

לפני ההסכם נהנתה איראן מריבונות עד קו השיט של השט אלערב לאורך חמישה מיילים מול חוראמסאהר, וזאת על פי הסכם קונסטנטינופול משנת 1913. בשנת 1937 הסכימה איראן, שהיתה תחת שלטונו של אבי השאה, להניח לתביעתה על ריבונות על כל אורך השט עד קו השיט, מכיוון שעיראק הסכימה להעניק לה ריבונות עד קו השיט לאורך חמישה מיילים נוספים גם מול אבדאן (או עאבדאן).

שגיאה נוספת המופיעה בספר נוגעת למספרם של הכורדים במזרח התיכון; ראשית, יש להגדיר לאיזו שנה מתייחסים הנתונים שהמחבר מוסר (במשך העשור 1965-1975 גדלה אוכלוסיית הכורדים בכ-30 אחוז). שנית, אם יחברו הקוראים את כל המספרים המופיעים כאן (עמ' 22), יגיעו לסך של 10 מיליון בני-אדם, בעוד שכפי שכתב הסופר עצמו, המספר הוא כ-15 מיליון (לשנת 1970, והשוו לעמ' 369). גם כוונתו של הסופר אינה ברורה בצינון ש"קהילות כורדיות עתיקות, קטנות וגדולות, קמו גם מחוץ לכורדיסטאן" (עמ' 23). זו שגיאה גסה גם לראות במוצול עיר כורדית: רוב התושבים שם הם ערבים סונים, אף שיש בה מיעוט כורדי גדול וכן גם טורקמנים, כלדאים, אשורים ואחרים (עמ' 24, 26).

הסופר כולל מפי מרואייניו פרטים מעניינים וחשובים על משפחתו ותולדות חייו של המולא מצטפא אלברזאני, אך נראה שחל אצלו בלבול בין משפחות ברזאני לברזאני, כשהאחרונה אף היא משפחת שייחיים שבטיים חשובה מברזאן. שייח' מחמוד ברזאני – שמוצא משפחתו מאותה עיירה של משפחת המולא מצטפא, אך מרכז השפעתו עבר לסולימאניה – מרד בבריטים ב-1919, הכריז על עצמו מלך ב-1922, מרד שוב ב-1924, 1927 וב-1930. מכאן ואילך המרידות היו נחלת משפחת ברזאני: אחיו של המולא מצטפא, שייח' אחמד מברזאן, מרד ב-1931 וב-1935, ואילו המולא מצטפא מרד בשנים 1943, 1945, ושוב מרד באופן רצוף כמעט בין 1961 ל-1975. גם אין זה ברור מדוע צריך היה השייח' אחמד, אחיו הבכור של המולא מצטפא, "לחזור לנתיב של האסלאם הסוני" (עמ' 42), שהרי מעולם לא נטש את האסלאם הסוני. אין גם בנמצא "כורדים נוצרים", והכוונה ככל הנראה לאשורים (עמ' 60).

האשורים, כנסיה נוצרית עצמאית מהעתיקות במזרח התיכון (אין ודאות שאכן הם צאצאי האשורים, אף שהם מאמינים בכך) שימרו את שפתם

המקורית, הארמית, וסירבו להשתערב, כמוהם ככורדים. על שום כך נרדפו על-ידי משטר הבעת. הגייסות האשוריים המיליציוניים בשירות המנדט הבריטי נקראו Levies ללא קשר ל"מוצאם המזרחי", או ללויים שבמקרא (עמ' 210). פירוש הביטוי באנגלית to Levy הוא "לגייס", והמיליציה פשוט נקראה: "המגויסים". כמו כן, עלי צאלח אלסעדי לא היה שר החוץ של עיראק בשנת 1963 (עמ' 73, 78), כי אם שר הפנים שלה. גם אין זה סביר שבעת ובעונה אחת יכהנו שני שרי חוץ (בעמ' 83 מופיע טאלב שביב כשר החוץ, וכך אכן היה). ויש עוד פרטים כגון תעתיק השמות, שעדיף היה כי ייכתבו בצורתם המקובלת (טאלב, ולא טלאב, גיאסם ולא ג'אסם, באדר ולא בדיר). אילו נועץ נקדימון בהיסטוריונים אנשי מקצוע, היו נחסכות ממנו השגיאות הללו. אך, כאמור, פרטים אלה אינם מפחיתים מערכם של הראיונות והיומנים הנדירים והחשובים, שהם עיקר הספר.

