

חורבן העיר והמלחמה נגד הזיכרון: המנצחים והמנוצחים

מנאר חסן

הchgog לסוציאולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

1. הקדמה

בין 700,000 ל- 900,000 פלסטינים — תלוי בגורם המעריך — נשים, גברים וילדים, יצאו מפלשתין לגלות בתקופה שהחלה בסוף נובמבר 1947, מיד לאחר שהתקבלה באו"ם החלטת החלוקה, ונמשכה עד סוף שנות החמשים, אז נפקנו גלי הטרנספר אל מחוץ לגבול.¹ קודם שגלו והפכו לפליטים, ממחצית מהගולים היו עירוניים ומהחצים היו כפריים (אל-ח'אלידי 1997). הגולים תושבי העיר מנו כ- 35% מהאוכלוסייה הערבית בפלשתין, ואכלסו עשר מתוך אחת-עשרה הערים הערביות שהפתחו באותו חלק של פלשתין המנדטורית שהפך ב-1948 למדינת ישראל. בעקבות 1948 נעלמה העיר מהמרחב ומהמרקם החברתי של הקהילה הפלסטינית שנותרה במדינת ישראל. נוסף על היעלמותה הפיזית, נעלמה העיר הפלסטינית גם מן הזיכרון הקולקטיבי.

במסה זו אבחן את הפוליטיקה של השכחה ושל הזיכרון. אבקש לעמוד על הזיקה ההדוקה שהתחفتה בין צמד ההפכים שכחה-זיכרון לבין צמד ההפכים עיר-כפר, ולברור מדוע וכיוצר השכחה העיר הפלסטינית ונמקה מן הזיכרון הקולקטיבי. לטענתי, השכחה זו מאפיינת הן את השיח ואת ההיסטוריה הגזעית הציונית והן את השיח ואת ההיסטוריה הפלסטינית, לפחות עד השנים האחרונות. כתוצאה מהשכחה זו, החברה הפלסטינית מודמיינת כחברה שעיקר עברה כפרי, חברה שמעולם לא עברה תהליכי עיור מתקדמים. יתרה מזו: מעמדה של העיר הפלסטינית בישראל מעוצב במקרה של תאוריית המודרניזציה. יישובים כפריים בישראל, שזכו לעיר בעקבות גידול האוכלוסין שחיל בהם, ביל שعبרו תהליכי אורבניים-אורגניים, מטילים צלם על העבר. המתבונן בהם יתקשה להאמין שפלשתין ההיסטורית, כלומר פלשתין שלפני הנכבה, כללה בתוכה ערים של ממש, ולא כפרים הסובלים מגידול יתר. הערים שהתקיימו בפלשתין או היו מסווג אחר לגמרי.

היעיות ההיסטורית והשכחה של העיר חשובים לדיווני, לא רק לשם עשיית צדק ההיסטורי עם חופעת העיר עצמה, אלא בעיקר משום שהעיר הוא יסוד מוחולל של

¹ כנאעה 1992; מורייס 1996; מסאלחה 1997; ג'רייס 1966.

תופעות סוציאלולוגיות רבות, כגון צמיחת התנועה הלאומית וההתפתחותה, שינויים ביחסים המגדר וצמיחתה של תנועת הנשים.

2. העיר הפלטינית בהיסטוריוגרפיה הציונית

בhistoriography הציונית ובתודעה הישראלית הקולקטיבית מוצגת החברה הפלטינית כחברה כפנית מטבעה. דימוי זה הבונה על ידי הדחקת קיומה של העיר והתייחסות אל החברה הפלטינית כאחברה פלאונית. דוגמה מוקדמת לכך הופיעה בדבריו של חיים ויצמן: בהתקתבות מפורסמת מ-1918 כתוב ויצמן לאmir פיסל, כי אין בכונתו של הפיתוח הציוני לפגוע בזכויות הקניין של האוכלוסייה האנדוגנית הפלאהית, אלא להחיותה ולפתחה .(Levin 1996)

הדחקת קיומה של העיר הפלטינית מתבטאת גם בדרך שבה "מתועד" ומעצב זיכרונות של הגולים הפלטינים, גם של העירוניים שביניהם, כזיכרון בעל אופי כפרי. דוגמה לכך מופיעה בספרו של דני רובינשטיין, *חיבור התאננה* (1990), הדן בשאלת הפליטים. בפרק השלישי בספר, שכותרתו "חוּבָה לְזֹכֶר", כותב רובינשטיין: "פליטי 1948 לא יכלו להינתק מסגרותיהם המסורתית. בני המשפחות המורחבות (החמולות) נטו להישאר קרובים זה לזה, לסייע זה לזה בפרנסה ובידור ולשמור איש על רעהו כפי שנגנו בכנסים ובעירות שעוזבו" (שם, 27). ומה עם הערים וגולם? "אם הם לא ניתקו את קשריהם מן העבר, בעיקרם בני החמולה" (שם, ההדגשה שלי). כמובן, גם ברגעים המועטים שבהם זוכה העיר להתרץ יציאה זמנית משער טקסת הזיכרונות, הרי היא עשויה זאת, ראו זה פלא, עם משא של "חמולה", "טאובון" ו"מסורת" על גבה.

