

חלק שני

מלמעלה למטה: מדינה, אזרחים וכינון זהויות

בירוקרטיה של שייכות: העולים הלא יהודים בשדה הגיור הממלכתי בישראל*

מיכל קרבאל-טובי

בשדה הפוליפוני והמסוכסך של הגיור בישראל בולט המושג "משימה לאומית" כשמשביבו הילה נדירה של קונצנזוס. מושג זה קיבל חותמת פוליטית בספטמבר 2003 כאשר אריאל שרון, בהיותו ראש הממשלה, הגדיר את ריבוי העולים הלא יהודים מחבר המדינות "בעיה לאומית", ולפיכך סבר כי חובתה המוסרית והחברתית של המדינה לייחד משאבים לגיורם של עולים אלו. המושג משימה לאומית הלך והתקבע וכיום הוא נשמע תדיר בשיח הציבורי על נושא הגיור. מטרתי במאמר זה להסביר מדוע נתפסת נוכחותם של העולים הלא יהודים בחברה הישראלית כבעיה לאומית, ולהציג את הטיפול הממלכתי ש"בעיה" זו זוכה לו מזה ואת פרשנותן של מתגיירות (עולות לא יהודיות) למיקומן החברתי מזה.¹ אעשה זאת על ידי התייחסות רב-ממדית לממשק שבין בירוקרטיה - הן כהגיון תרבותי המדגיש צורה וסיווג הייררכי והן כמערכת ממסדית - לבין שייכות. הטענה המרכזית של המאמר היא שטיבן של "הבעיה הלאומית" ושל "המשימה הלאומית" בהקשר הנדון כאן הוא בירוקרטי, על כפל מובניו של הביטוי; ושמיד כפול זה ממלא תפקיד מרכזי בניהול הפוליטיקה של השייכות. ביתר דיוק, המאמר מראה כי הן מצדה של מדינת הלאום היהודית והן מצדן של המתגיירות, פוליטיקת השייכות הלאומית נדרשת להגיון בירוקרטי ממיין ולתיווכן של מערכות בירוקרטיות. טענה זו תיפרש במהלך משולש ותשלב ניתוח סוציו-היסטורי, דיסקורסיבי ואתנוגרפי ביחס לכמה

* מחקר אתנוגרפי זה עומד בבסיס עבודת הדוקטור שלי, שכותרתה "חליפת זהויות: בין המדינה לסובייקט בפרויקט הגיור הממלכתי בישראל", אשר נכתבה במחלקה לסוציולוגיה ואתרופולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים בהנחייתם של פרופ' תמר אלזור ופרופ' יורם בילו. אני מודה מקרב לב לשניהם על התמיכה הרב-ממדית ועל האופק האינטלקטואלי שהציבו לעבודה זו. תודה גם לקרן הזיכרון לתרבות יהודית (ניו יורק), ולמרכז סכוליון, למרכז צ'ריק, לקרן יד אורה, למרכז שיין, למכון אשכול ולמחלקה לסוציולוגיה ואתרופולוגיה - כולם באוניברסיטה העברית בירושלים - על תמיכתם הנדיבה במחקר זה.

155. לפי נתונים שמציגה דפנה הקר (Hacker 2009, 77%) מן המתגיירים בישראל בין 2001 ל-2006 הם נשים (נתונים הקשורים ישירות לעקרון השארות המטריליניאלי ביהדות). אף שאין נתונים רשמיים או מחקרניים על היחס שבין שיעור המתגיירים לבין שיעור המתגיירות בקרב אוכלוסיית העולים הלא יהודים שבה אני עוסקת במאמר זה, מהמחקר שערכתי עולה הטיה מגדרית בולטת לטובת מתגיירות נשים (להערכתי, כ-60%-90%). לכן, לאורך המאמר אשתמש בלשון נקבה.

זירות ברמת המקרו והמיקרו של שדה הגיור הממלכתי (האורתודוקסי). ראשית, אטען כי שאלת גיורם של העולים הלא יהודים מחבר המדינות זכתה למעמד של משימה לאומית משום שעולים אלו מייצגים ויוצרים עבור המדינה מציאות מאיימת מבחינה ביורוקרטית. עולים אלו משבשים את ההיגיון הביורוקרטי שהוא היגיון תרבותי ופוליטי המארגן את השייכות הלאומית בישראל. בהיותם קטגוריה ופלה לא מבוטל (ההולך וגדל) של האוכלוסייה בישראל, עולים אלו מחוללים משבר קטגוריאלי עתיר משמעויות חברתיות ודמוגרפיות. שנית, אראה כי בהקשר זה, בפעם הראשונה בתולדותיה, הפכה מדינת ישראל את שדה הגיור לפרויקט ממלכתי ביורוקרטי. זהו פרויקט ביורוקרטי הן במובן מעשי וארגוני של הישענות על מוסדות המדינה, והן במובן סמלי וצורני של הישענות על היגיון ממיין. בשני המובנים פרויקט הגיור הוא ניסיון מערכתי להשבת הסדר של השייכות הלאומית היהודית על כנו. שלישית, ובהמשך לניתוח פרויקט הגיור ברמת המקרו, אפנה לניתוח אתנוגרפי ונרטיבי שלו ברמת המיקרו, ובמסגרת זו אעסוק בשגרת יומו וברמת המשמעות המקומית והסובייקטיבית של השותפים בו. אתחקה על הטיפול של סוכני גיור (מורים, שליחי בית דין ודיינים) ב"בעיה הלאומית" בשתי תחנות מרכזיות בתהליך הגיור: בכיתת הלימוד לקראת גיור ובכיתת הדין הרבני לגיור. אראה כיצד מעובר ומפורש ההיגיון הביורוקרטי של השייכות הלאומית בתוך המפגש שבין סוכני הגיור לבין המתגיירות. היגיון זה אינו בהכרח מתוקן או משוקם אך הוא מבסס את הדינמיקה בין הצדדים: הסוכנים מתעקשים על היגיון ממיין, והמתגיירות, מצדן, מקבלות את ההיגיון הזה ואת סמכותן של המערכות הביורוקרטיות של המדינה לקבוע שייכות לאומית.

בטענה משולשת זו אני מבקשת להתייחס ולתרום לשתי מסגרות דיון. בהקשר המקומי הישראלי, המאמר מצטרף לספרות המחקר על העולים הלא יהודים ועל קבוצות השוליים במדינת הלאום היהודית. הוא מנתח את האחרות הייחודית של קבוצה זו ומנסה להבינה באופן עיוני (שלא כמו הניסיונות המחקריים להבינה מתוך אוריינטציה יישומית). בפרספקטיבה אנליטית רחבה יותר, המאמר מצטרף לדיון על פוליטיקה של שייכות ועל ביורוקרטיה. הוא מדגים כיצד פוליטיקה זו קשורה בטבורה למחשבה ולפעולה ביורוקרטית; כיצד ניהול השייכות כרוך בהתייחסות להיגיון ביורוקרטי ונשען על מהלכים מגוונים (במקרה זה ארגוניים, דיסקורסיביים ופדגוגיים) המתקיימים בזירות שניתן לכנותן - באופן מרחיב ומצר כאחד - זירות ביורוקרטיות. כדי להבהיר ביתר פירוט את הטענה המשולשת ואת תרומתו התיאורטית של מאמר זה, אסקור תחילה בקצרה את הספרות על ביורוקרטיה על כפל מובניה ואת הספרות על פוליטיקה של שייכות במדינת הלאום. שדות עיוניים אלו ישמשו עוגנים תיאורטיים אשר בחיבור שביניהם ממוקמת הטענה. לאחר מכן אפנה לפרוש את הטענה עצמה: החל בניחות דיסקורסיבי וסוציו-היסטורי של מהות הבעיה הלאומית כבעיה ביורוקרטית ושל הפתרון הממלכתי הביורוקרטי, דרך ניתוח אתנוגרפי של המפגש שבין סוכני גיור למתגיירות, וכלה בניחות נרטיבי

של קטעים מראיונות פתוחים שקיימתי עם מתגיירות. מאמר זה מבוסס על תנובה מחקרית של עבודה אתנוגרפית ארוכת טווח (2004-2007) ורבי-זירתית בשדה הגיור הממלכתי בישראל. המחקר כלל עבודת שדה בשני מכוני גיור, תצפיות בבית הדין הרבני המיוחד לגיור ובמקוואות, ראיונות עם מתגיירות ועם סוכני גיור (לרבות אדריכלים של הפרויקט, פקידים בכירים במערכת, מורים, דינים ושליחי בית דין), וחומרים טקסטואליים (עיתונות, פרוטוקולים של ועדות הכנסת ועוד). הגיוון האמפירי והמתודולוגי אפשר לי ללמוד על היבטים שונים בפוליטיקת השייכות שמתנהלת בין סוכני המדינה לבין מתגיירות, והפרספקטיבה האתנוגרפית אפשרה לי לבחון אירועים מזדמנים באופן שיטתי ולעמוד על הדקויות בפוליטיקה זו.

עוגנים תיאורטיים: ביורוקרטיה ושייכות במדינת הלאום המודרנית

אף שביורוקרטיה אינה תופעה ייחודית למודרנה או למדינת הלאום המודרנית, היא מסמלת אותן ומזוהה עם ההיגיון המכוון שלהן – ההכרה בכאוס והמאבק בו – ועם החתירה לסדר (Bauman 1991; 1992). נוסף על כך, מערכות ביורוקרטיות השתכללו והתמסדו תוך זיקה למגמות של קפיטליזם, תיעוש, עיור וחינוך להמונים, והן קשורות לפרויקט הלאומי המודרני של ניסיון ליצור אחידות בין טריטוריה, מדינה וזהות לאומית (Beetham 1996; Weber 2006 [1968]). אנתרופולוגים הצטרפו מאוחר יחסית למחקר על ביורוקרטיה, אולם בשני העשורים האחרונים, וכחלק מהעניין האנתרופולוגי המחודש במדינה, זוכה גם הביורוקרטיה למחקר אתנוגרפי.

דון הנדלמן רואה בביורוקרטיה היגיון צורני של סכמות ממינות (Handelman 2004). היגיון זה יוצר מערכות מיון אשר מכניעות את המציאות החברתית המורכבת ומפיקות ממנה צֶבֶר של עובדות מדויקות לכאורה. ההיגיון הביורוקרטי חותך ומפריד, מחבר ומאחד, ויוצר היררכיות בין קטגוריות. היגיון זה אינו מוגבל לסכיבות עבודה מוסדיות של המדינה, הגם שהוא מיוצג בהן באופן ניכר. במקום זאת הוא נטוע בספרות שונות שבהן המדינה מציגה ובונה את הקוסמומולוגיה הלאומית שלה – החל באירועים טקסיים פומביים וכלה בתהליכי חִבּוּר בוגני ילדים. לפיכך, ההיגיון הביורוקרטי אינו בבחינת תוספת שיש להביא בחשבון לצדן של אידיאלוגיות, פוליטיקה ותרבות, אלא הוא שזור בהן ומשווה להן צורה וסדר תוך שהוא מארגן אותן מבפנים. זיגמונט באומן (Bauman 1991; 1992) אמנם אינו משתמש במונח היגיון ביורוקרטי (כתיבתו בעניין קודמת ומקבילה במידת מה לכתבתו של הנדלמן), אך הוא קושר באופן הדוק בין היגיון ממיין לבין המודרנה בכלל והמדינה המודרנית בפרט באופן שעולה בקנה אחד עם המינוח של הנדלמן. לדברי באומן, החברה המכונה "מודרנית" צמחה מהידיעה שהסדר האלוהי כשל

ושהסדר האנושי פגיע ומעורער מיסודו. לכן, לטענתו, החברה המודרנית חותרת לייצר הבחנות ועוסקת באופן אינטנסיבי בהגדרות ובמיונים, בהכלה ובהדרה. אמביוולנטיות מאיימת על המודרנה, וכל מה או מי שמגדיר את עצמו בכוחות עצמו או מחבל בהגדרות המדינה, הוא חתרני. גם לפי הרצפלד (Herzfeld 1992) הפרקטיקה הביורוקרטית - זו המתקיימת במוסדות ביורוקרטיים-מדינתיים מובהקים - היא פעולה דתית וריטואלית המקדשת את המדינה ואת מערכות המיון שלה. זוהי פעולה אלימה ועריצה של טיפול בטמא, במה שאינו מונח במקומו (דגלס 2004). כיוון אנליטי זה ניכר היטב בספרות האנתרופולוגית העכשווית, אשר הפקיעה במידה רבה את הדיון על ביורוקרטיה מהפרדיגמה הארגונית הוובריאנית ששלטה בו, כדי למקמו בהקשרים תרבותיים ופוליטיים מגוונים, ביחוד ביחס למדינת הלאום.

משום שמשקירה זו עולה עד כמה מושג הביורוקרטיה מעוגן בשאלות על תרבות, מודרנה וקטגוריות של זהות, עולה ממנה גם הרלוונטיות של מושג השייכות. ואולם באופן מפתיע מושג זה נוכח בדיון באופן מובלע בלבד, בעיקר דרך קטגוריות כמו זר ואויב, מערכות בינאריות של "אנחנו" ו"הם", או דרך המושגים גבולות ומיון. גם בספרות המחקר על שייכות ההתייחסות לביורוקרטיה מועטה ואגבית והזיקה בינה לבין פוליטיקה של שייכות נותרת עמומה. במאמר זה אני מציעה לקשור בין המושגים האלה באופן הדוק וישיר, כדי להצביע על חלקם של היגיון ביורוקרטי ומערכות ביורוקרטיות בדינמיקה הפוליטית של ניהול שייכות במדינת הלאום המודרנית.

