

ביקורת

היסטוריה לאומית, היסטוריה עירונית, ומה שביניהם

יצחק דהן

שני בר־און, אורגים קהילה: עובדים באופקים, 1981–1955
הוצאת מאגנס, ירושלים, 2013, 190 עמודים.

מראשית המאה העשרים ואחת הולך וגואה גל המחקרים המבקשים לבחון מחדש את ההיסטוריוגרפיה של יחסי המרכז־פריפריה בישראל. ספרה של שני בר־און, אורגים קהילה, משתלב במגמה זו ומבקש להוסיף לה נדבך חשוב. בר־און מבקשת לרדת לשורשי הבניית הנחיתות התעסוקתית של עיירת הפיתוח אופקים מאז נוסדה ועד ראשית שנות השמונים. היא חותרת להאיר באור ביקורתי את שורשי ההבניה העירונית ולהציע חלופה לגישות המחקר המסורתיות. בדומה למחקרים הקלאסיים של האסכולה הביקורתית, בר־און בוחנת באופן אינטגרטיבי היבטים שונים של הבניה עירונית: גאוגרפיים, פוליטיים, כלכליים וסוציולוגיים. בתוך כך היא בוחנת את השפעות הגומלין של מערכות שונות בעיירת הפיתוח אופקים: התכנון הפיזי, אופן קליטת העולים, אופי השירותים הציבוריים, ובעיקר ההיסטוריה החברתית של עובדי הטקסטיל ותהליך עיצובו של שוק העבודה המקומי (שכר, אבטלה, מוביליות).

מדינה אורגת קהילה

בר־און פותחת את חיבורה במיפוי הכשלים הראשונים שנלוו להקמת אופקים, שאז כמו היום מתאפיינת בחולשה יחסית על פי מדדים אורבניים שונים. היא מציינת את השנים הראשונות לייסוד העיר כפרק שבו נטמנו זרעי הפורענות, כאשר ראשוני העולים נקלטו 'על ידי מנגנון כוחני ומפלה' (עמ' 36). הפרק החשוב והמכריע בהיסטוריה העירונית, שלו מוקדש עיקר החיבור, מתחיל בשלהי שנות החמישים עם הכרזת המדינה על תנופת התיעוש, שהתבטאה בהקמת מפעלי טקסטיל רבים בעיירות פיתוח. פרק זה נדון בהתייחסות ממוקדת

למפעל טקסטיל אחד – 'אופ־אר'. באמצעות סקירה מקיפה של תכתובות בין מנהיגים שונים וראיונות, בר־און מזהה ב'אופ־אר' יחסי עבודה שהתאפיינו בהתעמרות מבישה של המעסיקים בעובדים, יחס מזלזל והלנת שכר. היא מראה כיצד מפעל הטקסטיל פירק ובנה מחדש יחסים חברתיים והיררכיות מגדריות, באופן שגרע מהעובדים ומהקהילה. לדעתה שינויים אלה לא אירעו בחלל ריק אלא על רקע כשלים אסטרטגיים ומוסריים בהתנהלות הדרג הפוליטי־לאומי שהניע את התיעוש. בר־און מתארת את הרטוריקה שליוותה את הקמתם של מפעלי הטקסטיל כרווייה סימבוליקה לאומית, לכאורה סולידרית, אך למעשה לא הייתה אלא אמצעי חיפוי על פרקטיקה של נחשול, מכשיר 'שסייע למנהלים ביצירת האתוס הדרוש לשליטה בעובדים' (עמ' 44-45). תהליך ההסללה התעסוקתית לא הסתיים בדרג הלאומי: בר־און יורדת לרזולוציות מקומיות ומתארת מערכת מורכבת של שחקנים פוליטיים שונים – משרד העבודה והסוכנות היהודית, תעשיית הקיבוצים, מזכיר מועצת הפועלים – שלכאורה פעלו באופן מבוזר, אך לאמתו של דבר עשו 'יד אחת' נגד הקהילה והעובדים (עמ' 34-35). בר־און חשה חובה מוסרית להתייזב בעמדה המבקשת 'להוריד [את] המסכה ההרואית מסיפור הקמתם של המפעלים' (עמ' 45).

