

מה שירוחם צריכה זה עוד בית כנסת: על דטרמיניזם אתנו־חברתי וגאולה משיחית

יונית נעמן

המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

פנינה מוצפי־האלר, 2012. בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות
בפריפריה הישראלית, ירושלים: מאגנס.

קובי עובדיה, 2013. העונה האחרונה של מוטי ביטון, ירושלים: כתר.

אלישיב רייכנר, 2013. דווקא שם: סיפורם של אנשי ההתיישבות
החברתית, תל אביב: ידיעות ספרים.

קשה להפריז בהיקף התארים השליליים שיוחסו לעיירות הפיתוח בדרום וליושביהן מהיווסדן ועד היום. ההתייחסות ליישובים אלה כאל נטל לאומי, בהיותם מעוזי אבטלה, שוליות ונחשלות תרבותית, מתערכנת מעת לעת בטוויסט שיחני כזה או אחר, אך התחושה העיקשת היא שמדובר בפצע שמסרב להירפא. בימים מדממים אלה שבהם ניטש עימות נרחב בין חמאס לצה"ל בדרום הארץ, הצורך לעסוק בהתיישבות בגבול הדרום על היבטיה ההיסטוריים והאתנו־פוליטיים מקבל משנה תוקף. מדיניות פיזור האוכלוסין בראשית ימי המדינה השתמשה במהגרים ממדינות ערב והאסלאם ככוח חלוצי בעל משקל דמוגרפי במסגרת המאמץ לבינוי האומה היהודית ולשמירת גבולותיה.¹ למדיניות זו השלכות עמוקות ומתמשכות על מבנה החברה בישראל, על יחסי הכוחות המתקיימים בה ועל הפערים הכלכליים והתרבותיים בין הקבוצות האתניות השונות.

שלושת הספרים שאסקור להלן תורמים יחד לשרטוט פניה של העיירה ירוחם מתוך חוויותיהם של המתגוררים בה — בין שזה מקרוב באו ובין שנולדו וחיו בה כל ימיהם. רומן ההתבגרות של קובי עובדיה, העונה האחרונה של מוטי ביטון, וספרה האתנוגרפי של פנינה מוצפי־האלר, בקופסאות הבטון, אמנם כתובים בז'אנרים שונים, אבל קריאה של שני

1 על אופני ההתנגדות למדיניות פיזור האוכלוסין ועל הדחיקה וההכחשה של ההתנגדות בידי השלטונות ראו קמפ 2002.

הספרים זה לצד זה חושפת את הזיקות ביניהם ומבליטה את עוצמותיהם ואת חשיבותם להכרת ההווה בירוחם והשיח על אודותיה. דווקא שם, ספרו של אלישיב רייכנר, אינו עוסק במישרין בירוחם אלא בסיפורם של הגרעינים התורניים בכל רחבי הארץ, והוא מקדיש פרק קצר בלבד לתולדותיו של הגרעין בירוחם. למרות זאת, הקריאה בספר תורמת להבנת מבני הכוח הכרוכים במאמצים המתמשכים לשיקום הפריפריה ולהבנת המתח האידיאולוגי המאפיין את השיח על אודותיה. שיח זה כולל קולות שונים: מחד גיסא, יש הרואים את תושבי הפריפריה כסוכנים פעילים ואף כמי ש"אחראים לגורלם", או לחלופין כבעלי יכולת התנגדות, גם אם מוגבלת, ומאידך גיסא יש הסבורים כי על מנת לקדם את הפריפריה ולחלץ את תושביה מביבי חיהם הנגועים בבערות, בכפירה (באל או בריבון) ובעוני (תרבותי או חומרי) יש ליישב באזור קבוצות אוכלוסייה שאינן "אורגניות" – במקרה דנן גרעינים של תלמידי ישיבות הסדר. ספרו של רייכנר מייצג מגמה דתית-לאומית-חברתית פרואקטיבית לגאולה משיחית, ואילו שני הספרים האחרים מתכתבים עם יסוד הגאולה בדרכים "מחולנות", בין בהתוויית האופק של תהילה טלוויזיונית וחדירה ללב המיינסטרים, כמו בפנטזיות של גיבור ספרו של עובדיה, ובין באמצעות מצרף של אפשרויות גאולה אלטרנטיביות העולות מסיפורי החיים של הנשים העומדות במרכז ספרה של מוצפי-האלר ומהגישה המתודולוגית הפרשנית שלה.

*

באתי לבקר, וראיתי מקום יפה. עיירת פיתוח קלאסית. קנינו קלטות של מוזיקה מזרחית ומהרגע הראשון הרגשנו בבית. אני זוכר שאנשים בעיר הרגישו שאתה נותן להם כבוד שבאת מלונדון לגור איתם (שלום לרנר מגרעין "שעלי תורה" בבית שמש, רייכנר 2013, 139).

ספרו של רייכנר מבקש להתחקות על המניעים, הנסיבות, ההצלחות והכישלונות של הגרעינים התורניים שהחלו צצים בעיירות הפיתוח ברחבי הארץ מראשית שנות השבעים, בחסות המדינה ובתמיכת הציונות הדתית. ברמיזה מפורשת למפעל ההתנחלויות, רייכנר מכנה זאת "התיישבות אידיאולוגית" של "אנשים טובים שבחרו ללכת נגד זרם ההסתגרות השבטית העובר על החברה הישראלית, ולנסות לנפץ מעט את הבעות החברתיות המתהוות בה" (שם, 10). "האנשים הטובים" מבקשים לשבר את המחיצות בין "האנשים עם בריכות השחייה" לאנשי 'העלבון והזעם'" (שם, 67) באמצעות עשייה חברתית ענפה שתתרום לחיזוק הקהילות המקומיות. לצד הקמה של בתי מדרש וישיבות הסדר עוסקים הגרעינים התורניים ברחבי הארץ בפעילות התנדבותית במסגרות החינוך הפורמלי והבלתי פורמלי, בהקמת מועדוניות, מתנ"סים, מרכזי חסד וגמ"ח ובעבודה עם נוער במצוקה. באופן טבעי, המפגש בין בני הגרעינים לבין התושבים המקומיים מעורר סדרה שלמה של אתגרים, רובם ככולם קשורים לערעור ולהשתנות של הזהויות הפוליטיות והחברתיות של שתי הקבוצות, ובראשם המאבק על הזהות הדתית של הקהילה, המתעצבת מחדש בסביבותיה החדשות.

