

# יהודות כאופטימיות אוצרית

## "שאלת היהדות" כאידיאות עקבית בחיהן של נשים פוסט-סובייטיות בישראל

**מילות מפתח:** נשים פוטוסובייטיות, גיור אורתודוקסי, אתנו-לאומיות, אפקט, זירות אינטימיות, מעגלי פטרונות גברית

### תקציר

מאמר זה עוסק בביטויי א'יהדות בחיהן של נשים פוטוסובייטיות שאינן מוכרכות כיהדות על-פי חוקי ההלכה בישראל. המאמר מתמקד בהיבטים האפקטיביים של שאלת היהדות כפי שהוא מוגלה בזרות האינטימיות בחיהן של הנשים, תוך התמקדות בשאלות: איזה תפקיד משוחקת היהדות במערכות היחסים האינטימיים של הנשים עם גברים יהודים ולא-יהודים? מהם השחקנים המגדירים את היהדות של הנשים, על-פי אילו אמות מידת ובאיו תנאים?<sup>1</sup> באמצעות ניתוח הווית החים העולות מסיפוריהן של חמיש נשים מפענחו המאמר את רובדי א'יהדות האופפים את שלבי החיים השונים

1 השימוש בפועל "לשחק" בהתיחס לתפקידים נוכח לאורך כל המאמר. המאמר עוסק בסוגיות הנוגעות לפרפורנס וליחסים בין-אישיים, שבמסגרתם תפקידים אינם מותמלאים או ממומשים בלבד, אלא מפורשים ומשוחקים. ככלmor, הטרמינולוגיה אינה מקראית, והיא בעלת משמעות בהתייחס להיגיון התיאורטי השזור במאמר.

של הנשים בהתייחס לשאלת היהדות, בפרט בהקשר לתחילה הגיור. אדגמים כיצד משפיע תחילת הגיור על אידי-היהודים המשווקת בשאלת היהדות בקרב הנשים ומעצב אותה, לצד כינונה הסימולטני בידי דמויות גבריות שונות שעימן נמצאות הנשים ביחס קרבה זוגיים (קימיים או פוטנציאליים) ומשפחתיים. כינון בויזמני זה של אידי-היהודים בזירותם שונות ממבנה מעגליות של פטרונות גבריות שהנשים לכודות בה. המאמר מציג את הסדרים במעגליות פטרוניות זו דרך מקומות חברתיים פרטיקולריים של נשים, המאפשרים להן התרחקות מהמעגל המנצח את המשימה הלאומית – יהוד נשים פוסט-סובייטיות. כל אלו מובילים לטענה העומדת בלבו של המאמר, הגורסת כי נשים פוסט-סובייטיות נתנו ביחס של אופטימיות אכזיות עם היהדות. היהדות הופכת למושא תשואה בלתי אפשרי להשגה על-ידי הנשים, המעמיק את אידי-היהודים, את החשיפה ואת השברירות שלهن בחברה הישראלית.

## מבוא<sup>2</sup>

ה לא קל. גברים לא מוכנים להיכנס לתסבוכת כזאת. "מה איתך, אני אצטרך לנסוע לחו"ל עכשו למה אני צריך את זה. אני לא יכול לעשות איתך חופה לא יכול לעשות איתך כלום. בעיה" [...] אמרו לי בrama כזאת של "הינו יוצאים איתך הכל טוב ויפה, אבל להתחנן לא. אם את לא עושה גיר". זה מאוד נפוץ. אז הקלפים נפתחים ממש על ההתחלה. כמובן, לא-לא. זה אשכלה ביזנס, אני מגיעה לדיבט לביזנס [...] כי היהודים, גברים יהודים, לא קל להם.

תמרה הגיעה לישראל על בסיס חוק השבות יחד עם הוריה מבאקו, בירת אוזבקיג'ן, בשנת 1996, כשהייתה בת שłów. סבה (אבי אמה) של תמרה היהודי, בעוד שבתה (אם אימה) נוצרייה. לפיכך, חוק השבות חל על בני ובנות המשפחה, אולם בהגיעה לישראל

2 אני מודה לד"ר סיגל נגרידון ולפרופ' חנה הרצוג, שהובילו את קבוצת המחקר "חימם באירועאות", על יצירת מרחב משותף שבתוכו נסחה המנגנון הkonstituovalit של המאמו, וכן לכל חברות הקבוצה על הדינונים המפרים והחשיבה המשותפת. אני מבקשת להודות לمعיין פדן ולהiley בזוחיש-ששון על קראית המאמר והצעת תובנות ותשובות לగרטאוצוי המוקדמות. תודהי גם לשופטות המאמו על הקראיה וההצעות המועלות.

הוגדרו תمرة ואימה לא-יהודיות. תمرة מעולם לא הchallenge תהליך גיור ואף לא שקרה את האפשרות בחיבור, כיוון שלדבריה לא רצחה לחוות "את הcapeיה הזו". לעומת מול שלושה בניינים – מי אתם בכלל? מי שם אתכם להחלטת מי אני וממי אני לא?". בעוד חברותיה הפיצו בה לעבור גיור ממשום שחיה, להגדרתן, ייעשו "קלים יותר", תגובתה של תمرة הייתה "מי אמר? אני רוצה שיכבדו אותי בגלל מי שאני ולא בגלל מה שרשום בתעודת הזהות". תمرة מתנגדת למסגור של חברותיה את הגיור כתהליך בירוקרטיים-מכני, וஸרבת להיענות לעסקת החליפין המוצעת לה: פרפורמנס יהודי בתמורה לזכויות אזרחיות. אלא שగבולותיה של עסקת החליפין לא נעצרים בשעריהם של המוסדות המדינתיים, אלא נכנסים לזרות האינטימיות ביותר בהזירה. שעה שבזירות ציבוריות תمرة "עוברת" כייהודיה, מוארים המרחבים שבהם ניצבים גבולותיה של האקוֹרות השוקפה שהיא נושא בגופה. אלו הם המרחבים שבתוכם תمرة אינה יכולה לטשטש את הגדרתה כל-יהודיה. אף שהיא שואפת לקיים מערכת יחסים עם גבר שודoma לה מבחינה חברתית-תרבותית, החלוקות האתנו-לאומיות ממשיכות להוות מכשול הופסול אותה כבת-זוג "ראואה". נדמה כי תمرة מצויה בפרדוקס המתחולל במתח שבין העדר יהדות לבין הניסיון לכונן מערכת יחסים עם גבר יהודי. פרדוקס שיפויטר לכaura אם תעבור תمرة גיור, ובכך תתמיין כייהודיה. תمرة מודעת היטב לאפשרויות העומדות בפניה, ובכל זאת מלחילה לא להתגיר. אם כן, מדוע אינה בוחרת באפשרות הפרגמטית? וחשוב מכך, מה חושפות הפרקטיקות שלה אשר לאופן שנשים פוטו-סובייטיות חוות את העדר יהדותן בחברה הישראלית?

במהלך העשור האחרון של המאה ה-20 הגיעו לישראל כמיליון מהגרים פוטו-סובייטיים מחמש עשרה הרפובליקות של ברית המועצות לשעבר. הגירה הטרוגנית זו, המכילה בתוכה קולות שונים ומגוון רחב של עדמות פוליטיות, זהויות דתיות ומקומות מעמדים, מובחנת בישראל בעיקר על פני צירים דתיים וגיאוגרפיים (מדינות המוצא) (Lerner, 2011). הציר הדתי הוא אחד האתגרים המרכזיים הנבחנים בהקשר לאוכלוסייה הפוטו-סובייטית בישראל, לאור אי-יהודיות הקטגוריאלית במונחים של יהדות שאוכלוסייה זו נושא. אי-וזאות זו מתגלעת לאור השיזורה בחברה הישראלית בין היהדות קטגוריה לאומיית, אתניתית ודתית, כך שהיא משתמשת הן כシוך לאומי, הן כתרבות אתנית, הן כאמונה וכפרקטיקה דתית. למורות אי-ההסתכמות בין זורמים חברתיים ופוליטיים בישראל בכל הנוגע להגדרה ולמרכזיותה של היהדות, הפכה היהדות לדת אתנית (יפתחאל, 2000) ולשיח אזרחות אתנו-לאומי, המכשיר זכויות על בסיס שייכות יהודות (שפיר ופלד, 2005).

ה גם ששאלת היהדות נוגעת לכל המהגרים הפוסט-סובייטיים וילדייהם, היא מגולמת ביתר שאת בגוףן של נשים פוסט-סובייטיות בשל הורשת היהדות בשושלות מטרניות-לאומיות. לצד המשמעויות התרבותיות המגולמות בתפיסה "הרחוב הלאומי", הבדיקות המוגדרות בכל הנוגע לשאלת היהדות כרכוכות גם בתיאוג מגדרי של הגוף המהגר. תמר רופורט ועודנה לומסקי-פדר (2010) עומדות על האופנים השונים שבהם גופים פוסט-סובייטיים מוגדרים ממוקמים ביחס לקולקטיב הלאומי. בעוד הגוף הנשי הפוסט-סובייטי משמש אטור להדרה ולשרוטט גבולות הקולקטיב באמצעות הנגודה והוקעה, הגוף הגברי המבקש להציג את קולקטיב היהודי באמצעות ברית מילה משמש אטור להכללה לאומית (רופורט ולומסקי-פדר, 2010). כך, שאלת היהדות של נשים פוסט-סובייטיות מתהollowת בהצלבות בין מגדר ואתניות בתוך ההקשר הלאומי בישראל.

