

ישראליות מתפרקת או מתרפקת? מתיאוריית ההתיישבות ועד התנחלות דתית-משיחית

לב גרינברג

המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

Gershon Shafir and Yoav Peled, 2002. *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. New York: Cambridge University Press

Baruch Kimmerling, 2001. *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*. Berkeley, CA: University of California Press

השנים 1993–2000 היו לישראל "שבע שנים טובות" – כך לפחות דמיינו ישראלים רבים, חילונים ותומכי שלום בני המעמד הבינוני – עד שהגיעה ההפתעה של "סירוב הפלסטינים להצעות הנדיבות של ברק" ופרוץ אינתיפאדת אל-אקצא. תמונה רחבה ומעמיקה של ישראל בשנים אלו, שהתאפיינו בתקוות לשלום ולרב-תרבותיות, עולה מספרם של גרשון שפיר ויואב פלד, להיות ישראלי (העומד לראות אור בעברית בהוצאת אוניברסיטת תל-אביב ב-2004) ומספרו של ברוך קימרלינג, המצאתה ושקיעתה של הישראליות. מדובר בשני ניסיונות שאפתניים, מפורשים ומודעים לעצמם להגדיר פרדיגמה חדשה להבנת ישראל, בדומה לעבודותיהם של ש.ג. אייזנשטדט, דן הורוביץ ומשה ליסק. אף כי שני הספרים מגדירים את הציונות כתנועת התיישבות, הם נבדלים זה מזה מבחינה תיאורטית ומייחסים משמעות פוליטית שונה לתקופה זו.

ברוך קימרלינג וגרשון שפיר ניסחו בשנות השמונים את "תיאוריית ההתיישבות" (קולוניזציה בלעז), כפי שאורי רם מכנה זאת. הם ניסו לפרש את פרץ ההתיישבות בשטחים שנכבשו ב-1967 בהקשר היסטורי רחב של הציונות כתנועת התיישבות, אולם כבר אז ניכרו הבדלים בולטים ביניהם הן בתיאוריה והן במשמעות הפוליטית של טענותיהם. קימרלינג הסתייע בתיאוריה של פרדריק טרנר (Turner) על ההתיישבות בארצות הברית, שלפיה "הסֶפֶר הפתוח" הוא המקור לאינדיבידואליזם ולעוצמתם של החברה האזרחית ושל המוסדות הדמוקרטיים האמריקניים. קימרלינג התאים את התיאוריה הזו לנסיבות ההפוכות באזורנו, וטען כי הריכוזיות הפוליטית והקולקטיביזם הציוני נובעים מן "הסֶפֶר הסגור" בפלסטינה.

עוד הוא טען כי כדי לספק לגייטימציה להשתלטותם על קרקעות של ערבים, התבססו המתיישבים הסוציאליסטים החילוניים על סמלים דתיים של זיקה לארץ ובעלות עליה. שפיר, בשונה מקימרלינג, הדגיש את המימד המטריאלי, את התחרות על העבודה בין פועלים זולים ליקרים ואת השאיפה לכונן קולוניה אתנית טהורה, שחייבה את המתיישבים לוותר על שטחים מטעמים דמוגרפיים למען "הטהור האתני". אם כן, שפיר טען כי אחרי 1967 חלה סטייה ממודל הקולוניזציה הציונית, ואילו קימרלינג טען כי לגייטימציה הדתית המספקת גיבוי לתנופת ההתיישבות המחודשת יש שורשים בתקופה המוקדמת.

הבדלים אלו ניכרים גם בספריהם החדשים. כדי להסביר את "תהליך השלום" ואת השלכותיו, החוקרים מעדכנים את "תיאוריית ההתיישבות", הופכים אותה לחלק מתיאוריה רחבה יותר ומנסחים מחדש את משמעויותיה הפוליטיות. לטענת קימרלינג, היחלשות הגייטימציה לשליטה בשטחים נובעת מהעובדה שההתיישבות מזוהה עם קבוצה קטנה בעלת להט דתי-משיחי. שפיר, לעומתו, סבור כי תהליך הדה-קולוניזציה שיוזמת תנועה העבודה מונע ממניעים מטריאליים של הבורגנות.