פרק מעניין בהבניית שוק העבודה החל בשלהי שנות השישים, עם כיבושה של רצועת עזה במלחמת ששת הימים (עמ' 118-131). פועלים עזתים החלו להשתלב במפעלי הטקסטיל, שמתבע הדברים חיפשו כוח עבודה זול. שינוי זה הניע ארגון מחדש של מבנה האינטרסים בין החדשים, העזתים, לוותיקים – לרוב יהודים ממוצא מזרחי. בר־און עוקבת אחר תמורה זו, חושפת פרוטוקולים, הופכת והופכת בהם ומגיעה למסקנה עגומה במיוחד, לפיה הנהלת מפעל 'אופ־אר' עשתה יד אחת עם ועד העובדים לקיפוחם של העובדים העזתים – קיפוח שזכה לתמיכה פסיבית של המדינה. באופן זה מציגה בר־און את המדינה כגוף אטום שתחילה מדיר את המקומיים – המזרחיים, ולאחר מכן את הערבים.

בהתאם לקו המנחה, האינטגרטיבי כאמור, נבחנים בספר קשרי הגומלין בין התהליכים הפוליטיים והכלכליים להיבטים החברתיים. אכן, המדינה וסוכנויותיה קלטה את העולים וקבעה את כללי המשחק הכלכלי והפוליטי, אולם מעגלים אלה לא פעלו במנותק מעולם התוכן החברתי של בני אופקים, שכן לתוכם 'נוצקו ערכים חברתיים, אמונות, מסורות וסדרי עדיפויות משותפים' (עמ' 83). כך נוצר 'מרחב חברתי' שבו התגבש ה'הביטוס', כלומר מערכות של 'נטייות חברתיות משותפות וכגון שפה, נורמות וכולין המשפיעות על הבחירות שבני האדם עושים' (עמ' 83). בהקשר זה גורסת בר־און כי מה שהשפיע במיוחד על המרחב החברתי הוא חוויית המפגש של ראשוני אופקים עם המערכת הביורוקרטית, החל בסוכנות דרך 'עמידר', קופת חולים וכלה בממסד המפלגתי. בר־און מפליגה בתיאורי המפגש הזה, שאותו היא מסכמת כאטימות, התנשאות וזלזול מצד אנשי מקצוע שיצרו חוסר אמון, ובין השאר 'אנטי־פורמליזם', כלומר כללי שיח פחות נוקשים שהתפתחו כריאקציה לנוקשות הממסד ולאטימותו (עמ' 86-87). כל המערכות הללו – ההבניה התעסוקתית, הפוליטית והחברתית – הידקו וחישקו את גבולות הקהילה באופן שלא היטיב עמה: 'ההסתגרות

בקהילה המקומית העמיקה פערים שיצרה המדינה בין עובדי המקום לעובדים אחרים, ובכך חיזקה את מעמד הנחות של אנשי אופקים בשוק העבודה הארצי' (עמ' 95).

מתוך רצון להראות את התמונה הרחבה, מדגישה בר־און פעם אחר פעם את מעגל הקסמים: המדינה עיצבה את אופיו של שוק העבודה שיצר קהילה, שעיצבה מרחב חברתי מסוים (זהויות לוקליות, נטייה לאנטי־פורמליזם) שעשתק מעמד חברתי נמוך וחוזר חלילה. לאור הממצאים, בר־און מבקשת לאשש את התזה הרווחת בקרב אסכולת החוקרים הביקורתיים, ולפיה בשונה מגישת החקר המסורתית, שהיא מזהה עם 'הגישה התרבותית' (עמ' 116), נחשלותם של בני ובנות עיירות הפיתוח איננה תוצר של כוחות בלתי נשלטים או של התפתחויות נסיבתיות, ובוודאי איננה פרי מסורות העולים, כי אם אחריות המדינה ומוסדותיה שבמעשיהם או במחדליהם ניתבו את הקהילה לתהליך פרולטריוזיה והעמיקו את אי השוויון.