מאמר זה עוסק באיהוֹודאות המגולמת בשאלת היהדות של הגירה הפוסט-סובייטית מפרשפקטיב מגדרית. בМОקד המאמר עומדותחוויות החיים של נשים פוסט-סובייטיות שאין מופרות כיהודיות על-פי חוקי ההלכה. עברו נשים אלו, המסומנות כסכנה לקולקטיב היהודי, תהליך הגירוש מוצע על-ידי המדינה כאשרותה שבאמצעותה הן יכולות לצמצם, אם לא להעלים, את איהוֹודאות המגולמת בגוףן נעדך היהדות, ובכך להיות מסוגות יהודיות. אני מבקשת לפתח את המורכבות של פנטזיות ההתמיינות ואת רובדי איהוֹודאות הבלתי-צפוים האופפים את שלביו השוניים של תהליך הגירוש עבור נשים פוסט-סובייטיות בישראל. בהמשך לספרות הפמיניסטית המדגישה את התנוועתיות בין זירות פרטיות לציבוריות בעיצוב חייהן של סובייקטיות (Rose, 1993), לצד החוויה של הנשים את העדר יהדותן בהקשרים מסוימים, ובפרט במסגרת תהליך הגירוש, אני עומדת על ההיבטים האפקטיביים של שאלת היהדות כפי שהוא מוגלה בזירות אינטימיות בחיהן. המאמר מפענח כיצד איהוֹודאות שבהעדר יהדות מתבטאת בחיהן של הנשים וכיزاد הנשים מתמודדות עימה. השאלות המנחה את המאמר הן: מיהם השחקנים המגדירים את יהדותן של הנשים, על-פי אילו אמות מידה ובאיזה תנאים? איזה תפקיד משחקת היהדות במערכות היחסים האינטימיות של הנשים עם גברים יהודים ולא-יהודים? כיצד שאלות אלו מתמקדים המאמר בהיבטים הבלתי-צפוים של איהוֹודאות יהודות בהעדר יהודות, תחת הניסיון לעמود על האופנים שבהם איהוֹודאות זו מוכננת נשים פוסט-סובייטיות כסובייקטיות חשובות ופגיעות.

המאמר מבוסס על סיפורים חיים שתועדו בין השנים 2018–2019.<sup>3</sup> כדי לספק הקשר לניתוח של חיויות החיים של הנשים אפנה תחילת לספרות הממקמת את ההגירה הפוסט-סובייטית בקטגוריות האתנו-לאומיות בישראל, שבסוגרתן היפה היהדות לשוגיה שנوية במחלוקת, ובנישוון של מוסדות המדינה להסביר את הוודאות שהופרה באמצעות תהליך הגירוש. חלק הארי של המאמר מתמקד בסיפוריה של ארבע נשים. שלושת הסיפורים הראשונים מתארים נשים בשלבים שונים בחיהן – אימהות, רוקחות וזוגיות – ובשלבים שונים של הגירוש – בירור על אודות התהילה, שלבי התהילה, והתקופה שלאחריו. במסגרת סיפורים אלו אני מזהה כיצד משפיע תהליך הגירוש על איזה הודאות בחיהן של הנשים ומעצב אותה. נראה כי איזדות זו אינה תוצר מעשה ידם של סוכני המדינה ונציגי בית הדין הרבני בלבד, אלא גם של יחסם של הגברים בחיהן לחילוקות המגדריות והאתנו-לאומיות כפי שהן מגולמות בחמי היום-יום. הסיפור האחרון מציג יכולת פרטיקולרית לפורר את איזה הודאות שב嗾 יהודות באמצעות התרחקות מהمعالג המנצח את המשימה הלאומית לייחד נשים פוטו-סובייטיות. לטענתי, הסיפורים השונים הללו מתלדים לכדי יחס של אופטימיות אכזרית. באמצעות הפריזמה האנגלית שמצויה לורן ברלנט (Berlant, 2011) תשוכה בלתי-אפשרי להשגה, המעמיק את איזה הודאות, את החשיפה ואת השברירות של נשים פוטו-סובייטיות בישראל.

## "הרוסים" באים: יהדות כסמן שאלה

בעקבות פירוקה של ברית המועצות החלה מדינת ישראל לה��ון לקליטתם של מאות אלפי יהודים כחלק מהחזון הציוני להשבתם של יהודים למולדתם "הטבעית". התפרקותה של ברית המועצות התרחשה בשנים שבהם עסק השיח הציורי, האקדמי והפוליטי בישראל באופן קדחתי ב"סכנה הדמוגרפית" הפלסטינית, המאיימת על קיומו של רוב היהודי במדינת ישראל. אחת הסיבות המרכזיות לניטיונותיהם החוזרים ונשנים של מוסדות המדינה וסוכנינה לעידוד הגירוש, וכוכנותם לקליטת הגירה מסיבית המועצות הייתה טמונה בהנחה שהגעתם של מאות אלפי מהגרים יהודים תטה באופן מובהק את כף

<sup>3</sup> המאמר מבוסס על עבודות דוקטורט שנכתבו באוניברסיטה בן-גוריון נגב בהנחייתן של פרופ' פניה מוצפי-האלר וד"ר סייג נגר-רון.

המאזנים הדמוגרפיים בישראל (Yonah, 2004). אולם כבר בשלביו הראשונים של גל ההגירה הפוסט-סובייטית התבדר כי רבים מהמהגרים אינם נופלים תחת הגדרות היהדות הרווחות בישראל. כתוצאה לכך, בראשית שנות ה-90 החל להתעורר ויכוח פוליטי סביב המשכינוה של ההגירה הפוסט-סובייטית בטענה כי מרבית המהגרים מברית המועצות אינם יכולים לספק הכוחות ליידוטם (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 اللا-יהודים (שמכונים "גויים" ברוח התפיסה הדתית), על-פי הגדרותם, מכלל המהגרים. הערכות אלו נעו בין 5% לבין 60% (שם). לאור החשש משיעורים גבוהים של מהגרים לא-יהודים, היו שהתייחסו להגירה הפוסט-סובייטית כאל קטרטופה לאומית, בשל האיום שהוא הציבה על המאזן הדמוגרפי ועל החזון הציוני להבטחת רוב היהודי במדינת ישראל (Kravel-Tovi, 2017).

כיום, כשליש מהמהגרים הפוסט-סובייטיים שהגיעו לישראל במהלך שנות ה-90 אינם מוגדרים כיהודים על-פי ההלכה, קרוי כמו שלא נולדו לאם יהודיה (Prashizky & Remennick, 2012). עבור רבים מהם אלו, היגיילוי כי אינם מוגדרים כיהודים עם بواسם לישראל היה מפתיע, שכן בברית המועצות הוגדרו כיהודים. במקרים מסוימים, שלב "היגיילוי" על אודות "העדר היהדות" הגיע עשרים לאחר ההגירה לישראל (Lerner, 2015). אחת הסיבות המרכזיות לביעיות הנעוצה ב"שאלת היהדות" של המהגרים הפוסט-סובייטיים מצויה בפרויקט החילון הסובייטי, שבמסגרתו כוננה הבחנה ברורה בין הגדרת היהדות כתנויות (Evreistvo) לבין הגדרתה כדת (Iudaizm). בהבחנות הסובייטיות הוגדרה יהדות כשיעור אתני-ביוולוגי בלבד תלות בשושלות מטרניאליות או פטרניאליות (שם). היה זה שיווק פרימורדי-אידטומיניסטי, קרוי מולד ונathan מראש, המבחן בין עמים סלביים לקבוצות אתניות "אחרות", כמו גם בין אוכלוסיות ילידיות לאלו שאינן מוגדרות כילידות (שומסקי, 2001). כתוצאה לכך, מרבית היהודים הסובייטיים (וגם הפוסט-סובייטים בישראל) ראו עצם כמו שנולדו לתוכה זו בלבד תלות במסורת היהדות הדתית ובשמירה על כללי הנסיבות או בקיומם של חוקי ההלכה (ברנסטיין, 2012). בהגيعם לישראל נתקלו מהגרים אלו בהגדרות יהדות שונות מalto שהונางו בברית המועצות, ובצפיפות מהם להשתלב בקטגוריות האתנור-לאומיות המקומיות (Lerner, 2015). בדומה להגדרת היהודיות כפרימורדי-אליטה בעידן הסובייטי, גם האורתודוקסיה ההלכתית בישראל מגדרה את החשתייכותם ליהדות כמלודת. יחד עם זאת, השיווק המולד ההלכתית מתבסס על שושלת מטרניאלית בלבד, כך שהקטגוריות השיווכיות הסובייטיות התנגשו לעיתים עם קטגוריות אלו בראשי האורתודוקסיה בישראל. מעבר לשיעור פרימורדי-אלית

הmbוססת על לידה להורה יהודית (אב או אם) לשיקות פרימורדיאלית המוגדרת על-ידי שושלת אימהית בלבד היפה בן רגע נשים פוטו-סובייטיות רבות לא-יהודים בהגיען לישראל. התנוועה בין תצורות השיקוק האתנו-ביו-לוגיות השונות יקרה גם ספקות בוגע ליכולתה של אישת, שכעת מוגדרת כמו שמעולם לא הייתה יהודיה, להפוך ליהודיה באמצעות פרפורטטיביים הנוהגים במסגרת תחילה הגיור האורתודוקסי. להתגשות זו מתווסף הפרדוקס שנוצר בישראל לאור הקיום הבוזמני של המדינה היהודית החילנית בדמותו של חוק השבות, לצד מוסדותיה של היהדות האורתודוקסית האמונים על הגדרתה של היהודים בעידן הסובייטי ל"נישואין תעروبתי", העדר ההיכרות הפרקטיות עם הלבות הדת היהודית (רואי, 2012), והתפיסה הרחבה שמדובר באוכלוסייה "בוראה" בכל הנוגע ליהדות והפגינה פרקטיקות המאפיינות "גוים" – כל אלה הפכו את יהודתם של המהגרים הפוטו-סובייטיים לשינוי במחלוקת (Lerner, 2015). אחד הביטויים המרכזיים למחוקת זו מצוי בהעדר היכולת למיין ולסוגות את יהודותם של המהגרים הפוטו-סובייטיים על בסיס נראותם (קרבאל טובי, 2013) ולעתים להפרה של זכויותיהם האזרחיות של המהגרים ושל ילדיהם, בעיקר בסוגיות הנוגעות לנישואים, לגירושים ולקבורה (Remennick, 2018). אם כן, העדר היכולת למיין את המהגרים הופכת את זהותם לשאלה, קרי לקטגוריה חברתית לא-יהודית במונחים אתנו-לאומיים.

