

משא-ומתן היברידי: בין קולטים לבין נקלטים בהתיישבות העובדת

רחל שרעבי*

תקציר. המאמר דן במפגש בין ההגמוניה (המוסדות הלאומיים) לבין "האחר" (עולי תימן) במושב העובדים רביד, בשני העשורים שלפני קום המדינה, והוא מצביע על הדו-ערכיות של השדה התרבותי שבו נפגשים קולטים ונקלטים. המאמר יראה שלעומת מושבים אחרים, שנהפכו לאחר הקמת המדינה למנגנונים להשגת מדיניות "כור ההיתוך", נהפך מושב רביד, ממניעים פוליטיים של המוסדות, לטריטוריה היברידית, שהתקיים בה תהליך של משא-ומתן. הנקלטים (מתיישיבי רביד) ביקשו להידמות לקולטים, אך לא להיטמע, וההכלאה הבר-וזמנית, תוך כדי תהליך של פרשנות עצמאית, ביטאה הפנמה של עקרונות החברה היישובית, אך גם התנגדות כלפיה. הקולטים (המוסדות המיישבים) ניסו "לתרבת" את התימנים ולכפות עליהם את עקרונות המושב, אך התפשרו בהדרגה, תוך כדי סטייה מהאידיאולוגיה היישובית. הקול ההגמוני לא פעל על-פי התוכנית שהציב לעצמו, וגם לא היה אחיד.

מבוא

תהליכי ההגירה לישראל נחקרו רבות, מנקודות מבט של אסכולות שונות. אך עד היום, הספרות הסוציולוגית הקאנונית והביקורתית בחנה בעיקר את השפעת המפגש התרבותי על הנקלטים ולא על הקולטים.

בעקבות הגישה הפוסט-קולוניאלית ובעיקר הגותו של באבא (Bhabha, 1984), מאמר זה מציע מסגרת תאורטית חליפית לניתוח תהליכי הגירה בישראל, שתציב במרכז הדיון את יחסי ההיברידיות בין קולטים לנקלטים ותבחן את השינויים שחלו בתפיסותיהם. על-פי דגם ההיברידיות (hybridity) או הסינקרטיזם (syncretism),¹ תרבות

* החוג המשולב למדעי החברה, אוניברסיטת בר-אילן והמחלקה לסוציולוגיה, המכללה האקדמית אשקלון. אני מודה לעורכת פרופ' חנה הרצוג, לפרופ' יהודה שנהב ולקוראים האנונימיים של סוציולוגיה ישראלית על הערותיהם החשובות. תודתי גם לוועדת המחקר של המכללה האקדמית אשקלון, על הסיוע במימון המחקר.

1. המושגים היברידיות וסינקרטיזם הם מושגים פוסט-קולוניאליים, המפנים את תשומת הלב ליחסים המורכבים שבין תרבויות "המרכז" ו"הפרפריה", כחסיים שאינם ניתנים להפרדה, וכן שוללים את החשיבה המבוססת על טוהר, שורשיות ומקוריות של זהות (שוחט, 2001, ע' 288). מעיון בספרות הרחבה הדנה בהיברידיות (לדוגמה: לביא וסוידנברג, 1995; שוחט, 2001; Bhabha, 1994; 2001) ובסינקרטיזם (לדוגמה: שרעבי, 2002; Stewart & Shaw, 1994; Bastide, 1978), אני מסיקה

היא תהליך פוליטי-דינמי, ואינה תהליך בעל גבולות סטטיים קבועים. קיום "האחר" לפי תפיסה זו הוא משמעותי בעיצוב של זהות תרבותית, בין אם זה לגבי הקולטים ובין לגבי הנקלטים. תפיסה כזו מטשטשת את החלוקה הבינארית בין קולטים לנקלטים (כמו גם בין "מזרחים" ל"אשכנזים", "מזרח" ו"מערב", "מסורת" ו"מודרניות") ואינה רואה בהן ישויות אנליטיות, סטטיות, אלא קטגוריות נזילות, שהגבולות ביניהן עמומים. היא מפרקת את ההגדרות הבינאריות של השיח ההגמוני, ומגדירה מחדש את הזהות כמושג נזיל וחמקמק. ראייה זו מקבלת משמעות מיוחדת עם האצת הגלובליזציה והפרגמנטציה הכרוכה בכך. בהשפעת תהליכים אלה מיטשטשים גם הגבולות התרבותיים בחברה הישראלית, ומאתגרים את "קווי התפר" של הקטגוריה שנקראת "ישראליות". עם זאת, מבט היסטורי אל תהליכי קליטת העלייה והשיח על "כור ההיתוך" מעידים על כך שתופעות הכלאיים התקיימו גם בשלבים מוקדמים של תהליך בינוי האומה ובניית החברה היהודית בפלסטין-א"י. ניתוח המקרה של קהילת רביד במאמר זה, על-פי דגם ההיברידי, הוא case study שאפשר להעתיקו ולבחון אותו ביחס לקהילות כלאיים נוספות, או כמו גם עתה. המאמר עוסק במפגש בין הגמוניה (מתגבשת) - המוסדות הלאומיים המיישבים, לבין ה"אחר" - עולי תימן, במושב העובדים רביד, בשני העשורים שלפני הקמת המדינה. מושב העובדים היה אחת מצורות ההתיישבות העובדת, שפעל כחברה שיתופית הבנויה על הזדהות חבריה עם עקרונות המושב, כפי שעוצבו על-ידי מייסדיו, ומחויבות כלפיהם. עקרונות אלה סתרו את מאפייניו של המבנה החברתי-מסורתי של עולי תימן, ולכן פרץ קונפליקט בינם לבין המוסדות, שניסו לכפות עליהם את עקרונות המושב ואת כלליה התרבותיים של החברה היישובית. מניתוח המקורות האמפיריים אני מתייחסת לטריטוריה זו כאל אתר כלאיים, שמתקיימים בו משא-ומתן ופשרה על זהותם של הנקלטים כמו גם של הקולטים. היברידיות וסינקרטיזם בחשיבה הפוסט-קולוניאלית מפנים את תשומת לבנו אל החפיפה ההדדית אך החלקית שבין תרבות מרכז ותרבות שוליים, ומאפשרים לדבר על ריבוי זהויות ועמדות סובייקט, הנובעות מגירוש, הגירה וגלות, וזאת בלי לקיים שיטור של גבולות הזהות לאורך צירים מהותניים או צירים של שיבה אל מקור ואותנטיות (שוחט, 2001).

מקרה מבחן זה מעניין במיוחד, משום שההתיישבות במושבים לפני קום המדינה נתפסה כהתיישבות של החברה החלוצית האשכנזית, ותיעול המזרחים לשם היה מזערי. עם הקמת המדינה נהפך המושב למנגנון של השגת מדיניות "כור ההיתוך" (הכהן, 1994, 1999). הנהגת המדינה ראתה בהשתלבותם של העולים בהתיישבות העובדת מסלול חשוב בדרכם להיחפף לישראלים, בני דמותם של אנשי נהלל וכפר ויתקין. פטרונות הקולטים הונעה לא רק מעמדות כוח ומתפיסות סטראוטיפיות, אלא גם מחשש שכוחם הדמוגרפי של העולים יחולל שינוי במבנה החברתי, התרבותי והפוליטי שהתפתח בתקופת היישוב (הכהן, 1994, ע' 36, 145, 320).

כדי לחולל שינוי חברתי ותרבותי בקרב העולים, נקטו אנשי מנהל הקליטה גישה שאפשר לכנותה "אסטרטגיית האפוטרופוסות" (ליסק, 1999, ע' 134-136). המערך הגדול

ששני מונחים אלה תואמים ומצביעים על מיוזגים והכלאות תרבותיות, אלא שקיימת במחקר זיקה משמעותית בין המושג סינקרטיזם לבין דת ופולחן. המושג סינקרטיזם גם אינו מתקשר בהכרח למצבים קולוניאליים (לדוגמה, קשרי נישואים).

של המתכננים והמדריכים, אנשי הסוכנות היהודית, הקק"ל וחברי תנועות ההתיישבות, יישם את עקרון "כור ההיתוך" בכל תחומי חייהם של העולים.² למרות כישלונותיה של ההתיישבות הכפרית, שנבעו מחוסר הניעה של העולים לעבוד בחקלאות ומהרקע החברתי והתרבותי השונה שלהם, היו מנגנוני הקליטה נחויים בדעתם להנחיל להם את עקרונות המושב. הם לא הסתפקו בפעולות הסברה, אלא כפו את השקפותיהם, והשליטה הכלכלית הייתה מכשיר רב עוצמה בידיהם, לנוכח תלותם של המתיישבים (הכהן, 1999; Weingrod, 1966).

הגופים המתיישבים התייחסו למתיישבים באופן אדנותי ואוריינטליסטי. הם התנגדו לסטייה מעקרונות המושב, וניסיונות הארגון-מחדש שערכו³ הרחיבו את השליטה והפיקוח שלהם על המתיישבים והבנו יחסי בעל-בית (משכיר) ולקוח (שוכר). המדריכים עמדו בחזית אחת עם המוסדות, והציעו פתרונות טכניים שלא התמודדו עם השוני התרבותי של העולים.⁴ גם כשהמדריכים הסתייגו ממדיניותם של המוסדות מתוך היכרות עם המתיישבים, דעתם לא התקבלה (לדוגמה: הכהן, 1999, ע' 191). לכן, היחסים בין המתיישבים מארצות האיסלם,⁵ וביניהם עולי תימן,⁶ לבין המוסדות התאפיינו בעימותים בלתי פוסקים, בלי דו-שיח או פשרה בין הצדדים. תהליך הקליטה היה לינארי, וכמעט לא התנהל משא-ומתן עם העולים עצמם.

עם זאת, מקרה רביד הוא מעניין במיוחד, מפני שהוא מחזיר אותנו אל נקודה ראשונית לפני הקמת המדינה, ואל אחד המפגשים המאורגנים הראשונים בין קולטים אשכנזים לנקלטים מזרחים.

אפתח בסקירה קצרה של הגישות התאורטיות המרכזיות הדנות בסוגיית ההגירה לארץ: דגם המודרניזציה (שנות החמישים והשישים) כזרם דומיננטי, ולאחר מכן כמוקד לביקורת, במקביל להתפתחותם של דגמים מנוגדים: הנאו-מרקסיסטי (שנות השבעים), הפלורליסטי (שנות השמונים) והפוסט-קולוניאלי (שנות התשעים). חלוקת הדגמים לתקופות, כפי שציינו כבר חבר, שנהב ומוצפי-האלר (2002, ע' 25), היא חלוקה היסטורית ביסודה, שקיבלה

2. על המאבק על חינוך ילדי העולים, שניטש בשנות החמישים, ראו: הכהן, 1994, ע' 231-220; צמרת, 1993.

3. כך, לדוגמה, התארגנה הסוכנות ב-1951 ליחידות אזוריות תפעוליות של "חבלים", שהעניקו למנהליהם אוטונומיה רבה בביצוע פעולות ההתיישבות (הכהן, 1999, ע' 161-167). ב-1952 נערך תכנון אזורי של ההתיישבות בנגב, שנועד לקשר כמה יישובים באמצעות מרכז של מוסדות חינוך, שירותים ותעשייה (הכהן, 1999, ע' 221-246). על שינויים ארגוניים נוספים, שחיוקו יחסי שוכר-משכיר, ראו Weingrod, 1966, בעיקר ע' 155-166.

4. כך, לדוגמה, במקום לשווק באמצעות "תנובה", הציעו המדריכים שיטת שיווק אזורית חדשה ביישובי הנגב. אך שיטת השיווק המשותף נשארה כשיטה, אף-על-פי שהייתה מנוגדת למבנה התמולתי של העולים. משום כך, גם שיטת השיווק החדשה נכשלה. ראו: הכהן, 1994, ע' 207.

5. ניתוח עשיר של הבעיות במושבים (בעיקר בנגב), ראו: הכהן, 1994, 1999; וינטראוב, 1954; שפירא, תשל"ב; Ben-David, 1964 ואחרים.

6. טיפולוגיה על בעיות במושבי התימנים שהוקמו לאחר הקמת המדינה, ראו: דשן, תשכ"ב; הכהן, 1999; Shapiro, 1970.

בדיעבד מעמד של חלוקה אנליטית. עם זאת, אל הדיאכרוניות ההיסטורית שלה יש לצרף את הממד הסינכרוני, המאפשר את קיומן הברזומני של קטגוריות שונות.

דגמים לחקר ההגירה לישראל

דגם המודרניזציה, שהיה דומיננטי בשיח הסוציולוגי בשנות החמישים והשישים, מציג חברה מסורתית וחברה מודרנית כמושגים דיכוטומיים, שמיוחסת להם משמעות ערכית, ונוצר מדרג שבו הצד האחד נתפס כעליון והצד האחר נתפס כנחות (חבר, שנהב ומוצפי-האלר, 2002, ע' 21). התובנה של הדגם הזה, שמקורו בפרדיגמה הפונקציונלית-סטרוקטורלית האמריקאית (כזום, 1999, ע' 387; שוחט, 2001, ע' 180-181) היא החשיבה התכליתית על קדמה, שלפיה חברות מסורתיות חייבות לעבור מסלול לינארי, שתכליתו ושיאו הם מודרניזציה ופיתוח, כשהדגם המערבי הוא הדגם הרצוי, שאליו עליהן לשאוף. תזה זו אומצה בראשית המחקר על החברה הישראלית (לדוגמה: אייזנשטדט, 1969, 1973; Eisenstadt, 1954, pp. 90-104). היא הדגישה שהנקלט עצמו, בעיקר העולה מארצות האיסלם, צריך לשנות את דפוסי השנים ולהתאימם לנורמות החברתיות והתרבותיות בארץ, בתהליכי דה-סוציאליזציה ורה-סוציאליזציה. היא ייחסה את היעדרם של כישורי ההשכלה והעיסוק לתכונות היסוד של עולי ארצות האיסלם ול"תנאים התחיליים" של הקליטה, ותלתה את אי-כשירותם להיות חברים שווים בקולקטיב הישראלי בהיעדרם של כישורים אלה, אגב התעלמות מחלקה המכריע של החברה הישראלית הקולטת (אייזנשטדט, 1973, ע' 163, 170).

משנות השבעים, עם דעיכת הפרדיגמה הפונקציונלית בעולם ולנוכח התמורות הפוליטיות והחברתיות שחלו בישראל, התפתחו אסכולות שונות, שאימצו את גישת הקונפליקט בחקר החברה הישראלית, וקראו תיגר על ההגמוניה של תאוריית המודרניזציה (חבר, שנהב ומוצפי-האלר, 2002, ע' 22-23; רם, 1993, ע' 13-39). הדגם הנאו-מרקסיסטי, שקודם על-ידי סבירסקי וברנשטיין (לדוגמה: סבירסקי, 1981; סבירסקי וברנשטיין, 1980) גורס שבשנות החמישים והשישים היה ניצול של העולים מארצות אסיה-אפריקה בתחום הכלכלי והפוליטי. לטענתם, מעמדם הנחות של המזרחים הוא תולדה של דפוסי קליטתם ושל אופן שילובם בכלכלה הישראלית,⁷ ולא תוצר של מטען תרבותי שהם הביאו אִתם. על-פי סבירסקי (1981, ע' 50-56; שוחט, 2001, ע' 181-182), בניית ישראל כחברה מודרנית התאפשרה הודות לכוח העבודה שסופק על-ידי ההגירה ההמונית מארצות ערב, והאליטה הפוליטית ניצלה את כוחה הארגוני והכלכלי כדי לקבע את המזרחים והערבים, שהיו תלויים בה, כפרולטריון מנוצל.

7. גם קמפ (2002), במחקרה על מושבי העולים (שרובם נוסדו בעבור מזרחים) בין השנים 1948-1952, עמדה על המגמה של הרשויות לבצע "פיוור אוכלוסין" ו"כור היתוך" במהגרים יהודים מארצות ערב. הם פעלו כך על-ידי הקמת יישובי עולים, לרוב בקרבת אזורי גבול, שהיו נעדרי תשתית כלכלית ומודרים ממרכזי הכוח הסוציו-כלכליים והפוליטיים, ואשר תיוגו שנים לאחר מכן באמצעות המושג "אוכלוסייה נחשלת".