ספרו של רייכנר נכתב מלב הציונות הדתית, וככזה הוא טובל באידיאה משיחית המנשבת חזון של גאולה לעם ישראל. הוא מאציל על הקבוצות האידיאולוגיות את תפקיד ראש החץ בתיקון החינוכי והחברתי שיביא ל"השלמת תהליך הגאולה שהחל עם חזרת העם לארצו" (שם, 270). קשה שלא לקרוא את הספר בעיניים פוסטקולוניאליות, שכן הוא מייצג באופן מובהק את הגישה הרואה הכרח ביוזמות של התיישבות בלב המאפליה של הפריפריה הישראלית, והוא אף מקדיש תשומת לב רבה למחיר שמשלמים "האנשים הטובים" בכחירתם זו. חברי הגרעינים המבקשים להשתלב ולהתערות באוכלוסייה הנדרשת לשינוי מתוארים כמי שנושאים את "משא האדם הלבן", ולשם כך הם חייבים לצאת מקהילותיהם המסוגרות וממערכות החינוך התורניות הברדלניות, השואפות במצוות הראי"ה קוק להתעלות באמצעות לימוד התורה לגבהים רוחניים שירוממו את העולם משפלותו. רייכנר מדגיש את הפערים בין שתי הקבוצות וניכר שהוא מודע עד מאוד למתחים ביניהן, ודווקא על רקע זה מקומם בהיעדרו דין וחשבון ביקורתי על הפערים הללו וכן על תפקידם הייחודי של התושבים הוותיקים במסגרת תהליך הגאולה, לאור ההיסטוריה של שתי הקבוצות ומיקומיהן השונים להכאיב בסולם החברתי.

במובן מסוים, ההתפשטות של הגרעינים התורניים בעיירות הפיתוח היא אחות של ההתנחלות בשטחי יהודה ושומרון והיא משיחית כמוה. שתי התנועות פועלות לקירוב הגאולה באמצעות כיבושו של שטח "עוין", אלא שזו שלה מוקדש ספרו של רייכנר מתחככת עם אוכלוסיית אחים (למעט הגרעין התורני בלוד, שנגזר עליו להתמודד גם עם ערבים תושבי העיר), בין ביישוב מרוחק ובין בלב תל אביב, על מנת לפעול מקרוב ובאופן אקטיבי לתיקון "מה שנראה בעיניהם כמגבלות רוחניות ותרבותיות של החברה" (שם, 271).

הפרק על ירוחם נפתח בהתרפקות על הרכב האוכלוסייה המגוון המאפיין את בית הספר הממלכתי-דתי בעיירה. ילדי העולים החדשים וצאצאי הדור השלישי לתושבי ירוחם מוזכרים בחצי משפט – עשר מילים ליתר דיוק – ונותרים באלמוניותם, ואילו יתר הפסקה מוקדשת למניית צאצאים בעלי ייחוס שנוכחותם בבית הספר היא עילה לזקיפות קומה: "נכדיו של הרב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר עציון, נכדיו של אורי אליצור, ממנהיגי 'גוש אמונים' לשעבר, נכדיו של פרופסור אבי רביצקי, נכדיו של בנצי ליברמן ונכדיו של הרב יובל שרלו" (שם, 49). כמו נישואים בין עדות, ישיבתם של נכדים לאבותיה הנכבדים של הציונות הדתית כתף לצד כתף עם נכדיהם של מהגרים שהגיעו בשנות החמישים מצפון אפריקה מחזקת את האמונה הרווחת שככל שנרבה להתחתן אלה עם אלה, תוך שניים-שלושה דורות לא נדע מי הוא מה, והפערים החברתיים, האתניים והכלכליים בישראל ייסגרו לצמיתות.

בעמודים הבאים מתואר פועלו של שמוליק פרידמן בן שלום להקמת הגרעינים התורניים בירוחם (שהראשון שבהם הוקם בשנת 1983). בן שלום, שאף הוא, כפי שרייכנר טורח לציין מפורשות, "בעל ייחוס" לשושלת אדמו"רים ממזרח אירופה, בחר בדרך של הקמת גרעיני נח"ל משימתיים שישתלבו בירוחם ויגורו עם בני המקום. גרעינים אלה הורכבו בעיקר מבוגרי תנועות הנוער בני עקיבא והצופים הדתיים, שהגיעו מבתים מבוססים. לאחר כמה ניסיונות

קודמים של בן שלום לפתור את "הבעיות החברתיות של החברה הישראלית", זו הייתה לדידו הדרך הטובה ביותר, שאפשרה הן להיחלץ מההאשמה בהתנשאות שהופנתה לא אחת כלפי מתנדבים חיצוניים שביקשו להיטיב עם אוכלוסיות מקומיות, והן להתמודד עם תופעת ההגירה השלילית של צעירים בני המקום, שהעדיפו לבנות את חייהם מחוץ לירוחם למגינת לבם של המבקשים לפתח מנהיגות חברתית מקומית. ציון שושלת היוחסין המפוארת של בן שלום מדגיש את הזיקה ההדוקה של הרוח היהודית על פני ציר הזמן לגאולת העם היהודי, ואת זכותו המורשת של בן שלום בהבאת הגאולה לעם שבגלגול היסטורי זה התיישב בציון. בסופו של דבר, לאחר קרע ופילוג, התבססו בירוחם שתי קהילות משגשגות של מתיישבים סביב שני בתי כנסת שייסדו. שתי הקהילות הקימו עם השנים מוסדות ומפעלים חינוכיים שונים בעיירה, ולמרות ההבדלים הדתיים ביניהן המכנה המשותף האידיאולוגי לשתייהן הוא התערות בקהילה ואינטגרציה במוסדות החינוך המקומיים, ועל כך גאוותן.