שאלה אחת נותרה פתוחה: כיצד ניתן להסביר את העובדה שהמאמץ המעשי לבסס קשרים עם המורדים הכורדים החל דווקא במאי 1963? שהרי המרד פרץ כבר ב-1961, ונסיונות ליצור קשר היו כבר קודם לכן, על-ידי כורדים וישראלים כאחד. הסבר אחד פשוט עשוי להיות האיטיות שבהתקדמות כל קשר מסוג זה: הריחוק הגיאוגרפי, הצורך בהשגת שיתוף פעולה איראני, הזרות התרבותית, חוסר נסיון קודם, ממדיו המצומצמים של המרד בראשיתו ועוד. הסבר אחר עשוי להיות, שהתקיימה בין הגנרל קאסם לבין ישראל הבנה שקטה שאין מטרידים זה את זה; קאסם היה אויבו הגדול של גמאל עבד אלנאצר, ומבחינת ישראל – אויב-אויבה היה כעין ידיד. אפשרות זו זוכה לתימוכין על-ידי ראיונות שערך כותב שורות אלה באחרונה בארצות-הברית, המצביעים על כך שבעוד שארצות-הברית חפצה בנפילתו של קאסם בשל קרבתו לקומוניסטים ולברית-המועצות, ישראל דווקא חפצה ביקרו והשתדלה למנוע את נפילתו. עם סיוע למרד נגד קאסם, סביר שנתפס בירושלים כפוגע באינטרס ישראלי חיוני. כשנפל, בפברואר 1963, נפתחה הדרך לסיוע מעשי למרד. גם אופן הטיפול הצבאי במרד הכורדי מצד משטרו של קאסם היה מתון וזהיר בהרבה מזה שהגיע לאחר מכן. הפראות והאכזריות של הממשל כלפי האוכלוסייה הכורדית גברו והלכו משנה לשנה, עד לחורבן המרד במארס 1975. לשיאה הגיעה פראות זו

בשלהי מלחמת עיראק-איראן, כשבתוך שנה אחת (1987-1988) נרצחו על-ידי משטר הבעת' לפחות 100,000 כורדים, וייתכן שמניין הנרצחים גדול בהרבה; אך טרגדיה זו שייכת כבר לתקופה אחרת.

"העליה הראשונה" ועיצוב התרבות הלאומית

א מ נ ו ן ר ז ם ק ר ק ו צ ק י ן

יפה ברלוביץ / להמציא ארץ, להמציא עם / הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996, 292 עמ'

במשך תקופה ארוכה זכתה תרבות העליה הראשונה להתעניינות מצומצמת בלבד, והספרות שנכתבה בתקופה זו הוצגה כתופעה שולית ונטולת ייחוד. הסיבה העיקרית לכך היתה הדימוי השלילי שיוחס לגל התיישבות זה על-ידי בני "העליה השנייה", אשר הגדירו את זהותם העצמית על בסיס הנגדה למתיישבים שקדמו להם, שתוארו כמי שלא ביטאו נאמנות מוחלטת למה שהוגדר כאידיאלים הציוניים. בשנים האחרונות השתנה יחס זה, והדבר הוביל לעיסוק נרחב יחסית בספרות המוקדמת.

בספרה, **להמציא ארץ, להמציא עם**, עומדת יפה ברלוביץ על תפקידה החשוב של ספרות "העליה הראשונה" בעיצובה של תפיסת הלאום הציונית, ומפריכה את התיאור המקובל של קרע בין העליה השנייה לבין ההתיישבות הציונית המוקדמת יותר. על סמך קריאה בספרות שנכתבה בתקופה זו (על-ידי סופרים כמשה סמילנסקי, חמדה בן-יהודה, יהושע ברזילי, נחמה פוחצ'בסקי ואחרים), היא חושפת ובוחנת באופן מפורט את האידיאלים והערכים התרבותיים שעל פיהם הוגדרה הזהות החדשה. הספרות נתפסת כמתווכת בין מיתוס היסוד התיאולוגי של "שיבת העם לארצו" לבין המציאות, ולפיכך כמסגרת שבתוכה משתקף תהליך תרגומו של המיתוס לעמדה תרבותית קונקרטית. תוך כדי כך מעצבת הספרות את הארץ ויוצרת גיאוגרפיה אלטרנטיבית המחברת את המיתוס אל המקום.