שפיר מחולל מפנה תיאורטי בשותפותו עם יואב פלד ובאמצע את התיאוריה שפיתח פלד על משטרי האזרחות המובחנים כהסבר לדמוקרטיה המיוחדת של ישראל. על פי תיאוריה זו, ההתיישבות היא מרכיב בדפוס האזרחות הרפובליקני, שאפיין את האליטה החברתית האשכנזית-חילונית והיה הדפוס הבכיר בהיררכיה הישראלית עד 1985. ואולם דפוס זה הולך ושוקע בעקבות תהליכי הליברליזציה והגלובליזציה, ובמקומו עולה האזרחות הליברלית, התואמת את האינטרסים הכלכליים של הבורגנות האשכנזית וסוללת את הדרך לתהליך הדה-קולוניזציה. קימרלינג משלב סדרה של מושגים חדשים – העיקריים הם זהות קולקטיבית, לאומיות, הגמוניה, מיליטריזם אזרחי ומרכזיות המדינה – כדי לטעון שאימוץ הגייטימציה הדתית-לאומית הביא להתפרקותה של הזהות הקולקטיבית הישראלית לשבע תת-תרבויות מנוגדות, ובסופו של דבר לשינוי מרחיק לכת בישראליות, הבנויה כעת ממאבק בין אותן קבוצות – מאבק סמלי ומאבק חומרי על משאבי המדינה.

להיות ישראלי הוא ספר בנוי היטב מבחינה תיאורטית. הוא מספק לקורא סיכום ממצה של מחקרים רבים שפורסמו בשנות התשעים בתחומים שונים ובהם סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, היסטוריה, פוליטיקה, משפט, כלכלה, תרבות וחינוך. במובן זה מדובר בספר חובה לכל חוקר של החברה הישראלית. המושג "משטר אזרחות" הוא גם שיח וגם עיקרון

מארגן, המשלב קבוצות סטטוס ומעמדות שונים במסגרת היררכית, תחת שליטתה של הקבוצה הדומיננטית האשכנזית. "משטר השילוב" הייחודי של ישראל נבנה בידי תנועת ההתיישבות העובדת הציונית, שהעמידה במרכז את האתוס הרפובליקני של ה"חלוץ" וה"לוחם". במסגרת האזרחות הרפובליקנית שולבו גם הנשים והמזרחים; הם היו מחויבים להשתתף, אולם במעמד נחות מלכתחילה, בשל חוסר יכולתם להגיע לשוויון בתרומתם להתיישבות ולצבא. החרדים והפלסטינים אזרחי ישראל שולבו בשני דפוסים האזרחות הנחותים, כקבוצות שאינן תורמות ל"טוב המשותף". החרדים משולבים בדפוס האזרחות האתנו-לאומי בזכות היותם יהודים, והפלסטינים אזרחי ישראל משולבים בדפוס האזרחות הליברלי כיחידים בעלי זכויות פרטיות, אך חסרי זכויות קולקטיביות.

בפרקים שבשער הראשון של הספר מתואר מצבה של כל אחת מן קבוצות הללו בפרספקטיבה היסטורית, בהתבסס על חומר אמפירי רב שאספו חוקרים שונים בשנות התשעים. הנתונים מנותחים מתוך המסגרת האנליטית של "משטר השילוב" של האזרחות הנבדלת, אם כי ניתן היה לנתחם גם ללא-מסגרת זו. בשער השלישי מופיעים הפרקים החדשניים והמרתקים יותר בספר, והם אלה העוסקים ישירות בהתרחבות השיח והמשטר הליברליים. התרחבות זו מתרחשת מאז 1985 כתוצאה מהליברליזציה הכלכלית וביוזמת האתנו-מעמד הדומיננטי הבורגני-אשכנזי, שיש לו אינטרס להשתלב בכלכלה העולמית. בפרק השמיני מתוארות הקבוצות הפוליטיות שפיתחו השקפה ושיח ניאו-ליברליים בספרה הציבורית, החל מתנועת ד"ש, דרך מרצ, חוג משוב וקבוצת הכפר הירוק. הפרק התשיעי מנתח את תרומתה של קהילת העסקים לפיתוח שיח השלום, תרומה שנובעת מהאינטרס הכלכלי להשתלב בתהליכי הגלובליזציה ובשווקים החדשים. הפרק העשירי דן ב"מהפכה החוקתית" שהנהיגו השופט אהרן ברק וחברי הכנסת שחוקקו את חוקי היסוד חופש העיסוק וכבוד האדם וחירותו, היוצרים מסגרת נורמטיבית חדשה לאזרחות הליברלית בישראל.

