

”אחרים” בתוך עמם: מנהיגיהם הרוחניים של עולי אתיופיה בישראל

רחל שרעבי ואביבה קפלן

מבוא

המציאות הנוכחית בישראל היא עתירת שינויים חברתיים, לעיתים מרחיקי לכת, שהם תוצאה של פסיפס חברתי רב-פנים. בפסיפס זה, הדומה והשונה, כמו גם האחר והזהה, שוכנים יחד זה לצד זה. מציאות זו אפשרית בעולם גלובלי חסר גבולות, אשר ממדי הזמן בו לובשים ופושטים צורה כפועל יוצא מכורח קיומי המשתנה חדשות לבקרים.

כדי לפענח את פשרה של מציאות, בה זר ומוכר הם ביטוי לפנים הרבות שלה, נדון במאמר זה בזהותם המורכבת של כוהני דת (קייסים) זקנים וצעירים, המשמשים כמנהיגי קהילות העולים מאתיופיה בישראל. דיון זה חשוב מכיוון שהוא ממקד את תשומת הלב המחקרית בהתמודדותם של מנהיגי קבוצת מיעוט של מהגרים על מקומם בחברה החדשה, בהיותם נתפסים כ”אחרים”.

הדיון הסוציולוגי בזהויות הוא חדש יחסית,¹ ומניח שזהויות אינן ישויות נתונות, אלא קטגוריות מומצאות, תוצרים של משמעויות תרבותיות המתפתחות בנסיבות היסטוריות מסוימות. זהויות מתעצבות על-ידי הדרה לשוליים של אלמנטים מנוגדים ושונים מבחינה תרבותית, וכתוצאה מכך הם מוגדרים כ”אחרים”. הודות לאימוץ מדיניות רב-תרבותית במרבית מדינות המערב, מוצאים כיום המהגרים דרכים להכיל את מגוון זהויותיהם במקביל, תוך שימוש מושכל בכל אחת מהן בהקשרים חברתיים משתנים,² אך בה בעת הם ימשיכו להיתפס כ”אחרים”.

רוב התאורטיקנים הדגישו כי הפרטים המשתייכים למיעוט מרגישים את עצמם קשורים אחד לשני לא רק על-ידי גזע, לאום, תרבות והיסטוריה משותפים, אלא גם על-ידי

¹ Hall, 1996; שביט, ששון-לוי ובן פורת, 2013.

² Levitt & Glick-Schiller, 2004; Vertovec, 2001

גורל וחוויה משותפים של אפליה ונחיתות חברתית.³ שפירא⁴ ציינה את היות הזהות מהות פוליטית המתעצבת, מפורשת ומיוצרת מתוך קואורדינטות הכוח הסמויות והגלויות בחברה. ביטויים חברתיים לפרשנות תאורטית זו ניתן למצוא בבהירות במציאות הישראלית, בה גוברת המחאה החברתית של צעירים יוצאי אתיופיה, הרואים בהדרתם ביטוי של תפיסתם כ"אחרים" במולדתם, למרות שהם כבר דור שני בארץ.

ברי⁵ הציג ארבע אסטרטגיות ידועות של קיום יחסים בין-תרבותיים מנקודת מבטן של קבוצות "אחרות": היטמעות, היבדלות, השתלבות ושוליות. כל אחת מהגישות מצביעה על מידת המחויבות וההזדהות של ה"אחר" לתרבות המוצא מחד גיסא ולתרבות הרוב מאידך גיסא. לדידנו, רלוונטיות במיוחד האסטרטגיות הנוגעות לשוליות והשתלבות. מירסקי⁶ כתבה שמהגרים נקרעים בין התקשרויות ישנות למולדתם לבין קשרים חדשים לארץ ההגירה. מצב זה יוצר משא ומתן פנימי ובין-אישי ממושך וכואב, והקונפליקט נפתר בכך שמהגרים משלבים בזהותם הן רכיבים שנשמרו מארץ המוצא והן רכיבים שאומצו בארץ החדשה.

זהותם של כוהני הדת נשואי דיונונו שהיגרו מאתיופיה, מעוצבת אף היא בתוך שדות שיח שונים המנהלים ביניהם משא ומתן, כפי שניווכח בהמשך. המעבר שלהם מחברה חקלאית פשוטה לחברה גלובלית פוסט-מודרנית, והפער התרבותי ביניהן מכל בחינה שהיא, אילץ את כוהני הדת להתמודד עם התייחסות אליהם כ"אחרים" בארץ עליה חלמו בתקופת גלותם.

סקירה היסטורית: יהודי אתיופיה בישראל

יהודי אתיופיה, המכונים "ביתא ישראל" (בית ישראל), חיו ברובם בקהילות קטנות בכפרים והתפרנסו בעיקר מחקלאות.⁷ חיי הקהילה התנהלו באורח מסורתי והונהגו על-ידי כוהני הדת (הקייסים), שהיו בעלי סמכויות בנושאי דת ומנהגים, קיום טקסי נישואין, גירושין וקבורה.⁸ כדי להבדיל עצמם משכניהם הנוצרים, יהודי אתיופיה הקפידו על חוקי הטהרה. בשולי כל כפר הייתה בקתה מיוחדת (מרגם גוג'ז), בה שהו הנשים בתקופת המחזור ולאחר הלידה.⁹

³ Romanucc-Ross & De Vos, 1995; Hutnik, 1991

⁴ שפירא, 1997: 11.

⁵ ברי, 2004; Berry, 1992

⁶ מירסקי, 2005.

⁷ בן-עזר, 1992.

⁸ שרעבי וקפלן, 2014: 12.

⁹ Cicurel & Sharaby, 2007

בשנות השבעים של המאה העשרים, בשלו בישראל ובאתיופיה התנאים הפוליטיים שאפשרו את עלייתם של יהודי אתיופיה.¹⁰ יציאת יהודים לסודאן בדרכם לישראל החלה ב-1977, בהליכה רגלית של מאות קילומטרים, שהייתה כרוכה בתלאות קשות. גם במחנות המעבר בסודאן התנאים היו קשים וגרמו לתמותה רבה, להתפוררות חיי הקהילה ולפירוק משפחות.¹¹

משנות השמונים הגיעו יהודי אתיופיה לישראל בשני גלים: "מבצע משה" בשנת 1984, ו"מבצע שלמה" בשנת 1991.¹² מאז הגיעם לישראל, העולים מאתיופיה מתמודדים עם אפליה, דעות קדומות, ניכור חברתי ודחיקה לשוליים החברתיים.¹³ התפיסה האתנוצנטרית השוררת בקרב הממסד וחלקים משמעותיים בחברה בישראל כלפיהם, רואה את קליטתם כהליך שיוביל להסתגלותם לתרבות הישראלית.¹⁴

