בעבודת הטיפול בתא המשפחתי, חושפת אפקט פטריארכלי המגולם בתהליך הגיור באמצעות הידוק תלותן של הנשים ושל ילדיהן באב המשפחה.

האקס

גם מריה, שהגיעה לישראל ממחוז ויניציה שבאוקראינה בשנת 1998 עם משפחתה כשהייתה בת ארבע, חוותה תפנית לא צפויה במסגרת תהליך הגיור. בדומה לסיפוריהן של יתר הנשים, מריה הגיעה לישראל על בסיס חוק השבות, אולם בעקבות אימה לא הוכרה כיהודייה על-פי ההלכה. במהלך השירות הצבאי החלה מריה בתהליך הגיור. כשהייתה בשלהי התהליך התייצבה מריה בפני בית הדין הרבני:

הגעתי לבית דין. באו אליי הרבנים ואמרו לי "אנחנו לא מאמינים שאין לך חבר". כשיש לך חבר בזמן גיור, הוא צריך לעבור חלק מהתהליך איתך. זאת אומרת, הוא צריך להגיע לסמינרים, הוא צריך גם לשמור שבת, הוא צריך לשמור הלכות. הם צריכים להיות בטוחים שאתם כזוג מקימים בית דתי לכל דבר. בית דתי לאומי. [...] כי הוא מחויב להיות איתך בסוג של תהליך כלשהו. גם אם הוא בא מבית חילוני, אבל הוא יהודי אז מבחינתם זה לא טוב. [...] ולא היה לי חבר באותה תקופה. "אנחנו לא מאמינים שאין לך חבר, תביאי את האקס שלך לפה".

כאמור, בשלב זה מריה כבר הייתה בעיצומו של תהליך הגיור. היא משתפת אותי בהקרה שנאלצה לעשות במסגרת התהליך, ובפרט בניתוק הארוך שחוותה ממשפחתה במהלך השנה שבה הייתה מחויבת לערוך את כל השבתות והחגים בקרב המשפחה המלווה. נתק משפחתי זה הוא חלק אינטגרלי מהדרישות הנלוות לתהליך הגיור ברובד הקהילתי באמצעות משפחה מלווה (גודמן, 2008א). זוהי יחידה משפחתית המתפקדת כחלופה למשפחתה של המתגיירת, שאינה מקיימת מסורות יהודיות על-פי תקנות בין הדין הרבני. למרות הקושי שליווה את מריה בריחוק המתמשך ממשפחתה, היא הייתה נחושה לסיים את תהליך הגיור ולקבל הכרה רשמית ביהדותה. טענות בית הדין היכו בה כרעם ביום בהיר, נוכח העובדה שלא הייתה במערכת יחסים. היא מספרת לי בסערה שלא הבינה כיצד לאחר שנה שבה התנהלה כיהודייה כדת ודין "בסופו של דבר, הם [נציגי בית הדין] באים אליך ואומרים לך אקס שמקס! באמת? בזה אתם מתעסקים?"

כיוון שמריה הייתה בשלביו הסופיים של התהליך, היא החליטה לא לוותר בקלות ולהתמודד עם ההאשמות שהועלו בבית הדין. היא שיתפה אותי שלמרות הקושי הרב לשוחח עם בן-זוגה לשעבר, כל שפן לבקש ממנו עזרה, היא אזרה כוחות והתקשרה אליו בבקשה לעזרה. לאחר שיחה שבה הסבירה לבן-זוגה לשעבר את ההתרחשויות בבית הדין

וההאשמות שהועלו כלפיה, הוא הסכים להגיע ולתת עדות. היה זה רגע לא צפוי של נחת עבור מריה, אולם הוא לא נמשך לאורך זמן:

אני הייתי בזמן צבא, האקס שלי היה בזמן צבא. הוא היה קרבי. בית הדין עובד ראשון עד חמישי עד שתיים. איפה הוא יגיע? אמרו לי, אם את לא מביאה אותו... אמרתי להם אין בעיה, אני אביא. הבאתי להם את הטלפון שלו, של אימא שלו, של אבא שלו, של כולם. רק שידברו איתו, שיראו. הם אמרו לי אם את לא מביאה אותו אז אנחנו דוחים לך את הגיור בחצי שנה. אמרתי להם תודה, לא תודה. הסתובבתי והלכתי ומאז לא חזרתי לשם.