בפרק מסופר בהרחבה סיפורו של מיכאל ביטון, ראש המועצה המקומית ירוחם, שהיה תלמיד בחטיבת הביניים בעת שהגיעו ליישובו הגרעינים הראשונים. ביטון מוצג כמי שהתחנך בצעירותו על ידי חברי הגרעינים ואף התחתן בסופו של דבר עם חברת גרעין מירושלים. "אילנה, אשכנזייה מבית אמריקני שלמדה בתיכון פלך היוקרתי בירושלים, נישאה למיכאל בן לעובדי ניקיון שעלו ממרוקו, שלא סיים את לימודי התיכון שלו", כותב רייכנר (שם, 57), ומדגיש כך את התהום הפעורה בין אנשי המקום לבני הגרעינים ובה בעת את הצלחת המפעל ההתיישבותי. דרך הצגת הדברים — ללא דגש מיוחד, אלא כסדרם הטבעי של מפעלים מסוג זה — מאירה את האפשרות של השגת ניעות חברתית דרך קשרי נישואים. באמצעות המקרה של ביטון, רייכנר מברר את המורכבות של מעשה ההתיישבות התורנית בירוחם. מצד אחד, ההתערות של אנשי הגרעין מולידה קשרי נישואים, והתא המשפחתי הופך למעין מיקרוקוסמוס של מדיניות כור היתוך עדתית-דתית-לאומית ומצטרף לחיל החלוצי לשינוי פני החברה. מצד שני, השותפים לדרך נחלו אכזבה לנוכח הפשרנות הדתית שפשתה בקהילה החדשה. בתגובה לאכזבתו של בן שלום מכך שביטון הוריד את הכיפה במהלך התערותו בחברת הגרעינים התורניים אומר ביטון: "כל אדם צעיר בירוחם היה צריך להחליט מיהו מבחינת זהותו הדתית. האבות שלנו לא יכלו להשאיר אותנו יהודים מסורתיים תמימים. לא היתה לנו אפשרות לבחור בדרך האבות, כי היה מפץ של זהויות [...] כל המערכות התרבותיות והסמכותיות התפרקו אצלנו, וכל אחד מאיתנו חיפש את הדרך שלו בעולם המפורק הזה" (שם, 58).

מעניינת ההשוואה בין דרך האבות של ביטון — "היהדות המסורתית התמימה" — לבין דרך האבות של בן שלום — היהדות של עולם החסידות והישיבות. התפיסה שלפיה הדרך האחת נישאת ועליונה על האחרת שזורה לכל אורך הספר, והצטלבותן המחודשת בעת הזו נתפסת כמעשה כמעט נסי. בנסיבות שונות לחלוטין נמסכו שתי הדרכים בנפתוליו ההיסטוריים של הקיום היהודי בישראל במשיחיות מסוג אחר, שהיא חילונית במופעה המעשיים והפוליטיים, המתבטאים בין היתר בכיבוש הקרקע, אך דתית במובן של הציפייה לגאולה על היבטיה

התיאולוגיים.² סיפורם של אנשי ההתיישבות החברתית הוא בין היתר סיפור של הטלת זרקור על המודחק ההיסטורי הזה ומתן תוקף מחודש למשיחיות הדתית. אפשר להבין על נקלה כיצד עולמם של התושבים המקוריים של ירוחם (ושל עיירות נוספות המתוארות בספר) הושפע באופן מרחיק לכת מהמפגש עם רוחות משיחיות. בפעם הראשונה הופיעו רוחות אלה בדמות הממסד המיישב, שהאדיר את הפעולה הפוליטית ובה בעת התעלם מהממדים המשיחיים הגלומים בה, והפגין בכך יחס כפול לגילויי הרליגיוזיות שהביאו עמם העולים מארצות מוצאם.³ בפעם השנייה הופיעו הרוחות המשיחיות בדמותם של המתיישבים החדשים, שביקשו להישען על שאריות "המסורתיות התמימה" של ה"מקומיים" כבסיס משותף לעבודת הגאולה. ואולם ספרו של רייכנר מדגיש בעיקר את הטלטלה שעברה על אנשי הגרעינים, שביצעו מעין פנייה לאחור בשאיפה לאתר מחדש את דרך האבות, צומת אחד לפני "מפץ הזהויות". המתיישבים החדשים מיצבו את עצמם כחלוצים מזן חדש, שתהילתם נובעת מהעמידה בתנאים הקשים ומהישרדותם חרף כל המעקשים הכרוכים במפגש עם "ישראל האחרת".

הביצות שחלוצי הגרעינים התורניים מבקשים לייבש הן בעיקר תרבותיות-רוחניות, והתהליך המתואר בספר נמתח על פני ציר של היטמעות-בידול וכולל חשש מאובדן זהות, הלם תרבותי, תחושת הקרבה (עד כדי פחד מזיהום מוסרי) ותודעה של הצלה. סוגיית ההקרבה נבחנת דרך ילדיהן של משפחות השליחים, החובשים לעתים קרובות את ספסל הלימודים יחד עם ילדי המקום. על פי התפיסה המוצגת אצל רייכנר, ההורים, שבחרו בדרך אידיאולוגית של תרומה ליישוב, עשויים למצוא שהם מקריבים את ילדיהם על מזבח העשייה החברתית. אחת ממגוון הדוגמאות המופיעות בספר היא זו של משפחת אברמוביץ' מהגרעין באופקים: ההורים מספרים שהם חשים "צביטה בלב" לנוכח גילויי הוויתור בדרגת ההקפדה הדתית: "היה לנו ברור שאנחנו רוצים שהילדים שלנו ילכו עם פאות ארוכות ועם ציציות מחוץ למכנסים, ולפעמים יש תחושה של החמצה שזה לא קורה [...] כי החבר'ה בכיתה צוחקים על מי שנראה דוס" (שם, 157). ילדים אלה, לא כל שכן מי שנולדו כפרותיה של האהבה הבין-שבטית, הופכים בסופו של דבר לסובייקטים היברידיים, שהפרויקט הקולוניאלי הזה טבוע בגופם ובהלכותיהם, לחיוב ולשלילה. ואולם על אף ההסתכנות בהיטמעות ובטומאה, ניכר כי המתיישבים מתגאים ברווחים הערכיים הטבועים ביצירי הכלאיים החדשים, בני הדור השני לתרומה החברתית: "הילדים ספגו כאן עממיות ופשטות, וזה מאפשר להם להתחבר לילדים אחרים בטבעיות וללא

2 על המנעד המשיחי בין השאיפה לחילון לבין מימוש השאיפה התיאולוגית-משיחית לגאולה באמצעות הפעולה הפוליטית בכסות חילונית, ראו שמידט 2009.

