

מבוא : לאומיות בוגדנית כסיפור אישי

"אני או הוא" –

כך מתחילה המלחמה. אבל היא

נגמרת בפגישה מביכה :

"אני והוא".

מחמוד דרויש 2003

המפנה הנרטיבי במלכודות הלאומיות: ביקורת הביקורת

מאז שנות התשעים מעלה גבי עאבך, מחזאי חובב, עובד סוציאלי במקצועו ופעיל מרכדי באל-ראבתה, האגודה למען ערבי יפו, הצוגה יחיד. המחזאה מציג את סייפו של קשיש פלסטיני בעל שם רב ממשמעות: צאמד עבד אל-באקי אל-צלב (צאמד עבד הנשאר הצלוב).¹ לבוש גלביה לבנה, כשקיפה גדולה לדאשו, מקל הליכה עבה בידו וצלב עץ על חזחו, פונה הקשייש אל הקהל: "היאינו בעלי בתים והפכנו דירות מוגנים". את סייפו האישי הוא שותח, בעברית, כפותח צוחר לקורותיה הטרגיות של הקהילה הערבית כולה:² בשנת 48', אני זכר שכבת אחת השלווה הלכה. מכל עבר היו יריות והפגזות [...] התחליו להפחיד את האנשים, הפיצו תമונות של אונס, של רצח, של דם. התחליה מהומה. אנשים לא ידעו מה לעשות [...] רצו לבסוף ולא ידעו לאן. באו המנהיגים העربים [צוחק במרירות] – מנהיגים ערבים עאלק ! אמרו להם "חבריה לא לחוש. זה רק קומץ של כנופיות יהודיות. אנחנו נחסל אותם. תעוזבו את יפו, רק לשבועיים ולא יותר". האמינו להם. היו תמים. עזבו את הכל – את הבתים, וכל מה שבתוכם. רק דבר אחד עשו: סגורו ולקחו את המפתח אטם. [צוחק] המפתחות

.1. השם הפרטី צאמד מכון לצומוד, Thema מרכזית באידיאולוגיית היילדות הפלסטינית, שפירושה היצמדות לקרקע (שחדרה 1982). למסגרת לאומית זו מיתוסף המסמך הדתי של הקורבן בדמות הצלב.

.2. ההצעה המוצעתת כאן הוצאה ביום הנכבה (14 במאי) של שנת 2005 במשכן האגודה למען ערבי יפו, אך משנהות התשעים צפינו בה בכמה הזרמנויות בערבית ובעברית.

אתם עד היום [...] וכך שבועיים נמשכו לחודשיים, חדשניים לשנהיים, וכבר עברו יותר מחמשים וחמש שנים, והם עדין מקווים לשוב [...] חלק התחליו לבירוח מהנמל בסירות לבנון, לרוצעת עזה ולמצרים. אלהים יודע. העמיסו אנשים. כל סירה שיכלה להכיל ארבעים איש, מילאו מהה חמישים איש בתוכה. הסירה הלה לשקווע לבב ים סוער. התחליו לזרוק את הקשישים, את הקשישות ואת הילדים הקטנים. ואז הסירה הפסיקה לשקווע, ואלה שנזרקו לים לא ידעו לשוחות [...] יפו, יפאה, הייתה מרוץ תרבותי, פוליטי וסחרי. מי לא מכיר את הנמל של יפו שעבורו בו גם יפואים וגם זרים. בזמנו קראו ליפו "יאפה אם אל-ע'יב", זאת אומרת, אם הזר, כי באו אליה מכל מיני מקומות ודתות, יהודים, נוצרים ומוסלמים. כשבאו היהודים, שמו אותו בתיים משותפים. חיוו יחד, אבל יפאה שהיתה הלהקה לבלי שוב. כשהיו הייתה בנוייה קראו לה "יאפה ערום אל-בח'ר", יפו כלת הים. באמת הייתה מאד יפה. לא כמו שאתם רואים אותה היום, ועל אף זאת נשארה יפה.

ההצגה היא מופע זיכרון והנצהה של איש אחד, המבוסס עלckett סיורים אישיים מאירועי⁴⁸ שקובצו יחד בнерטיב אלגורי אחד. השחקן מגלה את אtos הזיכרון הקולקטיבי של ערבי יפו שמציב אותם כקורבנות תמיימים לבגידת האליטות העבריות, לאלימות ולערומומיות הציונית ולפעולתם הרנסנית, שאין לה תקנה ושאינה ניתנת למיקוח ולפיקוח, של כוחות היסטוריים וכלכליים. יפו המנדטורית של האtos הדרמטי היא גן עדן עלי אדמות שהיה צומת לאומי, תרבותי וככלי ברוחבי הסהר הפורה. אך יפו הייתה הלהקה לבלי שוב". יפו של מעלה, כלת הים המיתית, הרומנטית, האוטופית, יפו זו אינה נגישה לקהיל העיר ניזון מסיפוריים ומדיווחים מתחוכמים בלבד. יפאה היא מהוז זיכרון שאליו אפשר המדריך, העד הזקן, הצעה להרפ עין, מבט חטוף קרוב-רחוק. הבחירה בזקן דוקא לדמות המספר אינה מקרית כמובן. בתורות הפוליטית המקומית הזקן הפלשטיini נחשב סוכן של זיכרון, עד היסטורי שביכולתו למסור דיווח מקור ראשון (שלא כדיוחים ממוקור שני הנמהלים בפרשנות). הזקן הוא הקורבן האולטימטיבי אך גם השורד שנאבק ודבק בעירו ובאדמותו, ומכאן שמו צאמד עבד אל-באקי. על מסד תרבותי זה מניח גבי עבד נדבק נסוף שבו הקורבן הפלסטיני מוצג כנושא הצלב, ומתווך בכך כנושא את הסיפור הקולקטיבי של לאומיות צלובה.³

.3. בספרו האומה הצלבנה חושף אלן דייוויס (Davies 2008) את שורשי השיח הלאומי הפסיכו-טראומטי כشيخ נוצרי של קורבנות. ווגיר אברהאם (Abrahams 2003) מגיד את המונח Dolourism (dolorism) כמרכיב מרכזי בפוליטיזציה של הסבל: "השלכות של נостalgia מקבלות משנה עצמה פוליטית כמשמעות האובדן מתורגם לנרטיבים של קורבנות [...] שתומכים בעניין ומצדיקים אותו באמצעות גישת בדיiced של המתים" (שם, 215).

המחזה – היחיד מסוגו הקשור בין זוונה לזכרון ביפו – עללה על במותו ברציפות מאמצע שנות התשעים, אך מאז מאורעות אוקטובר 2000 גברה הדרישת להציגתו, ועקבד מעלה אותו בערבית, בעברית ואך באנגלית בפורומים פלסטיניים וישראליים בעמאן, ביפו, בלוד ובערים אחרות, במפגשים עם קבוצות, בפני עיתונאים ותלמידים ובARIOUIS של גיוס כספים. למרבה הפודוקס, הביקוש להציגה מבית ומחוץ החל לעלות דוקא בזמן שנבעה פער בין יהודים לערבים בישראל בכלל ובערים מעורבות בפרט.⁴ מאורעות אוקטובר 2000 ואינתיפאדת אל-אקצא סימנו את הערים המעורבות כאתר של קונפליקט ואלימות, אך גם צירה לפועלות פוליטית משותפת. בימים שלאחר ההפגנות האלימות ודיכוי האכזרי בידי המשטרה הפכה יפו לעיר דפאים; בנקים נסגורו, מסלולי אוטובוסים הוסטו, ויהודים רבים הדרשו וגליים מן העיר. מאז נardash השיח הציורי בטענות של אורהים פלסטינים בדבר בגידת המדינה, שערכותה הגזעית נשפה ברבים, ובטענות של יהודים נגד שכיניהם הערבים, שהתגלו כלואמנים לא נאמנים. כך או כך, נראה שהארועים האלימים הציבו מראה בפני הרוב והמייעוט כאחד וכփו על שנייהם להסתמוד עם סוגיות שונות היה להמעיט בחשיבותן. כפי שקרה הביקוש להציגה של גבי עבד, אחת המגמות המורתקות שהחללה לאחר מאורעות אוקטובר 2000 היא העיסוק רוחב ההיקף בזיכרון הפלסטיני על נגורותיו (פליטות, קורבנות וזכות השיבה) – בבחינת שbow של המודח – במסגרת שיח רפואי חברתי. בrama הארץית, הדוגמה הבולטת ביותר למגמה זו היא עמותת "זכרות" שנסודה בשנת 2002 "במטרה להביא את ידיעת הנכבה לציבור היהודי בישראל".⁵ "נכבה בערבית", כפי שהעמותה מתפרקת לעיתים, שמה לה למטרה להניכח את הזיכרון הפלסטיני המודח ולהציגו על סדר היום הפוליטי והתרבותי. כמו ארגונים אחרים בחברה האזרחית החדשה, הפROYKT הפוליטי של "זכרות" מנוהם בМОנחים נרטיביים. בהגדרת היעדים של העמותה נאמר כי "יש להציג סיפורים שונים – שלעתים אף סותרים האחד את الآخر – כנגד הספרות הציוני. מול

.4. את המונח "ערים מעורבות"طبع המשל הקולוניאלי הבריטי בדו"ח ועדת פיל (1937), והוא חדר בהדרגה לשיח הציוני-יליברלי בפלשתינה-א", ולאחר 1948 גם לשיח הישראלי ולשיח הפלסטיני. יש לציין שחלק מהשיח הפלסטיני הביקורתית דוחה את המונח זהה ומציע תחתיו את המונח "ערים מאומיות" (מוסתדה דפה), או בnimma אופטימית יותר, "ערים משותפות" (מדן מושתרכה). על התגלגולות השיח ומרקם היחסים בין הקהילות האתנואומיות בערים אלה ראו מונטרסקו ; 2011 and Monterescu 2008

.5. כל הציגותם לקהים מאתר האינטרנט של עמותת "זכרות" (www.nakbainhebrew.org) ; (www.PalestineRemembered.com מאגר ראיונות עם פלייטים פלסטינים ואו באתר האינטרנט

הניסיונו הביעיתי להעמיד רצף היסטורי אחד 'אמיתי', יש לחורר את הסיפור הקיים כדי לאפשר לסיפורים אחרים לעלות.⁶ פרויקט אחר, מקומי, המציג תיקון ההיסטורי פומבי בכלים נרטיביים, הוא "אוטוביוגרפיה של עיר". הפרויקט פותח בידי עמותת האמנים "איתם – הכרה ודילוג", והוא פועל ביפו משנת 2000 "כתגובה ישירה למאורעות אוקטובר",⁷ מתחוך מטרה מוצחרת לקים "שיח ציבורי רבת-תרבות ובאמתցתו לחודע, לחשוף לההעלות למודעות את החשיבות של הסיפור הבלתי מסופר של אוכלוסיות שונות, כחלק מתהילך פיסוס וריפוי עתידיים [...]" מוככבות הזיכרון והנרטיב והדרך שבה הם מתכוונים הם מתחמי העניין המרכזיים של 'אוטוביוגרפיה של עיר'.

אנו מזוהים כאן מפנה בשיח של החברה האזרחיות ומתן דגש ציבורי חדש לנרטיב. המפנה הזה מסיט את שימת הלב הציורית ממ액ק על זכויות משפטיות (שהובילה עמותת "עדאליה", המרכז המשפטי לזכויות המיעוט העברי בישראל) לדין בזכרון קולקטיבי, בזכות היסטורי ובפיזס. נרטיביזציה זו מבוססת על הנחת יסוד בדבר יכולתה של השליטה במרקבי השיח לשנות מציאות. כפי שראינו, השיח החדש מנוסח במונחים פוסט-לאומיים ופוסטקולוני-לאומיים. ואולם, פועלתו משעתקת את הפוליטיקה הישנה של הזיכרון, אגב סתרת מטרותיו המוצחרות. ארגון "זוכרות" מצין שהוא "אינו מבקש לייצר את ההפק מהציניות וליצור היררכיה הפוכה, אלא לייצר בריותו שיקדמו מරחב אחר, פתוח יותר", אך העובדה הנרטיבית מגישת את העדים, העוקרים והפליטים, לצורך יעדמים לאומיים. באופן דומה, הפרויקט "אוטוביוגרפיה של עיר" מבקש "לחשוף נקודות ואות סובייקטיביות, סתרות של זיכרון נחלש, השפעת השמונות, ואנטרוזים בין-לאומיים מהזיכרון העירוני המשותף לפו", ובפועל מציג רק את קולם של זקנים ומשכילים פלسطينים, המדגימים שלויות לאומית והדרה אתנית.⁸ נמצא שמתוך כוונה

.6. במסגרת הפעולות שנוקט ארגון "זוכרות" להנחת סיפוריים אחרים הגיע ביולי 2007 סיור של פעילים ליפו וקבע ברוחב יפת שלט המנציח את שמו הקודם של הרחוב, אל-חלוצה. חילוץ הזיכרון התרבותי וטיפוחו הפומבי הוא פרקטיקה הפוכה למוקובל בחברה הציונית, המעלת על נס את התסמנות הפוסט-טראומטית כסמן של שייכות לזהות הלאומית במסגרת השיח התרפובי האישי והאוניברסלי (ROLNIK 2007).

.7. כל הציוטים המיוחסים לפרוייקט "אוטוביוגרפיה של עיר" לקוחים מאתר האינטראקט של הפרויקט (www.jaffaproject.org).

.8. יש לסייע ולממר שבוגדות מובייל הפרויקט "אוטוביוגרפיה של עיר" להביא גם קולות יהודים אלקטרוניים. אולם כיום, במלואות חמיש שנים לזומה, הדמות היהודית היא היחידה המופיעה באתר הפרויקט היא דמותו של סוכן נדל"ן.

להביא לפיסוס פוטנציאלי, ביקורת הלאומיות היהודית מקבעת זיכרונות אלטרנטיבי ככובאה של השיח היהודי ומשמרת את העקרונות הלאומיים שהיא מבקשת לבקר. כמו בהציגה של גבי עאבך (שיש לה מקום של כבוד באתר "אוטוביוגרפיה של עיר"), ובאופן מלוטש ומתוחכם יותר, הסיפורים האישיים החדשניים הם מעין שיקוף של שיח לאומי במסגרת נרטיבית. האירועים המתוארים בסיפורים אלה מתרחשים בעירם כגן יפו, המכוננות בשיח הציורי ערים מעורבות, ובעצם הן ערים מוכלאות בכוח המעשה הפליטי, אולי דוקא משום שהעירוב עצמו מעיד על היסטוריה של כיבוש ונישול, ערים אלה הופכות לזרות פוליטיות, שבהן מנוסחות תביעות לאומיות וקהילתיות פלסטיניות.

בראייה לאומית, העיר המערבת הופכת את השכנים הקרובים מבהינה פיזית לוחוקים מבהינה תרבותית ופוליטית, אחרים גמורים, אובייקטיבים כה מרוחקים עד שאין אפשרות או תוחלת לנחל עם משא ומתן על תנאים של חיים למרחב סימבולי מסווף. השותפות המרחבית משוערת בזמנים נפרדים: האחד – פלסטיני – נזוק אל מחוז להיסטוריה ונשאב אל מיתוס לאומי בעל כורחו, الآخر – ציוני – מתחמק בהיסטוריה הגמנונית, אגב קיום דיאלוג נפתח עם המיטוסים שהולדוהו.

