

## להפוך את אלקודס לאורֶשָׁלַיִם: מחיקה, החלפה והתנגדות במצב של קולוניאליזם התיישבותי מתהווה

הונידה ע'אנם

סוציולוגית עצמאית

אורשלים! אשר סחטה כל שמותיה בדמי... רימו אותי השפות אשר רימו לא אעניק לך שם אני מתפוגג, והמרחקים קרבו אימאם הזמרים נחרת לכלי נשק כדי להרגני בעידן הנוסטלגיה הכבושה המזמורים הפכו לאבנים בהם רגמו אותי ושוב רצחו אותי ליד פרדס התפוזים (דרויש 1969, 45).	أورشليم! التي عصرت كل أسمائها في دمي... خدعتني اللغات التي خدعتني لن أسميك إني أذوب، وإنَّ المسافات أقرب وإمام المغنِّين صكَّ سلاحاً ليقتلني في زمان الحنين المملَّب، والمزامير صارت حجارة رجموني بها وأعادوا اغتياي قرب بيارة البرتقال (درويش 1969، 45).
--	--

\* אני מבקשת להודות לכל החברים שקראו, העירו ונתנו את עצתם במהלך הכתיבה. אני מודה במיוחד לנביל אלצאלח, ח'אלד ענבת'אוי, ראיף זריק וראזי נאבולסי. תודה מיוחדת ליהודה שנהב על הערותיו ועל קריאתו המסורה, לאיתן בריוסף, לאריאל הנדל ולדניאל מונטרסקו. ותודה לאורנה יואלי-בנבנישתי היקרה, על עבודתה המסורה.

## מבוא

בשנת 1998 שיניתי את כתובת המגורים שלי מהכפר מרג'ה במשולש שבו נולדתי אל הגבעה הצרפתית בירושלים. מאז אני חווה על בשרי את המשמעות המעשית של היותי פלסטיני החיה בירושלים. החוויה התחוורה לי לראשונה כשהגעתי לסניף משרד הפנים במערב העיר על מנת לעדכן את "המצב האישי" שלי מרווקה לנשואה. עדכון שגרתי לכאורה, אבל מתברר שלא ממש – לא בירושלים. העובדה שבן זוגי הוא אזרח אמריקני ממוצא פלסטיני הדליקה כנראה נורה אדומה אצל פקידי המשרד, ובמקום עדכון מהיר של המצב האישי התבשרתי שזכיתי במעמד "לא ידוע" משום שמשרד הפנים אינו יכול להכריע בוודאות אם אינני רווקה המתחזה לנשואה. בעודי המומה מיהרתי לספר לחברה שעבדה אז במוקד להגנת הפרט, ארגון זכויות אדם המסייע לפלסטינים תושבי השטחים הכבושים, על הסטטוס המוזר שניתן לי. החברה לא הופתעה וסיפרה לי שנתקלה בעשרות סיפורים דומים של נשים מאלקודס<sup>1</sup> אשר נשואות לפלסטינים מהגדה המערבית או לבעלי אזרחות זרה. הסיבה לסטטוס הזה, לדעתה, היא שמשרד הפנים אינו רוצה להכשיר את השרץ ולפתוח בהליך של איחוד משפחות לבני הזוג, וכך הופך המעמד ה"לא ידוע" לשלב ראשון בקרב התשה בירוקרטי.

לאחר שנתיים של מאבק מול הרשויות ניאות לבסוף משרד הפנים להכיר בנישואיי. המאבק שלי כלל התגייסות של האגודה לזכויות האזרח, הופעה בתקשורת של עורכת הדין של האגודה, היריון מתקדם ואף נפנוף בדגל "כבוד המשפחה". בעקבות איום בהגשת קדם-בג"ץ, ובשל החשש של משרד הפנים מפני קביעת תקדים משפטי, הוסכם לבסוף שארשם כנשואה אבל בן זוגי לא יירשם בתעודת הזהות שלי, וזאת כדי להקשות עלינו לממש בעתיד הליך של איחוד משפחות.

השנים חלפו, הטראומה שככה מעט, ובינתיים המשכתי בלימודי המתקדמים באוניברסיטה. בסוף שנת 2004 סיימתי את לימודי הדוקטורט ויצאתי לפוסט-דוקטורט באוניברסיטת הרווארד. לארצות הברית נסעתי עם בן זוגי האמריקני-פלסטיני ועם שתי בנותיי. השתתפתי שם באירועים אקדמיים, סיימתי את כתיבת ספרי הראשון על אינטלקטואלים ולאומיות, ושם גם נולד בני. כעבור כשנה שבנו לירושלים.

1 לאורך המאמר אשתמש לסירוגין בשמות אלקודס ומזרח ירושלים, בהתאם להקשר. באופן עקרוני השם אלקודס הוא השם הערבי הפלסטיני של העיר, אולם פירושו אינו חד-משמעי והוא נושא מטען סימבולי וטומן בחובו אמביוולנטיות ומתח לאומי. בשיח הפלסטיני הרשמי, השם אלקודס מתייחס לטחני מזרח העיר שנכבשו ב-1967 ושארמורים להיות בעתיד מקום מושבה של הבירה הפלסטינית. במובן זה אלקודס הוא המקבילה של המונח הישראלי מזרח ירושלים. ואולם בשיח הפלסטיני היומיומי, אלקודס היא גם ירושלים על שני חלקיה. השימוש הדיפרנציאלי בשם משקף את המציאות הפלסטינית המיטלטלת בין כוחות פוליטיים מנוגדים ואת הדמיון הקולקטיבי וההיסטורי המפוצל של המקום. השניות הנובעת מהמחלוקת סביב מעמד העיר ניכרת גם בשיח הישראלי, כפי שעולה מן הצורך לדבר על "מזרח העיר" ועל "מערב העיר" למרות העמדה הרשמית של המדינה המדגישה כי "ירושלים השלמה והמאוחדת היא בירת ישראל" (ראו חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, התש"ם-1980).

עם חזרתנו החל בן זוגי לעבוד במשרדי הצלב האדום, שכרנו דירה בבית חנינא החדשה, רשמנו את בנותינו לבית הספר ג'רוזלם סקול, וכמו אזרחית טובה ניגשתי לביטוח לאומי על מנת לדווח על החזרה לארץ ועל בני שנולדו בארצות הברית. הליך טכני לכאורה, אבל שוב: רק לכאורה.

כמה חודשים לאחר הביקור בסניף ביטוח לאומי, קיבלתי מכתב שבו התבקשתי להוכיח שמרכז החיים שלי הוא אכן בירושלים. העובדה שאני אזרחית ישראלית לא הייתה רלוונטית מרגע שכתובתי נרשמה בירושלים, שבה ההבדלים בין הפלסטינים האזרחים לבין הפלסטינים תושבי הקבע קורסים לתוך קטגוריה אחת של "לא יהודים". נדרשתי להגיש כל מסמך שיוכיח את תושבותי. למזלי זה לא היה קשה, שכן מאז תקרית המעמד ה"לא ידוע", ועל רקע סיפורי האימה הרבים ששמעתי מחברות במצב דומה — שסיפרו לי על פקיד ביטוח לאומי שדפק על דלת הבית באמצע הלילה, נכנס לחדר השינה, פשפש בארונות, פתח את המקרר וסייר בבית על מנת לוודא שאינן מתחזות — אינני זורקת שום פיסת נייר רשמית, שמא אודקק לה על מנת להוכיח שמרכזי חיי הוא בשכונת בית חנינא שבתוך גבולות ירושלים ולא בשכונת א-ראם שנמצאת מעבר לגדר. פתאום הפכה קבלה על תשלום לבזק לאלילי שלי.

כמה שבועות לאחר קבלת המכתב הגשתי לביטוח לאומי, באמצעות עורך דין, תיק מסמכים עבה: אישור מבית הספר שבו החלו הבנות ללמוד, קבלות מהגן של הבן, קבלה על תשלום הארנונה, הסכם השכירות של הדירה, רישיון נהיגה, רישיון רכב, קבלות מחברת החשמל, קבלות מתאגיד המים. לכאורה הכול היה מסודר ומשכנע ולתומי חשבתי שבזה נגמר העניין — אולם לא כך היה.

הדירה ששכרנו הייתה יקרה במיוחד, ובסוף שנת הלימודים החלטנו לעבור לדירה זולה יותר בבית חנינא. הפעם לא מיהרתי לעדכן את כתובתי החדשה במשרד הפנים, אף שכבר דאגתי לרשום על שמי את הארנונה, החשמל, המים וקו הטלפון. עד מהרה קיבלתי מכתב מביטוח לאומי ובו שורה אחת בלבד: "לא אותרת בכתובת שהצהרת עליה".

מתברר שביטוח לאומי אינו מסתפק במסמכים שמגישים תושבי מזרח העיר והוא שולח פקיד-חוקר לוודא את אמיתותם. גם במקרה שלי נשלח פקיד-חוקר לוודא שאני אכן גרה בכתובת שמסרתי. לרוע מזלי, הפקיד הגיע כמה ימים לאחר שעברתי לדירה החדשה, ושוב היה עליי להוכיח שפשוט עברתי דירה ושהכתובת אינה פיקטיבית. שוב שלחתי מסמכים מעודכנים של הכתובת החדשה בצירוף מכתב הבהרה. בינתיים השקט התעשייתי נשמר, אולם אני ממשיכה לצבור כל פיסת נייר למקרה שאצטרך להוכיח שוב את תושבותי.

סיפורי האישי ישמש במאמר זה מעין מקרה מבחן להמחשת תוצאותיו המורכבות של מצב קולוניאלי מתהווה. כדי לעמוד על מגוון משמעויותיו של מצב זה אשתמש במאמר בשיטת מחקר משולבת, הנעה בין ניתוח מבני המברר תהליכים חברתיים וממפה פרקטיקות קולוניאליות, שמטרתן יצירת מציאות אתנית יהודית הגמונית במזרח ירושלים, לבין תיאור פנומנולוגי אישי של חוויית היהוד ושל ההתמודדות הפרטית עם הרדיפה הממסדית. בחלק הראשון של המאמר אנתח את מעמד תושב הקבע של הירושלמים הפלסטינים. בחלק השני

- אסקור את התיאוריות על אודות הקולוניאליזם ההתיישבותי ואתמקד במקרה הספציפי של אלקודס. בחלק השלישי אציע ניתוח מבני של תהליכי הייחוד בשלושה מישורים משלימים: המישור הטריטוריאלי-דמוגרפי: מיד עם כיבוש אלקודס המזרחית פעלו רשויות המדינה לייחודה על ידי הסדרה משולבת של התכנון הטריטוריאלי והדמוגרפי. הטריטוריה סופחה אבל תושביה הוחרגו והיחס אליהם הוא כאל איום דמוגרפי. ממשלות ישראל הקימו שכונות/התנחלויות יהודיות בשטחי מזרח ירושלים על מנת להחליף את הנוף הטריטוריאלי והדמוגרפי הילידי בנוף יהודי, אולם על אף מגוון המאמצים המדינה אינה מצליחה לממש את היעדים הדמוגרפיים שהציבה לעצמה ושיעור האוכלוסייה הערבית בעיר מוסיף לעלות.
- המישור המשפטי: הפלסטינים במזרח ירושלים מסווגים למעמד של תושבי קבע, מעמד שכופה עליהם ארעיות ולימינליות מבנית וממקם אותם על הסף בין האזרח המוכל לבין הנתין המורחק.
- המישור הדיסקורסיבי-סימבולי: המדינה פועלת לייחוד סימבולי של מזרח העיר על ידי מחיקת שמות של רחובות, מקומות ואתרים והחלפתם בשמות חדשים, ציוניים או יהודיים. הקשר הפלסטיני לעיר מוצג כקשר דתי, ארעי וחד-ממדי, ולעומתו הקשר היהודי לעיר מוצג כקשר לאומי, עמוק ומושרש.