הוויכוח על יהדותם שימש גורם נוסף לתפיסתם בישראל כ"אחרים". ככלל, העולים מאתיופיה הוכרו אומנם כיהודים, כאתנוס, אך יהדותו של כל פרט על-פי ההלכה הוטלה בספק.¹⁵ בנוסף, בשל החשש לקיומם של נישואי תערובת בקרבם, נדרשו העולים לעבור גיור טרם רישומם כיהודים במרשם האוכלוסין וקבלת אזרחות ישראלית.¹⁶ העולים ראו בתביעה זו השפלה, ולאחר מחאה שהונהגה על-ידי הקייסים ב-1985, הרבנות הראשית לישראל נסוגה מעמדתה זו.¹⁷ כפשרה, הוחלט למנות רשם נישואין ארצי לבדיקת יהדותם של בני זוג בעת רישום נישואין.¹⁸ הטלת הספק ביהדותם של עולי אתיופיה על-פי ההלכה פגעה קשה במעמדם של הקייסים בישראל.¹⁹ ב-1993, לאחר מאבק, הכיר הממסד הדתי בקייסים שעלו מאתיופיה, והם פועלים בשכר (חלקי) בקהילותיהם במסגרת המועצות הדתיות, אולם סמכויותיהם צומצמו במידה רבה, והם אינם רשאים לטפל בענייני נישואין, גירושין, שחיטה, קבורה ועוד,²⁰ זאת מכיוון שהמנהגים של יהודי אתיופיה מתבססים על התורה שבכתב שניתנה למשה בהר סיני, אשר אינה תואמת את ההלכה הנהוגה היום בעולם הדתי

¹⁰ בן-עזר, 2010.

¹¹ קוריןלדי, 2005.

¹² Spector, 2005

¹³ ענתבי-ימיני, 2010.

¹⁴ שחורי, 2006.

¹⁵ Anteby-Yemini, 2005

¹⁶ ענתבי-ימיני, 2010.

¹⁷ מקובר, 2010.

¹⁸ קוריןלדי, 2005.

¹⁹ Corinaldi, 1998: 191

²⁰ Kaplan & Salomon, 2004

היהודי.²¹ מקור הפער ההלכתי נובע משנות הניתוק הרבות של יהודי אתיופיה מהעם היהודי, מהתורה שבעל-פה ומחידושי ההלכה היהודית במהלך הדורות.²²

"אחרות" כמבנה זהות

בהמשגה הסוציולוגית, ה"אחר" הוא לעיתים קרובות הזר, השונה והבלתי מוכר, אך אינו בהכרח מרוחק ובלתי ידוע.²³ הוא יכול להיות בתוך הקבוצה, אך אינו חלק אינטגרלי ממנה. מבחינות רבות הוא דומה לחברי הקבוצה, אך מבחינות אחרות הנתפסות בעיניה כמהותיות, הוא נתפס כשונה. במקרים קיצוניים, ה"אחר" נתפס כדמון וכרע מוחלט.²⁴

על-פי חיבורו הנודע של הסוציולוג והפילוסוף גיאורג זימל,²⁵ *The Stranger*, הזר מוגדר כטיפוס חברתי, דהיינו כקטגוריה של יחסי גומלין, או כ"צורה סוציולוגית" המאופיינת כסינתזה ספציפית של קרבה וריחוק. זימל הדגיש כי במובנים מסוימים, בפרט במובן של קרבה פיזית, הזר הוא חלק מהקבוצה, אף שאינו חלק אורגני ממנה, בשל האלמנטים הפרטיקולריים הקיימים בה. "זרות" אפוא, על-פי ניתוחו של זימל, היא תוצר מסוים של יחסים חברתיים, והיא תלויה בהגדרה של ה"מקומי" וביחסים בינו לבין ה"זר".²⁶ סוגיית ה"אחרות" כרוכה במישרין בניסיון להתמודד עם ה"אני" וה"עצמי" ולהגדיר באמצעותם את הזהות האישית של האדם כפרט וכחלק מקבוצה. יצירת ה"אחר" מספקת את האפיון הדרוש להגדרת הזהות הקולקטיבית, וזאת על מנת לשמר את המונוליתיות שבה.²⁷ כלומר, ה"אחד" מוגדר על בסיס קיומו של ה"אחר".²⁸ ברוב המקרים, ה"אחרים" נתפסים כזרים, ומכאן הם גם נחשבים לנחותים. שוולב ושותפיו הגדירו את העיקרון המרכזי המארגן את ההבניה המדכאת של ה"אחרים" כ"ביטויים גלויים וסמויים המבנים הבדל כחיסרון וכפחיתות ערך".²⁹ ברם, הוגים רבים מסכימים שהשיח על זהותו של ה"אחר" אינו תוצר של משהו המובנה מתוך מהותו של ה"אחר", אלא הוא עשוי ללמד דווקא על המחשבות, התשוקות והחרדות של אלו המייצרים אותו ככזה.³⁰

²¹ ולדמן, 1990; זי, 2000.

²² שלום, 2012: 59-60.

²³ ארליך, 2001: 27-28.

²⁴ שגיא, 2003: 74; קמה ופירסט, 2015: 41.

²⁵ Simmel, 1950.

²⁶ זימל, 2012; רון אל, 2016.

²⁷ בר-און, 2000.

²⁸ רוזנפלד, 2001.

²⁹ Schwalbe et al., 2000: 423; בנימין וניסים, 2016.

³⁰ ראו למשל, השיח האוריינטלי אצל Said, 1978; קמה ופירסט, 2015: 42.

תהליכים אלו הם תוצרים של תרבות, וכל תקופה או חברה יוצרת את ה"אחרים" שלה. הגבול והאופן שבו הם נתפסים, הוא זה שמייצר את ההבחנות הקבוצתיות בין חברי הקבוצה ל"אחרים", ובאמצעותו משרטטת כל חברה את המפה הקוגניטיבית, המוסרית והאסתטית שלה. לפיכך היחס ל"אחר" אינו מנותק ממושג הגבול.³¹ הגבול סוגר כל זהות בגבולותיה, ומאפשר לה לבנות עולם של "אנחנו" לעומת "הם". לכן, בו זמנית זהות כוללת מרכיבים של שלילה וחיוב, הכללה והדרה.³² הסוציולוג קאי אריקסון כתב שהחברה דוחה אל מעבר לגבולה את מי שמאובחנים על ידה כסוטים כדי שבאמצעותם תוכל להגדיר את גבולותיה. על כן סטייה חברתית אינה רק קלקול או עיוות, אלא חלק הכרחי וחיוני של מסר חברתי, שאפשר לכנותו "נורמטיביות".³³ מישל פוקו שחשף את הפרקטיקות השיחניות שתחמו את הגבולות הרווחים בחברה המודרנית טען כי לאחר שהחברה מגדירה טיפוס מסוים של בני אדם כ"אחרים", למשל "משוגעים", היא יכולה לנקוט בדרכים רבות כדי לדאוג לטהרתה.³⁴

מטרת המחקר

בנוף הישראלי, לקייסים יש בולטות מבחינה חיזונית: הם עוטים יריעת בד גדולה ולבנה, ולראשם חובשים כובע לבן מסורתי שהוא סמלם המובהק. באופן פרדוקסלי, למרות נראותם הפיזית הבולטת, למעשה הם בלתי נראים מבחינה חברתית.