העדר ודאות זו מטעצם ביחס לנשים פוטו-סובייטיות שהגעתן לישראל עוררה חרדה מוסרית בغالל תפיסות תרבותיות המונחות לפנייהן. תפיסות אלו נתלוות באופן שהעבר הסובייטי הקים בתרבותן של הנשים מעצב נשיות לא-נורמטיבית במונחים ישראליים. משמע, נשיות שכוננה מתוך נורמות מגדריות המבוססות על אחוזי גירושים גבוהים, שיעורי يولדה נמכרים, ושימוש בהפלות כפרקтика לתכנון משפחה (אמיר, 1995). עיוגונה של החדרה המוסרית כלפי נשים פוטו-סובייטיות בחברה הישראלית התבסס גם בהקשר לתפיסתן כנשים של חלל מוסרי לאור העדר יהודותן (רפפורט וקפלן-נייטרמן, 2012), המשליך על יכולתן למלא את תפקידן של נשים נורמטיביות בחברה הישראלית כאמוןנות

<sup>4</sup> במחך שנות ה-70 יקרה המדינה בדינה בין חוקי ההלכה המגדיים מיהו יהודית על בסיס שושלת מטרניאלית או על בסיס תחילתי גיור אורתודוקסים, לבין חוק השבות. חוק השבות הפך למנגנון אזרוח מכליל יותר כדי לאפשר לעליה לישראל של יהודים בני-זוג, ילדים, או הורים) אינט מוגדים כיהודים על-פי חוקי ההלכה. כך נוצר מענה חד-משמעות לשאלת "מי הם יהודים?", ובה בעת הורחבה אפשרותם של מהגרים לא-יהודים להגיע לישראל, לקבל אזרחות, אולם לא להירשם כיהודים במסדר הפנים (Cohen & Sussner, 2009).

על שימור הדמוגרפיה היהודית. כל אלו הובילו את התגובה המוסדית כלפי נשים פוטס' סובייטיות, בעיקר זו הדתית-לאומית, בעבר ניסיון של חינוך מחדש, ובמקרים קיצוניים אף להשפלה על רקע אתני ומדגורי (שם) ולכינונה של תחושה אמביוולנטית וסתורת בקרב נשים אלו בכלל הנוגע לסוגיות של דתיות ואמונה יהודית (דקל, 2013).

## ג'יר כחתירה לוודאות

הערעור שהטילה הנוכחות הפוטס'–סובייטית על הקטגוריזציה המובהקת של יהדות בישראל הובילה את המוסדות המדינתיים, וביעירם אלו האמונים על שימור צבינה היהודית של המדינה, להפיקתו של תהליך הג'יר למשימה לאומיות (Kravel-Tovi, 2017). המטרה העומדת נגד עיני הסוכנים המדינתיים היא השבת גבולות הקולקטיב היהודי בישראל על כנס; גבולות שודאותם התערערה בעקבות ההגירה הפוטס'–סובייטית, שחשפה ביתר שאת את המתה המושרש בזחות הישראלית בין היהדות הדתית לשראליות החילונית (גודמן, 2008). כתוצאה לכך, האוכלוסייה הפוטס'–סובייטית הפכה מוקד לפיקוח ומשטור בניין להופכת ליהודית או להכילה ככזאת באמצעות ג'יר, תחת רציניליזציה הכרוכה בהצלחה ובתיקון המתגירים (קרבל טובי, 2013), שההדר יהדותם מוגדר כבעיה שיש "لتקנה", שכן היא חסра את "מושג האלוות" ונעדרת "רגע דתי עמוק" (גודמן, 2008, ב, 413). עבר נשים מגלים תהליכי הג'יר מתח פנימי בין עקרונות רפובליקניים המבוססים על לאומיות, דתיות וגזע לבין עקרונות ליברליים המושתתים על זכויות וחירות הפרט (Hacker, 2009). בהקשר הפוטס'–סובייטי, מטרתו של תהליכי הג'יר היא לטהר ולתקן את הגוף הנשי (רפואיוט וקספלן-ניטרמן, 2012, 287), תוך כוונה לגייס את הרחם הפוטס'–סובייטי למשימה הלאומית.

בשל שזרתה של הנטיקה היהודית בשושלות מטראניאליות, החלצים החברתיים שחווות נשים לא-יהודיות ביחס לג'יר משמעותיים יותר מאשר שחוותם גברים. מקורם של החלצים אלו במבנה החברתי ובחדשה שחווות לא רק הנשים עצמן, אלא גם ילדיهن, הנתונים לעתים לאפליה עקיפה ויירה (Hacker, 2009). בעוד גברים פוטס'–סובייטים שאינם מוכרים כיהודים יכולים להינשא לנשים יהודיות, והיידר יהדותם לא יעבור לילדיהם, פריבילגיה זו אינה זמינה לנשים לא-יהודיות (דקל, 2013). אי לכך, עתיד הילדים הופך שיקול כבד משקל ביחס לתהליכי הג'יר עבור אימהות פוטס'–סובייטיות (Prashizky & Remennick, 2012). כל אלו מציעים הסבר לנთונים המציגים את שיעור הנשים הפוטס'–סובייטיות

הلومדות לgio, שעומדים על כ-80% מתחום כלל המתגירות הפוסט-סובייטים בישראל (פינקלשטיין, גולדברג וטור-פז, 2022). אף שנשים עוברות תהליכי גיור דקדקניים ונוקשה יותר מאשר גברים בשל תפוקידן המרכזית במשימה הלאומית (Kravel-Tovi, 2017), נשים פוטו-סובייטיות נוטות לסייע את תהליכי הגיור בשיעורים גבוהים יותר מאשר גברים (פינקלשטיין, גולדברג וטור-פז, 2022).

למרות שיעורי הגיור הגבוהים בקרב נשים פוטו-סובייטיות ביחס לגברים, רק כ-7% מכלל המהגרים הפוסט-סובייטים שהוגדרו בהגillum לשראל לא-יהודים עברו גיור (פיישר, 2018). שיעורי הגיור בקרב פוטו-סובייטים שמוגדרים כא-יהודים נותרו עקביהם לאורך העשור וחצי ( ממוצע של כ-1,500 מתגירים בשנה) (פיישר, 2015), ואלו מהווים 29% מתחום כלל המתגירות במערך הגיור הרשמי בישראל במהלך 15 השנים האחרונות (פינקלשטיין, גולדברג וטור-פז, 2022). בהתאם, יותר ממחצית מהפוסט-סובייטים שהחלו תהליכי גיור לא הגיעו לסיומו (פיישר, 2015). ההימנעות של פוטו-סובייטים רבים ושל ילדיהם מגיור אורתודוקסי נועוצה באופי התהליכי הארוך ובדרישותיו הנוקשות, בעיקר מנשים (Remennick & Prashizky, 2023). בקרב פוטו-סובייטים מדור 1.5<sup>5</sup>, הימנעות זו נובעת גם מהניסיונות לעורר על המונופול של זרם היהדות האורתודוקסית על הגדרתה של זהות 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 הפוטו-סובייטים נובע מהביקורת שאליהם מעבירים על ההגדרות הבירוקратיות בישראל, שמתיגות מהגרים בעלי שורשים ותרבותו היסטורית יהודית (שכאמור אינם ניתנים למחיקה) לא-יהודים (קיסר-שוגרמן, 2018). כיוון שהמהגרים ה党的十-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 לא-יהודים (פיישר, 2018).

