

## זרים במרחב לאומי:

### היהודים הערבים בגטו בלוד, 1950–1959

בני נוריאלי

החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

#### מבוא

העיר לוד נכבשה ביולי 1948. רוב תושביה הפלסטינים גורשו והמיעוט שנשאר הועבר לשתי שכונות מגודרות. כעבור כשנה, בתום תקופת הממשל הצבאי, נכנסו אלפי מהגרים יהודים מצפון אפריקה אל אחת השכונות המגודרות. בתגובה, החלה המדינה במאבק להוצאתם מהשכונה אל שולי העיר, מאבק שנמשך כמעט כעשור.

מאמר זה מנתח את התהליכים ההיסטוריים שהתרחשו בעיר לוד בעשור הראשון לאחר כיבושה. בתקופה זו נקבעו הקאורדינטות במרחב בידי המנגנונים הצבאיים והאזרחיים של המדינה, שביקשו לכונן מבנה דמוגרפי סגרגטיבי, שבו יהודים גרים בנפרד מפלסטינים. הניתוח מתמקד בניהולה של הקטגוריה האתנית "יהודים-ערבים". לשם כך איעזר בתיאוריות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות של זיגמונט באומן, מישל פוקו, מישל דה-סרטו ואחרים, שעסקו בקונפליקטים הקשורים במודרנה, במדינת הלאום ובהגירה. הקטגוריה האתנית משמשת במקרה זה מדיום שסביבו מתנהל הפרויקט הלאומי של ניהול האוכלוסין והמרחב. סביב קטגוריה זו התפתח שיח לאומי, שהשתמש באופן מניפולטיבי בקטגוריות של היגיינה, מוסר ופשע, שכוונו לטיהור האוכלוסייה ולנרמולה. במסגרת ההיגיון הלאומי הבינארי, המרחב מוטען במשמעויות אתניות חד-משמעיות – הוא נהרס, נבנה ומתפתח, ואף עובר תהליך של הריסה לצורך שימור.

על פי זיגמונט באומן (Bauman 1991), יחסי הכוח בין מדינת הלאום לבין האוכלוסייה נגזרים מההיגיון של האתוס המודרני. לטענתו, הפרקטיקה המודרנית מתכוננת סביב חלוקה בינארית בין סדר לכאוס. כל מה שהסדר מייצג – הכאוס מייצג את היפוכו. אם הסדר משמעו הרמוניה וקץ ההיסטוריה, הרי האחר שלו, הכאוס, אינו מייצג סדר מסוג אחר, אלא אמביוולנטיות. סדר וכאוס מקיימים ביניהם יחסים סימביוטיים: הכאוס מתפקד כתוצר הלוואי של הסדר, שמשמש תנאי לקיומו של הכאוס. מן היחסים בין הסדר לכאוס נגזרת

\* מאמר זה מבוסס על עבודת המוסמך שלי (נוריאלי 2004), שנכתבה בהנחייתם של יהודה שנהב ויהודה גודמן.

דיכטומיה נוספת בתהליך בניין האומה – בין "חברים" ל"אויבים". כמו הסדר והכאוס, גם החברים מתכוננים על ידי הגדרת האויבים. הם הופכים לחברים במסגרת מערכת של חובות, זכויות ושיתוף פעולה הדדי, בניגוד לאויבים המוגדרים כך בשל התכחותם לאחריות המשותפת. על פי באומן, ה"זר" מורד בדיכטומיה הנוחה הזו, כיוון שהוא אינו חבר, אך גם אינו אויב; הוא עשוי להיות שניהם יחד או אף אחד מהם, אבל איננו יכולים לדעת זאת. הוא פורץ את הגבולות התרבותיים-לאומיים ששרטטה מדינת הלאום, ומערער על החיים החברתיים עצמם (שם, 1–4).

הזרים מייצרים בעיות הרמנויטיות, הנובעות מהגדרת האמביוולנטיות, שלפיה תבניות החשיבה שלתוכן יוצקים דפוסי התנהגויות וייצוגים מובהקים אינן יכולות לספק הסבר ברור, בשל הזליגה המטרדה מתבנית משמעות אחת לאחרת. הזרים הופכים לבלתי מוגדרים. אי-אפשר להחליט לאיזו קטגוריה יש לשייך אותם – לזו של החברים או לזו של האויבים – כיוון שהם מוגדרים בו בזמן יותר מדי ופחות מדי. כך הם חושפים את כישלונה של מערכת המיון, ועל כן נוכחותם מעוררת תחושת סכנה. הזרים, טוען באומן, הם "האלמנט השלישי מבשר הרעות, אלמנט שאינו אמור להיות. אלה הם ההיברידים האמיתיים, המפלצות... הם מאתגרים את עקרון האופוזיציה עצמו. הם הורסים את העולם" (שם, 59).

בלשונו של הומי ק' באבא (Bhabha 1994), נוכחותם של הזרים מכוננת מרחב שלישי, שבמסגרתו מתפתחות זהויות היברידיות חדשות המעניקות למרחב זה את מיקומו הלימינלי. הסובייקט ההיבריד ממוזג בין ההיסטוריה שכוננה אותו לבין הזדהותו עם אובייקט האחרות (Rutherford 199, 213), ובכך הוא "מזהם" את השיח הלאומי ההגמוני ומייצג את האמביוולנטיות שעליה באומן מצביע. בעוד השיח הלאומי מנסה לכונן את הסובייקט ההיבריד כאובייקט של שליטה במרחב, הרי הסובייקט ההיבריד מקלקל את סדריו של השיח הלאומי באמצעות הזדהות והכחשה, חקיינות ואחרות, הנגזרות מן האמביוולנטיות. באומן מתאר את האיום הגלום בזרים, אך הוא אינו משרטט את אופני ההתנגדות שלהם. הוא מנתח את השיח הלאומי במרחב ממבט-על, אולם מתיאורו נעדרים הגורמים הפועלים למטה – גורמים המְגָרִים ומניעים את השיח הלאומי ואף מעצבים את פעולתו. את השפעת הזרים ניתן לחשוף ולמפות הן ברמת המיקרו, במרחב המקומי, והן ברמת המקרו, ביחס לתהליכי קבלת ההחלטות ולשינויים המבניים והמוסדיים. את השינויים שהזרים מייצרים במרחב המקומי ניתן לאתר על ידי מעקב אחר הפרקטיקות היומיומיות ה"קטנות", המארגנות רשת של "אנטי-משמעת" בלשונו של מישל דה-סרטו (1997). רשת זו מתקיימת במקביל לרשתות הפעולה ההגמוניים, בתוכם ומחוץ להם. ברמת המקרו, איעזר בטענותיהם של ז'יל דלז ופליקס גואטרי (2000) כדי לבחון כיצד אותה רשת חברתית אלטרנטיבית מצליחה להשפיע על ההגמוניה ולשנות את המרחב הפיזי. לטענת דלז וגואטרי, יכולתן של הקבוצות המוכפפות להשפיע על המרחב – מתוך כפיפותן – נוצרת על ידי העצמת ההבדל בין שתי הרשתות. הבדל זה מתבטא בחמיקה מן הסדר הרציונלי שהרשת המדינתית

מנסה לכפות, וביצירת איפול המטשטש את יכולתו של המבט הדיסציפלינרי לפקח על מרחב האוכלוסין.

המרחב השלישי פורע את הנרטיב של האומה, של הקהילייה המדומיינת, המסופר באמצעות יצירת רצף א־היסטורי במרחב ובזמן בין העבר האורגני המדומיין לבין ההווה האובייקטיבי (אגדרסון 1999). שנהב (2003) מצביע על הסתירה הגלומה בפרויקט דימיין האומה. במקרה של היהודים הערבים, המקורות הפרימורדיאליים שבהם הלאומיות מבקשת להשתמש סותרים את הגיונה, שכן יהודים אלו הם ערבים בשפתם, בגון עורם, במראם החיצוני ובאורחות חייהם, המחוכרים למרחב הערבי שבתוכו ישראל ממוקמת. לפיכך, הם מאיימים "לפגוע בלכידותה של האומה הישראלית ההומוגנית לכאורה ולטשטש את קו הגבול ההכרחי בין יהודים לערבים" (שם, 151–152).

תיאורו של באומן את המפגש בין הזרים לבין הסובייקטים של המדינה נוגע בדיוק במרחב הזמן שעליו פוסח אדוארד סעיד (1978 [2000]). בעקבות פוקו, שניתח את כינון ההבחנה בין התבונה לשיגעון בידי הפסיכיאטריה, סעיד מזהה את השיח האוריינטליסטי המכונן את ההבחנה האונטולוגית והאפיסטמולוגית בין המזרח למערב. לטענת סעיד, שיח זה מכונן את המזרח כנחות וכא־רציונלי, כניגודו השלילי של המערב הנחשב נאור ורציונלי (שם, 43). שיח זה מבוסס על מערך של הנחות מהותניות ודואליות, שלפיו, מחד גיסא, המזרח אינו משתנה, אינו יכול להגדיר את עצמו ואף מטיל איום שיש לרסנו, ומאידך גיסא הוא טומן בחובו אקזוטיקה וחושניות (שם, 263). אולם בעוד שאצל פוקו ניתן לאתר את עקבותיה של ההתנגדות שהביאה להתפתחותן של הטקטיקות המיקרופיזיות שהופעלו על מושאיהן,<sup>1</sup> הרי אצל סעיד אין כל רמז למפגש מסוג זה. מניתוחו של סעיד בספרו אוריינטליזם (שם), וכפי שיתברר בהמשך ביחס לחברה הישראלית, לא עולות בעיות הרמנויטיות תוצאותיו של המפגש ידועות, והן פרי ידי המערב.<sup>2</sup>

הפער בין המפגש לבין יצירת הגבולות בידי השיח האוריינטליסטי מעיד על חשיבותה האנליטית של "נקודת האפס" (פוקו 1972, 7) — פרק הזמן המאפיין את המרחב השלישי, ובו מיוצרות בעיות הרמנויטיות. היעדרו של פרק זמן זה, המתקיים במקום ובזמן קונקרטיים, מייצר את המעבר המהיר מראשית המפגש לאחריתו, מקריסתם של שני הקטבים הבינאריים להעמדתם מחדש. המפגש בין הזרים לבין הסובייקטים של המדינה הוא תלוי זמן ומקום. זהו מפגש זמני, כיוון שהבעיות ההרמנויטיות שהזרים מייצרים נפתרות, או לפחות מצומצמות לממדים נסבלים (Bauman 1991, 65). בנקודת הזמן שבה התרחש מפגש זה בישראל, גילמו עדיין הזרים — היהודים הערבים — את היעדר ההבחנה הבינארית שאותה ניסתה

<sup>1</sup> לטענתו של פוקו (Foucault 1977, 138), טכנולוגיות הפיקוח על האוכלוסייה התפתחו בתגובה: "כמעט בכל הזדמנות הן אומצו בתגובה לצרכים פרטיקולריים: חידוש תעשייתי, התפרצות מחודשת של מגיפות מסוימות, המצאת הרובה או ניצחונותיה של פרוסיה".

<sup>2</sup> זאת בניגוד לעמדתו התיאורטית של סעיד, שהתפתחה בספרו המאוחר יותר, *Culture and Imperialism* (Said 1993). ראו גם סעיד 2004, לתרגום ראשון בעברית מתוך ספר זה.

הלאומיות להבנות. בנקודת זמן זו לא התקיימה הפרדה בין היהודי לערבי בזהותם של המהגרים היהודים-ערבים. ערביותם של היהודים הצביעה אז על כך שהדרך אל המקורות הפרימורדיאליים, שבאמצעותם ביקשה הלאומיות לעצב את הקהילייה היהודית המדומיינת, היא דרך ללא מוצא.

שנהב (2003, 26) מסמן את נקודת האפס בשנות הארבעים באבדאן. לטענתו, אז התקיים המפגש הראשון, שנשא סדר יום פוליטי-לאומי מוגדר, בין ציונים לבין יהודים-ערבים. היתה זו הפעם הראשונה שבה החלו השליחים הציונים לדמיין את היהודים הללו כחלק מתוכנית הגירה קונקרטי, והחלו לסמן את ההבדל בינם לבין יתר הערבים (שם, 26–27).

במאמרי זה, הסתירה בין השיח הלאומי לבין ערביותם של היהודים הערבים מונכחת באמצעות החיבור בין האחרונים לבין המרחב והאוכלוסייה הפלסטיניים בלוד לאחר כיבושה במלחמת 1948. כניסתם של מהגרים אלו ביטלה את הסגרגציה האתנו-טריטוריאלית שכפו מנגנוני המדינה, והפריעה ליצירת מבנה מרחבי בינארי של "אנחנו" מול "הם". נקודת האפס מסומנת במקום ובזמן שונים מאלו ששנהב מנתח. היא ממוקמת בתוך מדינת ישראל, ולא מחוצה לה או לפני זמנה. היא מגולמת בפרקטיקות הלא קונפורמיסטיות של היהודים הערבים, המדברים בשפה ערבית ומהלכים בלבוש ערבי, בורחים ממחנות וממושבי העולים ונכנסים בניגוד לחוק אל אזור המגורים הפלסטיני המגודר בלוד. נקודת האפס מגולמת בזיכרון וביצירת מרחב שלישי ורשת חברתית אלטרנטיבית, המקעקעים את ההבחנה הבינארית בין יהודי לערבי. היא מייצגת סיטואציה שסביבה עולות תגובות ומתרחשים שינויים, שעליהם הצביע באומן בניתוחו את תופעת הזרים. נקודת אפס זו מתקיימת בישראל, ועל כן היא מייצגת אלטרנטיבה ריאלית המאיימת יותר על השיח הציוני. מכאן נובעת חשיבותה הקריטית. בעוד שבאבדאן, הסתירה בין השיח הלאומי לבין ערביותם של היהודים מתקיימת במרחב ערבי מחוץ לפלסטין, במקום שאפשר להפכו למעבדה ולהפשיט בה את היהודים מערביותם, הרי כאן בישראל, במקום שבו "העם היהודי חוזר למקורותיו" – המתבררים לפתע כערביים – ה"בית" עצמו הופך לזר, לערבי, בעקבות הופעתם של היהודים הערבים. יחד עם הבית מתמוטטת גם ההבחנה בין יהודי לערבי, הבחנה הניצבת בלב השיח הציוני. הנוכחות המאיימת של היהודים הערבים במרחב הערבי היא שמניעה את מנגנוני המדינה לארגן מחדש את המרחב, להרסו ולהוציאם ממנו.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> מאמר זה עוסק בשני ממדים הקשורים זה בזה. מצד אחד, שינויים קטגוריאליים, המשקפים את יחסי הכוח בין השיח הלאומי לבין זהותם האתנית של המהגרים מארצות האיסלאם; מצד אחר, ממד הזמן, המניע ומעצים את הסתירה בין הקטגוריות הללו. הכוח המופעל על האוכלוסייה מסלים בהדרגה: החל מהתעלמות, דרך יחס פטרוני ותיוג, וכלה בהרחקה ובהריסת מרחב המגורים. בין הממד הסינכרוני לדיאכרוני מתקיימת לכאורה סתירה, המגולמת בנקודת האפס. נקודת האפס מתאפיינת בעמימות בין קטגוריות, שלאחר שיופרדו לא ניתן יהיה עוד לחברן מחדש. נקודת האפס איננה זמן קפוא שבתוכו התופעות מנותחות. מדובר במקום (לוד) ובתקופה היסטורית שנמשכת תשע שנים (1950–1959), ובמהלכה מתרחשים שינויים קטגוריאליים והיסטוריים ביחס למרחב העירוני ולזהותם של המהגרים היהודים הערבים.