מושג השייכות מלווה את הספרות הסוציולוגית והפסיכולוגית מראשיתו, והוא מבטא היבט אנושי יסודי של מוטיבציה להיות חלק מקבוצה מדומיינת או אמיתית. שימוש היתר במושג, וחזרתו של מושג האזרחות אל סדר היום הפוליטי והאקדמי (לסקירה מרחיבה ראו קמפ ויונה 2008), הביאו חוקרים בעשור האחרון לניתוח מעמיק יותר של מושג השייכות (Yuval-Davis et al. 2006). נירה יובל-דיוויס מציעה שלושה מישורים אנליטיים לדיון במושג זה: מיקומים חברתיים (על צירים מצטלבים של מגדר, אתניות, דת, לאומיות, מעמד וכיוצא בזה); ממדים רגשיים של זהות והזדהות (כיצד הסובייקט מרגיש ביחס למיקומו, כיצד הוא פועל בתוכו וכיצד הוא מציג את עצמו); וערכים פוליטיים ואתיים (כיצד שני המישורים הקודמים מפורשים ומתוגמלים מבחינה חברתית ופוליטית) (שם). שלושת המישורים חופפים במידת מה אך אינם מצטמצמים לכדי עניין אחד. השילוב ביניהם מעבה את מושג השייכות ומלמד כי הוא אינו מתמצה במושג האזרחות (Yuval-Davis 2007). כמו מושג הביורוקרטיה, כך גם מושג השייכות אינו תחום בהקשרים מוסדיים בלבד, ויש לו זיקה להיבטים תרבותיים של בניית זהות, אישית וקולקטיבית כאחד. שייכות משמעה להרגיש בבית בעולם; לחוש ביטחון בתחומי הקולקטיב שעקרונות ההשתתפות בו מוסכמים וגבולותיו נהירים. לפיכך לא מפתיע שהדיון הציבורי על שייכות מתעורר במצבים אשר מערערים את התחושה הזאת, בעיקר

כאלה שמקורם בהסדרים פוליטיים ובחוויות של הדרה. ב"פוליטיקה של שייכות" הכוונה למאבקי כוח המתקיימים בין סוכנים, שחקנים וקבוצות על האידיאולוגיה של גבולות השייכות ועל עקרונות הזהות הקולקטיבית שהם מסמנים. זהו מאבק על קו הגבול המדומיין אשר מפריד בין "אנחנו" ל"אחרים": על עובי הגבול, על מידת חדירותו, ועל המנדט הפוליטי לשרטטו בשם הכלל. זהו גם מאבק על קווי הגבול הפנימיים המייצרים שייכות דיפרנציאלית והיררכית של "שייכים יותר" ו"שייכים פחות". פוליטיקה של שייכות היא "העבודה המלוכלכת של שמירת הגבולות", בלשונו של אדריאן פאבל (ראו Favell 1999 אצל Yuval-Davis 2006, 204), והיא נעשית על ידי סוכנים של סדר הגמוני מסוים ובתוך פרויקטים המכוונים לבניית קהילות של שייכות. מפרספקטיבה זו השייכות מצטיירת כתהליך מתמשך של עשייה והיעשות. ספרות המחקר דנה רבות במנגנוני הפעולה והשיח המזינים את התהליך הזה, ובייחוד במאבקים על מאפייני גבולות השייכות (עוביים, צורתם, הסמכות הפוליטית לשרטט אותם וכדומה);² במאמר זה אני מבקשת להאיר את הצד הביורוקרטי של המנגנונים האלה ולהראות שפוליטיקת השייכות כרוכה גם בקריאת תיגר על עצם קיומו של ההיגיון הביורוקרטי שמונח ביסודם. בהקשר של שייכות לאומית, מחקרים מצאו כי שפה פוליטית, תחיקה ומינהל מסדירים אזרחות ושייכות למדינה (הלמן 2007; Stolcke 1995); מאמר זה מוסיף עוד נדבך ומלמד על מגוון האופנים והאתרים השונים שבהם מחשבה ופרקטיקה ביורוקרטית ממלאות תפקיד במעגל הפוליטי של ניהול השייכות הלאומית. ואולם כדי להבין את כל אלה יש להבין תחילה כיצד העולים הלא יהודים מחלישים את ההיגיון הביורוקרטי ויוצרים לפיכך משבר קטגוריאלי. החלק הבא של המאמר עוסק בניתוח סוציו-היסטורי וסמלי-פרשני של נוכחותם של העולים הלא יהודים בחברה הישראלית ובמדינת הלאום היהודית.

אחרות ייחודית ומשבר קטגוריאלי

שילוב של תהליכים גיאו-פוליטיים בעלי חשיבות עולמית עם פוליטיקה בין-מדינתית ופנים-ישראלית הוליד שלא במכוון מציאות דמוגרפית חדשה של ריבוי עולים לא יהודים. מדובר בכ-300,000 עולים אשר הגיעו למדינת ישראל מחבר המדינות בחסותו המורחבת של חוק השבות, ומהווים כיום חלק ניכר מתוך כמיליון העולים שהגיעו מאזורים אלו מסוף שנות השמונים. חלקם אינם יהודים

2. היבטים אלו של פוליטיקת השייכות קיימים באופן מובהק בשדה הגיור: במאבקים בין קהילות יהודיות בעולם לבין הממסד הרבני בישראל; במאבקים בין קבוצות לא אורתודוקסיות, קבוצות לחץ ויחידים בישראל לבין הממסד הרבני; ובמאבקים בין מעגלים אורתודוקסיים שונים (חרדיים, חרד"ליים והאורתודוקסיה המודרנית).

לפי אמות מידה אורתודוקסיות, חלקם אינם יהודים לפי אמות מידה מכילות יותר של התנועות הדתיות הליברליות, ויש אף שמזהים את עצמם כנוצרים. מכל מקום, ברור כי חלקם היחסי בקרב העולים הולך וגדל באופן עקבי (שלג 2004, 11) - מ-20% לערך עד מחצית שנות התשעים ועד 40%-50% מאז שנת 2000 (כהן 2006, 34).³ ב-1970 הורחב חוק השבות בתגובה תחיקתית לפרשה משפטית סוערת (בג"ץ שליט) ולסדר פוליטי פנימי (במערכת הסכמים בין המערך למפד"ל בעניין הסטטוס קוו). במסגרת הרחבת החוק (סעיף 4א) הוחלה הזכאות לשבות (ובצימוד הקיים שבין חוק השבות לחוק האזרחות, גם הזכות לאזרחות מידית), על בני זוג, ילדים ונכדים של יהודי, ועל בני זוגם של אלו. אף שתקין חוק השבות נעשה אז בין השאר מתוך מחשבה על יהדות ברית המועצות (על ההיקף הנרחב של נישואי תערובת בקרבה ועל ההתעוררות הלאומית-ציונית המאפיינים אותה), מימושו המעשי נדחה בשני עשורים, ומשמעויותיו הסוציולוגיות החלו להתברר רק עם התמוטטות המערכת הסובייטית (וייס 2001), כאשר נפתחו השערים וכוחות ארגוניים ופוליטיים אפשרו את ההגירה ההמונית לישראל. עם כוחות אלו נמנים בין השאר הגבלת מספר אשרות הכניסה שארצות הברית ניפקה ליוצאי חבר המדינות; המאבק שניהלו מדינת ישראל ושלוחותיה הלאומיות למניעת "סטייתם" של יוצאי ברית המועצות מן המסלול לישראל (יונה 2008); והפעילות הארגונית הנמרצת (והשנויה במחלוקת) של סוכנים לאומיים לעידוד העלייה בחבר המדינות (להרחבה ראו יונה 2005).

קבוצת העולים הלא יהודים זוכה להתייחסות רבה בספרות המחקרית. לא אחת דיון זה מתקיים מתוך זיקה לשאלות יישומיות של מדיניות. מכיוונים פסיכולוגיים וסוציולוגיים כאחד, הנחת היסוד היא שמדובר בקבוצה מובחנת המציבה במיקומה הייחודי ובנתיבי השתלבותה אתגרים חדשים בפני הקהילייה המקצועית ובפני מדינת ישראל. הקבוצה מוצגת כבעלת נוכחות וחשיבות הולכת וגדלה וככזו המחייבת הבנה ספציפית והתערבות נבדלת מצדם של אנשי מקצוע (כגון עובדים סוציאליים, פסיכולוגים ואנשי חינוך) ואנשים מתחום המדיניות הציבורית (פקידי מדינה, רבנים, דמויות ציבוריות מהאקדמיה וכדומה) (ראו כהן 2002; 2006; שלג 2004). הדיון הציבורי המתעורר מפעם לפעם בנוגע לבניית כנסיות בידי עולים, לנוער שוליים עולה או לגילויים של אנטישמיות בקרב אוכלוסייה זו מתייחס למקרי קצה המצדיקים לכאורה התייחסות נבדלת כזאת. התייחסות אחרת לקבוצת

3. הדגש במאמר על עולים לא יהודים מחבר המדינות נובע מהקונסטלציה ההיסטורית הספציפית שהפכה את שדה הגיור לפרויקט ממלכתי בירוקרטי. ואולם יש להעיר כי עלייה לא יהודית אינה ייחודית לחבר המדינות דווקא והיא קשורה להיקפים הנרחבים של התבוללות תרבותית ונישואי תערובת בקהילות יהודיות רבות בעולם. כך למשל מגיעים לישראל גם עולים לא יהודים ממדינות כמו ארגנטינה, מקסיקו, צרפת ועוד - אם כי לעת עתה במספרים מצומצמים הרבה ממספרי העולים הלא יהודים מחבר המדינות.

העולים הלא יהודים קיימת במחקר על שדה הגיור האורתודוקסי ממלכתי. מחקרים אתנוגרפיים מתעדים את הפעולה המיקרו- חברתית של גיור העולים הלא יהודים. זו מתוארת כפעולה ממשלית של אזורי משני (גורמן 2008א), השונה בצורתה מפעולת הגיור בקהילה האתיופית (גורמן 2008ב); וכפעולה ממשלית ופדגוגית להבטחת שייכות לאומית (Neiterman and Rapoport 2009). גם בדיון האקדמי על סוגי האזרחות בחברה הישראלית החוקרים מתייחסים לקבוצת העולים הלא יהודים. בהקשר זה הקבוצה מתוארת כמופע סוציולוגי נוסף המסמן ומעצב את פניה המשתנים של החברה הישראלית. לצד מהגרי העבודה ובני הפלשמורה מוזכרים העולים הלא יהודים כקבוצה מאתגרת מפרספקטיבה לאומית. האתגר זכה לניסוחים שונים: לפי יואב פלד וגרשון שפיר (2005) העולים הלא יהודים מערערים בדרכם את משטר השילוב המרכזי של חברת הספר הלאומית; לפי שרית הלמן (2007) הם תורמים להתהוותה של מציאות רב-אתנית ורב-תרבותית; ולפי אדריאנה קמפ (2008) הם משקפים את הפיכתה של ישראל למדינת הגירה לא יהודית דה-פקטו. ההעמדה הסוציולוגית המרחיבה של כמה קבוצות שוליים חיונית לניתוח סוגיית השייכות הלאומית במונחים יחסיים ומבדילים. זאת גם נקודת הפתיחה של מאמר זה - וממנה אני מבקשת לצאת בניסיון לעמוד על האחרות הייחודית של קבוצת העולים הלא יהודים - אחרות המאתגרת את ההיגיון הביורוקרטי המדינתי. עלייה מסיבית של לא יהודים בחסות חוק השבות היא מציאות פרדוקסלית. למרבה האירוניה, דווקא החוק הציוני ביותר המבטא יותר מכל חוק אחר את ההבנה העצמית ואת החזון של מדינת ישראל כמדינת היהודים, מחולל בתוך השתלשלות היסטורית גיאור-פוליטית מהלך בכיוון ההפוך. גם אם החוק עולה בקנה אחד עם הלאומיות המלאימה (Brubaker 1996) החרדה לקיומו ולמעמדו של הרוב הלאומי היהודי אל מול הדמוגרפיה הערבית; וגם אם תיקונו יוצר בפועל מדיניות של הגירה "לא ערבית" (Lustick 1999) - הרי כוונתו המקורית והמוכחשת הייתה לבסס עלייה יהודית. גם אם ארגוני העלייה מבטאים את תפיסת הציונות כ"מולדת לאומית חיצונית טרנספורמטיבית" הפועלת למען איחוד קהילות הפזורה עם הגרעין הלאומי (יונה 2008, בעקבות Brubaker 1996) - הרי בפועל הם הופכים את מדינת ישראל למדינה יהודית פחות. המעניין הוא שהאתגרים המונחים לפתחו של ההיגיון הלאומי הישראלי, שלא כמו אתגרים שמדינות לאום אחרות מתמודדות עמם כיום, לא התחדדו או נחשפו מתוך המפגש עם כוחות הגלובליזציה אלא נולדו מתוך מהלך פנימי פרדוקסלי שהתגלגל מכוח האינרציה הלאומית לכיוונים לא צפויים. להלן אני מבקשת לקרוא ולפרק את הפרדוקס הזה דרך הסוגיה הסמלית של קריסת ההיגיון הביורוקרטי של השייכות הלאומית. אעשה זאת באמצעות שלושה היבטים המשתלבים זה בזה: פיצול בין שתי מערכות מיון מקודשות של שייכות; הגדרה עצמית החותרת תחת ההגדרה הביורוקרטית המדינתית; והשתלבות שקופה במקרם החיים של יהודים-ישראלים.

פיצול בין שתי מערכות מיון מקודשות של שייכות

נוכחותם של העולים הלא יהודים במדינת ישראל מפצלת את ההיגיון הביורוקרטי ומפרידה בין שתי מערכות מיון מקודשות וסמכותיות של שייכות יהודית בישראל: חוק השבות וחוקי ההלכה. הרלוונטיות של שתי מערכות אלו הופכת את העולים הלא יהודים לשייכים ולזרים בעת ובעונה אחת, ויוצרת לפיכך כפל או טשטוש טקסונומי. מנקודת מבט ציונית-ממלכתית, השייכות דרך שער השבות היא שייכות עמוקה יותר ומוכחנת מהותית משערי השייכות הנחותים של חוק האזרחות.⁴ זוהי שייכות של עלייה ולא של הגירה, והיא נבנית על תפיסות של צדק היסטורי ועל חיבור בעל איכויות מיתיות, מיסטיות ומשיחיות לטריטוריה ולקבוצה. שייכות זו מממשת תסריט תיאולוגי שאפתני (לאומי וציוני-דתי) על אודות שיבת ציון, ומוכנת במונחים של "מקום גדול" ולא של "מקום קטן" (גורביץ' וארן 1991). חוק השבות מתמצת ומבסס את ההיגיון האתנו-לאומי של המדינה, וההרחבה שלו ב-1970 אינה מפרה את ההיגיון הזה אלא מגמישה אותו. מכל מקום היא משמרת את ההעדפה לדין הדם על פני דין הטריטוריה, שכן העולים הלא יהודים נכנסים למדינה בדלת הראשית של החיבור לאתנוס היהודי.⁵ דרך הגוף, ההורשה, הדם, המשפחה - מילים שהרצפליד הצביע זה כבר על מרכזיותן בניב הלאומי של מוסדות ביורוקרטיים (Herzfeld 1992); ודרך ניצחון סמלי ומוסרי של "הדור השלישי" הנתפס כיהודי פעם בנירנברג ועכשיו בירושלים, נכנסים העולים הלא יהודים לקוסמולוגיה היהודית בתורת "שייכים". האנטישמיות, שאינה מבחינה בקווי הגבול של ההלכה, והטרור הפוליטי הסובייטי שהרחיק יהודים מיהדותם, רק מוסיפים לתפיסת העולים הלא יהודים כ"שייכים". במובן מסוים, במסגרת הקוסמולוגיה הציונית של חוק השבות, ההבדל שבין יהודי מבחינה הלכתית ללא יהודי מבחינה הלכתית, או בין יהודי מדור ראשון ליהודי מדור שלישי, מיטשטש, משום ששניהם התנתקו מהיהדות (מי בנישואים ומי בהתבוללות תרבותית), ושניהם בסופו של דבר "שבו הביתה". הבנה זו של שייכותם המהותית של העולים הלא יהודים לקולקטיב

4. לכן העולים הלא יהודים שונים מבחינה קטגוריאלית מבני זוג לא יהודים של עולים יהודים (שאתם התמודד המחוקק ב-1950 ובחר להשאירם לטיפולו של חוק האזרחות; ראו וייס 2001), ומבני זוג לא יהודים של יהודים ישראלים (דוגמת המתנדבות בקיבוצים בשנות השבעים והשמונים, המטופלים גם הם באמצעות חוק זה).
5. לצד ההבחנה בין עקרון הדם לעיקרון הטריטוריה, קיימת לפי החוק הישראלי אפשרות שלישית להסדרת הגירה והתאזרחות: הצטרפות ל"דם" היהודי באמצעות מהלך מנטלי-נפשי-דתי-תרבותי של גיור. כל מי שעבר גיור (בכל אחד משלושת המסלולים הדתיים: האורתודוקסי, הקונסרוטיבי והרפורמי) בקהילה יהודית מחוץ לישראל זכאי לעלות אליה בחסות חוק השבות. גיור קונסרוטיבי ורפורמי בישראל אינו מקנה למתגיירת זכויות ומעמד של עולה מתוקף חוק השבות (למעט "גיורי קפיצה", המבוססים על החלטת בג"ץ להכיר בגיורם של מי ש"קפצו" לקהילה יהודית מחוץ לישראל כדי להשלים את התהליך הרפורמי או הקונסרוטיבי שעברו בישראל).