5 הקטגוריה הדורית של דור 1.5 מתארת מהגרים שהגיעו לישראל כילדים או בני נוער, ואשר חוו הэн סוציאלייזציה (פוסט-)סובייטית הן סוציאלייזציה ישראלית במסגרת חינוכיות. ההערכה כיום היא כי ילדי דור 1.5 מרכיב ההגירה ה党的十-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 איזהוودאות הקטגוריאלית שנוצרה בעקבות התהווות של "שאלת היהדות" בקרב האוכלוסייה הפוסט-סובייטית בישראל. אולם איזהוודאות משוקעת בתהליך הגיור עצמו, ומתבטאת הן בקרב נציגי בית הדין הרבני הן בקרב המועמדים לגיור. מצדים של נציגי בית הדין הרבני, איזהוודאות מגולמת בפרה-דיספוזיציה חדשנית כלפי המתגiryים, כזו המנicha שהמעמדים עלולים לשקר או להעמיד פנים כדי לצלוח את תהליך הגיור (Kravel-Tovi, 2017). בהקשר של מהגרים פוסט-סובייטים, היחס לכּנֹוות ולטוהר הכוונות של המועמדים לגיור נוקשה במיוחד, ומרקורי בתפיסה המקובלת שלפיה מדובר בקבוצה אתאיסטית המיומנת בפרקטיות עրמומיות החומרות תחת מוסדות מדינתיים. כתוצאה לכך מאופיין תהליך הגיור באיזדואות בירוקרטית שאותה שואפים המגירים לצמצם באמצעות הסתמכות על עדויות במהלך דיונים בבית הדין (שם). מצידו השני של המתרס ניצבים המועמדים לגיור. עבורם מאופיין התהליך בחוסר בטיחון וההעדר וDAOOT, בפרט בהתיחס לשאלת אם יצלו את התהליך ויהפכו ליהודים עלי-פי דין (ראו למשל: גודמן, 2008א). מחקרה האתנוגרפי של מיכל קרבאל-טובי חושף כי איזהוודאות המלווה את תהליך הגיור אינה מסתמכת בסכנה שמא לא יהפכו המועמדים בסופו למומרים, אלא בפעריו הביטוס (Kravel-Tovi, 2018). קרבאל-טובי מנסה את הביטוס היהודי כדיספוזיציות יהודיות המגופנות (embodied) בסובייקטים במסגרת תהליך הגיור. דיספוזיציות אלו כוללות גילום ערכי וגשמי של חוקי היהדות האורתודוקסית במובנים הלכתיים ונורמייביים. באופן פרדוקסלי, הדרישה להפנמו ולגיפונו של הביטוס היהודי מייצרת בקרב המתגiryים חוות של שייכות אמביוולנטית בהתיחס ליכולתם לגלם את הביטוס היהודי כפי שמנסה אותו הpedagogia היהודית האורתודוקסית. כך, עצם הגיפון של הביטוס היהודי וגילומו כךže שהמתגiryים אחזו בו בדרך פרימורדיאלית ולא כתהליך למידה שהתחולל במסגרת הגיור, מייצרים פערו הביטוס בקרב המתגiryים (שם). פערו הביטוס אלו חושפים את איזהוודאות המשוקעת בתהליך הגיור במובנים פרפורמייביים. גם אם המתגiryים צולחים את התהליך, הם נותרים בתהוושה שלעולם לא יملאו את הציפיות מהם כיהודיין כיוון שלא נולזו לתוך היהדות. כך, בעוד המדינה נשענת על תהליכי הגיור ככלי לצמצום איזהוודאות שבהעדר היהדות, היא מכנסת למשה את היחסים הכוחניים בין המגירים לבין המתגiryים לכדי תהליכי של איזהוודאות מתמשכת.

## עזר כנגدة

אי-הוודאות האופפת את תהליך הגיור נוכחת בשלבי השווים (גודהן, 2008), ואף מתחשכת בחוויתיה הימויומיות של המתגירות גם לאחר סיומו (Kravel-Tovi, 2018). מקורה של אי-ודאות זו מצוי ביחסי הכוח המושרשים בתהליך הגיור, בתלותן של המתגירות בבית הדין ובתפיסות שמבנים המגירים בקרב המתגירות, הנדרשות למלא תפקיד של טיפוס היהודי אידיאלי. שני הספרים הבאים יתייחסו להיבטים מסוימים אלו, אולם יסיטו את הזורך לעבר יחס כוח פרטיקולריים – מגדריים – שהשתקנים המשתתפים בהם אינם המגירים והמתגירות בלבד, אלא גם הגברים בחיהן של מי שמקשחות לעבור גיור. הספרים מציגים שתי נשים פוסט-סובייטיות שביקשו להתגיר בשלי חיים שונים, אימהות ורוקות. ספרים אלו חoshפים את אי-הוודאות הנובעת מההיגיון הפטרייארמלי שאינו מצוי במבנה של שדה הגיור ובתקסי המעבר שדורש תהליך הגיור (דוגמת הטבילה במקואה) בלבד, אלא גם בחלוקת העבודה המגדרית ובדיםויים המוצמדים לנשיות פוסט-סובייטית.

## האב

אנג'לה הגיעה לישראל בגיל 28 עם משפחתה – בնזوجה, בטה הפעוטה ובנה בן השבע. מיד עם הגיעתה לישראל גילתה אング'לה שאינה מוגדרת כיהודיה בישראל. היא ולדיה נרשמו במשרד הפנים תחת כתגורית "חרסית דת". אング'לה משתתפת אותה שגדرتה כלא יהודיה לא הטריד אותה, אולם פקד אותה החשש מההשלכות האפשריות שעולות לחול על ילדיה. לכן החלה בבירור על אודות תהליך הגיור. "היתה צריכה לעשות גיור לפני שהילדים [יגיעו לגיל] שתים עשרה כדי שהם יעברו גיור באופן אוטומטי. אני ביררתי את הכל", היא מספרת בנימה אופטימית. רצונה של אング'לה לעבור גיור מדגיש כי עברו נשים פוסט-סובייטיות שאינן מוגדרות כיהודיות בישראל, המשע לעבר היהדות אינדיבידואלי בלבד, אלא משפחתי. במובן המוסדי, העדר היהדות מעבר באופן בין-דורי דרך השושלת האימהית, כך שהగילוי של אישת כי אינה מוגדרת כיהודיה בישראל מהו גזר דין לא רק כלפי ילדיה, הקיימים או העתידיים. תהליך הגיור הופך אפוא למשימה המוטלת על כתפה של האם, האמונה על "תיקון" הפגם הביוולוגי שהורישה לילדיה. בשל כך, עבודות הטיפול (Care work) של נשים אלו אינה כרוכה רק במטלות בית, בדאגה לילדים ולבני המשפחה הזקנים, וכן בטיפול ובהזקה וגישה של

בני המשפחה (Remennick, 2001), אלא היא נשוצה בתוך ההקשר האתנו-לאומי ובתוך המגדרי המקומי, המוסיפים לשימנה זו עיסוק בשיעיות הלאומית הבין-זורית בישראל. כך, ההיבטים הממוגדרים הכרוכים במשמעות ה"שגרתיות" של אימהות בתא המשפחה מתmeshיכים לפרקטיקות של אזרחות שיכולות לנסה את השיעיות של ילדי המשפחה מהגרת בחברה המקומית (Dyck, 2018). אם כן, באמצעות תהליך הגירוי בקשה אנ'לה לספק לידייה את השיעיות הביוולוגית, אם לא התרבותית, לקבוצת הלאים היהודית. אלא שהמסע של אנ'לה נגדע עוד בטרם החל בשל תפנית לא צפוייה:

הລכתי לבירר את הכלול, אבל יש שם תנאי אחד. הבעל, גם אם הוא יהודי, הוא חייב לעبور את המבחן המשפחתית. [...] האישה עוברת את כל התהילה, המבחנים האחרונים בביתרם הם הזוג. [...] בעלי אמר לי "תעבירו אותו בשקט. אני לא אעברו את זה". גם אם הייתה הולכת שנה, והייתי עבורה הילדים... אחר כך החלטתי שאם הילדים שלי ירצו... [הם יעשו גירוי בעצמם].

התוכנית של אנ'לה לא יצאה לפועל בשל התנגדותו של בן-זוגה. התנגדותו מחדדת את ההבחנות המגדריות בהקשר לעובדה וגישה וטיפולית במסגרת התא המשפחתית. הקלות שבה אב ילדיה של אנ'לה מבטל את רצונה לעבור גירוי למען ילדיה חושפת כי גם בהקשר הלאומי הופכת עבודת הטיפול לשוקפה לחלוון, כפעולה המשקפת את יחס הכוח המגדריים למרחב הפרטני ובזה הציבורי (בריר-గארב, 2020). במקרה של אנ'לה, לא זו בלבד שבבן-זוגה איננו מהוות תמיכה במסגרת טיפולם, אלא שבקשר הלאומי הוא איננו מסוגל אותה מלכתחילה. במובן זה, העובדה שאנג'לה לא יכולה להיות להתחילה את תהליך הגירוי ללא תמיכתו והשתתפותו הפעילה של אביו ילדיה חושפת את הרשות הסובוכה שבתוכה נתונות אימהות פסט-סובייטיות שייחדותן נשלה מהן. בראשת סבוכה זו נתונה אנ'לה – בין מוסדות המדינה ודרישות בית הדין הרבני בין אביו ילדיה, הממן לחתת חלק בתהליך הגירוי, ובכך גוזר את דינם של אנ'לה ושל ילדיהם. אי- יודאות זו, המגולמת ברוחשי ליבו של אב המשפחה שמסרב לחתת חלק בעבודת הטיפול בתחום המשפחה, חושפת אפקט פטリアרכלי המגולם בתהליך הגירוי באמצעות הידוק תלותן של הנשים ושל ילדיהן באב המשפחה.

