

חורבן העיר והמלחמה נגד הזיכרון: המנצחים והמנוצחים

מנאר חסן

החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

1. הקדמה

בין 700,000 ל-900,000 פלסטינים – תלוי בגורם המעריך – נשים, גברים וילדים, יצאו מפלסטין לגלות בתקופה שהחלה בסוף נובמבר 1947, מיד לאחר שהתקבלה באו"ם החלטת החלוקה, ונמשכה עד סוף שנות החמישים, אז נפסקו גלי הטרנספר אל מחוץ לגבול¹. קודם שגלו והפכו לפליטים, מחצית מהגולים היו עירוניים ומחציתם היו כפריים (אל-ח'אלידי 1997). הגולים תושבי העיר מנו כ-35% מהאוכלוסייה הערבית בפלסטין, ואכלסו עשר מתוך אחת-עשרה הערים הערביות שהתפתחו באותו חלק של פלסטין המנדטורית שהפך ב-1948 למדינת ישראל. בעקבות 1948 נעלמה העיר מהמרחב ומהמרחם 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 שהתפתחה בין צמד ההפכים שכחה-זיכרון לבין צמד ההפכים עיר-כפר, ולברר מדוע וכיצד הושכחה העיר הפלסטינית ונמחקה מן הזיכרון הקולקטיבי. לטענתי, השכחה זו מאפיינת הן את השיח ואת ההיסטוריוגרפיה הציוניים והן את השיח ואת ההיסטוריוגרפיה הפלסטיניים, לפחות עד השנים האחרונות. כתוצאה מהשכחה זו, החברה הפלסטינית מדומיינת כחברה שעיקר עברה כפרי, חברה שמעולם לא עברה תהליכי עיור מתקדמים. יתרה מזו: מעמדה של העיר הפלסטינית בישראל מעוצב בצלה של תיאוריית המודרניזציה. יישובים כפריים בישראל, שזכו למעמד של עיר בעקבות גידול האוכלוסין שחל בהם, בלי שעברו תהליכים אורבניים-אורגניים, מטילים צלם על העבר. המתבונן בהם יתקשה להאמין שפלסטין ההיסטורית, כלומר פלסטין שלפני הנכבה, כללה בתוכה ערים של ממש, ולא כפרים הסובלים מגידול יתר. הערים שהתקיימו בפלסטין אז היו מסוג אחר לגמרי. העיוות ההיסטוריוגרפי והשכחה של העיר חשובים לדיוני, לא רק לשם עשיית צדק היסטורי עם תופעת העיר עצמה, אלא בעיקר משום שהעיוור הוא יסוד מחולל של

¹ כנאענה 1992; מוריס 1996; מסאלחה 1997; ג'רייס 1966.

תופעות סוציולוגיות רבות, כגון צמיחת התנועה הלאומית והתפתחותה, שינויים ביחסי המגדר וצמיחתה של תנועת הנשים.

2. העיר הפלסטינית בהיסטוריוגרפיה הציונית

בהיסטוריוגרפיה הציונית ובתודעה הישראלית הקולקטיבית מוצגת החברה הפלסטינית כחברה כפרית מטבעה. דימוי זה הובנה על ידי הדחקת קיומה של העיר והתייחסות אל החברה הפלסטינית כאל חברה פלאחית. דוגמה מוקדמת לכך הופיעה בדבריו של חיים ויצמן: בהתכתבות מפורסמת מ-1918 כתב ויצמן לאמיר פייסל, כי אין בכוונתו של הפיתוח הציוני לפגוע בזכויות הקניין של האוכלוסייה האנדוגנית הפלאחית, אלא להחיותה ולפתחה (Levin 1996).

