

סינקרטיזם תרבותי בישראל:

התחדשות מסורות אתניות של עולים ושילובן בתרבות החברה הקולטת¹

רחל שרעבי*

תקציר

המאמר עוסק בהבניית זהויות אתניות בקרב קבוצות עולים בישראל באמצעות התחדשות חגיגות אתניות והפיכתן לרכיב מוכר בחברה הקולטת, מסוף שנות השישים של המאה העשרים. חגיגות אלה משמשות עבור העולים, בעיקר עבור הצעירים שבהם, טקסי הגדרה קולקטיביים, שקיימת בהם הצטלבות בין אתניות, תרבות וזהות, והתפתח בהם סינקרטיזם תרבותי ודתי. התחדשות החגיגות האתניות של עולי צפון אפריקה, כורדיסטן ואתיופיה הייתה חלק מביטויי המחאה של קבוצות פריפריאליות כנגד מה שנתפש כמרכז הפוליטי והחברתי. היא מסמנת תהליך מתמשך של "פוליטיקה אתנית", כלומר ניסיונות לגייס כוח פוליטי באמצעות רטוריקה וסמלי זהות אתניים בעיקר בתחום התרבות. ההגירה לישראל היא מקרה מובהק של סוג הגירה ייחודי המכונה שיבה הביתה אתנו-לאומית, דהיינו תנועת שיבה פוליטית-לאומית בחסות מדינת הלאום. המחקר מלמד כי שיבה מעין זו יכולה לשמש למהגרים מצע להתקדמות ולשחרור ממתחים הנובעים למשל מתיוג אתני. אולם בו בזמן הבית החדש מהווה עבורם זירה של מאבק, שמקורה בציפיות להשתייכות, כמו במקרה של החברה הישראלית. המאמר בוחן את תהליך הניעות של החגיגות האתניות אל המרכז התרבותי בישראל בסיטואציה האתנית המורכבת הזו, תוך כדי ניתוח האופן שבו קבוצות מיעוט של עולים, בראשות מנהיגיהן, פותחות וסוגרות גבולות חברתיים ותרבותיים עם ה"אחר" באמצעות המערכת הטקסית. הדיון באקטיביזם אתני של מנהיגים חברתיים פוליטיים עשוי לספק תובנות חשובות על האופן שבו מנהיגי מהגרים משתמשים במסורות אתניות כמשאב לגיוס הון תרבותי, חברתי ופוליטי כדי להיכנס לתוך המיינסטרים התרבותי.

מילות מפתח: חגיגות אתניות, זהות, טקסי הגדרה, תחייה אתנית, גבולות, סינקרטיזם, פוליטיקת זהויות, קליטת הגירה

* מכללת אקדמית אשקלון

¹ אני מודה לפרופ' סרג'ו דלה-פרגולה על תרומתו החשובה למאמר זה.

מבוא

מאמר זה בוחן תופעה ייחודית של תחייה אתנית בישראל, ובאמצעותה מתבונן במודל חדש של שילוב תרבות מהגרים במרקם התרבותי של החברה הקולטת ובהתאמת תרבותה לדפוסיה מהגרים. המאמר מתמקד בהתחדשות של חגיגות אתניות מסורתיות בישראל בקרב שלוש קבוצות עולים יהודים שהגיעו לישראל: ממרוקו (המימונה), מכורדיסטן (הסהרנה) ומאתיופיה (הסגד), מהמחצית השנייה של המאה העשרים. התחדשות סמלים תרבותיים חשובים אלה היא אחד הביטויים המרכזיים לתהליך של תחייה אתנית וחיוק הזהות והגאווה של קבוצות עולים אלה עד היום. הדיון בתופעה חברתית-תרבותית זו מאיר תהליכים ייחודיים של אתניזציה בישראל וממקד את המבט בפרקטיקה מסורתית של מהגרים המקבלת פרשנות מחודשת במפגש עם ה"אחר".

במאמר זה אתייחס בהתחלה בהרחבה לתאוריות חברתיות רלוונטיות לנושא: תחייה אתנית, שיבה הביתה אתנו-לאומית, טקסי הגדרה וסינקרטיזם. לאחר מכן אדון בהתפתחות החגיגות האתניות בישראל לפי הסדר הבא: המימונה של יהודי מרוקו, הסהרנה של יהודי כורדיסטן והסגד של יהודי אתיופיה. בפרק הסיכום אציג את הממצאים הכלליים של המאמר בנוגע לשלוש החגיגות האתניות, את חידושי, את התובנות שלי לגבי משמעות המושג "בית" עבור מהגר וכן לגבי משמעות הדיאלוג עם קבוצות מהגרים במדינות רב-תרבותיות.

ההתחזקות התרבותית-אתנית של קבוצות העולים ממרוקו, מכורדיסטן ומאתיופיה והשיבה הסלקטיבית אל שורשיהם המסורתיים, המנוהלת על ידי ארגונים אתניים, מתבטאת בפעילות תרבותית רחבה, כמו פרסום עיתונים, הפקת סרטים, תיאטרון, ערוצי רדיו וטלוויזיה, כנסים, ערבי בידור, טיולי שורשים לארצות המוצא, טקסי חתונה מסורתיים, מסעדות, מוזיקה, סדנאות ריקוד ולהקות מחול, תערוכות, חקר הספרות והשפה, וכן בהתחדשות החגיגות האתניות המסורתיות, שבה מתמקד מאמר זה.

המושג רה-ויטליזציה (תחייה אתנית) פירושו מאמץ מכוון, מאורגן ומודע שעושים חברי הקבוצה לבנות תרבות מספקת יותר באמצעות המצאה מחדש של מערכת תרבותית עם יחסים חברתיים. כלומר רה-ויטליזציה היא תופעה תרבותית הגורמת לשינוי כלשהו (Wallace, 1979).

במחקר החברתי הדין בזהות אתנית בהקשר של הגירה הייתה התאוריה הקלאסית של האסימילציה דומיננטית עד שנות השישים (Brettell & Hollifield, 2007; Schmitter, 2007, 83). תאוריה זו יושמה בייחוד בחברות שהאידיאולוגיה הדומיננטית בהן תמכה ברעיון של "כור היתוך", כמו בארצות הברית, כדי ליצור קולקטיב לאומי הומוגני (Huntington, 2004; Gordon, 1964).

מראשית שנות השישים החל להתפתח בספרות ההגירה המודל הרב-תרבותי. מודל זה מתייחס לחברה המורכבת מפסיפס של קבוצות אתנו-תרבותיות, המשמרות את זהותן התרבותית ומשתתפות על בסיס זה במערך החברתי הלאומי הכולל. המודל של הפלורליזם המבני והתרבותי מתייחס להוגנות בחלוקת הכוח בין קבוצות תרבותיות שונות בחברה (Forner et al, 2000; Ben Rafael & Peres, 2000).

במחקרי ההגירה התחזקה בעשורים האחרונים הטענה כי מדיניות ההטמעה לא הושגה גם בחברות ששאפו לכך שכן המהגרים אינם רוצים להתערבב בתוך חברה מונוליטית, אלא מעוניינים לשמור על זהותם האתנית (Sachsenmaier at al., 2002; DellaPergola, 1999). חוקרים תיארו את התהליך המורכב של הסתגלות מהגרים בארצות הברית ואף טענו כי זהות אתנית אינה נעלמת ואף עשויה לשמש משאב עבור מהגרים שונים (Carter, 2006; Bakalian, 1992).

במחקר שערכו גלייזר ומויניהן (Glazer & Moynihan, 1970) על קהילות מהגרים אתניות בניו יורק הם גילו כי הזהות האתנית עדיין מהווה כוח מניע חשוב במציאות האמריקאית, וכי היא אף מתחזקת והופכת לבסיס של פעולה חברתית ופוליטית. מסקנה נוספת הרלוונטית למאמר זה היא שבקרב בני הדור השלישי והרביעי לא ניכר ויתור על זהות אתנית אלא דווקא מתחולל תהליך של תחייה, תוך רצון להציג את התרבות המקורית בפומבי. דעות קדומות ואפליה הם גורמים מרכזיים הדוחפים לפריחת הזהות האתנית.

חוקרים נוספים הסיקו שבהסתגלות המהגרים בארצות הברית הופיעו ביטויים של זהות אתנית, התנגדות וערבוב יצירתי, כדי לשמור על מסורת העבר שלהם (Waters, 1990; Levitt, 2001). החוקרים (Alba & Nee, 2003, 1-16) טענו כי בגלל הגידול במודעות לזכויות האזרח, החלו להישמע קריאות לשמירה על השונה, והופיעו ביתר שאת ביטויים של זהות אתנית. אלה העניקו יתרונות לקבוצה האתנית ועושר תרבותי לחברה הקולטת (ראו גם Darieva, 2011).

למסקנות דומות הגיעו האנט ולייטלי (Hunt & Lightly, 2001) שחקרו את תופעת התחייה של תנועת ה-Pentecostal השחורה בבריטניה, המורכבת ממהגרים ניגרים. מערך הדוקטרינות והסינתזה של אמונות אפריקאיות ומערביות בכנסיות שלהם מספק להם תחושת זהות וסולידריות כתגובה לאפלייתם. מסקנה זו ממקדת את המבט בהשפעה של דת ופרקטיקות דתיות על תהליכי היווצרות ותחזוקה של גבולות אתניים בקרב מהגרים (Stroup, 2017; Fox & Miller-Idriss, 2008).

החוקרים וירנקבוטרה ואוסקבל (Virankabutra & Usakable, 2014) כתבו על מאבק הנוער של הקהילה הסיקית-תאילנדית הגולה בבנגקוק לשמירה על האתניות שלו במקביל להשתלבותו בחברה הרב-תרבותית. הם הסיקו שגבולות אתניים ממלאים תפקיד חשוב בקרב מהגרים (השוו Zhang et al., 2018). מחקרים מראים גם שאפיונים תרבותיים כמו סמלים, טקסים וחגיגות שהשתמרו מהעבר בשינוי כלשהו מציינים גבולות בין קבוצות, מסייעים בשמירתם והופכים לסמל של שייכות, זהות וכך תחייה אתנית (Plamer, 2010; Brettel & Nibbs, 2009).

מסקירת ספרות המחקר שהצגתי מצטיירת דמות של חברה המורכבת מפסיפס של קבוצות אתנו-תרבותיות, המשמרות את זהותן התרבותית ומשתתפות על בסיס זה במערך החברתי הלאומי הכולל. ניסיוןן של חברות קולטות מהגרים מלמד כי רצון חזק להשתלב בתרבות השלטת אינו סותר את העצמתן של תודעה ושל גאווה אתניות נבדלות (ראו גם Nandi & Platt, 2014).

יצירה, תחייה וחזוקה של זהויות אתניות ודתיות הן אפוא תופעות המתחזקות בעידן המודרני והפוסט-מודרני (Dolma, 2017; Schnapper, 2005). תנועות התעוררות אתנית ודתית הופכות לחלק אינהרנטי מהמודרניות עצמה ותוצר שלה. זאת בשל תהליכי אינדיבידואליזציה ואי-ודאות שהמודרניות מביאה לחיים החברתיים (Hervieu-Leger, 2005; Sharaby, 2022).

כיום מחריף המאבק על אופיו של ההון התרבותי הלאומי הדומיננטי במדינות לאום רבות, וברור כי האסטרטגיה של בניין אומה ומדינה מאוחדות היא בלתי מציאותית. הסיבה המרכזית היא תהליכי הגלובליזציה, המשפיעים על עיצוב הזהות האתנית ועל היחלשות מדינת הלאום (Divane et al., 2017; Bauman, 2000).

היחלשות התרבויות הלאומיות הדומיננטיות אפשרה למסגרות תרבותיות תת-לאומיות שקודם לכן הודרו לתבוע הכרה ולגיטימיות (Hall, 1996). אין מדובר בתביעות תרבותיות לחזור למסורות עתיקות, אלא בעשייה תרבותית המתכתבת עם העבר ושואבת ממנו, אך עושה זאת

בכלים תרבותיים של המודרניות המאוחרת, תוך כדי עיבוד מחדש ופרשנות (Pieterse, 2015; Anoeграјekti, et al., 2018).

שיבה הביתה אתנו-לאומית

התהליכים הגלובליים הרב-תרבותיים לא פסחו גם על מדינת ישראל (רם, 2005). בעשורים הראשונים להקמתה ניסתה ההנהגה הלאומית והתרבותית להפעיל אסטרטגיה תרבותית של הטמעה בקליטת העולים, כחלק מהאידיאולוגיה של "שלילת הגלות" והרצון לייצר מודל של "יהודי-ישראלי חדש" (פרס ובן רפאל, 2006, 23). אולם משנות השבעים של המאה העשרים, וביתר שאת משנות התשעים, פחתה הדומיננטיות של מדיניות "כור ההיתוך", והחלו ניסיונות לפתח פלורליזם תרבותי בקליטת עולים (יונה, 2005). פלורליזם תרבותי זה מתבטא במדיניות מוצהרת של רגישות והתאמה תרבותית לערכי העולים ומוכנות רבה יותר להכרה במנהגיהם ובתרומתם לחברה (בן פורת ואחרים, 2016).

בעקבות תהליכים אלה החלו בשנות השבעים להתגבר בקרב קבוצות אתניות שונות, ובכללן עולים יהודים שהגיעו לישראל כ"חוזרים" או כ"שבים הביתה" מהגלות, תביעות לייצוג וללגיטימציה של זהותן הייחודית. זאת במגמה להפוך לחלק אינטגרלי מהישראליות (פרס ובן רפאל, 2006; רגב, 2011). תהליך הניעות של קבוצות אלה התרחש באמצעות עשייה תרבותית הממזגת השפעות ורכיבים ממגוון מקורות תרבותיים לכדי סגנון עכשווי (שרעבי, 2009; רגב, 2011, 381-401). עקב כך הקאנון הנחשב לתקני בישראל הולך והופך הטרוגני יותר, וגבולותיו מאבדים מנוקשותם (Sharaby, 2022). קבוצות העולים נאבקות על הכרה והשתייכות בהתאם לאינטרסים שלהן, לסוגי ההון שלהן, למשאבים העומדים לרשותן (הון כלכלי, חברתי, תרבותי ואמנותי, וסמלי, כמו חגיגות אתניות) ולכוח המיקוח שלהן, הקשור לדוגמה לגודל הקבוצה.

מספרות המחקר הדנה בקבוצות של מהגרים המכונים "חוזרים" או "שבים הביתה" ברחבי העולם עולה כי הללו עורכים מסעות שיבה הביתה מסיבות שונות: פוליטיות, כלכליות – לעיתים בעידוד מדיניות לאומית של הארץ שאליה שבים, וכי קשרים משפחתיים חזקים מהווים אף הם תמריץ לחזרה למולדת (Linger, 2001; Husbey-Darvas, 2004; Lynellyn & Oxfeld, 2004). לעומת זאת, ההגירה של קבוצות אתניות יהודיות לישראל היא טיפוס הגירה ייחודי, שלומסקי-פדר ורפפורט (2013, 2) כינו "שיבה הביתה אתנו-לאומית" (יש לקחת בחשבון גם את גורמי הדחיפה האדירים בארצות המוצא). הכוונה לתנועת שיבה פוליטית לאומית בחסות מדינת הלאום (לומסקי-פדר, 2013, 1-3; Joppke & Rosenhek, 2002). שיבה זו מושתתת על אזור של מהגרים השבים מהגולה למולדת ההיסטורית, שהשתייכותם לקולקטיב הלאומי מוגדרת על בסיס מוצא דם משותף (על שיבה אתנו-לאומית בהקשר היהודי, ראו דלה-פרגולה, 2012; 2016; DellaPergola, 2020). ביטויים לתנועות שיבה מסוג זה נמצא בתחילת שנות התשעים בגל של מהגרים גרמנים שחזרו לגרמניה מברית המועצות (אליאס, 2010), או במקרה של יפנים-ברזילאים שחזרו ליפן מולדתם כעובדים זרים (De Carvalho, 2003; Tsuda, 2010; Linger, 2001).

המהגר מתקבל לתוך מדינת הלאום הקולטת על סמך ההנחה שקיימת זיקה היסטורית טבעית בינו לבין הקולקטיב הזה בתוקף קשרי הדם ביניהם, אשר מקנה זכויות לחברי הקהילה האתנית החיים מחוץ לגבולות מדינת הלאום (צבר ושיר, 2019). מבחינה משפטית, הגדרת ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי באה לידי ביטוי בחוק השבות, המעניק (עם חוק האזרחות) לבני

הלאום ולמשפחתם המורחבת אזרחות אוטומטית על בסיס העיקרון של מוצא משותף (לומסקי-פדר, 2013, 5-6; ראו גם שוהם, 2014, 21).

המחקר מלמד כי שיבה אתנו-לאומית יכולה לשמש למהגרים מצע להתקדמות ולמימוש עצמי ולספק להם מקום שבו יוכלו להשתחרר ממתחים הנובעים, למשל, מתיג אתני. אבל בזמן, הבית החדש מהווה עבורם זירה של התמודדות ומאבק, שמקורם בציפיות להשתייכות שאינן מתממשות (Stefansson, 2004, 8; Markowitz, 2004, 23). מתח זה מועצם בתנאים של שיבה הביתה אתנו-לאומית, המעוררת ציפיות רבות להשתייכות, כמו במקרה של החברה הישראלית (לומסקי-פדר, 2013, 4-7).

