

A black and white photograph of a town, likely in the Middle East, viewed from a hill. In the foreground, three people are sitting on a wooden bench with a striped blanket. The person on the left is a man in a tank top, the person in the middle is wearing a hat and a light shirt, and the person on the right is a man in a tank top. They are looking out over the town. The town has many small, square buildings with flat roofs. In the background, a mosque with a minaret is visible on a hill. The sky is clear.

סדק

Sedek / سِدَق
כתובת לנפיה שכאן

גיליון 5 / יולי 2010



סדק

سَدَق / Sedek

כתב־עת לנִפְיָה שְׁכָאן

גיליון 5 / יולי 2010

[על הכריכה]

193 | אל־מאלחה. גם אם הם רק מחשבים כעת את אורך הדרך שעוד נותרה להם לעבור כשהם עמוסים בשתי מיטות סוכנות וערימת מזרונים, הם כבר לומדים את פינות החמד של ההר, את השבילים הסמויים מן העין בו, את פיתולי הדרך מהמסגד לבאר, ומכשירים את עצמם כבר להיות אוהבי טבע וארץ המכירים את "ארצם" על בוריה. האם אחד או אחת מ־2,250 תושבי הכפר שגורשו מן הבתים שאותם הם עומדים לאכלס יגיח אליהם מאחד הארונות כרוח רפאים ויספר להם שהוא גורש מכאן? צלם: פרד צסניק, ארכיון צה"ל ומערכת

הביטחון, 1950



צילום: חיים דעואל לוסקי

עמותת זוכרות ומוציאים לאור זוכרות, פרהסיה, ופרדס הוצאה לאור. משתתפים בגיליון חוה ברנפלד שטיין, ענת לייבלר, הלל כהן, איה קניוק, איאד שואמרה, אילן פפה, אריאלה אזולאי, גי חזרי, נגה קדמן, סמי אבו שחאדה, לינדה דיטמר, חסן סאלח, רקאן מחמוד, תומר גרדי, מאיר עמור, פאתינה אבריק, סועאד חדאד, רנין ג'ריס, חנא פרח כפר פּרעם, תדי כ"ץ, פאטמה קאסם, צבי אלחייני, שיר חבר, בועז ארד, סמדר לביא. למשלוח כתבי יד ותגובות: tomer.gardix@gmail.com כתובת המערכת: עמותת זוכרות, אבן-גבירול 61/2 תל-אביב יאפא 64362, טלפון 03-6953155. את סדק ניתן לרכוש בחנויות הספרים ובאתר הוצאת פרדס:

www.pardes.co.il

The publication of Sedek is made possible thanks to the support of: Trocaire, Misereor, CCFD, ICCO, Oxfam Solidarity, HEKS-EPER, medico international, Mennonite Central Committee, Broederlijk Delen, Oxfam GB, BOF, SIVMO

התערוכה, להשלימו או לבקרו. גם אם נדמה לרגע שהגיליון הנוכחי מסכם את התערוכה ואת ערבי העיון שהתקיימו במסגרתה, הרי שמטרתו הפוכה – הוא מבקש להמשיך ולהנכיח את הארכיון שנוצר, כמקור לא אכזב של חומרים שהמציאות העכשווית מחייבת להמשיך ולחוקרם.

אלימות מכוונת 1950-1947 היא פרי מחקר וכתובה של אריאלה אזולאי, שגם אצרה את התערוכה. את התחקיר עשתה הדס שניר, מיכאל גורדון עיצב. את ערבי העיון בנו אריאלה אזולאי ונורמה מוסי. תמללו אותם שירה שפרכר, יפעת גוטמן, נינה צורן ועמי אשר. הרבה תודה להם, וכן למיכאל יעקובסון, שעזר בהבאה לדפוס של הרצאתו של צבי אלחייני, לדוד גוטסמן מהוצאת פרדס ולכל צוות זוכרות.

את הגיליון ערך תומר גרדי, יחד עם אפרת אבן-צור, עפר כהנא, נורמה מוסי, איוב אעמר ואסנת בר-אור. את העריכה החזותית עשו עפר כהנא ואסנת בר-אור. איור, רותם מקרית-גת, עריכה לשונית והגהה אפרת אבן-צור, דפוס ע.ר. הדפסות בע"מ. מסת"ב 978-965-541-026-6. את סדק מפיקה

את החשיבות של חומרים חזותיים בכתובה של היסטוריה אלטרנטיבית.

מערכת כתב העת סדק החליטה כבר עם הצגת התערוכה להצטרף לפרויקט ארכיוני זה ולהרחיב את הדיון בחומרים הכלולים בו. גיליון מספר 5 מהווה אפוא המשך של אותה תערוכה ושל הספר שיצא לאור בעקבותיה בהוצאת רסלינג, אלימות מכוונת 1950-1947. את ערבי העיון שבמסגרת התערוכה הקלטנו, תמללנו וערכנו. קטעים מהם מתפרסמים בגיליון זה לצדן של התמונות. את הקריאות השונות בתמונות שמרנו על-פי רוב בשפתן המדוברת, על מנת לתת ביטוי לאופי השיחתי, הגולמי והפחות פורמלי שהיה למפגשים אלה, אשר בהם ראינו כיצד חומרי ארכיון חזותיים משמשים בסיס לכתובת היסטוריה.

לצד התצלומים מהתערוכה והטקסטים המתומללים מן המפגשים, אנחנו מפרסמים כאן קריאות נוספות באותם תצלומים, ובתצלומים אחרים, בליווי חומר נוסף שאספנו מאז כחלק מהמאמץ להרחיב את המעשה שבו החלה

באביב 2009 הציגה אריאלה אזולאי בגלריית עמותת זוכרות את התערוכה אלימות מכוונת, 1950-1947: גנאלוגיה חזותית של משטר והפיכת האסון ל"אסון מנקודת מבטם". 213 תצלומים מתוך ארכיונים שונים במדינה הוצגו כארכיון פתוח בחלל התצוגה, ולצדם כיתובים מפורטים, כחלק מן המאמץ לשחזר מתוך התצלומים את התהוותם של מגננוני המדינה היהודית, את הרס החברה הפלסטינית ואת יצירתו של קו מפריד בין אסונם של הפלסטינים לבין נראותו בעיני תושבי הארץ היהודים.

במהלך החודשים שבהם הוצגה התערוכה נערכו במסגרתה שמונה ערבי עיון סביב כל אחת מסדרות התצלומים שהוצגו. בערבי העיון השתתפו אנתרופולוגים, היסטוריונים, גאוגרפים, סוציולוגים, ארכיטקטים וצלמים, שהוזמנו להתבונן בתצלומים מתוך הידע שברשותם, תוך פתיחת הדיון להשתתפות הקהל. מטרת ערבי העיון היתה כפולה – להפעיל את הארכיון ולשתף בממצאים שלו חוקרות וחוקרים נוספים, כמו גם להבליט

בהתחשב באלטרנטיבות

הערבי כמושא לאיסוף מידע – 22.4.2009

הלל כהן: התמונה הזו היא תמונה של סיר, מש"ק מודיעין, של הפלמ"ח בעצם, מביא איתו סוכן או מודיע לשם תשאול. אם אנחנו לא קוראים את הכיתוב למטה, אלא מסתכלים על התמונה הזאת, אנחנו רואים כאן, רואים כאן ידידות מופלאה, אנחנו רואים כאן יחסים של חיבה הדדית. יחסים של כבוד הדדי. יחסים של הערכה הדדית.

המולה בקהל

הלל כהן: סליחה?

המולה בקהל

הלל כהן: לא. אנחנו, אם אנחנו—

המולה בקהל

הלל כהן: רגע. רגע. תקשיבו. אני, אני מדי פעם,

הייתי חוזר ממילואים עם נשק, ומנשק את אמי. כמובן שהייתי מקפיד כמו החייל הזה שהקנה לא יהיה מכוון לאמא שלי אלא לצד השני, ואם היא היתה פוגשת אותי בתחנה המרכזית, אני משער שזה היה נראה משהו בסגנון הזה. אם אנחנו לא יודעים, ואנחנו גם לא יכולים לדעת אם הוא יהודי או ערבי הבחור הזה אם אנחנו לא קוראים את הכיתוב. אני מדבר על התמונה כתמונה ניטרלית שאנחנו רואים אותה. למעשה, התמונה הזו מעלה

את השאלה המאוד מאוד חשובה בעיניי. מה הם התנאים להיווצרות ידידות של אמת, בין יהודים לערבים? מה הם התנאים? האם אי־פעם נוצרו תנאים לידידות של אמת בין יהודים לערבים? לפני '48, בי־48, ואחרי '48? עכשיו, בתערוכה הזו ובתמונות שאנחנו רואים בתערוכה הזו, אנחנו רואים כל מיני מבטים על הערבים, מה שנשאר, מה שלא נשאר, על היהודים שהגיעו והתיישבו בבתים של הערבים, והשאלה, שוב, שאלה מקבילה

60 | מתוך הרפרטואר העשיר של צורות איסוף מידע על ערבים, תצלום זה מציג לראווה את הבאת ה"לשון" לחקירה. חלק מן החקירות היו אלימות, חלקן התבצעו בדרכי נועם ותוך כדי רקימת קשרי ידידות מטעים עם הנחקרים. מש"ק המודיעין (ממחלקת הסיירים, הגדוד הרביעי, "הפורצים", יחידות המטה 5) והערבי שהוא חפץ בלשונו נראים מחויכים למדי בתמונה. האם כך הוא ייראה גם אחרי החקירה? מקום ושם צלם לא צוינו, באדיבות אוצר תמונות הפלמ"ח, אלבום חטיבת הראל (התצלום התקבל מאברהם בן פורת, אבן יהודה), 1948

שעולה, האם יכול היה להיות מבט שהיהודי יסתכל על ערבי בארץ־ישראל-פלסטין בתקופת המנדט, שיהיה מבט נקי? שיהיה מבט שאין בו או עליונות, או פטרונות, או שנאה, או רצון לגרש.

דוברת מהקהל: או פחד.

הלל כהן: או נחיתות, או פחד.

דוברת מהקהל: או מבויים!

הלל כהן: כן. האם יכול להיות מבט שוויוני של ממש? ההנחה, ההנחה היא שכנראה, אם היה–

דוברת מהקהל: הם לא מביטים אחד בשני!

הלל כהן: סליחה?

דוברת: הם לא מביטים אחד בשני!

הלל כהן: לא, לא, אני מדבר על המבט הכללי.

דוברת: אבל פה, אני לא רואה איפה אתה רואה את הידידות? הוא נראה ככה ז'לוב, וזה נראה מסכן, על־ידו, והוא משת"פ, וזהו.

הלל כהן: אני אחזור לתמונה הזאת, אבל אני רוצה קודם להגיד משהו טיפה יותר כללי. האם, האם אפשרי, האם היה אפשרי מבט כזה או מפגש כזה שהוא שוויוני? שהוא אמיתי? שהוא כנה? שהוא חיובי? וזו השאלה. זו השאלה: אם אנחנו אומרים שלא, זה אומר שכל המהלך הציוני לבוא לפה, המהלך המכונה בפי חלק מהחברים כאן "הקולוניזציה", המהלך הזה הוא היה פסול ולא־מוסרי מעצם העובדות, ואני משער שיש אנשים שחושבים ככה. מנגד, מנגד, אנחנו כן יכולים לחשוב על האפשרות שבהתחשב באלטרנטיבות, אנשים הרי מחליטים החלטות בהתחשב באלטרנטיבות שעומדות בפניהם, מה יכלו יהודים לעשות בשנת

33'? ומה יכלו יהודים לעשות בשנת 36'? ומה יכלו היהודים לעשות בשנת 28'? מה יכלו היהודים לעשות ב־1890? מבין האלטרנטיבות שעמדו בפניהם? ולכן כשאנחנו בודקים את השאלה הזאת, אז אנחנו, אני מגיע למסקנה, וזכותו של אף אחד לא להיות שותף למסקנה הזאת, אני מגיע למסקנה שהאלטרנטיבה של לבוא לכאן היא היתה אלטרנטיבה סבירה, גם ברמה המוסרית. השאלה היא, מה עושים כשמגיעים לכאן? וזו כמובן שאלה מרכזיות. שאלה קריטית. אבל, לגבי הזכות להגיע לכאן, אני מוצא בסיס מוסרי בלהגיע לכאן, ואז, בהינתן כל זה, אני חושב שהיו יכולים להיות גם מפגשים לא רעים, לא איומים, לא שליליים. האם חבר קיבוץ מענית שיוצא עם הקומביין שלו לעזור למישהו מבאקה אל ע'רביה לקצור – מה זה? זה רק פטרונות? זה גם ידידות? זה גם וגם? משהו שקרה לא מעט, גם במרד של 36'–39' וגם במלחמה ב־48', זה שפלסטינים ששמעו על מתקפה שמתקרבת, על יישוב מסוים, באו והזהירו את השכנים היהודים שלהם. זה קרה בזכרון יעקב וזה קרה בקיבוץ נען וזה קרה בכפר מנחם, זה קרה בעשרות מקומות, אי־אפשר אפילו למנות אותם.

דוברת מהקהל: ובזכרון.

הלל כהן: למה? למה? למה הם עשו את זה? היו כל מיני סיבות למה לעשות את זה, אבל, ופה אני מגיע לצד הציוני בסיפור הזה, וזו בעיניי, זו בעיניי הטרגדיה, ואולי גם טרגדיה הכרחית, כמו הרבה טרגדיות שהן הכרחיות. גורמי המודיעין, שירות הידיעות של ההגנה בעיקר, כל ידידות שהיתה בין יהודים לערבים הם החליטו לתעל אותה, לנצל אותה לטובת העבודה המודיעינית. עכשיו, בעיניהם זה היה מהלך להצלת חיים. המשמעות של זה היתה שאי־אפשר היה כמעט לפתח ידידות סתם. המשמעות של זה היתה שהמודיעין הציוני אסף מידע על כל היהודים שיש להם חברים ערבים, או ניסה לאסוף, על היהודים שיש להם חברים ערבים.

דובר מהקהל: זה לא הפוך, הלל? הם לא נעשו חברים, חברים, בשביל

הלל כהן: כמובן שהיה גם לפני–

דוברת: גם וגם.

הלל כהן: היה גם לפני–

דובר: היה גם חברות ואז נעשו–

הלל כהן: כן, זה, זה, זה הדבר המדהים שהיה. זה בעיניי דבר, שיש לך רופא שמטופל שלו בא ואומר, הולכים להתקיף את היישוב שלכם, ואז הרופא הולך ואומר את זה לאנשים מהש"י. ואנשי הש"י הולכים וחוקרים את אותו ערבי ומתחילים להפעיל אותו וככה מעשה שמבחינתו היה מעשה תמים, מעשה הגון, מעשה חברי, מעשה נאצל, הופך בעצם, בגלל המעשה הזה, הוא הופך להיות שבוי של המערכת. שבוי של המודיעין הישראלי ובעצם משת"פ וגומר את החיים שלו איך שהוא גומר. הטרגדיה היתה שאנשים שבאו לספר על התקפות על יהודים, ממניעים שאני כן קורא להם נאצלים, במשך שנים, עוד לפני 36', כבר משנת 29', ויש כבר דוגמה אחת בודדת או שתיים מהמאורעות של 21', שהפכו אותם לכלים, הפכו אותם לפיונים ולקחו מהם את אותו כח רצון ואת אותה יכולת החלטה שהיתה להם, והם כבר לא יכלו להחליט שהם רוצים להיות אנשים הגונים. לא יכלו! כי את ההגינות שהם הביאו בפעם הראשונה הם כבר איבדו, את התמימות הם איבדו, וזה, וזאת בעיניי הטרגדיה שאולי מצוינת גם בתמונה הזאת.

פעם אחר פעם מנסה השב"כ לגייס את איאד שואמרה. איה קניוק ראינה אותו ב־7.5.2008 בביתו באלראם

מתוך אתר מחסנמילים

איה קניוק: עד איזה גיל היית בשועפט?

איאד שואמרה: אני עד גיל שתיים־עשרה הייתי בשועפט.

איה קניוק: ולמה עברת משם?

איאד שואמרה: למה שיש לי, סליחה שאני אומר לך את זה, שיש לנו אבא חרא. סליחה שאני אומר לך את זה. נתן לנו להפסיד את התעודה הכחולה, נתן לנו להפסיד כל מה שאנחנו אוהבים. אנחנו, איפה שהבנאדם גודל, הוא אוהב. לשוק הגעתי דרך חבר. היינו בבית ספר ביחד, הוא יצא לפניי, הוא אמר לי בוא איתי לשוק, הלכתי איתו ועבדנו וברוך השם הסתדר לי. הבסטה של החמוצים, אני הייתי עובד עליה. תשאלו אותו מי זה איאד. יש אחד בשם יהודה אוחיון, רשום, כותב על החנות, יהודה חמוצים. אני עבדתי איתם שמה. עבדתי איתם שש־עשרה שנים בדיוק.

איה קניוק: שש־עשרה שנים?

איאד שואמרה: שש־עשרה שנים. עד היום, עד היום, איתם בקשר אני. לא עוזבים, להגיד לך את האמת. והוא גם חיתן אותי.

איה קניוק: באמת?

איאד שואמרה: הוא חיפש את הבחורה שאני נשוי איתה עכשיו. והוא שכנע את אבא שלי שיחתן אותי עם הבחורה הזאת. היתה בת 17.

איה קניוק: ואתה?

איאד שואמרה: אני הייתי בן 19.

איה קניוק: זה גם קטן–

איאד שואמרה: התחתנתי ובאתי לגור פה.

איה קניוק: פה באלראם.

איאד שואמרה: פה באלראם. גרתי באלראם פה שנה. ואז ניתקו לה לאשתי את הביטוח לאומי. ואני לא יודע מה זה ביטוח לאומי. מה זה. אני לא, לא יודע. זה לא, לא עוזר לי. אין לי ביטוח לאומי, ואני לא חושב על זה בכלל. אמרתי תעזבי אותך, בשביל מה לך את זה, למה את צריכה את זה. אבל אז פתאום יש לי את מחמד. הילד בא. אני רוצה לרשום אותו בתעודת זהות של האמא שלו, אסור. שמתי עורך דין, הוא רוצה שלוש אלף דולר. אמרתי לו, תוציא לי מספר לילד, קח. אני לא יודע איך, מה עושים. הלך הביא לי מספר, אומר אתה צריך לגור רק בירושלים. עזבתי כאן הלכתי השכרתי בית בשלוש מאות דינר. זה 1,800 שקל. שכרתי את הבית, איה, גרתי בבית כמו ילד טוב. ישבנו, גרנו, בא אחד פתאום שהשב"כ שולח לי. התקשר אלי משרד הפנים, איאד שואמרה, תגיע לתחנת משטרה בנוה יעקב, יש לך פגישה עם השב"כ. הלכתי. איפה אתה גר, איאד? אמרתי לו בעסאוויה. אומר אתה צודק. שואל, איפה בעסאוויה? אמרתי לא יכול להסביר לך בדיוק איפה, אומר אני אסביר לך. בוא. דן דן דן דן זה הבית שלך, נכון? אתה יורד מפה לבית איאד, זה הכניסה, זה זה, התחיל להסביר לי בדיוק איך אני נכנס לבית. הוא עוד מעט יגיד לי איזה חדר אני גם גר גם. איזה חדר אני ישן. אמרתי לו בסדר, אתה צודק, נכון. אומר לי מפה יורדים, זורקים אבנים וזה אמרתי לו שמע חביבי. אני אם אני אבוא ואגיד לך אז אתה טועה. קודם כל. אחרי זה, אני יש לי ילד, אני יוצא בחמש בבוקר מהבית וחוזר באחת־עשרה בלילה. אני לא חושב להסתכל על אשתי. על הילדים שלי אני לא מסתכל. רוצה להתקלח ולישון. לקום בבוקר לעבודה. אומר לי שישו שבת, אומר לו ששי שבת אני אצל המשפחה שלי. הולך לראות אמא שלי, אבא שלי. אומר לי אני אארגן לך עבודה אחרת, ו, ו, ו, את יודעת איך מתנהגים. שייקחו אותי בשבילהם. אני אמרתי תשמע חביבי. אני בנאדם שראיתי הרבה בחיים, ואני לא מחפש. אני מצדי אני לא רוצה את התעודה ולא רוצה שום דבר מכם אבל אני קונה את השם שלי. שם של הילדים שלי. שמחר יגידו היה להם אבא טוב. שלא יגידו היה להם אבא מלשן. זה מה שאני מחפש. אומר לי, או אתה עובד איתנו, או אנחנו עוצרים את אשתך הלילה. שאתה

גר איתה. לקחתי מונית ירדתי למוסררה יצאתי מאצלהם לקחתי אוטו ממוסררה להובלה. התקשרתי לחברים שלי אמרתי להם אני עובר בית. לפני שאני מתקשר לחברים שלי התקשרתי לאמא. אמרתי אמא תפני לי חדר. לא היה לי בית. באתי גרתי בחדר פה. גרתי בחדר הרבה זמן. ישבנו שנה וחצי. איה, בת שלי באה בחדר הזה. התחלתי לעבוד בשוק, לחזור. לאט לאט לאט התחילו להתקשר אלי עוד פעם. כיביתי טלפונים. לא רציתי לדבר עם אף אחד. שלחו לי שוטרת בשם, לא שולי. ציונה. יש איזה חוקרת, קוראים לה שולי שמה. ממש רעה. ממש ממש רעה. עשתה עלי קומבינה. שלחה את ציונה אלי. באה ציונה אלי אומרת לי איאד, אני ממש אהבתי אותך וזה, נכנסת אלי ללב, היא זקנה כזאת, אבל בחורה, אם את מדברת איתה את רואה אותה בחורה טובה. לא רעה. דיברתי איתה אומרת לי איאד, אני אעזור לך עם התעודה. אמרתי לה ואללה, אני מודה לך. ממש מודה לך. אם תעזרי לי בזה, אני לא אשכח אותך כל החיים. את עוזרת לי במשהו שזה גדול. אמרה לי טוב. תשמע איאד. אני לוקחת לך תור עכשיו, אתה יורד לחדר 4 במגרש הרוסים, יש שם איזה חוקר, שאתה נפגש איתו שמה, אתה יושב איתו ונסגר הסיפור. אמרתי ואללה עלא כיפכ. למה לא. אבל שלא ייצא מניאק ייקח אותי לעבוד איתו, זה אני לא עושה. אומרת לי לא מה פתאום. הוא לא ידבר איתך על זה. לקחתי את הרגליים שלי והלכתי.

ואללה חיכיתי שבוע ליום הזה. אני ממהר, ממש מממהר, לחוץ, רוצה את היום הזה שיגיע. ואללה ירדתי, לחצתי על הכפתור שמה, נכנסתי. אהלן איאד! כאילו שהוא מכיר אותי הרבה שנים. מה נשמע! מה שלומך! אמרתי בסדר. אומר לי מה שמעתי, אתה רוצה תעודה כחולה? אמרתי כן. למה אתה צריך אותה? אמרתי מה למה אני צריך אותה, לחיות עם הילדים שלי ואשתי בירושלים, מה אני צריך אותה. לעשות פיגועים? אומר, שששש, מה אתה מדבר, ככה לא מתנהגים. אמרתי תשמע חביבי, אני באתי אליך פה, שלחה אותי ציונה. אם אתה יכול לעזור לי תעזור לי אם אתה לא יכול תגיד אני לא יכול. אומר לי תן לי מספר תעודת זהות שלך, תיק תיק תיק מתקתק במחשב אומר ואי ואי ואי ואי, יש לך פה בעיה רצינית איאד. קשה לך. עכשיו, הייתי נקי! נקי! נקי לגמרי! אין עלי תיק אחד. אומר, יש לך בעיה פה, אבל אומר לי, אין בעיה איאד. נזיו אותה. אבל אנחנו רוצים ממך משהו. אמרתי לו מה אתה צריך. עכשיו הרגשתי שהוא, הוא רוצה להסביר לי שאני אעבוד איתו. היה לי הרגשה לכד. אמרתי לו, שתיוהר שלא תגיד לי לעבוד איתך. אני לא מהאנשים ההם. אומר לי לא, התחיל לשכנע אותי ולספר לי סיפורים, זה היה ככה

וזה היה ככה וזה נהיה ככה ואנחנו לאחד הבאנו בגדים לילדים וזה לשני הבאנו לו בית. לאט, מנסה לשכנע אותי. אמרתי לו שמע חביבי, אני לא רעב. יש לי אוכל בבית, ברוך השם. אני לא צריך את התעודה. תודה רבה. שב, אמר לי. יש לך בעיה פה, אני לא אמחק את זה. אמרתי לו אל תמחק את זה. פתאום אני רואה מה כתוב איאד, יש לו איסור שב"כ. סגור. שב"כ. הייתי מקבל מגנטי אני. פתאום אין לי מגנטי. התחלתי לעשות שטויות. שטויות מהכל, איה. כל מה שאת לא חושבת, איאד עשה. הכל עשיתי. לא שאלתי, לא דפקתי חשבון, חלס. ככה, ראיתי את עצמי נשרפתי. התחלתי לעשות הכל. הכל. לעשן סמים, לשתות כל לילה, בשביל לשכוח. להכיר את כל האנשים הרעים, כל האנשים המלוכלכים, אני משהו קרה איתי. אני אומר לך את האמת. ואז עזבתי. הלכתי עם אשתי ועם הילדים לפה. אבל פה עשו בעיות לאשתי. מישהו רדף אחרי אשתי, צילם אותה והיא עם הילדים פה הלכו הגישו בקשה שהיא גרה בשטחים ביטלו לה קופת חולים.

איה קניוק: אז אחרי שבא הביטול של הביטוח הלאומי, אז אשתך עזבה וחזרה לעסאוויה?

איאד שואמרה: כן. התחילה לבכות לי. חזרה לעסאוויה. אנחנו התחתנו, ואשתי איפה היום. אני כאן היא בעסאוויה. מה אומרת לי לפני חודש, איאד אם זה לא מסתדר לך, לך תחפש מישהי מהשטחים תתחתן איתה. אני אמרתי לה רק את. מישהי אחרת אני לא מתחתן. בחיים. אומרת לי אולי אני אמות. אולי יסגרו גדר, אני לא יכולה להיכנס אליך. אמרתי לה אם יסגרו גדר, אם פה ירימו יסגרו לגמרי, נריח אותך רק. לא רוצה שום דבר. אחר כך אני לא לוקח. רק אותך אני רוצה. אני אומר לך לפעמים אני מדבר איתם בטלפון אני בוכה. נשבע לך שאני בוכה. כמו ילד קטן. כמו תינוק. כשהילד מחפש אותך לא מוצא אותך. כשהבן שלך נופל ואתה לא יכול להגיע אליו לבית חולים. כשאשתך יולדת והיא בוכה לך בטלפון תבוא לידי אני רוצה אותך לידי. אני לא יכול לגעת אליה. זה ממש ממש כואב. כמה שניסיתי לעשות, לא עושה שום דבר. לא עוזר. הייתי נקי. ממש נקי. אבל אכלו לי את הלב. לוקחים אותך חקירות, בוא תעבוד איתנו, יש לך עליך פה משהו, אנחנו ננקה אותך תעבוד איתנו, כאילו תופסים אותך מפה, מהצוואר. בסוף אמרתי אני לא רוצה תעודה, לא רוצה ילדים לא רוצה, רק רוצה את השם שלי היום וזהו. מספיק לי. אם אני רוצה לעבוד איתם איה, נשבע לך, ב־98' הייתי לוקח

תעודה. הייתי היום אני מלך. אבל אני לא רוצה. רק רוצה ישר לקחת אותה. לפי החוק.

האתר מחסנמילים הוא המרחב המושגי והקצה הנראה של המפגש שלנו עם המציאות, והמחאה שלנו נגדה. אנחנו מתהלכות בתוך המציאות, שתי ישראליות ובעלות פריבלגיות, לא במסגרות ובלי דגלים, ולאט בתוך השנים המציאות מתגלה לנו דרך גורלם האישי של אנשים שנעשו מוכרים וקרובים, שדרכם ועמם ומקולם מבליח אותו עיקרון אופל כלפיו אנו מוחות ואותו באנו לתעד ולהרעיד, בדרכנו.

באתר יש עדויות ודוחות ומאמרים וסרטים וקטעי וידאו וסיפורים ורגעים. במיוחד יש בו מה שמבחינתו הוא הצוהר היחיד אל המציאות, קולו המושתק והנעדר והמאוין של הקורבן.

איה קניוק ותמר גולדשמיד
www.mahsanmilim.com

משרדי המושל הצבאי

סוציאליזציה למדינה ומנגנוני הכפפה – 1.4.2009

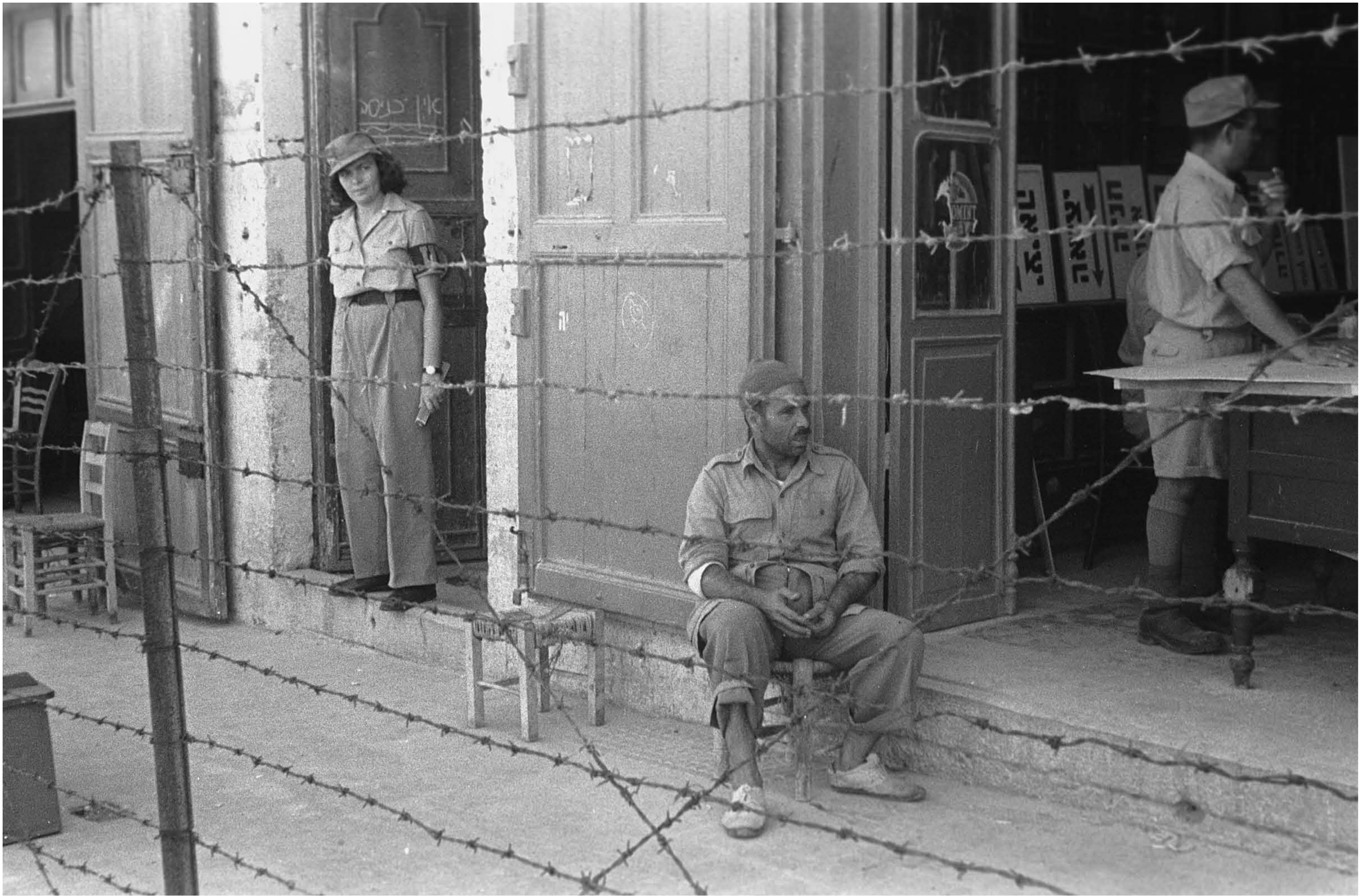


סמי אבו שחאדה: אני עכשיו אבוא לדבר על יפו עם תמונה של המושל הצבאי. אני רוצה לדבר על התמונה של המושל הצבאי. בית המושל הצבאי, יפו, שדרות ירושלים. יפו. אני עומד פה במקום סבא שלי. סבא שלי קוראים לו אסמאעיל אבו שחאדה, יפואי, בן 83. אני עברתי מאוד קשה לנסות לשכנע אותו לבוא לדבר פה על התמונה ואיך הוא אישית חווה את הממשל הצבאי, ולא הצלחתי.

אני אניד לכם למה לא הצלחתי ואני אנסה לדבר על ממשל צבאי, זה סיפור אחד שהוא חווה אותו אישית ובעיניי הוא סיפור חשוב, ואני אספר את הסיפור הזה עוד מעט. מנטלית – הבן־אדם הזה בן 83 – הוא עדיין בתקופת הממשל הצבאי. זה ייראה לחלקנו ציני, לא משכנע, לא סביר, איפה הוא חי? רשמית הממשל הצבאי המשיך ביפו עד תחילת 1950, מעשית זה נשאר הרבה יותר, נשארו כל מיני אנשים של הממשל הצבאי, והיה קצין מודיעין מאוד מפורסם ביפו שהכיר את כל הערבים של יפו וכל הערבים של יפו הכירו אותו, מרכוס קראו

לו, שנשאר בעבודה באופן קבוע, כמישהו חשוב בשב"כ. וסבא שלי בטוח שאם עכשיו הוא היה עומד פה ואומר לכם מה היה אז, כשמדברים על '48, הוא יוצא מפה לחקירת שב"כ. חקירות השב"כ שהוא עבר, שנות החמישים ושנות השישים, לא היו נעימות, והיה להם כל מיני תוצאות. היו שלוש תוצאות לחקירות האלה. כל פעם כשאיוזשהו יישוב היה מתאושש, קצת תנועה לאומית מתעוררת באיוזשהו מקום, איוזשהי התארגנות, היה צריך מישהו לדוגמה לחקירה שהיה מת בה. ביפו, היה

32 | יאפא. מן הנעשה בתוך בניין המושל הצבאי מוכרים רק תצלומים ייצוגיים, בעיקר שיחות מנומסות עם המושל. מן החקירות והפגיעות שאלה הותירו בתושבים אין זכר מצולם. התור הארוך בכניסה למשרדי המושל הצבאי בשדרות ירושלים הוא רק ביטוי מרחבי אחד לניהול הצבאי של העיר לאחר כיבושה. התווספו לו הפרדה בין גברים לנשים, ריכוז גברים במתחם מיוחד, מסדרי זיהוי, חסימת חנויות, פרישה של גדרות תיל לאורך המדרכות, תחימת אזורים, חלוקת (או מניעת) רישיונות והבחנה בין אזור אזרחי פתוח לאזור צבאי סגור. הממשל הצבאי, שהתמקם במשרדו של ראש העיר הערבי והיה מופקד על ניהול האוכלוסייה הערבית, עסק למעשה בוויסות תנועתה במרחב הציבורי הפתוח שהיה כעת בשליטתם של האזרחים היהודים. הוויסות נועד למנוע מהם להשתתף כשחקנים שווים ליהודים בחלוקת המשאבים, הנכסים ויתר הטובין. בעודם נאבקים על השגת רישיון תנועה לצד אחד של העיר או על יציאה מגטו עג'מי, רוב רכושם נבזז או מחולק לאחרים. תנובה כבר משווקת את מוצריה במסעדה הפינתית. צלם לא צוין, ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון, 1.5.1948



[בעמוד הקודם]

184 | יאפא. בשדרת סדנאות מרווחת זו עבדו עד לא מכבר בעלי מלאכה ערביים. כשהם גורשו הם השאירו מאחוריהם גם מכוונות, מכשירים, חומרי גלם וכלי עבודה ייחודים שבעלי מלאכה מפתחים עם השנים כדי להשביח את עבודתם. גדרות תיל אלה מסמנות את הגבול של גטו עג'מי שאותו אסור היה לערבים לחצות. קביעת גדר התיל באמצע הרחוב אפשרה גם להפריד את הערבים וגם להנכיח את ההפרדה. הערבים יכלו לצפות ביהודים מסתובבים "בחופשיות", בעוד שהיהודים יכלו לצפות בערבים בתוך כלוב. כדי לשמר את ההפרדה הזו היו יהודים שנעו בחופשיות גם בין שני צידי הגדר. כדי לארגן מחדש את העיר, למחוק את מה שלא רוצים לראות בה יותר ולפנות מקום לחדש, לפתור מצוקות של פליטים פלסטינים שעכשיו הפכו לאוכלוסייה שגם לצרכיה צריך לדאוג יחד עם צרכיהם של אלפי מהגרים יהודים, נעזר המושל הצבאי ופיקודיו בשפע הרב שהערבים השאירו מאחוריהם. עיקר המאמצים בתקופה זו הופנו לטיפול בצרכים הדחופים, אולם זמינות הצידוד וחומרי הגלם אפשרה להשקיע גם מעט זמן בציור שלטים סמכותיים, כגון "יציאה", "כניסה" או "חניה", כדי שאפשר יהיה להפגין את השליטה בעיר ושיהיה ברור מי קובע בה את הסדרים. עד שהחיילים ישתלטו על כל הידע המקצועי שנדרש להפעלת הסדנאות, הם נאלצו להיעזר בבעלי מקצוע מבין הפלסטינים. האם הפועל הפלסטיני שיושב כעת מחוץ לסדנה נהנה מהפסקה בתוך יום העבודה או שמא מעת לעת ההתייעצויות והפעילויות בסדנה נושאות אופי חסוי והוא מתבקש לצאת החוצה עד שייתבקש לשוב? הכיתוב הרשמי לא מסייע לברר את העניין והוא מציין רק "ערבי עם חיילת העומדת על המשמר". צלם לא צוין,

ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון (שירות מפות ותצלומים), 5.10.1948

את מחמוד סבאע', תחילת שנות החמישים. כולם מכירים את הסיפור. בן־אדם פשוט, אה, לא משנה, מת בחקירה, כולם יודעים את הסיפור. היו כאלה שיוצאים או נכים או משוגעים, לא עומדים בלחץ. והיו כאלה שנשארים מאוימים, פוחדים כל החיים שלהם, זה סבא שלי, ועד היום הוא משוכנע שאם הוא היה עכשיו עומד פה, מספר לכם קצת על המושל הצבאי, מה הוא עבר בבית הזה, מפה יוצאים לחקירת שב"כ, בגיל שלו הוא לא יוכל לסבול את זה.

דוברת מהקהל: אפשר רק שאלה קטנה, החקירות היו פה?

סמי אבו שחאדה: לא רק במשטרה, היו גם חקירות בבתים של המנהיגים הכי חשובים מבחינה לאומית ופוליטית, יעני, פח'רי ג'דאי עדיין היה בחיים, רוקח, חשוב, מהמייסדים הראשונים של אבנאא אלבלד, תחילת שנות החמישים. ואחת החקירות חקרו את סבא שלי בבית מרקחת של פח'רי ג'דאי, כדי לשכנע אותו שפח'רי ג'דאי עובד עם המודיעין הישראלי. אז חלק מהחקירות נעשו בבתים של אנשים חשובים, חלק נעשו במשטרה, וגם בבתי הכלא.

עכשיו, אני רק משתמש בתמונה להגיד מה היה, איך אני רואה משמעותו של הממשל הצבאי. אני אספר סיפור אחד על תקופת הממשל הצבאי עם סבא שלי. פלסטינים קוראים למה שקרא ב־48 נַכְבָּה, שזה אסון. המילה הזאת בשפה, הנכבה, בדרך כלל משתמשים בה כשיש אסון טבע, והיא עדיין נמצאת בשימוש והיא לא עברה את גלגולי הלשון שעברה המילה שואה, כל הערבים משתמשים במילה נכבה כשיש אסון כבד, זה לא רק אסונות טבע, בעיקר אסונות טבע, אבל גם אם משפחה חס וחלילה מאבדת ארבעה בנים בתאונת דרכים, אומרים שהמשפחה הזאת עברה נכבה. מי שטבע את המושג נכבה לתאר את מה שקרה בפלסטין 48' לא היה פלסטיני, זה היה הוגה דעות לבנוני, פאן־ערבי, פרופ' קונסטנטין זריק,

מהאוניברסיטה האמריקאית בביירות. הוא יושב ב־49' מנסה להסביר לעצמו ולקוראיו מה קרה בפלסטין ב־49'. ביפו בתקופה הזאת, 48'–50', עוברים שלוש אסונות: האסון הראשון זה המלחמה והממשל הצבאי. יש מלחמה, יש גירוש. מה זה גירוש? אתה מחר מתעורר בבוקר, כל הסביבה האנושית שלך לא קיימת יותר. אין, אין לא שכנים, ולא משפחה, ולא חברים ולא זה שמכר במכולת ולא זה שלמד אתך, אף אחד. גירשו את כל מי שאתה מכיר. הממשל הצבאי, המדינה החדשה, החליטה שהיפואים או כל הפלסטינים גורשו למה שנקרא "מדינת אויב", אח שלך במהלך הגירוש אומר לך, אני הולך לנמל. אני תופס ספינה לעזה, תופס ספינה לביירות, הולך לביירות, אתה לא יודע לאן הוא הלך. אסור לך לבדוק. אם אתה בודק, יצרת קשר עם מדינת אויב, לך תדע מה יקרה אתך. הם לא מתו, אם היו מתים, אם זה היה אסון טבע יעני, והיו מתים, אתה לומד לחיות עם זה, עובר תהליך מסוים, לומד לחיות עם זה. אבל הם לא מתו. אתה גם לא יודע מה קרה אתם. וכמובן שיש כאלה שנהרגו ויש כאלה שנפצעו, כמו שקורה במלחמה. אבל הקטע שאחרי המלחמה הזאת לא היתה פשרה פוליטית. מה החליט הממשל הצבאי ביפו? להכניס את כל הערבים לשכונה אחת, יש עוד תמונה שהיא התמונה של הגטו, שהיא חשובה מאוד, אפשר לעבור לתמונה של הגטו של יפו? הנה, או קיי. יש פה גדר תיל. עכשיו מה קורה, בני אדם לומדים אחד מהשני, רק יהודים למדו מהניסיון האירופי שלהם, מה אתה עושה עם האויב? מכניס אותו לגטו. תודות לציונות הכניסו עוד מילה לערבים, ללקסיקון. דרך אגב, מי שהולך היום לרמלה, עד היום, עומד ברחוב הראשי, שואל איפה הגטו, שולחים אותו לשכונה של הערבים. ב־2009, ביפו, הגטו הזה זה עג'מי. כל שכונת עג'מי הפכה להיות גטו. עכשיו מה, מה זה אומר גטו? סבא שלי לפני 48' עולה על מונית בכיכר השעון כל סוף שבוע, ואנחנו משפחה פשוטה, לא עשירה, פלאחים. היה כסף ביפו, היא היתה אחת הערים הכי מפותחות כלכלית בכלל באזור הים התיכון.