במציאות הפוסט-מודרנית בישראל, קייסים זקנים וצעירים כאחד, מחפשים דרכים בהן יוכלו להגדיר מחדש את מעמדם, מקומם ותפקידיהם במסגרת קהילתם, תוך ניסיון עיקש להמשיך ולשמר חלקים מזהותם. על רקע מעבר בין-תרבותי שונה, וחוויות חיים נבדלות שמקורן בהבדלי הגיל הניכרים בין הקייסים, אנו מניחות שכל קבוצה של קייסים תגיב בדרך ייחודית להדרה הממסדית והחברתית. לכן נבחנו במאמרנו בין שתי קטגוריות שונות: קבוצת הקייסים "הזקנים" וקבוצת הקייסים "הצעירים".

בהתבסס על האמור לעיל, אנו משערות שדפוס ההתנהגות הדומיננטי שעשוי להיות רווח בקרב הקייסים הזקנים יאופיין בייאוש, בחוסר אוניס ובכניעה למציאות תוך השלמה עם תפיסתם כ"אחרים". לעומתם, הקייסים הצעירים שעלו לישראל עם הוריהם בהיותם בני שמונה ומעלה, מתאימים, על-פי הספרות המחקרית, להגדרה של בני "דור וחצי" להגירה.³⁵

³¹ Bauman, 1995; רון אל, 2016.

³² גורביץ', 2001; 2004; Lister, 2004; בנימין וניסים, 2016.

³³ גורביץ', 2001: 478, הערה 1; Kai, 1966.

³⁴ פוקו, 1996; קמה ופירסט, 2015: 42.

³⁵ לב ארי, 2010; 2003; Remennick.

מאפיינים אותם שני אופני תגובה קיצוניים: מחד, הם מתאמצים להיטמע בחברה הקולטת כדי לפתור את קונפליקט הזהות שלהם, ומאידך, הם עשויים לגלות נטיות של פעילות-נגד אתנית כלפי הערכים התרבותיים של החברה הקולטת. לכן השערתנו היא שמנהיגות הקייסים הצעירים, למרות הדרתם החברתית, תאופיין בדפוס התנהגות אקטיבי יותר מזה של הקייסים הזקנים. דפוס זה עשוי לנבוע מדימוי עצמי שהושפע מהכרת שפתה וערכיה של החברה הקולטת וכן ממעורבות חברתית גדולה יותר, למשל בעקבות שירות בצבא. אולם בדומה לקייסים הזקנים ובאופן פרדוקסלי, גם הם יחוו עוצמתם כ"אחרים" בסביבתם החברתית החדשה.

מתודולוגיה

בישראל חיים כיום כ-60 קייסים, חלקם הוסמכו באתיופיה. במסע שלנו בין קהילות עולי אתיופיה בישראל, ערכנו ראיונות עומק עם 32 קייסים, אשר את חלקם ראינו יותר מפעם אחת. שיטת המחקר שנקטנו הייתה איכותנית הנשענת על גישת המחקר הנרטיבי, שיחודיותו גלומה בצורך בהבנת החוויה הסובייקטיבית של המראויין.³⁶ הנרטיב הנגלה לחוקר הוא למעשה כלי של הנחקר, באמצעותו נוצרת משמעות התורמת להבנה ולארגון של המאורעות המתרחשים בחייו.³⁷ מכאן שהנרטיב לא רק מתאר מציאות, אלא גם מעצב אותה ומקנה לה משמעות.³⁸

כשמדובר בהגירה ובזקנה, שמאפייניהן העיקריים הם שוליות חברתית, אי-ודאות קיומית ותחושת אחרות, הופך נושא המשמעות והבנייתה למוקד מרכזי בחייו של האדם, ממנו ניתן ללמוד עליו, על תפיסתו העצמית ועל האופן בו הוא מבנה את מציאות קיומו. בעידן הפוסט-מודרני, בו מיטשטשים גבולות של קהילות, ורכיבים שונים של זהויות מאבדים ממשמעותם, הופכים הסיפור האישי והתחושות של הפרט לכלי אשר באמצעותו אפשר ללמוד על זהות אישית כמו גם על הגדרה קבוצתית.

הגענו למראויינים דרך עובד סוציאלי אתיופי, עימו היינו בקשרי עבודה. הוא ראה בהצטרפותו למסענו ברחבי הארץ את תרומתו הייחודית להשמעת קולה של קהילתו. שיתופו בתהליך איסוף הנתונים תרם לסילוק מחסום השפה ושימש גשר להבנת תרבותם של הנחקרים. הראיונות נערכו בבתי כנסת, בבתי המראויינים או בחוץ, על כיסאות מאולתרים. רובם שמחו לחלוק עימנו את חוויותיהם וסיפור חייהם, וראו בכך הזדמנות

³⁶ תובל-משיח וספקטור-מרזל, 2010.

³⁷ שלסקי ואלפרט, 2007.

³⁸ Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber, 1998

להשמעת קולם ולשיפור תנאי חייהם. כמעט בכל הראיונות ניכרה ערגתם הגדולה לעברם, נוכח חייהם במקומם החדש.

ממצאים

לפנינו שתי קטגוריות מחקר מרכזיות מובחנות, אותן כינינו "זקנים" ו"צעירים", מהן נציג כמה דמויות אופייניות. קטגוריות אלו כללו התייחסות למרכיבים רבים ומגוונים של זהות גילית, דתית ואתנית, בהם: אופן הלבוש, השימוש בשפת המקום, המעורבות החברתית, המסגרת המשפחתית בה חי המרואיין, מעורבותו בשוק העבודה, התייחסותו למסורת האתנית עליה גדל ולתפיסה הדתית המקובלת בישראל, וכן משמעות גילו בהתייחס למסגרת החברתית הקודמת והנוכחית.

קבוצת ה"זקנים" התפלגה לשתי קטגוריות משנה אותן כינינו "שורדים" ו"אבודים", המבטאות למעשה את יכולותיהם האישיות של המרואיינים או היעדרן, במציאת משמעות אלטרנטיבית לחייהם במקומם החדש. להבחנה זו הגענו באמצעות הגישה הנרטיבית הבוחנת את מקומו של האדם נוכח התייחסותו הסמלית לחייו ולסיפור אותו הוא מספר. ה"שורדים" הם אלה שהצליחו למצוא משמעות חדשה לחייהם בישראל בניסיון לשמר קרעי זהות משמעותיים תוך מינימליזציה של תחושת ה"אחרות". ה"אבודים" הם אלה המנותקים מחומרי חייהם בהווה, כאשר המשמעות שהם מוצאים בחייהם הנוכחיים דלה ביותר, ובמובן זה הם ה"אחרים" האולטימטיביים.

בקטגוריית ה"צעירים" מצאנו הטרוגניות רבה, לפיכך נציג מספר דמויות, אשר לכל אחת מהן מאפיינים ייחודיים. מדמויות אלו עולים האופן בו הם מתמודדים עם המציאות אותה הם חווים והשימוש שהם עושים ב"קרעי זהויותיהם" במהלך ניסיונם להשתלב במארג החברתי הישראלי, תוך ניסיון להתרחק מתחושת האחר.

