

שפה, היסטוריה ונשים: נשים פלסטיניות בישראל מתארות את אירועי הנכבה

פאטמה קאסם

המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

1. מבוא

"סובייקט הניצול", כותבת גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, "לא יכול להכיר את הטקסט של ניצול הנשים ולדבר אותו, אפילו כאשר... האינטלקטואל הלא-מייצג מפנה לה מקום לדבר ממנו". לפיכך, מוסיפה ספיבק, בהשוואה לאוכלוסיות אחרות החשופות לדיכוי ולהדרה, "האשה שרויה כפל-כפליים בצל" (2004, 159). את דבריה אלו כתבה ספיבק בהקשר למעמדן של נשים בהודו. במאמר זה אני מבקשת להשתמש בתובנתה זו בהקשר לנשים פלסטיניות עירוניות ואנאלפביתיות בישראל, המספרות על אירועי הנכבה. אטען כי על נשים אלו נגזרה השתקה כפולה: האחת בידי הפטריארכיה הגברית הפלסטינית והשנייה בידי המדינה היהודית. שני כוחות ההשתקה מנשלים, לטענתי, את הנשים מן הזיכרון ההיסטורי. במאמר זה אני מבקשת לתת לנשים אלו פתחון פה. עם זאת, אני מודעת למגבלה העקרונית הכרוכה בפרויקט מסוג זה. על כן, אף על פי שאני עצמי פלסטינית, אינני מתיימרת לייצג נשים אלו, אלא לייצר עבורן – עד כמה שאפשר – מרחב של דיבור עצמאי.

במאמר זה אציג את הטרמינולוגיה ואת אופני הדיבור של נשים פלסטיניות אנאלפביתיות מהערים לוד ורמלה בספרן על אירועי הנכבה. אראה כיצד הן מכוננות באמצעות חוויותיהן מחוז זיכרון אישי ומחוז זיכרון קולקטיבי, הייחודיים לנשים הממוקמות בשוליים החברתיים. טענתי המרכזית היא כי שפתן של נשים פלסטיניות אנאלפביתיות מלוד ורמלה, השאובה מהספרה הפרטית, מאפשרת להן לספר סיפור אחר של אירועי הנכבה מנקודת מבטן, השונה הן מזו הגברית הפלסטינית והן מזו הציונית ההגמונית. פעולת הדיבור של נשים אלו מורכבת ואינה מייצרת מחשבה מונוליתית. הן מערערות על הנרטיב ההיסטוריוגרפי הציוני ומתנגדות לו, אולם בה בעת הן משקפות ומשעתקות את יחסי הכוח המגדריים בחברה הפלסטינית – זאת משום שהן משתמשות בשפה גברית ובתפיסות

* המאמר מבוסס על חלק ממצאי עבודת הדוקטור שלי, הנכתבת בהנחייתם של לב גרינברג מהמחלקה למדעי ההתנהגות באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ושל חנה הרצוג מהחוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל-אביב.

פטריארכליות, ועל ידי כך משעתקות את הסדר החברתי הפטריארכלי ואת הסדר הפוליטי הקיים. אדגים כיצד המרואיינות ממצבות את עצמן כנשים, כפלסטיניות וכאזרחיות מדינת ישראל, ואראה כיצד השפה הערבית משקפת, מבנה ומשמרת אירועים היסטוריים, יריבויות ונאמנויות בתוך החברה הפלסטינית בישראל וכינה לבין החברה הישראלית-יהודית.

ההיסטוריה, שמשמעותה תיאור ותיעוד של אירועים וחוויות, התבצעה ברובה בידי בעלי הכוח ובעלי הלגיטימציה. אלו היו לרוב גברים לבנים, בני המעמד הבינוני-גבוה, המשתייכים לקבוצות החזקות.¹ נרטיבים של נשים, גם אלו של נשים מהמעמד הגבוה, לא זכו לתיעוד. המעט שנכתב עליהן הובא מנקודת מבט גברית ובשפה גברית, שפה שהדירה את הנשים מתוכה ולא אפשרה להן לתאר ולהגדיר בשפתן את החוויות ואת האירועים שלהם היו עדות.²

תהליך דומה התרחש בהקשר של המאבק הציוני-פלסטיני. בצד היהודי-הציוני נכתבה ההיסטוריה בידי גברים ציונים-חלוצים שנמנו עם האליטה האשכנזית, ובצד הערבי-פלסטיני נכתבה ההיסטוריה בידי גברים מהאליטה הערבית-פלסטינית. אלו גם אלו השתמשו בשפה שהלמה את תפיסותיהם המגזריות.

נשים פלסטיניות מערים כמו לוד ורמלה³ היו האוכלוסייה החלשה ביותר, שהודרה לחלוטין מעיצוב הנרטיב ההיסטורי ומהשיח הפוליטי. שוליותן של נשים אלו כפולה ומכופלת: הן אינן משתייכות לקבוצת הרוב היהודית, הן אינן חלק מהאליטה הגברית של המיעוט הפלסטיני והן אינן נמנות עם הנשים הדומיננטיות בקרב קבוצת המיעוט הפלסטינית. גיאטרי צ'קוורטי ספיבק (2004, 157–158), במאמרה "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", תיארה את מקומה של האשה המוכפפת במצב הקולוניאלי וטענה:

על מסלולו המחוק של הסובייקט המוכפף, נמחקים כפל-כפליים עקבותיו של ההבדל

¹ Harding 1991. חשוב לציין שסנדרה הרדינג מזהירה מפני אימוץ גורף של טענה זו ומסייגת את דבריה באומרה שבחברה האמריקנית, כוחה של אשה לבנה מהמעמד הגבוה רב יותר מכוחם של גברים שחורים למשל.

² האירוניה היא שכל מי שמדבר/ת בשפה שלתוכה נולד/ה, מוגדר/ת כמי שמדבר/ת בשפת אם, בעוד שלמעשה מדובר ב"שפת אב", גברית ושוביניסטית. תיאור מניפולטיבי מעין זה הוא עדות להפעלת אלימות אפיסטמית, המשעבדת את הידע על אודות הנשים לשירות ההגמוניה הגברית הפנים-פלסטינית, ששירתה את האימפריאליזם ואת הקולוניאליזם בצורות שונות. הלאומיות, אף שהתימרה להביא עמה שחרור, לא כרסמה בשימוש זה. האידיאולוגיה הלאומית שעתקה את יחסי הכוח המגדריים בחברה ולא סדקה את החומות הללו. בשיח הלאומי, כמו בשיחים אחרים, נעשתה אנלוגיה בין אמהות, אדמה ולאומיות.

³ הערים לוד ורמלה, שבהן חיות הנשים הנחקרות במאמר זה, היו מאוכלסות עד 1948 בקהילות ערביות והפכו בלשון הממסדית של המדינה היהודית ל"ערים מעורבות". מושג זה טומן בחובו שיפוט ערכי השולל את הלגיטימיות של עיר שבה ערכים ויהודים חיים יחדיו. כיוון שאין כמעט בעולם ערים שאינן מעורבות, הרי שבכנותו את הערים הללו ערים מעורבות מביע הממסד במדינה תקווה להמשך תהליך ייחוד הערים ולשליטה מרחבית דומיננטית. לפרשנות נוספת של הכינוי עיר מעורבת, ראו Yacobi 2002. על ייחוד המרחב בלוד בידי מהגרים יהודים מארצות ערב, ראו נוריאלי 2005.

המיני. זו אינה שאלה של השתתפות נשית בהתקוממות, או של כללי היסוד של חלוקת העבודה בין המינים, אף כי "עדות" לשניהם מצויה בשפע. תחת זאת, מדובר בכך שהכינון האידיאולוגי של החלוקה למינים [מגדר] משמר את שליטת הגבר, בין ש[זה נתפס] כמושא ההיסטוריוגרפיה הקולוניאליסטית ובין ש[הוא נתפס] כנושא ההתקוממות. אם בהקשר של ייצור קולוניאלי המוכפף משולל היסטוריה ואינו יכול לדבר, קל וחומר – המוכפפת כאשה.

לדברי ספיבק, "המפעל האימפריאליסטי מסבך את ההתפתחות בשלבים של המוכפף" (שם, 152). היא טוענת עוד כי "האפשרות להתלכדות הקיבוצית עצמה [של המוכפפים] מופקעת בהתמדה באמצעות מניפולציה של גורם-פועל נשי" (שם). על אף הקושי לייצוג, שעליו מדברת ספיבק, אני מבקשת במאמר זה להפר ככל האפשר את ההשתקה הנכפית על הפלסטיניות אזרחיות מדינת ישראל, לאפשר להן לתאר בלשונן את אירועי כניסת היהודים לעריהן וליצור מקום לגיטימי לקולן המושתק, המוכפף למצב קולוניאלי. הנשים הפלסטיניות העירוניות ואירועי הנכבה מנקודת מבטן הייחודית לא זכו לתשומת לב מחקרית מספקת. הנשים במחקר שערכתי רואיינו בבתיהן בשפה הערבית. המושגים שבאמצעותם הן מתארות את אירועי הנכבה לקוחים מהספרה הביתית הפרטית. שפתן מבטאת את מציאות חייהן על מורכבותה המגדרית, המעמדית, הדתית והלאומית. העובדה שרוכן אנאלפביתיות ממחישה את מיקומן בשולי השוליים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים של מרכז הארץ, אולם דווקא שוליות זו מאפשרת לחשוף את מורכבות האירועים שהן מתארות.

אני נשענת על דבריה של ג'ואן סקוט, הטוענת כי "ישנם רגעים היסטוריים המתועדים באמצעות השפה ואינם נכנסים להיסטוריה הרשמית הכתובה. אנו מעצבים היסטוריה באמצעות השפה שבה אנו משתמשים, בדיוק כשם שאנו מעצבים באמצעותה את החברה שבה אנו חיים" (מצוטט אצל Hutton 1993, 121). היות שהשפה היא גברית, נשים מצאו את עצמן תמיד, בכל התרבויות הפטריארכליות, מחוץ לשפה, ועם זאת "נשים נחשבו אמונות על שימור התרבות" (Lankoff 1975, 55). כדברי ולטר בנימין, טמונה בכך הכרה בתפקידן הייחודי של הנשים בשימור ההיסטוריה. הנשים הן למעשה מראה חברתית (Benjamin 1996). שפתן, המשקפת את הספרה הפרטית, היא מראה פוליטית חשובה לא פחות מכל מסמך היסטורי אחר. היא מאפשרת ללמוד על חוויותיהן של נשים שהיו עדות לאירועים היסטוריים, חוויות שלא נכתב עליהן. כיוון שהנשים במחקרי זה הן אנאלפביתיות, השיחה והריאיון הם הדרכים היחידות שבאמצעותן יכלו להעביר את מחשבותיהן, את רגשותיהן ואת חוויותיהן.