3 אחת הסתירות בפרויקט החילון הלאומי התגלמה במהלכים ממוסדים של "הדתה" שנקטו כלפי יהודי המזרח מצד שליחי התנועה הלאומית. יהודה שנהב (2003) עמד על כך שבמסגרת תהליכי ההכלה של יהודי המזרח בגבולות האתנו-לאומיים המתהווים זכתה הזיקה המשיחית של אותם יהודים לעידוד ולהדגשה, משום שהיה בה כדי להעניק, לכאורה, תוקף דתי-היסטורי לפרויקט הקולוניאלי של הציונות החילונית.

התנשאות [...]” (שם, 158). מכל מקום, מעז יצא מתוק וגם ההתחככות בעוני מייצרת גדלות נפש וממקמת את הנותנים בעמדה עליונה: “העשייה למען עם ישראל והחסד לא בערו בתוכנו כמו שהם בוערים בתוך הילדים שלי [...] הם מכירים ילדים ממשפחות עם מצב כלכלי קשה, והם כל הזמן נוטלים חלק במפעל האדיר שמכוון לצאת מעצמך ולתת לאחרים” (שם). לקוראים את ספרו של רייכנר נכונה אכזבה מהרפלקסיה המוגבלת למדי שהוא מציע לנוכח תחושות האי־נוחות של אלה שמקרוב באו ולנוכח התמורות שכפו על תושבי המקום בעצם התיישבותם. “יש המון ענווה במקום הזה”, אומרת מיכל אברמוביץ, מבלי שרייכנר מפריע לה לפרוק מטענים סטריאוטיפיים, “הציבור פה לא מחזיק מעצמו ויודע לשמוח ולהודות על כל דבר שהוא מקבל. גם החום האנושי שקיים פה מביא לחיבור בין אנשים...” (שם, 158). חולשת הספר נעוצה בטבעו הכרונולוגי, שכן אף שהוא מביא את דברי המתיישבים כלשונם ואינו עוסק בניתוח ביקורתי שלהם, אי־אפשר להחמיץ את התפעלותו של רייכנר מגובה הקומה של המתיישבים. על הספר כולו מנצחות שביעות הרצון ותחושת ההתעלות הנובעות מתודעה מפותחת של שליחות אידיאולוגית בגיבויו של היושב במרומים.

*

“ככה זה בירוחם. יושנים, אוכלים, רושמים, ולא משלמים” (אסתי, אצל מוצפי־האלר 2012, 146).

בספרו המצאת היומיום קובע מישל דה סרטו שהכוח מוטבע תחילה על גבם של נתיניו. “גם הידע נוהג בדרך דומה. כך נכתב המדע האתנולוגי המערבי על פני המרחב שמספק לו גופו של האחר” (דה סרטו 2012, 283). המסמך המרתק שיצרה פנינה מוצפי־האלר נשמר באומץ מפני הסכנה האורבת לכל חוקרת המבקשת לייצר אתנוגרפיה, דהיינו הפיכת גופו, מסלול חייו ומכאוביו של המכונה “אובייקט המחקר” לעוד סימן ניצחון על חגורת החוקרת. מן החוקרת נדרש אומץ על מנת להיחלץ מהתבנית המוכרת לעייפה של צבירת הון אקדמי על חשבון הנחקרים, שכן עליה להציב את עצמה בתוך שדה המחקר, על קואורדינטות הידע והכוח המתנווכות והמטווחות אותו, כשהיא מספקת דין וחשבון מלא לכלל שותפותיה לדרך, כולל הקוראות. נקודת המוצא של מוצפי־האלר שונה בתכלית מהשיח שאותו מבקר דה סרטו, זה שמפרנס את המלומדים על חשבון ההמון ומתיר תוך כדי כך לחסר השם והפנים “להיות מוכר (אך אין יודעים בידי מה) [...] להיהפך לפרגמנט של טקסט אלמוני” (שם, 283).

במבוא המתודולוגי לספרה כותבת מוצפי־האלר שהיא שואבת השראה הן מהפמיניזם הפוסט־סטרוקטורלי והן מהאנתרופולוגיה הפוסט־פוזיטיביסטית, שזנחה את הניסיון לחפש אמיתות ריאליסטיות בשדה המחקר. בהמשך למסורת הפמיניסטית, מוצפי־האלר ממקמת את עצמה בד בבד בפנים ובחוץ, הן בתוך מערך נתון של חוקיות אמפירית שהיא עצמה מייצרת והן מחוצה לו, מתוך ביקורת מתמדת על אותה חוקיות עצמה. בחתירה להגדרה מחודשת של גבולות השיח היא נוקטת מגוון אסטרטגיות על מנת לתאר בסופו של דבר “מציאות חלקית, מורכבת, שבה אין החוקרת מהווה סמכות פרשנית מוחלטת” (מוצפי־האלר 2012, 12). מתוך

נקודת המוצא המאתגרת הזו יוצאת מוצפי־האלר למסע המחקרי שלה שהחל בשנת 2000, ואשר הביא לאיסוף סיפורי חייהן של חמש "סובייקטיות המחקר", כפי שהיא מכנה אותן, ולא פחות מכך לניסוח סיפור חייה שלה עצמה ושל מלאכת המחקר על פניה המרובדים. בכתובה שנמנעת מאקזוטיזציה חותרת מוצפי־האלר לתת אוטונומיה פרשנית לסובייקטיות המחקר, כשהיא שואפת לקעקע סטריאוטיפים ולבסס מצע פרשני פוליטי למציאות חברתית נתונה. ריבוי הקולות שעליו היא מתעקשת בכתבתה מתעצם לאורך הקריאה, וחגיגת הייצוגים הסגונית שהיא פורשת עולה בקנה אחד עם שאיפתה "לפתח מודל הססני, לא סגור, לא זכרי של כתיבה ושל מעשה מחקר". אכן, האתנוגרפיה שלה איננה הצהרת אמת מדעית אלא "בסיס לחשיבה על תהליכים חברתיים ותרבותיים בישראל" (שם, 14).