הבעיה העיקרית של הספר להיות ישראלי היא השאיפה להסביר את כל התופעות בחברה הישראלית באמצעות תיאוריה פשוטה יחסית של משטרי אזרחות היררכיים, תיאוריה המתעלמת מסוגיות מרכזיות כגון לאומיות וזהות קולקטיבית (שבהן עוסק קימרלינג), אבל גם מהצבא ומהפוליטיקה כמישורים אוטונומיים בעלי השפעה. התיאוריה של שפיר ופלד מבוססת על הנחה בעייתית, שלפיה יש סתירה בין ליברליזם לאתניות ובין גלובליזציה לקולוניאליזם. הם סבורים שההתפתחויות

הכלכליות של שנות התשעים מובילות לדה-קולוניזציה, אף כי הם עצמם מציינים שמספר המתנחלים הוכפל בין 1993 ל-2000. חברת העובדים, ההסתדרות הכללית והכלכלה הריכוזית שימשו עד 1948 מכשירים עיקריים לבניית "המדינה שבדרך", ולכן פירוקם מתפרש כחלק מתהליך הדה-קולוניזציה. בהעדר דיון במערכת הפוליטית כמסגרת פעילה ומשפיעה, הבורגנות האשכנזית נתפסת ככלי-יכולה וכבעלת סיכוי להשיג את יעדיה, והזיקה בין הצבא להתנחלויות במודל ההתיישבות שלאחר 1967 אינה מופיעה כגורם קולוניאלי מכריע.

הכותרת להיות ישראלי היא כותרת מטעה, שכן ספרם של שפיר ופלד אינו עוסק בשאלת הזהות. לעומת זאת, עיקר הדיון התיאורטי של קימרלינג עוסק בקושי לגבש זהות קולקטיבית. הספר מקבץ את עבודותיו העיקריות בשנים האחרונות ומנסה להעניק להן מסגרת תיאורטית אחידה ומגובשת. ה"ישראליות" השוקעת היא זו שניסתה בראשית דרכה להמציא תרבות לאומית חילונית ומודרנית; ניסיון זה היה חסר סיכוי מלכתחילה, ואכן נכשל. לטענת קימרלינג, הצורך להדגיש את הזיקה התנ"כית כדי להעניק לגיטימציה להשתלטות על הקרקעות, והבחירה בארץ-ישראל כיעד להתיישבות קולקטיבית בהתבסס על הזיקה התרבותית שחשים כלפיה היהודים הבורחים ממזרח אירופה, מנעו מפרויקט המצאת הלאומיות החילונית-מודרנית כל סיכוי להתממש. ואולם, למרות שקימרלינג מבסס את עיקר הדיון על המושגים זהות קולקטיבית ולאומיות, הוא אינו מציע המשגה ברורה של הלאומיות ואף משתמש במושגים סותרים. הלאומיות מוצגת בספרו לעתים כהמצאה, בלי לציין את מקור המושג ומשמעותו, אבל בעיקר כעניין פרימורדיאלי המשמש הסבר מרכזי לכישלון הישראליות החילונית. הגדרה של לאומיות מובאת רק בדרך אגב, בין סוגריים ובמרכאות, בלי להבהיר אם הוא עצמו עומד מאחורי הגדרה זו: "אנחנו דנים כאן במושג מדינת הלאום (המונח 'לאום' מורה על צורה כללית של זהות אתנית פרימורדיאלית עם כמה השלכות מבניות), שבה 'ישראל' נתפסת בראש ובראשונה כ'מדינת לאום יהודית'" (עמ' 58).

על פי קימרלינג, הלאומיות היא פרימורדיאלית במהותה, ולכן לא ניתן היה להמציא ישראליות חילונית כאשר מוקד המשיכה לארץ ותביעת הבעלות עליה הם דתיים. לפי המושגים הפרימורדיאליים של הלאומיות, היהדות היא פרוטו-לאומית ולא ניתן להפריד בה בין דת ללאום בשעה שמתיישבים בארץ הקודש. לאחר הקמת המדינה, עם תחילתה של "העלייה הלא-סלקטיבית", חשו האשכנזים החילונים איום

על תרבותם ולכן ניסו לעגן במוסדות המדינה את הלאום החילוני והמודרני שהמציאו. אולם לאחר 1967 שקע ניסיון זה, שכן השיבה אל ארץ האבות עוררה מחדש את הלהט הדתי-משיחי הרדום. הכיבוש השמיט את הקרקע מתחת לזהות הקולקטיבית החילונית, שלא יכלה להעניק לגיטימציה למעשי ההתיישבות החדשים. הנוער הדתי-לאומי החליף את הנוער הסוציאליסטי והעניק לפרויקט ההתיישבותי הציוני משמעות דתית-לאומית מחודשת: התיישבות בנחלת אבות, התנחלות.