קליפורד גירץ ופרנץ פנון בלטו במיוחד בתיאור הקשר ההדוק בין שפה, חברה, תרבות וזהות במציאות הקולוניאלית. גירץ (1990) הניח ששפה היא זהות. פנון הצביע על הסכנות הטמונות בכפיית שפת הקולוניאליזם על ה"יליד", באפריקה או באיים הקריביים. בספרו עור שחור, מסכות לבנות, פנון (1952) [2004] מראה שהשפה היא מנגנון של

דיכוי קולוניאלי. לדידו, באמצעות קבלת השפה הצרפתית, שהיא מנגנון של שליטה, מפנים השחור מהאיים הקריביים את התרבות הצרפתית המזלזלת בו ובתרבותו. כך מייצרת השפה את הקולוניאליזם העצמי של היליד, וזה בתורו חווה את עצמו מבעד לעיניה של התפיסה הקולוניאלית. לדברי פנון, מנגנון זה פועל גם למחיקת הזיכרון וההיסטוריה של היליד. באופן סמוי, באמצעות השפה, המנגנון גורם ליליד להפנים את הדיכוי ואת הנחיתות. אולם תפיסתו של פנון היא חד-כיוונית מדי. המרואיינות במחקר שערכתי משמרות את השפה הערבית, ובכך אינן מפנימות את שפת הכובש. בהמשך אראה כיצד שימור השפה הערבית שימש במידת-מה מחוז לשימור הזיכרון וההיסטוריה של מנגנוני מדינת היהודים שקמה בעקבות אירועי 1948, אך גם מנגנון לשימור ולכינון ההיררכיה החברתית של החברה הפלסטינית.

כחוקרת פלסטינית הדוברת ערבית ועברית אשמיע את קולן של המרואיינות, השזור למעשה בקולי. עצם אימוץ השפה ההגמונית בהקשר זה יוצא אף הוא נגד טענתו של פנון על שפת הכובש, שכן פעולת האימוץ אינה מגלמת בהכרח אך ורק כניעה רוחנית לקולוניאליזם. אטען שבמקרים מסוימים אימוץ השפה ההגמונית יכול לשמש גורם מעצים ומשחרר, ואף לקדם נושאים שבכוחם להביא להבנה עמוקה יותר של הקונפליקט ההיסטורי העקוב מדם, כפי שזה משתקף במציאות היומיומית.

הראיונות נערכו בשנים 2002–2004, וסיפורי החיים שימשו כלי מתודולוגי. ראייתני 37 נשים ושישה גברים הגרים בערים לוד ורמלה. ל-20 מהראיונות ערכתי ניתוח תוכני וצורני. הראיונות נערכו כאמור בשפה הערבית, רובם בבתיהן של הנשים.

2. "אני מכאן", "אני לא מכאן"

התושבות ה"מקוריות" של הערים לוד ורמלה פתחו את סיפוריהן במילים "אני מכאן". טרמינולוגיה זו קשורה ישירות לאירועי 1948. לדוגמה:

סלמא (אל-ליד): אני במקור מכאן, מאל-ליד, אנחנו במקור מאל-ליד (أنا أصلي من هون، من اللد، إنا بالأصل من اللد).⁴

מרים (אל-ליד, היום גרה ברמלה): אני נבראתי [נולדת] באל-ליד (أنا انخلقت باللد).
ח'אולה (אל-ליד): אני מכאן, אנחנו לא מהגרים, עכשיו את יכולה לספור את תושבי אל-ליד המקוריים על האצבעות (أنا من هون، إنا مش مهاجرين، هسا بتأدري تعدي أهل اللد الأصليين على الأصابع).

האמירה של המרואיינות "אני מכאן" מדגישה את היותן בנות העיר אל מול כל מי שינסה

⁴ כל הציטוטים בשפה הערבית מופיעים בשפה המדוברת של המרואיינות, כמעט ללא עריכה. גם בתרגום הציטוטים לעברית השתדלתי לשמור על שפת המקור המדוברת.

לערער על זכותן על המקום. הן מוצאות לנכון לציין בהטעמה את היותן "מכאן", ומבהירות בכך את תחושת השייכות שלהן לעיר מגוריהן אל מול הכוח הציוני שכבש אותה ב-1948 והאיום המתמשך המוטל מאז על זכותן הלגיטימית לפעול ולחיות בה. במילים "אני מכאן, אנחנו לא מהגרים" מסמנות ח'אולה וחברותיה את הגבולות החברתיים בין בנות העיר לבין שאר האוכלוסיות הפלסטיניות שהגיעו אליה לאחר 1948. הנשים מדגישות את מקומיותן, ומשתמשות בפעולת התיחום כמעין עבודת גבול פנימית כדי להבחין את עצמן מאלו שהגיעו לערים בעקבות אירועי 1948. בכך הן מכוונות קבוצה חברתית נבדלת משאר הפלסטינים והפלסטיניות בעיר. פעולת דיבור זו נעשית לעתים באופן ישיר, כפי שראינו בדבריה של ח'אולה, ולעתים באופן עקיף: כאשר ביקשתי שיפנו אותי אל נשים פליטות בשכונה, השיבו לי שה"מקוריות" אינן באות עמן במגע או שאינן מכירות אותן. תשובות אלו מצביעות על המתח השורר עד היום בין האוכלוסייה העירונית הפלסטינית שהתגוררה במקור בלוד וברמלה לבין האוכלוסייה שהגיעה לערים אלו בעקבות אירועי 1948. מרתקת היא העובדה שהמרואינות שהגיעו ללוד ולרמלה לאחר 1948 פתחו את סיפור חייהן בצייןן "אני לא מכאן". לדוגמה:

פאטמה (זכרייא): אני לא מכאן, אני מזכרייא (أنا مش من هون، أنا من زكريا).
 שארה (אל-מג'דל): אנחנו מג'דלאים, אנחנו לא מכאן, אנחנו במקור מאל-מג'דל (إحنا مجادلة، إحنا مش من هون، أصلنا من المجدل).
 הנייה (אל-מג'דל): אני במקור מאל-מג'דל, מג'דל עסקלאן (أنا أصلي من المجدل، مجدل عسقلان).

משפט פתיחה רווח זה איננו מענה ישיר למשפט "אני מכאן", אלא ייצוג עקיף של תפיסת האירועים ההיסטוריים. המרואינות אומרות למעשה: הסיבה שאני נמצאת כאן בהווה, ושאינני מכאן "במקור", נעוצה במלחמת 1948 ובכך שהכפר או העיר שמהם באתי נהרסו ואוכלוסייתם גורשה. המילים "אני לא מכאן" משקפות את תחושות הניכור והזרות שנשים אלו ממשיכות להרגיש, על אף הזמן הרב שחלף, כלפי המקום ה"חדש" שאליו הגיעו מהמקום ה"מקורי" שממנו נעקרו. כפי שציין הלל כהן (2000, 28) במחקרו על הפליטים הפנימיים, "רוב הפליטים עדיין חשים זרים או פליטים במקומות שבהם נקלטו". העובדה שהנשים מגדירות את עצמן על דרך השלילה – "אני לא מכאן" – מצביעה על כך שקליטתן במקום החדש עדיין אינה ממשית. תחושת ההדרה נובעת הן ממוקומן במרחב היהודי הדומיננטי והן ממוקומן ביחס לאוכלוסייה הפלסטינית שהגדירה את עצמה כבת המקום. חיזוק לכך מופיע בדבריה של שארה: "חמישים שנה אני גרה כאן, שכנה לח'אולה" ("خمسين سنة أنا ساكنة هون، جارتها لخولة"), וח'אולה בתורה מדגישה: "אני לא מהמהגרים, אני מכאן" ("أنا مش من المهاجرين، أنا من هون").

"חמישים שנה אני כאן, גרה באל-ליד, אבל נולדתי באל-מג'דל, מג'דל עסקלאן" – הצהרה זו משיבה להנייה ולחברותיה את תחושת השייכות למקום שממנו נעקרו. בכך הן

מציבות את עצמן אל מול המקומיות, שהן מלוד או מרמלה "במקור". המהגרות מצהירות שגם להן יש "מקור" ושהן שוות לנשים האחרות. ההתחקות אחר הטרימינולוגיה שבה משתמשות המרואיינות בפתח סיפור חייהן מסייעת בבחינת החוויות המשותפות להן כנשים ובבחינת האירועים המכוננים המשותפים לשתי הקבוצות (ה"מהגרות" וה"מקומיות"). כבר בפתח סיפורי החיים הופיעו התיאורים הבאים: "הייתי בת 12 כשנכנסו היהודים" ("كنت بنتا عشرة سنة لما دخل اليهود"), או "הייתי בבית עם משפחתי כשנכנסו היהודים" ("كنت في البيت مع أهلي لما دخل اليهود"). משפטים אלו, הנשמעים מיד בפתיחה, ממחישים עד כמה היו אירועי 1948 מכוננים וטראומטיים בחיי המרואיינות. הן מגדירות את מקומן ואת זהותן ביחס לאירועי 1948. "אני מכאן", "אני לא מכאן" – הצהרות אלו הן בה בעת אישיות וקולקטיביות, ובעיקר פוליטיות, בהדגישן את הזכות על המקום. גיל האשה ומצבה המשפחתי, שבחברה מסורתית ושמרנית כמו החברה הפלסטינית נחשבים שלבים חשובים מאוד, מוגדרים ביחס לאירועי 1948. שפת הנשים לא רק משקפת את אירועי 1948, אלא גם ממלאת תפקיד בעיצוב הזיכרון האישי והקולקטיבי של הנשים, הן בהקשר התרבותי והפוליטי של מציאות חייהן כנשים פלסטיניות בחברה פטריארכלית והן כאזרחיות פלסטיניות במדינת היהודים. להלן אבחן את השימוש בטרימינולוגיה "נכנסו היהודים" בפי המרואיינות, הן ה"מקוריות" והן הפליטות, לתיאור אירועי מלחמת 1948.