חמש נשים, על סיפורי חייהן הייחודיים, מוצגות לפני הקוראת, וכל אחת מהן זוכה מידי מוצפי־האלר לכינוי. נורית, "השורדת", היא אם חד־הורית וגרושתו של נרקומן, הנתמכת על ידי לשכת הרווחה ונאבקת לזכות בהכרה חברתית גם מתוך השוליים; אפרת, "המתחזקת", היא אם לחמש בנות, כולן מצויות בשלב כזה או אחר של תהליך "התחזקות" דתית; אסתי, "המורדת", היא מעין פורעת סדר חברתי המסרבת לציית למסגרות מנרמלות של עבודה וחיי נישואים; רחל, "המלהטטת", היא גרושה ואם לארבעה שהצליחה במאמצים יוצאי דופן להיחלץ מתלות במנגנוני הרווחה; וגילה "המצליחנית", שלמדה בנעוריה בפנימיית בויאר היוקרתית, רכשה בהמשך השכלה אקדמית, יצאה מירוחם והפכה למנהלת בית ספר מוערכת, ולמרות הישגיה היא נאבקת עם שאלות של זהות ומעמד הקשורות בטבורן להיותה אישה מזרחית מירוחם.

באמצעות המפגש עם חמש הנשים משרטטת מוצפי־האלר אסטרטגיות שונות של מאבק ושל חתירה לניעות חברתית. בכך היא מספרת למעשה את הסיפור הכללי, שפרטיו מצטברים לכדי תמונה מורכבת של דטרמיניזם אתנו־חברתי וציפייה לגאולה, במסגרת קיום שמושלת במידה רבה על תנאי היסוד החילוניים־ציוניים שהתהוו בראשית שנות החמישים והשתמרו או השתכללו עם חלוף השנים.

ההתחזקות הדתית היא אחת האפשרויות היותר משתלמות שמציב מחקרה של מוצפי־האלר להתמודדות עם השוליות החברתית והכלכלית המאפיינת את החיים בירוחם. במקביל לדיאלוג הממושך עם אפרת "המתחזקת", השתתפה מוצפי־האלר במשך כשנה בשיעורי דת לנשים ולמדה דבר או שניים על הלכות טהרה, אך בעיקר על קהל המשתתפות ועל המוטיבציות שלהן להתמיד ולהגיע לשיעורים. במרחב החיים דל האפשרויות של הנשים בירוחם, לימודי הדת, כך מפרשת מוצפי־האלר, הם דרך לרכוש גאווה והון תרבותי. גורם המשיכה המכריע איננו התכנים אלא עצם ההשתתפות בשיעור, המסמנת את המשתתפת "כאישה מכובדת, רצינית, שואפת לטוב ולא כמי שמרכלת, שצופה באופרות סבון ריקניות בטלוויזיה" (שם, 81). בשיח המגוון של הנשים שאותו תיעדה מוצפי־האלר, בין היתר בפורום "מועצת החכמות" של עובדות הניקיון שכנסה במשרדה, יוחסו לאישה הדתייה ערכים חיוביים כמו צניעות, איכותיות, רוגע ועומק. הנשים הדתיות, חרצו הנשים הממוקמות בנקודות שונות על פני הרצף של אמונה־

מסורתיות-התחזקות, הן "יותר רגועות. יש להן דרך ארץ [...]", "הן לא פראיות כמונו. הן יותר שקטות. הכול אצלן זה 'ברוך השם', 'בעזרת השם', 'תודה לאל' [...]. איך אומרים? 'על מי מנוחות'" (שם, 83). השלווה וקבלת הדין נושאות אתן הבטחה לאורח חיים מהוגן ומתגמל יותר, אופציה שמוצפי-האלר מפרשת כמפתח להעצמה אישית ולצבירה של הון תרבותי כמו גם לפוטנציאל של ניעות תעסוקתית, לנוכח מרחבי התעסוקה המוגבלים בירוחם.

עם זאת, קשה שלא לקרוא את הפנייה המחודשת אל הדת גם כקריסה של הסיפור הלאומי, שבישר גאולה בדמות קדמה, מודרניזם וחילון. בתמונה המורכבת שמשרטטת מוצפי-האלר, ההתחזקות הדתית מקבלת גם ממד של חתרנות כנגד המסגרת ההגמונית שהולידה דיכוי, הדרה ונחשול. הנשים המתחזקות כמו מסכות את מבטן מאורקל הלאום הכוזב בחזרה אל המקורות המפכים של המסורת: "כמו בבית של ההורים שלי", מצהירה אחת הנשים הרואה בהתחזקות כרטיס כניסה לעולם ערכי טוב יותר. אלא שהחזרה לערכי הדת מבית אבא, שלא כמו ההשתלבות שכשלה באורחות המדינה המודרנית, נתפסת על פי רוב כברירת מחדל, כבחירה אחרונה בין הטוב האפשרי היחיד לבין הרע ההכרחי במסגרת המציאות מדולדלת המשאבים, או במילותיה של אפרת: "אז מה יותר טוב, שיהיה פושע וגנב או שיהיה חובש כיפה ושומר שבת?"

כישלוננו של פרויקט הגאולה הלאומי על היבטיו החילוניים זוכה לייצוג מבריק באמצעות הכתיבה של רחל ועל רחל. נאמנה לשאיפה הפמיניסטית לייצר מחקר מרובה קולות ללא מרכז כובד יחיד, מוצפי-האלר מבקשת מרחל לכתוב רשימות על חייה בירוחם. הרשימות, שנכתבו לאורך שנים מספר, ניצבות כלשונו לצד הטקסטים הפרשניים עליהן ולצד דיווחים המתארים אירועים שונים במסגרת הקשר בין השתיים. רשימותיה של רחל מייצרות מרחב מפעים של כתיבה נגדית המדגים בין היתר תהליך של התפתחות העצמי הביקורתי. ברשימה הראשונה, "ירוחם: הבית שלי", מנסחת רחל באופן פיוטי את יתרונותיה של העיירה המדברית, ומספקת מבחר הנמקות המיועדות לכופרים או לאלה המבקרים את החיים בעיירה ש"זוכה כבר חמש שנים ברציפות ב'כוכב היופי' שניתן ליישוב מטופח, נקי ומסודר". הטון שמאמצת רחל ברשימה זו הוא ממלכתי, כשל "אשת יחסי ציבור נעימה וחייכנית", כפי שמציינת מוצפי-האלר (שם, 99). הקריאה בתיאור הכמעט הרמוני הזה מעוררת אי-נוחות וממריצה חיפוש אחר סדקים. רחל נוקטת עמדה ניאוליברלית שלא הייתה מביישת את בכירי המריטוקרטים. אל התסכול והייאוש של הצעירים לנוכח המחסור במקומות תעסוקה, דיור, תרבות ופנאי היא מתייחסת כאל אובדן של אמונה ומוטיבציה. "אדם צריך לדעת להסתדר בכל מקום ולהוציא יש מאין. הכול בכוח הרצון. לא הישוב הוא ש'דפוק' אלא התושבים שדופקים לעצמם את החיים. בן אדם שמתלונן כל הזמן על מה שאין לו, בטוחה אני שימשיך לעשות זאת גם אם יגור בהרצליה פיתוח" (שם, 98).