מסגרות ביצ'תרבותות בעליות גוון פוליטי מוצהר, שבו חוביים יהודים ופלסטינים ישראלים לשיח קורבנות הנראת בעיניהם ביוני וראשוני והכרחי לאותנטיות ילידית-לאומית, ממחישות את התהיליך הכלול זהה. ארגונים אלו הם תוצר של קוואליציות חדשות בין פעילים יהודים וערבים שקמו לאחר אוקטובר 2000, אך מרכיבות הזיכרון וההנרטיב שעיליה הם מצהירים מועלית קורבן על מזבח החידוד של התזה הפוליטית. התוצר הנרטיבי של עדמה זו מפיק דמוית שטוחות וסטריאוטיפיות במסגרת עלילתיות טלאולוגית ידועה מראש המאשרת את הקטגוריות הלאומיות המוכרות והשגורות. השיח האורייני החדש נגוע במא שכוננה בספרות הסוציאולוגית "לאומיות מתודולוגית" (methodological nationalism). הסוציאולוג אורלן בק (Beck 2003) מגדר מונע זה כחלחול

של החשיבה והקטגוריות הלאומיות לנבי הניתוח החברתי והפוליטי: הלאומיות המתודולוגית מניחה שהאנושות מחלוקת מדרך הטבע למספר מוגבל של לאומיים שהגדירו את עצםם כלפי פנים מדינות לאומי, וככלפיו חוץ הצביע גבולות שבcheinם בין בין מדינות לאומיות אחרות. יש להבהיר הבן בין לאומיות מתודולוגית לבין לאומיות נורמטטיבית. במובן הנורטיבי, הלאומיות משמעה של כל לאומי יש זכות להגדרה עצמית במסגרת מובהנותו התרבותית. הלאומיות המתודולוגית מניחה הנחה נורמטטיבית זו נתן חברתי-אונטולוגי. במידה רבה, חלק ניכר מדעי החבורה הם אסירים של מדינת הלאום (שם, 453-454).

ההיסטוריה גאוגרפית של היהודים בין ערבים בפלשתינה-א"י היא דוגמה מובהקת של לאומיות מתודולוגית. האסכולה הפונקציונליסטית מבית מדרשו של שיין איזנשטיט תיארה את היהודים בין התנועות הלאומיות באמצעות מודל החברה הדואלית (*dual society*). גישה זו הציבה את החברה היהודית ואת החברה הפלסטינית כשתי ישויות סמיוטיות-מטוונימיות מוכחות וכתנועות נפרדות שלא קיימו ביניהן יחסי גומלין של ממש (ראוי Shamir 2000). ההיסטוריה זכאי לוקמן (Lockman 1996) מתאר את התאפייה הדואלית הזאת במקורה על היהודים בין ארגוני עובדים יהודים ופלסטינים בתקופת שלטון המנדט הבריטי:

הקהילה היהודית והערבית בפלשתינה מוצגת כישיות קמאות ומונוליתית המכילה את עצמן (*self-containing*). על דרך הכללה, זהות קהילתיות באשר הן נתפסות כ מהוויות טבעיות ולא כ הבניות חברתיות הצומחות מתוך שדה יהודים וחלק מעורך כוחות רחוב, המשפיע על תפקודם בקרוב יהודים וערבים (ואף מכון אותן) [...] גישה זו הסתירה מן העין את יחסי הגומלין שבין קבוצות אלו, המעידת בחשיבותן של חלוקות תוך-קהילתית ומתקדמת את תשומת הלב המחקרית בתקופות של קונפליקט אלים, שנחפה במובלע כאינטראקטיה הרווחת, ואף היחידה האפשרית, בין היהודים לעربים (שם, 12).

הלאומיות המתודולוגית כובלת סוכנים חברתיים לעמדות אידיאולוגיות ביןaries וلتפקידים ההיסטוריים קבועים מראש (יהודים מול ערבים, מהגרים מול ילדים, ומעל לכל שליטים מול קורבנות) וחוסמת בתוך כך כל דפוס שאינו מציאות להיגיון הלאומי המכונן תפקדים אלה. יש לכך שפע דוגמאות במחקר על הפליטים, הרואה במצוות הערבית בישראל סכנה דמוגרפית לאומית (ספר וביסטרוב 2004) מחד גיסא, או קולוניאליזם פנימי של חברת מהגרים על מיעוט ילדי (Zureik 1979) מאידך גיסא. לדברי יהודה שנhab (2003), מגמה דומה, שהוא מכנה "ציונות מתודולוגית", יצרה הפרדה דיכוטומית בין הפליטים הפליטים היהודי המזרח, אגב פיצול הלאומיות המדומינית לקטגוריות של מזרח ומערב, חסימת הקטגוריה של יהודים-ערבים וטשטוש הגבול בין דת ללאומיות ביהדות. ברι שהטיה מתודולוגית זו אינה תליה בהכרה בהשפטו הפליטית של החוקר, אלא היא עמדה אפיסטטומולוגית עקרונית. על רקע זה בולט ספרו של שרון רוטברד עיר לבנה, עיר שחורה (2005), המכפיף את הספר העירוני המקומי לסיפור הלאומי (הקולוניאלי) אגב רידוד תהליכי חברתיים דיאלקטיבים לכדי יציג גורף של יחסי כוח דיכוטומיים.⁹ הטיה דומה

. 9. קריאה קולוניאלית מבית מדרשו של פרנץ פאנון את היהודים שבין יפו לתל-אביב

מאפיינית גם חלק מהמחקר של ההיסטוריה החדשה החדשניים, המתארים מהלכים ההיסטוריים מתוך תפיסה מהותנית של לאומיות, כמו קיימת התאמה מוחלטת בין הנרטיב הקולקטיבי לסיפור האיש ובין המורחב הלאומי למרחב המוקומי. בראיה זו, ייחסים חברתיים הם פועל יוצא של אקסומה תרבותית אחת, שלפיה קיים מבנה עמוק רצוני, לאומי, שמננו משתלשלים הרגש, הנאמנות, הפוליטיקה והחיי היום-יום.

סוכני הפוליטיקה החדשה של הזיכרון מצדיקים על פי רוב את הלאומיות המתודולוגית בטענה שדרוש מהלך מתון שיאפשר לעربים להשמיע את קולם ולשםם את הנרטיב הקולקטיבי כדי להגדיר ולשמר זהות נגד זהויות אחרות. ואכן, אין תנועה לאומית (או התנגדות ללאומיות) ללא זיכרון קולקטיבי, ואין זיכרון קולקטיבי ללא נרטיב אחד שאמור לתת לו ביטוי. כך גם לאורך שנות התפתחותן של התנועות הלאומיות, זו הציונית וזו הפלשתינית, נרכחו בשקייה סיפורים על קשרים היסטוריים בין עם הארץ, המצדיקים את קיומן של התנועות הלאומיות. כדי如此, קישורים מטוניים אלו מאורגנים סביב עקרון יסוד מרכזי: הילדיות במקורה הפלשתיני ושיבת ציון והגאולה המכונה "תקוממה" במקורה הציוני. מגנון זה מוכר כעיקון המכונן את פרויקט הלאומיות המודרני, והוא מושתת על אלימות סימבולית, שעיקורה ניסיון מופרך לקבע זהות וההיסטוריה בגבולות טריטוריאליים ולהציג "אחדות בלתי אפשרית של הלום ככוח סמלי" (1).¹⁰ הנרטיב הליניארי המודרני שמש מסלט בידי האליטה לחצוב בה סיפור של מקורות העמים, שהוא אומר באבא, יש לחשוף כפרויקט כפיתי שנדרן לכישלון בגל האמביולנטיות

זכובה את הערים בשחור ובן ומתחעלמת מהגונן האפור המאפיין את המרחב, החל בחולתה של תל-אביב ככבהה המודרנית של יפו, דרך המתיחות הגוברת בשנות העשרים והשושים שלא מנעה את המשך קיומם של יחס מסחר שוקיים (כולל שביתות עובדים משותפות ב-1946), וכלה בתהיליך סיפוחה של יפו לתל-אביב ב-1950. מהטייר המגמתי והחד-מוני נעלם באורח פלא העירוב הדמוגרפי בשכונות הספר כגון שכזי ומנשייה, שאכלסו עולם חברתי מעורב של פלסטינים, מהגרים ויהודים-ערבים ששחרו, עברו ובילו אלה עם אלה. נרטיב זה גם מתחעלם מכך שעד 30% מתושבי יפו היו יהודים (תושבי השכונות שפירא, פלורנטין ושבוי), ועוד דוגמאות רבות אחרות שמשבשות תפיסות דיקוטומיות.

. 10. "לאומים, כמו נרטיבים, מאנדים את מוצאם במיתוסים של הזמן, ורק בעניין הרוח הם ממשים את אופק האפשרויות. דימוי כזה של הלום – או של מעשה הספר – נראה רומנטי ומטפורי לעייפה, אבל דוקא מתוך מסורת מערבית אלה של הגות פוליטית ויצירה ספרותית עולה הלום כאידיאה היסטורית עצמאות, אידיאה שהכפיה התרבותית הטמונה בה נובעת מהאחדות הבלתי האפשרית של הלום ככוח סמלי". (Bhabha 1990, 1)

העקרונית שבביסיסו: "זו האמביולנטיות שעולה מתוך ההכרה הגוברת שלמרות הוודאות שבה מדברים היסטוריונים על 'מקורות' האומה כסמך של 'מודרניות' חברתית, הזרניות התרבותית (cultural temporality) של הלאום מתחפה על מציאות חברתיות ארעיתה הרבה יותר" (שם). ואולם, על אף הנזילות החברתיות והכישלון התיאורטי שהיא מוביל אליו, נהייר לכל מי שחי במצבה הישראלית שהלאומיות היא הכוח מהחול המציאות החזק ביותר בעידן שלנו (פורטוגלי 1996). כיצד מתגלים אפוא מצבים המאפשרים להציג על השיריות האמביולנטית של הלאומיות? מבחינה תיאורית, בבסיסו של הספר עיר בין ערכיים עומדים הנשיכים להתמודד עם שאלת מפתח זו. אנו עושים זאת מתוך העמדה הביקורתית של לימודי המוכפפים (subaltern studies) כלפי תפיסת הלאומיות כתוצר של נרטיב-על בורגניפטריארכלי המחלחל מטה ממרכזיו הכוח אל ציבורים מודומיינים כמו "עמך ישראלי" ו"ההמון הפלסטיני".¹¹ הסיפורים שיוצגו כאן הם סיפורים מלמטה, הנובעים מהוווי חי היומיום של אנשים קונקרטיים, בשור ודם, תושבי יפו, ש막יים ייחסים אמביולנטיים עם הציבור המדומין שאליו הם משתייכים.

ספר זה מתמקד בнерטיב האישי המעוגן בהקשר הקימי של כל מספר בסביבה רוויות הלאומיות שלא הוא משועבד, אף על פי שכמו שמצונו, המספרים כולם משתחררים ממנה במידה זו או אחרת, כל אחד בדרך ברצומם או שלא בטובתם. שאלת המחקר מבקשת לברר אפוא כיצד מתחדר רעיון הלאומיות בספרים על חי היומיום של המספרים, אילו מופעים הוא לבש, ובאילו הקשרים החיים הוא מופיע. עוד נשאל באילו מצבים מתחדשת הcrononika של חי היומיום ביפו עם ייצוגים הגמוניים של לאומיות; כיצד היא מתחמחת עמה, ומתי היא מאשרת או מבטלת אותם; האם הפגיעה המביכה בין נצימים שעליה כותב מחמוד דרויש (2003, 89), או הראייה הדרומודית, שבעניינו אנטון שםאס (1995) היא "אחת הברכות המעתות של המאה המוקולת הזאת", שמתאפשרות בעיר מעורבת, מולידות תובנה חדשה על הלאומיות? המחקר על הלאומיות עוסק על פי רוב במישור האידיאולוגי, המסדי-פוליטי או הטריטוריאלי. אנו, לעומת זאת, מעלים את סוגיות התיווך שבין נרטיב-העל ובין הסיפור האישי מתוך הקשה לקולו של הצד המקביל, קרי המספר, שאמן אין שותף לעיצוב הסדר העולמי, להחלטות מדיניות ולהכרעות בשדה הקרב, אך הוא מייצר בספריו טקסטים המנסנים ומכלים צורנות פואטיות של קוسمולוגיה פרטית. גישה זו מאפשרת לבחון כיצד מפעעים תכתיבים

11. תהה זו מכונה אפקט החלחול (trickling down effect). לביקורת עלייה ראו Comaroff .1990; King 2007; Colvin 2008

אידיאולוגיים ומיתולוגיים קולקטיביים באופן דיפרנציאלי ומרובד בתוך סיפורייהם של נשיי הזיכרון האישיים, בני הלאום הריבון, המיעוט, נשים וגברים. מתוך המתרחש בשוליה המוסתרים של החברה הישראלית והפלסטינית בערים המעורבות נבקש ללמידה על המנגנונים הנרטיביים המזינים או מגבלים את נוכחותה ואת פעולתה של הלאומיות כפרויקט תרבותי וסימבולי.

גלגלי הלאומיות נבחנים כאן כדרמה אוטוביוגרפיה שמתוכנה אפשר לעמוד על היחסים הסבוכים והמסוכנים לפרקם שבין האיש לפוליטי. מטרתו של ספר זה לחשץ את פרשנות הקול האישית מלפיתה הנחוותה של הלאומיות המתודולוגית, הכויה היבלוות כמעט מלאה של הפרט בקולקטיבי, להציג על האלימות הסימבולית הכרוכה בה, ומתוך כך לתאר ולברר את אסטרטגיית הזיהות המאששות או מפריכות אותה. העיר יפו נבחנה כמרקחה מבחוץ משום שהיא מזמנת מפגש (כפי בחלקן) בין יהודים לפליטים המתגוררים בשכונות דיאכטונית וסינכטונית (ויס 2007; מונטראסקו 2010), ולא רק במסגרת רשותות של עבודה, לימודים, מחסומים צבאים ומפגשים פוליטיים. הבחירה בזוקנים נעשתה בכלל שלויות, המשחררת אותן מאילוצי הביצוע התרבותי הנורטטיבי.

המציאות החברתית והפוליטית שהפגישה בין גיבורי הספר זהה מכוננת ביפו הווית גבול או אזור מגע פרודוקסליים, המעטים, חוותיים ומפגשים בין תושביה היהודים של העיר לתושביה העربים (Pratt 1991). אנו בוחנים את התוצר הנרטיבי של מפגש דיאלקטי זה באמצעות סיפוריו החיים של עשרה מזקני יפו, ערבים ויהודים, נשים וגברים, מוסלמים ונוצרים, אמידים וקשי יום. לעומת זאת, נחקרים עסוקים במלאת החיים שמכילה בתוכה מעשים והיגדים של ייצוג עצמי כsiehe שגור וספונטני ולא כעליה לרוגל למבחן זיכרון פומבי ריעודי.

לכאורה, נראה שהזקנים הערבים והיהודים ביפו ניצבים על שני מישורים מקבילים שאינם נפגשים: סיפורת הלאומי של היהודים נעה מגלות לגולה ומשואה לתקומה, לבני אומה ולכינון קהילה מדומיננט, ואילו סיפורת של הפליטים מבטא מעבר מתחור הזהב של "ימי העربים" (איאם אל-ערב) שלפני 1948 אל תבוסה לאומית, הדורה אזרחית, שלויות כלכלית, התנדות והיזמות עיקשת לאדמה (צומוד). אלה הם הנרטיבים הרשמיים שייצרו ו謝עתקו המוסדות החברתיים האמונים על תחזוקת הזיכרון הקולקטיבי הלאומי. בדומה הקולקטיבית, היחס העיקרי בין הזיכרון הישראלי לזכרון הפלסטיני הוא יחס של שלילה והתעלומות הדדיות (Gur-Slyomovics 1998; Ze'ev and Pappé 2003).

ممדי אך הדדי של שחרור מול קורבנות המזין את הנרטיב הביווגרפי האישית, שיכול לאמץ את הגישה הלאומית, לדחות אותה או לשנותה ולעצבה לפי צרכיו.