היהודי ולחזון הציוני משתקפת בכירור בשיח הציבורי על גיור. הנה למשל דבריו של הרב דרוקמן, ראש מערך הגיור הממלכתי בשנים 2003-2008:⁶ לכאורה או לא לכאורה אנו מדברים פה על כאלו שאינם יהודים [...] אלו לא גרים של נישואי תערובת מתוך התבוללות אלא אובדים ונידחים שעשו הכול כדי לסלק מהם כל זיק של יהדות, תינוקות שנשבו, בצורה הפשוטה ביותר [...] צריך להתמסר אליהם, לעזור ולקרב.

הרב אירם - סוכן בכיר בשדה הגיור, בתפקידים משתנים - אומר בריאיון: יש פה אנשים שבקלות היינו יכולים להיות במקומם. זה שסבא שלי התחתן עם הסבתא הנכונה זה לא הופך אותי לטוב יותר מהם. הפואנטה המרכזית היא יש לך פה אנשים שהגיעו לארץ, הם מגיעים לפה והם לא מבינים למה הם לא יהודים. הם קיבלו מכות כי הם יהודים, הם גדלו כיהודים, צריך לעזור להם.

ולעומת תפיסות אלו של שייכות מהותית ועמוקה, העולים הלא יהודים נותרים מחוץ לגבולות השייכות בכל הנוגע למעמד האישי ולמרשם האוכלוסין. משמע, הם מוגדרים כלא שייכים בתהליכים ובזירות שאין מרכזיים מהם לניהול של הכלה והדרה ולהגדרה של אני ואחר בקבוצות חברתיות ובמדינת הלאום המודרנית. בהיעדר הפרדה בין דת ומדינה, גבולות הלאום במדינת ישראל נקבעים מתוך הפרשנות האורתודוקסית להלכה, שהיא הפרשנות ההגמונית. מעבר לבעיה הליברלית הטמונה בכך שמוסדות המדינה מונעים מקבוצת אוכלוסין גדולה את הזכות לנהל את ענייני המעמד האישי (נישואים, גירושים, קבורה), עולות כאן סוגיות מבניות וסמליות עמוקות, בעיקר בענייני נישואים. חוקי אקסוגמיה ואנדוגמיה נותנים תשובות לשאלה היסודית "מי מתערבב עם מי?" - בגוף, במשפחה, בקהילה. חוקים אלו מסמנים בשטח קווי גבול לאומיים וצורות של שייכות במובן הבסיסי ביותר. כפי שאמר סמי סמוחה (מצוטט אצל וייס 2001, 55), עקרון האנדוגמיה ביהדות ובישראל אינו משרת רק את הממסד הדתי ואינו מייצג רק עיקרון הלכתי אלא משמש גם מרכיב בתפיסה לאומית המבקשת למנוע התערות וטמיעה של בני לאומים שונים בישראל.

אשר למרשם האוכלוסין, אשר כהן מתעד את השינויים המתמידים בעולם המונחים שממציאה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בהתייחס לעולים הלא יהודים - שינויים המעידים יותר מכול על מבוכה קטגוריאלית. משנת 2004 העולים הלא יהודים נספרים עם האוכלוסייה היהודית תחת הכותרת - המכילה והמדירה בו זמנית - "יהודים ואחרים" (כהן 2006, 87-91). מכל מקום, לא מפתיע שהמתח

6. הדברים נאמרו בערב דיון על גיור בישיבת עין צורים ב-28.9.06. בעלי תפקיד בכיר בשדה הגיור יופיעו במאמר בשם האמיתי. לעומת זאת, סוכנים ווטרים (למשל מורים ושליחי בית דין) ומתגיירות יופיעו בשם בדוי.

בין שתי מערכות הגבול והטקסונומיה, של חוק השבות מזה ושל חוקי ההלכה מזה, הופך לעתים בלתי נסבל מבחינה ציבורית. כך למשל בהקשר של מות חיילים עולים לא יהודים. הדיון הציבורי הסוער בעניין זה, מלבד היותו זירה למאבק על יחסי דת ומדינה, משמש עדות לכפל ההיגיון הביורוקרטי ולפרדוקס שהוא יוצר בקוסמולוגיה הציונית, כאשר העולה, האזרח, הלוחם, זה שנכנס בשער הראשי של חוק השבות – נמצא (או מוצא אל) מחוץ לגדר.⁷

הגדרה עצמית החותרת תחת ההגדרה הביורוקרטית המדינתית

קריסת ההיגיון הביורוקרטי של השייכות הלאומית בישראל מושפעת גם מהעובדה שחלק לא מבוטל מהעולים הלא יהודים חותרים תחת ההגדרה הביורוקרטית ההלכתית של זהותם. הכוונה לכך שרבים מגדירים את עצמם, לעצמם ולסביבתם, כיהודים. הגדרה עצמית זו נשענת במידה רבה על ההיגיון הביורוקרטי הסובייטי, כלומר על מערכות הזיהוי של מנגנוני המשטר הסובייטי. משטר זה הנציח את הלאום היהודי כקטגוריה נפרדת בדרכונים הפנימיים ואפשר שינוי ברישום רק לכני דור שני של נישואים מעורבים (הזהות היהודית הובנה כמובן כזהות לאומית ולא כזהות דתית). לכך הצטרפו המדרים החברתיים המקובלים לזיהוי לאומי, אשר נשענו בין השאר על שם המשפחה של האב (קימרינג 2004, 414).⁸ מראיונות שקיימתי עם מתגיירות עולה כי הידיעה שהן כלולות במעגל הזכאים לשבות, והעובדה שהן היו אובייקט לגיטימי ואף מושא לחיזורים מצד ארגוני עלייה בחבר המדינות, בנו נדבך נוסף בהכרה העצמית שלהן כיהודיות (כדברי אחת המרואיינות: "מדינת ישראל ראתה בי יהודייה, הזמינה אותי – אז אני כנראה יהודייה"). כל מערכות הזיהוי הללו תרמו ל"עבודת זהות" יהודית שחלק מהעולים הלא יהודים ביצעו עוד לפני העלייה לישראל. כדאי להעיר כי ההגדרה העצמית היהודית של עולים לא יהודים אינה מחבלת בעצם קיומו של היגיון ביורוקרטי צורני ואפילו לא בקטגוריות עצמן (הקטגוריות יהודי ולא יהודי נותרות שמישות), אך היא בונה אותן על פי קריטריונים חלופיים. בכך היא קוראת תיגר על ההלכה כציר מארגן של הזהות היהודית וכסמכות של ההיגיון הביורוקרטי היהודי, ומצטרפת לקריאות תיגר נוספות המערערות את מעמדה של ההלכה במישורים ציבוריים ופוליטיים שונים.

השתלבות שקופה במקום החיים של יהודים-ישראלים

ההיבט השלישי ואולי החשוב מכול של קריסת ההיגיון הביורוקרטי של השייכות הלאומית בישראל הוא העובדה שאוכלוסיית העולים הלא יהודים משתלבת במרחב היהודי-ישראלי באופן יומיומי ובמגוון זירות. גם אם עולים אלו מוגדרים

7. לשאלת קבורתם של העולים הלא יהודים נמצאו פתרונות מעשיים ברוח מקלה של ההלכה. ראו שלג 2004, 25-26.

8. לסקירה על הזהות הלאומית בקרב היהודים הסובייטים ראו שומסקי 2001.

"אחרים" במרשם האוכלוסין המדינת, במישורים חברתיים רבים אחרותם שקופה. הם ממוקמים ברשתות חברתיות לצד בני משפחה וחברים שהם עולים יהודים. אם אפשר כלל לומר שהעולים הלא יהודים שייכים למובלעת, הרי זו מובלעת תרבותית, לשונית וצרכנית השומרת על נבדלות וייחודיות "רוסית", ולא מובלעת "לא יהודית". העולים הלא יהודים נמצאים בכל שדרותיה של החברה היהודית-ישראלית; הם יכולים להיות עמיתים לעבודה, המורים של הילד, או השכן שגר ממול. בניסוחו של לוסטיק (Lustick 1999), עולים אלו הם יהודים כי הם בוודאי "אינם ערבים", משום שהקולקטיב שלתוכו הם נטמעים מבחינה תרבותית, חברתית, גיאוגרפית וכלכלית הוא הקולקטיב היהודי בישראל. נוסף על כך, "לא רואים עליהם" שהם אינם יהודים. הם "עוברים כיהודים", או כ"רוסים". יכול להיות להם מראה יהודי טיפוסי, שם משפחה יהודי וזהות יהודית. כפי שכהן (2006) מתאר, חלקם אף מקיימים אורח חיים יהודי מסורתי בביתם ובפרהסייה. יתרה מזו, מי שמבקש להסתיר מן החברה את זהותו הלא יהודית יכול לעשות זאת בנקל, ומראיונות שקיימתי עם מתגיירות עולה כי רבות אכן עושות זאת. הן אינן מעלות את סוגיית יהדותן בשיחה, וכשהן נשאלות על כך הן מתחמקות ממתן תשובה או משקרות בעניין. יש מתגיירות שאף מסתירות זאת ממשפחתן של בן הזוג. בשנת 2002 הוסר סעיף הלאום מתעודת הזהות, ומאז גם במבט חטוף בתעודה אי-אפשר להבחין בין עולים יהודים ללא יהודים.⁹

סוכני גיור רבים מתייחסים למשימה הלאומית של גיור בזיקה להשתלבות השקופה של העולים הלא יהודים בחברה היהודית-ישראלית. כך למשל אמר נחמיה סיטראון, מנכ"ל "נתיב הגיור - המכון ללימודי היהדות" (מכון ממלכתי לגיור) בריאיון עמו:

אם הנושא של גיור עולים לא [...] עולה בכותרות או בסדר היום החברתי של החברה הישראלית-היהודית בישראל, תוך כמה שנים זה יעלה בלית ברירה. והסיבה לכך היא שזה לא רק יהיה בעיה של עולים, אלא יהיה בעיה של צברים [...] מה יגידו כשזה מתחיל להיות חברה שנולדו פה, חיו פה, למדו פה, מדברים עברית בלי מבטא, כן? וכשאנחנו פתאום נגלה שהאנשים האלה מתחתנים [...] אז השאלה הראשונה שהבחור ישאל את הבחורה "תגידי, את יהודייה? לפני שאני מדבר איתך", זה אוי גי ווי אם זה מה שיהיה, ואז אנחנו באמת בצורה של שני עמים פה, ואני חושב שזה דבר די חמור במדינה היהודית [...] אני רואה את הבעיה הזאת כמאוד משמעותית. אני אומר ברמה האישית: ילדי, נכדי [...] זה העתיד. וכשאנשים מדברים מה יהיה, מה תהיה הדמות היהדות של מדינת היהודים, דרך אגב פעם חשבו לקרוא לזה מדינת היהודים, ואחר כך מדינת ישראל. אבל מדינת היהודים, מה, למה הפכנו תוך זמן קצר?

9. אם כי עניין זה יכול להיחשף על ידי תאריך הלידה, שכן רק ליהודים מבחינה הלכתית מצוין בתעודת הזהות תאריך לידה עברי.

כדאי להדגיש כי אין בדברים הללו כדי לומר שהקטגוריה של לאומיות, והתיווך הדתי-ההלכתי שלה, אינם נוכחים בחיים החברתיים. כפי שאמרה לי אחת המרואיינות: "תמיד שואלים אותי אם אני יהודייה, ומיד אומרים 'לא שזה חשוב לנו', אבל אם הם שואלים ומתנצלים - סימן שזה חשוב". ואולם הלכה למעשה, העולים הלא יהודיים נטמעים באוכלוסייה היהודית-ישראלית, ותמרוך העצור שמוצב לפנייהם על מדרגות הרבנות נעדר ממחוזות רבים בחיי השגרה שלהם.¹⁰ אחד המורים שראיינתי דיבר בחרדה על האחרות השקופה של העולים הלא יהודים. מדבריו עולה כי שקיפות זו היא נקודה קריטית בסימונם החברתי, הלאומי והפוליטי. הוא אמר: "לא כתוב על אף אחד שהוא לא יהודי [...] אתה יודע מי הרוסי? מי כן יהודי ומי לא יהודי? מי יכול לדעת? לפעמים תגיד להם שם משפחה, נשמע מאוד רוסי, את לא יכולה לדעת, כן יהודי, לא יהודי, הנה שוורץ, את חושבת שהם יהודים - הם לא יהודים. מאיפה את יכולה לדעת דבר כזה?"

