

מבוא : לאומיות בוגדנית כסיפור אישי

– “אני או הוא”

כך מתחילה המלחמה. אבל היא

נגמרת בפגישה מביכה:

“אני והוא”.

מחמוד דרוויש 2003

המפנה הנרטיבי במלכודת הלאומיות: ביקורת הביקורת

מאז שנות התשעים מעלה גבי עאבד, מחזאי חובב, עובד סוציאלי במקצועו ופעיל מרכזי באל-ראבטה, האגודה למען ערביי יפו, הצגת יחיד. המחזה מציג את סיפורו של קשיש פלסטיני בעל שם רב משמעות: צאמד עבד אל-באקי אל-מצלוב (צאמד עבד הנשאר הצלוב).¹ לבוש גלבייה לבנה, כשכיפה גדולה לראשו, מקל הליכה עבה בידו וצלב עץ על חזהו, פונה הקשיש אל הקהל: “היינו בעלי בתים והפכנו דיירים מוגנים”. את סיפורו האישי הוא שוטח, בעברית, כפותח צוהר לקורותיה הטרגיות של הקהילה הערבית כולה:² בשנת '48, אני זוכר שבבת אחת השלווה הלכה. מכל עבר היו יריות והפגזות [...] התחילו להפחיד את האנשים, הפיצו תמונות של אונס, של רצח, של דם. התחילה מהומה. אנשים לא ידעו מה לעשות [...] רצו לברוח ולא ידעו לאן. באו מנהיגים הערבים [צוחק במרירות] – מנהיגים ערבים עאלק! אמרו להם “חבריה לא לחשוש. זה רק קומץ של כנופיות יהודיות. אנחנו נחסל אותם. תעזבו את יפו, רק לשבועיים ולא יותר”. האמינו להם. היו תמימים. עזבו את הכול – את הבתים, וכל מה שבתוכם. רק דבר אחד עשו: סגרו ולקחו את המפתח אתם. [צוחק] המפתחות

1. השם הפרטי צאמד מכונן לצומוד, תמה מרכזית באידיאולוגיית הילידות הפלסטינית, שפירושה היצמדות לקרקע (שחאדה 1982). למסגרת לאומית זו מיתוסף המסמן הדתי של הקורבן בדמות הצלוב.

2. ההצגה המצוטטת כאן הוצגה ביום הנכבה (14 במאי) של שנת 2005 במשכן האגודה למען ערביי יפו, אך משנות התשעים צפינו בה בכמה הזדמנויות בערבית ובעברית.

אתם עד היום [...] וכך שבועיים נמשכו לחודשיים, חודשיים לשנתיים, וכבר עברו יותר מחמישים וחמש שנים, והם עדיין מקווים לשוב [...] חלק התחילו לברוח מהנמל בסירות ללבנון, לרצועת עזה ולמצרים. אלוהים יודע. העמיסו אנשים. כל סירה שיכלה להכיל ארבעים איש, מילאו מאה חמישים איש בתוכה. הסירה החלה לשקוע בלב ים סוער. התחילו לזרוק את הקשישים, את הקשישות ואת הילדים הקטנים. ואז הסירה הפסיקה לשקוע, ואלה שנזרקו לים לא ידעו לשחות [...] יפו, יאפא, היתה מרכז תרבותי, פוליטי ומסחרי. מי לא מכיר את הנמל של יפו שעברו בו גם יפואים וגם זרים. בזמנו קראו ליפו "יאפא אֶם אל־עֶרִיב", זאת אומרת, אֶם הזר, כי באו אליה מכל מיני מקומות ודתות, יהודים, נוצרים ומוסלמים. כשבאו היהודים, שמו אותנו בבתיים משותפים. חיינו יחד, אבל יאפא שהיתה הלכה לבלי שוב. כשיפו היתה בנויה קראו לה "יאפא ערוס אל־בחר", יפו כלת הים. באמת היתה מאוד יפה. לא כמו שאתם רואים אותה היום, ועל אף זאת נשארה יפה.

ההצגה היא מופע זיכרון והנצחה של איש אחד, המבוסס על לקט סיפורים אישיים מאירועי '48 שקובצו יחד בנרטיב אלגורי מאחד. השחקן מגלם את אתוס הזיכרון הקולקטיבי של ערביי יפו שמציב אותם כקורבנות תמימים לבגידת האליטות הערביות, לאלימות ולערמומיות הציונית ולפעולתם ההרסנית, שאין לה תקנה ושאינה ניתנת למיקוח ולפיקוח, של כוחות היסטוריים וכלכליים. יפו המנדטורית של האתוס הדרמטי היא גן עדן עלי אדמות שהיה צומת לאומי, תרבותי וכלכלי ברחבי הסהר הפורה. אך "יפו שהיתה הלכה לבלי שוב". יפו של מעלה, כלת הים המיתית, הרומנטית, האוטופית, יפו זו אינה נגישה לקהל הצעיר הניזון מסיפורים ומדיווחים מתווכים בלבד. יאפא היא מחוז זיכרון שאליו מאפשר המדריך, העד הזקן, הצצה להרף עין, מבט חטוף קרוב־רחוק. הבחירה בזקן דווקא לדמות המספר אינה מקרית כמובן. בתרבות הפוליטית המקומית הזקן הפלסטיני נחשב סוכן של זיכרון, עד היסטורי שביכולתו למסור דיווח ממקור ראשון (שלא כדיווחים ממקור שני הנמהלים בפרשנות). הזקן הוא הקורבן האולטימטיבי אך גם השורד שנאבק ודבק בעירו ובאדמתו, ומכאן שמו צאמד עבד אל־באקי. על מסד תרבותי זה מניח גבי עאבד נדבך נוסף שבו הקורבן הפלסטיני מוצג כנושא הצלב, ומתוך כך כנושא את הסיפור הקולקטיבי של לאומיות צלובה.³

3. בספרו *האומה הצלובה* חושף אלן דייוויס (Davies 2008) את שורשי השיח הלאומי הפוסט־טראומטי כשיח נוצרי של קורבנות. רוג'ר אברהמס (Abrahams 2003) מגדיר את המונח דולוריום (dolorism) כמרכיב מרכזי בפוליטיזציה של הסבל: "השלכות של נוסטלגיה מקבלות משנה עוצמה פוליטית כשיפור האובדן מתורגם לנרטיבים של קורבנות [...] שתומכים בעניין ומצדיקים אותו באמצעות גיוס בדיעבד של המתים" (שם, 215).

המחזה – היחיד מסוגו הקושר בין זקנה לזיכרון ביפו – עולה על במות ברציפות מאמצע שנות התשעים, אך מאז מאורעות אוקטובר 2000 גברה הדרישה להצגתו, ועאבד מעלה אותו בערבית, בעברית ואף באנגלית בפורומים פלסטיניים וישראליים בעמאן, ביפו, בלוד ובערים אחרות, במפגשים עם קבוצות, בפני עיתונאים ותלמידים ובאירועים של גיוס כספים. למרבה הפרדוקס, הביקוש להצגה מבית ומחוץ החל לעלות דווקא 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 ואלמות, אך גם כזירה לפעילות פוליטית משותפת. בימים שלאחר ההפגנות האלימות ודיכוי האכזרי בידי המשטרה הפכה יפו לעיר רפאים; בנקים נסגרו, מסלולי אוטובוסים הוסטו, ויהודים רבים הדירו רגליהם מן העיר. מאז נגדש השיח הציבורי בטענות של אזרחים פלסטינים בדבר בגידת המדינה, שערותה הגזענית נחשפה ברבים, ובטענות של יהודים נגד שכניהם הערבים, שהתגלו כלאומנים לא נאמנים. כך או כך, נראה שהאירועים האלימים הציבו מראה בפני הרוב והמיעוט כאחד וכפו על שניהם להתמודד עם סוגיות שנוח היה להמעיט בחשיבותן. כפי שמראה הביקוש הגובר להצגה של גבי עאבד, אחת המגמות המרתקות שהחלה לאחר מאורעות אוקטובר 2000 היא העיסוק רחב ההיקף בזיכרון הפלסטיני על נגזרותיו (פליטות, קורבנות וזכות השיבה) – בבחינת שובו של המודחק – במסגרת שיח תרפויטי חברתי. ברמה הארצית, הדוגמה הבולטת ביותר למגמה זו היא עמותת "זוכרות" שנוסדה בשנת 2002 "במטרה להביא את ידיעת הנכבה לציבור היהודי בישראל".⁵ "נכבה בעברית", כפי שהעמותה מתקראת לעתים, שמה לה למטרה להנכיח את הזיכרון הפלסטיני המודחק ולהציבו על סדר היום הפוליטי והתרבותי. כמו ארגונים רבים אחרים בחברה האזרחית החדשה, הפרויקט הפוליטי של "זוכרות" מנוסח במונחים נרטיביים. בהגדרת היעדים של העמותה נאמר כי "יש להציב סיפורים שונים – שלעיתים אף סותרים האחד את האחר – כנגד הסיפור הצינוני. מול

4. את המונח "ערים מעורבות" טבע הממשל הקולוניאלי הבריטי בדוח ועדת פיל (1937), והוא חדר בהדרגה לשיח הצינוני-ליברלי בפלשתינה-א"י, ולאחר 1948 גם לשיח הישראלי ולשיח הפלסטיני. יש לציין שחלק מהשיח הפלסטיני הביקורתי דוחה את המונח הזה ומציע תחתיו את המונח "ערים מאוימות" (מוסתדהדפה), או בנימה אופטימית יותר, "ערים משותפות" (מדן מושתרכה). על התגלגלות השיח ומרקם היחסים בין הקהילות האתנו-לאומיות בערים אלה ראו מונטרסקו 2011; Rabinowitz and Monterescu 2008.

5. כל הציטוטים לקוחים מאתר האינטרנט של עמותת "זוכרות" (www.nakbainhebrew.org); מאגר ראיונות עם פליטים פלסטינים ראו באתר האינטרנט www.PalestineRemembered.com.

הניסיון הבעייתי להעמיד רצף היסטורי אחד 'אמיתי', יש לחורר את הסיפור הקיים כדי לאפשר לסיפורים אחרים לעלות".⁶ פרויקט אחר, מקומי, המציע תיקון היסטורי פומבי בכלים נרטיביים, הוא "אוטוביוגרפיה של עיר". הפרויקט פותח בידי עמותת האמנים "איאם – הכרה ודיאלוג", והוא פועל ביפו משנת 2000 "כתגובה ישירה למאורעות אוקטובר",⁷ מתוך מטרה מוצהרת לקיים "שיח ציבורי רב-תרבותי ובאמצעותו לתעד, לחשוף ולהעלות למודעות את החשיבות של הסיפור הבלתי מסופר של אוכלוסיות שונות, כחלק מתהליך פיוס וריפוי עתידיים [...] מורכבות הזיכרון והנרטיב והדרך שבה הם מתכוננים הם מתחומי העניין המרכזיים של 'אוטוביוגרפיה של עיר'".

אנו מזהים כאן מפנה בשיח של החברה האזרחית ומתן דגש ציבורי חדש לנרטיב. המפנה הזה מסיט את שימת הלב הציבורית ממאבק על זכויות משפטיות (שהובילה עמותת "עדאלה", המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל) לדיון בזיכרון קולקטיבי, בצדק היסטורי ובפיוס. נרטיביזציה זו מבוססת על הנחת יסוד בדבר יכולתה של השליטה במרכיבי השיח לשנות מציאות. כפי שראינו, השיח החדש מנוסח במונחים פוסט-לאומיים ופוסטקולוניאליים. ואולם, פעולתו משעתקת את הפוליטיקה הישנה של הזיכרון, אגב סתירת מטרותיו המוצהרות. ארגון "זוכרות" מציין שהוא "אינו מבקש ליצור את ההפך מהציונות ולייצר היררכיה הפוכה, אלא ליצור בריתות שיקדמו מרחב אחר, פתוח יותר", אך העבודה הנרטיבית מגייסת את העדים, העקורים והפליטים, לצידוק של יעדים לאומיים. באופן דומה, הפרויקט "אוטוביוגרפיה של עיר" מבקש "לחשוף נקודות ראות סובייקטיביות, סתירות של זיכרון נחלש, השפעת השמועות, ואינטרסים בין-לאומיים כחלק מהזיכרון העירוני המשותף ליפו", ובפועל מציג רק את קולם של זקנים ומשכילים פלסטינים, המדגישים שוליות לאומית והדרה אתנית.⁸ נמצא שמתוך כוונה

6. במסגרת הפעולות שנוקט ארגון "זוכרות" להנחת סיפורים אחרים הגיע ביולי 2007 סיוור של פעילים ליפו וקבע ברחוב יפת שלט המנציח את שמו הקודם של הרחוב, אל-חלווה. חילוץ הזיכרון הטראומטי וטיפוחו הפומבי הוא פרקטיקה הפוכה למקובל בחברה הציונית, המעלה על נס את התסמונת הפוסט-טראומטית כסמן של שייכות לזהות הלאומית במסגרת השיח התרפויטי האישי והאוניברסלי (רולניק 2007).
7. כל הציטוטים המיוחסים לפרויקט "אוטוביוגרפיה של עיר" לקוחים מאתר האינטרנט של הפרויקט (www.jaffaproject.org).
8. יש לסייג ולומר שבכוונת מובילי הפרויקט "אוטוביוגרפיה של עיר" להביא גם קולות יהודיים אלטרנטיביים. אולם כיום, במלאות חמש שנים ליוזמה, הדמות היהודית היחידה המופיעה באתר הפרויקט היא דמותו של סוכן גדל'ן.

להביא לפיוס פוסט-לאומי, ביקורת הלאומיות היהודית מקבעת זיכרון אלטרנטיבי ככבואה של השיח היהודי ומשמרת את העקרונות הלאומיים שהיא מבקשת לבקר. כמו בהצגה של גבי עאבד (שיש לה מקום של כבוד באתר "אוטוביוגרפיה של עיר"), ובאופן מלוטש ומתוחכם יותר, הסיפורים האישיים החדשים הם מעין שיקוף של שיח לאומי במסגרת נרטיבית. האירועים המתוארים בסיפורים אלה מתרחשים בערים כגון יפו, המכונות בשיח הציבורי ערים מעורבות, ובעצם הן ערים מוכלאות בכוח המעשה הפוליטי. אולי דווקא משום שהעירוב עצמו מעיד על היסטוריה של כיבוש ונישול, ערים אלה הופכות לזירות פוליטיות, שבהן מנוסחות תביעות לאומיות וקהליות פלסטיניות.

בראייה לאומית, העיר המעורבת הופכת את השכנים הקרובים מבחינה פיזית לרחוקים מבחינה תרבותית ופוליטית, אחרים גמורים, אובייקטים כה מרוחקים עד שאין אפשרות או תוחלת לנהל עמם משא ומתן על תנאים של חיים במרחב סימבולי משותף. השותפות המרחבית משוסעת בזמנים נפרדים: האחד – פלסטיני – נזרק אל מחוץ להיסטוריה ונשאב אל מיתוס לאומי בעל כורחו, האחר – ציוני – מתמקם בהיסטוריה הגמונית, אגב קיום דיאלוג נפתל עם המיתוסים שהולידוהו.