הממצאים והמסקנות של בר־און אינם תלושים מנתוני השדה. הרושם הוא כי לפנינו מלאכת מעשה חושב המושתת על עבודה ארכיונית יסודית, על עיון מדוקדק בפרוטוקולים והצבתם מול נתונים סטטיסטיים, והצלבת תכתובות של שחקנים ובעלי תפקידים שונים: משרדי ממשלה, מזכיר מועצת הפועלים, וועדי עובדים של מפעלי הטקסטיל, ההסתדרות, יזמי הטקסטיל, וכמובן בעיקר פועלי טקסטיל מן השורה. בר־און איננה מסתפקת בהרכבת חלקי הפאזל אלא טורחת לברר ולבסס את תוכנם על עקרונות תאורטיים. היא מלווה את הדיון בקהילה באמפטיה לסבלם של המקומיים, בעיקר נשים מפרנסות יחידות ונשים מבוגרות. ניתוחה מלווה בנקודת מבט של מי שאינה רואה את הסדר החברתי־כלכלי, ובפרט את כוחות השוק, כמובן מאליו, כעניין ניטרלי חף מפוליטיקה ומאינטרסים.

קהילה אורגת קהילה (בסיוע המדינה)

עבודתה של בר־און אכן מרשימה, ועם זאת מושתתת על נקודת מבט צרה ובעייתית: היא מבססת את המקרה הספציפי על אוניברסליזם תאורטי ורעיוני המותיר מקום שולי למרכיבים התרבותיים וההיסטוריים־קבוצתיים (לאומיים, אתניים, מקומיים) בהבניית הסדר החברתי. הרעיון לנתח את העיר מנקודת מבט היסטורית כלל־מערכתית הוא ראוי ואפשרי, אולם מציב לפתחו של החוקר אתגר לא פשוט. אין זה המקום להאריך בעניין ואציין רק זאת: מחקר המכוון לרמה זו, ראוי שיהא מושתת על בחינה משולבת ועדינה של פרדיגמות שונות: מקרו ומיקרו; פוליטיקה ותרבות־פוליטית, ובכלל סטרוקטורליזם והומניזם. ניתוח אינטגרטיבי מעין זה רצוי שיבחן את ההבניה החברתית כתנועה דינמית הנושאת עמה אלמנטים יציבים ובה בעת משתנים. עלינו להניח כי מסורות, אמונות וקוסמולוגיות (המוצפנות בזיכרון קולקטיבי) של הקבוצות מושא המחקר, הן חלק אינטגרלי של ההבניה החברתית.¹ באופן מעניין בר־און שותפה להנחה זו: להבנתה, ההבניה הקהילתית, כל הבניה, היא תהליך דינמי,

1 ראו למשל: Ruth Lane, 'Political Culture: Residual Category or general Theory?', *Comparative Political Studies*, Vol. 25 (1992), pp. 362-387

מתפתח (עמ' 161-162), תוצר של 'האינטראקציה בין מסורת לנסיבות הקיום' (עמ' 60), שילוב בין 'כוחות פנימיים לחיצוניים' (עמ' 94), 'שילוב בין ישן וחדש' (עמ' 92), 'שימור תוך כדי חידוש' (עמ' 161). אולם עיון בחלק האמפירי של אורגים קהילה מראה שבר-און, המבקשת להשתית את הדיון על עמדה תאורטית מאוזנת, נצמדת לפרספקטיבה המשועבדת לגישה תאורטית-פוליטית שמבקשת להדגיש את תפקיד המדינה בנחשול ודיכוי העולים ותושבי אופקים, ודוחקת את מרכיב התרבות (של המרכז כמו גם של הפריפריה) לשוליים. הניתוח של בר-און מושתת, בראש ובראשונה, על דיאלקטיקה (מרקסיסטית בעיקרה) המציבה את הדיון על ציר דיכוטומי שנע בין שולט לנשלט, ובין מדכא למדוכא. מוטיב זה ניכר בביטויים הנזכרים לאורך החיבור, כגון: 'תלות' (עמ' 61), 'פיקוח' (עמ' 61), 'בידול' (עמ' 14), 'הסללה', 'הסוואה' (עמ' 63), 'ר'משטור' (עמ' 100). גישה זו ניכרת גם בעובדה שבר-און מעגנת חוליות מרכזיות של מחקרה באמצעות הפניה למחקרים המזוהים עם האסכולה ה'ביקורתית' ואינה מותירה מקום למחקרים השואכים מגישות אחרות. כפי שאראה בהמשך, מלאכת השזירה, השילוב של 'ישן וחדש', נותרת חלשה, ובאופן פרדוקסלי דווקא התרבות והקהילה מונחים במחקרה כגורמים סטטיים ומהותניים.²