והיה, כל סוף שבוע, הוא אהב את ביירות, הוא היה עולה על מונית, מכיכר השעון לביירות, זה החיים שלו. או קיי? בא הממשל הצבאי, הם נכנסים לעיר, עכשיו, אוספים את כל האנשים, לא משנה איפה הם נשארו, מכניסים אותם לשכונה אחת, זה קורה. עומי בשארה קורא ל־48' השוד המזוין הכי גדול של המאה ה־20. היתה מלחמה, גירשו את האנשים, עכשיו יש המון המון עדויות מתקופת הממשל הצבאי על הגניבות של החיילים, אז הם נכנסים, חלק גדול מהם נכנס לבתים ריקים, אחרי שגנבו הכניסו את האנשים, שמו אותם בשכונה אחת, שמו גדר תיל מסביבם ופה היה חיילים עם כלבים, יהודים קראו לזה גטו, הערבים למדו את המילה, בשביל לצאת מהגטו. עכשיו, תארו לעצמכם בן אדם שהיה עולה על מונית ללבנון, צריך עכשיו לבקש אישור עד לעג'מי בנמל, הרי נמל זה צפון השכונה, כדי לעבוד בנמל צריך אישור מהמושל הצבאי. כדי ללכת לשדרות ירושלים, איפה שיש המושל הצבאי, צריך אישור. עכשיו, מה קורה? המכה הראשונה לנו זה מלחמה, עם כל האסונות והפרדה הזאת מכל הסביבה האנושית הטבעית שלך ומכניסים אותך לזה, ואז ממשל צבאי. מכה שנייה, בצורה יהודית–דמוקרטית בשנת 1949 מגיע חוק נכסי נפקדים. זה החוק הכי יהודי–דמוקרטי שאני מכיר. מה זה אמר החוק הזה? צריך לארגן את השוד. יש המון רכוש חדש שנכנס בבת אחת, צריך לארגן אותו, לעשות את זה חוקי. אז המדינה שולחת את כל הפקידים שלה לספור את כל מה שיש, כל מי שלא נמצא ברכושו בעת הספירה, אם הוא לא היה יהודי, לא כתוב "אם הוא לא היה יהודי", אבל ככה זה עבד. אנחנו, משפחתנו, אבו שחאדה, היה לנו רכוש איפה שהיום משרד הרישוי של חולון, שמה היה האזור. עברנו לעג'מי. לא היינו בזמן הספירה, מה נעשה? היינו תחת ממשל צבאי. ואז, פה מגיעה המכה שנייה, כמעט, כמעט כל הערבים שהיו בערים מעורבות איבדו את הרכוש שלהם. מה, מה זה משמעותו? אני עשיתי ראיונות עם המון אנשים שנשארו ביפו אחרי 48', אחד הדברים הכי קשים, אני ישבתי עם בן אדם

55 | עכא/עכו. על־פי רוב, נינוחות בקרב יושבי בתי קפה אינה יכולה ללמד דבר על המתרחש כמה מטרים ממה שנלכד במסגרת התמונה. השתקמותה של העיר מהטלטלה הגדולה שידעה לאחר שנעשתה לעיר מעבר לאלפי פליטים ובעקבות התפשטות מגפת הטיפוס בגבולותיה היתה איטית למדי. נעיצת הדגל בחזית בית הקפה עשויה להיות חלק מהחתירה לייצב את חיי העיר ולהסתגל למצב החדש. חוק הדגל שנחקק חמישה חודשים קודם לכן קבע היכן ומתי יונף הדגל ואסר על שימוש מסחרי בדגל, אבל לא חייב את או אסר את הנפתו מחוץ למוסדות הרשמיים. גם אם קשה לדעת אם בעל בית הקפה חויב להניף את הדגל או נקט יוזמה פרטית, נראה שנוכחות הדגל לא הרתיעה את המקומיים, שהמשיכו להתקבץ על כיסאות הקש במרפסת שבחזית בית הקפה. צלם: פריץ כהן, לשכת העיתונות הממשלתית, 1.10.1949

היה בנאדם מאוד נדיב, יצא נתן לו כרית ושמירה מהבית, לפעמים, לפעמים הביא את המושל הצבאי. מה שיותר גרוע, בנאדם היה צריך לעבור כל יום ליד הבית שלו, כל יום, אתה יוצא מעג'מי, עובר ליד הארמון של המשפחה שלך בשדרות ירושלים, גרים פה אנשים אחרים, הולך לעבוד. חלק גדול מהיפואים עבדו ברכוש שלהם, הם היו הכי טובים, תחשבו אתם, מבחינת ממשל צבאי, כמו סבא שלי, הוא ידע הכי טוב איך עובדים בפרדס שלו, אז הוא עבד בפרדס שלהם, תחת הממשל הצבאי בלי כסף. היו נותנים לחם, היו נותנים ירקות, לפעמים לא נותנים כלום, אבל הם ניצלו את אלה שנשארו תחת הממשל הצבאי לעבוד, חלק גדול מהם ברכוש שלהם. בוא תעבוד במפעל של אבא שלך כעובד וזהו. עכשיו, הדריקיום איך הוא פועל? מחלקים את הרכוש ואז זה לא מספיק, ואז נכנסים לתוך שכונת עג'מי, איפה שריכוז את הפליטים הפלסטינים שנשארו. אבל הבתים ביפו לא מספיקים, ואז בתוך אותה דירה מחלקים את אותו בית, נותנים חדר אחד לבולגרים, חדר אחד למרוקאים וחדר אחד למשפחה הערבית. עכשיו, זה לא הדור שלי, שאני רגיל להיות בשוליים ושהמדינה יהודית-דמוקרטית, ויודע עברית יותר טוב מערבית והתרגלתי אליהם והכל טוב ונעים. זה הדור של סבא שלי, שגירשו את ההורים שלו, כל מי שהוא מכיר, רצחו חלק מהם, הוא קבר חלק מהאנשים, הפקיעו את הרכוש, ואז בנוסף לזה הביאו לו את האויב לתוך הבית. עכשיו הוא צריך לחיות עם האויב בתוך הבית, בלי שפה משותפת, בלי שום רקע משותף, עם שנאה, עכשיו, ב'48' לא נגמרה המלחמה, מאז יש כל

אחד שהיה ממשפחה אמידה, במנשיה, הטיילת של היום, היה להם המון רכוש. טוב, הערבים, כדי להסתגל לחיים, צריכים לצאת לעבוד בתל־אביב. אצל היהודים, בטח. ואז הוא אומר לי, אני הייתי צריך לעבוד אצל היהודים? הם היו עובדים אצלנו במנשיה! אני הייתי צריך לעבוד אצל היהודים? עכשיו, עבוד הרכוש שהופקע, הרכוש הרב, לא פוצו. ואז הוא אומר לי, עד שמחקו את מנשיה טוטלית בשנות השישים הבן־אדם פסיכולוגית לא היה מסוגל לצאת צפונה. אז מכה שנייה זה חוק נכסי נפקדים. עכשיו הנכבה השלישית, וזה ממש לא נעים להגיד, בעיקר לא ליהודים, זה ה"דור־קיום".

מהקהל: המה?

סמי אבו שחאדה: הדריקיום! הרי לא היו תנועות חברתיות פוליטיות פלסטיניות שרצו לאסוף את היהודים מכל העולם ולחיות איתם יחד. לא היה, זה לא התהליך. איך זה קורה? יש מלחמה. מגרשים. מפקיעים את הרכוש, מעבירים אותו למדינה, ומביאים יהודים מחו"ל, גם אלה שנשארים פה, ומחלקים, מחלקים את הרכוש הזה, מחלקים, מחלקים, לא מחזירים, ביפו, הרי, המדינה לא היתה מוכנה לכמות המהגרים שהגיעה אליה, היהודים, אז מה עשו? חילקו את יפו. עכשיו, תאר לעצמך אנשים פלסטינים מיפו הלכו למהגרים החדשים שגרים בבתיים שלהם לבקש שמיכה, כרית, אלבום תמונות, חוזה של הבית, כמעט כולם עברו את התהליך הזה, כל אחד עם המזל שלו. לפעמים



הזמן מלחמות, וזה נשאר עשרות שנים. ב־56' הם כובשים את עזה, יכול להיות שאח שלו בעזה, ואז, זה שלובש מדים, שיוצא אצלו מהבית, עם המדים, הולך להילחם בעזה וחוזר, זה הדו־קיום. אותו דבר 67', אותו דבר כל מלחמות הגבול לפני 67', המלחמות הקטנות בין 67' ל־73' ו־73' ומלחמת לבנון. אחרי מלחמת לבנון יפו היתה כל כך גרועה שהיהודים לא רצו להישאר בה, התחילו לעזוב. אבל המכה השלישית היתה הדו־קיום. שלוש המכות האלה הביאו את רוב האוכלוסייה הגברית ביפו, הערבים, לדיכאון קליני שהביא אותם להיות או מכורים לאופיום, אם זה היה סמים, הרבה היו אלוהוהליסטים, ועכשיו אני אספר לכם סיפור על אלוהוהליסטים. סיפור עם הממשל הצבאי. אפשר להחזיר לבית המושל? בשנת 1947 אחד העשירים של יפו, אמין אנדראוס, אחד מבעלי הפרדסים הגדולים, נתקע, יש לו בעיה בבאר, המשאבות לא עובדות, מגיע למפעל שסבא שלי התחיל לעבוד בו ולמד את המקצוע של מים ובארות ולהוציא מים מבארות ומשאבות וככה, אבל זה עונה של תפוזים, קצת לפני עונת תפוזים, המפעל בלחץ. אמין אנדראוס מגיע לחוץ. תעשה טובה, תצילו אותי, הפרדס, צריך להשקות, אז אומר לו הבעלים, קח את אסמאעיל. אסמאעיל זה סבא שלי. היה אז בן 21. בקיצור, הם עולים על הג'יפ. עכשיו, בשבילו, לעלות על הג'יפ של אמין אנדראוס, כולם היו מדברים ברחוב על אמין אנדראוס, זה כשלעצמו חוויה גדולה. הוא אומר לו תשמע, אם אתה מסדר את זה, אני תופר לך חליפה. סבא שלי אומר, בסדר. עבד על זה שלושה ימים, מסדר, יש מים. כמובן, כמו בסרטים, באמת עשו חגיגה, יצא מים ואז תפוזים, חגגו! בחזרה, סבא שלי אומר לאמין אנדראוס, אתה הבטחת לי משהו, הוא אומר לו מה? מה הבטחתי לך? הוא אומר לו, חליפה. אומר לו בסדר, אמין אנדראוס מה אכפת לו חליפה? הוא מיליונר! אומר לאן אתה רוצה חליפה? סבא שלי היה, איך שאומרים, הוא אף פעם לא היה שם, אצל משפחת פלאחה ברחוב בוסטרוס. הם היבואנים הכי חשובים לבד יקר. אמר לו סבא שלי, קח אותי

לבוסטרוס. שמע על המקום. נכנסו. ראה בעל המקום את את סבא שלי, התפלא שהוא בכלל נכנס לשם, ואז הוא אומר לו, מה אתה רוצה? הוא אומר לו, חליפה. ואז אמין אנדראוס אומר לו, תתפור לו מה שהוא רוצה.. הוא שמע שיש איזשהו בד קשמיר יקר, והוא רצה, והוא רצה, ואמין אנדראוס אומר תתפור לו, בסדר, אני משלם. זה היה חוויה כל כך חשובה בשבילו, שבשביל למדוד הוא היה הולך, עושה מקלחת בבית, הוא היה עובד רחוק, וחוזר, מודד, כמה פעמים מדד. עכשיו, כדי לחזור עם החליפה הביתה, מההתרגשות, לא רצה לקמט אותה באוטובוס, נשא אותה ככה, משהו שתיים-שלוש קילומטר, עד הבית. תלה אותה, התחתן בה ב־48' קצת לפני המלחמה. ב־49', בגלל השוד המזוין, היה נוהג בממשל הצבאי ביפו שעושים חיפושים, באים מחפשים מי גנב מה מאיפה. מגיעים כמה חבר'ה של הממשל הצבאי, ביניהם משת"פ ערבי ממשפחת עספור. רואה את החליפה, ברור לו שעני כזה לא יכול להיות עם חליפה קשמיר. אומר לו: אסמעיל, מאיפה הבאת את זה? מאיפה גנבת? ואז הוא כמובן בגלל כל הפחד והרתיעה מתחיל להתנצל ולבכות, ולא גנבתי, ולהישבע מה, אמין אנדראוס תפר לי, אמר לו בסדר. אמין אנדראוס במקרה נשאר ביפו, אמר לו נביא אותו, נראה. לקח אותו לתחנה, התחנה היתה על רחוב יפת, חוקרים אותו, זה שלו, מביאים את אמין אנדראוס, אומר נכון, מכיר אותו, תפרתי, ואז מוסרים לו רק את הז'קט של החליפה. אז הוא ממש נעלב, איפה המכנסיים? אז העספור הזה צועק עליו לך הביתה, כשנמצא את המכנסיים נחזיר לך, הלכו לאיבוד! הלכו לאיבוד – הלכו לאיבוד, בסדר, מה הוא יגיד לממשל הצבאי? הלכו לאיבוד. לקח את המעיל חזר הביתה אבל הוא לא שכח את זה, לא היה מסוגל לצאת מזה, כמובן כחלק מכל אלה שעברו את התהליך של דיכאון קליני, הוא היה שותה. היה עובד בנמל ושותה. בתחילת שנות החמישים, 4–53' זורקים את עספור מהמשטרה, הוא יושב בבית קפה. עכשיו, הגברים היו כל כך מתוסכלים שהיה נוהג שכולם יושבים, מתמסטלים ומרביצים אחד לשני, ולמחרת הם שוב

חברים, יושבים מתמסטלים. לכן הם היו, עשו את הכיסאות של בתי הקפה, הם עברו מכיסאות קש ועץ לכיסאות ממתכת. ואז הוא יושב, הוא אומר לי, היה חצי שיכור, לא בטוח שהוא רואה טוב, העספור הזה היה, הוא שמע שהם כבר זרקו אותו מהמשטרה, הוא נכנס. נכנס לבית קפה, בחצי מהשכרות שלו נזכר במכנסיים, אז הוא אומר לי לא יודע, אני קמתי מייד, לקחתי כיסא, רצתי לעספור, התחלתי להרביץ לו בראש. איפה המכנסיים יא בן זונה! איפה המכנסיים קוס אמכ! עכשיו כולם, הוא היה בהיסטריה, אנשים פחדו להפריד, כיסא מתכת, הוא נראה משוגע, פוצץ אותו, באמת, לקח לו איזה חמש-עשר דקות לדפוק בו בכיסא שיוכל לעזוב אותו, וזהו, עזב אותו, עשה לו פצעים בכל הגוף, ואז לקחו אותו הביתה, החזירו אותו, הוא, אבל, דרך אגב, הוא עד עכשיו לא סולח לו לעספור.

ונתנה להם את החדרים האלה

ארכיטקטורה של נישול – 20.5.2009

במיוחד מהאזורים הסמוכים. מה שכאן רואים בתמונה, אוביקטים חלולים, זרים, אוביקטים בקנה מידה של 4 על 4. חדר כזה, שדווקא המדינה בנתה, אבל בנתה לסוג פליטים מסוימים.

אלה חדרים של פליטים ממנשיית עכא. בחרו דווקא את הפליטים האלה לשכן בחדרים האלה כי היו יחסים בין פליטי מנשיית עכא לבין התושבים של קיבוץ עין המפרץ בקריות. בקיבוץ עין המפרץ חיו יהודים מגרמניה שהגיעו לכאן בין השנים 1929 לשנת 1939, ובתקופת המנדט היו יחסים הדוקים בינם לבין האנשים ממנשיית עכא. אז הגרמנים, היהודים הגרמנים, באו למדינה ואמרו תשמעו, היתה בינינו חברות כל כך טובה, אל תתנו להם לגור סתם בין האנשים בלי כלום שם, אז המדינה לקחה את ההזדמנות הזו, ואמרה טוב, נראה איך נבנה להם ארכיטקטורה חדשה שתקבע את מצבם ונתנה להם את החדרים האלה. בתוך כל חדר כזה, בגודל 4 על 4, גרה משפחה שלמה.

האיש שעומד בתמונה קוראים לו ח'דר אבו



פאתינה אבריק: אני אדבר על שתי תמונות, אחת ממכר ואחת מתרשיחא, ואנסה להראות דרך הבחירה הזאת איך השתמשו בכלים שונים של הארכיטקטורה ככלים של כיבוש, כדי לשמר את הכיבוש, להעצים את הכיבוש, ואז אדון בזה בסוגיית הזמני־קבוע של זה. אני אתחיל בתמונה 96, ממכר. אני אגיד בקצרה. זה מתואר, אריאלה כתבה את זה, אבל אני אגיד בקצרה. במכר התיישבו הפליטים שנתיים, פליטים שברחו מכל האזור ובאו למכר,

96 | אלימכר. באל־מכר, ג'דידה, שעב, ואדי אל־חמאם ועכברה מספר התושבים דווקא גדל בשל נוכחותם של פליטים פנימיים שמצאו בהם מחסה זמני. ברקע אפשר לראות את בתי הכפר המקוריים. הפליטים רצו לחזור לבתיהם. בהחזרתם היה משהו מאיים – האפשרות שהגלגל יחזור לאחור ולו במעט. כדי למנוע מהם את החלום הזה, הם נתבעו לחתום על מסמך ויתור על תביעה עתידית לשוב לכפריהם. משמאל, כמה מתוך עשרת הבתים שנבנו על־ידי המדינה, באמצעות יזם פרטי, עבור משפחות פליטים שהורשו להתגורר בהם רק אם יגיעו ל"הסדר" עם המדינה. הסדרת מעמדם של הפליטים הפנימיים בכפרים שלא היו שלהם היתה חלק ממדיניות כוללת. צלם: פריץ כהן, לשכת העיתונות הממשלתית, 10.3.1950



95 | תרשיחא. המעטים מערביי תרשיחא שנותרו בכפר קובצו באזור תחום והוכפפו לממשל צבאי. מרבית בתיהם נעשו לבתים של מהגרים יהודים. כשהותר להם להסתובב במרחב הפומבי, הם יכלו לקרוא בשפתם שהם חיים בחברה סוציאליסטית שפניה לשלום, כלשון השלט: "לבנייתה ולביסוסה של תנועה סוציאליסטית בימינו בישראל, לשלום". לדוברי העברית הספיקו מילות קוד כדי להעביר את המסר: "חברה סוציאליסטית, בימינו, בישראל, לשלום". בחלק מן הערים הערבים אף הורשו לשאת שלטים בעצמם בחג הפועלים ולהשמיע באמצעותם תביעות אוניברסליסטיות לשוויון בתחום העבודה.

צלם: זולטן קלוגר, לשכת העיתונות הממשלתית, 1.5.1949

לא מזיזה אותם מכאן והיא כבר עושה להם, כאילו נותנת להם אדמות מסביב, שהם אדמות בכלל של הפליטים מאלמכר. עם הזמן שלא שבו למנשיית עכא ראו שהחדר הזה לא יכול לספק אותם. כל הפונקציות, הפרטיות והציבוריות, הצטופפו באותו חדר של 4 על 4. זה משפחה שלמה. עשר נפשות. זה משפחות גדולות. החדרים האלה הרי היו הרס טוטלי של הקשרים הפנים משפחתיים ונגד כל המוסכמות התרבותיות של הפלסטינים. אז הם התחילו לבנות לעצמם ליד את הפח הזה, ושמו שם בעיקר את המטבח והשירותים.

המודל הארכיטקטוני הזה שבנו כאן באלמכר הוא בעצם מודל שלפיו בנו גם במחנות הפליטים בגדה המערבית, בדיוק באותן שנים, 51-1950. היזם שם, במחנות, היתה אונר"א ובאלמכר מי

שנב. הוא נפטר כבר. חמש משפחות גרו בחדרים האלו. שאר המשפחות ממנשיית עכא ברחו ללבנון. המשפחות הם אבו שנב, שהיתה משפחה קטנה, משפחת יאסין, משפחת אבו זלאם, משפחת דולי ומשפחת חמאדון. החדרים האלו עדיין נמצאים באלמכר. מה שעשתה המדינה, בהתחלה בנתה את החדרים, אחרי זה, כעבור שנתיים, המדינה רצתה לפנות את המרחב של מנשיית עכא, רצתה את האדמות של מנשיית עכא כדי לחבר את המרחב של עכו הישנה עם עכו החדשה, אז נתנה טאבו של 350 עד 400 מ"ר לכל משפחה כזו ואמרה להם, אתם עכשיו יכולים לבנות.

ליד החדרים האלו אפשר לראות תוספות מפת. הפליטים האלו חשבו שהם באים למכר באופן זמני, עד שיחזרו למנשיה. עם הזמן הם ראו שהמדינה

94 | תרשיחא. הכיתוב הרשמי הקבוע מתאר את הכפרים שבהם התיישבו המהגרים כ"נטושים", כאילו היתה זו תכונה שלהם ולא תוצר של מדיניות. אלא שבמקרה של תרשיחא תיאור זה הנו שגוי מסיבה נוספת – חלק מתושבי תרשיחא המשיכו להתגורר במקום כשהמדינה הביאה עולים מרומניה לגור בבתיים. עדויות של התושבים מתארות כיצד הוציאו אותם מבתיים, ריכזו את כולם באזור אחד ואסרו עליהם לצאת משם בשעה שמסרו למהגרים היהודים את בתיים. המהגרים החדשים לא נהנו רק מן הבתים, אלא גם מן התשתית המסחרית שכללה נגריות, מסגריות ומוסכים ששירתו את תושבי האזור כולו מעכו ועד צפת. כך יכלו הפועלים החדשים לצאת בבגדי חג לציין את חג הפועלים, בעוד שהערבים הוכפפו לשלטון צבאי שהטיל הגבלות קשות על חייהם. לימים, כשהמהגרים יעזבו את תרשיחא וימכרו את בתיים, יותר לערבים לקנות אותם מהם. צלם: זולטן קלוגר, לשכת העיתונות הממשלתית, 1.5.1949

שבנה את האוביקטים היתה המדינה. אז מעניין אם המדינה יזמה את הפרויקט הזה ונתנה את התוכניות לאונר"א לשיכון הפליטים בגדה ואמרה להם שזה פתרון טוב, או שדווקא אונר"א סיפקה את התוכניות שלה למדינה.

טוב. אז אני אעבור לתרשיחא, כדי שנראה את הארכיטקטורה שנוצרה שם. תמונות 94-95 בשתי התמונות האלה אנחנו רואים בעצם את אותו המקום. בתרשיחא המקום הזה עד היום, ככה זה נקרא, גראג', אזור גראג'. ישר כשראיתי את התמונה זיהיתי את האזור הזה, אבל הלכתי ושאלתי כדי לוודא שזה אותו אזור שאני מכירה. אזור הגראג'. המקום הזה שימש לתחנה הראשית של אוטובוסים של כל האזור, של כל הכפרים. אחרי זה האוטובוסים האלו שימשו להעברת הפליטים ללבנון וסוריה.

וגם כאן אפשר לשאול על הזמניות והקביעות. מה זה זמני ומה קבוע בתוך הארכיטקטורה. אני קודם אדבר על המרחב הפרטי ואז אעלה את זה למרחב הציבורי. הבתים האלה שימשו, כמו שגם כתוב כאן, לרומנים שהמדינה שיכנה אותם בתוך הבתים של הפליטים עצמם. חלק ברחו לסוריה או ללבנון וחלק בכפר הסמוך כיסרא. מי שברח לכיסרא היה אחרי חודשים יכול לחזור, ומי שברח ללבנון או סוריה איבד את הבית. בתרשיחא 5,500 איש חיו בשנת 1948. 5,500 איש. 5,000 היו מוסלמים, 500 היו נוצרים. בעת האסון, הבישוף, הכומר הנוצרי בתרשיחא, בעזרה של הוותיקן, הגן על התושבים הנוצרים ושמר עליהם בתוך הכפר, בעוד שהמוסלמים הלכו. אחרי זה, כשהמדינה לקחה את האדמות, אדמות הנפקדים, היא חילקה מחדש את האדמות והתחילה למכור אותן. היא דווקא העדיפה שנוצרים כן יגורו שם ובמקומות האלו מכרה יותר לנוצרים, וככה בחסות המדינה השתנה כל האיוון הדמוגרפי.

אחרי שגירשו את הפלסטינים, באו הרומנים. הם גרו בבתים האלה עד 1958. לתרשיחא הביאו מרוקאים ורומנים באותו זמן, אלא מה, את

המרוקאים שמים, יש מגרש כדורגל גדול, ושם בנו את המעברות ושמו את המרוקאים, וכשהרומנים עזבו, בגלל שמעמדם השתפר, שיכנו את המרוקאים בבתים שהרומנים השאירו. אחרי זה בונים את מעלות־תרשיחא ואז מעבירים את המרוקאים לשם ומתחילים למכור את הבתים, לחלק אותם חלוקה מחדש.

לגבי המרחב הזה, אפשר לראות כאן אנשים מטיילים, כמו בטיילת מערבית זרה. והילדים האלה, הילדים של תרשיחא, מסתכלים עליהם וזה בשבילם משהו זר. גבר ואישה עם ילדה, שמסתובבים במרחב כאילו זה שלהם.

אריאלה אזולאי: את מזהה את הארבעה ילדים כפלסטינים?

פאתינה אבריק: אני חשבתי בהתחלה שהם רומנים. שאלתי ואמרו לי לא. אלו מתרשיחא. אלו לא רומנים. זה בלבל אותי. אני באתי בגישה שאלה רומנים. אמרו לי לא. אמרו לי 100% הם מתרשיחא. אני יכולה גם לשאול על השמות.

----- **סועאד חדאד נולדה בתרשיחא בשנת 1931. במסגרת פרויקט העדויות של זוכרות ראייה אותה רנין ג'ריס בביתה בתרשיחא, בשנת 2005**

כשעזבנו, רק הנשים השגיחו על הילדים. הגברים לא עשו כלום. הנשים טפלו בבתים יותר ממה שהיה להן כוח, יום אחרי יום היינו לשות ואופות ומכבסות. כשעזבנו הלכנו לבקיעה, לגור אצל אנשים. אבא שלי הביא בשר וחתכנו אותו לחתיכות קטנות, היה קשה מאוד. בעלי עבד במחלקת ההנדסה ברכבת בחיפא, והיינו בונים בית בחיפא. כשבא הכיבוש, איבדנו הכל, איבדנו את הבית בחיפא, ואבדנו את החנות שפתחנו, הכל הלך. כשהפציצו את הבתים הנשים היו צועקות, אנו מתחת להריסות, חלצו אותנו. אנחנו תחת ההריסות, חלצו אותנו. האנשים מתו מתחת להריסות

ולא מצאו אף אחד שיחלץ אותם. האנשים עזבו. נבהלו ועזבו. לא היה מי שיטפל בפצועים. חלק מהפצועים הצליחו לעזוב. אנחנו לא ראינו את היהודים. המטוסים הם שגירשו אותנו. ברחנו אחרי ההפצצה הראשונה על תרשיחא. כשהחלטנו לעזוב היו לי הרבה דברים ולא ידעתי מה אני רוצה לקחת אתי. בסוף לא לקחנו כלום, הכי חשוב שנשארנו בחיים. אמא שלי הכינה אוכל, לקחה את שקית הלבנה וצנצנת הגבינה, שמה אותם בשק, לקחה זעתר ולחם, ואנחנו נשאנו כרים ושמיכות. הכפר כולו עזב.

סכתי אם אמי היתה מהזקנים שנשארו בתרשיחא. היא שמרה על הבתים של הבן שלה ועל הבית של עצמה. היא נכנסה לבית, וראתה שהכל בו שבור. לא יכלה לעזוב, הזקנה. יש לי אח בשם סובחי, שהיה כמו נמר. היה ילד בן עשר. הוא אמר לאמא שלי שהוא רוצה ללכת לתרשיחא לראות את הבית. אמא שלי אמרה לו, היהודים יהרגו אותך, אבל הוא לא שמע בקולה והלך הביתה וראה את סבתא שלי, וכשחזר לבקיעה אמר לאמא, תחזרו לתרשיחא. סבתא אומרת שהרבה אנשים חזרו, והם גרים בכנסייה. אחרי חודש חזרנו. הסתננו לכפר. הסתננו בחושך כי בלילה היהודים לא הסתובבו. כל הכפר הסתנן באופן הזה, אחד סיפר לשני וכך האנשים חזרו.

כשחזרנו הביאו לנו רומנים מאירופה. הם השתלטו על הבתים שתושביהם עזבו אותם. האנשים האלה שכאו לא ידעו כלום. היתה אחת בשם מלכה שגרה לידינו, היא ילדה בת וקראה לה פרידה ואני ילדתי בן וקראתי לו ג'ורג'. מלכה ובעלה כל הזמן רבו. כל יום היה שובר לה את הבית. היא היתה באה אלינו כדי שנעזור לה ולמדה לדבר ערבית טוב כמונו. יש אנשים שחזרו לבתים שלהם ומצאו בהם רומנים, למשל משפחת מְעִין חזרו ומצאו רומנים גרים בבית שלהם. הם לא עשו בעיות אבל הרגשנו שהם מטרידים אותנו ומפריעים לחיים שלנו. השלטונות צחקו עליהם. אמרו להם שהארץ הזאת מלאה זהב, רק תבואו.



[בעמוד הקודם]

33 | ואדי עארה. הקולות הזרים שבקעו מן הרמקולים שהוצמדו לרכב הצבאי כבר היו מוכרים ליושבי האזור. הם שמעו דרכם שירים ("התקווה" ושירי פלמ"ח), שידורי קול ישראל בערבית, הוראות בדבר העוצר והפסקתו ועוד מיני צווים, כמו למשל ההוראה לצאת מן הבתים על מנת לאפשר לאנשי ממשל הצבאי החדש לבחור את הבתים שיתמקמו בהם. צלם: בנו רותנברג, גנזך המדינה, מאי 1949

הבושה והקלון

סוציאליזציה למדינה ומנגנוני הכפפה – 1.4.2009



תומר גרדי: אני רוצה לספר סיפור אחד ובקצרה.

אני רוצה לספר לכם סיפור, בהקשר של מנגנוני סוציאליזציה והכפפה, דווקא על תושבים יהודים, על סרבני החיול הישראלים הראשונים. זה לקוח מפרק של ספר שאני עובד עליו עכשיו. גם אז, בשנת 1948 קראו להם, כמו שקוראים להם היום, "משתמטים", כדי איכשהו לעשות דה־פוליטיזציה של המעשה שלהם, להפריד אותם מסרבני גיוס, לטעון שכאילו הם בוחרים שלא ללכת לצבא לא בגלל איזשהו עקרון מוסרי, בחירה ערכית, אלא כי פשוט לא בא להם. כאילו ההעדפה להישאר בבית ולהתפרנס ולפרנס ולחיות איננה החלטה מוסרית.

אני רוצה להתחיל עם תמונה 33. אתם רואים את המשאית עם הרמקולים שמה מאחורה? רואים אותה? אלו היו הרמקולים שבכניסה לאם אלפחם הודיעו לתושבים כל מיני הודעות בנוגע למצב החדש שבו הם נמצאים. לפני שהמשאיות האלה הגיעו לאזור הזה, באוגוסט 48', הן מסתובבות בתוך תל־אביב, כחלק ממבצע שנקרא "מבצע

בצר", שבמהלכו מקיפות שרשראות של חיילים את תל־אביב, במשך שבועיים, כדי לתפוס סרבני חיול יהודים. אני אספר לכם בקצרה איפה הם נפרשו. הן התחילו משפך הירקון, לאורך הירקון מהצד הדרומי של הירקון עד למה שנקרא גשר שיח'־מואנס והיום הוא הגשר של דרך נמיר. משם הם ירדו דרומה, דרומה, דרומה עד בעצם, עד דרך בן צבי מה שנקרא היום, אז קראו לזה דרך אבו כביר. מדרך אבו כביר פרשו חיילים מערבה עד הים, ככה סגרו שרשרת של, בערך, אלף חיילים שנפרסו סביב הקו הזה וסגרו את תל־אביב מבחוץ. כשתל־אביב היתה סגורה מבחוץ ולא היה אישור לאף אחד להיכנס ולצאת, הטיילו עוצרים מקומיים על כל מיני אזורים בתוך תל־אביב ועברו מבית לבית בשביל לתפוס אנשים. בדרך כלל זה היה מגיל 17 עד גיל 35 במקרה של הגברים, במקרה של הנשים הגיל העליון היה יותר צעיר.

משטרה צבאית שמחפשת אנשים באופן נקודתי יש עד היום, אלא שאז היה ממש עוצר, עוצר כללי על העיר. היה גם גבול פנימי לגזרה הזאת, כמו שאומרים בשפה הצבאית. עוד שרשרת של חיילים, שהתפרשה מהירקון, פשוט ירדה דרומה על כל הרחוב שנקרא אז כולו יהודה הלוי שהפכו חלק ממנו לאבן גבירול. כלומר היום זה לאורך כל אבן גבירול ויהודה הלוי, עד למטה. בגזרות האלה נסעו משאיות כאלה, כמו שרואים כאן בתמונה בכניסה לאם אלפחם, והקריאו כרוזים לתושבי העיר, לספר להם שעכשיו יש עוצר על העיר. אני רוצה להקריא לכם אחד או שניים כאלה, מההודעות האלה שהקריאו מתוך המשאיות האלה ואני רוצה שתשימו לב כאן לשימוש שעושים כאן לקלון, להשפלה:

"תושבי תל־אביב! תל־אביב העברית נתנה לשירות הצבא ממיטב בניה ובנותיה. אלפים מבני העיר הזאת עומדים בשעה זו ממש בקו הקדמוני של החזית מעסלוג' שבנגב ועד דן שבגליל. רבים מתושבי העיר חרפו את נפשם על הגנתה ורבים נתנו את חייהם להנסת הפולש ולביצור מדינת ישראל.

ואולם, בתוככי תל־אביב זו מהלכים עדיין

משתמטים לא מעטים שקריאת האומה לא נגעה בלבכם, הם מניחים את מלאכת המלחמה לאחרים, הם מדמים כי יד האומה לא תשיגם.

ההשתמטות לא זו בלבד שהיא מחלישה את חזית ישראל המשוועת לכח אדם אלא גם ממיטה קלון על העיר העברית ומעיבה את תרומתה הגדולה של תל־אביב למערכת החירות, לניצחון.

מפקד הצבא במרחב תל־אביב גמר אומר לעקור את ההשתמטות מעיר זו בכל האמצעים שברשותו. לשם כך תיעשה בימים אלה פעולה צבאית מקפת למציאת המשתמטים ולהבאתם לשורות הלוחמים.

פעולת הצבא תהיה קפדנית וחמורה ואין ספק כי תגרום קשיים ואי־נוחיות מסוימות לתושבי העיר כולם. ואולם מפקד הצבא סמוך ובטוח כי תושבי העיר הזו – האבות והאמהות ששלחו את בניהם למערכה – יקבלו עליהם ברצון קשיים אלה ויסייעו לצבא במלאכתו הבלתי־נעימה אך ההכרחית לשם עקירת ההשתמטות מציבורינו. פרטי הפעולה יפורסמו במודעות מיוחדות והקהל מתבקש לעקוב אחריהם ולמלא בקפדנות אחרי ההוראות".

יש לי פה עוד אחד כזה אבל אני חושב שעדיף שאני לא אאריך עם הקריאה של זה. רציתי להתמקד על העניין של הבושה והקלון, זאת אומרת איך מביישים את האנשים שבוחרים לא להתחייל והופכים אותם למין דוגמה, דוגמה רעה שבעצם היא מטילה גם קלון על העיר תל־אביב. וכשחשבתי על העניין הזה של הקלון ושל הבושה ביחס לפרסומים שהסתכלתי עליהם כאן בתערוכה, אז חשבתי שכמו שאת, אריאלה, כמו שאת דיברת על החתך שבין, איך חילקו בין יהודים וערבים, אז חשבתי שגם אפשר להסתכל על איך יצרו מין חתך מפריד כזה בין מפסידים למנצחים, והחתך הזה לא תמיד היה חתך שהבדיל בין יהודים ישראלים לבין פלסטינים. בנוגע לסרבני החיול, אני חושב שהמטרה של המלחמה על הגיוס שלהם לא היתה מטרה צבאית. בסופו של דבר משהו כמו אלפיים חיילים מתוך העיר גייסו במבצע בצר, רובן נשים. המבצע הזה היה בשלב מאוחר של המלחמה.



51 | הגליל המערבי. התנדבותם של דרוזים, בדווים וצ'רקסים לשורות ההגנה החלה עוד ב־1947. באוגוסט 1948 אוחדה פעילותם ב"יחידת המיעוטים", ומדי הצבא הישראלי שלגופם, שאותם הם מבליטים במסדר כיאה לחיילים, כללו גם כאפייה מסורתית. זו העמידה אותם כל העת על הסף – לא ממש בפנים אבל גם לא בחוץ; וגם התפקיד שהוקצה להם היה שמירת הסף – איתור של פליטים פלסטינים המנסים לחזור לבתיהם וראייתם כמסתתנים לא חוקיים שיש לגרשם. צלם: פרנק, ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון, 1.6.1949

האפשרות של הפסד בשל חוסר חיילים כבר לא היה קיים. בנוסף לזה, אלה היו אנשים שלא היתה להם מוטיבציה לשרת בצבא. אני חושב שהאנשים שלא התגייסו היו אנשים שבמעשה שלהם לא ראו בניצחון הזה, במה שקרה כאן, ניצחון שלהם. כי אחרת די הגיוני שכל מי שרואה את הדבר הזה

בתור ניצחון הוא רוצה להיות חלק ממנו, רוצה להתגייס לצבא שניצח. אבל האנשים האלה בחרו לא להתגייס לצבא המנצח ובחרו להמשיך ולפרנס את המשפחות שלהם, לחיות את החיים שלהם.

אפשר להסתכל עכשיו על תמונה 51. כבר הסתכלנו עליה היום לפחות פעם אחת. בתוך הפרדיגמה הזאת של מי הפסיד ומי ניצח, אני חושב שיש כאן איזושהי הטעייה, זאת אומרת, יש פה כאן, רואים בתמונה קבוצה של חיילים ערבים, שעשו אתם מין עסקה, מין עסקה של כלכלת בושה. אמרו להם, אנחנו נכריז עליכם כעל שייכים לצד המנצח, ניתן לכם את המדים של הצד המנצח ונהפוך אתכם לחיילים בצד המנצח, ניתן לכם איזושה אלמנט של גאוה במקום הקלון של ההפסד, וכמובן שבתמורה

נקבל מכם נאמנות. כשהסתכלתי על התמונה הזאת שמתי לב, לפי דעתי הבן אדם הכי גאה בכל התמונה הזו זה האיש הזה שעומד פה, בפרונט. הוא לא עומד בשורה אחת עם שאר החיילים. הוא אומד לפנייהם. כלומר, הוא המפקד. אלא שאם הוא המפקד, שעומד עם הפנים קדימה, לאותו כיוון כמו החיילים שלו, אז כנראה שיש מפקד בכיר יותר שעומד מולם, והם עומדים כולם מולו ומקבלים את פניו. אולי ראוי כאן לציין שהצלם עומד בפוזיציה של המפקד הבכיר וזה, וגם הצרכנים, הנמענים של התמונה, שנמצאת עכשיו בארכיון צה"ל, זאת אומרת המתבוננים היהודים בו, נמצאים במקום של המפקד הבכיר. הם אלה שמקבלים את נאמנותם הגאה של החיילים החדשים האלה.

אריאלה אזולאי: אבל תראה, תומר, יש פה איזה פספוס מאוד עקרוני במושג הזה, כשאתה אומר, כשאתה מדבר על הכלכלה של הבושה, על מה שהם קיבלו. כי אם אתה קורא טקסטים מאותה תקופה אז רוב מי שהיה ביחידת המיעוטים, נגיד אתה לוקח דרוזים בשפרעם, האוכלוסייה סביבם, זה פליטים, אנשים בלי אדמות, בלי אפשרות להתפרנס, ובעצם בתוך הכלכלה הזאת, ואפרופו אני מעלה את זה כמטבע, הם צריכים להתפרנס, הם צריכים לחיות, הם צריכים, אין להם, זה גורלה של הישרדות, כשבמקביל מופעל לחץ מאוד מאוד גדול על האנשים האלה בעצם למצוא פתרונות. אז העניין הזה של לבוא על תקן מנצח הוא לא איזה מושג מופשט. בהקשר הזה אני ממליצה לכולכם, יש תערוכה נפלאה שנפתחת ביום שבת של אסד עזי, שנקראת "אבא שלי חייל". אבא של אסד עזי, סלאח, הגיע מצבא ההגנה הסורי בתור חייל דרוזי לישראל ב־48' ונשאר בשפרעם והתגייס ליחידת המיעוטים ונהרג בתור חייל צה"ל. ואסד עזי גדל כיתום צה"ל, אבא שלו נהרג מצלף סורי, שזה יכול להיות מישוהו שפשוט מהצד השני של הגבול, וכשהם מדברים בתוך המשפחה על השאלות של הגיוס הזה, ובכלל, הם מדברים על העניין שלא היה אופציה בעצם.

תומר גרדי: ברור לי שאנשים פועלים בתוך אסון, בתוך קונטקסט קטסטרופי ומנסים לשרוד. מה שאני אומר בנוגע לתמונה הזו ולסיפור של סרבני החיול, זה שמדברים אצלנו תמיד, גם בקונטקסטים ממלכתיים וגם בקונטקסטים ביקורתיים, על הצבא בתור גורם מלכד, כור ההיתוך וכל זה, ואני מתמקד בו בתור גורם קורע, שגם קרע קרעים בחברה הפלסטינית, היא לא היתה מעולם הומוגנית כמובן, וגם בתוך החברה היהודית בתוך ישראל שאז נהייתה גוף פוליטי. ומנגנוני הסוציאליזציה הצבאיים כלפי האזרחים הישראלים היהודים היו מנגנונים של השפלה, של בושה. בתוך הסיפור הזה של הלכנת פניהם של אנשים שבחרו לא להתגייס, אני מצאתי את הדבר הזה, אני, אני מוכרח להודות שאני לא יודע, שאני לא יודע מה המקור של זה, לא מצאתי את זה בארכיון. אם תלכו על רחוב נחלת בנימין לכיוון דרום יש שמה חנות ספרים, רובינזון קוראים לה, תראו את התמונה הזו ממוסגרת שם בין המדפים.



מתוך תצלום ממוסגר התלוי בחנות הספרים 'רובינזון', ברחוב נחלת בנימין, תל־אביב.

צילום: תומר גרדי

ההיסטוריה האילמת של הסירוב החברתי

מ א י ר ע מ ו ר

מאז ימי הקמתה של מדינת ישראל, במקביל לזרם המרכזי והנורמטיבי שדגל בשירות צבאי מלא, היו תמיד גם אזרחים ישראלים אשר הסתייגו מחובת השירות בצבא. הסתייגות זו מהגיוס באה לידי ביטוי בהתנהגות לא קונפורמית לפני הגיוס, ובפעולות של הפרת פקודות והפרת הסדר הצבאי במהלך השירות. רבים מאלה אשר גויסו למרות הסתייגותם המוצהרת באומר ובמעש, מצאו עצמם לרוב בבתי כלא צבאיים כפועל יוצא של נפקדות או של עריקות מהשירות הצבאי; שהותם כעריקים או כנפקדים בכלא הצבאי ארכה מספר לא מבוטל של חודשים. אין בידיי אינפורמציה מהימנה על היקפה ההיסטורי של תופעה חברתית זו, אך התופעה מוכרת לכל אזרח ואזרחית ישראלים, או למצער לכל חייל וחיילת. קבוצה זו של עריקים ונפקדים קבועים החלטתי להגדיר כסרבנים חברתיים. הסירוב החברתי משנה את נורמת השירות צבאי, בכך שהוא מבטא שונות בהתנהגות של חיילים וחיילות בנוגע למוסד חברתי מקובל זה. חובת השירות והצבא כמוסדות חברתיים מגדירים את מצוות ה"עשה" ואת איסורי ה"אל תעשה" ברמה הנורמטיבית, החוקית והפוליטית; עם זאת, בפועל הם היו ועודם שנויים במחלוקת בקרב החברה היהודית בישראל.