למאמר זה שלושה חלקים. בחלק הראשון אתאר כיצד ארגן הממשל הצבאי את המרחב העירוני בלוד לאחר כיבוש העיר; בחלק השני אתח את פירוקו של המרחב בעקבות כניסתם של היהודים הערבים; ובחלק השלישי אבחן את תגובתם של מנגנוני המדינה לאתגר התרבותי והפוליטי שנוצר במרחב. במהלך שלושת השלבים במרחב, בשיח הלאומי ובאתניות של המהגרים, מתחוללים שינויים הקשורים במערכת היחסים במשולש זה. המרחב נהרס, מתויג, נבנה מחדש ולבסוף עובר תהליך של הריסה לצורך שימור. הוא משקף ולאחר מכן מכונן את יחסי הכוח בין השיח הלאומי לבין האמביוולנטיות המגולמת בקטגוריה האתנית.

עבודת המחקר שקדמה למאמר זה התבססה על מסמכים מארכיון המדינה, מארכיון צה"ל ומארכיון עיריית לוד, וכן על 16 ראיונות שערכתי עם תושבים יהודים ותיקים בעיר, שגרו במרחב המגורים המשותף עם הפלסטינים. במאמר זה אשתמש בחמישה מהראיונות, ואבקש לשחזר באמצעותם חלק מרשת היחסים שנקמה בין היהודים הערבים לבין הפלסטינים.<sup>4</sup>

#### 1. סדר אתני-טריטוריאלי: הממשל הצבאי, יולי 1948 – יולי 1949

לאחר כיבוש העיר לוד ביולי 1948 גורשו למעלה מ-95% מתושביה. יתר התושבים, כשש מאות עד שבע מאות בני אדם, היו נתונים לממשל צבאי כמשך כשנה. תקופת הממשל הצבאי הורכבה משני חלקים. בחלקה הראשון, שארך כחצי שנה, נקבעו הסדרי השליטה על האוכלוסייה המקומית. התושבים הפלסטינים שנתרו הועברו לשתי שכונות, שגודרו בידי הממשל הצבאי והוכפפו לפיקוחו, וכך הפכו לגטאות.<sup>5</sup> השכונה הראשונה מוקמה בשוליים המערביים של העיר והשנייה בקצה האחר, ברובע המזרחי הישן. התושבים הופנו לעבודה בחקלאות ובתפעול תחנת הרכבת, בפיקוח הצבא והאפוטרופוס לנכסי נפקדים (יעקובי 2003, 54).

כעבור כחצי שנה החליטה הממשלה לאכלס מחדש את העיר במהגרים יהודים, רובם מפולין ומרומניה. תחילה סירבו המהגרים לגור בעיר, בסמיכות לפלסטינים (שם, 63–64). רתיעתם זו עלתה בקנה אחד עם תפיסתו של הממשל הצבאי, שחייבה הפרדה אתנית. כחודש וחצי לאחר ראשית אכלוסה מחדש של העיר לוד הגדיר המושל הצבאי, ששימש

<sup>4</sup> אין מסמכים ארכיוניים המתארים את החיים המשותפים בגטו. לכן, בבואנו לשחזר חלק ממערכת היחסים שהתגבשה, נוכל להתבסס רק על דבריהם של המרואיינים תושבי הגטו לשעבר, שהבנו בזכרונם – כחמישים שנה מאוחר יותר – את היחסים בינם לבין המרחב הערבי ותושביו הפלסטינים.

<sup>5</sup> המרואיינים מכנים את השכונה שאליה נכנסו "גטו". כינוי זה הופיע גם בחלק מהידיעות שפורסמו בעיתונות. במסמכים רשמיים, לעומת זאת, כונה המקום "סִפְנָה", שפירושו שכונה בערבית. כינוי זה מופיע במקורות באיורים נוספים, ובהם סאכנה, סקנה, סקנא וסחנה.

תחליף למועצה של עיר אזרחית, את המבנה האתני-דמוגרפי של העיר, שלפיו יהודים ופלסטינים יגורו בנפרד אלו מאלו: "השטחים שהוקצבו לאוכלוסייה הערבית ישארו סגורים בפני אוכלוסייה יהודית, ועל המושלים למנוע שכוון יהודים בתוכם ולהוציא את אלה שפלושו ללא רשות".<sup>6</sup>

ביוני 1949, שבועיים לפני ביטולו של הממשל הצבאי בלוד וברמלה, התרחשו שני מקרים המעידים על ההקפדה החמורה על בידוד האוכלוסייה הפלסטינית. ב-17 ביוני פרצו כמה עשרות משפחות יהודיות את גדר הגטו ברמלה כדי לגור בחלק מבתיו הריקים. בדומה ללוד, גם הגטו ברמלה היה שכונה שאליה הוכנסו תושבי רמלה הפלסטינים שלא גורשו, והמקום הוגדר כפי הצבא "שטח צבאי סגור".<sup>7</sup> כעבור כמה שעות הבחינו החיילים בנוכחותם של היהודים בגטו ודרשו מהם לעזוב, אולם נתקלו בהתנגדות. על פי דוח המקרה, הותקף הקצין "בצעקות, קללות ואיום לשפיכות דמים. הנ"ל... גדפו את הממשל ואת הצבא העומד לרשותו".<sup>8</sup> לאחר שלושה ימים פונו היהודים בכוח מבצע שנמשך שלוש שעות וחצי והשתתפו בו מאה ושנים-עשר חיילים ואנשי משטרה. כך כתב הקצין: "ביום א' 19.6.49 חולק הכח והתחבורה לשלשה חלקים ונשלח לשלשה רחובות בפיקוד קציני גדוד 141... ההתנגדות היתה קשה עד מאד, אך הפקודה הוצאה אל הפועל ונגמרה באותו היום בשעה 18.30".<sup>9</sup>

המקרה השני התרחש בלוד, יום לאחר פינוי היהודים מהגטו ברמלה. הוא כוון, כאילו בתגובה לאירוע ברמלה, להידוק השליטה על המרחב המאוכלס בפלסטינים. זמן קצר לאחר חצות החל מבצע שנמשך שלושה ימים, ובמהלכו נערכה מעין בדיקה אחרונה של תושבי הגטו הפלסטינים בלוד, לפני עזיבתו של הצבא את העיר, וננקטו הפעולות הבאות: "השטח הוקף מבחוץ ומבפנים הוכרז עוצר, אסיפת התושבים למכלאות, סריקת השטח, זיהוי התושבים, רישום המדויק והטבעת חותמת על כרטיס הזיהוי המראה את מקום הזיהוי והתאריך".<sup>10</sup>

כתוצאה מפעילות הממשל הצבאי בלוד נקבע בעיר מבנה דמוגרפי סגור ובינארי, שנטען במשמעויות אתניות שלא התקיימו בו בעבר: יותר מ-80% מאוכלוסיית העיר היו עתה יהודים שגרו במרכז העיר ובצפונה, בבתי הפלסטינים שגורשו. האוכלוסייה הפלסטינית, שהפכה למיעוט, התגוררה במזרח העיר ובמערכה. המרחב העירוני התחלק ל"אנחנו" היהודים מול "הם" הערבים. כך היה עד שהופיעו בעיר היהודים הערבים, זמן קצר לאחר תום הממשל הצבאי ביולי 1949.

6 ארכיון צה"ל (להלן א"צ), 1860/150, תיק 31, 31.1.1949.

7 א"צ 1860/1950, תיק 40, 26.6.1949.

8 ש.ם.

9 ש.ם.

10 א"צ, 1860/1950, תיק 31, 26.6.1949.

## 2. מרחב שלישי: הופעתם של היהודים הערבים

זרים הם אנשי קצה, אנשי גבול המערערים הבחנות. במקרה זה הם אינם פלסטינים, ולכן הם יכולים לנוע במרחב הלאומי – תוך קשיים שהממשל מערים. עם זאת, הם אינם "רק" יהודים, ולפיכך הם מורדים בהבחנה הבינארית, הבאה לידי ביטוי במרחב ובתרבות של תושביו.

לאחר שעזב הצבא את רמלה ואת לוד החלה הגירה מאזורי הספר אל לוד,<sup>11</sup> הגירה שהיתה בבחינת הפרת גבולות נוכח המאמץ הרב שהושקע בסידור המרחב העירוני. בניגוד לפלישה המאורגנת לגטו ברמלה, שטורפדה בידי הממשל הצבאי, התנהל המעבר אל הגטו בלוד בצורה אינדיבידואלית ולא מאורגנת, ועל כן הוא נחל הצלחה. אדריאנה קמפ (2002) תיארה ניסיונות מסוג זה בדיונה בתופעת ההגירה הפנימית של יהודי ארצות האיסלאם מאזורי הספר אל ערים במרכז הארץ. פעולות אלו היו חלק ממערך מורכב של התנגדויות לכוחה של המדינה ולאידאולוגיה שלה, שראתה במהגרים אלו חומר גלם שבאמצעותו ניתן לייחד את המרחב הערבי הכבוש באזורי הספר. המדינה הפעילה סנקציות שונות נגד היהודים שעזבו את אזורי הספר: היא מנעה מהם תלושי מזון ושללה מהם דיוור ציבורי; לשכות התעסוקה לא סיפקו להם עבודה. על אף הסנקציות הקשות הללו, נטשו אלפי מהגרים את מושבי העולים במהלך כל שנות החמישים, וקמפ רואה בכך עדות למגבלות כוחה של המדינה (שם, 50–56, 59–60).

חוסר הבהירות לגבי היהודים הערבים מתחיל מרגע הגיעם ללוד. לא ברור מתי הגיעו, כיוון שחלקם עשו זאת על דעת עצמם. לדוגמה, מיד עם הגיעם מטוניסיה הועברו פריטנה חסקי ומשפחתה למעברה בטירת הכרמל. לדבריה, כדי לעבור ללוד נאלץ בעלה להכות את פקיד הסוכנות: "הלך לו... הוא אמר 'מי האחראי', פראח, הוא נתן לו בוקס. הוא אמר לו 'עכשיו! אני רוצה ללכת ללוד, אני לא יישאר פה'". כשהגיעו ללוד סייע להם קרוב משפחה וסידר להם דירה בגטו. דוד ופריטנה רובין, שהגיעו מטוניס בירת טוניסיה, הועברו לקריית שמונה. לדברי דוד, "שמו אותי בקריית שמונה. משמה אני ברחתי, לא רציתי... ברחתי, לקחתי בגטו... זה היה גבול סורי, וככה פא פא [מסמן בידו יריות] באתי לגור בגטו".

בשל אופיו הלא מתוכנן של המעבר ללוד, התיעוד ההיסטורי אינו שלם. על פי צבי איצקוביץ, ראש עיריית לוד בשנות השבעים, הוחלט "לדחוס לעיר מקרים סוציאליים מכל חלקי הארץ" (יעקובי 2003, 114). דבורה הכהן (1994, 80–81) טוענת, שהמזרחים העדיפו לעבור לבתים רעועים ביפו, בלוד, בתל-אביב ובחיפה, ובלבד שלא להישאר במחנות העולים. על פי אורה וקרט (1978, 152), החלה ההגירה ללוד לאחר שעזב הצבא את העיר. בשלהי 1949 החלו אנשים להגיע ללוד טיפין-טיפין, ובהמשך זרמו אל העיר מכל רחבי

<sup>11</sup> מהראיונות עלו סיבות שונות להגירה אל לוד: בריחה מאזורי גבול כגון קריית שמונה, מחסור במקורות פרנסה במעברות ובמושבי העולים, ורצון להצטרף אל קרובי משפחה שהגיעו ללוד קודם לכן.

הארץ אלפי מהגרים, שעזבו את המעברות ואת מחנות העולים חודשים ספורים לאחר ששוכנו בהם. הם התיישבו בגטו בלוד למרות שהכניסה אליו נאסרה בידי הצבא ואחר כך בידי המינהל האזרחי, שהקיפו אותו בגדר תיל ובשלטי "אין כניסה". בעקבות בואם של המהגרים הפך הגטו המוקצה לשוקק חיים.

הרובע המזרחי, שאליו נכנסו היהודים הערבים, הוא החלק העתיק של לוד. חלק מביתו נבנו מחדש בתקופת השלטון הבריטי, לאחר שנהרסו ברעידת האדמה שהתרחשה באזור ב־1927 (שם, 112). למרות זאת, נשאר המבנה הלא מודרני של הרובע כפי שהיה. תושבי הגטו לשעבר תיארו סמטאות צרות, בתים גדולים וצפופים ובנייה מגובבת, שיצרו מרחב כאוטי שקשה לעקוב אחריו. על פי תיאורו של מקסים מזיג, קשה היה לראות היכן מתחיל הבית והיכן הוא מסתיים. המבנה מתואר ללא התחלה וללא סוף: "כמו מקלט אתה יורד, אחר כך חצר גדול, ואחר כך עוד כניסה לבית, כמו הול כזה. היה בית על יד בית". תיאורה של ורדיה מזיג, גיסתו של מקסים, דומה: "אתה מסתובב, אתה לא תראה קיר, ואתה לא תראה את הבית. פה קיר, מאחורי הקיר יש בית. זה באמת היה מסובך".