בחלק האחרון אשוב לחוויותי האישיות במבוכ הכירוקרטיה ואתאר כיצד השפיעה חוויית הנרדפות על חיי היומיום שלי וגרמה לי לאמץ עמדה של "צומוד אד הוק"<sup>2</sup>. פירושה של עמדה זו הוא שהצורך היומיומי של היליד להתקיים במקום שבו הוא חי הופך בעל כורחו למעשה פוליטי אקטיבי המכרסם בתוכניות לייחוד המרחב ולדחיקת היליד אל מחוצה לו. בניגוד לתזה של חוקר הקולוניאליזם ההתיישבותי פטריק וולף, שקבע כי "ההתיישבות הקולוניאלית היא מבנה ולא אירוע" (Wolfe 1999) — דהיינו היא איננה אירוע לוקלי חד-פעמי אלא מערך קוהרנטי שמטרתו נטרול הקיום המשמעותי של היליד, הכחדתו והחלפתו במתיישב — אטען כי הילידים יכולים, בכוח ההתנגדות שלהם, לפגוע בתהליך הקולוניאלי של ייחוד המרחב. התיאוריה של וולף נגזרת רטרואקטיבית ממקרים היסטוריים שבהם הקולוניאליזם המיישב הצליח להתגשם — כמו בניו-זילנד, בקנדה ובאוסטרליה — אך היא אינה מתאימה למקרים שבהם הפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי לא הצליח להגיע למימושו המלא בשל התפקיד המכריע של התנגדות הילידים. כזה הוא המקרה של הפלסטינים, ושל הירושלמים בפרט. תושבי מזרח ירושלים מצליחים להתארגן כנגד המבנה הקולוניאלי בעירם ולתמרן מתוכו וכנגדו; הם מסרבים להתכופף בפני המערך הריבוני הישראלי, כפי שעולה מהתגברות ההתנגדות הלאומית בשנים האחרונות. כל אלה מלמדים שהפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי

<sup>2</sup> צומוד (صمود): עמידה איתנה והיצמדות לקרקע. הצומוד הוא מוטיב מרכזי בתרבות ההתנגדות הלאומית הפלסטינית. להרחבה על המושג ראו גאנס 2009.

איננו סטרוקטורה קבועה ולא תהליך דטרמיניסטי, אלא תהליך דינמי מתהווה, אמביוולנטי, פתוח לאפשרויות פעולה שונות – וייתכן שאף הפיך.

### א. תושבות קבע

המקרה האישי שלי, שתואר בפתח המאמר, נחשב קל יחסית. מאחר שאני פלסטינית אזרחית ישראל ולא תושבת קבע כמו שאר הפלסטינים שגרים באלקודס, גם אם לא אוכיח שמרכזי בשטחי מדינת ישראל אינני נתונה לסכנה של שלילת האזרחות, אלא רק להקפאת מעמדי כתושבת המדינה. בהתאם לחוק האזרחות, תשי"ב-1952, סעיף 14 ב-14ג, אורח שמרכזי חייו בחו"ל אזרחותו אינה נשללת אבל תושבותו נשללת, והוא גם מאבד את הזכויות המוקנות מתוקף התושבות כגון קצבת ילדים וביטוח בריאות. שונה מצבם של הירושלמים הפלסטינים שאינם אזרחים אך מוגדרים תושבי קבע. תושבותו של אדם כזה נשללת אם אינו יכול להוכיח שמרכזי חייו בתחום המוניציפלי של ירושלים, אם הוא שוהה יותר משבע שנים מחוץ לעיר או אם קיבל תושבות במדינה אחרת.<sup>4</sup> היה ואין לו תושבות אחרת, הוא יהפוך לנטול מדינה (stateless) – שב"ח (שוהה בלתי חוקי) בכיתו לפי הלקסיקון הישראלי הרשמי. כינונו של הפלסטיני כמשיג גבול בפוטנציה, הנתון לאיום מתמיד של הוצאה אל מחוץ לגבולות העיר, בין שהוא עומד בתנאי התושבות ובין שאינו עומד בהם, שזור בהיגיון הקולוניאלי של יהוד העיר ומשתלב במערך רחב של פרקטיקות קולוניאליות גיאוגרפיות, סימבוליות ומשפטיות שישאל מיישמת באלקודס על מנת להפוך אותה לעיר יהודית. פרקטיקות אלו יעמדו בלב מאמר זה. תושבות הקבע, המסגרת החוקית שמכוננת את הירושלמים הפלסטינים כמשיגי גבול בפוטנציה, נוצרה להסדרת המעמד האזרחי של 67,000 הפלסטינים שהתגוררו בשטחי מזרח ירושלים שסופחו אחרי כיבוש העיר ב-1967 לשטח המוניציפלי של עיריית ירושלים (ראו בצלם 2010).<sup>5</sup> מקורו של מעמד תושב הקבע בחוק הכניסה לישראל, תשי"ב-1952,

3 לנוסח חוק האזרחות, תשי"ב-1952 ראו <https://tinyurl.com/yadv4veo>

4 להרחבה בעניין מעמדם של הפלסטינים הירושלמים תושבי הקבע ראו באתר של Society of St. Yves, ארגון קתולי לזכויות אדם, [www.saintyves.org](http://www.saintyves.org)

5 האם אפשר לראות בהחלת החוק הישראלי על מזרח ירושלים ב-1967, ובחוק יסוד: ירושלים בירת ישראל מ-1980, סיפוח של מזרח ירושלים? לשאלה זו יש יותר מתשובה אחת. החוקר איאן לוסטיק (Ian Lustick) טען כי אף שישאל התייחסה אל מזרח ירושלים דה-פקטו כאל שטח בריבונות ישראלית, היא מעולם לא הכריזה רשמית על סיפוח מזרח העיר. לדבריו, הטענה שממשלת לוי אשכול סיפחה את מזרח ירושלים אינה נכונה: הצהרות הממשלה על הצעדים שנקטו אז להרחבת שטח השיפוט של העיר ירושלים לא הזכירו סיפוח של 71 קמ"ר; היו אלה רק כלים אדמיניסטרטיביים שנועדו לניהול חיי התושבים הערבים של העיר ולהגנה על המקומות הקדושים. ואולם הטענה של לוסטיק נותרה שולית בשיח על מזרח ירושלים. חוקרים וחוקרות שכתבו על מזרח העיר לא התעכבו על תיאוריות של ריבונות ולא על ניואנסים, אלא בחנו את הריבונות כפרקטיקה ממשית הפועלת לשינוי אופייה של העיר ולהפיכתה לעיר יהודית (ראו יפתחאל 2013; ג'בארין 2016).

שנועד להסדיר את כניסתם של זרים לישראל ואת שהייתם בה. במילים אחרות, מלכתחילה היחס המשפטי אל תושבי מזרח ירושלים היה כאל זרים שמגיעים אל העיר ולא כאל בני המקום שהמדינה הגיעה אליהם בעקבות כיבוש צבאי. שזירת מעמד החוקי של תושבי העיר הפלסטינים בזרות אינהרנטית אפשרה למדינה להעביר אליהם את האחריות להוכחת הזכאות למעמד תושב הקבע. במשך השנים הקשיחה המדינה את תנאי הזכאות למעמד זה. הזכאות מותנית בדרישות בירוקרטיות מכבידות המשפיעות על חיי היומיום של הירושלמים הפלסטינים וזרעות בהם תחושה של איום מתמיד על עצם קיומם בעיר. לפי הנתונים של מרכז אלקודס לסיוע משפטי ולזכויות אדם, אין כמעט משפחה באלקודס שלא חשה בשלב מסוים מאוימת ממדיניות הממשל הישראלי (JLAC 2015).

בראש התנאים שהציבה מדינת ישראל לזכאות למעמד של תושב קבע ניצבת הדרישה להוכיח שמרכז החיים הוא בגבולות הריבוניים של ישראל. בהיעדר הגדרה ברורה של גבולות מדינת ישראל ובהיעדר מעמד חוקי ברור ומוסכם לשטחים הכבושים, ובצל היחסים הסבוכים בין מזרח ירושלים לשאר שטחי הגדה, הופכת כל החלטה של תושב פלסטיני ירושלמי על מעבר דירה לאזור אחר בירושלים להחלטה בעלת השלכות הרות גורל על מעמדו בעיר. גבולות המדינה מוגדרים דה־פקטו על פי הצרכים המעשיים של משרדי הממשלה. זוהי הגדרה נידת המשתנה לפי השייכות האתנית ולא לפי מיקום גיאוגרפי. לפי הנהוג ברשויות כגון משרד הפנים או ביטוח לאומי, ובהתאם לחוק הכניסה לישראל, היחס אל שטחי "יהודה, שומרון וחבל עזה" הוא כאל "חול" — בכל הנוגע לפלסטינים המאכלסים אותם, המוגדרים בחוק תושבים זרים; היהודים המתגוררים בשטחים אלה הם, כמובן, אזרחים ישראלים. ייחודה של קטגוריית התושב נעוץ בכך שהיא מציבה את הליך הירושלמי במעמד ספי וגבולי. תושב הקבע ממוקם בין אוכלוסיית האזרחים הישראלים ובין אוכלוסיית הנתונים הפלסטינים בשטחים הכבושים. הוא זכאי ליותר זכויות מאחיו הנתונים בשטחים, כולל חופש תנועה ותעסוקה, קבלת שירותי בריאות וביטוח לאומי, השתתפות בבחירות המקומיות וכפופות לחוק הפלילי והאזרחי הישראלי, אך הוא נהנה מפחות זכויות מהאזרחים: הוא אינו זכאי לבחור ולהיבחר בבחירות לכנסת ומעמדו ניתן לשלילה בקלות.<sup>6</sup>

### ב. קולוניאליזם התיישבותי בהתהוות: כינון ריבונות בצל התנגדות הילידים

הקולוניאליזם התיישבותי (settler colonialism) הוא מודל של קולוניאליזם שבו אוכלוסייה עוברת מעבר קבע למקום מרוחק מהמרכז המטרופוליני ומחילה את הריבונות שלה עליו (Elkins and Pedersen 2005, 3). להבדיל מהגירה פרטנית או קבוצתית של אוכלוסייה המבקשת להשתלב בסדר הקיים (כגון ההגירה הגדולה של יהודים מאירופה לארצות הברית

<sup>6</sup> להרחבה על החוק המוחל בשטחים הכבושים, על המגמות השונות ועל השינויים החלים בו ראו בן־נתן 2014.

בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים), המעבר של המתיישבים לטריטוריה החדשה מתאפיין בהכפפת התושבים המקומיים לסדר היררכי המציב את המתיישבים בראש מערך השליטה.