1. קטגוריית הקייסים ה"זקנים"

קייס מקבוצת ה"שורדים": "יש עבודה"

הריאיון התקיים בביתו של קייס יאסו.³⁹ הוא גר בשתי דירות צמודות בבניין בן ארבע קומות, ונראה שמצבו הכלכלי לא רע. חיכך, לבוש במעיל גשם ארוך ובבגד מסורתי, לרגליו נעלי קרוקס. הקייס בן 65, עלה ארצה במבצע שלמה דרך אדיס אבבה בשנת 1991. על-פי הקריטריון האדמיניסטרטיבי, הוא נתפס בחברה הישראלית כ"זקן". ילדיו הקטנים מסתובבים בבית במהלך הריאיון, ואשתו מגישה כיבוד אשר נקנה במאפייה סמוכה ושתייה קרה.

³⁹ כל השמות בדויים.

לדבריו, כל הקהילה שלו עלתה יחד איתו. הוא קיבל את הסמכתו באתיופיה והצביע על שושלת של קייסים במשפחתו במשך 12 דורות. למד להיות קייס מגיל שבע והתמנה לקייס בהגיעו לגיל 20. לשאלתנו כיצד הוא מרגיש בישראל, השיב:

קשה בתקופה האחרונה בישראל, ציפינו למצוא כוהנים, לא ידענו שאין בית מקדש. חשבנו שבארץ תהיה עבודת בית מקדש. עכשיו אנחנו טמאים, אין הקרבת קורבנות כדי להיטהר ולכן אנחנו חטאים.

על עבודתו כקייס סיפר:

שחיטה בפסח והעלאת קורבנות זהו תפקיד שאותו מילאו הכוהנים בבית המקדש. היום אין הקרבת קורבנות כדי להיטהר ולכן כולם טמאים. נשים מבוגרות בדקו באתיופיה אם הצעירות בתולות. אם לא נמצאה בתולה אז היו מעלים קורבן כדי לכפר. באתיופיה היינו מחתנים, מגרשים, היו סמכויות מכובדות לקייסים, הצעירים היו מפחדים מהקייסים. שם פתרתי סכסוכים בתוך המשפחה. אבל כאן בישראל אין לי כלים [נאנח]. אני מרגיש כאן רק קצת תפקיד, אפילו את הילדים שלנו אנחנו לא יכולים לחתן.

קייס יאסו סירב ללמוד רבנות. בדומה לקייסים אחרים, הוא ביטא גאווה רבה בתורתם של הקייסים, עד כדי עליונות על זו הרבנית. עם זאת, הוא אמר: "כולנו אותו דבר – טמאים". נראה שזו מעין הצטדקות תוך כדי ניסיון להתמודד עם העובדה שסמכותם של הקייסים ככהני דת אינה מוכרת בישראל. לכן הוא דבק ב"תורתו", כפי שהציג אותה:

תורה זה תורה, לא דמוקרטיה. אלוהים אמר לנו ללכת ישר בחוקותיו, אתם תלכו בחוקותיי. עכשיו בישראל משהו אחר. כולם לא הולכים בחוקותיו. גם אני לא, כי אין קורבנות [נאנח]. אני לא אלך ללמוד ברבנות, הם ילמדו ממני. אני קייס, כוהן, אני לא צריך ללמוד. אחי עלה לארץ בשנת 1981 ותפסו אותו בכוח ועשו לו גיור. הוא קייס ורב. הוא לא מוכר כקייס בישראל אבל מגדיר את עצמו כקייס.⁴⁰

לשאלה "מה אתה יותר: ישראלי או אתיופי?" הוא השיב:

אתיופי או ישראלי – כולם אותו דבר. גם אני אותו דבר. גם אני יהודי, גם אתה יהודי. ישראלי זה לא עניין של צבע. אני בישראל אותו דבר כמו ישראלים, אין משהו מיוחד להתייחס אליי כאתיופי. מה שעושה אותי אתיופי הוא שאני עושה את המנהג לפי חוקי התורה [מתעלם במפגיע מסוגיית צבע עורו].

⁴⁰ לרב אתיופי מתמנה אדם שסיים את לימודיו במוסד תורני גבוה המוכר על-ידי הרבנות הראשית. מינויו נעשה על-פי הנהגה המקובלת לבחירת רב בישראל (על-ידי ועדת מכרז של המועצה הדתית בשיתוף עם המשרד לשירותי דת).

כשקייס יאסו אמר ”זה טוב [המשכורת], בלי עבודה אין אוכל [צוחק]”, משום מה התגנבה לליבנו התחושה שמצבו הנוכחי נוח לו מאוד. הוא משתכר כנראה די צורכו, הכנסותיו מגיעות מהמדינה, מפעילותו בקרב קהילתו ואולי גם מעבודתה של אשתו. למה לו לשנות משהו מאורחות חייו אם נוח לו כל כך? על התבטאותו של אחד הקייסים שאמר: ”אנו כמו בובות בחלון הראווה”, הביע קייס יאסו את דעתו:

הוא צודק. יש עבודה, שוחטים בלי רבנות, בשבילי זה כשר. אם מישהו נפטר, אני הולך אליו במשך שבעה ימים. אם יש לוויה או אזכרה, אני גם הולך. שוחט כבש בראש השנה, יש לי בית כנסת, שוחט לקורבן פסח וכל האנשים אוכלים יחד, כמו באתיופיה, כולם באים, כל הקהילה. אין מרגם [בית גידה], אשתי שומרת לבד בחדרה, טובלת במקווה כי אין ים, אין ברירה.

דברי הקייס מלמדים שהוא מתאים את עצמו למודרניזציה בהתייחסותו לבית הנידה, ללבוש ולאוכל. אפשר אולי להניח שבשל העובדה שיש לו ילדים קטנים והוא נהנה מנוחות יחסית בחייו הנוכחיים, יחד עם חשש לאבד את קהילתו אם ינטוש את המקום, הוא מתאים את עצמו למציאות חייו החדשה, מה שבא לידי ביטוי בויתור על סממנים תרבותיים אופייניים. באופן פרדוקסלי גילינו אצלו התאמה לאורחות חייו החדשים מחד גיסא, ודיסוננס חבוי המתבטא בהצהרותיו הלוחמניות על אודות הצורך לשמור על המסורת מאידך גיסא.

קייס מקבוצת ה”אבודים”: ”כאן אין לנו כלום עד שנמות”

קייס ימנו, בן 71, עלה לארץ בשנת 1991. הוא מוזנח, פיו חסר שיניים, זקנו מדובלל, תנועותיו תזזיתיות אך מבטו מלא חיות. הוא נשמע עייף וחסר תקווה כשדיבר על החיים בישראל ועל המודרניזציה:

לא למדתי עברית כי הייתי צריך לעבוד מאז שהגעתי לישראל. אני מאוכזב מאוד כאן, האוכל והשתייה טוב מאוד, יש הכול, אבל מהדת לא טוב בכלל. החיים על האדמה טוב מאוד, אבל כל זה טוב לגוף ולא לנשמה. ההתקדמות המודרנית היא ללא ערך אם לא עושים משהו טוב לנשמה. זה טוב רק לעולם הזה ולא לעולם הבא.