מנקודת ראותה של גישה זו, מדיניות הפיתוח והטיפוח של ממשלות ישראל השונות תורמת בסופו של דבר לשימור השכבות הנחשלות, מכיוון שהיא מתעלת אותן להיות כוח העבודה של החברה.⁸ גישה זו גם צופה את העמקת החפיפה המעמדית-אתנית ואת היווצרותה של תודעה שתביא להחרפת העימות בין הקבוצות השונות ולפוליטיזציה שלו. במקביל לדגם המרקסיסטי, ייבא סמוחה (לדוגמה: סמוחה, 1984; Smooha, 1978) את הדגם הפלורליסטי, הבולט במחקר בעשור האחרון.⁹ סמוחה טוען שהדגם של טמיעת קבוצות שונות בתהליך של "כור היתוך" נכשל, ולכן יש להעמיד דגם של פלורליזם, שבו כל קבוצה ממשיכה לשמור על זהותה ועל מאפייניה המרכזיים. לדעתו, הדגם הפלורליסטי ("דמוקרטיה רבת-תרבותית") עדיין אינו פועל בחברה הישראלית, מכיוון שקיים מדרג חברתי ותרבותי בין הקבוצות, כשהדפוס המזרחי והערבי נדחקים לתחתית. עם זאת, צביונה הפלורליסטי של החברה הישראלית יגדל, לדעתו, תוך כדי חתירה לטיפוח מכנים משותפים משמעותיים, שהם תנאי הכרחי לקיומה של מערכת פלורליסטית.¹⁰

המחקר הפוסט-קולוניאלי בישראל

משנות השמונים, בהשפעת סעיד (Said, 1978), באבא (Bhabha, 1994), מיטשל (Mitchell, 1988) ואחרים, החלה להתמסד הפרדיגמה הקולוניאלית כאסכולה אקדמית בישראל. הדיון התרכז בסכסוך היהודי-ערבי, והחוקרים הציגו את הציונות כתנועה לאומית וקולוניאלית גם יחד (לדוגמה: Kimmerling, 1996; Shafir, 1983). בעשור האחרון החל

8. מאמרם של יונה וספורטא (2002) מאפשר התבוננות על מערכת החינוך הקדם-מקצועית כעל סוג של מנגנון דיכוי, אשר מאמין שמזרחים מתאימים יותר לעבודת כפיים. הסיבה ליצירת החינוך הקדם-מקצועי, לפי יונה וספורטא, היא רצונם של קברניטי מערכת החינוך, עם קום המדינה, להפוך את הפירמידה התעסוקתית, כך ששני שלישים מכלל הילדים יופנו לאפיקי חינוך מקצועיים.
9. לדוגמה: יונה ושנהב, 2000; קימרינג, 1999; קלדרון, 2000. גם סוציולוגים פונקציונליסטיים בחנו מחדש את גישתם. לדוגמה, אייזנשטדט, במאמרו "המאבק על הזהות הקולקטיבית" (1996), כתב שהדגם הראשוני-המוסדי והאידיאולוגי של החברה הישראלית התפורר. אולם לא התפתח מבנה חלופי, פלורליסטי, אלא חרף הנתק בין מגוריה המרכזיים של החברה, והאתגר של החברה הוא לחזק את המגמה הפלורליסטית ולשלב יחידים וקבוצות סביב מסגרות רחבות. ליסק טוען (1999א, 1999ב) ש"כור היתוך" של שנות החמישים, השישים והשבעים נכשל, מכיוון שלא קידם את האינטגרציה החברתית, אלא יצר תנאים להתגבשות מדרג ריבודי-אתני. לדעתו, בעוד האשמה לכישלון זה מיוחסת למפא"י ומפלגת העבודה, את כישלון "כור היתוך" השני, בשנות התשעים, יש לייחס לליכוד. שכן הוא נכשל בקביעת יעדים חברתיים, בסדרי עדיפויות ובחלוקת משאבים לקבוצות השונות. לכן, בבחירות 1999, איבד חלק ניכר מחבריו המזרחיים לטובת ש"ס.
10. גם קלדרון (2000) סבור שידח עם ההכרה בשוני יש לחתור לתרבות משותפת, ואין ליצור "פוליטיקה של זהות", הרואה במשתנה התרבותי מרכיב מרכזי במאבקן של קבוצות שונות. שכן פוליטיקה כזאת תפגע בסולידריות הלאומית ותרסק את יסודות הדמוקרטיה הישראלית. את גישתו מבקרים חוקרים מהזרם הפוסט-קולוניאלי בישראל, כמו יונה ושנהב (2000), הטוענים כי החתירה לתרבות משותפת אינה דושיח תמים, אלא המשך שלטון התרבות המערבית ודיכוי התרבויות האחרות.

להתפתח גל פוסט-קולוניאלי, הבוחן את המחשבה הפוסט-קולוניאלית גם בקשר לסוגיות אחרות בחברה הישראלית, כמו הגירה ומגדר.

פתחה בכך שוחט, אשר במחקרה על הקולנוע הישראלי (1991) חשפה את אי-השוויון המובנה בגישה האירופוצנטרית-השויניסטית הציונית המקומית, ואת דמותם וקולם של "האחרים" המדוכאים: פלסטינים, מזרחים ונשים.¹¹ לטענתה (שוחט, 2001; Shohat, 1998), הציונות התייחסה אל המזרחים ואל הפלסטינים במונחים אוריינטליסטיים, שבאמצעותם תויגו קבוצות אלה כ"נחשלות". לפיכך, רמיסת תרבותן נתפסה כלגיטימית, ונוצר אי-שוויון אתני, שאפשר את הדרתן ממרכזי הכוח והשלטון. גם כוזם (1999) אימצה תפיסה זו, וטענה שהתפתחותו של אי-השוויון האתני בישראל בין יהודים ובין יהודים לערבים, ואפילו דמותה של התנועה הפמיניסטית, כל אלה ניתנים לתרגום כהמשכיות של דגם היסטורי של אוריינטליזם, שיהודי מערב אירופה אימצו אותו עוד בגולה, ברוח החשיבה הפוסט-קולוניאלית.

צור (2001) הצביע על הדו-ערכיות בשיח האוריינטלי-הציוני ביחס לעולי צפון-אפריקה בשנים 1943–1954. אומנם האתוס הלאומי מחייב שוויון, אחדות וסולידריות, אך בידי קברניטי התנועה והמדינה הלאומית הצטבר כוח רב, בשל יכולתם לשלוט על תנועת ההגירה הלאומית, והם ניסו להפעילו בהתאם לתפיסותיהם האידאולוגיות והתרבותיות, ובהתאם לאינטרסים המושקעים בהם. לדעתו של צור, היחס השלילי כלפי תרבותם ודתם של העולים, שהיה שכיח בשיח הלאומי, נבע מתפיסת העליונות האירופית העמוקה, פרי מורשת היחסים הקולוניאלית.¹²

המחקר הפוסט-קולוניאלי בישראל עבר תפנית במקביל לוויכוח בין סעיד לבאבא, תפנית המדגישה את המעבר מן האסכולה הבינארית אל האסכולה ההיברידי. באבא טען¹³ שהבינאריום של סעיד, כמערכת עקבית של סמלים המאוחדת אגב הכפפתה למסגרת פוליטית-אידאולוגית, מביס את עצמו, שכן הוא משמר את מקום "האחר" כאובייקט נחות, שחייב את כינונו לשיח הקולוניאלי, וכמו-כן הוא משמר את מיקומי הסובייקט-אובייקט שיצר השיח הקולוניאלי כקבועים ויציבים. לדעתו, תלותו של השיח הזה במושג "קיעבון" (fixity), בבנייה האידאולוגית של "האחרות" (otherness), היא ייצוג פרדוקסלי.¹⁴ לעומת סעיד, שלפיו מקומה של "האחרות" מנוכס במערב בתור טקסט הגבול שלו, הצביע באבא על גבולות תרבותיים נוזלים. לדעתו, התוויות הסטראוטיפיות בשיח הקולוניאלי הן אופנים של הבדלה (differentiation), המתממשים כקביעות מרובות, מצטלבות ומגוונות (חבר ואופיר, 1994, ע' 145, 156). באבא הדגיש (Bhabha, 1990a),

11. הרצוג (Herzog, 2004) טוענת שהדרת נשים פלסטיניות בישראל (וכן הדרת גברים פלסטינים), המבוססת על קטגוריות של אתניות ולאומיות מתוך דיכוי "האחר", אינה שונה מתופעה גזענית, והיא נוטה להתפתח במדינות המבקשות ליצור סולידריות והוזהות עם הפרויקט הלאומי שלהן.

12. דיון בנרטיב של המזרחים, הכלוא במבט הכפול של הפרדיגמה הלאומית-קולוניאלית, ראו גם: שנהב, חבר ומוצפי, 2002, ע' 10–13.

13. ראו מאמרו "The other question", בספרו *The location of culture*, 1994, ע' 66–84. וגם: חבר ואופיר, 1994.

14. ראו מאמרו של באבא: "The other question", בספרו *The location of culture*, 1994, ע' 66, וכן בהקדמה לספר זה, ע' 1–18.

1-7, pp.) של "מקומיות" (locality) של התרבות הלאומית אין צורה אחידה או אמונה אחת ביחס לעצמה. המרחב התרבותי הוא האומה, עם גבולותיה המופרים ופנימיותה "המופרעת". מרחב האומה נהפך, אם כן, לצמתי דרכים, שבהם "האחר" לעולם אינו מחוץ לנו או מעבר לנו, אלא הוא חלק מהשיח שלנו באופן בלתי מודע.

באבא טען שכל הצורות התרבותיות נמצאות בתהליך מתמיד של הכלאה, שמקורה בשונות (difference) ובפרשנות התרבותית, שהיא צורה של חיקוי (Bhabha, 1984). לתפיסתו, "החיקוי הקולוניאלי" הוא השאיפה ל"אחר" מוכר ומחודש, שונה ודומה גם יחד. לדעתו, החיקוי (mimicry) הופך את הסובייקט הקולוניאלי ל"נוכח חלקית", והתוצאה היא אירונית.¹⁵ החקיינות היא תוצר קולוניאלי "פגום", שבו להיפך לאנגלי, לדוגמה, משמעו בעיקר לא להיות אנגלי.¹⁶ אם כן, החיקוי משנה את מהותו "האותנטית" של הדגם "המקורי", והנתנים הקולוניאליים מייצרים במקומו דגם חדש, דגם היברידי.¹⁷ כמה עבודות סוציולוגיות אימצו לאחרונה את תפיסת העולם של באבא. שנהב (2003), ע' 16-65) מנתח את השליחים הציוניים שהגיעו למפגש הראשון עם היהודים הערבים באבדאן, בגדד וטהרן, בשנים 1942-1945. לדעתו, שהותם של השליחים באזור לא רק שיקפה את הפרדיגמה הלאומית שבה היו שבוים, אלא גם הייתה חלק מפרדיגמה קולוניאלית

15. אירוניה זו עלתה מתוך התערוכה המרתקת "בגד כפל" (double dress) של האמן הניגרי-אנגלי ינקה שוניברי, שהוצגה בקיץ 2002 במוזיאון ישראל, בירושלים. באמצעות דמויותיו העוטות בדים אפריקאיים (שרכש בשוק בלונדון), שהם ייצוג סטראוטיפי של "האקוטי", רימו שוניברי להשפעת הגומלין המורכבת בין זהות, תרבות, קולוניאליזם ומסחר, שמוליכה שולל לעתים ומעמידה בסופן שאלה את האידאולוגיה של האותנטיות.

16. באבא הצביע, לדוגמה, על הסופר בן-הכלאיים סלמן רושדי. אולם הוא עצמו - אנגלי ממוצא הודי-פרסי, כמו סעיד - ערבי שהוא גם מערבי - ממוקמים על פסי הגבול השבריריים החוצים בין תרבויות, לאומים ונרטיבים (ראו גם שוחט, 2001, ע' 207, 218). את זהותו החצויה של סעיד מדגים באופן סמלי קטע אחד מספרו עקור (2001): "התחושה החזקה ביותר הייתה שאני תלוש ועקור תמיד, שאיני שייך למקום... במשך שנים, בהתאם לנסיבות, נהגתי להיחפז בהגייית השם אדוארד ולהדגיש דווקא את השם סעיד, ובמקרים אחרים נהגתי בדיוק להפך... או לחבר את שניהם זה לזה כה מהר, ששניהם לא נשמעו בבירור". לפי שוחט (2001, ע' 289), מושגי ההיברידיות והסינקרטיזם מאפשרים גמישות בתמרון בין מגוון הזהויות של הסובייקט, הנובעות מעקירות, מהגירות ומגלויות, בלי צורך בשיטור גבולות הזהות לאורך קווים מהותניים של מוצא. לא במקרה, הגולים האינטלקטואלים מ"העולם השלישי", שהם היברידיים בעצמם, הם שמפתחים מסגרת המציבה את האינטלקטואל הגולה בתוך ריבוי פרקטיקות והעמדות תרבותיות.

17. זהו המחיר הבלתי נמנע שחברה דומיננטית חייבת לשלם כשהיא כופה את עצמה על תרבות מקומית. במאט (Bamat, 1999) מצא, לדוגמה, שרוב הקתולים כיום חיים במקומות שהיו פעם תחת כיבוש קולוניאלי-אירופי, שם נוצרה דת מיוחדת, שהוא מכנה אותה "קתוליות פופולרית" (Popular Catholicism), שיש בה שילוב של ישן וחדש. גם לפי שילס (Shils, 1981, pp. 240-246), ואחרים, נוצר באפריקה "סינקרטיזם מלמטה", שבו המקומיים עשו סינתזה בין דתם לבין הנצרות, בדרך שלהם ולפי ענייניהם. לכן נוצרה שם נצרות מקומית מיוחדת, השונה משתי הדתות המקוריות. בסטייד (Bastide, 1978, pp. 260-285; וראו גם: Prandi, 2000) הדגיש שתהליך זה הביא לשימורם של אמונות ומנהגים אפריקאיים חדשים.

רחבה יותר. שנהב מראה ששליחים אלה עסקו בתרבותם של יהודי ערב. המחקר מראה שתוצאתה של "משימת התרבות" (civilizing mission) הייתה גם הגדרת זהותם של השליחים הציוניים. במובן זה, פרויקט אבדאן התנהל כטריטוריית כלאיים, שבה התעצבה גם זהות המתרבתים, והם עברו טרנספורמציה. שנהב (2003, ע' 196–200) מציע גם לראות את המזרחיות כאתר בעל שוליים רחבים, שבו נעשית פעילות מרובה ומפוצלת, המייצרת מרחבי מחשבה ופעולה חדשים.¹⁸

לכיוון היברידי הובילו עבודות נוספות, שבהן את המפגש התרבותי בין "מזרחיות" לבין היבטים שונים של "ישראליות": ליאון (1999), שעסק בזהות הכלאיים הדיסקורסיבית של תנועת ש"ס, וסעדה-אופיר (2001), שדנה בהכלאות מוזיקליות שונות של יוצרים ומבצעים מזרחיים בעיר שדרות. אך עבודות אלה התמקדו בנקלטים, ולא במערכת הקולטת. אני מציעה להתבונן לא רק במזרחיים הנקלטים, אלא גם בקולטים ובאופן שבו עוצבו מושגיהם האידאולוגיים המרכזיים כתוצאה ממפגשם עם העולים.

ההקשר הקולוניאלי של ההתיישבות התימנית

מחקרי דן בקהילת עולי תימן במושב העובדים רביד, והוא מתבסס על חומר ארכיוני, הכולל תכתובת רבה בין המתיישבים התימנים לבין המוסדות המיישבים ונציגיהם. המסגרת הפוסט-קולוניאלית רלוונטית לניתוח מקרה זה, הן בניתוח המבט האוריינטליסטי של הקולטים על הנקלטים והן בניתוח היברידי תרבותית שמתקיימת במפגש בין הקולטים לנקלטים.