3. תיאור אירועי מלחמת 1948

ח'אולה (אל-ליד): הייתי בת עשר כשנכנסו היהודים, ככה בכיתה ד'. אז נכנסה המלחמה, הדרכים נסגרו והעולם התהפך (كان عمري عشر سنين لما دخل اليهود، هيك بالصف الرابع. دخلت الحرب، الطرق اتسگرت وتشقلت الدنيا).
 ראיפה (אל-ליד): התחתנו כשנכנסו היהודים (تجوزنا أول ما دخل اليهود).
 חלימה (אל-ליד): האנגלים באו ב-1914, נכון? לקחו את הארץ. ב-1918 העבירו את מסילת הברזל מכאן, מהעיר, חילקו את אדמת אל-נקיב באמצע, ולאחר מכן נכנסו היהודים. כאשר נכנסו היהודים לארץ, אחי, החאג'⁵ הזה, היה אז בן עשרים שנה (الإنجليز أجت سنة الـ 14 مضبوط؟ استلموا البلاد. وفي [سنة] الـ 18 نقلوا سكة الحديد من هون، من البلد، وقسموا أرض النقيب بالنص. وبعدين دخلوا اليهود. لما دخلوا اليهود على البلاد أخوي، هذا الحج، كان عمره عشرين سنة).
 חבוב (אל-ליד): אני לא הייתי כאן כשנכנסו היהודים, היינו ברמאללה... עדיין לא הייתי נשואה כשנכנסו היהודים (أنا ما كنتش هون لما دخل اليهود كذا في رام الله... كنت بعدني بنت لما دخل اليهود).

⁵ תואר המוענק למי שמקיים את מצוות החאג', כלומר העלייה לרגל למכה. בעלת התואר נהנה/ית ממעמד של כבוד.

אליס (רמלה): חמי נפטר ב־1948, לפני שנכנסו היהודים, הוא נפטר בסוף 1947 (حمای توفی بال-48، قبل ما يدخلوا اليهود، توفی بأخر ال-47). פאטמה (זכריא, היום חיה ברמלה): המלחמה היתה בתחילת ישראל, והיהודים לקחו אותנו. את רוצה שאני אספר לך מאז שלקחה אותנו ישראל? (الحرب صارت أول إسرائيل، يعني وأخذونا اليهود، بذك أحكي من أول ما أخذتنا إسرائيل). עאיישה (סדוד, היום חיה ברמלה): קודם היו הטורקים, אחר כך באו האנגלים, וכשנכנסו היהודים הלוואי והשאירו אותנו בארצנו. הם פיזרו אותנו (بالأول كانوا الأتراك، وبعدين أجوا الإنجليز، ولمّا دخل اليهود، ياريت خلّونا في بلادنا، شنتونا). הנייה (אל-מג'דל): עֶמְנֵנו הפלסטיני, לאורך כל חייו הוא דוכא, כבשה אותו טורקיה והרגו את כל הצעירים נהכוונה לאלו שנהרגו במלחמותיה של טורקיה כשנלחמו כחלק מהצבא הטורקי... הובסה טורקיה, ואחריה באו האנגלים... מי שהיה נושם מבין הפלסטינים או רוצה לעשות מהפכה היו מוציאים אותו להורג, וזאת ישראל שנכנסה, הלוואי והשאירה אותו בארצו, היא הגלתה אותו (شعبنا الفلسطينيّ طول عمره مظلوم، احتلته تركيا وموتت الشباب... وانهزمت تركيا، وبعد تركيا جاءنا الإنجليز... التي كان يتنفس من الفلسطينيين والتي بدّو يعمل ثورة كانوا يعدموه... وهاي إسرائيل، ياريت خلّته ببلاده، هجرته).

המרואיינות, הן אלו "מכאן" והן אלו שאינן "מכאן", מתארות את אירועי 1948 במילים "נכנסו היהודים", "נכנסה ישראל", "לקחו אותנו היהודים", "לקחה אותנו ישראל". הנשים מסמנות את הכובש לסירוגין במילים "יהודים" ו"ישראלים" ללא כל הבחנה. הן זוכרות בדיוק היכן היו. "היינו ברמאללה", אומרת חבוב. הן מצביעות על השונה בין כובשי הארץ למיניהם, כפי שעולה מדברי עאיישה וחברותיה. ההבדל בין כניסת היהודים לארץ לבין הכיבושים שקדמו להם ניכר בשפה השאולה מהספרה הפרטית הנשית, הממחישה את עוצמת הטראומה של אירועי 1948. המילים "נכנסו אלינו" ו"לקחו אותנו" משקפות את האופן שבו חוו הנשים את האירועים מבחינה רגשית והיסטורית. את השימוש במילים אלו אפשר להסביר בהקשר החברתי-תרבותי המעצב את תפיסת עולמן של הנשים, את מציאות חייהן ואת מקומן בחברה, ואת האופן שבו הן תופסות את אירועי 1948. אותו הקשר קובע גם את הנורמות ואת הערכים השולטים ביחסים בין המינים בחברה הערבית-פלסטינית. השימוש במילים "נכנסו היהודים" ("دخل اليهود") שאוב מחיי היומיום של הפלסטינים. המילה "נכנס" היא ראשונית ויומיומית. לעומת הנשים, הגברים שראינתי השתמשו במונחים "כיום שבו כבשה ישראל" ("יום ما احتلت إسرائيل") או "בימים שבהם כבשו היהודים" ("أيام ما احتلت اليهود"), שהם מונחים פוליטיים השאולים מהשיח הרווח בעיתונות, ברדיו ובדיונים הפוליטיים המתנהלים בספרה הציבורית. הנשים מתארות חוויה אחרת, הקשורה לקיום הנשי המסורתי המגדיר כיצד הן חוות ומפרשות את האירועים. השימוש במילה "נכנסו", בלשון רבים, משקף את המשמעות הקולקטיבית המיוחסת ל"נכנסים", ל"נחדרים" ול"נכבשים". הכניסה בוצעה ללא רשות, כלומר היהודים נכנסו

כאורחים בלתי קרואים, ותפסה את הפלסטינים חשופים, בלתי מוכנים להתנגדות. זהו תיאור אנלוגי לתיאור של כניסת החתן אל הכלה בליל הכלולות. בהתאם לנורמות החברתיות הפלסטיניות, נהוג לומר בערבית המדוברת: "החתן נכנס אל הכלה בליל הכלולות" ("العريس يدخل العروس بليلة الدخلة"). הכלה צריכה להיות בתולה בליל כלולותיה, והחתן צריך לחדור אל גופה ולבתק את בתוליה. לאחר שעשה זאת אומרים: "החתן לקח את הכלה" ("العريس أخذ العروس"), ובשפתה של פאטמה מזכרייא, "ביום שבו לקחה אותנו ישראל" ("יום ما أخذتنا إسرائيل"). השפה שבאמצעותה משחזרות הנשים הפלסטיניות מלוד ומרמלה את אירועי מלחמת 1948 מבטאת את חוויותיהן ושאוכה מעולמן. הן מתארות את אירועי הנכבה בטרמינולוגיה השמורה ליחסים בין גברים לנשים. נשים שנולדו לתוך שפה פטריארכלית וגדלו במחוזותיה זוכרות ומספרות בה את חוויותיהן. כיבוש בתוליה של האשה בליל כלולותיה משמש לפלסטיניות אנלוגיה לכיבוש הטריטוריאלי של הערים ושל הכפרים הפלסטיניים במלחמת 1948. הכניסה לעיר או לכפר, כמו החדירה לגוף, מסמלת פלישה וחדירה לביתם של הפלסטינים, לתחום האינטימי והפרטי ביותר בחייהם.

השפה משקפת את יחסי הכוח המגדריים בחברה הפלסטינית מחד גיסא, ואת יחסי הכוח הפוליטיים כתוצאה מאירועי המלחמה מאידך גיסא. לדברי ספיק (Spivak 1992), נשים תוארו בשיח הלאומי כ"אמא אדמה". הבניה סימבולית זו נועדה לקשור את השליטה בטרטוריה עם השליטה בגוף האשה ובמיניותה. ההקבלה בין שני סוגי השליטה באה לידי ביטוי גם בשפתן של המרואיינות, המתארות את כניסת הכוחות הזרים לטרטוריה כחדירה פיזית של הגבר לגוף האשה. טענות דומות על הקשר בין גוף האשה למושג "אמא אדמה" בשיח הלאומי מופיעות אצל סוזן סלימוביץ, הכותבת על "הדמות הפמיליארית של האומה כגוף האשה" (Slyomovics 1998, 200–201). לב גרינברג (2005), במסתו "הכלה הבלתי רצויה: מצוקת הדיבור של ההתנגדות לכיבוש", מתאר את השיח הישראלי המדמה את היחסים בין הפלסטינים לישראלים כיחסים שבין גבר לאשה. גרינברג מצטט מדבריה של גולדה מאיר, ראש ממשלת ישראל לשעבר, שדימתה את פלסטין ואת הפלסטינים ל"כלה הבלתי רצויה" של ישראל. גם עמוס עוז, באחת ההרצאות שנשא עם פרוץ אינתיפאדת אל-אקצא, אמר כי "יש להתגרש מהפלסטינים, ויש לעשות זאת יפה"⁶. בכל הדימויים הללו פלסטין היא תמיד הצד הנשי וישראל היא הצד הגברי.

הכניסה בליל הכלולות, המסומלת באקט מיני אלים, מותירה את האשה שותתת דם ומסמלת את כיבושה האלים של הארץ ("البلد أو البلاد"), ובתוכה הערים אל-ליד, רמלה ואל-מג'דל והכפרים סדוד, זכרייא, כופר עאנה וסאפריה.⁷ תיאור נשי זה מעיד על הברוטליות שבה הפר הכיבוש הישראלי ב-1948 את הפרטיות של הפלסטיניות בפרט ושל הפלסטינים

⁶ הדברים נאמרו בנאום שנשא עוז בעצרת של יהודים וערבים בתל-שוקת שבנגב מיד עם פרוץ אינתיפאדת אל-אקצא.

⁷ דברי המרואיינות אין הבחנה ברורה בין השימוש במילים "כיבוש העיר" ל"כיבוש הארץ". יש

בכלל. המרואיינות משוות בין הכיבוש הציוני ב־1948 לבין כיבוש הארץ בימי הטורקים והאנגלים. לעומת הטורקים והאנגלים, היהודים "הוציאו אותנו", "פיזרו אותנו". בלשונן של הנחקרות היתה כניסה ומיד לאחריה באו גירוש ויציאה לגולה, "اليهود شتتونا" — זאת בשונה מהטורקים ומהאנגלים שתחת שלטונם הן המשיכו לחיות את חייהן בחיק משפחותיהן. משמעויות נוספות נגזרות מתיאור מעשה החדירה לגוף האשה בליל הכלולות. החדירה נעשית בידעית משפחתה, המעניקה לחתן את אישורה לכך בשומרה על "פרופיל נמוך". סודיות וקשר של שתיקה מקנים לגיטימציה לאקט המיני המבוצע בין החתן לכלה. באופן מקביל, בשפתן של המרואיינות, היהודים נכנסו לשטחן ופלטו לפרטיותן תחת מעטה הלגיטימיות של ה"משפחה" הערבית (ארצות ערב) ובחסותה של הקהילה הבינלאומית — השומרות גם הן על קשר של שתיקה ומקנות לגיטימציה לכיבוש ולגירוש של הפלסטינים מארצם.