צורות נוספות של הדחקה מופיעות גם כאשר מצילהה העיר הפלטינית לחמק מסך הערפל וההשכחה; אז מוטלת האורבניות שלה בספק. ההנגדה בין העיר הפלטינית לעיר היהודית, המוצגת כמודרנית וכעירונית "באמת", נועדה לבסס ולאשש הדחקה זו. כך למשל, בתקופת המנדט, מתוך מרחיביה ונופיה של העיר יפו נקלטו בעדשות המצלמה המילולית של המנהיגים הציוניים דוקא תמונות של זוכרים החגים בשמי העיר, לכloan הפור בשכונותיה, חמורים המטילים ברוחותיה, כיור העולה מן הארכיטקטורה שלה ופיגור כללי המשתלט עליה. תמונהה של העיר תל-אביב, לעומת זאת, היא היופכו של כל מה שנקלט מיפו: ניקין והגיינה, אסתטיקה, מודרניות ותchromה חדשה, "עיר לבנה שעלתה מן החולות כמו אפרודיטה מקצת הים" (שם).

היחסים בין שתי הערים, הערבית והיהודית, משתקפים היטב בעבודות האמנות של נחום גוטמן,

שצייריו תיארו את תולדותיה הרשמיות של העיר, כמו אף את סייריו שלו, על החיים בשנותיה הראשונות של תל-אביב. כפי שהתמונה... מתארות, לדידו של גוטמן הייתה תל-אביב תקווה, ליטראלית, באמצע ים של חול. חיים לא היו סביבה כלל, והעיר העתיקה

של יפו הייתה כהם מטושטש במרקח, שעה שללאך שומר הגן ממעל על הקולוניה היהודית החדשה. מה שמעניק עניין כה רב לצירורים אלה, מעבר לעובדה שהו תיאור בלתי מדויק לחלוּטִין... היא העובדה שגוטמן ידע שאין מדויקים... בשעה שכול היה להודות בנוכחות הערבית בכתביו, הרי בדמיונו החזוית הייתה הארץ בהכרח ריקה וצחיחה (שם).

אם כן, דמיון הארץ כריקה מצד אחד, וטשטוש העיר הפלסטינית עד העלמתה מצד אחר, היו שני הצדדים של אותו המطبع מבחינת הציונות המוקדמת. שהרי, הכרה בקיומה של עיר פלסטינית פירושה היה הכרה בכך שהארץ איננה "ארץ ללא עם", אלא ארץ שאומה אחרת מתגבשת וחיה בתוכה.

3. רומנטיזציה של הכפר בהיסטוריוגרפיה הפלסטינית

כאמור, אין קיומה ההיסטורי של העיר הפלסטינית איינו מייחד את השיח ואת ההיסטוריה הציונית. גם מההיסטוריה הפלסטינית ומהזיכרונות הלאומיים הקולקטיביים הפלסטי נשבח קיומה של העיר. שכחה זו מושגת, במקרים רבים, על ידי רומנטיזציה של הכפר ועל ידי שימוש בתפואורה כפרית לדמיון עברים של הגולים. כך למשל מתאר גוללה עירוני את פלסטין שעוזב:

כך נעקרנו, רחל. נעקרנו, כשהאנו משאים בפלסטין את רוחנו, תקוותנו, ילדותינו, את שמחותנו ועיצבונו. השארנו אותן בכל מקום ואחר, בכל גרגור חול באדרמת פלסטין, השארנו את פלסטין כשהיא מאוהבת בטאבון ובכרי הלימון והזית. השארנו אותה בשדות, בווילדיים ובפלחים. השארנו אותה בעין אל-פינה, הנישא אל על בגאותה בפתח ביתנו ברملה (אל-ח'יררי 1997, ההדגשות שלו).

פסקה זו מצוטטת מתוך מכתב "בדוי", אחד מימי ובכים, שליח בשירות אל-ח'יררי מטה המאסר בישראל, ולאחר מכן ממקום גלותו לבנון, לרחל, הבעים החדשניים של ביתו שנוצרו בעיר ורמלה לאחר העקירה, לאחר ה"אקסודוס" הגדול של הפלסטינים, כביטויו של שריף כנאהuna (1992). חלופת מכתבים זו קובצתה ופורסמה בספר שכותרתו היא פעימות הזיכרון (خقلان الذاكره). הספר תורגם לעברית ופורסם תחת הכותרת מכתבים לעץ הלימון (אל-ח'יררי 1997). בהקדמה לתרגום העברי מסבירה העורכת, בתום לב גמור ומtronן הזדהות כנה, כי "שמו העברי של הספר, 'מכתבים לעץ הלימון', ניתן לו כדי להציג את הגעגוע הנמצא במרכו תודעתו וסיפורו של אל-ח'יררי: הגעגוע שהוא חווית יסוד של הווייתו זהותו כפליט" (שם, 8). ככלומר, כדי להמחיש את הוויית הגעגוע למקום שהוא ואני עוד, גם כאשר מדובר בעיר, הפכה העורכת את "פעימות הזיכרון" לעץ הלימון". זיכרונות של העירוניים, שמנו מחציתם מן הגולים, הולבש בתפואורה הלקוחה מן ההווי הכספי.