טענתה העיקרית והמשכנעת באופן עקרוני של ברלוביץ היא, שהמקורות של

ד"ר אמנון רזקרקוזקין הוא מרצה להיסטוריה באוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מרכיביה השונים של התודעה הציונית עוצבו כבר בתקופה זו. חיבורה בוחן היבטים מרכזיים של עיצוב התודעה והחברה החדשה ותורם תרומה חשובה לדיון המוקדש להיבטיה השונים של התרבות הציונית ולבירור גבולותיה. היא מציגה חומר עשיר ופרשנות מאירת עיניים של המערכת התרבותית המורכבת שהיא בוחנת, וזאת גם אם נותר מקום להסתייגות מסוימת. הבעיה בגישתה של ברלוביץ טמונה בהצגתה את המחקר כ"רהביליטציה" של העליה הראשונה; התייחסות המובילה לכך שהמדד המרכזי לבחינתה של הספרות הוא מידת ההתאמה למיתוס, כפי שהתגבש מאוחר יותר, או מידת "התרומה" לתרבות הציונית. כך נחסמת לעתים הדרך הן לבחינת התופעות התרבותיות לגופן, והן להערכת אפשרויות תרבותיות שהתקיימו בהקשר הנידון, אך נעלמו עם הזמן. ההתמקדות בתקופה זו מאפשרת לעקוב אחרי המיתוס תוך כדי התהוותו, אולם המיתוס עצמו – הפרשנות הלאומית לתודעה הדתית הקודמת – אינו נבחן כלל, ובמקרים רבים מוצג כ"אובייקטיבי" וכנגזר ישירות מהתודעה הדתית המסורתית.

כבסיס לחשיפת ה"אנתרופולוגיה ציונית" כדבריה, משתמשת ברלוביץ במצע תיאורטי שהניחו היסטוריונים ומבקרים של התופעה הלאומית כמו אריק הובסבאום (Hobsbaum), ארנסט גלנר (Gellner), בנדיקט אנדרסון (Anderson) ואחרים. אלה הדגישו את העובדה שהלאומיות המודרנית מבוססת על המצאתן של מסורות, שנועדו לשם גיבוש תודעה קולקטיבית חדשה לתושביה של מדינת הלאום. מסגרת זו מאפשרת לה לבחון את האופנים השונים של עיצוב "הקהילה המדומינת", כניסוחו של אנדרסון, ניסוח שזכה לתפוצה אדירה.

הרלוונטיות של מודל זה לדיון בעיצוב התודעה הציונית בתקופה זו מקבלת ממד נוסף לנוכח התודעה העצמית המפורשת של המשתתפים בתהליך, הרואים עצמם כמי שנוטלים חלק בהמצאתה של מסורת תרבותית, שלא רק שאינה קיימת בפועל, אלא שהיא אף אמורה להיבנות על שלילת המסורת הקיימת. צעד ה"עליה" נתפס אצל הסופרים הנדונים כמטאמורפזה מוחלטת, כשינוי של מהות שמתוכו אמורה לצמוח הלאומיות החדשה; הם מרבים לנקוט מונחים כגון "בריאה"

.....
תימני נושא נד מים, 1915 יעקב בן זב, אוסף מוזיאון ישראל, ירושלים. הגדרת הלאומיות מבוססת על הרחקתם השיטתית של התימנים



ו"יצירה" לשם תיאור פעולתם. מימוש של היהודי, המתבצע באמצעות החיבור אל השפה ואל האדמה, הוא בבחינת התגלות המובילה להתחברות אל התרבות העברית האוטנטית, שנתפסת מצדה כישועה.

לשם מיקום נוסף של הקורפוס הספרותי העומד במוקד מחקרה, מאמצת המחברת הבחנה בין שני מושגים. היא מפרידה בין "ספרות שבט", דהיינו – ספרות שנועדה להבחין קבוצת אנשים שפרשה מ"שבט-האם" ומעצבת תודעה נפרדת (ומתוך כך נכתבת בעיקר למען קבוצת המתיישבים עצמה), לבין "ספרות עם", שמכוננת ומייצגת תודעה של קהילה לאומית. ובמקרה הנדון היא כוללת את העם היהודי כולו או לפחות את כלל קוראי העברית. המחברת עומדת על כך שבספרות העליה הראשונה מתקיימים שני היבטים אלה במקביל, כאשר מתוך קיום משולב זה נוצרים דפוסי התודעה הציונית הבסיסית, ונקבעים גבולות הדיון והדמיון.