לצד הקבוצה החברתית של הסרבנים החברתיים ניתן לזהות קבוצה לא קטנה של חיילים וחיילות אשר גיוסם מוערך על־ידי הצבא כגיוס מאולץ או לפחות מסויג. הסתייגות זו היא כפולת פנים ומשמעות, שכן היא עולה הן מצד המערכת המגייסת והן מצדם של המגויסים והמגויסות. גם לגבי קבוצה זו קיים פער משמעותי בידע המחקרי. את הקבוצה הזו הגדרתי כמגויסים מסויגים. במאמר זה יוצגו מספר טיעונים באשר ליחסים שבין חברה וצבא בישראל, דרך התמודדות עם האתגר האינטלקטואלי שמציבים הסרבנות החברתית והמגויסים המסויגים. במאמר הנוכחי לא אדון ישירות באזרחים הישראלים הפלסטינים ואחרים שלגביהם אין חוק גיוס חובה חל. אינני דן גם בקבוצה הרחבה והגדלה של ברי־גיוס שאינם מגויסים מתוך שורותיה

של הקהילה האורתודוקסית הישראלית־יהודית. תשומת הלב מוקדשת למגויסים המסויגים ולאלה מביניהם אשר נמנעים, באופן מוצהר או משתמע, משירות צבאי מלא באמצעות נקיטת צעדים לא קונפורמיים – נפקדות ועריקות – במהלך השירות. בדרך כלל מסיימים אלה את דרכם הצבאית לאחר שהות ממושכת בכלא הצבאי.

לטענתי, נפקדות ועריקות מהצבא כמוהן כסירוב חברתי, המהווה פעולת התנגדות. זוהי התנגדות אינדיווידואלית, יומיומית, אנטי־הרואית ואנטי־דרמטית. זוהי התנגדותם של אנשי השוליים החברתיים בישראל לנורמת השירות הצבאי אשר היתה מקובלת ביותר על רוב מניינו של הציבור היהודי־ישראלי, גם אם כיום היא נתונה בתהליך של שינוי ותמורה (Peri 2002). את השירות הצבאי המלא, ובעיקר את ההתנדבות לשירות צבאי מלא ומחייב, ניתן לראות כתמונת מראה הפוכה לאותה התנגדות יומיומית. בה בעת, אלה מבין כלל אזרחי ישראל שאינם מגויסים כלל, ואלה המסרבים להתגייס מסיבה כזו או אחרת, מהווים השתקפות עומק הפוכת פנים של נורמת השירות הצבאי ושל המתגייסים. מה ניתן ללמוד, אם כך, מתמונת מראה זו? מה ניתן להסיק מהשתקפותם של מחויבות חברתית, קונפורמיות ופעולה מאשרת אל מול ניכור חברתי, נון־קונפורמיזם ופריעת הסדר המקובל?

לא ידוע לי על מחקר חברתי אשר ניסה למפות את המשתנים התרבותיים והפוליטיים של התופעה. מעניין שגם המחקרים המתחקים אחר תנועת הסירוב הפוליטי במסגרת תנועת השלום הישראלית לא שאלו ולו את השאלה הפשוטה ביותר לגבי היחסים שבין סירוב חברתי וסירוב פוליטי. בעוד האחרון זוכה להכרה חברתית, תרבותית וכן למחקר אקדמי (Linn 1986), הרי שלגבי הסירוב החברתי קיים אלם מחקרי. מבחינה זו, ההתעלמות ממשמעויותיו הפוליטיות של הסירוב החברתי ממשיכה ומקבעת את מרכזיותם הנורמטיבית של השירות הצבאי ושל גברים בישראל.

לצבא היו דרכי טיפול שונות בסירוב החברתי. לעתים, כחלק ממדיניות "הרחבת התפקיד" של הצבא (Ben-Eliezer 2002), נעשה ניסיון להרחיב את הגיוס בקרב חברי קבוצת האוכלוסייה המסויגת או המסרבת; לעתים ויתר הצבא מראש על הניסיון הזה; אולם אחד מהמשתנים שנשארו קבועים לאורך השנים היה דווקא מדיניות המיון של צה"ל והקטגוריזציה של חיילים וחיילות לקבוצות הישג, נאמנות וקונפורמיות, שתרמה להיווצרות הקטגוריה החברתית של המגויסים המסויגים.

באמצעות ניתוחה של מתודת המיון הצה"לי ברצוני לאמוד את תופעת הסירוב החברתי. כפי שציינתי, אין בידיי אינפורמציה מהימנה על היקף תופעת הסירוב החברתי, על תחולתה החברתית או על השונות ההיסטורית בממדיה. למעשה, לא ניתן לבחון באמצעות כלי ניתוח מחקריים של מדעי החברה את האינפורמציה והידע הקיים בנושא, שכן הם מוגדרים כסוד צבאי ועל כן הופכים, בהכרח, גם לסוד חברתי – עובדה המהווה שאלה מחקרית מעניינת כשלעצמה. עם זאת, עצם קיומו האמפירי של סירוב חברתי אינו מוטל בספק. קיומם של בתי כלא צבאיים, כגון כלא 6 וכלא 4, מאושש קביעה זו.

ברצוני אם כך לבחון את הקטגוריה החברתית של המגויסים לצבא המאופיינים ברמת מוטיבציה נמוכה, ומתויגים על־פי קריטריון המיון של הצבא בקבוצת "הערכה נמוכה". אבקש לטעון כי מתודת המיון של צה"ל מהווה מודל בועיר אנפין של מתודת ההכלה וההדרה של החברה הישראלית־יהודית, וכי היגיון המיון לצה"ל מהווה תשתית ארגונית ותרבותית של חוויית השליטה התרבותית בישראל. סיווג החיילים והחיילות לקטגוריות ולתפקידים צבאיים מכשיר את העילית השלטת ואת התחתית הנשלטת בישראל. משתנה הכרחי, אם כי לא מספיק, להשתייכות לעילית הישראלית־יהודית השלטת הנו שירות צבאי מוערך. לתחתית הנשלטת מאפיינים רבים ושונים, וביניהם לאום, מוצא אתני, מגדר וותק בישראל. בניגוד למרכזיותו של השירות הצבאי המוערך לתפקידי עילית ושליטה, בתחתית הנשלטת לשירות צבאי חשיבות שולית. שירות צבאי מסויג מהווה רק חלק ממכלול מאפיינים רחב יותר של שוליות חברתית.

תהליך המיון והסלקציה הצבאי מתבצע בקרב ברי־הגיוס המגיעים אל לשכות הגיוס האזוריות עוד לפני גיוסם לצבא. שלושה ציונים אישיים מהווים את הגורמים שבאמצעותם קובע הצבא את קטגוריות המיון: הציון הראשון נקרא קבוצת־איכות (קב"א); המשתנה השני נקרא ציון דרך כללי (צד"כ); והציון האישי השלישי נקרא דירוג פסיכולוגי ראשוני (דפ"ר). הציונים הללו מוענקים על בסיס סדרה של מבחנים, ראיונות וניתוח נתוני רקע של המגויסים והמגויסות. מאחר שגם המרכיבים החברתיים של ציונים אלה מוגדרים כסוד צבאי, אין בידינו אינפורמציה אמינה המאפשרת לבחון את מהימנותם ותקפותם של ציוני מיון וסלקציה אלה; אך מעל לכל ספק, יש התאמה חיובית בין מוצא אתני, השכלת ההורים, השכלת המגויס ונתונים אישיים־חברתיים נוספים – ובין גובה הציון שאותו מקבל המגויס.

לעניינו חשוב כי בעלי ציונים גבוהים מתוך קטגוריות אלה ממוינים על־ידי הצבא למי שעשויים למלא תפקידי פיקוד, ניהול ומטה, או כמגויסים בכוח ליחידות עילית שונות. אלה מבין המגויסים והמגויסות המקבלים ציונים צבאיים גבוהים, נחשבים על־ידי רשויות הצבא למגויסים מועדפים. אלה מבין המגויסים המקבלים ציונים נמוכים בתהליך המיון הצבאי, מופנים ומיועדים לתפקידים משניים בצבא מבחינת האחריות הנלוות אליהם או מבחינת היקף הדרישות הנדרש ממילויים. הם נתפשים על־ידי המערכת הצבאית כמגויסים שניתן להכשירם לתפקידים משמעותיים פחות מבחינת תפקודו של הצבא. אלה הם המגויסים המסויגים.

מזרחים ומזרחיות, בהכללה, מקבלים ציוני מיון נמוכים לעומת אשכנזים ואשכנזיות המקבלים, בהכללה, ציוני מיון גבוהים. חלק מהמגויסים המסויגים החייבים בגיוס מסרבים לשרת בצבא בכלל. סירובם מעולם לא נוסח באופן מוצהר וברור, כלומר מבחינה פוליטית. זהו סירוב אינדיווידואלי, שטופל ומטופל במסגרת הפרת חוק גיוס חובה. יחד עם זאת, ברור כי הסירוב לשרת הציב גבול חברתי־תרבותי לשירות הקונפורמי. הצבא היה ערני לתופעת הסירוב, בעיקר לאור החפיפה הרבה שבין מוצא אתני, ציוני מיון נמוכים, ונפקדות ועריקות מהשירות הצבאי.

הסירוב החברתי אָתגר את רשויות הצבא, וחייבן לבחון את צעדיהן ולכלכל את מדיניותן והסבריהן לנוכח הקשר ההדוק שבין מוצא, ציוני מיון נמוכים וחוסר קונפורמיות. סירוב חברתי אילם ולעתים אלים זה, חייב את הצבא לדון בבעייתיות השירות בין מגויסיו. גם אם חשבון זה נוהל במסגרת רחוקה מהאוזן והעין הציבוריים ותחת מעטה סודיות קבוע, עצם נוכחותו של הסירוב החברתי היתה ידועה. קיומו הצביע על כישלון במערכת הֶחֶברות של צעירים אלו אל תוך הכלל הישראלי־יהודי, כישלון שביטא את שבריה של ציפייה חברתית, אך חייב גם פעולה של פיקוח חברתי אשר יגביל את ממדיה המספריים של התופעה ויגביל את השפעתה התרבותית. הסירוב החברתי, על אף שוליותו, סימן את קיומה של אפשרות חלופית לשירות צבאי: האפשרות של סירוב, של אמירת "לא" לשירות הצבאי, בעיקר על בסיס אי־התמסרות וחוסר הסכמה. חוסר הנכונות לשרת הטיל אור אחר על המשרתים והמשרתות, וכן על השירות עצמו. מה היו, אם כן, המשמעויות האפשריות אשר הוענקו לשירות הצבאי? מה הם תווי פניו של שירות צבאי "נכון" כחלק ממחויבות אזרחית כוללת, לנוכח צלו של הסירוב החברתי?

משמעות הניכור

ברור הוא כי הסירוב החברתי אֶתגר את הנורמליות של השירות הצבאי בישראל. חיילים־אזרחים אלה סירבו לשרת. הם ראו בשירות הצבאי בזבוז זמן. מבחינתם, השירות היה חוויה לא משתלמת. מהם שראו בשירות תהליך של ניצול. רבים מהם ראו בשירות מרכיב זר בחייהם. באמצעות פעולה קונקרטית של אי־הסכמה, דחו חלקם את הנורמה החברתית שטענה כי ״זוהי זכות לשרת״ וכי השירות הצבאי הוא מרכיב מרכזי ב״חוויה הישראלית״ (מיזלס 1993). הם דחו מכל וכל את ההסבר שהציג את השירות הצבאי כחובה שהיא זכות יתר. סירובם הלא־קונפורמי אינו מקבל את הטיעון אשר מגדיר את השירות הצבאי כחובה נכבדת ורוחה את התביעה המקובלת הטוענת כי זוהי הקרבה המכבדת את המקריב.

הסרבנים החברתיים חשו שאין הם חבים דבר לחברה הישראלית. נורמת השירות הצבאי והתביעה המוסרית של החברה הישראלית עליה מבוססת נורמה זו, נתפשו כנובעות מישות מנוכרת המשוללת כל זכות לתבוע את זמנם, מרצם או רגשותיהם. במעשיהם מתגלמת הטענה כי הצבא, המייצג את החברה הישראלית, אינו רשאי לתבוע מהם מאומה. מאחר שהחברה העניקה להם מעט או לא־כלום, כך טענר־עשו, אין הם חבים דבר לחברה זו בתמורה. החברה והצבא נתפשו על־ידם כרשויות מדכאות. מבחינתם היתה זו חברה לא צודקת. ולא רק שלא חשו מחויבים כלפיה; סלידתם היתה מוצהרת ולא משתמעת לשתי פנים. סלידתם התממשה דרך פעולה ממשית של חוסר קונפורמיות עמוקה והתנגדות עקבית לכללי ההתנהגות המקובלים בצבא ובחברה הישראלית־יהודית.

הצגת הסירוב החברתי מזוויית זו בוחנת את פעולותיהם של החברה ושל הצבא, ומתמקדת בנקודות התורפה של המוסדות המגייסים, ולא בחולשות של המגויסים המסויגים. אין כאן בחינה של דפוסי ״כישלונם״ או ״נחשלותם״ ההתנהגותית של העריקים או הנפקדים. אינני מעוניין לבחון את חוסר ההתאמה שלהם והעדר ההכנה או הנכונות של משפחותיהם. מבחינתי יש צורך תיאורטי להסביר את האדרת השירות הצבאי, להבהיר את הנורמה אשר הפכה אותו בעבר ואולי הופכת אותו בהווה – גם אם פחות – לִפְּטִיש (fetish) תרבותי. האדרת השירות הצבאי הגיעה רחוק כל כך, עד שנדמה לכאורה כי אין צורך לדון במשמעותה של המחויבות הנורמטיבית הזו. משקלה של נורמת השירות היה רב כל כך, עד כי השירות בצבא הפך לנקודה אילמת. השירות הצבאי הפך לערך מובן מאליו, למושג ומציאות מקובלת. מציאות

מושרשת שאינה מצריכה הסברים או הנמקות. נוצר מצב תרבותי, פוליטי וחברתי שהעדר הצורך בהסבר לו הוא אשר מצריך הסבר. נראה כי כיום אנו ניצבים בפתחה של תקופה פוליטית המחייבת התמודדות עם נורמה חברתית אילמת זו של שירות צבאי.

את הנקודה הזו, נקודת האילמות התרבותית־חברתית של השירות הצבאי, מדובב הסירוב החברתי של המגויסים המסויגים. טענתי היא כי ניתן לעשות תהליך דיבוב שכזה באמצעות מחקר הסירוב החברתי, וכן באמצעות תהייה ושאלה על אודות אלה אשר מסלולם, גורלם ו/או החלטתם הביאום לפרוע את המקובל; אלה אשר החליטו לפעול בניגוד למובן מאליו; אלה אשר סטו מהסדר המנותב של ההתנהגות הנורמטיבית; אלה אשר קראו תיגר על ניגוחותו של מוסד מרכזי זה בהוויית הישראליות היהודית. בעיקר, יש לבחון את היחס שבין מגויסים מסויגים אלה למגנגנוני יצירתם החברתית; לבחון את המשמעויות התרבותיות של קיומם מבחינתן של רשויות הצבא, המדינה והחברה; לשאול כיצד הפכו מגויסים מסויגים אלה לחלק מובן מאליו של נוף הסטטוס התרבותי־פוליטי של החברה היהודית בישראל; ולבסוף, להעריך כיצד הגיבו המוסדות הללו לאתגר שהציב בפניהם הסירוב החברתי: מה היו שיטות ההכלה שננקטו על־ידי הצבא לנוכח קיומו של סירוב חברתי זה, שהיה עתים שקט ועתים בוטה – אך קבוע לאורך השנים.

המתודה שאותה אני נוקט היא מתודה ידועה ומקובלת במדעי החברה ובעיקר בסוציולוגיה. אין כאן ניסיון האדרה או רומנטיזציה של הסירוב החברתי או של המגויסים המסויגים. יש כאן ניסיון להבין את התוקף של הקיים ושל המובן מאליו באמצעות פעולת התנגדות פשוטה ויומיומית של פרטים. אחת מהדמויות המרכזיות בסוציולוגיה, אמיל דורקהיים, נקט מתודת עיון שכזו. טענתו המרכזית היתה כי אם ברצוננו להבין את הקונפורמיות החברתית, עלינו לעיין בהתנהגותם של הלא־קונפורמיים; לבחון בעיון את הדרך שבה מגיבה החברה לפעולה של פריעת החוק; לנסות ולאמוד את הקשרים שבין פעולתם של פורעי הסדר החברתי לתגובתם של שומרי הסף ומשמרי הסדר החברתי. באמצעות ניתוח ״קו התפר״ שבין הנורמטיבי והפורע, ניתן לאמוד לא רק את קו התפר עצמו אלא גם את גודלו של התחום אשר אותו הוא מכיל, וגם את התוכן החברתי, התרבותי והפוליטי של הסדר הקיים. זוהי גם המתודה הננקטת על־ידי חוקרים רבים הלומדים את ההיסטוריה של מוסדות כליאה בארצות שונות, החל ממישל פוקו ואו־בריאן לגבי צרפת, המשך באיגנטייף לגבי אנגליה וכלה ברוטמן לגבי ארצות הברית (Foucault 1979; Ignatieff 1978).

1982 O’brien; 2002 Rothman; 1984 Poster). ברצוני לבחון את קו התפר של הישראליות דרך בחינת הסרבנות החברתית של ישראלים־יהודים הפורעים את אחד ממקדשיה המרכזיים, אם כי המעורעים, של הישראליות הקיימת: את חובת השירות בצבא.

צבא וחברה או חברה צבאית?

צבא ההגנה לישראל הוא מוסד מרכזי ביותר בחברה הישראלית־יהודית, והוא גם תוצר ייחודי של חברה זו. ככזה, השפעתו ומשקלו בעיצובה של החברה הישראלית אינם מוטלים בספק (Ben-Ari, Rosenhek and Maman 2002; Ben-Eliezer 2002). עיון בכל אחד מתקציביה של מדינת ישראל לאורך השנים, או בכולם ביחד, מבסס קביעה זו; כך גם ניתוח הפרופיל החברתי־היסטורי של העילית הפוליטית בישראל והשוואתו לפרופיל של שוכני הכלא הישראלי (צבאי או אזרחי) (Peri 1983; Ben-Ari, Rosenhek and Maman 2002), או עיון בייצוגן הפוליטי־תרבותי של נשים בישראל והפרדוקסים הקשורים לשירותן הצבאי (Izraeli 2002), יאששו את הקביעה ההיסטורית־חברתית הידועה, שלפיה העילית הפוליטית בישראל מאופיינת בבלבדיות מינית, אתנית ולאומית. עובדות אלה ידועות, אך אין הן מובנות מאליהן (קימרלינג 1993): עובדות אלה, כולן, הן תוצר של יצירה חברתית. לכן, הבנת משקלו של צה״ל בחברה פירושה הבנת מערכת הקשרים המסועפת, ההדדית ורבת־הפנים שבין מרכיבים כלכליים, פוליטיים, חברתיים ותרבותיים בחברה הישראלית, ובכללה האי־שוויון האתני בין ישראלים וישראליות, יהודים, מוסלמים, נוצרים, דרוזים, בדואים ואחרים (סמוחה 1983; ליסק 1983; סבירסקי 1995).

הקביעה כי אי־שוויון אתני וחלוקת כוח חברתי בין קבוצות התייחסות שונות של יהודים־ישראלים הושפעו מפעולתה של המערכת הצבאית בישראל ועוצבו על־ידה, אמורה להיות המשך הגיוני של הקביעה באשר למרכזיותו של צה״ל בחברה. מאמר זה מתייחס להיבט האתני־פוליטי של השפעת הצבא על החברה הישראלית. יחד עם זאת, הקשרים שבין אתניות, מגדר, מעמד ולאום מְבִּנים ״מערך שליטה״ (matrix of domination) שהבנתו מחייבת ניתוח מקיף של יחסי גומלין אלה (Anderson and Collins 2001). אין המאמר הנוכחי דן במערך שליטה זה. צמצומו ההכרחי של הדיון מהווה נקודת חולשה משמעותית ביותר של המאמר הנוכחי, אך דיון מקיף יותר יחרוג ממסגרת של מאמר אחד בכתב עת.

ניתוחים סוציולוגיים, פוליטיים ותרבותיים של יחסי חברה

וצבא בישראל המנסים לאמוד את השפעתו של צה״ל על היחסים האתניים בישראל, כמעט ללא יוצא מן הכלל פותחים את טיעוניהם בקביעה כי מעבר לפעולתו של צה״ל בהבטחת קיומה של המדינה, צה״ל עשה ועושה רבות למען הקבוצות החלשות בחברה הישראלית. הכוונה היא שצה״ל מסייע לקבוצות חלשות בקרב יהודים־ישראלים. יש המציינים את מפעל הנחלת הלשון העברית של שנות החמישים ו״ביעור הבערות״ של שנות השישים (כהן ועמרני 1989); אחרים מציינים את מעורבותו של צה״ל למען מיוזג גלויות וגישור על פערים חברתיים (ארו, שביט וצור 1993); אחרים מעלים על נס את מפעלו של הרמטכ״ל לשעבר רפאל איתן בגיוסם של מי שנקראו מאוחר יותר ״נערי רפול״, או את שאלת השירות המלא או החלקי של בני שכבות נחשלות לצה״ל מול האפשרות של הימנעות מגיוסם (שרר 1996); ישנם המציינים את הקמתן של יחידות מיוחדות להכשרת חיילים שלא עמדו ב״סף הגיוס״ של צה״ל (מש ודינאי 1994) או את תפקידו של הצבא כסוכן סוציאליזציה של טעוני טיפוח (גבלי 1981). בקיצור, הנחלת השפה בשנות החמישים, ״ביעור הבערות״ של שנות השישים, מחנה ״מרכוס״ של שנות השבעים, נערי רפול של שנות השמונים, והיחידה לקידום אוכלוסיות מיוחדות (מקא״ם) בשנות התשעים, מוצגים כעניין להתהדר בו וכהוכחה למעורבותו הברוכה של צה״ל ביחסים החברתיים והאתניים בישראל.

נראה כי הסיבה להופעה החוזרת ונשנית של קביעה זו נעוצה בשתי הנחות יסוד תיאורטיות אשר הופיעו, באופן מוצהר או משתמע, בכל המאמרים הללו. ההנחה המקובלת הראשונה טוענת כי צה״ל הוא ישות ״אל־עדתית״ או ״חוץ־אתנית״. ההנחה השנייה קובעת כי קריטריון המיון והפעולה של צה״ל הוא מריטוקרטי. בנוסף לצורך האמפירי לבחון הנחות אלה, נראה כי ההתבססות עליהן מהווה מעין תעודת הכשר המקבעת מסלול התפתחות מסוים ביותר לטיעונים תיאורטיים. מהלך טיעוני שכזה נשען על העדפה ערכית מרכזית הטוענת כי את עומק הפלורליזם (הפיצול) בחברה הישראלית יש לראות במסלול כפול: מסלול ראשון ״חיצוני״ המבחין בין יהודים וערבים, והשני ״פנימי״ – בין יהודים (ליסק 1983; סמוחה 1983).

היבטים אחרים של מרכזיותו של צה״ל בחברה קשורים במשקלו הכלכלי העצום; בהיותו של צה״ל מעורב בעיצוב דפוסים של קריירות פוליטיות שניות למנהיגות הצבאית; בתרומתו הגדולה לקביעת סטטוס חברתי של קבוצות ויחידים; בשותפותו בעיצוב מושגי גבריות ונשיות, וכן במעורבותו הישירה ביצירתה של חלוקת עבודה מסורתית בין המינים, ומכאן –

תרומתו לביסוס מוסדות פטריארכליים בחברה הישראלית; זאת ועוד: לצה"ל נגיעה ישירה ביצירתה של חלוקת העבודה האתנית והלאומית; צה"ל תורם ישירות להגדרת גבולות הישראליות בתוך החברה היהודית־ישראלית ולהבהרת הגבול בין יהודים ישראלים ופלסטינים אזרחי ישראל.

אם כך, אין ספק כי מכל היבט רלוונטי – יהיה זה היבט כלכלי, פוליטי או תרבותי, או יהיה זה היבט של מגדר, אתניות או לאומיות – מרכזיותו של צה"ל היא בעלת משמעות עמוקה. מאחר שלסוגי ההון הנוצרים באמצעות הקשר לצבא יש ערך המרה שונה בשוק האפשרויות הפתוח בפני פרטים מקטגוריות חברתיות שונות, ומאחר ופעולתו של צה"ל מעניקה, מעגנת או מכשירה הון תרבותי, חברתי וסמלי באופן דיפרנציאלי לקבוצות חברתיות שונות (Izraeli 2002), ברור כי לא ניתן להבין את החברה הישראלית ואת האי־שוויון בה ללא עמידה על מרכזיותו של הצבא. צה"ל שותף ביצירת, בשימור ובהצדקת האי־שוויון בישראל. הבנת האי־שוויון בישראל ללא לקיחה בחשבון של משקל הצבא בה משולה להבנת גאות ושפל ללא השפעתו של הירח.

להיות ישראלי־יהודי כיום פירושו טשטוש תחומים בין צבא וחברה במידה כזו שצבאיותה של החברה הישראלית־יהודית אינה נתפשת עוד כצבאית אלא כמאפיין אזרחי ייחודי. בשארית המאמר אדון, אם כך, בשורשים התיאורטיים ובהשלכות פוליטיות חברתיות אפשריות של הקביעה כי צה"ל הוא ישות "אלי־אתנית". לאחר מכן אנתח את מושג המיון הצה"לי, את מרכיביו החברתיים ואת יצירתה של הקטגוריה החברתית אותה כינתי מגויסים מסויגים.

צבא ההגנה לישראל כישות אל־עדתית

על אף שאין הקביעה כי צה"ל הוא ישות "אל־עדתית" או "חוץ־אתנית" מקובלת במידה שווה על כל החוקרים, רבים תומכים בקביעה זו. תמיכה שכזו באה לידי ביטוי ברור בעבודות שונות אשר נכתבו בעבר על יחסי חברה וצבא בישראל, ושבין הבולטות ביניהן נכללות עבודותיהם של באודן ורומאני (Bowden 1976; Roumani 1979). לעומת זאת, בקובץ מאמרים חדש הדן ב"צבא, מדינה וחברה" ושיצא לאור בשנת 2002, ההיבט של הקשר בין הצבא ליחסים אתניים בישראל כמעט ולא בא לידי ביטוי (Ben-Ari, Rosenhek and Maman 2002). העדרו של כל דיון בנושא מהווה אמנם שינוי בולט, אך לא ברור או מנומק.

עמדה דומה מקובלת גם על רבים מאזרחיה היהודיים של

ישראל, אשכנזים ומזרחים כאחד. רבים רואים בצבא "שמורת טבע" אל־עדתית. אחד מהמאמרים הבודדים אשר בחן הנחות יסוד אלה, ובמידה מסוימת פקפק בתוקפן, נכתב על־ידי סמוחה (1983). סבירסקי (1995) פסע צעד אחד נוסף מבחינה תיאורטית וטען כי יש קשר ישיר בין ההסללה במערכת החינוך, הריבוד בצבא, והאי־שוויון בחברה הישראלית. על־פי סבירסקי, צה"ל מהווה את כור יצירתה של הישראליות – ישראליות המובחנת על בסיס מעמד, עדה, מגדר ולאום.

במאמרו משנת 1983 מציג סמוחה שתי גישות לחקר עדתיות וצבא בישראל. התזה השלטת בישראל, אותה מבקר סמוחה ומגדירה כ"גישה התרבותית", רואה באתניות תופעה חולפת ופְּרָה־מודרנית. על־פי גישה זו, הודהות אתנית מוגדרת כהזדהות סובייקטיבית עם מורשת תרבותית משותפת. הודהות שכזו מאפיינת יותר את היהודים שהיגרו לישראל מארצות האסלאם מאשר את היהודים שהיגרו לישראל מאירופה. במציאות חברתית מודרנית, טוענת התזה השלטת, אתניות אמורה להיעלם. במקומה אמורה לצמוח זהות לאומית אחידה החוצה הודהויות משניות ובכלל זה הודהות אתנית (בישראל – עדתית). ההנחה המובלעת היא כי חשיפה ארוכת טווח למערכות מודרניות "מכשירה" את הנחשפים ליתר־מודרניות בפעולתם היומיומית.

במרכזה של גישה זו ניצבת האידאולוגיה הציונית של בינוי האומה בישראל. הנחותיה המרכזיות הן כי הציונות קיבצה אל ישראל יהודים מארצות מוצא ותרבויות שונות, כאשר הישראליות הציונית ממזגת את השונים והשונות. אחד מ"כורי ההיתוך" המרכזיים בתהליך המיזוג הוא צבא ההגנה לישראל. גישה זו מבטאת מצרף של כמה מרכיבים תיאורטיים והנחות ביחס לצבא ומדינה בישראל. צה"ל, כמו מערכת החינוך המדינתית ומתוקף חוק הגיוס הכללי לצבא, הוא לפי גישה זו כור היתוך ה"ממזג גלויות". בנוסף, צה"ל נתפש כמריטוקרטי, מודרני ורציונלי בהפעלת מערכת המיון שלו. זאת, כפועל יוצא של הציוויים התפקודיים שלו – יצירת ביטחון ושימור לאומי. צה"ל נתפש כשוויוני בשאיפותיו, אוניברסלי במתודת הגיוס שלו ופתוח להישגים אינדיווידואליים. הטענה השכיחה היא כי הפער האिकותי הקיים בין קבוצות של מגויסים ומגויסות לצבא, וההתאמה של הפער לארץ מוצא ההורים, הם ברי־חלוף. המגע הבין־תרבותי בצבא, כמו בחברה ככלל, מצופה להביא לשוויון באמצעות העברה, מגע והיכרות (אוסמוזיס) תרבותיים. צה"ל הוא צבא העם. צה"ל הוא העם. כפי שטען סגן קצין חינוך ראשי: צה"ל הוא לא רק צבא, אלא גם בית ספר לאומי (סלומון 1982).

התזה החלופית ליחסי חברה וצבא, כותב סמוחה, מוצגת על־ידי אנלו (Enloe 1980). התיאוריה של אנלו היא גישה דינמית ליחסים אתניים ככלל וליחסי חברה וצבא בפרט. הגיוס והמיון לצבא, והתפקידים הממולאים במסגרתו, טוענת אנלו, הם חלק ממערך ההחלטות הפוליטיות של העילית המדינתית. המושג המרכזי שבו משתמשת אנלו לניתוח יחסי חברה, צבא ומדינה הוא "מפת ביטחון של מדינה אתנית" (Ethnic State Security Map: שם, עמ' 15) אנלו מתמקדת במדינה ובמוסדותיה. מוסדות אלה כוללים את שירותי הביטחון, אך ההתייחסות אליהם במשוואת הכוחות הפוליטיים במדינת לאום היא כאל ישות מובחנת, דהיינו, אנלו טוענת כי לעילית השלטת במדינה יש מפת ביטחון אתנר־מדינתית המכתיבה את שיקוליה, יעדיה והעדפותיה. מפת הביטחון של מדינה אתנית אינה זהה בהכרח למפת הביטחון של הלאום או של האזרחים. לעתים תכופות, טוענת אנלו, מפת ביטחון אתנר־מדינתית שכזו מייצגת את מערך הציפיות שיש לעילית השלטת כאשר למידת המהימנות של קבוצות אתניות שונות, המהוות את חברת הלאום או את חברת האזרחים וכלולות במסגרת המדינה.

על־פי המבנה התיאורטי של אנלו, אם כן, אין בהכרח חפיפה בין מדינה, לאום ואזרחים. ייתכן פלורליזם עמוק בין ישויות אלה. לעתים, כפי שמחקרה ההשוואתי מורה, יש אפילו קונפליקט גלוי ביניהם. מאחר שקביעת מידת נאמנותן של קבוצות שונות למבנה מדינתי קיים היא שאלה פתוחה, לעילית האתנית השלטת במוסדות המדינה יש צורך אימננטי לברר מי הם אלה שעליהם ניתן לסמוך במידה הרבה ביותר, מי הם אלה שעליהם ניתן לסמוך בדרך כלל, מי הם אלה שעליהם ניתן לסמוך תחת תנאים מסוימים בלבד, ולבסוף, מי הם אלה שעליהם לא ניתן לסמוך כלל או שיש להגדירם כאויבי המדינה (Enloe 1980: p 17). מהימנות ונאמנות, טוענת אם כך אנלו, מהוות משתנים חברתיים המוגדרים על־פי אינטרסים חברתיים של ייצור ושימור כוח פוליטי־חברתי, ובכלל זה השליטה במוסדות הצבא של העילית האתנית השלטת.

הפרדה אנליטית בין לאום, מדינה והעילית השלטת במדינה היא חשובה ביותר, משום שלשליטה במשאבים החומריים והפוליטיים של המדינה עשויות להיות השלכות משמעותיות ביותר על המבנה החברתי והריבוד בלאום או במדינה. הכלכלה הפוליטית של ישראל וההיסטוריה של יצירת מעמד בינוני אשכנזי על־ידי ניכוס פרטי של משאבים ציבוריים בפיקוח המדינה, מאוששת קביעה זו (רוזנפלד וכרמי 1979; סבירסקי וברנשטיין

1993). אם כך, על־פי אנלו, שיקולים אתניים עלולים להופיע גם בפעולתן של מערכות מודרניות של המדינה, כולל – ואולי בעיקר – במנגנון האחראי על האלימות הלגיטימית: הצבא.

זהו טיעון מרכזי במערך התיאורטי של אנלו בניתוח יחסי חברה וצבא: שיקולים אתניים אינם בהכרח "אנטי־מודרניים", אלא מהווים חלק אינטגרלי מכללי הפעולה של המדינה המודרנית. אנלו מדגישה את ההתבססות על שיקולים אתניים על־ידי העילית השלטת במנגנון המדינתי, כולל בשירותי הביטחון. הבאת המוצא האתני בחשבון, אם כך, איננו בגדר סממן תרבותי המאפיין בעיקר את קבוצות השוליים; למעשה – וזו אולי אחת הנקודות החשובות ביותר בעבודתה של אנלו – האתניות הנה כלי פעולה פוליטי שגרתי של קבוצות העילית. מכאן נובע כי ההנחות או הקביעות באשר לעומק הפלורליזם בתוך הקבוצה היהודית ובינה לבין המיעוט הפלסטיני בישראל, הן בעלות משמעות תיאורטית רחבה ביותר.

עומק הפלורליזם הישראלי והישראלי־יהודי

עומק הפלורליזם של החברה הישראלית מצוין אך לא מנותח באופן מלא בעבודתו של סמוחה (1983). אין הוא מוצג או מנותח גם בתגובתו של ליסק (1983). למשל, אצל שני החוקרים ההתייחסות אל ההשפעה שיש לפעולת הצבא ולמשקלו בחברה על הקהילה הפלסטינית־ישראלית היא מזערית. נראה כי שניהם מסכימים שאתניות ויחסי חברה וצבא בישראל הם נושאים תוך־יהודיים. נקודה משותפת נוספת קשורה לאלם באשר להיבטים המגדריים של הנושא: הם אינם מתייחסים למיקומן של נשים בצבא; למשמעויות שיש לצבא בחייהן ועל חייהן של נשים בישראל; למשקלו של הצבא בהגדרת גבריות ונשיות; לפטריארכיה ופטריאכליות בחברה; וכן לחלוקת עבודה בין המינים בישראל. בעוד שאת הנקודה הראשונה (הצבא כנושא תוך־יהודי) הם מציינים במפורש, הנקודה השנייה (ההשפעות של הצבא על החברה בתחום המגדרי) אינה עולה כלל באופק ניתוחם. יתר על כן – בזאת לא מסתכמות הקבוצות שאינן מופיעות בדיונם של סמוחה וליסק בקשרים שבין אתניות, צבא וחברה: גם יהודים אורתודוקסים בולטים בהעדרם מהניתוח של יחסי חברה וצבא וההקשר האתני.

חשיבות העדרם/ן של פלסטינים, נשים, ויהודים־אורתודוקסים מתבהרת עם חשיפתה של הסכמה נוספת בעבודתם: על־פי שניהם הפלורליזם הישראלי הוא פלורליזם חצוי. ראשית, יש הבחנה ברורה בין יהודים וערבים. שנית, גם

בניתוח הפלורליזם התוך־ישראלי־יהודי, הנושא הנידון הוא "יחסים עדתיים" – תוך התעלמות ממרכיבי מגדר או דת. מובן שאין הכרח לקבל מסגרת תיאורטית שכזו. בהחלט ניתן לקבוע שהחלוקה בין יהודים וערבים היא חלק ממערך הנחות היסוד האידאולוגיות של סמוחה וליסק. אך ניתן גם להחיל ניתוח שונה של החברה הישראלית: אם כוללים בתוכה את הפלסטינים אזרחי ישראל; אם כוללים נשים – כלומר שאלות של מגדר; ואם כוללים את הפיצול התוך־יהודי שבין קהילות יהודיות דתיות שונות, ניתן בהחלט להגיע לקביעה אחרת מזו של סמוחה וליסק באשר לעומק הפלורליזם בישראל. בעזרת ניתוח מכליל שכזה, ניתן לתאר מבנה אמין יותר של חלוקת הכוח בחברה הישראלית, שאינו מדיר ערבים, נשים או "אחרים". מרכיבים אתניים, מעמדיים, לאומיים, דתיים ומגדריים נכללים במבנה תיאורטי זה כחלקים חיוניים של הדיון בקשרי הגומלין שבין צבא וחברה בישראל. ניתוח מעין זה חושף רמת פלורליזם חברתי עמוקה יותר מזה של סמוחה ושל ליסק, אך הוא רלוונטי בהרבה משלהם.

הן המאבק האתני בין יהודים והן הסכסוך הלאומי בין יהודים לערבים חייבים להיות חלק מהמערך התיאורטי המנסה לפרש את המאבק האתני ואת הסכסוך הלאומי. הפרדה מלאכותית שכזאת בין "עדתיות" ו"לאומיות" בנויה על הנחות שאינן נידונות באשר לאופייה היהודי של המדינה. נטען כי מדינת היהודים מצויה במלחמה עם אויביה הערבים, כי אזרחיה היהודים של המדינה נקראים לשרת בצבא וכי הלוחמים הם הערבות לקיומה של החברה והמדינה היהודית. על כן, דמות הגבר היהודי הלוחם ותפקידו הם המוערכים ביותר. מכאן מוכתב גם מיקומן המשני של נשים ושוליותם של ה"לא לוחמים". אלה הן הנחות היסוד של גישת ההפרדה בין "עדתיות" ו"לאומיות", בין קונפליקט "פנימי" ו"חיצוני" – גישה הקובעת את עומק הפלורליזם במקום לבוחנו.

על־פי סמוחה(1983) לדוגמה, הפלורליזם התוך־יהודי מתמתן דווקא מתוך פעולתו הפרדוקסלית של הצבא. השירות הצבאי של מזרחים משמש כראש החץ ללגיטימציה פוליטית של תביעתם לחיסול שוליותם החברתית. מוביליות ואסרטיביות חברתית שכזו מתממשת דרך אימוצן של עמדות "ימניות" באשר לסכסוך הישראלי־פלסטיני. יציאה משוליות חברתית "פנימית" מחייבת את אימוצה של נורמת השירות הצבאי הלאומי מול הקונפליקט ה"חיצוני". ניתוח שכזה ממקם, בהכרח, מזרחים רבים בעמדות נוקשות באשר לסכסוך ה"חיצוני" מול הפלסטינים. המסקנה מן הניתוח, אם כך, היא כי הפלורליזם התוך־יהודי אינו מעמיק, וכי

למעשה נוצר מעין גישור בין חלקי החברה באמצעות השירות הצבאי. עמדה שכזו מנוגדת לטענה המוצהרת במאמר, ולפיה הפלורליזם החברתי בישראל מחרף. נראה כי על־פי סמוחה, הפלורליזם היהודי מגושר באמצעות ערכים ויעדים משותפים המתממשים דרך השירות הצבאי. בנוסף לכך, בצבא מתאפשרת לדבריו מוביליות חברתית של מזרחים. לסיכום, סמוחה דוחה באופן פרקטי את המסגרת המושגית של אנלו בה השתמש לצרכיו התיאורטיים.

ניתן כאמור להגיע למסקנות אחרות לגבי עומק הפלורליזם בישראל אם מאמצים ניתוח בהיקף רחב יותר, הנעזר בבסיס אמפירי שונה להבנת היחסים שבין צבא וחברה בישראל. אם אין מגבילים את החברה הישראלית אך ורק למרכיביה היהודיים והגבריים, אם כוללים את הפלסטינים אזרחי ישראל, הנשים, והיהודים האורתודוקסים, עומק הפלורליזם הישראלי מקבל ממדים הנעדרים מהניתוח המצמצם. בנוסף, אם בוחנים את שאלת הסירוב החברתי ואת עמדותיהם של המגויסים המסויגים, ניתן לקבוע כי על אף שאין מרד המוני נגד נורמת השירות הצבאי, בהחלט קיימת אוכלוסייה המסרבת למלא תפקידים של שוליות חברתית וקבלה כנועה של סמכותם הלגיטימית של רשויות הצבא והחברה. מבחינה תיאורטית ומעשית מאיים הסירוב החברתי על נורמת השירות הצבאי המלא.

הסירוב החברתי שואל באופן ישיר ופשוט: מדוע יש לקבל את השירות הצבאי כנורמה חברתית? החייל הנפקד משירות או העריק מציב את השאלה: תחת אילו תנאים אמור הפרט לשרת את הקהילה? נפקדות ועריקות מאתגרות את הכללים המפקחים על יחסי הגומלין בין הפרט והקהילה, העם והמדינה. המבנה הנורמטיבי הקיים מעדיף שלא לעסוק בשאלות אלה באופן ברור. מבחינתו, תשובות מעורפלות עדיפות על דיון נוקב. אך הדיון הנוקב עולה מעצם קיומו של הסירוב החברתי.

הסירוב החברתי מטיל צל גם על הפריבילגיה הקשורה בשירות הצבאי וכן על הנהנים המרכזיים מפירותיו של שירות זה. עולם הפריבילגיות המוכּנות מאליהן נתפש בדרך כלל כנורמלי וניטרלי. בנורמליות ובניטרליות אלה טמון כוחו של המובן מאליו, ואילו ערעורן מערער גם את עולם הפריבילגיות הקשור אל נורמליות מובנת מאליה זו. הסירוב החברתי מטיל ניטרליות ונורמליות אלה למערבולת ערכית ופוליטית, שכן זכויות היתר המוענקות לגברים אשכנזים ולמיעוט של גברים מזרחים העוברים בהצלחה את מבחני המיון של יכולת, קונפורמיות ונאמנות, הופכות באמצעות אתגר הסירוב החברתי

לתגמולים. התגמולים הופכים ליתרונות – יתרונות שהנם זכויות יתר שאינן בהכרח מוצדקות. ניכוסם הפוליטי של משאבי הון תרבותי, חברתי וסמלי נחשף כיתרונות לא־כשרים שהם פועל יוצא של העדפה, של תחרות לא הוגנת, ולאו דווקא של הישג או מאמץ.