הרובע המזרחי היה אנטי־תיזה למרחב העירוני המודרני, המפוקח והנהיר לשלטונות. לא היו בו תשתיות מודרניות לחשמל, למים ולביוב; לא היתה בו תנועה מתועדת של חליפין, כגון קנייה או שכירה של דירות, כיוון שבעלי הבתים הפלסטינים גורשו במהלך המלחמה ולאחריה. המגורים במרחב זה לא הצריכו הסדרים ביורוקרטיים. בהתאם לכך, הכניסה אל הגטו ולקחת הבתים מתוארות בראיונות כמונחים אקטיביים. בניגוד לבלבול ולחוסר האונים שאפיינו את המהגרים במפגשם עם מנגנוני הקליטה הביורוקרטיים, מרחב הגטו נמצא מחוץ לקשיי התמודדות אלו. בגטו לא מתכופפים, לא משלמים מסים, לא נרשמים. כך תיאר זאת מקסים מזיג:

וכל אלה עולים חדשים לא יודעים מה זה, מה זה, מה זה פה עירייה, מה זה למה, לא היה מים לשלם, לא היה ארנונה, לא היה. בגטו יש לך בית, לקחת. אתה גרת, ישנת, זהו. לא הלכת לעירייה להגיד מים ולשלם זה, ולשלם. בגטו לא שילמו כלום. בגטו לקחת וגרת.

כתוצאה מכך, אי־אפשר היה לזהות את התושבים לפי כתובתם המדויקת — שם הרחוב ומספר הבית. כאשר נזקקו תושבי הגטו להליכי רישום, למשל בעת רישום ילדיהם למוסדות חינוך, נכתב בסעיף המען רק "ספֶּנָה", כינויו של הגטו. כך הם תויגו למעשה כמי שגרים במקום אחר, במרחב שאנשיו חסרי זהות מודרנית — זהות של אינדיבידואל בעל קניין וכתובת מדויקת.

כניסתם של היהודים הערבים אל המרחב הערבי הביאה לפירוק מאפייני השליטה והפיקוח על הגטו ואילצה אותו לפשוט את צורתו הקודמת. טושטשו קווי התיחום בין היהודים המזרח אירופים, שאכלסו את מזרח העיר ואת צפונה, לבין הפלסטינים שמוקמו במזרח העיר ובמערכה. למעשה, היהודים הערבים הפרו פעמיים את הציווים הלאומיים שהוטלו עליהם: בפעם הראשונה, כשעזבו את מחנות העולים או ברחו מהם, אז הפרו את



הצו של ייחוד המרחב הלאומי, ובפעם השנייה כשפלו אל הגטו, אז הפרו את צו ההפרדה בין יהודים לערבים. משהוסר הפיקוח הצבאי עליו הפך הגטו למקום המאופיין בתנועה ערה פנימה והחוצה. הגיעו אליו בודדים ומשפחות מכל רחבי הארץ, חלקם נשארו חודשים ספורים ואחרים נשארו לכמה שנים. לכן, קשה לעמוד במדויק על מספר האנשים שנמצאו שם. הגטו הפך למרחב היברידי, שאופיין בצפיפות רבה ביחס לשאר חלקי העיר,<sup>12</sup> בכמה דיאלקטים של השפה הערבית (פלסטינית, טוניסאית, מרוקאית) ובכמה דתות (יהודים, נוצרים ומוסלמים).

על פי הומי ק' באבא (2004), המרחב השלישי מחבר בין מקטעים שלכאורה אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. דבריהם של המרוויינים מבססים את הטענה שהגטו היה מרחב שלישי. הם שוזרים בזיכרונותיהם תיאורים ריאליסטיים ופנטסטיים ומבטאים הזדהות והכחשה, חקיינות ואחרות. הם מותחים קו המקשר בין לוד לצפון אפריקה, וכך מתגלה טשטוש הגבולות הלאומיים בין ישראל לבין העולם הערבי. על פי חנן חבר (2003), המעברה היתה מרחב שלישי, שבו הופיעה המזרחיות כערבוב של יהודיות וערביות, וכך התקיים רצף תרבותי אל העולם הערבי. לטענתו, הרציפות התרבותית במרחב "מחברת את הערבי-היהודי עם הערבי שגנו-לשעבר, שממנו לא התנתק" (שם, 206). בשונה מהמעברה, שבה ההרכב האתני של התושבים היה מתוכנן וברור, נוצרה במקרה של לוד תופעה רדיקלית יותר. הנדסת המרחב השתבשה לחלוטין, ובמקום המרחב האנליטי שכוונן סגרגציה מוחלטת בין יהודים לערבים הופיע מרחב בלתי נשלט, שבו פרצה האמביוולנטיות כמלוא עוצמתה. הופעתם של היהודים הערבים טשטשה את ההבדל בין פלסטינים ליהודים. רובם ככולם לא היו דתיים ולכן לא עטו על עצמם מסמנים מבחינים כלשהם. גם העברית לא היתה שגורה בפייהם. שפתם היתה ערבית ולכן התושבים היחידים שבעזרתם יכולים היו להכיר את המרחב, מלבד הם עצמם, היו תושבי הגטו הפלסטינים.

במרחב השלישי התכוננה גם רשת חברתית אלטרנטיבית, שחלשה על כל תחומי החיים: דיור, ילודה, מזון, סולידריות וחיי תרבות. בתים נרכשו ללא מסים או רישום בטאבו, חלק מהלידות נערכו ללא פיקוח של המוסדות הקליניים, והמקח והממכר על המזון התבצע באמצעות יחסי חליפין של טובין ולא תמורת כסף, מתחת לאפו של משרד הסעד, שפיקח עליהם באמצעות תלושי המזון. בלשונו של דה-סרטו (1997, 16), "הם היו אחרים, בלב לבה של הקולוניזציה ש'הטמיעה' אותם מבחוקן".

על פי דה-סרטו, כדי לשחזר את רשת ה"אנטי-משמעת" יש להתחקות אחר האופן שבו הנחקרים מתארים את האינטראקציות ביניהם, ואחר הסימנים שבאמצעותם הם משרטטים את תנועתם במרחב שבתוכו מתארגנים היחסים החברתיים (שם, 19). לדוגמה, אורה וקרט מתארת בריאיון את התפקידים השונים שמילאה אמה בגטו. אמה הוסמכה לאחות במרוקו.

<sup>12</sup> לטענת אורה וקרט (1978, 152), אל הרובע המזרחי "פלשו" כ-450 משפחות ברוכות ילדים בין השנים 1949–1950, והפכו אותו לשכונה המאוכלסת ביותר בעיר. בתקופה זו מנתה אוכלוסיית לוד כ-10,382 תושבים, וכ-50% ממנה חיו בגטו (שם, 159).

בגטו היא תפקדה כמעין רופאה אלטרנטיבית. היא סיפקה טיפול רפואי לבחורות שעבדו בזנות: "היה שם איזה בית בושת... זה היה יעד של החיילים... דווקא הסעות מאורגנות של צה"ל, ואמא שלי היתה עושה, היתה מזריקה לבנות... כל מיני זריקות נגד זיבה, או כנראה השד יודע מה, מחלות". אמא גם יילדה נשים פלסטיניות: "אמא שלי היתה מיילדת והיא יילדה את הערבים... לא היו הולכים לבית החולים". היחסים עם הפלסטינים התאפיינו לעתים בקרבה ובאינטימיות. במקרים מסוימים הגישו התושבים עזרה זה לזה ללא תמורה. לדברי וקרט, "המון פעמים אני באתי, אני אומרת 'אני גם צריכה חציאת למקהלה...' אז אמא שלי אומרת 'אין'. אני אומרת 'אבל הנה, יילדת את זאתי שלוש פעמים... אז תבקשי ממנה בשביל לידה אחת'. היא אומרת 'אני לא יכולה'".

רשת חברתית זו התקיימה במקביל למדינה ולא בסתירה לה. כך למשל, חנניה וקרט, אביה של אורה, עבד בתור נהגו של ראש העיר, בשעה שאשתו יילדה נשים פלסטיניות באופן פרטי והזריקה לזונות זריקות נגד מחלות. כאשר וקרט מתארת את הערכוב בין הרשתות, היא אינה מבחינה בין מתן סיוע קיומי לבין קבלתו. היא אמנם מודעת ליחסי הסולידריות בין תושבי הגטו, ואף מכנה אותם בשם, אולם היא מתעלמת מההקשר ההיסטורי והפוליטי שבתוכם התקיימו, ומכחישה את מה שהם מייצגים ביחס לשיח הלאומי. יחסי סולידריות אלו נמשכו גם ב-1956, בשעה שחלק מהמהגרים הצעירים בגטו, ובהם אביה של וקרט, גויסו למלחמה נגד מצרים – פעולה שאחת מהשפעותיה היתה העמקת הזהות הלאומית והגדרת העולם הערבי כאויב:

ואחד הדברים הכי יפים זה כשאבא שלי הלך למלחמה, למלחמת סיני, זה היה סוף החודש, עשרים ותשע לאוקטובר... הוא הלך, אין כסף, לאף אחד לא היה. אז בא עודה [מונייר, בעל המכולת], אני זוכרת את זה כמו היום, עם האופניים שלו, עם ארגז של פרודוקטים... הוא אמר לה "גברת חנניה", כך היה קורא לה, "הנה הבאתי לך את זה. קחי גם כסף, שיהיה לך בשביל לקנות ירקות וכשחנניה יחזור תחזירו לנו".<sup>13</sup>

הריאיון עם דוד ופריטנה רובין ממחיש בבירור את הדיאלקטיקה בין הזדהות עם המרחב הערבי ועם האוכלוסייה הערבית לבין הכחשתם. דבריהם של דוד ופריטנה מותחים קו המחבר את הגבולות התרבותיים של חיי היומיום מהגטו בלוד ועד טוניס. השניים משסעים זה את זה ללא הרף. דוד מבקש לטשטש את הקשר בינם לבין הערבים, אולם פריטנה מסרבת

<sup>13</sup> יש לציין כי למרות שההיררכיות היטשטשו בגטו, בהתאם למאפייניו של המרחב השלישי, היו בכל זאת הבדלים בין היהודים הערבים לבין הפלסטינים. לדוגמה, היהודים יכולים היו, גם אם לא בקלות, לעבור למרחב הערבי, ואילו התנועה בכיוון ההפוך לא היתה אפשרית. קיים גם הבדל בין הזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי של שתי הקבוצות. בעוד שהיהודים הערבים התמודדו עם טראומת ההגירה, הפלסטינים התמודדו עם הטראומה של מלחמת 1948 ועם הניסיון לשרוד בישראל. עם זאת, ייתכן שהבדלים אלו דווקא העצימו את האיום שגילמו היהודים הערבים על השיח הציוני, בהיותם קבוצה לימנילית, שהגבול המדומיין בין היהודי לערבי עובר דרכה.

לשתף עמו פעולה. היא מפרקת את ההבחנות שהוא מבנה בין יהודים לערבים ומייצרת עמדה חתרנית מתוך הספּרה הפרטית:

דוד: מול חסונה, היתה בית שעשו אותם... בית שאנחנו היינו רוקדים, כל שבת. בניין, בית של ערבי. זה היה בית, שכל מוצאי שבת היינו רוקדים שמה. כוולם היו באים.

המראיין: תגיד דוד, היו שמה גם הערבים באים לרקוד?

פריטנה [מקדימה אותו]: בטח.

דוד (ממהר לענות): א... לאאאא, לא היו ערבים, איפה, לוד היתה... דגל ישראל.

על פי באבא, חקיינות היא פרקטיקה המייצגת את התודעה הכפולה של הסובייקט הקולוניאלי. המציאות נקראת מבעד לשתי נקודות מבט בו בזמן: של ההגמוניה ושל הכפופים לה. באבא רואה בפרקטיקה זו מעין פשרה קומית, שבה החקייין צריך תמיד לייצר את מעידתו, המעידה על הזדהות לצד הכחשה (Bhabha 1994, 87). חקיינותו של דוד משמשת להכחשת החיבור אל הערבים בספרה הציבורית, מתוך הזדהותו עם השיח הלאומי. הסתירה המתקיימת בנרטיב שלו מתחדדת נוכח הקואורדינטות שבהן הוא משתמש כדי לנוע במרחב: הוא מכחיש את נוכחותם של הפלסטינים בערבי הריקודים באמצעות הסימנים הערביים שהוא מזכיר, כמו הבתים ("בניין, בית של ערבי"), השכונה ("הגטו") והשכנה הערבייה (ראו להלן). בחפשו מטאפורה מנוגדת לחיבור שפריטנה מייצרת הוא מתבלבל, ובניגוד לסימנים הערביים הקונקרטיים הללו, שבאמצעותם הוא נע במרחב, הוא מצליח לדמיין רק סמל ערטילאי – דגל ישראל. ואולם, לצד הכחשת נוכחותם של הערבים, הזדהותו עמם מועתקת דרך פתו: "עוד יש בגטו, בגטו איפה שאני גרתי היו עוד ערבים, הילדה שלי קטנה, היא גדלה אצל הערבייה, כן. היתה לוקחת אותה, נותנת לה אוכל, ביצים, באלק באלק [לאט, בזהירות], נותנת לה מקלחת".

פריטנה רובין, בכל פעם שהיא מצליחה להשחיל מילה לשיחה, מבקשת לדבר על היחסים עם הערבים, ועל החיבור של יחסים אלו לטוניס. היא היחידה מבין המרואיינים שהדגישה את החיבור לערבים בלי שנעשה כל מאמץ לדובב אותה. לדוגמה, כששאלתי אותה שאלה סתמית, "איך היה בגטו?", מיד ענתה: "יחסים טובים עם הערבים". בצייטוט הבא היא מוסיפה על דבריו של דוד בנוגע לפאטמה השכנה, ומקשרת את יחסי הסולידריות בגטו לטוניס:

היו מביאים לך דברים הכי טובים, מביאים לך בריק הכי טוב, תאנים, מה... בלי כסף. עד עכשיו אני לא אמצא אנשים כאלה. בטוניס, בטוניס היינו גם חיים עם הערבים. אותו דבר. אמא היתה הולכת לשוק, עוזבת אותנו לערבייה, הם הולכים לשוק, הולכים מסיבות, משפחה, אין [ומחייכת].