אלא שככל שרחל מתקדמת בכתיבתה, בתנועה מעגלית מן הכללי אל הפרטי, ומגוללת את קורות חייה, מתגלים ועולים המכשולים המבניים העומדים איתנים בדרך של כל נשות ירוחם (ואולי של נשות הפריפריה כולן). לא לשווא מכנה מוצפי-האלר את רחל "להטוטנית", שכן

היא מפגינה שפע של כישרונות המאפשרים לה, למרות מעמדה, להשתייך למעגלים מגוונים של שיח ופעולה. ואולם גם לכישורי הלוליינות יש גבולות ברורים, בזמן ובמרחב. קודים תרבותיים בלתי כתובים הם חלק מהתשתית המארגנת שמקשה על נשים כמוה, כישרונות ויצירתיות ככל שתהיינה, לרכוש השכלה ולהשיג תעסוקה וניעות חברתית-תרבותית. הרשימה האחרונה, "איזו מדינה", כתובה בנימה שונה לחלוטין, מפוכחת, ביקורתית ופוליטית. מאוכזבת מכך שנשלחה על ידי לשכת התעסוקה לעבודת ניקיון, משליכה רחל מניסיונה האישי על מבני הכוח החברתיים: "זה מה שהמדינה שלנו רוצה כנראה, להנציח את העוני בישראל ואת האנשים (בעצם רוב מקבלי הבטחת הכנסה ומזונות, הן נשים) כחסרי השכלה. כי אם אסור להן ללמוד ולרכוש מקצוע באופן עצמאי, אז הן תמיד תישארנה בלתי מקצועיות ולא יוכלו למצוא שום עבודה מלבד עבודות ניקיון" (שם, 137).

הממד המשיחי במובנו הבנימיני (בנימין 1996, 310) חודר לעבודתה של מוצפי-האלר דרך חרכים רבים. מחקרה תורם לעיצוב מחדש של ההיסטוריה בעצם ההתעקשות המהפכנית על היזכרות, כשהיא משוטטת בין חורבותיה של הציונות המתנאה בין היתר בגאולת הארץ ובכינוס תפוצות העם היהודי ומלקטת את פצעי הזיכרון של מי שנשמטו בצדי הדרכים המאובקות, המנוצחים והנדחקים לשוליו הבלתי מסופרים של הנרטיב ההגמוני. בכך היא משתתפת באופן פעיל במתן רלוונטיות פוליטית חדשה לאותו "כוח משיחי חלש", דהיינו מורשת הדורות המתגלגלת לפתחו של ההווה, ובה בעת מעניקה לרוחות העבר פנים איתות. שלא כמו תיאורים אחרים של עיירות הפיתוח בישראל — שעל אף ביקורת חלקית מציגים תפיסה היסטורית ליניארית ההולמת את האידיאולוגיה השלטת⁴ — אופני הייצוג שמוצפי-האלר בוחרת בהם ומהלכיה הפרשניים, המעניקים משקל רב ליחסי הכוח ולסוכנות המתאפשרת ליחידות הפועלות בתוכם, מסייעים בהבניה של מחשבה גאולית אלטרנטיבית. המתודולוגיה המחקרית, הבוחרת בסיפורים כפרקטיקה רטורית בעלת פוטנציאל חתרני, מתאחדת עם שלל הפרקטיקות המתחבלות אשר משמשות את הגיבורות ומנקדות את הסיפורים עצמם כחותמות של שחרור אפשרי. מתוך כך מצטיירות אפשרויות תקפות של קיום המערער על יחסי הכוחות או לכל הפחות קורא עליהם תיגר.

אפילו אסתי, המובטלת הסדרתית שמשקיעה סכומים הגונים בהימורים ומשקרת לפקיד הברק על מנת להשיג כסף למטרות פזרנות, נתפסת אצל מוצפי-האלר לא רק כקורבן של הממסד הדכאני אלא גם כמופת של התנגדות: "ראיתי בהתנהגותה של אסתי אלטרנטיבה מרהיבה, פנורמית, של חתרנות אמיתית, פורצת גבולות. ראיתי בחגיגה הפראית, חסרת האחריות שלה את האתגר המקורי ביותר כלפי המערכת המגבילה של החיים בפריפריה הישראלית" (שם, 183). במונחיו של דה סרטו, כשם שמוצפי-האלר עצמה מתמקמת הרחק ככל האפשר ממרחב השליטה של ה"מובהק", גם חמש הנשים שאנחנו פוגשים באמצעותה מדגימות לנו במנעד הרחב, המשתנה תדיר, של אורחות החיים המודעים והבלתי מודעים שלהן את האופק הטקטי

שבו מתאפיין היומיום, כאותם רסיסים של זמן משיחי, שייתכן שיש בהם כדי לסדוק את מבצרי הדיכוי המעמדי, האתני והמגדרי בישראל ולכשר גאולה.

*

”כשכולם מסביבך אשכנזים, תשתכנזו” (עזרא למוטי, העונה האחרונה של מוטי ביטון, עובדיה 2013, 33).

כפי שמעידה רשימתה הראשונה של רחל, שצוטטה לעיל, בין מגוון דרכי ההתמודדות של הנשים עם מציאות החיים הקשה בירוחם נמנית גם החתירה לאימוצו של הטון ההגמוני. על פי רוב דרך זו מסתיימת בכישלון, אך בחיקוי יש כדי לערער על טבעם השרירותי של יחסי הכוח הקיימים. הרומן היפה והמכאיב של קובי עובדיה עושה שימוש נרחב בפרקטיקה החקיינית כשהוא מציב במרכזו את אופרת הסבון — הפסגה הטלוויזיונית שהיא בבחינת ה”לחם ושעשועים” של תקשורת ההמונים — כמפלטו של הפרט ממציאות חייו הבלתי נסבלת, וכתהליך בעל ממדים תרפויטיים אך גם פוליטיים. תחליף הקיום הטלוויזיוני נועד לחלץ את הגיבור מבדידותו החרבה, מהיומיום העגום של מתבגר בעל משקל עודף ממשפחה בתפקוד נמוך ומחוסר התוחלת של החיים במקום ללא עתיד. התסריט שמייעד גיבורו של עובדיה ליצירי אופרת הסבון שלו מקביל לתסריט חייו ובה בעת מאתגר אותו. באופן מרתק הוא אף מתכתב עם הוויות הקיום המתוארות אצל מוצפי־האלר, כמו מספק תוקף אסתטי למוצקות האונטולוגית של מחקרה.