מלבד חשיפתו של תהליך הגיור כמאופיין באי־ודאות ומלא בטלטלות, מריה מתארת חסם מרכזי ביכולתה לסיים את התהליך בהצלחה: אף שפעלה על־פי דרישות בית הדין, העדר נוכחותו של גבר העובר את התהליך לצידה הופכת את סיומו המוצלח לבלתי־אפשרי. ההנחה של נציגי בית הדין, שלפיה מריה מסתירה מידע, מעוגנת בחשדנותו של בית הדין כלפי הפגנות וטוהר הכוונות של המתגיירת (Kravel-Tovi, 2017). אולם במקרה זה החשדנות אינה מופנית לתהליך הרוחני הפנימי שעוברת המתגיירת, אלא לגבר שהיא מסתירה לכאורה. חשדנות זו מעוגנת בתפיסה הציבורית של העדר אמון כלפי נשיות פוסט־סובייטית, ובמסגרתה מוצמדים לנשים אלו דימויים של הפקרות מינית ומבנה אישיותי המושתת על כוונות אינסטרומנטליות ותועלתניות (Lemish, 2000). אף שבאופן עקרוני דרישה מעין זו מבתי דין רבניים אינה מופנית לנשים בשלהי תהליכי גיור בלבד, אלא גם לגברים, עצם הצגת כנותה של מריה כדילמה שיש לפותרה מעוגנת באתניות ובמגדר שלה. מריה לא נשאלת על התהליך שעברה, אם קיימה את ההלכות שנדרשו ממנה, וכנותה אינה נבחנת מפרספקטיבה אינדיבידואלית (ראו למשל, גודמן, 2008), אלא נבחנת תחת עדשה ממוגדרת ומוגזעת, כמי שהמופקרות שלה עלולה לחדור מבעד לדלתות הנעולות של היהדות ולטמא אותה אם יפתחו נציגי בית הדין בשוגג את הדלת.

בניגוד לנשים פוסט־סובייטיות שחוו השפלה מגדרית באופן בוטה, תוך השמצתן במסגרות גיור כזונות (רפפורט וקפלן־נייטרמן, 2012), המקרה של מריה מרומז יותר, אולם מגלם ממד משמעותי ופתאומי של אי־ודאות. נראה כי בסופו של התהליך עלולה להופיע דמות (ממשית או מדומיינת) שלא השתתפה בתהליך ולשנות לחלוטין את העלילה. במובן זה, בה־הזוג לשעבר של מריה משחק כדאוס אקס מכינה (Deus ex machina) – דמות חיצונית שלא הייתה חלק מהסיפור ולא השפיעה על הפעולות של הסובייקטים, אולם

מוכנסת לקראת סיומה של המערכה האחרונה כדי לפתור דילמה או בעיה שנדמית לא־פתירה. עבור נציגי בית הדין הרבני, "האקס" משרת מטרה זו באמצעות הובלת התהליך לסיומו, בין שהוא מסתיים בגיור ובין שלא. הבעיה המוצגת בפניהם – העורמה המיוחסת למריה – נפתרת באמצעות החדרתה של הדמות ברגע אחד לתוך תהליך מתמשך שעברה מריה בגפה. עבור מריה, הופעתה הפתאומית של דמות שנוכחותה או העדרה קובעים את גורלה אינה מקדמת את העלילה אלא גודעת אותה. זו כמובן אינה דמות עלומה, אלא בן־זוגה לשעבר, שעל־פי החלטת בית הדין הועברה ההחלטה בעניינה לגחמותיו.

גם בסיפורה של אנג'לה וגם בזה של מריה מופקעת מהנשים השליטה על האפשרות להתחיל או לסיים גיור. זוהי הפקעה שבתוכה משולבת דמות גברית, ממשית (האב) או מדומיינת (האקס), שנוכחותה להצטרף למסע מתנה את תהליך הגיור בכל אחד משלבי. זהו כוח המוענק לגברים אלו, אם רצו בו ואם לאו, על־ידי נציגי בית הדין, שמשמר מעגליות של פטרונות גברית שבתוכה לכודות הנשים. כך, ההיגיון הסקסיסטי־גזעני מגביל את המוביליות הלאומית של הנשים ושל ילדיהן, וחושף אותן לממד נוסף של פגיעות ושל העדר ודאות בחייהן כמהגרות לא־יהודיות בישראל.

מוטלת בספק

נטשה הגיעה לישראל עם משפחתה בשנת 1998 מהעיר קרסנוקמנסק שבמזרח רוסיה, כשהייתה בת חמש. בניגוד ליתר הנשים שהצגתי עד כה, נטשה סיימה את תהליך הגיור בהצלחה. הקטליזטור לגיור היה אביב, בן־זוגה של נטשה, שלו היא נשואה כיום. במהלך השיחה שלנו נטשה מספרת לי על מערכת היחסים הזוגית שהחלה בנעוריה, עשור לפני שפגשתי אותה. היא משתפת אותי בקשיים שחוותה מול משפחתו של אביב, שאותה היא מתארת כמשפחה דתית שומרת שבת. זמן קצת לאחר שנטשה ואביב החלו את מערכת היחסים, הוריו של אביב התרעמו על כך שבנם מתראה עם נערה לא־יהודייה ודרשו מהזוג להיפרד. נטשה בת ה־16, ואביב שזה עתה התגייס לצבא, נענו לכאורה לדרישה, אולם המשיכו את מערכת היחסים בסתר. נטשה מספרת לי שאביו של אביב חשד בכך שהזוג לא סיים את מערכת היחסים, ולכן נהג לעקוב אחרי בנו בכל פעם שהיה חוזר מהבסיס ולא שב הביתה. ואכן, למורת רוחו של האב, בכל פעם שאביב שב מהבסיס, הוא הגיע לביתה של נטשה. הנסיעות התדירות בסופי השבוע וההתחמקויות ממשפחתו הובילו בסופו של דבר לכך שאביב הפסיק לשמור שבת. בשלב זה, מסבירה נטשה, הוריו של אביב הגיעו