מיתוס העולם המריטוקרטי עליו מבוסס האתוס הצבאי מטולטל קשות. מעטה ההגנה האופף את הפריבילגיה הגברית אשכנזית־מזרחית מופר. אל מול עולם מובן מאליו זה עשויה להופיע דרישה לשיטת מיון חדשה. שאלות חדשות עשויות להישאל: מהי זכות יתר? מהי זכות אוניברסלית המוקנה בתוקף החוק? מהן זכויות אזרחיות ומהן חובות האזרח כלפי המדינה וחובותיה של המדינה כלפי אזרחיה? מכאן, שעשויה לצמוח דרישה לטקסונומיה אחרת למרכיבי הכוח בחברה הישראלית. אחרי הכל, החלוקה לקבוצות איכות צה"ליות מבוססת על השערה בדבר יתרונות חברתיים שיש לקבוצה מסוימת על פני אחרות ופעולה על בסיס השערה זו כאילו היתה הנחה מושגית זו מציאות ממשית (ראיפיקציה). חשיפתה של המלאכותיות שביתרון זה, היא חשיפתו של מיתוס המיון הצה"לי.

מיתוס המיון

המיון הצה"לי מספר סיפור. על־פי סיפור המיון הצה"לי, האיכות קיימת באופן אובייקטיבי ואוניברסלי. לכל פרט יש "כמות" מסוימת של "איכות" הניתנת למדידה אמפירית. מדידה זו מתבצעת על־ידי מכשירים ניטרליים הנמצאים בידיו של מערך המיון הצה"לי. ההנחה היא כי מכשירים אלה חפים מהטיות תרבותיות ואינטרסנטיות. מכשירים אלה רושמים מספרים על מציאות שהיא טבעית מעיקרה. איכות הנה נתון טבעי וביולוגי. הטענה המשתמעת היא כי יש התאמה בין האיכות למערך ההישגים של פרטים. הצבא רק מוציא מן הכוח אל הפועל את המערך הבלתי־נמנע של כישורים, ומעניק, באמצעות מדידותיו ומדדיו, את התואר, ההכוונה, והליטוש הסופיים למוצר מוגמר המביא לידי ביטוי פוטנציאל אישי וטבעי שהוא נתון קיים.

אילו סיפור המיון הצה"לי הוזה היה נכון, לא יתכן היה שציוניה של קבוצה חברתית מובחנת־אתנית היו מצביעים באופן קבוע על איכות ירודה, דהיינו – שתהיה חפיפה גבוהה וארוכת שנים בין איכות ומוצא אתני; שכן, ממצב כזה של ציונים קבוצתיים נמוכים בקביעות – אילו היה המצב הטבעי או האובייקטיבי – המסקנה המתבקשת היתה כי יש כאן כישלון טבעי או גנטי של הקבוצה, ומכאן כי הבדלים אלה הם הבדלים

טבעיים המציינים נחשלות קבוצתית. זוהי טענה גזענית, אך בצה"ל ובחברה הישראלית דוחים בכל פה את הטענה הגזענית. אם דוחים את טענת הגזע, צריך להסביר את החפיפה שבין מוצא והישגים צה"ליים נמוכים של קבוצות חברתיות מובחנות מרקע אתני־מזרחי. ההסבר האפשרי הנוסף נעוץ בטענה שלפיה הישגים נמוכים אלה מקורם במערכת החינוך. מתברר אם כן כי צה"ל בדפוס המיון שלו ממשיך ומעבה את דחיקתם לשוליים של מזרחים ומזרחיות רבים, כפי שעושה מערכת החינוך.

תרומתו של הצבא לשכפולה של חלוקת העבודה החברתית קשורה אם כך בטבורה לשיטת המיון הצה"לית. השימוש במודל המיון הקובע כי יש להציב חיילים על־פי כישוריהם הנוכחיים ובהשקעת מינימום משאבים (גל 1982), תורם לחלוקת העבודה האתנית והמגדרית בחברה הישראלית. שיטת מיון זו היא ביטוי מרכזי לשכפולם של יחסים מעמדיים ותרבותיים בין קבוצות אתניות ומגדריות יהודיות בחברה. לטענת גל ניתן לפעול אחרת, אך מדיניות שונה אינה ננקטת עקב שיקולים של העדר משאבים או קוצר ראייה חברתי.

מכל זוויט שבה בוחנים את "קבוצות האיכות הנמוכה" (קב"א) – הכוללות חיילים המוגדרים כקבוצות נחשלות, חיילים מקבוצות נכשלות, חיילים אשר אינם עומדים בסף גיוס, חיילים טעוני טיפוח – או כל מושג אחר שבו משתמשים, אנו ניצבים בפני בעיה לא פתורה. בעיה שאינה תואמת את הנחות היסוד המריטוקרטיות והדמוקרטיות של המודרניות הצבאית והאנטי־אתנית. כאמור, חפיפה אתנית קבועה של קבוצות האיכות הנמוכה אינה יכולה להיות מובנת באמצעות מודל המיון המריטוקרטי. קיימות שתי אפשרויות בלבד: הראשונה היא כי אנו ניצבים בפני פרקטיקה ופרשנות גזענית, והשנייה רואה את הבעיה כבעיה מבנית וקבועה של הזנחה. אם כך, יש מקום לשאול מדוע ממשיך הצבא את מדיניות המיון הוז?

נראה כי מתודת המיון מבססת את סמכותו של הצבא, את סמכותם של המפקדים בצבא, וכפועל יוצא מכך – את סמכותו של כל מערך חלוקת הכוח החברתי הבנוי על לגיטימציה של ההערכה החברתית המועדפת של הצבא והתפקיד הצבאי. סמכותו הלגיטימית של הצבא לקבוע את זהות מפקדיו ואת אופי הכשרתם נשענת על פעולת הבחנה מקדימה וראשונית. הבחנה זו מוצגת באור אוניברסלי, אך למעשה היא מהווה ראיפיקציה של מאפייני הקבוצה הדומיננטית. משתמע מכך כי הטיפול בקבוצות החלשות הוא נדבך משמעותי בבנייתה של חומת מגן לגיטימציונית, שכוללת את הטענה לפיה המגויסים המסויגים

קיימים באופן טבעי, כי יש לטפל בהם כמשימה לאומית, כפי שעושה הצבא, וכי אנו – צבא העם – אחראים ובעלי ראות מקיפה ואל־עדתית.

את כל המבנה הלגיטימציוני הזה מאירים הסרבנים החברתיים בפעולתם האילמת. את המבנה הזה מערערת ההיסטוריה של הסירוב החברתי על שתיקתה רבת השנים. החברה הישראלית היתה מלכתחילה חברה אורחית מגויסת למשימות צבאיות של שימור ושיור עצמי (קימרלינג 1993). אך פעולות שימור ושיור אלה הצטיינו בדינמיקה פנימית אשר מיסדה מבנה מעמדי, אתני ומגדרי מסוים, והתבצעו תוך כדי סימון קבוע של אויב לאומי. אין משתמע מכל הנאמר לעיל כי המאפיינים החברתיים של הפרטים הממשים מערך אינטרסים חברתי שכזה אינו משתנה. בהחלט קיימת האפשרות, למשל, שהצבא יפתח את שורותיו למזרחים רבים יותר או אפילו לנשים או לקבוצות דתיים שונות. אך, החשוב מכל זאת הוא שהמסגרת שבה מתבצעת ההבחנה וההכשרה לתפקידי שליטה ממשיכה את פעולתה.

המיון הצבאי מבסס את הסמכות של המוסד הצבאי, בהיסמכו על קריטריונים פסאודו־מדעיים בשירות הצבא והמדינה. המיון והסלקציה הצבאיים הם גם הבסיס ללגיטימציה של הפוליטיקה והפוליטיקאים של המלחמה. זהו המסד החברתי עליו מבוסס ומוקם אתוס המלחמה. זהו המקור לעמדת העדיפות של אלה אשר מנהלים את פרויקט המלחמה בישראל. זהו הבסיס עליו מושתת ההעדפה של מדע הנרתם למשימת ההגנה הלאומית, של כלכלה פוליטית ופוליטיקה כלכלית של שימור המלחמה. כל אלה באים לידי ביטוי ומקבלים הכשרה באמצעות מנגנון ההבחנה שהוא מודל המיון הצה"לי.

משתמע מכל הנאמר לעיל כי המוסדות הצבאיים והצבא הם אחת הטריטוריות השמרניות בחברה הישראלית. הצבא מסתיר את המושגים האתנוצנטריים המצויים בשימוש במיון ובהבחנה בין חיילים, בניתובם לעיסוקים שונים בתוך הצבא, ובחלוקת סטטוס צבאי וכוח פוליטי. לא זו בלבד, אלא שהצבא גם מנצל לרעה את הלגיטימציה החברתית הרחבה אשר הוענקה לו כרשות העוסקת בשיוור הקיום היהודי־ישראלי. צה"ל ניצל את העובדה כי ביקורת על מישור זה של פעולת הצבא נשמעת לעתים רחוקות – לא רק משום שאינה מתקבלת בעין אוהדת, אלא גם משום שאזרחים רבים מאמינים בייעודו של הצבא ומשליכים עליו את יהבם.

צה"ל פועל תחת חסות החשיכה שמעניקה לו הסודיות הצבאית. בידי מפקדי הצבא וקובעי המדינות הצבאית קיימים כלים המעצבים את היחסים החברתיים בין קבוצות אוכלוסייה

שונות בחברה הישראלית, אך לאף גורם מחוץ למערכת הצבאית אין אפשרות להתחקות אחר תהליך קבלת ההחלטות הצבאיות בקשר למדיניות חברתית ותרבותית. לציבור אין נגישות למשאבי האינפורמציה החיוניים לבחינת המדיניות הנקבעת. הצבא שולט בתחום מרכזי של החיים התרבותיים־פוליטיים בישראל מבלי שניתנת אופציה כלשהי ללמוד, לדעת או לבקר את פעולותיו. אין ספק שמערך גורמים שכזה מאפשר את הגדרת התפקיד של הצבא על־ידי הצבא עצמו. זהו בסיס לגישה שמרנית, אתנוצנטרית וצדקנית. מאחר שבסיס זה קיים, הוא נוצל במלואו על־ידי המערכת הצבאית והמערכת הפוליטית המופקדות על הצבא והמדינה.

בעיית הנאמנות הפוליטית שמטרידה את העילית השלטת חייבה כאמור מערך של הענקת ציונים לקבוצות שונות המהוות את החברה הישראלית האזרחית. סולם של נאמנות היה מחויב המציאות הפוליטית. במסגרת זו, ההגדרה של יהודים כקבוצה שניתן לסמוך עליה היתה ברורה אך לא מספיקה. בתוך הקבוצה היהודית היה צורך בהקמתן וביסוסן של נאמנויות חלקיות. מאחר שלא ניתן היה לאמץ באופן מוצהר קריטריונים אתניים לגבי מרכיבי החברה היהודית ישראלית, ומכיוון שהצרכים התפקודיים של הצבא חייבו הכשרה, אימון והשקעת משאבים רבה, אומץ קריטריון מריטוקרטי לתיעולם של המתגייסים השונים. קריטריון זה נוסח תחת תנאים שבהם להיות "ישראלי" משמעותו היתה להיות "אשכנזי". ה"אשכנזיות" הפכה לתעודת הכשר לנאמנות ולמעשה הוערכה גם כהישג אינטלקטואלי, ואילו "מזרחי" היה בהכרח שיוך אתני. אך יותר מכך, מאחר שהנאמנות של גברים מזרחים היתה מוטלת בספק, היה צורך לבסס את הקשר שבין הישגיהם האינדיוידואליים למהימנות פוליטית. רק אלה אשר עברו את כור המצרף של הבחינה וההישג של שירות צבאי "נכון", מהימנותם עשויה היתה להתקבל מבחינה פוליטית. קשר זה שבין הישג אישי ומהימנות פוליטית חייב הוכחה. "מזרחיות" חייבה בחינה. גברים מזרחים היו והנם עדיין בגדר "כבדהו וחשדהו" קבוע. שורשיה של מערכת המיון הצה"לית נעוצים במערכת העדפה אתנית, גברית, יהודית. ההעדפות המעצבות היו של העילית אשר שלטה במדינה. ועילית זו היתה אובססיבית בנוגע לביטחונה, שתורגם על־ידה לשלטון במדינה ובחברה.

ברצוני להודות לאופיר עבו על עבודתו המסורה והיעילה באיסוף החומר לצורך כתיבת מאמר זה. התוכן והטענות במאמר זה אינן בהכרח מקובלים על אופיר עבו.

ביבליוגרפיה

ארו, יוסף, שביט, יוסי וצור, דורית. (1993). "האם קיים אי־שוויון עדתי בסיכויי הקידום בצה"ל?". מגמות ל"ה (1), עמ' 23-37.

גבלי, אלישבע (1981). הצבא כסוכן סוציאליזציה לנוער טעון טיפוח. עבודת גמר לתואר דוקטור. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

גל, מיכאל (1982). "שילוב חיילים מאוכלוסיות חלשות בצה"ל – תמצית שיקולים". מערכות 283, עמ' 36-44.

כהן, אריה ועמרני, נסים (1989). "השפעת קורס 'השכלת יסוד' בצה"ל על הדימוי העצמי של מתגייסים טעוני טיפוח". מגמות ל"ב (1), עמ' 75-83.

ליסק, משה (1983). "תזות לדיון או קביעה מוקדמת של עמדות?". מדינה, ממשל ויחסים בין־לאומיים 22, עמ' 33-38.

מייולס, עפרה (1993). השירות בצה"ל כמרכיב מרכזי בהתפתחות בני הנוער בישראל. זכרון יעקב: המכון הישראלי למחקרים צבאיים.

מש, רוני ודינאי, עמליה (1994). "הקשר בין טיפוסי משפחות של חיילי 'מקא"ם' לבין הסתגלות בניהן לצה"ל". מגמות ל"ה (4), עמ' 375-385.

סבירסקי, שלמה (1995). **זרעים של אי־שוויון**. תל־אביב: ברירות.

סבירסקי, שלמה וברנשטיין, דבורה (1993). "מי עבד במה, עבור מי, ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית". בתוך: רם, אורי (עורך).

החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים. תל־אביב: ברירות, עמ' 120-147.

סלומון, נסים (1982). "החינוך בצה"ל – מגמות קבועות ותהליכי שינוי". מערכות.

סמוחה, סמי (1983). "עדתיות וצבא בישראל: תזות לדיון ולמחקר". מדינה, ממשל ויחסים בין־לאומיים 22, עמ' 5-32.

קימרלינג, ברוך (1993). "מיליטריזם בחברה הישראלית". תיאוריה וביקורת 4, עמ' 123-140.

רוזנפלד, הנרי וכרמי, שולמית (1979). "ניכוס אמצעים ציבוריים ומעמד בינוני תוצר המדינה". מחברות למחקר וביקורת 2.

שרר, משה (1996). "שירות מלא, חלקי ואי־גיוס בני שכבות נחשלות לצה"ל – הבעיה והשלכותיה". חברה ורווחה: רבעון לעבודה סוציאלית י"ז (1), עמ' 7-31.

Anderson M.L. and Collins, P.H. (2001). *Race, Class, and Gender: An Anthology*, Fourth edition. Toronto: Wadsworth Thomson Learning.

Ben־Ari, E., Rosenhek, Z. and Maman, D. (2002). "Introduction: Military, State and Society in Israel: An Introductory Essay". in: Maman, D., Ben־Ari, E. and Rosenhek, Z. (Eds.), *Military, State and Society in Israel: Theoretical and Comparative Perspectives*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, pp.1־39;

Ben-Eliezer, U. (2002). "From Military Role-Expansion to Difficulties in Peace-Making: The Israeli Defense Forces 50 Years On". in: Maman,

D., Ben-Ari, E. and Rosenhek, Z. (Eds.). *Military, State and Society in Israel: Theoretical and Comparative Perspectives*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, pp. 137-172.

Bowden, T. (1976). *Army in the Service of the State*. Tel Aviv: University Publishing Projects.

Enloe H. C. (1980). *Ethnic Soldiers: State Security in Divided Societies*. Athens: The University of Georgia Press.

Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

Helman, S. (2002). "Citizenship Regime, Identity and Peace Protest in Israel". in: Maman, D., Ben-Ari, E. and Rosenhek, Z. (Eds.). *Military, State and Society in Israel: Theoretical and Comparative Perspectives*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, pp. 295-318.

Ignatieff, M. (1978). Just Measure of pain: the Penitentiary in the Industrial Revolution: 1750-1850. New York: Columbia University Press.

Izraeli N. D. (2002). "Paradoxes of Women's Service in the Israel Defense Forces", in: Maman, D., Ben-Ari, E. and Rosenhek, Z. (Eds.). *Military, State and Society in Israel: Theoretical and Comparative Perspectives*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, pp. 203-238.

Linn, R. (1986). "Conscientious Objection in Israel during the War in Lebanon". *Armed Forces and Society* 12, pp. 489-511.

O'brien, P. (1982). *The Promise of Punishment: Prisons in Nineteenth Century France*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Peri, Y. (1983). *Between Battles and Ballots: Israeli Military in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peri, Y. (2002). "Civil-Military Relations in Israel in Crisis". in: Maman, D., Ben-Ari, E. and Rosenhek, Z. (Eds.). *Military, State and Society in Israel: Theoretical and Comparative Perspectives*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, pp. 107-136.

Poster, M. (1984). *Foucault, Marxism and History: Mode of Production Versus Mode of Information*. Cambridge: Polity Press.

Rothman, J. D. (2002). *The Discovery of the Asylum: Social Order and Disorder in the New Republic*. Revised Edition. New York: Aldine de Gruyter.

Roumani, M. (1979). *From Immigrant to Citizen: The Contribution of the Army to National Integration in Israel: The Case of Oriental Jews*. The Hague: Foundation for the Study of Plural Societies.

46 | הכיתוב הרשמי של הקק"ל: "טקס הנטיעות בחיפה - ילדי המיעוטים, תלמידי בית הספר העירוני משתתפים בנטיעות". **חיפא/חיפה**. עוד לפני הקמתה של מדינת ישראל יזמו מוסדות היישוב את ט"ו בשבט כיום של נטיעות ברחבי הארץ, שנועדו לבסס את הקשר של האוכלוסייה היהודית, שברובה היתה לא־ילידית, עם המקום. אחרי הקמת המדינה, כשלגופם חולצות לבנות חגיגיות, המשיכו ילדות וילדי ישראל להשתתף בטקס הנטיעות. רק לימים יגלו חלקם שהעץ שנטעו נועד לכסות על פשעי המקום ולקבור תחתיו את ההריסות. דגל המדינה, ועליו שם בית הספר בכיתוב דו־לשוני, מסוכך על שיתופם של "ילדי המיעוטים" בטקס. נערים אלה שבתמונה היו מבוגרים מספיק כדי לחוות את הטלטלה שעברה חיפא בעת שגורשו ממנה כשישים אלף תושבים. כשהם מקובצים כך סביב המעדר ופוערים בור באדמה, קשה שלא לדמיין את המאמץ שלהם להסתכל אל תוך הבור כחלק מניסיון לגעת באותו אסון.
צלם: רודולף יונס, ארכיון הצילומים קק"ל, פברואר, 1950.

בין העצים

הערבי כמושא לאיסוף מידע – 22.4.2009



של מי ההיסטוריה? של מי כתיבתה? של מי שיוצר אותה, מתעד אותה, מחזיק בבעלותו את

זכות היוצרים על אותו התיעוד, ועליה עצמה? את האיור שלפניכם אייר רותם מקריית־גת

לאחר שעד כה לא הצלחנו להשיג אישור מארכיון הקק"ל להדפיס את התמונה עצמה. את

התצלום ניתן לראות באתר הקק"ל תחת המספר D263׳042

אילן פפה: כשראיתי את התלמידים הפלסטינים הצעירים נוטעים עצים בט"ו בשבט, נזכרתי באביו של מחמוד עיסא, בן הכפר לוביא שנהרס על־ידי הצבא הישראלי בשנת 1948. מחמוד הוא מעין המוכתר של פליטי לוביא שמשום מה רבים מהם בחרו בקופנהגן בדנמרק כמקום מפלטם. אביו היגר בגיל מבוגר יחסית וכבר כמה שנים מנסה לנטוע ולגדל עץ זית בקופנהגן, ולא מצליח. בנו עשה סרט דוקומנטרי על לוביא שמתמקד ביער אשר ניטע על חורבות הכפר. אפשר לראות בין העצים עד היום גם את חורבות הבתים וגם חלק מבית הקברות שנשאר.

התמונה הזו מעוררת מחשבות נוגות על הקשר בין האבא, שמנסה לנטוע מחדש באקלים שלא מתאים עץ זית, הרי אי־אפשר לגדל עצי זית בקופנהגן אלא בחממה, אל מול העצים האירופאים שניטעו על אדמת הכפר היס־תיכוני והערבי בלוביא. מתברר שגם אי־אפשר לייבא עצים אירופאים למזרח התיכון. עצי האורן של

היער שניטע על לוביא נבלו גם הם. אלה הם עצי האורן האירופי ששר החקלאות הראשון של מדינת ישראל, שהיה אחראי על הייעור גם יחד עם הקרן הקיימת לישראל, הביא על מנת להפוך את פלסטין "הערבית" ל"אירופית".

אינני יודע היכן התבצעה הנטיעה המופיעה בתמונה. אבל נניח כי הילדים הפלסטינים האלה נוטעים עצים על חורבות שכונה או כפר פלסטיני, ולימים, כשיגדלו, יבואו ילדיהם לשם ביום העצמאות להזכיר את הנכבה וקרבנותיה. וכך האתר הזה אולי בכל זאת יהפוך למקום מפגש שעליו מתרחש איזה שהוא תהליך של פיוס למרות שעדיין נכון להיום זו זירת פשע, פשע שמבצעיו ידועים אך מעולם לא הובאו לדין.

התמונה גם מספרת את סיפור היווצרותו של מיעוט פלסטיני בתוך מדינת ישראל. המנהיגות הציונית אשר תכננה את הטיהור האתני לא ציפתה שבשטח המדינה היהודית יישאר ולו פלסטיני אחד, כולל הדרוזים שגם הם נועדו להיעלם במציאות

החדשה שהטיהור האתני היה אמור להבנות. רק

כאשר הדרוזים עברו לצד הציוני הם ניצלו.

קיומו של מיעוט פלסטיני בתוך המדינה

האתנית היהודית יצר סיבוך עבור אליטה פוליטית

שהניחה כי תוכל לקיים כאן מדינה דמוקרטית

לעילא ולעילא באמצעות רוב יהודי מוחלט. מאחר

ולא נוצרה בלעדיות דמוגרפית יהודית, נולד

המנגנון הגזעני של מדינת אפרטהייד לא רשמית

ששמר על בלעדיות לדמוקרטיה היהודית. אבל

הערה על שיתוף פעולה ושימוש בתצלומים

א ר י א ל ה א ז ו ל א י

אחת לכמה זמן מציף אותי זיכרון ישן של סיטואציה שבה אדם

שלא הכרתי דיבר אתי על סרט שלי ותוך כדי כך הפך אותי

למשתפת פעולה. זה היה לפני כעשר שנים כשהקרנתי בפני

כיתה של תלמידי משפטים את סרטי סימן משמים. הסרט עוסק

בין השאר בהלבנת סוגים שונים של מקרי רצח, וביניהם מה

שקרוי בישראל – "חיסול". החיסול שאליו התייחסתי בסרט היה

חיסול יחיא עי'אש, "המהנדס". בתום ההקרנה ניגש אלי אחד

הסטודנטים שצפו בסרט ושאל אם יוכל לשאול ממני עותק של

הסרט. הפנייה שלו קוממה אותי. ההתקוממות שחשתי לא נבעה

מעצם הבקשה כי אם מן ההנמקה שהתלוותה אליה – "אני מכיר את מי שחיסל את המהנדס ואני בטוח שהוא ירצה לראות את הסרט".

זו ודאי לא היתה פעם ראשונה שניסו להפוך אותי למשתפת

פעולה, אבל זו היתה ללא ספק הפעם הראשונה שבה התבקשתי

בצורה ישירה לשתף פעולה עם רצח.

איזה רצח תשאלו? הרי זה היה זמן רב אחרי מות "המהנדס"

וכוחות הביטחון ודאי לא נזקקו לי בשביל "לחסל" אותו. אולם

זה בדיוק הדבר שהבנתי אז – עד כמה כוחות הביטחון זקוקים

גם לי, ויתרה מכך, כופים עלי לשתף עמם פעולה. ברגע בו סיים

הסטודנט למשפטים להציג בפניי את בקשתו, אני נעשיתי למי

שיודעת משהו על האיש שרצח את יחיא עי'אש או לפחות למי

שיודעת איך אפשר להגיע אליו ולהעמידו לדין. למיטב ידיעתי,

התמונה חושפת גם את המורכבות של המציאות

הזו עבור המיעוט הפלסטיני. המשטר החדש אִפשר

חיים פרטיים נוחים יחסית אם לא התנגדת לו,

ובכלל, המיעוט שלא מרד עזר לבנות את המציאות

החדשה שמחקה את פלסטין. לימים תהייה נטייה

לנסות למצוא שביל זהב בין התרומה למציאות

החדשה ובין הרצון לא למחוק את הישנה. אך

הדילמה הזו לא נפתרה עד היום.

פשע שבפינות רבות שלה פזורים שרידים מאותם פשעים של

גירוש בני אדם מבתיהם ומניעת חזרתם – פשעים שרק מתי

מעט מכירים בהם כפשעים. אי ההכרה בהם ככאלה במשך

עשרות שנים הוא תולדה של אינספור שיתופי פעולה בין יהודים

לבין עצמם בעניין קבלתה של גרסה חלולה של תולדות המקום

שמאפשרת לגירוש ההמוני להיתפש כעובדה מוגמרת.

שיחת הטלפון מהעורכת דין של הקק"ל הגיעה בוקר אחד,

אחרי שבמשך כמה שבועות לא הצלחנו להשיג מארכיון קק"ל

אישור לרכישת זכויות לפרסום התמונות, פרוצדורה שבמרבית

הארכיונים האחרים מתבצעת באופן אוטומטי כמעט. לא הופתעתי

מכך שעורכת הדין טילפנה – המו"ל של הספר הכין אותי לכך –

אך הופתעתי מהאופן שבו פתחה את השיחה. היא אמרה לי שהם

חיפשו וביררו עלי פרטים וראו שאני מרצה בכר אילן. לא הבנתי

את מה שאולי היה עלי להבין. החלטתי לא לענות ולהמתין

בסבלנות להמשך דבריה. היא אמרה לי שהם חוששים מהטקסט

שאני אצרף לתמונות ומבקשים לקבל אותו לאישור. עניתי לה

את שאמרתי יום קודם לכן למו"ל של הספר שמסר לה את דבריי

כלשונם – שאני מסרבת להגיש את הטקסטים שלי לאישורם.

חזרתי וציינתי באזניה שאני חוקרת עצמאית, שהספר לא נכתב

מטעמם או בהזמנתם ואיני רואה מדוע עלי להגיש לאישורם את

מה שאני כותבת רק משום שנעזרתי בחומרים שמקורם בארכיון

שלהם. ככלות הכל מדובר בארכיון ציבורי שתחזוקתו ממומנת

מן המסים שנגבים גם ממני. חזרתי וציינתי שאני מסכימה

לפרסם מתחת לתצלומים את הכיתובים של הקק"ל כלשונם ורק

אחריהם את הכיתובים שלי.

בתשובה היא ענתה לי: "אני רוצה לשאול אותך אוף דה

רקורד, אם יש משהו בטקסטים שפוגע..." קטעתי את דבריה

והתעקשתי שהשיחה שאנחנו מקיימות אינה בשום פנים ואופן

"אוף דה רקורד". הזכרתי לה באדיבות שאנחנו גם לא חברות

ושהיא עו"ד של גוף ציבורי ואני חוקרת עצמאית ולכן כל שיחתנו

היא אך ורק "און דה רקורד".

כל אחת מאיתנו חזרה על עצמה כך כמה פעמים עד שהיא

ניסתה דרך חדשה ואמרה לי בחוסר סבלנות: "טוב, כבר עזבנו

את האוף דה רקורד, שאלתי אותך 'בינינו'". נראה היה לי מיותר

להעליב אותה ולהסביר לה ש"אוף דה רקורד" ו"בינינו" הם

קרובי משפחה מדרגה ראשונה. לכן, הסתפקתי בלחזור שוב

על אותה תשובה יובשנית. היא ניסתה מחדש את אסטרטגיית

ה"קרבה בינינו" ולאחר מכן אף את הטיעון המשפטי על קניין

רוחני שאינו תקף במקרה של ארכיון ציבורי שאמור להיות פתוח

לכל בתנאים שווים. לבסוף גם היא התעייפה ונדמה לי שאפשר

לפרש את סוף השיחה כטריקת טלפון. נדמה לי שאחר כך עוד

הובטח למו"ל או ליו"ר עמותת ז ם כ ר ו ת שבישיבה הבאה שלהם

הם ידונו בבקשתנו. עד היום עודנו מחכים. ויתרנו על השימוש

בתצלומים, אך התעקשנו על הציטוט של מה שנרשם בהם.

בעצה אחת עם מעצב הספר החלטנו לשמור על היחס בין תמונה

לכיתוב תוך החלפת התצלומים ברישומים סכמטיים שיאפשרו

לקוראות ולקוראי הספר להכיר בהם את מושא הכיתוב.

אחד מאתרי הנטיעות של הקק"ל, שנהפך גם לפארק לאומי, ידוע כיום בשם "פארק קנדה-איילון"

את הכפרים עמואס, יאלו, ובית נובא הרסו דחפורים של צה"ל

בשנת 1967, כאשר שתלה הקק"ל על שטחם את הפארק, במימון

תרומות, בעיקר מיהודי צפון־אמריקה.

לאחר מאבק משפטי של עמותת ז ם כ ר ו ת , הסכימו בקק"ל

להחליף את נוסחי השילוט בפארק הלאומי, שעד לעתירה מחקו

מההיסטוריה של המקום את עברו הפלסטיני. כך נכתב:

פארק איילון-קנדה משופע באתרים היסטוריים. החל

בתל איילון המזוהה כאיילון, עיר בנחלת שבט בנימין,

דרך חורבת עקד ובה שרידי מצודה חשמונאית, עבור

בעמק המעיינות ובו שרידי מערכת הובלת מים של

העיר הרומאית אמאוס־ניקופוליס. באתר מצויים

שרידי כנסייה מהתקופה הביזנטית ושרידי מבצר

צבני. בתקופה הממלוכית, בשנת 1288, נבנה קבר

השיח' אבן-ג'בל. הכפר דיר איוב שחלש על הדרך

העולה לירושלים התקיים בשטח הפארק עד מלחמת

השחרור. הכפרים עמואס ויאלו התקיימו בשטח הפארק

עד לשנת 1967. בכפר עמואס התגוררו 2,000 תושבים,

אשר מתגוררים מאז בירדן וברמאללה. ליד חורבות

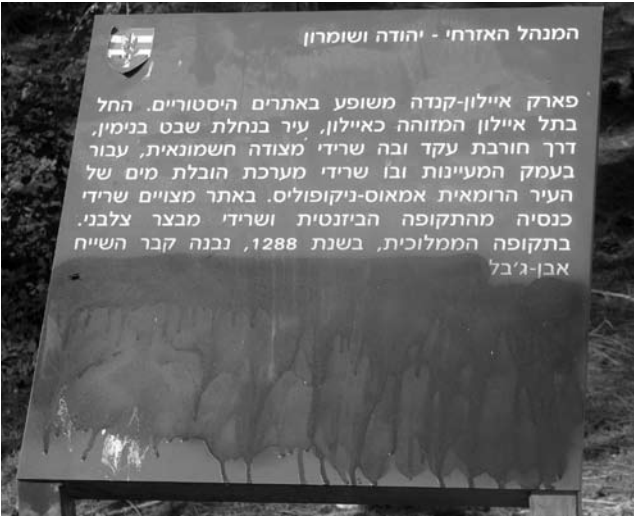
הכפר נשתמר בית הקברות. בכפר יאלו התגוררו 1700

תושבים, אשר מתגוררים מאז בירדן וברמאללה. בכפר

נשתמרו מעיין ומספר בורות מים.



שני שלטים כאלה הציבה קק"ל בפארק קנדה בחודש אפריל 2006. אלא שגם הניסוח הזה, העקר, הלאקוני, שספק אם ראוי היה להתפשר עליו עם הקק"ל, היה נראה כראוי למחיקה בעבור מטיילים אלמונים. שלט אחד אותו הציבה קק"ל באזור מרכז הכפר יאלו נעקר ממקומו פחות משבועיים אחרי שהוצב. מהשלט השני, שהוצב בבית הקברות של עמואס, נמחקו השורות המציינות את עובדת קיומם של שני הכפרים.



צילומים: זכורות



באחד מסיורי עמותת זוכרות למקום, קרצפה אחת המטיילות את הצבע מהשורות המחוקות.



ימים לאחר מכן נעלם משם השלט כולו. באפריל 2010 הציבה הקק"ל שלטים חדשים בפארק. נכון לאמצע מאי 2010, השלטים עודם שם.

בשנת 2008 הפיקה עמותת אלחאק סרט דוקומנטרי, Memory of a Cactus שמו, אודות הכפרים יאלו, עמואס ובית נובא. במסגרת עבודת התחקיר לקראת הסרט עלתה ליליה מסלח, שעשתה את התחקיר, על עקבות יומן אישי של הנזיר גי ח'ורי, אחד מנזירי מנזר לטרון בעת כיבוש הכפרים. את הדברים הבאים, הלקוחים מתוך יומן זה, תרגם אל האנגלית מכתב היד המקורי בצרפתית הנזיר ג'יימס קונולי. אל העברית מהאנגלית תרגמה את הדברים מירי ברק, שגם הוסיפה הערות

מלחמת 1967

מאז אמצע מאי החלו עננים כבדים להעיב על חיינו, ויום אחר יום חיכינו ששוב תפרוץ מלחמה בין הערבים והיהודים. אך איש לא היה בטוח בכך לגמרי, כיוון שעוד באותו יום בו פרצה המלחמה לא ידע על כך הקונסול הכללי הצרפתי, ואף הצהיר בפני המשנה לאב המנזר שלנו בפגישה עמו, שלא נשקפת סכנת מלחמה, לפחות לא באופן מיידי...

הרדיו המצרי הוליך שולל את התושבים המקומיים התמימים והם לא חשדו במאומה. הם היו שבויים בהערצתם לגמל עבד אל נאצר, אך שוב טפחו המאורעות על פניהם. מהקרב הראשון מול הצבא הישראלי הופתעו הערבים לחלוטין וניגפו בפניו בכל חזית. באותו יום (5 ביוני 1967), יצאו כמה נזירים לערוך ביקורים במקומות אחרים, בידיעה שלא עומדת לפרוץ מלחמה: ביקור בירושלים עם המשנה לאב המנזר, ביקור נוסף בבית לחם, וביקור שלישי בעמאן. הדרך חזרה למנזר היתה מלווה בקשיים רבים, כי ברגע שנפוצה השמועה על המלחמה, שום כלי תחבורה לא העז לציאת לכיוון לטרון, שהיה אזור שנוי במחלוקת. בשעות אחר הצהריים, כשהנזירים חזרו סוף־סוף למנזר, נשמעו כבר קולות ירי באזור. כמה מאנשי הכפר עמואס חיפשו מקלט ברמאללה. הנזירים התחילו להוריד את מזרוני השינה שלהם אל המרתפים ולמלא שקי חול. לכל אחד ניתנה הרשות להעביר את הלילה

במקום שנראה לו הבטוח ביותר, כלומר בחצרות הפנימיות של המרתף, במנהרה או במרתף היין. אלה היו שלושת המקומות שנחשבו לבטוחים במידה שווה...

בשעה עשר בערך נתקלו כמה לוחמי קומנדו מצריים, שהיו מפורזים באזור הכפרים, בצבא הישראלי, שהתקדם לעבר לטרון במטרה לכבוש אותה. החל קרב שנמשך פחות משעתיים. רבים מבין לוחמי הקומנדו נהרגו, ואילו האחרים ברחו והסתתרו. אנשי הקומנדו המסכנים לא הכירו את האזור. הם מזכירים לי באומץ לבם את ליאונידס ושלוש מאות הלוחמים הספרטנים, שנהרגו עד האחרון שבהם במעבר ההרים הצר של תרמופילס,¹ בניסיון לעצור את התקדמות הצבא הפרסי. גם הם הצליחו לעכב את הצבא הישראלי לזמן קצר, שאִפשר לצבא הירדני להימלט מלטרון למקום מבטחים. לצבא ניתנה פקודה מיידית לפנות את מובלעת לטרון, פן יהיו מוקפים על־ידי הצבא הישראלי, שכבר כיתר את ירושלים והתקדם לעבר שכם. אנשי הכפר חזו בלוחמים המסכנים השועטים כמשוגעים, כשבידם האחת רובה ובשנייה קסדה, לעבר המשאיות הצבאיות שחיכו כדי לפנותם מהשטח.

בראותם את אנשי הצבא נסוגים, איבדו אנשי הכפר את אומץ לבם, וחלק מהם החליטו לברוח יחד עמם. אחרים נשארו בכפר עד הבוקר, ואחדים הגיעו למנזר בחצות בערך וביקשו מקלט, כיוון שהצבא הישראלי כבר החל להפציץ את האזורים שמסביב למנזר. מייד אחר כך נשמעו קולות של ילדים בוכים מתוך המנהרה. נזירים אחדים ירדו לשם, ביניהם הנזיר ז'אן דה לה קרואה. הם נשארו עמם והשתדלו לשמח אותם ולהפיג את פחדיהם למרות רעם הפגזים ורעש המקלעים. עם עלות השחר בא הקץ להרעשה נוראית זו. אז התגלה מראה הטנקים הישראליים המתקדמים לאורך המישור כולו. החיילים הישראליים נשמעו צועקים וצווחים במלוא הגרון.

באותו בוקר השיג הנזיר ז'אן דה לה קרואה דגל לבן, וכשהוא מלווה בנזירים אחרים התקדם אל דלת החצרות הפנימיות (Cloister).² עד אותו רגע אף לא חייל אחד עבר בשער המנזר. החיילים המתינו בחוץ, בתוך הטנקים; אחדים מהם הציבו את קני המקלעים על קירות החצר הפנימית, מוכנים לירי. כאשר עברו בשער, בירך אותם הנזיר ז'אן בברכת "שלום", בעברית. הקצין

- מעבר הרים צר שבו עיכבו היוונים את הצבא הפרסי בדרכו לאתונה. שלוש מאות חיילי ספרטה המעטים בראשותו של מלכם ליאונידס לחמו ומנעו את התקדמותם של שבעים אלף חיילים פרסים. מעשה הגבורה של ליאונידס וחייליו משמש אות ומופת לנכונות הקרבה למען המולדת.
- הקלויסטר הוא חצר מרובעת, המוקפת בארבעת צדיה במעברים מקורים ברצף של קשתות ובמרכזה גינה או רחבה מרופפת.

ענה בנימוס לברכתו ושאל בצרפתית רהוטה: "אבי, האם יש ערכים בתוך המנזר?" הנזיר ז'אן ענה בחיוב והקצין פקד על כולם, ללא הברל גיל, לצאת ולחזור לכפר. ואז הוסיף: "ובאשר לנזירים, אתם יכולים להמשיך בעבודתכם ללא חשש". ברגע שעזבו אנשי הכפר את המנזר וחזרו לכפרם חזר השקט במנזר לקדמותו. עתה יכולנו להעריך את הנזק שגרמה הארטילריה הישראלית למבני המנזר. הנזק היה חמור למדי: פגז חדר את הקיר הצפון־מערבי של המרפאה; שתי קשתות של החצר הפנימית קרסו; פגז חדר גם את קיר המרתף, שהיה בעובי מטר וחצי לפחות ונחת לבסוף לרגלי הפסל של "גבירתנו מסיטו"³ ושם חדל. הנזירים החלו לפנות את שכרי האבנים שגרם הפגז. הנזיר ז'אן דה לה קרואה החל לפנות מרהיטים את הקפלה' ואת המרפאה שניזוקו באופן ניכר. הדלת המזרחית שמול אגף פרחי הכמורה רוסקה לחלוטין על־ידי פגז; הקפלה היתה במצב עגום ביותר.

למרות הכל השתרר שקט מוחלט סביב המנזר. אך מה התרחש בעמואס באותו זמן? האם היהודים אסרו על אנשי הכפר לעזוב את בתיהם? בבוקר שלמחרת הגיעו חמישה או שישה מהעובדים שלנו וסיפרו שהיהודים פקדו על כל אנשי הכפר לעזוב מייד, בלי אפשרות לקחת עמם ולו גם משהו מרכושם. אותה פקודה ניתנה גם לכפרים השכנים, יאלו ובית נובא. כך החלה היציאה ההמונית של אנשי הכפרים. האנשים המפוחדים עזבו בבהילות את בתיהם, רובם ברגליים יחפות מחוסר זמן לנעול נעליים. הם צוו ללכת לרמאללה, מרחק של כעשרים וחמישה קילומטר. רובם נשאו תינוק או שניים בזרועותיהם, והחום היה כבד ומעיק. זקן עיוור קרס מתשישות ומת. אישה זקנה מתה מעייפות ומחוסר תזונה; בעלה, שהיה לצדה, קבר אותה במקום בו מתה. מפעם לפעם נראו גופות של לוחמי קומנדו פזורות לאורך הדרך.

כמה משפחות שבתיהן ניצבו במרחק מה מהכפר עזבו אותם וחיפשו מקלט במנזר, לאחר שראו ששקט ושלווה ירדו על עמואס ושרוב החיילים הישראלים המשיכו הלאה. ביניהן היו כמה זקנים ושניים־שלושה אנשים עיוורים. הם הגיעו בזה אחר זה, מבלי לדעת שאנשי הכפר האחרים עזבו. עד מהרה הם מנו שבעים איש: גברים, נשים וילדים. אנשי המנזר קידמו את פניהם בכרכה, ובהעדרו של אב המנזר, ששהה בצרפת לרגל

^[1] Our lady of Citeaux – בעיר סיטו שבבורגונדי הוקם לראשונה מסדר הציסטיריאנים. ממנו הסתעף מאוחר יותר המסדר הטרפיסטי, שמנזר לטרון נמנה עליו. המסדר ראה בבתולה את המגנה על כנסייתו ומנוריו

^[2] קפלה – בית תפילה קטן, מבנה קטן ופשוט המשמש לתפילה בלבד ולא לטקסים הדתיים הקבועים

האסיפה הכללית של לשכת המסדר,⁵ הטיל סגנו על הנזיר ז'אן דה לה קרואה את האחריות לדאוג לשלומם. זה לא היה פשוט כי היה עליו לדאוג להם למקום לינה ולמזון, אך הנזיר ז'אן שמח מאוד לעזור לקורבנות האסון, שרבים מהם בכו ללא הפסק. הוא שיכן את הנשים וילדיהן יחד, ואת חמשת־ששת הגברים שהיו שם שיכן בנפרד עם הזקנים. שני נזירים עזרו לז'אן לחלק את האוכל, והוא עצמו דאג למנת אוכל עבור כל משפחה. כל הגברים אכלו יחד, והנשים והילדים אכלו יחד, בנפרד מהם. הוא השיג חלב, שהיה חיוני לקיומם של התינוקות. האנשים החלו להיפתח אט־אט ולחלוק את צערם עם אחיהם לצרה.