כמו הקשר המטפורי שבין הכיבוש ליחסי המגדר, אפשר לומר לדעתי שמדינות ערב שומרות על קשר של שתיקה בעניין גורלו של העם הפלסטיני. פרשנות זו מתחזקת לנוכח הפעלים שבהם השתמשו המרואיינות לתיאור האופן שבו חוו את אירועי 1948. פעלים כמו "לקחו" ו"פלטו" מעידים על מסירת דבר-מה, במקרה זה — פלסטיין. בשיח הנשי פלסטיין מגולמת בדמותה של אשה שנמסרה לחתן; הוא בתורו לקח אותה, כלומר ביתק את בתוליה בידעית הוריה ובהסכמתם. השימוש במילים "נכנסו לארץ" ("دخلوا للبلاد") מקביל בהקשר התרבותי הפלסטיני לכניסה (כלומר לחדירה) של החתן אל הכלה ולפעולה של ביתוק בתוליה ("أخذها"). האשה עוברת תהליך הכרוך באלימות ובכאב, בלי שיכינו אותה לקראת הצפוי לה.⁸

למילה "נכנס" ("أخذها") משמעות סימבולית נוספת, המתגלמת באנלוגיה שבין הארץ הארץ לבין גוף האשה. כשם שפעולת לקיחת האשה בליל כלולותיה מסמלת את סיום תקופת הבתולין וימי התום והטוהר של האשה, כך כיבוש הארץ ("البلاد") בידי הציונות טימא את הארץ ושם קץ לתומתה. אפשר גם לטעון באנלוגיה שביתוק הבתולין הוא תהליך בלתי הפיך, שכן את הבתולין אי-אפשר לאחות. עם זאת, אף שהחדירה מסמלת טומאה וחורבן, האשה הופכת בעקבותיה לבעלת מעמד מכובד יותר בחברה: היא הופכת לאשת איש. למרות החדירה הכוחנית לגוף האשה בליל הכלולות, שאליה היא צועדת ללא הכנה ובאין מנוס, לכלה נותרת האפשרות לתיקון ולשיקום, להתפתחות וליצירה כסובייקט בחברה. באנלוגיה למישור הקולקטיבי, על אף הכיבוש נותרת אפשרות של יצירה ושל ארגון חברתי ופוליטי מחודש. החדירה/הכיבוש אינם מסרסים לחלוטין את האשה/הקולקטיב. אפשר להחלים מטראומת הכיבוש. כך, באמצעות שפתן השאובה מהספרה הפרטית, הפלסטיניות

אנלוגיה בין כיבוש הארץ לבין כיבוש העיר. הנשים השתמשו לסירוגין במילים ללבלאד ו"לאלבדר" ("לארץ") כשתיארו את הכניסה לעיר הספציפית — במקרה זה לוד או רמלה. נושא המין והגוף הוא בבחינת טאבו, שהפלסטינים אינם מדברים עליו.

יוצרות אנלוגיה נשית לטראומה, שחובה להשתקם ממנה ולהתארגן בקווי מתאר חדשים, אישיים, חברתיים ופוליטיים.

בטרמינולוגיה של הנשים שראיינתי בלט במיוחד היעדר השימוש במילה "נכבה". רק שלוש מ-37 הנשים שראיינתי השתמשו במילה נכבה, שלושתן היו פעילות פוליטיות במפלגה הקומוניסטית. את היעדר המילה מתיאוריהן של הנשים את אירועי 1948 אפשר לפרש כניצחון של השיח הציוני ההגמוני, שהצליח להשתיק ולהשכיח בתודעתן של הפלסטיניות את המילה המובילה בזיכרון הקולקטיבי הפלסטיני. השתקה זו נועדה להפריד את הפלסטינים, ברוח הצהרת בלפור, לעדות ולקהילות דתיות כדי להוכיח את הטענה הציונית שאין קולקטיב לאומי פלסטיני.

המושג נכבה הופיע לראשונה בספרו של קונסטנטין זאריק שפורסם בבירות באוגוסט 1948. זאריק התייחס בספרו למרכיבי המושג, לנסיבותיו ולדרכי הפעולה והתיקון שהוא מצריך. על פי זאריק (1948), ב"נכבת פלסטיין" איבדו הפלסטינים את השליטה על האדמה שעליה קמה המדינה היהודית. כתוצאה מכך הפכו המוני פלסטינים לפליטים.⁹ חוקרים, פוליטיקאים, אינטלקטואלים, סופרים ומשוררים פלסטינים אימצו את המושג נכבה, שהפך לאחד המושגים המכוננים ביותר בתודעת הקולקטיב הפלסטיני בישראל ומחוצה לה. הסופר הפלסטיני סלמאן נאטור (1985, 49), שזיהה את עצמו כבן הדור שנולד בנכבה, כתב: "אני שייך לדור שנולד שנה לאחר הנכבה". כך סימן נאטור את זהותם של הפלסטינים ביחס לנכבה: אלו שנולדו לפני הנכבה, אלו שנולדו במהלכה ואלו שנולדו לאחריה (נאטור 1995, 16). הונויידה ע'אנם (2004), בעבודת הדוקטור שכתבה על אינטלקטואלים פלסטינים בישראל, ממחישה עד כמה היתה הנכבה אירוע מכונן בחייהם הפרטיים והקולקטיביים. אין ספק שהנכבה הביאה להרס הקולקטיב הפלסטיני, אולם מתיאורי הנשים שראיינתי עולה כי הן אינן מרגישות מובסות וחסרות שליטה. נהפוך הוא, בין במודע ובין אם לאו, הן עדיין תופסות את עצמן כבעלות יכולת פעולה, בחירה ושליטה בחייהן, למרות החורבן, ההרס והאובדן. הן מתארות יצירה ובנייה מחדש, לפחות ברמה הפרטית והמשפחתית.

חלק מהנשים הפלסטיניות מלוד ומרמלה הזכירו את הנכבה במהלך הריאיון בביטויים כמו: "הייתי בת 12 כשנכנסו היהודים" ("كنت بنت اثنا عشرة سنة لَمَّا دخل اليهود"), או "הייתי בכיתה ד" ("كنتُ بالصف الرابع"). באמצעות התבטאויות אלו הן סימנו את גילן ואת מקומן הגיאוגרפי ביחס לזמן הנכבה, אך הן עשו זאת בבירור באמצעות טרמינולוגיה המאפיינת את החיים בספרה הפרטית. ביטוי נשי מובהק לכך מופיע בדבריה של חבוב: "עדיין לא הייתי נשואה כשנכנסו היהודים" ("كنتُ بعندي بنت لَمَّا دخل اليهود"). חבוב מציינת במפורש שהיתה בתולה "כשנכנסו היהודים", כלומר היא משתמשת בזמן פרטי ומשפחתי. לטענתי, התיאור של הנשים הפלסטיניות את אירועי 1948 במילים

⁹ אין אומדן מדויק ורשמי של מספר הפליטים הפלסטינים. על ישראל, שהפכה את הנושא ל"בעיית הפליטים", ראו מוריס 1991.

"נכנסו היהודים" ו"לקחו אותנו", השאובות מחיי היומיום, רחוק הן מהשיח הלאומי הפלסטיני והן מהשיח הלאומי הציוני-יהודי. בהשתמשן בטרמינולוגיה פרטית-משפחתית הן מציבות עולם מושגים אלטרנטיבי לזמן הפוליטי. במילים אחרות, היותן נשים אנאלפביתיות, נחותות לעומת הגברים הפלסטינים, הותיר אותן "נקיות" מהשיח הלאומי הפלסטיני וודאי מהשיח הציוני. התיאור השאוב מהספרה הפרטית משקף ומבנה את מציאות חייהן כנשים. אי-השימוש במושג נכבה מעיד על היעדרן מן הספרה הפוליטית-לאומית. השיח הלאומי הפלסטיני, המדבר על חורבן או על פוטנציאל לשחרור, הוא בעיקרו שיח גברי. השיח הנשי, לעומת זאת, שאול מחדר המיטות ומהספרה הפרטית ובכך הוא שומר על אפשרות של שחרור הנשים מהתפיסות החברתיות והתרבותיות הרווחות.

4. בנתיבי העקירה

עוד עולה מן הראיונות כי הנשים הפלסטיניות מנציחות את אירועי 1948 בעזרת הפועל "היגרנו", ומתארות את התקופה כ"זמן ההגירה", בדומה לסופר סלמאן נאטור (1987, 16). המרואיינות השתמשו בלשון רבים לתיאור קורותיהן במהלך אירועי 1948: "גירשו אותנו", "היגרנו", "היגרנו", "יצאנו", "יצאו", "הגלו אותנו". השימוש בפעלים "היגרנו", "היגרנו", "יצאנו" ו"יצאו" הופיע באופן עקבי אצל כל המרואיינות, והפועל "היגרנו" הופיע אצל כולן בלשון רבים ולא בלשון יחיד.

השימוש של המרואיינות בפועל "היגרנו" לתיאור האירועים אינו מכחיש בהכרח את הגירוש, אלא מייצר שפה אלטרנטיבית המבטאת התנגדות ומציב את הפלסטיניות כסוכנות אקטיביות ובעלות יכולת בחירה ושליטה אל מול החודרים/הכובשים. עדות לכך אפשר למצוא בדברים הבאים:

ח'אולה (אל-ליד): אני לא ראיתי איך האנשים היגרו, אבא דאג לנו מאוד והשאיר אותנו בבית כמה ימים. לאחר מכן הלכנו לכנסייה, האנשים כבר היגרו. כולם היגרו, גירשו אותם היהודים... חלק לירדן, חלק לרבת עמון ולרמאללה, רק אנחנו מבית אלפאר נשארנו באל-ליד (أنا مشفتش الناس كيف هاجروا، يعني كان أبوي خايف علينا وخلصنا في الدار أكم يوم. وبعدين رحنا على الكنيسة. الناس كانت صارت مهاجرة. كلهم هاجروا طر دوهم اليهود طردوهم برآ إللي على الأردن وإللي على عمان وعلى رام الله. ظلينا إحنا في اللد من بيت الفار).