הדחקת קיומה ההיסטורי של העיר הפלסטינית מתבטאת גם בדרך שבה "מתועד" ומעוצב זיכרוןם של הגולים הפלסטינים, גם של העירוניים שביניהם, כזיכרון בעל אופי כפרי. דוגמה לכך מופיעה בספרו של דני רובינשטיין, חיבוק התאנה (1990), הדין בשאלת הפליטים. בפרק השלישי בספר, שכותרתו "חובה לזכור", כותב רובינשטיין: "פליטי 1948 לא יכלו להינתק ממסגרותיהם המסורתיות. בני המשפחות המורחבות (החמולות) נטו להישאר קרובים זה לזה, לסייע זה לזה בפרנסה ובדיור ולשמור איש על רעהו כפי שנהגו בכפרים ובעיירות שעזבו" (שם, 27). ומה עם הערים וגוליהן? "גם הם לא ניתקו את קשריהם מן העבר, כעיקר עם בני החמולה" (שם, ההדגשה שלי). כלומר, גם ברגעים המועטים שבהם זוכה העיר להיתר יציאה זמני משערי טקסט הזיכרון, הרי היא עושה זאת, ראו זה פלא, עם משא של "חמולה", "טאבון" ו"מסורת" על גבה.

צורות נוספות של הדחקה מופיעות גם כאשר מצליחה העיר הפלסטינית לחמוק ממסך הערפל וההשכחה; אז מוטלת האורכניות שלה בספק. ההנגדה בין העיר הפלסטינית לעיר היהודית, המוצגת כמודרנית וכעירונית "באמת", נועדה לבסס ולאשש הדחקה זו. כך למשל, בתקופת המנדט, מתוך מרחביה ונופיה של העיר יפו נקלטו בעדשות המצלמה המילולית של המנהיגים הציונים דווקא תמונות של זכוכים החגים בשמי העיר, לכלוך הפזור בשכונותיה, חמורים המטיילים ברחובותיה, כיעור העולה מן הארכיטקטורה שלה ופיגור כללי המשתלט עליה. תמונתה של העיר תל-אביב, לעומת זאת, היא היפוכו של כל מה שנקלט מיפו: ניקיון והיגיינה, אסתטיקה, מודרניות ותחבורה חדישה, "עיר לבנה שעלתה מן החולות כמו אפרודיטה מקצף הים" (שם).

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

שציריו תיארו את תולדותיה הרשמיות של העיר, כמו אף את סיפוריו שלו, על החיים בשנותיה הראשונות של תל-אביב. כפי שהתמונות... מתארות, לדידו של גוטמן היתה תל-אביב תקועה, לישראלית, באמצע ים של חול. חיים לא היו סביבה כלל, והעיר העתיקה

של יפו היתה כתם מטושטש במרחק, שעה שמלאך שומר הגן ממעל על הקולוניה היהודית החדשה. מה שמעניק עניין כה רב לציורים אלה, מעבר לעובדה שזהו תיאור בלתי מדויק לחלוטין... היא העובדה שגוטמן ידע שאינם מדויקים... בשעה שיכול היה להודות בנוכחות הערבית בכתביו, הרי בדמיונו החזותי היתה הארץ בהכרח ריקה וצחיחה (שם).

אם כן, דמיון הארץ כריקה מצד אחד, וטושטוש העיר הפלסטינית עד העלמתה מצד אחר, היו שני הצדדים של אותו המטבע 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, אִיון קיומה ההיסטורי של העיר הפלסטינית אינו מייחד את השיח ואת ההיסטוריוגרפיה הציוניים. גם מההיסטוריוגרפיה הפלסטינית ומהזיכרון הלאומי הקולקטיבי הפלסטיני נשכח קיומה של העיר. שכחה זו מושגת, במקרים רבים, על ידי רומנטיזציה של הכפר ועל ידי שימוש בתפאורה כפרית לדמיון עברם של הגולים. כך למשל מתאר גולה עירוני את פלסטין שעזב:

כך נעקרנו, רחל. נעקרנו, כשאנו משאירים בפלסטין את רוחנו, תקוותנו, ילדותנו, את שמחותנו ועיצבוננו. השארנו אותם בכל מקום ואתר, בכל גרגר חול באדמת פלסטין. השארנו את פלסטין כשהיא מאוהבת בטאבון ובפרי הלימון והזית. השארנו אותה כשדות, כוורדים וכפרחים. השארנו אותה בעץ אל-פיתנה, הנישא אל על בגאווה בפתח ביתנו כדמלה (אל-ח'יירי 1997, ההדגשות שלי).