על פי דה-סרטו (1997, 18), היחסים החברתיים במרחב מוכּנים באמצעות פרקטיקות יומיומיות כגון בישול. פריטנה מזכירה את הבריק – בצק עלים דק, מטוגן וממולא בתפוחי

אדמה או בביצים. זהו מאכל טוניסאי שאינו קיים במטבח הפלסטיני. מן התיאור של פריטנה עולה שהמטבח הטוניסאי התערבב במטבח הפלסטיני, עד כדי כך שאת ה"בריק הכי טוב" הכינו דווקא הפלסטינים ולא הטוניסאים.

בדיוק ברגע שבו פריטנה מייצרת ערבוב בין היהודים לערבים, דוד מגיב ומכונן מחדש הפרדה, באמצעות מוטיבים מאצ'ואיסטיים בחסות החשכה: "זה אותו זמן אתה נכנס לגטו בשלוש־ארבע בלילה, מי יכול היה לדבר אתך. [הערבים] ראו יהודים — בורחים". פריטנה מיד משסעת אותו ואומרת: "לא לא לא בורחים. היו בכבוד". בעקבות הביקורת הוא מתרצה, ומנדב מרצונו פיסת זיכרון נוספת הקשורה בפאטמה השכנה. מתיאורו מתגלה טפח נוסף מהיחסים, בהקשר הכלכלי. בעזרת שכניהם הערבים השיגו דוד ופריטנה מוצרי מזון לילדיהם, שלא יכלו להשיג באמצעות תלושי המזון: "היתה [פאטמה] נותנת לה אוכל הכי נקי... בגטו היה קשה למצוא חלב. יש לה טוב, יש לה כבשים, ויש לה חלב" (שם).

מאפייניו של מרחב המגורים המשותף הופכים אותו למאיים, לא רק משום שהכניסות אליו והיציאות ממנו אינן נשלטות בידי מנגנוני המדינה, ולא רק משום שבהיותו פרוץ הוא מושך, בניגוד לחוק, הרבה מאותם זרים. הגטו הופך למאיים בעיקר משום שהוא מתפקד כפרמקון (Bauman 1991, 55) — חומר המשמש גם מרפא (גידול דמוגרפי יהודי הנפרס לאורך המרחב הערבי), אבל גם רעל (ייהוד המרחב הערבי באמצעות יהודים ערבים). הפרמקון מנכיח את האינקומנסורביליות (אי־ההתאמה המבנית) בין הלאומיות היהודית לבין האתניות היהודית־ערבית, שממנה היא אמורה לשאוב ולדמיין את עברה. מעבר לכך שהפרמקון מקשה על המבט החיצוני להבינו, בגטו מתקיימת רשת חברתית הכוללת אמצעי קיום אלטרנטיביים, מסגד, כנסייה, בית כנסת ובית זונות, במקביל לרשת החברתית ההגמונית ומחוצה לה. זוהי התגלמות הסיוט של חזון המדינה המודרנית. מבחינת הפרויקט ההנדסי של הסדר, שאותו באומן מנתח, זהו הכאוס בהתגלמותו: הזרים — היהודים הערבים — נכנסים אל המרחב האסור, המרחב של האחר, שבאמצעותו מוגדרת הזהות העצמית "שלנו". היהודים הערבים חושפים את האשליה הטמונה בהבחנה הציונית בין יהודי לערבי.

המגורים המשותפים בגטו מקשים על יכולתו של המינהל הלאומי והעירוני למשול. היכולת לעקוב באופן יעיל וסדיר אחר התושבים המאכלסים את המרחב נפגמת. כפי שמציין דה־סרטו (1997, 19), הסטטיסטיקה אינה מצליחה למפות את אופני החיים הללו, כיוון שהכלים שברשותה — הסיווג והמיון — מסורבלים מכדי למפות קשרים בלתי פורמליים. יתרונותיה של הסטטיסטיקה — האחדה של פרטים באמצעות טבלאות אפריוריות — הם גם מקור חולשתה, כיוון שלצד האשרור המחודש של הנחותיה היא מאבדת את אופני העשייה המפוזרת, הייחודית והחד־פעמית, הנמשכת במסלול ריזומטי. כך למשל, במהלך כל שנות החמישים לא הצליחו השלטונות להשלים את המפקדים העירוניים ולהצביע על מספרם המדויק של תושבי לוד. באוקטובר 1954 ציין מנחם לאבל, כתב העיתון מעריב:

תושבי לוד מונים בערך 17,000 נפש. אנו אומרים "בערך" כי את מספרם המדויק אין איש יודע, גם העיריה בכבודה ובעצמה אינה יודעת את מספרם המדויק... וזאת בגלל יושבי ה"סכנה", שאין איש יודע את מספרם (וקרט 1978, 152).

כפי שנראה בהמשך, ב-1951 החלו השלטונות להשיב את הסדר האתני-טריטוריאלי לקדמותו. אפשר לשער שמנגנוני המדינה והעיתונות התייחסו אל המרחב בלוד במונחים אוריינטליסטיים, ותיארו את היהודים הערבים כמסורתיים וכמנוונים, ועם זאת כאקזוטיים. השימוש בשיח האוריינטליסטי שורשיו באירופה של המאה ה-18, אז תיארו יהודי מערב אירופה את יהודי מזרח אירופה במונחים אוריינטליסטיים (כזום 1999). תהליכי ההתמערבות והאמנסיפציה של הקהילה היהודית במערב אירופה לוו בתהליכי חילון. היהודים חשו לא בנוח עם זהותם הדתית וביקשו להשילה מעליהם. באותו הזמן התגברה ההגירה של יהודים ממזרח אירופה למערבה. יהודים אלו טרם עברו תהליכי התמערבות, ונוכחותם במערב איימה על יהודי גרמניה, שחששו שמא הדמיון ביניהם לבין יהודי המזרח יחזירם אל מעמדם השולי. מתוך חשש זה כוננו יהודי מערב אירופה את ההבחנה בין מזרח למערב, על ידי כך שכינו את יהודי מזרח אירופה "אוסטיוודן" – יהודים מזרחים, שסימנו את האחר המסורתי, המנוגד ליהודי גרמניה שנתפסו כמודרניים (שם, 394). לטענת כזום, בעוד שתנועת ההשכלה השתמשה בשיח האוריינטליסטי לקידום שינויים תרבותיים בקרב יהודי אירופה, הרי התנועה הציונית הרחיבה את הפרויקט הזה למטרות של יצירת תודעה לאומית ושינוי חברתי כולל, וכך קשרה את השיח האוריינטליסטי יחד עם הלאומיות. הרצל, למשל, ראה בפרויקט הציוני "מחסום של אירופה נגד אסיה", ודוד בן-גוריון טען כי "איננו רוצים שהישראלים יהפכו לערבים" (שם, 406). עם המעבר לישראל החלו האשכנזים, האוסטיוודן לשעבר, להפנות את השיח האוריינטליסטי כלפי המהגרים מארצות האיסלאם. במסגרת שרשרת המזרח הפכו יהודים אלו ל"עדות המזרח", והוצגו כמי שתרבותם המסורתית מונעת מהם לתפקד כראוי בחברה הישראלית (שם, 407–408). במסגרת הקונפליקט בין היהודים הערבים לבין הציונות, כך טוענת אלה שוחט (1999), כוננו היהודים הערבים כאובייקט, שבו בזמן הוכל בתוך ה"עם" היהודי אבל הודר בתור האחר המזרחי. היהודים הערבים נחשבו מסורתיים, חסרי יוזמה ולאומנים, וזאת בניגוד קוטבי לאשכנזים שנחשבו מודרניים, חילונים, פרודוקטיביים ושוחרי שלום. בהתאם לדואליזם האוריינטליסטי, לצד תיוגם כנחותים וכאי-רציונלים נחשבו היהודים הערבים גם אקזוטים, ושימשו מושא למחקר בשל "מנהגיהם המקסימים" (שם, 11–19). השיח האוריינטליסטי פעל אפוא בשתי חזיתות ונועד לפתור שתי בעיות שניצבו בפני הציונות. ראשית, הוא נועד לאשש את האוריינטליסטיה המערבית של הציונות, ושנית, כפועל יוצא מכך, הוא נועד לשלול את האוריינטליסטיה הערבית של יהודי ארצות האיסלאם, ולהבחין בין המודרני כמסמן של יהודי אירופה לבין המסורתי כמסמן של יהודי ארצות האיסלאם.

כאמור, במרחב השלישי, שבתוכו מגולמת נקודת האפס במקרה שלפנינו, קורסים

באופן זמני הגבולות המרחביים בין יהודים לבין ערבים. קריסת הגבולות מטילה איום על שרשרת המזרוח שכזום מתארת, ואף פותחת פתח לשרשרת מזרוח אחרת, ערבית, המבטרת את הליכה הדתית-יהודית של השיח הציוני, כיוון שהיא מייצרת הבחנות תרבותיות החוצות גבולות דתיים.<sup>14</sup> המרחב השלישי קוטע אפוא את שרשרת המזרוח, וכך נקטע גם האוריינטליזם הדואלי. השלטונות, כך ניתן ללמוד מתגובתם, חרדים מפני כאוס, מפני קריסת ההבחנות החברתיות ומפני איום על חוסנה של המערכת החברתית. המרחב הנידון אינו נחשב עוד אקזוטי וחושני, אלא נתפס כמרחב מזוהם, המטיל איום חברתי-לאומי.

תפיסתן של שוחט וכזום מחמיצה חלקים מן הסיפור, כיוון שהיא מספקת רק מבט אפוסטריורי על מערכת היחסים בין ההגמוניה המערבית לבין המזרח. היא אינה מביאה בחשבון את יכולתם של המושחקים לפרוע את הסדר הבינארי ולהגדיר את המצב מלמטה. יתר על כן, תיאוריה זו אינה מבהירה כיצד מובנים הגבולות בין המנוון והאקזוטי לבין המודרני והרציונלי. טענתי היא שהשיח האוריינטליסטי אכן מספק את מבנה-העל, את המנגנון המספק לגיטימציה בסופו של התהליך לגבי האוכלוסייה והמרחב הנתונים למרותו, אך לא לאופן המורכב שבו מיוצרים אותם גבולות מחדש בסיטואציה הזמנית שבה הם קרסו.

### 3. רה-טוריטוריאליזציה: גבולות היגיניים ומוסריים

לטענתו של דיוויד סיבלי (Sibley 1995), פריצתם של גבולות לאומיים, תרבותיים או מעמדיים מייצרת מרחבים לימינליים. מרחבים אלו מייצגים אי-ודאות, עמימות וזמניות, ונתפסים כאזורי דחייה שיש להעלימם כדי לרסן את האיום הנשקף מהם. בערים הגדולות של אירופה במאה ה-18 – למשל לונדון, דבלין ופריס – התאפיין המרחב בחלוקה מעמדית בהתאם לרמת החרדה של הבורגנות מפני מחלות וזיהומים מוסריים שיוחסו לבני המעמדות הנמוכים (שם, 33, 49). באשר ללוד, את ביטול הסגרציה האתנית במרחב העירוני על ידי היהודים הערבים ניתן לפרש כסתירה בין ה"ריזום" לבין ה"אקסיומטיקה", במושגיהם של דלז וגואטרי (2000). ריזום פירושו תנועה אנרכית, בלי התחלה ובלי סוף,

<sup>14</sup> הנרטיב של המרואיינים משלב בתוכו הזדהות עם המרחב הפלסטיני ועם אוכלוסייתו לצד הכחשת נוכחותם של הפלסטינים. המרואיינים עושים דה-פוליטיזציה ליחסים החברתיים שנקמו בינם לבין הפלסטינים, ומבחינים בין הספרה הפרטית לספרה הציבורית ובין הציווי הלאומי לבין חיי היומיום. ההבחנות בין הפרטי לציבורי באו לידי ביטוי בהבדל בין הנרטיב של הנשים לנרטיב של הגברים. ניתן לשער שהמקור להבדל זה הוא שזהותם של הגברים התכוננה בבתי החרושת ובצבא, לעומת זהותן של הנשים, שנותרו בדרך כלל בספרה הפרטית ושם התעצבה זהותן. לפיכך, ההבחנה בין הפרטי לציבורי ובין האישי לפוליטי מגולמת בעיקר בנרטיב של הגברים. בקרב הנשים, במקום הבחנה בין האישי לפוליטי, מכונן נרטיב הפרוע לעתים את הנרטיב הגברי ומכונן בדרכו את הפוליטיקה של האישי, או את הפוליטיזציה של הספרה הפרטית. נוסף על כך, ככל שניסיתי למקד את השאלות ולעסוק בפלסטינים ובשכונה המשותפת, כך הרחיק זיכרונם עד צפון אפריקה, כאילו ניסו לרמוז לי על הקשר התרבותי בין ישראל לעולם הערבי.

מעין סבך המתפתח ללא חוקיות או מבנה מסודר. זוהי התפתחות המחוללת שינויים עמוקים במרחב ובאוכלוסייה (אזולאי ואופיר 2000, 124). הריזום כולל בתוכו מסגרות קולקטיביות נזילות המכוננות שטפים. אלו מגלמים את האפשרות לחמוק משליטת המערכת המדינתית ולהביא לפירוקה, על ידי היעלמותו של אובייקט השליטה מרשת המידע ההגמונית עקב חוסר היכולת לפענח אותו (דלז וגואטרי 2000, 141). אקסיומטיקה פירושה מהלך שנועד לנתב את תוצרי הלוואי של המערכת לתועלתה במסגרת ארגון המרחב מחדש. הטכניקה האקסיומטית, בדומה לדבריו של דה-הרטו, יכולה לנהל רק "מכלולים ניתנים למנייה", כלומר אובייקטים שניתן לצפות בהם ולנבא את המשך התנהגותם. לפיכך, בדומה לדבריו של באומן על היחסים בין מדינת הלאום לבין הזרים, בעייתה המרכזית של האקסיומטיקה היא העמימות הנגזרת מההתפתחות הריזומטית, המייצרת בלשונם של דלז וגואטרי "פסוקים בלתי ניתנים למנייה" (שם).

אלה הם המהלכים האקסיומטיים שהופעלו על שטף האוכלוסייה היהודית-ערבית בגטו: תחילה, ביקשה העירייה להרחיקם לאזורי הגבול של העיר. לאחר מכן, בשל התנגדותם לעזוב את הגטו, הפך הגטו עצמו לאזור גבול, שחצץ בין האחרים לבין התושבים ה"תקינים": המרחב תויג כמפיץ מחלות וכמזוהם, ותושביו היהודים תויגו כפושעים. בהמשך, משהתבררו כל המהלכים הללו כלא יעילים, נהרס הרובע באופן וירטואלי והועלם כליל מהשיח הציבורי. בסוף שנות החמישים הוכללו היהודים הערבים בתוך העיר, לאחר שנבנו בעבורם שיכונים מיוחדים.