האחיזה בקרקע כבכנס אסטרטגי עליון שבלעדיו הפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי אינו יכול להתממש מכתובה את עקרונות הפעולה של המתיישבים.<sup>7</sup> הצורך בקרקע הופך את הפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי לפרויקט דו-קוטבי אשר נע בין מחיקה וטיהור אתני של הילידים לבין בינוי אומה וקהילה של חברת המתיישבים החדשה. הצלחתו המלאה של הפרויקט הקולוניאלי כרוכה במחיקת היליד או לפחות בנטרולו הפוליטי באמצעות מגוון פרקטיקות אלימות.<sup>8</sup> סילוק הילידים אינו קשור להתנהגותם — המפויסת או האלימה — כלפי המתיישבים החדשים, אלא לעצם הימצאותם על האדמה המבוקשת. כפי שניסחה זאת החוקרת דבורה בירד רוז: "על מנת להפריע, כל שעל היליד לעשות הוא להישאר בבית" (מצוטט אצל Wolfe 1999, 12). מכאן עולה שהטיהור האתני של הילידים על ידי סילוקם מאדמתם אינו בהכרח תוצר מתוכנן של חשיבה גזענית, אלא תוצר בלתי נמנע של יחסי הכוחות ושל תביעתו של המתיישב לקבל לידי באופן בלעדי את הקרקע שעליה יושב היליד.

המצב הקולוניאלי ההתיישבותי מובחן ממצבים קולוניאליים אחרים שבהם ההתפשטות של המדינה האם אל שטחים חיצוניים אינה מותנית בהעלמת הילידים אלא בהכפפתם לשלטון זר — כמו במקרים של הודו בצל הקולוניאליזם הבריטי, סין תחת השלטון היפני או לוב תחת השלטון האיטלקי. בכל מקום שבו הקולוניאליזם המיישב הצליח להגשים את מטרתו, אוכלוסיות הילידים נעלמו כקולקטיב פוליטי משמעותי, בין שההעלמה נעשתה באמצעות מעשי טבח כמו בקנדה ובארצות הברית, באמצעות "הלבנה" וחיסול תרבותי כמו באוסטרליה, או על ידי היטמעות של האוכלוסייה הילידית בקרב חברת המהגרים כמו בדרום אמריקה (מקסיקו, פרו, ברזיל).

ייחודיותו של המצב הקולוניאלי המיישב מתחדדת בהשוואה לפרויקט האימפריאלי. התפשטות האימפריה והשתלטותה על עמים אחרים נועדו לצבור כוח מדיני או להעצים את כוחה הכלכלי ולא היו כרוכות בהכרח בסיפוח שטחים, החלת ריבונות, מעבר אוכלוסין או הגירה מסיבית של קהילת אורחים. במובן זה, כפי שטען לנין, האימפריאליזם גילם את הדרגה הגבוהה ביותר של הקפיטליזם. כך למשל, האימפריאליזם החדש שהתפתח לאחר ועידת ברלין בסוף המאה התשע-עשרה התבסס על שאיפות של התפשטות ולא של התיישבות, כמו במקרה של השליטה האמריקנית על פוארטו ריקו והפיליפינים. הקולוניאליזם, לעומת זאת, משלב בדרך כלל פלישה למקומות חדשים ומעבר קבע של קבוצות מתיישבים מהמדינה האם, תוך הכפפת המקומיים לריבונותם של הכובשים. אולם גם בין המצבים הקולוניאליים אפשר למצוא הבדלים עמוקים, המייצרים דפוסי פעולה שונים כלפי הילידים. לדברי

7 ראו עאיד 1986, סעיד 2006, Wolfe 1999.

8 ע'אנם 2012; Mamdani 2015; Wolfe 2008; Ghanim 2008.

לורנצו ורצ'יני (Veracini 2011, 4), מדינות קולוניאליות מפתחות התיישבויות במקומות מרוחקים במטרה לקדם את האינטרסים שלהן, בעיקר את אלה הכלכליים, ואילו מטרתו העיקרית של הקולוניאליזם המיישב היא יישוב של קולקטיב אוטונומי בשטח חדש מתוך טענה לריבונות ולמעמד מיוחס לעומת הילידים בני המקום.<sup>9</sup> הבחנות אלה מחדדות את ההבדלים במניעים ובמטרות בין המפעל הקולוניאלי של האפריקנרים בדרום אפריקה לבין המפעלים הקולוניאליים שמומשו באוסטרליה, בניו־זילנד או בצפון אמריקה. בעוד המניע של האפריקנרים בדרום אפריקה היה ביסודו כלכלי – הילידים סיפקו כוח עבודה זול – הרי במקומות שבהם המטרה הייתה התיישבותית ריבונית, כגון אוסטרליה וארצות הברית, ראו המתישבים בילידים מכשול העומד בפני גאולת הקרקע ולכן פעלו לסלקם מדרכם. כפי שטוען פטריק וולף (Wolfe 1999, 163), הפרויקט הקולוניאלי המיישב הוא פרויקט המושתת על מחיקה (elimination) – אבל לא בהכרח על רצח עם (genocide). על כן, כפי שראינו, העובדה שהילידים נעלמו כמעט כליל במקומות בעלי היסטוריה קולוניאלית התיישבותית, כגון אוסטרליה, ניו־זילנד וצפון אמריקה, אינה מקרית. כאשר היעד של המתישב הקולוניאלי הוא האדמה, ולא הרווח שהוא יכול להפיק מניצול הילידים, היליד הופך בהכרח למכשול שיש לנטרל (Moses 2008).

את המקרה של ההתיישבות הציונית בפלסטין יש להבין במונחים של קולוניאליזם מיישב; ברוך קימרלינג וגרשון שפיר היו מהסוציולוגים הישראלים הראשונים שניתחו את המאבק על הקרקע בין תנועת ההתיישבות הציונית לתנועה הלאומית הפלסטינית במונחים אלה (Kimmerling 1983; Shafir 1989). ב־1948, בעת שהוכרז על הקמת מדינת ישראל, גורשו כ־80% מתושבי המקום הפלסטינים והפכו לפליטים משוללי זכויות. מאות כפרים נהרסו ואדמתם הושטחה, ערי החוף רוקנו ממרבית תושביהן, בתי התושבים נמסרו לידי מהגרים יהודים ושמות המקומות שוננו ועוברתו.<sup>10</sup> בין 1948 ל־1967 הצליחה קהילת המהגרים היהודית לבסס את המסגרת המדינית הריבונית שהקימה ולהכפיף באופן כמעט מוחלט את המיעוט הפלסטיני שנשאר בתחומיה ומנה כ־10% מאזרחיה. ברבות השנים גדל שיעורו של המיעוט הפלסטיני וכיום הוא מונה כ־20% מאזרחי מדינת ישראל (Zureik 1979).

לאחר הכיבוש ב־1967 בשלו תנאים חדשים שחידדו את אופייה הקולוניאלי של מדינת ישראל. המדינה הרחיבה את הפרויקט הקולוניאלי אל מעבר לקו הירוק, ובמקביל האוכלוסייה הילידית גדלה מ־17% (עד 1967) לכמעט 50% מכלל האוכלוסייה בין הים לנהר (כיום). במצב זה שב הפרויקט הקולוניאלי להיות פרויקט בהתהוות, המתנהל מול מאבק של אוכלוסייה ילידית. ניתן להכליל ולומר שלעומת המקרים שהוזכרו לעיל, הקולוניאליזם המיישב היהודי־ציוני בפלסטין/ישראל טרם הצליח להכפיף את הילידים, אשר ממשיכים להפעיל פרקטיקות התנגדות מגוונות ממקומות שונים. התנגדות זו – בצל השליטה היהודית

9 ראו Harris 2003; Veracini 2006; Mamdani 2015

10 אל־עארף 1951–1956; Ghanim 2009; Pappé 2006; Benvenisti 2000; Khalidi 1959; 1961



בפלסטין ההיסטורית ולנוכח העובדה שבין הים לנהר חיות שתי קבוצות אוכלוסייה כמעט שוות בגודלן — הופכת את הפרויקט הקולוניאלי לפרויקט הפתוח למגוון רחב של אפשרויות. להבדיל מהפרויקט הקולוניאלי שלפני 1948, שבו הקהילה היהודית הייתה קהילה מתיישבת שחתרה לריבונות ולעצמאות מדינית, הרי לאחר 1967 הייתה הקהילה הזו לקהילה פוליטית ריבונית הפועלת באמצעות המדינה ומוסדותיה להרחבת הריבונות שלה אל שטחים חדשים. ניתן לסכם בשלוש נקודות עקרוניות את ההבדל בין הפרויקט הקולוניאלי ההיסטורי הציוני, בין הקולוניאליזם המיישב בירושלים/אלקודס ובין הקולוניאליזם המיישב במקומות אחרים בעולם. ראשית, בהשוואה למפעלים קולוניאליים אחרים, באלקודס מדובר במפעל קולוניאלי בהתהוות, שטרם הסתיים. מלחמת 1967 ותוצאותיה, שכללו סיפוח של מזרח ירושלים והרחבה של המפעל הקולוניאלי ההתיישבותי לגדה המערבית, הרחיקו את האפשרות של השלמת מפעל זה, שלכאורה הוכתר בהצלחה ב־1948. בהקשר זה ישראל מ־1948 עד 1967 הייתה דומה יותר למדינות קולוניאליות שהכריעו את הילידים על ידי הדרתם לשולי החברה, כפי שקרה באוסטרליה, בניו־זילנד, בארצות הברית ובקנדה. ואולם מלחמת 1967 טרפה את הקלפים והחזירה את המצב לאחור, אל הזמן שלפני 1948: מצב שבו הילידים והמהגרים נאבקים על עתידם במקום, כאשר הצד השולט מנסה לכונן את הריבונות שלו במקום ואילו הצד הילידי פועל להכשלתה.

שנית, להבדיל מהפרויקט הקולוניאלי בגדה המערבית, שבמסגרתו הוקמו התנחלויות במרחבים לא עירוניים (למעט ההתנחלות בחרון), הפרויקט הקולוניאלי באלקודס מתקיים בעיר מתוך מטרה פוליטית מוצהרת לחזק את אופייה היהודי ולשנות את אופייה הפלסטיני. כפי שנראה להלן, יהוד העיר — או הפיכתה מאלקודס לירושלים — מתבצע באמצעות תהליך קולוניאלי רב־מערכתי שיעדו הוא טרנספורמציה של המרחב מעיר פלסטינית לעיר בעלת אופי יהודי (ראו אלע'בארי 2015).

שלישית, הפרויקט הקולוניאלי לאחר 1967 הוא פרויקט של מדינה ולא של תנועה לאומית כפי שהיה עד 1948. תכונה זו אפיינה גם את הקולוניאליזם הקלאסי ששרר באלג'יריה, בצירוף סממנים משיחיים שהיו מובלעים ולא מודגשים בפרויקט הקולוניאלי הציוני החילוני לפני 1948. במזרח ירושלים שני יסודות אלו חוברים יחדיו: היסוד הדתי־משיחי והיסוד הקולוניאלי החילוני. הסימביוזה בין השניים מאפשרת להשתמש בשלל פרקטיקות להפיכת אלקודס לירושלים.