עין נוסף בהיסטוריוגרפיה הפלסטינית המרכזית, ובפרקטיות של זיכרון ושל השכחה

הנוטלות חלק בהבניית הזיכרון הקולקטיבי הלאומי, מצבע על כך שקרנו של הכפר עללה על זו של העיר, לפחות עד לאחרונה.² עדות למגמה זו ניתן למצוא בספרה החשוב של רוז-מרי סייג' (Sayigh 1979) על הפליטים הפלסטינים בלבנון, ספר שנחשב לאחת מאבני היסוד בהיסטוריוגרפיה החברתית הפלסטינית. כותרת הספרanganlit, Palestinians: From Peasants to Revolutionaries, מלמדת על תוכנו. מגמה דומה עולה גם מפרויקט רחב היקף של אוניברסיטת בירzeit, המבקש לחקור את ההיסטוריה החברתית של הכפרים שנחרטו. כך גם מחקרו של שכרי ערazi, האדמה, האדם והعمل (1982) והכפר הערבי הפלסטיני (1996). מגמת ההדגשה של הכפר הפלסטיני הגיעו לשיאה עם פרסום ספרו של ויליד אל-ח'אלידי, All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948 (Khalidi 1992). ספר עב כרס זה, המונה 846 עמודים, ראה אור גם בערבית, תחת הכותרת כדי שלא נשכח (אל-ח'אלידי 1997). הספר הוא מעין אחר הנצחה טקסטואלי למקומות שהיו, להיסטוריה החברתית שהיתה ואינה עוד. אלא שגם בספר זה המקום שאותו יש לזכור הוא הכפר, ואילו לעיר שהתרוקנה אין כל זכר.

העבר הפלסטיני מובנה בעבר כפרי גם בפרקיות אחרות של זיכרונות, כגון שירה, רומנים, עבודות אמנות, אוטוביוגרפיות וטקסיים לאומיים. דוגמה לכך הופיעה בטקס "החייאת זיכרון אל-נכבה", שנערך לראשונה ב-1998, כחמשים שנה לאחר התחרשותה של הקטסטרופה הפלסטינית. ועדת המפקב — ההנגגה הלא-פורמלית של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל — בחורה לעורוך את הטקס לא בחיפה ולא ביפו, גם לא בטבריה, בלבד או בכל עיר אחרת, אלא דווקא בספוריה, כפר הרוס בגליל. העיר בלטה בהיעדרה גם ברוב הקרים שחלקו המפלגות והארגוני השונים השונים במהלך הטקס ובהתלוכות שקדמו לו באותו יום. הכפר, לעומת זאת, כיכב ברוב פאר. אין זה מפתיע אפוא שהמושיאון הראשון למסורת הפלסטינית, שהוקם בקהילת הפליטים בישראל (בש'נין), סובל גם הוא מאמנזיה מוחלטת בכל הנוגע לעיר, לתרבות ולמורשתה. כל התכנים והאובייקטים המוצגים במוזיאון, וכן היחסים החברתיים המבויים בו, כולל היחסים בין גברים לנשים, לקוחים מההווים ומהתרבות הכספיים.

המניע למחיקת זיכרונה של העיר הפלסטינית בידי הציונות נראה כמעט מואילו. אולי ממה ההסברים לרומנטיזציה של הכפר בשיח ובהיסטוריוגרפיה הפלסטינית? אולי מנגנונים משכחים את העיר ומזכירים את הכפר, ובכך נוטלים חלק בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי? כדי להסביר על שאלות אלו,أتيיחס תחילה לשכחת העיר בקרב הפליטים אזרחי ישראל. לשם כך אشتמש בסיפורו של מקום אחר — העיר ביירות שבלבנון, וליתר

² בשנים 1997–2003 ראו אוור כמה ספרים על ערים פלسطיניות מתkopפת מנדט. החשוב שבהם, העוסק בעיר חיפה, מקודו בעבודות דוקטור שכתבה מי ציקלי (1997). ספר אחר, פרי עטו של עלי חסן אל-בואב (2003), דין בעיר יפו. יתכן כי ספרים אלו מלמדים על מגמה של שינוי, שיש לעקב אחריה. עם זאת, בדיקה ראשונית מעלה כי מספר הספרים הדנים בכפר עדיין גבוה בהרבה מאשר הספרים הדנים בעיר.