פסקה זו מצוטטת מתוך מכתב "בדוי", אחד מיני רבים, ששלח בשיר אל-ח'יירי מתא המאסר בישראל, ולאחר מכן ממקום גלותו בלבנון, לרחל, הבעלים החדשים של ביתו שנותר בעיר רמלה לאחר העקירה, לאחר ה"אקסודוס" הגדול של הפלסטינים, כביטוי של שריף כנאענה (1992). חלופת מכתבים זו קובצה ופורסמה בספר שכותרתו הערבית היא פעימות הזיכרון (خفقان الذاكرة). הספר תורגם לעברית ופורסם תחת הכותרת מכתבים לעץ הלימון (אל-ח'יירי 1997). בהקדמה לתרגום העברי מסבירה העורכת, בתום לב גמור ומתוך הזדהות כנה, כי "שמו העברי של הספר, 'מכתבים לעץ הלימון', ניתן לו כדי להדגיש את הגעגוע הנמצא במרכז תודעתו וסיפורו של אל-ח'יירי: הגעגוע שהוא חוויית יסוד של הווייתו וזהותו כפליט" (שם, 8). כלומר, כדי להמחיש את חוויית הגעגוע למקום שהיה ואיננו עוד, גם כאשר מדובר בעיר, הפכה העורכת את "פעימות הזיכרון" ל"עץ הלימון". זיכרוןם של העירוניים, שמנו מחצית מן הגולים, הולבש בתפאורה הלכותה מן ההווי הכפרי. עיון נוסף בהיסטוריוגרפיה הפלסטינית המרכזית, ובפרקטיקות של זיכרון ושל הַשְפָּחָה

הנוטלות חלק בהבניית הזיכרון הקולקטיבי הלאומי, מצביע על כך שקרנו של הכפר עולה על זו של העיר, לפחות עד לאחרונה.² עדות למגמה זו ניתן למצוא בספרה החשוב של רוז-מרי סאיע' (Sayigh 1979) על הפליטים הפלסטינים בלבנון, ספר שנחשב לאחת מאבני היסוד בהיסטוריוגרפיה החברתית הפלסטינית. כותרת הספר באנגלית, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*, מלמדת על תוכנו. מגמה דומה עולה גם מפרויקט רחב היקף של אוניברסיטת ביר זית, המבקש לחקור את ההיסטוריה החברתית של הכפרים שנהרסו. כך גם מחקריו של שוכרי עראף, האדמה, האדם והעמל (1982) והכפר הערבי הפלסטיני (1996). מגמת ההדגשה של הכפר הפלסטיני הגיעה לשיאה עם פרסום ספרו של וליד 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 אתר הנצחה טקסטואלי למקומות שהיו, להיסטוריה החברתית שהיתה ואיננה עוד. אלא שגם בספר זה המקום שאותו יש לזכור הוא הכפר, ואילו לעיר שהתרוקנה אין כל זכר.

העבר הפלסטיני מובנה כעבר כפרי גם בפרקטיקות אחרות של זיכרון, כגון שירה, רומנים, עבודות אמנות, אוטוביוגרפיות וטקסים לאומיים. דוגמה לכך הופיעה בטקס "החייאת זיכרון אל-נכבה", שנערך לראשונה ב-1998, כחמישים שנה לאחר התרחשותה של הקטסטרופה הפלסטינית. ועדת המעקב — ההנהגה הלא-פורמלית של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל — בחרה לערוך את הטקס לא בחיפה ולא ביפו, גם לא בטבריה, בלוד או בכל עיר אחרת, אלא דווקא בספּוּרְיָה, כפר הרוס בגליל. העיר בלטה בהיעדרה גם ברוב הכרוזים שחילקו המפלגות והארגונים השונים במהלך הטקס ובתהלוכות שקדמו לו באותו יום. הכפר, לעומת זאת, כיכב ברוב פאר. אין זה מפתיע אפוא שהמוזיאון הראשון למורשת הפלסטינית, שהוקם בקהילה הפלסטינית בישראל (בסח'נין), סובל גם הוא מאמנזיה מוחלטת בכל הנוגע לעיר, לתרבותה ולמורשתה. כל התכנים והאובייקטים המוצגים במוזיאון, וכן היחסים החברתיים המבווימים בו, כולל היחסים בין גברים לנשים, לקוחים מההווי ומהתרבות הכפריים.