כשנשאל האם הוא מרגיש יהודי בארץ, פרץ מפיו שטף של דברים שביטאו אכזבה, אך גם געגוע לעבר ותחושה של עליונות רוחנית כלפי הרבנים שרואים בו ”אחר”:

בגלל שאני יהודי משם, אני מרגיש יהודי. אלה שלא מקבלים אותם, הם אינם יהודים בעצמם [מתרגז מאוד]. יש פער בינינו לבינם [כוונתו לרבנים]. אנחנו מאתיופיה חזקים יותר כי אנחנו לא שינינו. כמו שמשה קיבל את התורה, כך שמרנו עליה ולא הוספנו. המילה של אלוהים היא אחת, לא להוריד ולא להוסיף, כל ההתקדמות לא קשורה לתורה שלנו. אבל הרבנות עושה מה שהיא רוצה, הם משנים ומחליפים, מההתחלה אינם נאמנים לחוקי התורה, ולכן אני לא יכול להתמזג איתם. בחור צעיר

שלומד בישיבה לא אקבל אותו כקייס. מה שפוסל אותו זה שהוא לא התחתן עם בתולה וגם הלך ללמוד בישיבה. בארץ לא מקפידים על נושאי טהרה. מקווה לא מטהר, זה המצאה של הרבנות.

והנה הפתרון שהוא מציע לצעירה אתיופית שמבקשת בית נידה:

שתהיה בחדר אחד. אפשר לפתור את הבעיה כאשר אישה יולדת או מקבלת מחזור שתסתגר בחדרה עד שבעה ימים או 80 יום לאחר הולדת בת ו-40 יום לאחר הולדת בן. כך צריך לעשות כדי לשלב את השינוי הקיים, כי אין אפשרות לבנות [בית נידה] בחוץ כמו שעשינו באתיופיה.

מכיוון שזהו פתרון מאולץ, והקייס בעצם מודה שפתרון כזה משנה מנהגים מסורתיים, הדבר בא לידי ביטוי מוחשי מאוד בשפת גופו המביעה עייפות, השלמה וחוסר ברירה. קייס ימנו שידר בדבריו כאב, כעס, תסכול ועלבון על כך שמנהיגות הקייסים נעלמה למעשה, או שהפכה משנית בחשיבותה, והסמכות החברתית שלהם נפגמה מאוד. הקייסים מתרכזים רק בברכות, בטקסי אזכרה ובלוויות. הקהילה אינה תומכת בהם כלכלית, הם אינם מחתנים ואינם שוחטים.

באתיופיה אין להשתמש במילה 'לא' כלפי מבוגר, אין להרים את הקול. בישראל חינוך הילדים פרוץ, הצעירים אינם נשמעים למבוגרים, האב מאבד את ערכו העצמי בעיני ילדיו. אנו שותפים לכישלון שלנו כקהילה, כולנו לא עושים ולא תורמים לקהילה שלנו.

בהתייחסו לשאלותינו האם הוא מתחרט על עלייתו לישראל והיכן הוא מעדיף להיקבר, ניכר אצל קייס ימנו, כמו אצל בני קהילתו, בלבול גדול ומוחלט:

לא הייתי עולה [אילו ידעתי שאתאכזב]. הייתי נשאר למות בארץ מולדתי. לא אמרו לנו מה יש שם בישראל. אני מאוד מאוכזב, כל הזכויות של קייס נלקחו ממני וזה כואב לי. הייתי מחזיר בתשובה, מקדש את הטמא, אבל בישראל אין אפשרות להחזיר בתשובה, כאן אין לנו כלום עד שנמות. נשארה לי רק האמונה היום. הציפיות שלי היום זה לעשות את מה שעשיתי באתיופיה כמו להתפלל בבית כנסת נורמלי. בית הכנסת שלנו הוא בתוך מקלט, חם שם מאוד, יש זבובים ואין אוויר. אנחנו נעקרנו ולא יכולים לחזור.

2. קטגוריית הקייסים ה"צעירים"

"לא נדבר על השפלה אלא נתמודד"

לראשו של קייס וובה תרבוש לבן, הוא לובש מקטורן כהה, חולצה לבנה מכופתרת ומכנסיים בצבע חום בהיר, נועל נעליים אופנתיות, בעל זקן קצר. בידו טלפון נייד. הוא

מיליטנטי ודובר עברית רהוטה. קיים וובה לקח אותנו לבית הכנסת הקהילתי המפואר שלו, בסמוך לו חונה רכבו החדש והמהודר.

עם הגיעי לישראל לא הוכרתי כקיים על-ידי הממסד. אני בין הראשונים שקיבלתי הכרה ומשכורת מהמועצה הדתית. 24 שעות אני עובד עבור הקהילה. הרבה אש אנו מכבים בקהילה [דימויו הציורי לפתרון קונפליקטים]. הרבה עושים שלום בית, הרבה עוזרים לחברי הקהילה. לפעמים מפנים אליי בעיות לטיפול מהמשטרה, מהרווחה וגם מבית המשפט. יש לנו תלמידים באמהרית. אנחנו צריכים לבנות בתי כנסת. אני אומר: לא נדבר על השפלה אלא נתמודד, לא יעזור לצעוק על הכאב. פה במדינת ישראל זו מדינה דמוקרטית, אבל אנו יכולים לעשות הרבה דברים. אני קיים אתיופי, אני שוחט. צריך למסד את נושא השחיטה האתיופית. משרד החקלאות עושה פיקוח וטרינרי עלינו. פתחנו שתי משחטות אבל הן נסגרו. אנו לא צריכים לצפות שהמדינה תעשה לנו, אנחנו צריכים לעשות לעצמנו. כמו שאני דואג לבית שלי, אני צריך לדאוג לשחיטה. אני אומר בואו ונעשה. לפני ארבע שנים דיברנו כמה חברים על פתיחת משחטה. לבסוף פתחתי לבד, ואני מחזיק כמה חנויות בשר.

על פעולות ארגון הקייסים בראשותו הוא סיפר:

ב-2008 ארגנתי עם חבריי הקייסים את מועצת הכוהנים של יהודי אתיופיה. המטרה שלנו הייתה להקים ארגון כדי לפתח את התרבות שלנו ולשלב אותה. אם אנחנו הולכים לדרך הפוליטיקה, אדם אחד לא יכול להשפיע כמו שארגון יכול להשפיע, גם על המחוקקים. יש לנו גם אתר אינטרנט. אנחנו רוצים דווקא במדינת ישראל לשמור את המנטליות והתפילות שלנו. קיבלנו הכרה לאומית לחג "הסיגד". זהו חג בו מתפללים יהודי אתיופיה ובראשם הקייסים, לכבוד ירושלים ועם ישראל. אנחנו רוצים להכניס לימודי אמהרית לילדים, לפתוח ישיבה של קייסים, שיכירו בכוח שיש לקייסים. אם אני אשתוק, לא יכירו. אם אצעק, יכירו. אני אומר [לרבנות] יש דברים שאנחנו צריכים ללמוד, אבל תלמדו גם אתם מה שאנחנו יודעים, את ההלכות של הקייסים.