בשנים הראשונות לאחר שנכנסו לגטו ללא רשות, נתפסו תושביו היהודים כחומר ביד היוצר, כאובייקטים שניתן להזיזם ממקום למקום לאורכו ולרוחבו של המרחב העירוני. כך לדוגמה, בסוף 1951, בעקבות שיטפון שקרסו בו 30 בתים שבהם גרו יהודים, שלח פסח לב, ראש עיריית לוד, מכתב לראש הממשלה דוד בן-גוריון, ובו ביקש להזמין 300 צריפונים בני חדר אחד בעבור תושבי הגטו היהודים. על פי התכנון, ימוקמו הצריפונים בשכונת האסבסטונים שתוקם בשולי העיר, סמוך למעברת צפון.<sup>15</sup> שכונה זו תוכננה להשתלב בעיצוב המרחב העתידי של לוד. על פי תכנון לא פורמלי זה, בשוליים הצפוניים והמזרחיים יגורו יושבי המעברה ותושבי הגטו, במזרח ובמערב יגורו הפלסטינים וכדרום העיר יגורו האשכנזים. באותם ימים הקימו הסוכנות היהודית והוועד לענייני עלייה מפולין שכונה חדשה בדרום העיר, נוה-זית שמה, בעבור מהגרים מפולין חברי ההסתדרות.<sup>16</sup> אולם יהודי הגטו סירבו להתפנות לשולי העיר ועל כן קרסה התוכנית להעבירם. בעקבות זאת, ניתן למצוא בשיח הציבורי סדרה של ביטויים המתייגים את יהודי הגטו כלא לגיטימיים במרחב. ביוני 1952 הגיע ללוד שמשון מיכאלי, עיתונאי מידיעות אחרונות. בכתבתו ציין מיכאלי (1952) בשמחה את הגידול הדמוגרפי של האוכלוסייה היהודית בעיר,

15 ארכיון המדינה (להלן א"מ), תיק 1961/23, 25.12.1951

16 ארכיון עיריית לוד, תיק ללא שם, 1.1.1950 ; 11.4.1951

ואת התוספת של 1,700 יחידות דיור בשכונת נוה-זית האקסקלוסיבית. אולם על השמחה העיבה הופעתם הלא צפויה של המהגרים מצפון אפריקה. מיכאלי כינה אותם מסתננים ועריקים, והציגם כמי שהופיעו בעיר בניגוד לנורמות האזרחיות המקובלות במרחב הלאומי. לטענתו, "בשנה האחרונה 'הסתננו' ללוד יותר מאלף נפש, שערקו ממקומות ההתיישבות, עזבו את מקומות מגוריהם שהוקצו להם על ידי הסוכנות, בעיקר בפרוזדור הירושלמי, ונכנסו לגור ב'קטקומבות' שבגיטו הערבי" (שם).

באוקטובר 1953 דנה מועצת העיר לוד בנושא תושבי הגטו היהודים.<sup>17</sup> נציגי סיעת מפא"י הדגישו את הצורך להרוס את הרובע ולהוציא את תושביו היהודים. כך לדוגמה, רייכמן ממפא"י טען שהרובע הוא מוקד משיכה לפושעים המגיעים מכל רחבי הארץ. חברו לסיעה, ראש העיר פסח לב, הוסיף על דבריו וטען כי הרובע הוא מוקד משיכה גם ל"מקרים סוציאליים... אנשים זקנים, חולים, נכים וקשיי סידור אחרים... ועל ידי כך שורת המובטלים גדלה". לעומת זאת, נחום סגל, נציג סיעת מק"י במועצה, העלה בישיבה עמדה הפוכה, וצייד בהישארותם של היהודים בגטו. בתגובה על דבריו של רייכמן הביע סגל את התנגדותו להוצאת היהודים מהרובע, כיוון שלדעתו הבתים שם טובים מן הבתים במקומות שמהם ברחו. סגל אף רמז על ההרחקה הכפולה של תושבי המקום, הרחקה גיאוגרפית ומעמדית, עקב הדרתם ממקומות התעסוקה שהציעה העירייה: "אנשים מצאו ב'סכנה' מקלט וגג לראשם, בברחם מהמעברות בהן התנאים עוד יותר גרועים. תקוותם וזכותם של אנשים אלה לקבל עבודה בעיר".<sup>18</sup>

אולם קולו של סגל נותר בודד וחלש, ונבלע בתוך הקולות ההגמוניים שהושמעו באותה ישיבה ולאחריה. בסיומה של הישיבה החליטו חברי מועצת העיר לפנות אל משרד העבודה ולזרז את חיסולו של הרובע. כמו כן, התקבלה החלטה לחלק את העיר לשלושה חלקים: צפון, מרכז ודרום. הרובע המזרחי אמנם נכלל בגבולות העיר (בחלקה המרכזי), אולם הוא אינו מוזכר בתוכו – הוא נבלע בתוך המפה החדשה של העיר.

לטענת באומן, נוכחותם העיקשת של הזרים מביאה לכך שמתייחסים אליהם כאל סוג של זיהום. התייחסות זו נועדה לנטרל ולפרק את הייצוג ההיברידי שהם מגלמים.<sup>19</sup> ניתוחו של באומן את תופעת הזרים בנקודת האפס עולה בקנה אחד עם ניתוחה של מרי דגלס (2004) את התנהגות הזיהום. לטענת דגלס, הלכלוך הוא מצב מעבר, תוצר לוואי של אי-סדר. בראשיתו הוא מצב של "אי-בידול" (שם, 178), ולפיכך הוא מאיים על קווי המתאר התרבותיים של החברה. לכלוך הוא רעיון יחסי: לדוגמה, נעליים כשלעצמן אינן נחשבות מלוכלכות, אולם

<sup>17</sup> אוסף בית יד לבנים, לוד, פרוטוקול ישיבת מועצת העיר לוד, 25.10.1953, עמ' 30.

<sup>18</sup> שם.

<sup>19</sup> לטענת סיבלי, קביעת הגבול בין הפנים לחוץ, או בין הנורמלי ללא נורמלי, מתכוננת בהתאם למערך של דימויים היררכיים. שיח ההדרה מתמקד בצבע, במחלות ובמיניות, אולם בבסיס כל אלו ניצב רעיון הלכלוך, המסמן נחיתות. לדברי סיבלי, לאורך ההיסטוריה, גיאוגרפיות מדומיינות הדירו מיעוטים שאתגרו את הקבוצה ההגמונית, ותיארו אותם כ"גופים מזוהמים, אנשים שטניים שמוקמו כמי שחיים במקום אחר" (Sibley 1995, 49).



הן הופכות לכאלה בשעה שמניחים אותן על השולחן. גם האוכל הופך למלוכלך בשעה שהוא נופל על הרצפה, ובכך הוא משבש הגדרות ומיונים חברתיים הנתפסים טבעיים (שם, 61). בפרפרזה על דבריה של דגלס, אבקש לטעון כי יהודים אינם מלוכלכים מטבעם, אולם במרחב לאומי שהגיונו מונחה בידי ההפרדה בין יהודים לערבים, מלוכלך להושיבם במרחב ערבי ובקרב אוכלוסייה ערבית. כפי שנראה להלן, פרפרזה זו מקבלת משנה תוקף בעקבות הצלחת ארגונו מחדש של המבנה העירוני בלוד.

על פי ההסבר של התיאוריה הביקורתית, יחסו של הממסד הציוני אל המהגרים המזרחים מתקיים באמצעות מטבע ההכלה וההדרה: מצד אחד, המדינה מכילה את המזרחים בתוך ה"עם" היהודי, ומצד אחר היא מדירה אותם ומביאה לניחשולם המעמדי, מדכאת את תרבותם ומרחיקה אותם גיאורפית. ואולם, אם נחיל את ניתוחו של באומן על המפגש בין הציונים המזרח אירופים לבין היהודים הערבים, נוכל לחלץ את תמונת התשליל של מטבע ההכלה וההדרה: חוסר הרצון להכיל מול חוסר היכולת להדיר. מעבר לשיח הלאומי, דפוס ההכלה וההדרה המיוחס להגמוניה אינו יכול לתאר במדויק מפגשים במרחב המקומי ובחיי היומיום — מפגשים שנכפו על אנשים שאינם אמונים על קבלת ההחלטות. יתרה מזו, דפוס ההכלה וההדרה מסמן יחס בינארי בין השולט הפעיל לבין הנשלט הסביל, יחס שבו השולט מחזיק במושכות התלויות על צווארו של הנשלט ומושך אותן אחורה וקדימה, מקרב ומרחיק, צורך ודוחה, מכיל כדי להשתמש ומדיר כדי להגדיר את עצמו כהיפוכו החיובי. לעומת זאת, ניתן לטעון שנוכחותם של הזרים הופכת את "בני הבית" לאובייקטים בעיני עצמם, העוברים הֶזְרָה באמצעות הזרים. כך הופכים הזרים מסבילים לפעילים: פעולתם האקטיבית מגולמת בהתנגדות שהם מעוררים. התנגדות זו אינה רוצה להכילם ומבקשת להרחיקם, ועם זאת היא אינה יכולה להיפטר מהם — גם משום שהמדינה היא שהביאה את היהודים הערבים ורצתה בהם, וגם משום שהזר הוא חסר בית ואין לו לאן ללכת (Bauman 1991, 60).

על פי באומן, הממסד מנסה תחילה לגרש את הזרים במטרה להשיב את הסדר במרחב על כנו. ואולם, מאחר שהזר הוא חסר בית, הפתרון החלופי הוא להשליך את האנומליה אל תוך אחד ממרחבי השליטה המוזכרים אצל פוקו (1972), למשל בית המשוגעים, ועל ידי כך להשיג התאמה בין הכאוס, המגולם בשבירת המרחב ובהפקעתו, לבין האינקומנסורביליות של מיקומים הנמצאים במרחב, ובה בעת הם מעֵבֵר לו. כך, באמצעות כינון המרחב השלישי כהטרופיה — מרחב המייצג מיקומים וזמנים מנוגדים, אך הנשלט בידי ההגמוניה — תצומצם האמביוולנטיות לממדים נסבלים, שהשיח הלאומי יוכל לעכלם. זאת באמצעות הבניית גבולות היגייניים ומוסריים סביב אותו מרחב שלישי, והפיכתו למקום מעבר, המיועד לחיטוי הקטגוריה האתנית.

על פי תיאורו של פוקו (2003), ההטרופיה היא מקום המייצג מעין פשרה בין הפרויקט המודרניסטי של הסדר לבין האמביוולנטיות הנובעת ממנו. בהתאם לפשרה זו, האיום שההטרופיה טומנת בחובה אינו יכול להיעלם לחלוטין, עקב הסימביוטיקה בין

הסדר לכאוס, אולם הוא יכול להצטמצם לממדים נסבלים. ההטרופיה היא מקום קונקרטי המייצג את המרחב ההגמוני הסובב ובו בזמן מהפך אותו. הוא כולל בתוכו מיקומים וזמנים מנוגדים המתקיימים זה לצד זה, ולפיכך הוא מסמן פוטנציאל של שבירת הרצף המתהווה במרחב-זמן (שנהב 2003, 49). אף על פי שמיקום זה אוצר בתוכו יסודות חתרניים, הוא נשלט ומפוקח ועל כן אינו מאיים על הסדר החברתי. לטענת פוקו (2003), ההטרופיה היא תוצר של הנדסה חברתית, שמקורה באתוס הבורגני שהתפתח באירופה במאה ה-18. ההטרופיה יש תפקיד מוגדר, והיא יכולה להשתנות בהתאם לצורכי החברה (שם, 13). ההטרופיה היא תוצאה של הוצאה מהחברה, תוצר של סיטואציות ובני אדם מאתגרים המוכנסים אליה בכפייה, כאשר בעלי הכוח מפקחים על הכניסות אליה ועל היציאות ממנה (שם, 17).

בשלהי 1953, כשהתעצם הקושי להוציא את היהודים הערבים מהגטו, החלו גורמים ממסדיים לתייגם כמזוהמים. כאמור, לצד מונחים כגון לכולך, פיגור וניוון, המאפיינים את השיח האוריינטליסטי, עדיין לא נשמעו בתקופה זו ביטויים המייחסים למקום אקזוטיקה וחושניות, ביטויים שהם הניגוד המשלים במסגרת השיח האוריינטליסטי. בתקופה זו, הגטו הוא גילומו המובהק של המרחב השלישי. רק לאחר שיפורק המרחב השלישי ויהפוך למרחב פלסטיני בלעדי (ועדיין אקסטריטוריאלי), יתגבש המבט הציוני לכדי מבט אוריינטליסטי מלא, הכולל סתירות וניגודים של תשוקה ודחייה כלפי המרחב הערבי.

בנובמבר 1953 הגיע אל העיר ג' פניני (1953), עיתונאי מידיעות אחרונות. בכתבתו הזכיר את הרובע המזרחי ותיאר אותו כעולם תחתון, מלא בבתי בושת המפיצים מחלות מין. לטענתו, הרובע הוא "מרכז מסוכן להפצת מחלות מין. תלונות רבות מתקבלות מדי יום ביומו במשטרה, מאורחים ומחיילים שנדבקו מאחת המחלות... מחלות המין מתפשטות במימדים מדאיגים" (שם). בסוף הכתבה קרא פניני למוסדות המדינה לסייע לראש העיר, כיוון שה"נגע הוא פגע רע לכל הארץ" (שם).