קיומם במקביל של שני יסודות אלה משתלב ביחס האמביוולנטי כלפי הגולה, יחס ששימש ציר מרכזי בהגדרת הזהות החדשה ועיצב היבטים רבים של התודעה המגולמת במושג "שליטת הגלות". מצד אחד, מבטאת תודעה זו את כינונה של הזהות החדשה על בסיס שלילתה של הגולה ותוך הגדרת הקולקטיב על בסיס הנגדה לתכונות שיוחסו לגלות. אך מיתוס לאומי זה, הנבנה על שלילתה של הגולה, למעשה גם מופנה כלפיה ורואה עצמו כמסקנה הדיאלקטית והבלעדית של ההיסטוריה היהודית.

עקרון יסוד זה זכה בתקופה הנדונה לפרשנויות שונות ונבדלות, אשר חברו יחד להגדרת השיח. כך, למשל, הוצגה הזהות החדשה באופנים שונים: כשלמות דתית-לאומית (על-ידי הסופר וההיסטוריון זאב יעבץ); כמייצגת את מימושם המלא של ערכי ההשכלה האירופית (חמדה בן-יהודה); או כמעין משיחיות חילונית, המהווה את הגשמתה המלאה של התרבות היהודית (ברזילי-אייזנשטדט). הספרות של התקופה מתארת את דרכי ההתנהגות ואת התכונות הקונקרטיים הנגזרות מכל אחת מזוויות אלה. אולם למרות ההבדלים, מקבלות גישות אלה אותו מודל בסיסי; ביסוד כולן עומדת הגדרת היהודי החדש על בסיס ההנגדה לתרבות הגולה, וכל הגישות מתייחסות אל ההווה כמשלים את ההיסטוריה. גם התכונות שעליהן מבוססת דיכוטומיה זו דומות: היהודי החדש מוצג תמיד כחזק ואמיץ, כשורשי וכאיש עמל ומוסר, מול

היהודי הגלותי שמתואר כחלש, בלתי מוסרי, בורגני מפונק, תלוש ומנוכר. מעניין שחלק מהתכונות שיוחסו לגלות על-ידי העליה הראשונה יוחסו מאוחר יותר לאנשי העליה הראשונה על-ידי בני העליה השנייה.

הספרות מגלמת תהליך דיאלקטי זה ומאפשרת לעקוב אחריו במישורים שונים, הנסקרים בהרחבה במחקר שלפנינו. הספרות היא בבחינת "מסע", שבמהלכו "נחשף" ומיוצר היהודי החדש ובר-זמן נקבעים גם ערכיו. דבר זה בא לידי ביטוי ברור בספרות שהתמקדה בתיאורי מסעות וטיולים – אמיתיים או מדומים – ואשר להם מקדישה המחברת פרק נפרד. בתיאורים ספרותיים אלה באה לידי ביטוי ברור העובדה שהמצאת העם כרוכה גם בהמצאת הארץ וביצירתו במקביל של מבנה תודעתי, הבא להחליף הן את התרבות היהודית הקודמת והן את הארץ הממשית. למעשה, אותו דבר ניתן להיאמר גם על הסיפורים המתמקדים בחיי המושבות, ואשר משקפים כולם אותו "מסע" לקראת היהודי החדש.

יסוד השליטה, שעמד במוקד עיצובה של הזהות התרבותית, לא הופנה כלפי תרבות הגולה בלבד, אלא סימן את ממד ההשתקה שהופעל גם במישורים אחרים, ואשר הפך להיות נדבך יסוד של הזהות החדשה. יסוד זה נוכח בראש ובראשונה במסגרת הדיון המורכב (שיתואר להלן) ביחס לערבים, ובאופן שונה גם ביחס לנשים וליהודים המזרחיים – שאותם מייצגים התימנים. ביחס לכל אחת מקבוצות חברתיות אלה מציגה הספרות את מגוון המורכבויות והסתירות הפנימיות המאפיינ את היחס אליהן, ואילו בפעמים אחרות היא משמרת אפשרויות שונות מאלה אשר התפתחו מבחינה היסטורית.