המניע למחיקת זיכרונה של העיר הפלסטינית בידי הציונות נראה כמעט מובן מאליה. אולם מהם ההסברים לרומנטיזציה של הכפר בשיח ובהיסטוריוגרפיה הפלסטיניים? אילו מנגנונים משכיחים את העיר ומזכירים את הכפר, ובכך נוטלים חלק בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי? כדי להשיב על שאלות אלו, אתייחס תחילה לשכחת העיר בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל. לשם כך אשתמש בסיפורו של מקום אחר — העיר ביירות שבלבנון, וליתר

² בשנים 1997–2003 ראו אור כמה ספרים על ערים פלסטיניות מתקופת מנדט. החשוב שבהם, העוסק בעיר חיפה, מקורו בעבודת דוקטור שכתבה מאי ציקלי (1997). ספר אחר, פרי עטו של עלי חסן אל-בואב (2003), דן בעיר יפו. ייתכן כי ספרים אלו מלמדים על מגמה של שינוי, שיש לעקוב אחריה. עם זאת, בדיקה ראשונית מעלה כי מספר הספרים הדנים בכפר עדיין גבוה בהרבה ממספר הספרים הדנים בעיר.

דיוק בסיפור הרס מרכזה של עיר זו, שהביא להרס האורבניות שלה ולחיסול תפקידה של העיר כמקום המסמל את הזיכרון הקולקטיבי הלאומי. סיפורה של העיר ביירות יכול לשמש לנו מודל להבנת סיפורה של החברה הפלסטינית בישראל. חורבן המרכז האורבני שהיה לחברה הפלסטינית לפני 1948 משפיע על זיכרונם הקולקטיבי של הפלסטינים אזרחי ישראל עד היום.

4. הזיכרון יצא לגלות

4.1. שכחת העיר בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל

במאמר מעניין הדין בשינויים שחלו במרקמה האורבני של העיר ביירות כתוצאה ממלחמת האזרחים בלבנון, ונושא את הכותרת "המדומיין ודמיון המוות" (المُتخِيل واستيهام الموت), כותב ג'אד תאבית (1996) על תוצאות ההרס של מרכז העיר ביירות ועל השלכות תלישתו של מרכז העיר על האורבניות של העיר מצד אחד ועל הזיכרון הקולקטיבי מצד אחר. קרבות מלחמת האזרחים וההתקפות הישראליות על העיר ב-1982 הביאו למחיקה מוחלטת כמעט של מרכז העיר, "עד שנדמה כי מה שנותר היה לא יותר מאשר שכונה של עיר שאיננה עוד" (שם, 71). כלומר, הרס "מרכז העיר" היה משול מבחינתו של תאבית, כמו מבחינתה של העיר עצמה, להרס העיר כולה ולהרס האורבניות בכלל. הריק שתפס את מקומה של האורבניות 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, התרוקן, מרכזה הציבורי והתרבותי נדם, ובמקומם השתרר ריק, שהשרה על המרחב אווירת מוות. אל מרחב זה, שעירוניותו ניטלה ממנו, פלשו על פי תיאורו של תאבית פראות, בוורות וברבריות – שהן "היפוכה של האורבניות עצמה" (שם). אולם לא רק העירוניות נהרסה ונעלמה במשך עשר שנותיה של המלחמה. נוסף על כך, נעלם גם תפקידה המרכזי של העיר כמקום המסמל את הזיכרון הקולקטיבי הכלל-לאומי והמאחד. המרכז העירוני שנחרב עקר יחד עמו את מרכז הזיכרון הלאומי, וגרם ללבנונים בכלל ולביירותים בפרט לשכוח למשך שנים את עירם כפי שהיתה ואת האורבניות שלה (שם).