### ג. תהליכי הייחוד של אלקודס

היחס של ישראל אל התושבים הירושלמים הפלסטינים כאל זרים נובע מהתפיסה הישראלית ההגמונית שלפיה כיבוש העיר ב־1967 היה בבחינת שחרור. עמדה זו רווחת כיום בקרב כל קצות הקשת הפוליטית כמעט, בשפה המשלבת בין תיאולוגיה פוליטית לאידיאולוגיה לאומית. תפיסה זו היא גם שמוכילה לרציונל הפוליטי של יהוד העיר. המונח יהוד (تهود)

מתאר תהליך מתוכנן של החלת צביון אתנו-יהודי על המרחב הפלסטיני. הגיאוגרף אורן יפתחאל הגדיר את תהליך הייחוד כתהליך "המשליט זהות יהודית על ארץ שהייתה בעבר הקרוב ערבית-פלסטינית ברובה" (יפתחאל 2013). מבחינה מבנית ופוליטית, זהו תהליך קולוניאלי התיישבותי השזור באופן דיאלקטי רציונל כפול של מחיקה והחלה: מחיקת היליד וסימניו על ידי סילוקו מהקרקע — שהיא הנכס החשוב ביותר עבור המתיישב — ובמקביל פעילות מאומצת להחלת דומיננטיות יהודית במקום נוכחותו של היליד שהועלמה.<sup>11</sup>

במלחמת 1948 טוהר החלק המערבי של ירושלים מתושביו הפלסטינים ונעקרו הכפרים הערביים שהיו בעורף הכפרי ממערב לעיר, ובהם ארבעה כפרים שנכללו לאחר המלחמה בגבולותיה של ירושלים הישראלית: אלמלחה, ליפתא, עין פֶּרם ודיר יאסין (תמארי 2002). זו הייתה נקודת האפס שממנה החלה מדינת ישראל אחרי 1967 לגבש את תוכניותיה הלאומיות, תוכניות שבאמצעותן ביקשה להפוך את הנוף הדמוגרפי והתרבותי המקומי לנוף יהודי (קליין 1999, 17). ישראל הצדיקה את פעולותיה הקולוניאליות המיישבות בטענה שהעם היהודי זכאי לממש את "זכותו ההיסטורית" בירושלים המזרחית. תהליכי הייחוד של העיר שזורים במישורים שונים; במאמר זה אני בוחרת להתמקד במישור הטריטוריאלי-דמוגרפי, במישור המשפטי ובמישור הדיסקורסיבי-סימבולי.

#### המישור הטריטוריאלי-דמוגרפי

אחת מאבני היסוד בתהליך תכנונה של ירושלים היא השאלה הדמוגרפית. המאזן הדמוגרפי בין הקבוצות עליו החליטה הממשלה משמש אחת מאמות המידה להצלחת ביסוסה של ירושלים כבירת ישראל (ישראל קמחי, לשעבר ראש האגף למדיניות תכנון בעיריית ירושלים, מצוטט אצל עמירב 2007, 205).

הנחת היסוד של ממשלות ישראל כולן היא שהעיר ירושלים שוחררה ולא נכבשה ב-1967. השחרור הזה, לדידן, הביא לאיחוי הקרע ולאיחוד העיר ובכך תיקן את המציאות המעוותת ששררה בין 1948 ל-1967. ואולם המונח שחרור, מראשית השימוש בו, התייחס לטריטוריה שנכבשה ולא לתושבים הפלסטינים שישבו בה. בדיון המפורסם שהתנהל בספטמבר 1967 במפלגת מפא"י על עתיד שטחי הגדה המערבית אמר לוי אשכול לגולדה מאיר שהוא מבין ש"הנדוניה מוצאת חן בעיניה, אבל הכלה לא". מאיר הסכימה ואמרה: "אבל ראיתם שמישהו מקבל נדוניה בלי כלה? [...] נשמתי יוצאת לקבל נדוניה, ושמישהו אחר יקבל את הכלה" (מצוטט אצל גרינברג 2005, 187).

ואכן, מ-1967 ועד היום מדינת ישראל רואה בטריטוריה נדוניה רצויה, ואילו אל האוכלוסייה היא מתייחסת כאל מטרד. הטריטוריה של מזרח העיר סופחה, ואילו התושבים

11 ע'אנם 2012; 2013; Wolfe 2001.

נותרו במעמד לימינלי עמום ולא מוכרע. מתוקף חוק הכניסה לישראל, תשי"ב-1952, הם הוגדרו תושבי קבע, נשללה מהם קטגוריית האזרחות והם הופשטו ממעמדם הקודם כאזרחים ירדנים. הם הפכו לבעלי "זכות מותנית" שנמצאת תחת איום מתמיד של שלילה.

הכרעת מעמדה של הטריטוריה בנפרד ממעמד התושבים נעשתה מיד לאחר כיבוש הגדה המערבית ורצועת עזה, כשהממשלה החילה את החוק הישראלי על מזרח ירושלים. ביוני 1967 הוציאה ממשלת ישראל צו שהתווסף ל"פקודת סדרי השלטון והמשפט" מ-1948 ובו נכתב: "השטח של ארץ ישראל המתואר בתוספת נקבע בזה כשטח שבו חלים המשפט, השיפוט והמינהל של המדינה"<sup>12</sup>. בחוק יסוד: ירושלים בירת ישראל שנחקק ב-1980 נקבע ש"ירושלים היא מקום מושבם של נשיא המדינה, הכנסת, הממשלה ובית המשפט העליון"<sup>13</sup>. בשנת 2000 נוסף תיקון לחוק שמטרתו לסתום את הגולל על כל אפשרות של הסכם עתידי שיכלול ויתורים מדיניים בירושלים. סעיף 5 לחוק קובע שגבולות ירושלים הם הגבולות שנקבעו ביוני 1967.<sup>14</sup>

היחס לקרקע כאל נדוניה משתקף בגודל השטח שסיפחה ישראל ב-1967 לעיריית ירושלים במסגרת "איחוד העיר". בזמן השלטון הירדני השתרעה אלקודס המזרחית על פני 6.4 קמ"ר (קליין 1999, 11). בסיפוח הרחיבה ישראל את שטח העיר ב-70 קמ"ר, ובכך כמעט שילשה את שטח ירושלים מ-37 קמ"ר, שהם השטח המוניציפלי של מערב העיר, ל-126 קמ"ר, והפכה אותה לעיר הגדולה בישראל. היחס לאוכלוסייה הפלסטינית כאל מטרד משתקף בסיפוח אדמותיהם של 29 כפרים פלסטיניים בלי תושביהם; קו הגבול שאיר את התושבים מחוץ לתחום העיר המסופח ועל כן הם נחשבים לתושבי הגדה (Ma'an 2010). האדמות הופקעו משום שבעליהן נחשבו "נפקדים" לפי חוק נכסי נפקדים, התש"י-1950, וכך זכתה המדינה לקבל את הנדוניה ללא הכלה.

ההחלטות בדבר היקף האדמות המיועדות לסיפוח וסוגיהן התקבלו בעקבות פעילות של ועדת שרים מיוחדת שתפקידה היה לגבש המלצות באשר לתוואי הגבול ולאורכו. מדיוני

<sup>12</sup> ראו צו סדרי השלטון והמשפט (מס' 1), תשכ"ז-1967, <https://tinyurl.com/lhuq8oy>, "השטח של ארץ ישראל המתואר בתוספת" כולל רשימה מפורטת של נקודות ציון בשטחי ירושלים המזרחית שנכבשו ביוני 1967.

<sup>13</sup> ראו חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, <https://tinyurl.com/ko3gbvm>.

<sup>14</sup> האו"ם דחה שוב ושוב את ההחלטה הישראלית על החלת החוק הישראלי על מזרח ירושלים. בהחלטה 2253 מ-4 ביולי 1967 קרא האו"ם לישראל לבטל את כל הצעדים שנקטו באלקודס ולהימנע מכל פעולה שיכולה לשנות את המציאות בשטח (לנוסח ההחלטה ראו [www.wafainfo.ps/pdf/GA2253.jpeg](http://www.wafainfo.ps/pdf/GA2253.jpeg)). האו"ם שב וחזר על אותן דרישות בהחלטה 2554 (ראו [www.wafainfo.ps/pdf/GA2254.jpeg](http://www.wafainfo.ps/pdf/GA2254.jpeg)). בהחלטה 252 של מועצת הביטחון מ-21 במאי 1968 נקבע כי כל הצעדים והחוקים שנחקקו אחרי הכיבוש, כולל הפקעת הקרקעות והנכסים, בטלים ומבוטלים (ראו [www.wafainfo.ps/pdf/a252.pdf](http://www.wafainfo.ps/pdf/a252.pdf)). לאחר שנחקק חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל ב-1980, הוציא האו"ם את החלטה 476 (ראו [www.wafainfo.ps/pdf/a476.pdf](http://www.wafainfo.ps/pdf/a476.pdf)). שראתה בחוק פעולה המנוגדת לחוק הבין-לאומי. לכל ההחלטות ראו [www.nad-plo.org/ateemplate.php?id=38](http://www.nad-plo.org/ateemplate.php?id=38); ראו גם באתר של סוכנות החדשות הפלסטינית וואפא: <http://info.wafa.ps/ateemplate.aspx?id=3573>.

הוועדה עולה כי שרר קונסנזוס מוחלט על כך שהסיפוח הוא בלתי נמנע. רחבעם זאבי, שהיה אז עוזר ראש אגף המבצעים במטה הכללי וייצג את הצבא בוועדה, המליץ לספח שטחים נרחבים הרבה יותר — כמעט שליש משטחי הגדה המערבית — כולל את ההרודיון וקבר רחל בדרום, עבדייה, מעלה אדומים וואדי קלט, ועד קלנדיה ופאתי רמאללה בצפון. שר הביטחון משה דיין דחה את הצעתו של זאבי; הוא התנגד לסיפוח של אזורים מסוימים שהיה בהם שיעור גבוה של ערבים, וזאת בשל השיקול הריבוני של היחס בין טריטוריה לאוכלוסייה (שרגאי 2003). גם שר העבודה אז, יגאל אלון, הציע תואי גבול רחב יותר מזה שהתקבל לבסוף, משום שהעריך שייתכן שבעתיד יהפוך גבול ירושלים לגבולה של מדינת ישראל (שם).

לאחר השלמת תהליך הסימון והתיחום של גבולות העיר ושילוש שטחה, שקדה ב־1968 קבוצה של אנשי מקצוע מתחומים שונים על גיבוש תוכנית אב לעיר ה"מאוחדת". העיקרון המנחה של התוכנית היה שמירה על אחדות העיר. לשם מימוש עיקרון זה התגבשו שתי דרכי פעולה: הראשונה, איחוי הקרע שנפער עם ביתור העיר לשניים במלחמת 1948; והשנייה, מניעת התגבשותו של מבנה דו־קוטבי של שתי קהילות לאומיות כדי למנוע אפשרות של חלוקה מחדש של העיר (בצלם 1995). לשם כך תוכננו מחדש מערכת הדרכים והתשתיות, מערכת הגנים הציבוריים ומערכת מוקדי המסחר המרכזיים. הממשלה הקימה גם ועדת שרים לענייני ירושלים; בראש הוועדה עמד ראש הממשלה לוי אשכול, והוא הכריז כי ישקיע כל מאמץ למען "יישובם של יהודים בירושלים המזרחית". מאמצים אלה ליישובם של יהודים רבים ככל האפשר במזרח ירושלים משקף בבירור את הגיונו של הקולוניאליזם המיישב, שאינו פועל מתוך אינטרס כלכלי גרידא אלא בעיקר מתוך אידיאולוגיה שלפיה קבוצת המתיישבים היא בעלת המקום ובידיה — ולא בידי הילידים — נתונה הזכות לריבונות בטריטוריה הכבושה.