בחינה מדוקדקת של סיפוריו החיים של הזקנים שנקרו חושפת עולם שלם של סחרות ומורכבות: מקצת מהතושבים הערבים ביפו דוחים נתחים ניכרים מהנרטיב הלאומי הפלסטיני, ויש יהודים שאינם רואים בסיפור חייהם התגלמות של היגיון הלאומי והזיהוי ומזהם עם מצוקת הפליטים. ספר זה בוחן את הפער שבין הייצוג הקולקטיבי הלכוד בשיח הציורי-הקדמי הרווח ובין הסיפורים האישיים הנגלים במחקר ונוטן קול לנרטיב הפרט, המשתק תדיר בידי הספר הלאומי ההגמוני. הטענה לפירוק הטוטליות הדיקטומית של הקטגוריות הלאומיות נשענת על ניתוח קשרנן והקשריהן זהות, ולא כתבים המוציאים זה את זה: עיר וקהילה, מادر ומדינה וקינה וזמן. על פני הציר הראשון מתחולל המתח שבין הספר האישי, הקהילתי והלאומי; הציר השני פורש ומפרש את היחסים שבין מادر ובין יצוגים של מדינת הרוחה האזרחית המכובשת אך תומכת; על הציר השלישי נפרשת תפיסת הזמן של המספרים מנקודת המבט הקומית של הזקנה. כך, מתוך מיקומים מעמדיים, דתיים, עדתיים ומגדריים, מרטטם ומציבים הנחקרים בספריהם את גבולות שדה היחסים העירוני ביפו, המתגלה כshedah מרובד ודינמי של ייצור ממשות, שהתקתייבים הלאומיים אינם קודמים לו, והוא אינו מציין להם. מתוך כל אלה צומח סיפור מעשה עירוני-יפוא, שלמרות מגוון מופעיו הוא משתמש סביב ענף אחד של תודעה אורבנית מקומית. משמעה של מקומות זו והשלכותיה להבנת אורחן ורבען של סביבות עירוניות ורב-תרבותיות ימשכו נקודת התחליה וסיום למלכו התיוורי-תיאורטי של הספר שלפנינו.

יפו כעיר מעורבת: אקלזגיה של זרות ופרויקטים מתחברים של ילדות

ערים מעורבות, ויפו כיצוג בולט של קבוצת ערים זו, הן צומת ההיסטורי מרכזי שבו מצטלבים תהליכיים תרבותיים וחברתיים מנוגדים ומשלימים של עימות לאומי במפגש יומיומי. בשנות השלטון העות'מאני ולאחר מכן בשנות המנדט הבריטי קיימו מתישבים ציוניים ותושבים ערבים מערכת יחסים מורכבת וטעונה. היסטוריה זו כללה רכישת אדמות, נישול אוכלוסיות ומאבקים על טריטוריה בצד שיתוף פעולה עסקית, קואליציות מעמדית,

מגורים מערבים ושותפות מוניציפלית.¹² לפני 1948 היו תל-אביב ויפו מוקדים מרכזיים לעיצובם של הקיבוצים הלאומיים הציוני והפלשטיני, שהתקוננו זה מול זה בסדרה של תהליכי מוכלים השווים אלה באלה (פורטוגלי 1996). מתוך יחסים של סתירה, עימות ודמיון, יצרו הזהויות הלאומית והמקומית אלה את אלה, אם כי מעמדות של אידישוין ברור (LeVine 2005).
יפו, עיר הנמל המרכזית, הייתה השער שבו נכנסו המתישבים היהודיים ואחר כך הציונים לארץ ישראל (רמ 1996). לאミונו של דבר, עד לעליה השלישייה הייתה יפו בירת היישוב היהודי. בתחילת המאה ה-20 הולידה יפו את אחוזת בית, וב-1948 – כגולם הקם על יצרו – תל-אביב, שנוסדה כפרבר היהודי של יפו, הפכה את יפו ל"רובע 7" ולשכונה ערבית במטרופולין היהודי. עם הקמת מדינת ישראל, איבדה יפו את מעמדה המוניציפלי כרשوت מקומית עצמאית. ב-1950, לאחר תקופה קצרה של ממש צבאי, סופחה יפו לתל-אביב, והקהילה הערבית הפכה למעטם ללאומי בעיר היהודית. מקהילה שמנתה כשבעים אלף נפש לפניה פרוץ הקروبוט, נותרה בעיר אוכלוסייה ערבית דלתה אמצעים המונה כ-3,900 נפש בלבד. יפו הערבית רוקנה מאליטה אינטלקטואלית, מעמד בניינים ומהנאה חברתיות. בד בעד עם הידולות הקהילה הערבית, אוכלסה יפו בעשרות אלפי יהודים מארצאות הבלקן וצפון אפריקה. בחלוף השנים עזבו את העיר יהודים שהתבססו כלכלית, וביפו נותרה אוכלוסייה יהודית וערבית חלה ומעטת משבאים. המהפק באופיה האורבני של יפו הפך אותה מעיר ערבית שב-30% יהודים (השכונות שפירא, פלורנטין ושבזי היו אז בתחום השיפוט של עיריית יפו), לעיר מעורבת ש-30% מתושביה הם ערבים. חיים היהות ביפו אוכלוסיות הטרוגניות מגוון רקעים ומעמדות: קהילה פלסטינית בת כ-15 אלף תושבים (בעל רוב מוסלמי וmiumot נוצרי), אוכלוסייה יהודית בת שלושים אלף תושבים המורכבת מתושבים ותיקים, עולים חדשים וכמה מאות תושבים יהודים מבוססים, וכן עובדים זרים ומשתפי פועלה מרוצעת עזה ומהגדה המערבית שכוננו בעיר משנות המשנים ואילך. האמבעולנטיות והמורכבות המאפיינות את יפו מאז סייפה לעירייה תל-אביב ועד היום מעוררות שאלות Полיטיות, חברתיות ותרבותיות, ובهن נוגע הספר הזה.¹³

12. ראו Goren 2004; Bernstein 2007; de Vries 2007; Monterescu and Rabinowitz 2007.

13. לאחר מאבק ממושך בין הממשל המרכזי לרשויות המקומיות (שהתגדרה למה שכונה בשיח הציבורי "מיוזג" או "סיפוח"), הפכה יפו לחלק מהיחידה העירונית החדשה בשנת 1950.

ההיסטוריה העירונית של יפו יצירה מרחב גיאוגרפי וחברתי פרגמנטרי ומשמעותי (מונטראסקו 2011). לעומת ערים חילאוומיות כגון בת ים או ערים חזויות כגון גנון ירושלים, ביפו אין התאמה בין גבולות חברתיים (בין ערבים ליהודים ובין עשירים לעניים) לגבולות מרחביים (בין שכונות). המבנה הדמוגרפי של העיר הוא תוצאה של התפתחות בלתי מכוונת של מלחמת 1948, וכך, בתנאים חברתיים של דיכוי כפוי, נותרה העיר המערבית, על המעמד הערבי שבה, עובדה מרחבית לא מתחכנת ובלתי מוגמרת, שאיד-אפשר לאפין אותה במונחים חרד-מדריים. מבחינה מבנית, לעומת הכוחות החברתיים ביפו אין מרכז ברור; כל קבוצת אינטלקטים מגבשת אידיאולוגיהopolיטיקה פרטנית סביבה סגנות מקומית זהויות פוליטיקולריות, בלי להתייחס מפורשות למכלול הפוליטי והחברתי. כך למשל, בסבך הפוליטיקה של זהויות, התושבים היהודיים החדשניים שגרמו מדגשים את הצורך באכיפה חזק בלי לטפל בכתלים המערתניים שגרמו למצוקה ולפשיעה מלבתילה, ואילו המעצמה האסלאמית דואגת לאינטלקטים המגורים של הקהילה המוסלמית בהעתם מהאוכלוסייה הנוצרית.

שלוש קבוצות מרכזיות של זהות אינטלקטואלית פועלות ביפו על פי עקרונות אלו: הקהילה הפלסטינית, האוכלוסייה היהודית הוטיקתית, וקבוצת התושבים היהודיים החדשניים, פרי תהליכי גינטראיפיציה מואצים (רבים מהם מכנים אותם "יהודים חדשים" או פשוט "צפון"). כל אחת מהקבוצות האלה מקדמת פרויקט פוליטי-תרבותי של מקומות שגדיר את שיוכותה לעיר, בניסיון להציג את תביעותיה ביחס לקבוצות האחרות ולמסד השלטוני.

א. הקהילה הפלסטינית: זהות ללא קהילה

העיקנון הקהילתי המארגן את התושבים הפלסטינים התגבש על דרך השיליה והביקורת מתוך תחושת האפליה הקשה, או לחלוfin, על דרך החוויב והפעלה מתוך הדרישת לשוויון אזרחי ומניות מחודש של זהות פלטינית הכרוכה בתחושה عمוקה של שיוכות היסטורית ומקומית מקורית או ילידית. מסגרת זו גוברת על הפיצולים העדרתיים והמפלגתיים בין מוסלמים לנוצרים, בין גופים פרוגרסיביים לשמרניים ובין דתים לחילונים. מאז 1948 הצלילה אוכלוסייה זו להגדיר את זהות המקומית באופן יציב למדרי, כך גם מי שהיגר ליפו מהגליל או מהמושולש תופס ומציג את עצמו לעיתים קרובות כיפואי, כבן העיר (אבן אל-בלד). על פי רוב, בני הדור השני אינם עוזבים את יפו ואינם עוכרים לגור ביישוב אחר. קליטה זו אפשרית מבחינה כלכלית, משום שהעיר מציעה משאבים כלכליים והזדמנויות תעסוקה שאיןם קיימים בכפרים הערביים, ובמחינה תרבותית מסוימת שיפנו נתפסת בעניין תושביה כאשר

הזה, קרי עיר בעלת גבולות פתוחים המאפשרת – לעתים בעל כורחה – כנישה של זרים (מהגרי עבדה ואף משתפי פעולה). אידיאולוגיה זו של שייכות יlidית מלואה בשיח משברי ונוסטלגי המציג את יפו כעיר מרוסקת שירדה מגודולתה והיא מלcket את עצמה. השיח הזה של שייכות לעיר הוא המשורר היחיד המאפשר חזית אחידה של סולידריות חברתיות; ברמה הפלטית, העדרתית והמעמדית, הקהילה הערבית ביפו מפוצלת ושותפה. אינטלקטוואל יפוא סיים את הפיצול הזה ואמר: "יפו היא זהות ללא קהילה. האנשים ביפו נוטרו תקוועים. זו חברה שבורה ושותפה שלא מצילה להתחד".

שלושה כינויים מרכזיים בשיח הפלסטיני מכונים את דימוייה של יפו: החאשון, כלת הים (עروس אל-בחר), ממוקם את יפו במסגרת גיאוגרפיה ים תיכונית; הכינוי השני, כלת פלסטין (ערוס פלסטין), קשור בין הזירה היפוית לתנועת השחרור הלאומית; והשלישי, כאמור, אם הזר (אום-אל-ע'ריב), מתאר את יפו כמרכז אורבני תומס הפתוח לכל נוכרי. לפני 1948, ב"ימי העربים", כיוון דימוי זה לקוסמופוליטיות ולפתיחות שאפיינו את יפו כעיר נמל מודרנית וכנקודה מעבר מרכזית באזורה. המהפק של 1948 הפיקע מיפו את עירוניותה ואת מרכזיותה, ובעקבותיו התהפק מובנו של המושג, כך שהוא הוא מסמן את חולשתה של יפו ואת זריתה במושב הישראלי (חנן 2005). גם ביום יפו היא עיר פתוחה, אך פתיחות זו נובעת ממצוקת הקהילה הפלסטינית ומהוסר יכולתה לפקח על גבולותיה הפrozחים: למגעו ממשתפי פעולה לבוא בשעריה או לעצור את תחلكן הגינטראפיקציה. "היום", אמר קשייש יפוא, "יפו היא אם הזר, היא מקבלת את הזר ומأكلיה אותו בעוד היא מזינה את בניה שלא ומתוירה אותו לרעוב".

יפו נתפסת בשיח הפלסטיני המקומי כמרחב פריפריאלי מודר הן ממוקדי הכוח היהודיים, הן מהפרויקט הלאומי הפלסטיני בשטחים הכבושים, והן ממעגל קבלת ההחלחות של המיעוט הפלסטיני המיוצג בוועדת המפקד העליונה של הציבור العربي בישראל (לдинן בפלסטינים בישראל כמייעות לנוכח ראו 2001). עברו התושבים העربים, שלוות מרובה זו ניכרת הן במעמדם ברמה הארץית כאזרחים מופלים והן במעמדם ברמה המוניציפלית כקהילה מיעוט. מכאן האפיון "מיעוט כפול" השגור בקרב הפעלים הפלטיטים בעיר לתיאור מצבם.

ב. הקהילה היהודית הוותיקה: ללא זהות ולא קהילה
התושבים היהודיים הוותיקים הגיעו ליפו כשהעיר הייתה בתחום התאוששות מהטרואמה של מלחמת 1948. כפי שמתואר במדlein יפו (1949), העיר

של אחר המלחמה הייתה משולה לקליפה ריקה שיש למלאה בתוכן: העלייה האגדולה יצאה ביפו ישוב היהודי בן חמיש רבעות ומעלה – היישוב העירוני הגדול ביותר שנוצר בעקבות קיבוץ הגלויות של ימינו. עיר יהודית חדשת-יינשה זו היא בבחינת ספר חותם, לא רק בשכיל רובו של היישוב היהודי, אלא גם בשכיל חשוב תל-אביב הסמוכה, ואפילו בשכיל ובאים מתחשי יפו עצם. אכן, יש הבדלים ניכרים בין יפו והישובים הווותיקים בישראל. היו אומרים שיפו כבר נשטה עיר ישראלית, אבל עדין אינה עיר עברית [...] זה לא היה התהילך הנורמלי של בניית עיר חדשה. כאן הקליפה הריקה – הכתמים עצם – הייתה מן המוכן. צריך היה רק להפיה רוח חיים בעיר של רפואיים, אבל גם לא הייתה אפשרות לחכנן את בניית העיר. מבחינה חומרית-חיצונית אין יפו העברית אלא מורשת יפו העברית מלפני Mai 1948 (שם, 41).

ואכן, פרויקטים של בניית קהילה והתקבשות אישית הם שהגדרו את יעדיו המהגרים בשנים הראשונות. בתנאים חומריים קשים ומתחם עמדת נחיתות לעומת תל-אביב, שהנהגתה לא רצתה לפסח את יפו, הצליחו המהגרים להקים קהילה שוקחת של סוחרים זעירים ובעלי מלאכה שקיימו עם העربים יחסי שכנות הזכורים לטוב בענייני התושבים הווותיקים. בשיא פריחתה, בשנות החמשים והשישים, מנתה הקהילה היהודית כארבעים אלף תושבים שייצרו מרכם ותרבותו של יהודים מארצות הבלקן, מגורחה אירופה, מהמודח התיכון ומצפון אפריקה. הקבוצה הגדולה והमבוססת ביותר הייתה הקהילה הבולגרית (עד כדי כך שיפו נודעה כבולגריה הקטנה). ואולם, לאחר שלתושבים היהודים הייתה אפשרות לניעות חברתית ולניידות מרחכית, הפכה יפו בשנות השישים לעיר מעבר בדרך לשיכונים מושופרים בבתים, בראשון לציון, בחולון ובתל-אביב. רוב בני הדור השני והשלישי לא נשאו ביפו, וכך התפרק את הקיום הקהילתי המאורגן של האוכלוסייה היהודית. עם הזרקנות האוכלוסייה הווותיקה, נחלשו מוסדות מוכרים (כגון שבת הצופים או קבוצת מכבי יפו), ומוסדות נסנפי מפלגות נעשו מקום מפגש חברותי לפנסיונרים (כגון מקהלה צדיקוב וסניף הליכוד בשדרות ירושלים). הקו העיקרי המאפיין את השיח הקהילתי של היהודים הווותיקים הוא של התפוררות מבפנים ואובדן השליטה בעיר לטובת תושבים רוסים וערבים מבחוץ. נוסף על ההגדירה העצמית אל מול האוכלוסייה הערבית, מציבה עצמה קבוצה זו במונחים מעמדיים ועדתיים גם מול היהודים המבוססים שמשנות השמונים ואילך בחוותם ביפו כמקום מגורייהם. עם אובדן המוסדות הקהילתיים ביפו, ובבד עם השתלבות האוכלוסייה היהודית הווותיקה של יפו במרקם המטרופוליני התל-אביבי, נחלשה זהות הקולקטיבית היפוית,

וטושטשה הבדיקה בין יפו לדרום תל-אביב. מתוך תפיסה סטיגמטית של תושבי יפו כ"דרומיים", תופסים אלה את התושבים החדשניים כ"צפוניים", נציגים של הצפון המבוסט המנוח.