כשהתחלתי לשאול את עצמי אם הקופאית ה"רוסייה" שמחייכת אלי בסופר, הסטודנטית ה"רוסייה" שאני מלמדת באוניברסיטה, או ה"רוסיות" שניקו את השירותים בכנס על גיור עולים שנכחתי בו הן יהודיות או לא - הבנתי את עומק נוכחותו של ההיגיון הביורוקרטי בשדה המחקרי. הבנתי שבהיותי כלי המחקר (ואזרחית במדינת הלאום המודרנית), הפנמתי את ההיגיון הביורוקרטי המדינתי, את הניסיון לזהות ולסמן הברלים, ושלא ברצוני הפכתי לנשאת שלו. לא מקרי שאני מזכירה כאן נשים, שכן בשל התפיסה המטרילינאלית של הזהות היהודית אחרותן מקבלת מובן קריטי של הדרה. מכל מקום, ההיגיון הביורוקרטי נחרד מאחרות שקופה וחמקמקה המסיגה גבולות בשקט. אחרות כזאת מחבלת בראייה הסינופטית, בהנחה של נראות וקריאות (Scott 1998), ובהישענות המודרנית על ראייה ככלי להכרה ולניהול של המציאות (Foucault 1984; Howes 1991).

בכל המובנים שציינתי, העולים הלא יהודים מאתגרים את ההיגיון הביורוקרטי של הלאומיות היהודית. עצם האתגור אינו ייחודי להם כמובן; מהגרים ככלל נוטים לחולל טשטוש סוציולוגי ולדלג מעל משוכות ביורוקרטיות ובין קטגוריות (קמפ ויונה 2008, 21). גם אוכלוסיות אחרות בישראל שאינן יהודיות ואינן ערביות עושות זאת - אם בכוח ואם בפועל. כך למשל בני הדור השני של מהגרי עבודה ההולכים ונטמעים בחברה הישראלית (היטמעות שאף הוסדרה חלקית בהחלטת ממשלה בשנת 2005; ראו קמפ 2008), או מהגרות עבודה אשר מקימות "משפחות זרות" ובתוך כך מגלמות את "הזר שבתוכנו" (גולדין וקמפ 2008). ואולם האחרות של העולים הלא יהודים ייחודית בנוף הישראלי. במפגש הצולב שהם מגלמים בין שתי מערכות קטגוריזציה של שייכות, בהגדרתם העצמית, בעומק הקשר היומיומי שהם מקיימים עם יהודים ובאחרותם שאינה ניכרת בגופם ושניתנת להסתרה - בכל

10. למרות האחרות השקופה של העולים הלא יהודים, מחקרים וסקרים מעידים על רמות גבוהות יחסית של תחושות זרות, ניכור וחוסר שייכות בקרב עולים אלו.

אלה הם סודקים את המבנה הלאומי האתנורפובליקני. העולים הלא יהודים, בעצם היותם שייכים ולא שייכים, מצליבים ומשלבים בין קווי גבול חיצוניים ופנימיים, ובמובן זה הם כבר עתה "הזר שבתוכנו".

ביורוקרטיה של הצלה

האחרות הייחודית של העולים הלא יהודים הולידה פרויקט ביורוקרטי של "תיקון" או של "הצלה". הממד הביורוקרטי של הפרויקט קשור הן בכך שהתגבש מתוך התגייסות של מוסדות ביורוקרטיים והן בכך שהשיח שלו משקף התעקשות על היגיון ביורוקרטי. להלן אסקור בקצרה את ציוני הדרך המרכזיים בכינונו של שדה הגיור כפרויקט ממלכתי-ביורוקרטי, ולאחר מכן אדגים בקצרה את השיח הביורוקרטי המאפיין אותו.

בית הגידול של פרויקט הגיור כולל מוסדות ביורוקרטיים דתיים ולאומיים אשר נרתמו או הוקמו במיוחד לצורך פעולה מדינתית נרחבת בהקשר של העלייה הלא יהודית מברית המועצות לשעבר. למהלך זה חברו כוחות, סוכנים ושחקנים המונעים מכוחן של מוטיבציות פוליטיות, דתיות ואידיאולוגיות שונות, שהבולטות שבהן נוגעות להסדרי דת ומדינה ולחזון הציוני. המוסדות השונים שכללו, מיסודו ושינו את המערכת החינוכית והמשפטית אשר הוקמה בשנות השבעים על ידי הרב גורן (כשהיה הרב הראשי לישראל), לצורך גיורן של המתנדבות בקיבוצים. מערכת זו פעלה באופן ספורדי או ממוסד למחצה באולפני גיור (בערים ובקיבוצים דתיים, בחסות הסוכנות היהודית, התנועה הקיבוצית ומשרד החינוך), בבתי דין רבניים שתפקדו כמערכת מעין פרטית (בתי הדין של הרב דרוקמן ושל הרב דרורי), ובבתי הדין הרבניים האזוריים. כמו בעקבות העלייה מברית המועצות בשנות השבעים, כך גם בשנות התשעים, מיסוד מערכת הגיור היה יוזמה של הרבנים הראשיים (ובייחוד הרב בקשי-דרורן), והיו שותפים לה רבנים בולטים בציונות הדתית. בשני ההקשרים אמות מידה אידיאולוגיות הן שהנחו את בחירתם של סוכני הגיור – כלומר גויסו סוכנים אשר יוכלו להתבונן בעומדת מולם דרך עדשות כפולות: הלכתיות ולאומיות-ציוניות-ממלכתיות.

מאז שנות התשעים עברו אולפני הגיור ובתי הדין הרבניים לגיור מסע ביורוקרטי פתלתל שבמהלכו הלכה וגדלה מעורבותה של המדינה בשדה הגיור. מסע זה היה כרוך בהפעלה של משרדי ממשלה ומוסדות לאומיים (משרד החינוך, משרד הקליטה, משרד הדתות, משרד המשפטים ומשרד ראש הממשלה, הסוכנות היהודית, הצבא) ובהקמת מוסדות חדשים (המכון ללימודי היהדות שהוקם בתגובה להמלצות ועדת נאמן). על העובדה שהגיור "הולאם" בידי המדינה יעידו הנתונים המספריים, אשר לפיהם חל גידול תקציבי ניכר בתחום הגיור, מכמה מיליוני שקלים בשנה לחמישים מיליון שקלים בשנה (ברקת 2005). זרועות הביורוקרטיה מספקות

לפרויקט הגיור את מבנהו ואת כלי העבודה החיוניים לו: הן מכוללות לעבוד בהיקף נרחב ולתת מענה למגוון בעיות רוחניות של אוכלוסייה גדולה, ומותאמות מבחינה זו להתמודד עם נפחה הגדול של הבעיה הביורוקרטית הצורנית.

פרויקט הגיור הוא פרויקט של הצלה, או לכל הפחות של תיקון, העובר דרך מלחמה סמלית באמביוולנטיות; מעידים על כך הביטויים השגורים בפי סוכני הפרויקט ובשיח הציבורי שנסב עליו. הביטויים שאציין להלן מדגימים לטעמי את החשיבה הצורנית והסמלית על העולים הלא יהודים ואת הניסיון לקרוא לפעולה מוסדות חברתיים האמונים על הסדרת המציאות או על "קריאתה לסדר".¹¹

אשר כהן (2002; 2006), שהעמיק לחקור את הנושא, טבע בהקשר זה את המונחים "גיור סוציולוגי" ו"יהודים לא יהודים". הראשון מתרעע על מציאות העוקפת משמאל את שומרי הסף המסורתיים ומערימה עליהם, בבחינת מציאות "מגיירת" וטרופת גבולות. המונח השני מציין מצב מעורפל, חמקמק ובלתי אפשרי; מעין לימינליות קבועה או מתמשכת ויצירת בן-כלאיים. מונחים אלו מיטיבים לתאר את שייכותם הבעייתית של העולים הלא יהודים לקולקטיב היהודי בישראל. בראיונות שקיימתי עם סוכני הגיור נוכחתי לדעת עד כמה חדרו המונחים האלה לשיח על הבעיה. לצד ביטויים אלו נשמעים הביטויים "מזרע ישראל", "עולים לא יהודים" ו"זכאי חוק השבות". גם ביטויים אלו מתארים שעטנו זהותי שהוא תוצר של שרירי גבול רפויים. הראשון הוא הגדרה הלכתית-ביורוקרטית, והשני והשלישי הם הגדרות לאומיות-ביורוקרטיות. שלושתם מבטאים שייכות ברורה, אם כי חלקית. זוהי שייכות מכוח קודש הקודשים של השארות היהודית או של חוק השבות ושל התיאולוגיה הציונית סביב העלייה לישראל. עם זאת, כאמור, שייכות זו בעייתית ולא שלמה: עולים אלו הם רק "מזרע ישראל" ולא "בני ישראל" או "עם ישראל";¹² הם אמנם רשאים להיכנס, הם "מורשי כניסה", אך סיווגם ככאלה ממקם אותם בפתח, במין מצב של צורך תמידי להוכיח את זכאותם; נוסף על כך הם מיוצגים באמצעות האוקסימורון "עולים לא יהודים". לא מפתיע שרבים מסוכני הגיור מרבים להשתמש בביטויים "נמצאים בתוכנו" או "חיים בינינו" בקשר לעולים הלא יהודים. שני ביטויים אלו מתייחסים להסגת גבול לעומק ולרוחב: משמעותם היא

11. הניתוח הקוסמולוגי הצורני המוצע כאן אינו מבטל את הממד המספרי, הכמותי, הדמוגרפי של פרויקט הגיור. ממד זה הכרחי לניתוח שייכותם של העולים הלא יהודים למדינת ישראל, שכן הבעיה הקטגוריאלי-ביורוקרטית מקבלת נפח חברתי מעצם היותה בעיה המונית. אני אף מניחה כי אם הבעיה הביורוקרטית הסמלית-צורנית הייתה זניחה מבחינה מספרית, היא לא הייתה זוכה למעמד של בעיה לאומית.
12. הביטוי "מזרע ישראל" מייצג קטגוריה הלכתית המתייחסת למי שנולד לאב יהודי ולאם נוכריה. פעמים רבות הביטוי משמש עוגן הלכתי בגישות ליברליות בענייני גיור. מעניין לחשוב על הביטוי באופן מטפורי, על רקע העיקרון המטריליניאלי המאפיין את היהדות: זרע (בהיעדר ביצית) לא היה בו די כדי ליצור אילן יוחסין שכל ענפיו יהודים.

העולים הלא יהודים נכנסו, חדרו, הם כבר בפנים: משוקעים, "תקועים" בתוך ה"אנחנו". ובתוך כך הם "בינינו" – פוערים רווחים, מותחים מתחים ומפוררים את התווך שמחזיק בקושי את אותה ישות שניתן לכנותה "אנחנו".

העולים הלא יהודים הולכים ונטמעים בחברה היהודית בישראל ומהווים בה בעת ברכה וקללה לאומית, ולפיכך הדרה או הקאה שלהם החוצה אינה אפשרית ואינה רצויה. במסגרת הפרשנות הציונית והציונית-דתית של קיבוץ הגלויות והמאבק הדמוגרפי (ויש שיוסיפו גם במסגרת התפיסה הרפובליקנית המבטאת העדפה לעלייה ממוצא אירופי; ראו יונה 2005), ניהול השייכות של העולים הלא יהודים מסתמן בהכרח רק בכיוון של הכלה. קביעה זו נכונה גם אם מדובר בהכלה הנגועה באמביוולנטיות עמוקה בשל תפיסת הסובייקט הרוסי כ"חסר את החומר הבונה את הסולידריות הלאומית" (גורמן 2008, ב, 414). פוליטיקת השייכות אם כן איננה רק "העבודה המלוכלכת של שמירת הגבולות", בניסוחו של פאבל (ראו Favell 1999, 204 Yuval-Davis 2006), אלא גם העבודה המורכבת של פתיחת הגבולות וההכלה. עבודת הכלה זו, כפי שאראה בניתוח האתנוגרפי שלהלן, כרוכה בסימון חוזר ונשנה של קו הגבול ובשחזור ההיגיון הביורוקרטי המונח בבסיסו.

הכלה מתקנת, שייכות מתוקנת: מבטים אתנוגרפיים על ביורוקרטיה של שייכות

פוליטיקת השייכות המתנהלת ברמה המקרו-מוסדית והדיסקורסיבית של פרויקט הגירור מעלה עניין גם בפוליטיקת השייכות המתנהלת ברמת המיקרו של הפרויקט: במפגשים הקונקרטיים היומיומיים שבין סוכני גירור לבין עולות לא יהודיות בתחנות שונות של תהליך הגירור, ובפנומנולוגיה שלו. לכך מוקדש החלק הבא של המאמר. מהמחקר עולה כי גם מפרספקטיבה זו מתווכת פוליטיקת השייכות על ידי היגיון ביורוקרטי. להלן אדגים טענה זו, תחילה מתוך ניתוח אתנוגרפי של שתי זירות מרכזיות בתהליך הגירור – כיתת לימוד לקראת גירור ובית דין לגירור, ולאחר מכן מתוך ניתוח של ראיונות נרטיביים עם מתגיירות.¹³ שתי הזירות הללו

13. מאז התקופה הברטר-מקראית, ומעבר למגוון המופעים וההקשרים של תהליך הגירור מאז ועד היום, התהליך כולל למידה על העולם היהודי (כמרכיב שאינו נדרש מבחינה הלכתית אך מטרים את המעשה ההלכתי-משפטי של קבלת הגר ופעמים רבות גם מתנה אותו); טבילה (לשני המינים), מילה (לגברים) וקבלת מצוות (בפרשנויות רחבות ומרובות של המונח). הלימוד יכול להיות ממוסד (באולפן) או לא ממוסד, קבוצתי או פרטי; טבילה מבצעים בכל הזרמים במקווה או בים (מבחינה הלכתית זהו השלב המכריע המגדיר אדם כיהודי); על הכרחיות המילה יש ויכוח בין הזרמים הדתיים; וקבלת המצוות יכולה להיעשות במעמד בית דין (כאשר מעמד זה מובן ומנוהל באופנים שונים מאוד). במדינת ישראל, וכחלק מהלאמת שדה הגירור והפיכתו לפרויקט לאומי, הלמידה במסלול הגירור האורתודוקסי מתבצעת לרוב במסגרת

הן כשלעצמן תולדה של תהליכי הביורוקרטיזציה שעבר שדה הגיור. האחת היא כיתת גיור במכון ללימודי היהדות (כיתה במסלול האזרחי, בשפה העברית), אשר פעלה בין ספטמבר 2005 ליולי 2006 בעיר במרכז הארץ, ושאותה ליוויתי לכל אורך התקופה. בכיתה זו למדו כ-25 מתגירות, רובן ככולן עולות לא יהודיות בשנות העשרים לחייהן. הזירה השנייה היא המפגשים המטרימים בין שליח בית הדין (נציג מטעם בית הדין, פונקציה ביורוקרטית שנוצרה במחצית שנות התשעים) לבין מתגירות, שהתקיימו בשלוחה של בית הדין הרבני המיוחד לגיור. בזירה זו ליוויתי את המתגירות שפגשתי במכון ללימודי היהדות.