עם מתן האזרחות, החברה הישראלית מפנה לעולים תביעה, דרך מוסדות חברתיים שונים, להשיל מעליהם את זרותם ולהפוך לישראלים. אולם עד מהרה העולים נוכחים לדעת שההבטחה לקבל הכרה מלאה אינה מתקיימת במציאות היומיומית, והם לעיתים קרובות נתפסים כ"אחרים". אתוס השיבה הביתה הציוני היה הגמוני, מכיל ומדיר בעת ובעונה אחת וחזק היררכיות חברתיות בין קבוצות ותיקות לחדשות (לומסקי-פדר, 2013, 6; צבר ושיר, 2019), ובכללן קבוצות עולים מאסיה-אפריקה שביקשו להיות חלק מקבוצת שווים במדינת הלאום היהודית, אך לא זכו להכרה (אהרון, 2010; Sharaby, 2019).

טקסי הגדרה וסינקרטיזם

בהתבסס על עבודתי האנתרופולוגית במאמר זה על חגיגות אתניות של יהודים ממרוקו, מכורדיסטן ומאתיופיה, וכן על התנסותי בתחושת הגאווה האתנית של החוגגים, אני סבורה שבתחייה ובהתחזקות האתנית של עולי קבוצות אלה, בעיקר הצעירים, החגיגות האתניות משמשות טקסי הגדרה (definitional ceremony) קולקטיביים אתניים. בטקסים אלה קיימת הצטלבות בין אתניות, תרבות וזהות, ומנהיגיהן הצעירים של קבוצות העולים משתמשים בהם כדי לקדם לגיטימציה ציבורית בתרבות המוצא שלהם.

ברברה מיירוהוף שטבעה את המושג "טקס הגדרה" בעבודתה האנתרופולוגית שמה לב לדרכים היומיומיות שבאמצעותן חברי הקהילה "מגדירים את עצמם" במצבים שבהם תרבויות מתפרקות ונכנסות לאי-סדר. כך, למשל, במהלך תצפיותיה על חיי הקהילה יכלה מיירוהוף להגדיר חלק מהתהליכים והדרכים שבהם נבנו זהויותיהם של זקנים בתהליך מתמשך. כמו כן היא עמדה על משמעות טקסי הגדרה עבור קבוצת מהגרים שאיבדו את משפחותיהם ואת הקשר שלהם לתרבות העבר וחייהם מוקפים בעולם של "זרים" (Myerhoff, 1982; 1986).

טקסי ההגדרה עונים על הצורך של מהגרים מבוגרים להרגיש קשר עם העבר ומספקים להם גשר לחברה החדשה. הטקסים גם מגבשים את זהותם של מהגרים צעירים וממקמים אותם בהקשר אתני שמקובל במסגרת החברה הקולטת, העכשווית. טקסי ההגדרה הם למעשה אינטרפרטציות מוצגות של עצמם כקבוצה אתנית ולא כאוסף אנשים אשר יש להם איזשהו רקע אתני משותף.

באופן כזה טקסי הגדרה פועלים כדי לקשר בין אינדיבידואלים ממוצא אתני כלשהו. דרך טקסים אלה מהגרים נעשים קרובים לעצמם ומייצגים את עצמם כקבוצה אתנית. הם יוצרים במשותף פרשנויות של עבר מוסכם, היוצר מורשת של סמלים המייצגים זהות אתנית. העבר מוצג

למשתתפים בצורה שהיא רלוונטית לבנייה של הזהות האתנית העכשווית (Goldstein, 1985, 244,)
(251)

כיוון שההמשגה של טקסי הגדרה מצביעה על צמיחה סלקטיבית של מודעות זהות אתנית בקהילות מהגרים, תוך שימור ערכים מהעבר ואימוץ ערכים חדשים, העיקרון התאורטי שמנחה אותי במאמר זה הוא מודל הסינקרטיזם, בקונטקסט של הבניית זהות תרבותית במצבי הגירה. אני טוענת שהסינקרטיזם עשוי לשמש מודל מרכזי לניתוח תהליכי תחייה אתנית ועיצוב זהות רב-ממדית בעידן הפוסט-מודרני, שבו מתקיימים מפגשים במסגרת של הגירה גלובלית. מקורו של המושג סינקרטיזם במילה היוונית העתיקה σύγκρητισμός (synkretismos) שמשמעה שילוב. בשימוש הראשוני הזה תיאר המונח סינקרטיזם תהליך שבו קבוצות מנוגדות ואף יריבות משתפות פעולה ומשתלבות יחד, להשגת מטרות משותפות (Stewart & Shaw, 1994, 3).

במשך הזמן קיבל המונח משמעות חדשה של ערבוב ומיזוג תרבויות, אמונות, מנהגים ופרקטיקות דתיות, ויצירת מסורות חדשות (Stewart & Shaw, 1994, 3; Mayaram, 2012). הרעיון הוא שדת, תרבות ואתניות הן ישויות טהורות ועצמאיות שניתן לערבבן בעת מגע, כמו זנים ביולוגיים (Leopold & Jensen, 2004, 2).

בדרך כלל המונח סינקרטיזם מתייחס במחקר לתחומי הדת, שבהם אלמנטים של מסורות דתיות שונות מתערבבים ומקיימים ביניהם יחסי גומלין. כלומר זהו תהליך של שילוב אמונות ומנהגים, כחלק מאינטראקציה בין דתות או מסורות שונות באותה דת. בשל המפגש הסינקרטי ואימוץ אלמנטים ורעיונות חיצוניים השתנו כל הדתות והתרבויות (Walter et al., 2019; Prandi, 2000, 23-25). אולם לא ניתן להפריד מיזוג דתי מהיבט חברתי ותרבותי, משום ששמירת הדת היא חלק בלתי נפרד מהתנהגות חברתית. נוסף על כך, מה שנראה כמעשה דתי בזמן ובמקום מסוים, יכול להיחשב כמעשה תרבותי בזמן ובמקום אחר (Stewart & Shaw, 1994, 10).

מלבד בהקשר הדתי, המושג סינקרטיזם משמש מודל לניתוח שינויים תרבותיים וחברתיים באופן כללי. סוציולוגים ואנתרופולוגים משתמשים בו כדי לתאר שילוב של מסורות שונות בתחומים רבים כמו שפה, אמונות, פילוסופיה, רפואה, מוזיקה, אידיאולוגיות פוליטיות או מערכות כלכליות (Mayaram, 2012). למרות חשיבות הדיון בסוגיות אלה ואחרות, כמו כיבוש, מסחר, אופנה, נישואין והגירה על כל היבטיה, הסינקרטיזם התרבותי עדיין אינו זוכה להתייחסות מספקת בספרות המחקר.

תהליכי סינקרטיזם דתי ותרבותי שמקורם בהשתלטות של תרבויות קולוניאליות על תרבויות מקומיות התרחשו בעת העתיקה ובמשך כל ההיסטוריה, והם נמשכים בעידן המודרני (Mayaram, 2012; שרעבי, 2002, 117-122; Spica, 2018).

ממחקרים אלה ואחרים הדנים בסינקרטיזם נלמד כי הסינקרטיזם הוא תהליך בלתי נמנע המתרחש בתרבות האנושית – בעבר ובהווה – והוא בוודאי מרכיב חשוב בעידן הגלובלי (Mayaram, 2012). לכל אורך ההיסטוריה השתלבו זה בזה המסורת והמודרנה, המזרח והמערב, הישן והחדש ויצרו דתות או תרבויות "חדשות" שמהוות נקודת מפגש או תמהיל של דתות ותרבויות קודמות. אני מסיקה מכך שהשימוש הרווח במושגים "מסורת" ו"מודרניות" הוא מטעה ואינו

משקף את המציאות החברתית. שכן אין תרבות שהיא "טהורה", ואין חברה שאין בה מסורות שמתערבות זו בזו בתהליכי משא ומתן ומטבוליזם מתמשכים.

סינקרטיזם מציין תהליך ממושך של שינוי בזהות האישית או הקבוצתית וכן את התצורות של תהליך זה. מצב סינקרטי ייתכן כאשר שתי מסורות וקבוצות סמלים מקבילות באותה חברה, או שנוצרת ביניהן סינתזה, והן משתלבות במערכת סמלית אחת. התהליך הזה כרוך בעיבוד, בפרשנות, בהתאמה של סמלים ונהגים מסורתיים לתרבות החדשה ובאימוץ תכנים זרים. הסינקרטיזם יכול להיווצר מתוך החלטה מודעת, אך לעיתים הוא מתפתח ללא כוונה (Paganoni, 2003; Leopold & Jensen, 2004, 2). זיהוי של טקס או מסורת כסינקרטיים עוזר לנו לעקוב אחר ההיסטוריה המעצבת של דתות ותרבויות ולהבין שיש להן מקורות מורכבים הנבנים מחדש בתהליך של סלקציה וסינתזה (ברונר ושולמן, 2020; Koeppling, 1994).

תהליך הסינקרטיזם נוצר גם בערכיה התרבותיים של קבוצת רוב/מודרנית/קולטת ("סינקרטיזם מלמעלה"), והתוצאה היא פשרה וטרנספורמציה גם במונחיה של החברה הדומיננטית עצמה (Croucher & Kramer, 2017; Stewart & Shaw, 1994, 1-26). עם זאת, התהליך הסינקרטי של שילוב, התאמה ואימוץ המערכת הנורמטיבית הזרה חל בעיקר באורח החיים של הקבוצה החלשה יותר – קבוצת מיעוט/מסורתית/נקלטת ("סינקרטיזם מלמטה"). הישן בחברה זו אינו מתפורר אלא משתלב בחדש, ונוצרות וריאציות של מסורתיות ומודרניות (שרעבי, 2002, 17-22; Sharaby, 2022). דפוס זה מהווה ביטוי להתנגדות לצורות שונות של שליטה, להבעת זהות וכן אסטרטגיה למשא ומתן חברתי ותרבותי (Anoegrajekti et al., 2018; Purkayastha, 2005; Zhang et al., 2018).

בעוד ספרות המחקר העשירה שדנה בהגירה ממעטת לעסוק בשינוי שחל במסגרת הקולטת עצמה, תוך כדי כניסת המהגרים ושילובם, תרומתו התאורטית של מודל הסינקרטיזם בכך שהוא מראה כי תהליך השינוי עשוי להיות הדדי. לפי מודל זה, במפגש הבין-תרבותי בין קולטים לנקלטים, עשויים להשתנות לא רק המהגרים, אלא גם הרפרטואר של החברה הקולטת, והוא מוגדר מחדש. באופן כזה מודל הסינקרטיזם מאיר את חלקם המכריע לעיתים של המהגרים בהזזת הגבולות שבין המרכז לפריפריה, ואת האקטיביזם שלהם בבחירת היסודות שמהם נבנית זהותם (Sharaby, 2022).

מטרת המחקר ומתודולוגיה

במאמר זה ביקשתי לבדוק את האופן שבו חגיגות אתניות ממלאות כיום פונקציה של טקסי הגדרה עבור יוצאי שלוש קבוצות של עולים בישראל: ממרוקו, מכורדיסטן ומאתיופיה. למעשה, רציתי להסביר את התופעה האתנית הזו, של קבוצות מיעוט ותיקות המתקבצות יחד פעם בשנה, לחגיגה האתנית שלהן. בחנתי את המשמעות שהעולים עצמם נותנים לטקסים שלהם וכיצד דרכם הם מציגים את השתייכותם לקבוצה האתנית שלהם, וכן באיזו מידה נוצר בחגיגות סינקרטיזם תרבותי, כלומר באיזו מידה עולים אלה ובעיקר צאצאיהם ממשיכים מסורות אתניות מתוך בחירה ובה בעת מאמצים תכנים ישראליים.

במחקר זה שולבו שיטות איכותניות שונות, והוא מסתמך על חומר ראשוני רב, שטרם נותח עד כה. המחקר סוקר ומנתח תוכן של כתבות שהופיעו בעיתונות היומית הישראלית החל משנת 1967, שבה נערכו לראשונה בישראל חגיגות המימונה במתכונתן הציבורית, ועד 2018. לאחר

דממה תקשורתית בשני העשורים הראשונים להקמת המדינה הפך חג המימונה בישראל לחג מתקשר, והעיתונות מילאה תפקיד חשוב בהפיכתו לאירוע לאומי.

אירועי המימונה, שלוו בפרסומים מטעם מארגני החגיגות, משכו את תשומת לב התקשורת. הסיקור העיתונאי משנות השבעים היה בדרך כלל אוהד, כנראה בשל התפקיד הביקורתי כלפי הממסד שהחלה התקשורת למלא בשנים אלה בחברה הישראלית. לעומת הדיווחים על המימונה, הידיעות על חגיגות הסהרנה והסגד בעיתונות הן מעטות והדיווח קצר. ל"אי-היראות" של חגיגות אלה בתקשורת יש בוודאי משמעות סוציולוגית. היא מהווה משל למעמדן השולי של הסהרנה והסגד במרחב הציבורי בישראל, ואני מסיקה ממנה שהתעניינות התקשורת היא פועל יוצא של גודל הקבוצה האתנית ושל כוחה האלקטורלי-פוליטי. סקירת העיתונות גם אם אינה נרחבת, עשויה לספק מדד ליניארי חשוב להתפתחות חגיגות אלה בישראל. ביטאני ארגוני יוצאי מרוקו, כורדיסטן ואתיופיה בישראל, שיזמו את חידוש החגיגות האתניות שלהם בישראל והיו אחראים על ארגונן, שימשו אף הם מקור מרכזי למחקר. מקום נרחב הוענק בביטאונים אלה לדיון במשמעות החגיגות ולתיאורן בארץ המוצא ובעיקר בישראל. כמו כן הופיעו בהם עדויות על החגיגות מפי נשים וגברים שעלו מאזוריה השונים של ארץ המוצא, מארגני החגיגות וכן צעירים בני דור שני ושלישי.

מקורות ראשוניים חשובים נוספים הם: הזמנות, חוברות, מכתבים, קלטות, דיסקים, וצילומים משנות השבעים ועד היום, המצויים במשרדי ארגוני יוצאי מרוקו, כורדיסטן ואתיופיה, באתרי האינטרנט שלהם וכן באוספים פרטיים. עוד נעזרתי בסרטוני חגיגות שהעלו יוצאי כורדיסטן ואתיופיה באתרי אינטרנט שונים בעשור האחרון.

המחקר התבסס גם על תצפיות משתתפות שנערכו במשך השנים בחגיגות, שהן בעלות ערך חווייתי אנתרופולוגי רב. הן שימשו גם הזדמנות לשיחות קצרות, אך חשובות, עם חוגגים מבוגרים וצעירים.

את היעדר המקורות בכתב השלמתי בראיונות עומק מובנים למחצה עם יוצאי מרוקו, כורדיסטן ואתיופיה וצאצאיהם, המתגוררים במקומות שונים בארץ, בעיקר ביישובי הפריפריה. על מנת לבחון את התופעה הנחקרת מכל היבטיה ולהימנע מהטיה מחקרית, היו הנתונים הדמוגרפיים של המראיינים מגוונים. העדויות הן בבחינת אוצר בלום להבנת התפתחות החגיגות ולניתוח מרכיביהן המסורתיים והמודרניים.

הראיונות נותחו במתודה איכותנית, המבוססת על התפיסה הפנומנולוגית-הרמנויטית. מתודה זו מייחסת חשיבות להבנה, לתיאור ולניתוח של תופעה חברתית (במקרה זה: החגיגות האתניות בישראל) באמצעות החוויה הסובייקטיבית של הנחקרים. זוהי למעשה "המציאות האובייקטיבית" כפי שהיא משתקפת מעיניהם ומסיפוריהם (תובל-משיח וספקטור-מרזל, 2010; Bulter-Kisber, 2018).

המתודה הפרשנית חיונית במיוחד לצורך ניתוח המשמעות המורכבת של טקס, כמו זה שנערך בחגיגות המימונה, הסהרנה והסגד, שכן טקס הוא תבנית דרמטית, העשויה להכיל תהליכים קונפליקטואליים ואינטגרטיביים כאחד. לכן נדרשת פרשנות מוקפדת וזהירה של תובנות עבר לתפקידים בטקס, לכללים המובלעים בו וכן למשמעויותיו הנסתרות. גירץ טוען (גירץ, 1990, 30; דורון, 2013, 128) כי בניתוח טקס החוקר בוחן את החברה כטקסט ומפרש את רמותיו הרבות: רמת פרשנות פנימית של האנשים ורמת פרשנות של החוקר הצופה.