במקביל להצהרות, משרד השיכון ומינהל מקרקעי ישראל פרסמו תוכניות לעידוד ההתנחלויות באלקודס (ראו כהן 1968). התוכניות הגדירו את מזרח העיר כאזור פיתוח מועדף; מתוקף הגדרה זו ניתנו מענקים והחזרים בשווי שליש מערך ההשקעה וכן הלוואות בריבית נמוכה בגובה 80% מן ההשקעה. ב־1973 הקים מינהל מקרקעי ישראל יחידה בשם "איגום" שמטרתה הייתה "לפצח את גרעין המגורים הערבי־המוסלמי בלב העיר העתיקה של ירושלים על ידי רכישת נכסים שיהפכו למוסדות ציבור יהודיים־ישראלים" (קליין 1999, 17).

עד שנת 1982 הושלמה הקמתן של רוב ההתנחלויות הגדולות במזרח ירושלים. תחילה, בראשית שנות השבעים, הוקמו "שכונות הבריה" — מעלות דפנה, רמת אשכול, גבעת המבתר והגבעה הצרפתית — שכונו כך בשל תפקידן: "נעילת" הר הצופים לשטח מדינת ישראל ויצירת רצף התיישבותי יהודי ממערב ירושלים להר הצופים. לאחר מכן הוקמו שכונות הטבעת — נווה יעקב, גילה, תלפיות מזרח, רמות אלון ופסגת זאב. שכונות אלה הקיפו את מזרח העיר וביתרו את הרצף הטריטוריאלי של אלקודס עם שאר הגדה, ובכך ביססו למעשה את הגטואיזציה של השכונות הפלסטיניות, שהלכה והעמיקה בשנים הבאות. במחצית השנייה של שנות התשעים התווספה לשכונות אלה ההתנחלות הר חומה. מסוף שנות השמונים החלה פעילות מואצת של

התנחלות יהודית באגן ההיסטורי של ירושלים ובלב השכונות הפלסטיניות; במסגרת זו נתפסו שטחים נוספים לצורך סלילת כבישים, חפירות ארכיאולוגיות והקמת אתרי תיירות וגנים לאומיים.<sup>15</sup> פעילות זו כולה מכוונת על ידי הרציונל של ייחוד העיר. לצורך הגשמת מיזמי ההתיישבות האלה הפקיעה ישראל מ-1967 ועד היום כ-35% מהאדמות הפלסטיניות בנימוק של "הפקעה לצורכי הציבור". במקביל הוגבל השימוש של הפלסטינים בקרקעות לצורכי בנייה ל-13% בלבד מכלל השטח של מזרח ירושלים (OCHA 2014).

היעדר הדמוגרפי שקובעי המדיניות הישראלים חתרו להשיג אחרי כיבוש מזרח ירושלים ב-1967 היה "עיר חד-לאומית, שבה יגיע שיעור היהודים ל-90%" (עמירב 2007, 198). על אף המיזמים המסיביים של ייחוד העיר ושל ביתור הרצף הדמוגרפי והטריטוריאלי הפלסטיני, היעד הזה לא הושג, ובמרוצת השנים הוצבו יעדים דמוגרפיים חדשים — שגם הם לא הושגו. ראש עיריית ירושלים ניר ברקת מבטא בכירור את הפחד הגובר מפני התרבות בלתי מבוקרת של תושבי אלקודס הערבים: "בעבר היו בירושלים 70% יהודים ו-30% ערבים, שזהו היעד הממשלתי. היום היחס עומד על 65%–35%, וזה מהווה איום אסטרטגי על ירושלים" (וולף 2010). ואמנם, ממשלות ישראל לדורותיהן שמו לעצמן למטרה לשמר את האיזון הדמוגרפי בירושלים באמצעות נוסחת הפלא 70/30. אלא שהמדינה לא הצליחה למשוך תושבים יהודים לירושלים וחלה ירידה בשיעורם, ובמקביל האוכלוסייה הערבית מוסיפה לצמוח (קליין 1999, 13; חושן ואחרים 2012). ב-1983 מנו היהודים 71% מאוכלוסיית העיר, בשנת 2000 — 68%, וב-2010 — 64%; מנגד, הערבים מנו ב-1967 26% מאוכלוסיית העיר, 29% ב-1983, 32% בשנת 2000 ו-36% בשנת 2010 (ראו למשל קמחי 1988; חושן וקורח 2015). מציאות זו הביאה לשינוי היעד הדמוגרפי והולידה חרדות חדשות. כך למשל בישיבת ממשלה לציון יום השנה הארבעים ל"איחוד ירושלים" הדגיש ראש העיר אז, אורי לופוליאנסקי, שהאיום הדמוגרפי הוא סכנה קיומית ממשית: "ירושלים חלילה עלולה להיות לא בריבונות יהודית אלא בראשות החמאס, שיודע שאפשר לכבוש את ירושלים בדרך דמוגרפית תוך 12 שנים" (סופר 2007).

במונחים קולוניאליים, היליד מסכן את שלמות הסדר החברתי ומטיל איום מערכתי על הביטחון הלאומי. התפיסה הרואה בפלסטינים מקור לאי-יציבות אסטרטגית הופכת אותם, מטבע הדברים, לקבוצה שיש למשטר אותה ולפקח עליה. כישלונה של ישראל בשמירה על המאזן הדמוגרפי הרצוי מבחינתה הוא ללא ספק אחד הסימנים הבולטים של חוסר היציבות של הפרויקט ההתיישבותי בירושלים. על מנת להרוף את האיום הקיומי שמהווים תושביה הילידים של העיר, המדינה הקולוניאלית נדרשת לאמץ תוכניות חירום לאומיות לעידוד ההתיישבות היהודית.<sup>16</sup> ואולם למרות פרויקטים עצומי-ממדים כגון הקמת גדר ההפרדה וייסוד הר חומה, נראה שהמאבק רחוק מסיימו.

<sup>15</sup> ראו "התנחלויות וגנים לאומיים", עיר עמים, <http://goo.gl/keflnu>

<sup>16</sup> לסקירה נרחבת של מדיניות זו והשלכותיה ההרסניות על הילידים ראו Ma'an 2010; OCHA 2007; 2009; 2011; 2014.

## המישור המשפטי

המשפט הוא כלי שלטוני רב עוצמה שהריבון מחזיק בידיו. לעתים קרובות המשפט מושתת על תהליך אלים שאותו הוא טורח להעלים. לאחר סיפוח ירושלים המזרחית העניקה ישראל לכ-67,000 פלסטינים מעמד של תושב קבע מתוקף חוק הכניסה ישראל, תשי"ב-1952. אולם באותה עת נעשתה גם פעולת הוצאה של כל תושבי אלקודס שלא שהו בה בזמן עריכת מפקד האוכלוסין בספטמבר 1967, ללא קשר לסיבה להיעדרותם. החוק מעניק לתושבי הקבע חופש תנועה בתוך גבולות ישראל וכן את הזכות ליהנות משירותי ביטוח לאומי וביטוח בריאות. הם זכאים להשתתף בבחירות המקומיות (אם כי רובם מחרימים אותן) אך אינם רשאים להשתתף בבחירות הארציות לכנסת. מבנה משפטי זה פותח פתח להטלות משפטיות מקומיות ולהפיכתם של הפלסטינים לשב"חים בפוטנציה, והם ניצבים באופן מבני על סף הדרה ממרחב הזכויות האזרחיות.<sup>17</sup>

בירושלים, פרקטיקות משפטיות מתוחכמות אפשרו להפוך את עצם קיומם של תושבי הקבע הפלסטינים לקיום זמני או ארעי. הילידים מומשגים באמצעות תקנות שמיועדות להסדרת מעמד הזרים, ובדרך זו הם מוצבים על הגבול, על סף הדרה מוחלטת ושלילת התושבות. ייחודו של מעמד זה טמון בהיותו רופף ובלתי יציב. זכותו של תושב הקבע להימצא בגבול הריבונות מותנית בהוכחות שהוא מספק ובהחלטה של הריבון אם לקבל את הוכחותיו של היליד אם לאו. הריבון משתמש בחובת ההוכחה המוטלת על היליד הפלסטיני ככלי מרכזי להדיפתו המתמשכת אל מחוץ למעגל הריבונות, ובמקביל תושב הקבע נדרש למאמץ מתמיד להוכיח את זכאותו להתקיים בתוך המעגל הריבוני. כך, במקרה שלי – פלסטינית בעלת אזרחות ישראלית – הוטלה עליי החובה (המוטלת ביתר שאת על פלסטינים שאינם אזרחים ישראלים) להוכיח שמרכזי חיי בירושלים, וזאת בשעה שתושבים יהודים אינם נדרשים לעשות כן.

המושג תושב קבע משקף אפוא מערך קולוניאלי ומשמש כלי שליטה אפקטיבי בידי פרויקט ההתיישבות. תושבי הקבע הפלסטינים מוגדרים כנטולי הזכות הטבעית לאזרחות, ועל כן מעמדם נחות מזה של יהודים הנושאים "אשרת עולה". כך הופך היליד לזר ולנוכרי במולדתו, ואילו המתיישב הופך דה-פקטו ליליד בעל זכות אבסולוטית לחיות במקום. החוק מפרט שורה ארוכה של מצבים שבהם שר הפנים יכול להפקיע את אישור השהייה מבעליו הפלסטיני, ובאותה עת אינו מבהיר מהם התנאים שבאמצעותם יכול הפלסטיני להשיג אזרחות קבועה. כפי שאירועי הזמן האחרון מראים, כאשר הריבון מעניק זכאות או שולל אותה הוא פועל באזור אפור הנתון לגחמות אידיאולוגיות או בירוקרטיית.

מעמדם של תושבי הקבע הפלסטינים מתאפיין אפוא בראש ובראשונה באי-יציבות, והיא שמבחינה אותם מהפלסטינים אזרחי ישראל, שהם אזרחים מנוודים ובלתי רצויים בעיני הריבון – אבל אזרחים. למרות ההדרה החברתית, האזרח המנוודה נותר במעמד יציב

17 להרחבה בסוגיה זו ראו Mbembe 2003; Ghanim 2008; Rifkin 2009; Morgensen 2011.

יחסית במעגל הריבוני. יתרה מזו, לנידוי יש משמעות כל עוד המנודה חבר בקבוצה המנדה. הפלסטינים אזרחי ישראל אינם רצויים במדינה, ולפחות חלק מהמסד אף רואה בהם גיס חמישי, אבל הם נחשבים אזרחים באופן רשמי וכך מתייחסים אליהם. הדרתם ניכרת במרחבים אחרים של תכנון, חינוך וניעות חברתית. אף שמופעלים עליהם אמצעי שליטה דכאניים ומופנית כלפיהם גזענות, הם אינם ממוקמים על הגבול אלא בתוכו, אם כי בשוליו.