אני מוכר כקיים ואני נלחם שיכירו גם בקייסים חדשים. אף פעם לא יהיה ניתוק של שורש הקייסים. 13 קייסים צעירים שלא הכירו בהם ולא קיבלו שכר, כעת מכירים בהם. כדי שיקבלו הכרה, עשינו מאבק עם משרד הדתות, משרד ראש הממשלה, הייתה הפגנה של קייסים, והתכתבות עם הממסד. אצלנו אומרים: "אם אדם גר במקום שאין בו שביל, וימשיך ללכת כל יום באותה דרך, הוא ייצור שביל". כלומר, אם אדם מתמקד במטרה, יש דרך ויש הצלחה.

קיים וובה קורא תיגר על מנהיגותו של הרב הראשי של עולי אתיופיה בישראל, הממונה מטעם הרבנות על רישום נישואין ארצי של זוגות עולים מאתיופיה, כשההליך כרוך בבירור יהדותם. עובדה זו מעוררת תרעומת קשה בקרב עולי אתיופיה בכלל ובקרב הקייסים בפרט. הביקורת של קיים וובה כנגד הרב משתלבת עם העלבון על הדרישה לגיור. אולם הרושם הוא שיש פה מעטה חיצוני של ענייני דת שמתחתיו מסתתר עניין כלפי מי שתופס את המנהיגות הממסדית האתיופית באומרו: "אתה לא תהיה רב ראשי בלעדינו. הקייסים

יודעים מי יהודי ומי לא, נשב יחד ונעשה רשימות במחשב". לשאלה כיצד הוא מגדיר את עצמו בקו שבין ישראלי לאתיופי השיב:

אני בכל מקום, לא מפריע לי, גם באמצע. אני באתי להיות ישראלי. הילדים שלי ישראלים. יש לי בית כנסת מפואר. מצד שני כולי אתיופי, באוכל, בתפילה, אני מלמד את בני ונכדי להיות קייסים. בלבוש, יש לי באוטו את הבגד הלבן של הקייס. אני לובש חליפה, עניבה וחובש את התרבוש הלבן. בבית שם כיפה. לכל דבר יש בגדי עבודה. אני לוקח לכל מקום מה שמתאים לי. אני לובש לבוש של ישראלים במשרדי ממשלה, זה נוח לי. אבל הסמל שלי, הכובע של הקייס לא יורד.

"אני כהן מזרע כוהנים"

קייס נגט, בן 40, עלה לארץ דרך סודאן בשנת 1987 בהיותו בן 18. המתנו לו ביום לוחט במיוחד בגן ציבורי מלוכלך ומוזנח. הריאיון התקיים בסמוך, בבית הכנסת שלו. בפניה הייתה מונחת ערימה של מקלות שבהם משתמשים הזקנים ולא רק הקייסים. הקייס בעל זקן קצר, חבוש תרבוש לבן, לבוש בחולצה לבנה מכופתרת וחולצת T לבנה מתחתיה עם כתובת של חברה מסחרית, מכנסיו חומים וסנדלים שחורים לרגליו. לבושו ישראלי, ורק התרבוש לראשו מלמד שהוא קייס. העברית שבפיו מדוברת בהגייה אתיופית כבדה, ולעיתים קשה להבין את דבריו. יש לו קהילה המונה כ-100 משפחות. מערכת מיזוג האוויר והמאוורר בבית הכנסת חדלו לתפקד כעבור מחצית השעה.

קייס נגט סיפר בגאווה שהוא נצר לשושלת של שלושה דורות קייסים מצד אימו. מאז היה בן שבע למד אצל סבו להיות קייס. בגיל 16 החל במסעו לישראל שנמשך כשנתיים. מכיוון שלא היה נשוי באתיופיה, לא קיבל שם את ההסמכה. על נישואיו וקליטתו בישראל הוא סיפר:

כשהגעתי לארץ בשנת 1990, התגייסתי לצבא לשירות קרבי. עבדתי בצבא בקבע שלוש שנים. חיפשו בחורה שמתאימה לי כקייס [כוונתו שתהיה גם בתולה, אך מפאת הצניעות אינו אומר זאת במפורש]. לא הכרתי בחורות ישראליות. היה חשוב לי שההורים שלי ימצאו את הכלה שלי. לכן התחתנתי מאוחר. הציעו לי במרכז קליטה ללמוד רבנות ולא רציתי. אמרתי, אני קייס, מנהיג של העדה שלי. אם הייתי רב לא הייתי מנהיג את העדה שלי. אם הייתי לומד בישיבה, הקהילה לא הייתה מקבלת אותי. אני כוהן מזרע כוהנים, אני צריך להמשיך בזה גם אחרי שעליתי לישראל. להיות רב כל אחד יכול, העיקר שיש לו תעודה.

על ההכרה בו כקייס השיב קייס נגט:

בארץ לא מכירים בקייסים. הרבנות היא אנטי-קייסים, לא רוצים שימשיך הדור שלהם, הם רוצים רק רבנים. בגלל הרבנות אני מרגיש שיש אפליה של הקייסים. אם אני הולך לכתונה אני לא יכול לעשות שום דבר, אין לי תפקיד. אז אני מעדיף לפעמים לא ללכת. אני מתקיים עכשיו מהמשפחה, אשתי עובדת כגננת. אני מקבל

הנחה בארנונה. בקהילה תורמים כי אני מנהיג אותם. למרות שלא קיבלתי הסמכה באתיופיה, קיבלתי את ההכרה כאן, ואז שמתי את הכובע הזה של הקייס.

על עבודתו עם צעירי העדה הוא סיפר:

יש קייסים שמלמדים צעירים וגם את הילדים שלהם להיות קייסים. הדור הצעיר ברגע שמתבגר, יודע לאיזה כיוון ללכת והוא חוזר לדת. כשהם צעירים הם לא צריכים ממני כלום ואני לא מנסה לשכנע אותם. ברגע שהם מתחתנים הם צריכים אותי. כשנפטר מישהו או כשיש חולה שצריך לברך, המשפחה רוצה קייס ובאים אליי, אני עושה את התפילה. בחג הסיגד צריך לברך את הקהילה. כאן בקהילה באים אליי צעירים, אבל באים יותר מבוגרים. התפקידים שלי ושל הרב האתיופי (המסורת-קהילתי) מתחלקים. יש דברים שלמדתי והוא לא יודע ולהפך. אין שום הבדל בין רב לקייס.

השיח של קייס נגט בדבר ההדדיות האפשרית או הנחוצה בין הקייסים לרבנים, תוך כדי התעלמות מהפער ההלכתי הברור, מייצג את העוצמה המאפיינת את הקייסים הצעירים. התרשמונו שהוא אינו בקיא בהלכה, אך מרגיש שיש לו כל מה שהוא צריך: הסמכה, שכר, הכרה, קהילה, מסורת, והוא אינו זקוק לדבר נוסף. ואולי זו הייתה בעצם מגננה על כבודו ומעמדו, שכן אם יודה בפער ההלכתי, הוא יודה למעשה בנחיתותו כקייס.

דבריו של קייס נגט נשמעו לנו כאפולוגטיקה לשמה. כל ניסיונו לתאר את הקייסים כאנשים מזרע מיוחד, בא למעשה לשמש כעלה תאנה למוגבלותו ההלכתית מול ידענותו של הרב האתיופי. הוא, בדומה לקייסים צעירים אחרים, רואה את הרבנות כדמון, כגורם המאיים על זהותו. יכולנו לזהות בהתנהלותו סוג של "אחרות-דו-קוטבית" – הוא כ"אתיופי אחר" במדינת ישראל והוא כקייס מול רב אתיופי בן מעמדו.