ג. התושבים היהודיים החדשניים: קהילה מהפשת זהות

הקבוצה השלישית המקדמת פרויקט של זהות ומקומיות ביפו היא אוכלוסייה היהודים שהחלו לרכוש נכסים בעיר בשנות השמונים. אוכלוסייה זו, המורכבת ברובה מבוגרים בוגריינאים, הונעה במישור הפוליטי מכוחה של אידיאולוגיה ליברלית של דודקים, ובמיוחד האוביינט מכוון מכוחה של שאיפה רומנטית לחזור אל השכונות העתונאיות על חוף הים התקין.¹⁴ אחת התושבות בגבעה המארונית בצפון עג'מי ביטהה רוח זו והסבירה שהיא ומשפחתה עברו ליפו כי מצאו בעיר "תקנות גבותות ומרחבי פנים". הארגון הקהילתי שמייצג את האוכלוסייה הזאת הוא "יפו יפת ימים" (הקרויה גם "יפואים למען יפו"). רובם המכريع של החברים בארגון הם בעלי מקצועות חופשיים ויצירתיים כגון אדריכלים, עיתונאים ואנשי חינוך, והם מוחננים בנוגע להיפואית מבחינה אתנית, מעמדית וסגנונית (כך למשל, אחד מפעלי העמותה כינה אותה בבדיחות "אשכנזים למען יפו"). אף על פי שהතושבים האלה מצהירים שהם יפואים ושיפויו אכן "שליהם",¹⁵ מבחינה מעמדית הם מובחנים מרוב תושבי העיר הוותיקים (הערבים והיהודים). רובם שלוחים את ילדיהם לבתי ספר בתל-אביב או לבתי ספר יהודים באוצר, כגון בית הספר לטבע או בית הספר הדמוקרטי, שביהם לומדים בעיקר תלמידים יהודים ממעמד בינוני ובינוני-גבוהה. קבוצה זו מאורגנת היטב כקהילה חברותית וכקבוצת אינטראס (אל מול העירייה והሚשלמה ליפו), אך היא נמצאת בחיפוש מרכיב אחר זהות מקומית שתשלב בין הברוגנות התל-אביבית לאוותניות היפואית. חיפוש זה משתקף למשל ברגע המשוחזר

14. התושבים היהודיים החדשניים ביפו אינם עשויים מקשה אידיאולוגית או מעמדית אחת. אוכלוסייה זו מורכבת מכמה תתי-קבוצות: אדריכלים ואנשי נדל"ן בעלי אינטראס כלכלי, צעירים אידיאליים בקומונות שמאלניות בעלי תוכנית פוליטית לשינוי חברתי (גוגן, רעות-צדקה ואחריהם), קבוצות היפים וניו-אייג', סטודנטים המחפשים פתרון דיוו זול, זוגות ממעמד בינוני-גבוהה המתגוררים במחמי מגודרים כגון גבעת אנדרומדה, ומשפחות ממעמד בינוני שרכשו דירות פרטיות ברחבי העיר. הדיון שלפנינו מתמקד בקבוצות הברוגנים הבוגריינאים, המובילת את ההתיישבות היהודית החדשה ביפו (לקריאה מפורטת של סוכני הגeutיפיקציה והטיפוסים החברתיים המקדמים אותה ראו Monterescu 2005, פרק 4).

15. כפי שמרמז שם העalon שהפיקה עמותת "יפו יפת ימים": יפו שלוי.

בצפונם יפו המתיישר ארכיטקטורה מקומית משופצת אל תוך תכנונים מעמדיים מובהקים של הבורגנות התיירוטית והבוגדרנית. ספר זה מתמקד בשתי הקבוצות הראשונות – האוכלוסייה הפלשתינית וקבוצת היהודים הווותיקים – שאפשר לראות בהן חצר של המרחב העירוני בה במידה שהן שותפות בעיצובו מאז 1948. ציר החקירה המרכזי מתמקד ביחסם של הנחקרים לקהילה, לעיר, ללאומי ולמדינה, וביחד ביחסם האמביוולנטי למרחוב שבו הם דרים. בחינה סוציאולוגית של יפו כאם הורמאפרודיטית לנוכח הדילמות שמעלים החיים בעיר המעורבת במונחים דיאלקטיים של שייכות וניכור בלבד את העיר לכדי סטריאוטיפ של עיר קולוניאלית או מרחבי ליברלי של דוקרים.

אם הור : נבדות, אחריות ומקומיות בעיר כלאים

מעמד הור¹⁶ ביפו הוא כפול פנים : במבט מבחוץ הקהילה הפלשתינית, הור הוא המהגר היהודי, הכבש שהתיישב בעיר לאחר שהיגר לישראל ממרוקו, מרומניה, מבולגריה או מברית המועצות ; אך כלפי פנים, גם מקומותיו של היליד הפלשתיני היפואי אינה חפה מסתירות (Tamari 2003). לאחר שב-1948 נותרו ביפו רק כ-4,000 תושבים פלסטינים, רוב האוכלוסייה כיום היא דור שני או שלישי לערבים מהגליל ומהמשולש שהתיישבו ביפו بد בבד עם כניסה האוכלוסייה היהודית לעיר. כך גם בקרב התושבים היהודיים, נוכחותם הדמוגרפית הגדלה של התושבים הערבים בשכונות שעד כה היו מאוכלסות ביישודים מעוררת תגובה כפולה : מחד גיסא, היא מחדדת את המאבק הטריטוריאלי על מרחבי שליטה, ומайдך גיסא היא מטילה ספק במידת שייכותם של יהודים לסביבה הערבית. על חשש זה מעידה תושבת יהודיה

16. תפיסת הזרות (strangerhood, strangeness) נשענת על מסורת סוציאולוגיה ופילוסופית עשיריה : החל בעבודתו החלוצית של גיאORG זימל במאמרו הקצר "הזר" (Simmel 1971) ועד ריך הפיתוח הפילוסופי של שוץ ([1908], Schutz 1964), וכלה בעבודותיהם של BK (Beck 1996) ובאונמן (Bauman 1991) בזירה האירופית ובעבדותיהם של קוור (Coser 1965), לפילד (Lofland 1973), לוי (Levine 1985), אלכסנדר (Alexander 1965) ואחרים בסוציאולוגיה האמריקנית. מחקרים אלו מבוססים בדרך כלל על הנחת עבודה של חברה אינדיבידואליתית ובירוקרטית וمبرנים את המושג ככליל אנליטי לתיאור העיר המודרנית, המדינה וגבולהה. לעומת זאת, אנו ננסה לתאר ולהציג באמצעות תפיסת הזרות מציאות פוטקולוניאלית המפגישה בין שני קולקטיבים לאומיים-תרבותיים.

וחיקת מומצא בולגרי באומרה: "יפו הייתה פעם של הבולגרים, אבל מה שהיהודים לקחו במלחמה, העربים לוקחים עכשו בכסף".²⁵ תצורות של זרות ושייכות הן כМОבן דיפרנציאלית ויחסיות (relational): ערבים ויהודים ביפו אינם ממוקמים בשדה בעמדות שוות, ולכן הפיסות העצמית כסובייקטים פוליטיים אינה זהה וمشקפת נקודות מבט נרטיביות שונות; אלה מקיימים יחסים אמביולנטיטים של קרבה וריחוק בגין פרויקט הלאומי הפלסטיני, ולאה בגין פרויקט הציוני. זרותם של התושבים הפלשינים נובעת בראש ובראשונה מיחסם הכוח ברמה הארץית. זרותם של המראינים היהודים, לעומת זאת, عمומה יותר. לעומתיהם הם אינם מודרים מהפרויקט הפוליטי hegemonic, אך הם מacksonים מרחב עירוני דו-עוז שנעוז על ידי חלק ניכר מדור המייסדים ובניהם (ביחודה בקרב הקהילה הבולגרית והרומנית). ולמרות ההבדלים האלה, הזרות כמצב קיומי משותפת לרוב המראינים במחקר ומוחರפת בשל מעדר הדורי והמגדרי. הממד הדורי והמגדרי, שעליו נעמוד בהמשך, מctrף למרכיב הלאומי, האתני והמעמי של הנחקרים ויוצר חוויה של זרות כפולה ו אף משולשת.

הספרות הסוציאולוגית והאנתרופולוגית מזמנת לנו המשגה הולמת של מושג הזרות ומאפשרת להחילו על ניתוח נרטיבים של זקנים. האנתרופולוג הפלסטיני שrif כנענה ספר ברייאון לג'רוזלם פוסט (Hecht 1996) על מחקרו בנושא ההומו הפלסטיני. "אזורים ישראליים", הוא טען, "לא הופיעו בבדיקות, משום שעל פי רוב הם פשוט לא היו רלוונטיים לחיה היומיום של הפלשינים. לפטשינים אין בධאות אתניות על יהודים" (שם, 10). לדברי כנענה, הפלשינים רואים ביהודים אחרים או ליטיטיביים, דמיות שטוחות המנותקות ממעגל השיח היומיומי (ראו Muhamwi and Kanaana 1989, וכן ביקורת הספר אצל יסיף 1997). השאלה שהישאל כאן היא אם זהו המצב גם ביפו, וכך לענות עליה נבחן את המרחק התרבותי בין שני הקיבוצים הלאומיים-תרבותיים המacksonים את העיר כפי שהוא משתף בסיפוריו הזקנים. יפו תחואדר כמרחב הסימבולי שבו מתרחש המפגש בין الآخر למוכר, שבמהלכו הופך الآخر למוכר משהו, ומהוכר לאחר במידת מה, אך בשום תנאי לא יתהפכו היוצרות, והאחר לא יibalع במוכר ולהפוך (Bromberger, 2007). כמו כנענה, חוקרי תרבויות רבים העמידו תרבותות זו מול זו בעמדות קבועות וסטטיות של אחר או ליטיטיבי (סעיד 2000) בלי להידרש לכלי האנליטי של זרות או לגישה מקבילה. ואולם, כשאי-אפשר לתהום דיכוטומית את ההפרדה שבין الآخر למוכר – כפי שקרה ביפו – נחוץ עידון אנליטי של המושגים כדי לשירותו את המציאות הנוכחית. הזרות מאפשרת לנו לבחון מחדש את הסדריים הנבעים בדימוי הלאומי ואת המיקומים הנזילים על הרץ.

המתאפשר בין המוכר לאחר.

ההיסטוריה הקולוניאלית ביפו לא הצליחה ליצור "עולם חזוי לשניהם" (פאנון 2006). למעשה של דבר, מרכיב החיים ביפו נוצר במעט יומיומי הדוק בין ערבים ליהודים ביחס שכנות, פנאי ועובדת, מתוך מרחק תרבותי עצום הן ברמת הזוחות הלאומית וההתארגנות הפוליטית שבתקופתיה, והן בפרקטיות היומיומיות של בילוי וחברות (שוקד 1998). מבנה כפוף זה מעורב את התושבים אלה באלה ולוכד אותם בשתיוויות התרבותיות התרבותיות הדומיננטיות המציגות עצמן כתבעיות ומוכנות מלאהן. קיומן של שכנות מעורבות ממש יוכל שנים משמש את ההבחנות הגופניות והדיבוכוטומיות בין אגחנו ובין הם, הבחנות שהן קוגניטיביות ורגשיות, אך גם מוסריות ובעלות השלכה על אינטראקציות חברתיות. מצב לא מוגוב זה רוחש מתחת לפני השטח ומבعد לסתרי אוטופים ויוצר מתח בין מוכחות לאחרות, בין מקומות לבניינים, בין חברים לאוביים.¹⁷ הוא פורע את התיאום המרחבי השגור בין קרוביה פיזית לערכיים חברתיים, בין הכאן התרבותי של חברים ובין השם התרבותי של אויבים, ובנוסףו הקולע של זיגמונט באומן (Bauman 1991, 60): "יש חברים ויש אויבים. ויש זרים [...] הזר מפר את התהוויה בין מרחק פיזי ונפשי: הוא קרוב פיזית בעודו רחוק מהבחינה הרוחנית. הוא מייצג סינתזה צורמת, וכך גם מעוררת דחיה, בין קרבה לריחוק".

בהתבסס על דיוון של זיגמונט באומן (שם) ואולריך בק (Beck 1996) במיועטים לאומיים ובזרים חברתיים כתוצר ההיגיון המדייר של מדינת הלאום המודרנית, נבקש להבין את הזורות כהוوية גובל אמביולנטית בין קטגוריות תרבותיות לקטגוריות אנליטיות, ואת יפו כמרחב המאכלס ומיציר מופעים של זרות. אך הזורות שמייצרת יפו אינה רק תוצר של עקרון סיוג של מדינת הלאום המודרנית ביחס למשמעות לאומי, אלא גם של מערכת אינטראקציות חברתיות. לשון אחר, היחסים העומדים בסיס ההתחברות (sociation) ביפו הם יחס זרות שאינם יחס חברות אף גם אינם יחס אויבות (Simmel 1955, 28). הזר אינו האויב אלא הסובייקט המאכלס את המרחב הספי שבין המוכר לאחר האולטימטיבי, מרחב שבתוכו קורסות קטגוריות האחרות והמומכויות לטובת הזורות בלבד. תשתיית זו של זרות מבנית, ה תליה במרקם הכוחות ובסדרות הפעולה החברתיים בעיר, מוגנת ומיתוגנת לזרות נחוית, החובקת הן את

17. כאמור, לאמביולנטיות מקומיים-נכרים תורמת העובדה שרוב האוכלוסייה של יפו חיים מקורה בהגירה פנימית מהמושולש ומהגליל, ולאחר 1967 גם מהגדה המערבית ומרצועת עזה. ערבים המהגרים ליפו (גם ממצרים ומצרים) מבקשים את יתרונותי התעסוקתיים של הכרך היהודי בשילוב מגורים במובלעת הערבית (חילו 1992, 6).

עמדת התושב הערבי ביחס ליהודי והן את עמדתו ביחס לעצמו (מנטרסקו 2003).

זרים בהקשר שלפנינו הם אנשים התופסים עצם כערבים-פלסטינים, וכך¹⁸ מרגישים מנוכרים בישראל אך גם בארץ, ועמדת זו מבנה את זהותם. הם נוכחים למראות עין בשיח ההגמוני העירוני (באמצעות נציגות במוסצת העיר ובדיניות רשמית של שיטוף תושבים), אך הলכה למעשה הם נפקדים ממנה. ערבים ביפו מרגישים شيئا'ם לעירם וכואבים את הידרדרותה, אך מעתים מוכנים לפעול כדי לשפר את מצב הקהילה. הייאוש, האדישות והפסיביות המאפיינות את ערביי יפו הם לדעתנו פועל יוצא של שוליותם החברתיות-כלכליות, מיקומם החזוי כמייעוט כפול בין קטבי זהות ותחושים שייכות לאומיות, אזרחיות ותרבותיות. כזרים, ערביי יפו אינם "על קו התפר, אלא פשוט לא כאן ולא כאן" (בשארה 1992).