בהשראת הסדרה ”שושלת”, על שלל יפיה ואמיציה, כותב מוטי ביטון בן ה־13 אופרת סבון יומית המגוללת את קורותיה של סימה לוינסקי, שבסדרה כמו בחיים היא בעלת מפעל הטקסטיל שממנו פוטרה אמו של ביטון שעבדה שם כמנקה. לוינסקי, אם יש צורך לציין, היא עשירה מופלגת, בלונדינית, ”נולדה וגרה בסביון, לאבא שלא עניין אותי לחשוב עליו ולדינה, אותה משחקת גילה אלמגור, השחקנית הכי חשובה בארץ” (עובדיה 2013, 48). כתיבת הפרקים באופרת הסבון תופסת מקום גדל והולך בתודעתו של ביטון ונמסכת במתרחש ביומיום שלו, כשם שקורותיו שלו מפעפעעים לתוך הפנטזיה הטלוויזיונית שהוא מייצר. ככל שמתחזרת המציאות הקשה של ביטון, מתברר התפקיד החיוני של המבדה העלילתי בחייו. גם גיבוריו המדומיינים סופגים מכות, אך אבק הכוכבים, שלא לומר האשכנזיות המאפיינת אותם, מקלים עליהם את ההתמודדות. ביטון מתגורר בדירת שיכון מדכדכת עם אם דיכאונית שמנצלת אותו מינית לאחר התאבדותו של אביו; עוד חיות בבית שתי אחיותיו, אתי שרובצת כל ימיה על הספה וצופה בטלוויזיה ואיילת החיילת שמשקיעה את מרב המאמצים להשתלב בחברה ולשאת באחריות למשפחה. ביטון הוא ילד בודד ועזוב לנפשו, המתאוה בכל מאורו להכרה, המתחפשת לתהילה טלוויזיונית. תשומת הלב המעטה המורעפת עליו היא בזכות יחסיו עם עזרא, הפדופיל השכונתי.

מארג הייצוגים העשיר והלשון המלהטטת באופן משכנע בעברית מדוברת תורמים לעיצובו של עולם סיפורי שמשותקים בו הן תצלום נפשו של נער בעיר נדכאת והן פניה של החברה כולה, על הפערים התהומיים המשתמרים בה בין מרכז לשוליים ועל האופן שבו הם מתפענחים בתודעת היחיד ומשפיעים על דימויו העצמי ועל מהלך חייו. בעידן של תקשורת ההמונים, נער כמו ביטון יכול להעביר חיים שלמים מבלי לבקר במעוזי הכוח התרבותיים והכלכליים של ישראל ובכל זאת לדעת כיצד נראים האנשים המתהלכים בהם, איזה מבטא יש להם ומהו צבע עורם. שלל הייצוגים הזורמים באמצעי התקשורת מייתר את הצורך במפגשים מזדמנים עם בעלי השררה ונציגיהם (הבוס של ההורים, מנהלת בית הספר או העובדת הסוציאלית) על מנת להבין את יחסי הכוחות בין הקבוצות השונות. הטלוויזיה לבדה מייצרת מרחב סימולקרי של התגוששות, שיש בו כדי להוליד "מפץ זהויות", כפי שכינה זאת ביטון האמתי מירוחם.

במצב עניינים כזה קשה למצוא עוד מגרש ביתי כמו זה שעליו מדבר פרנץ פנון, שכתב כי "כל עוד השחור נמצא 'במגרש הביתי שלו', לא יהיה עליו [...] להתנסות בהוויה למען הזולת [...] כשהוא ב'מגרש הביתי שלו', במאה העשרים, השחור אינו יודע מהו הרגע שבו נחיתותו עוברת דרך האחר [...]]" (פנון 2004, 83–84). אולם הטלוויזיה הניצבת בכל בית הופכת גם את המגרש הביתי לשדה קרב ממלכתי. הטלוויזיה מתפקדת אצל עובדיה כסם להמונים המסייע בשכפול הנאמן והמעוות ביותר של מחול הייצוגים הזהותי בישראל. היא מגשימה את ייעודה בהצלחה כה רבה עד כי גיבורו של עובדיה לא רק צורך ומפנים את פירמידת השליטה ואת החלוקות הגסות בין טוב לרע, בין עשיר לעני ובין אשכנזי למזרחי, אלא גם מייצר בתורו תכנים משלו שהולמים את הסדר החברתי הקיים. כפי שמצביע הומי באבא (2004), החתרנות טמונה בטבעה הפארודי של החקיינות, החושפת בהצלחה את הקירות המתקלפים שבתוכם מתבצרת תודעת המרכז ומקעקעת את יסוד האמת שמושלך עליה. כך מככבות בתודעתו של מוטי ביטון דמותה של גילה אלמגור, כמסך שעליו מוקרנות בהגזמה מיטב התכונות של התרבות הישראלית הקלאסית, ודמותו של עמוס אטינגר ה"חוגג לכולם", מתעניין בחיים שלהם, מאדיר אותם, והוא, את השם שלו אפילו לא מצליחים לזכור" (עובדיה 2013, 28), המחולץ כסמל-על מתהום הנשייה התרבותי המדומיין. "תודה לך מוטי על השנים הנפלאות שנתת לנו, תודה לך יגיד לו עמוס אטינגר, ההתרגשות תעלה לעמוס אל הקול, והוא יהנה אליו עם הראש, הצופים יקומו מהכיסאות, וימחאו כפיים" (שם, 285). באמצעות השימוש הפארודי שעושה עובדיה בתוכנית האיכות "חיים שכאלה", המוקדשת לפועלו הטלוויזיוני של מוטי ביטון, נחשפת השליטה המוצקה של ההגמוניה באמצעי הייצור התרבותיים כמו גם הכמיהה הדלקתית של ציבורים המודרים ממפעלות התרבות בישראל להכרה, להשתתפות ולייצוג בהם.