למסקנה שמעשיהם מרחיקים את בנם מהתא המשפחתי. "הם תפסו את הראש ואמרו 'מה אנחנו עושים? במקום שאנחנו נקרב אותה לדת אנחנו מרחיקים את שניהם'. ואז הם עשו איתו שיחה ואמרו לו 'תביא אותה'". הגם שהוריו של אביב הסכימו כעת לקיומה של מערכת היחסים, נטשה מתארת את השנים הבאות כתקופה קשה במיוחד עבורה:

"את לא מקובלת כי את... כי את איקס ולא ווי". הם אמרו, אבל הם אמרו את זה בצורה יפה: "אנחנו לא רוצים אותך לא כי אנחנו לא רוצים בתור נטשה, אנחנו לא רוצים אותך כי את לא יהודייה ואנחנו לא יכולים". תשמעי זו [הייתה] תקופה מאוד קשה. כל הזמן גם אבא שלו אמר את זה הכי פתוח "מכל הכלות שלי, מבין כל החברות [את] תהיי על זכוכית מגדלת".

בגיל 17 החלה נטשה גם היא לשמור שבת, כחלק מהזוגיות שלה עם אביב, ובעיקר כדי להציג למשפחתו חזות יהודית. בגיל 18 התגייסה לצבא והחלה את תהליך הגיור, ואף סיימה אותו בהצלחה. אולם גם בשלב זה משפחתו של אביב המשיכה להטיל בה ספק, שהתבטא בכורח להמשיך לבסס את יהדותה באמצעים פרפורמטיביים (שמירת שבת ונוהגי פְּשרות). בטרם נישא הזוג התעמתה נטשה עם אב המשפחה:

פתחתי איתו את זה. לפני החתונה אני אמרתי לו הכול. הוא התנצל ואמר שהוא לא התכוון לזה בצורה כזאת רעה. כאילו אם אני הבנתי את זה בצורה... שוב פעם הוא אמר, "זה לא היה בגללך, אלא בגלל שלא היית [יהודייה]".

בנקודה זו נטשה משתמשת בלשון עבר ("לא היית יהודייה"), כך שנראה כי הקונפליקט נפתר, ואי-הוודאות הקטגוריאליה הנישאת בגופה של נטשה מתמיינת כעת כיהודית. אולם תהליך זה מתרחש תחת מה שנטשה חווה כעיוות ביוגרפי וכניכוס פטרוני של עברה וזהותה:

עד היום אבא שלו... אני לא יכולה, זה מעצבן אותי, כן? אבל עד היום הוא אומר "את גדלת אצלנו". אני לא גדלתי אצלכם, אני גדלתי אצל אימא שלי בבית וקיבלתי את הערכים של אימא שלי בבית, אולי ערכים דתיים, אולי. אבל אני לא גדלתי אצלכם. עם כל הכבוד יש לי אימא.

למה הוא אומר לך "את גדלת אצלנו"?

כי כאילו מגיל שש עשרה אני אצלם, אז הוא אומר "ספחת את הערכים של המשפחה". לא, לא ספחתי את הערכים מהמשפחה שלך [...] אולי, כמובן שיש דברים שהם גם משלך, אבל לא הכול שלך. כל הזמן הוא מזכיר את זה. "היא גדלה אצלנו, היא משלנו".

מדבריה של נטשה משתמע כי עבור אביו של אביב, אי-הוודאות שהייתה מגולמת בהעדר יהדותה, לפני ואחרי שעברה גיור, נפתרת באמצעות ניסוח מחדש של תפקיד התא המשפחתי של אביב בחייה. משפחתו של אביב, ובעיקר האב, מנכיחים את העדר ההביטוס היהודי (Kravel-Tovi, 2018) של נטשה, ומשחקים כסוכנים לייצורו ולשימורו של הביטוס זה בקרבה. במובן זה, המוסדות המדינתיים אינם משמשים כאפוטרופוסים הבלעדיים בשמירה על גבולות הקולקטיב הלאומי. סוכן מרכזי נוסף בשדה זה הוא התא המשפחתי. במקרה זה, התא המשפחתי המגלם את התפקיד בשעתוק ההביטוס אינו התא המשפחתי שאליו נולדה הסובייקטית, אלא זה שמחזיק בהון הסימבולי המגדיר את "הטעמים" (Tastes) הדתיים הראויים. במסגרת ניסוח התפקיד של היחידה המשפחתית בחייה היהודיים של נטשה מעוצבת ההיסטוריה שלה מחדש. המערך הערכי והנורמטיבי שלה מנוכס לתא המשפחתי של אביב, כך שעתה נקודת ההתחלה של ההיסטוריה שלה ממוקמת תחת הסוציאליזציה היהודית בבית הוריו. במובן זה, הטלת הספק פוסקת כאשר עָבְרָה הלא-יהודי של נטשה מומר בהיסטוריה מחדשת כבת למשפחה יהודית. נטשה מתרעמת מולי על מה שהיא חווה כפטרונות מתמשכת ביחס לעברה. היא מביעה התנגדות לניכוס זה, ומשייכת את מטענה הערכי למשפחתה, ובפרט לאימה, המסמנת את העדר יהדותה המולדת של נטשה. בכך היא מדגישה את המשמעות של המוטלות בספק שאינה דורשת הוכחת יהדות באמצעים פרפורמטיביים בלבד, אלא חותרת ללידה מחדשת, למחיקת העבר הלא-היהודי, ובפרט לניתוק מהאם כאמצעי להבטחת היהדות. במובן זה מציעה נטשה הסבר לשאלה מדוע לא היווה תהליך הגיור אסמכתה מספקת לאשרור יהדותה עבור משפחתו של בן-זוגה. בדומה לפערי ההביטוס שמדגימה קרבאל-טובי (2018), אי-הוודאות שמייצג העדר היהדות מורשת באופן גנטי ולא נלמדת באמצעות תהליך הגיור. גם כאשר נטשה הופכת ליהודייה כדת ודין, נוכחותו התמידית של עָבְרָה הלא-יהודי בדמותה של אימה נותרת על כנה. אב המשפחה של אביב פותר נוכחות תמידית זו באמצעות ניסוח מחדש של אותו עבר המעוגן בתורשה לא-יהודית. בהתנגדותה לניכוס הביוגרפיה שלה מדגישה נטשה לא רק את מערך הצפיות הנלווה לתיוגה כמוטלת בספק, אלא מציפה את הנוכחות העיקשת של המוטלות בספק המגולמת באימה, שממנה אינה מוכנה להיפרד בשם היהדות.