כפילות קטגוריאלית בכיתת הלימוד

7.9.05. רבע שעה לפני הזמן, והמקום נראה נטוש. אני בודקת את הכתובת הרשומה לי. זה המקום. אני יושבת בחדר המדרגות ולשמחתי בתוך כמה דקות מצטרפים אליי עוד אנשים. אני אומרת שלום בנימוס לבחורה הצעירה העונה לי במבטא רוסי קל, לאישה המבוגרת המלווה בבחורה ובבחור צעירים המדברים אתה ספרדית, ולבחור שחור העונה לי במבטא שאינני מזהה בבירור. הבחור שואל אם זה המקום, אני שואלת אם זה הזמן, והספרדייה שואלת אם יהיה ככה שיעור עם כל כך מעט אנשים. הבחורה הצעירה בטוחה בעצמה, "כן, נפגשנו כאן אתמול עם הרכז, ככה זה גם היה אתמול, עוד יבואו, תראו שיבואו, יבואו ברגע האחרון. ישראלים - אתם יודעים איך זה".

והיא צדקה. לא רק בכך שאכן הופיעו 15 אנשים אשר הצדיקו מפגש ראשון אם כי מהוסס ולא רשמי של כיתת לימוד 254 (מספר בדוי) של "קורס ללימודי יהדות וציונות לכיתות מבוגרים" של המכון ללימודי היהדות, אלא גם בכך שזו אכן הייתה כיתת גיור של "ישראלים". אמנם ברור היה שהנוכחים בכיתה הם "עולים" - אנשים שלא נולדו בישראל, ששפת אמם איננה עברית ושבסיפור חייהם שזור תהליך מתמשך של הגירה משפחתית - אולם ברור היה גם שבמובנים רבים הם הפכו זה כבר לחלק מהחברה הישראלית, לשייכים. פוליטיקת השייכות שהתנהלה בכיתה הגיור ניזונה אפוא מן המורכבות הכרוכה ב"גיור של ישראלים" והציגה שוב ושוב את השייכות החלקית, של ישראלים שאינם יהודים, כ"בעיה". תפיסה זו הייתה למשאב פדגוגי, שכן היא נימקה או תבעה פעולה יוזמה לקראת כינונה של שייכות אחרת: סגורה, עגולה, שלמה, מלאה, ומסדר קטגוריאלית אחר. כך היא גם הטעינה את תהליך הגיור הביורוקרטי בעומק קוסמולוגי ובמשמעות של תיקון הכרחי - היבטים שאינם מובנים מאליהם בפרויקט של שייכות המופנה כלפי מי

ממוסדת של אולפן ממלכתי (או במסגרת המאושרת על ידי מוסדות ממלכתיים), וקבלת המצוות נבדקת ומאושרת במעמד של בית דין ממלכתי מיוחד, המורכב משלושה רבנים (לא בהכרח בעלי כושר לדיינות). לאחר הדין בבית הדין וקבלת המצוות המתגירות מופנית לטבילה באחד המקוואות של המועצות הדתיות.

שממילא מרגישות, מגדירות את עצמן או מזוהות על ידי אחרים כשייכות. לאורך הקורס כולו זכו המתגיירות לייצוג קטגוריאלי כפול: הן נכחו בכיתה כעולות, כיהודיות וכחלק מקבוצה מדומיינת שניתן לכנות אותה באופן רחב "אנחנו"; אך גם כגויות, ולפיכך כ"אחרות". הייצוג הכפול וחוסר ההלימה הקטגוריאלית טלטלו, בלבלו והביכו את המתגיירות והמורים גם יחד, והמחישו את מהות הבעיה שלצורך פתרונה הם התכנסו יחד שני ערבים בשבוע במשך כמעט שנה, בכיתה אחת קטנה במרכז הארץ.

הייצוג הקטגוריאלי של המתגיירות כעולות וכיהודיות היה רב-ממדי. מרבית המתגיירות בכיתה היגרו/עלו לישראל בילדותן המוקדמת ועברו בתחנות המסומנות בתסריט התרבותי הישראלי: חינוך ממלכתי, צבא, "הטיול הגדול" ולימודים על-תיכוניים. השיעור התנהל בעברית והמתגיירות דיברו עברית טובה ולעתים אף נטולת מבטא. זו הייתה עברית ישראלית, של כאן ועכשיו, אשר נעה בטווח הרחב שבין סלנג לעברית גבוהה. בהפסקות דיברו המתגיירות פעמים רבות ברוסית, אם כדי לאפשר לעצמן מרחב של אינטימיות בשדה הפולשני של הגיור, אם כדי להדיר את המורים ואותי, ואם מפני שזו הייתה הזדמנות לאוורר את הרוסית ואת הרוסיות הטמונות אצלן עמוק בלב ללא שימוש חברתי מספק (כדברי אחת המתגיירות: "פה אני נזכרת שאני בעצם רוסייה, ורק פה יש לי חברות דוברות רוסית"). לכמה מהמתגיירות היה שם ישראלי או יהודי כמו "רוני", "נועה" ו"עדי" - צלילים שהשרו בכיתה תחושה של מקומיות. נוסף על כך, מתוך השיעורים בהלכות כשרות, במעגל השנה היהודי ובמבנה התפילה לעתים קרובות התפתחו דיונים שאותם כיניתי ביני לבין עצמי "שיעורי חברה". אלה היו שיחות קולחות, לעתים אפילו סוערות, על החברה הישראלית: על קבוצות הזהות המרכיבות אותה ועל הפוליטיקה המגדירה אותן ואת היחסים ביניהן. "הרדים", "רוסים", "מתנחלים", "ערסים", "פרחות", "קיבוצניקים", "ערבים" ואחרים עלו בשיחה ונדונו בלהט, בדינמיקה של ויכוח המתנהל בין שותפים ושייכים. אמנם כשהשיחה התנהלה בין המתגיירות למוריהן, הרי מעצם היותן עולות/מהגרות וחילוניות העומדות מול ותיקים ודתיים ניכרה עליונותם של המורים במדרג השייכות בשל יתרונם האורייני. כמהגרות/עולות וכחילוניות ידעו המתגיירות פחות ממוריהן על יהדות ועל ישראליות, והשורשים שלהן במקום ובתרבות המקומית היו קצרים באופן יחסי. אולם אלו וגם אלו עסקו בקריאה של המקום שהוא ביתם הלאומי. המתגיירות ביססו את עצמן בכיתה כ"חילוניות". הן דיברו במונחים הלקוחים מן הפוליטיקה החילונית-ישראלית (למשל כנגד "כפייה דתית"), ולשיחה שניהלו עם המורים היו צלילים שחוקים של דיאלוג או "צו פיוס" בין חילונים לדתיים. זאת ועוד; בכל דיון בעל קונוטציות לאומיות נכחו המתגיירות בכיתה כ"יהודיות-ישראליות". כך למשל הן דיברו על ערבים, התווכחו על ארכיאולוגיה יהודית ושנאו את עמלק, כבעלות עמדה. בכל דיון על המסורת היהודית (למשל בקשר למעגל השנה היהודי) הן הציגו ידע פרקטי כלשהו, ולעתים תיבלו אותו בזיכרונות ילדות, בניחווחות של מאכלים, ואפילו

במילים בידיש שעברו אליהן מסבתא או מסבא. גם ההבניה הממוסדת מלמעלה של הלימודים במכון הגיור הדגישה את זהות המתגיירות כעולות; כך דיברו אליהן נציגת משרד הקליטה ומנכ"ל המכון נחמיה סיטרוואן, אשר הגיעו לביקור בכיתה, וכך הן הוזמנו להשתתף בכנס עולים שארגן הליכוד בראשון לציון, שם כיבדו אותם אנשי מינהל בכירים וחברי כנסת בכיבודים רטוריים השמורים לעולים (כפי שאמרה בציניות אחת המתגיירות שנכחה בכנס שהחמצתי: "לא הפסדת כלום. כל הזמן הם רק סיפרו לנו כמה הם אוהבים אותנו וכמה טוב שהגענו הביתה לישראל").¹⁴

עם זאת, ייצוגן הקטגוריאלי של המתגיירות כ"גויות" וכזרות חזר על עצמו בהתמדה עיקשת לכל אורך הקורס. הוא קיבל נוכחות מתמדת מתוך הדגש הניתן בתהליך הגיור האורתודוקסי (במתכונתו הנוכחית) לעשייה דתית אורתו־פרקטית וקבלת מצוות. במסגרת פדגוגית האמונה על הכנה לגיור, ובתפקידן החברתי של המתגיירות כמי שמתחנכות ונחנכות לניהול חיים על פי הנחיות הלכתיות, אין פלא שלאורך הקורס שבו ועלו נושאים הלכתיים אשר עימתו את הכיתה עם היותן של העולות "גויות". למעשה, ההלכה שאימצו המתגיירות (לפחות על פני השטח) שימשה תזכורת מתמשכת לזרותן. תזכורת כזאת בוודאי אינה ייחודית למסגרות גיור המכוונות ל"יהודים לא יהודים", ואפשר לקרוא אותה כמרכיב אינהרנטי וצפוי בטקסי מעבר באשר הם. ואולם בהקשר שלפנינו זוהי תזכורת מבלבלת ומטלטלת אשר יצרה קפיצות קטגוריאליות הלוך ושוב בין הגדרות זהות המוציאות לכאורה זו את זו, ואשר יש ביניהן יחס היררכי.

11.10.05. בין כסה לעשור, הרב אברהם מבקש מן התלמידות לספר חוויות על ראש השנה שזה עתה חלף. "יצא לכם, במקרה ככה, להציץ לבית כנסת?" הוא שואל. "אתם עייפים מהחג?" הוא מנסה להבקיע את הדממה מכיוון אחר. הכיתה אינה נענית למהלך וכמה מתגיירות מנסות להוביל את השיחה קדימה, ליום הכיפורים הקרב ובא. הרב אברהם מרפה מראש השנה, ומתפתחת שיחה ערה על יום הכיפורים: על קסדות וטליתות ברחובות העיר ועל ההבדל שבין קריאת ספרים לצפייה בסרטים ובין מצווה למנהג. אך המתגיירות אינן מסתפקות בזה והותרות להבין מה צפוי להן ומצופה מהן בחג הקרב. הן רוצות לדבר "תכל'ס".

רינה: אפשר להיכנס לבית כנסת ביום כיפור?

הרב אברהם: כן, בטח, אפשר להיכנס, כדאי בלבוש צנוע, עדיף שתבוא אתך מישהי שתראה לך את התפילה.

14. העובדה שכיתת הגיור של המכון ללימודי היהדות הציעה דיון פנים ישראלי-יהודי התחדדה מתוך מבט משווה עם כיתת גיור אחרת, בקיבוץ דתי במרכז הארץ, שצפיתי בה במשך כמה חודשים, שרוב התלמידות בה היו תיירות או תושבות זמניות. שם, בתיווך השפה האנגלית, פגשו המורים במתגיירות בעלות מבטאים ושמות זרים, וסקרו למענן בקצרה, כמדריכי תיירים, את הנוף החברתי הלא קריא הפרוש לרגליהן.

רינה: וכמה זמן לוקחת התפילה?
 הרב אברהם: רוצים לוח זמנים?
 קולות שונים בכיתה אומרים "כן", והרב אברהם עובר בשמחה על לוח הזמנים ומבנה התפילה המסורתית.
 אולגה: אפשר לעלות במעלית ביום כיפור?
 הרב אברהם: לא, זה כמו שבת. אבל אם יש מעלית שבת זה בסדר.
 אולגה: גם אם זה קומה 19?
 הרב אברהם מחייך: מה את עושה בכל שבת?
 אולגה משיבה בחיוך נבוך ושואלת: אני יכולה לבקש ממישהו שילחץ בשבילי על הכפתור?
 הרב אברהם נראה מזועזע: מיהודי? לא!

השיעור עבר מיום הכיפורים לציונות, כלומר למשחק ביגו על אישים ומקומות מרכזיים בהיסטוריה הציונית, ומהציונות - הביתה. השיעור הסתיים לפני הזמן ואני מסיעה את הרב אברהם לביתו (הסמוך לביתי), ומרוויחה גם הפעם שיחה ארוכה אתו. בשיחה הוא מספר בין השאר כי הוא יודע להבחין בין "פרצוף של יהודיות" לבין "פרצוף של גויות", ונסמך בתוך כך מאליו על היגיון ביורוקרטי. הוא אומר: הייתי קצת נבוך כשאוולגה שאלה אותי אם מותר לה לבקש ממישהו שילחץ על הכפתור של המעלית, מה אני אגיד לה? שאפשר לבקש מגוי? הרי היא גויה, שאני אגיד לה שהיא בעצמה יכולה להיות גוי של שבת בשביל אחרים? - לא נעים. הייתי נבוך. האמת היא שכשאני מסתכל עליהן בפרצוף, הן לא נראות לי גויות, הן נראות לי כמו בנות יהודיות - ישראליות נחמדות, זה לא יפה לומר אבל אין להן פרצוף של גויות. אני לא רוצה להיות גזעני אבל כשהייתי בחו"ל ראיתי ברחוב כאלו שנראו גויות, לא יודע, רואים להן בפרצוף, יכולנו אני ואשתי להבדיל בין פרצוף של גוי לפרצוף יהודי. כאן לא. חלק מהן נראות כמו בנות אולפנה טובות, לא יודע, מוזר כל העניין הזה.

שלושה חודשים אחר כך, בתחילת ינואר 2006, נסענו המתגיירים, הרב אברהם ואשתו ואני ומשפחתי - ל"שבתון" ראשון מתוך שניים בבית מלון בערד. בשבת, כשעה אחרי ארוחת הצהריים, במשבצת הזמן היחידה שלא מולאה בפעילות חינוכית או בתפילה, הייתי בלובי עם אביתר, בני בן השלוש. פתאום אנה רצה אלי נסערת, "שמעת מה קרה?" שאלה, ומשהשבתי בשלילה סיפרה כי אבא של הלנה נפטר כפתאומיות ושהיא גילתה את זה רק עכשיו כשהחליטה לחרוג מ"נוהל שבת" ולענות לאמה אחרי שראתה על צג הטלפון הסלולרי שלה עשרות שיחות שלא נענו מאמה. "היא הרוסה. את מוכנה להסיע אותה לבית החולים?" שאלה אנה. הרב אברהם הגיע גם הוא נסער: "הו, יופי, מצאו אותך. תהיי מוכנה להסיע את הלנה לאמא שלה לבית החולים?" בתוך רבע שעה ישבנו ארוזים באוטו משפחתי ואני - על תקן גויים של שבת - והלנה ויוליה (חברה אחרת שלה, שהצטרפה לנסיעה). היא צפוף באוטו, במיוחד בתוך האינטימיות הכפויה, והנסיעה לבית החולים רכין

התארכה בגלל הפקקים והשתיקות. אביתר, אשר כמובן לא הבין דבר מכל זה, הצחיק את יוליה בנסיעה, והלנה הצטרפה אליהם, בוכה וצוחקת חליפות. נפרדנו בחיבוך ארוך בחושך של מוצאי שבת בכניסה לבית חולים רבין, ועוד הספקתי לדבר באותו ערב עם הרב אברהם שביקש להגיד לי "יישר כוח" על מה שהיה בעיניי מובן מאליו.