המודל הביירוטי יכול לסייע לנו להבין את הסיבות לרומנטיזציה של הכפר בזיכרון הקולקטיבי של הפלסטינים בישראל, רומנטיזציה המזכירה את הכפר ומשכיחה את העיר. כמו בביירות, גם חורבנו של המרכז העירוני הפלסטיני, שראשיתו עם ההכרזות על החלטת החלוקה ועל הקמת מדינת ישראל, הביא לדה-אורבניזציה, שחלשה תחילה על הגרעין שהיה ונעלם והתפשטה הלאה אל מה שנותר, אל כלל החברה הפלסטינית בישראל. אלא שהמרחב העירוני הפלסטיני שחרב לבש צורה אחרת ממרחב העיר הלבנונית ההרוסה. ריק זה לא נתמלא ב"תערוכת מוזרה של צמחייה ומבנים הרוסים" (שם). תחת זאת, אוכלוסייה המשתייכת ללאום אחר מילאה אותו, עובדה המזכירה לנו "כי לא מאבנים עשויות הערים, אלא מבני אדם" (שם).

כמו ביירות, גם העיר הפלסטינית נשאה עמה את הזיכרון הקולקטיבי הלאומי והמאחד. כמו בסיפור הביירוטי, גם עקירתה של העיר הפלסטינית הביאה לעקירת הזיכרון הלאומי מקרב האוכלוסייה הפלסטינית שנותרה בישראל. כך יצא הזיכרון לגלות. הכפר, לעומת זאת, שזיכרונו הקולקטיבי הוא בעל אופי לוקלי, נותר על כנו, ולכן הוא ולא העיר נותר בזיכרון. הכפר הוא מושא הערגה והקשר אל העבר. כתוצאה מעקירתה של העיר נוצר נתק בין אלו שנותרו בה לבין הזיכרון האורבני, שיצא לגלות יחד עם נושאי העירוניים. נתק זה הוא שהביא להיעלמותה של העיר מזיכרון ומתודעתם של הפלסטינים אזרחי ישראל. יתרה מזו: סימני שכחה של העיר נצפו לא רק בקרב הפלסטינים שנותרו מאחור, ללא מרכז זיכרון אורבני קולקטיבי; גם בקרב הגולים, עירוניים וכפריים כאחד, לובשת לה העיר במקרים רבים צורה של כפר (ראו רובינשטיין 1990; תמארי 1999). מכאן הצורך בהסבר נוסף, שיבהיר מדוע נוטה הכפר להשתלט על זיכרוןם של הפלסטינים בכלל ולא רק על זיכרוןם של הפלסטינים אזרחי ישראל.

4.2. שכחת העיר בקרב העירוניים הגולים

כדי למצוא הסבר נוסף, כללי יותר, שינהיר את שכחת העיר בקרב העירוניים הגולים, אפנה לדבריהם של אריק הובסבאום וטרנס רנג'ר (Hobsbawm and Ranger 1983) בסוגיית המצאת המסורת:

המצאתן של מסורות המתפרשות כמערכת של מנהגים, שעל פי רוב שולטים בהם כללים מקובלים – במפורש או במובלע – ואופיים טקסי או סימבולי; המנהגים מבקשים להשריש ערכים מסוימים ונורמות התנהגות באמצעות חזרה, שבה טמונה באופן אוטומטי, רציפות עם העבר.