ביטוי לכך אפשר למצוא, למשל, כאשר בר-און מתייגת את העולים בני אופקים כ'מהגרים' (עמ' 21). השימוש בתואר זה לגיטימי, אולם הוא עלול להציב את החוקרת כמי שמערטלת את הקהילה, מושא מחקרה, ממערכת הזיכרון הקולקטיבי שלה. הלוא התביעה של תושבי אופקים לסולידריות, דהיינו לדיור ולתעסוקה, לא הושתתה על היותם 'בני אדם', או 'מהגרים', אלא על היותם עולים, קרי נשאים של מסורת יהודית – לאומית ודתית. פרט זה יכול היה להיוותר כהערת שוליים אילו התווית 'מהגרים' הייתה לצורך מתודי. אך העניין שב וניכר באופן שבו מנתחת בר-און את הקשרים הסיבתיים שעיצבו את ההיסטוריה העירונית של אופקים. למשל, באופן שבו היא קושרת מעמד עם פוליטיקה.

בראיונות שערכה עם עובדי הטקסטיל בני אופקים, מגלה בר-און מציאות חיים מעניינת שאיננה מתיישבת עם התזה הכללית של הספר: תושבים מעידים כי בשנות החמישים והשישים הם חוו, הן במפעל הן בקהילה, שמחת חיים: 'היו תקופות טובות [...] הייתה אחווה' (עמ' 17), 'היה טוב, היה טוב מאוד' (עמ' 62), 'היה בית, כמו משפחה' (עמ' 109). אבל בר-און ממהרת להשבית את השמחה. היא מנמקת את הסתירה בין המצוקה החומרית לחדוות החיים במדינת ישראל הצעירה בין השאר 'בעובדה שרוב רובם של תושבי העיירה חיו בתנאים דומים. לאיש כמעט לא היה רכוש [...] והצניעות הייתה לחם חוקם' (עמ' 62). האומנם! אם אנו נאמנים לעיקרון שההבניה החברתית נעוצה בשילוב בין 'ישן וחדש', בין 'כוחות פנימיים' (היסטוריה, זיכרון קולקטיבי) ל'חיצוניים' (מדינה, פוליטיקה, כגורמים מובחנים

2 בעקבות חוקרים שונים, בר-און מתייגת את הגישות המסורתיות לחקר החברה בישראלית כ'תרבותיות' (עמ' 116, הערת שוליים מס' 60). כמעט מיותר לציין כי בישראל של המאה העשרים ואחת הגישה 'התרבותית' במובנה המהותני והסטטי פסה מן העולם, וזאת בשונה מהגישה התרבותית-פרשנית הרואה את התרבות כגורם דינמי.

אנליטית), כי אז חסר בהסבר מרכיב משמעותי השואב מהצד האידיאי של כינון החברה, כל חברה. האם לא ייתכן שהשמחה מנת חלקם של תושבי אופקים התפתחה על רקע הופעתם בפרק דרמטי בהיסטוריה של עם ישראל או מתחושת חירות הנובעת מהקמתה של מדינה יהודית לאחר אלפיים שנות גלות ודיכוי? האם בני אופקים לא היו שותפים לאתוס של מיזוג גלויות וקיצוץ גלויות? גם אם פרקטיקת עיצוב המרחב בפועל הייתה סרגטיבית (ואולי אפילו נגועה בגזענות), הרי שהצבת משבצת היסטורית זו על ציר היסטורי רחב של גלות, שיבה וגאולה,³ הייתה מעצימה את החיבור ומעניקה לדיוקן העירוני פרספקטיבת עומק.

זאת ועוד, מהיבט מסוים לפחות, 'מצוקתם' של בני אופקים אמורה הייתה לייצר ארגון מחדש של הפוליטיקה הלאומית שיביא לשינוי חיובי. בפועל השינוי המיוחל לא אירע וחמור מכך: על רקע המצוקה הופיע מנהיג האופוזיציה בשעתו, מנחם בגין, כמי ש'היטיב לנצל זאת' (עמ' 62), וכמי ש'הפנה את המבט אל מי שהיה להם יותר' (עמ' 62). גם הסבר זה (המופיע כמעט כהערת אגב) חסר ולקוי, ונובע מההתעלמות מהמסורת הפוליטית של הקהילה ומהדינמיות האינהרנטית לה. שאלת החיבור בין תנועת החירות, ובגין בפרט, למזרחים העסיקה לא מעט חוקרים, ובכל אופן הסוגיה הולכת ומתבהרת כעניין מורכב, שאי אפשר עוד לתרצו כחיבור נסיבתי שאיננו אותנטי או שאיננו רציונלי.⁴