אולם דווקא הדומיננטיות של הדתיים הלאומיים – שדוחקת לטענת קימרלינג את הישראליות החילונית המודרנית וגוברת עליה – היא שמביאה להתפרקות הזהות הקולקטיבית לגורמים, עד כדי אובדן היכולת לדבר על זהות ישראלית משותפת. בעקבות ניצחון היהדות הדתית על הישראליות החילונית צומחות זהויות קולקטיביות תת-לאומיות מנוגדות של קהילות החיות בבידול זו מזו, אך זוכות עתה ללגיטימציה ולמקום בולט יותר בשיח הציבורי והפוליטי. לשתי הקהילות המתחרות ביניהן על הגדרה הגמונית של הלאומיות – הקהילה הדתית-לאומית וזו החילונית-מודרנית – מצטרפים היהדות החרדית, היהודים המסורתיים מארצות ערב, ה"רוסים" וה"אתיופים" והפלסטינים אזרחי ישראל. בפרק החמישי, הדן בתהליך ההתפרקות לאותם שבעה "שבטים", קימרלינג כולל גם את מהגרי העבודה, אם כי הם לא חלק מן המאבק התרבותי על הלאומיות הישראלית. ומה נשאר כאשר הזהות הקולקטיבית הישראלית מתפרקת, והיהדות הדתית אינה יכולה לשמש בסיס משותף לכל הישראלים? הביטחון הוא הקוד התרבותי המיוחד והמאחד את אזרחיה הלא-ערבים של המדינה (לרבות ה"רוסים" הנוצרים, המוסלמים והאתיאסטים), אך הוא אינו נישא דווקא על ידי אנשי הצבא, שלעתים נוקטים עמדות מתונות יותר מן הציבור משיקולים מוסדיים (פרק שביעי).

גם בהמצאתה ושקיעתה של הישראליות אחת הבעיות העיקריות היא השאיפה להציע פרדיגמה כוללת ומתוכה לנתח תופעות ותהליכים מגוונים. מבחינה זו קימרלינג מציג מבנה תיאורטי לא מגובש והקישור בין המושגים והפרקים השונים לא תמיד ברור. לעתים הוא אף משתמש במושגי הפרדיגמות הממסדיות, שכה היטיב לבקרו בעבר. דוגמה לכך היא השימוש במושג לאומיות פרימורדיאלית, התואם את התפיסה העצמית של האידיאולוגיה הציונית. דוגמה נוספת היא התיאורים המופיעים מפעם לפעם של התרבות האשכנזית-חילונית לעומת זו של המזרחים. הדבר נעשה אמנם ברמיזה וללא-בוטות אוריינטליסטית,

אולם המושגים הממסדיים מתגלים בסופו של דבר כחלק מרכזי מהסבר הכישלון של הזהות הישראלית החילונית המודרנית, תוך טשטוש תרומתם של האשכנזים עצמם לכישלונם.

כך, למשל, קימרלינג מציג את העולים מארצות צפון אפריקה ומהמזרח התיכון כ"עדות המזרח שהוגדרו מחדש כמזרחים" (עמ' 111), ש"הניסיון להפוך אותם למודרניים נכשל" ו"רובם הגיעו בסופו של דבר לשכבות הנמוכות של המערכת המעמדית" (עמ' 131). הוא מבקר אמנם את הגישה האשכנזית שהסתכלה על תרבותם כפולקלור, אולם גם בספרו מתוארים הישגיהם התרבותיים כלא-יותר מפולקלור: יש להם "מוזיקה מזרחית, אוכל, חגים מקומיים וארציים וקדושים" (עמ' 132). זאת לעומת היצירה האשכנזית החילונית המפוארת, ש"יצרה תרבות גבוהה" עם דורות, קבוצות וחוגים של סופרים, משוררים, מלחינים, ציירים, פסלים, אדריכלים, מדענים ועיתונאים" (עמ' 118). תיאורים אלו היו משמעותיים פחות אילולא היתה התופעה המרכזית שנדונה בספר — ירידת הלאומיות החילונית המודרנית ועליית הלאומיות הדתית — מוסברת בשני גורמים: הקושי להפריד בין דת ללאום ביהדות, ו"העלייה הלא-סלקטיבית שהביאה אל המדינה אוכלוסיות רבות, בעיקר מאסיה ומאפריקה אבל לא רק משם, אוכלוסיות שעברו את תהליך החילון באופן חלקי אם בכלל" (עמ' 125).