תפיסה אוריינטליסטית כלפי העולים התימנים הייתה קיימת עוד בתקופת העלייה השנייה. רבים מעולי תימן התגוררו בשכונות ליד המושבות החקלאיות, שם עבדו כשכירים אצל האיכרים בתנאי עבודה קשים ובשכר ירוד (דרוואן, תשמ"ב; ניני, תשמ"ב), והאיכרים התייחסו אליהם כאל "אחרים", המייצגים את העולם הלא-אירופי (עראקי-קלורמן, 1997). למרות הגידול במספר הפועלים החקלאיים התימנים בתקופת העלייה השנייה (ממט, 1981, ע' 69–71) ולמרות דרישת נציגיהם במפלגות הפועלים (טביב, תש"ג, ע' 6–9), לא הוקם בעבורם מושב חקלאי עצמאי, ולא נעשה ניסיון ממשי לשלבם במסגרות השונות של ההתיישבות החקלאית,¹⁹ שכן ראשי היישוב ראו בהם גורם המסוגל להתחרות בפועל הערבי השכיר, אך לא מרכיב המתאים להקים יישוב חקלאי עצמאי.

18. בהקשר זה יש להזכיר את מחקרה המקדים של חנה הרצוג, "עדתיות פוליטית" (1984). ראו גם שנהב וחבר, 2002, ע' 23, שבו הציעה גישה חלופית, קונסטרוקטיבית, שבה "העדתיות" אינה נתפסת כתופעה מהותנית, אלא כתופעה צומחת, משתנה, הנתונה במשא-ומתן חברתי מתמיד ומכוננת בתהליכים חברתיים ופוליטיים.

19. כך, לדוגמה, נכשלו ניסיונות של פועלים תימנים להתיישב במושבי הפועלים בחלת יהודה (1912) ועין חי (1914), שהוקמו ביוזמת "חובבי ציון". שכן הפועלים האשכנזים והגופים המיישבים ראו את התימנים כמי שאינם מסוגלים להגשים את מטרות ההתיישבות החלוצית. ראו קניאל, 1995, ע' 118–119; וכן עיראקי-קלורמן, 1997.

ארתור רופין, מנהל המשרד הארץ-ישראלי, שעמד מאחורי תוכנית שליחותו של שמואל יבניאלי, חבר מפלגת "הפועל הצעיר", לתימן, ב-1910, כדי לעודד עלייה משם, רשם בזיכרונותיו: "התימנים הם בעיני ציבור עובדים שבגלל רמת חייהם הנמוכה נשקפו להם סיכויים גדולים לעמוד במושבות בפני תחרותם של הערבים... מספיק לו ליהודי הבא מארצות המזרח השכר המועט שהוא מקבל כפועל לפרנסת משפחה... לפיכך העיקר לגבי יהודי הבא מארצות המזרח אינו לסייע לו על ידי משק צדדי לריווח צדדי מחוץ לשכר עבודתו, אלא לקשור אותו למקום עבודתו מיד אחרי עליתו ארצה ולהשרישו בו. את זה אפשר לעשות על צד היותר טוב אם יקציעו לו בית פשוט עם חלקת אדמה קטנה לגן..."²⁰ המשרד הארץ-ישראלי הקצה רק לחלק מעולי תימן חלקת אדמה מצומצמות, בנות דונם או שניים למשפחה, בשכונותיהם שליד המושבות (טביב, תש"ג, ע' 8; קניאל, 1995, ע' 120). הקצאה זו שיקפה את מדיניותו של המשרד, שביקשה בעיקר לפתור את בעיית הדיור הקשה של העולים, ולהעסיק את התימנים כפועלים שכירים בלבד.

עמדה זו לא הייתה אחידה, וכמה ממנהיגי מפלגות "הפועל הצעיר" ו"פועלי ציון" הביעו את לבטיהם בנוגע לבעיה המוסרית והמעמדית-לאומית, הנובעת משימוש בעולי תימן כמכשיר ל"כיבוש העבודה" בלבד. יוסף אהרונוביץ', מראשי מפלגת "הפועל הצעיר", כתב, לדוגמה: "אנו חוטאים בזה נגד התימנים, שאותם אנחנו לוקחים בתור חומר להתגשמות האידאול שלנו... הננו חוטאים נגד התימני כי אנחנו משאירים אותו במצבו השפל, בהתנוונותו הגופנית והרוחנית בכדי שיוכל להיות עבד זול ולהתחרות עם עבדים זולים, כמוהו..."²¹ גם ברל כצנלסון, ממנהיגי תנועת העבודה, הביע את דעתו שהתימנים חייבים להשתלב לא רק בהגשמת האידאולוגיה של "כיבוש העבודה", אלא גם ב"כיבוש הקרקע", כלומר, בדרך של התיישבות חקלאית בקבוצות ובמושבי הפועלים, ביחד עם הפועלים האשכנזים.²²

למרות גילויי אהדה אלה, שנבעו ממניעים כנים לעזור לעולי תימן או ממניעים פוליטיים, הגופים המיישבים לא התייחסו בפועל אל התימנים כאל שווים וכאל מי שמסוגלים וראויים להגשים את אתוס ההתיישבות החלוצית. לכן, עד שנות השלושים, לא הקצו להם משאבים להקמת מושב חקלאי עצמאי. ב-1930 ההנהלה הציונית אף גירשה את המשפחות התימניות שהתיישבו בראשונה במושבה כינרת (ב-1912), ובמקומם יישבה עולים שאינם תימנים. את גירושם הצדיקה בטענה שמחסור באדמה חקלאית טובה אינו מאפשר רמה שווה של קיום למתיישבים רבים במקום (ניני, 1996; Druyan, 2000). דחיית התימנים מפעולות ההתיישבות, גירוש תימני כינרת הוותיקים והתעלמותה של ההיסטוריוגרפיה הציונית מתרומתם החלוצית של עולי תימן (Druyan, 2000), כל אלה משקפים גישות מושרשות של אפליה אתנית.

20. רופין, תרע"ד, ע' 205; רופין, 1968, ע' 103. על תפיסתה של ההנהגה היישובית את הפועל התימני כ"פועל טבעי", שראוי שיחליף את הפועל הערבי השכיר, ראו גם דרויאן, תשמ"ב, ע' 116-148; ניני, תשמ"ב, ע' 284-285; Shafir, 1996, pp. 91-122.

21. "הפועל הצעיר", תרע"ז, גיליון ד(2). על הוויכוח בדבר העסקת התימנים כשכירים ראו גם ניני, תשמ"ב, ע' 281-282.

22. "הפועל הצעיר", תרע"ג, גיליונות 12-13, ע' 3-5; קניאל, 1995, ע' 117.

עם הקמת ההסתדרות הכללית ב־1920, כארגון שנועד לארגן ולקדם את ענייני מעמד הפועלים בארץ ישראל, קיוו הנציגים התימנים בהסתדרות שהיא תדאג גם להתיישבות הפועלים התימנים. אך בשל האכזבה מטיפולה של ההסתדרות בעולי תימן, ובעיקר בזכותם להתיישבות, פרשו ממנה הנציגים התימנים והקימו ב־1923 ארגון עצמאי בשם "התאחדות התימנים".²³

בראשית שנות השלושים, לאחר מאבקים ממושכים, נענו המוסדות המיישבים לראשונה ל"התאחדות התימנים", וסייעו לה להקים שלושה מושבי עובדים. הגדול מתוכם, והיחיד שלא פורק ולא סופח כשכונה עירונית, היה רביד, באזור השרון. חמישים המשפחות המייסדות עלו ברובן לארץ בשנות העשרים של המאה הקודמת, והתגוררו במקומות שונים בארץ. לאחר שהתקבצו במושב, צפו ועלו גם תכונות המבנה החברתי של יהודי תימן, וחברי רביד התפצלו לקבוצות שונות, לפי מחוז מוצאן בתימן.

לפני שהגיעו למושב, עבדו רוב החברים כפועלים חקלאיים במושבות. הם התארגנו בעזרתה של "התאחדות התימנים", הקימו ארגון להתיישבות חקלאית, שנקרא "ארגון שבוי" (טביב, תש"ג, ע' 30-31), והמתינו לעלייה לקרקע. התהליך ברוב ארגוני ההתיישבות היה גיבוש כגרעין בארץ או בחו"ל, ושהייה בחוות הכשרה או במושב עובדים ותיק (בעיקר בנהלל), שם רכשו חברי הגרעין הכשרה חקלאית, עברו גיבוש חברתי והסתגלו לעקרונות האידאולוגיים של המושב (לדוגמה: גרץ, תשט"ז, ע' 134-135, 153, 171). אך חברי "ארגון שבוי" לא גובשו כגרעין, אלא היו מפוזרים במקומות יישוביים בארץ, ורק לעתים רחוקות התכנסו לאסיפות. כמו־כך, חברי הארגון, כמו יתר עולי תימן (גם אלה שהיו חברי ההסתדרות הכללית), לא קיבלו הכשרה חקלאית כלשהי בארץ או בחו"ל.²⁴ לכן לא הייתה להם כל הכנה למה שנדרש מהם כמתיישבים חקלאיים, חברי מושב עובדים, והשלכותיו של משתנה זה באו לידי ביטוי במחקר.

מושב העובדים היה צורה מיוחדת של התיישבות חקלאית-חברתית, שביטאה את האידאולוגיה של הציונות הסוציאליסטית. מושבי העובדים הראשונים, בעמק יזרעאל, הוקמו בתקופת העלייה השלישית. אך יסודותיו האידאולוגיים של המושב התגבשו קודם לכן, והוא שאב מרעיונות שונים של התיישבות שיתופית (אסף, תשי"ד, ע' 9-34). המסמכים מצביעים על כך, שגם לאחר ייסודו של מושב העובדים רביד, שהוקם בעבור עולי תימן לאחר מאבקים רבים, המשיכו המוסדות לדבר אליהם בשפה אוריינטליסטית. לדוגמה: ב־1937 התבקש נציג הסוכנות לטפל בהפסקת העסקתו של השומר הערבי ברביד. התימנים ראו את העסקתו כתופעה מקובלת ביחסיהם עם הערבים, כפי שנהגו עוד בתימן, אך המוסדות ראו זאת כמעשה בגידה לאומי. בעקבות ביקורו בכפר דיווח הנציג ש"בדרך כלל לא זה הוא הליקוי היחיד בכפר זה. אין ברירה. הוא החומר

23. טביב, תש"ג, ע' 6-9. ניתוח סוציולוגי-היסטורי חשוב על התארגנותה של התאחדות התימנים כמוקד כוח פוליטי בחברה היישובית, ראו: הרצוג, 1986, ע' 34-46.

24. ראו תלונתו של ישראל ישעיהו, מפעילי ההסתדרות, דבר, 28.2.1938; לויתן, 1983, ע' 82. גם בעיר עדן, שם המתינו יהודי תימן לעלייתם לארץ ישראל, לא הוקמה חוות הכשרה, למרות המלצותיה של משלחת אשר שנשלחה לעדן ב־1930, מטעם מחלקת העלייה של הסוכנות. על המשלחת, ראו בספרו של אברהם טביב, חבר המשלחת, תש"ג, ע' 14. על דוחות המשלחת בלוויית הערות, ראו ישעיהו, תשל"ו, קצה-רמח.

האנושי ואלה הם הסדרים החברתיים." ומזכיר מחלקת ההתיישבות כתב בשולי מכתבו למנהל המחלקה: "האם נשלים עם שמירה ערבית?" וזה השיב: "לא ולא... דרוש חינוך, אולי זה יעזור."²⁵

הערת מנהל המחלקה מצביעה על החומרה שבה ראו המוסדות המיישבים את העבודה הערבית במשקי התימנים, ועל עמדתם הנחושה לשרשה. שכן ההתיישבות העובדת התייחסה להעסקת פועלים ערבים כפעולה הפוגעת בהתהוות האומה העברית על אדמתה, וראתה בה "חטא", "עברה" ו"עבודה זרה" (שפירא, תשל"ז, ע' 21). יחס הדחייה והריחוק מצד היישוב היהודי נבע לא רק מהחשש מן הסכנה הלאומית והכלכלית שנשקפה לו מהערבים, אלא גם מהתנשאות תרבותית. חלק מאנשי העלייה השנייה תפסו את פעולת התיישבותם בארץ כפעולה תרבותית חלוצית באזור וכמלחמת קדמה נגד הפיגור התרבותי. לכן הם התייחסו לערבים בזלזול, כאל קבוצה לא-תרבותית (אלמוג, 1997, ע' 48, 54). מלבד הסתייגות מקשרי הגומלין של התימנים עם הערבים, שיקפו דבריו של מנהל מחלקת ההתיישבות של הסוכנות התנשאות כלפי התימנים והתייחסות אליהם כאל אובייקטים שאינם מבינים, שיש לחנכם ולכפות עליהם את הדרישות ואת הנורמות של היישוב.

במקרה אחר, שבו סירב מתיישב תימני להוציא מהמשק את פרתו החולה ב"מחלת ההפלה", המליץ המדריך לסוכנות לא לכפות עליו להוציאה, ולהסתפק בחיובו להחזיקה בהסגר. שכן "אם במושבים המתוקנים אין עושים כלום לבעלי פרות כאלה, מה נעשה לאנשי רביד כאשר עלינו עוד להוכיח להם שקיימת מין מחלה כזאת הנקראת 'הפלה', בו בזמן שהפרה בעצם לא הפילה".²⁶ בהצעת הפשרה הזאת, שהתקבלה לבסוף, הביע המדריך זלזול במתיישבים, בעצם האבחנה בין "מושבים מתוקנים" לבין רביד, וביטא גם את תפיסתו שעולם המושגים של התימנים שונה ונחות מזה של החברה היישובית.

במקרה נוסף התלונן מתיישב מרביד לפני המועצה האזורית וסיפר שמים זרמו לאדמתו מצינור בית המטבחים המרכזי של המועצה, ולפיכך הוא פנה לוותרניר שלה, ד"ר אשכנזי, אך כל פניותיו לא נענו. לדבריו, באחת הפעמים הוותרניר אף "...ענה לי בגסות רוח שהוא חרש ואינו שומע והעליב אותי לפני כל האנשים שאני חוזר ומדבר כמו ערבי והוא יראה לי ויסדר אותי..."²⁷ יחס הזלזול שהפגין הוותרניר כלפי המתיישב והביטויים העולבים שבהם השתמש שיקפו גישה אוריינטלית של נציגי מוסדות בחברה היישובית, שראו בתימנים אנשים נחותים וחסרי תרבות, והתייחסו אליהם כמו אל הערבים.

תפיסת העליונות התרבותית באה לידי ביטוי גם כאשר ביקשו תימני רביד לשתפם בקביעת תוכניות בניית המשקים ומבני הציבור, וכן לבנות בעצמם, לפי שיטות הבנייה שהורגלו להם בתימן, מתוך הדגשה שיש ביניהם בנאים מומחים, בעלי ניסיון. הם רצו גם לנהל בעצמם (בלוויית פיקוח של מהנדסי הסוכנות) את הוצאות כספי התקציב שאושרו להם, ובכך לשמור על האינטרסים שלהם ועל כספם. אך המוסדות דחו את פניותיהם החוזרות, ומסרו את העבודה לקבלני חוץ מקיבוצי הסביבה, בטענה שהעבודה צריכה להסתיים בתוך מספר שבועות (בפועל היא נמשכה חודשים ארוכים). בכך רמזו לתימנים שלא יוכלו לעמוד בלוח הזמנים הנדרש, מכיוון שהם בלתי מיומנים ובלתי מקצועיים.

25. הארכיון הציוני המרכזי (להלן, אצ"מ), S15/2040.

26. אצ"מ S15/3042.

27. ארכיון המועצה האזורית עמק חפר 485/4350.

נציגי המוסדות גם הודיעו לראשי רביד, ביחס לבניית בית-הספר ברביד, שהוא "יבנה לפי התכנית הרגילה שלנו, וכדוגמת שאר בתי ספר שאנו מקימים במושבים שונים... התייעצנו עם חוגי הביטחון, והחלט על ידם שאין צורך בגג בטון שטוח [כפי שביקשו תימני רביד, שהורגלו לכך בתימן, לפי קאפה, תשכ"ח, ע' 195-199] אלא מספיק גג רעפים... ושככם אתם אין פועלים מומחים לבניין שאפשרי לסמך עליהם ואין באפשרותכם לקבל את העבודה ולהוציאה לפועל באופן מקצועי ויסודי. כדוגמה יכולים לשמש לכם הבתים שבניתם בעצמכם ותסכימו שעבודה בבתים הנ"ל [הנוכחים למעלה] היא גרועה מאד ובלתי מקצועית בהחלט. החלטתנו היא ברורה - העבודה לא תוכל להימסר לכם מסבות מקצועיות, טכניות וארגוניות".²⁸ נציגי המוסדות הוציאו כספים מתקציב רביד לקבלנים מבחוץ, אגב פגיעה כלכלית בתימנים, אי-שיתופם בתוכניות וזלזול בכישוריהם ובנורמות הבנייה המסורתיות שלהם.