הקלות שבהעדר יהדות

כחצי שנה לאחר שנחשפתי לסיפור חייה של נטשה פגשתי את אולגה. אולגה הגיעה מסנט פטרסבורג לישראל בגפה בשנת 1994, כשהייתה בת 23. אולגה אינה מוכרת כיהודייה בישראל, ומעולם לא התעניינה בתהליך הגיור. במהלך השיחה שלנו הצהירה: "תראי, אני לא יהודייה, יותר קל לי. כלומר, לפי ההלכה אני לא יהודייה. [...] אני יהודייה לפי אבא". במהלך השיחה שלנו לא ייחסתי חשיבות רבה לדברים אלו של אולגה, אולם כבר בנסיעה חזרה לבאר שבע ממקום עבודתה, שם התקיימה פגישתנו, החלו המילים שלה לשקוע. במשך זמן רב תהיתי מדוע טענה אולגה כי הגדרתה כלא־יהודייה מקילה עליה, שהרי מבחינה מוסדית היותה לא־יהודייה עלול להקשות על חייה בישראל. אחת הדוגמאות לקשיים מסוג זה עלתה בסיפורה של אנג'לה, שלא הועסקה כמנקה במפעל צבאי על רקע סיווגה כלא־יהודייה. כתוצאה מכך הנחתי באופן פשטני שאולגה הפנימה את המתח בין שייכות ישראלית לבין זרות יהודית, שבתוכו חיות נשים פוסט־סובייטיות בישראל. אולם בקריאה מעמיקה, אני סבורה שאולגה ביקשה לשפוך אור על חוויה מורכבת יותר בהתייחס למנגנוני המיון והחלוקות החברתיות בישראל.

בניגוד לציפייה שמיקומה של אולגה כלא־יהודייה אמור להציף חוויה קונפליקטואלית, דבריה מאותתים על שלושה. המיצוב המובהק שלה כלא־יהודייה, והעדר הרצון לשנות מיצוב זה, מאפשרים לאולגה להימנע מהתהליך המפרך של הוכחת היהדות, הן מול מוסדות המדינה הן ביחס לבני־זוג או משפחותיהם. אולגה אינה יכולה להיות מוטלת בספק כיוון שאין כלל ספק בדבר העדר יהדותה. דווקא ההתכנסות של אולגה לאחת מהאופציות הבינאריות – לא־יהודייה – מאפשרת לה לצאת מהזירה שבתוכה מתחולל המאבק סביב שאלת היהדות. במובן זה, אולגה מקבלת את סיווגה הרשמי כלא־יהודייה והופכת אותו על ראשו – היא כלל אינה משתתפת במשחק. אלא שליכולתה של אולגה לצאת מהזירה קודמים שני תנאים: האחד כרוך בזוגיות, והאחר – בילדים. אולגה נשואה לגבר פוסט־סובייטי, ולהם שתי בנות. כיוון שאולגה נשואה לגבר שיהדותו במובנה התרבותי, האתני או הדתי אינה מהווה ציר מרכזי המארגן את זהותו ואת חייו, היא אינה נאלצת לעסוק בשאלות אתניות ודתיות סביב מערכות יחסים אינטימיות. כלומר, במסגרת נישואיה אולגה אינה נמדדת או מפורשת על־פי אמות מידה יהודיות. במונחים של אימהות, ההתכנסות של אולגה לקטגוריה הלא־יהודית משליכה כמובן על בנותיה. יחד עם זאת, נראה כי אולגה דוחה את מודל "האימהות האינטנסיבית", המטיל על אימהות את האחריות הבלעדית לכלל ההיבטים הנוגעים לרווחת הילדים (ברייר־גארב, 2020).

במקרה של נשים פוסט־סובייטיות, המדינה מטילה עליהן בצורות ישירות ועקיפות את האחריות לייחד את ילדיהן, ובכך כורכת בין תפיסות של אימהות טובה, אזורחות ושייכות אתנו־לאומית, והופכת את משימת הגיור לפרקטיקה נוספת במסגרת עבודת האימהות האינטנסיבית.