בשימוש במתודה המתבססת על עדויות בתקופה מאוחרת קיימת מגבלה, האופיינית למחקר של סיפורי חיים בכלל (עצמון, 2001, 137; בילו, 2004, 12). סביר להניח כי הם מושפעים מפרשנויות אישיות, ואינם חסינים מפני תעתועי הזיכרון. לכן ייתכן שבתיאורי חגיגות המימונה, הסהרנה והסגד בארץ המוצא ובישראל המרווינים מושפעים גם מחוויותיהם במהלך השנים ומהאופן שבו נערכות החגיגות בישראל כיום. יחד עם זאת, מקורות ראשוניים אלה, המהווים "היסטוריה בעל פה" (oral history), הם טקסט חברתי ותרבותי בעל חשיבות רבה, כמו בתופעה הנחקרת.

ממצאים

1. חג המימונה

חגיגת המימונה הציבורית בסוף שנות השישים

חג המימונה, שחל במוצאי היום השמיני של חג הפסח, היה חג דתי שסימל ליהודי מרוקו את המעבר הטקסי לאכילת לחם. ניתוח סמיוולוגי של המערכת הטקסית בליל החג מלמד כי הוא היה משופע במרכיבים סמליים ובאקלקטיות טקסית, המאפיינים מצב של מעבר (Turner, 1967). התבואה תפסה מקום מרכזי בטקסים, מכיוון שחג המימונה חל באביב, עונת קציר התבואה. למחרת בילו אנשי הקהילות היהודיות במרוקו בגנים, בשירה, בנגינה ובריקודים (שרעבי, 2009). ההתייחסות הסטריאוטיפית לתרבויות ה"מזרחיות" כאל תרבויות "נמוכות" וכאל פולקלור עממי השפיעה על דימוים העצמי השלילי של עולי ארצות האסלאם. כפועל יוצא מכך, רבים סברו כי אין להמשיך את מנהגי העבר בחברה החדשה (בן שמחון, ר', 1998, 187). מעדויות של מרווינים מסתבר כי חג המימונה עצמו נחוג בעשור הראשון של מדינת ישראל במסגרת משפחתית מצומצמת, בעיקר בריכוזי התיישבות של עולים מצפון אפריקה.

השינוי בלגיטימציה של חג המימונה החל בסוף שנות השישים והשתלב בהתארגנויות תנועות מחאה חברתיות בשכונות מצוקה שאוכלסו על ידי עולים מצפון אפריקה, בעיקר ממרוקו. אירועי המחאה החלו ב-1959, בשכונת ואדי סאליב בחיפה, וב-1971 הפכו שכונות הקטמונים ומוסררה בירושלים למרכז תסיסה של "הפנתרים השחורים". פעולות ההתנגדות בירושלים ובחיפה לא חוללו שינוי מהותי בסדר היום הפוליטי, אך הן העלו את בעיית הפער החברתי לשיח הציבורי וזירזו שינויים מסוימים במדיניות הממסד הפוליטי בתחומי השיכון, הרווחה והחינוך. המהפך הפוליטי ב-1977, שלעולי ארצות אסיה-אפריקה היה בו חלק מכריע (פילק, 2006, 124-123), הגדיל את ייצוגם הפוליטי של עולי צפון אפריקה בכנסת, ותרם לכניסת חג המימונה לזרם התרבותי המרכזי.

חגיגות מימונה כאירוע המוני בישראל נערכו לראשונה בשנת 1966 (חגיגות המימונה יקיפו השנה 30,000 משתתפים, 7.4.1970). כשלוש מאות חוגגים, יוצאי העיר פאס שבמרוקו, עלו עם משפחותיהם ליער הרצל שליד בן שמן כדי לחדש את מסורת חגיגות יום המימונה בחיק הטבע. הם לבשו בגדי חג מסורתיים, היו מצוידים במזון ובשתייה והקימו מאהל בשטח הגן. הם חגגו בשירה, בריקודים ובתחרויות נגינה, המזכירים את תחרויות הרכיבה של הבחורים למעיין במרוקו (בן שמחון, ר', 1998, 220). הרב שאול אבנדן, רבה הראשי לשעבר של מרוקו, והרב יצחק אבו

חצירא, רבה של רמלה, בירכו את ראשי העדה, את האורחים ואת הקהל. ברכת הרב, שהייתה מרכיב מרכזי בחגיגות ליל המימונה במרוקו, הועתקה אפוא לישראל, אך לא לליל המימונה אלא ליום המימונה עצמו, דהיינו, תוך כדי שינוי. למרות הניסיון לחגוג על פי המסורת, נעלמו מהחגיגה הציבורית הראשונה מנהגי הטבילה במקור מים וברכת האילנות, שהיו סממנים דתיים בולטים בחגיגת יום המימונה במרוקו.

את החגיגה הראשונה הזו יזם שאול בן שמחון, איש הוועדה המרכזת של ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, בשיתוף פעילי "אגודת יוצאי פאס בישראל". ברב-שיח שהתקיים ב-1990 הדגיש בן שמחון כי המימונה הראשונה לא באה מלמעלה, מהממסד הפוליטי, אלא כי הוא עצמו ארגן אותה יחד עם קבוצת חברים יוצאי מרוקו (בר-יודא, 1990, 28).

ברב-שיח זה עמד בן שמחון על הרקע ליזמתו והזכיר כי באותה תקופה היה בישראל מיתון קשה, שהעמיק את האבטלה, את המרירות, את הניכור החברתי ואת המתחים הבין-עדתיים. בן שמחון וחבריו יוצאי מרוקו חשבו על פעולות מחאה כדי להילחם בפערים. אך מכיוון שהוא נוכח כי לפעולות מחאה יידרש זמן רב וגם שאין להם יכולת לעמוד מול הממסד, הציע בן שמחון לחבריו לערוך חגיגה ביום המימונה. לדבריו, היה צימאון למפגש מפני שהעולים היו מפוזרים במקומות שונים בארץ, והמפגש של בני משפחה וחברים היה גם מפגן של עוצמה (בן שמחון, ש', 1990, 13-14). בן שמחון עמד גם על המניע התרבותי לחידוש חגיגות המימונה בישראל וציין כי

הסיסמה של מיזוג גלויות באותם ימים פירושה היה, שאני צריך להתמזג במימסד ולהתבטל בפני היחד המימסדי... אבל אנחנו רצינו פוליטית את הזכות להיות שונים... יהודי מרוקו באו לפה כדי להיות יהודים לפי מסורת התורה, ומה שהיה אז פה לא סיפק אותנו. לכן היה לנו הרצון להבליט את הייחודי, שלדעתי הוא טוב. אני יכול להגיד, שהיום התפיסה הזאת ניצחה. בחברה הישראלית יש אווירה של סובלנות ופלורליזם תרבותי, וישנה זכות להיות שונה (בן שמחון, ש', 1990, 15).

מטרות המארגנים השתקפו במסרי החגיגות, בדפוסיהן ובתוכניהן. ראשי ארגוני עולי מרוקו השונים שארגנו את החגיגות חזרו והביעו את שאיפתם להפוך את המימונה לנחלת הכלל, ואת ערכיה לגורם המלכד את עם ישראל (בן שמחון, ש', 1970, 3-4). באמצעות הפצת מסרי האחדות של המימונה, הם ביקשו למעשה להפגין נוכחות אתנית ולהראות שמורשתם התרבותית היא חלק מהקאנון הלאומי.

מארגני החגיגות הביעו לא אחת את גאווהם על כך שמפעל אחדות ישראל של המימונה תורם להפחתת הקיטוב בחברה הישראלית – בין עדות, בין דתיים לחילוניים ובין עולים חדשים לוותיקים. לדעתם, יהודי מרוקו יכולים לזקוף לזכותם לא רק את קליטתם-הם בארץ, אלא גם את כוחם לקלוט את העולים החדשים ולסייע להם בצעדיהם הראשונים בארץ (אבירם, 21.4.1986). הזיקה שיצרו המארגנים בין יוצאי מרוקו לעולים, באמצעות המימונה, מעידה על שאיפתם לחזק את דימויה הלאומי. בכך הם ביקשו לשדר, כי הם – הפריפריה – שינו למעשה סטטוס, ומקבוצה שולית, נקלטת, הפכו לחלק מהמרכז הוותיק, הקולט.

בהתחלה חגגו בערב המימונה ב"ספירה הביתית", כמו במרוקו, והמתכונת הציבורית של החג נערכה ביום המימונה עצמו. הנוהג המסורתי של היציאה לחיק הטבע והמפגש המשפחתי למחרת, ביום המימונה, תאמו את מטרותיהם החברתיות והפוליטיות של יזמי חידוש המימונה, ולכן

נעשה בהתחלה יום המימונה חשוב הרבה יותר מליל החג וקיבל יותר פרסום ממנו. אולם מאמצע שנות השבעים, כדי להגדיל את מספר החוגגים ולחזק את דימויו המסורתי של החג, התנהלה פעילות טקסית ציבורית גם בערב המימונה, במקביל ל"ספרה הפרטית" (רבע מיליון איש חגגו את חג המימונה ברחבי הארץ, 1973).

דלת פתוחה לחברה הישראל

בראשית שנות השמונים, עם תחילת פעילותה של תנועת "ביחד", בראשות סם בן שטרית, הוחלט לעצב את החגיגות על פי תכנים ערכיים נרחבים יותר, תוך הפגנת תרבות העדה המרוקאית (אבירם, 1980.9.4). מוקד האירועים הוסט לערב החג, שכן סמליו ומסריו התאימו לדימוי המסורתי שהמארגנים ביקשו להקנות לחג. כדי להפיץ את המימונה ולאפשר היכרות של הציבור הישראלי הרחב עם יוצאי מרוקו ועם תרבותם, יזמו המארגנים את מפעל "הדלת הפתוחה" (גלילי, 1982.15.4), הממשיך את הנוהג המסורתי של אירוח בבתים בליל המימונה. הרעיון המקורי של דלתות פתוחות יושם אפוא לא רק במסגרת המשפחה והקהילה, אלא גם במסגרת הלאומית. בניסיונם להגיע לכל חלקי העם, ארגנו המארגנים בעשור הראשון של שנות האלפיים גם את פרויקט "הרחוב הפתוח והמארח" בשכונת הקטמונים בירושלים, שבו עשרות משפחות של יוצאי מרוקו אירחו ברחובות אלפי חוגגים.

בשנת 2004 הורה יו"ר "הפדרציה העולמית של יהודי מרוקו", סם בן שטרית (שפרש מתנועת "ביחד" שנתיים קודם לכן) לראשי ערים ומועצות ברחבי הארץ לקיים את חגיגות יום המימונה באולמות סגורים, ולא בחיק הטבע (בן שטרית, 2004.13.4). הנימוק הרשמי שפורסם לפני החגיגה היה הצורך באבטחת החוגגים, אולם בן שטרית לא הכחיש כי השיקול האמיתי שהנחה אותו היה תדמיתי וארוך טווח. ראשי הפדרציה ביקרו את אופן ניהול החגיגות על ידי יריביהם, ראשי תנועת "ביחד", ובמתכונת הטקסית החדשה ביקשו לשים קץ למראות הוולגריזציה של מנגלים וריקודי בטן (שלום, 2003.21.4).

ראשי העדה המרוקאית ורבניה אירחו כמיטב המסורת את ראשי המדינה ונציגי המפלגות, ואלה מיהרו להיענות להזמנה והשתתפו במימונות רבות ככל האפשר, שכן ראו ברבבות החוגגים פוטנציאל לגיוס הון פוליטי. נראה גם שדרך המימונה פוליטיקאים רוצים להוכיח קורקטיות פוליטית כלפי עולי מרוקו ולהראות שאין "בעיה מרוקנית". המימונה הולאמה אפוא על ידי הפוליטיקאים, עם או בלי תרבוש, שעשו מירוץ כדי להשתתף במימונות רבות ככל האפשר. תופעה זו הגיעה לשיאה בשנות בחירות לכנסת, וסמיכות חגיגות המימונה לבחירות הייתה חשובה להתפתחותן.

בחגיגה נשאו ראשי המדינה נאומים שנועדו לרצות את שומעיהם. הם הפליגו בשבח העדה הצפון אפריקאית הגדולה וציינו כי המימונה היא חגו של כל העם היהודי וחלק מהתרבות הישראלית (חזות, 1997.29.4; יחזקאלי, 2000.27.4). הצהרות אלה קידמו את הגשמת יעדו של ראשי יהדות מרוקו להפוך את המימונה לחג כלל ישראלי ונתנו לגיטימציה לכניסת המימונה לנרטיב הלאומי. העסקנות המקומית של יוצאי מרוקו ביקשה אף היא להפגין כוח באמצעות החגיגות.

למעשה, בתהליך הזה עשו שני הצדדים הון פוליטי, ומסרי האחדות של המימונה שירתו את שניהם. שאול בן שמחון סיפר כי למימונה הראשונה הוזמנו פוליטיקאים מכיוון ש"הם עמדו

בראש המדינה... הרגשתי שיש לחוגגים צימאון לפגוש את מנהיגי המדינה ולהרגיש את קרבתם. חשבתי שזו הזדמנות נדירה שיוצאי מרוקו יהפכו למארחים, אחרי שבמשך שנים הם נחשבו מחוץ לתחום" (בן סימון, 8.4.1999). בהזדמנות אחרת הוסיף "אני חושב שאנחנו השתמשנו בפוליטיקאים ולא הפוליטיקאים השתמשו בנו" (בר-יודא, 1990, 28).

היקפן הגדל של החגיגות, כולל חברי קיבוצים שאף ערכו חגיגות בקיבוציהם (אשכנזי, 25.4.2008) וכן אישי הציבור שהשתתפו בחגיגות הציבוריות, הובילו בהדרגה למיסוד חג המימונה ולהכרה ציבורית רחבה בו כחג לאומי, המהווה חלק מהדת האזרחית. בראשית שנות השבעים הוכרה המימונה כיום בחירה לעובדים בשירות המדינה. בחגיגות משולבים מאז ראשי המדינה ובכללם נשיא המדינה, הרמטכ"ל, הרבנים הראשיים, שופטים וכן סמלים לאומיים מובהקים כצה"ל והמשטרה; והחג זוכה לטיפול ולמימון ברמה המוניציפלית והארצית.

על מנת להצדיק את המינוח "חג" כפי שהיה במקור, ולתת לו ביטוי ערכי, דאגו המארגנים להרחבת האלמנטים המסורתיים בחגיגות ולהצגת תרבותה והישגיה של יהדות מרוקו בעבר ובהווה. אבל מנהגי החג שהועתקו לזמן ולתנאים אחרים, עברו שינוי, קיבלו פרשנות חדשה בישראל ונוצר בהם תהליך של מוטיבים מסורתיים ומודרניים (שרעבי, 2009; Sharaby, 2022). אדגיש כי החגיגות בלבושן הישראלי לא היו רק תוצר של נסיבות וזהויות חדשות, אלא הן עוצבו מלכתחילה במידה רבה על ידי המארגנים, ששאפו לשתף באירועים ציבור רחב ככל האפשר, כדי שהחג יקבל גושפנקא לאומית (בן שמחון, ש', 1990, 14-15).

מעדויות בעל פה ובכתב עולה כי מאז שנת אלפיים, לאחר שהמימונה זכתה להכרה ציבורית וממסדית, היא השתרשה כחגיגה אתנית ישראלית בבתים פרטיים של אלפי משפחות יוצאות מרוקו בליל המימונה, יחד עם אורחים מכל העדות. בני הזוג שאינם יוצאי מרוקו מעורבים בארגון החגיגות ובאירוחן ובשילוב הבין-תרבותי במהלכן, במאכלים ובמוזיקה (גליקמן וצורי, 20.4.2014).

במקביל לאירוח הביתי יזמו רשויות מוניציפליות רבות, ובכללן עשרות קיבוצים, אירועים בתחומן, בניצוח הפדרציה העולמית של יהדות מרוקו. האירועים כללו הופעות של זמרים, להקות, פייטנים וכן אוהלים מרוקאים מסורתיים, שהוגשו בהם מאכלי חג. מארגני המימונה חזרו והביעו את שאיפתם להפוך את המימונה לגורם מאחד בחברה הישראלית, וסם בן שטרית הצהיר "לקחנו את המימונה כפלטפורמה לקירוב הלבבות" (אטינגר, 26.4.2011).

אל החוגגים בבתי יוצאי מרוקו ובאירועים הציבוריים הצטרף כמדי שנה מצעד ארוך של פוליטיקאים, מימין ומשמאל. הם אכלו מופלטות, בירכו ב"תרבו ותסעדו" ולא שכחו לקושש קולות לקראת יום הבחירות הקרוב. כל הפוליטיקאים הדגישו בברכותיהם את הפן הבידורי והחברתי של החג: שמחה ואחדות של כל עדות ישראל (בנדר, 1.5.2016; דיאז, צינה וחשמונאי, 8.4.2018). חגיגת המימונה שהייתה מזוהה בעבר עם יהדות מרוקו, הפכה למנהג לאומי גם בקרב רבים אחרים. חוגגים הסבירו שהחגיגות הפכו למרכיב ישראלי אטרקטיבי שכולל אוכל מתוק מיוחד, מוזיקה, שמחה – הפכו למסורת לא מכבידה, כיפית.