מסגרות בין-תרבותיות בעלות גוון פוליטי מוצהר, שבהן חוברים יהודים ופלסטינים ישראלים לשיח קורבנות הנראה בעיניהם ביטוי ראשוני והכרחי לאותנטיות ילדית-לאומית, ממחישות את התהליך הכפול הזה. ארגונים אלו הם תוצר של קואליציות חדשות בין פעילים יהודים וערבים שקמו לאחר אוקטובר 2000, אך מורכבות הזיכרון והנרטיב שעליה הם מצהירים מועלית קורבן על מזבח החידוד של התזה הפוליטית. התוצר הנרטיבי של עמדה זו מפיק דמויות שטוחות וסטריאוטיפיות במסגרת עלילתית טלאולוגית ידועה מראש המאשרת את הקטגוריות הלאומיות המוכרות והשגורות. השיח האזרחי החדש נגוע במה שמכונה בספרות הסוציולוגית "לאומיות מתודולוגית" (methodological nationalism). הסוציולוג אולריך בק (Beck 2003) מגדיר מונח זה כחלחול של החשיבה והקטגוריות הלאומיות לנככי הניתוח החברתי והפוליטי:

הלאומיות המתודולוגית מניחה שהאנושות מחולקת מדרך הטבע למספר מוגבל של לאומים שהגדירו את עצמם כלפי פנים כמדינות לאום, וכלפי חוץ הציבו גבולות שמבחינים בינן לבין מדינות לאום אחרות. יש להבחין הבחן היטב בין לאומיות מתודולוגית ובין לאומיות נורמטיבית. במובן הנורמטיבי, הלאומיות משמעה שלכל לאום יש זכות להגדרה עצמית במסגרת מובחנתו התרבותית. הלאומיות המתודולוגית מניחה הנחה נורמטיבית זו כנתון חברתי-אונטולוגי. במידה רבה, חלק ניכר ממדעי החברה הם אסירים של מדינת הלאום (שם, 453-454).

ההיסטוריוגרפיה של היחסים בין יהודים לערבים בפלשתינה-א"י היא דוגמה מובהקת של לאומיות מתודולוגית. האסכולה הפונקציונליסטית מבית מדרשו של ש"נ אייזנשטדט תיארה את היחסים בין התנועות הלאומיות באמצעות מודל החברה הדואלית (dual society). גישה זו הציבה את החברה היהודית ואת החברה הפלסטינית כשתי ישויות סמיוטיות-מטונימיות מובחנות וכתנועות נפרדות שלא קיימו ביניהן יחסי גומלין של ממש (ראו Shamir 2000). ההיסטוריון זכארי לוקמאן (Lockman 1996) מתאר את התפיסה הדואלית הזאת במחקרו על היחסים בין ארגוני עובדים יהודיים ופלסטיניים בתקופת שלטון המנדט הבריטי:

הקהילות היהודיות והערביות בפלשתינה מוצגות כישויות קמאיות ומונוליתיות המכילות את עצמן (self-containing). על דרך ההכללה, זהויות קהילתיות באשר הן נתפסות כמהויות טבעיות ולא כהבניות חברתיות הצומחות מתוך שדה יחסים וכחלק ממערך כוחות רחב, המשפיע על תת-קבוצות בקרב יהודים וערבים (ואף מכונן אותן) [...] גישה זו הסתירה מן העין את יחסי הגומלין שבין קבוצות אלו, המעיטה בחשיבותן של חלוקות תוך-קהילתיות ומיקדה את תשומת הלב המחקרית בתקופות של קונפליקט אלים, שנתפס במובלע כאינטראקציה הרווחת, ואף היחידה האפשרית, בין יהודים לערבים (שם, 12).

הלאומיות המתודולוגית כובלת סוכנים חברתיים לעמדות אידיאולוגיות בינאריות ולתפקידים היסטוריים קבועים מראש (יהודים מול ערבים, מהגרים מול ילידים, ומעל לכול שליטים מול קורבנות) וחוסמת בתוך כך כל דפוס שאינו מציית להיגיון הלאומי המכונן תפקידים אלה. יש לכך שפע דוגמאות במחקר על הפלסטינים, הרואה במציאות הערבית בישראל סכנה דמוגרפית לאומית (סופר וביסטרוב 2004) מחד גיסא, או קולוניאליזם פנימי של חברת מהגרים על מיעוט ילידי (Zureik 1979) מאידך גיסא. לדברי יהודה שנהב (2003), מגמה דומה, שהוא מכנה "ציונות מתודולוגית", יצרה הפרדה דיכוטומית בין הפליטים הפלסטינים ליהודי המזרח, אגב פיצול הלאומיות המדומיינת לקטגוריות של מזרח ומערב, חסימת הקטגוריה של יהודים-ערבים וטשטוש הגבול בין דת ללאומיות ביהדות. ברי שהטיה מתודולוגית זו אינה תלויה בהכרח בהשקפתו הפוליטית של החוקר, אלא היא עמדה אפיסטמולוגית עקרונית. על רקע זה בולט ספרו של שרון רוטברד *עיר לבנה, עיר שחורה* (2005), המכפיף את הסיפור העירוני המקומי לסיפור הלאומי (הקולוניאלי) אגב רידוד תהליכים חברתיים דיאלקטיים לכדי ייצוג גורף של יחסי כוח דיכוטומיים.⁹ הטיה דומה

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

מאפיינת גם חלק מהמחקר של ההיסטוריונים החדשים, המתארים מהלכים היסטוריים מתוך תפיסה מהותנית של לאומיות, כמו קיימת התאמה מוחלטת בין הנרטיב הקולקטיבי לסיפור האישי ובין המרחב הלאומי למרחב המקומי. בראייה זו, יחסים חברתיים הם פועל יוצא של אקסיומה תרבותית אחת, שלפיה קיים מבנה עומק ראשוני, לאומי, שממנו משתלשלים הרגש, הנאמנות, הפוליטיקה וחיי היומיום.

סוכני הפוליטיקה החדשה של הזיכרון מצדיקים על פי רוב את הלאומיות המתודולוגית בטענה שדרוש מהלך מתקן שיאפשר לערבים להשמיע את קולם ולשקם את הנרטיב הקולקטיבי כדי להגדיר ולשמר זהות כנגד זהויות מתחרות. ואכן, אין תנועה לאומית (או התנגדות ללאומיות) ללא זיכרון קולקטיבי, ואין זיכרון קולקטיבי ללא נרטיב מאחד שאמור לתת לו ביטוי. כך גם לאורך שנות התפתחותן של התנועות הלאומיות, זו הציונית וזו הפלסטינית, נרקחו בשקידה סיפורים על קשרים היסטוריים בין עם לארץ, המצדיקים את קיומן של התנועות הלאומיות. כידוע, קישורים מטונימיים אלו מאורגנים סביב עקרון יסוד מרכזי: הילידות במקרה הפלסטיני ושיבת ציון והגאולה המכונה "תקומה" במקרה הציוני. מנגנון זה מוכר כעיקרון המכונן את פרויקט הלאומיות המודרני, והוא מושתת על אלימות סימבולית, שעיקרה ניסיון מופרך לקבע זהות והיסטוריה בגבולות טריטוריאליים ולהציג "אחדות בלתי אפשרית של הלאום ככוח סמלי" (Bhabha 1990, 1).¹⁰ הנרטיב הליניארי המודרניסטי משמש מפסלת בידי האליטות לחצוב בה סיפור של מקורות העמים, שאותו, אומר באבא, יש לחשוף כפרויקט כפייתי שנדון לכישלון בגלל האמביוולנטיות

צובעת את הערים בשחור ולבן ומתעלמת מהגוון האפור המאפיין את המרחב, החל בהולדתה של תל-אביב ככתה המודרנית של יפו, דרך המתיחות הגוברת בשנות העשרים והשלושים שלא מנעה את המשך קיומם של יחסי מסחר שוקקים (כולל שביתות עובדים משותפות ב-1946), וכלה בתהליך סיפוחה של יפו לתל-אביב ב-1950. מהתיאור המגמתי והחד-ממדי נעלם באורח פלא העירוב הדמוגרפי בשכונות הספר כגון שבזי ומנשיה, שאכלסו עולם חברתי מעורב של פלסטינים, מהגרים ויהודים-ערבים שסחרו, עבדו ובילו אלה עם אלה. נרטיב זה גם מתעלם מכך שעד 1948, 30% מתושבי יפו היו יהודים (תושבי השכונות שפירא, פלורנטיין ושבזי), ועוד דוגמאות רבות אחרות שמשבשות תפיסות דיכוטומיות.

10. "לאומים, כמו נרטיבים, מאבדים את מוצאם במיתוסים של הזמן, ורק בעיני הרוח הם ממשים את אופק האפשרויות. דימוי כזה של הלאום – או של מעשה הסיפור – נראה רומנטי ומטפורי לעיפה, אבל דווקא מתוך מסורות מערכיות אלה של הגות פוליטית ויצירה ספרותית עולה הלאום כאידיאה היסטורית עוצמתית, אידיאה שהכפייה התרבותית הטמונה בה נובעת מהאחדות הבלתי אפשרית של הלאום ככוח סמלי" (Bhabha 1990, 1).

העקרונית שבבסיסו: "זו האמביוולנטיות שעולה מתוך ההכרה הגוברת שלמרות הוודאות שבה מדברים היסטוריונים על 'מקורות' האומה כסמן של 'מודרניות' חברתית, הזמניות התרבותית (cultural temporality) של הלאום מחפה על מציאות חברתית ארעית הרבה יותר" (שם). ואולם, על אף הנזילות החברתית והכישלון התיאורטי שהיא מובילה אליו, נהיר לכל מי שחי במציאות הישראלית שהלאומיות היא הכוח מחולל המציאות החזק ביותר בעידן שלנו (פורטוגלי 1996). כיצד מתגלים אפוא מצבים המאפשרים להצביע על השרירותיות האמביוולנטית של הלאומיות? מבחינה תיאורטית, בבסיסו של הספר עיר בין ערכיים עומד הניסיון להתמודד עם שאלת מפתח זו. אנו עושים זאת מתוך העמדה הביקורתית של לימודי המוכפפים (subaltern studies) כלפי תפיסת הלאומיות כתוצר של נרטיב-על בורגני-פטריארכלי המחלחל מטה ממרכזי הכוח אל ציבורים מדומיינים כ"עמך ישראל" ו"ההמון הפלסטיני".¹¹ הסיפורים שיוצגו כאן הם סיפורים מלמטה, הנובעים מהווי חיי היומיום של אנשים קונקרטיים, בשר ודם, תושבי יפו, שמקיימים יחסים אמביוולנטיים עם הציבור המדומיין שאליו הם משתייכים.

ספר זה מתמקד בנרטיב האישי המעוגן בהקשר הקיומי של כל מספר בסביבה רוויית הלאומיות שלה הוא משועבד, אף על פי שכמו שמצאנו, המספרים כולם משתחררים ממנה במידה זו או אחרת, כל אחד בדרכו, ברצותם או שלא בטובתם. שאלת המחקר מבקשת לברר אפוא כיצד מתפקד רעיון הלאומיות בסיפורים על חיי היומיום של המספרים, אילו מופעים הוא לובש, ובאילו הקשרי חיים הוא מופיע. עוד נשאל באילו מצבים מתמודדת הכרוניקה של חיי היומיום ביפו עם ייצוגים הגמוניים של לאומיות; כיצד היא מתמקחת עמם, ומתי היא מאשרת או מבטלת אותם; האם הפגישה המביכה בין נצים שעליה כותב מחמוד דרוויש (2003, 89), או הראייה הדו-מוקדית, שבעיני אנטון שמאס (1995) היא "אחת הברכות המעטות של המאה המקוללת הזאת", שמתאפשרות בעיר מעורבת, מולידות תובנה חדשה על הלאומיות? המחקר על הלאומיות עוסק על פי רוב במישור האידיאולוגי, המוסדי-פוליטי או הטריטוריאלי. אנו, לעומת זאת, מעלים את סוגיית התיווך שבין נרטיב-העל ובין הסיפור האישי מתוך הקשבה לקולו של הצד המקבל, קרי המספר, שאמנם אינו שותף לעיצוב הסדר העולמי, להחלטות מדיניות ולהכרעות בשדה הקרב, אך הוא מייצר בסיפוריו טקסטים המסמנים ומכילים צורות פואטיות של קוסמולוגיה פרטית. גישה זו מאפשרת לבחון כיצד מפעפעים תכתיבים

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

אידיאולוגיים ומיתוסים קולקטיביים באופן דיפרנציאלי ומרובד לתוך סיפוריהם של נשאי הזיכרון האישיים, בני הלאום הריבון, המיעוט, נשים וגברים. מתוך המתרחש בשוליה המוסתרים של החברה הישראלית והפלסטינית בערים המעורבות נבקש ללמוד על המנגנונים הנרטיביים המזינים או מגבילים את נוכחותה ואת פעולתה של הלאומיות כפרויקט תרבותי וסימבולי.

גלגולי הלאומיות נבחנים כאן כדרמה אוטוביוגרפית שמתוכה אפשר לעמוד על היחסים הסבוכים והמסוכנים לפרקים שבין האישי לפוליטי. מטרתו של ספר זה לחלץ את פרשנות הקול האישי מלפיתת הנחותיה של הלאומיות המתודולוגית, הכופה היבלעות כמעט מלאה של הפרטי בקולקטיבי, להצביע על האלימות הסימבולית הכרוכה בה, ומתוך כך לתאר ולבאר את אסטרטגיות הזהות המאששות או מפריכות אותה. העיר יפו נבחרה כמקרה מבחן משום שהיא מזמנת מפגש (כפוי בחלקו) בין יהודים לפלסטינים המתגוררים בשכונות דיאכרונית וסינכרונית (וייס 2007; מונטרסקו 2010), ולא רק במסגרות רשמיות של עבודה, לימודים, מחסומים צבאיים ומפגשים פוליטיים. הבחירה בזקנים נעשתה בגלל שוליותם, המשחררת אותם מאילוצי הביצוע התרבותי הנורמטיבי.

המציאות החברתית והפוליטית שהפגישה בין גיבורי הספר הזה מכוננת ביפו הוויית גבול או אזורי מגע פרדוקסליים, המעמתים, חוצצים ומפגישים בין תושביה היהודים של העיר לתושביה הערבים (Pratt 1991). אנו בוחנים את התוצר הנרטיבי של מפגש דיאלקטי זה באמצעות סיפורי החיים של עשרה מזקני יפו, ערבים ויהודים, נשים וגברים, מוסלמים ונוצרים, אמידים וקשי יום. לעומת המחזה של גבי עאבד, המציג סיפור טוטלי שבו הלאומיות היא חזות הכול, נחקרנו עסוקים במלאכת החיים שמכילה בתוכה מעשים והיגדים של ייצוג עצמי כשיח שגור וספונטני ולא כעלייה לרגל למחוז זיכרון פומבי וייעודי.

לכאורה, נראה שהזקנים הערבים והיהודים ביפו ניצבים על שני מישורים מקבילים שאינם נפגשים: סיפורם הלאומי של היהודים נע מגלות לגאולה ומשואה לתקומה, לבינוי אומה ולכינון קהילה מדומיינת, ואילו סיפורם של הפלסטינים מבטא מעבר מתור הזהב של "ימי הערבים" (איאם אל-ערב) שלפני 1948 אל תבוסה לאומית, הדרה אזרחית, שוליות כלכלית, התנגדות והיצמדות עיקשת לאדמה (ציומוד). אלה הם הנרטיבים הרשמיים שיצרו ושעתקו המוסדות החברתיים האמונים על תחזוקת הזיכרון הקולקטיבי הלאומי. ברמה הקולקטיבית, היחס העיקרי בין הזיכרון הישראלי לזיכרון הפלסטיני הוא יחס של שלילה והתעלמות הדדית (Slyomovics 1998; Gur-Ze'ev and Pappé 2003). מסגרת רבת עוצמה זו מבנה זיכרון קולקטיבי חד-

ממדי אך הדדי של שחרור מול קורבנות המזין את הנרטיב הביוגרפי האישי, שיכול לאמץ את הגרסה הלאומית, לדחות אותה או לשנותה ולעצבה לפי צרכיו.