ההתייחסות של אולגה להעדר יהדותה כהקלה טומנת בחובה רבדים שונים – זוגיים ורפרודוקטיביים – של חוויית החיים שלה כאישה פוסט־סובייטית שאינה מוכרת כיהודייה בישראל. הגם שניתן יהיה להמשיג את פעולותיה של אולגה כ"התנגדות פסיבית" (Remennick, 2018, 68), אני גורסת כי בחווייתה את העדר היהדות כהקלה חותרת אולגה תחת ההבטחה של תהליך הגיור לכינונה של ודאות בדמותה של אסמכתה יהודית. היא מייצרת לעצמה חלופה לוודאות אחרת, לא־יהודית, ובהווייתה "הגויה" מוצאת שלוה ומחזירה את האחריות לא־יהודאות שהאתנו־לאומיות היהודית הבנתה בגנטיקה הנשית הפוסט־סובייטית למדינה.

יהדות כאופטימיות אכזרית

א־יהודאות המשוקעת בשאלת היהדות של נשים פוסט־סובייטיות מטילה צל על חייהן החל משלב ההגירה. עבור רבות מהנשים ראשיתה של א־יהודאות זו, המערערת את חייהן ואת זהותן ומשליכה על מערכות היחסים והמשפחות שלהן, בגילוי על העדר יהדותן תחת הקריטריונים המדינתיים. לערעור זה מציעה המדינה פתרון בדמותו של תהליך הגיור, שאָמון על השבת הוודאות על כנה. אולם השאלה המתבקשת היא את ודאותו של מי משרת תהליך הגיור? מסיפוריהן של הנשים נראה כי תהליך הגיור אינו מצמצם או פותר את א־יהודאות הנחוית על־ידן, אלא מְזַמֵן תצורות אחרות של א־יהודאות, ערעור ופגיעות. פגיעות זו נחוית בשני רבדים השלובים זה בזה – המוסדי והבין־אישי. תהליך הגיור מייצר תנאים מגבילים החושפים חלק מהנשים לפגיעות לא רק מצד נציגי המוסד הרבני, אלא גם מצידם של הגברים בחייהן. השליטה המעטה שיש לנשים על תהליך הגיור כטרנספורמציה אישית מופשטת מהן, וחושפת אותן לגחמות ליבם של בני־זוגן (הממשיים והמדומיינים). העברת השליטה על יכולתן של נשים פוסט־סובייטיות להתגייר לידיהם של גברים מדגישה את הארגון ההיררכי במשימת הייחוד הלאומית: נשים עומדות במרכז, אולם הן אינן מחזיקות בכוח הסימבולי של שומרי הסף. סביבן נמצאים גברים בעמדות כוח מוסדיות, משפחתיות וזוגיות, המקבלים החלטות בדבר יהדותן ונשיותן:

האם הן מהוות בנות־זוג מתאימות? האם יוכלו להיות אימהות ראויות? או שמא יטמאו את הגבר, את המשפחה, את השושלת ואת הלאום כולו? אלו הן השאלות המהדהדות את אי־הוודאות המתהווה בשל הנוכחות הנשית הפוסט־סובייטית, אי־ודאות המתעוררת בקרב המדינה, אצל נציגי המוסדות הרבניים, ובקרב גברים יהודים המנהלים אינטראקציות ומערכות יחסים אינטימיות עם הנשים הללו.

גם אם הנשים עוברות את תהליך הגיור ומסיימות אותו יהודיות כהלכה, גברים ממשיכים לשחק כשומרי סף של היהדות בחיי היום־יום שלהן. כך, מחוץ לכותלי בין הדין הרבני נשים פוסט־סובייטיות ממשיכות להיות נתונות לבחינה דקדנית של יהדותן, ובעיקר של הפניות וטוהר הכוונות שלהן ביחס ליהדות, לבן־הזוג ולתא המשפחתי. זוהי בחינה דקדנית המתנהלת לאור התפיסה כי יהדותן של נשים פוסט־סובייטיות מגוירות אינה יכולה להיות אותנטית. תחת תפיסה זו, פרקטיקות סימבוליות וטקסיות אינן יכולות להוות תחליף לשורשים אתנו־ביולוגיים־נשיים לא־יהודיים. מה שדומיין כתהליך שאִמון על השבת הסדר על כנו באמצעות הוודאות שבהתמיינות, חושף את המסע לעבר יהדות אותנטית כמושא תשוקה בלתי־אפשרי להשגה.

בספרה "אופטימיות אכזרית" (2011) עוסקת לורן ברלנט ביחסים האופטימיים שלנו עם פנטזיות הנושאות עבורנו הבטחה לחיים טובים יותר. יחסים אופטימיים מבטאים היקשרות למושאים מטריאליים או סימבוליים המקפלים בתוכם הבטחה לשינוי ולשיפור ההווה שלנו בעולם. יחסים אופטימיים מתהווים כאכזריים כאשר מושאי התשוקה שאליהם אנו כמהות, המושאים שמעוררים אצלנו את התחושה שהשינוי נמצא בהישג יד, הופכים למעשה את השינוי שאנחנו שואפות אליו לבלתי־אפשרי להשגה. כתוצאה מכך, יחסינו עם אותם מושאי התשוקה הופכים למקור לכאב, צער, אי־ודאות ופגיעות. כך, מושא התשוקה הבלתי־ניתן להשגה מהווה חסם לשינוי ולחיים הטובים. לכן, מושאים אלו מייצגים פנטזיות מְמכרות, שמחד גיסא מאופיינות בנחמה חמקמקה, ומאידך גיסא – בחשיפה מתמדת לפגיעות (Berlant, 2011). היחסים האופטימיים נוכחים ביתר שאת בחייהם של מהגרים, השואפים במעשה ההגירה לחיים טובים יותר. אולם אכזריותה של האופטימיות נגלית במהרה בחייהם של המהגרים הנתונים תחת לחצים "להצליח", "להיטמע", ו"להשתלב", בתנאים מבניים ומוסדיים הפועלים נגדם (Bartlett, Oliveira, & Ungemah, 2018) תחת היגיון ממוגדר ומוגזע (Hoogenraad, 2022).