מסקנות

מאמר זה דן בכוחי הדת (קייסים), שהם המנהיגים הרוחניים של המהגרים האתיופים בישראל. זו קבוצת מהגרים ייחודית החווה "אחרות" כפולה: גם על רקע מוצאם האתני של חבריה וגם בהדרתה על-ידי הממסד הדתי הרשמי בישראל תוך תפיסתם ותיוגם של חבריה כ"אחרים". הקייסים הזקנים חווים למעשה "אחרות" נוספת, הנובעת מפאת גילם. אנו סבורות כי לפגיעה במעמדם האישי של הקייסים בישראל יש השלכות על כלל הקהילה האתיופית. זאת משום שסימונם של הקייסים כ"אחרים" בתרבות הישראלית, יוצר ממד של השפלה כלפי הקהילה כולה.

בנתוני המחקר השתקפה שונות בין הקייסים בשתי הקטגוריות המרכזיות של המרואיינים, אותן כינינו "זקנים" ו"צעירים". ה"זקנים" כקבוצה, זכו באתיופיה לכבוד רב משום גילם ומעמדם הרם כראשי הקהילה, אך בישראל מעמד זה אבד להם. הקבוצה

התפלגה במחקר באופן ברור בין שתי קטגוריות משנה, אותן כינינו "שורדים" ו"אבודים". שתי קטגוריות אלה מבטאות את יכולותיהם האישיות של המרואיינים או היעדרן, במציאת משמעות אלטרנטיבית לחייהם במקומם החדש, תוך השלמתם עם תפיסתם כ"אחרים" וכשונים.

ה"שורדים" הצליחו להתרחק ולו במעט מקוטב ה"אחרות", תוך שמצאו משמעות לחייהם החדשים ושמרו על קרעי או חלקי זהות משמעותיים למרות הפגיעה הקשה במעמדם. הם מנהלים את קהילותיהם באמצעות פעילות ענפה בין כותלי בית הכנסת עליו הם מופקדים. למרות שוליותם החברתית היחסית, הם מתמודדים עם הירידה במעמדם ועם "אחרותם" על-ידי תפיסת "קרעי זהותם" כחשובים ומשמעותיים.⁴¹ לכן הם יכולים לעשות בהם שימוש בחייהם היומיומיים. דפוס קיום זה מדגים כי מציאת פשר להוויית חייו של אדם, כרוך בנכונותו וגם ביכולתו לאמץ דפוס של שינוי מול מה שנגזר עליו לכאורה.⁴²

ה"אבודים" הם כאמור "האחרים האולטימטיביים". הם ממשיכים לערוג למעמדם בעבר בהיותם מנותקים למעשה מחומרי חייהם בהווה. המשמעות שהם מוצאים בחייהם הנוכחיים דלה ביותר, הם מתפקדים מעט מאוד במסגרת פעילות בבית כנסת, כאשר התנהלותם מביעה ייאוש, מרירות ומצוקה. מצבם הכלכלי מעיב על הווייתם הקיומית והם נמצאים בשוליים החברתיים ואף משדרים זאת. הם מרבים לדבר על בעיות של דת וטהרה, בלי יכולת מעשית להתמודד עם בעיות אלו. לכן הם פונים לעל-טבעי ולתפילה, כמוצא יחיד לחוסר האונים שלהם. מכאן ש"קרעי הזהות" בהם הם יכולים לעשות שימוש, דלים ביותר וחסרי משמעות עבורם. באופן מובהק הם נמצאים בקוטב ה"אחרות", הן מפאת מקומם החברתי והן בשל גילם.

באשר לקבוצת ה"צעירים", המתאימים להגדרה של בני "דור וחצי" להגירה, יש בהתנהלותם תהליך סינקרטי בדרגות שונות, שמשמעו ערבוב של אלמנטים דתיים ותרבותיים, תוך יצירת מסורת תרבותית חדשה.⁴³ התהליך הסינקרטי בא לידי ביטוי בין היתר בבחירת פריטי לבוש המהווה תמהיל בין מסורת אתיופית לבין דפוסי לבוש מערביים. יש בסינקרטיזם שלהם ביטוי לקיום תרבותי של מיעוט שאינו מתבטל בפני הרוב, תוך אמירה אישית ממנה עולה מחאה חברתית ופוליטית.⁴⁴

ביטויי התנגדותם שואבים מהכרתם העמוקה את המציאות הישראלית ומשום שתהליך השתלבותם בה נעשה תוך כדי קריאת תיגר נגדה. הם מציגים עמדה לוחמנית כנגד

⁴¹ Hazan, 1994

⁴² פראנקל, 1981: 136.

⁴³ Stewart & Shaw, 1994

⁴⁴ Barnard & Spencer, 1996

הממסד באומרם: "אם אתם לא מקבלים אותנו, אנחנו לא מקבלים אתכם". זו תביעה המשקפת כוח, ומצטרפת לתביעות של קבוצות מיעוט אתניות אחרות בישראל.⁴⁵ בדרך זו הם מבקשים להתרחק באופן ברור מקוטב ה"אחרות" ולהשתלב בחברה הישראלית, אך נדמה שניסיון זה עלול להיות בחברה הישראלית חסר תוחלת, זאת בשל "אחרותם" הנובעת מצבע עורם.

במציאות פוסט-מודרנית, קיומו של ה"אחר" הוא חלק מובנה במציאות היומיומית, המשקף למעשה הן את תנאי המציאות והן את עמדתו ונקודת מבטו של המתבונן.⁴⁶ במציאות גלובלית, בה הגירה היא חלק בלתי נפרד מהקיום האנושי, והיא מלווה במאבק הישרדותי יומיומי, היא לעולם תייצר את מקומו של ה"אחר" בשוליה. אפשר לראות בכך קיום רב-תרבותי ודינמי המאפיין מציאות משתנה, ואפשר גם לראות בכך ביטוי לפחד מפני הזר המאיים בעצם זרותו, על קיומה של החברה.⁴⁷

ביבליוגרפיה

ארליך, ש' (2001). אחרות, גבולות ודיאלוג – הרהורים. בתוך: ח' דויטש ומ' בן ששון (עורכים), **האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו** (עמ' 19-36). תל-אביב: ידיעות אחרונות.

בנימין, א' וניסים, ש' (2016). עובדים שקופים ברכש המדינתית של שירותי ניקיון: האם ניתן לחזק את נראותם? בתוך: א' שוהם וש' דורון (עורכים), **בין נראות יתר לשקיפות: היחס ל"אחר" בחברה הישראלית**. אשקלון: המכללה האקדמית אשקלון; ירושלים: מוסד ביאליק.

בן עזר, ג' (1992). **כמו אור בכד**. ירושלים: ראובן מס.

בן עזר, ג' (2010). כטיפה השבה אל הים? נראות ואי-נראות בתהליך הקליטה של עולי אתיופיה. בתוך: ע' לומסקי-פדר ות' רפפורט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 305-328). ירושלים: מכון ון-ליר; תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

בר-און, ד' (2000). **על "האחרים" בתוכנו** (מבוא, עמ' 1-8). באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון.