דוגמות אלה משקפות את הגישה האוריינטליסטית של הנהגת היישוב כלפי התימנים, כשהקטגוריות של "מזרח" ו"מערב" רלוונטיות בהקשר זה. המוסדות הלאומיים בפלסטינה ונציגיהם רצו להקים חברה מערבית, ואת התימנים, כמו את המזרחים, תפסו כיהודים מן "העולם השלישי", כאובייקטים שאינם מבינים, שיש לחנכם ולכפות עליהם את תרבות החברה הקולטת. המהגרים המזרחים שימשו חלק מן הקולקטיב הלאומי, אך בו-בזמן הוגדרו על-ידי מנהיגי התנועה הציונית כ"אחר", והיו חלק מן "העולם השלישי" בעיני הקולטים. הכפילות הזאת משקפת את המרכיבים הסותרים ואת אי-ההתאמות בפרויקט הלאומי. כמו-כן היא מצביעה על כך שהאידיאולוגיה הציונית עוצבה, למעשה, בתוך הקשר אוריינטליסטי קלסי, ונשאה תבניות אוריינטליסטיות כחלק מהשקפת עולמה (צור, 2001; חבר, שנהב ומוצפי-האלר, 2002, ע' 10-13).

אך מעבר לראיית רביד כאתר אוריינטליסטי, ברצוני ללכת בעקבות הדגם של באבא, ולהראות שתהליך התרבות אינו תהליך לינארי וסטטי, אלא מסגרת של הכלאות של זהויות אתניות ומגדריות. לפי באבא, היברידיות היא בו-בזמן הפנמה של מנגנוני השליטה והיוקם אך גם התנגדות כלפיהם. בתנאים אלה, לדבריו, התנגדות ושיתוף פעולה אינם מוציאים זה את זה, אלא עשויים להיווצר זה מתוך זה ולהזין זה את זה (חבר ואופיר, 1994, ע' 143). לכן, על-פי תפיסתו, הזהות אינה ישות קוהרנטית, אלא דו-ערכית (ראו גם שנהב, 2003; Herzog, 2004).

אדגים את טענת ההיברידיות בעזרת מקרה רביד. אראה שהמפגש בין הקולטים לנקלטים מערער את הקול האחד של הקולטים ומאפשר לקולות נוספים להישמע. טענתי היא שדגם כור היתוך, הגורס שהנקלטים מאמצים את הנחות היסוד של החברה הקולטת, משטיח את המורכבות התרבותית והחברתית הנוצרת מתוך מפגשים אלה. מטרת הניתוח האמפירי היא לחזור ולשחזר את מה שמחקר המחקר ההגמוני.

חתימת הנשים על החוזים

בבסיס האידיאולוגיה של מושב העובדים הונח ערך השוויון, שכלל את השוויון בין המינים. אליעזר יפה מחה נגד קיפוח הנשים בחברה היישובית, וטען שאין להגביל את

תפקידיהן של הנשים לטיפול בילדים ולמטבח, אלא יש לאפשר את מעורבותן החברתית והציבורית (יפה, 1919, ע' 19-21). מייסדי המושב ראו את האישה כחברה שוות זכויות (דיין, תש"ה, ע' 125), המתקבלת למושב כחברה בזכות עצמה ולא כנספחת לגבר ("עזר כנגדו"). שותפותה בעבודה במשק המעורב הייתה גם חיונית, מכיוון שהעבודה העצמית במשק, בלי כל עבודה שכירה, נקבעה כעיקרון יסודי במושב. לכן, במושב העובדים, בניגוד לצורות התיישבות אחרות (לדוגמה, ברנשטיין, 1987; ביז'אווי, 1998), נוצרה מציאות חברתית מיוחדת, שבה האישה הייתה שותפה מלאה מבחינה משקית וחברתית גם יחד.

תפיסה שוויונית מגדרית זו, שהציגה דגם גמיש של חלוקת התפקידים בין המינים, הייתה שונה מהתפיסה המסורתית של יהודי תימן (רצהבי, תשמ"ח, ע' 237-243). בחברה ובמשפחה היהודית בתימן, כמו בחברות מסורתיות רבות, היה דפוס דומיננטי ברור של הפרדה דיכוטומית, בין "התחום הפרטי" (ממלכת האישה) ל"תחום הציבורי" (מקומו של הגבר), שאותה ביקרו תאורטיקניות פמיניסטיות (לדוגמה: הרצוג, 1994; Sacks, 1974). חלוקה זו הגדירה מערך תפקידים שונה לגברים ולנשים, יצרה ציפיות שונות מהם, הדירה את הנשים מהזירה הציבורית וממרכזי הכוח ומיסדה את אי-השוויון החברתי.

הנשים בתימן לא השתתפו בחיים הציבוריים, מכיוון שהמסגרת הדתית קבעה את מסגרתם ותוכנם. הן היו פטורות מכל החובות הציבוריות הדתיות, בכללן התפילה בבית הכנסת ולימוד התורה. תפקידי האישה הוגבלו לילודה ולניהול משק הבית, בעוד הגברים ממלאים את התפקידים הציבוריים והדתיים בקהילה ומייצגים את המשפחה. הכוח, הסמכות וכן הבעלות והשליטה על הרכוש וההכנסה היו נתונים אפוא בידי הגבר. הבעל היה המפרנס העיקרי של המשפחה, והאישה עבדה רק בביתה, משום ש"כבודה של בת מלך פנימה". אם עבדה מחוץ לבית, היה זה בדרך כלל רק מקור פרנסה משני ולא קבוע. אם כן, האישה הורחקה מהפעילות הכלכלית העיקרית ולא הגיעה לדרגת אישה עובדת, שהכנסותיה שוות להכנסותיו של הגבר.

בארץ, הגיעו מתיישבי רביד למושב עובדים, המעניק לאישה סטטוס חברתי שונה מזה שהיה לה בתימן ומעמד זהה לגבר בסולם הריבוי המשפחתי; המוסדות המיישבים ניסו להפעיל ברביד את כללי המושב, ולפיכך נוצר קונפליקט. לפי עקרונות המושב, גם הבעל וגם האישה היו צריכים לחתום על חוזה החכירה והמשכנתא עם המוסדות המיישבים, שכן לשניהם בעלות שווה על הנחלה, אך הגברים התימנים התנגדו לביצוע הוראה זו. נציג הסוכנות, מתתיהו כהנוביץ', דיווח לקק"ל ב-1936 שנשות התימנים פנו אליו בדרישה לשוויון זכויות בינן לבין בעליהן, ודרשו לחתום על החוזים עם קרן היסוד של הסוכנות, כדי שתהיה להן בעלות על המשק, שכן קרו מקרים שהבעלים הכו את נשותיהם וגירשו אותן מהבית, והן נותרו ללא כל רכוש. לדברי כהנוביץ', הנשים צעקו "אנו רוצות שווי זכויות, אנו רוצות גם כן לחתום על החוזים כמו שעשו נשי [ה]כפר [ה]סמוך".²⁹

מדיווח זה מסתבר שהגברים התנגדו, מכיוון שחששו שחתימת הנשים תעניק הכרה פורמלית לסטטוס השווה שלהן כלפי המושב וכלפי המוסדות המיישבים, ותהווה איום על מעמדם הדומיננטי במשפחה ובקהילה. כמו-כן מתברר שהנשים, אף-על-פי שבאו מאותו מבנה מסורתי, הסתגלו לתנאים החדשים במושב באופן טוב יותר מן הגברים. הן עמדו

בתוקף על כך שזכויותיהן יהיו שוות לזכויות בעליהן, ודרשו שהסוכנות תמסור להן את החוזים לחתימה.

דרישת הנשים לבעלות שווה על המשק נבעה מדאגתן לקיומן, שכן ברביד אירעו מקרים שגורשו מביתן על-ידי בעליהן, והן נותרו ללא כל רכוש. כמו-כן הושפעו נשות רביד מהנורמות המשפחתיות שהיו קיימות במושב הסמוך, אף-על-פי שלא נוצרו קשרים חברתיים בין שני המושבים.³⁰ החברה המושבית השכנה הפכה אם כן לקבוצת התיישבות נורמטיבית לנשות רביד, והשפיעה על מחשבתן והתנהגותן.

אך הסוכנות נכנעה לסירובם של הגברים, וברשימות המתיישבים שהחתימה ב-1937 על חווי החכירה והמשכנתא הזמניים הופיעו שמות הגברים בלבד.³¹ למעשה, בכל רשימות המתיישבים בענייני תקציב וחובות, שנשלחו על-ידי ועד המושב ואף על-ידי הסוכנות ונציגיה, הייתה התעלמות מהנשים, והופיעו בהן שמות הגברים בלבד.³² אם כן, הסוכנות הייתה מוכנה להתאים את עצמה למבנה החברתי-מסורתי המיוחד של התימנים, שהקנה לגברים מעמד דומיננטי במשפחה ובקהילה, אף-על-פי שצעד זה היה מנוגד ליסודות של מושב העובדים. התנהגות הסוכנות בפרשה זו מצביעה על כך שגם הקולטים קיבלו את הנחות היסוד של הגברים המזרחים ביחס לנשים.

בניגוד לסוכנות, הנהלת הקק"ל לא הייתה מוכנה להתפשר עם נורמות המתיישבים ולרשום את היחידה המשקית על-שם הגברים בלבד, בניגוד לעקרונות המושב. היא גם לא ראתה באור חיובי את העדר השוויון בין המינים בחברה ובמשפחה המסורתית התימנית, השונה מהתפיסה המודרנית המקובלת במושבי העובדים, ורצתה לשנותו. הקק"ל אף הביעה את תמייתה על כך שהסוכנות מתנגדת לחתימה הזוגית על החוזים דווקא ברביד, שבו, כמו במושבים תימנים אחרים, קיימת סכנה לשלילת זכויות האישה הראשונה על-ידי הכנסת אישה שנייה, או על-ידי גירושין מחפירים, כפי שכבר קרה.³³ תגובת הקק"ל מראה כיצד קולותיהם של הקולטים התפרקו בעצמם למרכיבים שונים ומנוגדים ביחס להסדרים הקשורים בנשים ובגברים. חלקם (נציגי הסוכנות) היו בעד העמדה הפטריארכלית המסורתית של התימנים, וחלק (נציגי הקק"ל) היו נגד.

בחילוקי הדעות בין המוסדות המיישבים בעניין החתימה על החוזים ברביד, ידה של הקק"ל הייתה על העליונה בשל היותה בעלת הקרקע, ובסופו של דבר, ב-1939, חתמו הנשים על חווי החכירה והמשכנתא הקבועים עם הסוכנות והקק"ל.³⁴ אם כן, הנסיבות ההיסטוריות של ההגירה אפשרו לנשים להכניס את קולן ולשבש את מערך הוהויות ההגמוני שנוצר בין גברים אשכנזים לבין גברים מזרחים.

30. גם קציר (1984) עמדה על תפקידן של נשים יוצאות תימן כסוכנות שינוי במושב שהוקם לאחר קום המדינה. אלא שבמחקרה, פיתחו הנשים רשתות כלכליות וחברתיות עם לקוחות שיווק קבועות בעיר, שהיו גורם חשוב במודרניזציה שלהן. במושב רביד, לעומת זאת, נשים מעטות פיתחו מערכת כלכלית יוזמה מחוץ למושב. אף-על-פי כן, החברה המושבית השכנה שימשה להן מודל חיקוי.

31. אצ"מ 15/2040, אצ"מ 15/3042, וראו גם אצ"מ 15/2035, S15/2041.

32. ראו, לדוגמה, אצ"מ 15/2035, S15/2040, S15/2041; ארכיון המועצה האזורית עמק חפר, 485/4350.

33. אצ"מ 15/3042.

34. אצ"מ 15/2045.

גם בשנים שלאחר מכן, כשמתיישבים חדשים התיישבו ברביד, הנחלות נרשמו על-שם שני בני הזוג שחתמו על החוזהים.³⁵ לכן, שמן של הנשים הופיע לצד בעליהן במכתבי ההתראה של הקק"ל והסוכנות בגין אי-תשלום מסים ומשכנתא, וכן על המחאות חוב ששלחו המתיישבים למוסדות.³⁶ ב-1944 אף פנה המתיישב שלום צדוק ללשכת הקק"ל, וביקש לרשום את אשתו על נחלתו בהקדם האפשרי, היות שבזמן חתימת החוזהים היה רווק.³⁷ דברים אלה מלמדים שרישום היחידה המשקית על-שם שני בני הזוג נהפך לעובדה קיימת ולנורמה מקובלת ברביד. הגברים עברו בסופו של דבר שינוי תפיסתי, והחלו לראות באישה שותפה שוות זכויות בנחלה, בהתאם לנורמות המושב.

הישג זה של הנשים התימניות, כמו ממצאי הספרות הדנה במגדר והגירה,³⁸ מדגים כיצד מצבי הגירה יכולים לשמש מנוף לנשים, שאינן בעלות רקע של פעילות, כדי להשיג סטטוס ותפקידים מגדריים חדשים, לנצל לטובתן את ההזדמנויות החדשות ולהפוך אותן למקור של העצמה. השינוי המגדרי שהושג במשפחה התימנית היה פועל יוצא של לחץ מצד המהגרת עצמה, ולא כשינוי בערכי המשפחה או בערכיה של קהילת המהגרים. השינוי היה קשור באופן הדוק גם למעריך המוסדי של החברה היישובית - הקק"ל, שחייב ערכים חדשים של שוויוניות מגדרית (לשם השוואה ראו גם כוזם, 2002, ע' 215; Yung, 1995).

עם זאת, כפי שנראה להלן, נשים שהתאלמנו ברביד העבירו את הקרקע שבבעלותן לגיסיהן כדבר מובן מאליה. התנהגותן מלמדת שלמרות זכויותיהן על האדמה ולמרות התעצמות כוחן הכלכלי והחברתי במושב, הרי בתהליך התמודדותן עם המסגרת החברתית החדשה הן פעלו בכל זאת לפי קודים פטריארכליים. לכן אפשר להצביע על דו-ערכיות בסטטוס של האישה ברביד, בוהותה ובתפקידיה המגדריים.³⁹

המצויאות ההיסטורית של המפגש התרבותי אפשרה אם כן לקול הנשי למצב את עצמו במרחב שבין הזהויות הגבריות (האשכנזי והמזרחי) ובו-בזמן להבדיל את עצמו משניהם. מן הצד האחד הוא ביקש לחלץ את עצמו מן השעבוד הפטריארכלי של הגבר המזרחי, אך מן הצד האחר הוא לא היה מסוגל לקבל לגמרי את הנחות היסוד של הסדר השוויוני. קול דו-ערכי זה הושמע על-ידי הנשים לא רק מול הגברים בני עדתם אלא גם מול הקולטים. ככה, הוא שיבש את הקטגוריות שהקולטים פעלו על-פיהן וייצר תפיסות ומהלכים של כלאיים.

35. ראו לדוגמה אצ"מ S15/3042, KKL5/14837; ארכיון תנועת העבודה, 1926-1-235-IV.

36. ראו לדוגמה אצ"מ KKL5/13319, KKL5/14837.

37. ראו אצ"מ KKL5/13319.

38. ראו לדוגמה: Yung, 1995; Gilad, 1989; כוזם, 2002, ע' 212-218.

39. במחקר דומה דנה הרצוג (Herzog, 2004) בדו-ערכיות המתמשכת והרב-ממדית בוהותן של נשים ערביות פלסטיניות משכילות בישראל. ההתמודדות עם הקשיים במפגש עם החברה היהודית העצימה אותן ופתחה להן אופקים אישיים וחברתיים. עם זאת, הן הדגישו את הצורך לשמר את התרבות המקורית המגדרית ופעלו לפי קודים מסורתיים.