היהדות, כפי שהיא מגולמת בחייהן של נשים פוסט־סובייטיות שאינן מופרות כיהודיות, מתקיימת ביחס של אופטימיות אכזרית. לאור מה שחוות חלק מהנשים כאובדן יהדותן

לאחר מעשה ההגירה לישראל, היהדות הופכת למושא תשוקה, לפנטזיה שדרכה אפשר לממש את החיים הזוגיים והמשפחתיים הטובים והראויים בישראל. היחס האכזרי מגולם בסיפוריהן של אנג'לה, מריה ונטשה, שברגעים שונים בחייהן לא זו בלבד שאינן מגיעות למושא התשוקה, אלא שהוא ממשיך לסמן אותן כזרות ומסוכנות, תוך טשטוש התנאים הלאומיים, הפטריארכליים והגזעניים שמיצבו אותן ככאלה מלכתחילה. תנאים אלו הם שכוננו את ההבטחה הריקה לשינוי – בדמותו של תהליך הגיור – וממשיכים להותיר את הנשים חשופות גם בניסיוןן ללכת בדרך "הטובה". בדומה לפנטזיות הניאו-ליברליות שבהן עוסקת ברלנט, היהדות כמושא תשוקה משרתת את הוודאות של מדינת הלאום הפטריארכלית במערכי המיון האזרחיים שכוננו על-ידיה, ומותירה אי-ודאות ופגיעות עקבית בחייהן של הנשים. בעוד המדינה מציבה את התנאים לאי-ודאות זו, יישומה בחיי היום-יום מקבלת לעיתים קרובות ביטויים אינטר-סובייקטיביים בזירות האינטימיות בחייהן של הנשים. הגברים בחייהן של הנשים הפוסט-סובייטיות משחקים שני תפקידים בהקשרים שונים: מצד אחד הם יכולים להעמיק את אי-הוודאות הנחוות על-ידן, ומן הצד האחר, למשמע את ניסיונותיהן לכונן מידה מסוימת של ודאות. כתוצאה מכך, השאלה אם אני יהודייה ובעיני מי ממשיכה לרחף ללא הרף. לכן, נשים פוסט-סובייטיות נתונות לעולם ביחסים של אי-ודאות בכל הנוגע ליהדותן בזירות אינטימיות.

את הסדקים במעגל האכזריות של היחסים האופטימיים עם היהדות אפשר לזהות בסיפור של תמרה, שהוצג בפתיחתו של המאמר. בסירובה להתגייר, ברצונה לרקום מערכת יחסים עם גבר יהודי, ובפעולת החשיפה המתמשכת שהיא מבצעת במפגשים הראשונים שלה עם גברים אלו, תמרה מגלמת לכאורה חוסר עקביות. אולם באמצעות פרקטיקות אלו היא תוחמת את מעגל האכזריות במונחים סיבתיים. יחס האופטימיות האכזרית מבוסס על היגיון טמפורלי, קרי על יחסים סיבתיים בין ההווה לעתיד – היצמדות למושא תשוקה בהווה למען הבטחה עתידית כלשהי. תמרה מפירה היגיון זה. כשחברותיה מפצרות בה לעבור את תהליך הגיור בטענה שכך יהיו חייה "קלים" יותר, תגובתה של תמרה היא: "מי אמר?". במובן זה היא פורמת את ההבטחה המגולמת בהליך הגיור וביהדות כמושא שייכות. סיפורה של נטשה, שממשיכה להיות מוטלת בספק גם לאחר שסיימה את הגיור בהצלחה, שופך אור על משמעות הערעור שמציבה תמרה אל מול ההנחה כי גיור יהפוך את חייה "קלים" יותר. תמרה חושפת את האשליה המגולמת בתהליך הגיור כתהליך שאומנם יכול להביא לאשורן סטטוס אזרחי, אך לא להופכה ל"יהודייה אותנטית", כך שביחסיה האינטימיים היא תיוותר מוטלת בספק בשל תווית הגיורת, קרי כמי שלא נולדה לתוך היהדות. יתרה מכך, תמרה מתארת את מפגשי ההיכרות שלה עם גברים כ"ציאה