הפרק השני מוקדש למעמד האשה במסגרת התרבותית החדשה, ומבהיר את אופי השתקתן של הנשים ואת עצם הרחקתן כבסיס לעיצובו של היהודי החדש. המחברת מראה כיצד היה כינונו של "האדם החדש" מבוסס על השתקתה של האשה והפנייתה אל שולי החברה. במסגרת זו, נותרה "היהודיה החדשה" לעסוק בתפקידים המסורתיים בלבד. בד בבד, עומדת המחברת גם על תיאורים ספרותיים שבהם נשים מופיעות כמייצגות המלאות של המסירות הלאומית. בולטת במיוחד התופעה של סופרות בנות התקופה (רובן בנות או נשים לגברים בעלי מעמד תרבותי), שהמפורסמות בהן הן חמדה בן-יהודה ונחמה פוחצ'בסקי. סופרות אלה כתבו על בסיס אימוץ מלא של

התודעה הלאומית וערכיה, תוך תביעה להשתלב בה, ובמחאה נגד מעמדן הירוד של הנשים והרחקתן לתפקיד של אמהות בלבד. עם זאת, מעניין שספרות הנשים, שהיתה כאמור נחלת מעטות, מכילה את הניסוחים החדים ביותר של העמדה הלאומית.

יחס דומה חושפת המחברת כלפי התימנים, המייצגים את מכלול היהודים המזרחיים, והיא מוכיחה כיצד הגדרת הלאום מבוססת אמנם על הצגתם כמבטאיה של יהדות אוטנטית, אך תוך כדי הרחקתם השיטתית ויצירת הנגדה בין תכונות שונות שהם מייצגים, כביכול – תכונות שנתפסות כמהותיות למזרח – לבין התרבות הלאומית של המתיישבים. הספרות חושפת את תהליכי ההרחקה של התימנים, למרות שבני עדה זו זכו באופן עקבי למעמד שונה מזה שזכו לו מזרחים אחרים בתרבות העברית.

בכל המישורים הללו מתבררת הפוריות של המודל הלאומי ככלי לניתוח התרבות הנדונה. אך בה בעת מתבררת המוגבלות שנובעת מן ההיצמדות המלאה למודל זה, שאינו ממצה את התכנים הנדונים כאן ואינו מותיר מקום לברור ההיבטים התרבותיים הספציפיים שמייחדים את התנועה הלאומית. ביקורת זו כלפי מסגרת הדיון של אנדרסון הועלתה על-ידי מספר מבקרים, והיא מקבלת משנה תוקף בדיון על אודות הציונות לנוכח הבעיות הייחודיות, שנבעו מהנסיון להגדרת היהודים כלאום טריטוריאלי ומהקשר ההיסטורי שבו נקבעה הגדרה זו. כפי שמעירה המחברת עצמה, תופעה זו מיוחדת משום שמדובר בהמצאת תודעה לאומית המופנית כלפי קולקטיב שאינו קיים כלל, בוודאי לא בטריטוריה המדוברת. זאת, בעוד שבמרבית המקרים, עניינה של הלאומיות הוא ביצירתה של תודעה היסטורית (מדומה), המגדירה שותפות מסוג חדש בין תושביה של אותה טריטוריה. לעומת זאת, כאן מדובר ביצירתה של תודעה קולקטיבית לאוכלוסיה שאינה קיימת בארץ, וזאת דווקא על בסיס הרחקתה של אוכלוסיית הארץ עצמה. בנוסף, לא היתה הלאומיות סתם תחליף לדת, אלא בגדר פרשנות וניסוח של הסיפור הדתי.

הדימויים והתכנים העולים במחקר הנוכחי מכוונים לשתי פרספקטיבות יסודיות, החיוניות למיקומה המלא של התודעה המתוארת כאן: הקולוניאליזם והאוריינטליזם. שתי פרספקטיבות אלה אינן מבטלות את המימד הלאומי שמגולם בתופעה, ואף אינן מהוות מודל הסברי

חלופי, אלא הן משלימות אותו ומבהירות את משמעותו המדויקת.