קשרי שארות

החברה המושבית הייתה מושתתת על המשפחה הגרעינית כיחידת יסוד, והקשר בין המשפחות היה על בסיס אידאולוגי. תימני רביד, לעומת זאת, ביקשו לשמור על המבנה המשפחתי החמולתי, שהיה קיים בארץ מוצאם (קאפה, תשכ"ח). קשרי השארות בין בתי האב של המשפחה הרחבה (החמולה) בתימן, המהווים בסיס מרכזי לחיים חברתיים גם בחברות מסורתיות אחרות (רובין, תשמ"ח; Litwak, 1960) מתאפיינים בקרבה גאוגרפית, ברשת הדוקה של יחסים חברתיים ובנאמנות משפחתית. המגורים המשותפים בחברות אלה נבעו בעיקר מהנטייה לא לפצל את הרכוש המשפחתי. כמו־כן הייתה למבנה זה משמעות בתחום העזרה ההדדית וההתחייבויות הכלכליות והפוליטיות.

תימני רביד היו רגילים לארגון חברתי מרוכז סביב קשרי השארות הרחבים, והיו מעוניינים להמשיכם כחלק מרצונם לשמור על הערכים והמבנה החברתי המסורתי שהביאו עמם מארץ מוצאם. בשמירה על יחסי השארות רצו גם לשמור על מסגרת מוכרת ותומכת, שתסייע להם במציאות החברתית החדשה. לכן, לעומת מושבים אחרים, רווחה ברביד התופעה של מספר אחים שהתיישבו במושב, באישור הסוכנות.⁴⁰

התנגדותה של הסוכנות התעוררה רק מאוחר יותר, לאחר שהתברר שההתארגנות החברתית סביב קשרי השארות (כמו במקרה של התיישבות ארבעה אחים ממשפחת משולם) פוגעת במבנה החברתי של היישוב כמושב עובדים, ומהווה מכשול להתפתחותו כיישוב שיתופי מודרני. הסוכנות דרשה הסבר מהתאחדות התימנים, מכיוון שראתה בה גורם אחראי לנעשה במושב. אך סגן יו"ר ההתאחדות, אברהם טביב, הטיל את האחריות ליישובם של בני משולם, וליישובם של אחים בכלל, על כתפי הסוכנות, שלא הביעה כל התנגדות. הוא אף שיבח את האחים משולם כחברי מושב שקטים ונוחים וכעובדים חקלאיים חרוצים.⁴¹ טביב, שבא מרקע תרבותי דומה, תמך אפוא בבירור ברצונם של תימני רביד לשמור על הנהג המשפחתי שלהם.

לכן, בניסיונה לצמצם את התופעה של מגורי קרובים ברביד, לא זכתה הסוכנות בשיתוף פעולה מצד התאחדות התימנים, ובמשך השנים אף נעשה סיפוח זוחל של אחים וקרובי משפחה אחרים, שנוספו לגרעין המתיישבים. הם גרו אצל קרוביהם במושב או אצל אחרים, והמתינו לנחלה פנויה. חלקם זכו לקבל את נחלת קרובם כשזה עזב את המושב או נפטר, ואחרים קיבלו נחלות אחרות בסיוע קרוביהם.⁴² להערכתנו, כמחצית מהמשפחות היו חמולות, שהיו קרובות לדגם של "משפחה מורחבת מחודשת" (modified extended family) במחקרה של יורבורג (Yorburg, 1975, pp. 5–11). זאת מכיוון שהמשפחות הגרעיניות שהרכיבו את החמולה היו אומנם אוטונומיות במושב, כלומר, בעלות מקורות כלכליים עצמאיים ותלות הדדית פחותה. אך היו ביניהן קרבה גאוגרפית וחילופי שירותים יומיומיים, ולמשפחה המורחבת הייתה השפעה עליהן.

כך נוצר ברביד מבנה חמולתי, המבטא היעדר הזדהות אידאולוגית עם המבנה החברתי של מושב העובדים ועם עקרונותיו, בשל חוסר הכשרה קודמת. אך מבנה זה שימש בסיס

40. על תופעה זו ראו אצ"מ S15/2035, KKL5/13319.

41. לגבי התכתובת בעניין האחים משולם ראו אצ"מ S15/2040.

42. על חילופי נחלות אלה ראו אצ"מ S15/2045, S15/3042, KKL5/14837.

חלופי לשיתוף פעולה ולקונפליקטים, כפי שהעידו מחקרים מאוחרים משנות החמישים (שוקד, תשל"ז; Weingrod, 1966). המוסדות המיישבים השלימו עם העובדה שלא יוכלו לשנות את המבנה המשפחתי של התימנים ברביד. המוסדות ויתרו גם כאשר אדמות הועברו לקרובים, שהתגוררו במושב או מחוצה לו, בלי אישור המוסדות.⁴³ כך הם סטו מעקרון הקרקע הלאומית, שהיה יסוד מרכזי של מושב העובדים וההתיישבות העובדת, ואשר קבע שהקרקע במושב לא תהיה פרטית, והלאום הוא שמחכיר אותה למתיישב, המתחייב לשמור על חוקי החכירה.

פרשת מדמון, בשנים 1946-1947, הייתה פרשת חכירה בלתי חוקית בולטת, שבה הגישו המוסדות תביעה משפטית אך נאלצו לסגת, והפרשה הסתיימה בפשרה. מן הפרשה הזאת נותר חומר ארכיוני רב,⁴⁴ אך היא תוצג בקצרה, אגב הבלטת התנהלותה ותוצאותיה. יששכר מדמון קיבל נחלה ברביד, אך לא עלה להתיישבות ונפטר בפתח תקווה באמצע שנות השלושים. גם האלמנה וילדיה לא עלו למושב, ולכן, בשנות הארבעים, החליט הוועד של מושב רביד להחליף את נחלת מדמון בנחלה גרועה יותר, בניגוד לדעת האלמנה נעומי ובלי אישור המוסדות המיישבים. ב־1946 הורתה הקק"ל לוועד לעכב כל פעולת חילופין של הקרקע, עד שהנושא יוברר על-ידי המוסדות. במקביל דרשה הסוכנות מהאלמנה ומילדיה לעלות להתיישבות בתוך שישה חודשים, שאם לא כן, תהיה הסוכנות זכאית לעשות בנחלה כרצונה.

האלמנה מדמון לא עלתה להתיישבות, למרות התראה נוספת של הסוכנות, ומכרה את נחלתה בלא אישור למתיישב חדש ששמו שלמה חבאני, אשר גר זמנית אצל אחיו במושב והמתין לנחלה שתתפנה במושב. לכן הורתה הסוכנות לקק"ל לא להעביר בלי אישורה שום נחלה במושב רביד, או חלק ממנה, מכיוון שהיא חושדת כי בזמן האחרון נעשתה במושב זה "מכירת זכויות" בלי הסכמתה. ראשי רביד הצהירו שלא נעשתה כל פעולה בלא אישור המוסדות, ואף ביקשו לאשר את הקונה שלמה חבאני (גיסו של יו"ר הוועד) כחבר המושב, במקום האלמנה.

הסוכנות התנגדה בחריפות, והודיעה לוועד שלא תכיר בפעולת הספסרות שנעשתה באדמת הקק"ל. היא גם איימה שאם המעשה הבלתי חוקי לא יתוקן בתוך עשרה ימים, תבוטל זכות החכירה של האלמנה. במקביל אישרה הסוכנות את החלפת חלקת המטע של מדמון בחלקת מטע של מתיישב אחר, ששמו יוסף חתוכה, אשר חלקתו הייתה לקויה. מכיוון שהוועד לא הגיב, פנתה הסוכנות לקק"ל, וזו הודיעה לאלמנה, באפריל 1947, על ביטול חוזה החכירה עמה. ועד רביד התעלם שוב מן ההחלטה והפניות של הסוכנות והקק"ל. הוא הודיע למועצה האזורית ששלמה חבאני התקבל כחבר המושב במקום אלמנת מדמון, וביקש שהמועצה תאשר לו רישיון בנייה.

הקק"ל החליטה לנקוט בצעד משמעותי חריף, שנועד למנוע את הספסרות בקרקעות המושב בגיבוי של הוועד. היא הודיעה לסוכנות שהחליטה לתבוע את האלמנה, והורתה למועצה האזורית לא לאשר רישיון בנייה על מגרש מדמון. המועצה אכן שיתפה פעולה עם

43. אצ"מ 13339/KKL5, 14837/KKL5, S15/2039, S15/2045. ראו גם ארכיון מועצת עמק חפר 485/4350.

44. על הפרשה הסוכנה ראו אצ"מ 14837/KKL5, 16457/KKL5; ארכיון המועצה האזורית עמק חפר 458/4350; ארכיון תנועת העבודה 1926-1-235-IV1.

הקק"ל והפקיעה משלמה חבאני את הרישיון שניתן לו. אך כדי להעמיד את המוסדות בפני עובדה מוגמרת, החל חבאני בהפירת יסודות לבניין. יוסף תוכה, שהיה מעוניין בחלקת המטע של מדמון וקיבל את אישור המוסדות לכך, לחץ על הקק"ל שתפסיק את פעולות הבנייה.

שלושה מתוך שבעת החברים בוועד המושב לא הסכימו עם הפעולה הבלתי חוקית שנעשתה בנחלת מדמון, הביעו את פליאתם על כך שהמוסדות ממשיכים להתרפס לפני הוועד בעניין זה, והזהירו "...מפני ההתפקרות העלולה לקרות באדמת הלאום לכפר רביד, באם המוסדות לא יראו עמדה תקיפה וחזקה ויוכיחו לעיני כל שהבעלות על הקרקע היא לקרן קיימת לישראל, ולא לכל 'שליט' ברביד, ואינה אדמה פרטית. כי אם לא כך עלולים להתפתח עניינים רבים מעין אלה ויותר גרועים מזה".⁴⁵ ביטויי ההזדהות של חברי הוועד הללו במוסדות המיישבים נבעו מחשש מפני סנקציות שהמוסדות עלולים להטיל על המושב בשל התנהגות נציגיו. פעולת האופוזיציה חשפה גם את יחסי הכוחות הפנימיים במושב ואת המאבקים בין קבוצות השארות השונות. סירובם של חלק מחברי המושב ובאיי-כוחם להסכים לשימוש הבלתי ראוי באדמת המושב מצביע גם על כך שהיו מתיישבים, בעיקר מקרב הצעירים, שהפנימו את יסודותיו של מושב העובדים ואת תפיסותיו האידאולוגיות, ורצו ליישם ברביד.

עמדת האופוזיציה בפרשה זו מדגימה את התהליך ההיברידי שנוצר בקהילת רביד. שכן במפגש התרבותי בין קולטים לנקלטים, גם קולם של הנקלטים לא היה אחיד. חלקם התנגדו לערכים היישוביים של הקולטים, אך חלקם הפנימו את תפיסותיהם ושיתפו פעולה עמם.

הסוכנות לא מיהרה להפעיל את הסנקציה המשפטית נגד האלמנה, אלא העדיפה לפנות אליה שוב ולהורות לה לעלות להתיישבות. היא הודיעה גם לוועד על הסכמתה להקמת ועדת בוררות, שמסקנותיה יחייבו את הצדדים. אך הוועד לא השיב להצעת הבוררות, גם כאשר הסוכנות פנתה אליו שוב והזהירה אותו שתנקוט צעדים משפטיים נגדו. המשא-ומתן לגבי הבוררות בין הסוכנות לבין ועד רביד נוהל בלי תיאום עם הקק"ל, מכיוון שהסוכנות חששה (והסתבר שחששה היה מוצדק) שזו תכשיל את מאמצי הפשרה שלה. הסוכנות לא רצתה להפעיל את הסנקציה החריפה של פנייה לערכאות משפטיות, אלא העדיפה לנקוט עמדה גמישה, של פתרון הבעיות עם המתישבים בדרך של הסכמה ופשרה. הדבר מצביע על תפקיד התיווך שנטלה על עצמה בפרשה זו, אך גם על אוזלת ידה באכיפת סמכותה על מתיישבי רביד. כך הנקלטים מכריחים את הקולטים לראות בהם סוכנים חברתיים ולא רק סובייקטים סבילים, הנתונים בידי הגורמים המיישבים כ"כלי ביד היוצר". התנהגות הסוכנות במקרה זה מחזקת שוב את טענת ההיברידיות בנוגע לרביד, שכן היא מצביעה על כך שקולות הקולטים לא היו אחידים, אלא התפרקו בעצמם למרכיבים שונים ומגוונים. חלקם היו מוכנים להתפשר עם התפיסות המשפחתיות המסורתיות של התימנים (הסוכנות), אך חלקם התנגדו להליך של גישור (הקק"ל).

כשבועיים לפני המשפט ביקשה האלמנה מהקק"ל לדחות את הדיון ולאשר לבא-כוחה להיפגש עם נציג הקק"ל. היא תיארה את מצבה הבריאותי הקשה, וציינה שאפילו אם הקק"ל תזכה במשפט אין כל סיכוי שפסק-הדין יוצא לפועל, מכיוון שהיא חסרת אמצעים.

45. ראו אצ"מ KKL5/14837, KKL5/16457.

בדבריה ביקשה לעורר את רחמי הקק"ל, אך לא הביעה כל התנצלות על עצם הפגיעה שלה ושל הקונה בחוקיו של מושב העובדים. חוסר התייחסותה לפניות הקודמות, עדותה (במכתב) שחוזי חכירה דומים נערכים ברביד, ומכתבי התראה נוספים ששלחה הסוכנות למתיישבים אחרים,⁴⁶ כל אלה מחזקים את הרושם שמכירת קרקעות הלאום ברביד, בלי אישור המוסדות, הייתה נורמה מקובלת. התימנים, שבאו מרקע של רכוש פרטי ולא עברו הכשרה לפני עלייתם לקרקע, לא הפנימו את התפיסה האידיאולוגית של בעלות לאומית על הקרקע, ולכן ראו את האדמה כרכוש פרטי שלהם, והפעולות שעשו בקרקע נראו להם לגיטימיות. המוסדות המיישבים, לעומת זאת, ראו בקרקע משאב לאומי שהופקד בידיהם, ולפיכך סברו שחובתם לשמור על שימוש הולם בקרקע, בהתאם לעקרונות היסוד של האידיאולוגיה ההתיישבותית. הם לא הבינו את חוסר מודעותם של התימנים ביחס לקרקע, והתייחסו לפעולותיהם כמעשי הפקרות וספסרות. לכן נוצר קונפליקט בין שתי התפיסות.

כדי לרש את תופעת השימוש הבלתי ראוי באדמת הלאום, לא נענתה הקק"ל לבקשת האלמנה, אלא המשיכה בנחישות לטפל בסידורים הטכניים הכרוכים בהגשת התביעה. כמו־כן השיגה הקק"ל מקצין המחוז של המשטרה צו להפסקת הבנייה על המגרש, אך שלמה חבאני, בגיבוי יו"ר הוועד, לא ציית להוראה. ככל שהתקרב מועד המשפט, החריפו המתח והמאבק בין המוסדות לבין יו"ר הוועד וחבריו בוועד. כשהגיע נציג המועצה האזורית להפסיק את הבנייה, התנפלו עליו חברים מרביד, קיללו אותו ועמדו להכותו. רק לאחר מאמצים רבים, בהתערבות המשטרה, עלה בידי נציג הקק"ל להפסיק את הבנייה.

מאורעות אלה חיזקו את דרישת נציגי הקק"ל מהנהלתה שלא תוותר לנתבעים, מכיוון שהפרשה פורסמה בכל הסביבה והייתה עלולה להוות תקדים מסוכן לספסרות באדמות הקק"ל. גם האופוזיציה בוועד רביד חיזקה שוב את ידי הקק"ל, וטענה שההפקרות באדמות המושב תימשך כל עוד לא יפגינו המוסדות עמדה תקיפה בעניין זה.

המשפט התקיים באוקטובר 1947, אך הנתבעים נעדרו ממנו. בית־המשפט הורה לבטל את חוזה החכירה עם אלמנת מדמון, וחייב את הנתבעים בהוצאות המשפט. אך המוסדות המיישבים לא מיהרו להפעיל את פסק־הדין שנפסק לטובתם, אלא ניהלו, ביוזמת הסוכנות, משא־ומתן לעריכת בוררות. הסוכנות העדיפה שוב לנקוט דרך של פשרה, מכיוון שהבינה שלא תצליח לכפות את פסק־הדין על מתיישבים בעלי נורמות שונות. היא גם חששה שהפרשה תחריף את היחסים בין חברי המושב לבין המוסדות המיישבים, תמשיך לפלג את המושב ותפגע בקיומו.