אליס (רמלה): התחתנו בזמן המלחמה ב-14 בפברואר 1948... היתה מלחמה והיה תוהו ובוהו. הלכתי ליפו ולאחר מכן חזרנו לרמלה ונשארו עד שהיגרנו. אני היגרתי ואת בעלי לקחו בשבי (تزوجنا بالحرب في تاريخ 14 شباط 48. والحرب كانت آيمه والقيامه قايمة. رحت على يافا وبعدين رجعت على الرملة وظلينا على بين ما هاجرنا. أنا هاجرت وأخذوا زوجي أسير).

מרים (אל-ליד): מישהי באה אלינו ואמרה: "יש מכוניות ברמלה ורוצים שמי שרוצה להגר

שילך". כשהבן שלי יוסף היה בן חודש, היה בזרועותיי [בזמן המלחמה], אני רציתי שניסע, מה יש לנו לעשות. לפני שיצאנו, אחותי, אמו של זה [בן אחותה נכח בריאיון]... ילדה ילד. בא הצבא ואמר "יאללה תצאו, יאללה לעבדאללה", אני מרחמת על אמא זיכרונה לברכה, היא הרימה את הילד ואמרה לו "חיוואג'ה בייבי קטן"... לאן היא תלך אתו, היא ילדה אותו היום (أجبت لعنًا واحدة وقالت: في سيّارات بالرملة ويقولوا اللي بدو يهاجر يروح. هذا إيني يوسف كان عمره شهر على يديّ، أنا كان بدّي نروح، شو ظليّنا نعمل هون. وقبل ما نطلع، أختي، أمه لهذا [شاب كان حاضر وقت المواجه]... وكذت. أجا الجيش وقال يلا إطلعوا يلا على عبدالله، يا حرام، حياة أمي رفعت الولد وقالت له "خواجي بيبي صغير"... وين تزوح فيه، اليوم وكذت).

הנייה (אל-מג'דל): הלכנו ברגל מאל-מג'דל לעזה... הלכנו ברגל כשאני נושאת את בתי בידיים והיגרנו לשם... תקפו אותנו במטוסים, וכל גיחה היתה הורסת חצי שכונה או חצי רחוב. לאחר מכן ברחנו לפרדסים [והסתתרנו] מתחת לעצים מהתקפות המטוסים. אל-מג'דל היתה מלאה פליטים שבאו מבחון, חזרו והחלו לירות ולהתקיף מהמטוסים ומהים (إحنا رُحنا ومشينا مشي من المجدل على غزّة، هربنا، أنا كان معي بنت... وهاجرنا، ضربونا بالطيارات، وكل ما تنزل غارة تهدم نص حارة نص شارع، وبعدين رحنا هربنا للطيارات تحت الشجر من ضرب الطيارات كانت المجدل ملانة مهاجرين من برّة جايين، عاودوا صاروا يطخّوا ويضربونا بالطيارات ومن البحر).

4.1. "היגרנו"

כאמור, השימוש בפועל "היגרנו" מייצר רוברד נוסף של שימוש בשפה, אולם אינו מכחיש את השפה הפוליטית הלאומית. לפועל "היגרנו" נלווים בלשונן של המרואיינות הפעלים "גירשו אותנו", "העמיסו אותנו", "ברחנו" או "התקיפו אותנו". השימוש בפעלים אלו מצביע על הכוח שהופעל נגדן ואילץ אותן להגר. תיאור המסע של הנייה מאל-מג'דל לעזה כשפּתּה בחיקה והשימוש בפועל "ברחנו" ממחיש את פעולת ההגירה ואת העובדה שההגירה היתה אקט של הישרדות, שפירושו "היה עלינו להציל את הילדים ולשמור על חיינו". ההגירה היא פועל המצביע על סוכנות (agency) פעילה, על החלטה רציונלית שהתקבלה לנוכח מאורעות המלחמה.

הנשים, שנתקלו במצב טראומתי, בחרו להגר ובכך הפגינו שליטה על חייהן ועל חיי משפחותיהן. בהנצחן את הפעולה במילה "היגרנו" הן מעצימות את עצמן ומייצרות זיכרון היסטורי אקטיבי, לא פסיבי. רק לאחר מכן הן מרשות לעצמן להוסיף: "היהודים אותנו, העמיסו אותנו, זרקו אותנו" ("طردونا اليهود، حملونا، ورمونا"). לטענת אדוארד סעיד (2004, 126), "ההגירה, בשונה מהפליטות, יש בה יסוד גדול יותר של בחירה, המתבטא למשל במעבר לארץ אחרת". במקרה של הפלסטיניות שראיינתי, ההגירה לא היתה בהכרח לארץ אחרת. חלקן הגדול היגרו הגירה פנימית, מעריהן או מכפריהן לאזורים קרובים בתוך הארץ. אלא שגבולות הארץ נקבעו עתה בידי היהודים. הגירתן הוגדרה בידי

המדינה כ"פנימית" או כ"חיצונית". שרטוט הגבולות החדשים הציב אותן במצב לימנלי וחרג.

עם זאת, בדינמיקה של ההגירה או של ה"יציאה" יש לנשים יכולת שליטה מסוימת על חייהן אל מול הכובש המגרש. השימוש במילה "הגירה" מתכתב, גם אם בעקיפין, עם ה"הגרה" במורשת האסלאמית. הנביא מוחמד ציווה על מאמיניו להגר לאתיופיה כדי לחוס על נפשם ולהביא את דבר נבואתו אל העולם המונותאיסטי ואולי לרכוש תמיכה. לאחר מכן היגרו הנביא וקומץ מאמיניו לאל-מדינה כדי לשכנע את אנשי העיר להתאסלם. כשמוחמד חזר לבסוף הוא הנחיל את דת האסלאם במקָה ושחרר אותה מעבודה זרה. השימוש בפועל "היגרנו" מבטא את התחושה שהפלסטינים עדיין בעלי יכולת פעולה ושהאובדן אינו טוטלי למרות הגירוש. הפלסטינים ממשיכים להיות צד דינמי ואקטיבי במאבק על הארץ, "אלבלאד".

4.2. בין פעלים אקטיביים לפעלים פסיביים

באמצעות המילים, המרואיינות יוצרות ומבטאות את מחשבותיהן, את רגשותיהן ואת תפיסותיהן הערכיות. מילים אינן רק משקפות מציאות ומשחזרות אותה, אלא גם מבנות אותה כפעולת דיבור. ריבוי הפעלים בגוף ראשון רבים ממחיש את עוצמת האירועים ואת האינטנסיביות שלהם. דחיסות השימוש בפעלים ממחישה את רוח התקופה, שהתאפיינה בפעילות רבה ובעומס של רגשות – פחד, כעס ודאגה. המילים משקפות, מצלמות, משחזרות ומבנות את המציאות כפי שהיא מתוארת בשפתן של נשים מלוד ומרמלה היום. הנשים תיארו את חייהן בתקופת המנדט הבריטי באמצעות פעלים אקטיביים מלאי חיות ובלשון רבים. פאטמה מזכרייא אומרת: "את התבואה היינו מאחסנים בכדים שממלאים בחיטה, בשעורה, בעדשים, בחמוס, בפול, בתירס... הגברים היו קוצרים והנשים היו אוספות, וכולם היו אוספים ומעמיסים אותם עד שהיו גומרים" ("والمحصول يَحْرَنُوهُ، الدور يبقين ملانات خوابي قمح وشعير وعدس وحمص وفول وذرة... الزلام كانوا يحصدوا والنسوان تلم وتغمر والكل يشيل ويحمل تخلصوا"). "חיינו כאן" ("عشنا هون"), "עיבדנו את האדמות", "היינו קוצרים", "הלכנו לשדות ולבוסתנים", "זרענו", "קטפנו", "מילאנו מים מהבארות", "כיבסנו", "בישלנו". בעזרת פעלים אלו מבטאות המרואיינות מידה מסוימת של שליטה על חייהן ועל רכושן. הן מעידות כי בתקופת המנדט היתה להן מידה של עצמאות בכפריהן ובעריהן והן נעו בכטחה באדמותיהן ובשדותיהן. האנגלים, לדבריהן, לא שלטו בחיי היומיום. עם זאת, כפי שעולה מדבריה של פאטמה, האנגלים נהגו להיכנס לכפר ולבצע סריקות. היא זוכרת את האנגלים כמי שהרגו צעירים פלסטינים רבים. סלמא ואחרות זוכרות שב"מהפכת 1936", כלשונו ("ثورة ال-36"),¹⁰ נהגו האנגלים להוציא להורג בתלייה את הצעירים המורדים ("الثوار"). הנוכחות האנגלית בחיי המרואיינות עולה בעקבות המרד של

10 מהפכת 1936 מכונה בהיסטוריוגרפיה הציונית "המרד הערבי".

1936. הן בדברי הכפריות והן בדברי העירוניות התיאורים של האנגלים נקשרים להוצאה להורג בעכו ולחיפוש אחר המורדים.

התרפקותן של הנשים המרואיינות על העבר, על תקופת המנדט, היא פעולה של סימון. היא מבחינה את השליטה הבריטית על כפריהן ועל עריהן מן השליטה הישראלית במקומות אלו למן 1948. כתוצאה מהשלטון הישראלי הן גורשו מבתיהן ומשפחותיהן הוגלו אל רחבי הארץ או אל ארצות שכנות. כך למשל, לדברי הנייה: "היהודים פיזרו אותנו" ("اليهود شتتونا").