ניסיונה של הפדרציה העולמית של יהדות מרוקו לשנות את פניה של המימונה ולהקנות לה דימוי חיובי יותר, של חגיגה אתנית, תרבותית, היה ניכר. יו"ר הפדרציה סם בן שטרית ביקש מראשי הערים שהחגיגות המרכזיות של יום המימונה לא תתקיימנה בפארקים ובגנים אלא באולמות סגורים, כשהן מלוות בתערוכות, בתצוגות ובהקרנת סרטים על יהדות מרוקו (חסון,

6.4.2010). למרות זאת, רבבות ממשיכים לחגוג את יום המימונה לפי המסורת, בפארקים ברחבי הארץ, וכן במסיבות במקומות שלא היו מקובלים במסורת המקורית – במועדונים, בקניונים ובחופי הים.

לא ניתן גם לשמור על האותנטיות של החג, כשרבים מבני הדור השני והשלישי לעולי מרוקו בוחרים להמשיך לקיים את מנהגיו באופן סלקטיבי. הם נוטלים חלק פעיל בהכנות ובאירוח מתוך רצון לשמר את המסורת, ותחושת הגאווה בזהות המרוקאית שלהם משולבת בזהות הישראלית. צעירים ישראלים מצליחים יוצאי מרוקו אף יוזמים חגיגות מימונה המוניות בבתייהם או במסעדות/ברים בבעלותם, שהפורמט החגיגי בהן משלב בין מסורת אתנית להווי הישראלי (שטוטלנד, 2017:16.4).

דפוס חגיגי זה משתלב לדעתי בתופעה חברתית נוספת של פולחן מקומות קדושים (כמו קבר רבי שמעון בר יוחאי במירון או קבר הבאבא סאלי בנתיבות), שהתחזקה בקרב עולי צפון אפריקה משנות השבעים. תופעה זו מוסברת בעיקר כהצהרת נוכחות צפון-אפריקאית, במיוחד מרוקאית, וכביטוי להעצמת תודעתם האתנית של יוצאי צפון אפריקה, תוך פרשנות חדשה לישראליות (בילו, 2006).

2. חגיגות הסהרנה

הארגון הארצי של יוצאי כורדיסטן בישראל

ביום השמיני של חג הפסח חגגו קהילות יהודי כורדיסטן את הסהרנה, שהיא חגיגת אביב בחיק הטבע. היו קהילות שחגגו יום אחד, והיו כאלה שנשארו בחיק הטבע בין יומיים לשבוע. האפיונים הבולטים של החגיגות היו: שמחה, חיבור לאדמה וקשרים משפחתיים וחברתיים מסועפים היוצרים רשת קהילתית צפופה (הלפר ואברמוביץ', 1983, 260-263; שרעבי, 2016).

ההתייחסות הסטריאוטיפית כלפי עולי כורדיסטן ("אנא כורדי") ומדיניות "כור ההיתוך" השפיעו על דימויים העצמי השלילי (צבר, 2009, 134). כפועל יוצא מכך, רבים מהם, בעיקר הצעירים, ויתרו על זהותם ועל מסורתם האתנית, ובכלל זאת על חגיגות הסהרנה. בעשורים הראשונים של המדינה נחגגו חגיגות הסהרנה בחיק הטבע במסגרת משפחתית מצומצמת, בעיקר בריכוזי ההתיישבות של העולים מכורדיסטן (שרעבי, 2016). חגיגת סהרנה מאורגנת בספרה הציבורית בישראל נערכה לראשונה רק בשנות השבעים של המאה העשרים, ביוזמת חביב שמעוני. הוא היה מפעיליה הבולטים של מפלגת העבודה וייסד בשנת 1971 את "הארגון הארצי של יוצאי כורדיסטן בישראל". בריאיון מאוחר יותר הבהיר שמעוני את יעדי הפעולה של ארגונו ואת קריאתו לאחדות מתוך גישה רב-תרבותית.

איני טוען שצריך לחיות במדינת ישראל כיום ככורדים, אולם ציבור שכזה אסור שייעלם... לכן התחלתי יחד עם החברים לפעול בכיוון החייאת התרבות והמורשת. רצינו להגביר את הגאווה העצמית של הכורדים, היה צימאון לדעת, לחזור לשורשים. אנו רוצים שהתרבות הישראלית תהיה מושפעת גם מתרבותנו ומפועלה של העדה הכורדית. אנו רוצים אינטגרציה, אולם כזאת שתראה את חלקנו כמו כל קהילה אחרת בעשייה הישראלית (לויה, 1990, 273-274).

שאל בן שמחון שימש מודל ליוצאי כורדיסטן בדרישתם להשתתף ביצירת הזהות התרבותית הישראלית. אולם בניגוד ליוצאי צפון אפריקה, הצהירו מנהיגי יוצאי כורדיסטן, שהיו ברובם פעילים במפלגת העבודה, שאין בכוונתם להוביל למחאה פוליטית (שמעוני, 1978א, 253). היעדר האקטיביזם הפוליטי באותן שנים נובע לדעתי מהנאמנות הפוליטית רבת השנים שלהם ושל רוב עולי כורדיסטן (יונה, 2003א, 457-458) למפלגת השלטון, וכך מכוחה האלקטורלי החלש של העדה.

חגיגת סהרנה ציבורית ראשונה בניהול ארגון יוצאי כורדיסטן התקיימה ב-1975 בחול המועד סוכות במשך שלושה ימים במושב ירדנה ובית יוסף, שאוכלסו ביוצאי כורדיסטן. מתכונתה הייתה ספונטנית, ודפוסי הארגוניים והטקסיים עדיין לא עוצבו. מסיבות תקציביות צומצמו החגיגות ב-1977 וב-1978 ליומיים וקיבלו דפוס טקסי מובנה ברור (לביא, 1977; 1978). בהמשך נחגגה הסהרנה בדרך כלל אחת לשנתיים, והחגיגות צומצמו ליום אחד. כיום החלק הראשון של היום הוא ספונטני, בידורי, והחלק השני של היום הוא פורמלי יותר וכולל את העצרת המרכזית (שרעבי, 2016). חגיגות הסהרנה אימצו אם כן מתכונת בילוי ישראלית, ולכך יש בוודאי השלכות על אופיין.

בחיק הפוליטיקאים

אחד ההיבטים המעניינים הוא הקשרן הפוליטי של חגיגות הסהרנה שהשפיע על עיצובן. אף על פי ששמעוני הדף את הטענות שהופנו כלפיו בדבר פוליטיזציה של החגיגות (לויה, 1990, 275), הממצאים משקפים את הקשריהן הפוליטיים למפלגת העבודה. באמצעות החגיגות ביקשו מנהיגי הארגון לבסס את כוחם הפוליטי, להגדיל את כוחה האלקטורלי של מפלגת העבודה שאליה השתייכו, לחזק את הקשר שלהם עם האליטה הלאומית ולקדם את האינטרסים של העדה. הדברים נכונים בעיקר לגבי שנות השבעים והשמונים, שבהן רבים מראשי יוצאי כורדיסטן היו פעילים בולטים במפלגת העבודה, וחלק גדול מאנשי העדה תמך בה (יונה, 2003א, 457-458).

למרות זיקתם הפוליטית למפלגת השלטון, זו לא מצאה לנכון להקצות תקציב נדרש לקיום חגיגות הסהרנה, וארגון יוצאי כורדיסטן נשא בעיקר הנטל הכספי שהיה כרוך בארגון (לויה, 1990, 274-275). למרות זאת, לעצרת המרכזית, ששימשה אלמנט טקסי חשוב בערב החגיגות, הוזמנו אישי ציבור רבים שמבחינה פוליטית זוהו ברובם עם מפלגת העבודה. במהלך העצרת אף נהגו מארגני האירוע להעניק את אות יקיר העדה לאישים מרכזיים ממפלגה זו (שמעוני, ח', 1978; שמעוני, 1990).

ראשי המדינה מצידם נשאו בחגיגה נאומים שנועדו לרצות את שומעיהם (רגב, 1991.9.25; גולן-מאירי, 1998.10.8). הם העלו על נס את הישגי העדה הכורדית ותרומתה למדינה, והדגישו כי הסהרנה הפכה לחלק מההווי הישראלי. הצהרות אלה, גם אם נועדו לחזק את כוחם הפוליטי של הדוברים, קידמו את מטרם של מנהיגי העדה – להפוך את הסהרנה לחלק לגיטימי מהתרבות הישראלית.

פעולות טקסיות אלה ואחרות ממחישות את הפוליטיזציה של חגיגות הסהרנה בישראל, ובעיקר את צבת הנאמנות שהיו נתונים בה יוצאי כורדיסטן, לפחות בעשורים הראשונים. אמנם הם נמצאו בשנות השבעים בחיקה הפוליטי של מפלגת העבודה, שעד 1977 שימשה מפלגת

שלטון, אך עובדה זו לא הביאה לשיפור מצבם. להפך, העובדה שהיו קהל אלקטורלי בטוח וכן כוחם הדמוגרפי החלש גרמו לכך שהם הופלו על ידי מפלגת העבודה ושצורכיהם התרבותיים הפרטיקולריים לא זכו להכרה ולתקצוב ("ראיון עם מזכ"ל העדה חביב שמעוני", 1990). בשל מלכוד פוליטי זה, הפגינו ראשי ארגון יוצאי כורדיסטן חולשה כמנהיגים של קבוצת מיעוט אתנית. ב-1999, בהחלטת הארגון, בוטלו העצרת המרכזית ונאומי הפוליטיקאים, כדי להפוך את הסהרנה לחגיגה עממית וספונטנית כפי שזו נחגגה בארץ המוצא (יעקב, י', 2000). אולם משנת 2010 שבה העצרת המרכזית לתוכנית עם נאומים קצרים בלבד. זו הייתה פשרה חיונית, בוודאי לאישי הציבור, אך גם למארגנים ולצורך הפחת חיים בסהרנה, שכן חגיגה אתנית במהותה רוצה לקבל לגיטימציה, ונציגי הציבור ממלאים בכך תפקיד חשוב.

רבים מיוצאי כורדיסטן נשארו נאמנים למפלגת העבודה גם לאחר שאיבדה מכוחה בעקבות המהפך הפוליטי ב-1977. משום כך בעשורים האחרונים מצאו את עצמם יוצאי כורדיסטן בתווך, בין כוחות ימין לשמאל מתחלפים ובמשלת אחדות לאומית, וסיטואציה זו לא תרמה להעצמתם הפוליטית ולהפצת מנהיגיהם המסורתיים, ובכללם חגיגת הסהרנה.

דפוסים תרבותיים משותפים

מהצהרות ראשי העדה המופיעות בביטאוני העדה, מתצפיות שהתקיימו באתרי החגיגות ומסקירה נרחבת שלהן בעיתונות הכללית, אני מסיקה שמארגני הסהרנה עשו מאמץ רב כדי שהחגיגות תהיינה בעלות תוכן ערכי ולא רק מפגש מהנה, וראו בהן הזדמנות להפגנת תרבותה, הישגיה ותרומתה של העדה הכורדית לחברה הישראלית (שרעבי, 2016). לכן הם דאגו לשלב בחגיגות ואף להרחיב אלמנטים מסורתיים כמו פיוטים, מוזיקה, ריקודים בליווי כלי הנגינה המסורתיים – הזורנה והדולה. הם אף עודדו השתתפות מוסלמים בחגיגות וכן עודדו את החוגגים להביא מאכלים מסורתיים, ובכללם סוגים שונים של קציצות קוֹבֶה. המארגנים גם יזמו אלמנטים טקסיים חדשים בסהרנה.

המאפיינים הישראליים שנוספו לתוכנית החגיגות היו: הקרנת סרטים על יהודי כורדיסטן; הצגת מחזמר מהווי העדה הכורדית בישראל – "אנא כורדי" – שנועד למנף את כינוי הגנאי הידוע ולהפוך אותו מקור להפגנת הצלחה וגאווה אתנית; ותערוכה אתנולוגית-היסטורית שהציגה את הישגי יהודי כורדיסטן בעבר ובהווה (בן יוסף, 2010). התערוכה מבטאת את התמודדות עולי כורדיסטן עם הסטראוטיפי השלילי ואת מאבקם לאחרות אתנית המשתלבת במפה הישראלית. העצרת, שמילאה תפקיד מרכזי בחגיגות, התנהלה במתכונת ישראלית ונשאה אופי פוליטי מובהק. הסהרנה גם פתחה את שעריה לקבוצות אתניות אחרות ולהיכרות עם הפולקלור שלהן. אולם גם מנהגי החג המסורתיים קיבלו פרשנות חדשה בישראל, למשל מיקום החגיגות. היה רצון לשמר מסורת של פיקניק המוני ליד פלגי מים, אך לא תמיד התאפשר הדבר. שיקולים פוליטיים וכלכליים הכתיבו שינוי מהותי גם בעיתוי הסהרנה והעברתו מפסח לחול המועד סוכות, והעיתוי החדש הפך למסורת בישראל. שמעוני הסביר: "בישראל לא חידשנו את האירוע במועד הנכון, על מנת לא להתנגש עם מסורת יפה אחרת של העדה הצפון אפריקאית, מסורת של חגיגות המימונה, הנחוגות אף הן באביב, ודחינו את הסהרנה לחג הסוכות. בדרך זו מתעשר עם ישראל בחגיגות מסורתיות נוספות" (שמעוני, 1978א, 260).

שמעוני הציג אפוא את השינוי כמחווה ליוצאי צפון אפריקה וכרווח תרבותי לעם ישראל. אולם מעדויות נוספות אני מסיקה שהשינוי היה למעשה אילוץ שמקורו ביחסי הכוח בין קבוצת המיעוט של עולי כורדיסטן ובין הקבוצה הדומיננטית יותר של עולי צפון אפריקה (בריל, 1980; בודהנה וצזנה, 1995). שינוי מועד החגיגה המקורי חושף את חולשת העדה הכורדית ומנהיגיה, אך עם זאת, הוא הניב להם הישג: הישרדות מנהיגיהם המסורתיים בהקשר היסטורי וחברתי חדש. העתקת חגיגת ה־סֶהֶרְנָה בישראל מחול המועד פסח לחול המועד סוכות שינתה את משמעותה המסורתית – חגיגת אביב – וחייבה את התאמת תכניה לחג הסוכות. לכן נוספו לחגיגות ה־סֶהֶרְנָה מוטיבים טקסיים הזרים אמנם למסורת המקורית, אך הם מהווים חלק בלתי נפרד ממנהגי חג הסוכות (ושמחת תורה), כמו הקמת סוכות, ארבעת המינים, שמחת בית השואבה והקפות.

בשנים הראשונות, בניסיון לערוך את חגיגות ה־סֶהֶרְנָה כפי שנחגגו בקהילות בכורדיסטן, הן נמשכו שלושה ימים. אולם עם הזמן הצטמצמו החגיגות ליומיים, ובעשור האחרון הן נחגגות יום אחד בלבד. בשל חוקי העזר העירוניים, האירועים גם אינם יכולים להימשך אל תוך הלילה. חגיגות ה־סֶהֶרְנָה אימצו אפוא מתכונת בילוי ישראלית, קצרה יותר, והדבר בוודאי משפיע על האווירה השורה בהן ועל אופיין. אתרי החגיגות משמשים גם כיום מקום מפגש לצעירים ולצעירות מהעדה. אולם מכיוון שבישראל הצעירים עצמאיים יותר בבחירת בני זוגם, נעלמו כאן מנהגי השידוכין והאירוסין המסורתיים שנערכו במהלך חגיגות ה־סֶהֶרְנָה בכורדיסטן, אך נוספו מדי פעם טקסי חינה לחגיגות (Sharaby, 2022).

רוב החוגגים אינם לובשים בחגיגות את התלבושת האתנית, אך עדיין אפשר לראות בכל חגיגה אנשים המשמרים את המסורת ומגיעים בבגדים מסורתיים. בתחום הקולינרי ניתן לראות גם כן חידוש בצד שימור המסורת: הכנת בשר על גחלים או בתנורי גז ניידים לצד סירים ענקיים של מאכלים מסורתיים שהוכנו מבעוד מועד ומוצעים לחוגגים ולמבקרים. ה־סֶהֶרְנָה היא פיקניק המוני בלתי פורמלי, שבו המשתתפים ממצים את ההזדמנות להתבדר ולנפוש.

השמחה והמפגש החברתי הם היסודות העיקריים של החגיגות בכורדיסטן ובארץ. חוגגים מבוגרים וצעירים הדגישו בראיונות עימם שאת החגיגה הזאת הם אינם מחמיצים. לדבריהם, מכיוון שהעדה פוזרה ברחבי הארץ, ה־סֶהֶרְנָה היא יום של איחוד משפחות עבור רבים מהמשתתפים, והם פוגשים בו את בני משפחותיהם המרוחקים מהם במהלך השנה. אחת המראיינות ציינה: "עבור המשפחה המצומצמת והמורחבת שלי מצד שני הוריי, החגיגות הללו הן מפגש חברתי, ארוחה משותפת והשתייכות לעדה על ידי ריקודים ושירים כורדים". ה־סֶהֶרְנָה, שבכורדיסטן נשאה אופי משפחתי וקהילתי, נושאת בארץ אופי של חגיגה אתנית סולידרית גדולה.