## האקס

גם מריה, שהגיעה לישראל ממחוז וינצ'יזה שבאוקראינה בשנת 1998 עם משפחתה כשהייתה בת ארבע, חוותה תפנית לא צפופה במסגרת תהליך הגירוש. בדומה לסייעיהן של יתר הנשים, מריה הגיעו לישראל על בסיס חוק השבות, אולם בעקבות אימה לא הוכרה כיודדיה על-פי ההלכה. במהלך השירות הצבאי החלה מריה בתהליך הגירוש. כשהייתה בשלבי התהליך התיצבה מריה בפני בית הדין הרבני:

הגעתី לבית דין. באו אללי הרבניים ואמרו לי "אנחנו לא מאמינים שאין לך חבר".  
כשיש לך חבר בזמן גירוש, הוא צריך לעבור חקל מהתהליך איתך. זאת אומרת, הוא צריך להגיע לסמינרים, הוא צריך גם לשומר שבת, הוא צריך לשומר הלכות. הם צריכים להיות בטוחים שגם כזוג מקימים בית דתי לכל דבר. בית דת-לאומי. [...] כי הוא מחויב להיות איתך בסוג של תהליך כלשהו. גם אם הוא בא מבית חילוני, אבל הוא היהודי אז מבהירכם זה לא טוב. [...] ולא היה לי חבר באוטה תקופת. "אנחנו לא מאמינים שאין לך חבר, תבאי את האקס שלך להפה".

כאמור, בשלב זה מריה כבר הייתה בעיצומו של תהליך הגירוש. היא משתפתה אותו בהקרבה שנאלצה לעשות במסגרת התהליך, ובפרט בניתוק האורך שהזotta משפחתה במהלך השנה שבה הייתה מהויבת לעורוך את כל השבותות והחגים בקרב המשפחה המלווה. נתק משפחתי זה הוא חלק אינטגרלי מהדרישות הנלוות לתהליך הגירוש ברובד הקהילתי באמצעות משפחה מלאה (גודמן, 2008א). זהה ייחודה משפחתיות המתפרקת כחלופה למשפחה של המתגירות, שאינה מקיימת מסורות יהודיות על-פי תקנות בין הדין הרבני. למורות הקושי שליווה את מריה ברחוק המתמשך משפחתה, היא הייתה נחושה לסיים את תהליך הגירוש ולקיים הכרה ורשותם ביוזמתה. טענות בית הדין הינו בה כרעם ביום בהיר, נוכח העובדה שלא הייתה במערכת יחסים. היא מספרת לי בסערה שלא הבינה כיצד לאחר שנה שבה התנהלה כיהודייה כדת ודין "בסוף של דבר, הם [נצחיגי בית הדין] באים אליו ו奧רמיים לך אקס שמקס! באמת? זה אתם מתעסקים?"

כיוון שמריה הייתה בשלבי הסופיים של התהליך, היא החלטה לא לוותר בנסיבות ולהתמודד עם האשמות שהועלו בבית הדין. היא שיתפה אותה שלמרות הקושי הרב לשוחח עם בן-זוגה לשעבר, כל שפֵן לבקש ממנו עזרה, היא אורה כוחות והתקשרה אליו בבקשת עזרה. לאחר שיתה שבה הסבירה לבן-זוגה לשעבר את ההתרחשויות בבית הדין

והאשומות שהוועלו כלפי, הוא הסכים להגיע ולתת עדות. היה זה רגע לא צפוי של נחת עברו מריה, אולם הוא לא נmeshך לאורך זמן:

אני הייתה בזמן צבא, האקס שלי היה בזמן צבא. הוא היה קרבן. בית הדין עבד לראשונה עד חמישים עד שתיים. איפה הוא הגיע? אמרו לי, אם את לא מביאה אותן... אמרתי להם אין בעיה, אני אביה. הבאתי להם את הטלפון שלו, של אמא שלו, של אבא שלו, של כלם. רק שידברו איתה, שיראו. הם אמרו לי אם את לא מביאה אותן אז אנחנו דוחים לך את הגירוש בחצי שנה. אמרתי להם תודה, לא תודה. הסתובבתי והלכתי ומazel לא חזרתי לשם.

מלבד חשיפתו של תהליך הגירוש כמאופיין באירועים ומלא בטלטולות, מריה מתארת חסם מרכזי ביכולתה לסייע את התהליך בהצלחה: אף שפעלה על-פי דרישות בית הדין, העדר נוכחותו של גבר העורר את התהליך לצידה הופכת את סיומו המוצלח לבתיה אפשרי. ההנחה של נציגי בית הדין, שלפיה מריה מסתירה מידע, מעוגנת בחשדנותו של בית הדין כלפי היפות וטוהר הכוונות של המתגויות (Kravel-Tovi, 2017). אולם במקרה זה החשדנות אינה מופנית לתהליך הרוחני הפנימי שעוברת המתגית, אלא לגבר שהוא מסתירה לכואורה. חשדנות זו מעוגנת בתפיסה הציבורית של העדר אמון כלפי נישות פוסט-סובייטית, ובמסגרתה מוצדים נשים אלו דמיינים של הפקרות מיניות ומבנה אישיותם המושחת על כוונות אינסטיטומנטליות ותוטלטניות (Lemish, 2000). אף שבאופן עקורי נדרישה מעין זו מבתי דין רבנים אינה מופנית לנשים בשלבי תהליכי גירוש בלבד, אלא גם לגברים, עצם הצגת כנوتה של מריה כدليل שיש לפניה מעוגנת באתניות ובמגדר שלה. מריה לא נשאלת על התהליך שעבורה, אם קיימה את ההלכות שנדרשו ממנה, וכנotta אינה נבחנת מפרטקטיביה אינדיידואלית (ראו למשל, גודמן, 2008, 2004), אלא נבחנת תחת עדשה ממוגדרת ומוגזעת, כמו שהמופקרים שללה עלולה לחדור מבעוד לדלתות הנעולות של היהדות ולטמא אותה אם יפתחו נציגי בית הדין בשוגג את הדלת.

בניגוד לנשים פוסט-סובייטיות שהוועלו השפה מגדרית באופן בוטה, תוך השימוש במסגרות גירוש כזונות (רפפורט וקלין-נייטרמן, 2012), המקירה של מריה מרמז יותר, אולם מגלים ממד משמעותי ופთאומי של אירועאות. נראה כי בסופו של התהליך עלולה להופיע דמות (משיח או מדומינית) שלא השתתפה בתהליך ולשנות לחלוטין את העלילה. במובן זה, בזיהוג לשעבור של מריה ממשחק כדיאס אקס מכינה (Deus ex machina) – דמות חייזנית שלא הייתה חלק מהסיפור ולא השפיעה על הפעולות של הסובייקטים, אולם

מכונסת לקרהת סיוםה של המערכת האחורה כדי לפטור דילמה או בעיה שנדרמת לא-פתירה. עבור נציגי בית הדין הרבני, "האקס" משות מטרה זו באמצעות הובלת התהליך לסיוםו, בין שהוא מסתיים בגין ובין שלא. הבעיה המוצגת בהם – העורמה המוחשת למירה – נפרתה באמצעות החדרתה של הדמות בגין אחד לתוך תהליך מתמשך שעבירה מריה בגפה. עבור מריה, הופעתה הפתאומית של דמות שnochחותה או העדרה קובעים את גורלה אינה מקדמת את העיללה אלא גודעת אותה. זו מבון אינה דמות עלמה, אלא בן-זוגה לשעבר, שעלי-פי החלטת בית הדין הועברה ההחלטה בעניינה לଘמותיו.

גם בסיפורה של אנג'לה וגם בזו של מריה מופקעת מהנשים השילטה על האפשרות להתחילה או לסיים גירוש. זהה הפקעה שבתוכה משולבת דמות גברית, ממשית (האב) או מודמיינית (האקס), שנכונתה להציג למשען מתקנה את תהליך הגירוש בכל אחד משלביו. זהו כוח המונען לגברים אלו, אם רצוי בו ואם לאו, עלי-ידי נציגי בית הדין, ששמור מעגליות של פטרונות גברית שבתוכה לכבודות הנשים. כך, ההיגיון הקסיסטי-גזעני מגביל את המוביליות הלאומית של הנשים ושל ילדיהן, וחושף אותן לממד נוסף של פגיעות ושל העדר וذאות בחיהן כמהגרות לא-יהודים בישראל.

## מוטלת בספק

נטשה הגיעה לישראל עם משפחתה בשנת 1998 מהעיר קרסנווקנסק שבמזרחה רוסיה, כשהיא הייתה בת חמיש. בנגוד ליתר הנשים שהציגו עד כה, נטשה סיימה את תהליך הגירוש בהצלחה. הקטлизטור לגירוש היה אביה, בנו-זوجה של נטשה, שלו היא נשואה כיום. במהלך השיחה שלנו נטשה מספרת לי על מערכת היחסים הזוגית שהחלה בעורורה, עשו לפניה שפוגשי אותה. היא משתפת אוטי בקשאים שחוויתה מול משפחתו של אביה, שאותה היא מתארת כמשפחה דתית שומרת שבת. זמן קצר לאחר שנטשה ואביה החלו את מערכת היחסים, הוריו של אביה התרכמו על כך שבנם מתරאה עם נערה לא-יהודיה ודרשו מהזוג להיפרד. נטשה בת ה-16, ואביה שזה עתה התגייס לצבע, נענו לכאהרה לדרישת אולם המשיכו את מערכת היחסים בסתר. נטשה מספרת לי שאביו של אביה חשב בכך שהזוג לא סיים את מערכת היחסים, ולכן נהג לעקוב אחריו בנו בכל פעם שהוא חזר מהבטיס ולא שב הביתה. ואכן, למורת רוחו של האב, בכל פעם שאביב שב מהבטיס, הוא הגיע לביתה של נטשה. הנסיעות התדירות בסופי השבוע וההתחמקויות ממשפחתו הובילו בסופו של דבר לכך שאביב הפסיק לשמר שבת. בשלב זה, מסבירה נטשה, הוריו של אביב הגיעו

למסקנה שמעשייהם מוכיחים את בנים מהתא המשפחתי. " הם תפסו את הראש ואמרו 'מה אנחנו עושים?' במקום שאנו נקרב אותה לדת אנחנו מוכיחים את שנייהם'. ואז הם עשו אותו שיחה ואמרו לו 'תביא אותה' ". הגם שהוריו של אבב הסכימו כעת לקיומה של מערכת היחסים, נטשה מתארת את השנים הבאות כתקופה קשה במיוון עברונה:

"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-יהודיה ואני לא יכולם ". **תשמעי זו** [היתה] תקופה מאוד קשה. כל הזמן גם אבא שלו אמר את זה כדי פותוח " מכל הצלות שלי, מבין כל החברות [את] תהיה על זוכיות מגדلت ".