כעבור כמה חודשים פרסם העיתונאי מנחם לאבל כתבה רחבת היקף במעריב. לאבל פתח במחמאות לעיריית לוד על הניהול התקין של העיר ועל הפיכתה תוך זמן קצר מ"הכפר העלוב והמוזנח" לעיר מודרנית ומשגשגת. אלא שבלב השגשוג והיצירה ממוקמים העיר העתיקה והגטו. על פי תיאורו של לאבל, העיר העתיקה היא מלוכלכת והמגורים בה אינם ראויים לבני אדם. זהו מרכז של פשע, המושך אליו טיפוסים העונים להגדרה של זרים — טיפוסים שנוכחותם במרחב מכשילה את הקודים התרבותיים שההיגיון הלאומי מנסה לכפות. לאבל, וכפי שנראה בהמשך גם העיתונאי יוסף גלילי מעל המשמר, מתפקדים בתור "הומוס מדיקוס" בלשונו של פוקו (1972, 156). הם מאשררים ועל ידי כך משעתקים את ההפרדה המגנה על התושבים ה"תקינים" מפני הסכנה הגלומה בבעיה ההרמנויטית, המאיימת לגלוש מעבר לגבולות הגטו: "אם הוזמן רופא... היה זה מפני שאנשים פחדו — פחדו מן הכימיה המזוהה המפעפת מאחורי חומות הכליאה, פחדו מן הכוחות המתגבשים שם והעלולים להתפשט". פניני מתאר את הרובע כמרכז להפצת מחלות מין, ולאבל מרחיב

ומתייחס למערכת היחסים בין הרובע לעיר. העיר הופכת בתיאורו לגוף, והמרחב ההיברידי של הגטו הופך ל"נגע ממאיר", הכולל משתמטים משירות צבאי וסוחרי סמים: רובע זה של העיר המכיל בתים הרוסים ועתיקים... הפך למרכז פשעים ולמאורות פשעים למיניהם. כאן מוצאים להם טיפוסים מפוקפקים מכל הסוגים החל ממשתמטים מצה"ל וכלה בסוחרי חשיש, שהשפעתם הרעה על העיר ניכרת בכל צעד. לוד... לקתה בנגע ממאיר זה, המתפשט ומרעיד את כל גופה (וקרט 1978, 155).

באוקטובר 1954 החל שלב נוסף לקראת העלמתו של הגטו מהשיח הציבורי. בשלב זה מאובחן הרובע כמקום מזוהם וארכאי, שאינו שייך למרחב המודרני הסובב אותו ומאיים על יציבותו של המשטר. יוסף גלילי (1954) מתאר ניוון וזוהמה, ורואה בהם קרקע להבשלתם של חיידקים א־סוציאליים המזינים כוחות פוליטיים אפלים:

כאשר הנך מהלך בסביבות גטו "סקנא" ורואה את החיים המנוונים של שוכני בתיה ומרתפיה החשוכים, ללא תנאים סניטריים מינימליים — בחדר קטן ונמוך מתגוררים 4–5 נפשות — יש לך הרגשה ששום דבר לא השתנה בחיי האנשים הללו שהועברו מהגטאות החשוכות במרוקו המפורסמות לשמחה. אותם תנאים סוציאליים, בהם מתבשל הלומפנפולטריון המהווה את החיידק האסוציאלי, ממנו ניוונים כוחות השחור והפאשיזם גם בארצנו.

המרחב, שנותק תחילה מההקשר הפוליטי והתרבותי הסובב וכוונן כגרם הניצב מחוץ להיסטוריה, מזמין עתה פתרון כירורגי של השבחה מלמעלה, תוך שימוש בטרמינולוגיה פסידו־מעמדית שנועדה ליצור פניקה מוסרית. זהו שיח מדיקלי, המבקש לחטא מרחב יהודי ופלסטיני ואוכלוסייה יהודית מזוהמת ומסוכנת מחמת הפרימיטיביות הערבית הטבועה בה. האיום, המיוצג על ידי החיבור בין האוכלוסייה היהודית לבין המרחב הערבי, מייצר תגובה טוטלית הדורשת להרוס את המרחב כולו, בדומה לטיפול במגפה.<sup>20</sup> במאמרו של גלילי, ראוי לשים לב לתפקיד שנוטלת על עצמה ההגמוניה, לא רק כמי שמתקנת ומשכיחה את האוכלוסייה, אלא גם כגואל שתפקידו להציל את הסובייקטים שבפיקוחו מעצמם:

תוגשמה ההחלטות של המומחים והמהנדסים על הריסת כל הסביבה למען נקות אחת ולתמיד את קני הזוהמה הסוציאלית מעל פני העיר ואזרחיה. כאן דרושה פעולה של ממש. תרתי משמע: הצלה מעוני וניוון, והצלה רוחנית, עיצוב דמותם התרבותית, היהודית והפועלית... (שם).

ההדרה הסופית של הגטו ושל תושביו מהשיח הציבורי באה לידי ביטוי בדיעה שפורסמה בעיתון דבר כעבור כמה חודשים. בדיעה מסופר שבפעולה משולבת של הערייה ושל המשטרה חוסל הרובע המזרחי כולו, על בתיו ועל יסודותיו העברייניים. בפועל, המשיכו להתגורר במקום תושבים רבים. הידיעה מטשטשת בין נוכחותם הפיזית של התושבים לבין

<sup>20</sup> חשוב לציין שלאורך כל תהליך התיוג של הגטו לא מופיעה שום התייחסות לתושביו הפלסטינים. נוכחותם במרחב נתפסת כמובנת מאלה.

הריסת כל המרחב המאכלס אותם. מצד אחד נכתב שמרחב המגורים נהרס כולו, ומצד אחר מסופר שהתושבים עדיין גרים שם: מרכז הפשעים בשכונת החורבות בלוד על שטח של 150 דונם חוסל בשבוע שעבר לחלוטין על ידי העירייה והמשטרה במקום. 50 המשפחות הראשונות מתוך 300 המשפחות, הגרות עדיין בשכונת החורבות, ישונו בקרוב — מסרה עיריית לוד... שכונת החורבות ("סקנה") בלוד היתה עד לפני זמן מה מרכז לפשעים (וקרט 1978, 162).

זוהי, ככל הנראה, הידיעה האחרונה שהתפרסמה על הגטו בלוד. ספרה של אורה וקרט (שם), הספר היחיד העוסק באריכות בגטו בלוד, גם הוא מסיים את התייחסותו למקום בנקודת זמן היסטוריוגרפית זו. מרגע זה חדל הגטו להתקיים בשיח התקשורתי. העלמת קיומו של הגטו מהמציאות הטקסטואלית הממוסדת מבטאת את חוסר יכולתו של הממסד להתמודד עם המרחב השלישי שהתכונן בתוכו. את המהלך הזה ניתן לפרש כהודאה בכישלונה הזמני של האקסיומטיקה לקודד את שטף האוכלוסייה היהודית-ערבית במרחב הערבי. זהו כישלון זמני, כיוון שהיהודים הערבים מתגוררים במרחב שנהרס, ועל כן הם עתידים להיות תלויים במנגנוני המדינה.

### 3.1. מערכת אקסיומטית חדשה

לטענתם של דלז וגואטרי (2000), עוצמתן של הקבוצות המוכפפות — ה"מיעוטים" בלשונם — ניכרת לא ביכולתן להיטמע ולהיכלל ברשת ההגמונית, אלא בהעצמת ההבדל בין רשת זו לבין הרשת האלטרנטיבית שיצרו. עוצמתם של המיעוטים מתבטאת ביכולתם "להעניק ערך לכוחם של מכלולים בלתי ניתנים למנייה", לשנות את המכלולים הניתנים למנייה ו"להעמידם על ראשם" (שם, 142). במקרה של לוד, הרשת האלטרנטיבית מחייבת את הרשת ההגמונית לשנות את תוכניה (שלפיהן יתגוררו היהודים הערבים בשולי העיר) ולכונן מערכת אקסיומטית חדשה. חוסר היכולת לקודד את שטף האוכלוסייה היהודית-ערבית מחייב את האקסיומטיקה לכלול אותם בתוך העיר, בניגוד למה שתוכנן בראשית העשור.

לצד הרצון העז של עיריית לוד להוציא את התושבים היהודים מהגטו ולהעבירם אל שולי העיר, נותרו דירות שלא אוכלסו בשכונת נוה-זית, השכונה החדשה שיועדה לחברי ההסתדרות. באוקטובר 1954 נשלח מכתב משרד התחבורה אל משרד העבודה, ובו נמסר כי 16 דירות בשכונה עומדות ריקות במשך שנתיים ומוכנות למסירה לדיירים. לדברי פקיד משרד התחבורה, "היות והדירות הנ"ל עמדו ללא שימוש קרוב לשנתיים, יש צורך בתיקונים לפני מסירתם למשתכנים... נא לעשות כן בתנאי שההוצאה לכל 16 הדירות לא תעלה על 3,200 ל"י.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> א"מ, תיק 4365/3 ג, תיקי יישובים — לוד — חלוקת דירות, 31.10.1954. נוסף על כך, בניגוד לצורך הדחוף להוציא את היהודים מהגטו, העירייה לא מיהרה לפנות את תושבי המעברות בשולי העיר. לראיה, בניגוד לעבודות ההריסה בגטו החלה העירייה בפרויקט של עבודות יזומות כמעברה הצפונית,

נוכח כישלון הניסיונות לפנות את יהודי הגטו אל שולי העיר, ועקב חוסר היכולת לעכל את המרחב השלישי שהתהווה בגטו, החליטה העירייה ב-1956 בשיתוף עם הסוכנות לאפשר ל-44 משפחות להיכנס לדירות שנבנו בתוך העיר, סמוך לגטו. היו אלו דירות בעלות חדר מגורים אחד ומטבח.<sup>22</sup> כעבור כמה חודשים החליטה העירייה לבנות ליהודי הגטו 80 יחידות דיור נוספות.<sup>23</sup> פרויקט זה הורחב לאחר כחצי שנה ל-506 יחידות דיור. הדירות נועדו לאכלס את השכונות הפריפריאליות החדשות: הראשונה, בצפון-מזרח העיר, על חורבות הרובע שהריסתו נמשכת, והשנייה, בקצה האחר, הדרום-מערבי של העיר. על פי התוכנית, קבוצה אחרת מתושבי הרובע תועבר אל מעברת צריפונים חדשה בחלקה המזרחי של העיר. הבנייה החלה ב-1957 והסתיימה כעבור תשעה חודשים. אולם הדירות החדשות הוסיפו לעמוד ריקות במשך שנה וחצי ויהודי הגטו לא נכנסו אליהן, משום שהסוכנות החליטה במקום זאת להעבירם למעברת צפון ולשכונת האסבסטונים הסמוכה אליה, לאחר שאלו יפנו מתושביהן. הצעה זו חזרה למעשה על ההצעה שהעלה ראש העיר, פסח לב, ב-1951.

במסגרת ההחלטה החדשה-ישנה הציע פקיד הסוכנות, "מילמן, בתחילת 1958, שהדירות החדשות יימסרו בתנאי רכישה בלבד, ועל ידי כך הוא ביקש ליצור מנגנון סינון נוסף למתפנים מהגטו. נוסף על כך, הוא הציע להעביר את החלק העני יותר לשכונת האסבסטונים שבשולי העיר. מדבריו מתברר שהיה מודע לכך שאם הצעתו תתקבל יהיה זה פתרון חלקי בלבד, ולא כל תושבי הרובע יסכימו להתפנות. על כן, הוא ביקש להקדים תרופה למכה והורה לספור את תושבי הגטו ולהרוס כל בית המתפנה מדייריו היהודים: בראש ובראשונה ייעשו חילופין עם כ-30-50 מועמדים מתושבי האזבסטונים שיועברו לדיור קבע בתנאי רכישה כמקובל, והדירות באזבסטונים שהתפנו תשמנה לאותה מטרה... כל מבנה המתפנה על ידי יושבי הסחנה ו/או מעברת הצריפונים יפורק ויפונה אלתר... לפני שהועדה תקבע לעצמה דרכי פעולה ועבודה, מן הנכון יהיה שיובאו רשימות של התושבים בסחנה.<sup>24</sup>

עקב סירובם המתמיד של תושבי הרובע להתפנות אל שולי העיר, התקבלה ביולי 1958 החלטה לחלק את 506 דירות השיכון לתושבי המעברות ולתושבי הגטו היהודים. לתושבי הגטו הוקצו כ-170 דירות שיימסרו בתנאי רכישה ושכירות.<sup>25</sup> במכתב שנשלח אל עיריית לוד באותו החודש התנה משרד העבודה את זכאותם של תושבי הגטו לדיור ב"מסירת" דירתם הקודמת למוסדות השלטון, כדי שאלו יהרסו אותה:

במטרה לשפר את התנאים בה. במסגרת הכספים שהושקעו בעבודות הפיתוח במעברה, הוקצו למשל 550 ל"י בעבור ניקוז השבילים. א"מ, תיק 6159/24 ג, 20.10.1952.

22 א"מ, תיק 2000/15, 22.10.1956.

23 א"מ, תיק 4364/36, 18.2.1957.

24 א"מ, תיק 4365/3 ג, 10.2.1958.

25 תמורת הכניסה לדירות נקבע כי יש לשלם מראש 600 ל"י. 94 משפחות מהגטו נרשמו לזכאות. 100 המשפחות הנותרות ישוכנו על פי התוכנית בדיור של חברת עמידר. א"מ, תיק 4364/37 ג, חלק 2, 30.5.1958.

למען מנוע אי הבנות, הנני חוזר ומדגיש, שהמונח חיסול, בין אם הוא נוגע לסחנה או מבנים רעועים אחדים, ובין אם כוונתו לשכון ארעי, כגון: מעברות צריפונים וכו', משמעו היחידה והבלעדית היא: הריסתם. ולא יוכל איש לקבל דירה אם לא יחזיר את דירתו המיועדת להריסה למוסד המתאים מחלקת הקליטה, רשות הפיתוח, העירייה וכו'.<sup>26</sup>

משרד העבודה דרש מתושבי הרובע להצביע על מקום מגוריהם הקודם כדי להוכיח ש"מוצאם" משם, ולקודד את המקום שבעטיו אי-אפשר היה לפקוד אותם בראשית העשור. ראוי לציין כי מדובר רק על הבתים בגטו ולא על הצריפים במעברות כפי שטען כותב המסמך, שכן המעברות בשוליים הצפוניים והדרומיים של העיר עמדו על תלן ואכלסו מאות משפחות מצפון אפריקה עד 1990. כך, באמצעות דיור חלופי (שהיה ברובו דירות של חברת עמידר ולא צריפים או אוהלים), הצליחה האקסיומטיקה לקודד מחדש את שטף האוכלוסייה היהודית הערבית. בלשונו של פוקו (Foucault 1977, 141), מהלך זה מסמן את ניצחונה של הממשליות (Governmentality) על נתיניה: "זו היתה טקטיקה של אנטי-נטישה, אנטי-נוודות... מטרתה היתה... לדעת היכן למקם אינדיבידואלים".