מצב הזורות נכרך בתמה מרכזית אחרת בח'י הזוקנים ביפו: הבגדה. רוב סייפורי המרואיינם רווים בתחום הזהה שהם נגדו בידי גורמים שבהם שמו את מבטחם: המנהיגים והאליטות (בסייפורו של ג'דיי), רשות המדינה והקהילה (בסייפור של הרוב בכר), המשפחה והగברים (בסיורה של סובחיה), החברים והנשים (בסייפורו של עמרם) ועוד. רבים מהleroאים מרגישים שורותם היא תוצר ישיר של הבוגדות והולכת השולל של המושכים בחוטים ובבעלי השורה. עם זאת, במהלך השיחה ובעת סיפור מעשה הבגדה, מיהרו המרואיינם לחשוף את פרצופם האמתי של סוכני הבגדה מתוך עדשה מפוכחת ונטולת אשליות של נסיבות הבגדה ושל המעורבים בה. רוב הסייפורים שלפנינו הם אמנים סייפורים של כישלון חברתי ואובדן עצות חברתי ופוליטי, אך לאחר שהחוותה בגדה היא מצב קיצוני של אכזבה ותסכול, היא גם משחררת מהסמכות ומהאחריות הכרוכות בהיות האדם חלק ממכלול חברתי שככלפיו הוא מצופה לגנות נאמנות ללא תנאי. במקרה שלפנינו בוגד הגוף החברתי בחלקו, ולא, כפי שנוהג לדמות, הפרט בגוף הקולקטיבי (Foucault 1979).

מתוך תחוותה עלבן ועול, הנבגד, על פי תפיסתו, אינו חייב בדין וחשבון, והוא רואה עצמו פטור מחובות ההגנה האוטומטית על הפרויקט הלאומי הנקבע מהאורח הנורטטיבי. כמו בסיפורו של אמיל חבibi (1984) על

18. לדברי אולריך בק (Beck 1996, 404), "זרים הם ילדים תורכים בברלין שמרגשיהם תיירים בתורכיה וմדברים גרמנית שוטפת. זרים הם סינים-אמריקנים שגאים בМОצא שליהם אך אין להם שום מושג על סין והם צריים לענות על השאלה איפה המונדה הסינית הקרובה. זרים הם אנשים שבהכנות העצמית הם יהודים שמרגשים מנוכרים וזרים בגרמניה ובאיופה ומתקבלים את זהותם (השבורית) מזרות זו".

האופטימייט חסר המזל אבוד-אל-נחס, עדת הנבגד הקורבן היה גם עמדת אירונית, רפלקסיבית וביקורתית המאפשרת לבוא חשבון עם הבוגד או נציגיו. בגדית הלאומיות מקנה משמעות חדשה למצב הזרות ולמקומם של מיתוסים הגמוניים בשירות הסיפור האיש. לעומת ירושלים/אל-קדס, יפו אינה מתעללה לדרגת מקום גדול (גורביין וארן 1991) בשיח הפוליטי הפלסטיני המקומי או בשיח הציבורי היהודי.¹⁹ בעיר שנטהו אותה תושבה ומנהיגיה, התכווצה יפו לכדי מקום קטן שככל ניסיון פוליטי מאורגן מאז 1948 לגweis אותו – מתחוך גבולות החקילה ומהוחרזה לה – לטובת מיתוסים של אדמה ולאום מועד לכישלון חрозן. רישומיהם של ארועים דרמטיים כגון לווייתו של אבראהים אברילוזיד ב-2002, פרחו מהיכרונו הקולקטיבי העירוני. הלויה, שזכתה לנוכחותם של אישים כגון אדווארד סעיד, עזמי בשארה והישאם שרabi' ונחוגה ברחבי העולם הערבי כ"מיוש הראשן של זכות השיבה", נותרה ללא הדר. אפלו חותם של מאורעות אוקטובר 2000 דהה, על הפוטנציאל המגייס שלו. העוצמה המפתחה והספונטנית של ההפגנות באוקטובר 2000 שקרה בהיקפה לפסיביות הפוליטית של התושבים שנה אחת בלבד אחר כך (Monterescu 2007a). האגודה למען ערבי יפו ניסתה לארגן הגנת המונימ (Monterescu 2007a). לציון שנה לפrox אינטיפאדת אל-אקצא, אך ניסיונה נתקל בקיר של אידישות מצד התושבים, שהיו עסוקים בטראדות היומיום. פעיל פוליטי מקומי ביטה את תסקולו: "היפוים הם אנרכיסטים אמיתיים. כשהם משתוללים איד-אפשר לעצור אותם, ודוקא כשרוצים לארגן אותם הם בורחים". הגנת הלאומיות ביפו, שנפתחה בקול תרואה רמה, נמוגה בקול ענות חלוצה.

ביפו מתקיים מראית עין של דה-פוליטיזציה, או ליתר דיוק הסואה של הקונפליקט והשלכותיו המקרובנות, הן מתוקף הנטיות החברתיות והן בשל מקומה התרבותי הבהיר של העיר בזיהות הפלסטינית ובזו הציונית. משום כך גם לא הומר עול הגדידה הלאומית לкриיאת נקמה קולקטיבית או אישית. עקב היעדר מושא קונגראטי לנקמה, יפו היא בחזקת קורבן שלא עלה לעולה על

19. זלי גורביין (2007, 25) כתוב: "המקום הגדל אינו המשכו והרחבותו של המקום הקטן. לא מדובר ברכף של סדרי גודל עולמים, מן הבית לשכונה לעיר לארץ כולה, אלא בדילוג בין מציאות חיים קרובה,[U] עכשווית, מקומית לבין רعيון. וכך, יש בארץ מקומות שאינם אלא עצם, ויש מקומות שהם מטעןימה של המקום הגדל, ובهم מרכזות באופן מיוחד 'הארץ'. המקום הגדל הוא יותר מאשר מסויים ואף יותר מכל האתרים – והוא הרעיון עצמו. המקום ('הארץ') הוא רעיון הקודם למקום. דימתו של הרעיון למקום משמעה איזוחות בין המקום לרعيון. זהו היסוד הייאלקטי שבחשכתה המקום היהודי, מהו מהו מקור לאמביווננטיות מתחמדת, שכן קידומו של הרעיון פועלת נגד הפיכת המקום למון-מאליו, לילד".

מזבח הלאומיות. כישלון החיווך בין חיי היום יום של המקום הקטן למיתוס המגיס של המקום הגדול והтир רבים מתושבי יפו הווותיקים, יהודים ערבים, עם ההכרה הקיומי לקיים אלה עם אלה ייחסי חליפין באמצעותם של יגונה להישרדות יומיומית. כדי לפענה את היחס הנרטיבי שבין הקהילה המיידית לקהילה המדומינית אנו מציעים לתאר את יפו כקהילה מתירה (enabling community) במובן כפול: כשהחחים ביפו מתיירים את הcablim הקשורים בינם הפרט לאדמה ולפרוקט הלאומי hegemonic, הם מתיירים מניה וביה גם שימוש בארגז כלים תרבותי שאינו מכיל בהכרה את המיתוס הכהופה עצמו על ההיסטוריה (Swidler 1986). בערים מעורבות, בהיעדר מרכז כוח נורמי-טיבי אפקטיבי, הפיקוח החברתי על הזוחות מתוון יותר מזה הנוהג בכפרים הערביים ובמרחבים אורייניטיים חילופיים. כסבירה מתרה, יפו מאפשרת מגש וקיים תרבותי שאינו אפשרי במקומות אחרים.²⁰ הזוחות מאפשרת ריחוק תפקיד (Goffman 1961) מעמדת הסובייקט הלאומי, אך לאו דווקא כעדרה פסיבית. למותת שלל הכוחות והחסמים המופעלים עליהם, כל אחד ואחת מהනקרים הוא סוכן חברתי פעיל; הם כולם עוסקים בקבלה החלטות, שמקצתן בעלות השכלה הרות גורל על החיים. רובם נמצאים ביפו מבהירה, שחיי, כפי שלמדו סיפוריהם האישיים, יכולים היו להיות במקומות אחרים. הקשبة לקולם של אלה הרואים עצמם נבגדים אפשרות לבחון כיצד תכתיבי הלאומיות מאותגרים על ידי פרקטיקות של חיים יומיומיים. ואכן, התופעה הריאשונה שבה הבחנו היא קדימות קטגוריות הזוחות של מגדר וזקנה על פני הלאומיות.

מגדר ומדינה: סיפוריים על פטריארכליות ואוטונומיה נשית

ממך המגדר בסיפוריהם החווים מעמיד נשים וגברים משני עברי המתtrs, נוסף על החיצותם של הגבולות הלאומיים (קאסם 2006). סיפורו החיים של רוב הגברים במחקר, זה הערבים והן היהודים, מתחילה בתיאור נוטלגי של תקופת של פועלות ובניה (תקופת הזוהר העברית שלפני 1948, ותקופת ההגירה ובינוי הקהילה היהודית ביפו שלאחר 1948) ומסתיימים באוכרן אישי ובינוי קהילתית. סיפוריהן של הנשים, לעומת זאת, מתחילה תמיד

20. זאת הסיבה שבנטליה בוחרים זוגות מעורבים לחיות ביפו, אף יש שמנגנים אליה מצפון תל-אביב כחלק משגרת יוםם (ראו לדוגמה את משה אמגה או עמרם בן שמעון, סיפוריהם מובא בהמשך).

בתיאור ביקורי של מצוקה התברגוטן על רקע הרודנות הפטרי ארכלית ומסתיימים בהשתחררותן בהווה מעול הגברים ובתמייה שזכה לה ממוסדות המדינה. המעבר של נשים פלסטיניות ממעמד נחות של עניות בחברת שדרות פטרי ארכלית למעמד רשמי של אזרחיות הנחות בזכות – לא בחס德 ולא תלוות בגברים – מהטבות סוציאליות, בצד ניסיון הייחן כמייעוט מוכפף בעיר מעורבת במשמעותם שונה, הולידו אצל רובן תפיסה מורכבת של الآخر היהודית. סיפוריהן של אלמנות יהודיות מזרחיות מסוריה וממרוקו השבוח בזיכרונן אל כור מהח蜚ן הלאומי, מבטאים מעבר דומה מהיחסים של שלטון פטרי ארכלי ובידוד קהילתי לאוטונומיה אישית בגיבוי מוסדות המדינה. בעוד הגברים שעם שוחחנו מבליטים בסיפוריהם את הפן הקהילתי ואת היודרדרותן, הנשים שוחחנו עמן פרושות ממבט חם המרחיב הביתי את סיפורו היחיצותן (החלקית) מככלי המשטר הפטרי ארכלי בדמות בעליהן ואחיהן. הדמיון המפתח באופי הסיפור של הנשים היהודיות והפלשטייניות כאחת, לעומת המשותפת שבסיפור הגברים, מזמין קריאה של עדויות סיפורו החיים במונחים של מגדר, מתוך בחינתם אל מול שיחים של עדויות ולומות. מודיע השדה היפואי מייצר נרטיבים פרודוקסליים כאלה? אנו טוענים שהנרטיבים האלה הם תוצר היסטורי של עמדת סובייקט אמביולנטית (באבא 1994), כגן סיפוריהם של זקנים פלסטינים שהם גם אזרחים במדינה שכבהה את יישוביים והביאה לידי חורבנם הלאומי. הסיפורים משקפים יחסים אינטימיים אך רווויים מתח בין דור השורדים הפלשטיינים (רכינוביץ ואברבך 2002) לדור העולים היהודים, שהיו אלה בצד אלה, לעיתים קרובות באותו הבית ממש.

זקנה וזמן: לימינליות וביקורת חברותית של זקנים מספרים

לקטגוריות הזקנה יש חשיבות מכרעת בכל הנוגע להבנת זיקות הגוף היהודי שבין זיכרון ביוגרפי, זיכרון קולקטיבי וההיסטוריה, ולהבנת עמדות של המסתפרים כלפי הנרטיב הלאומי והמדינה. מעמד הלימבו הסקי של הזקן מעורר אצלם ביקורות שאינן עלות בשלבים מוקדמים יותר במחזור החיים (Hazan 1994). שלא כצעירים וכבני דור הבנויים, הזקנים – העربים והיהודים כאחד – נמצאים בשוליה הלא מחייבים של החברה, ובשל כך אינם חוששים לבטא בכנות את מורכבות מצבם האישי והפוליטי. ככל אפשר לומר שעובדת אי-בראותם של זקנים הופכת את נוכחותם לנוכחות חזק-תרבותית: עמדה שמנה ניתן לצפות על החיים באופן שונה מהמקובל (Shield and Aronson 2003).

הגברים הזרים שפגשו חשים את שלויותם באופן חריף יותר מהנשים, שכבר היו כניעות הן במוחב הציבורי והן במוחב הביתי. נוסף על כן, מגנוני הרווחה במדינה והשינויים התרבותיים שהלכו בחברה במשך השנים גרמו לגברים הזרים לאבד את מעמדם בזירה נוספת, בתוך המשפה. הנשים הזרים הן המרווחות באופן ייחסי מהশינויים האלה, ולכן הן מופיעות יותר ביחס לעבר ומוסכמות יותר ביחס להוויה (Sered 1992). הנישול הלאומי-לאומי במקורה של העובדים וההגירה למקום חדש במקורה של היהודים, מתרוגמים אצלם למערכת של היישגים גם ביחס לגברים ובתוך המשפה. הגברים, לעומת זאת, מבטאים לעיתים קרובות מרירות, תסכול ואכזבה מהסובבים אותם ו מבחירות חייהם. מתוך שלויותם, זקנים חשים לעיתים קרובות משוחררים מהcablim הנורומיים של החבורה ומרגיהם חופשים לבקר את הנרטיבים הלאומיים, את משפחותיהם ואת מוסדות הדת והמדינה. "הקלות הבלתי נסבלת של הפרישה", כפי שמכנה זאת גיאול סבישינסקי (Savishinsky 2000), מבורת, בצד תחושת השחרור מחובת הצוות לצווים חברתיים ולעלים רוחניים, גם יציאה ממסלולי זמן קבועים וידועים מראש. כך, תפיסת הזמן של הזרים אינה חופפת לזמן המיתיה ההיסטורי של הנרטיב הקולקטיבי אלא יוצרת טיפוף הווה של היישרות ושל מטלות חיי היוםום. בהיעדר אידיאלייזציה וAIMON של פולחנים קולקטיביים של לאומיות, הסיפור שלהם הוא סיפור של שבר, ניתוק, נבגדות וביקורתו מסוככת. ביקורת החברתי זו מושלבת בסיפור החיים ובתובנות רפלקסיביות ופואטיות על חלוף הזמן ועל חווית ההזדמנות. זהו סגנון תודעתי שסעד כינה, בעקבות אדורנו, old age style (Said 2007); אך סעד ייחד את הבחנותיו ליווצרים גדולים בתרבות המערב, ואילו נחקרים מיעדים על קוימו גם בקרב דלת העם.