הריקודים הם חלק בלתי נפרד מהחגיגות עצמן, והם מלווים בכלי נגינה מסורתיים – הדולה והזורנה – המהווים את סמליה המוכרים של ה־סֶהֶרְנָה. מעגלים-מעגלים של אנשים, מהם צעירים רבים המכירים את הריקודים והשירים, רוקדים במהלך ימי החגיגות על המדשאות ומקיפים את הבמה. על הבמה עצמה מופיעות להקות מחול כורדיות, שחלקן משתפות בני נוער הרוצים להמשיך במסורת, וכן נגנים המנגנים בכלי נגינה כורדיים, וזמרים כורדים ששרים שירים מסורתיים. לצד אלה עולים על הבמה גם זמרים מפורסמים המופיעים תמורת שכר, כגון איציק קלה, וכך נהפכת ה־סֶהֶרְנָה לחגיגה מסחרית יותר.

הגבול בין הבמה לקהל מיטשטש ולעיתים נעלם לגמרי, כפי סיפרה גלית, רקדנית צעירה בלהקה כורדית: "יש קרבה עזה אחד לשני ואין תחושה של צפייה בהופעה או ריחוק מהקהל. המופיעים על הבמה כל כך קרובים לחוגגים, שלעיתים קשה לראות את ההבדל. לעיתים חוגגים עולים אל הבמה ומצטרפים לשירה וריקוד".

המוזיקה והריקודים המוכרים, קריאות השמחה, השיחות הנרגשות והמגע הפיזי הקרוב, כל אלה מעלים מחדש בגאווה זהות אתנית משותפת וחבויה, כפי שציין דוד בריאיון

היום כמעט אין אירוע של כורדים שאינו עם אופי כורדי. היום מחזירים את המנהגים שנהגו בכורדיסטאן, השירים, הריקודים, התלבשויות. הרבה מהצעירים גאים לרקוד, לשמוח, יש הרבה זמרים כורדים צעירים שנולדו בארץ ושרים מוסיקה כורדית. העדה באופן כללי השתלבה יפה וקיבלה הכרה בארץ. לכן הדור הצעיר מוכן לחזור ולהיות חלק ולומר אני שייך לזה ולא להתבייש, ההפך, הם גאים לעשות בדיוק כפי שעשו הוריהם פעם.

בדפוס ה־סֶהֶרְנָה בישראל נוצר אפוא סינקרטיזם בין מסורות תרבותיות שונות, שמקורו בהעתקת החגיגה למציאות חברתית חדשה. בעוד צעירים רבים מהעדה מביעים שביעות רצון ממתכונתן הנוכחית של חגיגות ה־סֶהֶרְנָה, מרואיינים ילידי כורדיסטן מתרפקים גם היום על העבר ואינם משלימים עם צביון הישראלי: השינוי בעיתוי ה־סֶהֶרְנָה, ניכוסה על ידי הפוליטיקאים וזניחת מנהגים מסורתיים. הם מייחסים זאת לחילופי הדורות ולתמורות שחלו באורח חייהם ובתפיסותיהם של עולי כורדיסטן בהשפעת המפגש התרבותי עם החברה המערבית הקולטת.

חג ה־סֶגֶד

חג ה־סֶגֶד באתיופיה

יהודי אתיופיה היו מנותקים מכלל העם היהודי מאז חורבן בית המקדש הראשון. לפיכך התבססה מסורתם על התורה שבכתב שניתנה למשה בהר סיני, ומנהגיהם אינם תואמים את ההלכה הנהוגה בעולם היהודי-דתי [אורתודוקסי] (שלום, 2012, 59–60). במסורת יהודי אתיופיה התקיימו מנהגים, צומות וחגים מיוחדים, החשוב בהם היה חג ה־סֶגֶד, חג העלייה לרגל השנתי.

ה"סֶגֶד" (Seged) משמעו באמהרית להשתחוות. מועד ה־סֶגֶד הוא בכ"ט בחודש חשוון, דהיינו חמישים יום לאחר יום הכיפורים. לקביעת מועד ה־סֶגֶד הייתה משמעות מיוחדת, המצביעה על זיקתו הרעיונית ליום הכיפורים. הנחת היסוד היא שכדי להיות ראוי לעלייה לירושלים אין די בצום יום הכיפורים, דהיינו בתיקון בתחום האישי. אלא יש לקיים במשך חמישים יום ספירה של ימי חזרה בתשובה. ביום החמישים יש לשוב אל חוויית יום הכיפורים, אך הפעם כקולקטיב שעבר חוויה מתקנת ועלייה במתח הערכי, האישי והחברתי (שלום, 2012, 209).

במסורת של יהודי אתיופיה מקובלת הסברה שמקור החג הוא בעליית יהודים לארץ ישראל בתקופת "שיבת ציון", בראשות מנהיגיהם עזרא ונחמיה. יהודי אתיופיה מסבירים את קיום חג ה־סֶגֶד כשחזור אירוע חידוש הברית בין ה' לעם ישראל בירושלים בימי עזרא ונחמיה (שם). קיימת עדות לקיום חג ה־סֶגֶד במאה ה-15, אך בהיעדר מסורת בכתב, קשה לקבוע מתי בדיוק החלו

לחגוג אותו. מניחים שהחג נקבע כתגובה למשברים דתיים וקיומיים בהיסטוריה של ביתא ישראל, שסיכנו את קיומם הפיזי והרוחני (בן דור, 1985, א, 67-72).

סדר היום בחג הסגד, כמו כל פעולה טקסית, היה קבוע ומלווה בסמלים. הקייסים היו סמל מרכזי במערכת הטקסית של הסגד וניהלו אותה בכל שלביה (בן דור, א, 1985, 95-97). המסרים הדתיים-והחברתיים שהועברו בסגד בתיווך הקייסים העניקו משמעות לקהילה היהודית באתיופיה, בנו קונצנזוס סביב ערכי היסוד שלה, אפשרו לכל אחד לחוות את עצמו כחלק מהקהילה וחיזקו את המעמד של מנהיגיה.

במאמר זה אני בוחנת את טקסי הסגד מאז עליית יהודי אתיופיה לישראל בשנות השמונים ועד היום. ברצוני לבדוק כיצד פרקטיקה דתית המזוהה עם קבוצת מיעוט אתנית, שהממסד הדתי הטיל דופי בזהותה הדתית והדיר את מנהיגיה הרוחניים, התקבלה בישראל ובאיזו מידה היא התמסדה כחג לאומי.

גיבוש דפוסי טקס הסגד בישראל בעשורים הראשונים

חגיגות הסגד הראשונות בראשית שנות השמונים התאפיינו בחיפוש דרך ובמתחים בקרב עולי אתיופיה לגבי אופן עיצובו של הסגד (Abbink, 1983). ניתן לראות שהקייסים שהודרו על ידי הממסד הדתי מסמכויותיהם נדחקו ממעמד גם בניהול טקס הסגד. לעומת זאת, בלט חלקם הדומיננטי של הרב יוסף הדנה, הרב הראשי של עולי אתיופיה בישראל, ושל פעילים צעירים, בגיבוש מתכונת הסגד, שסטתה מהדפוס המסורתי.

הם צידדו למשל בקיום טקס סגד אחד, כדי להפוך אותו לאירוע מרכזי של יהודי אתיופיה (יוספסברג-בן יהושע, 1.11.2013), נמנעו מלשלב את הקייסים בשלבי התכנון המוקדמים של הטקס, קיצרו את תפילות הקייסים והוסיפו להן תכנים חדשים, כמו תפילת הרב הראשי לישראל (Abbink, 1983, 801-806). נראה שמטרת השינויים הייתה להתאים את הסגד לחברה החדשה, אך גם לרצות את הממסד הדתי ולהשיג אישור לחגם האתני וליהדותם שהוטלה בספק.

בשלהי שנות השמונים, על רקע גל העלייה הגדול מאתיופיה, נוסד לראשונה, ביוזמת פעילים צעירים מהעדה, ארגון "ביתא ישראל". כיוון שראשי הארגון ניהלו מלחמה עם הממסד עקב דרישתו לגיור, הוסט למעשה הרב יוסף הדנה, נציג הממסד הרבני, מתפקידו בניהול הסגד. לעומת זאת מנהיגי הקהילה המסורתיים קיבלו תפקיד חשוב יותר בחגיגות. עם זאת, בסגד חלו שינויים, אמנם מתונים, והוא אימץ אלמנטים חדשים (בר יודא, 1990, 22; קיפר, 28.11.1989).

בשנת 1989 הפסיק ארגון "ביתא ישראל" לפעול. במקומו הקימה הסוכנות היהודית את "ארגון הגג של עולי אתיופיה" בראשות אדיסו מסאלה, ותמכה בפעולותיו, ובכללן ארגון הסגד. בטקס הסגד שניהל ארגון זה התגבש משנות התשעים ריטואל קבוע ופוליטי יותר, שכלל מרכיבים מסורתיים ומודרניים (צזנה, 23.11.1995; בשנה הבאה בירושלים הבנויה, פברואר 1999). מתכונת טקסית זו אפיינה גם את החגיגות בשנים 2000-2008 – לטיילת ארמון הנציב בירושלים, המשקיפה אל הר הבית, הגיעו משעות הבוקר המונית אנשים כדי לחגוג את הסגד. חוגגים רבים הגיעו בהסעה מאורגנת. שינוי טכני זה מבטא שינוי עמוק במהותה של העלייה לרגל, כאמצעי להסתגפות של האדם לצורך מחילת עוונותיו. המבוגרים הגיעו בצום, לבושים בבגדים מסורתיים לבנים. צעירים רבים הגיעו, תלמידים, חיילים, חברי תנועות נוער וסטודנטים. רק אחדים מהם צמו, והלבוש של רבים לא התאים לאירוע הדתי. מהשעה תשע בבוקר החלו להגיע הקייסים, לראשיהם מצנפות

לבנות ולגופם גלימות רקמה מפוארות. כל קייס לווה בנושא שמשׂיה מפוארת ובנושא ספר התורה.

בשעה עשר החלו הקייסים להתפלל על הבמה בשפת הגעז. הייתה זו תפילה המשולבת בניגון, שאחד הקייסים תרגם לאמהרית, השפה המובנת לציבור. התפילה כללה דברי שבח לאל שגאל אותם מהגלות, בקשת סליחה והבעת כמיהה לבניין בית המקדש. קהל המתפללים, בעיקר מבוגרים, הצטופף מול הקייסים, מקדימה הגברים ואחריהם הנשים. צעירים דתיים התפללו עם המבוגרים. אולם צעירים רבים היו רחוקים מהבמה, לא רק פיזית, והגיעו לטקס כאל מפגש חברתי (לסגור את מעגל הכפרה, 2001; פיקדו, 2007).

משעה שתיים עשרה עד אחת הייתה הפסקה לנאומו אנשי ציבור, שרצו להופיע בפני קהל בוחרים פוטנציאלי גדול. הם החמיאו ליוצאי אתיופיה על תרבותם הייחודית, הדגישו את פועלם למענם והבטיחו תמיכה בהפיכת הסגד לחג לאומי (רבבות בסגד, 2005; אדינו, 9.11.2007). בתום הנאומו, משעה אחת עד שתיים, המשׂיכו הקייסים בתפילות, ואחד הקייסים המבוגרים נשא דרשה על חשיבות שמירת חוקי התורה והסולידריות הקהילתית. בשעה שתיים הסתיים הטקס. כיוון שלא התאפשר לערוך במקום סעודה קולקטיבית למספר כה רב של אנשים, לא השתמרה מסורת הסעודה הקהילתית כבעבר. כאקט סימבולי לסעודה זו בירכו הקייסים על הדאבו, הלחם המסורתי, וחילקו לאנשים סביבם.

שילוב הדור הצעיר בטקס

מהראיונות ומהמקורות בכתב נוכחתי לדעת כי בעשור הראשון של המאה ה-21 עדיין התנגדו בתוקף לשינויים בחג רבים מהקייסים המבוגרים, שראו בסגד יום קדוש של תפילה, היטהרות וצום (הסגד בישראל, 2002). לעומתם מנהיגים חברתיים-פוליטיים בני דור וחצי, ובראשם אדיסו מסאלה, היו הזרם הדומיננטי שהוביל שינויים בסגד ובמסורת העדה. מנהיגים צעירים אלה רצו לתת לחג תוכן מחודש כדי להתאימו לבני הדור הצעיר של העדה ולחברה הישראלית. מסאלה ציין כי ארגונו מנסה למצוא דרכים להפעיל את צעירי העדה ולתת להם חלק בטקס, מבלי לפגוע בקייסים. הוא אמר "אנחנו צריכים לשאוף להציג את חג הסגד כחג שמגשר ומקשר בין מנהיגות הקייסים והמסורת, לבין הדור הצעיר והחברה בתוכה אנו חיים" (הסגד בישראל, 2002).

כדי לקרב את הנוער למשמעויות הטמונות בסגד ולמורשת העדה, הוקם ב-1994 "מרכז היגוי של יוצאי אתיופיה במערכת החינוך", שמטרתו הייתה לקדם את קליטת התלמידים האתיופיים (מרכז ההיגוי, 2004, 23-25). מנהל המרכז, דוד מהרט, עלה מאתיופיה בשנות השמונים בגיל 18, ולכן הוא מתאים להגדרה של דור וחצי.

מרכז ההיגוי הפעיל את תוכניתו באמצעות מגשרים חינוכיים אתיופיים המועסקים במוסדות חינוך שבהם לומדת קבוצה של תלמידים אתיופיים. כל מגשר הכין במוסד החינוכי שלו פעילויות מיוחדות על הסגד, על התרבות ועל העלייה של יהודי אתיופיה. הפעילויות היו מיועדות לכלל התלמידים, תוך שיתוף פעולה עם הצוות החינוכי, התלמידים, ההורים והקייסים של הקהילה (קרליבך ושפירא, 2001, 1-5; לחדש את החג, 2006). חגיגת הסגד סיפקה לתלמידים האתיופיים תחושת גאווה אתנית והעבירה גם מסר שהחג הוא של המוסד החינוכי כולו, שהוא מאמץ אותו כחלק מלוח השנה היהודי.

ארגוני יוצאי אתיופיה "גייסו" גם את תנועות הנוער בקידום הסגד בקרב צעירי העדה. זאת מכיוון שראו בהם סוכני סוציאליזציה חשובים לחיבור הנוער לעדה ולהעברת מסרי החג בחברה. תנועות הנוער שיתפו פעולה, מתוך הזדהות עם המסרים הרוחניים והחברתיים של הסגד ומתוך רצון לקדם פתיחות רב-תרבותית בקרב חניכי התנועה (מבט על הסגד, 2004; סגד לכל, 2007). תנועת הנוער "בני עקיבא", תנועה דתית-לאומית שהזדהתה עם המסרים הדתיים-חברתיים של החג, הייתה פעילה בולטת בחגיגות. לאחר עבודת הכנה לקראת הסגד הגיעו מאות חניכים בוגרים של סניפי "בני עקיבא", מדריכים ומרכזים, לטקס בירושלים בהסעות מאורגנות. הם שרו ורקדו לצלילי מוזיקה אמריקאית, חילקו דפי מידע וקיימו הסברים על החג במאהל שהקימו (חג הסגד בתנועת בני עקיבא – הזדמנות להתחבר, 2007).

תנועת הנוער "הצופים" השתלבה אף היא בחגיגות. היא הקימה מחלקה ליוצאי אתיופיה בשם צופי שב"א (שילוב בני אתיופיה), כדי לקרב אותם לתנועה ולערכיה ולעודד תפיסה של רב-תרבותיות בקרב חניכיה. בפעילויות לקראת הסגד הדגישה התנועה ערכים מסורתיים של יהודי אתיופיה, וכן את הקשר בין הסגד לציונות. מאות חניכים ומדריכים, כמחציתם אתיופים, הגיעו לטקס. במאהל שהקימו הם חילקו דפי מידע וארגנו פעילויות בנושאי החג (הדס, 2005; פיקדו ואחרים, 2005).

דני אדמסו, ראש תנועת "צופי שבא", עלה מאתיופיה ב-1994 כשהיה בן עשר בערך, ולכן הוא עונה על ההגדרה של דור וחצי. לדעתו הסגד

מייצג את התרבות והמנהגים של הקהילה. באמצעותו אנחנו יכולים להעביר את הערכים שלנו לבני הנוער ולכלל החברה הישראלית. החג נותן הזדמנות להשפיע על החברה הישראלית [...] זו הזדמנות לחזק בקהילה את הגאווה בזהות הייחודית שלנו ואת הקשר של בני הנוער אל העבר ולהורים [...] עלינו לפעול להכרה בשונות התרבותית שלנו ולראותה כנכס, חלק מהפאזל התרבותי של החברה הישראלית [...] (פיקדו ואחרים, 2005).