מהארון" (קיסר־שוגרמן, 2018). אולם אין זו יציאה מהארון המסתיימת בהצהרה חד־פעמית, אלא כפי שג'ודית באטלר (2003 [1993]) מתארת, זוהי יציאה מתמשכת מהארון, כזו הדורשת חשיפה בכל פעם מחדש, ובכך נענית לייצורו של הארון באופן מעגלי, שבתורו מכונן חשיפה מתמשכת. חשיפתה זו של תמרה כרוכה במודעותה לאי־הוודאות שנישאת בגופה עבור גברים יהודים. מעשה החשיפה נועד לצמצם את אי־הוודאות של "מאפיין" הנושא חשד בשל העדר נראותו. בדרך זו מבקשת תמרה לייצר ודאות במונחים של ציפייה – ציפייה ממנה להיות יהודייה, בת־זוג הולמת, ואם ראויה לילדים יהודים. ציפייה הכרוכה בנראותה הקווקזית כיהודית (ראו למשל, מלכה, 2007), ובו בזמן מופרת בשל שאלת היהדות הפוסט־סובייטית. בפעולה זו חושפת תמרה את עצמה לפגיעה מיידית, לדחייה, אך בה בעת היא משרטטת את גבולות הפגיעות במונחים טמפורליים. החשיפה מגבילה אותה לפגיעה בהווה – כאן ועכשיו – ומחסלת תקווה עתידית למערכת יחסים שיכולה להתפרר במהירות עם בואו של "הגילוי" כי אינה יהודייה. "הגילוי" במובן זה יגיע בשלב כלשהו. באמצעות אקט החשיפה מבקשת תמרה לשלוט בזמן ובתנאים שבהם תתרחש החשיפה, ובעיקר למנוע מעצמה ציפייה עתידית למערכת יחסים שאינה בת־קיימה בשל העדר היהדות.

בעוד תמרה סודקת את יחס האופטימיות האכזרית שמגלמת היהדות עבור נשים פוסט־סובייטיות, אולגה זונחת אותו לחלוטין. האפשרות היחידה לשבירתם של דפוסי האופטימיות האכזרית היא באמצעות התרחקות מהמודלים הנורמטיביים שכוננו אותה מלכתחילה. אופטימיות אכזרית, טוענת ברלנט, אינה מתפוררת כתוצאה ממחאה או מהתנגדות הרואית, אלא מפעולות של "שוטטות מתחת לרדאר", שאינן מחפשות "לתקן" עצמן מתוך עולם המושגים הדומיננטי, תוך שהן מתכתבת עימו (Berlant, 2011). אולגה מתכתבת עם עולם המושגים הדומיננטי בכך שהיא מגדירה עצמה "לא־יהודייה", אולם בו בזמן היא מסיטה ממנו את המבט בעצם ניתוח הציפייה שהעדר היהדות תותיר אותה שברירית וחשופה. במובן זה היא חווה את מה שהיא מגדירה כחיים שלווים באמצעות התרחקות מהמשחק הלאומי והרפרודוקטיבי כאישה פוסט־סובייטית. בהתייחס למשמעויות הרחבות של הסדקים שמציגה תמרה וההתרחקות של אולגה אני תוהה – הייתכן שאלו הן דרכים אפשריות להבחין בסדקי המבצר של מדינת הלאום הפטריארכלית? או אולי אלו הן פרקטיקות שכשלעצמן סודקות את המבצר?

רשימת המקורות

- אמיר, דלילה (1995). "אחראית", "מחויבת" ו"נבונה": כינון נשיות ישראלית בוועדות להפסקת הריון. **תיאוריה וביקורת** 7, 254-247.
- באטלר, ג'ודית (2003 [1993]). חיקוי ומרי מגדרי. בתוך יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים). **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו־לסביים ותיאוריה קווירית**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד – סדרת מגדרים, 346-329.
- ברייר־גארב, רונה (2020). עבודות שקופות. **מפתח: כתב־עת לקסיקלי למחשבה פוליטית** 15, 100-79.
- ברנשטיין, יוליה (2012). "אתמול היה לי עצוב, אז הלכתי לחנות הרוסית וקניתי שמנת ונקניק חזיר". בתוך יוליה לרנר ורבקה פלדחי (עורכות). **רוסים בישראל: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**. ירושלים: מכון ון ליר, 363-342.
- גודמן, יהודה (2008א). התאזרחות, ממשליות והדתה בישראל של שנות האלפיים. בתוך יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים). **פערי אזרחות: הגירה, פרוין וזהות בישראל**. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 238-207.
- גודמן, יהודה (2008ב). אזרחות, מודרניות ואמונה במדינת הלאום: הגזעה ודה־הגזעה בגיור מהגרים רוסים ומהגרים אתיופים בישראל. בתוך יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים). **גזענות בישראל**. ירושלים: מכון ון ליר, 415-381.
- דקל, טל (2013). **נשים והגירה: אמנות ומגדר בעידן טרנס לאומי**. תל אביב: רסלינג.
- יפתחאל, אורן (2000). "אתנוקרטיה", גיאוגרפיה ודמוקרטיה: הערות על הפוליטיקה של ייהוד הארץ. **אלפיים** 19, 105-78.
- מלכה, מני (2007). "פצעי זהות": הבניית האתניות בקרב נערים מ"דור הביניים" של ההגירה מקווקז". חיבור לשם קבלת תואר "מוסמך". אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.
- פינקלשטיין, אריאל, איילה גולדברג, ושלומית רביצקי טור־פז (2022). **דו־שנתון דת ומדינה בישראל**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- פישר, נתנאל (2015). **אתגר הגיור בישראל: ניתוח מדיניות והמלצות**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- פישר, נתנאל (2018). הגיור בישראל מהקמת המדינה ועד לשנות האלפיים: מדיניות, פוליטיקה ואידאולוגיה. בתוך ידידיה צ' שטרן ונתנאל פישר (עורכים). **גיור ישראלי: חזון. הישגים. כישלונות**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 153-120.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר (2005). **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת**. תרגום: מיכל אלפון. תל אביב: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב.