מתוך ריבוי המשמעויות בצומת שבין מגדל, עדרה, גיל ולאום, ספר זה חוקר את האפיסטטמולוגיה של העיר המעורבת כקיהלה מתירה כדי להציג התובנות מחודשת בתזריריה הנרטיביים, המייצגים ומיצרים פרוגמנטציה חברתית, פיזול מרחבי וnicor תרבותי. קללה-לכארה זו מומרת בברכה-למעשה בהפיקתם של קטיעות וחוסרים אלה של זהות למשabi היישדות קיומיים.

methodologia ומהלך הטיעון: קריירה של לאומיות מתומסת

מי ייתן וישבו הנערומים ביום מן הימים,

כדי שאספן מהם מה עשתה לי השיבה.

(אברהם-עתאהיה, בגדאד, 748-828)

מחקר זה מתחזק עם שדה טוון המעורר שאלת מתודולוגיה סבוכה: כיצד אפשר לכתוב אתנוגרפיה שמסגרתה פוליטית בעיליל אך תכנית מתכחשים לעיתים למבני הכוח המרכיבים אותה? חיבור זה נשען על התובנה שגם נרטיבים א-פוליטיים או אנטו-פוליטיים הם תוצר של פוליטיקה של זהות, שהרי גם השיח ההגמוני וגם שיחים מוכפפים פועלם בתיווך אסטרטגיות של דה-פוליטיזציה והשתקה (Trouillot 1997). במקום לשולן נרטיבים אלה (Swedenburg 1995) או לחלופין לקבלם בתמיינות (Schely-Newman 2002), אנו ממקמים אותם בשדה הכוח היפואי, ובתוך כך מפענחים את המתח שבין האישיקיומי לפוליטילאומי.

האנתרופולוגיהän סטולר (Stoler 1992), במחקר ההיסטורי על דיוחים של מעשי אלימות במושבות ההולנדיות בסומטרה, מתחזק עם בעיה מתודולוגית דומה בבואה לנתח נרטיבים פרודוקסליים וגרסאות סותרות של פקידי המושבות:

להתייחס למסמכים אלה כאלו סיורים אין משמעו לרודד אותם לכדי מעשי בדיה העשויים מרקם שלם, ועל כן כובבים. אלה דיוחים תלויים תרובות בעלי השלכות פוליטיות שדחו מסקנות מסוימות ועוזדו אחרות. ניסיתי לגלוות מה הפך סיורים אלה לאמינים, רלוונטיים וסבירים בענייני מחבריהם והקהל שלו ייעדו; כיצד תסריטים מסוימים אתגרו או אשררו מהלך פוליטי ותרבותי מסוים, ומה יתרונה של אסטרטגיה רטורית זו על פני אחרות [...] אני רואה בזאת סיפור רשותן, קובי מוסף של טענות שכולן סבירות במידה שווה. ניסיתי לנשח סוג אחר של קוהונטיות, לא כזה שמעלה את הטקסט לרמת נרטיב-על, ולא כזה שבו רק קולות מוכפפים דבריםאמת, אלא ניסיתי לשמר את חומר העקבות בנרטיבים האלה ולבחון כיצד גוונים מוכפפים החלחלו לטיפורים אלה שהועברו להלאה בקולות אירופיים מוטדים, לכודים בסכך המשמעות המרובה שלא ביכולת אפשר לקוראן (שם, 183).

האתגר המתודולוגי המרכזי הוא אפוא לתאר תרכובת סיורית שהוא פוליטית בה במידה שהיא אישית, בלי להתעלם מכוחות ההיסטוריה שמייקמו מספרים שונים במקומות שונים בשדה. כדי לשזר את הסיפור האישי בניתוח הסוציאולוגי – קרי את ההוויה הקויומי בהקשר המבני (Hacking 1995) – אנו שואלים בעקבות סטולר "כיצד עליינו לקרוא סיורים אלה קרייה אתנוגרפיה ששמירת את הממד החמকם והחלקי של הידע הקולוניאל?" כיצד אפשר ליעזג אי-לכידות זו בלי להתפתות לכתוב במקומה סיפור נקי יותר שאנו מבקשים בספר" (Stoler 1992, 154). עם קושי תיאורתי ומתחדולי זה התמודדנו באמצעות ניתוח שאנו מאפיינים כמטא-לאומי (meta-nationalism).

כמו מטפיזיקה, שאפשר להגדירה כחשיבה מופשטת מסדר שני על עולם התופעות (כלומר לא תיאור התופעות אלא המשגה של עצם התיאור), מטהר לאומיות היא חשיבה מופשטת מסדר שני על נרטיבים לאומיים.²¹ בחינה זו מחייבת מיפוי שיטתי של סיפורו חיים ומעקב אחר הייצוג הפנימי של הנרטיב הקולקטיבי העולה מהם, אגב השעה של הדיכוטומיות הלאומיות. כוחה של הגישה בכך שהיא מאפשרת להימנע מנטיתיה של הלאומיות המתודולוגית לשעתק את החשיבה הלאומית ואת גזירותיה המדקדקות. בעקבות סטולר, (Bhabha 1994) והסוציאלובי (Brubaker *et al.* 2006) כדי להבין את מציאות מרכיבת שבנה הנחקרים עצמם מאשרדים ומפרקים חליפות את הקטגוריות הרוחניות בשיח הרשמי. המשגנת הזקנין הפלשטיינים לבני מיעוט לבוד בין אומה למדרינה (Rabinowitz 2001) נועדה למנוע הכפפה של סיפורים אלו לנרטיב-על מחקרי-לאומי שמצמצם אותם להתנגדות מזה או לדירקטומים מזה.

האתגר התיاري והמתודולוגי השני הוא התחדדות עם נטייתה של הסוגה הנרטיבית "סיפור חיים" לצקת לכידות (קוורנטוות) גם במקומות שבו היא אינה קיימת (Bourdieu 1987; Ewing 1990; Gubrium *et al.* 1994). חוקרים אחדים ממשיגים את סיפור החיים של האדם הזקן כמיותס פנימי מתפתח שחותר לספק אחדות, משמעות ומטרה (McAdams 1996). המי吐ס – סיפור ביוניות – הוא המוגרת הלכידה שהאדם מבנה כדי לספק לעצמו טLOSE, קרי יעד ומשמעות. זהותו של אדם נקבעת על ידי הסיפור שהוא מסטר לעצמו ולאחרים המשמעותיים שסבירו בחברה שהוא חי בה, וזה אף מאשרת את צידוקו של המי吐ס האיש. לעיתים קרובות מסופר סיפור זה – בעיקר במסגרת ריאון העוסק בסיפור חיים – כהשתלשלות אירועים בעלת סדר, היגיון ומשמעות. בורדייה (1987) מכנה נטייה זו אשליה ביוגרפיה וקורא לפרק ולפרש כתנועה בתוך שדות חברתיים.

לנוחה הביקורת הסוציאלולוגית וממצאי המחקר, אנו טוענים שלעת זקנה, בעיקר בחברה מטוכסכת כחברה הישראלית, ועל אחת כמה וכמה בצללה של עיר מעורבת, קשה לתחזק סיפור חיים פשטוט ולכיד. כמו הקושי לקיים שיח קהילה אחיד ולכיד ביפו (השו 1990; Hazan 2001), יש חסמים המשבשים גם את

21. במנחים אנתרופולוגיים-לשוניים אפשר להגיד את המטא-לאומיות כמערך היגדים מטא-פרגמטיים (meta-pragmatic) הננסבים על ההקשר שבו הלאומיות מוצגת על ידי הסובייקט המפרש. בהקשר זה הלאומיות כఆידיאולוגיה היא ורק מרכיב אחד בשירה ייצור המשמעות הפוליטית, מצד האינטראקציה, המיקום והנרטיב של השחקנים הפעלים (Bauman 1986; Silverstein 2001).

הניסיונו לקיים את האשלה הbiographical הלאומית לאורך זמן, בעקבות בורדייה אנו נענים לאתגר האנגלטי הקורא לאתגר נתבי חיים וمتוכם להתחקות על הדינמיקה של מעשה הסיפור (narration) (בסבירה דודלאומית. אמן ממעדו האפיסטטומולוגי של סיפור החיים הוא של טקסט נטול ה/orה פוזיטיבית וסמכות היסטוריה (non-referential), אך הוא מסמן תיעודי המיווצר בשדה חברתיopolity, ובכךו לא אשר תסריטים תרבותיים מסוימים ולשלול אחרים מסגרות ייחוס זהות הולפית, לעיתים ללא הכרעה איחודית ולכידה לגבי תפיסת האני, الآخر וגבולות הקהילה.

העמדה הקיומית של הזקנים מכתיבה גם את הדרך שבה מיוצר הסיפור כזיכרון. במחקר שלנו הזיכרון אינו נחפט כישות בלתי תלולה שלילה מצבאים המספרים וממנה הם שואבים את תקופות גורסתם, אלא כתוצר ישיר של ההווה האתנוגרפי ויחסי הגומלין המצביעים בין המראין למראין. המספרים מייצים זיכרון אגב פועלות ההיזכרות והדיבור עלייה. היגיון ההיזכרות הוא בחזקת פועלות דיבור (speech act), שבמהלכה מובנית מציאות היסטורית הממקמת את המספר בתוכה עצן פעיל אוטוביוגרפי. ביפו, בהיעדר נרטיב אחד ומסגרת ייחוס משותפת, הזיכרון – קטגוריה תרבותית-פוליטיית – מתפרק לזכרון ולהיזכרויות הדורושים לתחזקה פרוגמטית של הסיטואציה הנרטיבית.

אם כן, בלי להיתפס לניטהח טכני בסגנון האנתרופולוגיה הסמיוטית הלשונית (Silverstein 2001), אנו בוחנים את הנרטיבים הן כתוצר של ההקשר ההיסטורי העירוני והן כתוצר של האינטראקציה בין המראין למראין במהלך ריאון פתוח שמעמתה את המספר עם קטגוריות הזהות שלו עצמו. את שיטת המחקר שנתקנו אפשר לאפיין כشيخה משתתפת (בדומה לתצפית משתתפת הנוהga באנתרופולוגיה) המאפשרת לבחון את הסיפור כנרטיב ממוקב (situated) (narrative Holstein and Gubrium 1995). בתפיסה פרוגמטית זו המספר פורש את יהסו לסדר הלאומי באמצעות הצגת העצמי שלו, בין שזו מתיחסת לשירות לקטגוריה הלאומית הקלאסית ובין שלא. סיפור החיים של זקני העיר המעורבת נקרא כמופע של לאומיות על כפל המשמעות של המושג: הן כהדגמה והמחשה של שיח הלאומיות והן כפעולות דיבור.

בחירת הסיפורים והמספרים

המציאות המקומית והסוציאולוגיה הישראלית עוסקות בכפייתיות בקטגוריות זהות ובהידוקן לאנשים פרטיים. מחקר זה מתמקד דווקא בקבוצות אנשים

שאינם מצויים באופן חדים-משמעותי לקוד של לאומיות מהד גיסא ולפלוטיקה מתנגדת של זהיות מאידך גיסא. חוסר ההתאמה בין נשיים לקטגוריה (בין ערבים לעربיות ובין יהודים לציוויל) מאפשר לבחון את הקטגוריות הדומיננטיות מבעד לענייהם של אנשים שמיימים עמן יחסם אמביוולנטיים בשל עמדת הזרות מותוקף גilm, מוצאים, מינם ומעמדם.

ספר זה הוא אנתנוגרפיה של מגש עירוני – קונקרטי וסימבולי – בין החוקרים, הנחקרים והעיר. מתוך היכרונו המוקדמת עם תושבי העיר בחרכנו אנשים רוחניים וביקורתיים, שהם גם בתבנית נוף עירם. במנוחה של סמדר לביא (Lavie 1990), אלה טיפוסים אלגוריים המספרים סייפורים פרטיים שימושיים את הקשר הציבורי שבו התהוו. הטיפוס האלגוריא אין טיפוס אידיאלי מופשט המתימר לייצג את הקולקטיב, אך גם אין יהודי וחראי בסביבתו החברתית המיידית. הוא מבטא אסטרטגיית התמודדות – אחת מני רבות – עם אירועי העבר, בחירות אישיות ואת מרחב האפשרויות והailozim שבו הוא נתון. סייפורים אלו הם דרמטיים לעתים קרובות במאפייניהם הפואטיים, אך כוחם העיקרי בכך שהם חלק משיח שנורם המבטה ביקורת ופרשנות על העיר והתקופה. אופיים האלגוריא של הסייפורים התחרדר לאחר איסוף החומר בשנים 2003-2006. בפועלו לסדר את מאגר הנתונים גילינו כי לא זו בלבד שהם מאפשרים מבט אחר על מקום הלאומיות במבנה הזרות של החוקרים, אלא שהם אף מכסים את מרחב האפשרויות התיאורטיות בשדה המחקר על הלאומיות (כפי סייפורט בפרק המסקנות). כדי להמחיש את הטענה הזאת סיידרנו את הסייפורים לפי הערכת המרחק של כל אחד מהם מיסודות המודל הקליני של הלאומיות הטריטוריאלית, כך שהראשונים קרוביים אליה יותר, והאחרונים מיתריהם אותה. מכלול הסייפורים הנובעים מאותו הקשר חברתי יוצרים מודל המוצע כאן כחלופה ללאומיות המתודולוגית. אף שהמספרים אינם מקיימים ביניהם בהכרח יחס קהילה, הסייפורים מתחכבים אלה עם אלה מותוקף המודל התיאורטי.

החוקרים הם אףו סוכני תרבויות, מקצתם מדעת ואחרים שלא מדעת, המשתתפים במלאת תיעוד התרבות וההיסטוריה ביפו. מתוך כשלושים ראיונות מוקלטים, בחרכנו עשרה גברים ונשים, יהודים, מוסלמים ונוצרים בני מעמדות שונות, המכסים קשת של עדמות בסולם החברתי. כמה מהם בעלי מעמד והכרה בזירה הציבורית (כגון הרב בכיר והרוקח ג'די), ורוכם אנשים מן השורה, אונונימיים ונטולי זיקה לזרת ההתרחשויות הציבורית. כפי שמשתמע מכותרת הפרטום הרាជון המתבסס על מחקר זה – קוללה של יפוafi זקניה (חזן ומונטראסקו 2003) – חיבור זה מבקש להציג את קולם המושתק של אנשים זקנים ביפו ו לבחון את התהיליכים המכוננים קול זה.

בנייה המודל: דמודמים, האפלה, שקיעה

חומריו המחקר אינםאפשרים לתאר את הלאומיות כאיידיאולוגיה המגינסת בכוח הרגש, האמונה והזהות המוחלטת עם הקולקטיב (Handler 1988; Kapferer 1988; Brubaker et al. 2006; Trutwager 1996), ואף לא כמערכת מוסדית או סדר מחולל משפטי או טריטוריאלי (פורטוגלי 1996; Brubaker et al. 2006; Trutwager 1996; Capo 2006; Minipolitza 2006) ובחריות תרבותיות. כדי לתאר בחירות אלה נאמה, חיבור זה (מניפולציה) ובחירה תרבותיות. פורש מגוון אסטרטגיות של מיקום עצמי במטריצה דינמית של התכונות והיתכנות של יצוגים לאומיות. כל מספר מציג עמדה אפשרית על רצף שבין לאומיות לשיח הקלסי של לאומיות ובין התגעורות כוללת ממנו. בתוך יש שלל עמדות ביןיהם, בהן נסיגה מהמסדר האוטופי טריטוריאלי-מדיני שעליו מושתתת הלאומיות הקלאסית לעבר קהילה אתנית אליה היא קשורה בטבורה מילא (Eriksen 1993); התפרקות מההגוניה הפטיריארכלית המכוננת (Parker et al. 1992; Yuval-Davis 1997 1992; Thaiss 1978) ושאיבת כוח מההתכנסות לתוכה משק הבית של המשפחה, המשמש מטפורת מפתח לאומיות מאז ומעלם (Thaiss 1978); עמדה קיצונית של אינדיבידואל המצוי על סף של כל רכיבי הלאומיות; ועמדה של קיום לשם, נטול הוואה או מהות, הנחווה כמנתק מכל משמעות לאומית. את מגוון העמדות זהה מאפשרת הזקנה קטגוריה של קיומם. באמצעותה נוטלים אנשים בערוב ימיהם חירות פרשנית המעלת ביקורת חברות נוקבת ופרקת קטגוריות דומיננטיות (Hazan 1996) של הקהילה הסימבולית שבתוכה התגדירה זהותם (Cohen 1985). אם ימי חלד של המספרים, שעיצבו את בגורותם, צובעים את חייהם באור בוהק של נוכחות לאומיות – חווית הנפבה של 1948 בעבר רוב הפליטים וההגירה בעבר רוב היהודים – הרי הזקנה מעמעמת אותה וمبשרות את דמודומיה, האפלתת או אף שקיעתה. דמודומים, האפלה ושקיעה משמשים לנו כמטפורות למידה המתמעטת והולכת של נוכחות לאומיות ההגוניות בסיפורן הזרים.