ההתעלמות מהתרבות ומההיסטוריה הקהילתית כגורם פעיל מוצאת ביטוי גם בפרק המתייחס לשינויים הסוציולוגיים שעברו בני אופקים. בר־און מסבירה כי הגבולות הכלכליים והפוליטיים שעיצבו מוסדות המדינה תרמו לבניית אקלים חברתי המתבטא בין השאר בנטייה לאנטי־פורמליזם – שם קוד לשיח עממי, לא לוגי הרווח בקרב בני המעמד הנמוך. ואולם, יש לשאול: מנין נוצרה הנטייה לאנטי־פורמליזם? האם יש לתכונה קולקטיבית זו יסודות בשורשים המקומיים? אנתרופולוגים שחקרו את הקהילה היהודית והמוסלמית במרוקו במאה העשרים זיהו דגם חברתי רווח של יחסים בעל אופי לא פורמלי משולב ביסודות וולונטריים, ובעל אופי קליינטליסטי.⁵ מחקריהם מציעים אפשרות להבנת המציאות כתולדה (גם) של רצף תרבותי, והיו יכולים למתן את נקודת המבט של בר־און.

3 ראו: שמואל נח אייזנשטרט, הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילויי בחברה הישראלית, קריית שדה בוקר 2002, עמ' 1–56.

4 אורי כהן ונסים לאון, מרכז תנועת חרות והמזרחים: 1965–1977 משותפות אדנותית לשותפות תחרותית, ירושלים 2011. ראו גם: Yizhak Dahan, 'Book Review: Uri Cohen and Nissim Leon, *The Herut Movement's Central Committee and the Mizrahim, 1965-1977*', *Israel Studies*, Vol. 27, No. 1 (Summer 2012), pp. 167-170

5 Lawrence Rozen, 'Muslims-Jewish Relations in a Moroccan City', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 3 (1972), pp. 435-449; Idem, 'Social Identity and Points of Attachment: Approaches to Social Organization', in: Clifford Geertz and Lawrence Rozen (eds.), *Meaning and order in Moroccan society*, London 1979, pp. 19-111. האנתרופולוג דשן רואה דפוס זה מגולם בדמות 'היחיד התקיף' – אדם כריזמטי המתיימר לייצג את הקהילה היהודית באופן וולונטרי מול השלטון. שלמה דשן, 'השלטון הפנימי בקהילות מרוקו במאות השמונה עשרה ותשע עשרה', בתוך: שלמה דשן ומשה שוקד (עורכים), יהודי המזרח, תל־אביב 1989, עמ' 128–135.

הדגש על המדינה כגורם הבניה (בעיקר שלילי) מוצא ביטוי גם בנייתו ערכי המשפחה והקהילה. בר־און קובעת כי האופן שבו קלטו מוסדות המדינה את העולים חיזק ושימר את מרכזיות המשפחה ובכלל זה היררכיות מגדריות, ומוכיחה זאת באמצעות עובדות פשוטות, כגון ההחלטה להקצות את מכסת ימי העבודה 'לפי גודל המשפחה' (עמ' 90), והאופן שבו הגדירה הסוכנות היהודית מיהו 'מפרנס' לצורך הקצאת ימי עבודה. אכן, היא מסבירה, 'למשפחתיות ולקהילתיות אפשר למצוא סימוכין כביכול בתרבות המקור של רוב תושבי אופקים' (עמ' 88), ואולם האופן שבו התערבה המדינה 'שימר את התלות במשפחה, דבר שהפחית את הסיכוי להתפוררות' (עמ' 88-89), והעצים מנהגים של 'סולידריות ועזרה הדדית' (עמ' 93). זו מסקנה מעניינת. בניגוד לגישה המסורתית בסוציולוגיה הישראלית, שגרסה כי מפגש העולים עם המדינה והמודרנה שחק ופורר את הקהילה המסורתית-מזרחית,⁶ בר־און מציגה טענה הפוכה: המדינה חיזקה את המסורת ואת המשפחה.⁷ אם כך הדבר, לא ברור מדוע מעורבות המדינה (שמוצפנים בה אלמנטים של יציבות חיובית) מתורגמת אצל בר־און לעניין נסיבתי ופוגעני, ולא, למשל, לתולדה של רגישות המדינה לערכי המסורת והמשפחה. אם כך, יש לתהות שמא 'החדש' מבטא את 'הישן'?