לעומת זאת, היחס אל דוברי הרוסית מורכב יותר, וניכרת הערכתו של קימרלינג ליכולתם להסתגל לחברה הישראלית ולהשתלב במעמד הבינוני החילוני. הם מתוארים כקבוצה האתנית ההטרוגנית ביותר, שכל המשותף לפליגיה השונים זו השפה: יש ביניהם "מגוון רחב של מאפיינים תרבותיים, מעמדות, השכלה ושכבה פרופסיונלית השונים הן בארץ המוצא והן בסטטוס שלהם בחברה החדשה" (עמ' 136–137). האין תיאור זה הולם גם את העולים מארצות צפון אפריקה והמזרח התיכון? ניתן הלוא לטעון שהמזרחים הם קבוצה הטרוגנית יותר מן המהגרים מברית המועצות לשעבר, שהרי האחרונים חיו תחת משטר אחד ודיברו שפה משותפת, ואילו הראשונים חיו תחת משטרים שונים ודיברו שפות שונות — החל מיהודי מרוקו, שהזדהו עם השליטים הצרפתים ודיברו את שפתם, ועד היהודים הבגדאדים, שדיברו ערבית והזדהו עם הלאומיות העיראקית במאבקה נגד הקולוניאליזם הבריטי. לכן תמוה מדוע קימרלינג מניח כי ה"רוסים" עשויים להשתלב במעמד הבינוני החילוני ולהתפרק מזהותם האתנית ואילו המזרחים אינם עשויים לעשות זאת — אלא אם מניחים הנחה אוריינטליסטית.

ספרו של קימרלינג פחות מגובש מבחינה תיאורית מספרם של שפיר ופלד, אולם הוא חד וביקורתי ממנו מבחינה פוליטית. שתי דוגמאות בולטות הן היחס השונה לדמוקרטיה ולתהליך אוסלו. ההמשגה של "משטרי האזרחות" נועדה לבסס את הטענה שהמשטר בישראל הוא דמוקרטי למרות הכיבוש. לשם כך נעזרים שפיר ופלד בטענתה של ג'ודית שקלאר (Shklar) – המבוססת על המקרה האמריקני – כי במשטרים דמוקרטיים יש אזרחים מדרגה שנייה ושלישית ויש גם אנשים שאינם אזרחים. ואולם, מה הדמיון בין מקסיקנים המתגנבים אל ארצות הברית כדי למצוא עבודה לבין האוכלוסייה הפלסטינית הנתונה למשטר של כיבוש צבאי? קימרלינג, לעומתם, מאמץ את תיאוריית האתנוקרטית של אורן יפתחאל וטוען כי ישראל אינה דמוקרטית גם בתוך גבולותיה הריבוניים. לטענתו, המושג אזרחות מאבד משמעות כאשר המדינה שייכת לעם היהודי בעולם כולו, הפלסטינים משוללים שוויון אזרחי ומוסדות הדת ניצבים מעל הסמכות הריבונית של הכנסת. אולם, בדיון על הדמוקרטיה שני הספרים לוקים בחסר, בהעדר המשגה תיאורית של הפוליטיקה כמישור מובחן המתווך בין החברה האזרחית למדינה, ובהעדר המשגה תיאורית של האופנים שבהם הפוליטיקה מכוננת זהויות קולקטיביות ומעצבת את אסטרטגיית המדינה.