בחינה מדוקדקת של סיפורי החיים של הזקנים שנחקרו חושפת עולם שלם של סתירות ומורכבויות: מקצת מהתושבים הערבים ביפו דוחים נתחים ניכרים מהנרטיב הלאומי הפלסטיני, ויש יהודים שאינם רואים בסיפור חייהם התגלמות של חגיגת הלאומיות הציונית ומזדהים עם מצוקת הפלסטינים. ספר זה בוחן את הפער שבין הייצוג הקולקטיבי הלכוד בשיח הציבורי-האקדמי הרווח ובין הסיפורים האישיים הנגלים במחקר ונותן קול לנרטיב הפרטי, המושקע תדיר בידי הסיפור הלאומי ההגמוני. הטענה לפירוק הטוטליות הדיכטומית של הקטגוריות הלאומיות נשענת על ניתוח קשריהן והקשריהן של שלוש תמות מרכזיות השזורות בסיפורי החיים ויוצרות רצפים של מיקום וזהות, ולא קטבים המוציאים זה את זה: עיר וקהילה, מגדר ומדינה וזקנה וזמן. על פני הציר הראשון מתחולל המתח שבין הסיפור האישי, הקהילתי והלאומי; הציר השני פורש ומפרש את היחסים שבין מגדר ובין ייצוגים של מדינת הרווחה האזרחית הכובשת אך תומכת; על הציר השלישי נפרשת תפיסת הזמן של המספרים מנקודת המבט הקיומית של הזקנה. כך, מתוך מיקומים מעמדיים, דתיים, עדתיים ומגדריים, משרטטים ומציבים הנחקרים בסיפוריהם את גבולות שדה היחסים העירוני ביפו, המתגלה כשדה מרובד ודינמי של ייצור משמעות, שהתכתבים הלאומיים אינם קודמים לו, והוא אינו מציית להם. מתוך כל אלה צומח סיפור מעשה עירוני-יפואי, שלמרות מגוון מופעיו הוא משתרג סביב ענף אחד של תודעה אורבנית מקומית. משמעה של מקומיות זו והשלכותיה להבנת אורחן ורבען של סביבות עירוניות רב-תרבותיות ישמשו נקודת התחלה וסיום למהלכו התיאורי-תיאורטי של הספר שלפנינו.

יפו כעיר מעורבת: אקולוגיה של זרות ופרויקטים מתחרים של ילדות

ערים מעורבות, ויפו כייצוג בולט של קבוצת ערים זו, הן צומת היסטורי מרכזי שבו מצטלבים תהליכים תרבותיים וחברתיים מנוגדים ומשלימים של עימות לאומי במפגש יומיומי. בשנות השלטון העות'מאני ולאחר מכן בשנות המנדט הבריטי קיימו מתיישבים ציונים ותושבים ערבים מערכת יחסים מורכבת וטעונה. היסטוריה זו כללה רכישת אדמות, נישול אוכלוסיות ומאבקים על טריטוריה בצד שיתוף פעולה עסקי, קואליציות מעמדיות,

מגורים מעורבים ושותפות מוניציפלית.¹² לפני 1948 היו תל-אביב ויפו מוקדים מרכזיים לעיצובם של הקיבוצים הלאומיים הציוני והפלסטיני, שהתכוננו זה מול זה בסדרה של תהליכים מוכלים השזורים אלה באלה (פורטוגלי 1996). מתוך יחסים של סתירה, עימות ודמיון, יצרו הזהויות הלאומיות והמקומיות אלה את אלה, אם כי מעמדות של אי-שוויון ברור (LeVine 2005). יפו, עיר הנמל המרכזית, היתה השער שבו נכנסו המתיישבים היהודים ואחר כך הציונים לארץ ישראל (רם 1996). לאמיתו של דבר, עד לעלייה השלישית היתה יפו בירת היישוב הציוני. בתחילת המאה ה-20 הולידה יפו את אחוזת בית, וב-1948 – כגולם הקם על יוצרו – תל-אביב, שנוסדה כפרבר יהודי של יפו, הפכה את יפו ל"רובע 7" ולשכונה ערבית במטרופולין היהודי. עם הקמת מדינת ישראל, איבדה יפו את מעמדה המוניציפלי כרשות מקומית עצמאית. ב-1950, לאחר תקופה קצרה של ממשל צבאי, סופחה יפו לתל-אביב, והקהילה הערבית הפכה למיעוט לאומי בעיר יהודית. מקהילה שמנתה כשבעים אלף נפש לפני פרוץ הקרבות, נותרה בעיר אוכלוסייה ערבית דלת אמצעים המונה כ-3,900 נפש בלבד. יפו הערבית רוקנה מאלטיה אינטלקטואלית, ממעמד ביניים ומהנהגה חברתית. בד בבד עם הידלדלות הקהילה הערבית, אוכלסה יפו בעשרות אלפי יהודים מארצות הבלקן וצפון אפריקה. בחלוף השנים עזבו את העיר יהודים שהתבססו כלכלית, וביפו נותרה אוכלוסייה יהודית וערבית חלשה ומעוטת משאבים. המהפך באופייה האורבני של יפו הפך אותה מעיר ערבית שבה 30% יהודים (השכונות שפירא, פלורנטין ושבזי היו אז בתחום השיפוט של עיריית יפו), לעיר מעורבת ש-30% מתושביה הם ערבים. כיום חיות ביפו אוכלוסיות הטרוגניות ממגוון רקעים ומעמדות: קהילה פלסטינית בת כ-15 אלף תושבים (בעלת רוב מוסלמי ומיעוט נוצרי), אוכלוסייה יהודית בת שלושים אלף תושבים המורכבת מתושבים ותיקים, עולים חדשים וכמה מאות תושבים יהודים מבוססים, וכן עובדים זרים ומשתפי פעולה מרצועת עזה ומהגדה המערבית ששוכנו בעיר משנות השמונים ואילך. האמביוולנטיות והמורכבות המאפיינות את יפו מאז סיפוחה לעיריית תל-אביב ועד היום מעוררות שאלות פוליטיות, חברתיות ותרבותיות, ובהן נוגע הספר הזה.¹³

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

13. לאחר מאבק ממושך בין הממשל המרכזי לרשות המקומית (שהתנגדה למה שכונה בשיח הציוני "מיזוג" או "סיפוח"), הפכה יפו לחלק מהיחידה העירונית החדשה בשנת 1950.

ההיסטוריה העירונית של יפו יצרה מרחב גיאוגרפי וחברתי פרגמנטרי ומפוצל (מונטרסקו 2011). לעומת ערים חד-לאומיות כגון בת ים או ערים חצויות כגון 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 דו-קיום כפוי, נותרה העיר המעורבת, על המיעוט הערבי שבה, עובדה מרחבית לא מתוכננת ובלתי מוגמרת, שאי-אפשר לאפיין אותה כמונחים חד-ממדיים. מבחינה מבנית, למערך הכוחות החברתי ביפו אין מרכז ברור; כל קבוצת אינטרסים מגבשת אידיאולוגיה ופוליטיקה פרטנית סביב סוגיות מקומיות וזהויות פרטיקולריות, בלי להתייחס מפורשות למכלול הפוליטי והחברתי. כך למשל, בסבך הפוליטיקה של הזהויות, התושבים היהודים החדשים והעירייה מדגישים את הצורך באכיפת חוק בלי לטפל בכשלים המערכתיים שגרמו למצוקה ולפשיעה מלכתחילה, ואילו המועצה האסלאמית דואגת לאינטרסים המגזריים של הקהילה המוסלמית בהתעלם מהאוכלוסייה הנוצרית.

שלוש קבוצות מרכזיות של זהות ואינטרס פועלות ביפו על פי עקרונות אלו: הקהילה הפלסטינית, האוכלוסייה היהודית הוותיקה, וקבוצת התושבים היהודים החדשים, פרי תהליכי ג'נטריפיקציה מואצים (רבים ביפו מכנים אותם "היהודים החדשים" או פשוט "צפונים"). כל אחת מהקבוצות האלה מקדמת פרויקט פוליטי-תרבותי של מקומיות שמגדיר את שייכותה לעיר, בניסיון להצדיק את תביעותיה ביחס לקבוצות האחרות ולמסד השלטוני.

א. הקהילה הפלסטינית: זהות ללא קהילה

העיקרון הקהילתי המארגן את התושבים הפלסטינים התגבש על דרך השלילה והביקורת מתוך תחושת האפליה הקשה, או לחלופין, על דרך החיוב והפעולה מתוך הדרישה לשוויון אזרחי ומניסוח מחודש של זהות פלסטינית הכרוכה בתחושה עמוקה של שייכות היסטורית ומקומיות מקורית או ילידית. מסגרת זהות זו גוברת על הפיצולים העדתיים והמפלגתיים בין מוסלמים לנוצרים, בין גופים פרוגרסיביים לשמרניים ובין דתיים לחילונים. מאז 1948 הצליחה אוכלוסייה זו להגדיר את הזהות המקומית באופן יציב למדי, כך שגם מי שהיגר ליפו מהגליל או מהמשולש תופס ומציג את עצמו לעתים קרובות כיפואי, כבן העיר (אבן אל-בלד). על פי רוב, בני הדור השני אינם עוזבים את יפו ואינם עוברים לגור ביישוב אחר. קליטה זו אפשרית מבחינה כלכלית, משום שהעיר מציעה משאבים כלכליים והזדמנויות תעסוקה שאינם קיימים בכפרים הערביים, ומבחינה תרבותית משום שיפו נתפסת בעיני תושביה כאם

הזר, קרי עיר בעלת גבולות פתוחים המאפשרת – לעתים בעל כורחה – כניסה של זרים (מהגרי עבודה ואף משתפי פעולה). אידיאולוגיה זו של שייכות ילידית מלווה בשיח משברי ונוסטלגי המציג את יפו כעיר מרוסקת שירדה מגדולתה והיא מלקקת את פצעייה. השיח הזה של שייכות לעיר הוא המישור היחיד המאפשר חזית אחידה של סולידריות חברתית; ברמה הפוליטית, העדתית והמעמדית, הקהילה הערבית ביפו מפוצלת ושסועה. אינטלקטואל יפואי סיכם את הפיצול הזה ואמר: "יפו היא זהות ללא קהילה. האנשים ביפו נותרו תקועים. זו חברה שבורה ושסועה שלא מצליחה להתאחד".

שלושה כינויים מרכזיים בשיח הפלסטיני מכוננים את דימויה של יפו: הראשון, כלת הים (ערוס אל-בחר), ממקם את יפו במסגרת גיאוגרפית ים תיכונית; הכינוי השני, כלת פלסטין (ערוס פלסטין), קושר בין הזירה היפואית לתנועת השחרור הלאומית; והשלישי, כאמור, אם הזר (אום-אל-ע'ריב), מתאר את יפו כמרכז אורבני תוסס הפתוח לכל נוכרי. לפני 1948, ב"מי הערבים", כיוון דימוי זה לקוסמופוליטיות ולפתיחות שאפיינו את יפו כעיר נמל מודרנית וכנקודת מעבר מרכזית באזור. המהפך של 1948 הפקיע מיפו את עירוניותה ואת מרכזיותה, ובעקבותיו התהפך מובנו של המושג, כך שהיום הוא מסמן את חולשתה של יפו ואת זרותה במרחב הישראלי (חסן 2005). גם כיום יפו היא עיר פתוחה, אך פתיחות זו נובעת ממצוקת הקהילה הפלסטינית ומחוסר יכולתה לפקח על גבולותיה הפרוצים: למנוע ממשתפי פעולה לבוא בשעריה או לעצור את תהליך הג'נטריפיקציה. "היום", אמר קשיש יפואי, "יפו היא אם הזר, היא מקבלת את הזר ומאכילה אותו בעוד היא מזניחה את בניה שלה ומותירה אותם לרעוב".

יפו נתפסת בשיח הפלסטיני המקומי כמרחב פריפריאלי מודרן הן ממוקדי הכוח היהודיים, הן מהפרויקט הלאומי הפלסטיני בשטחים הכבושים, והן ממעגל קבלת ההחלטות של המיעוט הפלסטיני המיוצג בוועדת המעקב העליונה של הציבור הערבי בישראל (לדיון בפלסטינים בישראל כמיעוט לכוד ראו Rabinowitz 2001). עבור התושבים הערבים, שוליות מרובה זו ניכרת הן במעמד ברמה הארצית כאזרחים מופלים והן במעמד ברמה המוניציפלית כקהילת מיעוט. מכאן האפיון "מיעוט כפול" השגור בקרב הפעילים הפוליטיים בעיר לתיאור מצבם.

ב. הקהילה היהודית הוותיקה: ללא זהות וללא קהילה

התושבים היהודים הוותיקים הגיעו ליפו כשהעיר היתה בתהליכי התאוששות מהטראומה של מלחמת 1948. כפי שמתואר במדריך יפו (1949), העיר

שלאחר המלחמה היתה משולה לקליפה ריקה שיש למלאה בתוכן: העלייה הגדולה יצרה ביפו ישוב יהודי בן חמש רבבות ומעלה – הישוב העירוני הגדול ביותר שנוצר בעקבות קיבוץ הגלויות של ימינו. עיר יהודית חדשה-ישנה זו היא בבחינת ספר חתום, לא רק בשביל רוב רובו של הישוב הישראלי, אלא גם בשביל תושבי תל-אביב הסמוכה, ואפילו בשביל רבים מתושבי יפו עצמם. אכן, יש הבדלים ניכרים בין יפו והישובים הוותיקים בישראל. הייתי אומר שיפו כבר נעשתה עיר ישראלית, אבל עדיין איננה עיר עברית [...] זה לא היה התהליך הנורמלי של בניית עיר חדשה. כאן הקליפה הריקה – הבתים עצמם – היתה מן המוכן. צריך היה רק להפיח רוח חיים בעיר של רפאים, אבל גם לא היתה אפשרות לתכנן את בניית העיר. מבחינה חומרית-חיצונית אין יפו העברית אלא מורשת יפו הערבית מלפני מאי 1948 (שם, 41).

ואכן, פרויקטים של בינוי קהילה והתבססות אישית הם שהגדירו את יעדי המהגרים בשנים הראשונות. בתנאים חומריים קשים ומתוך עמדה של נחיתות לעומת תל-אביב, שהנהגתה לא רצתה לספח את יפו, הצליחו המהגרים להקים קהילה שוקקת של סוחרים זעירים ובעלי מלאכה שקיימו עם הערבים יחסי שכנות הזכורים לטוב בעיני התושבים הוותיקים. בשיא פריחתה, בשנות החמישים והשישים, מנתה הקהילה היהודית כארבעים אלף תושבים שיצרו מרקם רב-תרבותי של יהודים מארצות הבלקן, ממזרח אירופה, מהמזרח התיכון ומצפון אפריקה. הקבוצה הגדולה והמבוססת ביותר היתה הקהילה הבולגרית (עד כדי כך שיפו נודעה כבולגריה הקטנה). ואולם, מאחר שלתושבים היהודים היתה אפשרות לניעות חברתית ולניידות מרחבית, הפכה יפו בשנות השישים לעיר מעבר בדרך לשיכונים משופרים בבת ים, בראשון לציון, בחולון ובתל-אביב. רוב בני הדור השני והשלישי לא נשארו ביפו, וכך התפרק אט אט הקיום הקהילתי המאורגן של האוכלוסייה היהודית. עם הזדקנות האוכלוסייה הוותיקה, נחלשו מוסדות מוכרים (כגון שבט הצופים או קבוצת מכבי יפו), ומועדונים קהילתיים וסניפי מפלגות נעשו מקום מפגש חברתי לפנסיונרים (כגון מקהלת צדיקוב וסניף הליכוד בשדרות ירושלים). הקו העיקרי המאפיין את השיח הקהילתי של היהודים הוותיקים הוא של התפוררות מבפנים ואובדן השליטה בעיר לטובת תושבים רוסים וערבים מבחוץ. נוסף על ההגדרה העצמית אל מול האוכלוסייה הערבית, מציבה עצמה קבוצה זו במונחים מעמדיים ועדתיים גם מול היהודים המבוססים שמשנות השמונים ואילך בחרו ביפו כמקום מגוריהם. עם אובדן המוסדות הקהילתיים ביפו, וכך בכך עם השתלכות האוכלוסייה היהודית הוותיקה של יפו במרחב המטרופוליני התל-אביבי, נחלשה הזהות הקולקטיבית היפואית,

וטושטשה ההבחנה בין יפו לדרום תל-אביב. מתוך תפיסה סטיגמטית של תושבי יפו כ"דרומיים", תופסים אלה את התושבים החדשים כ"צפוניים", נציגים של הצפון המבוסס המנוכר.