#### המישור הדיסקורסיבי-סימבולי

ימים אחדים לאחר סיפוח החלק המזרחי של אלקודס קיבלה רשות השידור הישראלית הוראה לכנות מעתה את העיר בתשדיריה בערבית: "אורֶשְׁלִים" (أُورُشَلِيم). שלילת המונח אלקודס עוררה כעס ולעג בקרב התושבים ונתפסה כצעד ראשון בשינוי אופייה של העיר לעיר יהודית אקסקלוסיבית. בעקבות קולות המחאה שנשמעו גובשה פשרה: העיר תיקרא בערבית "אורשלים" ובסוגריים יתווסף "אלקודס" (עמירב 2007, 55; שומפלבי 2011). כך הפך שמה של העיר ל-أُورُشَلِيم (الْقُدْس); כפי שמציין עמר אלע'בארי (2015), "בכל מהדורת חדשות בערבית ברדיו ובטלוויזיה הקפידו הקריינים להזכיר למאזינים ולצופים הערכים שהיא משודרת מ'אורֶשְׁלִים אלקודס'". ואולם בכך לא תמה הטרנספורמציה של שם העיר. בשנת 2009 החליט שר התחבורה ישראל כץ לשנות את שילוט הרכים ברחבי הארץ כך שגם הכיתוב בערבית יופיע בתעתיק עברי. בין השאר הוחלף הכיתוב أُورُشَلِيم الْقُدْس ("אורשלים אלקודס") ל"ירושלאים" באותיות ערביות, מילה שלא קיימת בערבית (רופא-אופיר 2009). כפי שמדגים שירו של מחמוד דרוויש המצוטט בפתח המאמר, עבור הפלסטינים השם אורשלים הוא אחד מני רבים שניתנו לעיר בתקופות היסטוריות שונות; כל אחד מהם משקף חלק אחר בפסיפס הזהויות של העיר.<sup>18</sup> למרבה האירוניה, דווקא השם אלקודס, המקובל כיום בפי הערבים, שזור בהיסטוריה היהודית של המקום אף יותר מהשם אורשלים, שהמדינה דרשה להחיל. יש הסוברים כי מקור השם אלקודס הוא בשם בית אל-מקדס – תרגום ערבי של השם העברי בית המקדש. התיעוד ההיסטורי הראשון של השם אלקודס מופיע על מטבע מתקופת הח'ליף העבאסי אל-מאמון במאה התשיעית, ואולם השם החל לשמש במאה התשע-עשרה (El-Awaisi 2011). המקרה של השם אלקודס/בית אל-מקדס (קדוש/בית מקדש, ובארמית בית מקדשא) אינו חריג במפה הפלסטינית של שמות המקומות; רבים מהשמות שזורים בהיסטוריה האורגנית של המקום ונגזרים ממקור עברי, כנעני, רומי, הלניסטי או ערבי (Benvenisti 2000).

18 השם הראשון הידוע של העיר הוא אורסאלם, על שמו של אל השקיעה הכנעני סאלם. מאוחר יותר נקראה העיר יבוס. השם ירושלים מופיע לראשונה בספר יהושע; בכתבים היהודיים העיר מכונה בשמות נוספים כגון ציון ועיר דוד, ובתקופה הרומית היא נקראה איליה קפיטולינה – השם שבו הייתה ידועה כשנכנסו המוסלמים לעיר בשנת 638.

בחתירה למחיקה סימבולית של הנוף המקומי ולהחלה של נוף יהודי-ציוני בלבדי, החליפה ישראל מ-1967 עד 2015 כ-300 שמות של רחובות, שכונות ומקומות במזרח העיר, כולל שמות רחובותיה ושעריה של העיר העתיקה (IMEMC News 2015). בחודש ספטמבר 2015 לבדו אישרה ועדת השמות של עיריית ירושלים שינוי של שלושים שמות מקומות מערבית לעברית. השמות העבריים שניתנו עמוסים בקונטציות יהודיות ותנ"כיות – למשל השם הר המשחה להר הזיתים או שיר למעלות לאחת הסמטאות בסילוואן. באופן אירוני, המהלך כלל לעתים מחיקת שמות ששיקפו דווקא את ההיסטוריה היהודית הטרנס-ציונית של העיר. כך למשל הוחלף השם באב א-נבי דאוד (שער הנביא דוד) לשער ציון. שונו גם שמות בעלי קונטציה נוצרית, כגון באב סתנא מרים שהומר לשער האריות, וכן שמות ניטרליים – למשל השם כיכר האו"ם ששונו לכיכר ציון (זנאתי 2010, 90–91). חלק מרחוב סולטן סולימאן שונה לרחוב הצנחנים, ואילו כיכר אלנבי, על שם הגנרל הבריטי שכבש את פלסטין מידי התורכים, הפכה לכיכר צה"ל.

בעיר בעלת ההיסטוריה רווית אירועים ותהפוכות כמו ירושלים, פרקטיקת הייחוד הסימבולית של מחיקה והחלה של שמות מייצרת תוצרים מנוגדים שאינם משתלבים בהכרח עם המטרה הקולוניאלית של כפיית נרטיב היסטורי יהודי אקסקלוסיבי על המקום. עד הכיבוש ב-1967 השתמרו באלקודס שמות רחובות ומקומות ששיקפו ברובם את ההיסטוריה הרב-שכבתית של העיר; כאמור, השמות הללו לא הצטמצמו לרובד תרבותי אסלאמי או ערבי, אלא כללו גם שמות עבריים, יהודיים ונוצריים. המגמה של טרנספורמציה טופונומית הנהוגה מאז הכיבוש לא פסחה על שמות יהודיים וחלקם הוחלפו בשמות ציוניים חדשים, כמו במקרה של באב א-נבי דאוד. המוטיבים היהודיים הופקעו מהקשרם המקומי והוכנו מחדש על ידי התיווך הקולוניאלי המודרני של ועדת השמות, על הבירוקרטיה השרירותית שלה. כך, באופן פרדוקסלי, נשלל הייצוג של היליד היהודי יחד עם זה של היליד הפלסטיני. הכינון הסימבולי של המקום כמרחב יהודי-ציוני אקסקלוסיבי מלווה במערך של דימויים קולוניאליים-אוריינטליסטיים של היליד, המוצג כריק מתוכן או לחלופין כמנוון, לא רציונלי, א-פוליטי וחד-ממדי.<sup>19</sup> המתיישב, לעומת זאת, מוצג כסובייקט פוליטי ורב-ממדי, נושא דגל הקדמה. כך למשל נכתב בתוכנית האב של ירושלים שפורסמה ב-1968:

טבעי הדבר כי יחסם של היהודים לירושלים יהיה שונה בתכלית מיחסם של המוסלמים [...] המוסלמים, לפחות בדורות האחרונים, הניחו לעיר להתנוון [...] לגבי העם היהודי, ירושלים היא נחלה, שהוא זכאי ליתן לה דמות, בהתאם לצרכי חייו בה ולמשמעותה המיוחדת לגביו (מצוטט אצל ג'בארין 2016).

הרדוקציה של ההיסטוריה הפלסטינית מסיפור רב-ממדי לסיפור דתי שהחל ב"כיבוש האסלאמי" כרוכה גם בצמצום של מרקם היחסים של האוכלוסייה הילידית עם המקום העירוני

19 על דימוי הפלסטינים ראו אל-ג'זעבה 2010; יעקובי 2011, 232–236.



(השוק, הרחוב, הבית) ליחסים דתיים גרידא עם מסגד אל-אקצא. הנרטיב המובנה הזה מייצר הייררכיה סמלית של עוצמת הקשר לירושלים: קשריו של האסלאם לירושלים, כך נטען, רופפים, לעומת הקשר הייחודי של עם ישראל לבירתו הנצחית.<sup>20</sup> הראייה של הפלסטינים באלקודס דרך הפריומה הדתית תואמת את התפיסה הציונית הקלאסית, שמעולם לא הכחישה את קיומם של תושבים לא יהודים בפלסטין אולם שללה את קיומם כסובייקטים פוליטיים שיכולים להרחיב את עולמם מעבר לקיום דתי או ביולוגי ראשוני.<sup>21</sup>

שלא כמו במפעלים קולוניאליים אחרים, למשל בדרום אפריקה או באמריקה, שבהם ראו המתיישבים במקום החדש התגשמות סימבולית של רעיון תיאולוגי (Prior 1997), ירושלים הוצגה כהתגשמות ממשית – אם כי מחולנת – של רעיון תיאולוגי. מעמדה התרבותי של העיר בהיסטוריה היהודית אפשר את הלאמת הסיפור הדתי וחילונו, אל מול הדתת הסיפור הלאומי של הילידים וצמצומו לכדי יחס דתי גרידא.

השיח הישראלי הרווח, הממשיג את היחס הפלסטיני לירושלים כיחס אסלאמי חד-ממדי, ממקם את הקיום הפלסטיני על ציר היסטורי חדש יחסית, שמתחיל עם "הכיבוש האסלאמי" של העיר ב-638. שיח זה, שמפקפק בקשר הפלסטיני למקום, הביא לעלייתו של שיח-נגד פלסטיני – בעייתי לא פחות, אמנם, אבל כזה שחותר תחת הנרטיב הציוני בכלים ששוכללו מאז 1967. אינטלקטואלים ופעילים פוליטיים החלו לקדם שני נרטיבים היסטוריים חלופיים: האחד טוען לקיום פלסטיני שקדם לקיום היהודי בעיר, והשני מפקפק בנרטיב ההיסטורי היהודי בעיקרו וטוען שהקיום היהודי בעיר לאורך ההיסטוריה היה זניח.<sup>22</sup> שני נרטיבים אלה, שאותם כינה סלים תמארי "שיח נטיביסטי" (Tamari 2004), מתנצחים עם האידיאולוגיה הציונית הטוענת לזכות ראשונים על המקום ההיסטורי. כך למשל, ב-1995 הוקם בעיר מרכז התרבות הפלסטיני יבוס (מרכז יבוס אל-ת'קאפי); בדברי ההסבר לשם יבוס נכתב: יבוס הוא השם הראשון שניתן לעיר אלקודס, על שם היבוסים שהיו שבט כנעני ובנו את העיר יבוס במקום שבו שוכנת אלקודס כיום. היום, לאחר 5,000 שנה, צאצאי היבוסים הראשונים ממשיכים להתקיים בעיר ולהחיות אותה מבחינה תרבותית ואמנותית על ידי מגוון פעילויות.<sup>23</sup>

במקביל לשיח הנטיביסטי המהותני התפתח שיח אלטרנטיבי, מכיל ואינטגרטיבי, שרואה בזהות הירושלמית תוצר דינמי של מגוון התרבויות שהתפתחו במקום. את השיח הזה ייצג המשורר מחמוד דרוויש, שלא קיבל את ההבחנה בין יהודי-זר לפלסטיני-יליד.

<sup>20</sup> בנאום שנשא ראש ממשלת ישראל בנימין נתניהו לרגל "יום ירושלים" בשנת 2010 אמר: "הקשר של עם ישראל לירושלים הוא כל כך חזק, הוא כל כך ייחודי, הוא עולה על קשר של כל עם אחר לבירתו. הוא נמשך אלפי שנים, הוא עבר את כל המבחנים והוא חזק מאי פעם". ראו "דברי ראש הממשלה נתניהו ליום ירושלים בגבעת התחמושת", 12.5.2010, אתר משרד ראש הממשלה.

<sup>21</sup> בנאומו שהוזכר בהערה 20 לעיל אמר נתניהו: "ירושלים הייתה עיר ספר, רדומה, עיר קצה".

<sup>22</sup> שורה ארוכה של מחקרים אתגרו את הנרטיב היהודי-ציוני. ראו למשל אל-דוביעי 2009; 2010; Ra'ad 2010.