בגיל 17 החלה נטשה גם היא לשמר שבת, כחלק מהזהוגיות שלה עם אבב, ובუיקר כדי להציג למשפחתו חזות יהודית. בגיל 18 התגייסה לצבע והתחילה את תהליך הגיור, ואף סיימה אותו בהצלחה. אולם גם בשלב זה משפחתו של אבב המשיכה להטיל בה ספק, שהתבטאה בכורה להמשיך לבסס את יהדותה באמצעות פרורומיטיבים (שמירת שבת ונוהgi פשרות). בטרם נישא הזוג התעמתה נטשה עם אב המשפחה:

פתחתי אותו את זה. לפני החתונה אני אמרתי לו הכל. הוא התנצל ואמר שהוא לא התכוון לזה בצורה זאת רעה. אולי אם אני הבנתי את זה בצורה... שוב פעם הוא אמר, "זה לא היה בಗלך, אלא בגלל שלא היה [*יהודי*] ".

בנוקודה זו נטשה משתמש בלשון עבר ("לא הייתה יהודיה"), כך שנראה כי הקונפליקט נפטר, ואי-יהודיות הקטגוריאלית הנישאת בגופה של נטשה מתמיינת כעת כיהודית. אולם תהליך זה מתתרחש תחת מה שנטשה חווה כיעות ביוגרפי וכnicוס פטוני של עברה וזהותה:

עד היום אבא שלו... אני לא יכולת, זה מעצבן אותי, כן? אבל עד היום הוא אומר "את גדلت אותנו". אני לא גידلت אתכם, אני גידلت אתכם אימא שליבי בבית וקיבلت את הערכיכם של אימא שליבי בבית, אולי ערכיכם דתיים, אולי. אבל אני לא גידلت אתכם. עם כל הכאב יש לי אימא.

למה הוא אומר לך "את גדلت אותנו"?

כיצד מגלים שיש עשרה אני אצלם, אז הוא אומר "ספחתי את הערכיהם של המשפחה". לא, לא ספחתי את הערכיהם מהמשפחה שלך [...] אולי, כМОון שיש דברים שהם גם משלך, אבל לא הכל שלך. כל הזמן הוא מזכיר את זה. "היא גדרה אצלנו, היא משלנו".

מדוברה של נטשה משתמע כי עברו אביו של אביך, אי-היהודים שהייתה מגולמת בהעדך יהודתך, לפני ואחרי שעברה גירוש, נפרתה באמצעות ניסוח מהודש של תפקיד התא המשפחתי של אביך בחיה. משפחתו של אביך, ובעיקר האב, מניכחים את העדר הביטויים היהודי (Kravel-Tovi, 2018) של נטשה, ומשמעותם כסוכנים ליצרו ולשיימורו של הביטוי זה בקרבה. במובן זה, המוסדות המדיינטיים אינם משמשים כאופטורופוסים הבלתי-DEPENDENTS בשמיירה על גבולות הקולקטיב הלאומי. סוכן מרכזי נוסף בשדה זה הוא התא המשפחתי. במקרה זה, התא המשפחתי המגולם את התפקיד בשעתוק הביטוי איןו התא המשפחתי שלו נולדה הסובייקטיבית, אלא זה שמחזיק בהונן הסimboli המגדיר את "הטעמים" (Tastes) הדתיים הרואים. במסגרת ניסוח התפקיד של היהדות המשפחתייה בחיה היהודים של נטשה מעוצבת ההיסטוריה שלה מחדש. המערכת התרבותי והנורמטיבי שלה מנוכס לתא המשפחתי של אביך, כך שעתה נקודת ההתחלה של ההיסטוריה שלה ממוקמת תחת הסוציאלייזציה היהודית בבית הוריו. במובן זה, הטלת הספק פסקה כאשר עברה הלא-יהודית של נטשה מומר בהיסטורייזציה מחודשת כבת למשפחה יהודית. נטשה מתרכמת מולי על מה שהוא חווה כפרטנות מתמשכת ביחס לעברה. היא מביאה התנגדות לניכוז זה, ומשייכת את מטענה התרבותי למשפחה, ובפרט לאימה, המסמנת את העדר יהודת המולדת של נטשה. בכך היא מדגישה את המשמעות של המוטלות בספק שאינה דורשת הוכחת יהדות באמצעות פרפורומטיביים בלבד, אלא חותרת לידייה מחודשת, למחיקת העבר הלא-יהודית, ובפרט לניתוק מהאם כמשמעות להבטחת היהדות. במובן זה מציעה נטשה הסבר לשאללה מדוע לא היה תהליך הגיר אסמכתה מספקת לאשרור יהודת עבורה משפחתו של בן-זוגה. בדומה לפער הבהיר שמודגמה קרבאל-טובי (2018), אי-היהודים שמייצג העדר היהדות מורות באופן גנטי ולא נלמדת באמצעות תהליכי הגיוון. גם כאשר נטשה הופכת ליהודיה כdot וdot, נוכחותו הקיימת באמצעות של עברה הלא-יהודית בדמותה של אימה נותרת על כנה. אך המשפחה של אביך פותר נוכחות תלמידית זו באמצעות ניסוח מחודש של אותו עבר המועגן בתורשה לא-יהודית. בתגובה למוטלות לניכוז הביגורפייה שלה מדגישה נטשה לא רק את מערכת הצפיפות הנלווה לתיאוגיה כמוטלת בספק, אלא מציפה את הנוכחות העיקשת של המוטלות בספק המגולמת באימה, שמננה אינה מוכנה להיפרד בשם היהודות.

## הקלות שבהעדר יהדות

כחץ שנה לאחר שנחenschaftי לסיפור חייה של נטשה פגשתי את אולגה. אולגה הגיעה מסנט פטרסבורג לישראל בgefah בשנת 1994, כשהיאיתה בת 23. אולגה אינה מוכרת כיהודיה בישראל, ומעולם לא התענינה בתהיליך הגיור. במהלך השיחה שלנו הצהירה: "תראי, אני לא יהודיה, יותר קל לי. כמובן, לפי ההלכה אני לא יהודיה. [...] אני יהודיה לפי אבא". במהלך השיחה שלנו לא ייחסתי חשיבות רבה לדברים אלו של אולגה, אולם כבר בנסיעה חוזרת לבאר שבע ממקום עבורה, שם התקיימה פגישתנו, החלו המילים שלה לשקו. במשך זמן רב תהיתי מדוע טענה אולגה כי הגדרתה כל-יהודיה מקילה עליה, שהרי מבחינה מסוימת הייתה לא-יהודיה עלול להקשות על חייה בישראל. אחת הדוגמאות לקשיים מסווג זה עלהה בסיפורה של אング'לה, שלא העסיקה ממוקה במפעל צבאי על רקע סיוגה כל-יהודיה. כתוצאה לכך בנחתי באופן פשוט-סובייטיות בישראל. בין שיקות ישראלית לבין זרות יהודית, שבתוכו חיות נשים פוטוסובייטיות בישראל. אולם בקריאת מעמיקה, אני סבורה שאולגה בקישה לשפוך אור על חוויה מורכבת יותר בהתייחס למנגנון המיוון והחלוקות החברתיות בישראל.

בניגוד לציפייה שמקומה של אולגה כל-יהודיה אמרור להציג חוויה קונפליקטואלית, דבריה מאותתים על שלולה. המיצوب המובהק שלו כל-יהודיה, והעדר הרצון לשנות מצוב זה, מאפשרים לאולגה להימנע מהטהיליך המפרק של הכוחות היהודיות, הן מול מוסדות המדינה הן ביחס לבני-זוג או משפחותיהם. אולגה אינה יכולה להיות מוטלת בספק כיון שאין כלל ספק בדבר העדר יהדותה. דזוקא ההתקנשות של אולגה לאחת מהאונציות הבינלאומיות – לא-יהודיה – מאפשרת לה לצאת מהזירה שבתוכה מתחולל המאבק סביר שאלת היהדות. במובן זה, אולגה מקבלת את סיוגה הרשמי כל-יהודיה והופכת אותו על רגש – היא כלל אינה משתתפת במשחק. אלא שליכולה של אולגה לצאת מהזירה קודמים שני תנאים: האחד כורך בזוגיות, והآخر – בילדים. אולגה נשואה לגבר פוטוסובייטי, ולהם שתי בנות. כיון שאולגה נשואה לגבר שייחדתו במובנה התרבותי, האתני או הדתי אינה צריכה מרכיבי המארגן את זהותו ואת חייו, היא אינה נאלצת לעסוק בשאלות אתניות ודתיות סביב מערכות יחסים אינטימיות. כמובן, במסגרת נישואיה אולגה אינה נמדדת או מפושעת על-פי אמות מידה יהודיות. במנוחים של אימהות, ההתקנשות של אולגה לקטגוריה הלא-יהודית משליכה כМОון על בנותיה. יחד עם זאת, נראה כי אולגה דוחה את מודל "האימהות האינטנסיבית", המטיל על אימהות את האחריות הבלעדית לכל היבטים הנוגעים לרוחות הילדים (בריריג'ארב, 2020).