ברי, ג' (2004). מכור היתוך לרב-תרבותיות: השלכות למערכת ההשכלה הגבוהה ולהכשרת עובדי רווחה וחינוך. בתוך: א' לשם וד' רואר-סטריאר (עורכים), **שונות תרבותית כאתגר לשירותי אנוש** (עמ' 114-125). ירושלים: מאגנס.

גורביץ', ז' (2001). על הגבול הדק בין זהות לאחרות. בתוך: ח' דויטש ומ' בן ששון (עורכים), **האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו** (עמ' 37-41). תל-אביב: ידיעות אחרונות.

ולדמן, מ' (1990). **נישואין וגירושין אצל יהודי אתיופיה לאור ההלכה**. ניר עציון.

זימל, ג' (2012). הזר. בתוך: מ' רייך (עורך), **כיצד תיתכן חברה** (עמ' 151-159). בני ברק: הקיבוץ המאוחד.

⁴⁵ שרעבי, 2009.

⁴⁶ פוקו, 1996; לומסקי-פדר ורפפורט, 2010: 17-18.

⁴⁷ Simmel, 1950

- לב ארי, ל' (2010). **דור שני ו'דור וחצי' של ישראלים בצפון אמריקה: זהות והזדהות** (מרכז רפפורט, פרסום מס' 20). רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- לומסקי-פדר, ע' ורפפורט, ת' (עורכות). (2010). **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג**. ירושלים: מכון ון-ליר; תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מירסקי, י' (2005). **ישראלים-סיפורי הגירה**. תל-אביב: צבעונים.
- מקובר, ב' (2010). יהודים, ועוד איך יהודים. **ידיעות נגט, 60, 5**.
- ענתבי-ימיני, ל' (2010). בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל. בתוך: ע' לומסקי-פדר, ות' רפפורט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 43-68). ירושלים: מכון ון-ליר; תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פוקו, מ' (1996). תולדות המנינות. **הרצון לדעת**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פראנקל, ר' (1981). **האדם מחפש משמעות**. תל-אביב: דביר.
- קורנילדי, מ' (2005). **יהדות אתיופיה**. ירושלים: ראובן מס.
- קמה, ע' ופירסט, ע' (2015). **על הדרה: ייצוגים תקשורתיים של אחרים**. תל-אביב: רסלינג.
- רוזנפלד, ש' (2001). האחד והאחר: שורשיה האונטולוגיים של הפוליטיקה. בתוך: ח' דויטש ומ' בן ששון (עורכים), **האחר – בין אדם לעצמו ולזולתו** (עמ' 52-74). תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- רון אל, י' (2016). על הגבול בין אחים ל'אחרים': ארבעה הגיונות המדריכים את היחס לזר בישראל. בתוך: א' שוהם וש' דורון (עורכים). **בין נראות יתר לשקיפות: היחס ל'אחר' בחברה הישראלית**. אשקלון: המכללה האקדמית אשקלון; ירושלים: מוסד ביאליק.
- שביט, ז', ששון-לוי, א' ובן פורת, ג' (2013). מבוא. בתוך: ז' שביט, א' ששון-לוי וג' בן פורת (עורכים), **מראי מקום** (עמ' 7-25). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שגיא, א' (2003). מחוייבות ערכית וזהות בקיום רב-תרבותי. בתוך: א' נחתומי (עורך), **רב תרבותיות במבחן הישראליות** (עמ' 63-79). ירושלים: מאגנס.
- שחורי, מ' (2006). סטראוטיפים אתניים ומרחק חברתי בחברה הישראלית. **סוגיות חברתיות בישראל, 1, 66-88**.
- שלום, ש' (2012). **מסיני לאתיופיה - עולמה ההלכתי והרעיוני של יהדות אתיופיה**. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- שלסקי, ש' ואלפרט, ב' (2007). **דרכים בכתיבת מחקר איכותני**. תל-אביב: מכון מופ"ת.
- שפירא, א' (1997). **יהודים ישנים יהודים חדשים**. תל-אביב: עם עובד.
- שרעבי, ר' (2009). **חג המימונה: מהפריפריה אל המרכז**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון בן צבי.
- שרעבי, ר' וקפלן, א' (2014). **כמו בובות בחלון ראווה: מנהיגי העולים מאתיופיה בישראל**. תל-אביב: רסלינג.
- תובל-משיח, ר' וספקטור-מרזל, ג' (עורכות). (2010). **מחקר נרטיבי**. ירושלים: מאגנס.
- Anteby-Yemini, L. (2005). From Ethiopian villager to global villager: Ethiopian Jews in Israel. In: A. Levi & A. Weingrod (Eds.), *Homelands and Diasporas* (pp. 220-246). Stanford University Press.

- Barnard, A., & Spencer, J. (Eds.). (1996). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London and New York: Routledge.
- Bauman, Z. (1995). Making and unmaking of strangers. *Thesis Eleven*, 43, 1-16.
- Berry, J. (1992). Acculturation and adaptation in a new society. *International Migration Quarterly Review*, 30, 69-85.
- Cicurel, I., & Sharaby, R. (2007). Women in the menstruation huts: Variations in preserving purification customs among Ethiopian immigrants. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 23, 69-84.
- Corilandi, M. (1998). *Jewish identity: The case of Ethiopian Jewry*. Jerusalem: Reuben Mas.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs identity. In: S. Hall & P. Gay (Eds), *Questions of cultural identity* (pp. 1-17). London: Sage.
- Hazan, H. (1994). *Old age: Construction and deconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutnik, N. (1991). *Ethnic minority identity: A social psychological perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Kai, E. (1966). *Wayward puritans*. N.Y.: Macmillan.
- Kaplan, S., & Salomon, H. (2004). Ethiopian jews in Israel: A part of the people or apart from the people? In: U. Rebhun & C. Waxman (Eds.), *Jews in Israel* (pp. 118-150). Hanover & London: Brandeis University Press.
- Levitt, P., & Glick-Schiller, N. (2004). Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R., & Zilber, T. (1998) *Narrative research: Reading, analysis and interpretation*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Lister, R. (2004). *Poverty*. Cambridge: Polity Press.
- Remennick, L. (2003). The 1.5-generation of Russian immigrants in Israel: Between integration and socio-cultural retention. *Diaspora*, 12(1), 39-66.
- Romanucc-Ross, L., & De Vos, G. (1995). *Ethnic identity: Creation conflict and accommodation*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. N.Y.: Pantheon.

- Schwalbe, M., Godwin, S., Holden, D., Schrock, D., Thompson, S., & Wolkomir, M. (2000). Generic processes in the reproduction of inequality: An interactionist analysis. *Social Forces*, 79, 419-453.
- Simmel, G. (1950). The stranger. In: K. Wolf (Ed), *The sociology of Georg Simmel* (pp. 402-408). N.Y.: Free Press.
- Spector, S. (2005). *Operation Solomon*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, C., & Shaw, R. (1994). Introduction. In: C. Stewart & R. Shaw (Eds), *Syncretism / Anti Syncretism* (pp. 1-26). London: Routledge.
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 573-582.