יו"ר הוועד וחבריו הודיעו לסוכנות על הסכמתם לבוררות. הם ניסו בנימוקים שונים לשכנעה להשאיר את שלמה חבאני על נחלת מדמון, למרות פסק־הדין. בין היתר ציינו כי הפרשה מחמירה את מצב בריאותה של האלמנה, וכי הם מוכנים לפצות כספית את יוסף חתוכה. גם מרכז התאחדות התימנים הביע את עמדתו בפרשה: נציגי ההתאחדות, ואברהם טביב בראשם, כתבו לסוכנות ולקק"ל וטענו שוועד רביד אכן שגה, אך כבר הודה בשגיאתו והבטיח שהמעשה לא יישנה. לדעתם של נציגי ההתאחדות, פרשת מדמון עלולה להצית אש של מחלוקת במושב, אשר תצער את כל הגורמים הנוגעים בפרשה. הם הביעו את דעתם שהדרך היחידה להרגיע את הרוחות במושב היא עליידי פיצוי כספי ליוסף חתוכה, וביקשו את סיועם של המוסדות בהשגת שלום ושקט במושב.

46. ראו אצ"מ S15/2039, KKL5/13319, לנושא תלונות הקק"ל ראו גם KKL5/6889, KKL5/9882.

לפיכך, גינו נציגי ההתאחדות את פעולותיו של ועד רביד בניגוד כללי המושב, אך תמכו בהעברת הנחלה לקונה הבלתי חוקי. עמדת ביניים זו משקפת את מאמצי התיווך שעשתה התאחדות התימנים גם בחיכוכים נוספים בין התימנים למוסדות,⁴⁷ מתוך חרדה לגורל המושב, שהוקם לאחר מאמצים רבים. לנוכח המתחים החברתיים שנוצרו במושב והעימות החריף עם המוסדות המיישבים, מטרתה היחידה של ההתאחדות הייתה להרגיע את הרוחות ולהביא לפשרה שתהיה מוסכמת על כל הצדדים.

הקק"ל הסכימה לבסוף לבוררות, והתפנית בעמדתה מוסברת בכך שהבינה כי הבעיה ברביד לא תיפתר בדרך משפטית, אלא באמצעות הסכמה בין הצדדים. הבוררות התקיימה בנובמבר 1947, ושמעון מקלר, מדריך הסוכנות, שימש בורר מוסכם על הצדדים. פסק הבוררות הציע שוועד רביד יינזף וייקנס, אך הנחלה תעבור בסופו של דבר לקונה הבלתי חוקי. לאחר שהסכם הבוררות הניח את דעתם של אנשי רביד, פנה מקלר לשכנע את המוסדות המיישבים. הוא שלח מכתב מפורט לסוכנות ולקק"ל, פירט בו חלק מהנימוקים שהעלה בהסכם הבוררות, ואף צירף הסברים נוספים. לדבריו של מקלר, הסכים לפשרה מכיוון שהתברר לו כי חלקת המטע של יוסף חתוכה (שהמוסדות הבטיחו לו את חלקת מדמון) אינה לקויה, ולכן האישור שקיבל מהסוכנות להחלפתה לא היה על טהרת היושר מלכתחילה. מקלר הוסיף שהתרשם גם כי לחתוכה אין עניין מיוחד בחלקת מדמון, אלא בהחזר הוצאותיו. כמו־כן ציין שהמוסדות לא יצליחו בנקל להזיז את שלמה חבאני מחלקת מדמון, מכיוון שהשקיע בה עבודה וכסף רב. נוסף על כך, חבאני היה אחד החברים הראשונים שעלו למושב, ולא היה לו לאן ללכת.

מקלר הדגיש שאם יעמדו המוסדות בהחלטתם, לא ישיגו דבר, אלא יביאו להרס שתי המשפחות המידיניות ואת פילוג המושב. מקלר כתב "...את פסה"ד [פסק הדין] אשר הוצאתי אינני רואה כ'אידיאל' אך בתנאי רביד ובמצב הקיים ברביד יש לקבלו כנכון והטוב יותר. הוא טוב מפני שעלה בידי לזמן לפונדק אחד את כל חברי הועד. פס"ד [פסק־דין] זה נתן סיפוק לכל הצדדים [הצדדים במושב, שהתפלגו בפרשה זו]... דעת כל הכפר היא שפס"ד [פסק־דין] זה עם הקנס (הקטן אמנם) לטובת הקה"ל [הקרן־הקיימת לישראל] ילמד לקח לוועדים הבאים שאין לנהוג הפקרות באדמת הקה"ל [הקרן־הקיימת לישראל].⁴⁸ מדברי מקלר נראה שרצה לשכנע גם את המוסדות המיישבים ששיקוליו כבורר היו נכונים, וכי פסיקתו תועיל להם.

למעשה, בפעולות שנקט בפרשת מדמון, גישר מקלר בין התפיסות המנוגדות, ושימש כגורם מתווך. הסכם הפשרה של מקלר, כמו פעולות תיווך אחרות של המדריכים,⁴⁹ מצביע על כך שנציגים אלה, שהיו בקיאים במושגים הסוציאליסטיים של החברה היישובית אך גם הכירו והבינו את העולם החברתי־מסורתי של התימנים, יכלו לשמש גורם מתווך. שיתוף הפעולה בינם לבין נציגי ההתאחדות, כמו אברהם טביב, אפשר הידברות בין הצדדים ופתרון קונפליקטים.

47. ראו אצ"מ KKL5/12264, KKL5/14837, S15/2047, KKL5/13319.

48. לתוכן הסכם הבוררות ראו אצ"מ KKL5/16457.

49. אצ"מ S15/2045, S15/2047.

פרשה סבוכה זו הסתיימה אפוא בפשרה, כמו מקרים נוספים שבהם ניסו המוסדות להפעיל ברביד את עקרונות הקרקע הלאומית והמשק המשפחתי.⁵⁰ עצם הסכמת הצדדים להסכם בוררות המחייב אותם מצביעה על תהליך של פשרה. המוסדות ומתיישבי רביד עייפו מהמאבקים, ולכן ניהלו משאומתן באמצעות בורר מוסכם והגיעו לפשרה. בפסק הבוררות בפרשת מדמון התקבל שלמה הבאני כחבר המושב. כלומר, פסק הבוררות הכשיר למעשה את הפעולה הבלתי חוקית שנעשתה במושב מלכתחילה. עם זאת, המתישבים נאלצו לשלם פיצויים והתחייבו לשמור על כללי החכירה של המושב. בכך, למעשה, הודו חברי רביד בפעולות הבלתי מקובלות שביצעו באדמת הלאום, והתחייבו לקבל עליהם את הנורמה היישובית בשימוש בקרקע.

מינוי אפוטרופוס

פרשה נוספת המצביעה על פיצול קולם של הקולטים ושל הנקלטים היא פרשת מינוי אפוטרופוס ליתומה ברביד. אהרון ערוסי היה נוטר, ועם פטירתו, ב-1944, טיפלה במשפחתו "הוועדה המרכזית לטיפול במשפחת החייל והנוטר" (מטעם הוועד הארצי למען החייל היהודי, מיסודם של הסוכנות והוועד הלאומי). ועדה זו התנגדה להעברת הנחלה לאחיו, שמעון, שוועד המושב אישר אותו כחבר, לאחר שמונה על-ידי הרבנות הראשית של מחוז תל-אביב-יפו כאפוטרופוס של היתומה רבקה.

הוועדה הודיעה לק"ל כי השמועות טוענות ששמעון ערוסי מעל בתפקידו כאפוטרופוס לתועלתו הפרטית, ולקח לעצמו את כספי היתומה. כמו-כן טענה הוועדה שהוא מעבד את שטח אחיו באישור הוועד, אך בלא אישור המוסדות. הוועדה לא התנגדה לאישורו כחבר, אך דרשה שיעביר את כל הכספים שקיבל כאפוטרופוס לידי אפוטרופוס חוקי, שימונה על-ידי בית-המשפט האזורי בירושלים. כמו-כן דרשה שהוא ישלם לילדה תמורת קבלת הבעלות על הקרקע, מכיוון שהיא היורשת היחידה של הוריה. גם המועצה האזורית הביעה את התנגדותה למינויו של שמעון ערוסי כאפוטרופוס, בטענה שהגיעו אליה שמועות על אי-ישרו, והיא הציעה למנות במקומו את יצחק קופמן מהמושב הסמוך. לאחר מכן הציעה המועצה למנות כאפוטרופוס את צפורה בלוך, המפקחת על העבודה הסוציאלית בוועד הלאומי.

ועד רביד התנגד בתוקף למינוי אפוטרופוס אחר במקום שמעון ערוסי. מזכיר הוועד, דוד רצאבי, מתח על כך שהמועצה פועלת על-פי שמועות ואינה מתייעצת עם ועד המושב. הוא ציין שהוועד הציע לרבנות את האדם המתאים לפי דעתו, וכן הדגיש כי "...אין אנו מתנגדים למנוי זה [של צפורה בלוך], כתוספת לאפוטרופוסים שמינינו [לא ידוע על אפוטרופוס נוסף מלבד שמעון ערוסי], אבל לא באופן נפרד, ועל זה אנו עומדים".⁵¹ הקונפליקט בין הוועד למוסדות לא נגע רק בשאלת מהימנותו של ערוסי כאפוטרופוס, אלא היה עקרוני יותר ושיקף את ההבדל המהותי בין הנורמות של הצדדים. הדוידים במושב

50. ראו אצ"מ S15/2042, KKL5/2039, S15/2047, KKL5/13319.

51. ראו ארכיון המועצה האזורית עמק חפר 485/4349. על פרשת האפוטרופוסות של שמעון ערוסי ראו שם, 485/4350; אצ"מ KKL5/14837, KKL5/16457.

רביד קיבלו על עצמם גם במקרים נוספים⁵² להיות אפוטרופוסים של היתומים, והנחלות עברו לרשותם (כשהאלמנה נפטרה או עזבה את המושב). פעולות סיוע אלה נעשו לא רק כביטוי של תמיכה ומחויבות שחשו כלפי האלמנה והילדים, בהיותם שארי בשרו של הנפטר, אלא גם כדי להבטיח שהנחלה תישאר במסגרת המשפחתית של "בית האב". פעולות אלה שיקפו את הדגם הפטריארכלי, שעדיין היה קיים בקרב מתיישי רביד, שעל-פיו אין לאישה זכות על הקניין המשפחתי, והאלמנות העבירו לגיסיהן את זכותן על הקרקע בלי כל התנגדות. בתרבות התימנית המסורתית היה ברור שאפוטרופוס יכול להיות רק קרוב משפחה, ולא אדם זר. מינוי אפוטרופוס משלהם היה עניין של נוהג, ונבע מאמון אישי וגם מרצון לשמור על אינטרסים משפחתיים-חמולתיים.

לכן, הוועד, כמו מתיישי רביד, לא הסכים לוותר על מינוי ערוסי כאפוטרופוס, והתערבותם האינטנסיבית של המוסדות בעניין זה נראתה לו כאיום וכפגיעה בנוהגיהם המשפחתיים-מסורתיים של אנשי המושב. כדי להשיג את מינוי האפוטרופוס הרצוי להם, פנו מתיישי רביד (גם במקרים הנוספים) לרבנות הראשית בתל-אביב-יפו, שאישרה את האיש שהציעו. הם פנו אליה ולא לבית-המשפט האזרחי, מכיוון שראו בה מסגרת תורנית-מסורתית, שתבין את נוהגיהם המסורתיים ותאשר אותם.

המוסדות השונים, לעומת זאת, לא התחשבו בנורמות המסורתיות של התימנים, אלא פעלו לפי הנורמות היישוביות המקבלות עליהם. הם לא הציעו לתימני רביד לבחור אדם אחר מהמשפחה, שנחשב בעיני המוסדות מהימן יותר, אלא פעלו למינוי אדם חיצוני. לכן התנגדו עקרונית למינוי קרוב משפחה כאפוטרופוס, והעדיפו אדם מבחוץ, שיהיה לדעתם אובייקטיבי יותר וישמור על זכויות היתומים.

רושם זה מקבל חיזוק מתכתובת המוסדות. המועצה האזורית כתבה לוועד רביד ב-1946: "הסברנו לכם במכתבנו הקודם במפורט את עמדתנו לשאלה זו, הנובעת מגישה אובייקטיבית לגמרי ותועלת הילדה. גם דעת העובדת הסוציאלית הגב' רבקה עמר היא כדעתנו, אגודת הנוטרים מתנגדת בהחלט שמישהוא מלבד ב"כ [באיי-כוח] הוועד הלאומי והמועצה האזורית יהיו אפוטרופוסים..."⁵³ "הוועדה המרכזית לטיפול במשפחת החייל והנוטר" אף הודיעה לקק"ל "ש...שלדעתנו יהיה אפשר למנוע את החזרת הילדה לדודה, רק אם יקבע על-ידי בית המשפט, אפוטרופוס שאינו מן המשפחה..."⁵⁴ לנגד עיניהם של המוסדות עמדה אפוא טובת היתומים ולא שמירת המבנה החברתי-מסורתי של המתיישים, ולכן נוצרה התנגשות נורמטיבית בין הצדדים.

המוסדות התייחסו בשלילה גם לפנייתם של מתיישי רביד אל הרבנות, וראו בה טקטיקה העוקפת את ההוראות. לכן לא הכירו בשמעון ערוסי כאפוטרופוס, למרות אישורו על-ידי הרבנות. בשנות הארבעים סירבו המוסדות גם לאשר את רחמים חוברת כאפוטרופוס ליתומי אחיו מנחם, ולהעביר את נחלת המנוח לאח נוסף, ששמו יפת, למרות אישורם כאפוטרופוסים על-ידי הרבנות. כשהנהלת הקק"ל אישרה לבסוף צעדים אלה, דיווח לה

52. נחלתו של עזרא מלמד עברה עם פטירתו לגיסו, דוד רצאבי, שתמך באלמנה וביתומה. ראו אצ"מ S15/2041, S15/2041. נחלתו של מנחם חוברת עברה לאחיו יפת, ואח נוסף, רחמים, שימש כאפוטרופוס לילדיו. ראו אצ"מ KKL5/14837.

53. אצ"מ KKL5/14837.

54. שם.

עורך־הדין של הקק"ל כי "...מחלקת הקרקעות בירושלים [של הקק"ל] מסרבת בהחלט לאשר את הפעולה [אישור יפת חוברה]... משום שצוו האפוטרופוסות נתן ע"י [על־ידי] הרבנות הראשית בפתח תקוה, וכידוע אין סמכות לרבנות לתת צוו כזה, במקרה שישנם קטנים, מכיון שהם אינם יכולים לתת את הסכמתם לכך, וזה בהתאם לפסק הדין של בית המשפט העליון..."⁵⁵

המוסדות עמדו בהחלטיות על דעתם שמינוי שמעון ערוסי לא יהיה מינוי מועיל לילדה, ולכן סירבו לאשר את העברת הנחלה על שמו. גם הרבנות הראשית של מחוז תל־אביב־יפו שינתה את עמדתה ביחס למינוי ערוסי, וב־1947 ביקשה מהקק"ל שלא תאשר את העברת הנחלה אליו, מכיוון שמתבררת לפניו שאלת התנהגותו הבלתי כשרה. המחלקה לעבודה סוציאלית של הוועד הלאומי היא שיזמה את הפנייה לרבנות, והיא שהעבירה לרבנות דוח מלא על אופן השימוש של שמעון ערוסי בכספי הירושה של היתומה. גם מתיישבים מרביד הופיעו ברבנות בעניין זה, ולכן התפלג המושב. אברהם קעטבי, יו"ר הוועד, ויהודה בושארי, חבר הוועד, הופיעו ברבנות והעידו נגד ערוסי. אך קבוצה גדולה, שייצגה רבים מחמולות שונות, כללה חברים בוועד וייצגה את דעת הרוב במושב, העידה בעד ערוסי. חברי הקבוצה טענו לפני הרבנות שהחברים קעטבי ובושארי מונעים על־ידי שנאה אישית לערוסי ולמשפחתו, ולכן העלילו עליו עלילות שקר כדי להכתימו. חברי הקבוצה גם העידו ששמעון ערוסי סייע רבות למשפחת אחיו המנוח, ושהוא מטפל ביתומה כבתו. הם ביקשו מהרבנות ומהמוסדות שלא יקבלו את דברי ההשמצה של החברים שהעידו נגדו, ושלא יכירו בהם כנציגי המושב בפרשה זו.