<sup>23</sup> ראו את עמוד הבית של מרכז התרבות יבוס, <http://yabous.org>

אדרבה, הוא התיך מחדש את הקטגוריות וכונן זהות ילידית מכילה המורכבת מפסיפס של זהויות:

אני תוצר של כל התרבויות שעברו בארץ — היוונית, הרומית, הפרסית, היהודית, העות'מאנית. כל תרבות חזקה עברה והשאירה משהו. אני בן לכל האבות האלה, אבל שייך לאמא אחת. האם משמעות הדבר שאמא שלי זונה? אמא שלי היא האדמה הזאת שקלטה את כולם, והיתה עדה והיתה קרבן (מתוך ריאיון להלית ישורון, 2016, 241).

בשירו "אורשלים" דרוויש מכריז שהעיר הורשה לו את כל שמותיה ומאמץ את שמה התנ"כי, משום שהוא רואה בו חלק מההיסטוריה שלו. מתוך עמדתו כיליד המקום, הוא מצהיר שזהותו מורכבת שכבות-שכבות של כל התרבויות שעברו במקום, כולל זו היהודית. עמדה זו מציעה זהות פלסטינית פסיפסית ורבגונית, המכילה את הזהות היהודית ולא מוציאה אותה; התרבות היהודית היא חלק מתרבותה של הזהות הפלסטינית ולא האחר שלה. אל מול מהלך כינון הזהות הילידית של דרוויש, הרי הפרויקט הקולוניאלי, כבואו לצמצם את זהותו של הפלסטיני לממד הדתי, מנטרל גם את הפן הילידי של היהדות המקומית, ובכך הוא כופה זהות קולוניאלית שרירותית ותלושה מהמרחב. ואולם דווקא בהקשר הזה, עצם הקיום הפלסטיני במרחב הקולוניאלי הנחשק הופך לקיום חתרני ומתנגד.

#### סיכום: الوجود مقاومة (הקיום כהתנגדות)

בתחילת שנת הלימודים 2014 החלטנו לעבור לדירה זולה יותר וגם קרובה יותר לבית הספר שבו לומדים שלושת ילדינו בשכונת בית חנינא. בית הספר ג'רוזלם סקול ממוקם בקצה הצפוני של בית חנינא — לימינו גדר ההפרדה שחוצצת בשרירותיות בין בית חנינא לשכונת א-ראם, ולשמאלו מחנה צבאי גדול מוקף גדר תיל ואפוף מסתורין.

במהלך חיפושנו מצאנו כמה דירות מתאימות בקרבת בית הספר, אולם חששנו לשכור אותן. לפני הקמת חומת ההפרדה נחשב האזור הזה לשטח C, אולם לאחר הקמת החומה הוא סופח לתוך ישראל. ב-5 בינואר 2009 הכריז הצבא הישראלי על השטחים שבין הגדר לגבולות ירושלים הרשמיים כעל "שטח צבאי סגור". לתושבים הפלסטינים שהתגוררו באותם מקומות והחזיקו בתעודת זהות של הרשות הפלסטינית הונפקו אישורים מיוחדים על מנת שיוכלו להמשיך לגור בבתיהם לאחר הקמת חומת ההפרדה. תושבים אלה נותקו כמובן בצורה גסה מסביבתם: הם אינם רשאים להסתובב מחוץ לשטח שבו הם גרים; הם אינם רשאים לקבל אורחים שאינם מחזיקים באישורים מיוחדים או בתעודת זהות כחולה; והם נאלצים לעבור כל יום במחסום קלנדיה על מנת להגיע למקומות עבודתם בגדה (OCHA 2009).

בהתאם לתקנות ביטוח לאומי, משרד הפנים ורשויות מדינה אחרות, אם אתגורר באחד הבתים הסמוכים לבית הספר, אחשב דה-פקטו כמי שמתגוררת מחוץ לגבולות הריכוניים

של המדינה ותושבותי תעמוד שוב בסכנת שלילה. האבסורד הוא ששטח זה, בהיותו שטח צבאי, אסור בכניסה לפלסטינים שמחזיקים בתעודת זהות של הרשות; הימצאותם בו נחשבת לעברה פלילית ואם יעשו כן הם יוגדרו שב"חים. ואני — עד מהרה נטשתי את רעיון המגורים ליד בית הספר. כמו עשרות אלפי הפלסטינים תושבי הקבע בעיר, נדחקתי גם אני בעל כורחי אל פתחי הפוליטיקה הטריטוריאלית המגדירה את עצם נוכחותי וחיי במקום במושגים של הסגת גבול. בחרתי אפוא לשכור דירה בלב בית חנינא, שנחשבת לחלק מהמרחב המוניציפלי של העיר.

עבור תושבי מזרח ירושלים, בחירות החיים האישיות — מקום המגורים, מקום העבודה, בית הספר של הילדים, ובמקרים לא מעטים אפילו בחירת בן/ת הזוג — נקבעות במידה רבה לפי חוקי התושבות הישראליים. לכאורה התושבים מוכפפים באמצעות חוקים אלה לפוליטיקה הישראלית, המונחית על פי עקרון ייחוד העיר, אולם בפועל, כפי שביקשתי להראות לאורך המאמר, תוצרי התהליך הזה הם אמביוולנטיים ורוויי ניגודים וסדקים, וכך מתאפשרת טרנספורמציה עמוקה בתהליכים הקולוניאליים עצמם. תגובת-הנגד הפלסטינית החשובה ביותר היא הפיכת הקיום עצמו להתנגדות. עצם השמירה על הקיום הפלסטיני במרחב המיועד לייחוד היא פרקסיס של התנגדות, כפי שמעידה הסיסמה הלאומית הפלסטינית הידועה: "אל-ווג'וד מוקאוומה" (הקיום כהתנגדות).

אולם בכך לא תם הסיפור. הקיום (الوجود) נקבע לפי תנאי הכובש, שכוללים ניתוק של מזרח העיר מהמרחב האורגני שלה בגדה, יחס אל התושבים כאל שב"חים בפוטנציה והזנחה של שכונות מזרח העיר. הקיום הפך לקיום במצוקה. לפי נתונים שפרסם מכון ירושלים לחקר ישראל, בשנת 2014 כ-82% מתושבי מזרח ירושלים חיו מתחת לקו העוני, לעומת כ-28% מתושבי העיר היהודים (חושן ואחרות 2016, 39). נתון זה משקף עלייה ניכרת בשיעור העניים במזרח העיר, שעמד על 76% בשנת 2013 ועל 66% ב-2006 (ראו חסון 2016). מציאות זו יצרה מצב מורכב: מצד אחד תושבי העיר הפלסטינים הפכו לקבוצת סעד — מה שמחזק את רצונם להישאר בעיר וליהנות משירותי הרווחה שהמדינה מספקת; ומצד שני המצב הסוציו-אקונומי הקשה מחזק את התבדלותם ומזין את ההתנגדות האקטיבית שלהם, כפי שניתן ללמוד מהתגברות המאבק הלאומי בשנים האחרונות. כך, תוצרי הפרויקט הקולוניאלי עצמו נושאים זרעים שמעודדים את הכרסום בו ויוצרים מציאות רווית קונפליקטים.

כביש 20 חוצה את בית חנינא ואמור לחבר בין התנחלויות שהוקמו סביב השכונות הצפוניות של מזרח העיר ובאזור רמאללה לבין הערים בתוך הקו הירוק, ולהקל את המעבר על מתנחלים שעושים את הדרך הזו מדי יום. כביש זה הפך למיקרוקוסמוס של התוצרים המנוגדים של תהליך הייחוד: הכביש, שאמור לחבר בין חלקי העיר ובין עברי הקו הירוק, הופך ברגעים של מתח פוליטי למוקד של הפגנות נגד הנוכחות הישראלית ולזירת פעולה של ההתנגדות הילידית למדיניות הקולוניאלית בעיר.

ככלל, התגברות ההתנגשויות במזרח העיר הביאה לפיתוח תוכניות שיטור עתירות תקציבים ולהגברת המאמצים ל"אכיפת החוק" ולאבטחת המתנחלים. אולם למרות המאמצים

האדירים שהמדינה משקיעה בהשתלטות על המרחב הפלסטיני ובחזיון היישוב היהודי מעבר לקו הירוק, כבישי האפרטהייד ממשיכים להזין את המאבק המתמשך בפרויקט הקולוניאלי המתהווה. התגברות ההתנגדות הפלסטינית וההיצמדות למקום מוכיחה מעל לכל ספק שאלקודס לא הפכה לירושלים, ושהעתיד אינו מקובע במסמרות.

למונח הנפוץ בשיח הפלסטיני, "הקיום כהתנגדות", יש השלכות שאינן פוליטיות גרידא אלא גם תיאורטיות. לנוכח התארגנותם של הפלסטינים בירושלים אל מול הפרויקט הקולוניאלי הציוני, אני מציעה אפוא לבחון את הקולוניאליזם המיישב כהליך דיאלקטי שמתגבש ומשתנה בהתאם להקשר, ולא כמבנה קוהרנטי או אירוע חולף. כנגד טענתה של אודרי לורד כי "כלי האדון לעולם לא יפרקו את ביתו של האדון" (Lorde 1984), אפשר לראות שבמציאות פוליטית מתהווה ודינמית הקואופטיציה של כלי האדון יכולה בכל זאת לסדוק את ביתו. המציאות המתהווה איננה תוצר דטרמיניסטי של מבנה קולוניאלי מחושב, וגם איננה מבנה מוצק ובלתי חדיר שאפשר לשנותו רק באמצעות מהלך מהפכני שימוטט אותו מבחוץ, כפי שטוען פטריק וולף. בהשראתם של אנתוני גידנס (Giddens 1984) ושל ג'ון וג'ין קומרוף (Comaroff and Comaroff 2009) אפשר לטעון שיכולתו של היליד לחולל שינויים חברתיים תלויה בקיומם של יחסים הדדיים בין המבנה החברתי לסוכן החברתי. השינויים החברתיים תלויים ביכולתו של היליד לנצל את הסדקים הטמונים בתהליך הקולוניאלי המתהווה, שתוצריו טרם נקבעו. המקרה של כביש 20 ממחיש את האמביוולנטיות שביסוד התהליך הקולוניאלי במזרח העיר ואת תפקידו המכריע של היליד בשינוי הפונקציה של הפרקטיקה הקולוניאלית, שטרם הצליחה להפוך את אלקודס לאורשלים.

## ביבליוגרפיה

### מקורות בערבית

- تماري، سليم، 2002. القدس 1948: الأحياء العربية ومصيرها في حرب 1948، بيروت وبيت لحم: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، مؤسسة بديل (تمماری، سليم، 2002. אלקודס 1948: השכונות הערביות וגורלן במלחמת 1948, ביירות ובית לחם: המכון ללימודים פלסטיניים וארגון בדיל).
- جبارين، يوسف، 2016. الحق في المدينة، رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، مدار (ג'בארין, יוסף, 2016. הזכות לעיר, רמאללה: מדאר, המרכז הפלסטיני ללימודים ישראליים).
- الجبعة، عبد المعطي، 2010. الصورة تسبق الأسطورة: دراسة استكشافية لبواكير الأفلام الصهيونية، رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، مدار (אל-ג'ועבה, עבד אל-מועטי, 2010. התמונה מקדימה את המיתוס, רמאללה: מדאר, המרכז הפלסטיני ללימודים ישראליים).
- درويش، محمود، 1969. العصافير تموت في الجليل، بيروت: دار العودة (דרוויש, מחמוד, 1969. הציפורים מתות בגליל, ביירות: דאר אל-עודה).