כפי שטענו הובסבאום ורנג'ר (שם), העבר יכול להיות אמיתי או מומצא. כדי ליצור אשליה של רצף היסטורי ושל המשכיות בין העבר לבין הקהילה הלאומית המדומינת המתקיימת בהווה, מחדירים סוכני הזיכרון את המסורת המומצאת אל העבר (Anderson 1991). האשליה, בתורה, נועדה לענות על שני צרכים בסיסיים של התופעה המודרנית הנקראת לאומיות. ראשית, הצורך בכינון זהות עצמית, שתכליתה יצירת סמני גבול והיכר הניטעים סביב גבולותיו המדומיינים של הלאום. סמנים אלו מבקשים להכריז על ייחודו של הלאום ולהבדילו מקבוצות לאומיות אחרות. ושנית, לטענת, קיומו של "רצף היסטורי" מקנה ללאום מעמד של בן לגיטימי לאב "קדמון" לגיטימי, העוטה גלימה של עבר היסטורי. האין מנגינה זו מזכירה לנו אותם צלילים שהשמיעו חצוצרותיה של הפטריארכיה, שעה שניצחו האבות את האמהות, שעה שגזלו מהן את זכותן לייחס להן את צאצאיהן, ושעה שכפתה הפטריארכיה מונוגמיות על הנשים? מאז מִתְנַה הפטריארכיה את הכרתה בצאצאים בהוכחת קשר דם בינם לבין אב לגיטימי. הלאומיות, מצדה, מאמצת לה נורמות חשיבה פטריארכליות, הדוחפות אותה לחיפוש אובססיבי אחר שורשים ואחר אב קדמון. אם אלו

אינם בנמצא, תמציא לה הלאומיות אב קדמון כדי לזכות בהכרה ובמעמד לגיטימי בעיני האומות האחרות ובעיני עצמה.

העבר הפלסטיני הלא־רחוק כלל בתוכו עיר וכפר, אולם מבין השניים זכה רק הכפר לשמש נציג היסטורי לגיטימי של האוכלוסייה הפלסטינית בישראל. תבוסתה של העיר הפלסטינית במלחמת הזיכרון לא הותירה כל בִּרְהָה לעירוניים הגולים, שעדיין נשאו עמם זיכרונות אורבניים, והם נאלצו להמציא את הכפר, להלביש את זיכרונותיהם בצורות שונות של מסורת כפרית ולשבצם בתוך ההיסטוריה.

5. אדמה, כפר ושכחה

הסבר שלישי לכך שהשיח וההיסטוריוגרפיה הפלסטיניים מתאפיינים ברומנטיזציה של הכפר נעוץ באופיו הטריטוריאלי והמנשל של המאבק המתנהל בין הפלסטינים לבין התנועה הציונית. מאחר שהאדמה תופסת במאבק זה מקום מרכזי, זוכה הכפר בתפקיד הראשי והמנצח בתודעה ובזיכרון הלאומיים. לטענתי, אופיו הטריטוריאלי של המאבק הוא שהפך את האדמה ואת סמליה – "גבעה", "עץ זית", "טאבון", "שדה" ו"כפר" – לאובייקטים המבנים את הזהות הלאומית הפלסטינית. השימוש בלבני זהות אלו נועד להנציח את הקשר עם העבר המדומיין ועם "גן העדן האבוד". סוכני זיכרון שונים, כמו העירוניים הגולים וצאצאיהם, לא צריכים היו לחוות עבר כפרי כדי לזכור אותו ככזה. די היה להמציא עבר כפרי ומסורת ריטואלית המורכבת מיסודות כפריים כדי להכריז על קשר עם המולדת. העיר, מוסדותיה, החברה האזרחית שהתקיימה בה והיחסים החברתיים החדשים שאפיינו אותה – כל אלו היו רחוקים מן הקשר שביקשו סוכני הזיכרון של הזהות הלאומית המתהווה לייצר עם האדמה "השדודה, העשוקה והמתייסרת, שזרים (יהודים) משתלטים עליה באמצעות בולדוזרים" (רובינשטיין 1990, 25). בקצרה: העיר היתה רומנטית הרבה פחות מן הכפר. בתנאים של מלחמת זיכרון, קלושים היו סיכוייה של העיר לצאת כשדה על העליונה.