דיק בסיפור הרס מרכזה של עיר זו, שהביא להרס האורכניות שלה ולהריסת תפקידה של העיר כמקום המסמך את הזיכרון הקולקטיבי הלאומי. סיפורה של העיר בירות יכול לשמש לנו מודל להבנת סיפורה של החברה הפלסטינית בישראל. חורבן המרכז האורבני שהוא לחברה הפלסטינית לפני 1948 משפייע על זיכרונות הקולקטיבי של הפלסטינים אזרחי ישראל עד היום.

4. הזיכרון יצא לגלות

4.1. שכחת העיר בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל

במאמר מעניין הדן בשינויים שהלכו במרקם האורבני של העיר בירות כתוצאה מלחמת האזרחים לבנון, ונושא את הכותרת "המדומין ודמיון המוות" (المتخيل واستيهام الموت), כותב גיאד תאביט (1996) על תוצאות הרס של מרכז העיר בירות ועל השלכות תלישתו של מרכז העיר על האורכניות של העיר אחד ועל הזיכרון הקולקטיבי מצד אחר. קרובות מלחמת האזרחים והתקפות היישראליות על העיר ב-1982 הביאו למחיקה מוחלטת כמעט של מרכז העיר, "עד שנדמה כי מה שנותר היה לא יותר מאשר שכונה של עיר שאינה עוד" (שם, 71). ככלומר, הרס "מרכז העיר" היה משול מחינתו של תאביט, כמו מבחינתה של העיר עצמה, להרס העיר כולה ולהרס האורכניות בכלל. הריך שתפס את מקומה של האורכניות התפשט במרחב והחל לחלוש על מה שנותר משוקי העיר, "מעושרה, מהיצרנות שלה ומטובה" (שם, 67). מרכזה הפוליטי והשלטוני של העיר, שאוכלסה בפלסטינים ובאנשי אש"ף, התפרקן, מרכזה הציבורי והתרבותי נאם, ובמקומם השתדר ריק, שהשרה על המרחב אווירת מוות. אל מרחב זה, שעירוניותו ניטלה ממנו, פלו על פי תיאورو של תאביט פראות, בורות וברבריות — שהן "היפוכה של האורכניות עצמה" (שם). אולם לא רק העירוניות נהרסה ונעלמה במשך עשר שנים תיה של המלחמה. נוסף על כך, נעלם גם תפקידה המרכזי של העיר כמקום המסמך את הזיכרון הקולקטיבי הכל-לאומי והאחד. המרכז העירוני שנחרב עקר יחד עמו את מרכז הזיכרון הלאומי, וגרם לבנוניים בכלל ולbijוראים בפרט לשכוח למשך שנים את ערים כפי שהיא ואת האורכניות שלה (שם).

המודול הבירורי יכול לנו להבין את הסיבות לרומנטיזציה של הכפר בזיכרון הקולקטיבי של הפלסטינים בישראל, רומנטיזציה המזכירה את הכפר ומשכיחה את העיר. כמו בבירות, גם חורבנו של המרכז העירוני הפלסטיני, שראשיתו עם ההכרזות על החליטת החלוקה ועל הקמת מדינת ישראל, הביא לדזה-אורבנייזציה, שהלשה תחילתה על הגערין שהיה ונעלם והתפשה הלאה אל מה שנותר, אל כל החברה הפלסטינית ההורסה. ריק שהמרחב העירוני הפלסטיני שחרב לבש צורה אחרת מרחב העיר הלבנונית ההורסה. אלא זה לא נתמלא ב"חערובת מוזרה של צמחייה ומבנים הרוסים" (שם). תחת זאת, אוכלוסייה המשתייכת ללאום אחר מילאה אותו, עובדה המזכירה לנו "כǐ לא מאבנימ עשוויות הערים, אלא מבני אדם" (שם).

כמו בירות, גם העיר הפלסטינית נשאה עמה את הזיכרון הקולקטיבי הלאומי והמאחד. כמו בסיפור הבירות, גם עקרותה של העיר הפלסטינית הביאה לעקירות הזיכרון הלאומי מקרוב האוכלוסייה הפלסטינית שנותרה בישראל. כך יצא הזיכרון לגלות. הכפר, לעומת זאת, שזיכרונו הקולקטיבי הוא בעל אופי לוקלי, נותר על כנו, ולכנן הוא ולא העיר נותר בזיכרון. הכפר הוא מושא הערגה והקשר אל העבר. כתוצאה מעקרתה של העיר נוצר נתק בין אלו שנותרו בה לבין הזיכרון האורבני, שיצא לגלות יחד עם נושאיהם העירוניים. נתק זה הוא שהביא להיעלמותה של העיר מזיכרונות ומתודעותם של הפלסטינים אזרחי ישראל. יתרה מזו: סימני שכחה של העיר נצפו לא רק בקרב הפלסטינים שנותרו מאחור, אלא מרכז זיכרון אורבני קולקטיבי; גם בקרב הגולים, עירוניים וכפריים כאחד, לבשת לה העיר במרקם רבים צורה של כפר (ראוי ווביינשטיין 1990; תמארי 1999). מכאן הצורך בהסביר נוספת, שיבahir מדוע נוטה הכפר להשתלט על זיכרונות של הפלסטינים בכלל ולא רק על זיכרונות של הפלסטינים אזרחי ישראל.