פגשתי את הלנה שלושה ימים לאחר מכן, כשהגעתי לביתה לניחום אבלים עם עוד כ־15 מתגיירות מהכיתה ועם הרב אברהם. בדירתן הצנועה, כחמישים מדרגות מעל לרעשי הרחוב הראשי, הלנה ואמה ישבו שבעה על אבא ובן זוג שהיה היהודי היחיד במשפחה. התמונות על הקיר סיפרו את מה שהלנה התגאתה בו בכל הזדמנות, וגם עכשיו: את זה שהיא הבת של אבא שלה. הלנה ואמה ישבו שבעה לא כרי "לתרגל יהדות", כפי שדחקו המורים בה ובבנות הכיתה האחרות: "לשמור שבת, כשרות, לעשות, לתרגל, כי רק ככה לומדים". הן ישבו שבעה כי כך הן ידעו להתאבל. שלא כמו במצבים אחרים שדובר עליהם בכיתה, אשר פָּרטו את ההלכה לשאלות קונקרטיות על הציר הבינארי שבין "גוי" ל"יהודי" (למשל, "האם מותר לי לפתוח בקבוק של יין בקירוש אצל המשפחה המארחת?"¹⁵; "האם מותר לאם גויה להעביר לבתה, חברתי הגיורת, את כוס היין תחת החופה?"), כאן איש לא שאל אם מותר להלנה הגויה לשבת שבעה על אביה היהודי. אך כשהסעתי את הרב אברהם הביתה מאוחר באותו ערב, הוא אמר שוב את מה שאמר שלושה חודשים קודם לכן: "מוזר, לא?"

העיסוק בכיתה בקטגוריה של גויים לווה כמעט תמיד במבוכה ובתחושה לא נוחה. אלה חרגו מן הטון האפולוגטי הרגיל המלווה את העיסוק של יהודים בקטגוריה מנמיכה זו (על שלוחותיה ונגזרותיה, כמו "אור לגויים" ו"גוי קדוש"), ונבעו כמובהק מן הפרדוקס הייחודי של החלתה על עולים לא יהודים. המקרים שבהם טופל העניין בענייניות ובטבעיות היו ספורים. המורים גילו רגישות עצומה בכל הנוגע לאסוציאציות שהמילה מעוררת ולפיכך השתדלו ככל יכולתם להימנע משימוש בה. כך למשל דאג הרב אברהם למחוק את המילה "גוי" מטקסט שלימד, והמורה אבנר הביע חשש לפגוע במתגיירות אם ישתמע מדבריו שהוא רואה בהן גויות. בכל פעם מחדש, הידיעה שהתלמידות בכיתה הן למעשה "גויות" כמו הכתה בכל הנוכחים: גליה נעלבה בשם אביה הנקרא תדיר על ידי שכניו לשמש "גוי של שבת"; רוזי נפגעה מבת צעירה במשפחה המארחת אשר אמרה לה כי לא תזמין אותה ללא הסכמת רב, שכן היא "גויה". למרבה האירוניה, נדמה כי ה"גילוי" שהמתגיירות (שאינן יהודיות בהגדרה) אכן אינן יהודיות היה מרעיש ומפתיע בכל פעם מחדש. דינמיקה זו שבה והדגימה כיצד המתגיירות סודקות את ההיגיון הביורוקרטי של השייכות הלאומית בישראל. כך למשל במקרה הזה:

15. כחלק מקורס הגיור מחויבות המתגיירות להתארח בשבת אצל משפחה דתית וכך להיחשף לצד המעשי של אורחות ניהול השבת.

21.3.06. יום הראיונות הראשון עם שליח בית הדין בבית הדין הרבני הסתיים. לא הרחק משם, באותה שעה בערך, החל השיעור עם המורה יובל. המתגיירות שבכיתה, אלה שרואיינו הבוקר ואלה שעדיין לא, נראות נסערות, והמורה יובל מנסה להרגיע בטון הנעים המאפיין אותו: "תראו, ראיתם היום כמה חשוב להשלים שיעורים כשלא נמצאים, כי הרב שאל דברים ולא כולם ענו כמו שצריך. היו כמה נקודות בעייתיות היום, אצל כולם, אז טוב שנפל עלינו היום שיעור ביחד ונוכל להדגיש את הנקודות [...] ברכות השחר, זה חלק ממה שנפלתם היום בפגישה עם השליח. בואו נפתח סידור ונראה איפה זה [...] בואו נתחיל לתרגל, נפתח בברכות השחר". הם עוברים על "אשר יצר", כשאחת המתגיירות מקריאה מהסידור בקושי רב. יובל מציע: "תתלו את הברכה מעל הכיור כדי שתזכרו ותתרגלו. סוטה, את מוכנה להקריא את ברכות הבוקר?" סוטה: "איזה פדיחות. טוב, אבל לאט". היא אכן קוראת לאט וקטוע, כמו בודקת תחילה את הצלילים בתוך חלל הפה ורק אז מוציאה אותם החוצה: "ברוך אתה יהוה [אומרת פונטית] אלהינו מלך העולם, אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה".

יובל: מצוין, אבל יותר עם ביטחון. אני רוצה לשמוע יותר ביטחון.

סוטה ממשיכה: ברוך אתה יהוה אלוהינו מלך העולם שלא עשני גוי.

יובל מתקן אותה: גויה. את צריכה להגיד גויה.

סוטה חוזרת אחריו: גויה, שלא עשני גויה. [ואז בשקט, כמו לעצמה]: אבל הוא כן.

יובל לא שמע אותה בכיבוד. הוא אומר: סליחה, את יכולה להגיד שוב?

סוטה: לא, סתם, אמרתי שכן.

יובל: כן מה?

סוטה: הוא כן עשני גויה, אלוהים אני מתכוונת.

הכיתה צוחקת וסוטה מצטרפת לצחוק בפרצוף נבוך. יובל מצטרף למבוכה, נדמה לי שהוא מאדים:

טוב, אתם מתרגלים עכשיו, בעזרת השם בקרוב תהיי יהודייה.

סוטה: אז למה אני צריכה לומר?

יובל: כי את מתרגלת עכשיו. בכלל - גויה זו לא מילה רעה, גוי זה עם, לא צריך להתרגש מהמילה הזו למרות שהיא לא נשמעת טוב. לגויים לא הייתה הזכות לקבל את התורה, וכשמישהו מתגייר הוא כאילו קיבל על עצמו תורה בסיני. זה כמו שלא עשני אישה. זה לא רע.

כעבור כמה שבועות, כשהזדמן לי לדבר בשקט עם יובל, הזכרתי לו את המקרה והוא צחק. "אוף, איזה מביך זה היה. העניין הוא שאתה לא חושב עליהם שהם באמת גויים. כאילו, אתה לא בכיוון בכלל".

כשמצד אחד "אתה לא חושב עליהם שהם באמת גויים", ומצד שני "זה מוזר" כאשר אישה לא יהודייה יושבת שבעה על אביה - הכפילות הקטגוריאליה מבליטה שוב ושוב את השייכות החלקית כבעיה, כעניין הכרוך בעולם רגשות

והוויות שלילי, והופכת לפיכך למצע פדגוגי אשר עליו רוחשת הפוליטיקה של השייכות בזיקה להיגיון ביורוקרטי. דווקא בסימונה כ"בעיה", הופכת הכפילות הקטגוריאלית לנכס פדגוגי אשר ממנו יונק הפרויקט את תוקפו ואת הגיונו הפנימי כפרויקט של תיקון ביורוקרטי או של "הכלה מתקנת". זוהי הכלה מתקנת של אלה שנותרו שלא בצדק מחוץ למעגל השייכות היהודי - אם בעקבות "השוואה הקומוניסטית" ואם בשל הביוגרפיה המשפחתית הקובעת, לעתים בשרירותיות, מי נחשב יהודי ומי לא (ראו למעלה). דרך הכפילות הקטגוריאלית שצצה ועולה בכיתה מבינים המגיירים והמתגיירות גם יחד את פועלם המשותף בכיתה, יוצקים לתוכו משמעות, ובונים את תפקידם כשותפים לדרך ולפתרון הבעיה. כהתגלמות של בעיה קטגוריאלית רחבת היקף, העולים הלא יהודים מייצרים כזכור שיח חרדתי, שכן הם בגדר שעטנז טמא ומזוהם שאינם נמצא במקומו. אך בכיתה הגיור, כסובייקטים ספציפיים, המתגיירות העולות הלא יהודיות שבות ומגלמות לא רק את קריסת ההיגיון הביורוקרטי של השייכות הלאומית אלא גם את ההצדקה שלו ואת האפשרות הקונקרטיה לשקמו. הנה שלושים עולות לא יהודיות החוות את מצבן כבעיה, כאי-הלימה, כפער קטגוריאלי בין שערי הכניסה לחברה וכפער בין חוויה פרטית של שייכות לבין מבנה פוליטי של הדרה - קמות ועושות מעשה של תיקון, משתדלות. עמימות, כפילות, נזילות, היברידיות, זהויות ממוקפות - המילים הרווחות בשיח האקדמי העכשווי על זהות, נהדרות בכיתה באקט של מגננה וכחלק מפרויקט פוליטי של שייכות המתעקש על שלמות קטגוריאלית. כיתת הלימוד הופכת אפוא לזירה אשר משכפלת ומשחזרת את ההנחה בדבר שייכות חלקית כבעיה, ומובילה לפיכך אל בית הדין הרבני הממלכתי - אל המקום שבו תטביע המדינה חותם של שייכות סגורה ומהודקת ושלמה.

תיקון השייכות: פגישות בין מתגיירות לשליח בית הדין

דרכן של מתגיירות אל בית הדין הרבני הממלכתי עוברת דרך שתי תחנות ביורוקרטיות. הכוונה היא לשני מפגשים עם שליח בית הדין, אשר במהלכם המתגיירות מקבלות הכוונה והדרכה לקראת הדיון המכריע בעניינן, ובמשך הזמן עליהן לבטא השתנות דתית על הציר של קבלת המצוות. מפגשים אלו מדמים במידה רבה את הדיון שעתידי להתנהל בבית הדין, והם מבוססים על אותם עקרונות סוציולוגיים של משפטיזציה וביורוקרטיזציה של זהות המתגיירת (שלא אעסוק בהם כאן אך אפשר לקרוא עליהם אצל גודמן 2008א). במהלך המפגשים על המתגיירות לקיים פרפורמנס משכנע (גופמן 1980) של תהליך ההשתנות שהן חוות לכאורה לקראת קבלת היהדות כמסגרת חיים משמעותית כמובניה ההלכתיים. מההתבוננות במפגשים אלו עולים כמה מודלים אפשריים של השתנות, ובכולם מתבטאת החשיבות הניתנת לעצם קיומו של היגיון ביורוקרטי של שייכות. פרפורמנס ההשתנות של המתגיירת מורכב בין השאר מהידרשות רפלקטיבית, בכתב ובעל פה, למרכיב השייכות. עם פתיחת תיק הגיור נדרשת המתגיירת להגיש קורות חיים

- טקסט נרטיבי קצר שבו היא מגוללת בקיצור נמרץ את מהלך חייה ובמיוחד את הצמתים המרכזיים אשר הביאו אותה לבחור בנתיב הגיור. במפגשים עם שליח בית הדין מצפים מן המתגיירת שתמשיך ותבטא את שייכותה למדינה ולחברה, את מניעיה, ואת ציפיותיה מתהליך הגיור. המיקרו-פוליטיקה של השייכות מקבלת כאן מובנים דיסקורסיביים ונרטיביים של התייחסות "נכונה" לסוגיית השייכות: כיצד המתגיירת מתארת את שייכותה העכשווית; האם תיאור זה ממלא תפקיד מכריע בהצגת הבחירה לעבור גיור; האם מבחינת המתגיירת הגיור הוא מהלך דרמטי העתיד לשנות באופן מהותי את שייכותה לעם היהודי, וכיצא באלה. בקרב סוכני בית הדין ישנה הנחה ואולי אף תביעה שמופע ההשתנות שמבצעות המתגיירות ישקם ויצדיק את ההיגיון הביורוקרטי של השייכות הלאומית בישראל, או לכל הפחות ישחזר אותו. באופן לא מפתיע, פוליטיקת שייכות זו כרוכה גם באשרור הסמכות ההלכתית כסמכות המכרעת והאותנטית לקביעת גבולות השייכות ללאום היהודי וגם באישור ההיגיון הביורוקרטי עצמו. המתגיירות מצופות לממש בסיפור חייהן ובמופע ההשתנות את המעבר מעמימות קטגוריאלית ומשייכות חלקית לכהירות קטגוריאלית ולשייכות שלמה.

המפגש בין שליח בית הדין לבין המתגיירת נפתח כמעט תמיד בשאלה "אז למה את מתגיירת?". לרוב שאלה זו נשאלת לאחר שהשליח סיים לקרוא את המסמכים שבתיק הגיור (לרבות קורות החיים) ויודא שהפרטים האישיים נכונים ומעודכנים (מגורים, גיל, מספר טלפון וכדומה). זוהי שאלה פתוחה וסגורה בעת ובעונה אחת, שכן היא מזמינה טקסט עצמאי ואישי אך גם מבטאת ציפייה לתסריט תרבותי אשר המתגיירות, במשחק חייהן במסגרת פוליטיקת השייכות בישראל ובתהליך הגיור, למדו היטב. כך נוצר מבנה טקסטואלי-נרטיבי המשחזר באופנים שונים חתירה לתיקון השייכות ולקבלת ההיגיון הביורוקרטי. הנה כמה קטעים משיחות בין שליח בית הדין למתגיירות, שמדגימים את הטענה הזאת:

2.4.06

הרב בנימין: למה את רוצה להתגייר?

ילנה: כבר בצבא רציתי, הרגשתי שחסר לי משהו. אני, יש לי הכול, אני אזרחית, יש לי הכול אבל בכל זאת חסר משהו.

הרב בנימין: למה את רוצה להתגייר? את הרי סופר מעורה בחברה ו...