בנוסף לכל העזרה המעשית שהעניק הנזיר ז'אן לקורבנות אלה, הוא לא הפסיק לנחמם ולעודדם. מבין הנשים היו כאלה שנאנחו ובכו ללא הרף, אחת מהן בדאגה לבנה שלחם בחזית וממנו לא היו לה כל ידיעות; אחרת על בעלה שנאסר על־ידי היהודים; שלישית על חלק מילדיה שברחו ולא היה לה כל מושג היכן הם.

המשפחות האלה שהו עמנו עד 12 ביוני. ביום זה הורה להם קצין ישראלי לעזוב את המנזר וללכת לרמאללה. אוטובוס "אגד" היה אמור לאסוף אותם ולהסיע אותם לבית סירא ומשם היה עליהם להגיע בכוחות עצמם לרמאללה, מרחק של חמישה־עשר קילומטר. ההסבר שניתן לכך היה משהו כמו, שההחלטה התקבלה בגלל אנשי קומנדו המשוטטים כנראה באזור. למשמע הפקודה אנשי הכפר האומללים לא הפסיקו לבכות. לאן עומדים לקחת אותם? אמהות לילדים רכים בשנים החלו להתייפח בבכי.

הנזיר ז'אן ושני נזירים נוספים החלו להכין צידה לדרך עבור כל משפחה. כל חבילת מזון כללה לחם, גבינה ובשר טרי ליומיים. הוא הפקיד את חבילות המזון בידיהן של שתי משפחות שנראו אמינות בעיניו, אך למרבה הצער הן ברחו עם חלק מהמזון. ז'אן היה מאוכזב מאוד מכך, וגם ציין זאת בפניו של אבי אחת המשפחות, שאותו פגש מאוחר יותר.

בשעה שלוש אחר הצהריים הגיעו האוטובוסים לשערי המנזר; נכחו שם גם חיילים ישראלים שדאגו לביצוע פקודת הפינוי ללא דיחוי. הם הוציאו את האנשים בכוח ממקום המקלט. ומכאן ואילך היו אך ורק דמעות. כל האנשים המסכנים מיררו בבכי, וקבוצה גדולה של נזירי הקהילה שעזרו להם לשאת את הצידה

היו מדוכאים מאוד אך עמדו חסרי אונים לנוכח המתרחש.

לפני עלותם לאוטובוסים, כל אנשי הכפר, ללא יוצא מן הכלל, צעדו קדימה ונפרדו בדמעות מכל אחד ואחד מהנזירים. כמה זמן תאריך הפרידה? לא היה להם כל מושג; אולי לתמיד. ואכן כך קרה לרובם. אני עדיין זוכר אישה צעירה שתינוק תחת זרועה האחת, וילד שני אוחו בידה השנייה, בוכה בקול ושואלת מה יקרה איתם. היא היתה אשתו של אחד העובדים שלנו. היהודים לקחו בשבי את בעלה רק בגלל שמצאו קסדת לוחם קומנדו תחת עץ זית הקרוב לביתם.

האוטובוסים יצאו לדרך והנזירים חזרו לקיים את טקסי תפילת הערב של יום ראשון. למחרת ראה אחד הנזירים את הנזיר ז'אן יושב על ספסל בחצר הפנימית, בניגוד למנהגו הרגיל, וראשו בין ידיו. הוא ביקש לדבר איתו. הנזיר ז'אן קם מייד. הנזיר שאל אותו: "האם אתה עייף, אבי?" ותשובתו היתה: "אבוי, לבי נשבר מצער למראה האנשים הסובלים ללא עוול בכפם. האי צדק האנושי הוא כה עצום לפעמים". מעתה ואילך הוא סירב להשתתף באירועים המוזיקליים של ימי החג בכנסייה, כאות לאבל.

השקט חזר למנזר, ודממה השתררה באזור שמסביב למנזר. הנזירים נאלצו לבצע את עבודות המנזר ללא עזרתם של העובדים הכפריים. הם היו צריכים לעבוד במטבח, במשק, בגינה, לדאוג למים, לחשמל וכדומה. כיוון שכבר לא היה צורך במרפאה, עשה הנזיר ז'אן דה לה קרואה עבודות אחרות, ובעיקר טאטא את כל שטח המנזר. המנזר וכל סביבותיו עד בית סירא הפך לשטח צבאי, ולאזור שהכניסה אליו היתה אסורה. השקט הופר בלילה שבין 25 ו־26 ביוני על־ידי תשעה בולדוזרים ענקיים שהגיעו כדי להחרيب את מה שנשאר מהכפרים עמואס, יאלו ובית נובא.

סרן בלוך מקיבוץ נחשונים השכן הגיע כדי להזהירנו שאסור להתקרב לעמואס במשך שלושה ימים. הוא סירב לומר מדוע, אלה היו הפקודות שקיבל ותפקידו היה להודיע לנו עליהן. כשהגיעה השעה שבע פְּבוקר ה־26 ביוני, נעו הכוחות קדימה ואנחנו הבנו שהם עומדים להחרيب לחלוטין את הכפר השכן עמואס. באותו זמן לא חשבנו שגם יאלו ובית נובא יידונו לאותו גורל. עד ערבו של ה־28 ביוני, הוא ערב חג הפנטקוסט,⁶ הושלמה לגמרי הריסת שלושת הכפרים, ואף בית לא נשאר עומד על תלו. היה זה כאילו שבטי הוונדלים עברו שם. המנזר הקים יותר מחמישה־עשר

^[1] פנטקוסט – פנטקוסטה ביוונית "חמישים במספר" חמישים ימים או שבעה שבועות נספרים מיום הראשון של חג הפסחא ועד הפנטקוסט שמקביל לחג השבועות היהודי. במסורת הנוצרית בזמן זה ירדה רוח הקודש על שליחי של ישו

בתים בכפר על חשבוננו. באותו יום חזר אב המנזר, דרך קפריסין, מהאסיפה הכללית של המסדר.

אחרי המלחמה

אחרי שעמואס נהרס לחלוטין המנזר הפך להיות מבודד לגמרי ואף פלסטיני לא העז להתקרב אליו. מובן מאליו שהמרפאה נסגרה והמטבח הפסיק את חלוקת המרק. ממזרח, הפריד מרחק של אחד־עשר קילומטרים בין המנזר ובין בית סירא, שהפך ליישוב הקרוב ביותר אליו. שטח זה הוכרז כאזור צבאי סגור, ורק הצבא הישראלי הורשה להיכנס אליו; חיילי משמר הגבול נעו באזור בקבוצות של חמישה־עשר עד עשרים חיילים, וחיפשו עדיין לוחמי קומנדו ערכים, למרות שהרגו כבר רבים מהם.

המנזר של מסדר "אבות בית אראם" ליד הבזיליקה של אמאוס' הפך לשטח כבוש בשליטת הצבא הישראלי. הערבי הראשון שהעז להיכנס לתחום היה אדם זקן בשם חאג' דיב. הוא הגיע מבית סירא רכוב על חמור והתחנן לנדבה משכניו הוותיקים, נזירי לטרון, כי במקור הוא היה מעמואס. הנזיר ז'אן דה לה קרואה בא לקראתו וקיבל אותו במאור פנים. הוא הביע בפניו את צערו על הכפר ההרוס שראה חאג' בפעם הראשונה. קרוב לוודאי שהוא היה הראשון שראה את הכפר חרב לגמרי. האיש הזקן התכבד במזון ובמעט מצרכים עבורו ועבור אשתו. הוא קיבל גם חמישים לירות ישראליות והלך מרוצה לדרכו, אך שביעות הרצון שלו לא נמשכה זמן רב.

כאשר הגיע חאג' דיב לבית נובא, עצרו אותו חיילי משמר הגבול שסרקו את האזור והחרימו את חמישים הלירות שהיו ברשותו. הם התחשבו בגילו הזקן ולא פגעו בו פיזית, אך אסרו

^[1] לפי המסורת, ביום השלישי לאחר צליבת ישו נתקלו שניים מתלמידיו, שהיו בדרכם מירושלים למקום בשם אמאוס, בעובר אורח. היה זה ישו שביום ההוא קם לתחייה. באותו רגע הוא נעלם. פרט אחד מעורפל: היכן בעצם נמצאת אותה אמאוס? אחת המסורות מקשרת בין אמאוס לבין יישוב ששגשג בתקופה החשמונאית באזור לטרון. במאה השלישית נקרא היישוב ניקופוליס ומאוחר יותר התבססה בו קהילה נוצרית, שבמאה החמישית לספירה אף הקימה כנסייה. מאוחר יותר נהרס המקום וננטש. בשנת 1878 התגלה למרים בווארדי, נזירה כרמליתית מבית לחם, כי האתר הסמוך ללטרון הוא אמאוס. הכרמליתיות קנו את השטח מהכפר הערבי עמואס, שבתחומו נמצאו שרידי הכנסייה, ובאתר החלו חפירות. בתחילת שנות השלושים הקימו אנשי מסדר "הלב הקדוש של אבות בית אראם" מבנה מודרני מעל שרידי הכנסיות באמאוס. אתר אמאוס, הסמוך לכביש ירושלים-תל־אביב ולכניסה לפארק, נותר ברשות המסדר הכרמליתי. המתחם שמעל השרידים הארכיאולוגיים, שנקרא "בית שלום", מושכר מאז 1993 לקהילת בני האושר, שגם אחראים לתחזוקת האתר והמוזאון הקטן שבתחומו, ולפתיחתם בפני צליינים ומבקרים

עליו לחזור למנזר שנית אם ברצונו לחיות. יתר על כן, חיילי משמר הגבול הישראלי היו ידועים לשמצה באכזריותם ובמנהגם הברוטלי, שלעתים גבל בהתנהגות פושעת. כמעט כולם היו דרוזים, ולמראה פניהם המשופמות היתה צמרמורת פחד אוחות גם באמיצים שבינינו. שניים מהם אף הואשמו ברצח של שני צעירים, בני 25 ו־27, ליד בית נובא בגלל עניין של מה בכך. אישה שליקטה ענבים והסתתרה קרוב אליהם היתה עדה לרצח: החיילים השתמשו בכידונים ולא במקלעים. האישה ברחה וסיפרה לכולם. סיפור הרצח היכה גלים, והרדיו והעיתונים דנו בו. שני הקורבנות היו מרמאללה, אחד מהם היה נוצרי וחברו מוסלמי. הנוצרי היה בן למשפחת תאוש, אחת מהמשפחות הנכבדות ברמאללה. הוא השאיר אחריו אלמנה ושני ילדים קטנים. "איזה רצח מתועב", ספר להם הנזיר ז'אן דה לה קרואה כששמע על הרצח. העיר רמאללה כולה היתה מזועזעת מהרצח. בלוויה השתתף המון עצום של אבלים, ואף ישראלי לא העז להראות שם את פרצופו.

המושל הצבאי הישראלי, שפחד מהפגנה גדולה מדי, זימן אליו את ראש העיר נאדים אל זרזור וביקש ממנו להרגיע את האנשים כדי למנוע אירועים נוספים. לאחר זמן מה נמצאו שני החיילים הרוצחים. הם הועמדו למשפט וכל אחד מהם נידון ל־25 שנות מאסר.

בן כפר נוסף שבא לבקר בלטרון אחרי חאג' הזקן היה איש מכפר קיביה בשם דאוד אלקיבי, שהיה פליט בעמואס עוד מ־1948 והיה מוכר לכולם. הוא הגיע ברגל מבית סירא. אדם עלוב־חיים זה שסבל ממוגבלות שכלית ובקושי ראה בעינו האחת, בא לחפש את שתי דודותיו, הדיה ופטמה. אלה היו שתי נשים עיוורות שהיו מוכרות היטב לז'אן דה לה קרואה, כי באו לעתים קרובות למרפאה ולמטבח, לחלוקת המרק. דאוד עלוב הנפש הגיע לעמואס, וכשראה שהמבנה היחיד שנותר על תלו היה הבניין של "אבות בית אראם", שהיה עכשיו בשליטת החיילים, הוא נכנס פנימה. זקיף שעמד במרומי המגדל כיוון אליו את הרובה ועמד לירות. אך כשראה שמדובר באדם עלוב ומסכן, השכל הישר גרם לו לחזור בו. שני חיילים אחרים הגיעו אליו ושאלו מה הוא רוצה. כשנוכחו לדעת שבא ללטרון לבקש אוכל, הם שחררו אותו. כמה ימים מאוחר יותר שאל הזקיף את אחד הנזירים: "מי זה הבחור שנכנס לשטח של החיילים, ככה סתם? הוא לא יודע שאסור באופן מוחלט להתקרב לחיילים? כמעט ויריתי בו, אבל המראה וההתנהגות שלו עצרו בי". תשובת הנזיר היתה, "מזל שלא ירית; כי היית יורה באדם חף מפשע

שלא מסוגל לפגוע בזכוב".

דאוד ביקש לפגוש את הנזיר ז'אן דה לה קרואה, שהגיע מהר ככל האפשר. דאוד סיפור לז'אן מה קרה לשתי דודותיו, ורצה שיתלווה אליו להוציא את גופותיהן מתחת להריסות ולערוך להן קבורה מכובדת. הוא קיבל דבר מה לאכול, והנזיר ז'אן ביקש מהנזיר שהיה אחראי על הגינון לדאוג לו ולהעסיק אותו בעבודה כלשהי. מדי יום דאוד חזר ושאל את הגנן מתי יוכל ללכת ולחלץ את גופותיהן של דודותיו מתחת להריסות. כדי להסיח את דעתו הגנן הטיל עליו משימות: הוא נתן לו מגל כדי לקצוץ את הדשא, ולהאכיל את העופות והארנבות. במקום להשתמש במגל הוא השתמש בחרמש שמצא בקרבת מקום ומרוב סרבול שבר אותו. ואז ביקש הנזיר ז'אן מהגנן לספר לאיש מעט על אלוהים. כששמע זאת הגנן הוא פרץ בצחוק והוסיף: "אבי, אינך מבין שזה יהיה בזבוז זמן גמור לדבר איתו בנושאי דת?". לכך השיב הנזיר ז'אן בקול חמור: "השמים לא נועדו רק לך, ישו מת גם למענו. האם אין לו נפש שצריך להצילה? עשה מה שביקשתי, ואל תחשוב רק על עצמך, בני".

כשהאח שאל את דאוד אם הוא מתפלל לפעמים הוא ענה: "אני לא יודע איך מתפללים. פעם נכנסתי למסגד עם כולם ולא חלצתי את הנעליים, שכחתי מזה בזמן התפילה והם זרקו אותי החוצה, ומאז לא חזרתי יותר למסגד". לאחר כמה ימים קיבל הנזיר ז'אן את רשותו של אב המנזר לעזור לדאוד למצוא את שתי דודותיו בין ההריסות. האח הגנן הצטרף אליו ונהג בטרקטור, ואת הכלים הנחוצים שם מאחור. הנזיר ג'וזף הצטרף אלינו במקרה שנודקק לשירותיו כמתרגם. גם דאוד הצטרף אלינו, הוא היה אמור להראות לנו היכן היה הבית שבו שהה עם דודותיו. נאלצנו להשאיר את הטרקטור בדרך הראשית, כי אי־אפשר היה להתקדם איתו בתוך מהפכת סדום ועמורה הזאת. יכולנו להתקדם רק בדילוג מעל מפולות אבנים ענקיות. הדבר היחיד שאפשר היה לראות מכל עבר היו שברי עצים, מוטות מתכת חלודים, לבני מלט וכדומה. מכל מקום עלתה צחנת פגרים. כאן – חמור שרק ראשו בצבץ, שם – פרה, ובמרחק מה – פרד.

דממת מוות ריחפה על הכפר. רק כמה תרנגולות התרוצצו במקום, יונים שבנו את קניהן על גבי הבתים ההרוסים, חמורים ועגלים שנשאו רגליים וברחו כשהתקרבו. כך נראה היה הכפר הגדול הזה שבו התגוררו לפני פחות מחודש למעלה מ־3,000 אנשים, כה מלאי מרץ ושמחת חיים.

קשה היה למצוא את הבית שבו התגוררו דאוד ודודותיו. ברגע שמצאנו אותו התחלנו לעבוד. ראשית, התחלנו לגלגל את

הסלעים הענקיים כדי ליצור מעבר, ואז התחלנו בחפירה. הדבר היחיד שהפר את השקט היה רעש משאיות הצבא הישראלי בדרך, כחמישים מטר מאיתנו. בשעה תשע בבוקר בערך התקרב אלינו חייל ממנזר "אבות בית אראם", שם היה מוצב חיל המשמר שלו. הוא בא לראות מה מעשיהם של שני הנזירים. הנזיר ג'וזף הסביר לו בעברית מה הביא אותנו לכאן, והחייל הלך מהמקום בלי לומר מילה. מי יודע אילו מחשבות עברו בראשו של החייל למראה שני הנזירים ששיבה זרקה בשערם, אוחזים במעדרים וחופרים תחת השמש הקופחת, מוקפים בצחנה שהיתה גורמת לכל אחד להקיא את נשמתו.

למרות הצחנה שעלתה מהקרקע לא יכולתם לראות את הנזיר ז'אן סותם את אפו. יותר מכך, היא לא הפגין ולו גם תחושה קלה ביותר של אי־נוחות, ואילו האחרים שהיו לצדו לא הפסיקו להתלונן ולרטון. ככל שהתקרבו אל הגופות התגברה הצחנה. היה עלינו להסיר מזרונים ושמיכות ולהעביר אותם לדאוד. הם היו מגולגלים ומחוברים למוט. בשעה אחת־עשרה כמעט הגענו לגופות, כשגייפ צבאי עצר על הכביש.

חייל הגיע ואמר שהקצינים אינם מסכימים שנמשיך לחפור כי אנחנו בתוך שטח סגור. נאלצנו לעזוב את המקום, למרבה ההקלה של הנזיר הגנן, שדאג איך נוציא את הגופות שהיו מונחות בתוך ההריסות כבר יותר מחודש. ההשגחה העליונה היתה מרוצה מהכוונות הטובות של כל הנוגעים בדבר. רק דאוד רגז על כך שהעבודה הופסקה. הוא רצה שנתעקש על כך, אך הפקודה ניתנה והיה עלינו לציית. אתם ודאי מבינים שהממשלה הישראלית היתה נקלעת למבוכה גדולה לו שני נזירים היו מגלים שתי גופות שנקברו על־ידי בולדוזרים.

דאוד החל לקונן על שתי דודותיו: "הלוואי שיכולתי למות במקומכן. גידלתן אותי מאז שהייתי ילד. שלום דודתיי היקרות". חורנו למנזר לסעודת הערב. דאוד המשיך לדרוש שגופותיהן של הדודות יוצאו מבין ההריסות. אב המנזר פנה שוב שלטונות הצבא בבקשה נוספת אך אלה סירבו. לאחר כמה ימים עזב דאוד את המנזר וחזר לרמאללה. כך הוא סיפר על היעלמותן של דודותיו: "ברגע שהצבא הישראלי נכנס לכפר, הדודות שלי אמרו לי: 'ילד, תברח עם אנשי הכפר, כי אם הם יהרגו אותנו, זה לא נורא, אבל אתה צעיר, אתה חייב להמשיך לחיות'." הוא המשיך ואמר, "הלכתי והשארתי אותן מאחור, עיוורות ובודדות, רק עם מעט קמח להכנת לחם." קרוב לוודאי שהן מתו מצמא ותשישות כמה ימים לאחר מכן.

הן לא היו היחידות. אפשר להיזכר לפחות בתריסר שמות

של אנשים זקנים וחולים שנידונו לגורל דומה. למשל, חאג' נימר, הדוד מצד האם של כמה מהעובדים שלנו במנזר, האחות הזקנה של הטוחן שלנו בארגותי. כמו כן, עלי איסמעיל ועוד כמה אחרים שחיפשו אחריהם לשווא. אך את סיפורו של אחד הקורבנות ראוי להזכיר במיוחד, כיוון שהוא זכה להתייחסות מיוחדת מהנזיר ז'אן דה לה קרואה. היה זה בחור צעיר בשם חסן שוקרי, בן 17 או 18, מעמואס. חסן נולד נכה בשתי רגליו. הוא למד קרוא וכתוב היטב הודות לעזרה של אחד מאחיו שנשא אותו יום־יום לבית הספר והחזיר אותו לעת ערב. כשהתבגר היה נע רכוב על חמור כשהוא שוכב על בטנו. כך הוא הסתובב בכפר וכולם הכירו אותו, והוא אף הגיע לעתים קרובות למרפאה שלנו. פלג גופו העליון וזרועותיו היו חזקים במיוחד; הוא טיפס על עצים בעזרת הזרועות והיה יורד מהם כשראשו מוביל. חסן נהג לשבת במשך שעות בצל העצים עם קלע בידיו ולצוד ציפורים בקליעות מדויקות להפליא. האב ז'אן, שראה אותו לעתים די קרובות במרפאה, הציע לו יום אחד ללמוד מקצוע כדי שיוכל לפרנס את עצמו. הוא ואמו הסכימו להצעה שילמד להיות סנדלר.

תמורת שכר לימוד כלשהו, שהמנזר התכוון לשלם עבורו, הוא התחיל לעבוד כשוליה של סנדלר מנוסה. אחרי כמה ימים אמר לנו הסנדלר שמקצוע זה אינו מתאים לבחור כי סנדלר צריך להשתמש גם בכרכיים לצורך העבודה ונכותו של חסן מנעה זאת ממנו. היה צריך לחפש לו מקצוע אחר. ואז צץ במוחו של הנזיר ז'אן דה לה קרואה הרעיון ללמד אותו לנהל את מרתף היין. הוא דיבר עם האב האחראי על מרתף היין, שהסכים לתת לו עבודה אותה הוא יכול לעשות בישיבה. הוא הועיד אותו לשטוף את הבקבוקים ולהדביק עליהם את התוויות, לפי הצורך. הבחור היה "בעננים" אך נשארה בעיה אחת קטנה. היה לו קשה להגיע כל יום רכוב על חמור כשהוא שוכב על בטנו ורגליו משתלשלות מטה. האב ז'אן לקח על עצמו לפתור את הבעיה. הוא שוחח עם כמה אנשים בעלי השפעה שהסכימו לקנות לו כסא גלגלים בהנעה ידנית, שבעזרתו יוכל לנוע בנוחות ובצורה מכובדת יותר. האב ז'אן סיפר לראש המנזר על התוכנית, ואב המנזר החליט לשלם עבור כיסא הגלגלים. אי־אפשר היה להשיג כיסא בירדן, ולכן הזמינו אחד מצרפת. מחירו היה תשעים דינרים ירדנים, סכום שווה ערך לתשעים אלף פרנקים צרפתיים ישנים בקירוב. לאושרו של חסן לא היה גבול. כל בני משפחתו שמחו מאוד ובאו להביע את תודתם לאנשי המנזר, ובמיוחד לאב ז'אן. מאותו רגע שקיבל חסן את כיסא הגלגלים, היה מגיע למנזר כשהוא מסיע אותו בזרועותיו החזקות. תוך כמה דקות הוא כבר היה במרתף,

ובערב היה מגיע הביתה באותו משך זמן, במהירות רבה יותר מיתר העובדים שהגיעו מהכפר, ואחדים מהם אף קנאו בו על כך. כל זה נמשך כשנה, עד מלחמת ששת הימים. כשכל בני הכפר גורשו מעמואס בידי הישראלים, הבחור המסכן נעלם ואיש לא ידע מה עלה בגורלו. כיסא הגלגלים נמצא ברשות הצבא הישראלי, אבל לחסן לא היה כל סימן וזכר.

אמו של חסן ביקשה מאיתנו פעמים אחדות לחמול עליה ולעזור לה למצוא את גופתו של בנה. האב ז'אן ביקש מהנזיר הגנן לצאת איתו לעמואס ולנסות למצוא את גופתו של חסן, ולשם כך השיג את כל האישורים הדרושים מאב המנזר. הם חיפשו במקום בו עמד ביתו של חסן וגיששו בין האבנים וההריסות, אבל לא מצאו דבר; הבחור נעלם כלא היה. החיפושים לא נשאו פרי, ולאם נאמר שאין כל סיכוי למצוא את בנה. בני המשפחה היו עצובים מאוד מההיעלמות שלו אך אסירי תודה על טקס התפילה שנערך לנער הנפטר.

האב ז'אן נתן את כיסא הגלגלים לצעיר אחר שסבל מאותה נכות. בסוף חודש יולי התקיים משא ומתן כדי לאפשר לתריסר עובדים מבין העובדים המבוגרים שלא ברחו לעמאן לבוא לעבוד במנזר. הממשלה הישראלית הסכימה לכך בתנאים מסוימים.

ביום בהיר אחד בתשע בבוקר הם הגיעו. האב ז'אן היה שם במקרה, וברגע שהוא ראה אותם הוא יצא לקבל את פניהם בקריאת "סאלאם עליכום". "ילדים מסכנים שלי, צר לי עליכם, אני משתתף בצערכם". הם התקרבו ובירכו אותו בסגנון המזרחי האופייני, ונישקו את ידו. הוא הוסיף כמה מילות עידוד וניחומים כדי לרכך את הזעזוע שעבר עליהם כשנגלה להם הכפר על בתיו ההרוסים בפעם הראשונה. אחד מהם סיפר שהוא הרגיש כמו בחלום, ואחר אמר שלקח לו זמן להכיר את הכפר שלו, ורק הודות לאב ז'אן הוא הצליח למצאו את דרכו. הוא השאיר אותם לשוחח בינם לבין עצמם ולשפוך את לבם עד שהוגשה ארוחת צהריים קלה בשעה אחת־עשרה בבוקר. היה צריך לשכן אותם במנזר, כי אפשר היה להסיע אותם חזרה לביתם רק פעם בשבוע. הם יצאו כל מוצאי שבת מהמנזר וחזרו אליו ביום שני בבוקר.

האב ז'אן היה אחראי עליהם, וכשהיו חופשיים מעבודה מצא דרכים לשעשע אותם במשחקים כמו דמקה וקלפים, אבל הם עצמם העדיפו לשבת ולהעביר את הזמן בשיחה. רוב הזמן הם שוחחו על האסון שפקד את כפרם, לעתים קרובות האזינו לרדיו, וכשעייפו מהחדשות האזינו למוזיקה.

ערב אחד, לאחר הארוחה הפעיל אחד מהם את הטרנויסטור. שיר יפה התנגן ברדיו ומילותיו היו: "הצבא שלנו הגן על הגבולות

בהצלחה". אחד מהם, שהתפוצץ מכעס קפץ לעבר הרדיו, כיבה אותו וצעק כך שכל אחד יכול היה לשמוע: "תבוא עליהם הקללה, הצבא הזה והגבולות שעליהם הוא הגן. היכן הצבא שלכם עכשיו, ואיפה הגבול שהגנתם עליו? ענו לי!" כששמעו את דבריו פרצו כולם בצחוק.

יום אחד, אחד מאותם פלסטינים שראה את הבולדוזרים שהרסו את הכפר, ישב כשידיו בין ראשו ובכה זמן רב. ואז כשהבחין במשאית ישראלית נוסעת כשהיא עמוסה בדברים שנמצאו בין הריסות הכפר, הוא הגיב בחריקת שיניים. מישהו אמר: "נניח שהמשאית תיתקע בתוך תעלה, לא נצא לעזור ליהודים?" ואז הוא עצמו ענה: "אני מבטיח לך שאם לא הייתי מוצא את הראש שלו מתחת למשאית, הייתי דואג בעצמי להפוך אותה על ראשו. אני בעד כל עונש שאפשר להביא עליהם, אותם פראי אדם שהתייחסו אלינו כמו ונדלים. דבריו אלה הגיעו לנזיר ז'אן דה לה קרואה ותשובתו היתה: "זו תגובה אנושית לגמרי. אנשים אלה איבדו את כל עולמם, מה אנחנו היינו עושים לו היינו קורבנות של התעללות כזאת?"

העובדים נשארו כחודש במנזר, והאב ז'אן שבר את ראשו איך לשעשע אותם, כך שלא ישקעו בצערם. העניינים הסתדרו. הדרך לרמאללה נפתחה; סוף־סוף יכולנו להחזיר את העובדים כל ערב לבתיהם, וזה היה הפיתרון הטוב ביותר עבור כולם. מאחר שהכביש היה פתוח, תושביהם של שלושת הכפרים ההרוסים, שגרו עתה ברמאללה, ביקשו מהמושל הצבאי שיינתן להם לחזור לכפרים ולאסוף את היבול שנשאר בשדותיהם. אנשי עמואס מיהרו ובאו, אף אלה שלא היה להם יבול לאסוף, כדי לראות את הכפר ההרוס. רבים מהם בכו. אחר כך הם ביקרו במנזר, ובמרפאה שבמשך שנים נהנו בה מעזרתו הנדיבה של האחראי עליה, הלא הוא הנזיר ז'אן דה לה קרואה. כולם ביקשו לראות אותו ולומר לו שלום, כי כולם הכירו ואהבו אותו, והוא תמיד השיב בנדיבות לכל בקשותיהם, שהיו תובעניות לעתים קרובות, אם כי לא בעיניו. הם שאלו אותו אם הוא עדיין מטפל באנשים חולים, והוא ענה להם שכבר לא, כי אף אחד כבר לא מגיע למרפאה לבקש עזרה. הוא נתן להם את התרופות והעצות הרפואיות שהיו זקוקים להן. המנזר כולו קיבל אותם בברכה וכיבד אותם באוכל. אב המנזר אף נתן לכמה מהם כסף, ובמיוחד לרועה הבקר הזקן שלנו שהתעוור. כשסיימו להעמיס את יבול השדות, הם נפרדו מאיתנו בעיניים דומעות. קבלת הפנים שזכו לה נגעה מאוד ללבם.

האב ז'אן הבחין בכמה שדות בצלים שאת יבולם לא הספיקו

לאסוף, וביקש רשות מאב המנזר לאסוף את היבול בעצמו. הם עבדו עד שעה ארבע אחר הצהריים ואספו כמות גדולה של בצלים, שאותם הם חילקו בין אנשי עמואס, כמו כן גם את השזיפים שקטפו עבורם מהבוסתנים של המנזר. אבל חסדיו של האב ז'אן לא הסתיימו בכך. הוא שם לב שנשארו בכפר מזרונים רבים, שמיכות, ומצעי פשתן שהיו זרוקים בכל מקום. הוא החליט לבקש את רשותו של אב המנזר לשוב לכפר כדי לאסוף אותם ולהשיב אותם לבעליהם או לחלקם לאנשים עניים אחרים.

ברגע שניתנה לכך הרשות הוא לקח לעזרתו את הגנן כדי שינהג את הטרקטור שקרון נגרר גדול היה מחובר אליו. המלאכה לא היתה פשוטה כלל וכלל. הם נאלצו להשאיר את הטרקטור בדרך הראשית מכיוון שהדרכים הצדדיות נהרסו. היה צורך לגלגל אבני ענק כדי להגיע אל המצעים, השמיכות והמזרונים והיה צריך לעשות זאת בעדינות כדי לא לקרוע את המצעים שהיו במצב טוב ולעטים אף חדשים לגמרי. הם ארוזו את כל המטען בצרורות גדולים וסחבו אותו אל הטרקטור, מרחק של מאתיים עד שלוש־מאות מטרים. חיילים הגיעו מפעם לפעם ושאלו מה מעשינו. הסברנו והם הלכו מהורהרים בלי לומר מילה. איש לא מנע מאיתנו לבצע את מעשי המצווה והחסד האלה, למרות שמבחינה רשמית היה על כך איסור, כי הישראלים לא הרשו אפילו לצלם את שטח הכפר. האב ז'אן ועוזרו מילאו תכולה של חמישה עד שישה קרונות נגרים כאלה, של בגדים מסוגים שונים במצב טוב, וזאת אף לפני שמזכירים את השמיכות והמזרונים.

החדשות על כך שהאב ז'אן אוסף דברים בצורה זו הגיעה לעמאן, וכמה אנשים שלחו הודעות לאב ז'אן בתחנונים שישלח להם דבר זה או אחר שהיה יקר ללבם: צמידים, שמלות יקרות, תעודת זהות או ספרי חשבונות וכדומה. אנשים מוכי גורל אלה לא הבינו שהיה צריך בעשרות עובדים המצוידים במעדרים ובאתים כדי לערוך חיפוש רציני. ובכל זאת, כמות עצומה של דברים כבר הוצאה. האב ז'אן ועוזרו לא העזו להגיע למקומות מסוימים שהיו מסוכנים מאוד.

כל דברי הכותנה המתוארים כאן הובאו למנזר, לאגף פרחי הכמורה, והאב ז'אן מיין אותם לפני החלוקה. ביתה של משפחה אחת שגרה קרוב למנזר לא נהרס. דלתות הבית היו פתוחות וכל תכולתו היתה לתוהו ובוהו. שנים־עשר מזרונים היו מוטלים באחת הפינות, ופה ושם היו מושלכים שמיכות, כריות, חולצות, מכנסיים וכדומה. חמורים נכנסו פנימה וטינפו את הבגדים והמזרונים. כשהאב ז'אן שמע על כך הוא הגיע למקום בעצמו, אסף את כל הדברים וכיבס אותם במו ידיו. את דברי הפשתן

הוא כיבס ביסודיות, לקח את הבגדים, המזרונים והכריות, ושלח אותם עם אדם אמין אל המשפחה שעברה לגור בעמאן. כשבני המשפחה קיבלו את התכולה, שכללה אף סירים ומחבתות, הם פרצו בבכי של התרגשות והכרת תודה.

כשבאו אנשי עמואס לאסוף את יבוליהם, הם מצאו מספר גופות שלא נקברו עדיין. הנזירים קברו חמישה מהם, וביניהם בן עמואס ששמו חליל ז'אזאר, שחמק מביתו באישון ליל, בניגוד לעצתה של אשתו, כדי לקחת סכום כסף שהחביא במקום. הוא התגורר עם משפחתו בבית ליקיה, לשם ברח עשרה ימים קודם לכן. אשתו לא ראתה אותו יותר לעולם. לא היתה תועלת במאמציה לחפשו או לנסות ולברר מה עלה בגורלו. בידיעה שעשתה כבר כל מה שביכולתה היא החליטה להצטרף לאחיה בעמאן.

במשך האסוף, אנשים מצאו גופה של פלסטיני בשדה התירס. הם לא העזו לעשות משהו בנידון ועל כן פנו לנזירים. האב ז'אן לא היה מוכן להשאיר את הגופה ללא קבר. קרוב לוודאי שאדם זה נפגע מכדורי המשטרה הישראלית, שהיתה מוצבת ארבעה או חמישה קילומטרים מהמנזר. כמה ימים לאחר מכן יצא האב ז'אן לדרך, מלווה בשני נזירים נוספים, אני ביניהם, על גבי טרקטור שהועמסו עליו סדין, אלכוהול ואלונקה. הגופה נחה שם במשך חודשיים, ומצבה היה נורא. אלה שלא ראו מעולם גופת אדם זמן מה לאחר המוות אינם יכולים לדמיין ולו במעט עד כמה זוועתי היה המראה. שלושתם נשאו את הגופה כדי להניח אותה על הסדין הגדול. האב ז'אן החזיק בראש, שהיה החלק הפגוע ביותר בגוף; הוא אף לא השתמש בכפפות העור שמישהו הציע לו. שני האחרים אחזו בגוף, אחד ברגליים והאחר במרכז הגוף כך שהגופה לא תתפרק. למרות הזהירות בה נקטו הם שמעו את קול פיצוץ העצמות. במו עיני ראיתי שיער מעוררב עם בשר רקוב על ידיו של האב ז'אן. בטני התהפכה למראה נורא זה, ואילו האב ז'אן לא הסגיר כל תחושה של גועל או רתיעה. הוא לקח בפשטות את בקבוק האלכוהול וחיטא את ידיו. הנחנו את האלונקה על הטרקטור וחזרנו הביתה, לקבור את האיש בבית הקברות של הכפר. קראנו את "דה פרופונדיס", "ממעמקים",‏ ⁸ ומיהרנו אל המנזר, כיוון שהיום נטה לערוב ופעמוני המנזר עמדו להכריז על תפילת הערבית. בני הכפר ידעו שהבאנו את גופותיהם של כמה פלסטינים לקבורה ובמיוחד את זו של בן כפר מולדתם חליל ז'אזאר. המעשה נגע ללבם ולא היה גבול להכרת התודה שלהם.

^[1] 8 De Profundis – בלטינית "ממעמקים". המילה הפותחת את מזמור תהילים ק"ל (130), שמהווה חלק מטקס הקבורה הנוצרי.

את האיור שלפניכם אייר רותם מקרית־גת לאחר שעד כה לא הצלחנו להשיג אישור מארכיון

הקק"ל להדפיס את התמונה עצמה. את התצלום ניתן לראות באתר הקק"ל תחת המספר

D3016-100

מבט

ארכיטקטורה של נישול – 20.5.2009

נגה קדמן: אני אדבר גם על תמונה מספר 70 וגם

על התמונה הקודמת של עין כארם. התמונות האלה

משקפות שני צדדים של המבט של ישראלים על כפרים מרוקנים אחרי המלחמה ואחרי שהכפר ריק.

רציתי לדבר על ההתייחסות לפיזיות של הכפר,

למבנה, למרחב, ולהדגים את זה דרך מתיישבים יהודים שהתיישבו בכפרים מרוקנים ערבים,

ב־49־50, בקיבוצים ומושבים שהוקמו על הכפר

62 | הכיתוב הרשמי של קק"ל: "עין כרם ירושלים – קורס של אמני הקיבוצים בעין כרם". **עין כארם**. הריסת הבתים הרבים בכל כפר הותיר את הבתים הספורים שנותרו כפנינים בודדות מן העבר שאפשר לשבצן בתוך ה"חדש". בקנה מידה ארצי, הריסת מרבית הכפרים הותירה את הכפר עין כארם כולו, שבתיו לא נהרסו, כפנינה מן העבר. כך, חרף העובדה שבבתי המגורשים כבר גרו יהודים, יכולים היו אמנים לצאת אל הנוף ולצייר כפר ערבי אותנטי. בשנות השבעים, כשלמדתי אמנות בתיכון ומצאתי את עצמי מול הנוף הזה, הוא לא סימן עוד כפר ערבי אלא נוף ירושלמי שנתבקשנו לצייר בעקבות ובהשראת ציירים יהודים קודמים. צלם: ורנר בראון, ארכיון הצילומים קק"ל, יולי 1950

החרב. בהקשר של ההתייחסות של האנשים האלה למרחב ולהיבט הפיזי של הכפר, האירוע שרואים פה זה כיוון אחד שמצאתי, של התייחסות לכפר כדבר ציורי, כנוף רומנטי שאפשר להתרפק עליו, והצד השני זה מה שראינו קודם, בתמונה מספר 70, של הרבעים המזונחים של יפו. אז אני אתן כמה דוגמאות מההתייחסויות האלה.

התמונה הזו, 62, ישר הזכירה לי את עין הוד,

שזה הכפר השני שנשאר עומד על תלו, ושמר

על הארכיטקטורה והמבנה וכל הבתים של הכפר הערבי. יש ציטוט באתר האינטרנט של אמני עין

הוד שמתאר את הכפר: "את כפר האמנים עין

הוד מאפיין המבנה המיוחד של כפר בטבע ובנוף,

אשר שמר על אופיו המקורי". אני מדלגת, "שימר

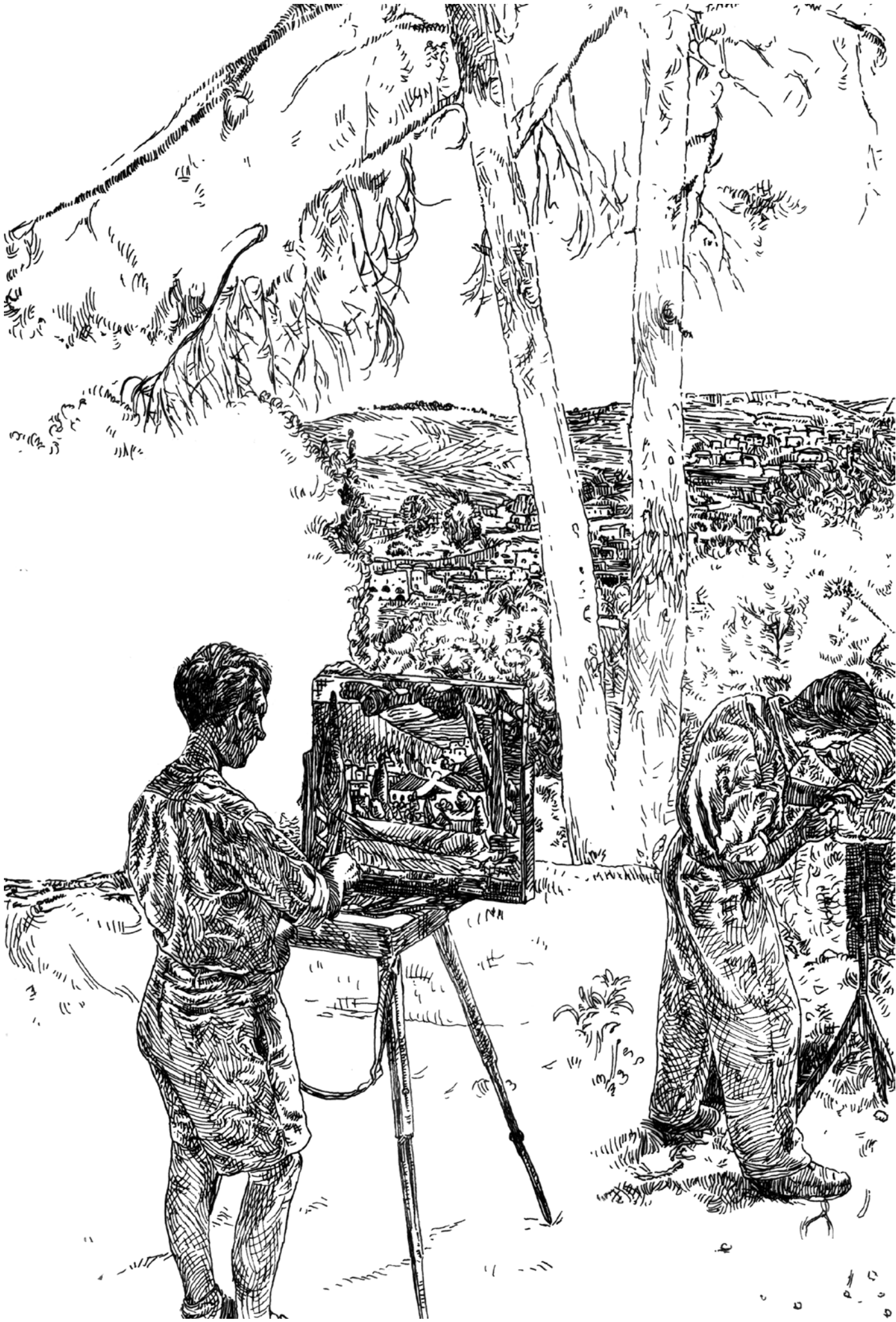
את הקסם הרומנטי והפשוט של ארץ ישראל

בשנותיה הראשונות. אופי מיוחד זה, השייך

לתרבות ים תיכונית מזמן אחר. במבני הכפר ניתן

להבחין בטקסטורות רבות מהתקופה הצלבנית

והטורקית, וכן במבנים שנשמרו ושמרו על אופיים





70 | יאפא/יפו. אילו ניצלו בתים אלה מהריסה, ודאי גם בהם היו ציירים יהודים מציירים נוף יפואי טיפוסי. תצלום כמו זה, בלוויית הכיתוב "מהגרת מרוקאית תשמח לעבור מהרבעים המוזנחים האלה ביפו", הכשיר את הקרקע ואת הלבבות להריסתם. צלם: טדי בראונר, אוסף התצלומים הלאומי, 1.10.1949

הערבי. למשל בקיבוץ נחשולים, שקם בבתים של טנטורה, הם כותבים: "האם חשבנו על אופי וצורת הבית של הילדים אצלנו? כמה חבל שצעדיהם הראשונים מוכרחים להעמיד בין חורבות הכפר העלוב והמלוכלך. כשרואים אותם לפעמים מטיילים, קבוצה זורחת של שזופי שמש וזהובי שיער, מאליה באה המחשבה, כמה שלא מתאימים לרקע הזה האפור והכהה, לכפר הזה שאין בו שום דבר כפרי, לא דשא ולא עץ ולא פרח! כמה חשוב לנו להודרו, לעזוב את הכפר, לפני שיוכל הוא להישאר בזיכרונם של הילדים".