ג. התושבים היהודים החדשים: קהילה מחפשת זהות

הקבוצה השלישית המקדמת פרויקט של זהות ומקומיות ביפו היא אוכלוסיית התושבים היהודים שהחלו לרכוש נכסים בעיר בשנות השמונים. אוכלוסייה זו, המורכבת ברובה מבורגנים בוהמינים, הונעה במישור הפוליטי מכוחה של אידיאולוגיה ליברלית של דו-קיום, ובמישור האורבני מכוחה של שאיפה רומנטית לחזור אל השכונות האוטנטיות על חוף הים התיכון.¹⁴ אחת התושבות בגבעה המארונית בצפון עג'מי ביטאה רוח זו והסבירה שהיא ומשפחתה עברו ליפו כי מצאו בעיר "תקררות גבוהה ומרחב פנימי". הארגון הקהילתי שמייצג את האוכלוסייה הזאת הוא "יפו יפת ימים" (הקרן גם "יפואים למען יפו"). רובם המכריע של החברים בארגון הם בעלי מקצועות חופשיים ויצרתיים כגון אדריכלים, עיתונאים ואנשי חינוך, והם מובחנים בנוף היפואי מבחינה אתנית, מעמדית וסגנונית (כך למשל, אחד מפעילי העמותה כינה אותה בבדיחות "אשכנזים למען יפו"). אף על פי שהתושבים האלה מצהירים שהם יפואים ושיפו אכן "שלהם",¹⁵ מבחינה מעמדית הם מובחנים מרוב תושבי העיר הוותיקים (הערבים והיהודים). רובם שולחים את ילדיהם לבתי ספר בתל-אביב או לבתי ספר ייחודיים באזור, כגון בית הספר לטבע או בית הספר הדמוקרטי, שבהם לומדים בעיקר תלמידים יהודים ממעמד בינוני ובינוני-גבוה. קבוצה זו מאורגנת היטב כקהילה חברתית וכקבוצת אינטרס (אל מול העירייה והמישלמה ליפו), אך היא נמצאת בחיפוש מורכב אחר זהות מקומית שתשלב בין הבורגנות התל-אביבית לאוטנטיות היפואית. חיפוש זה משתקף למשל ברובע המשוחזר

14. התושבים היהודים החדשים ביפו אינם עשויים מקשה אידיאולוגית או מעמדית אחת. אוכלוסייה זו מורכבת מכמה תת-קבוצות: אדריכלים ואנשי נדל"ן בעלי אינטרס כלכלי, צעירים אידיאליסטים בקומונות שמאלניות בעלי תוכנית פוליטית לשינוי חברתי (כגון רעות-צדאקה ואחרים), קבוצות היפים וניו-אייג', סטודנטים המחפשים פתרון דירור זול, זוגות ממעמד בינוני-גבוה המתגוררים במתחמים מגודרים כגון גבעת אנדרומדה, ומשפחות ממעמד בינוני שרכשו דירות פרטיות ברחבי העיר. הדיון שלפנינו מתמקד בקבוצת הבורגנים הבוהמינים, המובילה את ההתיישבות היהודית החדשה ביפו (לניתוח מפורט של סוכני הג'נטריפיקציה והטיפוסים החברתיים המקדמים אותה ראו Monterescu 2005, פרק 4).

15. כפי שמרמז שם העלון שהפיקה עמותת "יפו יפת ימים": יפו שלי.

בצפון יפו המתיך ארכיטקטורה מקומית משופצת אל תוך תכנים מעמדיים מובהקים של הבורגנות התיירותית והבוהמיינית. ספר זה מתמקד בשתי הקבוצות הראשונות – האוכלוסייה הפלסטינית וקבוצת היהודים הוותיקים – שאפשר לראות בהן תוצר של המרחב העירוני בה במידה שהן שותפות בעיצובו מאז 1948. ציר החקירה המרכזי מתמקד ביחסם של הנחקרים לקהילה, לעיר, ללאום ולמדינה, ובייחוד ביחסם האמביוולנטי למרחב שבו הם דרים. בחינה סוציולוגית של יפו כאם הזר מאפשרת לנו לנסח את הדילמות שמעלים החיים בעיר המעורבת במונחים דיאלקטיים של שייכות וניכור בלי לרדד את העיר לכדי סטריאוטיפ של עיר קולוניאלית או מרחב ליברלי של דו־קיום.

אם הזר: נבגדות, אחרות ומקומיות בעיר כלאיים

מעמד הזר¹⁶ ביפו הוא כפול פנים: במבט מתוך הקהילה הפלסטינית, הזר הוא המהגר היהודי, הכובש שהתיישב בעיר לאחר שהיגר לישראל ממרוקו, מרומניה, מבולגריה או מברית המועצות; אך כלפי פנים, גם מקומיותו של היליד הפלסטיני היפואי אינה חפה מסתירות (Tamari 2003). מאחר שב-1948 נותרו ביפו רק כ-4,000 תושבים פלסטינים, רוב האוכלוסייה כיום היא דור שני או שלישי לערבים מהגליל ומהמשולש שהתיישבו ביפו בד בבד עם כניסת האוכלוסייה היהודית לעיר. כך גם בקרב התושבים היהודים, נוכחותם הדמוגרפית הגדלה של התושבים הערבים בשכונות שעד כה היו מאוכלסות ביהודים מעוררת תגובה כפולה: מחד גיסא, היא מחדדת את המאבק הטריטוריאלי על מרחבי שליטה, ומאידך גיסא היא מטילה ספק במידת שייכותם של יהודים לסביבה הערבית. על חשש זה מעידה תושבת יהודייה

16. תפיסת הזרות (strangerhood, strangeness) נשענת על מסורת סוציולוגית ופילוסופית עשירה: החל בעבודתו החלוצית של גיאורג זימל במאמרו הקצר "הזר" (Simmel 1971) [1908], עבור דרך הפיתוח הפילוסופי של שוץ (Schutz 1964), וכלה בעבודותיהם של בק (Beck 1996) ובאומן (Bauman 1991) בזירה האירופית ובעבודותיהם של קוזר (Coser 1965), לופלנד (Lofland 1973), לוין (Levine 1985), אלכסנדר (Alexander 2004) ואחרים בסוציולוגיה האמריקנית. מחקרים אלו מבוססים בדרך כלל על הנחת עבודה של חברה אינדיבידואליסטית וביורוקרטית ומבנים את המושג ככלי אנליטי לחיבור העיר המודרנית, המדינה וגבולותיה. לעומתם, אנו ננסה לתאר ולהמשיג באמצעות תפיסת הזרות מציאות פוסטקולוניאלית המפגישה בין שני קולקטיבים לאומיים-תרבותיים.

ותיקה ממוצא בולגרי באומרה: "יפו היתה פעם של הבולגרים, אבל מה שהיהודים לקחו במלחמה, הערבים לוקחים עכשיו בכסף".

תצורות של זרות ושייכות הן כמובן דיפרנציאליות ויחסיות (relational): ערבים ויהודים ביפו אינם ממוקמים בשדה בעמדות שוות, ולכן תפיסתם העצמית כסובייקטים פוליטיים אינה זהה ומשקפת נקודות מבט נרטיביות שונות; אלה מקיימים יחסים אמביוולנטיים של קרבה וריחוק ביחס לפרויקט הלאומי הפלסטיני, ואלה ביחס לפרויקט הציוני. זרותם של התושבים הפלסטינים נובעת בראש ובראשונה מיחסי הכוח ברמה הארצית. זרותם של המרואיינים היהודים, לעומת זאת, עמומה יותר. לכאורה הם אינם מודרים מהפרויקט הפוליטי ההגמוני, אך הם מאכלסים מרחב עירוני דועך שנעזב על ידי חלק ניכר מדור המייסדים ובניהם (בייחוד בקרב הקהילה הבולגרית והרומנית). ולמרות ההבדלים האלה, הזרות כמצב קיומי משותפת לרוב המרואיינים במחקר ומוחרפת בשל מעמדם הדורי והמגדרי. הממד הדורי והמגדרי, שעליו נעמוד בהמשך, מצטרף למרכיב הלאומי, האתני והמעמדי של הנחקרים ויוצר חוויה של זרות כפולה ואף משולשת.

הספרות הסוציולוגית והאנתרופולוגית מזמנת לנו המשגה הולמת של מושג הזרות ומאפשרת להחילו על ניתוח נרטיבים של זקנים. האנתרופולוג הפלסטיני שריף כנעאנה סיפר בריאיון לג'וזלם פוסט (Hecht 1996) על מחקרו בנושא ההומור הפלסטיני. "אזרחים ישראלים", הוא טען, "לא הופיעו בבדיחות, משום שעל פי רוב הם פשוט לא היו רלוונטיים לחיי היומיום של הפלסטינים. לפלסטינים אין בדיחות אתניות על יהודים" (שם, 10). לדברי כנעאנה, הפלסטינים רואים ביהודים אחרים אולטימטיביים, דמויות שטוחות המנותקות ממעגל השיח היומיומי (ראו Muhawi and Kanaana 1989, וכן ביקורת הספר אצל יסיף 1997). השאלה שתישאל כאן היא אם זהו המצב גם ביפו, וכדי לענות עליה נבחן את המרחק התרבותי בין שני הקיבוצים הלאומיים-תרבותיים המאכלסים את העיר כפי שהוא משתקף בסיפורי הזקנים. יפו תתואר כמרחב הסימבולי שבו מתרחש המפגש בין האחר למוכר, שבמהלכו הופך האחר למוכר משהו, והמוכר לאחר במידת מה, אך בשום תנאי לא יתהפכו היוצרות, והאחר לא ייבלע במוכר ולהפך (Bromberger 2007). כמו כנעאנה, חוקרי תרבות רבים העמידו תרבויות זו מול זו בעמדות קבועות וסטטיות של אחר אולטימטיבי (סעיד 2000) בלי להידרש לכלי האנליטי של זרות או לגישה מקבילה. ואולם, כשאי־אפשר לתחום דיכוטומית את ההפרדה שבין האחר למוכר – כפי שקורה ביפו – נחוץ עידון אנליטי של המושגים כדי שישרתו את המציאות הנחקרת. הזרות מאפשרת לנו לבחון מחדש את הסדקים הנבעים בדימוי הלאומי ואת המיקומים הנזילים על הרצף

המתאפשר בין המוכר לאחר.

ההיסטוריה הקולוניאלית ביפו לא הצליחה ליצור "עולם חצוי לשניים" (פאנון 2006). לאמתו של דבר, מרקם החיים ביפו נוצר במגע יומיומי הדוק בין ערבים ליהודים ביחסי שכנות, פנאי ועבודה, מתוך מרחק תרבותי עצום הן ברמת הזהות הלאומית וההתארגנות הפוליטית שבעקבותיה, והן בפרקטיקות היומיומיות של בילוי וחברות (שוקד 1998). מבנה כפול זה מערב את התושבים אלה באלה ולוכד אותם בשרירותיות הקטגוריות התרבותיות הדומיננטיות המציגות עצמן כטבעיות ומובנות מאליהן. קיומן של שכונות מעורבות במשך יובל שנים משבש את ההבחנות הגורפות והדיכוטומיות בין אנחנו ובין הם, הבחנות שהן קוגניטיביות ורגשיות, אך גם מוסריות ובעלות השלכה על אינטראקציות חברתיות. מצב לא מקוטב זה רוחש מתחת לפני השטח ומבעד לסטריאוטיפים ויוצר מתח בין מוכרות לאחרות, בין מקומיים לנוכרים, בין חברים לאויבים.¹⁷ הוא פורע את התיאום המרחבי השגור בין קרבה פיזית לערכים חברתיים משותפים, בין הכאן התרבותי של חברים ובין השם הברברי של אויבים, ובניסוחו הקולע של זיגמונט באומן (Bauman 1991, 60): "יש חברים ויש אויבים. ויש זרים [...] הזר מפר את התהודה בין מרחק פיזי ונפשי: הוא קרוב פיזית בעודו רחוק מהבחינה הרוחנית. הוא מייצג סינתזה צורמת, ולכן גם מעוררת דחייה, בין קרבה לריחוק".

בהתבסס על דיונם של זיגמונט באומן (שם) ואולריך בק (Beck 1996) במיעוטים לאומיים ובזרים תרבותיים כתוצר ההיגיון המדיר של מדינת הלאום המודרנית, נבקש להבין את הזרות כהוויית גבול אמביוולנטית בין קטגוריות תרבותיות לקטגוריות אנליטיות, ואת יפו כמרחב המאכלס ומייצר מופעים של זרות. אך הזרות שמייצרת יפו אינה רק תוצר של עקרון סיווג של מדינת הלאום המודרנית ביחס למיעוט לאומי, אלא גם של מערך אינטראקציות חברתיות. לשון אחר, היחסים העומדים בבסיס ההתחברות (sociation) ביפו הם יחסי זרות שאינם יחסי חברות אך גם אינם יחסי אויבות (Simmel 1955, 28). הזר אינו האויב אלא הסובייקט המאכלס את המרחב הספי שבין המוכר לאחר האולטימטיבי, מרחב שבתוכו קורסות קטגוריות האחרות והמוכרות לטובת הזרות בלבד. תשתית זו של זרות מבנית, התלויה במערך הכוחות ובשדות הפעולה החברתיים בעיר, מופנמת ומיתרגמת לזרות נחוות, החובקת הן את

17. כאמור, לאמביוולנטיות מקומיים-נוכרים תורמת העובדה שרוב האוכלוסייה של יפו כיום מקורה בהגירה פנימית מהמשולש ומהגליל, ולאחר 1967 גם מהגדה המערבית ומרצועת עזה. ערבים מהגרים ליפו (גם ממצרים ומירדן) מבקשים את יתרונותיו התעסוקתיים של הכרך היהודי בשילוב מגורים במובלעת הערבית (חילו 1992, 6).

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

זרים בהקשר שלפנינו הם אנשים התופסים עצמם כערבים-פלסטינים, ולכן מרגישים מנוכרים בישראל אך גם בארצות ערב, ועמדה זו מבנה את זהותם.¹⁸ הם נוכחים למראית עין בשיח ההגמוני העירוני (באמצעות נציגות במועצת העיר ומדיניות רשמית של שיתוף תושבים), אך הלכה למעשה הם נפקדים ממנו. ערבים ביפו מרגישים שייכים לעירם וכואבים את הידרדרותה, אך מעטים מוכנים לפעול כדי לשפר את מצב הקהילה. הייאוש, האדישות והפסיביות המאפיינים את ערביי יפו הם לדעתנו פועל יוצא של שוליותם החברתית-כלכלית, אך גם של מיקומם החצוי כמיעוט כפול בין קטבי זהות ותחושות שייכות לאומיות, אזרחיות ותרבותיות. כזרים, ערביי יפו אינם "על קו התפר, אלא פשוט לא כאן ולא כאן" (בשארה 1992).