היחס לתהליך אוסלו הוא דוגמה נוספת לביקורתיות של קימרלינג לעומת גישתם השמרנית של שפיר ופלד, שאצלם "תהליך השלום" הוא מהלך של דה-קולוניזציה, המונהג בידי הבורגנות האשכנזית במטרה להשתלב בתהליך הגלובליזציה. קימרלינג, לעומת זאת, טוען כי גם השאיפה לשלום אינה אלא עוד גירסה של הקוד התרבותי הביטחוניסטי, שהרי גם השלום נתפס כצורך ביטחוני במסגרת העימות עם הפלסטינים והשליטה עליהם. לפיכך, גם אם יוביל תהליך אוסלו להסדר כלשהו, לא יתחולל שינוי יסודי בתרבות הישראלית וביחסה לפלסטינים. החיסרון הבולט של שתי הגישות הוא שוב העדרה של הפוליטיקה כסוכן, אבל גם ההתעלמות מהצבא כשחקן בתהליך הפוליטי ובעיצוב המדיניות של ישראל. בולטים בהעדרם גם הפלסטינים, לא כנתיני הכיבוש אלא כחברה מורכבת העובדת תהליכים ושינויים, וכגורם בעל אינטרסים, שאיפות ומאבקים המשפיעים על החברה הישראלית. במילים אחרות, למרות ההנחה של תיאוריית ההתיישבות – המשותפת לשני הספרים – כי יחידת הניתוח כוללת את הפלסטינים בשטחים, למעשה הם דנים בישראל בגבולות 1967 וביהודים בשטחים, ואילו הפלסטינים הופכים לגורם חיצוני.

על אף ההבדלים הרבים ביניהם, שני הספרים מציגים טענה דומה:

בשנות התשעים התפרק הגורם שליכד את ישראל תחת דומיננטיות אשכנזית; הגורם הזה איננו סוכן פוליטי אלא מרכיב מבני – אזרחות או תרבות. אצל שפיר ופלד מדובר באזרחות רפובליקנית המוחלפת בליברליזם, ואצל קימרלינג זו התרבות המודרנית החילונית המאוגדת על ידי הלאומיות הדתית. את נקודת המפנה ההיסטורית הם ממקדים ב־1967, עם פריצת גוש אמונים לזירה הציבורית והקמת ההתנחלויות הדתיות־משיחיות, אולם הם חלוקים לגבי מידת הצלחתו של השינוי. שפיר ופלד טוענים כי המשיחיות הדתית לא יכלה לשמש תחליף לאתוס הרפובליקני ולכן לא הצליחה למשוך מספיק מתיישבים. כישלון זה הביא לערעור כולל של אתוס ההתיישבות ולצורך לפתח אתוס חלופי, הפעם ליברלי. קימרלינג מציין תופעה הפוכה: לטענתו, הלאומיות הדתית הצליחה להעניק לגייטימציה למצב החדש שנוצר, והצלחתה המסחררת הביאה לסוף עידן ההגמוניה האשכנזית־חילונית בישראל. ההסבר להתפרקות הגורם המלכד הוא אפוא מפעל ההתנחלות הדתי־משיחי – בין בגלל כישלוננו ובין בשל הצלחתו.

תמונה העובדה ששני הספרים ממעטים להדגיש את תרומתה הייחודית של מפלגת העבודה בשנים 1967–1977 לעידוד מפעל ההתנחלות, להצדקתו ולמימונו; הם ממעטים גם בתיאור האינטרסים הפוליטיים, המוסדיים והכלכליים העומדים מאחורי מיסוד הכיבוש. עובדה זו מעוררת חשד שמא לא התפרקותן של החילוניות והרפובליקניות עומדת במרכז כאן, אלא התפרקות תנועת העבודה והתרפקות על עברה המפואר. שאם לא כן, קשה להסביר את ההתמקדות בהתנחלות הדתית־משיחית תוך התעלמות מתפקידה המכריע של תנועת העבודה במיסוד הכיבוש. העדר המישור הפוליטי כיסוד אוטונומי במסגרת התיאורטית מסתיר את העובדה כי מה שבאמת התפרק במהלך שנות התשעים איננו הדומיננטיות של הרפובליקניות ולא החילוניות האשכנזיות, אלא דווקא תנועת העבודה. הרפובליקניות והלאומיות החילונית ממשיכות להיות דומיננטיות – מי שהשתנו הם הסוכנים הפוליטיים הנושאים אותן.

להיות ישראלי והמצאתה ושקיעתה של הישראליות הם שני מחקרים חשובים העוסקים בהתפתחויות בישראל של שנות התשעים מפרספקטיבה סוציולוגית רחבה, בעלת עומק היסטורי ותובנות בתחומי החברה, הפוליטיקה והכלכלה, המשפט והתרבות. עם זאת, לא נוכל להבין מתוכם את הישראליות המתחדשת, המתכנסת סביב המדורה, המתרפקת על העבר ומתגייסת למלחמה, וגם לא את עוצמת המרי הפלסטיני ודיכוי האלים. לשם כך נזדקק לתיאוריות ולמחקרים חדשים.