ביטוי נוסף לדגש המופרז שניתן לגורם המדינתי אפשר למצוא בפרק שדן בכניסתם של העזתים למפעל הטקסטיל 'אופ-אר' בשלהי שנות השישים. כאמור, שינוי זה חולל ארגון מחדש של ההיררכיה התעסוקתית, שבו לצד המעסיקים ובעלי המקצוע המיומנים (שלרוב גרו מחוץ לאופקים), והפועלים בני אופקים, נוצרה שכבה חדשה בדמותם של עובדים עזתים שהשתלבו בתחתית ההיררכיה. הניתוח המפורט של בר־און מורה כי היררכיה זו לא נוצרה יש מאין אלא התגבשה, בין השאר, בשיתוף פעולה בין ועד העובדים (שייצג לרוב את בני אופקים) להנהלה – מהלך שהביא 'להדרת' הפלשתינים מתנאי הרווחה שסופקו לעובדים' (עמ' 123). כראיה היא מצביעה על כך שהפועלים הפלשתינים קיבלו טיפול שונה במישורים רבים: שכר, תנאים סוציאליים, ייצוג, פיקוח וטיפול בכעיות משמעת. כתימוכין היא מציינת את החלטתה של הנהלת המפעל להפריד את חדר האוכל ביצירת מרחבים נפרדים ליהודים ולערבים, בשל 'מצב ההיגיינה הירוד [של העזתים]' (עמ' 123). בהשראת חוקרים שונים היא ממשיגה פרקטיקה מעין זו כ'הגזעה' (עמ' 112), דהיינו יצירה יש מאין של גזע נחות, היררכיה על בסיס פיזי (עמ' 124), ומוסיפה: "'ההגזעה" הייתה דו־כיוונית:

6 שמואל נח אייזנשטדט, החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות, ירושלים, 1967, עמ' 157-158; הנ"ל, החברה הישראלית בתמורותיה, ירושלים, 1989, עמ' 304-342; Shlomo Deshen, 'Israeli Judaism: Introduction to the Major Patterns', *Middle East Studies*, Vol. 9 (1978), pp. 141-179

7 במובן מסוים טענה זו מקבילה לזו של הסוציולוג יהודה שנהב, הגורס כי דתיותם של המזרחיים בישראל נובעת מתהליכי 'הדתה'. הוא אמנם איננו כופר במסורת הדתית של המזרחים, אך ברומה לבר־און מדגיש את ההבניה המדינתית (ובמשתמע גורס כי דתיותם של המזרחים היא פיקציה). ראו, יהודה שנהב, היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל-אביב, 2004. עיון ביקורתי מורה כי טענת שנהב מושתת על מעשה לוליינות תלוש, ראו, יצחק דהן, 'ציונות וציוניות', תכלת, גיליון 18, סתיו 2004, עמ' 133-126.

מרגע שנתפסו הפלשתינים כגזע הפכו גם הישראלים ל"גזע" – אך בעל מעמד מועדף' (עמ' 124). זהו טיעון מעניין אך שוב נעדר התייחסות לפרה־קונצפציות התרבותיות של השחקנים השונים. כרקע נציין כי הפרדה מהסוג האמור יכולה אמנם להתבצע במסגרת של 'הגזעה' אך איננה בהכרח כזאת, שכן כל חברה, בוודאי מסורתית, נוטה לבסס, לתחזק ולקבע היררכיות תרבותיות באמצעות ביצור גבולות חברתיים וגאוגרפיים כביטוי או כאמצעי לשימור הזהות וההיררכיה הבינ־דתית או הבינ־אתנית. כעת עלינו לשאול: האם היררכיות אלה נוצרו בישראל של המחצית השנייה למאה העשרים, או שיש להן שורשים בתרבותם של קהילות יהודי המזרח, ובפרט יוצאי צפון אפריקה? ביטוי תמציתי לשורשים האמורים אפשר למצוא בסידורי התפילה וברפרטואר הפיוט המקובל בקהילות אלה. באלה נקל למצוא שיבוצים מהקנון היהודי המסורתי המכוונים לאידאליזציה של הקולקטיב היהודי (כגון: 'מן העמים הברדילנו'⁸ 'אשריכם עם סגולה'⁹, 'עם בן הגבירה'¹⁰); ומנגד, הנמכה ובידול של הסובב, עם רמיזה לסובב הערבי־מוסלמי (כגון: 'צר ואכזר',¹¹ 'בני אמה',¹² 'שפחה ואמה'¹³). זאת נוסף, כמובן, על עקרון ההפרדה הנעוץ בהיבטים הלכתיים, כגון איסור מאכל בשר שאיננו כשר. לאור זאת יש לתהות שמא מהלך ההפרדה המרחבית, ההיררכית, איננו בגדר תכתיב 'מלמעלה למטה' אלא מהלך הנעוץ גם, ואולי בעיקר, במכניזם סוציו־תרבותי הפועל גם באורח הפוך: מלמטה למעלה ('הישן' משפיע על 'החדש').