המרואיינות מנסות גם לומר משהו בגנות החיים העכשוויים בלוד וברמלה. "בזמן האנגלים לא היינו צריכים לשלם [מסים] על הבית או על האדמות" ("زمن الإنجليز ما كنا ندفع لا عالييت ولا على الأرض"); "אנחנו מחכים כאן [ברמלה] שישראל תיתן לנו כסף לקנות אוכל!" ("إحنا بقينا هون (بالرمله) نستتي إسرائيل تعطينا المصاري نشترى أكل!"). "עד שנכנסו היהודים, היה לנו מכל טוב. הלוואי והשאירו אותנו בכתינו" ("كان عتًا كل شي ورزق لَمَا دخل اليهود يا ريت خلونا في بيوتنا") – כך ביטאה פאטמה מסודד את תקוותה שנתברתה. בתארן את חייהן מאז הכיבוש הישראלי מדברות הנשים על חוסר ביטחון אישי, על שכר דירה, על מיסים ועל אשפה שאינה נאספת כאמצעי לחץ שנועד לגרום להן להתפנות מבתיהן. פאטמה מזכרייה אומרת: "חיינו בזכרייה את החיים הטובים ביותר, לא ריכלנו האחד על האחר, לא אמר ולא אמרנו, אף אחד לא הרג ואף אחד לא היה מכה מישהו אחר, היינו כמו משפחה אחת" ("أحسن عيشة كنا عايشين بزكريا، ما حدا بيحكي على حدا، ولا قال ولا قولنا، ولا حدا بيقتل حدا، ولا حدا بيضرب حدا، هيك كنا عيلة واحدة"). אליס מרמלה מדברת על רצח הנשים המתבצע על רקע "כבוד המשפחה": "כל יום נרצחות נשים, אין דין ואין דין... לא ראינו רצח כזה בימי פלסטיין" ("كل يوم بتقتل واحدة، وما حدا بيسأل فيهم... ما كنا نشوف هذا القتل أيام فلسطين"). האמירה "כל יום" ממחישה את חוסר הביטחון האישי שחשות נשים פלסטיניות בחיי היומיום. הנשים מצביעות בעדותן על האלימות ועל הברוטליות הפוליטית המשפיעות על חיי המשפחה ועל היחסים בין גברים לנשים בתוך המשפחה. ויינה דאס מתארת כיצד הקולוניאליזם בהודו הותיר מורשת של מערכות יחסים המתאפיינות במרירות ובבוגדנות לא רק בין הינדים למוסלמים, אלא גם בין נשים לגברים הודים (Das 2000). צעקתה של אליס מרמלה כי בכל יום נרצחות נשים, כי אין דין ואין דין, מבטאת מחאה על ההפרות הבוטות של תנאי החיים החברתיים והפוליטיים. עדות עדכנית, אחת מני רבות, מובאת בידיעה בעיתון הארץ על אסיר משוחרר שרצח את אחותו בת ה־24, אם לתינוקת, על רקע "כבוד המשפחה" (אזולאי 2006).

מעניין ללמוד שהמצב הפוליטי העכשווי בשטחי הכיבוש נמצא גם הוא על סדר יומן של המרואיינות. ההסלמה באינתיפאדה מקשרת את עברן עם ההווה. סלמא אומרת: "הימים חוזרים על עצמם בעזה, לאנשים אין מה לאכול... [הישראלים] מכים אותם [את הפלסטינים] מהשמיים בעזה, עצוב... מה יעשה האדם? האדם צריך להגיד תודה לאל. האנשים ראו [סבלון] הרבה, הם ראו [סבלון] הרבה" ("الأيام بتعيد على حالها بغزة، للناس فش شو توكل...").

هذول يبضربوا بغزّه من السما، بيحزن، شو بدّو الواحد يعمل، لازم يقول الحمد لله، الناس شافت كثير، شافت كثير". ביטויים דומים נשמעו מפי מרואיינות נוספות, לעתים באופן ישיר כפי שהובא לעיל ולעתים באופן עקיף ומקודד, באמצעות משפטים נטולי המשך או הסבר, שלוו בדרך כלל באנחה ובשתיקה, כמו: "מה יגיד האדם? אלוהים גדול" ("شو בדّו يقول الواحد، الله كبير"), או "תראי מה קורה סביבך" ("شوفي شو عم يبصير حواليكي"). הנשים כיוונו כמובן למעשי הישראלים בהקשר לסכסוך המתמשך.

כדאי לשים לב לתנועה של הדוברות בין שימוש בפעלים אקטיביים (גוף ראשון רבים) לשימוש בפעלים פסיביים (גוף ראשון רבים). תנועה זו מבטאת הן דיבור כמעט קבוע בשפה קולקטיבית והן יצירת מרווח בין סוכנות פעילה לסוכנות פסיבית. באמצעות השימוש בפעלים כגון "לקחו אותנו", "הורידו אותנו", "נכנסו אלינו" ו"השאירו אותנו" מבטאות המרואיינות פסיביות וחוסר שליטה בתארן את אירועי 1948. הפעלים הפסיביים משקפים את תחושות האובדן וחוסר השליטה ומסמלים את הנסיבות שבהן הופכים בני אדם לאובייקטים.

אילנה רוזן (2003), בספרה אחות לצרה, מראה תנועה דומה בין אקטיביות לפסיביות: "המספרת כפי שהציגה את עצמה עד כה היא פסיבית למדי, והדברים מתרחשים סביבה כך שלה עצמה כמעט אין מרחב פעולה ביחס אליהם... היא אינה פועלת רבות, אינה יוזמת מאומה, וכמעט ואינה מפנה רגשות כלפי האנשים והאירועים שסביבה" (שם, 43). לטענתה, השימוש בפועל כמו "לקחו אותנו" הוא דוגמה לצמצום ההוויה (שם). במצב מלחמה, אנשים מאבדים שליטה על חייהם. אובדן השליטה טומן בחובו משמעות נוספת לגבי נשים, מפני שהן עלולות לשמש מטרה לניצול גופן ולתקיפה מינית. במצב מלחמה נשים עלולות לאבד מהסובייקטיביות שלהן הן משום שהן נמנות עם הקבוצה המובסת והן בשל היותן נשים. תיאוריהן של הנשים את החיילים והחיילות המחפשים על גופן ממחישים את הפיכתו של אדם לאובייקט בידי ה"אחר" ואת פרקטיקות ההשפלה שחווים העקורים. כך לדוגמה, בדבריה של סלמא בולטת תחושת ההשפלה האישית והקולקטיבית לנוכח יצר הנקם ואכזריותו של הכובש: "לא נתנו לנו ללכת בדרך, אלא הכריחו אותנו ללכת בהרים, ללא דרך" ("ما خلّوناش نروح في الطريق، أجبرونا نمشي هيّك في الجبال، فش طريق").

הנשים מספרות גם כיצד במהלך מלחמת 1948 ולאחריה הן אספו אנשים — המתוארים כזקנים, חלשים, חולים וחסרי ישע — שנשארו בעריהם או בכפריהם ולא "היגרו". הן זוכרות את הגעתם של הישראלים לתוך אזורי המחיה שלהן, ומתארות כיצד כוחות הביטחון הישראליים, שפיקחו על האוכלוסייה בעת ששהו במקום לאחר הכיבוש, ספרו את האנשים. לספירה יש ממד רציונלי של שליטה, אולם מתווסף לו ממד של השפלה ושל דה־הומניזציה. בערים לוד ורמלה אספו את האנשים וביצעו ספירה בתוך הגטו. פאטמה מזכרייא מתארת בפירוט כיצד אנשים שנראו כאנשי ביטחון ישראלים ספרו את הפלסטינים בכפר לפני שפוננו ממנו בשנית והועברו לרמלה. בספירה בדקו אם יש "מסתננים" בין אנשי הכפר.

בראיונות בלטה במיוחד העובדה שכאשר הנשים מדברות על מציאות חייהן לאחר 1948, הן שוב משתמשות בפעלים אקטיביים. הן מפיחות מחדש חיים באדמה, הן "זורעות", "נוטעות", "קוטפות" ו"מסיקות זיתים". הן הופכות את האדמה בחזרה למקור של חיים. הנשים מציינות אמנם את העובדה שהפכו מבעלי אדמות לחוכרי אדמות מיהודים, אולם לדבריהן המציאות הכתיבה זאת והן נטלו על עצמן את האחריות להמשיך את חייהן ואת חי התא המשפחתי שלהן. פעלים נוספים העולים בראיונות, כגון "תפרנו", "ארגנו", "סרגנו" ו"עבדתי במפעל תפירה" ("واشتغلت بمصنع للخياطة"), מעידים על הרחבת אפשרויות התעסוקה לנשים, אך גם על צמצום האפשרות לעבד את האדמות שהופקעו מידי הפלסטינים לאחר 1948.

אחד הפעלים הדומיננטיים ביותר בדברי המרואיינות היה "להשיא" – להשיא את הילדים ואת הילדות. כל המרואיינות הנשואות סיפרו ש"גידלנו את הילדים והשאנו אותם". ל"הקמת בתים" או ל"פתיחת בתים", בלשונן של המרואיינות, יש משמעות מיוחדת בנסיבות חייהן. ביתן הפרטי התפורר וקהילתן התרסקה ופוזרה ב-1948, ולכן הקמת בית פרטי היתה למעשה צעד לקראת הקמת קהילה מחודשת. מסיבות תרבותיות, חברתיות ופוליטיות הפכה המשפחה הגרעינית אמצעי להגדלת הקהילה.

המרואיינות, הן העירוניות ה"מקוריות" והן הפלאחיות, דיברו רובן בגעגועים ובנימה של נוסטלגיה על העבודה בשדות ועל המרחבים שבהם נעו. מדבריהן עולה כי הן עסקו בעבודות שונות כדי לפרנס את משפחותיהן וכי נשים אחרות מהמשפחה התגייסו לעזרתן. חלקן אף סירבו להתחתן כדי לסייע למשפחה, כמו חמותה ובתה של מרים ושכנותיה של ח'אולה. המרואיינות סיפרו שבמצב המשברי שנוצר הן התגייסו זו לעזרת זו, גילו אחווה ואף נטלו על עצמן למלא פונקציות שגברים נהגו למלא בעבר.

המציאות הפוליטית העכשווית מטילה גם היא את צלה על סיפורי הנשים ומנכיחה את אירועי 1948 מרחוק. האנלוגיה שהן עושות בין חוויותיהן ב-1948 לבין המתרחש כיום בעזה, בג'נין ובמחנות הפליטים מבטאת את כאבן ואת תחושת הסולידריות שלהן עם גורל העם הפלסטיני הנמצא מעבר לגבולות הערים שבהן הן מתגוררות כעת.

4.3. הדיבור על אודות ה"מסתנן"/ "مستأن" ¹¹

גם אנו עלינו למשאיות. לנה אוֹתָנו
ניצוץ הפרקת לילי הַיֵּית, וְנִבְיֵית

¹¹ בני מוריס (1991) דן ב"שאלת המסתננים". הוא קושר בין הטבח בכפר קאסם לבין המלחמה ב"מסתננים", שהעסיקה לטענתו את כוחות הביטחון ובעיקר את משמר הגבול. בשנים 1956–1949 נקטה ישראל מדיניות של ירי חופשי כלפי המסתננים, ירי שנועד להרוג. כמו כן, רוביק רוזנטל (2002) מתאר כיצד העסיקו המסתננים את כוחות הביטחון ואילו פרקטיקות ננקטו. רוזנטל מצטט מדברים שנאמרו בבית המשפט על עופר, מפקד הטבח בכפר קאסם: "זה איש שבמשך כל השנים... בילה כאמבוסים וחיכה למסתננים ערבים. אז היו קוצרים את כולם" (שם, 183).