כפועל יוצא של מוטיב השקיעה, המשקף את היחס בין זקנה ללאומיות, הספר מאורגן סביב עשרה גיבורים-מספרים המייצגים בסדר אנליטי יורדי אפשרויות לנוכחות של הלאומיות בהםם בערוב ימיהם, החל ברוקח ג'ראי, המציג זהות לאומיות מפורשת ומצוירת אך מקוועת ומטה ליפול, וכלה באברג'ORG, אחרון המספרים, הפוטר לאחר יד את הרלוונטיות של הקטגוריה ואין מייחס לה כוח מעצב.

המודל שאנו מצאים הוא מודל מדורג המלמד על מופעים שונים של לאומיות מתפוררת, מפרפרת ומרפרפת. מתוך התכונות עצמית מתבהרת

ראייה מחודשת של לאומיות כהבניה נרטיבית פרגמטית ומודולרית, ולכנן פתוחה לפרשניות מתחרות. גישה זו יוצאת חוץ נגד התפיסה המקובלת של הלאימות הקמאית, או המתוודולוגית, אך בה בעת גם נגד תפיסתה כקהילה מדומינית (андרסון 1999) או כמסורת מומצת (Hobsbawm and Ranger 1992). הלאימות, לשיטתנו, היא קונפיגורציה תרבותית או תצורה של יחסים והתקווניות שעשויה לתווך בין הפרט לכלל בתגלמה בפרקטיות של קיום נטולות מיתוס על שתי הוראותיו: אמת מוחלטת או כזב חולף. לאומיות מגדרה סוג של סדר אפשרי, אבל לא מוכננת זהות מובהקת ומוחלטת. המשנה התלויה במחקרנו הוא מבני: היחסים בין מרכבי הזחות של המספרים, המשוקעים במשתנים חברתיים-כלכליים, דוריים, מגדריים ובוגרפיים. אלה מצטרפים ונצרפים בכל אסטרטגייה סיורית למערך מוחלט שפותחת הלאימות והזחות של כל מספר היא תוצר שלו. על פי תפיסה זו, הנרטיב הוא מבנה דרמטי של הצהרות על עצמי ועל העולם, וזהות לאומי או תחכשות לה אין תולדה של מבנה זה. כך, המספרים הראשונים, גברים ממwandם חברתי-כלכלי ביןוני או גבוח, מציגים זהות לאומי אינטגרטיבית יותר מזו של الآخרים, ולכנן אכזבתם, המועצתם בפרישתם, ותחושים הבגידה והפגיעה שהם מביעים עמוקות יותר. לעומת זאת, הנשים, המעוגנות למרחב הביתי-משפחתי המוגן והמורשת, חסינות יותר בפני התיסירות בבגידה, באובדן ובזוזות.

אם כן, פרשנות הלאימות אינה עשויה מבקשת אחת ואני מוכתבת מראש על ידי המדינה או הקהילה. בחברה עירונית דו-לאומית, השיח על ערכי הלאימות – אדמה, עם, שפה, אחות, מאבק, גבורה וקורבנות – שזור בחיה התושבים ומתקדם כמשמעות חברתי וכורפורטואר תרבותי לכל דבר (Swidler 1986). הפיקוח החברתי על זהויות בערים מעורבות מתון יותר מאשר במרחבים הומוגניים מבחינה תרבותית, ולכנן היגיון המנחה של כלכלת הזחות הלאומית בערים אלה היגיון פרקטני של ריסון הדדי המעוגן בחיליפין ובשותפות למרחב מצוקות אחד. זהו היגיון הנובע מאילוצי הימום ומיצר ערכים ועופדים. רוב הספרות על לאומיות דנה בדרכים שבhan זהות לאומי נזרבת ומקווצעת בעור החברתי,²² ואילו אנו בוחנים קשת רחבה ופתוחה של אסטרטגיות הצגת עצמי ומשחקי זהות (שטיינברג 1995). אנו מראים שהמרואינים ממשמים את חופש הבחירה שלהם בברורה יצירתיות ופעילה של סיורי זהות וمسגרות משמעות, גם אם בחיהם החומריים הם מתמודדים עם מערכת חסמים ואילוצים בלתי עבירים המקבעים את עמדתם החברתית כתוצאה של היותם "ערבים", "מזרחים" או "נשים".

.Turner 1980; Azaryahu 1993; Handelman and Shamgar-Handelman 1997. 22.

מבנה הספר

הספר מחולק לשלווה שלושים המציגים שלוש חלופות לתפיסת הלאומיות הקלסית ואת ההבדלים וההבדלים בינהן. בכל שער מובאות אסטרטגיות משנה שמייצגות עליידי מספרים החולקים מיקום דומה על הרצף שבין התగיות למודל הקלסי ובין נטישה מוחלטת שלו, עד כדי התעלמות ממנו. האפסטטולוגיה של הלאומיות בעיר המעורבת מתוארת במודל של זהות מתמוססת ומתחפוגת, הנעה בין התعروבות של כוח היהדות והפוליטיקה הלאומית הערבית ובין תרכובת של חלק זוהה מפוצלים, מrosisם ומתנדפים. השער הראשון, "דמוזמים", משרות קווים לדמותה של הלאומיות בראשיתו של שלושה גברים העומדים בחזיות הקהילה ועל כן מתחודדים באופן החדר ביחס עם טראומת הבגידה והכישלון הלאומי וההילתי. השער השני מציג את שלב הדמדומים המבשר שקיים אך אינו מסכין עם השלבותיה. שלושת המספרים המייצגים עמדה זו נאחזים במסגרות שייכות וזהות אינטגרטיביות כחלופה – נצורה, נפרמת או שורדת – למסגרת החזקה שאינה עוד. בפרק "לאומיות במצור" הרוקח פחרדי ג'דיי מנהל מאבק עיקק המשותת על זהותו הפופוליסטית והלאומית כשריד אחרון לאילתיה העירונית ביפו שלפני 1948. סיפורו הוא סיפור של בגידת המנהיגים, שהיותם הקהילה המקומית והיוותרותו בבדיקות מהירות נקבעו זעם בעירו. ג'דיי הוא סמל לאומי הלאומיות הפאץ' ערבית, ממקימי תנועת "אל-אדר" בשנות החמישים וממייסדי האגודה למען ערביה יפו בשנת 1979. בשנת 1945 יצא ג'דיי ללימוד רוקחות באוניברסיטה הצרפתית בביירות, ולאחר שחזר ליפו בשנת 1950 במסגרת חוק אחד משפחות, חווה על בשרו את המהפק הדрамטי באופייה של העיר.

דמותו של הרוב אברاهם בכיר, הנציג הלא רשמי של הקהילה היהודית ביפו, מקבלת מבחינה סוציאולוגית לזו של ג'דיי. סיפורו הוא סיפור הגאות והשפלה של העליה הבולגרית, שבזכותה כונתה יפו בשנות החמישים בולגריה הקטנה. הקהילה, שהשנותיה הראשונות מונתה עשרה אלפי תושבים, האטמבה, וכיוון יותרו ממנה רק אלף אחים, רוכם מבוגרים. בית הכנסת הבולגרי, שהוא יסוד וניהל הרוב בכיר, עומד ביום בשימומו בשדרות ירושלים לאחר שנסגר בעקבות עזיבתו של בכיר לבית אבות בראשון לציון, שבו נפטר בשנת 2004. הפרק "לאומיות נפרמת" מתאר את יחסיו עם המוסד הרבני, עם הקהילה היהודית ועם שכנו הערבים כרוויי חוסר אונים.

הפרק "לאומיות שרדנית" חותם את השער הראשון בסיפורו של אסמאעיל אבושחאה (אבו-סובחי), שם את הספר הקרלקטיבי ברקע העליה ומתמקד בספר הירושדותו האישית. את סיפורו הוא מציג כדעת ההיסטורית

לפעולתה הרטסנית של האומות. אברטובח, טכני משאבות במקצועו, בחר לעבוד "עם היהודים" ומיצג את היחסים האלה מתוך קבלה ולא דמניזציה או אידיאלית.

שלשות המספרים עטוקים – לעיתים במידה של כפיות – בהנחה של הסדר הלאומי והלאומי. מתוך עמדה של מאבק כואב, המיתוסים הקולקטיביים מוצגים כעובדה חבורתית שהמספרים אינם יכולים לה, אבל דווקא משום כך הם בוחרים לנגן אותה ולבוא עמה חשבון. בmorph שבן הסטריאוטיפ הקולקטיבי לחיי היום-יום, המגע עם הזר (היהודי והפלסטיני) בספרותם אלו נחוץ למספרים ولو כדי להביע את הסכום ולהתעמת עם קטגוריות זהות באטען נשאיין מהצד الآخر.

בעוד הגברים בשער הראשון עוסקים בצדוק זהות מתוך מרפק הזמן הקולקטיבי המתפורר סביכם, הנשים מתחמקות מרחב הביתי והמקומי. השער השני – "האפה" – מציג ארבעה ספרות של נשים שהיות במידה ובה מחוון בזמן הקולקטיבי: הן אין פעילות בספרה הציבורית ובוחרות להתחבון בה בביבורתיות מתוך הבית לפני חוץ. שלוש האהיות אנדרואס חיota הוויה תרבותית טרנס-לאומית שעוקפת את כור מחצצן המקומי הקרוב-רחוק. שלוש האהיות, סועאד (סגנית קונגסול בಗמלאות בשירוות הבריטית), וידא (מורה בגמלאות בבית הספר הסקוטי "טביטה" ביפו) וליליה (גוברית לשעבר בבית הספר הסקוטי), הן בנות לאחת המשפחות החשובות והमבוססות ביפו שלפני 1948. כמו אביו של פחרי ג'די, אביהן, אמין אנדרואס, בחר להישאר בעיר לאחר הכיבוש ואף יציג את תושבי יפו הפליטנים כחבר בוועדת החירום הלאומיה במשא ומתן עם ארגון "ההגנה" על תנאי הכליאה במאי 1948. אמין אנדרואס הוסיף לנוהל את עסקיו ביפו עד שנפטר בשנת 1973, ושלוש בנותיו הרוקות חיות היום יחדיו בבית מגודר הצופה אל הים ואל בית הקברות אל-כזח'נה. החומה המקיפה את הוילה שבה הן דורות מסמנת גבול סמלי המקשר אותן אל מרחוב בורגני ותרבות קויסמופוליטי שאינו מנוסח במונחים אתניים, וממנו הן שואבות את זהותן.

נזהה עסיס נולדה ב-1919 בחלב שבטוריה למשפחה יהודית דלת אמידים. בילדותה חלה אמה, והיא גדלה אצל סבתה, שמצבה הכלכלי לא אפשר לה לשלווה אותה לבית הספר. נישואה הראשונים של נזהה נמשכו תקופה קצרה והסתתרו בගירושים, וכעבור כמה שנים היא נישאה בשנית. לפrensטה עברה כתופרת ובଉרכים שימושה בגורת זמרת בשמחות. בשנת 1967 נעצרה נזהה על ידי שירות המודיעין הסורי באשמת סיוע להברחות יהודים לישראל ונאסרה לתקופה של שנתיים ללא משפט. בשנת 1978 עלתה עם משפחתה לישראל, והוכרה כאסירת ציון והשתכנה עם בעלה ביפו. בזכות מעמדת המכובד מסורת

נזהה סיפור של עלייה מוצלחת ואוטונומיה אישית בחסות המדינה. בעללה, לעומת זאת, מתגעה לימי בחלב ולמעמדו הפטרייארכלי שאבד. נזיהה עסיס מצינה אסטרטגיית זהות שבה האומיות מתכנסת לכדי משפחתיות. לדבריה, היא עוזבה את הלב כי לא הצליחה להשיא את שבע בנותיה, ודוקא בישראל "מצאה אבא ואמא". הלאומיות המבוקחת שהיא מייצגת היא מופע לאומיות המנוסח במונחים של שארות מגדרית ואימהות, ובוצעותם היא מכוננת את ביתה והוותה. בשנת 2005 נהרגה נזיהה מבצעית סוס במהלך טיל בשירות ירושלים.

סובחיה אבורמדאן נולדה בתל-אל-ריש – כפר שהפך לחלק משכונות תל גיבורים בחולון – למשפחה אריסים ענייה שחכרה אדמה חקלאית מדי משפחתי אל-ח'אלדי ומכרה את תוכורתה בשוק ביפו. במהלך המלחמה עברה משפחתה ליפו, וסובחיה נישאה וילדה שישה ילדים. כעבור זמן התאלמנה, נישאה שוב ועברה לאור בלווד, שם גרה במשך שלוש שנים וילדה חמישה ילדים. משחחת אלמנה בשנית, שבה סובחיה לipyו וגרה בגפה בדירה שבבעלותה עד מותה במחלה בשנת 2005. בשנים האחרונות לחיה חורה סובחיה בתשובה ואף עלתה לרגל למכה. סיפורה הוא סיפור מגדרי מתקע על הקשר שבין התהפכות הפליטיות ובין כוחות הדיכוי הפטרייארכליים ועל נוכחות המרכזית של מדינת הרווחה בהחיה של אישה חזקה הנאנקת על היישוריות משפחתה. סיפורה הוא צידוק של קיום חתרני, והוא אינה חוששת להאשים את הגברים בכישלון לאומי שנבע מפחדנות ומצוינות. זהותה מוגדרת במונחים של אזרחות תועלתנית שרואה מוצגים כנגד כישלון הלאומיות הפטרייארכלית ו시스템אותיה. לעומת זאת סיפורי החיים של ג'ראי, בכר ואברטובחי, המתחלים בתיאור נסטלגי של תקופת פעילות ובניה ומסתיימים באובדן ובנון אישי וקיהילי, סובחיה אבורמדאן ונזיהה עסיס מגיסות שיח אנטי-נסטלגי ופירושות ממבותח הmortebus הכתיבי את סיפור שחזורן מעול הגברים בזכות התמיכה שזכו לה ממוסדות המדינה לעת זקנה.

הפרק החותם את השער השני מציג מבטח היזוני של אישה שמיום שהגירה לישראל בשנות החמישים נותרה זורה מהכרה ומרצון להוויה התרבותי היישראלי הצבאי. תליה זקבץ-מנטרסקו, בת למשפחה אורתודוקסית, עלתה בגפה מצרפת בשנות החמישים בגיל 16 לנערה קומוניסטית. היא עברה להתגורר ביפו בשנות השישים בעקבות נישואיה לתושב העיר. סיפורה הוא הצגה עצמית של התפקידים פוליטיים הדורגתיים שראשיתה בהיאחזות של "השומר הצעיר" ווסףה בມגורים שכונה מעורבת ביפו, שאת הידרדרותה היא דואבת. מתוך עמדה של הומניזם אוניברסלי וזרות תרבותית מותחת תליה ביקורת נוקבת על האומיות ככוח מנשל, המטמא ומרמה את השליט

והנשלט גם יחד. היא מציבה את עצמה בעמדת הצפית של רפלקסיביות נאיבית וఆידיאליסטית המשלבת הכרה באחר (עד כדי הזרחות מוסרית עמו) עם עיסוק בalthi פוסק במרחב העירוני המתפורר.