כמה קיבוצים ומושבים מתארים את

לעבור מהרבעים המוזנחים האלה ביפו". מצאתי הרבה התייחסויות שליליות אצל המתיישבים היהודיים בכפרים לנוף הערבי, לבנייה הערבית. למשל אצל כפר חב"ד, שקם על הכפר ספאריה, שם התואר "ערבי" בא בהקשר שלילי. הם אומרים "הכפר הפך מכפר ערבי נטוש ומוזנח לפנינת יופי". ובספר של תנועת המושבים, חבר מושב מספר: "הרבה מושבים התרוקנו בגלל הכורח לגור כמו ערבים". יש מאמר שכתבה שלומית בנימין, בכתב העת תיאוריה וביקורת, לגבי הכפר קוביבה, שקמה עליו שכונת כפר גבירול ברחובות. התושבים היהודים שם, שהם יוצאי תימן, תיארו את הדימוי של הכפר. הם אומרים "קוביבה, כפר ערבי. שלילי מאוד. שנים זה היה בושה להגיד קוביבה. זה מינוס שאתה גר בכפר ערבי. זה אומר שאתה גר במקום חלש, לא יפה. הרמה שלך ירודה והמעמד שלך ירוד". בכתבים של קיבוצים ומושבים שקמו של כפרים הם הביעו שאיפה לשנות את הנוף

המיוחד. השבילים, הדרכים, גיבוב של ישן עם חדש שמוסיפים לאווירה המיוחדת". אני מדלגת, "בוסתנים של עצי פרי, זית, רימון, שקדייה, תאנה גפן וחרוב. עין הוד היתה ונשארת שמורת טבע של סביבה ישראלית קדומה, סביבה התורמת רבות לעבודה וליצירה פורייה". המילה ערבי, וכמובן המילה פלסטיני לא נכנסת פה, וגם בתמונה כאן. כאילו הכפרים האלו זה משהו שהקימו כדי לעודד יצירה וציור.

עוד דוגמאות להתפעלות מהנוף הערבי, עם יותר התייחסות לטבע, למטעים, לבוסתנים, מופיעות למשל בקיבוץ כרמיה, בצפון הנגב המערבי, שהוקם על הכפר הרביה. הם מתארים: "באחד הטיולים הגענו למה שהיה הכפר 'הירביה'. האזור היה אז כולו מכוסה בוסתנים, כרמים ופרדסים ונראה כאילו גן עדן עלי אדמות". חלק מהקיבוצים והמושבים ניסו לשמר את החלקים האלה של המטעים, לשמר את הנוף הערבי הטבעי כביכול. למשל בכרמיה: "שמרנו על קבוצת הזיתים במרכז הקיבוץ", ובקיבוץ בית העמק שהוקם על הכפר כויכאת: "הכפר נבנה בחלקו בתוך כרם זיתים, מתוך ניסיון לשמר אותו בלי לעקור עצים". בקיבוץ ארו, שהוקם על הכפר דמרה, ליד מחסום ארו, מתארים את הפגיעה בנוף המקומי של דמרה, שמתואר כנוף טבעי, עם דגש על הפגיעה האסתטית, ולא על פגיעה בכפר. מתארים בוסתנים שהקיפו את בתי הכפריים ובהם עצי שקמה, תות, משמש, שזיפים ושקדים, תאנים, ענפי גפן רבי שנים ועצי שקמה, גדרות צבר שהקיפו את החלקות. מתארים, "מראה טבעי שלתוכו פרצנו להקים את יישובנו ומובן מאילו – פצענו את מראהו בדרכים ובמבנים". הפגיעה בנוף הערבי מתוארת כמשהו הכרחי, גם אם מצער, לצורך הגשמת החזון של הקדמה. בכרמיה הם כותבים: "לבסוף גברה ההכרה בצורך ביצירת חקלאות מודרנית וממוכנת ולשם כך היה צורך לעקור את הקיים ולהתחיל הכל מבראשית". רוב ההתייחסויות לממד הפיזי של הכפר הן הרבה יותר שליליות, בדומה יותר לכיתוב המקורי של התמונה של יפו, "המהגרת המרוקאית תשמח



חוקי זכויות יוצרים מאפשרים לנו להביא פרט מתוך תצלום גם ללא אישור לעשות שימוש בתצלום כולו. תוכנות עריכה ממוחשבות מאפשרות להביט במה שבעין בלתי־מזוינת קשה להבחין. הצייר, העומד אל מול הכפר הערבי עין כארם, על בתיו שטוחי הגגות, מצייר את בתי הכפר ומוסיף להם, חירות אמנותית, גגות רעפים אדומים.



87 | באר אל-סבע. בעדויות רבות על כיבוש באר אל-סבע חוזר גינוין של לקיחת שלל וביזה. גם בן גוריון והאפוטרופוס על נכסי הנפקדים היו בין אלה שגינו את ביזת הרכוש מהבתים. רק בעניין הביזה המאורגנת של אדמות ובתים החרישו כולם. דמיינו את המראה הבנוי שבתמונה בתור רובע עתיק בלבה של באר שבע קוסמופוליטית ורב-לאומית, ומסביב שכונות חדשות. באדיבות אוצר תמונות הפלמ"ח (אלבום: חטיבת הנגב), 1948

הטרנספורמציה שחלה בנוף של הכפר, מערבי ליהודי. בכפר דניאל הם מתארים: "מראה הכפר השתנה לחלוטין. בתי האבן הנאים במקום הבתים הערביים הם בלי ספק השינוי הבולט ביותר שחל אצלנו לטובה". גם המיתוסים של גאולת הקרקע והפרחת השממה השפיעו על ההתייחסות של התושבים החדשים ועל ראייתם את המרחב הזה. למשל בני קיבוץ בית גוברין כותבים: "פה ושם נראים בתים הרוסים, המקום שומם", אני מדלגת, "כאן נבנה בתינו וניצור יש מאין". או בקיבוץ

רציתי לדבר גם על שקופית אחרת, שקופית 87, בהקשר של הביזה. פה נאמר שהביזה של תכולת הבתים, של הרכוש מהבתים, זה משהו שזכה לגינוי, לעומת הביזה היותר גדולה של כל האדמות של הכפרים והבתים, שזה נהפך למשהו רשמי שנתפש כלגיטימי. בכתבים של קיבוצים מצאתי גם התייחסות לביזה של תכולת בתים שהפכה למשהו ממוסד ומקובל. למשל בקיבוץ כברי, שקם על הכפר כברי, בלקסיקון של הקיבוץ, שמפרט מונחים מההווי של הקיבוץ, מופיע המושג "רכוש נטוש", המתואר "כעין 'ענף' ראשון" של הקיבוץ, ומתארים איך ההליך הזה של הביזה הפך לממוסד: "בימים הראשונים אלו שנשארו על הגבעה לשמור, היו יורדים בתום העבודה לכפר לסיורים ול'בדיקת השטח'. כל מה שהיה מטלטל הועבר אל הגבעה, חולק לאוהלים לשימוש החברים וחלקו לענפים השונים. מחסן הבגדים שלנו התקשט בכמה וכמה ארונות מהגוני מהרכוש הנטוש. עם הזמן פנינו למוסדות המוסמכים וקיבלנו אישור וחוקה על הכפר. כך שכל מעשינו היו חוקיים ובאישור". כך, ביזה מהסוג הזה הפכה למשהו ממוסד ורשמי ומאושר. והאישור הזה גם אפשר להם לזכות בשלל מול המעברה הכורדית שהיתה ליד שניסתה גם היא ליהנות מהרכוש הזה. הם אומרים: "גילינו שיש לנו שותפים לעסק. אנשי המעברה הכורדית שמיקמו אותה במרחק קצר ממזרח לכפר גילו גם כן אותה אפשרות של תוספת פרנסה ותהחילו לעבוד כלילות שעות נוספות". אני מדלגת, "בהתחלה העלמנו עין ממעשיהם, כי היה מספיק גם להם. אך כאשר יום אחד נעלם כל הברזל שהוצאנו והכנו להעמסה למחרת, הבנו שאין מנוס וצריך לעשות לזה סוף. לקחנו טרקטור ועגלה, ירדנו למעברה ועברנו בין הבתים. מהר מאוד מצאנו את הכל". אני מדלגת, "העמסנו על העגלה, הראנו להם את אישור האפוטרופוס לנכסי נפקדים, ובזה גמרנו את העניין". כך שגם לביזה של תכולת הבתים היה ניכוס רשמי של המדינה. היתה גם תחושה של התושבים היהודיים במקומות האלה, שהדברים האלה שלהם,

הבתים, האדמות, המטעים. רוב ההתייחסות שלהם למאפיינים הפיזיים של הכפרים, לבתים, היתה בהקשר הזה של התועלת שצומחת לקיבוץ ולמושב מהבתים, מהרכוש הערבי שנשאר. הם התייחסו לבתים באופן פרקטי, לא כבתים ששימשו אחרים, אלא כבתים נטושים, או אפילו נגיד בסאסא: "בתים שירשנו מהערבים", הם כותבים. ביראון, שקם על הכפר סלחה הם כתבו, "בתי האבן הערביים משמשים אותנו באמונה".



[בעמוד הקודם]

36 | הכיתוב הרשמי של הקק"ל: "לאחר רישום התושבים בנגב הבדואים מצטלמים כשמספר הרישום בידם." **"הנגב"**. לכל אזרח במדינה יש מספר רישום, אך רק אסירים נדרשים לפעמים להצטלם כשמספר הרישום על חזם. אולי מחשש שהכאפייה לא תאפשר לפקידיהם לזהות את פניהם של המצולמים – פנים לא מוכרות, ביישובים לא מוכרים – קבעו השלטונות כלל מיוחד ביחס לבדווים. בתעודות הזהות שלהם הם אינם רשאים לכתוב את כתובתם המדויקת, אולם כדי שהשלטון יוכל בכל זאת לזהותם הם מצולמים כאסירים כשמספר הזיהוי על חזם. הדיוקן שלהם צולם במרחב הפתוח, כשהם חשופים למבטי הכל, וגם זאת בניגוד גמור לאינטימיות המסוימת שבה צלם ומצולם נפגשים לצילום תמונת דיוקן לתעודת הזהות.

צלם: פרד צ'סניק, ארכיון הצילומים קק"ל, נובמבר 1949

כמו שמצלמים אסירים

סוציאליזציה למדינה ומנגנוני הכפפה – 1.4.2009

את האיוור שלפניכם אייר רותם מקרית־גת לאחר שעד כה לא הצלחנו להשיג אישור מארכיון הקק"ל להדפיס את התמונה עצמה. את התצלום ניתן לראות באתר הקק"ל תחת המספר D708-067

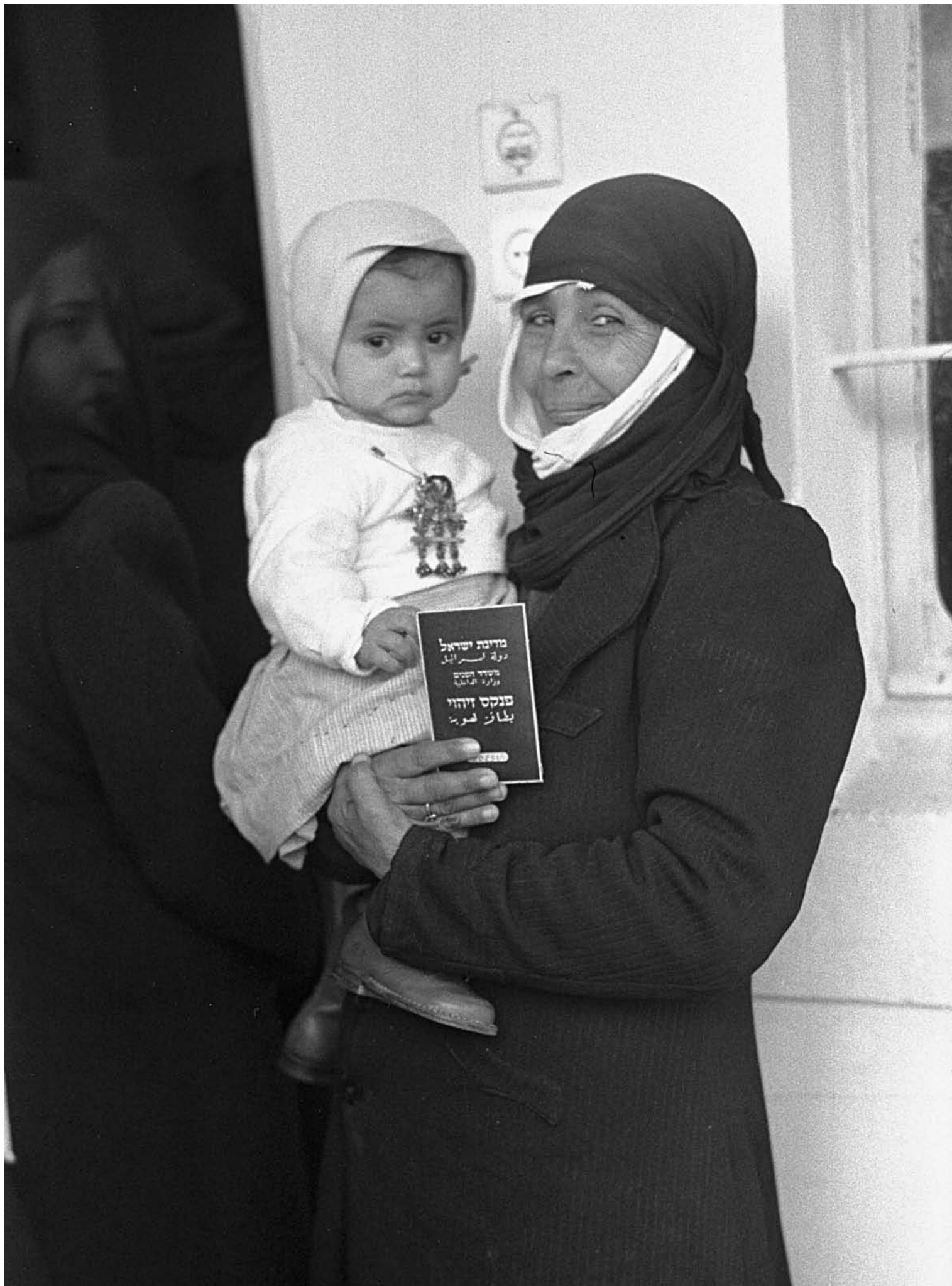
חוה ברונפלד שטיין: אני רוצה לדבר על תצלום מספר 36. הכיתוב של הארכיון הוא, "לאחר רישום התושבים הבדואים בנגב מצטלמים כשמספר הרישום בידם". והצלם הוא כך וכך, והארכיון הוא כך וכך והתאריך הוא נובמבר 1949. אני רוצה לקרוא קטע מגנוך המדינה, משהו שנוגע לתצלום הזה, אמנם לא ישירות אבל בעקיפין. הטקסט מגנוך המדינה, הוא נאמר על־ידי בן גוריון בישיבה כשהוא מדבר על פנקס הבוחרים, והוא אומר דבר כזה: "76 אלף איש כבר צולמו לרשומות. לכ־18-19 אלף איש בחלקם הגדול אין תצלומים, עכשיו מצלמים אותם. צילמו כבר כ־7,000. נמסר לי כי עד ל־18.1.1949 יצולמו כולם. מייד לאחר הצילום נשלחים הצילומים למרכז הרישום, מדביקים את התמונות לפנקסים, והפנקסים חוזרים לצבא לחלוקה" [תרשימות ישיבות הממשלה הזמנית כ"ח/ש"ט ל"ד/ש"ט [22.12.1948–16.1.1949, בישיבה ל"ד/ש"ט 16.1.1949 עמ' 16]. הישיבה הזו נערכה ב־2.1.1949. למה אני

מביאה את הדברים? א. כדי שיהיה ברור שמדובר על אחד ממנגנוני המדינה היותר גלויים לכל, ועל אחד מהטקסים היותר מופגנים של היות מדינה: מי מצביע, מי יכול להצביע, איך ניתן להצביע. וב. לצילום יש כאן תפקיד משמעותי: את מי מצלמים לרשומות ולפנקס הבוחרים, את מי לא מצלמים, ומתי, באיזה תאריך. וזו הנקודה החשובה, זמן הצילום. מתי הוא צולם ועל איזה מנגנון הוא מצביע.

הבחירות לאסיפה המכוננת נערכו ב־25.1.1949, ויש לנו כאן כמה תצלומים שצולמו בבחירות הראשונות של 1949. במספר 42 זה התצלום עם הילדה בורועות אמה ועם טופס זיהוי ביד כשברקע, לא, לא רואים, דווקא ההגדלה, ההגדלות פה עושות עוול כי לא רואים המון המון פרטים, אבל ברקע או בעצם בצד, בצד האפל, יש שם איזה מין רוח רפאים כהה.

אבל נחזור לבחירות ולצילום 36. הבחירות נערכו ב־25.1 והיה צריך לבוא ולהצביע עם משהו.





עם טופס מזהה. בצילום הזה מס' 36, בחזיתיות בו ובישיבה של המצולם בחוץ עם המספר לעיני רבים, מה שאנחנו רואים זה שיש פה את המספר המזהה על החזה ואת הפנים, מספר כמו, כמו שמצלמים אסירים. כמו של אסירים, אבל גם כמו של חיילים. גם חיילים ככה מצלמים. אז כמו הצילום הזה מס' 36 של בדואי בנגב קיים צילום נוסף ודומה לו בארכיון המדינה. צילום של אותה פעולת רישום ביורוקרטית. וגם הוא מצולם בחוץ, וגם בו יושב אדם עם מספר על החזה, ומתי הוא נעשה? ב-21.9.1948, אבל בו מצולם חייל. אז זה צילום מאוד דומה גם מבחינת המיקום של המספר על החזה, גם מבחינת הצלם שמצולם על-ידי צלם אחר, כלומר תיעוד של פעולת הצילום והפעולה המנגנונית, ושל מה שרלי כותבת – צילום במרחב הפתוח – ושל עוד אנשים שמתבוננים. אבל ההבדל גדול, והוא נמצא דווקא בכיתוב ובתאריך. ההבדל הגדול הוא שזה שמוצג כאן צולם בנובמבר 1949 והוא צולם ב-, אמרתי? בספטמבר '48. הצילום של האחד אפשר למישהו, לחייל צה"ל, לבחור, ומועדו של התצלום השני; של התושב הבדואי, מנע ממנו את הזכות להצביע. כלומר הפעולה נעשתה, לא ניתן לבוא בטענה, פעולת המנגנון של הרישום והצילום נעשתה, אבל היא נעשתה, מה שנקרא, "לאחר המועד", לאחר יום הבחירות לאסיפה המכוננת, לאחר הטקס המציין, לאחר האפשרות לבחור. כל העיסוק, באפשרות לבחור, בזכות האזרחית לבחור ולהצביע, כל הדיון הזה

היה דיון מאוד סבוך באותה תקופה. השאלות עסקו אז במי מוכלל, ואולי יותר – באת מי מדירים. מי הם אלו שלא ייכנסו בשערי האזרחות? הן עסקו ב"אפשרות לשקול אם רוצים להעניק לערביי השטח שנכבש את האזרחות" (חוק האזרחות, ט"ו שט, 18.5.1949, עמ' 38), למי לתת את הזכות ועל-פי מה, על-פי דין הדם או על-פי דין הקרקע? ואם על-פי דין הקרקע מתי בדיוק ייקבע המועד? מי ייחשב ככזה שיוכל להצביע? מי שנמצא בטריטוריה או מי שהיה ואינו? ולגבי מי שהיה בטריטוריה, מתי? האם מי שהיה על הקרקע לפני התאריך ה' באייר? אחרי? האם ביום המפקד? בדיון על חוק האזרחות מ-18.5.1949 אומר בן גוריון, "מר יוסף היה רוצה לקבוע תאריך מוקדם ככל האפשר שבו היו פחות ערבים בארץ (אבל גם במקרה הזה אין לפסול את אותם ערבים שהתפקדו (יום המפקד) כל השאר טעונים הוכחה..." (חוק האזרחות, ט"ו שט, 18.5.1949, עמ' 38). ומדוע בעצם? כפי שאמר ספיר בישיבת הוועדה לענייני חוץ וביטחון עוד טרם התצלום: "ההנחה היא מתחת לסף ההכרה שמציאותם של ערבים בטריטוריה של מדינת ישראל היא בלתי-רצויה" (פרוטוקולים של הוועדה לענייני חוץ וביטחון, 29.6.1949, עמ' 11). ואיך מוכיחים? אחת ההוכחות היא באמצעות פעולות רישום המספר על החזה והצילום. ואת אלה ניתן לזרז או לעכב. וכפי שראינו, במקרה של תצלום מס' 36 עיכבו עד לנובמבר 1949.

42 | אלינאסרה. יום הבחירות. אילו בשלב הזה, אחרי כל העוולות שכבר הספיקו יהודים לחולל לערבים, היה מתרחש שינוי רדיקלי ביחסם של מנגנוני המדינה היהודים אל האזרחים והאזרחים הערבים, ופקידיהם היו מכירים בזכאותם הבלתי-מוותנית של תושבי הארץ הערבים לאזרחות ולא נוהגים באזרחות כבמתת חסד שהם מחלקים – אפשר היה לקרוא את התצלום הזה אחרת. אולי אפשר היה אף להתפעל מן העובדה שעל הכריכה נכתב בערבית ובעברית, בגודל אות זהה, שזהו פנקס זיהוי. צלם לא צוין, לשכת העיתונות הממשלתית, 25.1.1949

דמוגרפיה פוליטית

הערבי כמושא לאיסוף מידע – 22.4.2009



35 | בית הכרם. באווירה חגיגית, סולידרית ונינוחה, גם אם תחת עוצר שנמשך בכל רחבי המדינה מחמש לפנות ערב ועד חצות על מנת לאפשר דיוק מרבי של תוצאות מפקד האוכלוסין, נרשמו תושבי השכונה היהודית בית הכרם במפקד הראשון. בין המתפקדים היושבים סביב השולחן פזורים פקידי הרישום, כפי שמאפיין אותם סרט הזרוע, ומסייעים לאלה המתקשים במילוי הטפסים.

צלם: יהודה איזנשטרק, ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון, נובמבר 1948

היתה קיימת עבור הפלסטינים. הפלסטינים שלא נרשמו איבדו את הזכויות שלהם על הנכסים שלהם ואת הזכויות האזרחיות שלהם. אדמות ונכסים שבעליהם לא היו בזמן המפקד הולאמו, וכך המפקד נתן לגיטימציה ליגלית, על-פי חוק נכסי נפקדים, להלאמת רוב אדמות המדינה.

הספרים מספרים את הסיפור הזה, אמנם

ענת לייבלר: המפקד הראשון היה מפקד אוכלוסין משולב עם רישום אוכלוסין, זאת אומרת הוא היה מפקד ממצה, exhaustive, כלל את כל תושבי הארץ, ונערך בנובמבר '48. ברוב המקרים, מפקדים דוגמים רק חלק מהאוכלוסייה אולם מפקד זה מיצה את כולה. במהלך שבע שעות של עוצר, אנשי צבא, אנשי ביטחון, משמר אזרחי וכו', עברו מבית לבית, רשמו את כל התושבים, ונתנו להם איזושהו פתק, שלאחר מכן המירו אותו למספר זהות ולתעודת זהות. כאמור, המפקד נערך בעוצר למרות שאפשר היה לערוך אותו על פני תקופה ארוכה, כפי שמקובל בעולם. הוא נבחר להיעשות תחת עוצר של שבע שעות מסיבה מאוד ברורה: לצלם תמונה של איזושהו רגע, a snapshot של מצב הארץ בזמן עריכת המפקד, הזמן שבו רוב הפלסטינים כבר ברחו/גורשו/עזבו את הבתים שלהם לוואדיות בתוך הארץ ומחוץ לגבולות. נשאר כאן מיעוט מאוד קטן של פלסטינים בטריטוריה של המדינה, וההנהגה הפוליטית רצתה לצלם את

לא באופן מאוד מודגש אבל מספרים בהחלט את הסיפור של המפקד, כמנגנון חשוב ביצירת האזרחות הישראלית. אבל מה שלא יודעים זה שמי שהיה אחראי לדבר הזה בעצם, או מי שהציע את הטכנולוגיה הזאת של מפקד שקובע למי יינתנו זכויות אזרח וקניין, הם לא אחר מאשר סטטיסטיקאים. פרופ' רוברטו בקי, שהקים את בית ספר קפלן, שזה בית־הספר למדעי החברה באוניברסיטה העברית, הוא הקים את המחלקה לסטטיסטיקה באוניברסיטה העברית, והיה המדען, הסטטיסטיקאי הראשי של המדינה עד שנת 72'. הוא זה שהציע לעשות את המפקד תחת עוצר. אני רוצה לקרוא לכם קטע שמתאר את הדבר הזה, מתוך כתבה שכתב פנחס יורמן בידיעות אחרונות ב־8 במאי 1981. "במהלך הדיונים על המפקד הועלו הצעות שונות ומשונות איך לערוך אותן, והיו כל מיני אופציות איך לערוך את המפקד הזה, ולבסוף זרק רוברטו בקי, היפוכו הגמור של הפרופסור המפוזר המרחף כביכול במרומי האולימפוס, רעיון: 'הבה נטיל עוצר, עוצר מלא וכללי, או אז נצליח לספור את האוכלוסייה כולה ולבצע את המוטל עלינו'. הרפלקס המותנה לשמע ההצעה יוצאת הדופן התמצה ב'לא' נחרץ וחד־משמעי, אלא שעד מהרה הוברר כי איש לא העלה פתרון יעיל יותר וההתנגדות שכחה ושר הפנים אמר: '... עוצר? מדוע לא?'". גם בן גוריון, דרך



אגב, התנגד לדבר הזה לחלוטין, משום שזה נראה לו אקט מאוד קיצוני ובקי הצליח לשכנע אותו. מה שעומד מאחורי התהליך של ההחלטה איך לספור את כל האוכלוסין זה מו"מ קשה ומאוד כוחני בין אנשי הממשל הצבאי, אנשים שבאו ממשרד החוץ ומשרד הביטחון, לבין הסטטיסטיקאים. אנשי הממשל הצבאי רצו לספור רק את הערבים, רק, כי זה מה שהיה חשוב להם. היה חשוב להם לדעת את המספר של הפלסטינים בארץ כי היתה בעיה של מסתננים בחזרה לארץ אחרי הקרבות. הם רצו לדעת מייד מי נמצא, מי נמצא בארץ ומי הוא מסתנן. אחרי שיעשו רישום מבוקר יוכלו לראות את הפער, ומי שמסתנן לא יוכל לקבל שום דבר. אבל בקי לא הסכים. הוא לא הסכים לעשות הפרדה בין ערבים, קבוצה לאומית אחת, לבין יהודים, קבוצה לאומית אחרת, כי הסטטיסטיקה היא כלי מדעי. אז היו שם מאבקים, ובסופו של דבר הסכימו על שני שאלונים, זאת אומרת, היה שאלון אחד לכל האוכלוסייה ועוד שאלון אחד לאוכלוסייה הפלסטינית. כל אחד מהנפקדים הפלסטינים צריך היה להגיד מי בני המשפחה שלו, כדי שאפשר יהיה למפות כמה אנשים ברחו, כמה אנשים אינם, כמה נעדרים וכמה נוכחים.

שאלה מהקהל: זה נערך בכל הארץ?

ענת לייבלר: לא, זה לא נערך בכל הארץ כי בגליל חלק מהאזורים לא נכבשו ולכן לא רשמו הרבה מאוד מהפלסטינים שהיו בגליל, וגם לא את הבדואים. התמונה הבאה היא התמונה של הבדואים. היה נורא קשה לרשום אותם, היה נורא קשה כי הם לא שיתפו פעולה, כי הם לא ישבו בבתים. זה לא שהם נדדו אבל הם לא ישבו בבתים קבועים ולכן היה מאוד קשה לספור אותם. אז היו צריכים קודם כל לדעת מה בכלל מספר הבדואים באופן כללי, כי לגבי הפלסטינים כן ידעו כי המוכתר היה זה שדיווח למנדט כמה פלסטינים יש בכל כפר. אז מה עשו לגבי הבדואים? הש"י, שירות הידיעות, עבד עם בקי שהיה בממשלת המנדט. הם

עשו מדגם של כמה אוהלים של בדואים. ספרו כמה יושבים יש בכל אוהל, לקחו מטוס וצילמו את כל האוהלים בנגב ואז הכפילו וקיבלו את הממוצע. אז היה להם הממוצע של המספרים של הבדואים, אבל הם לא יכלו לספור כל אחד ואחד מהם כי היתה התנגדות של הבדואים, וכי גם לא היה להם מאוד חשוב לעשות את זה כי כאן לא היתה את הבעיה של ההסתננות ושל הבריחה והגירוש וכולי.

אילן פפה: בנובמבר 1948 נרשמו בערך תשעים אלף פלסטינים במרשם. שנה אחר כך נוספו כאזרחים פלסטינים למדינת ישראל עוד שישים אלף בערך. מי הם היו שישים האלף האלה? הם היו משלוש קבוצות: אחת זה היו תושבי ואדי ערה שסופח למדינת ישראל בקיץ 49'; 25 אלף פלסטינים שמשה שרת דאג שיחזירו אותם במסגרת איחוד משפחות, חלק מהניסיון הישראלי להוריד את הלחץ הבינ־לאומי על ישראל לקבל את זכות השיבה שאפילו ארצות־הברית תמכה בה, אני מדבר על 48'–49'; והפליטים הפנימיים, שנותרו, שלא גרו בכפרים שלהם. המספר פחות חשוב לי, המספר פחות חשוב, מה שחשוב לי זה דרך הרישום השונה מאוד בין היהודים לערבים. ובמקביל לפעולת הרישום היתה חקיקה בכנסת הראשונה, פעולת חקיקה של חוק האזרחות שחוקק סופית ב־1950. סעיף 6 לחוק האזרחות קבע שאזרחות יקבלו שני סוגים של אנשים: אנשים שהיו בנובמבר 48' בבית שלהם, שכמובן פלסטינים שגורשו מהבתים שלהם, שהרסו להם את הבתים לא יכלו להיות בבית שלהם, זאת אומרת, זה לא הפריע לאף אחד להגיד, אתה לא בבית שלך, אני הרסתי לך את הבית בגלל זה אתה לא בבית, בגלל זה אתה לא אזרח, זה היה סוג אחד של אנשים. סעיף 6 גם קבע, ששליטה בשפה העברית, נאמנות לרעיון המדינה היהודית ולחוקיה הם תנאי הכרחי לקבלת האזרחות, לכן, אם ראינו בתמונה הבדואית, זה לא רק צילמו אותם ונתנו להם מספר, הם עברו באופן פורמלי בחינת נאמנות, באופן פורמלי הם עברו בחינת נאמנות, באופן לא פורמלי הם עברו גם רפורטציה לשב"כ

או למשרד החינוך, תלוי מה רצו לעשות איתם באותו רגע, המדינה נתנה להם משהו ודרשה משהו בתמורה כמובן. המבחן היותר חשוב זה מול השב"כ ומול היועץ לעניינים ערביים וכל מערך השליטה בפלסטינים בישראל תחת הממשל הצבאי, זאת אומרת, אתה עובר איזה תשע בחינות, דרך המושל הצבאי, דרך המנהל של בית הספר, דרך פקיד של משרד הפנים ודרך מפעילי השב"כ או מי שלא עבד שמה בשטח, זאת אומרת ההבדל הגדול הוא לא שכולם היו תחת עוצר, הערבים היו תחת עוצר אבל העוצר לגבי היהודים סימל משהו אחד ולגבי הפלסטינים שימש משהו אחר לגמרי.

ענת לייבלר: אני לא מצאתי תיעוד לעניין השפה כתנאי לאזרחות. מה שאני כן רוצה להגיד, בכל זאת, זה שמה שתיארת בהתחלה לגבי חוק האזרחות והמפקד, מי שסיפק את הטכנולוגיה הזאת שקשרה בין מפקד דה פקטו וזכויות אזרח וקניין היו הסטטיסטיקאים. וזה מאוד חשוב משום שהתפקיד של הסטטיסטיקאים לחלוטין נעלם ונעדר מכל הסיפור של הנכבה. השאלה כיצד אנשי הידע, כיצד הסטטיסטיקאים מיסדו את הדיסציפלינה שלהם כאובייקטיבית דווקא משום שהיו חלק מתהליכי בינוי המדינה, וכיצד המדינה לא היתה יכולה לקבל את הלגיטימציה שלה כמדינה רציונלית מבחוץ ומבית, בלי מנגנונים אוניברסליים אלה. בקי הגיע מאיטליה, מאיטליה הפאשיסטית, והסטטיסטיקה כפי שהיתה בארץ, בזמן קום המדינה, מאוד דומה לסטטיסטיקה האיטלקית בימי מוסוליני. בקי נפלט מהמערכת האקדמית באותה תקופה באיטליה והגיע לכאן לארץ עם אשתו ומייד התחיל לנסח את רעיון הדמוגרפיה הפוליטית. למרות שהוא היה מדען בסדר גודל בין־לאומי, החזון שלו היה חזון של דמוגרפיה פוליטית, זאת אומרת איך אנחנו לוקחים את הסטטיסטיקה ובאמצעותה ממפים את האוכלוסייה, עושים גאוסטטיסטיקה, ממפים את הארץ ואת האוכלוסייה שבארץ ובכך גם שולטים על התנועות של האנשים.

האנשים החכמים

הערבי כמושא לאיסוף מידע – 22.4.2009



48 | אל־נאסרה. מורים יהודים בשיעור ערבית. שר החינוך ואשתו יושבים בגבם אל הלוח. גם שישים שנה לאחר הקמת המדינה מעטים היהודים שלימוד השפה הערבית הוא חלק מאזרחותם, בעוד שרבים מקרב ההנהגה הפוליטית ובקרב האוכלוסייה ממשיכים להפנות אליה את גבם. מכלל זה יש להוציא מיעוט שרואה את עתידו בקרב כוחות הביטחון והשפה הערבית היא כלי עבודה עבורו, כשם שהיתה עבור המושל הצבאי של אל־נאסרה. צלם לא צוין, לשכת העיתונות הממשלתית, 27.7.1949

במערכה הזאת שעיצבה מדיניות כלפי הפלסטינים בתוך מדינת ישראל ואנשים כמו בכור שטרית ומשה שרת, היו להם רעיונות אחרים. אבל הרעיון הבסיסי שלו עדיין תקף היום: "אם כבר לא גירשת אותם, אז תייהר אותם".

משרדי הפנים ומשרד היועץ לענייני ערבים, מראה עיסוק אובססיבי של בן גוריון, לפחות עד 1956, ואולי אפילו מעבר לכך, בשתי אופציות שהן היחידות שנראו בעיניו רלוונטיות ליחסי רוב ומיעוט במדינה שנוצרה שהוא קיווה כי יהיה בה רוב יהודי מוחלט ואולי אפילו בלעדי. הראשונה היה להמשיך את מלאכת הגירוש, כולל מבצע מאוד ידוע, מבצע חפרפרת משנת 1955, אשר חיפש ללא הצלחה תירוץ לגירוש הפלסטינים, והשני לייהד את הפלסטינים, מתוך תקווה שגם האליטה המשכילה המוסלמית תרצה להתייחד. בין ייהוד לגירוש, לבן גוריון לא היו הרבה רעיונות אחרים.

שאלה מהקהל: מה זה זה ייהוד? לגייר?

אילן פפה: גיור, גיור, לגייר. לבן גוריון היה מפגש קבוע עם היועצים לענייני ערבים במלון גלי כנרת בטבריה ושם התפתח השיח הזה. למזלם אולי, ומזלנו כולנו, אני לא חושב שהוא היה בודד

ולא לחשוף אותם ליתר מודרניזציה. קופולביץ המשיך את התפישה הזאת. הוא לא היה, יחד עם זאת, אבי הגישה החינוכית כלפי המיעוט הפלסטיני. זכות זו שמורה לשר החינוך הראשון, בן ציון דינור. הוא תבע כי הפלסטינים בישראל יכירו את הנרטיב ההיסטורי הציוני, זה של ארץ־ללא־עם המחכה לעם־ללא־ארץ מאז הגלות הרומית, יותר טוב מהתלמידים היהודים. המחשבה ההתנשאותית הזו והמפעל החינוכי הזה הוא תמצית העוול הציוני כלפי המיעוט הפלסטיני. אם כבר נשארו, שייהפכו לציונים.

התמונה גם מזכירה לי את ביקוריו של דוד בן גוריון בשנות החמישים שהביאו למפעל ייהוד הגליל. בסופו של אחד מאותם ימים הוא סיכם את היום כיום מוצלח משום שפגש חיילים במחנות צבא וקיבוצניקים, אלא שבכל זאת נשאר לו פפה טעם מר. "נותרו יותר מדי ערבים בגליל", כתב ביומנו. ספר חדש של יאיר בויימל, "בצל התכלת", המבוסס על עבודה בארכיונים של השב"כ ושל

אילן פפה: בתמונה הזו אנחנו רואים ביקור של שר החינוך ולמן שזר ואשתו בכיתה ב"מגזר הערבי". לידם עומד עימנואל קופלביץ, שהיה הממונה על החינוך הערבי. תפקידו של קופלביץ היה להכיר את החינוך היהודי כך שישמש אמצעי ל"חינוך" הערבים לערכים ציוניים. הוא היה אדם מאוד מרכזי אשר ייצג את האדנות הציונית כלפי הפלסטינים בישראל. ניתן ללמוד עליו מתוכניות הלימוד שהצוות שלו הכין לציבור הפלסטיני. גרסה יותר ציונית של תרבות והיסטוריה מזו שיועדה לציבור היהודי. המחלקה בראשותו אחראית גם למחשבה כי החינוך לפלסטינים לא צריך לכלול מדעים. גישה דומה אימצו הבריטים בתקופת המנדט. זו היתה תפישה קולוניאליסטית שהפקידים הבריטים הביאו איתם מהודו. גישה שגרסה שחינוך לילידים צריך להיות מוגבל לקישורים מסורתיים ולא יתר על המידה מודרניים. האסכולה הזו נקראה "אסכולת הפונג'ב". יש לבנות, כך הם האמינו, תשתית לפיתוח המיומנויות המסורתיות שלהם,



איליא אבו מאדי היה משורר ממוצא לבנוני,
שחי את רוב חייו בארצות־הברית. פרסם
ספרי שירה רבים וייסד כתב־עת ספרותי.
על הלוח, אל מול פרחי ההוראה היהודים
ולימין מורתם, שורות אחדות מתוך אחד
משיריו, פילוסופיית החיים. את שורות
השיר חילץ מהלוח עמר אע'באריה. תרגם
אותן נתנאל סילברמן

هو عبء على الحياة ثَقِيل	من يظن الحياة عبئا ثَقِيلا
والذي نفسه بغير جمال	لا يرى في الوجود شيئا جميلا
أحكم الناس في الحياة أناس	عللوها فأحسنوا التعليلا
وتمتع بالصبح ما دمت فيه	لا تخف ان يزول حتى يزولا
משא כבד על החיים הוא	מי שחושב שהחיים משא כבד
ומי שבנפשו אין יופי	לא יראה בקיום דבר יפה
האנשים החכמים בחיים הם אלה	שידעו לנמקם ואת נימוקם היטיבו
ותיהנה מהבוקר כל עוד אתה בו	אל תחשוש שיכלה עד שיכלה.