מצב הזרות נכרך בתמה מרכזית אחרת בחיי הזקנים ביפו: הבגידה. רוב סיפורי המרואיינים רוויים בתחושה שהם נבגדו בידי גורמים שבהם שמו את מבטחם: המנהיגים והאליטות (בסיפורו של ג'דאי), רשויות המדינה והקהילה (בסיפור של הרב בכר), המשפחה והגברים (בסיפורו של סובחייה), החברים והנשים (בסיפורו של עמרם) ועוד. רבים מהמרואיינים מרגישים שזרותם היא תוצר ישיר של הבוגדנות והולכת השולל של המושכים בחוטים ובעלי השררה. עם זאת, במהלך השיחה ובעת סיפור מעשה הבגידה, מיהרו המרואיינים לחשוף את פרצופם האמיתי של סוכני הבגידה מתוך עמדה מפוכחת ונטולת אשליות של נסיבות הבגידה ושל המעורבים בה. רוב הסיפורים שלפנינו הם אמנם סיפורים של כישלון חברתי ואובדן עצות תרבותי ופוליטי, אך מאחר שתחושת בגידה היא מצב קיצוני של אכזבה ותסכול, היא גם משחררת מהסמכות ומהאחריות הכרוכות בהיות האדם חלק ממכלול חברתי שכלפיו הוא מצופה לגלות נאמנות ללא תנאי. במקרה שלפנינו בוגד הגוף החברתי בחלקיו, ולא, כפי שנהוג לדמות, הפרט בגוף הקולקטיבי (Foucault 1979). מתוך תחושת עלבון ועוול, הנבגד, על פי תפיסתו, אינו חייב בדין וחשבון, והוא רואה עצמו פטור מחובת ההגנה האוטומטית על הפרויקט הלאומי הנתבעת מהאזרח הנורמטיבי. כמו בסיפורו של אמיל חביבי (1984) על

18. לדברי אולריך בק (Beck 1996, 404), "זרים הם ילדים תורכים בברלין שמרגישים תיירים בתורכיה ומדברים גרמנית שוטפת. זרים הם סינים-אמריקנים שגאים במוצא שלהם אך אין להם שום מושג על סין והם צריכים לענות על השאלה איפה המסעדה הסינית הקרובה. זרים הם אנשים שבהבנתם העצמית הם יהודים שמרגישים מנוכרים וזרים בגרמניה ובאירופה ומקבלים את זהותם (השברירית) מזרות זו."

האופטימיסט חסר המזל אבר-אל-נחס, עמדת הנבגד הקורבן היא גם עמדה אירונית, רפלקסיבית וביקורתית המאפשרת לבוא חשבון עם הבוגד או נציגיו. בגידת הלאומיות מקנה משמעויות חדשות למצב הזרות ולמקומם של מיתוסים הגמוניים בשירות הסיפור האישי. לעומת ירושלים/אל-קודס, יפו אינה מתעלה לדרגת מקום גדול (גורביץ' וארן 1991) בשיח הפוליטי הפלסטיני המקומי או בשיח הציבורי היהודי.¹⁹ כעיר שנטשו אותה תושביה ומנהיגיה, התכווצה יפו לכדי מקום קטן שכל ניסיון פוליטי מאורגן מאז 1948 לגייס אותו – מתוך גבולות הקהילה ומחוצה לה – לטובת מיתוסים של אדמה ולאום מועד לכישלון חרוץ. רישומיהם של אירועים דרמטיים כגון לווייתו של אבראהים אבר-לוע'ד ב-2002, פרחו מהזיכרון הקולקטיבי העירוני. הלוויה, שזכתה לנוכחותם של אישים כגון אדוארד סעיד, עזמי בשארה והישאם שראבי ונחוגה ברחבי העולם הערבי כ"מימוש הראשון של זכות השיבה", נותרה ללא הד. אפילו חותמם של מאורעות אוקטובר 2000 דהה, על הפוטנציאל המגייס שלו. העוצמה המפתיעה והספונטנית של ההפגנות באוקטובר 2000 שקולה בהיקפה לפסיביות הפוליטית של התושבים שנה אחת בלבד אחר כך (Monterescu 2007a). האגודה למען ערביי יפו ניסתה לארגן הפגנת המונים לציון שנה לפרוץ אינתיפאדת אל-אקצא, אך ניסיונה נתקל בקיר של אדישות מצד התושבים, שהיו עסוקים בטרדות היומיום. פעיל פוליטי מקומי ביטא את תסכולו: "היפואים הם אנרכיסטים אמיתיים. כשהם משתוללים אי-אפשר לעצור אותם, ודווקא כשרוצים לארגן אותם הם בורחים". הפגנת הלאומיות ביפו, שנפתחה בקול תרועה רמה, נמוגה בקול ענות חלושה.

ביפו מתקיימת מראית עין של דה-פוליטיזציה, או ליתר דיוק הסוואה של הקונפליקט והשלכותיו המקרבנות, הן מתוקף הנסיבות החברתיות והן בשל מקומה התרבותי הבעייתי של העיר בזהות הפלסטינית ובוו הציונית. משום כך גם לא הומר עוול הבגידה הלאומית לקריאת נקמה קולקטיבית או אישית. עקב היעדר מושא קונקרטי לנקמה, יפו היא בחזקת קורבן שלא עלה לעולה על

19. זלי גורביץ' (2007, 25) כותב: "המקום הגדול אינו המשכו והרחבתו של המקום הקטן. לא מדובר ברצף של סדרי גודל עולים, מן הבית לשכונה לעיר לארץ כולה, אלא בדילוג בין מציאות חיים קרובה, עכשווית, מקומית לבין רעיון. כך, יש בארץ מקומות שאינם אלא עצמם, ויש מקומות שהם מטונימיה של המקום הגדול, ובהם מרוכזת באופן מיוחד 'הארץ'. המקום הגדול הוא יותר מאתר מסוים ואף יותר מכל האתרים – הוא הרעיון עצמו. המקום ('הארץ') הוא רעיון הקודם למקום. קדימותו של הרעיון למקום משמעה אי-זהות בין המקום לרעיון. זהו היסוד הדיאלקטי שבמחשבת המקום היהודית, המהווה מקור לאמביוולנטיות מתמדת, שכן קדימותו של הרעיון פועלת נגד הפיכת המקום למובן-מאליו, לילידי".

מזבח הלאומיות. כישלון התיווך בין חיי היומיום של המקום הקטן למיתוס המגייס של המקום הגדול הותיר רבים מתושבי יפו הוותיקים, יהודים כערבים, עם ההכרח הקיומי לקיים אלה עם אלה יחסי חליפין כאמצעי בל יגונה להישרדות יומיומית. כדי לפענח את היחס הנרטיבי שבין הקהילה המיידית לקהילה המדומיינת אנו מציעים לתאר את יפו כקהילה מתירה (enabling community) במובן כפול: כשהחיים ביפו מתירים את הכבלים הקושרים בין הפרט לאדמה ולפרויקט הלאומי ההגמוני, הם מתירים מניה וביה גם שימוש בארגו כלים תרבותי חלופי שאינו מכיל בהכרח את המיתוס הכופה עצמו על ההיסטוריה (Swidler 1986). בערים מעורבות, בהיעדר מרכז כוח נורמטיבי אפקטיבי, הפיקוח החברתי על הזהות מתון יותר מזה הנוהג בכפרים הערביים ובמרחבים אורבניים חד-לאומיים. כסביבה מתירה, יפו מאפשרת מפגש וקיום תרבותי שאינו אפשרי במקום אחר.²⁰ הזרות מאפשרת ריחוק תפקיד (Goffman 1961) מעמדת הסובייקט הלאומי, אך לאו דווקא כעמדה פסיבית. למרות שלל הכוחות והחסמים המופעלים עליהם, כל אחד ואחת מהנחקרים הוא סוכן חברתי פעיל; הם כולם עסוקים בקבלת החלטות, שמקצתן בעלות השלכות הרות גורל על חייהם. רובם נמצאים ביפו מבחירה, שהרי, כפי שמלמדים סיפוריהם האישיים, יכולים היו להיות במקום אחר. הקשבה לקולם של אלה הרואים עצמם נבגדים מאפשרת לבחון כיצד תכתיבי הלאומיות מאותגרים על ידי פרקטיקות של חיים יומיומיים. ואכן, התופעה הראשונה שבה הבחנו היא קדימות קטגוריות הזהות של מגדר וְזִקְנָה על פני הלאומיות.

מגדר ומדינה: סיפורים על פטריארכליות ואוטונומיה נשית

ממד המגדר בסיפורי החיים מעמיד נשים וגברים משני עברי המתרס, נוסף על חציצתם של הגבולות הלאומיים (קאסם 2006). סיפורי החיים של רוב הגברים במחקר, הן הערבים והן היהודים, מתחילים בתיאור נוסטלגי של תקופה של פעילות ובנייה (תקופת הזוהר הערבית שלפני 1948, ותקופת ההגירה ובינוי הקהילה היהודית ביפו שלאחר 1948) ומסתיימים באובדן אישי ובניוון קהילתי. סיפוריהן של הנשים, לעומת זאת, מתחילים תדיר

20. זאת הסיבה שבעטייה בוחרים זוגות מעורבים לחיות ביפו, ואף יש שמגיעים אליה מצפון תל-אביב כחלק משגרת יומם (ראו לדוגמה את משה אמיגה או עמרם בן שמעון, שסיפורם מובא בהמשך).

בתיאור ביקורתי של מצוקות התבגרותן על רקע הרודנות הפטריארכלית ומסתיימים בהשתחררותן בהווה מעול הגברים ובתמיכה שזכו לה ממוסדות המדינה. המעבר של נשים פלסטיניות ממעמד נחות של עניות בחברת שדרות פטריארכלית למעמד רשמי של אזרחיות הנהנות בזכות – לא בחסד וללא תלות בגברים – מהטבות סוציאליות, בצד ניסיון חייהן כמיעוט מוכפף בעיר מעורבת במשך שישים שנה, הולידו אצל רובן תפיסה מורכבת של האחר היהודי. סיפוריהן של אלמנות יהודיות מזרחיות מסוריה וממרוקו השבות בזיכרון אל כור מחצבתן הלאומי, מבטאים מעבר דומה מחיים של שלטון פטריארכלי ובידוד קהילתי לאוטונומיה אישית בגיבוי מוסדות המדינה. בעוד הגברים שעמם שוחחנו מבליטים בסיפוריהם את הפן הקהילתי ואת הידרדרותו, הנשים ששוחחנו עמן פורשות ממבטחי המרחב הביתי את סיפור היחלצותן (החלקית) מכבלי המשטר הפטריארכלי בדמות בעליהן ואחיהן. הדמיון המפתיע באופי הסיפור של הנשים היהודיות והפלסטיניות כאחת, לעומת הפסימיות המשותפת שבסיפורי הגברים, מזמנים קריאה של סיפורי החיים במונחים של מגדר, מתוך בחינתם אל מול שיחים של עדתיות ולאומיות. מדוע השדה היפואי מייצר נרטיבים פרדוקסליים כאלה? אנו טוענים שהנרטיבים האלה הם תוצר היסטורי של עמדת סובייקט אמביוולנטית (באבא 1994), כגון סיפוריהם של זקנים פלסטינים שהם גם אזרחים במדינה שכבשה את יישוביהם והביאה לידי חורבנם הלאומי. הסיפורים משקפים יחסים אינטימיים אך רוויי מתח בין דור השורדים הפלסטינים (רבינוביץ ואברבקר 2002) לדור העולים היהודים, שחיו אלה בצד אלה, לעתים קרובות באותו הבית ממש.

זקנה וזמן: לימינליות וביקורת חברתית של זקנים מספרים

לקטגוריית הזקנה יש חשיבות מכרעת בכל הנוגע להבנת זיקות הגומלין שבין זיכרון ביוגרפי, זיכרון קולקטיבי והיסטוריה, ולהבנת עמדתם של המספרים כלפי הנרטיב הלאומי והמדינה. מעמד הלימבו הספי של הזקן מעורר אצלו ביקורות שאינן עולות בשלבים מוקדמים יותר במחזור החיים (Hazan 1994). שלא כצעירים וכבני דור הביניים, הזקנים – הערבים והיהודים כאחד – נמצאים בשוליה הלא מחייבים של החברה, ובשל כך אינם חוששים לבטא בכנות את מורכבות מצבם האישי והפוליטי. ככלל אפשר לומר שעובדת אי-נראותם של זקנים הופכת את נוכחותם לנוכחות חוץ-תרבותית: עמדה שממנה ניתן לצפות על החיים באופן שונה מהמקובל (Shield and Aronson 2003).

הגברים הזקנים שפגשנו חשים את שוליותם באופן חריף יותר מהנשים, שכבר חוו כניעות הן במרחב הציבורי והן במרחב הביתי. נוסף על כך, מנגנוני הרווחה במדינה והשינויים התרבותיים שחלו בחברה במשך השנים גרמו לגברים הזקנים לאבד את מעמדם בזירה נוספת, בתוך המשפחה. הנשים הזקנות הן המרוויחות באופן יחסי מהשינויים האלה, ולכן הן מפויסות יותר ביחס לעבר ומועצמות יותר ביחס להווה (Sered 1992). הנישול הלאומי-פוליטי במקרה של הערבים וההגירה למקום חדש במקרה של היהודים, מתורגמים אצלן למערכת של הישגים גם ביחסן לגברים ובתוך המשפחה. הגברים, לעומת זאת, מבטאים לעתים קרובות מרירות, תסכול ואכזבה מהסובבים אותם ומבחירות חייהם. מתוך שוליותם, זקנים חשים לעתים קרובות משוחררים מהכבלים הנורמטיביים של החברה ומרגישים חופשיים לבקר את הנרטיבים הלאומיים, את משפחותיהם ואת מוסדות הדת והמדינה. "הקלות הבלתי נסבלת של הפרישה", כפי שמכנה זאת ג'ואל סבישינסקי (Savishinsky 2000), מבשרת, בצד תחושת השחרור מחובת הציות לצווים חברתיים ולערכים רווחים, גם יציאה ממסלולי זמן קבועים וידועים מראש. כך, תפיסת הזמן של הזקנים אינה חופפת לזמנו המיתי-היסטורי של הנרטיב הקולקטיבי אלא יוצרת סיפור הווה של הישרדות ושל מטלות חיי היומיום. בהיעדר אידיאליזציה ואימוץ של פולחנים קולקטיביים של לאומיות, הסיפור שלהם הוא סיפור של שבר, ניתוק, נבגדות וביקורתיות מסוכסכת. ביקורת חברתית זו משולבת בסיפורי החיים ובתובנות רפלקסיביות ופואטיות על חלוף הזמן ועל חווית ההזדקנות. זהו סגנון תודעתי שסעיד כינה, בעקבות אדורנו, old age style (Said 2007); אך סעיד ייחד את הבחנותיו ליוצרים גדולים בתרבות המערב, ואילו נחקרינו מעידים על קיומו גם בקרב דלת העם. מתוך ריבוי המשמעויות בצומת שבין מגדר, עדה, גיל ולאום, ספר זה חוקר את האפיסטמולוגיה של העיר המעורבת כקהילה מתירה כדי להציע התבוננות מחודשת בתוצריה הנרטיביים, המייצגים ומייצרים פרגמנטציה חברתית, פיצול מרחבי וניכור תרבותי. קללה-לכאורה זו מומרת בברכה-למעשה בהפיכתם של קטיעות וחוסרים אלה של זהות למשאבי הישרדות קיומיים.