התפלגות חברי רביד בפרשה זו מעידה שוב שתהליך ההגירה מערער את הקול האחיד של הנקלטים ומפלג אותם, כאשר חלק מן הנקלטים מאמץ את עמדות הקולטים, מתוך אינטרסים או מתוך הפנמת הערכים החדשים, וחלק דוחה אותן.

המועצה האזורית הייתה המוסד הראשון שמתן את עמדתו בפרשה. ב־1946 היא הודיעה לוועד רביד, לנוכח התנגדותו הנמרצת למינוי אפוטרופוס חיצוני, שהיא מוותרת על בא־כוחה כאפוטרופוס. כשנה לאחר מכן הודיעה המועצה לסוכנות על הסרת התנגדותה לקבלת ערוסי כחבר המושב, שכן נודע לה שהיתומה הועברה ממוסד הילדים לביתו של ערוסי, והוא מוכן לאמצה כבת. גם הסוכנות הודיעה שאינה מתנגדת לקבלת שמעון ערוסי כחבר המושב על נחלת אחיו. "הוועדה המרכזית לטיפול במשפחת החייל והנוטר" ציינה שעל־פי הדוח של העובדת הסוציאלית, היתומה מטופלת כראוי בביתו של ערוסי. בעקבות דוח זה הציעה הוועדה שראש המועצה האזורית יכהן כאפוטרופוס של היתומה יחד עם שמעון ערוסי. אם כן, הוועדה הייתה מוכנה לראשונה להתפשר ולהכיר בערוסי כאפוטרופוס, למרות היותו דודה של היתומה.

עם זאת, "הוועדה המרכזית לטיפול במשפחת החייל והנוטר" המשיכה לבדוק כיצד טיפל ערוסי בכספי הירושה של היתומה. הרבנות הראשית של מחוז תל־אביב־יפו הטילה על הוועדה לערוך בירור עם ערוסי בנוגע לתביעותיה נגדו, ולהגיש לה את מסקנותיה. אך ב־1947 התלוננה הוועדה לפני הקק"ל שעורך־דינה הזמין את שמעון ערוסי שלוש פעמים, אך הלה לא נענה, ואף הודיע לבסוף באופן מוחלט על סירובו להופיע לבירור. הוועדה ביקשה מהקק"ל שתודיע לערוסי כי עליו לעזוב את הנחלה שקיבל, מכיוון שזהו האמצעי

היחיד שיכול לאלצו למסור לוועדה דוח כספי. אולם הקק"ל השיבה לוועדה שהצעתה אינה נראית לה, והיא מייצצת לוועדה לבוא בדברים עם ועד מושב רביד ועם יו"ר המועצה האזורית, כדי שהם ישכנעו את ערוסי להופיע לבידור.

אם כן, הוועדה לא זכתה בשלב זה בשיתוף פעולה של שאר המוסדות, מכיוון שהעברת הנחלה לערוסי הייתה כבר עובדה מוגמרת. שמעון ערוסי התעלם מהחלטת הרבנות ומפניית נציגיה של הוועדה המרכזית מטעמם של הסוכנות והוועד הלאומי. למרות זאת פנתה המועצה האזורית לסוכנות וביקשה לזרז את סיום ההליכים הרשמיים הכרוכים בהעברת הקרקע על-שם ערוסי, והסוכנות אף נענתה לבקשתה. בשלב זה, כמו בפרשה כולה, פעלו המוסדות השונים בחוסר תיאום ובחוסר עקביות, ואישרו את ערוסי כאפוטרופוס וכבעל הנחלה, אף-על-פי שלא עמד בכל דרישותיהם.

התנהלותם של המוסדות השונים בפרשת ערוסי מחזקת שוב את טענת ההיברידיזם במקרה רביד. שכן לנוכח התנגדותם של הנקלטים, נטשו הקולטים עצמם את התפיסה האחידה שלהם לגבי הנקלטים, והביעו עמדות מנוגדות ביחס לפתרון הקונפליקט.

בשנות הארבעים אישרו הסוכנות והקק"ל בדיעבד (ולמרות התנגדותם הראשונית) גם את העברת נחלתו של מנחם חברה המנוח לאחיו יפת, ואת האפוטרופוסות של אה נוסף, רחמים, על יתומיו.⁵⁶ בפרשיות אלה ויתרו המוסדות על דרישותיהם, לאחר מאבקים ולנוכח התעקשותם של התימנים לשמור על נוהגיהם המסורתיים וסירובם לקבל את הנורמות היישוביות. עם זאת, הסכמתם של המתישבים התימנים ונציגיהם למינוי אפוטרופוס חיצוני, שנוסף על אפוטרופוס מהמשפחה, מעידה שהבינו כי אינם יכולים להמשיך ולנהוג רק על-פי עקרונותיהם השייכיים הייחודיים, ועליהם להתאים את עצמם למציאות החברתית החדשה ולפעול על-פי כלליה.

סיכום

מניתוח פרשיות אלה ואחרות אפשר ללמוד על דו-ערכיותו של השדה התרבותי שבו נפגשים קולטים ונקלטים, ועל תהליכי כלאיים שאינם משקפים את עמדתו או את קולו המונוליתי של צד זה או אחר.

מבחינת הנקלט (הנשלט), מתיישבי רביד רצו לשמור על דפוסים מסורתיים מרכזיים, אך נוסף על כך גילו נכונות לקבל מרכיבים תרבותיים חדשים. כך, לדוגמה, בניגוד למושבי עובדים אחרים, הופר ברביד עקרון השוויון, ובמשך מספר שנים חתמו הגברים בלבד על חוזה החכירה והמשכנתא עם המוסדות, והיו בעליה הבלעדיים של הנחלה. במושב זה היה דומיננטי המבנה החברתי המושתת על קשרי שארות, והוא פגע בהפעלת המוסדות השיתופיים. כך, לדוגמה, נוצרה ברביד בעיה בתפעול השיווק המאורגן של התוצרת החקלאית, שהיה יסוד חשוב של מושב העובדים, מכיוון שבאמצעותו שולמו במרכז מיסי המושב. בגלל הפיצול החברתי של רביד לקבוצות מוצא ולחמולות, ובגלל חוסר ההכשרה האידאולוגי של חבריו, התפתח במושב שיווק פרטי, שבניגוד למושבים אחרים (לדוגמה: מרגלית, 1962, ע' 159) התרחב וקיבל לגיטימציה. כמו-כן, רק כעשור לאחר הקמתו של

56. אצ"מ KKL5/12264, KKL5/14837.

מושב רביד, נפתחה בו צרכנייה (לאחר מאבקים),⁵⁷ שהייתה המוסד השיתופי הכלכלי המרכזי של מושב העובדים. אך המכולת הפרטית לא נסגרה, ושני המוסדות, המסורתית והמודרנית, פעלו ברביד זה לצד זה.

אנשי רביד היו פתוחים יחסית לסביבתם, משום שבניגוד לשני מושבי עובדים תימנים שהוקמו בתקופתו (ופורקו לפני קום המדינה) בסמוך ליישובי האם שלהם, רביד היה מבודד מיישובים תימניים, ולכן רשת הקרובים והחברים של מתיישביו הייתה רחוקה. סביבתם הקולטת, לעומת זאת, לא הייתה פתוחה אליהם, אף על פי שבניגוד לעולי שנות החמישים הייתה לתימני רביד מוכנות לעבודה חקלאית, הם נאבקו להקמת יישוב חקלאי עצמאי, ומבחינה זו היו "דומים" לקולטיהם. הסביבה החברתית ונציגיה התייחסו אליהם לא פעם בפטרנליזם,⁵⁸ שפגע ביחסים בין הצדדים ובלם תהליך טמיעה מואץ של התימנים.

על פי באבא (Bhabha, 1984), ניסיונם של השליטים הקולוניאליים (הקולטים) לכפות על נתיניהם (הנקלטים) את תרבותם הוא בלתי אפשרי. שכן תרבות, מטבעה, היא רב-משמעית ומורכבת, והנתינים לא יוכלו להפנים וליישם את התרבות השלטת בלי פרשנות עצמאית. מנקודת המבט של "האחר" הנשלט, חיקוי הוא צורה של טמיעה וחריגה עצמית, אך זו לעולם אינה מוחלטת, ובאבא מזכיר לנו שכל התנגדות כוללת זרעים של שיתוף, ולהפך (Bhabha, 1994; Herzog, 2004). הנתין (הנקלט) מבקש להידמות לנשלט, מן הצד האחד, אך מן הצד האחר הוא אינו רוצה להיטמע ומבקש לשמור על ייחודיותו. לכן הוא נעשה דומה לשולט (הקולט) אך גם שומר על היותו שונה ממנו, והסובייקט הקולוניאלי נהפך ל"נוכח חלקי" בלתי מושלם.

כך היה גם במושב רביד: מכיוון שהתימנים סירבו להקים מושב עובדים לפי המתכונת ההתיישבותית, נוצרה במקום מזיגה בין תרבותם לבין תרבות החברה הקולטת. הכלאה זו הייתה בריבון הפנמה והטמעה של עקרונות החברה היישובית אך גם התנגדות להם. למעשה, הם ביקשו להיות מתיישבים בדרכם שלהם. באופן כזה, בהקבלה לניסוחיו של באבא (Bhabha, 1984), כוחו של הקולט-השולט לא פעל באופן חד-סטרי, והידע של הנקלטים-הנשלטים יצר אי-נוחות ושיבש את הידע שהקולטים-השולטים ביקשו להנחיל להם. עם זאת, המקרים האמפיריים שנסקרו מדגימים שבנסיבות היסטוריות של הגירה גם קולם של הנקלטים אינו אחיד. חלקם התנגדו לערכים היישוביים של הקולטים, וחלקם הפנימו את תפיסותיהם ושיתפו פעולה אתם.

מבחינת הקולט-השולט, המוסדות המיישבים פעלו מתוך גישה אוריינטלית, וניסו "לחנך" את תימני רביד ולכפות עליהם את עקרונות המושב. לכן נוצרו בין הצדדים קונפליקטים, שנבעו מהבדלי התרבויות ומיחסי הכוח של שולט ונשלט. לפי באבא, השולט (הקולט) מבקש "לתרבת" את הנשלט (הנקלט), ותובע ממנו להפנים את משימת התרבות (civilizing mission). אך הוא מסרב לקבל את ההידמות של הנשלט, מכיוון שזה מאיים על העולם הדיכוטומי והאוריינטלי שלו. השולט אינו רוצה לבטל את המרחק בין החיקוי למקור, ואינו רוצה ש"האחר" יהיה "אחד מאתנו". על-ידי הדרישה לטמיעה ולהידמות, המלווה בדחייה ובתיג, הקבוצה הדומיננטית מבנה את זהותה (Herzog, 2004). הידמותו

57. ראו ארכיון המועצה האזורית עמק חפר 485/4349; אצ"מ S15/2040.

58. ראו, לדוגמה, ארכיון המועצה האזורית עמק חפר 485/4349; אצ"מ S17/3980; 15/2041.

של הנשלת מאיימת על השולט גם מכיוון שהוא דומה אך שונה, ולכן הוא מקור לחתרנות ולהתנגדות.

בעקבות הקונפליקטים עם אנשי רביד על הפעלת התוכנית ההתיישבותית, נוצר אצל המוסדות המיישבים תהליך של שינוי, שאפשר להגדירו כ"הסתגלות מוסדית" (Institutional adjustment).⁵⁹ הם התפשרו בהדרגה, והעדיפו לפתור את בעיותיהם עם התימנים בדרך של משא-ומתן, פשרה, הסכמי בורות ומתן לגיטימציה לדפוסיהם המסורתיים. מעיון במסמכי הסוכנות והקק"ל על מושבי עובדים אחרים באזור⁶⁰ התרשמתי שבהם לא התעוררו בעיות חברתיות כמו אלה שעלו ברביד. זאת בשל מוכנותם האידאולוגית של חברי המושבים ובשל המבנה החברתי שלהם, שהתאים לעקרונותיו של מושב העובדים. לכן נוצרה ברביד תופעה ייחודית, שהכריחה את המוסדות (ובעיקר את הסוכנות, שהופקדה על ביצוע פעולות ההתיישבות) להתמודד עם בעיותיהם של המתיישבים ולהגיע לפשרה אתם. עם זאת, למרות נכונותו של הצד הקולט (החזק) להתפשר, לא הייתה סימטריה ביחסי הכוח בין השולט-הקולט לבין הנשלת-הנקלט, ויחסים אלה לא השתחררו ממבני הידע הדומיננטיים.

המוסדות המיישבים עברו אפוא טרנספורמציה, במודע ולא-במודע, וקיבלו עמדות וערכים של יוצאי תימן, אגב סטייה מעקרונותיה האידאולוגיים של החברה היישובית. הם לא אימצו את דפוסי התנהגותם כלפי אנשי רביד כדגם כללי לפעילותם במושבים אחרים, ותהליך השינוי נוצר רק בהקשר למושב זה. אולם בכל הנוגע לאנשי רביד הם היו מוכנים לשנות את האידאולוגיה ההתיישבותית הנוקשה שלהם, ואת יישום העקרונות הנחרצים של מושב העובדים.

המקרים האמפיריים שנבחנו במחקר מראים לנו גם שעל-פי העמדה התאורטית שמציע לנו באבא (שנהב, 2003, ע' 48; Bhabha, 1994), השיח הקולוניאלי אינו פועל על-פי התוכנית שהציב לעצמו מלכתחילה, ויתרה מזאת – הוא אינו אחיד. אנו עדים לכך שהמפגש בין קולטים לנקלטים מערער את הקול האחיד וההגמוני של הצד הקולט, ומפצל את עמדותיו ביחס לקבלת התפיסות התרבותיות של הנקלטים. הפירוק הזה הוא מרובה ומגוון, ולכן אינו נענה לדיכוטומיה הדו-קוטבית של סעיד.

התנהגותם הפשטנית של המוסדות נבעה לדעתי בעיקר ממניעים פוליטיים, שמקורם בסטטוס הבעייתי של ההנהגה בתקופת היישוב. השלטון המנדטורי הוא שנתן גושפנקה חוקית הן למרכז הפוליטי של היישוב והן לקבוצות החברתיות השונות ביישוב, וכך נוצרה "חברה חלקית", שהתאפיינה בוולונטריות ובתלות בין מרכיביה השונים (הורובין וליסק, 1977, ע' 19; יער ושביט, 2001, ע' 38–40). בהיעדר כוח אכיפה ריבוני, וכשהממלכתיות

59. להגדרת המושג על-ידי ויינגרוד (Weingrod, 1996) ראו בספרו, בעמודים 155–166. ויינגרוד הראה כיצד עברו המוסדות בשנות החמישים ממדיניות בלתי מעורבת של חלוקת הלוואות וציד, שניתנו למושב באופן קולקטיבי, לתוכנית כלכלית אישית, שחיוקה את ההכוונה, הפיקוח והשליטה היעילה שלהם במתיישבים, והפכה אותם לתלתיים ולבעלי סטטוס נמוך. רעיון ההשפעה התרבותית שהעלה ויינגרוד (וכן וינטראוב, 1954) אינו מצביע, אם כן, על שיח אמיתי, שיח היברידי, שבו המוסדות היו מוכנים להתפשר עם מסורתם התרבותית של המתיישבים. מטרתה ותוצאתה של "ההסתגלות המוסדית" היו חיזוק כוחו של מנגנון הקליטה ואכיפת הנורמות שלו על העולים.

60. ראו, לדוגמה, אצ"מ S53/826, S53/834, KKL5/8463, KKL5/10119, KKL5/11470, KKL5/13546, KKL5/13547, KKL5/13551, S15/9043.

טרם הוטבעה כעיקרון מנחה בתקופה זו של טרום המדינה, נטה המרכז הפוליטי למדיניות של סובלנות ושיתוף פעולה עם קבוצות המשנה ביישוב, כדי להשיג לגיטימציה מוסדית והשפעה פוליטית עליהן (הורוביץ וליסק, 1977, ע' 47-88). מדיניות זו באה לידי ביטוי גם ביחס לחברי רביד. מוסדות היישוב נסוגו מקונפליקטים ובאו לקראת המתיישבים, מכיוון שרצו לחזק את השפעתם הפוליטית על מתיישבי רביד ולנתקם מהתאחדות התימנים, שהייתה בת-בריתם של החוגים האזרחיים אשר השתייכו לימין (לויטן, 1983, ע' 61, 101-102).