4.2. שכחת העיר בקרב העירוניים הגולים

כדי למצוא הסבר נוסף, כללי יותר, שנהיר את שכחת העיר בקרב העירוניים הגולים, אפנה לדבריהם של אריק הובסבאום וטרנס רנגיר (Hobsbawm and Ranger 1983) בסוגיות המצתת המסורת:

המצאתן של מסורות המתרשות כמערכות של מנהגים, שעל פי רוב שלוטלים בהם כללים מקובלים — במפורש או במובלע — ואופיים טksi או סימבול; המנהגים מבקשים להשריש ערכים מסוימים ונורמות התנהגות באמצעות חזקה, שבה טמונה באופן אוטומטי, רציפות עם העבר.

כפי שטען הובסבאום וrngir (שם), העבר יכול להיות אמייתי או מומצא. כדי ליצור אשלה של רצף ההיסטורי ושל המשכיות בין העבר לבין הקהילה הלאומית המדומינית המתקיימת בהווה, מחדירים סוכני הזיכרון את המסורת המומצת אל העבר (Anderson 1991). האשלה, בטוראה, נועדה לענות על שני צרכים בסיסיים של התופעה המודרנית הנקרת לאומיות.ראשית, החורך בכינון זהות עצמית, שתכליתה יצירת סמן גבול והיכר הניטעים סביב גבולותיו המדומיינים של הלאום. סמנים אלו מבקשים להזכיר על "יחודה" של הלאום ולהבדילו מקבוצות לאומיות אחרות. ושנית, לטענתי, קיומו של "רצף ההיסטורי" מKENה ללאום מעמד של בן לגיטימי לאב "קדמון" לגיטימי, העיטה גלים מה של עבר ההיסטורי. אין מנגינה זו מזכירה לנו אותן צללים שהמשמעות החזירתייה של הפטרארכיה, שעיה שנייצו האבות את האמהות, שעיה שגלו מהן את זכותן לייחס להן את צאניהם, ושהע שכפתה הפטרארכיה מונוגמויות על הנשים? מאז מתקה הפטרארכיה את הכרתה בצעאים בהוכחת קשר דם בין אב לגיטימי. הלאומיות, מצדה, מאמצת לה נורמות חשיבה פטרארכליות, הדוחפות אותה לחיפוש אובייסיבי אחר שורשים ואחר אב קדמון. אם אלו

איןם בנסיבות, תמציא לה הלאומיות אב קדמון כדי לזכות בהכרה ובמעמד לגיטימי בעניין האומות האחרות ובעניין עצמה.

העבר הפלסטיני הלא-רחוק כלל בתוכו עיר וכפר, אולם מ בין השנאים זכה רק הכפר לשמש נציג היסטורי לגיטימי של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל. תבוסתה של העיר הפלסטינית במלחמת הזיכרון לא הותירה כל ברורה לעירוניים הגולים, שעדרין נשאו עם זיכרונות אורבניים, והם נאלצו להמציא את הכפר, להלביש את זיכרונותיהם בנסיבות שונות של מסורת כפרית ולשבצם בתוך ההיסטוריה.

5. אדמה, כפר ושכחה

הסביר שלישי לכך שהשיח וההיסטוריה ההיסטורית הפלסטינית מתאפיינים ברומנטיזציה של הכפר נועז באופיו הטריטוריאלי והמנשל של המאבק המתנהל בין הפלסטינים לבין התנועה הציונית. מאחר שהאדמה תופסת במאך זה מקום מרכזי, זוכה הכפר בתפקיד הראשי והמנצח בתודעה ובזיכרון הלאומיים. לטענתי, אופיו הטריטוריאלי של המאבק הוא שהפרק את האדמה ואת סמליה – "גבעה", "עץ זית", "טאבון", "שדה" ו"כפר" – לאובייקטים המבנים את הזיהות הלאומית הפלסטינית. השימוש לבני זהות אלו נועד להניצח את הקשר עם העבר המודמיין ועם "גן העדן האבוד". סוכני זיכרון שונים, כמו העירוניים הגולים וצצאייהם, לא צריכים היו לחוות עבר כפרי כדי לזכור אותו בכזה. די היה להמציא עבר כפרי ומסורת ריאתואלית המורכבת מיסודות כפריים כדי להזכיר על קשר עם המולדת. העיר, מוסדותיה, החברה האזרחית שהתקיימה בה והיחסים החברתיים החדשניים שאפיינו אותה – כל אלו היו וחוקים מן הקשר שביבשו סוכני זיכרון של הזיהות הלאומית המתהווה לייצר עם האדמה "השדודה, העשויה והמתויסרת, שזרום (יהודים) משלטלים עליה באמצעות בולדזרים" (רובינשטיין 1990, 25). בקצתה: העיר הייתה רומנטית הרבה פחות מן הכפר. בתנאים של מלחמת זיכרון, קלושים היו סיכוייה של העיר לצאת כשידה על העילונה.