דברי אדמסו מראים שעולי אתיופיה הצעירים בני דור וחצי ראו בתנועות הנוער ובבתי הספר אמצעי להכרת התרבות של העדה. מדבריו עולה נימה אסרטיבית, שהמסר ההדדי שלה הוא: באמצעות הפעילות בחג הסגד, אתם לא רק תכירו אותי, אלא גם תושפעו ממני, והערכים התרבותיים שלי יהפכו לחלק אינטגרלי מהזהות הקולקטיבית הישראלית.

הכרה ממלכתית בחג הסגד

דני אדמסו, מנכ"ל "האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה", הוביל את המאבק להכרה הממשלתית בחג הסגד. ב-5.11.2007 הוא פנה במכתב אל הרבנים הראשיים לישראל והדגיש "לשמחתנו, יהדות יוצאי אתיופיה הביאה לנו חג בן אלפי שנים, חג הסגד שנחוג מידי שנה ב-29 לחודש נובמבר. האגודה הישראלית מבקשת בשם כל יהודי אתיופיה, לקבל את חג הסגד כמועד רשמי של העם היהודי" (לכלול את חג הסיגד, 8.11.2007).

בבקשה של אדמסו להכיר בחג הסגד כמועד רשמי בחגי ישראל, הוא, כמו חבריו המנהיגים, חוזר שוב ושוב על הטיעון שמונע מעמדה של כוח, בדבר יתרונם הדתי של יהודי

אתיופיה על פני קהילות יהודיות אחרות: לא רק שאנחנו יהודים, אנחנו תורמים כעת לעם היהודי חג יהודי עתיק שרק אנחנו שמרנו וקיימנו.

בטקס הסגד בשנת 2007 החתימה "האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה" חוגגים על עצומה שקראה לרבנים הראשיים לקבל החלטה אמיצה אך מתבקשת, ולכלול את חג הסגד בין חגי ישראל (אתר האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה www.iaej.co.il). קייסים צעירים תמכו אף הם במאבק זה, ולמעשה הוא השתלב במאבקם להסדרת מעמדם בישראל. המאבק המשותף הצליח, וביוני 2008 אישרה הכנסת את חוק חג הסגד, הקובע כי ייחגג מדי שנה ב-29 בנובמבר, כחג מדינה, שמעמדו דומה לחגים אחרים.

מנהיגי העדה החברתיים-פוליטיים בני דור וחצי הביעו את שמחתם וציינו כי הם רואים בהכרה בסגד מנוף להעצמת העדה. כמו כן הביעו ציפייה שהסגד יצטרף מעתה לחברה הישראלית בדומה לחג ה"מימונה" של עולי צפון אפריקה ששימש להם מודל. עם זאת, הם ביקשו להדגיש את הייחודיות התרבותית שלהם, ובשם קריאתם לאחדות, הביעו תקווה לשוויון ולשילוב אמיתי של העדה בחברה הישראלית (פלדמן, 2007: 2.7; כריש-חזוני, 2009: 20.11).
דוד מהרט, מנהל "מרכז היגוי ליוצאי אתיופיה במערכת החינוך" ציין למשל:

אני שמח שחג הסגד קיבל מעמד של חג לאומי במדינת ישראל. מהלך זה מחזק את ההרגשה שלנו, שאנו תורמים מנכסי התרבות שלנו לחברה הישראלית. בארץ קולטת עלייה כמו ישראל, יש משמעות רבה לכך שכל עולה יוכל להביא משהו מהתרבות שלו, ובדרך זאת ליצור כאן חברה מגוונת. מהגר המרגיש שהוא תורם ולא רק מקבל, יהיה הרבה יותר פתוח לקבל תרבויות אחרות. ירגיש הרבה יותר שייך. יהודי אתיופיה שמרו בגלות על חג הסגד [...] היום אנחנו מוסרים את הפיקדון לכלל העם היהודי. אני מקווה שבעתיד העם כולו ייחשף למסורות שהקהילה באתיופיה שימרה (מהרט, 2008).

בדברי מהרט לא נשמעה נימה מתגוננת של נציג קבוצת מיעוט המנסה להשתלב בחברה הישראלית אלא גאווה אתנית. הוא, כחבריו, הציב דרישה לתהליך קליטה הדדי בין קולטים לנקלטים, דהיינו לסינקרטיזם בין תרבות עולי אתיופיה לחברה הישראלית. מהרט ביקש להעביר בדבריו מסר גלוי וסמוי: אנו עולי אתיופיה צריכים להיות כאן אזרחים שווים זכויות בזכות ולא בחסד. לנו {המודרים, שיהדותינו הוטלה בספק} יש מנהגים יהודיים עתיקים שאין לכם, ואין גם לקהילות היהודיות בעולם. אנחנו למעשה היהודים המקוריים. בואו תלמדו מאיתנו.

בשנים לאחר שחג הסגד קיבל הכרה ממלכתית עשו ארגוני העדה מאמצים רבים לתת לחג אופי ממלכתי רחב יותר. הדבר ניכר בהתפרסות רחבה של אירועי החג במרחב הגאוגרפי, דהיינו בירושלים ומחוצה לה, וכן במרחב הזמן (כריש-חזוני, 2009: 20.11; אירועי חג הסיגד, 2010; קליין, 2016: 30.11).

שבועות לפני הטקס הדתי ולאחריו נערכו אירועים במימון ממשלתי ומוניציפלי: סרטים, הצגות, ערבי תרבות, ערבי עיון לבני נוער על משמעות הסגד, אירועים מחזיקליים, פסטיבל ליצירה אתיופית-ישראלית ועוד (Sharaby, 2022). ניכר שהמארגנים התאמצו להפיץ ולהטמיע את החג בדגש על תרבות, שהיא מכנה משותף רחב שעשוי למשוך אליו את נוער העדה והציבור הישראלי. חלק גדול מהאירועים האלה הפכו בעצמם למסורת בחגיגות הסגד בישראל. בכך שיקף הסגד את מטרותיהם של המארגנים: לחבר בין דורות, קהלים ותרבויות שונות, כדי לקדם את החג

והעדה. שיא האירועים בכל שנה היה הטקס הדתי ביום הסגד בירושלים, שבו השתמר אלמנט טקסי קבוע במשך השנים, והוא מרכזיות הקייסים בניהול התפילות (Afsai, 2014, 161).

דיון ומסקנות

כיום, בעולם הגלובלי, מתקיים תהליך של דילול או של אובדן זהויות תת-אתניות או דתיות והשתלבות של הפרט בזהויות-על לאומיות או טראנס-לאומיות. אולם בה בעת מתרחש תהליך הפוך, שבו תופעות של יצירה, תחייה וחיזוק של זהויות אתניות ודתיות מתעצמות. כיום מחריף במדינות רבות המאבק על אופיו של ההון התרבותי הלאומי הדומיננטי, והגורם המרכזי לכך הם תהליכי הגלובליזציה, המשפיעים על עיצוב הזהות האתנית ועל היחלשות מדינת הלאום (Divane et al., 2017; Bauman, 2000). היחלשות התרבויות הלאומיות הדומיננטיות אפשרה למסגרות תרבותיות תת-לאומיות, שקודם לכן הודרו, לתבוע הכרה ולגיטימיות (Hall, 1996). התהליכים הגלובליים הרב-תרבותיים לא פסחו על מדינת ישראל. משנות השבעים התגברו בקרב קבוצות אתניות שונות תביעות לייצוג של זהותן הייחודית ולקבלת לגיטימציה, כדי להפוך לחלק אינטגרלי של הישראליות (פרס ובן רפאל, 2006; רגב, 2011). עקב כך המרכז הדומיננטי בישראל הופך בהדרגה להטרוגני, וקבוצות ותיקות וחדשות של עולים נעות אל המרכז החברתי והתרבותי.

מאמר זה ניסה למקד את הדיון בהבניה של זהויות אתניות בקבוצות עולים בישראל באמצעות התחדשות חגיגות אתניות מסורתיות והפיכתן לרכיב בחברה מסוף שנות השישים של המאה העשרים. התחדשות סמלים תרבותיים חשובים אלה היא אחד הביטויים המרכזיים לתהליך של תחייה וחיזוק של הזהות והגאווה האתנית של קבוצות עולים אלה עד היום. הדיון בתופעה חברתית-תרבותית זו מאיר תהליכים ייחודיים של אתניזציה בישראל וממקד את המבט בתפקידה האקטיבי של האתניות בהגדרת הזהות האישית והקבוצתית ובניהול משא ומתן עם קבוצת הרוב/הקולטת.

המאמר בוחן תהליכי התחדשות של חגיגות אתניות של עולים שהגיעו לישראל ממרוקו ("המימונה"), מכורדיסטן ("הסהרנה") ומאתיופיה ("הסגד"), מהמחצית השנייה של המאה העשרים. חגיגות ה"מימונה" נהפכו מחגיגות אביב של יהודים ממדינות צפון אפריקה, במיוחד של יהודי מרוקו, למרכיב חשוב יותר מחגיגות אתניות אחרות בזהות הקולקטיבית הישראלית. אני מייחסת הישג זה להתחזקות כוחם הדמוגרפי והפוליטי של יוצאי מדינות אלה משנות השבעים של המאה העשרים. תחיית המימונה שימשה גם מודל לחיקוי להתעוררות של חגיגות אתניות של קבוצות מיעוט נוספות שעלו לישראל, מכורדיסטן ומאתיופיה.

ההתפתחות בקרב עולי כורדיסטן ייחודית אף היא, בשל נאמנותה הממושכת של קבוצה זו ומנהיגיה למפלגת השלטון (מפא"י-העבודה) וכוחה הדמוגרפי החלש לעומת זה של עולי מרוקו. המלכוד הפוליטי והחברתי של עולי כורדיסטן בא לידי ביטוי בפוליטיזציה של חגיגות האביב שלהם, ה"סהרנה", ובחולשה שהפגינו מנהיגיהם.

ניתוח תהליך התמסדות חג הסגד, חג העלייה לרגל של יהודי אתיופיה, אף הוא סוגיה ייחודית מעניינת. זאת מכיוון שזוהי פרקטיקה דתית המזוהה עם קבוצת מיעוט אתנית, "שחורה", שהממסד הדתי בישראל הטיל דופי בזהותה הדתית והדיר את מנהיגיה הרוחניים, אולם אף היא התמסדה בסופו של דבר בהדרגה בישראל.

בהתבסס על עבודתי האנתרופולוגית על חגיגות אתניות של עולים ממרוקו, מכורדיסטן ומאתיופיה בישראל, וכן על התנסותי בתחושת הגאווה האתנית של החוגגים, אני מסיקה שבתהליך התחייה והמוביליות של מסורות קבוצתיות אלה לתוך הזרם המרכזי התרבותי בישראל קיים דמיון רב.

החגיגות האתניות משמשות עבור כל אלה טקסי הגדרה (definitional ceremonies) קולקטיביים אתניים (Myerhoff, 1982; 1986), שקיימת בהם הצטלבות בין אתניות, תרבות וזהות. דרך טקסים אלה העולים מייצגים את עצמם כקבוצה אתנית ויוצרים במשותף אינטרפרטציות של עבר מוסכם, ובעקבותיהן מורשת של סמלים המייצגים זהות אתנית עכשווית. כך אפיונים תרבותיים כמו טקסים, סמלים וחגיגות שהשתמרו מהעבר בשינוי – לפעמים שולי, לפעמים בולט יותר – מציינים ומחזקים גבולות אתניים בין קבוצות, מסייעים בשמירתם והופכים לסמל של שייכות, זהות וכן תחייה אתנית (Stroup, 2017; Douglas, 1966; Brettel & Nibbs, 2009).

חגיגות האביב המסורתיות של יהודי מרוקו (המימונה) וכורדיסטן (הסהרנה) וכן חג העלייה לרגל של יהודי אתיופיה (הסגד) שבחנתי במאמר זה הם למעשה טקסי מעבר, על פי ניתוחם הקלאסי של האנתרופולוגים אלפרד ון ג'נפ וויקטור טרנר (Van Gennep, 1960, 9-10; Turner, 1967, 94; 1969; 1977a, 93-111).

תרומתי בעבודה האתנוגרפית במאמר זה היא בהרחבת הדיון במצבי מעבר הכרוכים בתהליכי מודרניזציה והגירה, שוון ג'נפ וטרנר מיעטו להתייחס אליהם. אני מצטרפת למגמה במחקר האתנוגרפי כיום להעביר את רעיון הלימינליות מטקס מעבר בקנה מידה קטן, בשימוש המקורי שלו, אל לב התאוריה החברתית של המודרניות. עקב כך הדיון מתמקד באופן שבו קבוצות גדולות או חברות שלמות עוברות שינוי ומעבר ובאופן שבו מרחבים של אמביוולנטיות הם יסוד מתמשך במציאות החברתית (Thomassen, 2014; Horvath et al., 2015; Giesen, 2015;).

מניתוח הממצאים אני מציעה תרומה נוספת לספרות המחקר הדנה בטקסי מעבר. אני מסיקה שמצב לימינלי אינו מאופיין בהכרח באיבוד זהות, פסיביות וקונפורמיות, כמודגש במודל של טרנר, והשינוי שחל במהגרים, עוברי הטקס (ה-liminars), אינו בהכרח ליניארי (Sharaby, 2011), אלא עשויות להיווצר בזהותם קומבינציות מגוונות של אלמנטים חדשים עם ישנים, ונוצר בה סינקרטיזם, שמשמעו מיזוג מסורות תרבותיות ודתיות (Stewart & Shaw, 1994, 3;). מכאן שבמצב לימינלי עשויים להופיע ביטויי אקטיביזם והוא עשוי להקנות יתרונות ל-liminars, המהגרים, המשתתפים בטקס. השתתפות זו אמורה לענות על הצורך שלהם בהמשכיות ובתחושת שייכות.

מודל הסינקרטיזם מנחה אותי במאמר זה כמודל תאורטי חדשני לניתוח תהליכי תחייה/חיזוק אתניים בקרב מהגרים ועיצוב זהות רב-ממדית בעידן הפוסט-מודרני, והוא מוצע כמודל פוטנציאלי לחקר תהליכים אלה. בעוד אסכולות מרכזיות בספרות ההגירה התמקדו באופן שבו המהגרים מסתגלים לחברה החדשה, מודל הסינקרטיזם ממקד את ההתבוננות גם בחברה הקולטת ולא רק בקבוצות המיעוט הנקלטות ובדרכי התאמת חברת הרוב לאופיים של המהגרים ולצורכיהם.

לפי מודל הסינקרטיזם, לא נוצר רק תהליך של "סינקרטיזם מלמעלה" – שינוי בתרבות הגבוהה, הדומיננטית, המשלבת בתוכה אלמנטים מהתרבות הנקלטת, אלא גם "סינקרטיזם מלמטה" – שינוי בתרבות הנמוכה, הנקלטת, בתהליך של בחירה, שאלמנטים מרכזיים נשארים

בזהותה ואחרים מאומצים. הערבוב הזה, היוצר בה זהות תרבותית חדשה, מהווה לעיתים קרובות אסטרטגיה של מיעוט כדי לשרוד ואפילו לחדור אל המרכז (שרעבי, 2002, 2-12, Zhang et al., 2018; Anoegrajekti et al., 2018).

תרומתו המחקרית של מודל הסינקרטיזם במצבי הגירה היא אם כן בעצם הארת חלקם המכריע לעיתים של המהגרים בהזת הגבולות שבין המרכז לפריפריה (השוו, Alba & Nee, 2003; Huntington, 2004). המודל מדגיש שההגירה מנקודת מבטם של קבוצות ושל פרטים היא אירוע ששם את זהותם האתנית במבחן, שמחייב הערכה מחדש של היסודות התרבותיים שעליהם היא מושתתת ושל משמעותה בתנאי החיים החדשים, וכן החלטה אם וכיצד לשמרה ולהפעילה, לשנותה או לוותר עליה (נאמן, 1990, 16; Sharaby, 2019). המשמעות היא שמנהגים הגמוניים אינם נקלטים בפשטות דרך תרבות פסיבי. כמו כן, תרבות אינה מבנה קוהרנטי המועבר בהצלחה מדור לדור, אלא תוצר דינמי של תהליכים היסטוריים וחברתיים (Stewart, 2004, 274-277).

הדיון בסינקרטיזם בחגיגות האתניות מאיר גם את ההיבטים הדינמיים של מסורת אתנית בהתחדשותה ואת תפקידה המרכזי בעיצוב זהות אתנית של מהגרים. מהחשיבה הסינקרטית אני מסיקה שהדינמיקה היא תכונתה הבולטת של המסורת, לא רק של המודרניות. הדינמיקה גם משבשת את הסדר הכרונולוגי בין מסורת למודרניות, מפריכה את הניגוד הרעיוני ביניהן ומדגישה את תפקידיה החשובים של המסורת בעידן המודרני. התוצאה היא וריאציה של סינקרטיזם טקסי, המדגים את הריבוי של מיקומים חברתיים, את מסלולי הבחירה וההסתגלות של מהגרים ואת ריבוי התצורות של החיים המודרניים עצמם. מבחינת הצעיר מהמשפחה המהגרת, המשמעות של חירותו האישית היא לפרש את המסורת ולעצב אותה, וכך, בתהליך דיאלוגי מתמיד, הוא הופך אותה לנוכחת ולמשפיעה על זהותו בהווה (Gadamer, 1989).