מדיניות זו של המרכז הפוליטי הייתה שונה ממדיניותו לאחר הקמת המדינה. שכן אז, כשהחברה הישראלית נהפכה ל"חברה שלמה" וריבונית והמסגרת חדלה להיות וולונטרית, היה פחות צורך בפוליטיקה המבוססת על הסכמה ופשרות ועל נכונות לתת אוטונומיה לקבוצות ולארגונים שונים. גם הממלכתיות שהוטבעה בחברה החדשה, כסמל וכיעד לביצוע, ראתה במדינה את מוקד הסמכות המוסדית ואת ההשראה המוסרית של החברה. לכן, מאז קום המדינה, השתנו במידה רבה כללי המשחק הפוליטיים והחברתיים, ובכללם דפוסי הקליטה.

הבו-זמניות שבה היו מצויים הקולטים והנקלטים ברביד, יצרה במקום אתר היברידי, שהיה יוצא דופן בהתיישבות העובדת, ואשר ההתנגדות ושיתוף הפעולה בו נוצרו זה מתוך זה והגבולות התרבותיים היו נזילים. לכן, בעקבות באבא (Bhabha, 1990b, 1994) אגדיר את קהילת רביד כ"מרחב שלישי" (third space), שיש בו משא-ומתן, יחסי כוח, מצבי ביניים ופשרה על עקרונות המושב, שיצרו דגם חדש של מושב עובדים, השונה מהתפיסה המקורית שלו.⁶¹

כפי שראינו במחקר, במשא-ומתן ההיברידי הזה נטלו חלק פעיל שלושה סוגי מתווכים: מדריכי הסוכנות, נציגי התאחדות התימנים וחברים ממושב רביד. נציגים אלה, שהיו בקיאים בקודים התרבותיים של שתי החברות, סייעו ליצירת שיח סוציולוגי ביניהן, ומילאו במודע ולא-במודע תפקיד חשוב של סוכני שינוי.

61. לשם השוואה, גם שנהב, במחקרו על פלוגת עובדי סולל-בונה באבדאן שבמפרץ הפרסי, דן באתר היברידי (2002, ע' 50). הוא מצא שבגלל המפגש התרבותי בין עובדי סולל-בונה לבין יהודי ערב, פעלה באבדאן מועצת פועלים ייחודית, מועצה היברידית, השונה מזו שפעלה בפלסטינה, והיה בה שילוב פונקציונלי של מועצת פועלים, במובן המקובל בישראל, וועד פועלים. גם במאת (Bamat, 1999) כתב שהקתוליות עצמה אומנם לא השתנתה, אך במקומות שהיו פעם תחת כיבוש קולוניאלי-אירופי נוצרה דת מיוחדת, סינקרטית, שהוא מכנה אותה "קתוליות פופולרית" (popular Catholicism), שיש בה שילוב של רעיונות קתוליים ופגניים.

מקורות

ארכיונים ועיתונים.
 ארכיון המועצה האזורית עמק חפר.
 ארכיון ציוני מרכזי (אצ"מ), ירושלים.
 ארכיון תנועת העבודה (מכון לבון), תל-אביב.
 דבר - עיתון פועלי ארץ ישראל.
 הפועל הצעיר - שבועון מפלגת פועלי ארץ ישראל.

ספרים ומאמרים

אייזנשטדט, ש"נ (1969). אפיוני הגירה בקליטת עלייה. בתוך: משה ליסק ואחרים (עורכים), **עולים בישראל** (ע' 75-102). אקדמון: ירושלים.
 איזנשטדט, ש"נ (1973). החברה הישראלית. ירושלים: מאגנס.
 איזנשטדט, ש"נ (1996). המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבת-רמהפכנית. בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים). **ציונות: פולמוס בין זמננו** (ע' 1-30). באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.
 אלמוג, שמואל (1997). העלייה השנייה בעיני עצמה ובעינינו. בתוך: ישראל ברטל (עורך), **העלייה השנייה - מחקרים** (ע' 38-59). ירושלים: מכון יד בן-צבי.
 אסף, עמי (תשי"ד). מושבי העובדים בישראל. תל-אביב: עיינות ותנועת המושבים.
 ביז'אווי-פוגל, סילביה (1998). אמהות ומהפכה - המקרה של נשים בקיבוץ: 1910-1948. בתוך: יוסף גורני ויצחק גרינברג (עורכים), **תנועת העבודה הישראלית**, א (ע' 519-538). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
 ברנשטיין, דבורה (1987). אשה בארץ-ישראל. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
 גרץ, אהרן (תשט"ז). עמק חפר - תולדות וסיכומים. כפר ויתקין: המועצה האזורית עמק חפר.
 דיין, שמואל (תש"ה). מושבי עובדים בארץ-ישראל. ירושלים: ראובן מס.
 דרויאן, ניצה (תשמ"ב). באין מרכז קסמים: עולי תימן בארץ-ישראל. ירושלים: מכון יד בן-צבי.
 דשן, שלמה (תשכ"ב). מאבק פוליטי במושב זבולון. קריית גת: הסוכנות היהודית.
 הורוביץ, דן וליסק, משה (1977). מישוב למדינה. תל-אביב: עם עובד.
 הכהן, דבורה (1994). עולים בסערה - העלייה הגדולה וקליטתה בישראל, 1948-1953. ירושלים: יד בן-צבי.
 הכהן, דבורה (1999). הגרעין והרחיים: התיישבות העולים בנגב בעשור הראשון למדינה. תל-אביב: עם עובד.
 הרצוג, חנה (1984). האמנם עדתיות פוליטית? מגמות, כה, 332-354.
 הרצוג, חנה (1986). עדתיות פוליטית - דימוי מול מציאות. תל-אביב: יד טבנקין והקיבוץ המאוחד.

- הרצוג, חנה (1994). נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- וינטראוב, דב (1954). מבעיות הקליטה וההתערות במושב עולים. מגמות, ה, 248-260.
- חבר, חנן ואופיר, עדי (1994). הומי ק' באבא: תיאוריה על חבל דק. תיאוריה ובקורת, 5, 141-157.
- חבר, חנן, שנהב, יהודה ומוצפי-האלר, פנינה (עורכים) (2002). מזרחים בישראל. ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר.
- טביב, אברהם (תש"ג). עלית יהודי תימן לא"י והתישבותם בה (תרפ"ב-תש"ב). תל-אביב: מרכז התאחדות התימנים.
- יונה, יוסי ושנהב, יהודה (2000). המצב הרב-תרבותי. תיאוריה ובקורת, 17, 163-188.
- יונה, יוסי וספורטא, יצחק (2002). החינוך הקדם-מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל. בתוך: ח' חבר, י' שנהב, ופ' מוצפי-האלר, מזרחים בישראל (ע' 68-104). ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר.
- יער, אפרים ושביט, זאב (2001). מגמות בחברה הישראלית, א. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- יפה, אליעזר (1919). יסוד מושבי עובדים. יפו: הועד המרכזי של מפלגת הפועל הצעיר. ישעיהו, ישראל (תשל"ו). שליחות גרשון אגרון (אגרונסקי) ואברהם טביב לעדן בשנת תר"צ. בתוך: ישראל ישעיהו ויוסף טובי (עורכים), יהדות תימן (ע' קצה-רמח). ירושלים: מכון יד בן-צבי.
- כוזם, עזיזה (1999). תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי-השוויון האתני בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(2), 385-428.
- כוזם, עזיזה (2002). להפוך למיעוט, לבחון את המגדריות: נשים עיראקיות יהודיות בשנות החמישים. בתוך: ח' חבר, י' שנהב ופ' מוצפי-האלר, מזרחים בישראל (ע' 212-243). ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר.
- לביא, סמדר וסווידנברג, טד (1995). בין ובתוך גבולות התרבות. תיאוריה ובקורת, 7, ע' 67-86.
- לויתן, דב (1983). עליית מרבד הקסמים כהמשך היסטורי לעליות מתימן מאז תרמ"ב. עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת בר-אילן.
- ליאון, ניסים (1999). חקירה אתנוגרפית למשמעות השפעתה של תנועת ש"ס על תפיסת הזהות המזרחית והחרדית והשיח אודותיהן. עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.
- ליסק, משה (1999א). העלייה הגדולה בשנות החמישים - כשלוננו של כור ההיתוך. ירושלים: מוסד ביאליק.
- ליסק, משה (1999ב). פלורליזם בחברה סקטוריאליזם ובעיית האינטגרציה. מפנה, 26, 7-3.
- ממט, רוזאל (1981). הגיאוגרפיה היישובית של התימנים בישראל. עבודת גמר לתואר שני. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- מרגלית, יוסף (עורך) (1962). בית במושב - חברות מספרות. תל-אביב: תרבות וחינוך. ניני, יהודה (תשמ"ב). תימן וציון: הרקע המדיני, החברתי והרוחני לעליות הראשונות מתימן 1800-1914. ירושלים: הספרייה הציונית.

- ניני, יהודה (1996). ההיית או חלמתי חלום? תימני כנרת - פרשת התיישבותם ועיקרתם: 1912-1930. תל-אביב: עם עובד.
- סבירסקי, שלמה (1981). לא נחשלים אלא מנוחשלים. חיפה: מחברות למחקר ולביקורת. סבירסקי, שלמה וברנשטיין, דבורה (1980). מי עבד עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי בהתהוות חלוקת העבודה העדתית. מחברות למחקר ולביקורת, 4-6, 5-61.
- סמוחה, סמי (1984). שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל. מגמות, כח, 169-206.
- סעדה-אופיר, גלית (2001). בין "ישראליות" ל"מזרחיות": הכלאות מוסיקליות מן העיר שדרות. סוציולוגיה ישראלית, ג(2), 253-276.
- סעיד, אדוארד (2001). עקור - לא מזרח ולא מערב. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- עראקי-קלורמן, בת-ציון (1997). התיישבות פועלים תימנים ואשכנזים: מראשון לציון לנחלת-יהודה ובחזרה. קתדרה, 84, 85-106.
- צור, ירון (2001). קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות, 1943-1954. תל-אביב: עם עובד.
- צמרת, צבי (1993). ימי כור ההיתוך. באר שבע: המרכז למורשת בן-גוריון.
- קאפה, יוסף (תשכ"ח). הליכות תימן. ירושלים: מכון יד בן-צבי.
- קניאל, יהושע (1995). הפועלים וארגוניהם בעלייה השנייה וקליטת עולי תימן במושבות (1904-1914). בתוך: שורשים: קבצים לחקר הקיבוץ ותנועת העבודה. רמת אפעל: יד טבנקין.
- קציר, יעל (1984). נשים יוצאות תימן כסוכנות שינוי במושב. בתוך: ש' דשן ומ' שוקד (עורכים), יהודי המזרח (ע' 221-230). תל-אביב: שוקן.
- קימרלינג, ברוך (1999). מדינה, הגירה והיווצרותה של הגמוניה, 1948-1952. סוציולוגיה ישראלית, 1, 167-208.
- קלדרון, ניסים (2000). פלורליסטים בעל כורחם. חיפה: זמורה-ביתן.
- קמפ, אדריאנה (2002). "נדידת עמים" או "הבערה הגדולה": שליטה מדינתית והתנגדות בספר הישראלי. בתוך: ח' חבר, י' שנהב ופ' מוצפי-האלר, מזרחים בישראל (ע' 36-67). ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר.
- רובין, ניסן (תשמ"ח). למשמעותו החברתית של הבכור במקרא. בית מקרא, קיג, 155-170.
- רופין, ארתור (תרע"ד). היהודים בזמן הזה. אודסה.
- רופין, ארתור (1968). פרקי חיי. תל-אביב: עם עובד.
- רם, אורי (עורך) (1993). החברה הישראלית - היבטים ביקורתיים. תל-אביב: ברירות.
- רצהבי, יהודה (תשמ"ח). במעגלות תימן. תל-אביב: הוצאת המחבר.
- שוחט, אלה (1991). הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה. תל-אביב: ברירות.
- שוחט, אלה (2001). זיכרונות אסורים. תל-אביב: בימת קדם.
- שוקד, משה (תשל"ז). האמנם חמולות? סיעות משפחתיות ופוליטיות בתהליך ההסתגלות למושב. בתוך: ש' דשן ומ' שוקד (עורכים), דור התמורה (ע' 182-194). ירושלים: מכון יד בן-צבי.
- שנהב, יהודה (2003). היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל-אביב: ספרית אפקים, עם עובד.

שנהב, יהודה וחבר, חנן (2002). המבט הפוסט קולוניאלי. תיאוריה ובקורת, 20, 9-22. שפירא, אניטה (תשל"ז). המאבק הנכזב. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב והקיבוץ המאוחד. שפירא, עובדיה (עורך) (תשל"ב). מושבי עולים בישראל. ירושלים: הסוכנות היהודית. שרעבי, רחל (2002). סינקרטיזם והסתגלות: המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית. תל-אביב: צ'ריקובר.

Bamat, Thomas (1999). Popular Catholicism: Global paradox and promise. *America*, 180, 6-9.

Bhabha, Homi (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. *October*, 28, 125-133.

Bhabha, Homi (1990a). *Nation and narration*. London and New York: Routledge.

Bhabha, Homi (1990b). The third space: Interview with Homi Bhabha. In: J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 1-8). London: Routledge.

Bhabha, Homi (1994). *The location of culture*. London and New York: Routledge.

Bastide, Roger (1978). *The African religions of Brazil*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.

Ben-David, Joseph (Ed.) (1964). *Agricultural planning and village community in Israel*. Jerusalem: The Hebrew University.

Druyan, Nitza (2000). Yemenite Jews on the Zionist alter. In: Laura Zittrain Eisenberg and Neil Caplan (Eds.), *Review Essays in Israel Studies* (V, pp. 153-170). Albany: State University of New York Press.

Eisenstadt, S.N. (1954). *The absorption of immigrants*. London: Routledge and Kegan Paul.

Gilad, Lisa (1989). *Ginger and salt: Yemeni Jewish women in an Israeli town*. Boulder, San Francisco and London: Westview Press.

Herzog, Hanna (2004). Both an Arab and a woman: Gendered racialized experiences of female Palestinian citizens of Israel. *Social Identities*, 10(1), 53-82.

Kimmerling, Baruch (1983). *Zionism and territory: Socio-territorial dimensions of Zionist politics*. Berkeley: University of California Press.

Litwak, Eugene (1960). Occupational mobility and extended family cohesion. *American Sociological Review*, 25, 9-21.

Mitchell, Timothy (1988). *Colonizing Egypt*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Prandi, Carlo (2000). The reciprocal relationship and fundamentalism from the early history of religion to modernity. *Research in the Social Science of Religion*, 11, 23-35.

Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.

Sacks, Karen (1974). Engel's revisited: Women, the organization of production, and private property. In: Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (Eds.), *Women, culture and society* (pp. 207-222). Stanford: Stanford University Press.

Shafir, Gershon (1996). *Land, labor and the origins of the Israeli-Palestinian conflict: 1882-1914*. Berkeley: University of California Press.

- Shapiro, Ovdia (1970). The extension program for the cooperative village of Gadish. In: Sara Molho (Ed.), *Agricultural extension, a sociological appraisal* (pp. 84–93). Jerusalem: Fritz Naphtali Foundation.
- Shils, Edward (1981). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shohat, Ella (1988). Sephardim in Israel: Zionism from the standpoint of its Jewish victims. *Social Text*, 7, 1–36.
- Smootha, Sammy (1978). *Israel: Pluralism and conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, Charles & Shaw, Rosalind (Eds.) (1994). *Syncretism / Anti Syncretism*. London: Routledge.
- Weingrod, Alex (1966). *Reluctant pioneers*. Washington, N.Y. and London: Kennikat Press.
- Yorburg, Betty (1975). The nuclear and the extended family. *Journal of Comparative Family Studies*, 6, 5–14.
- Yung, Judy (1995). *Unbound feet: A social history of Chinese women in San Francisco*. Berkeley: University of California Press.