6. השלכות השכחה והזיכרון

6.1. **אינזות העיר הפלתינית והפרויקט הציוני**
 הייעלמותה של העיר הפלתינית, הן מהתודעה ומהזיכרון הקולקטיבי והן מהמרחב הפיזי, שירתה את המפעל הציוני בשני מישורים: במשמעות הבניה של זהות ישראלית מובחנת ובמשמעות הפוליטי-חברתי. במישור הראשון, חורבנה של העיר הפלתינית היה תנאי מוקדם והכרחי לכינון הכפר העברי כאובייקט", בלשונו של גיל אייל (2004, 2004), "אובייקטיביות... [ש]משמעותה כי [הכפר] מייצג את ה'מוראה' כזרות גמורה, כחיצונן לחולותן" (שם, 210; גם אייל 2005). במלחמות אחרות, המשך קיומה של העיר הפלתינית עלול היה לאיים על זהותה העצמית של האומה הישראלית המתגבשת, ששאבה את אופייה מASFOT ציונית כגון

"הפרחת השממה" ו"פיתוח הארץ". לעומת זאת, חברות ילידים כפרית, חקלאית, חמולתית ו"פרימיטיבית", נטולות עיר וחסורת אורבניות, לא היוותה איום. היעלמותו והעלאמתו של היסוד האורבני הפלסטיני אפשרו אפוא ליישראים לכונן את הכפר כאובייקט, לזקנו כמרכיב בלאדי בזהות הפלסינית ולזהות עמו את האוכלוסייה הפלסינית בישראל.

במיشور השני — המישור הפוליטי-חברתי — חיסול העיר הפלסינית בישראל בלם, או לפחות עיכב למשך דורות, את התפתחותו של מאבק לשחרור לאומי. הכוונה היא למאבק בקנה מידה דומה לזה שפרץ בסוף 1987, קרי התקוממות העממית לצדעה השנייה של החברה הפלסינית, בגדה וברכועה עזה, שם המשיכה העיר להתקיים. מסקנה זו מבוססת על תפיסה הרואה בלאומיות תופעה מודרנית ולא פרימורדיאלית, שבה נתפס הלאום כ"מעין הרחבה, או החיה, של מוגרות شيء אתניות עתיקות יומין — שבאות לידי ביטוי בשבטיות מודרנית" (בשורה 1999). כפי שמלמדת אותנו ההיסטוריה, קיומה של עיר והתרכשותם של תחילci אורבניזציה, המבאים בין היתר לילדתם של מעמדות חדשים כגון האינטלקטואלית ומעמדות הביניים, הם תנאי הכרחי לצמיחתו של מאבק לשחרור לאומי מהטון קולונילי. בקרב האוכלוסייה הפלסינית בישראל נבלמה צמיחתו של מאבק לשחרור לאומי והוא מעולם לא התרחש. מבחינת השלטונות, עובדה זו מזילה את עלויות השליטה על האוכלוסייה הפלסינית בישראל (ראו לוסטיק 1985) ואף מבטיחה למדינה שקט אורך-טוויה בזירה הבינלאומית. הידורה של התקוממות עממית מאפשר למדינת ישראל להתייחס למעמד האוכלוסייה הפלסינית בתוכה כל עניין פנים-ישראל, ככל שאלה של מיעות פנימיים, הנבדלת מהשאלת הלגיטימיות הפלסינית.

6.2. העיר מתה, תהי הפטרארכיה !