מלבד היותו הממונה על החינוך הערבי,
תרגם עמנואל קופלביץ ספרים רבים
מערבית לעברית. בחרנו להביא כאן פרגמנט
בתרגומו, מתוך האקדמות למדע
ההיסטוריה לעבד אלרחמאן אבן ח'לדון,
עמוד 305, הוצאת ביאליק

הנפש המשכלת של האדם מצויה בו רק בכוח. יציאתה מהכוח אל הפועל
נובעת, ראשית, מן הידיעות והתפיסות החדשות הבאות לה על־ידי הדברים
המוחשיים; אחר כך מן הדעת הנרכשת באמצעות כח ההתבוננות, עד שלבסוף
היא נעשית תפישה בפועל ושכל טהור. אז נעשית הנפש המשכלת מהות
רוחנית, ומציאותה מגיעה לשלמות. המסקנה המוכרחת מזה היא שכל סוג של
דעת והתבוננות מוסיף לנפש שכל. (אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה,
עמוד 305, תרגם עמנואל קופלביץ)



ואני ראיתי שמה בלי להבין מה אני רואה

יצירת גוף פוליטי יהודי וגירוש תושבי הארץ הערבים – 6.5.2009



99 | אל־פאלוג'ה. יומיים לאחר עזיבת הצבא המצרי. רק גברים מבוגרים נשארו בכפר ויכלו להיענות להוראה לצאת מן הבתים ולהתאסף למסדר זיהוי. מרבית הנשים והילדים כבר נעקרו מכאן ארבעה ימים קודם לכן, עם פינוים של הכפר ושל הכפר השכן עירק אל־מנשיה. בין הקשישים שיצאו מבתיהם, בין אם הוא מופיע בתמונה זו או באחרת שצולמה אותו יום, ישנו קשיש אחד שקיבל בברכת "מרחבא" את פני העיתונאי שהתלווה אותו יום לכוחות הישראליים שנכנסו לפאלוג'ה לאחר פינוי הצבא המצרי ומאות מן התושבים. לשאלת העיתונאי מה גרם לו להישאר בכפר השיב הקשיש שכאן ביתו, ואף על־פי שהוא נהרס יש לו הרבה חברים יהודים והוא משוכנע שלא יאונה לו כל רע. אחרי תקופה קצרה של שלטון צבאי הוא פונה כיתר התושבים. על חורבותיו של הכפר הוקמה קריית גת. צלם: דוד אלדן, לשכת העיתונות הממשלתית, 28.2.1949

לינדה דיטמר: אני לא בטוחה אם זה היה בשנת 48' או 49', אבל באותו חורף דוד שלי לקח כמה מאיתנו לטיול דרומה, ואני ראיתי שמה בלי להבין מה אני רואה. אף אחד לא דיבר על זה, אבל ראינו בתים שבנויים בחמר שממש נמסים כבר שנים ועשב ירוק מתחיל לצמוח על הגג שלהם. הדוד שלי כבר איננו ואין את מי לשאול. אבל אני זוכרת שהיינו בדיוק בכיס פלוג'ה. ראינו את עירק סוידאן ואת כל הסביבה הזאת. אז פשוט עניין אותי התמונה הזאת בגלל הגשמים ולצערי דווקא כשמסקיפים את זה כאן זה לא חד כמו בתמונות שם, ובייחוד כשמגדילים אותם יותר אז קשה קצת לראות את מה שיש פה. אבל עניין אותי שמאחורי האנשים האלה בעצם יש קיר חמר, כאן למעלה, זה אחד הקירות שכנראה נמס בגשם וכאן למעלה יש יותר, זה נראה לי שזה מאבן ועוד בניינים רחוקים. ובאדמה, כמו כאן, יש חריצים, זאת אומרת משהו עבר כאן, אין לי מושג מה. וכאן יש דרך עפר ועליה יש אבנים גדולות ואני לא יודעת מה האבנים האלה עושות

שמה אבל נראה לי שהן מפריעות לתנועה, מי שם אותן שם אני לא יודעת. אבל אני רואה את האבנים האלה שמה. ואז אני מסתכלת על האנשים. ומה שמאוד קשה לי זה הקבוצה של השלושה האלה עם האדם הקשיש באמצע, ואני עכשיו לא מדברת על הסיפור האישי שלו, כי הסיפור כאן כתוב וזה סיפור איום ונורא, אבל אני מסתכלת עליו והוא מלובש יפה ויש בו, למרות שהוא כפוף, יש בו כזה כבוד, גם שני האנשים שאחריו הם גם מלובשים מאוד יפה, בניגוד לאיש כאן בפינה שהוא מלובש יותר פשוט, אולי הוא איש יותר רגיל, אין לי מושג. אבל אחד הדברים שאני רואה בתמונה הזאת זה גם עניין של מעמדות ועניין של כבוד אישי של בני אדם, וזה עולם שהתפרק לגמרי באותה תקופה כשהמדינה היהודית־הישראלית נוצרה. אז התמונה הזאת מאוד מעניינת אותי בגלל זה. הדבר השני שמעניין אותי, ואני לא יודעת מה הצלם רצה או התכוון, אבל מה שאנחנו רואים כאן זה בעצם מרחב ריק לגמרי והבתים מאוד קטנים ברקע שם מאחורנית, זאת אומרת היישוב הפלסטיני הוא לא מורגש. מה שמורגשים כאן זה קבוצת אנשים ואם לא בדיוק יודעים מה הם אז רואים פה קבוצת אנשים עומדת. זהו. קבוצת אנשים עומדת.



דוד אלדן, מנהלה הראשון של מחלקת הצילומים של לשכת העיתונות הממשלתית, 1.5.1950. צלם לא ידוע

ד"ר חסן סאלח נולד בפאלוג'ה בשנת 1936 וזוכר את הכפר טרם כיבושו ובמהלכו. היום הוא פליט בעמאן, ירדן. במסגרת פרויקט ההיסטוריה שבעל־פה של אתר Palestine Remembered ראיין אותו רקאן מחמוד בביתו שבעמאן, ב־14 ביוני 2008. את הריאיון תרגם איוב אעמר

רקאן מחמוד: אילו התיישבויות יהודיות היו קרובות לפאלוג'ה?

חסן סאלח: אנשי פלוג'ה היו ידועים בהיותם בעלי תודעה לאומית ממדרגה ראשונה ולכן התנגדו להתיישבות הציונית וגם למנדט הבריטי בפני עצמו. הם נמנעו מלמכור אפילו מטר או חתיכה מאדמתם ליהודים. לכן לא התאפשר ליהודים לבנות שום דבר חוץ מיישוב אחד ששמו גת, ממזרח לאל־פלוג'ה, קרוב לעירק אל־מנשיה, מרחק חמישה ק"מ מאל־פלוג'ה. ממערב היה את היישוב נגבה. היא היתה קרובה לבית עפא. אחרי כיבוש האדמה וגירוש חברינו בנו היהודים עוד יישוב, מזרחה לאל־פלוג'ה, שהפך לעיר, בין פלוג'ה לבין עירק אל־מנשיה, שנקרא קרית גת. זו עיר תעשייה יהודית כעת, היא על אדמות פלוג'ה.

רקאן מחמוד: מה היה טיב היחסים בינכם בפלוג'ה לבין היהודים ביישובים האלה?

חסן סאלח: בזמנים שקטים, כשלא היו אירועים מיוחדים, היחסים היו פושרים. רגילים. לא היו יחסים תוקפניים ולא היו יחסים ידידותיים. חלק מהתושבים מגת היו באים לקנות אצלנו מצרכים. אנחנו היינו מוכרים להם חלק מהתוצרת שלנו, בשר, ביצים, חלב, בזה תמו היחסים בינינו. בזמן השביתות היה תוקפנות, היו יחסים תוקפניים והרג.

רקאן מחמוד: האם היה שיתוף פעולה חקלאי בינכם ובין היישובים היהודים, בשימוש בכלי עבודה? היו ביישובים האלה עובדים מפלוג'ה?

חסן סאלח: לא היה שום שיתוף פעולה בינינו ובינם. היה את היישוב גת, סוג של קיבוץ, שהולך לפי עקרונות שיתופיים. היה להם משק שיתופי וגם משק של חיות. הם היו מקפידים ביישוב הזה להיות ייחודיים וחלוציים ומובחנים מהפלסטינים כדי להוכיח שהם יותר ראויים לאדמה הזו כי הם אנשים יצרניים יותר מהאלה האחרים. לכן לא היה שיתוף פעולה, לא בידע, לא בניסיון, ולא בשותפות באדמה. אנחנו היינו מסתמכים על הניסיון שלנו והידע שלנו בעבודת האדמה. אפילו המוסדות של שלטון המנדט הבריטי לא היו מגישים שום סיוע לחקלאי הפלסטיני בפלוג'ה ולא שום הדרכה. אנחנו הסתמכנו על הניסיון שלנו ועל המסורת החקלאית שירשנו.

רקאן מחמוד: בזמנים השקטים, היו ריבים או תקיפות סביב סוגיות אזרחיות עם היהודים?

חסן סאלח: לא. היחסים בינינו היו מוגבלים. לא היו לנו שום כוונות להתחכך איתם, כל עוד השקט נשמר.

רקאן מחמוד: זה גם בעניין של נגבה?

חסן סאלח: נגבה היתה יותר רחוקה מאיתנו, קרובה יותר לעירק אל-סוידאן ולבית עפא, ולכן אני לא יודע מה היה טיב היחסים בין נגבה ובינם. אבל בדרך כלל היחסים היו דומים.

רקאן מחמוד: אתה זוכר את הבנייה שלהם?

חסן סאלח: הם היו בוחרים ליישובים שלהם מקומות גבוהים על גבעות, תלים, על מנת להקנות ליישוב שלהם ביטחון והגנה. זה היה ככה בכל היישובים שהוקמו בפלסטין בזמן המנדט הבריטי. מסביב ליישוב היה חשוב שתהיה אדמה מתאימה לעיבוד חקלאי, בכדי שיוכיחו שהם יצרניים יותר מהפלסטינים ויכולים להתחרות בערבים הפלסטינים תושבי האזור. הבחירה הזו היתה בחירה מחושבת ומתוכננת מראש. בקשר למבנים, הם היו דואגים שיהיו מגדלי מים והיו מחברים את היישובים שלהם בצינורות, לפעמים המגדלים היו ליד היישוב ולפעמים בתוכו. המבנים ברובם היו מלבניים והיו להם מקלטים מתחת לאדמה. הכוונה למבנים מלבניים עם יסודות ממלט. הלבנים האלה היו מוכנות מראש.

רקאן מחמוד: אתה זוכר את המוכתר של נגבה?

חסן סאלח: אני זוכר את המוכתר של גת. של נגבה אני לא זוכר. המוכתר של גת קראו לו מאיר. הוא היה בא לפלוג'ה ומקיים איתנו יחסי מסחר. זהו. הוא היה יכול לדוגמה לבוא ולמכור לנו סוסים מהחוות שלהם ולקנות אצלנו ביצים, בשר וכולי. היה שיתוף פעולה מוגבל וגם זה רק עם אוכלוסייה מסוימת.

רקאן מחמוד: המוכתר הזה היה זוכה ליחסי ידידות עם המכובדים של הכפר?

חסן סאלח: הוא היה נראה לאנשים רודף שלום, רגוע, לא היה לו גישה תוקפנית לאנשים בפלוג'ה. עד כדי כך, שהיו אנשים שהיו בקשר איתו אפילו אחרי 1948, אחרי שיצאנו. היו אנשים שיצאו לחרון ואחרי הכיבוש של 1967 בא מאיר לבקר אותם שם בחרון. יכול להיות שהוא אפילו היה קצין אז, במלחמה של 1967.

רקאן מחמוד: תגיד, יש הבדלים בין יהודים ליהודים?

חסן סאלח: כן. אין ספק שיש הבדל. היהודים המזרחיים נטו לשיתוף פעולה עם התושבים מהכפרים הפלסטינים, כמו פלוג'ה לדוגמה, והיהודים המערביים היו דוחים שיתוף פעולה כזה והיו מתנשאים. הם היו מרגישים שהם נעלים על היהודים המזרחיים. אלו הספרדים, בני עדות המזרח, ואלו האשכנזים מעדות המערב. למעשה, היהודים המערביים נטו אל הבידול, הם שמרו מרחק ולא שיתפו איתנו פעולה. היה להם אופי יותר קולוניאלי ביחס ליהודים המזרחיים. הם יותר קולוניאליים ונצלנים, במובן הכלכלי ובצורת המגורים. המשכורות של היהודים המערביים היו גם יותר גבוהות. המזרחיים היו חייבים לעבוד איתם. המערביים הגיעו במהלך תקופת המנדט ואחרי מלחמת העולם השנייה, היו אז גלים גדולים מגרמניה, פולניה, רומניה, באו והתיישבו. הרוב של היהודים המערביים הם עירוניים. המזרחיים לעומתם היו גרים ביישובים קטנים. לכן המערביים היו מסרבים לעבוד בחקלאות והמזרחיים היו עובדים בחקלאות. המערביים היו עובדים במסחר ובתעשייה ובהשקעות קפיטליסטיות.

רקאן מחמוד: תגיד, אתה זוכר שם של מישهو אחר מהתושבים ביישובים האלה?

חסן סאלח: לא. לא זוכר אף אחד חוץ מהמאיר.

רקאן מחמוד: תגיד, אתה חושב שהיחס של מאיר אליכם היה תכסיס? מלכודת? או שזה היה הטבע שלו? מה דעתך האישית?

חסן סאלח: טבע הדברים היה, שהיהודים בזמנים שקטים נקטו בתכסיסים, בכדי שיהיו מרוצים מהם האחרים. הם הרגישו שהם באו מארץ רחוקה לארץ שהם לא הכירו, הם רצו ביטחון, לכן תמיד היו מקיפים את עצמם בפחד. הם היו תמיד מפחדים מהפלסטינים ומהאנשים שמסביב. לכן גם הביקורים שלהם בפלוג'ה היו תמיד קצרים, לא יותר משעה או שעתיים.

התצלום שמכריע

יצירת גוף פוליטי יהודי וגירוש תושבי הארץ הערבים – 6.5.2009

דובר מהקהל: אבל הם הצטלמו עם כולם.

אריאלה אזולאי: מה זאת אומרת?

דובר מהקהל: הם הצטלמו עם הירדנים, עם הלכנונים, עם המצרים –

אריאלה אזולאי: אבל לא עם הפלסטינים! זאת אומרת, הצילום הוא עם מי שמכירים בו כנציג של מדינה או מדינה שבדרך. התצלום הזה מבטא את נקודת המפנה – כבר לא מדברים על מאבק בין יהודים לערבים, אלא על גירוש שמבצע אותו כוח ריבוני, כוח מדינתי שזוכה להכרה של האו"ם, ואפשר ללמוד מזה על סוג ואופי ההכרה שהאו"ם העניק ומעניק מאז לישראל כמדינה שוחרת שלום.

אריאלה אזולאי: בסוף המפגש הקודם, אולי שני מפגשים אחורה, דן יהב אמר שאין בתערוכה תצלומים קשים. מה שיש כאן לא מספיק קשה לדבריו. התצלום הזה הוא עבורי אחד התצלומים הקשים, הדרמטיים, בתערוכה. חיילים הישראליים מצטלמים עם אנשי האו"ם בתצלום קבוצתי כאשר בעצם אנחנו בעיצומו של הגירוש, הגירוש מעירק אל־מנשיה כמו גם בעיצומם של גירושים אחרים ולקראת הגירושים שיבואו. התצלום הקבוצתי הזה זה בעצם התצלום שמכריע את מצבם של הפלסטינים כחסרי מדינה עוד לפני שקמה המדינה, ועוד לפני שהם עצמם נהפכים לפליטים, משום שזה הרגע שבו המוסדות השלטוניים של מדינת ישראל זוכים להכרה של חבר האומות – להכרה של האומות המאוחדות – ומצטלמים איתם בתצלום קבוצתי. אלה הם שליחים ומשקיפים של האו"ם המגיעים מכל מיני מדינות שגם בעברן ה"דמוקרטי" הכינון של הגוף הפוליטי התבצע על בסיס של הדרה של נשלטים אחרים.



127 | עירק אל־מנשיה. הגירוש של פליטי עירק אל־מנשיה, כמו של מאות אלפי פליטים ממקומות אחרים, הוא כבר מעשה של מדינה. בזמן הגירוש הזה ישראל טרם זכתה להכרה רשמית של האו"ם, אך כמו שניתן לראות בתצלום, ישראל היא כבר חלק מחבר האומות המאוחדות. כל אחד מהמשקיפים מגיע ממדינת לאום שפשעי גירוש וטיהור הם חלק מעברה ומכינונה. הם נעמדים לדיוקן קבוצתי עם הקצינים הישראליים, שברגעים אלה ממש משלימים את הטיהור האתני של הטריטוריה שבה התכוננה מדינת לאום יהודית. בתוך פחות מחודשיים ידון האו"ם במועמדותה של ישראל להתקבל כחברה באו"ם. פרוטוקול הישיבה מ־5 במאי 1949 דן בגירוש ובהשתלטות של ישראל על חבלי ארץ שיועדו לערבים. אולם כפי שעולה מעיון באותו פרוטוקול, הדאגה העיקרית היא לייצב את הסדר באזור. ההכרה של האו"ם בישראל – ומכאן ההכרה במעשיה כבמעשי מדינה – מוצגת שם כצעד ראשון לקראת ייצוב הסדר באזור. שישה ימים לאחר מכן, ב־11 במאי, חרף גירושם של כ־700 אלף איש מבתיהם וסירובה של ישראל להכיר בזכותם המיידית לחזור, הוכרה ישראל על־ידי האו"ם כמדינה "שוחרת שלום". נציגי האו"ם דאגו לצורכיהם של המגורשים עוד כשהיו לכודים בתוך מה שכונה "כיס פאלוג'ה". אולם דאגה זו אפשרית רק כל עוד אין היא פוגעת בברית זו בין מדינות לאום, המותירה את מגורשי מדינות הלאום ללא הגנה. וכך, גם עם חלוף למעלה משישים שנה אין מי שיכפה על מדינת ישראל להשיב את הפליטים לביתם. צלם: בנו רותנברג, גנזך המדינה, תאריך לא צוין



כשפה אני מסתכל על המבטים

יצירת גוף פוליטי יהודי וגירוש תושבי הארץ הערבים – 6.5.2009



141 | גירוש תושבות אל־טנטורה. מי שתתבונן בתצלום הזה זמן ממושך (שלא בהשפעת מלאכת ההסברה שהשקיעה מאמצים רבים בהצגת הגירוש כטרנספר מרצון) לא תוכל במשך זמן רב להשתחרר ממגע עיניהם של המצולמים בתודעתה. עיניים טרוטות, מרוטות, בוכיות, כואבות, כועסות, מפוחדות, זועמות, זועקות, עייפות, מותשות, בוהות, קהות, לא מאמינות, בזות, מפקפקות, מבועותות ממה שראו במו עיניהן. לימים, כשתראה גירוש, לא תטעה ותחשוב שזהו טרנספר מרצון. צלם: בנו רותנברג, גנזך המדינה, 18.6.1948

תדי כ"ץ: מה שאנחנו רואים כאן זה כמובן מי שזוכר זה אוטובוס מפעם. אלה שיושבים כאן זה כמובן או נשים או ילדים, כיוון שהגברים במקום אחר. הם או בערמות של אלה שנהרגו, אגב, על אלה שנהרגו שומר יהודי מזכרון יעקב, שגם אותו ראיינתי פעמיים, אמר לי שלקחו אותו בתור מדריך להוביל את פלוגה א' שכבשה מצפון את הכפר, הוא אחרי כן טיפל בקבורת המתים של טנטורה. "כמה קברת?" אז לי בזמנו הוא אמר, "ספרתי מאה שמונים, מאתיים, מאתיים שלושים, והפסקתי". אבל בסרט שחתיכה ממנו יש לי וכמובן לא הוכנס לסרט שמועצת חוף הכרמל בזמנו עשתה לכבוד חמישים שנה למדינה, בסרט הזה, בטיוטה הזאת, הוא אומר מאתיים שבעים, מאתיים שמונים. כמובן שמדובר על גברים. ועכשיו כשפה אני מסתכל על המבטים, כמובן יותר של האמהות ופחות של הילדים, לי די ברור שחלק מהם ראו. הם ראו. אני גם קיבלתי את העדויות. אני ראיינתי רק בנושא של טנטורה בערך שלושים וחמישה פלסטינים וכמעט מספר כזה של חיילים יהודים. לא פלסטיני אחד ולא שניים אמרו לי שלפני שהעיפו את הנשים הן ראו את הערמות של הגברים שהתחילו לאסוף אותם עוד באותו היום. לא את כולם, כי אחרי כן לקח עוד שבועיים, אולי אפילו עשרים יום כדי לאסוף את כל הגופות. אבל ברור לי מהמבטים האלה שזה נכון, והן בהחלט יודעות בראש שלהן שהן עכשיו לבד, לפחות חלקן, ולא כולן יודעות אם הגברים שלהן היו בערמות שהן ראו או שהם עדיין מפורים.

הנשים והילדים והזקנים הגיעו מטנטורה לפרדיס, ומשם גם הוציאו אותם אחרי איזה שלושה שבועות. המוכתר של פרדיס בשלב מסוים רמז ואחרי כן הוא גם אמר לבכור שטרית, שהיה שר המיעוטים באותה תקופה, שהכפר לא יכול להכיל את כל האנשים שחיים בו עכשיו. כי בכפר הזה לפני המלחמה חיו כשבע מאות נפש, ובתקופה הזאת עם הפליטים היו שם למעלה מאלפיים. היו פליטים מכמה כפרים בפרדיס אבל בעיקר נשים, ילדים וזקנים של טנטורה, 1,200-1,250.



142 | גירוש תושבות אל־טנטורה. צועדות כששקים על ראשיהן וילדים אחוזים בכפות ידיהן או בזרועותיהן, מתהלכות בשביל לא מזוהה, בנוף מוכר, בין לבין, מנותקות מן המראה של הבית שנעקרו ממנו, עדיין לא משויכות למראה המסויט של המחנה שאליו פניהן מועדות, רק הן ומיטלטליהן בתנועה איטית לעבר האופק, הן מגלמות בגופן את הפיגורה של הפליט. הפליט שנוצר מעצמו, הפליט כשם תואר ולא כתוצר של מנגנון. צלם: בנו רותנברג, גנזך המדינה, 18.6.1948

כאן, בתמונה הזו, אנחנו רואים שהם כבר בעצם נפרקו מהאוטובוסים, בצומת בית ליד, ומתחילים ללכת על דרך שחלק ממנה, לפחות, זה בעצם הדרך הזאת שמובילה היום מבית ליד לטולכרם. עכשיו צריך לדעת שיום הגירוש היה ידוע כמה ימים מראש, לפני הגירוש. היה ידוע שבים מסוים הולכים להגיע עם אוטובוסים ולהעמיס את כל הנשים, הילדים והזקנים לכיוון טולכרם. כשהדבר הזה נודע, לא מעטים, לפי עדויות שאני קיבלתי ואני גם פגשתי את האנשים שעשו את זה, לא מעטים ברחו להרים. פשוט לא נשארו בכפר למשך כמה ימים. עפו לאגז'ים, לג'בע, לעין ע'זאל, כפרים שרק חודשיים אחרי זה נכבשו. התחבאו שם, וחיכו עד שנודע להם בכל מני דרכים שהעניין הזה של ההעברה של הנשים נגמר, ואז חזרו. הנשים והילדים שמתפנים, חלק מהם נשארו בטולכרם חלק מהם חזרו אחר כך בדרכים שונות לפרדיס וחלק מהם חיים שם עד היום, ואם לא הם אז ילדיהם.



132 | אליטנטורה. בחזית התצלום מספר רב של נשים וילדים, ברקע כמה חיילים השומרים על הסדר.

הכיתוב הרשמי של התצלום מציין זמן - "לאחר כיבוש המקום". מבט בתצלום מלמד שהמונח "לאחר" אינו מציין מיידיות אלא חלוקת זמן כללית - "לפני" שהמקום נכבש והיה ערבי ו"לאחר" שהוא נכבש והוא בדרך לאבד אופי זה. המיון של האוכלוסייה, שאת תוצאותיו אנחנו רואים בתצלום, היה עליפי רוב רגע מכריע בטרנספורמציה הזו. הגברים כבר אינם - הם הועברו למחנות שבויים, וכעת עיקר הטיפול ממוקד באוכלוסיית הנשים, הילדים והזקנים. הכפר נכבש ב־22-23 במאי והתמונה צולמה ככל הנראה כמה ימים לאחר מכן. המצולמים לא נשארו במקום זמן רב וזוהי ראשיתה של דרך הייסורים שלהם, שלא כולם הצליחו לשרוד אותה. צלם לא צוין, ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון, מאי 1948

הנקודה החשובה היא שבעצם כאן אנחנו רואים תזווה של חלקים של המשפחות, כשחלק מהם יודע שהאבא של המשפחה כבר איננו. יש כאלה שאמרו לי, ראיתי את האבא שלי על הערמה על העגלה. הם לקחו עגלות גדולות, ששימשו בזמנו לכל מני הובלות של שקי חיטה גדולים, ואנשים סחבו את העגלות האלה ובחוצות של הכפר אספו גופות.

עכשיו, זאת התמונה היחידה של טנטורה שמצאתי אותה בארכיון צה"ל. הבאתי עוד כמה תמונות אחרות אבל אי־אפשר להראות אותן כאן, תמונות שצולמו עליידי לוחם ביום הקרב עצמו. זו תמונה מארכיון צה"ל. כאן כתוב שהיא צולמה ככל הנראה כמה ימים לפני כן, לפי מיטב ידיעתי היא צולמה באותו היום כשכבר הופרדו הנשים והילדים והזקנים מהגברים והם היו מרוכזים בכפר במשך כמה שעות. אני אומר שזה לא כמה ימים אחרי כי באותו היום כולם עפו מהכפר. אף אחד מהכפר לא נשאר. יותר מזה, כשהם היו כבר בפרדיס, היו להם כל מני סוכנים שעליהם שמעתי המון סיפורים, יהודים, שהם שלחו והם נכנסו לכפר להביא להם כל מיני דברים. הם מצאו גם בדרך כל מיני דברים מעניינים שהם החביאו. אבל בכפר לא נשארו, ודאי שלא כאלה כמויות של אנשים. פה ושם מישוהו הצליח להתגנב. אני למשל שמעתי מאחד האנשים שמפקד חשד שהחביאו כל מני דברים בכפר אז הוא לקח את אחד השבויים באיזשהו תירוץ והוא הלך איתו לכפר כדי לחפש מטמונים. וכמובן שהוא כבר לא מצא כי היה מי שהקדים אותו. אני חייב להגיד עוד דבר אחד לגבי ההפרדה. אני לפני ארבע שנים הייתי באיזה מסע גדול בארצות הברית. פגשתי שם את אחד מהאחים למשפחת יחיא, אחת משתי המשפחות הגדולות של טנטורה. הבת שלו יום אחד שלחה לי מייל, שמעתי עליך, עשית עבודה על טנטורה, אני לא יודעת למה אבא לא סיפר לי על זה כלום. הגעתי לקליפורניה, רוצה לפגוש את האיש. פגשתי אותו. בערב, כשנפגשנו, גם הבת, וגם עוד איזה חמש־עשרה אנשים ישבנו מסביב לשולחן. אני אומר לו, נו מרואן, אולי תספר לנו משהו על מה

שאתה זוכר ממה שקרה באותה תקופה. סיפר המון דברים. אחד הדברים, הוא אומר, אחי הגדול, פואד, שחי עד היום בעמאן, אמר לי, תלך אתה, תרוץ לילדים, כי כמו שאמרתי, הפרידו. הוא היה אז ילד בן חמש־עשרה, משהו כזה. אז הוא התחיל לרוץ אל הילדים. אגב, באותו רגע שהוא התחיל לדבר, אני כמובן הקלטתי אותו, ואני בועט בבת שלו, עליידי שישבה, ואני אומר לה, את רואה שהוא מדבר? היא אומרת לי, פעם ראשונה בחיים שהוא פותח את הפה. בין הסיפורים הוא אומר לי, "שמעתי מה שאח שלי הציע ורצתי לכיוון הילדים והנשים. ואז החיילים עצרו אותי ואמרו לי, בוא הנה. לא, אמרתי, אני שייך אליהם". לא וכן ולא, בסוף תפסו אותו והביאו אותו לאמצע, והוא אמר, אבל אני עם הילדים. אז אמרו, אנחנו עוד מעט נראה אם אתה עם הילדים. וכל הכפר עומד על החוף, פה עומדים הגברים, פה עומדות הנשים והזקנים והטף, והם בודקים. איך בודקים? נורא פשוט, איך בודקים? מורידים לו את המכנסיים ובודקים. בן אדם בן שבעים ומשהו מספר את הסיפור. ישבנו שם בערך חמש־עשרה איש ליד השולחן, פשוט כולנו בכינו. ואז התחלתי להבין איך קרה שהוא לא דיבר עם הבת שלו. היום היא בת 47-48, משהו כזה.

והם אמרו לא יודעים

יצירת גוף פוליטי יהודי וגירוש תושבי הארץ הערבים – 6.5.2009

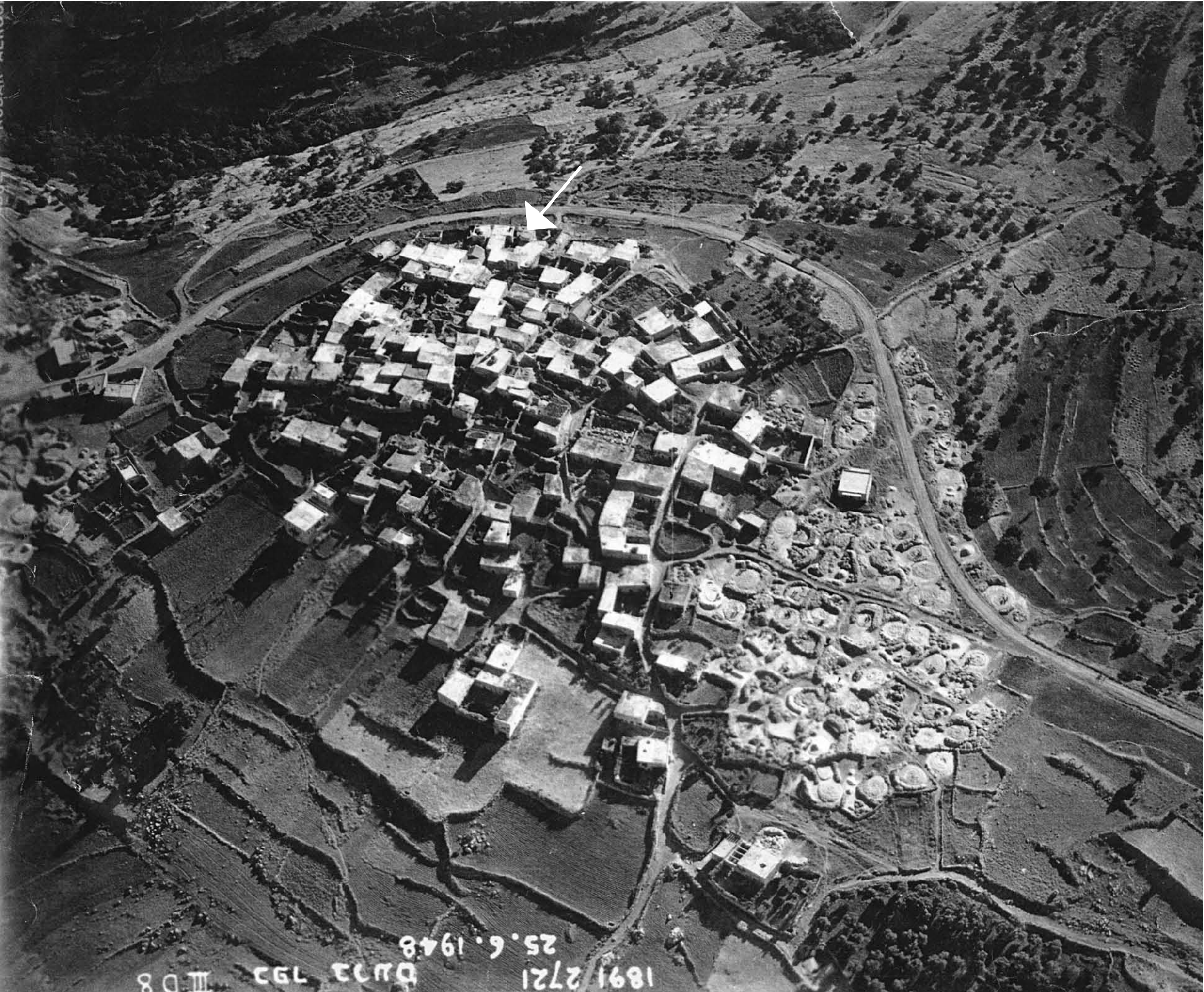
אופניים בערך בני 13, כאלה תמיד יודעים כל חור וכל פינה ושאלנו אותם יש כאן איזה בית נשאר מהתקופה הערבית? והם אמרו לא יודעים. והחבר הזה הלך לפי החוש ואיכשהו נתקלנו בבית ההוא. וזה היה מאוד מאוד דומה לזה גם כן, אבל בפנים היה חדר ובחדר עדיין היה התנור מהחמר ואיזה כלי עבודה אחדים שנשארו וחלק מהבית גם נבנה מחדש על־ידי יהודים וגרים בו. אבל החלק הישן הזה כנראה כבר לא משתמשים בו אפילו כמחסן וזה עדיין עומד שם בין כל הבניינים החדשים האלה. והוא ניגש אל הקיר, והתקרב אליו, ואמר לי, אני זוכר את הריח הזה. ומה שאני רוצה להגיד זה, בעיקר, לאנשים יותר צעירים כבר אין את הזיכרונות הקונקרטיים האלה, של ריחות, של נגיעה, של איך זה הרגיש אז. זה נעלם לנו. אבל צריך לדעת שזה חלק מההיסטוריה הזאת ובשביל זה הראיתי את התמונה. זה הכל, תודה.

לינדה דיטמר: זה על עולים יהודים שמפנים ערמות של הריסות. ושני דברים שאני רוצה לומר עליהם. ראשית כל, אני פשוט מסוקרנת על העולים האלה משום שחלק מהם כבר מלובשים בבגדים יותר של פועלים של התקופה וכאן איש עם קסקט ומכנסיים יותר רשמיים. יש כל השאלות, איך הגיעו, מי הביא אותם, מתי הם הגיעו, איך הם מרגישים על העבודה שהם עושים. זה הרבה שאלות שלא לגמרי ברורות לי. אבל הסיבה שאני רציתי במיוחד להראות את זה זה הבניין ההוא ברקע שהוא מתפרק כמו שאנחנו רואים אותו. אבל זה בגלל אנקדוטה שקרתה לי לפני שנה. אני הלכתי לכאן, לעקרון, עם חבר שגדל שם והוא בן גילי, זאת אומרת, הוא זכר את עאקיר מלפני המלחמה ודיבר איתי על הקשר המאוד חברותי בין היהודים והערבים שגרו בשטח באותה תקופה ואיך הם נעלמו. והוא אמר בואו נלך להסתכל אני זוכר שהיה שם איזה בית. ודבורה ואני הלכתי איתו להסתכל והכל בנוי חדש לא יכולנו למצוא כלום. אחר כך ראינו נערים על



76 | עאקיר. סדרת מחאות שנשמעו מפי הבריטים ופעילי מפ"ם נגד ריקון הכפר לא סייעו ל־3,000 יושביו מול אלה שהצליחו לכפות את מדיניות הטרנספר. לא הועילו גם מחאות מאוחרות יותר נגד אכלוס הכפר ב"עולים", שהשמיעו אנשי משרד המיעוטים, והכפר הוכשר להתיישבות יהודית. במסגרת הפרוצדורות שנדרשו להכנת המקום למגורים נדרשו המתיישבים החדשים לפנות ערמות של הריסות. אלה נראו כחלק מהמצאי של מקום היישוב החדש ולא נשארו עוד את חותם המעשה שיצר אותן מבתיים של אנשים. לשונו של הכיתוב הרשמי נקייה: "עולים חדשים מנקים שברי אבנים בכפר הנטוש עקיר". כפר נטוש, שאדמתו אדמת אבנים כתושות, נעשה לעוד קטגוריה ברפרטואר המונחים לתיאור סביבות מגורים. באותן שנים עוד שימר לפעמים השימוש במושג עקבות של הטרנספורמציה האלימה שנדרשה כדי להפוך מקום יישוב מאוכלס ל"נטוש" – "ברצונו [של הממשל הצבאי] להפוך אותו למקום נטוש". אולם בתוך זמן קצר נעשה ה"נטוש" לשם תואר המתאר מצב פיזי של מבנים. צלם: זולטן קלוגר, לשכת העיתונות הממשלתית, 1.10.1949

212 | כפר ברעם. המדינה המודרנית אימצה את המבט האווירי מרגע שהומצא במאה ה־19 בשל הפוטנציאל הצבאי שלו. תצלום זה של כפר ברעם צולם כחודש אחרי שהוקמה מדינת ישראל. אולם לא היה זה התצלום האווירי הראשון שיהודים הפיקו מכפריהם של ערבים. מ־1947 פעל בשטחי פלסטין "שירות אוויר" יהודי שתרתם את חלקו להפקה שיטתית של מידע מודיעיני על הערבים. הוא יכול היה לעשות זאת היות שהמנדט הבריטי לא תבע אז מונופול על השמים. ממעוף הציפור חייהם של אנשים, שזה עתה סיימו לקצור את תבואתם ולהניחה בגורן, אינם נראים, ותחתם נגלה למבט מרחב מחייתם במונחים צבאיים כמו דרכי גישה, עמדות, פתחי מילוט, עמדות ירי ועוד. ב־1953, חמש שנים לאחר הקמת המדינה ושנתיים לאחר העתירה הראשונה לבג"צ שקראה להחזרתם, נמחקו מעל פני האדמה בתי הכפר למעט בית הכנסת העתיק. עד היום מתגוררים מגורשי הכפר, אזרחי המדינה, בסמוך. לולא היתה האזרחות במדינת ישראל דיפרנציאלית, הם היו זוכים מזמן לתיקון ופיצוי. צלם לא צוין, התצלום נמסר לנאדהדה זהרה, דור שני לעקורי כפר ברעם, עלידי שחר רגב, חבר קיבוץ ברעם (הסריקה באדיבות שחר רגב ומרון פרח, גם הוא מעקורי כפר ברעם) 25.6.1948



אני דווקא כן מרגיש את האדם

ארכיטקטורה של נישול – 20.5.2009



154 | כפר ברעם. יושבי הכפר גורשו מבתיהם ומרבייתם ברחו לוואדיות. הובטח להם שהם יחזרו. הם שמעו הבטחה דומה מבית המשפט העליון שבו נדון עניינם, שגם החלטתו־הבטחתו לא קוימה. בזמן שחברי הגרעין של השומר הצעיר התגוררו בבתיהם, השתמשו בחפציהם ותלו את בגדיהם הצחורים על חבלי הכביסה שלהם, תושבי כפר ברעם המגורשים ישנו תחת כיפת השמים ללא הגנה מפני הקור. שבעה תינוקות מתו באותם לילות קרים. צלם לא צוין, התצלום נמסר לנאהדה זהרה, דור שני לעקורי כפר ברעם, עלידי שחר רגב, חבר קיבוץ ברעם (הסריקה באדיבות שחר רגב ומרון פרח, גם הוא מעקורי כפר ברעם), 1.11.1948

מרפסות, בתים. וזה כאן הבית של המשפחה שלי. הוא אחד היחידים שנשאר עומד על תלו עד היום.

הפעם ראשונה שהייתי בברעם היה ביום העצמאות ב־66'. הכפר נפתח והיה אפשר ללכת לבקר בו. הדוד שלי קנה אוטו חדש ולקחו אותנו שם לבקר. זה היה שמחה לבקר בכפר, לא דמעות. שמחה. עוד סיפור של שמחה, ב־2005 עשיתי אירוע בחדר שנשאר למשפחה שם בברעם שנשאר בקומה השנייה. הגיעו חמש דודות שנולדו בכפר, אחת מהן היום בת 86, ועלו לחדר הזה פעם ראשונה, שרו וצחקו. זה מה שהצליחו לעשות. זה דווקא לטובה.

דוברת מהקהל: בואו נראה את תצלום 154.

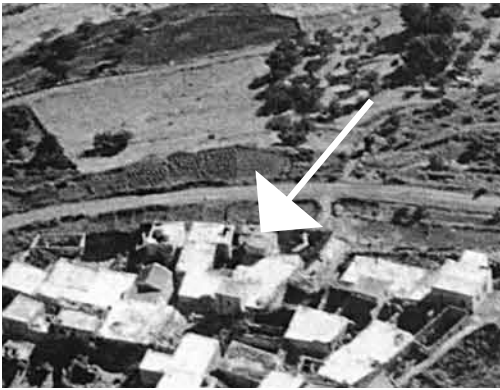
חנא פרח כפר ברעם: אני פוגש אנשים מקיבוץ ברעם, ושואל אותם, איך הצליחו להיות בתוך הבתים? הם היו אומרים שזה חושות היו, ככה

חנא פרח כפר ברעם: אני בנימה אופטימית היום. מאז שנכנסתי לתערוכה ראיתי את התמונה הזאת היתה לי שמחה. היתה לי שמחה. יודע שיש פה אסון, אבל היתה לי שמחה. ראיתי את הבית, ראיתי את הכפר, ראיתי את הגורן המלאה. זה החזיר לי את החיים בזיכרון שסיפרו לי עליו, שאני חי איתו כל הזמן. יש לי תצ"א משנת 49, משרד החקלאות אז היה אחראי על הצילומי אוויר. שם, בתצלום ההוא, במבואות הכפר, בפינה השמאלית, יש הרבה סימנים של צמיגים, של גלגלי מכוניות, יכול להיות שזה אז הצבא, יש בה את האלימות, רואים בה את האלימות ואת החוסר, נגיד, חוסר האדם בתוך המקום. כאן, בזו כר ות , אני דווקא כן מרגיש את האדם. דווקא שמחתי לראות את התמונה הזו. אני אשמח לקבל עותק ממנה.

אם לוקחים את השקף של התצ"א ומתסכלים, אפשר לראות הרבה פרטים, אפילו סוגי העצים אפשר לראות. אפשר לראות חלונות, דלתות,



211 | כפר בָּרעם. כבר בשלב הזה, כדי לראות את האסון צריך היה להתנגד למשטר, לשדה הראייה שהוא יצר. צלם לא צוין, התצלום נמסר לנאהדה זהרה, דור שני לעקורי כפר בָּרעם, עליידי שחר רגב, חבר קיבוץ ברעם (הסריקה באדיבות שחר רגב ומרון פרח, גם הוא מעקורי כפר בָּרעם), 1948



דוברת מהקהל: אתה יכול למקם אותנו קצת?

דוברת: ביום העצמאות היה אפשר, בלי אישורי יציאה?

דוברת: איפה הבית של המשפחה פה?

חנא פרח כפר בָּרעם: צד מזרח, בהתחלת הכפר, ההתרחבות החדשה בכיוון הכביש, שזה מכיוון—

דובר: מאיזה כיוון אנחנו צופים פה?

חנא פרח כפר בָּרעם: אני חושב שיש היום עוד שני צדדים של מרפסת על הקיר של קומה שנייה, שזה באגף המזרחי צד צפוני, לכיוון מזרחי. אומרים שהיה מפואר מאוד. "חושה". זה הבית.

קוראים לזה. זה היה תירוץ.

דוברת מהקהל: וגם את 157.

חנא פרח כפר בָּרעם: הראשונים שחפרו באתר הזה היו הגרמנים, בתחילת המאה העשרים.

דוברת מהקהל: גם 211.

דוברת אחרת: רק הערה, מה שחנא אמרת, שהפעם הראשונה שביקרת שם זה היה ביום העצמאות. גם בתקופת הממשל הצבאי, היום היחידי שאפשר היה לנוע בו זה היה יום העצמאות, וביום הזה העקורים הלכו לכפרים.

דובר מהקהל: זה נהיה מסורת.

157 | כפר בָּרעם. בית הכנסת העתיק הזה נשמר טוב יותר מבתי כנסת אחרים מן התקופה התלמודית. לתושבי כפר בָּרעם יש תרומה נכבדה וישירה לשימורו. כשנכבש הכפר, הוצמד למבנה השלט: "מדינת ישראל – רכוש מחלקת העתיקות, אסור להוציא אבנים או עתיקות אחרות". יתר בתי הכפר נמחקו מעל פני האדמה בידי אותה מדינה, באישור אותה מחלקת עתיקות. כעת מצוי בית הכנסת בפארק הלאומי ברעם כשריד יחיד שנשתמר מהתקופה התלמודית ללא זכר לתרבויות מאוחרות יותר. צלם לא צוין, התצלום נמסר לנאהדה זהרה, דור שני לעקורי כפר בָּרעם, עליידי שחר רגב, חבר קיבוץ ברעם (הסריקה באדיבות שחר רגב ומרון פרח, גם הוא מעקורי כפר בָּרעם), 1948

מרחב התנועה

הערבי כמושא לאיסוף מידע – 22.4.2009

פאטמה קאסם: הנשים העומדות בתחנת אוטובוס ברחוב בעיר יפו לבושות לבוש שחור. הבגדים עוטפים את כל גופן ומכסים גם את הפנים שלהן. מאוד צמוד לגוף עומדים שני ילדים קטנים. עמוד תחנת האוטובוס מפריד את העומדים בתחנה לשתי קטגוריות. נשים וילדים מחד וגברים בלבוש ״מודרני״, כלומר מכנסיים וחולצה בסטייל המערבי, מאידך. מעל ראשי כולם מתנוסס בכתוביות עבריות שלט המסמן היות המקום תחנת אוטובוס.