6. השלכות השכחה והזיכרון

6.1. איננות העיר הפלסטינית והפרויקט הציוני

היעלמותה של העיר הפלסטינית, הן מהתודעה ומהזיכרון הקולקטיבי והן מהמרחב הפיזי, שירתה את המפעל הציוני בשני מישורים: במישור ההבניה של זהות ישראלית מובחנת ובמישור הפוליטי־חברתי. במישור הראשון, חורבנה של העיר הפלסטינית היה תנאי מוקדם והכרחי ל"כינון הכפר הערבי כאובייקט", בלשונו של גיל אייל (2004, 204), "אובייקטיביות... [ש]משמעה כי [הכפר] מייצג את ה'מזרח' כזרות גמורה, כחיצוני לחלוטין" (שם, 210; ראו גם אייל 2005). במילים אחרות, המשך קיומה של העיר הפלסטינית עלול היה לאיים על זהותה העצמית של האומה הישראלית המתגבשת, ששאבה את אופייה מתפיסות ציוניות כגון

"הפרחת השממה" ו"פיתוח הארץ". לעומת זאת, חברת ילידים כפרית, חקלאית, חמולתית ו"פרימיטיבית", נטולת עיר וחסרת אורבניות, לא היוותה איום. היעלמותו והעלמתו של היסוד האורבני הפלסטיני אפשרו אפוא לישראלים לכונן את הכפר כאובייקט, לזקקו כמרכיב בלעדי בזהות הפלסטינית ולזהות עמו את האוכלוסייה הפלסטינית בישראל.

במישור השני – המישור הפוליטי-חברתי – חיסול העיר הפלסטינית בישראל בלם, או לפחות עיכב למשך דורות, את התפתחותו של מאבק לשחרור לאומי. הכוונה היא למאבק בקנה מידה דומה לזה שפרץ בסוף 1987, קרי ההתקוממות העממית בצדה השני של החברה הפלסטינית, בגדה וברצועת עזה, שם המשיכה העיר להתקיים. מסקנה זו מבוססת על תפיסה הרואה בלאומיות תופעה מודרנית ולא פרימורדיאלית, שבה נתפס הלאום כ"מעין הרחבה, או החייאה, של מסגרות שייכות אתניות עתיקות יומין – שבאות לידי ביטוי בשבטיות מודרנית" (בשאה 1999). כפי שמלמדת אותנו ההיסטוריה, קיומה של עיר והתרחשותם של תהליכי אורבניזציה, המביאים בין היתר ללידתם של מעמדות חדשים כגון האינטליגנציה ומעמדות הביניים, הם תנאי הכרחי לצמיחתו של מאבק לשחרור לאומי תחת שלטון קולוניאלי. בקרב האוכלוסייה הפלסטינית בישראל נבלמה צמיחתו של מאבק לשחרור לאומי והוא מעולם לא התרחש. מבחינת השלטונות, עובדה זו מוזילה את עלויות השליטה על האוכלוסייה הפלסטינית בישראל (ראו לוסיק 1985) ואף מבטיחה למדינה שקט ארוך-טווח בזירה הבינלאומית. היעדרה של התקוממות עממית מאפשר למדינת ישראל להתייחס למעמד האוכלוסייה הפלסטינית בתוכה כאל עניין פנים-ישראלי, כאל שאלה של מיעוטים פנימיים, הנבדלת מהשאלה הלאומית הפלסטינית.

6.2. העיר מתה, תחי הפטריארכיה !

לא רק המפעל הציוני יצא נשכר מחורבן העיר הפלסטינית ומהיעלמותה; לא פחות ממנו יצאה נשכרת הפטריארכיה הפלסטינית. שכן מלבד בשולי העיר היהודית ובשולי העיר הפלסטינית בגדה המערבית, היעלמותה של העיר הפלסטינית בישראל הביאה במשך כמה דורות, ולפחות עד סוף שנת 2000, לנסיגה בהתפתחותם של יחסי המגדר ושל זיקות חברתיות חדשות שהחלו לצמוח ולנטוע שורשים בחברה הפלסטינית בתקופת המנדט. העיר היתה אז לגורם מחולל של זיקות ושל יחסים חברתיים חדשים ושונים מאלו שהושתתו על יחסי שארות וקרבת דם שהיו קיימים בכפר.³ השכבות, המקצועות והארגונים החדשים שהתפתחו בעיר יצרו זיקות ויחסים חדשים, שבבסיסם עמדו אינטרסים משותפים – מעמדיים, מקצועיים, מסחריים, מפלגתיים, לאומיים וארגוניים. אינטרסים אלו חצו במקרים רבים מסגרות השתייכות ישנות, כמו המסגרות העדתיות, החמולתית, הדתיות והאתניות. חשובות במיוחד המסגרות החדשות שהכילו בתוכם זיקות חדשות, שחצו את שני מרכיביה העיקריים של ההיררכיה הפטריארכלית המאפיינת את החברות הערביות, היינו גיל ומגדר (ברכאת 1984; שראבי 1987). לא רק