לא רק המפעל הציוני יצא נשכר מחורבן העיר הפלסינית ומהיעלמותה; לא פחות ממנו יצא נשכרת הפטרארכיה הפלסינית. שכן מלבד בשולי העיר היהודית ובשוליו העיר הפלסינית בגדרה המערבית, היעלמותה של העיר הפלסינית בישראל הביאה במשך דורות, ולפחות עד סוף שנת 2000, לנסיגתה בהתקפותם של יחסית המגדר ושל זיקות חברותיות חדשות שהחלו לצמוח ולנטוע שורשים בחברה הפלסינית בתקופת המנדט. העיר הייתה אז לגורם מחולל של זיקות ושל יחסים חברותיים חדשים ושונים אלו שהותחו על יחס שארות וקורבתם דם שהיו קיימים בכפר.³ השכבות, המקצועות והארגוני החדשניים שהשתתפו בעיר יצרו זיקות וייחסים חדשים, שבבסיסם עמדו אינטראסים מסוותפים — מעמידים, מקצועים, מסחריים, מפלגתיים, לאומיים וארגוניים. אינטראסים אלו חצו במרקם ובבים מסגרות השתיכות שונות, כמו המוסגרות העדתיות, החמולתיות, הדתיות והאתניות. השובות במיזוח המסגרות החדשנות שהכילהו בתוכן זיקות חדשות, שהচזו את שני מרכיביה העיקריים של ההיררכיה הפטרארכלית המאפיינת את החברות הערביות, היינו גיל ומגדר (ברכתא 1984 ; שרabi 1987). לא רק

³. Farsoun with Zacharia 1997 ; 1989 ; ארנון-אוחנה 1947 .

שמעמדם של נשים ושל צעירים בגיל נחسب נחות על פי המבנה ההיורכית הפטרייארכלי, אלא שמבנה זה מהчивב גם הפרדה על בסיס שני מרכיבים אלו (שם ; שם ; Graham-Brown 1988). מכאן שנטילתה של העיר כהופעה חברתיות המכוננת יחסים חברתיים ומהחולות תופעות סוציאולוגיות, המעדירות את המבנה הפטרייארכלי, הביאה בסופה של דבר לחיזוק המערכת החמולתית הפטרייארכלית⁴, חיזוק שגורם בתומו לנסיגה ביחסי המגדר ובמעמדן של הנשים בתחוםים רבים.

לסייעם, המנוצחים במאבק על הזיכרון הם הכפר, הפטריארכיה הפלשתינית והציונות, ואילו המנוצחים הם העיר, הנשים הפלשתיניות והלאומיות הפלשתיניות.

ביבליוגרפיה

- אליל, גיל, 2004. "בין מזורה למערב: השיח על 'הכפר הערבי' בישראל", *קולוניאליות והמצט* הפוסטקולוניאל, ערך יהודה שנהבר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 201–223.

———, 2005. הסתה הקסם מן המזורה: תולדות המזורה בעידן המודרנית, סדרת הקשרי עיון וביקורת, המכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.

אל-ח'ירி, בשיר, 1997. מכתבים לעצם הלימון, תרגמה דניאללה ברפמן, המרכז לאינפורמציה אלטרנטטיבית, ירושלים.

ארנון-אוחנה, יובל, 1989. חרב מבית: המאבק הפנימי בתנועה הלאומית הפלשתינית, ריב-הדור ומכון שליחות, תל-אביב.

בשאהר, עזמי, 1999. "פתחותם קם אדם בבודוקר ומרגש כי הוא עם": אחריות דבר למהדורה העברית", *קהילות מדומיינות*, כתבת בנדיקט אנדרסון, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.

גיאנס, אסעד, 1995. "המניגות המוניציפלית אצל העربים בישראל: המשכיות והשינוי", המזורה החדש: העربים אזרחי ישראל ל夸ראת המאה העשורים ואחת, ל'ז: 152–168.

ג'רייס, סבר, 1966. *הערבים בישראל*, אל-אתיחאד, חיפה.

מושין, יוסף, 1947. *הערבים בארץ ישראל: כלכלה וחברה, תרבות ומדיניות, ספרייה פופולרית*, מרחביה.

לוטSTEIK, איין, 1985. *ערבים במדינת היהודית*, מפרש, חיפה.

לייש, אהרון, 1981. *הערבים בישראל: רציפות ותמורה*, מאגנס, ירושלים.

מוריס, בני, 1996. *מלחמות הגבול של ישראל, 1949–1956: ההסתננות הערבית, פעולות הגמול והספרה לאחר מכן*, דני, 1990. *חיבור התאננה: "יצות השיבה" של הפלשתינים*, כתר, ירושלים.

ישנים סימנים שונים לחיזוקה של המערכת הפטרי-ארכיטקטית הפלשינית לאחר הקמת מדינת ישראל. חוקרים רבים מצביעים למשל על עלייה במעמד החברתי והפוליטי של החמולה (רוזנפולד 1964 ; ג'אנם Cohen 1965 ; Al-Haj 1987 ; 1995 ; 1995 ; 1981 ; 1964). על עלייה בשיעור הנישואין בין קרוביים (רוזנפולד Cohen 1965 ; 1981 ; 1964). אפשר ליאוות בניושאי קרוביים, המונחים כיוון כי 45% מכלל הנישואין של פלסטינים בישראל, מגנוו על שמר את יכולותה של החמולה.