מתודולוגיה ומהלך הטיעון: קריירה של לאומיות מתמוססת

מי ייתן וישובו הנעורים ביום מן הימים,
כדי שאספר להם מה עשתה לי השיבה.
(אבר-אל-עתאהיה, בגדאד, 748-828)

מחקר זה מתמודד עם שדה טעון המעורר שאלה מתודולוגית סבוכה: כיצד אפשר לכתוב אתנוגרפיה שמסגרתה פוליטית בעליל אך תכניה מתכחשים לעתים למבני הכוח המרכיבים אותה? חיבור זה נשען על התובנה שגם נרטיבים א־פוליטיים או אנטי־פוליטיים הם תוצר של פוליטיקה של זהות, שהרי גם השיח ההגמוני וגם שיחים מוכפפים פועלים בתיווך אסטרטגיות של דה־פוליטיזציה והשתקה (Trouillot 1997). במקום לשלול נרטיבים אלה (Swedenburg 1995) או לחלופין לקבלם בתמימות (Schely-Newman 2002), אנו ממקמים אותם בשדה הכוח היפואי, ובתוך כך מפענחים את המתח שבין האישי־קיומי לפוליטי־לאומי.

האנתרופולוגית אן סטולר (Stoler 1992), במחקרה ההיסטורי על דיווחים של מעשי אלימות במושבות ההולנדיות בסומטרה, מתמודדת עם בעיה מתודולוגית דומה בבואה לנתח נרטיבים פרדוקסליים וגרסאות סותרות של פקידי המושבות:

להתייחס למסמכים אלה כאל סיפורים אין משמעו לרדד אותם לכדי מעשי בדיה העשויים מרקם שלם, ועל כן כוזבים. אלה דיווחים תלויי תרבות בעלי השלכות פוליטיות שדחו מסקנות מסוימות ועודדו אחרות. ניסיתי לגלות מה הפך סיפורים אלה לאמינים, רלוונטיים וסבירים בעיני מחבריהם והקהל שלו יועד; כיצד תסריטים מסוימים אתגרו או א־שררו מהלך פוליטי ותרבותי מסוים, ומה יתרונה של אסטרטגיה רטורית זו על פני אחרות [...] איני רואה בזאת סיפור רשומן, קובץ מסועף של טענות שכולן סבירות במידה שווה. ניסיתי לנסח סוג אחר של קוהרנטיות, לא כזה שמעלה את הטקסט לרמת נרטיב־על, ולא כזה שבו רק קולות מוכפפים דוברים אמת, אלא ניסיתי לשמר את חוסר העקביות בנרטיבים האלה ולבחון כיצד גוונים מוכפפים חלחלו לסיפורים האלה שהועברו הלאה בקולות אירופיים מוטורדים, לכודים בסבך המשמעויות המרובות שלא בקלות אפשר לקרואן (שם, 183).

האתגר המתודולוגי המרכזי הוא אפוא לתאר תרכובת סיפורית שהיא פוליטית בה במידה שהיא אישית, בלי להתעלם מכוחות ההיסטוריה שמיקמו מְסַפְרִים שונים במיקומים שונים בשדה. כדי לשזור את הסיפור האישי בניתוח הסוציולוגי – קרי את ההווה הקיומי בהקשר המבני (Hacking 1995) – אנו שואלים בעקבות סטולר "כיצד עלינו לקרוא סיפורים אלה קריאה אתנוגרפית שמשמרת את הממד החמקמק והחלקי של הידע הקולוניאלי? כיצד אפשר לייצג אי־לכידות זו בלי להתפתות לכתוב במקומה סיפור נקי יותר שאנו מבקשים לספר" (Stoler 1992, 154). עם קושי תיאורטי ומתודולוגי 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), מטא-לאומיות היא חשיבה מופשטת מסדר שני על נרטיבים לאומיים.²¹ בחינה זו מחייבת מיפוי שיטתי של סיפורי חיים ומעקב אחר הייצוג הפנימי של הנרטיב הקולקטיבי העולה מהם, אגב השעיה של הדיכוטומיות הלאומיות. כוחה של הגישה בכך שהיא מאפשרת להימנע מנטייתה של הלאומיות המתודולוגית לשעתק את החשיבה הלאומית ואת נגזרותיה המחקריות. בעקבות סטור, הניתוח שלפנינו משלב תובנות מהמחקר הפוסטקולוניאלי (Bhabha 1994) והסוציולוגי (Brubaker et al. 2006) כדי להבין את מציאות מורכבת שבה הנחקרים עצמם מאשררים ומפרקים חליפות את הקטגוריות הרווחות בשיח הרשמי. המשגת הזקנים הפלסטינים כבני מיעוט לכוד בין אומה למדינה (Rabinowitz 2001) נועדה למנוע הכפפה של סיפורים אלו לנרטיב-על מחקר-לאומי שמצמצם אותם להתנגדות מזה או לדו-קיום מזה.

האתגר התיאורטי והמתודולוגי השני הוא ההתמודדות עם נטייתה של הסוגה הנרטיבית "סיפור חיים" לצקת לכידות (קוהרנטיות) גם במקום שבו היא אינה קיימת (Bourdieu 1987; Ewing 1990; Gubrium et al. 1994). חוקרים אחדים ממשיגים את סיפור החיים של האדם הזקן כמיתוס פנימי מתפתח שחותר לספק אחדות, משמעות ומטרה (McAdams 1996). המיתוס – סיפור ביוניתי – הוא המסגרת הלכידה שהאדם מבנה כדי לספק לעצמו טלוס, קרי יעד ומשמעות. זהותו של אדם נקבעת על ידי הסיפור שהוא מספר לעצמו ולאחרים המשמעותיים שסביבו בחברה שהוא חי בה, וזו אף מאשררת את צידוקו של המיתוס האישי. לעתים קרובות מסופר סיפור זה – בעיקר במסגרת ריאיון העוסק בסיפור חיים – כהשתלשלות אירועים בעלת סדר, היגיון ומשמעות. בורדייה (Bourdieu 1987) מכנה נטייה זו אשליה ביוגרפית וקורא לפרקה ולפרשה כתנועה בתוך שדות חברתיים.

לנוכח הביקורת הסוציולוגית וממצאי המחקר, אנו טוענים שלעת זקנה, בעיקר בחברה מסוכסכת כחברה הישראלית, ועל אחת כמה וכמה בצלה של עיר מעורבת, קשה לתחזק סיפור חיים פשוט ולכיד. כמו הקושי לקיים שיח קהילה אחיד ולכיד ביפו (השוו Hazan 1990), יש חסמים המשבשים גם את

21. במונחים אנתרופולוגיים-לשוניים אפשר להגדיר את המטא-לאומיות כמערך היגדים מטא-פרגמטיים (meta-pragmatic) הנסבים על ההקשר שבו הלאומיות מוצגת על ידי הסובייקט המפרש. בהקשר זה הלאומיות כאידיאולוגיה היא רק מרכיב אחד בשדה ייצור המשמעות הפוליטית, בצד האינטראקציה, המיקום והנרטיב של השחקנים הפועלים (Bauman 1986; Silverstein 2001).

הניסיון לקיים את האשליה הביוגרפית הלאומית לאורך זמן. בעקבות בורדייה אנו נענים לאתגר האנליטי הקורא לאתר נתיבי חיים ומתוכם להתחקות על הדינמיקה של מעשה הסיפור (narration) בסביבה דור-לאומית. אמנם מעמדו האפיסטמולוגי של סיפור החיים הוא של טקסט נטול הוראה פוזיטיבית וסמכות היסטורית (non-referential), אך הוא מסמך תיעודי המיוצר בשדה חברתי ופוליטי, ובכוחו לאשרר תסריטים תרבותיים מסוימים ולשלול אחרים (Crapanzano 1984; Stoler 1992). להלן נראה כיצד הנחקרים מתמרנים בין מסגרות ייחוס וזהות חלופיות, לעתים ללא הכרעה אחידה ולכידה לגבי תפיסת האני, האחר וגבולות הקהילה.

העמדה הקיומית של הזקנים מכתובה גם את הדרך שבה מיוצר הסיפור כזיכרון. במחקר שלנו הזיכרון אינו נתפס כישות בלתי תלויה שעליה מצביעים המספרים וממנה הם שואבים את תקפות גרסתם, אלא כתוצר ישיר של ההווה האתנוגרפי ויחסי הגומלין המצביים בין המראיין למרואיין. המספרים מייצרים זיכרון אגב פעולת ההיזכרות והדיבור עליה. היגוד ההיזכרות הוא בחזקת פעולת דיבור (speech act), שבמהלכה מובנית מציאות היסטורית הממקמת את המספר בתוכה כעין פועל אוטוביוגרפי. ביפו, בהיעדר נרטיב מאחד ומסגרת ייחוס משותפת, הזיכרון – כקטגוריה תרבותית-פוליטית – מתפרק לזיכרונות ולהיזכריות הדרושים לתחזוקה פרגמטית של הסיטואציה הנרטיבית.

אם כן, בלי להיתפס לניתוח טכני בסגנון האנתרופולוגיה הסמיוטית הלשונית (Silverstein 2001), אנו בוחנים את הנרטיבים הן כתוצר של ההקשר ההיסטורי העירוני והן כתוצר של האינטראקציה בין המראיין למרואיין במהלך ריאיון פתוח שמעמדת את המספר עם קטגוריות הזהות שלו עצמו. את שיטת המחקר שנקטנו אפשר לאפיין כשיחה משתתפת (בדומה לתצפית משתתפת הנהוגה באנתרופולוגיה) המאפשרת לבחון את הסיפור כנרטיב ממוצב (situated narrative) (Holstein and Gubrium 1995). בתפיסה פרגמטית זו המספר פורש את יחסו לסדר הלאומי באמצעות הצגת העצמי שלו, בין שזו מתייחסת ישירות 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 כפעולת דיבור.

בחירת הסיפורים והמספרים

המציאות המקומית והסוציולוגיה הישראלית עסוקות בכפייתיות בקטגוריות זהות ובהידוקן לאנשים פרטיים. מחקר זה מתמקד דווקא בקבוצת אנשים

שאינם מצייתים באופן חד-משמעי לקוד של לאומיות מחד גיסא ולפוליטיקה מתנגדת של זהויות מאידך גיסא. חוסר ההתאמה בין נשאים לקטגוריה (בין ערבים לערביות ובין יהודים לציונות) מאפשר לבחון את הקטגוריות הדומיננטיות מבעד לעיניהם של אנשים שמקיימים עמן יחסים אמביוולנטיים בשל עמדת הזרות מתוקף גילם, מוצאם, מינם ומעמדם.

ספר זה הוא אתנוגרפיה של מפגש עירוני – קונקרטי וסימבולי – בין החוקרים, הנחקרים והעיר. מתוך היכרותנו המוקדמת עם תושבי העיר בחרנו אנשים רהוטים וביקורתיים, שהם גם תבנית נוף עירם. במונחיה של סמדר לביא (Lavie 1990), אלה טיפוסים אלגוריים המספרים סיפורים פרטיים שמשקפים את ההקשר הציבורי שבו התהוו. הטיפוס האלגורי אינו טיפוס אידיאלי מופשט המתיימר לייצג את הקולקטיב, אך גם אינו ייחודי וחרוג בסביבתו החברתית המיידית. הוא מבטא אסטרטגיית התמודדות – אחת מני רבות – עם אירועי העבר, בחירות אישיות ואת מרחב האפשרויות והאילוצים שבו הוא נתון. סיפורים אלו הם דרמטיים לעתים קרובות במאפייניהם הפואטיים, אך כוחם העיקרי בכך שהם חלק משיח שגור המבטא ביקורת ופרשנות על העיר והתקופה. אופיים האלגורי של הסיפורים התחדד לאחר איסוף החומר בשנים 2003-2006. בבואנו לסדר את מאגר הנתונים גילינו כי לא זו בלבד שהם מאפשרים מבט אחר על מקום הלאומיות במבנה הזהות של הנחקרים, אלא שהם אף מכסים את מרחב האפשרויות התיאורטיות בשדה המחקר על הלאומיות (כפי שיפורט בפרק המסקנות). כדי להמחיש את הטענה הזאת סידרנו את הסיפורים לפי הערכת המרחק של כל אחד מהם מיסודות המודל הקלאסי של הלאומיות הטריטוריאלית, כך שהראשונים קרובים אליה יותר, והאחרונים מייתרים אותה. מכלול הסיפורים הנובעים מאותו הקשר חברתי יוצרים מודל המוצע כאן כחלופה ללאומיות המתודולוגית. אף שהמספרים אינם מקיימים ביניהם בהכרח יחסי קהילה, הסיפורים מתכתבים אלה עם אלה מתוקף המודל התיאורטי.

הנחקרים הם אפוא סוכני תרבות, מקצתם מדעת ואחרים שלא מדעת, המשתתפים במלאכת תיעוד התרבות וההיסטוריה ביפו. מתוך כשלושים ראיונות מוקלטים, בחרנו עשרה גברים ונשים, יהודים, מוסלמים ונוצרים בני מעמדות שונים, המכסים קשת של עמדות בסולם החברתי. כמה מהם בעלי מעמד והכרה בזירה הציבורית (כגון הרב בכר והרוקח ג'דאי), ורובם אנשים מן השורה, אנונימיים ונטולי זיקה לזירת ההתרחשויות הציבורית. כפי שמשמע מכותרת הפרסום הראשון המתבסס על מחקר זה – *קולה של יפו מפי זקניה*, (חזן ומונטרסקו 2003) – חיבור זה מבקש להשמיע את קולם המושק של אנשים זקנים ביפו ולבחון את התהליכים המכוננים קול זה.

בניית המודל: דמדומים, האפלה, שקיעה

חומרי המחקר אינם מאפשרים לתאר את הלאומיות כאידיאולוגיה המגייסת בכוח הרגש, האמונה וההזדהות המוחלטת עם הקולקטיב (Handler 1988; Kapferer 1988), ואף לא כמערכת מוסדית או כסדר מחולל משפטי או טריטוריאלי (פורטוגלי 1996; Brubaker et al. 2006), אלא כמנגנון תיווך בין עמדות חברתיות ומיקומים מרחביים החושף מגוון של פרשנויות, טפול (מניפולציה) ובחירות תרבותיות. כדי לתאר בחירות אלה נאמנה, חיבור זה פורש מגוון אסטרטגיות של מיקום עצמי במטריצה דינמית של התכוונות והיתכנות של ייצוגי לאומיות. כל מספר מציג עמדה אפשרית על רצף שבין נאמנות לשיח הקלאסי של לאומיות ובין התנערות כוללת ממנו. בתוך יש של עמדות ביניים, בהן נסיגה מהמסד האוטופי טריטוריאלי-מדיני שעליו מושתתת הלאומיות הקלאסית לעבר קהילה אתנית שאליה היא קשורה בטבורה ממילא (Eriksen 1993); התפרקות מההגמוניה הפטריארכלית המכוננת (Parker et al. 1992; Yuval-Davis 1997) ושאיבת כוח מההתכנסות לתוך משק הבית של המשפחה, המשמש מטפורת מפתח ללאומיות מאז ומעולם (Thaiss 1978); עמדה קיצונית של אינדיבידואל המצוי על ספם של כל רכיבי הלאומיות; ועמדה של קיום לשמו, נטול הוראה או מהות, הנחוה כמנותק מכל משמעות לאומית. את מגוון העמדות הזה מאפשרת הזקנה כקטגוריה של קיום. באמצעותה נוטלים אנשים בערוב ימיהם חירות פרשנית המעלה ביקורת חברתית נוקבת ומפרקת קטגוריות דומיננטיות (Hazan 1996) של הקהילה הסימבולית שבתוכה התגדרה זהותם (Cohen 1985). אם ימי חלדם של המספרים, שעיצבו את בגרותם, צובעים את חייהם באור בוהק של נוכחות לאומית – חוויית הנפכה של 1948 בעבור רוב הפלסטינים וההגירה בעבור רוב היהודים – הרי הזקנה מעמעמת אותה ומבשרת את דמדומיה, האפלתה או אף שקיעתה. דמדומים, האפלה ושקיעה משמשים לנו כמטפורות למידה המתמעטת והולכת של נוכחות הלאומיות ההגמונית בסיפורי הזקנים.