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

שמעמדם של נשים ושל צעירים בגיל נחשב נחות על פי המבנה ההיררכי הפטריארכלי, אלא שמבנה זה מחייב גם הפרדה על בסיס שני מרכיבים אלו (שם; שם; Graham-Brown 1988). מכאן שנטילתה של העיר כתופעה חברתית המכוננת יחסים חברתיים והמחוללת תופעות סוציולוגיות, המערערות את המבנה הפטריארכלי, הביאה בסופו של דבר לחיזוק המערכת החמולתית הפטריארכלית,⁴ חיזוק שגרם בתורו לנסיגה ביחסי המגדר ובמעמדן של הנשים בתחומים רבים.

לסיכום, המנצחים במאבק על הזיכרון הם הכפר, הפטריארכיה הפלסטינית והציונות, ואילו המנוצחים הם העיר, הנשים הפלסטיניות והלאומיות הפלסטינית.

ביבליוגרפיה

- אייל, גיל, 2004. "בין מזרח למערב: השיח על 'הכפר הערבי' בישראל", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 201–223.
- _____, 2005. הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות, סדרת הקשרי עיון וביקורת, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- אל-חיירי, בשיר, 1997. מכתבים לעץ הלימון, תרגמה דניאלה ברפמן, המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית, ירושלים.
- ארנון-אוחנה, יובל, 1989. חרב מבית: המאבק הפנימי בתנועה הלאומית הפלסטינית, יריב-הדר ומכון שילוח, תל-אביב.
- בשאה, עזמי, 1999. "פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם": אחרית דבר למהדורה העברית", קהילות מדומיינות, כתב בנדיקט אנדרסון, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- ג'אנס, אסעד, 1995. "המנהיגות המוניציפלית אצל הערבים בישראל: המשכיות והשינוי", המזרח החדש: הערבים אזרחי ישראל לקראת המאה העשרים ואחת, ל"ז: 152–168.
- ג'רייס, סבר, 1966. הערבים בישראל, אל-אתיחאד, חיפה.
- ושיץ, יוסף, 1947. הערבים בארץ ישראל: כלכלה וחברה, תרבות ומדיניות, ספריית פועלים, מרחביה.
- לוסטיק, איאן, 1985. ערבים במדינה היהודית, מפרש, חיפה.
- ליש, אהרון, 1981. הערבים בישראל: רציפות ותמורה, מאגנס, ירושלים.
- מוריס, בני, 1996. מלחמות הגבול של ישראל, 1949–1956: ההסתננות הערבית, פעולות הגמול והספירה לאחור למבצע קדש, עם עובד, תל-אביב.
- רובינשטיין, דני, 1990. חיבוק התאנה: "זכות השיבה" של הפלסטינים, כתר, ירושלים.

⁴ ישנם סימנים שונים לחיזוקה של המערכת הפטריארכלית הפלסטינית לאחר הקמת מדינת ישראל. חוקרים רבים מצביעים למשל על עלייה במעמדה החברתי והפוליטי של החמולה (רוזנפלד 1964; ג'אנס 1995; 1995; 1995; Al-Haj 1987; Cohen 1965), ועל עלייה בשיעור הנישואין בין קרובים (רוזנפלד 1964; ליש 1981; Cohen 1965). אפשר לראות בנישואי קרובים, המונים כיום כ-45% מכלל הנישואין של פלסטינים בישראל, מנגנון שנועד לשמר את לכידותה של החמולה.

(עראף, שוקרי, 1996. הכפר הערבי הפלסטיני: מבנה ושימושים בקרקע, דאר נשר אלא אל-עומק, מעליא).

- 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.