- רוזנפולד, הנרי, 1964. **הם היו פלאים: עיונים בהתפתחות החברתיות של הכפר הערבי בישראל, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.**

اللواه, علي حسن, 2003. **موسوعه يافا الجميلة** (1,2), بيروت: المؤسسه العربيه للدراسات العربيه (آل-بواب, علي حسن, 2003. انציקלופديه شل يفو חיפה (1,2), אלموאססה אל-عربيه לדראסאת אל-عربيه, بيروت).

الخلادي, ولید, 1997. **كي لانسى. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية** (آل-خلادي, ولید, 1997. قدی شلآ نشحه, مؤاسסת אל-درאסאת אל-فلسطיניה, بيروت).

مصالحه, نور, 1997. **أرض أكثر وعرب أقل – سياسة الترانسفير الإسرائيلي في التطبيق** (1996-1949, بيروت: مؤسسه الدراسات الفلسطينية (مسالحة, نور, 1997. يותر أدמה وضحت عرب: مدینיות הטרנספר היישוראלית הלכה למעשה (1949-1996), مؤاسסת אל-درאסאת אל-فلسطיניה, بيروت).

كناعنة, شريف, 1992. **الشتات الفلسطيني: هجره أم تهجير؟ القدس: مركز القدس العالمي للدراسات الفلسطينية** (كناعنة, شريف, 1992. הפזרה الفلسطينية: הגירה או טרנספר? מרכז אלקדס אל-عالמי לדראסאת אל-فلسطיניה, ירושלים).

صایغ, روزماري, 1983. **ال فلاجون الفلسطينيون – من الاقلاع الى الثورة.** بيروت: مؤسسه الابحاث العربيه (سايع, روزMari, 1983. הפלחים הפלסטיניים: מהנישול עד המהפכה, مؤאססת אל-דראסאת אל-פלسطיניה, ביירות).

صيقلي,مي, 1997. **حيفا العربية – 1918-1936، التطور الاجتماعي الاقتصادي.** بيروت: مؤسسه الدراسات الفلسطينية (ציקלי, Mai, 1997. חיפה העברית – 1918-1936, ההתפתחות החברתית והכלכלית, مؤאססת אל-דראסאת אל-דראסאת אל-פלسطיניה, ביירות).

تماري, سليم, 1999. "الذاكره المعنبه", الكرمل 59 : 207-217 (تماري, سليم, 1999. "הזכרון", אל-כרמל 59 : 207-217).

بركات, حليم, 1984. **المجتمع العربي المعاصر – بحث استطلاعي اجتماعي.** بيروت: مركز دراسات الوحده (ברכתה, حلlim, 1984. החברה הערבית העכשווית: מחקר סקורייתי חברתי, מרכז דראסת אל-ויחדה אל-ערבייה, ביירות).

شرابي, هشام. 1987. **البنيه البطركيه – بحث في المجتمع العربي المعاصر.** دار الاسوار: عكا (شرابي, هشام, 1987. המבנה הפטרייארכלי – מחקר בחברה הערבית העכשווית, דאר אל-אסואר, עכו).

تابات, جاد, 1996. **"المتخيل واستيهام الموت". الطريق 2, ص 64-73** (تابات, جاد, 1996. "ההמודמיין ודרמיון המוות", אל-טריך 2 : 64-73).

عراف, شكري, 1982. **الأرض, الأنسان والجهد: دراسه لحضارتنا العاديه على ارضنا عكا.** القديمه: مكتبه حمدون (عراف, شوكري, 1982. האדמה, האדם וההעמל: מחקר בתרבותנו המתריאלית על אדמתנו).

——— 1996. **القريه العربيه الفلسطينيه: مبني واستعمالات اراضي.** معلبا: دار نشر "الي العمق"

(עראף, שוקרי, 1996. *הכפר הערבי הפלסטיני: מבנה ושימושים בקרקע*, דאר נشر אלא אל-עומק, מעלייא).

- Al-Haj, Majid, 1987. *Social Change and Family Process*. Boulder and London: Westview Press.
- , 1995. "Kinship and Modernization in Developing Societies: The Emergence of Instrumentalized Kinship," *Journal of Comparative Family Studies* XXXVI (3): 311–328.
- Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Cohen, Abner, 1965. *Arab Border: Villages in Israel*. Manchester: Manchester University Press.
- Farsoun, Samih, with Christina E. Zacharia, 1997. *Palestine and the Palestinians*. Colorado: Westview Press.
- Graham-Brown, Sarah, 1988. *Images of Women*. London: Quartet Books.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger (eds.), 1983. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Khalidi, Walid, 1992. *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington, DC.: Institute for Palestine Studies.
- Layish, Aharon, 1982. *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*. Leiden: E.J. Brill.
- Levine, Mark, 1996. "Ceci N'est Pas Jaffa!? (This is Not Jaffa!?): Re-imagining the Development of Jaffa and Tel Aviv, 1880–1936," Paper presented at the Middle East Studies Association Annual Meeting, November 22, 1996, New York University.
- Sayigh, Rosemary, 1979. *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Press.