מאבקם של היהודים הערבים להיכנס אל תוך העיר נשא פרי באושים: התושבים הראשונים שהסכימו להתפנות הועברו אל מעברת צריפונים חדשה בגבול המזרחי של העיר, סמוך לגטו, במקום שבו תוכננה המעברה בראשית העשור. 50% מעלות הצריפונים מומנו בידי משרד העבודה, ואת היתר מימנו חברת עמידר והתושבים עצמם.<sup>27</sup> כעבור חודשים ספורים הועברו 24 משפחות נוספות לדירות חדשות בצפון-מזרח העיר, על חורבות הגטו. הדירות נמסרו בתנאי שכירות ולא חוברו בתחילה לרשת המים.<sup>28</sup> תושבי הגטו העקשנים ביותר, כ-80 משפחות, קיבלו דירות בשכונת "ממשלתי" בדרום-מערב העיר. הדירות הללו היו מרווחות יותר מאלו שנבנו על חורבות הגטו.

בהתאם להיגיון האתני שכוונן את הוצאתם של היהודים הערבים מהמרחב הערבי, ביקשה העירייה להשאיר את האוכלוסייה הפלסטינית בגטו ובצפון העיר. במאוס 1959 שלחו התושבים הפלסטינים מכתב למשרד העבודה ובו קבלו על האפליה שנועדה לבודדם. לטענתם, שכניהם היהודים קיבלו דירות חדשות ואילו הם נשארו לגור ברובע הישן.<sup>29</sup> בתגובה, שלחה הסוכנות מכתב אל משרד העבודה, ובו התחמקה מהתמודדות עם דרישת הפלסטינים ודחתה את הסיוע לזמן אחר, לא מוגדר. כותב המכתב, י' תמיר, ציין כי "השטח שבו מתגוררים הערבים היום נמצא בתכנון הנעשה על ידי משרד הפנים. התכנון אינו גמור עדיין".<sup>30</sup>

בשלב הבא, באוגוסט 1959, לאחר ש"טוהר" הגטו מהיהודים הערבים, ביקשה העירייה

26 א"מ, תיק 4426/6 ג, 13.7.1958.

27 א"מ, תיק 4365/3 ג, 20.8.1958 ; 26.8.1958.

28 א"מ, תיק 4426/6 ג, 13.1.1959.

29 א"מ, תיק 4365/3 ג, 19.3.1959.

30 א"מ, תיק 4365/3 ג, 17.4.1959. חילופי האוכלוסין בצפון העיר התנהלו בצורה איטית יותר. למעשה, עד היום גרות מעט משפחות מטוניסיה וממרוקו בכתי קרקע באזור זה.

לבצע חילופי אוכלוסין גם בצפון העיר. חילופין אלו התבצעו באמצעות מנגנוני השלטון (העירייה, הסוכנות וחברת עמידר), ובעזרת המנהיגות הפלסטינית המקומית שנחלקה לשתי קבוצות: הראשונה, בחסות מפ"ם ובתמיכתה השקטה של מק"י, והשנייה בחסות מפא"י, הסיעה השלטת במועצה. בישיבת מועצת העיר באוגוסט 1959 הציעה הקבוצה הראשונה שתושבי הגטו הפלסטינים יועברו לשיכונים בדומה לשכניהם היהודים. הקבוצה השנייה הציעה שהיהודים יועברו לבתי קומות, ובתמורה לכך יפנו את בתי הקרקע בצפון העיר ואליהם יועברו הפלסטינים, כיוון שלטענתם בתים אלו מתאימים יותר לאורח החיים של התושבים הפלסטינים. הצעה זו עלתה בקנה אחד עם האינטרסים של מפא"י להעביר את היהודים מלוד הערבית אל לוד היהודית, החדשה. ואכן, באותה ישיבה טען ראש העיר בשמם של הפלסטינים כי רובם אינם רוצים לעזוב את הסכנה, ולכן חברת עמידר מטפלת "במצאיאת הסדר של חליפין בין היהודים וערבים".<sup>31</sup>

ביוני 1959 כתב ראש העיר החדש של לוד, קמיל אלכסנדר, מכתב לד' טנא ממשרד העבודה ובו הודה לו על עזרתו בפרויקט "חיסול סחנה היהודית בלוד". הוא ציין את חוסר האונים של העירייה נוכח "התופעה הכאובה".<sup>32</sup> אי-הנחת מתופעת המגורים המשותפים ומהמרחב השלישי שנוצר בגטו הגיעה אפוא לסיימה בסוף העשור. היהודים הערבים הורחקו, המרחב השלישי פורק והסדר שב על כנו. כפי שראינו, המחיר שנדרשו מוסדות המדינה לשלם כדי להוציאם מהרובע היה לבנות בעבורם שיכונים בתוך גבולות העיר. אולם המהלך האקסיומטי להבהרת המרחב הערבי טרם הושלם. כפי שמציינת כריסטין בויר (Boyer 1996), שינויים היסטוריים במבנה העיר מחייבים שינויים בצורת ההכרה החברתית והפוליטית. כתיבת ההיסטוריה המודרנית מתפקדת כשומרת הסף של השיח הלאומי באמצעות השתקת הנרטיבים האלטרנטיביים וחיסול האחרות. על פי היגיון זה, המרחב ה"מוסרי", שאותו כתיבת ההיסטוריה המודרנית מבקשת לייצג, אינו מותר מקום לאפשרויות לא צפויות, לא "ריאליסטיות" (שם, 1, 18, 21). בהתאם לכך, לאחר שמוחנה עוצמת האמביוולנטיות והצטמצמה לממדים נסבלים, עולה שיח חדש ביחס למרחב הערבי, המבטא את התשוקה אל המזרח העתיק, ה"פרה-מודרני". מזרח זה הוא האחר שבאמצעותו ניתן להגדיר את ה"אני" כיהודי וכמודרני.

### 3.2. החזרה אל ההיסטוריה: הגטו כמוזיאון חי

על פי פוקו (2003), המוזיאון כצורה של הטרוטופיה צובר בתוכו זמן וכולא בתוכו את "כל הזמנים", את העתיק (המעובד) לצד העכשווי (המודר). מיקום מסוג זה קשור במקטעי זמנים, רסיסים היסטוריים שונים המכונים בפיו "הטרוכרוניות", המכוננות "מצבור מתמיד ולא מוגדר של זמן במקום נייח" (שם, 16). במקרה של לוד, המבנים העתיקים כגון הכנסייה והמסגד נכללים יחד עם האוכלוסייה הפלסטינית, המודרת מהעיר המתפתחת מהמרכז דרומה.

31 א"מ, תיק 2031/11, 25.8.1959.

32 א"מ, תיק 4364/37 ג, חלק 2, 3.6.1959.

הסימטריה המדויקת שבין "אנחנו" ל"הם" יכולה להתקיים רק אם הגטו נותר אקסטריטוריאלי, אולם בעל מאפיינים אחרים, מטהר מיהודים וסגור בפניהם. תהליך הפיכתו של הגטו למוזיאון מממש את מטרתם של הפרקטיקה המודרנית ושל השיח הלאומי, שהוא אחד מתוצריה. המטרה היא מחיקת העבר הקרוב והעלמתו, תוך הארת הייצוג של העבר הקדום<sup>33</sup> ועיבודו, בהתאם לאינטרסים ולקונפליקטים של ההווה.

בשלהי 1958, לאחר פינויים של אחרוני היהודים הערבים מהגטו, החל להסתמן שינוי ביחסם של מוסדות השלטון אל המרחב הערבי. בניגוד לתקופה הקודמת, שהתאפיינה בהרס שיטתי של הבתים במקום, עתה, עם התבהרות הנוף הדמוגרפי באזור, התהפכה המגמה. בהחלטת אגף העתיקות במשרד העבודה נקבע כי הבתים יישמרו במסגרת פרויקט שיהפוך את המרחב לאתר תיירותי. ב-3 במאוס 1958 שלח משרד העבודה מכתב לחברת עמידר בעניין שמירת אתרים עתיקים ברובע. בשל החשש מפני כניסות נוספות של יהודים אל הגטו, השתלבה מגמת שימור הבתים עם חבלה ממוסדת ומכוונת בבתיים של המפונים, ועם הקפדה על כך שלא ייכנסו "פולשים" חדשים למקום:

עירית לוד הודיעה לנו, שבתחום הסחנה, בין המבנים המיועדים להריסה קיימים אתרים עתיקים, אשר לפי הוראות אגף העתיקות, אין להרסם, או לפגוע בהם בכל צורה אחרת... הוחלט לא להרוס את המבנים בהתאם לרשימה שנמצאת בעיריה, אלא לסתום את הדלתות, החלונות, לעקור את המרצפות ולהביא את המבנה למצב, שאי-אפשר יהיה לפלוש לתוכו... אגף העתיקות ימציא את השלטים המתאימים ופקחי העיריה יבדקו מפעם לפעם אם המבנים לא נתפסו באורח בלתי חוקי.<sup>34</sup>

יום לאחר מכן אישר את הבקשה יהודה שר, פקיד בחברת עמידר, והוסיף: "אתם תסתמו את הכניסות לבתי העתיקות, תחבלו בהם מבפנים בכדי למנוע אפשרות של פלישה".<sup>35</sup> מגמת הבנייה המודרנית בדרום העיר, לצד הריסת המרחב הערבי במטרה לשנות את פניה, התחלפה לה במגמה חדשה: שימור והרס בו בזמן. בעוד שקודם לכן הרסו כדי לבנות, הרי עתה, התנהלותם של מוסדות המדינה כלפי המרחב הערבי הופכת בעצמה לאינקומנסורבילית, ומשקפת את הקונפליקט סביב הגטו והיהודים הערבים לאורך כל העשור. פעולותיה של המדינה מעידות גם על כוחה העצום של הקטגוריה האתנית ושל המרחב השלישי שכוננה. הפרקטיקה הברוטלית של הממסד היא הריסה לשם שימור, הריסה שנועדה להשאיר סיכוי לשימורו של המרחב הערבי.

לטענת באומן, היעדים שהפרויקט המודרני מציב לעצמו כמוהם כרוחות רפאים: ככל שמנסים להגיע אליהם, כך הם מתרחקים. הפער הנשמר בין הפעולה לבין היעד המתרחק

<sup>33</sup> במקרה זה, השיח הלאומי המודרני מערכב בין פעולת הטיהור (פיוויפיקציה) לפעולת הערכוב (היברידיזציה). ראו מאמרו של יהודה שנהב המופיע בגיליון זה של תיאוריה וביקורת.

<sup>34</sup> א"מ, תיק 4426/6 ג, 3.3.1958.

<sup>35</sup> א"מ, תיק 4365/3 ג, 4.9.1958.



מייצר באופן פרדוקסי את הלגיטימציה להימשכותה הסיזיפית. התשוקה האובססיבית להגיע אל היעד מכוננת תחושה של אי-נחת מההווה, שנראה תמיד מיושן ובלתי נסבל. התשוקה אל העתיד ואי-הנחת מההווה מייצרות את ההרס של ההווה ושל העתיד גם יחד. "אין מקום לאמצע", טוען באומן, ומוסיף: העונג של הפרקטיקה המודרנית יכול להימשך רק רגע חולף. מעבר לאותו הרגע, ההנאה "דורשת גוון נקרופילי ומשיגה אותו" (Bauman 1991, 11).

לפעולותיה של המדינה נלוות פרקטיקות דיסקורסיביות המלמדות על מוחלטות מופרזת המגולמת בברוטליות – הריסה יסודית, סתימת דלתות וחלונות, עקירת מרצפות, חבלה מבפנים ומניעת פלישה. הברוטליות נועדה לכאורה לעשות את הדבר ההפוך, ולכן היא טומנת בחובה סתירה פנימית. זוהי התשוקה לקיומו של המרחב, שלא היתה יכולה להתממש עקב נוכחותם של הזרים, היהודים הערבים. התוצאה, כפי שבאומן מנתח את הפרקטיקה המודרנית חסרת המנוח, היא השמדתן של ההיסטוריה ושל רוח החיים שפיעמו במרחב: רובו מחוסל, והמעט שנשאר כולל מבנים נטושים והרוסים, המשמשים מדי פעם מקומות לינה לחסרי בית, ומתחם הטרוטופי סגור למחצה – שונה במרחב-זמן, לא יהודי – שבתוכו נמצאים המסגד הגדול, כנסיית סנט ג'ורג' ובתי מגורים של פלסטינים תושבי אל-ליד המנדטורית.

כמה חודשים לאחר מכן, בינואר 1959, ביקרו במקום נציגי משרד העבודה כדי לוודא שתושבים יהודים שפוננו מהגטו אינם חוזרים אליו, ושיהודים-ערבים אחרים אינם מתיישבים בביתו. הנציגים הגיעו למסקנה ש"החבלה במבנים המפונים אינה מספקת",<sup>36</sup> ועל כן הזהירו ש"עם העברת התושבים האחרונים לדירות בשכירות עלולים אחרים לתפוס את ההריסות ולגור בהן על ידי הכנסת תיקונים לא גדולים".<sup>37</sup> הם הורו אפוא לחברת עמידר "להרוס כל מבנה באופן יסודי ולמנוע פלישות".<sup>38</sup> כעבור כמה שבועות השיבה עמידר כי המבנים שהוזכרו לא אוכלסו בידי תושבים בעבר, וכי הבתים שבהם התגוררו חלק מהמפונים "חובלו באופן יסודי".<sup>39</sup>

בשלהי 1958 פרסמה עיריית לוד חוברת, ובה כתב אדריכל העיר, מיכאל בר: "סאכנה" ... ייבנו חנויות למרכז סיטונאי וקמעונאי... מסעדות, בתי מלון ואולי גם מוזיאון היסטורי של העיר ועתיקותיה. הפארק הגדול במרכז של ה"סאכנה" והסמוך למרכז המסחרי יכלול בנייני דת של העדות השונות ושרידי עתיקותיה של העיר הקדומה.<sup>40</sup>

שם, 6.1.1959.

שם.

שם.

א"מ, תיק 4426/6 ג, 30.1.1959.

עיריית לוד 1958, 48. כבר ב-1952 כתב מרדכי שטנר, האפוטרופוס לנכסי נפקדים: "עלינו להפוך את הערים הנטושות לערים מודרניות מפותחות... חלקים מסוימים, כגון העיר העתיקה בעכו, חלק מהעיר העתיקה ביפו ועוד, יישארו במצבם הנוכחי וישמשו מעין מוזיאון חי במדינה" (ברגר 1998, 62).