קְלָבִים עַל יָרֵחַ עוֹבֵר מֵעַל מַגְדָּל הַכְּנִסְיָה,
אֲבָל לֹא הָיִינוּ שְׂרוּיִים בְּפֶחַד. כִּי יִלְדוּתָנוּ
לֹא בָּאָה אֵתָנוּ. הַסְתַּפְּקָנוּ בְּפִזְמוֹן: עוֹד נָשׁוּב
בְּעוֹד יָנַע קָט אֶל בֵּיתָנוּ... (דרוויש 2000, 17).

במהלך ההיסטוריה של הסכסוך הפלסטיני-ציוני נערכו מחקרים רבים שעסקו בשאלה: האם הפלסטינים ברחו ועזבו את בתיהם לפני האירועים ב-1948, במהלכם ולאחריהם, או גורשו במהלך האירועים ולאחריהם? דיונים מסוג זה, המייצגים שני קטבים בינאריים, מונחים על ידי מגמה אידיאולוגית וערכית של כל אחד מן הצדדים — האחד טוען לבריחה והאחר טוען לגירוש.

בסיפורי חייהן של הנשים עלו דפוסים שונים, מורכבים ומעורבים של גירוש ובריחה בזמן האירועים. שלוש הנשים מאל-מג'דל השתמשו במילה "ברחנו", כמו במקרה של הנייה שתיארה כיצד נשאה את בתה בחיקה בדרכה לעזה, כשהיא נסה על נפשה יחד עם שאר תושבי העיר. באופן דומה היא חזרה לאל-מג'דל. המרואיינות שהגדירו עצמן כתושבות "מקוריות" של הערים לוד ורמלה טענו כי "גורשנו בהמונינו". בתיאור בני משפחותיהן ומכריהן של המרואיינות, שניסו לחזור לבתיהם עם תום אירועי 1948, בלט השימוש במילים "מסתנן" ו"מסתננים". המרואיינות השתמשו אפוא בטרמינולוגיה של הכובש, שטבע את המושג ונתן לו משמעות של עבריין, המאיים על ביטחון המדינה היהודית ואוכלוסייתה. הריבון החדש קבע גם את גבולות המדינה והחליט מי נמצא בתוכם ומי מחוץ להם. ה"מסתננים" היו פלסטינים שניסו לחזור לבתיהם. רוב ניסיונות השיבה הללו עלו להם בחייהם. כך תיארה זאת סלמא (אל-ליד):

היו מסתננים שבאו לקחת את החפצים שלהם מבתיהם. רבים מאלו שבאו נורו ומתו, היהודים היו צדים אותם והורגים אותם (كان متسللين ييجوا يفوتوا يأخذوا أو اعيهم من دورهم كثار ييجوا وينطخوا ويموتوا، اليهود يصيدوهم ويموتوهم).

סלמא מתארת את ה"ציד" שביצעו כוחות משמר הגבול הישראליים ואת הקורבנות הפלסטינים שעזבו או הוכרחו לעזוב את בתיהם בעקבות האירועים. לדברי אליס (רמלה): יש לי אח שלא יודעים עליו, היה בן עשרים... היו מסתננים, הוא בא ממסתנן מעזה לרמלה, לכאן, הוא בא עם אחד ממשפחת נינו, שמו ח'ליל או אברהים, אני לא זוכרת, תפסו אותם וכלאו אותם. דודי זיכרונו לברכה והכומר ראו אותם, ועד היום לא יודעים עליהם שום דבר. משפחת נינו היגרו כולם ואיש לא נשאר מהם כאן (في إلي أخو ما نعرفش عته، كان ابن عشرين سنة... كانوا يتسللوا أجا متسلل من غزة للرملة لهون أجا مع واحد من دار نينو اسمه خليل أو إبراهيم مش ذاكرة ومسكوهم وحبسوهم، شافهم حياة عمي والخوري ولحد اليوم ما نعرفش عنهم إشي. هذول بيت نينو كلهم هاجרו ما ظلش منهم حدا هون).

אליס איבדה את אחיה, שברח או גורש לעזה במהלך אירועי 1948, כאשר ניסה לחזור לעיר מולדתו רמלה. הוא נעלם ומשפחתו אינה יודעת עד עצם היום הזה מה עלה בגורלו. אליס מפנה אצבע מאשימה אל הריבון החדש ומטילה עליו את האחריות לגורל אחיה. ח'אולה וראיפה, לעומת זאת, מתארות מקרי "הסתננות" שהסתיימו בהצלחה:

ח'אולה (אל-ליד): אחי יצא עם אמי, עברה מאז [המלחמה] שנה בערך, ואחי בא כמסתנן, אמי היתה חולה (أخوي طلع مع أُمِّي، يمكن مرّت سنة (منذ الحرب)، أخوي أجا متسلل، أُمِّي كانت مريضة).

ראיפה (אל-ליד): אחי זה, סמואל שסיפרתי לך עליו... הסתנן וחזר מרבת עמון, עבר דרך הפרדסים (أخوي هذا صموئيل إلهي حكيتلك عليه... تسلل ورجع من عمّان عن طريق البيّارات).

אחיהן של ח'אולה וראיפה הצליחו לחזור – או בלשונן, "להסתנן" בחזרה הביתה. הם שבו מרמאללה ומרבת עמון לעירם לוד ונשארו בחיים. אולם רוב הפלסטינים שניסו לחזור לבתיהם נכשלו ונהרגו על קו הגבול. מי שלא ניסה לחזור לביתו הפך לפליט. פאטמה מאירה בעדותה כיצד חלק מתושבי זכרייא הפכו לפליטים:

פאטמה (זכרייא): הרבה מסתננים היו באים אלינו שם, לכפר, וישבו אתנו ונשארו, אז הם [היהודים] התחילו לתת לנו פתקים, אנחנו שנכנענו קודם. היו נותנים לנו פתקים ונאנשי הכפר] היו באים ואוספים אותם. מי שהיה לו פתק היו אומרים לו "שב שם", ומי שלא היה לו [פתק] היו אומרים לו "שב שם" [בכיוון שונה], עד שהיו גומרים עם כל אנשי הכפר, מי שלא היה לו פתק היו מעלים אותו למשאית וזורקים אותו לערבים, זורקים אותו, ומי שהיה לו [פתק] היו אומרים לו "לך הביתה, תחזור" (كانوا ييجوا علينا متسللين كثير هناك، بالبد، يقعدوا، وصاروا إحنا يللي سلمنا بالأول يعطونا أوراق، يعطونا أوراق... كانوا يلّموا اللّهي معه ورقة، ورقة التسليم، يقولوا له أقعد هناك واللّهي معوش يقولوا له أقعد هناك حتى يخلصوا كل اللّهي في البلد، لما يخلصوهم اللّهي معوش تصرّيح يركبوه ويكّبوه على العرب، يكّبوه، واللّهي معاه كانوا يقولوا له ارجع على البيت).

אם כן, הנשים מאמצות את המונח "מסתנן", אך מעניקות לו משמעות הפוכה מזו שהעניק לו הריבון שטבע אותו. טרינן מיין-הא טוענת כי שימוש בשפה, על דו-המשמעות ועל אי-היציבות שבה, יכול לשמש להשחתה, להפרעה ולעיוות של המציאות. היא טוענת כי מיצוב המשתמש ומיקומו בשפה, ולא המילים עצמן, הם שקובעים את משמעות המילים. לדבריה, "כאשר אנו קוראים לעצמנו 'ילידים' אנו מתכוונים לכך שיש לנו פריבילגיות טבעיות, ושיוך למקום ספציפי בזכות הלידה. לכנות אותם 'ילידים' בשל לידתם משמעו לסמן אותם כנחותים וכילא אירופים" (Minh-Ha 1989, 52).

המונח "מסתנן" שימש בשיח הציוני לדה-הומניזציה של האויב, המגולם בדמות הפלסטיני המנסה לשוב לביתו. המונח נועד להציגו כטרוריסט המאיים בחזרתו לביתו על

ביטחון המדינה היהודית ואוכלוסייתה. בסיפורי הנשים, לעומת זאת, מתוארים ה"מסתננים" כקורבנות של אירועי 1948 וכאנשים בעלי יכולת פעולה שהתעקשו לחזור לבתיהם ונכונו לסכן את חייהם לשם כך. כלומר, בתיאור תופעת ה"מסתננים" יש יסודות של העצמה, כוח אישי, יכולת פעולה וניסיון לשלוט בחייהם ולחזור לבית שממנו יצאו או הוצאו בזמן המלחמה. ה"מסתננים" מתוארים כגיבורים המנסים לחזור אל ביתם הפרטי ואל המולדת, גם במחיר חייהם.

בשונה מהמשמעות שהעניק הכובש ל"מסתנן" הפלסטיני המנסה לשוב לביתו, הנשים מעניקות לאותו מושג משמעות הרואית הפוכה. עבורן מדובר במעשה המבטא התנגדות, גבורה ותעוזה מול האויב הכובש. כשטבע את המונח "מסתנן" ביקש הריבון לעשות אובייקטיביזציה לפלסטיני ולסמן אותו כטרוריסט, ואילו הנשים מעניקות לאותו מונח משמעות המחזירה לו את הסובייקטיביות שלו. הן מתארות אותו לא רק כסובייקט קורבן, אלא כסובייקט הנאבק במחיר חייו.

השימוש במילה "מסתנן", שהוא לכאורה ביטוי מובהק להפנמת שפת המנצח בידי המנוצח, טומן בחובו ערעור על גבולות המילה ועל משמעויותיה מבחינה חוקית והומנית. ה"מסתננים" היו ברובם המכריע אנשים רגילים שעזבו, או הוכרחו לעזוב, את בתיהם לנוכח אירועי 1948. זוהי התנהגות נורמטיבית שבאמצעותה אוכלוסיות מצילות את חייהן בנסיבות של מלחמה. התנהגות זו מפורשת בדרך כלל כאקט מוסרי ראוי, הנובע מהרצון ומהמאמץ לגונן על בני המשפחה. אולם בלשון הכובש, אותם אנשים שביקשו לחזור לבתיהם הפכו לטרוריסטים ולעבריינים פורעי חוק המסכנים את ביטחון מדינת היהודים ואת גבולותיה, ולכן המדינה אסרה עליהם לחזור לבתיהם והפכה אותם למטרה לחיסול.