מספרוי הנשים זיקנו את עמדות הבניינים של המודל, הנמצאות בתוך שבין המקום הגדול של המיתוסים הקולקטיביים למקום הקטן של האדם הפרטיו והקהילה הלא מדומיננטית. מתוך התבצורתן במרחב הביתי הבתוּה הנשים ממלאות תפקיד טרנספורטיבי ומעוררות את הקולקטיב מכוון בכך שהן פועלות על הזמן ושולטות במרחב. לעומת הגברים בשער הראשוני, המתעמתים ללא הרף עם מישור הזמן המיתרי, הנשים חיות בזמן ההיסטורי ובאהווה המשפחתי ללא להיות תלויות בקהילה המדומיננטית. אם כן, האפלת הלאומיות היא אסטרטגיה מתחכמת של מידור פונציאוני, המאפשרת לפצל בין הפרטיו לפוליטי ובין האישי לציבורי, וכך סיפוריהן של הנשים בשער הזה ורויהם השלמה, אמפתיה ואופטימיות יחסית. הנשים ועיטוקן במרחב הם חיליה אך גם אינן קהילתי או ביתי. השער השלישי – "שקיעה" – מסמן בכך עמדה קיצונית של התמוססות מסגרת הייחוס.

משה (מוסא) אמרה, בן 84, הוא איש עסקים מצלהו שהיה בעל בית מטבחים גדול בשכונת התקווה. הוא חי בשכונות בעלי צפון תל-אביב, אבל בא מדי יום לביתה קפה ברוחוב 60 ביפו, שם הוא מבלה עם חבריו. אמרה הוא הומר-פابر המציג פרטיקה של לאומיות מושעית בכך שהוא מספר סיפור הצלחה אישי וככללי במונחים של שליטה מוחלטת על מהלכי חייו ובעלי לחת דרישת רגל ל민יות או להיסטוריה. הוא מציג תורה מוסר א-פוליטית והומניסטייה המתמקדת בתפקידו המגדרי כגבר נורמי-טיבי בעל משפחה ענפה וਆישה למופת. כמו שנולד בפאתי יפו בשנות העשרים, אמרה הוא יהודית-ערבי שיפו אפשרות לו לשמר על התרבות היהודית התרבותית שלו בעלי שיותר על המרכיב היהודי-האתני בזמנו. הנרטיב שלו קוהרנטי ונטווה מתוך פיזול מוחלט בין צפון לדרום. הוא חי בשני עולמות חברותיים נפרדים, וכך משעה כל סתייה אפשרית בהוויתו הרוב-תרבותית, אשר קרויה ברוחה למילט (millet)

העות/mani יותר מאשר לתרבות הישראלית אליה הוא מתנכר. אל מול סייפו של אמרה מוצג סייפו של עמרם בן שמעון, שהיגר ממרוקו כילד, גדל בשטח הגדל" ביפו והתפרקנס מסרסות. את אסטרטגיית הצגת העצמי של עמרם כינו לאומות מוסכת, משום שהיא מוריידה מעליו מסך כסובייקט פוליטי. בן שמעון הוא איש שלויים אמיתי המسلح בィקורת אנרכיסטית אל הסדר הלאומי והחברתי, ובכך מוציא את עצמו מכל מסגרת מאחדת. היו נתפסים בעיניו כסדרה מלודרמטית של בגידות אישיות ובחירה

מוטעה שמהן יצא בשן ועין. עמרם הוא ה"אני-הآخر" של משה אמינה, משומש שהוא אינו מציג את הישרונות האישית כפעולה רציפה של מוסר אישי והוגנות חוץת תרבותיות, אלא כrzף של מעשי עורמה שבעורותם הוליך שולל את סוכני הלאומיות המתעתעת ואת בעלי השראה (הצבא, המשטרת ורשותות המס). כשם שערכ מהצבא בנעוריו, כך ערך מהלאומיות הנורמטיבית בהמשך חייו ודבק בכך במקורו של אגויזם חדשני ונטול מוסריות. הוא חושך את הציונות האשכנזית כלאותיות מנשלת ומתקבץ בזיהותו הגברית וההרבתנית, שלבסוף גם היא לא עמדה לו. עמרם הוא להטוטן זהות המהלך על חבל דק בין חבריו הבוגדים, המדינה הדכאנית ונשותיו המנווכות והתוועניות. בראכו החמקמה והמשחקת הוא דוחה כל זהות קולקטיבית וכל קולקטיביות באשר היא. "השתח הגדול", כשתח הפקר תרבותי שאינו חלק מיפוי הערכית (שאליה עולה אמינה לרגל) ואני חלק מתל-אביב (שבה גור עמרם), מאפשר

קיום לימיili בר-קימיא ונטול היסטוריה בבועה מרוחבית. אמינה ובן שמעון עוסקים בלאותיות דרך הגבריות שלהם. הם ממקמים עצמם מעבר לקולקטיביות הקהילתית ומעבר למקום הגדל הלאומי. אך שלא כמו הנשים, המעוגנות למרחוב הביתי, להם אין מקום קבוע למרחוב, והם נודדים בין עולמות חברותיים שונים ומרוחקים זה מזה. מישור הזמן שבו הם מתקיים הוא אישי ופרודתי, לא מיתי ואף לא היסטורי. במנוחיו של Mills (1959), הם משעים את הבעיות הציוריות לטובות הצרות הפרטיות, וכך מנתקים את עצם מההוויה הפוליטית. פועלות הניתוק מתאפשרת על ידי בחירותם למרחבים משחקים ולמינים אידיים (Turner 1975), שם הם מעבירים את רוב זמנם. יפו אפשרות לשניהם רפרטואר של זהויות שאפשר לקיימו במקום אחר.

את סדרת סיפורי הנסיגת הנרטיבית מהקהילה המדומינית אל הקהילה העירונית, וממנה אל הבית והמרחב המשחק, חותם אבו-ג'ורג', שהיה בן 103 בזמן הריאין ונפטר זמן קצר אחריו. אבורג'ורג' דוחה מכל וכל את הרלוונטיות של הלאומיות לחיו ומצהיר: "כשהיו התורכים היותי עות'מאני, שכשהו הבריטים היותי אנגלי, וכשכבשו היהודים הפטחי ירושלי". ווב המרויאנים הם בני הגיל השלישי, ואבורג'ורג' מייצג את הגיל הרביעי, המאפשר להוביל כל משטר ייצוג ולבחוור בקיים אישי ונטול הק舍 (Hazan 2009). בסבך הסיפורים הבלתי קשורים שמשלחת אבורג'ורג' בקהלו, לא זו בלבד שהלאומיות נפקדת כגורם מכון זהות, אלא נדמה שהוא אף מכיריו שאין כלל סובייקט לאומי, ולכן אין בקיורת פוליטית, אין חתרנות, אין בגדה ואין גאולה. בגין הרבי עמי משטר הייצוג אובד במכלול הצורות האישיות, וכל שנותר הוא העצמי העירום. פרספקטיבתה זו גם אינה מאפשרת לרוקם נרטיב סדר,

ובהיעדרו הופך הסיפור האוטוביוגרפי לשיל סיפורי מעשיות ואנקדוטות אקרואיות. בדבריו של אברג'ורג' הוא אינו מייצג זיכרון (כפי שעושה ג'ידאי), אך גם לא הזיכרות (כזו של אמיגה); הוא מציע דיווח שאינו מתחייב לדבר. במרחב הלימבו היפואי, אברג'ורג' אינו נוכח בספרה הציבורית, הוא ספן בכיתו, אך שלא כמו הנשים בספר, הוא תלי בחסדייה של אהותנו. הוא אינו שייך למקום וחיה בזמן אישי מפוך שההיסטוריה הלאומית והקהילתית חולפת על פניו בלי שישגיה בה. סיפורו הוא סיפור של חיים נטולי זהות, היסטוריה או עתיד.

הפרק המסכם "מחוז חוץ לכלי אין חוץ בו" – חותם את הדין בתצורות נרטיביות של לאומיות. התיאור, שהחל בלאותיות נאצריות המציציה, סובייקט פוליטי מוגדר היטב, הסתומים בהתמוססות עמדת הסובייקט המודוני, שהיעדרה אינו מאפשר לקיים מסגרת נרטיבית כלשהי ומילא שוקע עד דק כל שריד של זהות. הפרק ממקם את הדין ביחס לתיירות על לאומיות וממשיג את לאומיות כמשמעות תרבותי שאלות זקנה. בסיכון הדין אנו מראים כיצד אתוס הלאומיות מתגמש ומסתגל למציאות חייהם של הדברים, ובעם זאת נעשה לנצל או לסלל בערוב היום. בזקנותם המרויאניים מתחפרים מהמתען המיתי שלהם, והוא הופך לסדר עודף. הפרק מסתיים בבחינה מושגנית של היחס בין בגדיה לזרות, בין אתניות לאומיות ובין עיר למידינה, ומצביע נקודת מבט תיאורית חדשה על נוכחותה של הלאומיות בחיה היומיום, המועוגנת ביחסי חיליפין סימבוליים וחומריים, בנסיבות קיומיים ובחושה عمוקה של התפקידות לנוכח השכל והכישלון שחווים אלה שהיו לכודים בה, ולא עוד.

כמה הערות על איסוף הראיונות וארגוני

הראיונות עם המרויאנים הפלשתינים נערכו בעברית בnockoth דניאל מונטראסקו ומראיינים פלסטינים (מוסא אברג'רמאן או מי שבאטה-מצאלחה). כל ריאיון תומל בערבית ואחר כך תורגם לעברית. לעיתים תיבלו הדברים את סיפוריהם באנגלית או בעברית; את החלקים האלה הבהנו כלשונים (באנגלית, או בתוספת הערבה בגוף הטקסט אם הוא נאמר במקור בעברית). הראיונות עם המרויאנים היהודים נערכו בעברית. הנאמנות לשפט המקור שבו סיפורו המרויאנים את סיפורם היהם היא העיקרון המרכזי המנחה את הספר זהה. לשם כך הקפנו להביא את הסיפורים כרוחם וכלשונם בעברית ובעברית מדוברת. את החומר אסף, תרגם וערך דניאל מונטראסקו. האחריות לדיווקו של החומר ולדיקו

התרגום מוטלת עליינו בלבד.

הריאונות נערך בשיטת הריאון הפתוח, מתוך שמירה על כמה תמות מנהhot: דימויים ותפיסות של יפן, זהות יפואית, יהסים יהודים-ערבים, יהסי שכנות בעיר מעורבת, תפיסת המדינה, יהסים בין-דתיים, הזדקנות, מחוזה החים, זוגיות ויהסים בין-זרורים. סיפוריו החים אורגנו בתת-פרקים לפי זרימת השיחה והטקסט. כתותותיהם של התת-פרקים הן ציטוטים מדברי המרויאנים. עם זאת, הריאונות נשאו אופי של שיחות לא רשות, ורובם התפתחו לפי זרם האסוציאציות של המספר. בפגש הראשון עם כל מספר הציגו את מתרחנו (לאסוף סיפורים של ותיקי יפן) וביקשנו לשמע על חייו. רוב השאלות נוסחו תוך כדי השיחה בתגובה לדברי המספרים והושמו מהtekst כדי להתמקדש בתוכן הספר. במקומות שבהם העלה המראיין נושא חדש, הרגע הדבר לידענות הקורא. בכמה מקרים נפגשנו שוב עם המרויאנים כדי לשמע את חוות דעתם על טוות הספר ולהתקן טעויות עובדיות ואידיאקים אחרים. הטקסטים המקוריים כפי שתומלו מההקלתו, וכן הקלטות המקוריות, נותרו לשמרם במכון הרץג אוניברסיטת תל-אביב כדי לשמש חומר גלם למחקר נוסף.

תודות

פרויקט זה של תיעוד, שימור והפצה של סיפורים יהודים וערבים ביפן, התאפשר בראש ובראשונה בזכות מענק מחקר פריס-ברודי באוניברסיטה תל-אביב שנייתן לנו בשנת 2002. חומרה הפרויקט משמשים לצרכים אקדמיים וחינוכיים וועודים לרשותם של המוניינים לפתח את הידע על תולדות היהסים בין יהודים לעربים והוויתם בעיר מעורבת. מילגת מחקר מעת האוניברסיטה המרכז-אירופית בבודפשט והמכון האוניברסיטאי האירופי בפרנצה (קרן מריה קיריל של האיחוד האירופי) אפשרה לדניאל מונטרסקו לפנות את הזמן הדורש להשלמת המחקר. אנו מודים למרכו היישראלי לאמנות דיגיטלית ולעמותת "איאם – הכרה ודילוג" על המענק שסייע להשלים את עיבוד החומר.

מכון הרץג לחקר ההזדקנות והזקנה היה לנו בית חם במשך כל תקופה העבודה על הפרויקט. תודה מיהודה שלוחה לצוות המכון, מאירה ברגר וניצה אייל, על עורתן רבת הערך ונעם דרכיהן. לפופסור יסכה כהן-מנספלד, ראש מכון הרץג, שלוחה הוקהה על תמייתה הנדריבה בהכנות כתב היד. אנו מודים לפופסור שמעון שפירו שלילוה את הפרויקט בראשתו, וכן לדיתיה שווילי

ולהדרס קשתי מיווזמת פריס-ברודי, שלא תמייתן לא הייתה הפרויקט יוצא אל הפועל.

אנו מודים לד"ר מוסא אברדרמאן, שסייע בראיונות עם סובחיה אברדרמאן, פחררי ג'די, אברוסובחי ואברג'ורג', למי שבאיטה-מצאלחה, שסייעה בריאיון עם האחות אנדרואס, ולעו"ד הישם שבאים, ששימש צלם הפרויקט. תודה גם לעזיש כhill ממועדון הקשיים בעג'מי על שפתחה בפנינו את דלת המועדון והציגה אורנו לפני באי המקום. תודה למי שבאיטה-מצאלחה, נסreen סיכסיך, רנין ג'רייס, יעקב נחמיאס ומשרד "תמליל" שסייעו בתמלול הראיונות.

תודה מיוחדת לד"ר פניה שטינברג שבגישות ובתבונתה ערכה את הגירה הראשונה של כתב היד, לפופסורים עלי יסיף ותמר כתריאל על שטייען בביבורת, עצה ועיזוד לעריכת הנוסח הסופי של הספר. במכון זן ליר בירושלים מודתנו נתונה לפ羅פ' גבריאל מוצקין, ראש מכון זן ליר בירושלים, על תמקתו בפרסום ספרנו, לפ羅פ' יהודה שנהב, עורך סדרת הקשרי עיון וביבורת, על שקידם את הפרויקט ותמך בו בכל שלביו. לиона רצון, מזכירות המערכת, על שסייעה בידינו במקצועיות בכל עניין, לשרה סורני, מנהלת מחלקת הפרסומים לשעבר שליותה את הפרויקט במחויבות בלתי מתפשרת. לד"ר טל כוכבי, העורכת הראשית וראש מחלקת פרסומים, שהביאה את המלאה לידי גמר. לנרגת יפרה, עורכת הלשון שהקיפה על קלה כחמורה בניקיון הטקסט. וועל כלול, תודה מקריב לב לשלושים המרוואינים שכרו אוזן, פתחו לב והסבירו להלך עמנו את סיפוריהם, חוותיהם וזכרונותיהם.

הספר הוא יד לגיבורי ספרנו החיים והמתים.