לידיה: לא הבנתי שאני לא ממש יהודייה, כי מה - לפי ההתנהגות כן ולפי ההלכה לא? לכן גם הלכתי לבית ספר דתי ולא הלכתי לצבא בגלל זה, והרגשתי שאני חייבת את זה, לסגור את זה.

בשתי הדוגמאות לעיל תהליך הגיור אינו מנוסח כמעבר מזרות לשייכות אלא משייכות חלקית לשייכות מלאה ושלמה. המתגיירות מדברות על עצמן כעולות, כחיילות, כמי שמסמנות את המקום היהודי-ישראלי כשלהן, ודווקא מתוך כך הן

מתארות כאב וחסר. תהליך הגיור מבחינתן הוא פעולה הכרחית של סגירת מעגל ותיקון. המתגיירות המדברות כאן הן גם האובייקטים וגם הנשאיות והסוכנות הפעילות (agents) של פוליטיקת השייכות הלאומית. מתוך הרווח שנפער בחייהן האישיים בין קטגוריות הזהות, ובתוך מציאות של שייכות אמביוולנטית, הן משלמות מחיר אישי על קריסת ההיגיון הביורוקרטי הלאומי. בהיותן שייכות במידה מספקת, אך גם מודרות באופן משמעותי דיו, הן מטעינות את תהליך הגיור בחשיבות ומתארות אותו כמהלך רב משמעות. היו מפגשים שבהם התנהל בין שליח בית הדין לבין המתגיירת משא ומתן מפורש על מובן זה של תהליך הגיור כהכלה מתקנת הכרחית. כך למשל במקרה הבא:

2.4.06

הרב בנימין: למה את רוצה לעבור גיור?

רוני: בשבילי זה לא ממש גיור, זה יותר... אני מבחינתי יהודייה.

הרב בנימין: אבל את לא.

רוני: אבא שלי יהודי. בשבילי הגיור זה דבר פורמלי, חוקים של הרבנות.

הרב בנימין, בטון מתריס: של הרבנות?

רוני, זזה בכיסא בחוסר נוחות: של המסורת.

הרב בנימין: של המסורת?

רוני: של הדת.

הרב בנימין: זה נלמד מהתורה. חשוב לי שתביני שזה לא שזה בא מרבנים עם זקנים קצרים

או ארוכים. זה בא מאלוהים!

רוני: אני יודעת שזה בא מאלוהים אבל הרבנים ממשיכים אותו.

הרב בנימין: אז למה גיור אם מבחינתך את כבר יהודייה?

רוני, מהרהרת קצת ומשתהה בתשובתה: בשבילי הזהות שלי לא שלמה עד שלא כתוב

בתעודת זהות שאת יהודייה.

הרב בנימין: אז זה בשביל הרישום?

רוני: לא רק הרישום. היהדות עושה אותי בן אדם טוב יותר.

הרב בנימין: איך זה מתבטא?

רוני: נדבה, צדקה, עזרה לזולת. אתה חושב על החוקים בתורה, כמו "נצור לשונך מרע".

זה עוזר לפנימיות, למה שאתה. למה שאתה. זה מתאים לי.

העובדה שבהצגתה העצמית רוני אינה מתארת שייכות חלקית עצרה את מופע ההשתנות שלה מיד בתחילתו ודרשה בירור. רוני כופרת בסמכותם של אלוהים/ התורה/ הרבנים לקבוע את זיהויה וזהותה, ולא זו בלבד אלא שהיא גם מאתגרת את הנחות היסוד הביורוקרטיות של פוליטיקת השייכות. לכאורה אין שבר בחייה, ולכן היא מתארת את הגיור כמהלך ביורוקרטי - במובן הרדוקטיבי של המילה ביורוקרטיה, כמהלך כוזב וריק שנעשה רק בשביל הרישום הרשמי. משעמדה על טעותה היא פונה אל הנתיב הבטוח לכאורה של תיאור תהליך הגיור כמסלול

הנושא משמעות דתית עמוקה, ומנסה לצלוח משם את המופע. זהו מקרה שבו הטקסט הנרטיבי לא נענה למבנה של מעבר משייכות חלקית הנחוות כבעיה לשייכות מלאה ותקנית, ולפיכך מרדד את תהליך הגיור והופך אותו ממסע בעל עומק קוסמולוגי של היגיון ביורוקרטי לפעולה שטחית של חותמת ביורוקרטית תכליתית.

נרטיבים של שייכות: ראינות עם מתגיירות

במרכז הראינות הנרטיביים שקיימתי עם המתגיירות עומד מושג השייכות. המתגיירות לשות ומעבדות אותו באופן רפלקטיבי, והבנתו קריטית להבנת סיפורי הגיור שלהן. אף שרבות מהן אינן מבקשות לחיות חיי תורה ומצוות, וגם כאשר מופע ההשתנות שלהן מוטלא בטלאים גדולים של שקר באשר לאורח חייהן, הן כמהות לשייכות יהודית ברורה ומייחסות חשיבות רבה לתהליך הגיור. יוליה למשל מסתכלת סביבה על גטאות של אדישות וזרות מבחירה, משבחת את המוטיבציה של מי שבוחרים להשתייך למדינה ולחברה ודרך זה מתייחסת גם לעצמה. היא אומרת:

גם אם בן אדם בא לשם רק בשביל להרגיש שייך למדינה הזאת, ו"תעזבו אותי" [מעניינים הלכתיים], גם זה כבר כבוד גדול, שהוא בא לשם וחשוב לו להיות שייך. זה כבר צעד ענק. יש אנשים שלא אכפת להם. חיים בשכונות משלהם, ולא אכפת להם [...] מתקשרים למשרד ממשלתי ומתחילים לדבר רוסית כאילו הם נמצאים בבית שלהם וכולם חייבים להם. לא חשוב להם להיות שייכים, זה לא מפריע להם. לי זה מאוד מפריע, אני בן אדם שחייב להיות שייך.

המתגיירות מקנות לתהליך הגיור ערך מוסף של שייכות חדשה, אחרת. ערך מוסף זה עומד הן בזיקה להיגיון הביורוקרטי והן בזיקה לסמכותן של המערכות הביורוקרטיות להגדיר ולאשרר זהות. אקט הגיור מביא אותן לשייכות מלאה ונינוחה שאליה חתרו זמן רב. כמו המתגיירות שבמרכז עבודתן של נייטרמן ורפפורט על נערות "רוסיות" באולפנה ציונית-דתית במסגרת פרויקט נעל"ה¹⁶ (ראו Neiterman and Rapoport 2009), גם המתגיירות שבמרכז מחקר זה מבקשות לקנות לעצמן שייכות תקנית שתמקם אותן גבוה יותר בהיררכיית השייכות הישראלית. ואולם עבורן הגיור אינו רק מהלך תכליתי ושימושי להנפקת כרטיס כניסה חוקי לחברה היהודית הישראלית, והוא בוודאי אינו מהלך ציני, שכן הוא נושא משמעות סוציולוגיות וסמליות עמוקות; נראה כי תהליך הגיור מספק

16. נעל"ה (נוער עולה לפני הורים) היא תוכנית משותפת של הסוכנות היהודית ומשרד החינוך להעלאת בני נוער לישראל. מאז נוסדה התוכנית בשנת 1992 השתתפו בה כ-13,000 נערים ונערות, כ-90% מהם נשארו בארץ וכ-50% הביאו בעקבותיהם את בני משפחותיהם.

למרוויינות הכרה בשייכות שהיא בעיניהן מרכזית לחייהן במדינה יהודית, כמו גם רגעים ריטואליים לחגוג את ההכרה הזאת. נוסף על כך, התהליך מצייד אותן בידע שמסייע להן להפוך לבנות שיח ולבנות המקום. הגיור מאפשר להן להיות את חייהן בתוך שייכות ברורה, קריאה ומלאה. לרישום הביורוקרטי ההלכתי יש בעיניהן סמכות לשייך ולסמן שייכות: הוא מסביר להן היטב מי הן ויוצר מתאם עם מי שהן מאמינות שהן ממילא או עם מי שהן מבקשות להיות. גם אם הן עשו את המהלך רק כדי לסמן "וי", כפי שהתבטאו חלקן, דומה שהוא נחרת בצורה עמוקה ומשכנעת. כיוון שהמגיירות מדברות מתוך סיפור חיים של הגירה, ועוד יותר מכך מתוך הבטחה שהכזיבה,¹⁷ הן מתייחסות לשייכות כאל נכס חברתי ולא כאל דבר מובן מאליו. דווקא משום שהן מרגישות בישראל ככביתן הלאומי והתרבותי, הן רגישות ביחס לסימנים חברתיים וממסדיים של הדרה. הן עייפו מלהיות יהודיות לא יהודיות: נמאס להן להתנצל על מה שהן לא, להסתיר מידע ממעגלים חברתיים שאליהם הן משתייכות, לכעוס בחצי חיוך על סבא שהתחתן עם סבתא או על אבא שהתחתן עם אמא, ולהרגיש באופן תמידי "על תנאי" בקשרים זוגיים. הן מרגישות שבמארג הקשרים החברתיים שלהן מקבלים אותן כמו שהן, אך בה בעת הן קוראות היטב את המפה הפוליטית הגדולה של השייכות כדי להפיק את התובנה הפשוטה, כפי שניסחה אותה אחת המתגיירות, ש"עדיף להיות יהודי בחברה הישראלית". לפחות בשלב שבו נפגשתי עמן לריאיון, התובנה הזאת אינה מכעיסה אותן. הן מפרשות אותה כעובדה חברתית פשוטה: "ככה זה".

יוליה למשל מספרת על המיקום החסר לפני הגיור ועל הכוח החברתי והרגשי של השייכות הביורוקרטית אחרי קבלת תעודת הזהות:

חייתי כבר פה והבנתי שאני חלק מפה, וזה לא בדיוק, את יודעת, אני לא עד הסוף פה, יש לי דברים שחסרים. את יודעת, כשאת מכירה אנשים, תמיד שואלים אם את יהודייה [...] ידעתי תמיד שאני אעשה [...] אני הלכתי להחליף תעודת זהות, ומישהי שעשתה לי את זה שם, אז אומרת, "נו, שיהיה לך מזל טוב", שאת יהודייה והכול. את יודעת, הרגשתי פתאום כאילו טוב עם זה, את יודעת, שבכל מקרה היא אומרת לי מזל טוב וככה היא חייכה לי וזה [...] כשהגעתי למקווה זה היה כמו מן טקס כזה, ואני כאילו הרגשתי שאני טוב לי. זה היה פשוט משהו פנימי. זרקו עליי סוכריות וזה, במקווה שיצאתי, אנשים שאני לא מכירה בכלל. וגם אחד מהרבנים שם בא אלי, "נו, מזל טוב, היום את נולדת מחדש", והכול, וזה היה נעים. את יודעת, שאת פתאום מרגישה שאת כן חלק מזה כאילו מקבלים אותך ושמחים שאת ככה, שלא אומרים לך, "אה, את לא יהודייה". את מבינה? וכאילו אין כבר את השאלות האלה, "באיזה צד את יהודייה", נמאס מהשאלות האלה כבר, נמאס. אבל זהו, אין מה לשאול.

17. כפי שכותבות עדנה לומסקי-פדר ותמר רפפורט, שיח השיבה שעטף את פרויקט העלייה ההמונית מברית המועצות לשעבר מקפל בתוכו את הבטחת השייכות. ראו Lomsky Feder and Rapoport 2008.

סוטה גדלה כיהודייה, וערב העלייה לישראל במסגרת פרויקט נעל"ה גילתה שלא תיחשב ליהודייה בישראל. כשהציעו לה להתגייר במסגרת הפרויקט היא סירבה כי חששה להתחייב בגיל צעיר, אך כל השנים ידעה שיום אחד תעשה זאת. האירוניה היא שבאמצעות הגיור היא מבקשת להיכנס בדלת הראשית ולהשתייך לעולם שאליו היא כבר ממילא מרגישה שייכת. כיוון שכך הייתי מופתעת לשמוע נרטיב של הסכמה וקבלת הדין, ולא של כעס או עלבון. היא מספרת:

פתאום נהיה לי כמו רעם כזה. פתאום אומרים לי שאני לא יהודייה. ואת אומרת, טוב, בסדר, אז מה קרה? אז אני כבר אעבור את זה, נכון? זה מה שעשיתי. ואמרת "בסדר, אם צריך, צריך". זאת אומרת, זה היה לי ברור שאני צריכה לעבור את זה, זה לא שאמרת "בשביל מה אני צריכה", צריכה. זה לא משהו שהיה לי ויכוח עליו.

אולגה מספרת על טקס קבלת המצוות בבית הדין כחוויה משמעותית של כניסה והשתייכות:

סגרתי איזשהו מעגל, כי מהתחלה הגדירו לי שאני צריכה לעבור משהו, וכל כך הרבה זמן הלכתי לזה, וזה היה מן "פוווו" [...] וכשאומרים לך את הדברים, מסתכלים עלייך בחיוך, והם מבינים כמה זה חשוב לך, האנשים האלה הם לא מטומטמים. אני הרגשתי כההליך כניסה באמת לעם ישראל. זה המטרה של זה, "תרגיש. עכשיו אתה שייך לנו". "ברוכים הבאים, שמחים לראות אותך, אנחנו אתך. איזה כיף שאתה אתנו, מזל טוב". זה הכניסה. ניסו לעשות את זה כמה שיותר חגיגי.

סיכום

פוליטיקת השייכות בסוגיית הגיור מלווה את מדינת ישראל למן הקמתה, ונדונה פעמים רבות בעמודים הראשונים של העיתון. היא מתפתחת מתוך סערות ומחלוקות בין זרמים דתיים, כמו גם בין סמכויות הלכתיות בתוך ישראל ומחוצה לה, וכרוכה בזיקה מתוחה בין דת ומדינה. פרשת גיורי דרוקמן – הניסיון של דיינים חרדים בהרכב של בית הדין הרבני הגדול באביב 2008 לבטל את הגיורים שהרב דרוקמן חתום עליהם – היא רק דוגמה אחת לפרשיות הדרמטיות שמחוללת פוליטיקת השייכות בשדה הגיור. במאמר זה ביקשתי לנתח את הנושא מזוויות מושגיות ומתודולוגיות אחרות, כלומר מפרספקטיבה אנתרופולוגית-אתנוגרפית, לרבות רמת המקור ורמת המיקרו של הממדים הביורוקרטיים שבפוליטיקה זו. המאמר מאיר את ההיגיון הביורוקרטי כצורת עומק וככוח מארגן של מדינת הלאום, וככזה אשר על קריסתו או ערעורו היא מגיבה באמצעות מנגנוניה המינהלתיים-ביורוקרטיים בדמותם של מערך הגיור הלאומי ובתי הספר לגיור. ההתבוננות האתנוגרפית מניבה תובנות על "הפוליטיקה הקטנה" של ניהול השייכות אשר מקופלת בפרקטיקות דיסקורסיביות ופדגוגיות של סוכני הביורוקרטיה הלאומית. פוליטיקה זו משמשת

הן בהתייחסות לאובייקטים המדומיינים והן בטיפול בסובייקטים הממשיים של המשימה הלאומית.