ההגירה אל המזרח מתבצעת ומוגדרת מתוך שפת המושגים המערבית. באופן פרדוקסלי, דווקא היציאה מאירופה לשם כינונה של לאומיות יהודית היתה בגדר תהליך של השתלבות במערב, תוך אימוץ הזהות, שפת המושגים ומערכת הערכים של אותה תקופה ובאמצעות הנגדתן לאלה של המזרח. תודעה זו מכילה היבטים נוספים, הנובעים מן הזיקה אל המיתוס התיאולוגי.

אימוץ תפיסת התרבות המערבית היתה מבוססת על קבלת האידיאלים התרבותיים שהציעה הרומנטיקה, ובכלל זה גם על הפנמת הביקורת כלפי התרבות המודרנית, בפרט על ביקורת התרבות הבורגנית המנוכרת, כשתכונות אלה יוחסו ליהודי הגלות. מימד רומנטי זה היווה מסד גם לעיצוב תודעתן של חברות מהגרים קולוניאליות אחרות ולהקשרים נוספים, שבהם עוצב מה שנהוג לכנות "הלאומיות הקולוניאלית".

המחברת מציינת בכמה מקומות את הדמיון לספרות המתיישבים באמריקה הצפונית, ומעניין היה להרחיב השוואה זו גם למקומות אחרים שבהם התפתחה "לאומיות קולוניאלית", כגון אוסטרליה, ניוזילנד ודרום-אפריקה. במקרים רבים, היתה יצירת הזהות במקומות אלה כרוכה בביקורת על תרבות המטרופולין.

בתהליך כינונה של התודעה הציונית השתלבו היבטים אלה באימוץ יסודי של הפרספקטיבה האוריינטליסטית, שעיצבה את הדיון ביחס לערבים, ובמקביל באה לידי ביטוי גם בייצוגם של יהודים מזרחים. הניסוח המחודש של התודעה היהודית נשען על מושגים שאינם בלעדיים לציונות, ואשר מסמנים את העובדה שהגדרת הזהות הקולקטיבית היתה מבוססת על ההנגדה אל המזרח.

ייצוג הערבים בספרות הוא נושא של הפרק הרביעי בספר (ונדמה שמן הראוי היה להקדימו, לנוכח מקומו המרכזי בעיצוב התודעה הציונית). ברלוביץ עומדת על ההתייחסות האינטנסיבית אל הנושא ומצביעה על היחס האמביוולנטי היסודי, שנבע מראיית הערבים כמתווכיה של המסורת העברית הקדומה וכנשאי תכונות אותנטיות ואקזוטיות, שאותן שאפו לחקות ולרכוש לעצמם. מחד גיסא, מיוצג המזרח באופן שכיח כביטוי של "פראות" ושל "נחשלות", והערבי הספרותי מופיע כעצלן, שקרן, חסר מוסר, אלים ועוד. מאידך גיסא, הוא מוצג כמבטאה של המסורת הקדומה

וכמסמן הערכים שאליהם שאפו העולים "לחזור". אחד הדימויים הבולטים הוא של השומר או של האיכר הלוחם, המכיר את מנהגי הערבים, נוהג כמותם וזוכה מידיהם לכבוד רב. ככות, נתפס הערבי כמגלם תכונות של אומץ ואצילות, שעליהן אמורה להישען התרבות החדשה. אלה וגם אלה הן תכונות אוריינטליסטיות קלאסיות, ובשני המקרים לא נותר מקום לקולותיו ולקיומו המוחשי של המזרח.

בהקשר הציוני, השתלבו דימויים אלה בשאלה הפוליטית. על בסיס זה, משקפת הספרות (וגם המחשבה הפובליציסטית) גישות שונות שהתקיימו באותה תקופה, ואשר מבטאות הן את מורכבותו של דיון זה והן את הנסיונות לפתור את הקושי ואת הסתירה הפנימית. גישה אחת, המשקפת את העקרון הקולוניאלי הקלאסי של "משא האדם הלבן", האמינה בכך שהמתיישבים מביאים עמם אל הארץ את הקדמה, וכי בטווח הארוך התיישבותם רק תועיל לערבים. מתוך ההתייחסות אל הערבים כאל צאצאי העברים הקדמונים וכאל משמרי האידיאלים התרבותיים, צמחה גם ההצעה לשלב אותם בלאומיות החדשה, אבל לאומיות שהיתה ביסודה עברית – באופן שבו דימו זאת המתיישבים עצמם. ברלוביץ גם מדגישה את הקשר שבין עמדה זו לבין הנסיון למצוא את השורשים היהודיים של הפלסטינים.