الريبي، فاضل، 2009. فلسطين المتخيلة: أرض التوراة في اليمن القديم (أربعة أجزاء)، عمان: دار الفكر (אל-רוביעי, פאדל, 2009. פלסטין המדומיינת: ארץ התורה בתימן העתיקה [ארבעה פרקים], עמאן: דאר אל-פכר).

—, 2010. القدس ليست أورشليم: مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين، بيروت: رياض الريس (אל-רוביעי, פאדל, 2010. אלקודס אינה אורשלים: תיקון טעות בהיסטוריה של פלסטין, ביירות: ריאד אל-ריס).

زناتي، محمد أنور، 2010. تهويد القدس: محاولات التهويد والتصدي لها من واقع النصوص والوثائق والاحصاءات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية (זנאתי, מוחמד אנואר, 2010. ייהוד ירושלים: ניסיונות הייהוד וההתנגדות להם על פי הטקסטים, המסמכים והסטטיסטיקות, ביירות: המרכז ללימודי האחדות הערבית).

سعيد، ادوارد، 2006. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع (סעיד, אדוארד, 2006. אוריינטליזם, בתרגום מוחמד ענאיני, קהיר: רואיה ללנשר ואל-תוזיע).

العارف، عارف، 1956-1951. نكبة فلسطين والفردوس المفقود 1947-1955 (في ستة أجزاء)، الضفة الغربية: دار الهدى (אל-עארף, עארף, 1956-1951. הנכבה של פלסטין וגן העדן האבוד 1947-1955 [שישה פרקים], הגדה המערבית: דאר אל-הודא).

عايد، خالد، 1986. الاستعمار الاستيطاني للمناطق العربية المحتلة خلال عهد الليكود، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية (עאיד, ח'אלד, 1986. הקולוניאליזם ההתיישבותי בשטחים הערביים הכבושים בתקופת הליכוד, ביירות: המכון ללימודים פלסטיניים).

غانم، هنيده، 2012. "السياسة الحيوية للاستعمار الاستيطاني: إنتاج المقدسين كمارقين"، قضايا اسرائيلية، عدد 47، ص 94-108 (ع'אנם, הונידה, 2012. "הביופוליטיקה של הקולוניאליזם ההתיישבותי: כינון הירושלמים כמסיגי גבול", קדאיה אסראיליה 47, עמ' 94-108).

—, 2013. "المحو والإنشاء في المشروع الاستعماري الصهيوني"، مجلة الدراسات الفلسطينية، مجلد 24، عدد 96، ص 118-139 (ع'אנם, הונידה, 2013. "על מחיקה והבניה בפרויקט הקולוניאלי הציוני", כתב עת למחקרים פלסטיניים 24(96), עמ' 118-139).

#### מקורות בעברית

אלע'בארי, עמר, 2015. "בעזרת השם, מוחקים את 'אלקודס' מהמרחב ומהתודעה", העוקץ, 20.11.2015 (מקוון).

בן-נתן, סמדר, 2014. "יושבים בתוך עמם: החלת המשפט הישראלי בכתי המשפט הצבאיים בשטחים", תיאוריה וביקורת 43 (סתיו), עמ' 45-74.

בצלם, 1995. "מדיניות של אפליה: הפקעת קרקעות, תכנון ובנייה במזרח ירושלים", בצלם (מקוון). —, 2010. "המעמד המשפטי של מזרח ירושלים ותושביה", בצלם (מקוון).

גאנם, הונידה, 2009. לבנות את האומה מחדש: אינטלקטואלים פלסטינים בישראל, ירושלים: מאגנס. גרינברג, לב, 2005. "הכלה הבלתי רצויה: מצוקת הדיכור של ההתנגדות לכיבוש", תיאוריה וביקורת 27 (סתיו), עמ' 187-196.

- וולף, פנחס, 2010. "ברקת מודאג: רוב ערבי — איום על ירושלים", וואלה! 12.1.2010 (מקוון).  
 חושן, מאיה, איתן בלואר, מיכל קורח, אביאל ילינק ויאיר אסף-שפירא, 2012. על נתוניך ירושלים  
 2012: מצב קיים ומגמות שינוי, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.  
 חושן, מאיה, ומיכל קורח, 2015. על נתוניך ירושלים 2015: מצב קיים ומגמות שינוי, ירושלים: מכון  
 ירושלים לחקר ישראל.  
 חושן, מאיה, מיכל קורח ודפנה שמר, 2016. על נתוניך ירושלים 2016: מצב קיים ומגמות שינוי,  
 ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.  
 חסון, ניר, 2016. "זינוק של 8% במספר תושבי מזרח ירושלים שחיים מתחת לקו העוני", הארץ,  
 22.6.2016.  
 יעקובי, חיים, 2011. "כאן ושם: ארכיטקטורה של זיכרון דיאספורי במרחב ריבוני", חיים יעקובי וטובי  
 פנסטר (עורכים), זיכרון, השכחה והבנייה המרחב, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים  
 והקיבוץ המאוחד, עמ' 232–246.  
 יפתחאל, אורן, 2013. "לא יהדות — ייחוד", הארץ, 5.12.2013.  
 ישורון, הלית, 2016. "ריאיון עם מחמוד דרוויש", איך עשית את זה? ראיונות 'הדרים', תל אביב: הקיבוץ  
 המאוחד, עמ' 234–263.  
 כהן, ישראל, 1968. "בנה ביתך בירושלים", דבר, 8.3.1968.  
 סופר, רוני, 2007. "תוך 12 שנה, חמאס עלול להשתלט על ים", *ynet*, 13.5.2007 (מקוון).  
 ע'אנמ, הוניה, 2012. "לא ממש אפרטהייד: על הדינמיקה בין קולוניאליזם התיישבותי לכיבוש צבאי",  
 המרחב הציבורי 6 (קיץ), עמ' 95–112.  
 עמירב, משה, 2007. סינדרום ירושלים: כך קרסה המדיניות לאיחוד ירושלים, 1967–2007,  
 ירושלים: כרמל.  
 קליין, מנחם, 1999. יונים בשמי ירושלים: תהליך השלום והעיר 1977–1999, ירושלים: מכון ירושלים  
 לחקר ישראל.  
 קמחי, ישראל, 1988. "התפתחות דמוגרפית ומטרופולינית", יהושע פראוור ואורה אחימאיר (עורכים),  
 עשרים שנה בירושלים 1967–1987, תל אביב: משרד הביטחון.  
 רופא-אופיר, שרון, 2009. "הערבים: 'השר כץ יחלף, ירושלים תישאר القُدس'", *yent*, 13.7.2009.  
 שומפלבי, אטילה, 2011. "القُدس תהפוך לירושלים? הממשלה תדון בשמות", *ynet*, 2.7.2011.  
 שרגאי, נרב, 2003. "26 ביוני 1967: הממשלה מבקשת שהתקשורת לא תעשה עניין מסיפוח מזרח  
 ירושלים", הארץ, 2.11.2003.

#### מקורות באנגלית

- Benvenisti, Meron, 2000. *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*, trans. Maxine Kaufman-Lacusta, Berkeley: University of California Press.  
 Comaroff, John, and Jean Comaroff, 2009. *Of Revelation and Revolution II (The Dialectics of Modernity on a South African Frontier)*, Chicago: University of Chicago Press.

- El-Awaisi, Khalid, 2011. "From Aelia to Al-Quds: The Names of Islamic Jerusalem in the Early Muslim Period," *Mukaddime* 4, pp. 1–41.
- Elkins, Caroline, and Susan Pedersen (eds.), 2005. *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies*, New York: Routledge.
- Ghanim, Honaida, 2008. "Thanatopolitics: The Case of the Colonial Occupation in Palestine," in Ronit Lentin (ed.), *Thinking Palestine*, London: Zed Books, pp. 65–81.
- , 2009. "The Nakba," *Jadal* 3, pp. 41–49.
- Giddens, Anthony, 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley: University of California Press.
- Harris, M., 2003. "Mapping Australian Postcolonial Landscapes: From Resistance to Reconciliation?" *Law Text Culture* 7, pp. 71–97.
- IMEMC News, 2015. "Hebraizing Street Names across Jerusalem Approved, Pro Al Aqsa Rallies Suppressed across West Bank," International Middle East Media Center, 22.9.2015 (online).
- JLAC, 2015. "Palestinian Self-Determination: The Case of East Jerusalem," JLAC: Ramallah.
- Khalidi, Walid, 1959. "Why Did the Palestinians Leave?" *Middle East Forum* 24 (July), pp. 21–24.
- , 1961. "Plan Dalet: The Zionist Master Plan for the Conquest of Palestine," *Middle East Forum* 37(9), pp. 22–28.
- Kimmerling, Baruch, 1983. *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley: Institute of International Studies, University of California.
- Lorde, Audre, 1984. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," in *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*, Berkeley, Calif.: Crossing Press, pp. 110–114.
- Lustick, Ian, 1997. "Has Israel Annexed East Jerusalem?" *The Middle East Policy* V(1), pp. 34–45.
- Ma'an, 2010. *Means of Displacement: Charting Israel's Colonisation of East Jerusalem*, Ramallah: Ma'an Development Center.
- Mamdani, Mahmood, 2015. "Settler Colonialism: Then and Now," *Critical Inquiry* 41(3), pp. 596–614.
- Mbembe, Achille, 2003. "Necropolitics," *Public Culture* 15(1), pp. 11–40.
- Morgensen, Scott Lauria, 2011. "The Biopolitics of Settler Colonialism: Right Here, Right Now," *Settler Colonial Studies* 1, pp. 52–76.
- Moses, Dirk, 2008. *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York: Berghahn Books.

- OCHA, 2007. "The Humanitarian Impact of the West Bank Barrier on Palestinian Communities: East Jerusalem," Occupied Palestinian Territory: UN, OCHA.
- , 2009. "The Planning Crisis in East Jerusalem: Understanding the Phenomenon of 'Illegal' Construction," East Jerusalem: UN, OCHA.
- , 2011. "East Jerusalem: Key Humanitarian Concerns," East Jerusalem: UN, OCHA.
- , 2014. "East Jerusalem: Key Humanitarian Concerns, Update August 2014," East Jerusalem: UN, OCHA.
- Pappe, Ilan, 2006. *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld.
- Prior, Michael, 1997. *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ra'ad, Basem, 2010. *Hidden Histories: Palestine and the Eastern Mediterranean*, New York: Pluto Press.
- Rifkin, Mark, 2009. "Indigenizing Agamben: Rethinking Sovereignty in Light of The 'Peculiar' Status of Native Peoples," *Cultural Critique* 73, pp. 88–124.
- Shafir, Gershon, 1989. *Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tamari, Salim, 2004. "Lepers, Lunatics and Saints: The Nativist Ethnography of Tawfiq Canaan and his Jerusalem Circle," *Jerusalem Quarterly* 20, pp. 24–43.
- Veracini, Lorenzo, 2006. *Israel and Settler Society*, London: Pluto Press.
- , 2011. "Introducing: Settler Colonial Studies," *Settler Colonial Studies* 1(1), pp. 1–12.
- Wolfe, Patrick, 1999. *Settler Colonialism (Writing Past Imperialism)*, London: Bloomsbury Academic.
- , 2001. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research* 8(4), pp. 388–409.
- , 2008. "Structure and Event: Settler Colonialism and the Question of Genocide," in Dirk A. Moses (ed.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York: Berghahn Books, pp. 102–132.
- Zureik, Elia, 1979. *Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*, London: Routledge and Kegan Paul Books.