הרומן של עובדיה וכן הטקסט התרבותי שמייצר גיבורו מוטי ביטון עונים להגדרה של "ספרות מינורית", שבאמצעותה העניקו ז'יל דלו ופליקס גואטרי (2005) משמעות פוליטית לספרות בעולם פוסטקולוניאלי. שניהם נכתבים בשפת הרוב, עברית, ומשתמשים בייצוגי המיינסטרים, אך הם מספרים סיפור לא קאנוני, פוליטי, אנטי-הגמוני. מגוון הדמויות

המככבות בפנטזיה הטלוויזיונית של ביטון, וביתר שאת בחייו שמחוץ למסך המדומיין, מצייתות לחוקים הבלתי כתובים של העליונות האשכנזית והנחיתות המזרחית. כוחו של הרומן נעוץ בכך שהוא תורם באופן גלוי ולא מתפשר לניסוח המדוקדק של החוקים האלה וברבד לבד לניסיון לערער עליהם. בפרק "איילת מתכננת תוכניות אשכנזיות" מתחקה ביטון על חוטי המחשבה המסוכסכים של האחות המתפקדת היחידה שיש לו, טווה את מחשבות כור ההיתוך שלה וממוטט עליה אותו. בדמיונותיה היא עוברת לבאר שבע, "היא לא תספר שם לאף אחד שהיא מירוחם, היא לא תראה לאף אחד תמונות שהיא הייתה ילדה, והיא תשחק אותה מכירה את השירים שמשמיעים לה ברדיו, חום יולי אוגוסט [...]". (עובדיה 2013, 194). הזיוף זועק מכל אחת מהפרקטיקות המקיימות את הסובייקט האשכנזי שאיילת מבקשת להיעשות. "את מבינה", מטיח ביטון באחותו בזעם ובייאוש, "אלף, אלף אשכנזים לא יעזרו לך, ואלף קסטות לא יעזרו לך, ואלף מילים באנגלית לא יעזרו לך [...] את תמיד תישארי הבת של מלכה, ואחות של אתי, תמיד תישארי שמנה בתחפושת של רזה, שחורה בתחפושת של לבנה, את מבינה, זה מה שאת, פרחת שמנה מירוחם שתגמור את החיים שלה גרושה עם פסים בשיער, מעשנת ברודווי שמונים [...]". (שם, 285). הניסיון של מוטי ביטון מלמד שכאשר אתה מוקף אשכנזים, האקט ההישרדותי המתבקש הוא להשתכנז, ואולם ההשתכנזות אינה מבשרת גאולה אלא מאירה את המלאכותיות באור סנוורים ותורמת לחיזוק הזהויות משני צדי המתנס. הגאולה, אם בכלל היא קיימת, טמונה אולי במעשה הפוליטי שבחשיפת מצעד התחפושות, ובכתיבה אל האימפריה דרך מופעיה הטלוויזיוניים והגחכתם.

*

"מי שלא היה באותה העת בישיבות או בכתי הכנסת ישב מול מסכי הטלוויזיה בכתיים [...]"
(יוסי סוכרי 2002).

צלה של גאולה משיחית מסוכך על כל אחד מהספרים בדרך זו או אחרת. אצל רייכנר היא שורה במובנה התיאולוגי כמאפיין מרכזי ומובן מאליו בשליחותם האידיאולוגית ובפועלם החלוצי של בני הגרעינים התורניים בעיירות הפיתוח. אצל מוצפי־האלר, לעומת זאת, כל אחת מ"סובייקטיות המחקר" מתכתבת בדרכה עם אפשרות של גאולה, כאשר ההתחזקות הדתית זוכה לדגש מיוחד ולכבוד גדול בעיירה, בין היתר לאור פעילותם של הגרעינים המוזכרים לעיל. יוסי סוכרי, בספרו האוטוביוגרפי אמיליה ומלח הארץ. וידוי, כותב על הבחירה בין הדת לטלוויזיה בפרדס כ"ץ של שנות השמונים: "אנשים שעומדות בפניהן שתי אפשרויות בלבד והם בוחרים במכובדת יותר מביניהן. במקום להתמסר לחופש הכוזב שהטלוויזיה מציעה להם בערוצייה הרבים, העניקו אגרוף ישיר להנחה הסמויה שכיוונה אותם: שהם לא יכולים להשתנות. חזרה שלהם בתשובה הייתה בעיני כעת השינוי בהתגלמותו. המרד הצרוף" (סוכרי 2002, 101). ברומן ההתבגרות של עובדיה מככבים חבל ארץ נטול ריבון ומשפחה ללא אב. בתנאים כאלה של מדבר רוחני, הטלוויזיה, גילומה המובהק של החילוניות, מחליפה את האלוהים,

אך ההתגלות המדומיינת לעיני הצופים חושפת את קריסתה של האפשרות להיגאל ומצליפה בהם באמצעות ייצוגיה הבוטים של מציאות החיים הקשה מנשוא. הקיום הטלוויזיוני משעתק מסלולי חיים שאין מהם מנוסה; הוא ריק בזוהרו כמו "הבלונדינית בלי הפנים" שמלווה את מוטי ביטון בשיא הצלחתו המדומיינת, והוא כאוב כמו גילה אלמגור בלי איפור, על משכבה, כשהיא הופכת חרף כל תהילתה לאישה רדופה בזיכרונות ילדות מסויטים.

ביבליוגרפיה

- באבא, הומי ק', 2004. "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי", יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 107–127. בן סימון, דניאל, 2002. עסקה אפלה בדרום, ירושלים: כתר.
- בנימין, ולטר, 1996. מבחר כתבים, ב: הרהורים, בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דה סרטו, מישל, 2012. המצאת היומיום, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
- דלז, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2005. קפקא — לקראת ספרות מינורית, בתרגום רפאל זגורי-אורלי ויורם רוך, תל אביב: רסלינג.
- סוכרי, יוסי, 2002. אמיליה ומלח הארץ. וידוי, תל אביב: כבל.
- פנון, פרנץ, 2004. עור שחור: מסכות לבנות, בתרגום תמר קפלנסקי, תל אביב: ספריית מעריב.
- קמפ, אדריאנה, 2002. "נדידת עמים" או 'הבערה הגדולה': שליטה מדינתית והתנגדות בספר הישראלי", יהודה שנהב, חנן חבר ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ירושלים ותל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, עמ' 36–67.
- שמידט, כריסטוף (עורך), 2009. האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד.