בכל מקרה, לא נותר כמעט מקום לגישות הנשענות על כינונה של הזהות היהודית תוך התייחסות אל הפלסטינים. הם עצמם נותרו חסרי קול, והתהליך של עיצוב הזהות הלאומית היה מבוסס על הרחקתם. אמנם, הדיון שהתקיים בתקופה הכיל מורכבות שנעלמה לאחר מכן, אולם הגדרות היסוד של השיח מסמנות למעשה גבולות זמנים לאלה שנבחנו על-ידי יצחק לאור במחקרו על ספרות "דור המדינה" (חיבור שאינו מוזכר כאן). יש הבדל ברור, הנובע מכך שהספרות שנבחנה על-ידי לאור נכתבה לאחר הקמת המדינה וחורבן היישוב הערבי, אולם הנחות היסוד דומות.

בולטת בייחודה הגישה שהתגבשה בתקופה זו בקרב קבוצה של סופרים מבני העדה הספרדית בירושלים, ואשר לא זכתה להתפתחות בהמשך. בני חבורה זו (בהם דוד ילין, איש יהודה ויוסף מיוחס) שאפו להשתלב במפעל הלאומי החדש, אולם דחו את ההתנשאות של המתיישבים החדשים כלפי המזרח. הם הציעו דגם של לאומיות מזרחית; כלומר, הגדרת הקיום היהודי המתפתח כחלק

מן השינויים המתחוללים במזרח התיכון כולו. הם לא היו מהגרים מתיישבים, ולפיכך קיומם בארץ לא נתפס בעיניהם כביטוי לשינוי צורה כולל, אלא כמובן מאליו.

מכל הגישות שהתפתחו בתקופה זו, דווקא עמדתה של "החבורה הירושלמית" הושתקה מאוחר יותר, למרות שבמובנים מסוימים זכתה להמשך בתנועות כמו "ברית שלום". ניתן לראות זאת כחלק מהרחקת המזרח במהלך גיבוש הזהות, הרחקה שאף הוחרפה בתקופה מאוחרת יותר. האופציה המזרחית הזו חוסלה, והתיאור הרחב שמעניקה ברלוביץ לבני החבורה מאפשר לשוב ולהתייחס אליה, בהקשר שונה.

גישה דומה, אם כי מתוך מניעים אחרים, הציג בתקופה זו יצחק אפשטיין במאמרו "השאלה הנעלמה". במאמר זה התריע אפשטיין מפני ההתעלמות מן השאלה הערבית, והציע עמדה דו-לאומית (במציאות שבה היו בארץ בעיקר ערבים). אך כפי שעולה מן המחקר הנוכחי, התגובות למאמר זה הובילו דווקא לחידודה ולהחרפתה של הגישה המנוגדת: הפרדה מלאה, תוך התנגדות נחרצת לכל פשרה של המיתוס אשר תכיר בעובדה שהארץ מיושבת.

אם לבני החבורה הירושלמית היו בתקופה זו אפשרויות ביטוי, לא כך היה ביחס לתימנים, שנתפסו אמנם כמייצגיה המובהקים של יהדות אותנטית, אך זאת תוך השתקתם ודחיקתם אל השוליים החברתיים. ההבדל הברור הוא, שלגביהם, שלא כמו ביחס לערבים, המגמה היסודית היתה לשלבם בתוך הקולקטיב, ולפיכך בלט היחס האמביוולנטי בנקודה זו אף יותר. למרות שחלק מן התכונות שיוחסו להם הוצגו כאידיאלים תרבותיים, הדבר נעשה תוך הסתייגות מפורשת מתרבותם והצגתה כפרימיטיבית. אף הם נותרו נטולי קול.

הצורך בהתייחסות אל הציונות במסגרת זו עולה בזכות החומר העשיר והתובנות הרבות שנובעות מן המחקר. המחברת מציעה פרספקטיבה רחבה, ובמיוחד תיאור מורכב ורב-פנים, החושף את הניגודים והסתירות שהיו חלק בלתי נפרד הן מהגדרתו הקונקרטי של האדם היהודי החדש והן מהגדרתה של הקולקטיביות החדשה. שאלות רבות נותרו פתוחות, והן ישתלבו ודאי בשאלות העולות גם בדיונים על היבטים אחרים של התרבות הציונית.