במקרה של נשים פוסט-סובייטיות, המדינה מטילה עליהן בצורות ישירות ועקבות את האחוריות ליהד את ילדיהן, ובכך כורכת בין תפיסות של אימהות טובה, אזהחות ושיעיות אתנית-לאומית, והופכת את ממשית הגיור לפראטיקה נוספת במסגרת האימהות האינטנסיבית.

התיחסות של אולגה להדר יהדותה כהקלת טומנת בחובה ובדים שונים – זוגיים ורפרודקטיביים – של חיויות החיים שלה כאישה פוסט-סובייטית שאינה מוכרת היהודייה בישראל. גם שניתן יהיה להמשיג את פועלותיה של אולגה כ"התנגדות פסיבית" (Remennick, 2018, 68), אני גורסת כי בהוויתה את העדר היהדות כהקלת חותרת אולגה תחת הבטחה של תהליך הגיור לכינונה של ודותם בדמותה של אסמכתה יהודית. היא מייצרת עצמה חלופה לוודאות אחרות, לא-יהודית, ובהויתה "גואה" מוצאת שלווה ומחזירה את האחוריות לא-יהודים שהאתנית-לאומיות היהודית הבנuta בגנטיקה הנשית הפוסט-סובייטית למדינה.

## יהודות כאופטימיות אכזרית

אי-יהודים המשקעת בשאלת היהדות של נשים פוסט-סובייטיות מטילה צל על חייהן החל משלב ההגירה. עברו רבות מהנשים הראשיטה של אי-יהודים זו, המערערת את חייהן ואת זהותן ומשליכת על מערכות היחסים והמשפחות שלهن, בגלוי על העדר יהדותן תחת הקרטירוניים המדינתיים. לערעור זה מציעה המדינה פתרון בדמותו של תהליך הגיור, שאמון על השבת הוודאות על כנה. אולם השאלה המתבקשת היא את ודותו של מישרת תהליך הגיור? מסיפוריהן של הנשים נראה כי תהליך הגיור אינו מצמצם או פוטר את אי-יהודים הנקווית על-ידיין, אלא מזמן תצורות אחרות של אי-יהודים, ערעו ופגיעות. פגיעות זו נחוות בשני רבדים השלובים זה בזה – המוסדי והבינ-אישי. תהליך הגיור מייצר תנאים מגבלים החושפים חלק מהנשים לפגיעות לא רק מצד נציגי המוסד הרבני, אלא גם מצדם של הגברים בחיהן. השליטה המועטה שיש לנשים על תהליכי הבני, כטרנספורמציה אישית מופשטת מהן, וחושפת אותן ללחמות לבני-זוגן (המשיים והמדומים). העברת השליטה על יכולתן של נשים פוסט-סובייטיות להציגו לידיים של גברים מדגישה את הארגון ההיוררכי במשמעות היהוד הלאומית: נשים עומדות במרכזה, אולם הן אינן מחזיקות בכוחם הסימבולי של שומריו הספר. שבין נמצאים גברים בעמדות כוח מוסדיות, משפחתיות וזוגיות, המקבלים החלטות בדבר יהדותן ונשיותן:

האם הן מהוות בנות-זוג מתאימות? האם יוכל להיות אימהות ורואיות? או שמא יטמאו את הגבר, את המשפחה, את השושלת ואת הלאום כולם? אלו הן השאלות המהדרדות את א'יהו-ודאות המתהווה בשל הנוכחות הנשית הפוסט-סובייטית, א'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 הגירוש ומסיימות אותו יהודית כהלה, גברים ממשיכים לשחק כשומר ספר של היהדות בחיי היום-יום שלהם. כך, מוחוץ לcotali בין הדין הרבני נשים פוסט-סובייטיות ממשיכות להיות נתונות לבחינה דקדקנית של יהדותן, ובעיקר של הנקודות וטוהר הכוונות שלהן ביחס ליהדות, לבן-הזוג ולתא המשפחה. זהה לבחינה דקדקנית המתנהלת לאור התפיסה כי יהדותן של נשים פוסט-סובייטיות מגוירות אינה יכולה להיות אוטנטית. תחת תפיסה זו, פרקטיקות סימבוליות וטקסיות אינן יכולות להיות תחליף לשורשים אתנוביולוגיים-נשיים לא'יהודים. מה שדומין כתהליך שאמן על השבת הסדר על כנו באמצעות הווודאות שהתמיינות, חושף את המשע לעבר יהדות אוטנטית כמושאה תשואה בלתי-אפשרי להשגה.

בספרה "אופטימיות אכזרית" (2011) עוסקת לורן ברלנט ביחסים האופטימיים שלנו עם פנטיות הנושאות עבורהנו הבטחה לחיים טובים יותר. יחסים אופטימיים מבטאים היקשרות למשאים מטראליים או סימבוליים המקיפים בתוכם הבטחה לשינוי ולSHIPOR ההוויה שלנו בעולם. יחסים אופטימיים מתהווים כאכזריים כאשר מושאי התשוקה שאליהם אנו כמהות, המשאים שמעוררים אצלנו את התהווה שהשינוי נמצא בהישג יד, הופכים למעשה את השינוי שהוא שואפות אליו לבلتיא-אפשרי להשגה. בנסיבות כאלה, יחסינו עם אותם מושאי התשוקה הופכים למקור לכאב, צער, א'ודאות ופיגועות. כך, מושאי התשוקה הבלטיינית להשגה מהויה חסם לשינוי ולהחיים הטובים. לכן, מושאים אלו מייצגים פנטיות ממכרות, שמחד גיסא מאופיינות בנחמה חמקמה, ומайдך גיסא – בחשיפה מתמדת לפגיעות (Berlant, 2011). היחסים האופטימיים נוכחים ביותר שאות בחיהם של מהגרים, השוואפים במעשה ההגירה לחיים טובים יותר. אולם אכזריותה של האופטימיות נגלית ב מהירה בחיהם של המהגרים הנזוניים תחת לחצים "להצליח", Bartlett, Oliveira, & (2018), ו"להשתלב", בתנאים מבנים ומוסדיים הפעילים נגדם Ungemah, 2022).

היהודים, כפי שהיא מגולמת בחיהן של נשים פוסט-סובייטיות שאינן מופרotas כיהודיות, מתקיימת ביחס של אופטימיות אכזרית. לאור מה שחוות חלק מהנשים כאובדן יהדותן

לאחר מעשה ההגירה לישראל, היהדות הופכת למושא תשואה, לפנטזיה שדרך אפשר למשש את החיים הזוגיים והמשפחתיים הטוביים והרائعים בישראל. היחס האצורי מגולם בסיפוריהן של אנגליה, מריה ונטשה, שברגעים שונים בחיהן לא זו בלבד שאין מוגיעות למושא תשואה, אלא שהוא ממשיק לסמן אותן כורות ומוסכנות, תוך טשטוש התנאים הלאומיים, הפטרייארכליים והגזעניים שמייצבו אותן ככל מהלכתייה. תנאים אלו הם שכוננו את ההבטחה הריקה לשינוי – בדמותה לפנטזיות הניאו-liberalיות את הנשים חשובות גם בניסיון לכלת בדרך "הטובה". בדומה לפנטזיות הניאו-liberalיות שבזמן עוסקת ברלנט, היהדות כמושא תשואה משוררת את הוודאות של מדינת הלום הפטרייארכלית בمعרכיה המיוון האזרחיים שכוננו על-ידה, ומותירה אידיואות ופיגיעות עקוביות בחיהן של הנשים. בעוד המדינה מציבה את התנאים לאי-יהודאות זו, ישומה בחיי היום-יום מקבלת לעיתים קרובות ביוטוים אינטרא-סובייקטיביים בזירות האינטימיות בחיהן של הנשים. הגברים בחיהן של הנשים הפטרי-סובייקטיביות משחקים שני תפקדים בהקשרים שונים: מצד אחד הם יכולים להעמיק את אי-יהודאות הנחוית על-ידן, וכן הצד الآخر, למשמע את ניסיונותיהן לכונן מידת מסוימת של ודאות. כתוצאה לכך, השאלה אם אני יהודיה ובענייני מי ממשיכה לרחף ללא הרף. לכן, נשים פוטרי-סובייקטיביות נתנות לעולם ביחסים של אי-יהודאות בכל הנוגע ליוזตน בזירות אינטימיות.