בהתאם לכך הוחלט במשרד העבודה להפוך את שרידי הרובע לאתר תיירותי, בדומה ליפו העתיקה. כך הפך הגטו מקטגוריה אתנית לקטגוריה אדריכלית, המנותקת מההקשר הפוליטי. המשמעויות ההיסטוריות והאתניות שנשזרו במרחב נטמנו עתה בשיח פרופסיונלי, אוניברסלי וא-פוליטי של אדריכלים. בדצמבר 1959 כתב מנהל אגף התכנון לחברת התיירות בנין דוד בירושלים, וביקש מהם לשתף עמו פעולה בנושא זה:

אנו עוסקים בריתכנון [כך במקור] של שטח סכנה בלוד.

האובייקטים הקיימים במקום, אשר בחלקם בעלי ערך היסטורי וארכיטקטוני, הביאו אותנו לידי מחשבה ליצור מרכז תיירות במקום, דעה זו מתואמת עם אגף התכנון. החלטנו למסור את התכניות לצוות ארכיטקטים ואנו מזמינים את נציג משרדכם לשיבה פרוגרמטית...

ב-13.1.60.<sup>41</sup>

לאחר שהוצאו היהודים הערבים מהגטו, נעלמו הכינויים שסימנו אותו כמזוהם — כגון מאורות, חורבות או קטקומבות. המבט הציוני על מרחב זה התנרמל והבחין, לצד הפיגור והניוון, גם בחושניות ובאקזוטיקה הערבית. פניו החדשות של האתר שורטטו בידי אדריכלים, ובעקבות זאת הפך השיח על המרחב הערבי לשיח אוריינטליסטי "מלא", היינו אמביוולנטי. שיח זה כולל בתוכו יחסי דחייה ומשיכה: מחד גיסא, רצון להרוס את האחר, ומאידך גיסא יראה כלפיו, שכן באמצעותו מתכוננת הזהות העצמית. התשוקה נובעת מהזהות הבלתי מעורערת של היהודי בעיני השיח הלאומי, כתוצאה מהבניית פער בלתי ניתן לגישור במרחב בין היהודי לערבי.

בראשית שנות השישים כתב אברהם פלג ספר על לוד, בהזמנתה ובמימונה של העירייה. דבריו מעידים אולי יותר מכל על השינוי שחל בשיח על אודות הגטו. פלג, יש לציין, רואה לנגד עיניו רק את שרידי הגטו:

אלפי ימי עבודה הושקעו ב"סחנה" אך שכונה ערבית זו שומרת עדיין בראשית שנות ה-60 על ייחודה. צלילית ארוכה וצרה פולחת את קו האופק ב"סחנה". זהו צריח המסגד "אל-לוד", לידו מתגמדת כיפת בית התפילה. ובסמוך, בקרבה יתרה מתנשאת כנסיית סנט-ג'ורג' הנוצרית על כתליה האדירים. הנה בית המרחץ התורכי והנה שורת העמודים המגולפים — שרידי הז'אן. מסביב בתים עתיקים שבינותיהם צומחים ועולים דקלים תמירים. בולדוזרים מרימים אגרופי ברזל ומקעקעים את הישן (פלג 1976, 44).

חשוב לעקוב אחרי כיוון השוטטות של מבטו של פלג במרחב הערבי העתיק: תחילה הוא סוקר אותו באופן כללי ועומד על חזקה ועל עיקשותה של השכונה, המוסיפה לשרוד לאחר "אלפי ימי" הריסה. בהמשך הוא נכנס פנימה, אל "החוויה המזרחית" על ממדיה הרוחניים והגשמיים. מרכיבי השכונה בולטים בסמליותם הפאלית, למשל צריח המסגד המטיל צל

<sup>41</sup> א"מ, תיק 4364/37 ג, 24.12.1959.

המבקע את היקום. מתיאור הצריח עובר פלג אל הממד הארוטי המשלים, הגשמי – בית המרחץ. מיד לאחר מכן משלים המבט את המסע הארוטי במזרח כשהוא חוזר אל שני סמלים פאליים נוספים: שורת העמודים המגולפים והדקלים התמירים, ש"צומחים ועולים" מבין הבתים שחובלו ביסודיות. הארוטיקה המיסטית והגשמית פוגשת פתאום – ללא שלב ביניים כלשהו – בהתפעמות בחדוות ההרס המודרניסטית, המחריבה את העולם הישן עד היסוד באגרופיה. כך, מצד אחד, באמצעות הכמיהה אל החושניות המזרחית, מול העליצות למראה עוצמת ההרס המערבית, מיישב מבטו של פלג את הסתירה בין הברוטליות הציונית לבין המרחב הערבי. מצד אחר, הוא מייצר מחדש את הסתירה הגלומה בפרקטיקה המודרנית, בהחזירו לכאורה את המרחב הערבי – הפעם כמרחב גוסס – למצב, לתצורה ובעיקר להרכב אנושי המאפשר פרשנות אחת ויחידה, זו האוריינטליסטית. על פי פרשנות זו, הצליח השיח הלאומי לחסל את המרחב השלישי ולכונן מרחב בהתאם לקואורדינטות הבינאריות של ההיגיון הלאומי.

### סיכום

האמביוולנטיות, בעייתו החריפה ביותר של הפרויקט המודרני, מופיעה בצורות ובאתרים היסטוריים וגיאוגרפיים שונים. במקרה של העיר לוד הופיעה האמביוולנטיות זמן קצר לאחר מלחמת 1948, בראשית יצירתו של הסדר במרחב, בתקופה שבה הגדרתו של הערבי כאויב הפכה לאקסיומה. ערביותם של המהגרים מצפון אפריקה והתחברותם אל המרחב הפלסטיני ואל האוכלוסייה הפלסטינית "פוצעות" את המבט הלאומי, ועל כן הן מכוננות בתור זיהום והיעדר רוחניות. כפי שטוענת מרי דגלס (2004, 179), שוליותו של המזהם מייצרת סוג של כוח: המזהם מערבת בין מה שמוכל בשיח לבין מה שמודר ממנו, ובכך הוא מאיים על משטר הידע ההגמוני. בעצם עמידתו על הקצה, המזהם – כמו הזר – נושא באמתחתו אנומליה, כשגופו נוגע בו בזמן במותר ובאסור, מתעתע בהבחנות ובקטבים הבינאריים הקורסים מול נוכחותו. הוא מייצר דה־טריטוריאליזציה, ונוכח זאת מדינת הלאום חייבת לארגן מחדש את המרחב כדי לשרוד. השפעתו על המרחב נובעת דווקא מחולשתו, משוליותו. הוא אמנם הופך לקורבן של צורתו המעובדת של המרחב הלאומי, אולם קודם לכן הוא מקצין וחושף את הפריכות של אותן הבחנות אתנו־לאומיות שהפכו למוכנות מאליהן.

כדי למנוע את החיבור הזה דרוש פיקוח לאומי, המכונן את זהותם של הזרים כשולית: הרחק מאזורי המגורים של התושבים היהודים ה"תקינים", ובמנותק מאתרים שבהם הם מגלמים את ה"ידע" לגבי "חומרי הגלם" – העתיקות הסובייקטיבית אליבא דאנדרסון – שמהם מגלפים את הגוף הלאומי. לפיכך, הדרתם של היהודים הערבים כפולה: זרותם מייצרת את הצורך להדוף אותם אל שולי העיר, מחוץ למרחב הציוני; ואילו "הלוגוצנטריזם הציוני", בלשונו של שנהב (2003), מגולם בצורך להרחיקם מחוץ למרחב הערבי. גם

תשוקתו של השיח הלאומי היא כפולה: מצד אחד, תשוקה לחנך את היהודים הערבים מחדש באמצעות יצירת הפרדה בינם לבין הפלסטינים, ומצד אחר, תשוקה נקרופילית, בלשונו של באומן, לאקזוטיקה המזרחית המגולמת במרחב הערבי החרב, לאחר שרובו נהרס ב"מלחמת המרחבים" שהתכוננה באמצעות הסתירה בין האתני ללאומי.

בד בבד, הקטגוריה האתנית משמשת מדיום שסביבו מתנהל הפיקוח על האוכלוסייה כפרטים וכקולקטיב. בניסיון להשתלט על האוכלוסייה הסוררת מתגבש שיח מדיקלי על אודות גופו של הפרט, שנחשב מזוהם. הפיקוח על הפרט מייצר פיקוח על כלל האוכלוסייה, כיוון שהוא מעלה מחדש שאלות לגבי הסדר והחוסן החברתי בהתאם להיגיון הבינארי הלאומי. ניהול הגוף והאוכלוסין בא לידי ביטוי בפרקטיקות לא דיסקורסיביות של הריסה, בנייה והריסה לצורך שימור.

מהשינויים המתחוללים סביב הקטגוריה האתנית עולה מסקנה נוספת, ברמה האפיסטמולוגית. כפי שניתן ללמוד מהמקרה של לוד, ההבחנה בין הניתוח הבינארי של סעיד את השיח האוריינטליסטי לבין תיאורו של באבא את המרחב השלישי האמביוולנטי תלויה למעשה בהקשר ההיסטורי ובמאבקים בין מנגנוני המדינה לבין נתיניה. בשלב מסוים בתהליך "מלחמת המרחבים" המודרנית, בשיאו של המרחב השלישי, ייתכנו רק רמזים לדואליזם האוריינטליסטי המשלב דחייה וקבלה בו בזמן. מצד אחד, ההיברידיות של המרחב השלישי אינה מאפשרת למבט הציוני לראות את ה"חושניות" של המרחב הערבי לצד "ניונוו", כיוון שהוא נתפס כמחלה ממארת, שההכרח הראשוני הוא לרפאה. למעשה, כשם שהשיח על המרחב הערבי מתכונן בהתאם להשתנות ההיסטורית, כך גם היכולת להחיל פרדיגמה זו או אחרת על המציאות תלויה בתנאים החברתיים, הפוליטיים וההיסטוריים המאפשרים אותה. מצד אחר, התפיסה הבינארית מבית מדרשה של הביקורת האוריינטליסטית משקפת במקרה זה את "ההיסטוריה של המנצחים", את קבורתו של הטיפוס היהודי-ערבי ואת החלפתו במונח "מזרחים".

מכל אלו עולות שאלות ביחס למרחב האוכלוסין בישראל. בעקבות הטאבו המופעל על הקשר בין היהודים הערבים לבין המרחב הפלסטיני ואוכלוסייתו, לוד הופכת למרחב דיסציפלינרי שדרכו מעוצבים מחדש היחסים החברתיים, בין באמצעות סרגציה מרחבית ובין באמצעות הכנסת בלוקונים מודרניים לתוכו. יש לבחון כיצד עוצבו ערים מעורבות אחרות — רמלה, יפו, חיפה, נצרת ועכו — ערים שבהן נוצר מפגש דומה לזה שהתהווה בלוד. נוסף על כך, יש לבחון את זהותם של המזרחים כיום כזהות מרחבית, הקשורה באופיים ובצורתם של המרחב העירוני והכפרי בישראל. ייתכן שערים ומרכזי אוכלוסין אחרים מתכוננים גם הם בהתאם ליחסי הכוח בין השיח הלאומי לבין האמביוולנטיות המגולמת בקטגוריה האתנית.

## ביבליוגרפיה

- אזולאי, אריאלה, ועדי אופיר, 2000. "אנחנו לא שואלים 'מה זה אומר' אלא 'איך זה פועל': הקדמה ל'אלף מישרים'", תיאוריה וביקורת 17 (סתיו): 123–132.
- אנדרסון, בנדיקט, 1999. קהילות מדומיינות, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- באבא, הומי, ק', 2004. "שאלת האחר, הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 107–127.
- ברגר, תמר, 1998. דיוניסוס בסנטר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- גלילי, יוסף, 1954. על המשמר, 17.10.1954, עמ' 3.
- דגלס, מרי, 2004. טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, רסלינג, תל-אביב.
- דו-סטרט, מישל, 1997. "המצאת היומיום", תיאוריה וביקורת 10 (קיץ): 15–24.
- דלו, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2000. "אלף מישרים, סעיף XIV: מערכת אקסיומטית והמצב העכשווי", תיאוריה וביקורת 17 (סתיו): 123–131.
- הכהן, דבורה, 1994. עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948–1953, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- וקרט, אורה, 1978. לוד: גיאוגרפיה היסטורית, עיריית לוד, לוד.
- חבר, חנוך, 2003. "לא באנו מן הים: קווים לגיאוגרפיה ספרותית מזרחית", מרחב, אדמה, בית, ערך יהודה שנהב, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, ירושלים ותל-אביב, עמ' 199–213.
- יעקובי, חיים, 2003. "אתנוקרטיה עירונית: בנייתה של עיר והבניית זהויות: המקרה של לוד", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
- כזום, עזיזה, 1999. "תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל", סוציולוגיה ישראלית 1: 385–428.
- מיכאלי, שמשון, 1952. ידיעות אחרונות, 24.6.1952, עמ' 3.
- נוריאלי, בני, 2004. "זרים במרחב לאומי", עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- סעיד, אדוארד, [1978] 2000. אוריינטליזם, תרגמה מאנגלית עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב.
- \_\_\_\_\_, 2004. "המסע פנימה והופעתה של ההתנגדות", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 86–106.
- עיריית לוד, 1958. לוד, עיריית לוד, לוד.
- פוקו, מישל, 1972. תולדות השגעון בעידן התבונה, כתר, ירושלים.
- \_\_\_\_\_, 2003. הטרוטופיה, רסלינג, תל-אביב.
- פניני, ג', 1953. מוסף ידיעות אחרונות, 27.12.1953, עמ' 3.
- פלג, אברהם, 1976. לוד, עיריית לוד, לוד.
- קמפ, אדריאנה, 2002. "'נדידת עמים' או 'הבערה הגדולה': שליטה מדינתית והתנגדות בספר הישראלי", מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ערכו חנוך חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 36–67.

- שוחט, אלה, 1999. "מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים, המהפכה המזרחית, המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית, ירושלים, עמ' 11–65.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל-אביב.
- Bauman, Zigmunt, 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity press.
- Bhabha, K. Homi, 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Boyer, Cristine, 1996. *The City of Collective Memory*. London: Routledge.
- Foucault, Michel, 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.
- Rutherford, Jonathan, 1990. "The Third Space: An Interview with Homi Bhabha," in *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Said, Edward, 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sibley, David, 1995. *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. London: Routledge.