ניתוח של טקסים וחגיגות אתניות מנקודת מבט של סינקרטיזם עשוי אם כן לחזק את המשמעות המוענקת לפרקטיקות אתניות שאני דנה בה במאמר זה בקונטקסט רחב יותר, כשדה של משא ומתן בין תרבות של קבוצת רוב/מודרנית/קולטת הנתפסת כ"גבוהה", ובין תרבות של קבוצת מיעוט/מסורתית/נקלטת הנתפסת כ"נמוכה". ניתוח כזה מעמיד את ערכה של הקבוצה האחרונה באור חדש, אקטיבי יותר. הוא גם מציג את הגבול שמפגיש בין תרבויות כמרחב מזיל, שבו מתנהל משא ומתן עם ה"אחר".

הממצאים שלי במאמר מלמדים גם כי הסינקרטיזם הטקסי שנוצר היה יזום במידה רבה על ידי המנהיגים החברתיים-פוליטיים של העולים, ולכן ניתן להתייחס אליהם כאל "זימי זהות" (אייזנשטדט, 2013, 427). הם השתמשו בבנייה מחדש של המסורת כאמצעי לחיזוק כוחם הפוליטי, להגדרת האני הקבוצתי מחדש ולמיקום קבוצות העולים במקום מרכזי יותר בחברה הקולטת (השוו, Wijers, 2013). הדיון באקטיביזם האתני של מנהיגי מהגרים עשוי לספק תובנות חשובות על האופן שבו הם משתמשים במסורת אתנית כבמשאב לגיוס הון תרבותי, חברתי ופוליטי לצורך איחוד קבוצת המיעוט ושילובה בחברה.

תהליך הסינקרטיזם במקרה הישראלי הוא מעניין וייחודי כיוון שמדובר בהגירה של קבוצות אתניות יהודיות לישראל שהיא סוג הגירה ייחודי, המכונה "שיבה הביתה אתנו-לאומית". הכוונה לתנועת שיבה פוליטית לאומית בחסות מדינת הלאום (לומסקי-פדר, 2013, 1-3; Joppke & Rosenhek, 2002). שיבה זו מושתתת על אזורו של מהגרים השבים מהגולה למולדת ההיסטורית,

שהשתייכותם לקולקטיב הלאומי מוגדרת על בסיס מוצא דם משותף. אציין כי מעבר לגורמים האידיאולוגיים, השיבה האתנית מוסברת בחלקה גם על ידי גורמים כלכליים. לכן לא כל המהגרים בהכרח באים למקום חדש חדורים ידע על ההיבטים הסמליים של המקום.

השיבה הביתה האתנו-לאומית מעוררת ציפיות רבות של השתייכות, אך קבוצות אתניות של מהגרים ה"שבים הביתה" נתקלות ברמות שונות של בידול, אפליה וניצול (לומסקי-פדר, 2013, 7-4; Thranhardt, 2001). משום כך בחגיגות האתניות בראשות מנהיגי הקבוצות באו לידי ביטוי שתי מגמות סותרות: מצד אחד הן שימשו אמצעי להפגנת גאווה אתנית ופוליטיקה של זהות. מצד אחר הן שימשו אמצעי להפגנת סולידריות לאומית ודרישה להכלה בזהות הקולקטיבית הישראלית. כך העולים פתחו וסגרו גבולות עם האחר בעת ובעונה אחת, באמצעות המערכת הטקסית. הם ביטאו זהות דואלית, המושרשת בייחודיות אתנית מצד אחד ובישראליות מצד אחר, והמתח בין הזהויות כמו גם הניסיון לגשר ביניהן בלט במסרי החגיגות ובדפוסים שלהן. באמצעות פרקטיקת "סימון הגבולות" (Lamont & Molnar 2002) המסמנת גבולות של שייכות והשתייכות, ניהלו בעצם קבוצות העולים משא ומתן מתמיד על מקומן בתוך ה"בית" הלאומי בישראל.

הבניה של "בית" ושייכות נעה לאורך מפגשים שונים, נושא הרלוונטי למסקנתי במאמר זה. חוויות הגירה משפיעות על זהותם של אנשים ועל הבנתם את הבית (Mallett, 2004). יתר על כן, עבור מהגרים משמעות הבית היא לרוב מושג הנושא עימו מתח ומשמעויות שונות לדורות שונים, ביחס למדינת המגורים או למקום שממנו באו (Duncan & Lamber, 2004). השאלה "לאן אני שייך?" נוגעת לאנשים רבים בשל ריבוי המרחבים והזהויות שהם עשויים להשתייך אליהם במשך חייהם (Yuval-Davis et al., 2005; אייזנברג, 2019).

העולים ש"שבו הביתה" ממרוקו, מכורדיסטן ומאתיופיה אל ארץ האבות בחסות התנועה הציונית, רצו להרגיש בבית, להיות שייכים, אך לא התקבלו כאזרחים שווים [או כך לפחות חשבו רבים מהם]. כיוון שהרגישו זרים, דחויים ושוליים בביתם, הם ניהלו פוליטיקה של זהות כדי לקבל הכרה כשותפים שווים בחברה הנבנית בישראל ולתת ביטוי לזהותם הפרטיקולרית. אני סבורה שהפוליטיקה של הזהויות באה מההמונים למטה, אך הונעה בעיקר מתוך שיקול מחושב, על ידי קבוצת מנהיגים דתיים ופוליטיים בעלי יכולת ניתוח וכריזמה אישית, לאחר שחשו חסומים בנתיבי ניידות חברתית אחרים. רק לאחר שקבוצות המהגרים ומנהיגיהן הצליחו להכניס את החגיגות והמסורות האתניות שלהם למרחב הציבורי בתהליך של סינקרטיזם, הם יכלו לחוות יותר תחושה של בית במדינתם.

המאה עשרים והאחת באירופה היא ביתן של מגוון קבוצות אתניות, דתות ותרבויות. חלק ניכר מהן מקורו בהגירה חוצת גבולות של מיעוטים אתניים, בכללם פליטים ומהגרי עבודה, שהפכה לעובדה קיימת במדינות רבות (Modood, 2012; Geddes & Scholten, 2016). מסוף המאה העשרים גם ארצות הברית מתמודדת עם עומק חדירתם הדמוגרפית והחברתית של מיליוני מהגרים בלתי חוקיים, בעיקר מאמריקה הלטינית (למשל, Alba & Nee, 2003).

לצד המגוון האנושי והתרבותי הזה, קיימים פחד ועוינות כלפי מהגרים ומעוררים ויכוח לא פתור בשאלה איך ובאיזו מידה יחידים וקבוצות מיעוט צריכים להשתלב בתוך החברה (Triandafyllidou et al., 2011; Visintin et al., 2018). תופעות אלה מאתגרות מאוד את התפיסות המסורתיות הנוגעות ללאומיות, לאתניות ולאזרחות, וחושפות את הלחצים והאילוצים המעצבים

מדיניות המשתנה במהירות (Barrett et ;Breznau & Eger, 2016; Tabellini, 2018; Spencer, 2011). (al., 2011).

במאמר זה אני תומכת בקולות מהמחקר הקוראים למדינות רב-תרבותיות המבקשות "לשלב" את המהגרים החדשים לבחון מחדש את המדיניות שלהן, במיוחד כלפי אלה המגיעים ממדינות לא דמוקרטיות. עליהן לדרוש מידה מסוימת של הזדהות עם ערכי הרוב, אך מעבר לכך יש לאפשר למהגרים לשמר את הזהות האתנית שלהם (לרבות ביטויים קולקטיביים שלה) לפי בחירתם (ראו גם Modood, 2012; Enzinger, 2005). אני מציעה שחברות קולטות הגירה תשקולנה מנגנוני הכלה כלפי תרבויות של קבוצות מיעוט אתניות, באמצעות דיאלוג עם מנהיגיהן. סוגיה זו חשובה ואף מוצעת למחקרים עתידיים, כיוון שלמנהיגים אלה יש השפעה מכרעת על מסלול השתלבות המהגרים ועל מידת האפקטיביות של מאמצי המדינות בקליטתם.

ביבליוגרפיה

- אבירם, נ' ואחרים (9.4.1980). חגיגות עם וכנס רוחני-ציינו את חגיגות המימונה. *ידיעות אחרונות*, עמ' 4.
- אבירם, נ' (21.4.1986). המימונה יוצאת לרחוב. *ידיעות אחרונות*, עמ' 31.
- אדינו-אבבה, ד' (9.11.2007). חוגגים וחושבים. *ידיעות אחרונות*, עמ' 8.
- אהרון, מ' (2010). כלוב הזהב של האתניות. *סוציולוגיה ישראלית*, יב(1), 181–210.
- אטינגר, י' (26.4.2011). סם בן שטרית. *הארץ*, עמ' 2.
- אירועי חג הסגד (2010). האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה, אווזר מתוך <https://cms.education.gov.il/NR/rdonlyres/2F7451EF-623F-4C8E-90E4-0CFDAB222651/118381/alon.pdf>
- אייזנברג, ש' (2019). הבניית שייכות כגורם היוצר מוטיבציה ללימוד שפה זרה. בתוך: ג' צבר וא' שיר (עורכות), *מבקשי חיים* (עמ' 191–210). חיפה: פרדס.
- אייזנשטדט, ש"נ (2013). אחרית דבר. בתוך: ז' שביט, א' ששון-לוי וג' בן פורת (עורכים). *מראי מקום* (עמ' 416–429). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אליאס, נ' (2010). שימושי תקשורת כפרקטיקות של נראות ואי נראות: השבים הביתה בישראל ובגרמניה. בתוך: ע' לומסקי-פדר וע' רפפורט (עורכות). *נראות בהגירה* (עמ' 161–191). ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- אשכנזי, א' (25.4.2008). בקול צהלולים המימונה נכנסה לחצר המשק. *הארץ*, עמ' 6.
- אתר האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה www.iaej.co.il.
- בוהדנה, א' וצזנה, ש' (12.10.95). חגיגה כורדית. *מעריב*, עמ' 12.
- בילו, י' (2004). *ללא מיצרים: חייו ומותו של יעקב ואזנה*. ירושלים: מאגנס.
- בן דור, ש' (1985). המקומות הקדושים של יהודי אתיופיה. *פעמים*, 22, 32–52.
- בנדר, א' (1.5.2016). קמפיין מופלטה. *מעריב*, עמ' 18–19.
- בן יוסף, י' (2010). סהרנה 2010. *אנא כורדי*, 1, 7.
- בן סימון, ד' (8.4.1999). המימונה מתרחקת מהפוליטיקאים: נתניהו התקבל בקול ענות חלושה. *הארץ*, עמ' 6א.

- בן פורת, ג', יונה, י' ובשיר, ב' (2016). מבוא. בתוך: ג' בן פורת, י' יונה וב' בשיר (עורכים). *מדיניות ציבורית ורב-תרבותיות* (עמ' 7-36). ירושלים, ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- בן שטרית, ס' (13.4.2004). מכתבו של סם בן שטרית. *אתר של הפדרציה העולמית של יהדות מרוקו*. <https://www.fede-maroc.com>.
- בן שמחון, ר' (1998). *יהדות המג'רב*. ירושלים: מכון בני יששכר.
- בן שמחון, ש' (1970). לבאי חגיגות יום המימונה תש"ל. בתוך: ש' בן שמחון (עורך). *חגיגות מימונה 1970* (עמ' 3-4). תל-אביב: ברית יוצאי מרוקו.
- בן שמחון, ש' (1990). חג המימונה אצל יהודי מרוקו. בתוך: ר' שרת (עורכת). *החג העדתי בישראל* (עמ' 13-16). תל-אביב: משרד החינוך.
- ברונר, י' ושולמן, ד' (2010). *עין להודו*. ירושלים: מאגנס.
- בר-יודא, מ' (1990). השתלבות החג העדתי בתרבות הישראלית. בתוך: ר' שרת (עורכת), *החג העדתי בישראל* (עמ' 24-32). תל-אביב: משרד החינוך.
- בריל, ע' (10.10.80). לאור הסהרנה. *על המשמר*, עמ' 12.
- בשנה הבאה בירושלים (פברואר 1999). *ידיעות נגט*, 1, 2.
- גולן-מאירי, ש' (8.10.1998). חוגגי הסהרנה עשו כבוד למרדכי. *ידיעות אחרונות*, עמ' 10.
- גירץ, ק' (1990). *פרשנות של תרבויות*. ירושלים: כתר.
- גלילי, ל' (15.4.1982). מימונה בחברת עולי רוסיה זהו הפירוש של עם אחד. *הארץ*, עמ' 8.
- גליקמן, א' וצורי, מ' (20.4.2014). לא חשוב מאיזו עדה. *ידיעות אחרונות*, עמ' 3.
- גלעד, מ' (1995). קרנבלים חדשים ומחודשים. בתוך: ר' יואלי-טללים (עורכת), *קרנבלים* (עמ' 160-187). תל אביב: מסע אחר.
- דורון, ש' (2013). *המהלכים בין העולמות*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דיאז, ש', צזנה, ש', חשמונאי, ע' ויעקב, נ' (8.4.2018). מדינה סוכר. *ישראל היום*, עמ' 18-19.
- דלה-פרגולה, ס' (2012). הרהורים על הגירה בישראל: היבטים השוואתיים. *הגירה*, 1, 31-5.
- דלה-פרגולה, ס' (2016). מחשבות על מדינת ליבה והזדהות יהודית. *הגירה*, 5, 159-186.
- הדס, א' (2005). צופי שב"א בבית הנשיא. *פאנא לפיד - עיתון ארגון הגג של עולי אתיופיה*, 27, 7.
- הלפר, ג' ואברמוביץ', ח' (1983). חגיגות הסהרנה בכורדיסטן ובישראל. בתוך: ש' דשן ומ' שוקד (עורכים). *יהודי המזרח* (עמ' 260-270). ירושלים: שוקן.
- הסגד בישראל* (2002). תל אביב: איחוד הארגונים של יוצאי אתיופיה.
- חג הסגד בתנועת בני עקיבא - הזדמנות להתחבר (2007). *ידיעות נגט*, 44, 1-7.
- חגיגות המימונה יקיפו השנה 30,000 משתתפים (7.4.1970). *ידיעות אחרונות*, עמ' 19.
- חזות, ר' (29.4.1997). קשה לי עם כל הקלוריות. *ידיעות אחרונות*, עמ' 11.
- חסון, נ' (6.10.2010). יוצאי מרוקו. *הארץ*, עמ' 4.
- יונה, י' (2005). *בזכות ההבדל: הפרויקט הרב תרבותי בישראל*. ירושלים: מכון ון ליר.
- יונה, מ' (2003). *אינציקלופדיה של יהודי כורדיסטאן* (כרכים א-ב). ירושלים: דפוס מאור ולך.
- יוספסברג-בן יהושע, ל' (1.11.2013). ברית בראש ההר. מעריב, עמ' 4-5.
- יחזקאלי, י' (27.4.2000). מהמצות למופלטות. *ידיעות אחרונות*, עמ' 11.