קיסר-שוגרמן, איילה (2018). קירות שקופים: קטגוריות אתניות-לאומיות בנרטיבים של זהות של צעירים דוברי רוסית ממוצא יהודי מעורב בישראל. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור". אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

קרבאל-טובי, מיכל (2013). בירוקרטיה של שייכות: העולים הלא יהודים בשדה הגיור הממלכתי בישראל. בתוך זאב שביט, אורנה ששון-לוי וגיא בן-פורת (עורכים). **מראי מקום: זהויות משתנות ומיקומים חברתיים בישראל**. ירושלים: מכון ון-ליר, 221-252.

רואי, יעקב (2012). התרבות הדקה של יהודי ברית המועצות. בתוך יוליה לרנר ורבקה פלדחי (עורכות). **רוסים בישראל: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**. ירושלים: מכון ון ליר, 65-75.

רפפורט, תמר, ועדנה לומסקי-פדר (2010). גלגולי "הגוף המהגר" מרוסיה לישראל: "גוף בהיכוך", "גוף מזדקף", "גוף מתיישב". בתוך עדנה לומסקי-פדר ותמר רפפורט (עורכות). **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג**. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 69-96.

רפפורט, תמר, וילנה קפלן-נייטרמן (2012). זה רק חצאית?! החזרה בתשובה של נערות רוסיות מהגרות באולפנא. בתוך יוליה לרנר ורבקה פלדחי (עורכות). **רוסים בישראל: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**. ירושלים: מכון ון ליר, 259-292.

שומסקי, דימיטרי (2001). אתניות ואזרחות בתפיסת הישראלים הרוסים. **תיאוריה וביקורת** 19, 40-17.

Bartlett, Lesley, Gabrielle Oliveira, & Lori Ungemah (2018). Cruel optimism: Migration and schooling for Dominican newcomer immigrant Youth. *Anthropology & Education Quarterly* 49(4), 444-461.

Berlant, Loren (2011). *Cruel optimism*. Durham and London: Duke University Press.

Cohen, Asher & Bernard Susser (2009). Jews and others: Non-Jewish Jews in Israel. *Israel Affairs* 15(1), 52-65.

Dyck, Isabel (2018). Migrant mothers, home and emotional capital-hidden citizenship practices. *Ethnic and Racial Studies* 41(1), 98-113.

Hacker, Daphna (2009). Inter-religious marriages in Israel: Gendered implications for conversion, children, and citizenship. *Israel Studies* 14(2), 178-197.

Hoogenraad, Henrike (2022). A case of cruel optimism: White Australian women's experiences of marriage migration. *Gender, Place & Culture*, 1-21.

Kravel-Tovi, Michal (2017). *When the state winks: The performance of Jewish conversion in Israel*. New York: Columbia University Press.

- Kravel-Tovi, Michal (2018). As if it was ours all along: Precarious belonging, Jewish habitus and the materialisation of conversion in Israel. *Ethnos* 83(5), 949–967.
- Lemish, Dafna (2000). The whore and the other: Israeli images of female immigrants from the former USSR. *Gender and Society* 14(2), 333–349.
- Lerner, Julia (2011). 'Russians' in Israel as a post-Soviet subject: Implementing the civilizational repertoire. *Israel Affairs* 17(1), 21–37.
- Lerner, Julia (2015). 'Russians' in the Jewish state: Blood, identity and national bureaucracy. *Ethnologie Francaise* 45(2), 1–24.
- Lustick, Ian S. (1999). Israel as a non-Arab state: The political implications of mass immigration of non-Jews. *The Middle East Journal* 53(3), 417–433.
- Prashizky, Anna & Larissa Remennick (2012). 'Strangers in the new homeland?' Gendered citizenship among non-Jewish immigrant women in Israel. *Women's Studies International Forum* 35, 173–183.
- Remennick, Larissa (2001). 'All my life is one big nursing home': Russian immigrant women in Israel speak about double caregiver stress. *Women's Studies International Forum* 24(6), 685–700.
- Remennick, Larissa (2018). Silent mothers, articulate daughters: Two generations of Russian Israeli women doing Jewishness and gender. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 32, 58–76.
- Remennick, Larissa & Anna Prashizky (2019). Subversive identity and cultural production by the Russian-Israeli generation 1.5. *European Journal of Cultural Studies* 22(5-6), 925–941.
- Remennick, Larissa & Anna Prashizky (2023). Critical citizenship and civic participation in three generations of Russian Israelis. *Journal of Civil Society* 19(2), 140–155.
- Rose, Gillian (1993). *Feminism and geography: The limits of geographical knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yonah, Yossi (2004). Israel's immigration policies: The twofold face of the 'demographic threat'. *Social Identities* 10(2), 195–218.



יוליה שבצ'נקו, המכונים לחקר המדבר על שם יעקב בלאושטיין, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

דוא"ל: Yuliashev13@gmail.com