ההתבוננות בפוליטיקת השייכות בשדה הגיור מן הזווית של הביורוקרטיה מלמדת על היבטיו הסמליים והמעשיים של המאבק שמנהלים סוכני המדינה ודובריה על הגבול הלאומי. כאשר הבסיס האתנו-לאומי והבסיס הדתי-הלכתי לקביעת שייכותם של העולים הלא יהודים לעם היהודי אינם חופפים, קטגוריית הזהות היהודית מאבדת מהגיונה הפנימי ו"מזדהמת". אלה שחודרים אליה בדרכים לא כשרות מחללים אותה, מחלנים אותה והופכים אותה לקטגוריה נזילה וזולה. שלא כמו הסכסוך היהודי-פלסטיני (או הסכסוך היהודי-ערבי בכללו), היוצר תחושה של איום קיומי מבחוץ - העולים הלא יהודים יוצרים תחושה של איום קיומי מבית. בעוד הסכסוך מחשמל ומעבה את הגבול באופן מתמיד (גורביץ' 2007, 186) ומתמסר להיגיון הביורוקרטי הממייץ, העולים הלא יהודים קורעים את הגבול וממחישים עד כמה הוא לא יציב.¹⁸ הפנייה של סוכני המדינה אל ההיגיון הביורוקרטי מבטאת התעקשות על מבנה ושליטה - כל מה שגבולות מקפלים בתוכם - בשעה שאלו מתערערים. כאשר בתוך קטגוריית הלאום ובשוליה נוצרים קווי תפר חדשים של זהות יהודית בישראל, אלה שבחרו לעשות ולדבר בשם המדינה עוסקים במלאכת תפירת התפרים והידוקם. כפי שגורביץ' כותב: "תפר אוזח את הגבול, מונע התרחבות הקרע, ואפילו מחבר ומרפא, לעיתים באמצעות תפירה ממש, פיזית, היצמדות, גשר, מעברות, מנהרה" (שם, 188). "משמר הגבול" (שם, 190) הביורוקרטי לא אוטם את הגבול אלא מסמן אותו מבחינה תודעתית ומעשית, ומזכיר לעולים הלא יהודים הנטמעים בחברה היהודית-ישראלית שהם "מקרי גבול" או "מקרים גבוליים" בה (שם, 193). המערכות הביורוקרטיות, בעצם הפעלתן ובשיח שנלווה להפעלה זו, מאותתות לכל הפועלים בתוכן שישנם יהודים ולא יהודים ושכל מה שביניהם אינו מונח במקומו. הבעיה כאמור היא בעיה קטגוריאלית, סמלית וצורנית, אך עצם היקפה הפך אותה ל"בעיה לאומית בוערת" המחייבת את המערכות הביורוקרטיות לפעול לתיקונה באופן מעשי.

בניתוח סמלי-פרשני, סוציו-היסטורי ואתנוגרפי של המשבר הקטגוריאל (שבעצם הגדרתו ככזה הוא מהווה משבר ביורוקרטי) ושל תגובת המדינה אליו, המאמר מציג מבט מזווית אנתרופולוגית על המדינה, על מערכת ההיגיון שלה ועל

18. לפי גורביץ' (2007), הגבול הוא בעצמו סוג של מקום ולא רק בין מקומות או מצבים. את הפנומנולוגיה של "היות על הגבול" הוא מחלק באופן סכמטי לשני מצבים: הגבול העבה, המפריד בכירור בין דומה לשונה ובין אני לאחר, והגבול הדק, שהוא עצם ההיות על הגבול ובשני צדיו. לפי הבחנה זו, העולים הלא יהודים מהווים גבול דק של השייכות הלאומית (או שהם ממוקמים בו, באתרים המרובים שבהם הוא מתהווה). מכל מקום, השימוש של גורביץ' (ובעקבותיו גם שלי) במושג הגבול העבה שונה מן ההתייחסות של גיל אייל לנפח הגבול (אייל 2005, 13-14). עבור אייל, דווקא מה שמצוי בתוך הגבול (בעל הנפח), הוא בן כלאיים.

מנגנוניה הביורוקרטיים לניהול שייכות. הטענה שפיתחתי והדגמתי מכיוונים שונים היא כי פוליטיקה של שייכות כרוכה במאבק על עצם קיומו של היגיון ביורוקרטי או בהתמודדות עם היחלשותו. עוד הראיתי כי פוליטיקה זו כרוכה בפרקטיקות ארגוניות, דיסקורסיביות, פדגוגיות ופרשניות מצדם של כל הסוכנים המשתתפים בה. כך, מרכזיותו של ההיגיון הביורוקרטי ניכרת הן בפעולות ממלכתיות נרחבות, הן בפרקטיקות השיח המאפיינות את סוכני המדינה, הן באינטראקציה שביניהם ובין המתגירות, והן בפרשנות ובחוויה של המתגירות. מכל הכיוונים הללו גם יחד עולה חשיבותה של הביורוקרטיה ככלי אנליטי לדיון על פוליטיקה של שייכות; זאת משום שסוגיות של שייכות קשורות קשר ישיר למהות הצורנית של ההיגיון הביורוקרטי, ומשום שהמסגרת המוסדית הביורוקרטית המפעילה את ההיגיון הזה היא אתר מרכזי אשר דרכו מדינת הלאום המודרנית יכולה לנהל באופן מעשי את פוליטיקת השייכות.

בהצבת מושג הביורוקרטיה במרכז ניתוח פוליטיקת השייכות של הגיור, מאמר זה מצטרף לספרות אנתרופולוגית המבקשת להבין את הביורוקרטיה כמסגרת תרבותית. כך למשל, במקום לטפל בביורוקרטיה מפרספקטיבה ובריאנית ולראות בה רק מרכיב פונקציונלי ומתחייב בחברת המונים, הנדלמן רואה בביורוקרטיה היגיון טיפולוגי ולינארי שמשווה צורה למרחבים הלאומיים התוססים, הרגשיים, של מדינת הלאום המודרנית; ואילו הרצפלד (מתוך הישענות על עבודתה של מרי דגלס) מראה איך הפעולה הביורוקרטית המוסדית מתקפת באופן טקסי את ההיגיון הלאומי של שייכות וזהות - היגיון שלעולם יהיה מבוסס על מה שהנדלמן מכנה היגיון ביורוקרטי סכמטי וממייץ. הכתיבה של חוקרים אלו על ביורוקרטיה בזיקה להיגיון תרבותי, לריטואלים ולמטפורות במדינת הלאום קושרת מאליה את המושג לסוגיות של תרבות, זהות ושייכות בחברה המודרנית והופכת אותו לדרך נוספת של התבוננות בכל אלו. הניתוח הסוציולוגי של באומן על "התשוקה המודרנית לטקסונומיות" (Blackshaw 2005, 42), אף שאינו עוסק מפורשות במושג הביורוקרטיה (ואולי דווקא משום כך), מחזק עוד יותר קו עיוני זה.

בעקבות עבודות אלו גם המאמר הזה מציע דיון תרבותי על ביורוקרטיה, ובאופן ספציפי - על הביורוקרטיה כמערכת סמלית וממסדית של ניהול פוליטיקת השייכות. המאמר מראה כיצד המדינה מנסה להתערב במציאות חברתית טעונה סימבולית, ובתוך כך מפעילה את ההיגיון הביורוקרטי ביחסיה עם הסובייקטים העוברים בחסותה תהליכי זהות והשתייכות. אולי דווקא משום שקטגוריות הזהות בחברה הישראלית משתנות הלכה למעשה בצורתן ובתוכנן (ראו את המבוא לאסופה זו), המדינה נדרשת להילחם על שלמות או בהירות קטגוריאלית אשר אינה מובנת מאליה עוד. בהקשר זה כדאי לזכור כי אף על פי שההיגיון הביורוקרטי מתקף את פרויקט הגיור מבחינה סימבולית ומשמש בו משאב דיסקורסיבי ופדגוגי, ואף שבראיונות שקטעים מהם הובאו לעיל מתגירות שהן אזרחיות ישראליות מספרות כיצד היגיון זה נחרת בהבנתן העצמית כ"שייכות", "זרות", או "שייכות חלקית"

– אף על פי כן פרויקט הגיור הממלכתי הוא בסופו של דבר סיפור של כישלון. משום כך אולי גם המאבק המדינתי על ההיגיון הבירוקרטי נידון לכישלון: למרות התערערות הסדר הסימבולי וההתגייסות של מערכות מדינתיות נרחבות לתקנו, מעטים הם העולים הלא יהודים המבקשים להתגייר, ותהליך "הגיור הסוציולוגי" מוסיף להתרחש ולשנות הלכה למעשה את קטגוריית הלאום של זהות יהודית בחברה הישראלית.

רשימת מקורות

- אייל, גיל, 2005. הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- ברקת, עמירם, 2005. "העלות של הכשרת 5000 מועמדים לגיור: 25 מיליון ש"ח", הארץ, 18.11.05.
- גורמן, יהודה, 2008א. "התאזרחות, ממשליות והדתה בישראל של שנות האלפיים", יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), **פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 207–238.
- , 2008ב. "אזרחות, מודרניות ואמונה במדינת הלאום: הגזעה ודה-הגזעה בגיור מהגרים רוסים ומהגרים אתיופים בישראל", יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), **גזענות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 381–415.
- גולדין, סיגל, ואדריאנה קמפ, 2008. "זרות ופזורים: הביורוקרטיקה של הגירת עבודה, גוף ומגדר", יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), **גזענות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 258–286.
- גופמן, ארווינג, 1980. **הצגת האני בחיי היומיום**, בתרגום שלמה רונן, תל אביב: דביר/רשפים.
- גורביץ', זלי, 2007. "על הגבול – חסימות, מעברים, טיולים", **על המקום**, תל אביב: עם עובד, עמ' 184–223.
- גורביץ', זלי, וגדעון ארן, 1991. "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", **אלפיים** 4, עמ' 44–9.
- גלס, מרי, 2004. **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו**, בתרגום יעל סלע, תל אביב: רסלינג.
- הלמן, שרית, 2007. "הגמשה וחסומה: על מצבה של האזרחות בישראל בעידן הגלובליזציה", חנה הרצוג, טל כוכבי ושמשון צלניקר (עורכים), **דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 125–150.
- ייס, יפעת, 2001. "הגולם ויוצרו, או איך הפך חוק השבות את ישראל למדינה מולטי-אתנית", **תיאוריה וביקורת** 19 (סתיו), עמ' 45–70.
- יונה, יוסי, 2005. "מדיניות הגירה אתנורפובליקנית: בין האיום הדמוגרפי לשד העדתי", **בזכות ההבדל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 122–176.
- , 2008. "סוף סוף החלטה ציונית: המאבק ב'נשירתם' של יוצאי ברית המועצות", יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), **פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 56–91.
- כהן, אשר, 2002. **התבוללות ישראלית: טמיעתם של לא יהודים בחברה היהודית בישראל**

והשלכותיה על הזהות הקולקטיבית, רמת גן: מרכז רפפורט, אוניברסיטת בר-אילן. —, 2006. *יהודים לא-יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי, ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן / הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן וכתב ספרים.*

פלד, יואב, וגרשון שפיר, 2005. *מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.*

קימלינג, ברוך, 2004. *מהגרים, מתיישבים, ילידים, תל אביב: עם עובד.*

קמפ, אדריאנה, 2008. *"ניהול ההגירה, חיזוק האזרחות: הרפורמה להסדרת מעמדם של ילדי מהגרי העבודה בישראל", יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 92-122.*

קמפ, אדריאנה, ויוסי יונה, 2008. *"הגירה, פריון וזהות בישראל: לקראת עידן חדש?", יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 9-36.*

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

שלג, יאיר, 2004. *יהודים שלא כהלכה: על סוגיית העולים הלא-יהודים בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.*

- Bauman, Zigmund, 1991. *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- , 1992. *Intimations of Postmodernity*, London and New York: Routledge.
- Beetham, Davis, 1996. *Bureaucracy, Second Edition*, Buckingham: Open University Press.
- Blackshaw, Tony, 2005. *Zygmunt Bauman*, London and New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers, 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michael, 1984. "Panopticism," *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books: 206-213.
- Hacker, Daphna, 2009. "Inter-religious marriages in Israel: gendered implications for conversion, children, and citizenship," *Israel Studies* 14(2), pp. 178-197.
- Handelman, Don, 2004. *Nationalism and the Israeli State: Bureaucratic Logic in Public Events*, Oxford: Berg.
- Herzfeld, Michael, 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, New York: Berg.
- Howes, David, 1991. "Introduction: To Summon all The Senses," in David Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: a Sourcebook in The Anthropology of The Senses*, Toronto: University of Toronto Press.
- Lomsky Feder, Edna, and Tamar Rapoport, 2008. "Cultural Citizenship and Performing Homecoming: Russian Jewish Immigrants Decipher the Zionist National Ethos," *Citizenship Studies* 12(3), pp. 321-334.
- Lustick, Ian, 1999. "Israel as a Non-Arab state: The Political Implication of Mass Immigration of Non-Jews," *Middle East Journal* 53(3), pp. 417-433.
- Neiterman, Elena, and Tamar Rapoport, 2009. "Converting to Belong:

- Immigration, Education and Nationalization among Young 'Russian' Immigrant Women," *Gender and Education* 21(2), pp. 173–189.
- Scott, James C., 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven and London: Yale University Press.
- Stolcke, Verena, 1995. "Talking Culture: New boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe," *Current Anthropology* 36(1), pp. 1–24.
- Weber, Max, 2006 [1968]. "Bureaucracy," *The Anthropology of the State: A Reader*, eds. Aaradhana Sharma and Akhil Gupta, Malden, MA: Blackwell Publishing: 49–70.
- Yuval-Davis, Nira, 2006. "Belonging and the Politics of Belonging," *Patterns of Prejudice* 40(3), pp. 197–213.
- , 2007. "Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging," *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 10(4), pp. 561–574.
- Yuval-Davis, Nira, Kalpana Kannabiran, and Ulrike Vieten, 2006. "Introduction: Situating Contemporary Politics of Belonging," in Nira Yuval-Davis, Kalpana Kannabiran and Ulrike Vieten (eds.), *The Situated Politics of Belonging*, London and Thousand Oaks, Calif.: Sage: 1–14.