סוגיית הבידול המרחבי איננה מתמצה לתחום המפעל. בפרק המבוא, הדין בשלבים המכריעים של קליטת העולים, מדגישה בר־און כי התנהלות המדינה יצרה באופקים ובמרחב הלאומי 'בידול על בסיס אתני במרחב היהודי' (עמ' 14). לדרידה, ההפרדה האתנית־גאוגרפית (אשכנזים במרכז, מזרחים בפריפריה) לא הייתה תוצר התפתחות היסטורית־הדרגתית או תרבותית, כי אם תוצאת הקושי הכלכלי שיצר תלות של העולים, ואותו ניצלה הסוכנות היהודית כדי ליישב את העולים בספר. טענה זו היא מוסכמה רווחת, אולם הגיעה העת לתהות על ההיגיון המלווה אותה. הבה נתאר לעצמנו מה היה קורה אילו הגופים הקולטיים לא היו מרכזים את העולים באזורי הספר של מדינת ישראל (עיריות פיתוח, מושבי עולים ושכונות הומוגניות בשולי הערים הגדולות) כי אם במרכזים העירוניים הגדולים. ייתכן שמדיניות מעין זו הייתה מניבה יתרון מסוים לקהילה במונחים של מוביליות ואינטגרציה בשוק עבודה רחב ומגוון. מצד שני, אפשרות זו הייתה בוודאי מאיצה התפוררות ואף היטמעות בקרב הוותיקים, וכך אולי מפוררת או מחלישה את 'החוסן הקהילתי' שאותו החוקרים ה'ביקורתיים' נושאים על כפיים.

8 אליהו גבאי (עורך), חיבת הפיוט, ירושלים 1990 (להלן: גבאי, חיבת הפיוט), עמ' 84.
 9 שם, עמ' 145.
 10 שם, עמ' 42.
 11 יעקב אבוהצירה, יגל יעקב, נתיבות, 1990, עמ' 25.
 12 שם, שם.
 13 גבאי, חיבת הפיוט, שם, עמ' 127.

ניסיונה של שני בראון לפרוש תמונה כוללת, רחבה ועמוקה נעשתה בעבודה מושקעת ומאומצת. אך היעדר התייחסות לדיאלוג הפרשני והתרבותי בין הקהילה למדינה יצר תמונה חלקית בלבד, שמתעלמת מהיבטים חשובים בפניה של הקהילה שאותה היא באה לקומם. חוסר איזון זה מחדד את הצורך באימוץ מתודולוגיה פרשנית. בהקשר הנדון פירוש הדבר שאל לנו להסתפק בשאלה: כיצד המדינה עיצבה את דמות הקהילה? עלינו להוסיף ולשאל: כיצד הקהילה, על מטענה הקולקטיבי-היסטורי, פירשה את המדינה.¹⁴ כך אפשר יהיה לשרטט ביתר שאת את קווי המתאר של השינוי ההיסטורי והגאוגרפי שהוא דינמי במהותו.

14 דוגמה לשימוש במתודולוגיה זו בקונטקסט הפוליטי-עירוני ראו, Yitzhak Dahan, 'Urban Distress and Political Narrative: Life stories of Local Leaders in a Poor, Underprivileged Suburb and the Reconstruction of Urban Order', *Qualitative Social Work*, 16, 2, pp. 255-272