כפועל יוצא של מוטיב השקיעה, המשקף את היחס בין זקנה ללאומיות, הספר מאורגן סביב עשרה גיבורים-מספרים המייצגים בסדר אנליטי יורד אפשרויות לנוכחות של הלאומיות בחייהם בערוב ימיהם, החל ברוקח ג'דאי, המציג זהות לאומית מפורשת ומוצהרת אך מקועקעת ומטה ליפול, וכלה באבר-ג'ורג', אחרון המספרים, הפוטר כלאחר יד את הרלוונטיות של הקטגוריה ואינו מייחס לה כוח מעצב.

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

ראייה מחודשת של לאומיות כהבניה נרטיבית פרגמטית ומודולרית, ולכן פתוחה לפרשנויות מתחרות. גישה זו יוצאת חוצץ נגד התפיסה המקובלת של הלאומיות הקמאית, או המתודולוגית, אך בה בעת גם נגד תפיסה כקהילה מדומיינת (אנדרסון 1999) או כמסורת מומצאת (Hobsbawm and Ranger 1992). הלאומיות, לשיטתנו, היא קונפיגורציה תרבותית או תצורה של יחסים והתכוונות שעשויה לתווך בין הפרט לכלל בהתגלמה בפרקטיקות של קיום נטולות מיתוס על שתי הוראותיו: אמת מוחלטת או כזב חולף. לאומיות מגדירה סוג של סדר אפשרי, אבל לא מכוננת זהות מובהקת ומוחלטת. המשתנה התלוי במחקרנו הוא מבני: היחסים בין מרכיבי הזהות של המספרים, המשוקעים במשתנים חברתיים-כלכליים, דוריים, מגדריים וביוגרפיים. אלה מצטרפים ונצרפים בכל אסטרטגיה סיפורית למערך מובחן שתפיסת הלאומיות והזהות של כל מספר היא תוצר שלו. על פי תפיסה זו, הנרטיב הוא מבנה דרמטי של הצהרות על עצמי ועל העולם, וזהות לאומית או התכחות לה הן תולדה של מבנה זה. כך, המספרים הראשונים, גברים ממעמד חברתי-כלכלי בינוני או גבוה, מציגים זהות לאומית אינטגרטיבית יותר מזו של האחרים, ולכן אכזבתם, המועצמת בפרישתם, ותחושת הבגידה והפגיעה שהם מביעים עמוקות יותר. לעומת זאת, הנשים, המעוגנות במרחב הביתי-משפחתי המוגן והמרושת, חסינות יותר בפני התייסרות בבגידה, באובדן ובזרות. אם כן, פרשנות הלאומיות אינה עשויה מקשה אחת ואינה מוכתבת מראש על ידי המדינה או הקהילה. בחברה עירונית דו-לאומית, השיח על ערכי הלאומיות – אדמה, עם, שפה, אחדות, מאבק, גבורה וקורבנות – שזור בחיי התושבים ומתפקד כמשאב חברתי וכרפרטואר תרבותי לכל דבר (Swidler 1986). הפיקוח החברתי על זהויות בערים מעורבות מתון יותר מאשר במרחבים הומוגניים מבחינה תרבותית, ולכן ההיגיון המנחה של כלכלת הזהות הלאומית בערים אלה הוא היגיון פרקטי של ריסון הדדי המעוגן בחליפין ובשותפות במרחב מצוקות אחד. זהו היגיון הנובע מאילוצי היומיום ומייצר ערכים ועודפים. רוב הספרות על לאומיות דנה בדרכים שבהן זהות לאומית נצרכת ומקועקעת בעור החברתי,²² ואילו אנו בוחנים קשת רחבה ופתוחה של אסטרטגיות הצגת עצמי ומשחקי זהות (שטינברג 1995). אנו מראים שהמרואינים מממשים את חופש הבחירה שלהם בכררה יצירתית ופעילה של סיפורי זהות ומסגרות משמעות, גם אם בחייהם החומריים הם מתמודדים עם מערכת חסמים ואילוצים בלתי עבירים המקבעים את עמדתם החברתית כתוצאה של היותם "ערבים", "מזרחים" או "נשים".

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

מבנה הספר

הספר מחולק לשלושה שערים המציגים שלוש חלופות לתפיסת הלאומיות הקלאסית ואת ההבדלים והמעברים ביניהן. בכל שער מובאות אסטרטגיות משנה שמיוצגות על-ידי מספרים החולקים מיקום דומה על הרצף שבין התגייסות למודל הקלאסי ובין נטישה מוחלטת שלו, עד כדי התעלמות ממנו. האפיסטמולוגיה של הלאומיות בעיר המעורבת מתוארת במודל של זהות מתמוססת ומתפוגגת, הנעה בין התערובת של כוח ההיתוך היהודי והפוליטיקה הלאומית הערבית ובין תרכובת של חלקי זהות מפוצלים, מרוסקים ומתנדפים. השער הראשון, "דמדומים", משרטט קווים לדמותה של הלאומיות בראייתם של שלושה גברים העומדים בחזית הקהילה ועל כן מתמודדים באופן החד ביותר עם טראומת הבגידה והכישלון הלאומי והקהילתי. השער הראשון מציג את שלב הדמדומים המבשר שקיעה אך אינו מסכין עם השלכותיה. שלושת המספרים המייצגים עמדה זו נאחזים במסגרות שייכות וזהות אינטגרטיביות כחלופה – נצורה, נפרמת או שורדת – למסגרת החזקה שאינה עוד. בפרק "לאומיות במצור" הרוקח פח'ירי ג'דאי מנהל מאבק עיקש המושתת על זהותו הפרופסיונלית והלאומית כשריד אחרון לאליטה העירונית ביפו שלפני 1948. סיפורו הוא סיפור של בגידת המנהיגים, שחיתות הקהילה המקומית והיוותותו בבדידות מזהרת כנביא זעם בעירו. ג'דאי הוא סמל מסמלי הלאומיות הפאן-ערבית, ממקימי תנועת "אל-ארד" בשנות החמישים וממייסדי האגודה למען ערביי יפו בשנת 1979. בשנת 1945 יצא ג'דאי ללמוד רוקחות באוניברסיטה הצרפתית בכיירות, ולאחר שחזר ליפו בשנת 1950 במסגרת חוק איחוד משפחות, חווה על בשרו את המהפך הדרמטי באופייה של העיר.

דמותו של הרב אברהם בכר, הנציג הלא רשמי של הקהילה היהודית ביפו, מקבילה מבחינה סוציולוגית לזו של ג'דאי. סיפורו הוא סיפור הגאות והשפל של העלייה הבולגרית, שבזכותה כונתה יפו בשנות החמישים בולגריה הקטנה. הקהילה, שבשנותיה הראשונות מנתה עשרות אלפי תושבים, הצטמקה, וכיום נותרו ממנה רק אלפים אחדים, רובם מבוגרים. בית הכנסת הבולגרי, שאותו ייסד וניהל הרב בכר, עומד כיום בשימונו בשדרות ירושלים לאחר שנסגר בעקבות עזיבתו של בכר לבית אבות בראשון לציון, שבו נפטר בשנת 2004. הפרק "לאומיות נפרמת" מתאר את יחסיו עם הממסד הרבני, עם הקהילה היהודית ועם שכניו הערבים כרוויי חוסר אונים.

הפרק "לאומיות שרדנית" חותם את השער הראשון בסיפורו של אסמאעיל אבו-שחאדה (אבו-סובחי), ששם את הסיפור הקולקטיבי ברקע העלילה ומתמקד בסיפור הישרדותו האישית. את סיפורו הוא מציג כעדות היסטורית

לפעולתה ההרסנית של הלאומיות. אבו־סוכחי, טכנאי משאבות במקצועו, בחר לעבוד "עם היהודים" ומייצג את היחסים האלה מתוך קבלה וללא דמוניזציה או אידיאליזציה.

שלושת המספרים עסוקים – לעתים במידה של כפייתיות – בהנכחה של הסדר הלאומי והקהילתי. מתוך עמדה של מאבק כואב, המיתוסים הקולקטיביים מוצגים כעובדה חברתית שהמספרים אינם יכולים לה, אבל דווקא משום כך הם בוחרים לנגח אותה ולבוא עמה חשבון. במרחב שבין הסטריאוטיפי הקולקטיבי לחיי היומיום, המגע עם הזר (היהודי והפלסטיני) בסיפורים אלו נחוץ למספרים ולו כדי להביע את תסכולם ולהתעמת עם קטגוריות הזהות באמצעות נשאיהן מהצד האחר.

בעוד הגברים בשער הראשון עסוקים בצידוק זהות מתוך מרקם הזמן הקולקטיבי המתפורר סביבם, הנשים מתמקדות במרחב הביתי והמקומי. השער השני – "האפלה" – מציג ארבעה סיפורים של נשים שחיות במידה רבה מחוץ לזמן הקולקטיבי: הן אינן פעילות בספֶרה הציבורית ובחירות להתבונן בה בביקורתיות מתוך הבית כלפי חוץ. שלוש האחיות אנדראוס חיות הוויה תרבותית טרנס־לאומית שעוקפת את כור מחצבתן המקומי הקרוב־רחוק. שלוש האחיות, סועאד (סגנית קונסול בגמלאות בשגרירות הבריטית), וידאד (מורה בגמלאות בבית הספר הסקוטי "טביטה" ביפו) ולילה (גזברית לשעבר בבית הספר הסקוטי), הן בנות לאחת המשפחות החשובות והמבוססות ביפו שלפני 1948. כמו אביו של פח'רי ג'דאי, אביהן, אמין אנדראוס, בחר להישאר בעיר לאחר הכיבוש ואף ייצג את תושבי יפו הפלסטינים כחבר בוועדת החירום הלאומית במשא ומתן עם ארגון "ההגנה" על תנאי הכניעה במאי 1948. אמין אנדראוס הוסיף לנהל את עסקיו ביפו עד שנפטר בשנת 1973, ושלוש בנותיו הרווקות חיות היום יחדיו בבית מגודר הצופה אל הים ואל בית הקברות אל־כזאח'נה. החומה המקיפה את הווילה שבה הן דרות מסמנת גבול סמלי המקשר אותן אל מרחב בורגני ותרבותי קוסמופוליטי שאינו מנוסח במונחים אתניים, וממנו הן שואבות את זהותן.

נזיהה עסיס נולדה ב־1919 בחלב שבסוריה למשפחה יהודית דלת אמצעים. בילדותה חלתה אמה, והיא גדלה אצל סבתה, שמצבה הכלכלי לא אפשר לה לשלוח אותה לבית הספר. נישואיה הראשונים של נזיהה נמשכו תקופה קצרה והסתיימו בגירושים, וכעבור כמה שנים היא נישאה בשנית. לפרנסתה עבדה כתופרת ובערבים שימשה פֶּנֶרַת וזמרת בשמחות. בשנת 1967 נעצרה נזיהה על ידי שירות המודיעין הסורי באשמת סיוע להברחת יהודים לישראל ונאסרה לתקופה של שנתיים ללא משפט. בשנת 1978 עלתה עם משפחתה לישראל, הוכרה כאסירת ציון והשתכנה עם בעלה ביפו. בזכות מעמדה המכובד מספרת

נזיהה סיפור של עלייה מוצלחת ואוטונומיה אישית בחסות המדינה. בעלה, לעומת זאת, מתגעגע לימיו בחלב ולמעמדו הפטריארכלי שאבד. נזיהה עסיס מציגה אסטרטגיית זהות שבה הלאומיות מתכנסת לכדי משפחתיות. לדבריה, היא עזבה את חלב כי לא הצליחה להשיא את שבע בנותיה, ודווקא בישראל "מצאה אבא ואמא". הלאומיות המבויתת שהיא מייצגת היא מופע לאומיות המנוסח במונחים של שארות מגדרית ואימהות, ובעזרתם היא מכוננת את ביתה וזהותה. בשנת 2005 נהרגה נזיהה מבעיטת סוס במהלך טיול בשדרות ירושלים.

סובחייה אבו־רמדאן נולדה בתל־אל־ריש – כפר שהפך לחלק משכונת תל גיבורים בחולון – למשפחת אריסים ענייה שחכרה אדמה חקלאית מידי משפחת אל־ח'אלדי ומכרה את תוצרתה בשוק ביפו. במהלך המלחמה עברה משפחתה ליפו, וסובחייה נישאה וילדה שישה ילדים. כעבור זמן התאלמנה, נישאה שוב ועברה לגור בלוד, שם גרה במשך שלושים שנה וילדה חמישה ילדים. משהתאלמנה בשנית, שבה סובחייה ליפו וגרה בגפה בדירה שבבעלותה עד מותה במחלה בשנת 2005. בשנים האחרונות לחייה חזרה סובחייה בתשובה ואף עלתה לרגל למכה. סיפורה הוא סיפור מגדרי מרתק על הקשר שבין התהפוכות הפוליטיות ובין כוחות הדיכוי הפטריארכליים ועל נוכחותה המרכזית של מדינת הרווחה בחייה של אישה חזקה הנאבקת על הישרדות משפחתה. סיפורה הוא צידוק של קיום חתרני, והיא אינה חוששת להאשים את הגברים בכישלון לאומי שנבע מפחדנות ומצביעות. זהותה מוגדרת במונחים של אזרחות תועלתנית שרווחה מוצגים כנגד כישלון הלאומיות הפטריארכלית וסיסמאותיה. לעומת סיפורי החיים של ג'דאי, בכר ואבו־סובחי, המתחילים בתיאור נוסטלגי של תקופת פעילות ובנייה ומסתיימים באובדן ובניוון אישי וקהילתי, סובחייה אבו־רמדאן ונזיהה עסיס מגייסות שיח אנטי־נוסטלגי ופורשות ממבטחי המרחב הביתי את סיפור שחרורן מעול הגברים בזכות התמיכה שזכו לה ממוסדות המדינה לעת זקנה.

הפרק החותם את השער השני מציג מבט חיצוני של אישה שמיום שהיגרה לישראל בשנות החמישים נותרה זרה מהכרה ומרצון להווי התרבותי הישראלי הצברי. תליה זקבן־מונטרסקו, בת למשפחה אורתודוקסית, עלתה בגפה מצרפת בשנות החמישים בגיל 16 כנערה קומוניסטית. היא עברה להתגורר ביפו בשנות השישים בעקבות נישואיה לתושב העיר. סיפורה הוא הצגה עצמית של התפכחות פוליטית הדרגתית שראשיתה בהיאחזות של "השומר הצעיר" וסופה במגורים בשכונה מעורבת ביפו, שאת הידרדרותה היא דואבת. מתוך עמדה של הומניזם אוניברסלי וזרות תרבותית מותחת תליה ביקורת נוקבת על הלאומיות ככוח מנשל, המטמא ומרמה את השליט

והנשלט גם יחד. היא מציבה את עצמה בעמדת תצפית של רפלקסיביות נאיבית ואידיאליסטית המשלבת הכרה באחר (עד כדי הזדהות מוסרית עמו) עם עיסוק בלתי פוסק במרחב העירוני המתפורר.