מהשימוש במילה "מסתנן" אפשר ללמוד על היחסים בין המדכא למדוכא ועל התהליך שבו מובנית משמעותה של מילה, תהליך המעלה את השאלה: בידי מי נמצאים הכוח והיכולת להעניק למילה את משמעותה? אמנם, יש ביכולתו של בעל הכוח לטבוע מונחים ולהגדירם, אולם הוא אינו יכול לשלוט במשמעויות נוספות המוקנות להם. הנשים שרואיינו מערערות על משמעות המילה ומעניקות לה משמעות הרואית, סותרת למשמעות המוענקת לה בשיח של הריבון. בכך מבטאות הנשים הפלסטיניות את יכולת הפעולה שלהן ואת זכותן על ביתן הפרטי והקיבוצי. הן מעניקות למונח חתרני ומשחרר.

5. סיכום

בסיפורי החיים של המרואיינות, אירועי העבר ומציאות חייהן כנשים בהווה שזורים אלו באלו ומבנים את האירוע הנחוה והנשמע. הנשים תיארו את האירועים בשפה הערבית, שהגנה על ההיסטוריה ועל הזיכרון הפלסטיניים מפני שכחה. הן זכרו ותיארו את אירועי 1948 בשפה השאובה מהספרה הפרטית ומחיי היומיום שלהן כנשים, ועם זאת הן השתמשו גם בשפה גברית פטריארכלית המשעתקת את יחסי הכוח המגדריים בחברה. אולם התיאור

השאוב מחדר המיטות ומהאקט המאיים של חדירה לגוף האשה — אנלוגיה לכיבוש הארץ, "البلاد" — מותיר פתח להשתקמות ואף ליצירת מרחב משחרר, שבו אפשר להמשיך ולבנות משפחה/חברה איתנה. על אף החדירה/הכיבוש, האשה והחברה הפלסטינית יכולות לנצל את הטראומה שעברו ב-1948 לטובת שינוי, שיקום ופיתוח. הכלה צריכה להכיל בתוך מערכת הנישואין את האלימות המתבצעת בגופה בליל הכלולות ואת הטראומה שהיא חווה, וזאת לנוכח העובדה שמשפחתה אינה מכינה אותה לקראת האקט האלים בשל הטאבו התרבותי על נושאים מיניים. באופן דומה, הנשים הפלסטיניות מתמודדות עם אירועי הנכבה במילים המכילות את טראומת הכיבוש והאובדן והמעידות על כך שהן אף ממשיכות להתפתח. סיפורי הנשים מלמדים לא רק על החלמה ועל שיקום, אלא גם על כך שהן שילבו את אירועי 1948 בסיפור מורכב יותר של המשך התפתחות חיי האשה והאומה הפלסטינית, וזאת בניגוד לפרויקט ההרס והחורבן הטוטלי של הקהילה ושל ההיסטוריה הפלסטינית. התיאורים השאולים מהזירה הביתית מצביעים על הקושי של הנשים הפלסטיניות מלוד ומרמלה לסדוק את החומות הפנימיות של ההפרדה המגדרית. התיאורים משעתקים ואף יוצרים את יחסי הכוח המגדריים בחברה הפלסטינית.

בה בעת, שפתן של הנשים מערערת על הנרטיב הציוני ההגמוני ומתנגדת לו. שפה זו מאפשרת לתאר את הציונים כפולשים החודרים ללא רשות ואף כאנסים המטמאים את הארץ. על אף הצלחתו של הכובש להשתיק ולהשכיח את אירועי הנכבה — הצלחה שבאה לידי ביטוי בהיעדר המושג נכבה בשפת המרואיינות — הרי באמצעות תיאור הפלישה לטריטוריה במילים "נכנסו לערים ולכפרים" ו"לקחו אותם", ובאמצעות האנלוגיה בין הכיבוש לבין פלישת הגבר לגוף האשה בליל הכלולות, האשה הפלסטינית והפלסטינים בכלל נותרים גורם פעיל, שבכוחו להכיל את טראומת החדירה/הכיבוש, להחלים ולהשתקם, ודווקא מתוך המשבר אף לקרוא תיגר על הערכים החברתיים ועל המצב הפוליטי שבו נתונים הפלסטינים ברמה האישית והקולקטיבית.

אירועי הנכבה פירקו את המשפחה ואת הקהילה הפלסטינית. היעדר השימוש במונח נכבה הוא קריאת תיגר על הנרטיב הלאומי בכלל. בהיעדר שיח לאומי, המארגן את הקהילה בשפה אידיאולוגית-לאומית, נשים יכולות לתאר את מציאות חייהן במילים השאובות מחייהן הפרטיים. לצד זאת, הערעור של הנשים על הנרטיב הציוני וגילויי ההתנגדות לו מתבטאים באופן שבו הן משתמשות במילים "מסתנן" ו"היגרנו". הנשים מלוד ומרמלה מעניקות משמעות חתרנית, פרטיקולרית ומחודשת למילה "מסתנן", משמעות סותרת לזו של הכובש, החושפת את אכזריותו במונעו מהפלסטינים לחזור לבתיהם. האופן שבו הן משתמשות במילה "מסתנן" מלמדנו כי סוגיית הפליטים לא נוצרה רק כתוצאה מבריחה או מגירוש של הפלסטינים מבתיהם במהלך המלחמה; בעיית הפליטים נוצרה בעיקר משום שהמדינה החדשה לא אפשרה לאותם פלסטינים לשוב לבתיהם — או בלשונה של סלמא, המדינה "צדה" את אלו שניסו לעשות כן. השימוש במילה "מסתנן" נותן אפוא ביטוי לסובייקטיביות של המוחלש ומשקף את יכולת הפעולה שלו כסוכן שאינו רק קורבן. כאמור,

הן מעניקות למילה משמעות הרואית. דוגמה נוספת לערעור על רצון הכובש ועל כוונותיו היא השימוש שעושות הנשים במילה "היגרנו" – המצביעה בפיהן על יכולת הפעולה של הפלסטינים, בדיוק כשם שהמשמעות שהן מעניקות למילים "נכנסו" ו"לקחו" מותרה פתח לשיקום ולהחלמה על אף הנכבה ועל אף הניסיון הציוני למחוק את ההיסטוריה ואת הזיכרון הפלסטיניים באמצעות הרס האפיונים הערביים של הערים המכונות "מעורבות". לסיכום, סיפורי החיים של הנשים ושפתן מאתגרים את התפיסות ואת הערכים החברתיים והממסדיים ומערערים על ההגמוניה הציונית והפטריארכלית, דווקא על ידי אימוץ הקודקס הלשוני שלה. השיח הלאומי הוא שיח מדכא, ששחרר רק גברים. שפתן של הנשים קוראת תיגר על השיח הלאומי.

ביבליוגרפיה

- אזולאי, יובל, 2006. "אסיר משוחרר רצח את אחותו בת ה-24 'בגלל הכבוד'", הארץ, 25.5.2006, א2.
- גירץ, קליפורד, 1990. פרשנות של תרבויות, תרגם יואש מייזלר, כתר, ירושלים.
- גרינברג, לב, 2005. "הכלה הבלתי רצויה: מצוקת הדיבור של ההתנגדות לכיבוש", תיאוריה וביקורת 27 (סתיו): 187–196.
- דרויש, מחמוד, 2000. למה עזבת את הסוס לבדו, אנדלוס, תל-אביב.
- כהן, הלל, 2000. הנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948, המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.
- מוריס, בני, 1991. לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947–1949, עם עובד, תל-אביב.
- נוריאלי, בני, 2005. "היהודים הערבים בגטו בלוד, 1950–1959", תיאוריה וביקורת 26 (אביב): 13–42.
- ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי, 2004. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 135–185.
- ע'אנם, הונידה, 2004. תפקידם ומעמדם של אינטלקטואלים פלסטינים בישראל, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- פנון, פרנץ, [1952] 2004. עור שחור, מסכות לבנות, תרגמה תמר קפלנסקי, ספריית מעריב, תל-אביב.
- רוזנטל, רובין (עורך), 2000. כפר קאסם: אירועים ומיתוס, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- רוזן, אילנה, 2003. אחות לצרה: מסע אל סיפור חייהן של ניצולות שואה מהונגריה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
- גרינברג, לייף, 2005. "العروس غير المرغوبة": أزمة الحديث عن معارضة الاحتلال", قضايا إسرائيلية 22–29 (גרינברג, לב, 2005). "הכלה הבלתי רצויה": משבר הדיבור נגד הכיבוש", קדאיא אסראאילייה, עמ' 22–29.
- נאטור, سلمان, 1985. "حكاية لم تنته بعد", الإتحاد, حيفا (נאטור, סלמאן, 1985). "סיפור שעוד לא נגמר", אלאתחאד, חיפה).

- נאטור, سلمان, 1987. "خمارة البلد", *الاتحاد*, חיפה (נאטור, סלמאן, 1987. "ח'מארת אל-בלד", *אלאתחאד*, חיפה).
- נאטור, سلمان, 1995. "وقت الهجيج", *الاتحاد*, חיפה (נאטור, סלמאן, 1995. "זמן התוהו ובוהו של ההגירה", *אלאתחאד*, חיפה).
- סעיד, إدوارد, 2004. *تأملات حول المنفى*, دار الآداب للنشر والتوزيع, بيروت (סעיד, אדוארד, 2004. *הרהורים על הגלות*, דאר אלעדאב, בירות).
- זריק, قسطنطين, 1948. *معنى النكبة*, دار العلم للملايين, بيروت (זאריק, קוסטנטין, 1948. *משמעות הנכבה*, דאר אלעם ללמלאיין, בירות).
- Benjamin, Walter, 1996. *Selected Writings*, eds. M. Bullock and M. Jennings. Harvard: Harvard University Press.
- Das, Veena, 2000. "The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity," in *Violence and Subjectivity*, eds. Veena Das et al. Berkeley: California University Press, pp. 205–225.
- Harding, Sandra, 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Hutton, Patrick, 1993. *History as an Art of Memory*. Hanover and London: New England University Press.
- Lankoff, Robin, 1975. *Language and Women's Place*. London: Harper Colophon Books.
- Minh-Ha, Trinh, 1989. *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indian University Press.
- Slyomovics, Susan, 1998. *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1992. "Women in Difference," in *Nationalisms and Sexualities*, eds. Andrew Parker et al. New York: Routledge.
- Yacobi, Haim, 2002. "The Architecture of Ethnic Logic: Exploring the Meaning of the Built Environment in the 'Mixed' City of Lod," *Israel: Geografiska Annaler*, 84 B (3–4): 171–187.