- יעקב, י' (2000). הסהרנה חוזרת אל העם. *התחדשות, ז*, 299.
- לביא, צ' (3.10.77). "שורשים" ביערות המלאכים. *מעריב*, עמ' 29.
- לביא, צ' (1978). "סיפורים מהסהרנה – ראיונות שנערכו בסהרנה ביער המלאכים 28–29.9.77. *התחדשות, ג*, 278.
- לויה, א' (1990). על הסהרנה. *התחדשות, ו*, 273–277.
- כריש-חזוני, ה' (20.11.2009). חג הכיסופים לציון. *מקור ראשון*, עמ' 20–21.
- לומסקי-פדר, ע', רפפורט, ת' וגינבורג, ל' (2010). מבוא. בתוך: ע' לומסקי-פדר, ת' רפפורט ו' גינבורג (עורכות). *נראות בהגירה* (עמ' 17–39). ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- לומסקי-פדר, ע' ורפפורט, ת' (2013). מבוא. *ישראלים בדרכם – סיפורי הגירה של צעירים מברית המועצות לשעבר* (עמ' 1–13). ירושלים: מכון אשכול ומאגנס.
- לחדש את החג (2006). *ידיעות נגט, 38*, 6–7.
- לכלול את חג הסיגד (8.11.2007). *מקור ראשון/הצופה*, עמ' 6.
- לסגור את מעגל הכפרה (2001). *ידיעות נגט, 11*, 9.
- מבט על הסיגד (2004). *קו האופק, 19*, 10–11.
- מהרט, ד' (2008). הסיגד חג לאומי בישראל. *ידיעות נגט, 50*, עמ' 1.
- מרכז ההיגוי של יוצאי אתיופיה במערכת החינוך: סיכום פעילות 2004–2000 (2004). ירושלים: משרד החינוך.
- נאמן, ר' (1990). *היבטים קיומיים של תרבות עדתית* (חיבור לשם קבלת ד"ר לפילוסופיה). אוניברסיטת תל אביב: תל אביב.
- סקד לכל (2007). *ידיעות נגט, 39*, 6.
- עצמון, י' (2001). היסטוריה של קבלת אחריות. בתוך: י' עצמון (עורכת), *התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית* (עמ' 134–152). תל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פילק, ד' (2006). *פופולזים והגמוניה בישראל*. תל-אביב: רסלינג.
- פיקדו, ב', גטה, מ', פרדו, מ' וליגיישל, א' (2005). יום קדוש או הפנינג חברתי. *ידיעות נגט, 31*, 6–7.
- פיקדו, ב' (2007). כל ישראל חוגגים. *ידיעות נגט, 44*, 6.
- פלדמן, י' (2.7.2007). חג חדש לישראל. *כיפה*. אוחר מתוך <https://shorturl.at/kmvBG>
- פרוטוקול ישיבת ועדה של הכנסת ה-20 מתאריך 18.7.2016. הקייסים ורבני קהילת יוצאי אתיופיה – תקנים ותנאי העסקה. *כנסת פתוחה*. אוחר מתוך <https://committees-next.oknesset.org/meetings/2/0/2005734.html>
- פרס, י' ובן רפאל, א' (2006). *קרבה ומריבה*. תל-אביב: עם עובד ומכללת ספיר.
- צבר, א' (2009). *גן העדן של אבי*. ירושלים ותל-אביב: שוקן.
- צבר, ג' ושיר, א' (2019). על דרך המבוא. בתוך: ג' צבר וא' שיר (עורכות). *מבקשי חיים* (עמ' 13–26). חיפה: פרדס.
- צינה, ש' (23.11.1995). חג וחשבון נפש. *מעריב*, עמ' 23.
- קיפר, ד' (28.11.1989). תפילה לשלום יהודי אתיופיה. *ידיעות אחרונות*, עמ' 9.
- קליין, צ' (30.11.2016). חג הסיגד בארמון הנציב: "התגשמות חלום של דורות". אוחר מתוך <https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/1/ART2/849/660.html>

קרליבך, ו' ושפירא, ש' (2001). *הסיגד*. תל אביב: המרכז החינוכי ראיין עם מזכ"ל העדה חביב שמעוני (1990). *התחדשות*, ו, 275.

רגב, מ' (2011). *סוציולוגיה של התרבות*. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

רם, א' (2005). *הגלובליזציה של ישראל*. תל אביב: רסלינג.

רבבות בסגד (2005). *פאנא לפיד*, 27, עמ' 6.

רבע מיליון איש חגגו את חג המימונה ברחבי הארץ (1973). *במערכה*, 147, 48.

רגב, ד' (25.9.1991). סהרנה באשקלון. *ידיעות אחרונות*, עמ' 9.

שוהם, ח' (2014). *נעשה לנו חג*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שטוטלנד, א' (16.4.2017). מכניסי אורחים. *מעריב*, עמ' 18–21.

שלום, אפרת (21.4.2003). דבש חלב ודי-ג'יי. *הארץ*, עמ' ד1, ד4.

שלום, ש' (2012). *מסיני לאתיופיה*. תל אביב: ידיעות אחרונות.

שמעוני, ח' (1978). הכנס בנהורה. *התחדשות*, ג, 237, 300–303.

שמעוני, ח' (1990). סהרנה 1986 באשקלון. *התחדשות*, ו, 242–243.

שרעבי, ר' (2002). *סינקרטיזם והסתגלות*. תל אביב: צ'ריקובר.

שרעבי, ר' (2009). *חג המימונה בישראל*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

שרעבי, ר' (2016). *התחדשותה של מסורת*. תל אביב: רסלינג.

תובל-משיח, ר' וספקטור-מרזל, ג' (2010). *מחקר נרטיבי*. ירושלים: מאגנס.

- Abbink J. (1983). Seged Celebrations in Ethiopia and Israel: Continuity and Change of a Falasha Religious Holiday. *Anthropos*, 78, 789–810.
- Afsai, S. (2014). The Sigd: From Ethiopia to Israel. *CCAR Journal: The Reform Jewish Quarterly*, 14, 149–168.
- Alba, R. and Waters, M. (2011). *The Next Generation*. New York: New York University Press.
- Alba, R. and Nee, V. (2003). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge and New York: Harvard University Press and Russell Sage Foundation.
- Anoegrajekti, N., Sariono, A. Sudartomo, M. and Kusumah, M. (2018). Banyuwangi Ethno Carnival as Visualization of Tradition: The Policy of Culture and Tradition Revitalization through Enhancement of Innovation and Locality-Based Creative Industry. *Cogent Arts & Humanities*, 5(1), 1–16.
- Bakalian, A. (1992). *Armenian-Americans*. New Brunswick and London: Transaction.
- Bakhtin, M. (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barrett, M., Chris F. and John E. (Eds.) (2011). *Nationalism, Ethnicity, Citizenship: Multidisciplinary Perspectives*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Ben-Rafael, E. and Peres, Y. (2000). Identity Nationalism and Multiculturalism. In: E. Ben Rafael and Y. Peres (Eds.), *Is Israel One?* (pp. 3–26). Boston and Leiden: Brill.

- Brettell, C. and Hollifield, J. (2007). Introduction. In: C. Brettell and J. Hollifield (Eds.), *Migration Theory* (pp. 1–29). London: Routledge.
- Brettell, C. and Nibbs, F. (2009). Lived Hybridity: Second Generation Identity Construction through College Festival. *Identities*, 16, 678–699.
- Breznau, N. and Maureen, E. (2016). Immigrant Presence, Group Boundaries, and Support for the Welfare State in Western European Societies. *Acta Sociologica*, 59(3), 195–214.
- Butler-Kisber, L. (2018). *Qualitative Inquiry*. London: Sage.
- Carter, P. (2006). Straddling Boundaries: Identity Culture and School. *Sociology of Education*, 79, 304–328.
- Costa, X. (2001). Festivity: Traditional and Modern Forms of Sociability. *Social Compass*, 48(4), 541–548.
- Costa, X. (2004). Mardi Gras. In: F. Salamone (Ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals* (pp. 228–230). New York and London: Routledge.
- Croucher, S. and Kramer, E. (2017). Cultural Fusion Theory: An Alternative to Acculturation. *Journal of International and Intercultural Communication*, 10(2), 97–114.
- Darieva, T. (2011). Rethinking Homecoming: Diasporic Cosmopolitanism in Post-Soviet Armenia. *Ethnic and Racial Studies*, 34(3), 490–508.
- De Carvalho, D. (2003). *Migrants and Identity in Japan and Brazil*. London and New York: RoutledgeCurzon.
- DellaPergola, S. (1999). *World Jewry Beyond 2000*. Oxford, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies.
- DellaPergola, S. (2020). *Diaspora vs. Homeland: Development, Unemployment and Ethnic Migration to Israel, 1991–2019*. Jerusalem: Harman Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem.
- De Man, P. (1983). Dialogue and Dialogism. *Poetics Today*, 4(1), 99–107.
- Divane, N., Vusumzi, D. and Moyo, P. (2017). Theorizing Migration-development Interactions: Towards an Integrated Approach. *Journal Migration and Development*, 6(2), 305–318.
- Dolma, D. (2017). Survival and revival of Tibetan Ethnic Identity in India. *Social Affairs*, 1(6), 1–23.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Duncan, J. and Lambert, D. (2004). Landscapes of Home. In: J. Duncan, N. Johnson, R. Schein (Eds.), *A Companion to Cultural Geography* (pp. 382–402). Malden, MA: Blackwell.
- Entzinger, H. (2005). Multiculturalism Revised. In: E Ben-Rafael and Y Sternberg (Eds.), *Comparing Modernities: Pluralism Versus Homogeneity* (pp. 191–204). Boston: Brill.
- Forner, N. Rumbaut, R. and Gold, S. (2000). *Immigration Research for a New Century Multidisciplinary Perspectives*. New York: Russell Sage Foundation.
- Fox, J. and Miller-Idriss, C. (2008). Everyday Nationhood. *Ethnicities*, 8(4), 536–563.
- Gadamer, H. (1989). *Truth and Method*. New York: Crossroad.

- Geddes, A. and Peter S. (2016). *The Politics of Migration and Immigration in Europe*. London: Sage.
- Giesen, B. (2015). Inbetweenness and Ambivalence. In: A. Horvath, B., Thomassen, and H. Wydra (Eds.), *Breaking Boundaries Varieties of Liminality* (pp. 61–71). New York and Oxford: Berghahn.
- Glazer, N. and Moynihan, D. (1970). *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Goldstein, J. (1985). Iranian Ethnicity in Israel: The Performance of Identity. In: A. Weingrod (Ed.), *Studies in Israeli Ethnicity* (pp. 237–258). New York: Gordon and Breach.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in America Life*. New York: Oxford University Press.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs Identity? In: H. Stuart and P. Du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1–17). London: Sage.
- Hervieu-Léger, D. (2005). Multiple Religious Modernities: A New Approach to Contemporary Religiosity. In: E. Ben Rafael and Y. Sternberg (Eds.), *Comparing Modernities* (pp. 327–338) Leiden: Brill.
- Horvath, A., Thomassen, B. and Wydra, H. (2015). Introduction: Liminality and the Search for Boundaries. In: A. Horvath, B. Thomassen and H. Wydra (Eds.), *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality* (pp. 1–8). New York: Berghahn.
- Hunt, S. and Nicola, L. (2001). The British Black Pentecostal "Revival": Identity and Belief in the "New" Nigerian Churches. *Ethnic and Racial Studies*, 24(1), 104–124.
- Huntington, S. (2004). *Who are We? The Challenges to American National Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Husbey-Darvas, E. (2004). Extra Hungariam Non Est Vita? The Relationships between Hungarian Immigrants and their Homeland. In: F. Markowitz, and A. Stefansson (Eds.), *Homecomings: Unsettling Paths of Return* (pp. 76–90). Oxford: Lexington Books.
- Joppke C. and Rosenhek, Z. (2002). Contesting Ethnic Migration: Germany and Israel Compared European. *Journal of Citizenship*, 43(3), 301–335.
- Koeppling, K. (1994). Manipulated Identities: Syncretism and Uniqueness of Tradition in Modern Japanese Discourse. In: C. Stewart and S. Shaw (Eds.), *Syncretism / Anti Syncretism* (pp. 161–177). London: Routledge.
- Lamont, M. and Virág M. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- Linger, D. (2001). *No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Leopold, A. and Jensen, J.S. (2004). General Introduction. In: A. Leopold and J.S. Jensen (Eds.), *Syncretism in Religion* (pp. 2–12). New York: Routledge.
- Levitt, P. (2001). *The transnational villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Lynellyn, L. and Oxfeld, E. (2004). *Coming Home? Refugees, Migrants and Those Who Stayed Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Mallett, S. (2004). Understanding Home: A Critical Review of Literature. *The Sociological Review*, 52 (1), 62–89.
- Markowitz, F. (2004). The Home(s) of Homecomings. In: F. Markowitz and A. Stefansson (Eds.), *Homecomings: Unsettling Paths of Return* (pp. 21–33). Oxford: Lexington Books.
- Mayaram, S. (2012). Syncretism. In: M. Juergensmeyer W. and Clark-Roof (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, 2 (pp. 1250–1252). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Myerhoff, B. (1982). Life History among the Elder: Performance, Visibility and Remembering. In J. Ruby (Ed.), *A Crack in the Mirror* (pp. 99–117). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Myerhoff, B. (1986). Life not Death in Venice: Its Second Life. In: H. Goldberg (Ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without* (pp. 143–171). Albany: SUNY.
- Modood, T. (2012). *Post-immigration 'Difference' and Integration: The Case of Muslims in Western Europe*. London: The British Academy.
- Nandi, A. and Lucinda, P. (2014). *Britishness and Identity Assimilation among the UK's Minority and Majority Ethnic Groups*. London: Institute for Social and Economic Research.
- Paganoni, A. (2003). *Valiant Struggles and Benign Neglect*. NY: Center for Migration Studies.
- Pieterse, J. N. (2015). *Globalization and Culture*. Rowman: Littlefield.
- Purkayastha, B. (2005). *Negotiating Ethnicity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Plamer, D. (2010). The Ethiopian Buna (Coffee) Ceremony: Exploring the Impact of Exile and the Construction of Identity through Narratives with Ethiopian Forced Migrants in the United Kingdom. *Folklore*, 121(3), 321–333.
- Prandi, C. (2000). The Reciprocal Relation and Fundamentalism from the Early History of Religion to Modernity. *Research in the Social Science Study of Religion*, 11, 23–35.
- Sachsenmaier, D., Eisenstadt, S. and Riedel, J. (2002). *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- Schmitter, B. (2007). The Sociology of Immigration: From Assimilation to Segmented Assimilation, from the American Experience to the Global Arena. In: C. Brettell and J. Hollifield, (Eds.), *Migration Theory* (pp. 83–111). New York: Routledge.
- Schnapper, D. (2005). Ethnic Revival and Religious Revival in Providential Democracies. In: E. Ben Rafael and Y. Sternberg (Eds.), *Comparing Modernities* (pp. 205–221). Leiden: Brill..
- Sharaby, R. (2011). Dual liminality: Marriage Rituals of the Mountain Jews in a Changing Social Context. *Journal of Ritual Studies*, 25(1), 25–44.
- Sharaby, R. (2019). Preserving the Boundaries of an Immigrants' Ethnic Tradition via a Ritual System. *Journal of Ritual Studies*, 33(2), 27–49.
- Sharaby, R. (2022). *Constructing Ethnic Identities: Immigration, Festivals and Syncretism*. Leiden; Boston: Brill.
- Spencer, S. (2011). *The Migration Debate*. Bristol: Policy

- Press.Spica, M. (2018). Pluralism with Syncretism: A Perspective from Latin American Religious Diversity. *Open Theology*, 4(1), 236–245.
- Stefansson, A. (2004). Homecoming to the Future from Diasporic Mythographies to Social Project of Return. In: F. Markowitz and A. Stefansson (Eds.), *Homecomings: Unsettling Paths of Return* (pp. 2–20). Oxford: Lexington Books.
- Stroup, D. (2017). Boundaries of Belief: Religious Practices and the Construction of Ethnic Identity in Hui Muslim Communities. *Ethnic and Racial Studies*, 40(6), 988–1006.
- Stewart, C. (2004). Relocating Syncretism in Social Discourse. In: A. M. Leopold and J.S. Jensen (Eds.), *Syncretism in Religion* (pp. 264–285). New York: Routledge.
- Stewart, C. and Shaw, R. (1994). Introduction. In: C. Stewart and R. Shaw (Eds.), *Syncretism / Anti Syncretism* (pp. 1–26). London: Routledge.
- Tabellini, M. (2018). Gifts of the Immigrants, Woes of the Natives: Lessons from the Age of Mass Migration. *Review of Economic Studies*, 87(1), 454–486.
- Thomassen, B. (2014). *Liminality and the Modern*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Thranhardt, D. (2001). Tainted Blood: The Ambivalence of Ethnic Migration in Israel, Germany and the United States. *German Policy Studies/Politikfeldanalyse*, 1(3), 273–301.
- Triandafyllidou, A., Tariq M. and Nasar M. eds. (2011). *European Multiculturalisms: Cultural, Religious and Ethnic Challenges*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tsuda, T. (2010). Ethnic Return Migration and the Nation-state. *Nation and Nationalism*, 16(4), 616–636.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (1977a). Variations on a Theme Liminality. In: S. Moore and B. Myerhoff (Eds.), *Secular Ritual* (pp. 36–53). Netherland: Van-Gorcum.
- Turner, V. (Ed.) (1982). *Celebration, Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Virankabtra, T. and Kusakabe, K. (2014). Contesting and Complying: Gender and Ethnicity among Thai-Sikh Diaspora Youth in Bangkok. *Journal Migration and Development*, 3(2), 203–218.
- Visintin, E., Eva G. and Oriane S. (2018). Inclusive Normative Climates Strengthen the Relationship between Identification with Europe and Tolerant Immigration Attitudes: Evidence from 22 Countries. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 49(6), 908–923.
- Walter, H., Kampling, R., Levine, A., Marksches, C., Schäfer, P. and Thurner, M. (2019). *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Wallace, A. (1979). Revitalization Movement. In: L. Williams and E. Vogt (Eds.), *Reader in Comparative Religion* (pp. 421–429). New York: HarperCollins.

- Waters, M. C. (1990). *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press.
- Wijers, G. (2013). Immigrant Communities as Resources for Emancipation: A Comparison of Bounded Solidarity in Two Cambodian Communities. *Journal of Migration and Development, 2*(1), 74–92.
- Yuval-Davis, N., Anthias, F. and Kofman, E. (2005). Secure Borders and Safe Haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyond Social Cohesion. *Ethnic and Race Studies, 28*(3), 513–535.
- Zhang, B., Drujven, P. and Strijker, D. (2018). A Tale of Three Cities: Negotiating Ethnic Identity and Acculturation in Northwest China. *Journal of Cultural Geography, 35*(1), 44–74.