מסיפורי הנשים זיקקנו את עמדות הביניים של המודל, הנמצאות בתוך שבין המקום הגדול של המיתוסים הקולקטיביים למקום הקטן של האדם הפרטי והקהילה הלא מדומיינת. מתוך התבצרותן במרחב הביתי הבטוח הנשים ממלאות תפקיד טרנספורמטיבי ומעקרות את הקולקטיב מכוחו בכך שהן פועלות על הזמן ושולטות במרחב. לעומת הגברים בשער הראשון, המתעמתים ללא הרף עם מישור הזמן המיתי, הנשים חיות בזמן היסטורי ובהווה המשפחתי בלא להיות תלויות בקהילה המדומיינת. אם כן, האפלת הלאומיות היא אסטרטגיה מתוחכמת של מידור פונקציונלי, המאפשרת לפצל בין הפרטי לפוליטי ובין האישי לציבורי, ולכן סיפוריהן של הנשים בשער הזה רוויים השלמה, אמפתיה ואופטימיות יחסית. הנשים ועיסוקן במרחב הם חוליה מקשרת לשלושת הסיפורים האחרונים, הממקמים עצמם בזמן שאינו קולקטיבי אך גם אינו קהילתי או ביתי. השער השלישי – "שקיעה" – מסמן בכך עמדה קיצונית של התמוססות מסגרת הייחוס.

משה (מוסא) אמיגה, בן 84, הוא איש עסקים מצליח שהיה בעל בית מטבחיים גדול בשכונת התקווה. הוא חי בשכונת בבלי בצפון תל-אביב, אבל בא מזי יום לבית קפה ברחוב 60 ביפו, שם הוא מבלה עם חבריו. אמיגה הוא הומו־פאבר המציג פרקטיקה של לאומיות מושעת בכך שהוא מספר סיפור הצלחה אישי וכלכלי במונחים של שליטה מוחלטת על מהלכי חייו ובלי לתת דריסת רגל למיתוס או להיסטוריה. הוא מציג תורת מוסר א־פוליטית והומניסטית המתמקדת בתפקידו המגדרי כגבר נורמטיבי בעל משפחה ענפה ואישה למופת. כמי שנולד בפאתי יפו בשנות העשרים, אמיגה הוא יהודי־ערבי שיפו אפשרה לו לשמור על הערביות התרבותית שלו בלי שיוותר על המרכיב היהודי־האתני בזהותו. הנרטיב שלו קוהרנטי ונטוה מתוך פיצול מוחלט בין צפון לדרום. הוא חי בשני עולמות חברתיים נפרדים, ולכן משעה כל סתירה אפשרית בהווייתו הרבת־תרבותית, אשר קרובה ברוחה למילת (millet) העות'מאני יותר מאשר לתרבות הישראלית העכשווית שאליה הוא מתנכר.

אל מול סיפורו של אמיגה מוצג סיפורו של עמרם בן שמעון, שהיגר ממרוקו כילד, גדל ב"שטח הגדול" ביפו והתפרנס מסרסרות. את אסטרטגיית הצגת העצמי של עמרם כינינו לאומיות ממוסכת, משום שהיא מורידה מעליו מסך כסובייקט פוליטי. בן שמעון הוא איש שוליים אמיתי המשלח ביקורת אנרכיסטית אל הסדר הלאומי והחברתי, ובכך מוציא את עצמו מכל מסגרת מאחדת. חייו נתפסים בעיניו כסדרה מלודרמטית של בגידות אישיות ובחירות

מוטעות שמהן יצא בשן ועין. עמרם הוא ה"אני-האחר" של משה אמיגה, משום שהוא אינו מציג את הישרדותו האישית כפעולה רציפה של מוסר אישי והוגנות חוצת תרבויות, אלא כרצף של מעשי עורמה שבעזרתם הולך שולל את סוכני הלאומיות המתעתעת ואת בעלי השררה (הצבא, המשטרה ורשויות המס). כשם שערק מהצבא בנעוריו, כך ערק מהלאומיות הנורמטיבית בהמשך חייו ודבק בעיקרון של אגואיזם חשדני ונטול מוסריות. הוא חושף את הצינונות האשכנזית כלאומיות מנשלת ומתבצר בזהותו הגברית והרהבתנית, שלבסוף גם היא לא עמדה לו. עמרם הוא להטוטן זהות המהלך על חבל דק בין חבריו הבוגדניים, המדינה הדכאנית ונשותיו המנוכרות והתובעניות. בדרכו החמקמקה והמשחקית הוא דוחה כל זהות קולקטיבית וכל קולקטיביות באשר היא. "השטח הגדול", כשטח הפקר תרבותי שאינו חלק מיפו הערבית (שאליה עולה אמיגה לרגל) ואינו חלק מתל-אביב (שבה גר עמרם), מאפשר קיום לימילי בר-קיימא ונטול היסטוריה בבועה מרחבית.

אמיגה ובן שמעון עוסקים בלאומיות דרך הגבריות שלהם. הם ממקמים עצמם מעבר לקולקטיביות הקהילתית ומעבר למקום הגדול הלאומי. אך שלא כמו הנשים, המעוגנות במרחב הביתי, להם אין מקום קבוע במרחב, והם נודדים בין עולמות חברתיים שונים ומרוחקים זה מזה. מישור הזמן שבו הם מתקיימים הוא אישי ופרודתי, לא מיתי ואף לא היסטורי. במונחי של מילס (Mills 1959), הם משעים את הבעיות הציבוריות לטובת הצרות הפרטיות, וכך מנתקים את עצמם מההוויה הפוליטית. פעולת הניתוק מתאפשרת על ידי בחירתם במרחבים משחקיים ולימינאריים (Turner 1975), שם הם מעבירים את רוב זמנם. יפו מאפשרת לשניהם רפרטואר של זהויות שאי-אפשר לקיימו במקום אחר.

את סדרת סיפורי הנסיגה הנרטיבית מהקהילה המדומיינת אל הקהילה העירונית, וממנה אל הבית והמרחב המשחקי, חותם אבו-ג'ורג', שהיה בן 103 בזמן הריאיון ונפטר זמן קצר אחריו. אבו-ג'ורג' דוחה מכול וכול את הרלוונטיות של הלאומיות לחייו ומצהיר: "כשהיו התורכים הייתי עות'מאני, כשבאו הבריטים הייתי אנגלי, וכשכבשו היהודים הפכתי ישראלי". רוב המרואיינים הם בני הגיל השלישי, ואבו-ג'ורג' מייצג את הגיל הרביעי, המאפשר להשיל כל משטר ייצוג ולבחור בקיום אישי ונטול הקשר (Hazan 2009). בסבך הסיפורים הבלתי קשורים שמשלח אבו-ג'ורג' בקהלו, לא זו בלבד שהלאומיות נפקדת כגורם מכונן זהות, אלא נדמה שהוא אף מכריז שאין כלל סובייקט לאומי, ולכן אין ביקורת פוליטית, אין חתרנות, אין בגידה ואין גאולה. בגיל הרביעי משטר הייצוג אובד במכלול הצרות האישיות, וכל שנותר הוא העצמי העירוני. פרספקטיבה זו גם אינה מאפשרת לרקום נרטיב סדור,

ובהיעדרו הופך הסיפור האוטוביוגרפי לשלל סיפורי מעשיות ואנקדוטות אקראיות. בדבריו של אברג'ורג' הוא אינו מייצג זיכרון (כפי שעושה ג'דאי), אך גם לא היזכרות (כזו של אמיגה); הוא מציע דיווח שאינו מתחייב לדבר. במרחב הלימבו היפואי, אברג'ורג' אינו נוכח בספרה הציבורית, הוא ספון בביתו, אך שלא כמו הנשים בסיפור, הוא תלוי בחסדיה של אחותו. הוא אינו שייך למקום וחי בזמן אישי מפורק שההיסטוריה הלאומית והקהילתית חולפת על פניו בלי שישגיח בה. סיפורו הוא סיפור של חיים נטולי זהות, היסטוריה או עתיד.

הפרק המסכם "ממחוז חפץ לכלי אין חפץ בו" – חותם את הדיון בתצורות נרטיביות של לאומיות. התיאור, שהחל בלאומיות נאצריסטית המצריכה סובייקט פוליטי מוגדר היטב, הסתיים בהתמוססות עמדת הסובייקט המודרני, שהיעדרה אינו מאפשר לקיים מסגרת נרטיבית כלשהי וממילא שוחק עד דק כל שריד של זהות. הפרק ממקם את הדיון ביחס לתיאוריות על לאומיות וממשיג את הלאומיות כמשאב תרבותי שאזל לעת זקנה. בסיכום הדיון אנו מראים כיצד אתוס הלאומיות מתגמש ומסתגל למציאות חייהם של הדוברים, ועם זאת נעשה לנטל או לסמל בערוב היום. בזקנתם המרואיינים מתפרקים מהמטען המיתי שלהם, והוא הופך לסרחה עודף. הפרק מסתיים בבחינה מושגית של היחס בין בגידה לזרות, בין אתניות ללאומיות ובין עיר למדינה, ומציע נקודת מבט תיאורטית חדשה על נוכחותה של הלאומיות בחיי היומיום, המעוגנת ביחסי חליפין סימבוליים וחומרניים, בצרכים קיומיים ובתחושה עמוקה של התפכחות לנוכח השכול והכישלון שחווים אלה שהיו לכודים בה, ולא עוד.

כמה הערות על איסוף הראיונות וארגונם

הראיונות עם המרואיינים הפלסטינים נערכו בערבית בנוכחות דניאל מונטרסקו ומראיינים פלסטינים (מוסא אבר-רמדאן או מאי שבאיטה-מצאלחה). כל ריאיון תומלל בערבית ואחר כך תורגם לעברית. לעתים תיכלו הדוברים את סיפוריהם באנגלית או בעברית; את החלקים האלה הבאנו כלשונם (באנגלית, או בתוספת הערה בגוף הטקסט אם הוא נאמר במקור בעברית). הראיונות עם המרואיינים היהודים נערכו בעברית. הנאמנות לשפת המקור שבה סיפרו המרואיינים את סיפור חייהם היא העיקרון המרכזי המנחה את הספר הזה. לשם כך הקפדנו להביא את הסיפורים כרוחם וכלשונם בערבית ובעברית מדוברת. את החומר אסף, תרגם וערך דניאל מונטרסקו. האחריות לדיוקן של החומר ולדיוקן

התרגום מוטלת עלינו בלבד.

הראיונות נערכו בשיטת הריאיון הפתוח, מתוך שמירה על כמה תמות מנחות: דימויים ותפיסות של יפו, זהות יפואית, יחסי יהודים-ערבים, יחסי שכנות בעיר מעורבת, תפיסת המדינה, יחסים בין-דתיים, הזדקנות, מחזור החיים, זוגיות ויחסים בין-דוריים. סיפורי החיים אורגנו בתת-פרקים לפי זרימת השיחה והטקסט. כותרותיהם של התת-פרקים הן ציטוטים מדברי המרואיינים. עם זאת, הראיונות נשאו אופי של שיחות לא רשמיות, ורובם התפתחו לפי זרם האסוציאציות של המספר. במפגש הראשוני עם כל מספר הצגנו את מטרותנו (לאסוף סיפורי חיים של ותיקי יפו) וביקשנו לשמוע על חייו. רוב השאלות נוסחו תוך כדי השיחה בתגובה לדברי המספרים והושטמו מהטקסט כדי להתמקד בתוכן הסיפור. במקומות שבהם העלה המראיין נושא חדש, הובא הדבר לידיעת הקורא. בכמה מקרים נפגשנו שוב עם המרואיינים כדי לשמוע את חוות דעתם על טיוטת הספר ולתקן טעויות עובדתיות ואי-דיוקים אחרים. הטקסטים המקוריים כפי שתומללו מההקלטות, וכן ההקלטות המקוריות, נותרו למשמרת במכון הרצג באוניברסיטת תל-אביב כדי לשמש חומר גלם למחקר נוסף.

תודות

פרויקט זה של תיעוד, שימור והפצה של סיפורי חיים של זקנים יהודים וערבים ביפו, התאפשר בראש ובראשונה בזכות מענק מחקר מטעם יוזמת פרייס-ברודי באוניברסיטת תל-אביב שניתן לנו בשנת 2002. חומרי הפרויקט משמשים לצרכים אקדמיים וחינוכיים ועומדים לרשותם של המעוניינים לפתח את הידע על תולדות היחסים בין יהודים לערבים והווייתם בעיר מעורבת. מלגת מחקר מאת האוניברסיטה המרכז-אירופית בבודפשט והמכון האוניברסיטאי האירופי בפירנצה (קרן מרי קירי של האיחוד האירופי) אפשרה לדניאל מונטרסקו לפנות את הזמן הדרוש להשלמת המחקר. אנו מודים למרכז הישראלי לאמנות דיגיטלית ולעמותת "איאם – הכרה ודיאלוג" על המענק שסייע להשלים את עיבוד החומר.

מכון הרצג לחקר ההזדקנות והזקנה היה לנו בית חם במשך כל תקופת העבודה על הפרויקט. תודה מיוחדת שלוחה לצוות המכון, מאירה ברגר וניצה אייל, על עזרתן רבת הערך ונועם דרכיהן. לפרופסור יסכה כהן-מנספלד, ראש מכון הרצג, שלוחה הוקרה על תמיכתה הנדיבה בהכנת כתב היד. אנו מודים לפרופסור שמעון שפירו שליווה את הפרויקט בראשיתו, וכן לדיתי שווילי

ולהדס קשתי מיוזמת פרייס-ברודי, שללא תמיכתן לא היה הפרויקט יוצא אל הפועל.

אנו מודים לד"ר מוסא אבו-רמדאן, שסייע בראיונות עם סובחייה אבו-רמדאן, פח'רי ג'דאי, אבו-סובחי ואבו-ג'ורג', למאי שבאיטה-מצאלחה, שסייעה בריאיון עם האחיות אנדראוס, ולעו"ד הישאם שבאיטה, ששימש צלם הפרויקט. תודה גם לעיוש כחיל ממועדון הקשישים בעג'מי על שפתחה בפנינו את דלת המועדון והציגה אותנו בפני באי המקום. תודה למאי שבאיטה-מצאלחה, נסרין סיכסיכ, רנין ג'רייס, יעקב נחמיאס ומשרד "תמליל" שסייעו בתמלול הראיונות.

תודה מיוחדת לד"ר פנינה שטינברג שברגישות ובתבונה ערכה את הגרסה הראשונה של כתב היד, לפרופסורים עלי יסיף ותמר כתריאל על שסייעו בביקורת, עצה ועידוד לעריכת הנוסח הסופי של הספר. במכון ון ליר בירושלים תודתנו נתונה לפרופ' גבריאל מוצקין, ראש מכון ון ליר בירושלים, על תמיכתו בפרסום ספרנו, לפרופ' יהודה שנהב, עורך סדרת הקשרי עיון וביקורת, על שקידם את הפרויקט ותמך בו בכל שלביו. ליונה רצון, מזכירת המערכת, על שסייעה בידינו במקצועיות בכל עניין, לשרה סורני, מנהלת מחלקת הפרסומים לשעבר שליוותה את הפרויקט במחויבות בלתי מתפשרת. לד"ר טל כוכבי, העורכת הראשית וראש מחלקת פרסומים, שהביאה את המלאכה לידי גמר. לכנרת יפרח, עורכת הלשון שהקפידה על קלה כחמורה בניקיון הטקסט. ומעל לכול, תודה מקרב לב לשלושים המרואיינים שכרו אוזן, פתחו לב והסכימו לחלוק עמנו את סיפוריהם, חוויותיהם וזיכרונותיהם.

הספר הוא יד לגיבורי ספרנו החיים והמתים.