את הסדקים בمعالג האצוריים של היחסים האופטימיים עם היהדות אפשר לזהות בספרה של תמרה, שהוצג בפתחתו של המאמר. בספרה להתגיר, ברצונה לרוקם מערכת יחסים עם גבר יהוד, ובפעולות החשיפה המתמשכת שהיא מבצעת במפגשים הראשונים שלה היא תוחמת את מעגל האצוריים במונחים סיבטיים. יחס האופטימיות האצוריית מובסס על היגיון טמפורלי, קרי על יחסים סיבטיים בין ההוויה לעתיד – היצמדות למושא תשואה בהוויה למען הבטחה עתידית כלשהי. תمرة מפירה היגיון זה. כשהחברותיה מפצרות בה עברור את תהליך הגירוש בטענה שכ' היה חייה "קלים" יותר, תגובתה של תמרה היא: "מי אמר?". בМОבן זה היא פורמת את ההבטחה המגולמת בהליך הגירוש וביהדות כמושא שיוכות. ספרה של נטשה, שימושה העורור שמציבה תמרה אל מול ההנחה כי גירוש הפוך בהצלחה, שופך אוור על משמעות העורור שמציבה תמרה אל מול ההנחה כי גירוש כהליך את חייה "קלים" יותר. תמרה חושפת את האשלה המגולמת בתהליך הגירוש כהליך שאומנם יכול להביא לאשרור סטטוס אזרחי, אך לא להופכה ל"יהודיה אונטנית", כך שביחסיה האינטימיים היא תיוותר מוטלת בספק בשל תוכיות הגירות, קרי כדי שלא נולדה בתוך היהדות. יתרה מכך, תמרה מתארת את מפגשי ההיכרות שלה עם גברים כ"יציאה

מהארון" (קיסר-שוגרמן, 2018). אולם אין זו יציאה מהארון המסתתרת בהצהרה חד-פעמית, אלא כפי שה'ודית באטלר (1993 [1993]) מתארת, זהה יציאה מתחשכת מהארון, כזו הדורשת חשיפה בכל פעם מחדש, ובכך נוענית ליצורו של הארון באופן מעגלי, שבתורו מכונן חשיפה מתחשכת. חשיפתה זו של תמרה כרוכה במודעותה לא-יהודאות לשוניחת בגופה עבור גברים יהודים. מעשה החשיפה נועד לצמצם את אי-יהודאות של "מאפין" הנושא חשד בשל העדר נראותנו. בדרך זו מבקשת תמרה לייצר ודוות במונחים של ציפייה – ציפייה ממנה להיות יהודיה, בת-זוג הולמת, ואם ראויה לילדיים יהודים. ציפייה הכרוכה בנראותה הקוקזית כיהודית (ראוי למשל, מלכה, 2007), ובו בזמן מופרת בשל שאלת היהדות הפוסט-סובייטית. בפועל זה חושפת תמרה את עצמה לפגיעה מיידית, לדחיה, אך בה בעת היא משורטת את גבולות הפגיעות במונחים טמפורליים. החשיפה מגבילה אותה לפגיעה בהווה – כאן ועכשיו – ומחסלת תקוות עתידית למערכות יחסים שיכולה להתפרק במהירות עם בואו של "הגילוי" כי אינה יהודיה. "הגילוי" מבונן זה הגיע בשלב כלשהו. באמצעות אקט החשיפה מבקשת תמרה לשלוות בזמן ובתנאים שבהם תתרחש החשיפה, ובעיקר למנוע מעצמה ציפייה עתידית למערכת יחסים שאינה בת-קיימה בשל העדר יהדותה.

בעוד תמרה סודקת את יחס האופטימיות האכזרית שפגמת היהדות עבור נשים פוסט-סובייטיות, אולי זונחת אותו לחלוטין. האפשרות היחידה לשבירתם של דפוסי האופטימיות האכזרית היא באמצעות התראות מהמודלים הנורמטיביים שכוננו אותה מלחתחילה. אופטימיות אכזרית, טעונה ברלנט, אינה מתפרורת כתוצאה ממחה או מהתנגדות חרואית, אלא מפעولات של "שותפות מתחת לדראר", שאינן מחפשות "لتKEN" עצמן מתוך המושגים הדומיננטי, תוך שהן מתכתבת עימיו (Berlant, 2011, 249). אולי מתכתבת עם עולם המושגים הדומיננטי בכך שהיא מגדרה עצמה "לא-יהודיה", אולם בו בזמן היא מסיטה ממנה את המבט בעצם ניתוץ הציפייה שהעדר היהדות תותיר אותה שברירית וחשופה. מבונן זה היא חווה את מה שהיא מגדרה כחיה שלווים באמצעות התראות מהמשחק הלאומי והפרודוקטיבי כאישה פוסט-סובייטית. בהתייחס למשמעות הרחבות של הסדים שמציגת תמרה וההתראות של אולי אני תוהה – היתכן שאלה הן דרכם אפשריות להבחן בסdiski המבצר של מדינת הלאום הפטוריארכלית? או אולי הן פרקטיקות שכשלעצמם סודקות את המבצר?

## רשימת המקורות

- אמיר, דיליה (1995). "אחריות", "מחויבת" ו"נבונה": כינון נשיות ישראלית בועדות להפסקת הרין. **תיאוריה וביקורת** 7, 247-254.
- בטלר, ג'ודית (2003 [1993]). חיקוי וMRI מגדרי. בתוך יאיר קדר, עמלה זיו ואורן קנר (עורכים). **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בليمודים הומו-לסביים ותיאוריה קוורית**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד – סדרת מגדרים, 329-346.
- בריר-גארב, רונה (2020). עבודות שkopות. **מפתח: כתבי-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית** 15, 79-100.
- ברנשטיין, يولיה (2012). "אתמול היה לי עצוב, אז הלכתי לחנות הרוסית וקניתי שמנת ונקייק חזיר". בתוך يولיה לרנר ורבקה פלדחי (עורכות). **רוסים בישראל: הפגומטיקה של תרבותה בהגירה**. ירושלים: מכון זן ליר, 342-363.
- גודמן, יהודה (2008). התازחות, משלימות והדתה בישראל של שנות האלפיים. בתוך יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים). **פער אזרחות: הגירה, פרון זהות בישראל**. ירושלים ותל אביב: מכון זן ליר והקיבוץ המאוחד, 207-238.
- גודמן, יהודה (2008). אזרחות, מודרניות ואמונה במדינת הלאום: הגזעה ודדה-הגזעה בגין מהגרים רוסים ומהגרים אתיופים בישראל. בתוך יהודה שנhab וヨשי יונה (עורכים).  **azimuths בישראל**. ירושלים: מכון זן ליר, 381-415.
- דקל, טל (2013). **נשים והגירה: אמונות ומגדר בעידן טרנס לאומי**. תל אביב: רסלינג.
- יפתachel, אורן (2000). "אתנוקרטיה", גיאוגרפיה ודמוקרטיה: העrozות על הפוליטיקה של יהוד הארץ. **אלפיים** 19, 78-105.
- מלכה, מנិ (2007). "פציע זהות": הבניית האתניות בקרב נערים מ"דור הבינאים" של ההגירה מקוקז'. חיבור לשם קבלת תואר "מוסמך". אוניברסיטת בר-גוריון בנגב.
- פינקלשטיין, אריאל, איילה גולדברג, ושלומית רביצקי טור-פז (2022). **דו-שנתון דת ומדינה בישראל**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- פישר, נתנאל (2015). **אתגר הגירוש בישראל: ניתוח מדיניות והמלצות**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- פישר, נתנאל (2018). הגירוש בישראל מהקמת המדינה ועד לשנות האלפיים: מדיניות, פוליטיקה ואיידאולוגיה. בתוך ידידה צ'טרן ונתנאל פישר (עורכים). **גירוש ישראלי: חזון. הישגים. CISלונות**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 120-153.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר (2005). **מי הם ישראלים: הדינמיקה של אזרחות מורכבת**. תרגום: מיכל אלפון. תל אביב: הוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב.

קיסר-שוגמן, איליה (2018). קידות שkopים: קטגוריות אתניות-לאומיות בנתיבים של זהות של צעירים דוברי רוסית ממוצא היהודי מעורב בישראל. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור". אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

קרבל-טובי, מיכל (2013). בירוקרטיה של שייכות: העולים اللا יהודים בשדה הגיור הממלכתי בישראל. בתוך זאב שביט, אורנה שושן-לווי וגיा בר-פרות (עורכים). **מראים מקומות: זהויות משתנות ומיקומים חברתיים בישראל**. ירושלים: מכון זוליך, 221-252.

רוזאי, יעקב (2012). התרבות הדקה של היהודי בירת המועצות. בתוך يولיה לרנר ורבקה פלדי (עורכות). **רוסים בישראל: הfragmetika של תרבות בהגירה**. ירושלים: מכון זון ליר, 75-65.

רפופורט, תמר, ועדנה לומסקי-פדר (2010). גלגול "הגוף המהגר" מרוסיה לישראל: "גוף בהיכון", "גוף מזדקף", "גוף מתישב". בתוך ועדנה לומסקי-פדר ותמר רפופורט (עורכות). **נראות בהגירה: גוף, מבט, יצוג**. ירושלים ותל אביב: מכון זון ליר והקיבוץ המאוחד, 96-69.

רפופורט, תמר, וילנה קפלן-ニיטרמן (2012). זה רק חצאית?! החזרה בתשובה של נערות רוסיות מהגרות באולפן. בתוך يولיה לרנר ורבקה פלדי (עורכות). **רוסים בישראל: הfragmetika של תרבות בהגירה**. ירושלים: מכון זון ליר, 292-259.

שומסקי, דימיטרי (2001). אתניות ואזרחות בתפיסה הישראלית 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 שbez'נקו, המכוננים לחקר המדבר על שם יעקב בלואשטיין, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

דוא"ל: [YuliaShev13@gmail.com](mailto:YuliaShev13@gmail.com)