הנשים העירוניות בפלסטין עד 1948 ממשטרות את הגוף הנשי בעטיפתו בלבוש שחור. אותו לבוש שחור מאפשר להן להרחיב את מרחב התנועה שלהן. ללא הלבוש השחור רוב אותן נשים לא יכלו לעזוב את מרחב הבית הפרטי שלהן. כלומר משטור הגוף הנשי בלבוש היה אז תנאי להרחבת מרחב התנועה שלהן בעיר. ישנו ניגוד בין היותן עירוניות לבין הלבוש הממשטר. מחד העיר מסמלת את המודרני, היותר פתוח, ומאידך הן מכוסות מכף רגל עד ראש כאילו שאין גוף. ההסתרה הזו של הגוף מסמלת

את הפחד מהמפגש עם האחר בעיר אשר מעצם היותה עיר כוללת בתוכה אנשים שונים ולפעמים לא מוכרים. קרוב מאוד לזירת הנשים ישנם ילדים קטנים. הגברים על־ידן, מפקחים עליהן, כששני הצדדים מפוקחים על־ידי הסימן של אגד בעברית המסמן את מדינה היהודים.

נשים עירוניות לבושות שחור שמכסה את הגוף מכף רגל עד הפנים. להבדיל מהן, נשים כפריות גם הן לבשו לבוש צנוע שכיסה את גופן, אבל באותו זמן שחרר את הגוף בתוך הבגד בכדי לאפשר לו לנוע בקלילות. אני זוכרת את אמי אשר נולדה בכפר סבלאן בשנת 1936, את סיפוריה על הנשים האפנדיות שהגיעו בעונת הקציר לע'באטה מהעיר צפת כדי לעזור לפלאחים באיסוף תבואת הקיץ. הן היו לבושות מלאייה שחורה ופניהן היו מכוסות. אמא עוד סיפרה שכפריות שמעמדן בכפר היה יחסית גבוהה נהגו להגיד ״אני רוצה להיות מודרנית״, אנא בדי אתמדן – أنا بدي أتمدن. להיות מודרנית משמעו באותו זמן לעטוף את הגוף באותו

לבוש השחור כפי שעושות בנות העיר. איך נשים שחיות בעיר, המסמנת את המודרנה, נשים נדרשות למשטר את הגוף בצורה קשוחה יותר מאשר בנות הכפר הפלאחיות? לדעתי מכיוון שבעיר הקרבה והחשיפה לעולם לא מוכר ולאנשים זרים והאיום במגע עם האחר הזר הרבה יותר נוכח מאשר בכפר, וכנראה לכן האישה ומשפחתה כיסו את גופן של הנשים ביותר שמרנות.



39 | יאפא/יפו. עד 1948 היתה יאפא עיר ערבית תוססת. גירושם של כשבעים אלף תושבים ערבים ואכלוסה של העיר בכ־45 אלף מהגרים יהודים אינם מאפשרים לראות בהמתנה המשותפת הזו לאוטובוס דו־קיום מתון אך הגון. העיר היתה פתוחה לתנועתם של המהגרים היהודים, בעוד ש־5,000 הערבים שחיו בה לאחר הכיבוש (חלקם יפואים וחלקם פליטים מכפרי הסביבה שניתן לזהותם לפי הלבוש או המטפחת, כמו הנשים בתמונה) רוכזו בתוך המתחם הסגור של עג'מי שהיה נתון בממשל צבאי. כל יציאה מהמתחם הזזה הצריכה רישיון מיוחד. צלם: זולטן קלוגר, לשכת העיתונות הממשלתית, 1.3.1949



בניית הארץ

ארכיטקטורה של נישול – 20.5.2009

צבי אלחייני: אני אדבר שתי דקות אישי, ושמונה דקות כהיסטוריון של אדריכלות וכמורה להיסטוריה של ארכיטקטורה ישראלית. ביום שישי היתה הפתיחה של התערוכה של האדריכל מוניו גיתאי וינראוב במוזאון תל־אביב, תערוכת אדריכלות מקיפה ומונוגרפית, לא דבר שקורה כל יום במקום הזה. במקביל יצא על וינראוב גם הספר שיצא במקור באנגלית בשנת 1994 וכעת יצא בתרגום לעברית, בהוצאת בבל. התכנון של גיתאי כלל חלקים גדולים בעיקר בצפון הארץ, וגם בספר וגם בתערוכה, שהן שתיהן ללא ספק אבן דרך בהיסטוריוגרפיה של הארכיטקטורה הישראלית המרחבים שעליו בונה מוניו.

זה ממשיך בשבת עם הסיור של זוכרות בתל־אביב, לכפרים שעליהם נבנתה העיר, וזה ממשיך ביום ראשון, כשהשתתפתי בוועדת ההיגוי של פארק אריאל שרון, בחירייה. פארק אריאל שרון מתוכנן לקום כפארק מטרופוליני על שטח בן

8,000 דונם כשהוא שוכן בין השאר על שטחיהם של מספר כפרים שהיו במקום עד 1948 ובראשם הכפר חירייה ועדיין, שישים איש השתתפו בוועדה, ואף לא ערבי אחד. במקום בו פורשים אנשים את חזונם לפארק המטרופוליני, לא מוזכר דבר על העבר של המקום שהופך להיות פארק שידבר על מחזור, על סביבה, על ערכים של חברה טובה יותר, לא מוזכר דבר על העבר של המקום, של חירייה, וגם של סלמה שראינו פה הערב בלא מעט צילומים. בוועדת ההיגוי העליתי בפני חברי הוועדה את הדברים והצגתי שאלות, ומצאתי שהנושא עורר איזושהי אי־נוחות.

זה ממשיך אתמול ביום שלישי בהרצאה שלי בהיכל הספר שבמהלכה הצגתי חורבות, ולאחר מכן קיבלתי ריקושטים מהקהל, על כך שאני מראה קברים, ומראה את הכנסת על שרידי הכפר שייח' באדר, ומדבר איתם על זה שיד ושם היא על אדמות של דיר יאסין. וזה ממשיך היום עם סיורים נוספים שלי עם סטודנטים לארכיקטורה מבצלאל ב"עיר

העתיקה" בבאר שבע. וזה מגיע לכאן, להיום בערב.

בחרתי את התצלום של רינתיה, כיוון שלשם אבא שלי, דניאל, הגיע ממרוקו. בשבילי תמיד היה הבית מרינתיה, הבית שאליו הגיע אבא, הבית הערבי. בכפר רינתיה שעל הגבול, ליד המושב מזור וליד המושב נחלים, שהביוגרפיה שלי ושל אבי נקשרות גם בו. שם למדנו שנינו בישיבת בני עקיבא – שממנה, בין היתר, עלו "גוש אמונים" לסבסטיה ב-1975. בנחלים אבא שלי התמקם כיצרן של מזכרות, שמדפיס את קבר רחל ועוד כל מיני חורבות פלסטיניות למזכרות לתיירים. אחיו, יעקב אלחנני, נהייה צייר, ופעל בעין הוד לפני שעזב את הארץ לניו-יורק בשנות השבעים. אני נהייתי ארכיטקט וחוקר של אדריכלות ישראלית.

אבל לא בחרתי לדבר על התצלום של רנתיה, אלא בחרתי בסופו של דבר בצילום של עין כרם. רלי כותבת את הטקסט, שהוא טקסט מפרש, ואני חושב באופן מאוד אנושי על החרדות של הנכנסים, את ההעלמה והמחיקה של הרכוש שאליו הם עומדים להיכנס, את חוסר האפשרות בכלל של שיבה, אחרי שיכון העולים החדשים ברכוש הפלסטיני המטוהר. בחרתי בצילום הזה כיוון שאני רוצה להראות את אותו רגע בדיוק מזווית נוספת ולהציג קריאה שונה של אותה התמונה עליידי שני פרויקטים שונים.

התצלום שכאן מציג את האישה עם המטפחת, עומדת מול הבית החצי הרוס בעין כארם. תמונה של אותו הרגע מזווית אחרת הופיעה ב"הפרויקט הישראלי", מחקר שהייתי מעורב בו כמה שנים טובות, שהפך להיות אחד המחקרים המקיפים על ההיסטוריה של הארכיטקטורה הישראלית בשנות החמישים והשישים. בשונה מהמחקר הזה, אני חושב שמה שרלי עושה בספר החדש – מרחיב מאוד ולאין שיעור את היריעה של מה שנעשה ב"פרויקט הישראלי". בעוד שבפרויקט הישראלי הכיתוב של התמונה הוא "עולים ממתנים להיכנס לבתים נטושים בעין כארם, ירושלים, 1949". לצדה מוצגת בקטלוג תמונה לה הוצמד הכיתוב "הרחוב



92 | עין כארם. ללא שפת המקום, כשלצדן כמה ילדים, מזוודות גדולות ושמיכות קשורות כצרורות המעידות שאין זו תחנתן הראשונה בישראל, עומדות המהגרות החדשות וממתינוות לקבל את הדיור שהבטיחה להן הסוכנות היהודית שעודדה אותן להגר לכאן וטיפלה בהגירתן. פרוצדורה ארוכה, מעיקה, חוסר ודאות לגבי עתידן כאן, תלונות הילדים, צמא, שמש עזה, שאלות בוערות על אודות קליטתן, ממה יתפרנסו, מה יאכלו – כל אלה הסיבים שמהם עשויה ההמתנה הזו בחוץ. הדיונים שקדמו להחלטה לחלק להן את בתי עין כארם, שהושמעו בהם גם מעט הסתייגויות (שנדחו) בטענה ששיכון המהגרים שם קץ לאפשרות שהפליטים הערבים ישובו לבתיהם, לא היו מוכרים להן ואף אחד לא חשב שמן הראוי לשתף אותן בהם. המצוקות המיידיות שלהן, הקשורות בהגירה ובהתאקלמות, בוודאי גם לא הותירו להן פנאי לתהות מיוזמתן על החורים בסיפור שסופר להן על אודות הבתים המרוהטים חלקית (חלק נכבד מהריהוט כבר נבזז או חולק באופן מסודר ו"חוקי") שהן נכנסו אליהם. עד שיזכו להכשרה החקלאית המתוכננת וילמדו כיצד לטפח את חלקות האדמה הצמודות לבתים – וכך יוכלו אף לתרום למאמץ הכללי להגדלת אספקת המזון לירושלים – הן יוכלו ליהנות משפע הפירות על העצים בבוסתנים סביב. הן והמשפחות שבאו אתן אכלסו 150 בתים מתוך 555 בתי עין כארם שיושביהם גורשו והצבא, שלא כהרגלו, לא החריב אותם. לאחר שגם יתר הבתים אוכלסו, נבנו על אדמות הכפר שני יישובים חדשים – בית זית ואבן ספיר.
צלם: הוגו מנדלסון, לשכת העיתונות הממשלתית, 5.1.1949



יעקב אלחנני, עין הוד. צלם: צחי אוסטרובסקי, 1965

לכך במירכאות בטקסט שלה. "נטוש", מילה מאוד בעייתית. בכלל, יש פה איזושהי מחיקה, התעלמות מהרבה אתרים, בין השאר מאתרים דתיים מסוגים שונים, דתיים יהודיים, דתיים מוסלמיים, דתיים נוצריים. התעלמות ממזרחים ומדתיים, ואנחנו רואים את הביקורת הזו על ההעדר עולה יותר ויותר בתערוכות שעוסקות דווקא בהיבט המזרחי של מפעל המגורים הישראלי. בכלל... וגם מהנושא של האסון, גם מהאחר הפלסטיני, ה"פרויקט הישראלי"

והחומרים הולכים ונצברים, ואני גם מקים ומייסד ארכיון לאדריכלות בישראל, והחומרים נצברים, ואני מבין שהסיפור שסופר ב"פרויקט הישראלי" זה סקיצה של ארכיון, הוא סיפור חסר מאוד. בחרתי דווקא להראות את התמונה היחידה שמשיקה בין שני הפרויקטים, כיוון שבאמת הסיפור במילים מאוד יפות, במילים מתנצלות, במילים מנומסות מאוד, מזכיר מדי פעם כפרים הרוסים, כפרים "נטושים" כפי שרלי מתייחסת



[5] הרחוב הראשי של יהוד - ישוב עולים בכפר הנטוש יהודיה, 1952 [6] עולים ממתינים להיכנס לבתים נטושים בעין־כרם, ירושלים, 1949 [7] עולה מבולגריה מקבלת עבודות תפירה מחוץ לביתה ביפו, 1949 [8] עולים חדשים נכנסים לבית נטוש ביפו, 1949

עמוד מתוך הפרק "חירום" בספר "הפרויקט הישראלי: בנייה ואדריכלות 1948-1973, מוזאון תל־אביב לאמנות, 2004. עורך: צבי אפרת, עורך משנה: צבי אלחייני, עיצוב: מיכאל גורדון

קיים עדיין של האדריכלות הישראלית, או של האדריכלות במרחב הארץ־ישראלי, הפלסטיני. ואני חושב שמה שהתערוכה הזו שכאן עושה, היא לוקחת את ה"פרויקט הישראלי" כמה וכמה צעדים קדימה, מהבחינה הזו שהפרויקט הישראלי לא ראה את הדברים האלה. אני מרשה לעצמי לומר את זה גם כמבקר של עצמי, גם כמבקר של ההיסטוריה של האדריכלות הישראלית, שככל שעוברות השנים ואני מלמד אותה שנה אחרי שנה,

הראשי של יהוד, יישוב עולים בכפר הנטוש ייהודייה" ולצדן תמונה עם הכיתוב "עולים חדשים נכנסים לבית נטוש ביפו", וכך גם עשרה עמודים קודם לכן אנחנו בצילום המציג טרסות פלסטיניות, אוהלים, בדונים, פחונים וברקע כפר ריק, והכיתוב הוא "אוהלים ופחונים במעברה בהרי ירושלים, 1950". אף מילה על הכפר. בעצם אנחנו בעצמנו לא רואים את הכפר שפה. תערוכות "הפרויקט הישראלי" היא ללא ספק סקיצה לארכיון לא

חסר לו, ללא ספק הוא פרויקט ישראלי־יהודי, הוא פרויקט יהודי. זהו פרויקט שמתעסק הרבה מאוד בהגמוניה ובמיינסטרים, מבלי ללכת כמעט הצדה. אלו דברים שאני מתמודד איתם גם בדוקטורט שלי וגם בכלל בעשייה של איסוף ארכיון האדריכלות. הרי בארכיון טמונים הכוח והאלימות, להחליט מי מודר ומי מנושל ממנו, מי בתוכו ואיזו היסטוריה הוא מאפשר לנו לספר בעתיד על האדריכלות ועל בניית הארץ. אלו שאלות שאני שואל, כיוון שאני רוצה לראות בארכיון הזה הרבה מאוד שכבות ונרטיבים שיכולים לעלות מתוכו, ולא רק הסקיצה של הארכיון שראיתי ב"פרויקט הישראלי".

אפילו אבא שלי שהיה אתמול במקרה בהרצאה בהיכל הספר, נורא כעס עליי שאני כזה "עוכר ישראל" ומציג כפרים ערבים. והצילום הזה של עין הוד הוא בעצם קצת מחזיר אותנו למה שדיברנו קודם, זהו צילום נוסף מאחד הארכיונים שצילם זולטן קלוגר. מדובר פה בעולים חדשים מאלג'יר בעין חוד, רגע לפני שהם מועברים למושב צרופה, כיוון שאת עין חוד תפס מרסל ינקו עם אנשיו. מייד ברגע האסון אפשר לומר, בשלוש שנים האלה, יש פה את ההדרה הכפולה. כלומר גם המזרחים מוצאים מהכפר הערבי לטובת הניכוס של האמנים – האנשים עם הטעם הטוב שמזהים את הארכיטקטורות, ומנשלים למעשה את המזרחים אל מושבים חדשים חקלאיים עם עבודות פרך, בצרופה שסמוכה לשם.

הערה מהקהל: פה לא מנשלים, מעבירים.

צבי אלחייני: בזה אני סוגר את הסיפור: אלו הדברים שאני מנסה להגיד לפעמים לאבא שלי, שהגיע לרינתיה...., ואני מנסה להסביר לו שהוא בא ממדינה ערבית, גדל בכפר ערבי ויש בו איזושהי התנגדות לפי טעמי לעבר הזה שלו, התנגדות שאני מוצא אצל הרבה מאוד אנשים שאני עובד איתם, שאני מלמד אותם, מנסה לפתוח להם את העיניים למרחב שלהם. זהו, תודה רבה.



משפחה של עולים חדשים מטיילת בכפר עין הוד [כיתוב מקורי מתוך אוסף התצלומים הלאומי].

צלם: זולטן קלוגר, 1949



בעלות

גבולות, מניעת השיבה, ביזה והשתלטות – 27.5.2009



133 | גירוש תושבות אל־טנטורה. על דף הקונטקט כתב הצלם "ערביות מטנטורה עוברות לירדן". כיתוב זה, מעבר למה שהוא מלמד על גבולות השיח הציוני של התקופה – השימוש בפועל הניטרלי "לעבור" וייחוס הפעולה למגורשות שכמו עוברות מיוזמתן – מלמד על דפוסי הניתוק וההגליה של הערבים ממקומם ועל שלילת מעמדם כ"בני המקום". המגורשות בתצלום אינן עוברות מאל־טנטורה לעבר הירדן, גם אם כולן מאל־טנטורה ורובן הגיעו בסוף הדרך לעבר הירדן. התצלום לא צולם באל־טנטורה ולכן לא יכול היה הצלם לכתוב על דף הקונטקט רק את שם המקום "טנטורה" אלא רק את מה שאכן התצלום מתעד – עקירתן של תושבות אל־טנטורה ממקומן. טנטורה הפכה לשם שאותו הן נושאות על גבן יחד עם ילדיהן ומיטלטליהן.

צלם: בנו רותנברג, גנזך המדינה, 18.6.1948

שצריך לבחור מה הוא יישא איתו באותו רגע כשהוא נמלט על נפשו. יש דירוג אחר של ערכים. משפחה יכולה למצוא את עצמה מוותרת על רכוש שאולי שווה יותר כסף כדי לקחת אוכל למשל, או בגלל שהם יודעים שהם יבלו לילה קר תחת כיפת השמים הם ייקחו בגדים ולא דברים אחרים שאולי

שיר חבר: זאת תמונה מהכפר עירק אל־מנשיה. הכפר הזה מופיע בכמה מהתמונות ואחד הדברים באמת שכולטים באופן מיוחד בתמונות מהכפר הזה לדעתי זה שנראה למגורשים היה קצת יותר זמן או אולי קצת יותר אמצעי תחבורה מבמקומות אחרים ולכן יש להם צרורות יותר כבדים ויותר גדולים. פה אפילו בתמונה הזאת רואים שהם לוקחים איתם ערמות, בעוד שבתמונה של טנטורה, שראינו קודם, אנשים לוקחים צרורות מאוד קטנים, מאוד קלים, שאפשר להרים ביד אחת. הצד של הרכוש חוזר שוב ושוב בתמונות בתערוכה, יש גם כמה מקומות שרואים איך הצבא מעסיק פלסטינים בכל מיני עבודות, פינוי או הכשרת השטח ליהודים שיבואו להתישב במקום אחר כך, או התמונות שעוסקות בהמרת כספים, הצד הכלכלי הוא נוכח בכולן.

העניין הוא שבאמת המבט הכלכלי על הרגע שבו, ברגע האסון, ברגע הנכבה, הרכוש משנה את משמעותו. פתאום מוצרים שהערך הכספי הנקוב שלהם הוא מסוים, מקבלים ערך שונה עבור אדם



117 | עירק אל־מנשיה. במשך שעות הם הוציאו את רכושם מהבתים: שידות, מראות, ארגזים, מזון, סלים, דלתות, כדים ובגדים. מותשים ובוהים, הם מחדשים כוחות לקראת השלב הבא – העמסת החפצים על המשאיות. כשיתמקמו במחנות הפליטים רפיח וחאן ינוס, הם יתפשו את משמעות האירועים שמילאו בהם תפקיד של סוכנים חופשיים ש"בחרו" לעזוב את בתיהם. בסיוע הקוויקרים הם יתארגנו להפגנות ויתבעו את החזרתם. במרחב הציבורי בישראל חוסלה תביעה זו בתוך כמה חודשים, ובמשך עשרות שנים התקשו דוברי העברית להחיותה ולמצוא לה את המילים המדויקות. צלם: בנו רותנברג, גנזך המדינה, תאריך לא צוין

186 | עאקיר. כשהוחלט ליישב מהגרים יהודים בכפר שגורשו ממנו 2,480

תושבים, מרבית הקרקעות של הכפר שהיו ידועות כמשובחות לחקלאות כבר הוחכרו ליישובים הסמוכים. אולם כמעט לכל אחד מ־400 בתי הכפר היה משק עזר קטן, והמהגרים היהודים שנכנסו להתגורר במקום יכלו להתחיל מייד להתפרנס ממנו. חלק קטן מבתי הכפר שופץ בעוד שמרבית הבתים נהרסו, ובמשך כמה חודשים התפרנסו חלק מן המהגרים מפינוי הפסולת שנצברה. בקדמת התמונה מהגרות שותלות ירקות; ברקע, מעבר לגדר התוחמת את החלקה שהן עובדות בה, ניתן לראות שני בתים הרוסים חלקית. גם אם התוצרת שמניבה החלקה שלהן קטנה, הן יקבלו בעבורה את מלוא התמורה – שתהיה גבוהה מזו שיקבלו חקלאים ערבים על תנובה גדולה הרבה יותר.

צלם: זולטן קלוגר, לשכת העיתונות הממשלתית, 1.10.1949

פחות פורייה, הגירוש לא תמיד מתרחש בעונה הנכונה כדי להדגים את השימוש בקרקע, אדמה שיכולה להיות אדמת מרעה מצוינת לא רואים שהיא אדמת מרעה אם אין עליה כבשים, אז יש משהו שקשה לראות אותו באופן ויזואלי, אבל אני חושב שמבחינה כלכלית הוא מאוד חשוב. עכשיו לכן אני רוצה באמת קצת להתייחס לעניין הזה של הפקעת אדמות ובוא נעבור לתמונה 186, תמונה של האדמות עוברות לשימושן החדש.

מנהל מקרקעי ישראל הוקם כחלק ממהלך של הלאמת כל האדמות, הקביעה החוקית שהאדמות לא יכולות להיות שייכות באופן קבוע כרכוש פרטי של אף אורח או אדם בישראל. והקביעה הזאת, חלק מייחסים אותה לציטוט מספר ויקרא, "והארץ לא תימכר לצמיתות" וחלק רוצים לתפוש אותו אולי בתור אקט סוציאליסטי, אבל האמת היא שזה לא המצאה ישראלית, זה בעצם מעשה קולוניאלי שכבר בוצע בעבר, בניו זילנד למשל, עוד דוגמה לקולוניה שבה לא משתלטים על האוכלוסייה המקומית כדי לנצל את כוח העבודה אלא קולוניה שבה מתיישבים אירופאים באים להשתלט על האדמה ולגור בה. גם שם המעשה הראשון היה, ברגע שהקולוניה מוכרות כמדינה, להלאים את כל האדמות ולאסור את הבעלות הפרטית על אדמות, תחת המסווה של מעשה חברתי. בעצם עלי־י האידאולוגיה הסוציאליסטית נכסים שהם



ובדים לחימום. אלא שעיקר הרכוש, איפה שנמצא באמת הערך הכלכלי הגדול, זה האדמות, אפילו יותר מהבתים שבנויים על האדמות.

מאוד קשה לצלם אדמות, אני חושב, מאוד קשה לתת את התפישה גם של גודל המרחב וגם איך בדיוק אפשר לצלם אדמה שהיא יותר פורייה,

שלהם בקרוב, או שהם אולי לקחו איתם דברים כמו ספרים ומכוונות כתיבה או כלי כתיבה, מה שמעיד על זה שהם מבינים שהם לא יחזרו לאדמות שלהם אבל שצפויה להם גלות מאוד ארוכה במחנות פליטים, או שהם חושבים באמת רק על ההישרדות של הימים הקרובים ולוקחים איתם בעיקר אוכל

יש להם יותר ערך לו היה להם זמן להכין. וכל הזמן באמת המבט הזה שמחפש את הפריט ואת הצרור, ואני מודה שזה מאוד מסקרן אותי היה לראות איך נראה כזה צרור מבפנים – האם אנשים בחרו לקחת איתם כלי עבודה חקלאיים, ובכך בעצם הביעו איזושהי אמונה שהם עומדים לחזור לאדמה

משאבי טבע אמורים להיות שייכים לאנושות כולה ואמורים לשרת את כולם, והטענה שאדם אחד יכול להשתלט על נהר או על הר ולטעון שהוא רכוש פרטי שלו היא בעייתית מאוד ולכאורה הלאמה היא הפתרון לזה, רק שאם ההלאמה הזאת נעשית כדי לסמן קבוצה מסוימת, הבעלות הקולקטיבית של הקבוצה הזאת היא לא באמת בעלות שמבוססת על עיקרון שוויוני, היא מבוססת על עיקרון של הדרת קבוצה אחרת וכמובן המחיקה של הקבוצה הקודמת, המחיקה של הבעלות שלה. ההלאמה גם מוחקת את הערך, גם הערך הכספי נמחק כי אין מסחר. שוק קפיטליסטי לא יכול לבחור מחירים וערכים אם לא מתקיים מסחר סביב הרכוש.

מילת המפתח שסביב הדיון בשאלה הכלכלית בכלל של הנכבה זה המילה "פיצויים", והמלה פיצויים בתור כלכלן מעוררת בי מייד את הרצון לחשב ולנסות להעריך כמה. הדיון הפוליטי והציבורי סביב פיצויים לפליטים כמעט אף פעם לא נכנס למספרים ובאמת עשיתי חיפוש של כל מיני הערכות מספריות וכמעט ואין כלום, פה ושם יש הערכות ומספרים שנזרקים לאוויר, ובדרך־כלל השיקול הוא מהו סכום הכסף שיש לתת לאנשים כדי לשכנע אותם לוותר על הזכויות שלהם. זה לא בדיוק האופן שבו מחשבים פיצויים במערכת מודרנית קפיטליסטית שאנו רגילים. בדרך כלל החישוב בנוי על־פי איזושהי מפתח של מהו הערך שנגזל ושיש להשיב אותו. הקרקע היתה חלק מאוד גדול וכנראה הרוב המוחץ של הרכוש של הפלסטינים ברגע הגירוש. הקרקע היא גם רכוש שערכו נוטה לעלות על פני זמן. אם אנחנו משווים את זה לרכוש כמו רהיטים ובגדים, למשל באחת התמונות כאן הוזכר שהאפוטרופוס ציין את העדרם של כלי מטבח. אנחנו לא יודעים מה ערכם של כלי המטבח מתוך סך הרכוש שנגזל אבל אנחנו מניחים שכלי מטבח ששימשו אנשים בשנת 48', ערכם היום לא יהיה גבוה יותר. כלי מטבח הוא בדרך כלל לא סחורה שנושאת תשואה. קרקע לעומת זאת נושאת הרבה מאוד תשואה, ובמדינה בשטח די קטן שבו האוכלוסייה גדלה די במהירות

וגם יש פיתוח כלכלי מאוד מהיר ערך הקרקע עולה מאוד מהר. לכן אם אנחנו רוצים עכשיו לחשוב על פיצויים אנחנו צריכים בעצם לחשוב מה יהיה ההבדל במחיר הקרקע ואז מחיר הקרקע הופך להיות הסכום המרכזי ושימו לב שאני עדיין לא נוקב במספרים כי לא נעשה החישוב הזה.

אישה מהקהל: אבל הכל רשום, במנהל מקרקעי ישראל הכל רשום, באופטרופוס הכל רשום, תיאורטית.

שיר חבר: כן, תיאורטית. אני מכיר כלכלנים שניסו להוציא את המידע הזה המאפוטרופוס ונתקלו בקיר של שתיקה, אז זה לא כל כך פשוט. מנהל מקרקעי ישראל אולי רושם את החלקות אבל אנחנו לא יודעים מה ערכן, וזה באמת משהו שאני אגיע אליו עוד רגע, אבל גם חוק אפוטרופוס לנכסי נפקדים, שקראתי אותו היום לקראת המפגש שלנו כאן, הוא חוק מאוד מעניין כי יש בו הרבה מאוד סעיפים שנועדו בעצם לאפשר זליגה של הערך. לכאורה האפוטרופוס אחראי לשמר את הערך של הנכסים, למרות שמותר לו למכור אותם, להשכיר אותם, להחליף אותם במשהו אחר, אבל יש כל מיני סעיפים שמאפשרים לערך הזה להישחק עם הזמן. למשל במקרה של אדמה חקלאית מותר לאפוטרופוס למנות מישוהו שיעבד את האדמה הזאת, ואז כל היבול נשאר רכושו של מי שמונה לשמר את האדמה ולא נשאר בידי האפוטרופוס. כלומר אם למשל קיבוצים, מושבים, מקבלים את האדמה הזאת לעיבוד, אפילו באופן זמני ולא לבעלותם התמידית, על פני שישים ושתיים שנה האדמה הזאת הפיקה להם ערך שנשמר אצלם ולא נרשם לא אצל האפוטרופוס ולא נרשם בשום מקום אחר, רק אצלם הוא נרשם, זאת אומרת שכן יש פה מנגנון של איבוד הערך.

הערה מהקהל: החישוב הזה זה איזושהי השתקפות של הערך הכלכלי של הסחורות של כל פרט. השאלה אם יש אפשרות כלכלית של משהו

מעבר לזה, יש זכויות קולקטיביות שגם להן יש ערך כלכלי, זאת אומרת זה לא רק כל פרט ופרט שאיבד נדל"ן. איך מפצים על פגיעה כזאת?

שיר חבר: יש באמת בעיה בכלל בתחום של המחשבה הכלכלית מהזרם המרכזי, שלא יודעת להתמודד עם הדבר, מאחר והכלכלה הנאו־ליברלית מאוד מגויסת לאינדיוידואל. כמו שאמרה מרגרט תאצ'ר: "אין דבר כזה חברה, כולנו נולדנו אינדיוידואלים," אז בעצם הזכויות הקולקטיביות מוכחשות בתוך השיח הכלכלי, ולכן באמת הזכויות הקולקטיביות במידה שהן כן ניתנות, הן ניתנות במקומות כמו כאן, כמו בזו כ ר ו ת , בתור זכויות קולקטיביות להגדרה עצמית, זכויות תרבותיות. אלא שלו היית ניגש לבית משפט במדינה קפיטליסטית ומבקש להכיר בזכויות הקולקטיביות שלך, בית המשפט ידרוש ממך לפרוט אותן לדברים כמו, פעם היתה לי נגישות לחנות שאהבתי לקנות בה וששיפרה את רמת החיים שלי, עכשיו אין לי כי גורשתי למקום רחוק, וזה פוגע ברמת החיים שלי. אלא שזה עדיין נשאר ברמת הפרט.

הצעה אחרת

ממשליות צבאית – 25.3.2009



בועז ארד: אני רוצה להשתמש בצילום בתור אילוסטרציה לטיעון, יותר מטיעון, לנסות לשאול איזה שאלה, תמימה אולי, קודם כל משהו בקשר ליחס בין צילום ואמת. אני אקרא אולי פרשנות אחת ואני אנסה לתת פרשנות אחרת לצילום, אבל, ודרך כך לדבר על בעיה שנובעת מהפער נגיד בין שתי צורות הפרשנות. אני קורא את הפרשנות של אריאלה: "פרטים על השיחה בין האחות הפלסטינית לאחות היהודייה אינם נגישים לנו בעוד שיחסי הכוח קריאים לגמרי – האחות הפלסטינית משתדלת כעת אצל האחות היהודייה בשביל מטופליה, מניחה את ידה על לבה כחלק ממאמצי השכנוע שנועדו לגרום לה להיענות לבקשתה. מאחוריה, וכולי. אני רוצה להציע רגע הצעה אחרת, שהיא לא שוללת את הראשונה היא רק מבקשת לעמוד לידה, ואני אנסה לטעון נגיד שהאחות הפלסטינית כרגע קיבלה חבילה של תרופות מאוד יקרות מהאחות היהודייה, ובואו נגיד, ממעמקי לבה היא מודה לה על המחווה

18 | אלירמלה. מעט מן הטלטלה הדמוגרפית שעברה העיר ושינוי יחסי הכוחות בה אפשר לשחזר מן התמונה שצולמה בחצר המנזר שהפך כעת לתחנת סעד וטיפולים. מעיר ערבית שמנתה 18 אלף תושבים (רובם מוסלמים) שקיימו את חייהם בכבוד, עבדו כמנהלי תחנת רכבת, פקידים, סוחרים, בעלי קרקעות, מנהלי בתי ספר או רופאים, נותרו בה כ־1,175 תושבים בלבד, בכלל זאת פליטים פנימיים, שרובם נוצרים. גברים "בגיל גיוס" נשלחו למחנות שבויים, ורוב הנשארים היו "אינוולידים, חולים כרוניים, זקנים ונשים מטופלות בילדים". באלה היה צריך לטפל. החיילים נמצאים שם גם כנציגיה של מדיניות סעד ורווחה שמתגבשת תוך כדי הפעולות האלימות שהפכו את אלה שכעת יש לדאוג לצורכיהם למיעוט נזקק בארצו. הפרטים על השיחה בין האחות הפלסטינית לאחות היהודייה אינם ידועים לנו, בעוד שיחסי הכוח קריאים למדי. השיחה בינה לבין האחות היהודייה מתנהלת בנוכחות חמישה חיילים חמושים לפחות. האחות הפלסטינית משתדלת אצלה כעת למען מטופליה. היא מניחה את ידה על לבה כחלק ממאמציה לדבר על לבה ולגרום לה להיענות לבקשתה. מאחוריה, בעודם ממתנים לראות כיצד יסתיימו חילופי הדברים, עומדים ילדים וגברים מבוגרים שנושלו ממעמדם ומכוחם להשפיע על מציאות חייהם ונכפה עליהם להיות צופים הממתנים למוצא פיה של אחות עבריינה. כאשר שנה לאחר מכן ידבר נציג משרד המיעוטים בשטח עם אוכלוסיית הנשארים ב"אזרחית", הם ינסחו ברהיטות את תלונותיהם וימחו על כך שבתיהם נתפסו על־ידי שלטונות הצבא או מתיישבים יהודים ובחלקם נהרסו או נחרבו, על סגירתם בשטח מגורים מצומצם מאחורי גדר תיל ללא חופש תנועה ועל עוצר הלילה שנגזר עליהם מדי ערב בשמונה עד שש בבוקר למחרת. התצלום נסרק מאלבום תצלומים "הגדולה בשנות חייו" בעריכת בנו רותנברג ובאדיבותו, 1948

ההומניטרית, כי היא יודעת שהאחות היהודייה ויתרה, אני אקצין את זה קצת, ויתרה על התרופות האלה נגיד, לקחה אותן נגיד מילדיה.

עכשיו, בכוונה בחרתי צילום שאולי, מכל הצילומים בתערוכה הוא צילום הכי תמים. השאלה שהייתי רוצה לשאול, נגיד מתוך הפער בין שתי הפרשנויות האלה, מה היה קורה אם הכיבוש היה נאור? אם היה טוהר נשק? מה היה קורה נגיד אם במבצע האחרון בעזה היו 100% מההרוגים היו לוחמים? ואני חושב שמשתי האופציות, נגיד, נגיד שהכיבוש היה נאור, אם היה לנו, אם היה לנו יותר טוב אם הכיבוש היה נאור?

הערה מהקהל: אתה יודע מה זה כיבוש נאור?

בועז ארד: סליחה?

דובר מהקהל: אתה יודע מה זה כיבוש נאור?

בועז ארד: זה באמת שאלה. אז מה? אז אם הכיבוש לא יכול להיות נאור, אז מה הטעם בפרטים? מה אנחנו מגסים להוכיח? אז אתה אומר כיבוש לא יכול להיות נאור, אז זה בעיה וזה, מה שאני מנסה לטעון נגיד, כי הרי—

דובר מהקהל: זה שתי מילים פחות או יותר סותרות.

בועז ארד: סליחה. סליחה, שנייה. שנייה. סליחה. מה שאני מנסה לטעון שדווקא הכיבוש הלא נאור הוא הבעייתי, כי הוא מסיח את הדעת מהשאלה העיקרית. אם הכיבוש היה נאור, אם היינו כובשים את הערבים ונותנים להם הכל ויוצרים שוויון והיה פה הכל, זה המצב שבו הבעיה העיקרית היתה מתייתרת, הבעיה העיקרית שהיא לא נמצאת כאן, שהיא ה־deadlock, המבוי הסתום בינינו לבין הפלסטינים. הבעיה של הפלסטינים שחיים היום בישראל היא לא שונה מהבעיה של הפלסטינים שגורשו לירדן, הנישול הוא אותו נישול, אני לא

רואה את ההבדל ביניהם.

דובר מהקהל: יש הבדל.

דוברת מהקהל: השאלה אבל אם אפשר, אולי תוכל בעז להתמקד בתצלום.

בועז ארד: מה שאני אומר שהתצלום הזה מראה שתי אפשרויות. אנחנו טוענים, או קיי, הכיבוש הוא לא מוסרי, נעשו דברים לא מוסריים בכיבוש. בואו נגיד שלא היו נעשים מעשים לא חוקיים, אז הכל היה בסדר? לא, הבעיה היא לא שם, הבעיה היא הכיבוש עצמו, זאת הבעיה, הבעיה היא הכיבוש עצמו. זה בדיוק מה שהצילום אומר. הצילום אומר, הוא מעלה שתי אופציות, הוא לא מעלה אופציה אחת, מה שאני אומר, הצילום לא טוען שהפלסטינית פה היא מקופחת, הוא אומר: הנה יש פה שתי אפשרויות, יש פה שתי אפשרויות, ואני יודע שמבין שתי אפשרויות, אני אגיד את זה בצורה בוטה יותר, האפשרות שהכיבוש הוא לא נאור משחקת לידיו של הימין, כי היא מסיטה את הדיון מהדבר האמיתי, אז הוא הופך להיות פרטיקולרי, אז הנה, פה, בעזה, או קיי, מצאנו עכשיו כמה חיילים לתפוס אותם, ואולי יתפסו איזה חייל וישפטו אותו, או קיי, הנה, הצלחנו, פתרנו את הבעיה. הבעיה לא נמצאת שם, והדיון, הדיון לא נמצא במקום הנכון, כי הדיון הוא לא אם נגרם עוול לאישה הזאת, הדיון הזה במבוי הסתום, המבוי הסתום שכרגע הוא הדיון המוסרי שחס וחלילה אני לא חולק עליו אבל הדיון המוסרי כאילו מסיט—

דובר מהקהל: תסתכל על התמונה הזו, נראה לך שהאחות הפלסטינית באמת חופשייה להביע את הדעה שלה כאן? את הרגשות שלה?

דובר אחר מקהקל: תראה, יש מסביבם ארבעה חיילים חמושים!

דוברת מהקהל: גם אם היא היתה רוצה, גם אם

היא נניח היתה רוצה להביע משהו אחר, השאלה אם היתה לה אפשרות, האפשרות הזאת בתוך קונטקסט שבו היא נמצאת, הקונטקסט שבו היא נמצאת.

בועז ארד: אני לא יודע, את יודעת, אני הייתי חובש בגולני, הייתי חמוש אבל הייתי כאילו לא, חיילים חמושים זה לא אומר, זה לא אומר.

דוברת מהקהל: אבל הם נמצאים שמה!

בועז ארד: כן. אני רואה, אז נגיד האישה קיבלה משהו והיא כרגע מודה.

דוברת מהקהל: נכון, ממי היא קיבלה?

בועז ארד: אני, רגע, תיכף, אוקיי. מה שאני טוען שהצילום אין בו אמת, יש בו הרבה מאוד.

דוברת אחרת מהקהל: למה אין בו אמת? יש בו מקומות לפרשנות, זה לא אומר שאין בו אמת? יש בו כמה אופציות!

בועז ארד: או קיי! בדיוק!

דובר מהקהל: מכיוון, תראו—

בועז ארד: אופציות זה לא אמת! אמת יש אחת!

דובר מהקהל: נכון.

בועז ארד: אז יש פה כמה אופציות וזה לא אמת, זה כמה אופציות, אני מסכים אתך, זה מה שאני טוען.

דוברת מהקהל: הצילום עצמו הוא בטוח אמת, אתה, ואני וכל מיני יכולים לפרש אותו איך שאנחנו רוצים ואיש מאתנו לא יידע, אלא אם הוא יגיד שהוא צילם את זה—

דוברת אחרת מהקהל: לא נכון!

דובר מהקהל: לא ידע מה בדיוק העניין.

דובר מהקהל: הקונספט כאן הוא מאוד בעייתי.

בועז ארד: אני לא רואה את, את מה.

אריאלה אזולאי: אני חושבת שאת השאלה על האמת ואיך לפתור את הכיבוש אם אפשר אני רוצה להשאיר באוויר. בועז, אתה הצעת עוד פרשנות ואני רוצה רגע ללכת אתך על העוד פרשנות הזאת. העוד פרשנות הזו, אנחנו לא נכריע בין שתי הפרשנויות, כי כמו שאני כותבת פה, אין לנו נגישות לפרטים של השיחה. מה שאני מנסה לעשות בכיתוב הזה ומה שאתה מציע, זה לנסות לשרטט מה הם היו המנגנונים שהופעלו בכל מיני שלבים, גם של היצירה של הגוף הפוליטי, גם של היצירה של מנגנוני משטר. מה היו המנגנונים? יש פה בתצלום הרבה מאוד פרטים לקרוא אותם, לקרוא את הצופים שנמצאים כאן, את הגברים פה, לקרוא את האישה הזו, מה זה המקום הזה. האם זה מנור? האם זה לא מנור? לקרוא את הפרטים ביחס לטלטלה הדמוגרפית ב—

בועז ארד: אני לא, לא שולל את האופציות. אני אומר אבל במקביל.

אריאלה אזולאי: אז מה שאני מציעה—

בועז ארד: אני אומר, מה היה אם המנגנונים האלה היו מנגנונים הומניים מושלמים. האם אז, האם אז—

אריאלה אזולאי: בוא תראה. את השאלה הגדולה מה היה קורה אם, אני רוצה אם אפשר לדלג עליה, ואני חושבת שמה שאתה מציע זה עוד איזשהו אלמנט בתוך התצלום הזה שהוא נראה לי חלק מהמנגנונים, כי מי ידע אם בסיטואציה שבה היא

צריכה עד כדי כך להודות וכולם משקיפים על הסיטואציה זה חלק מהמנגנונים האלו שהתצלוּם והתערוכה מנסים לתאר.

בועז ארד: אנחנו לא יכולים לדעת מה באמת רואים פה. אולי היא מודה, אולי היא מתחננת, אולי שניהם, אנחנו לא יכולים לדעת. איזה ידע יש בתצלוּם? הוא לא יכול להיות מקור של ידע!

אריאלה אזולאי: למה? למה לא? מקורות, יש לך איזשהו מקור של ידע שיש לו בחירה אחת? אני לא מכירה כאלה.

בועז ארד: כן. כן. המדע עוסק בזה. מנסה לעסוק בזה.

אריאלה אזולאי: יכול להיות.

בועז ארד: מים רותחים במאה מעלות, אי־אפשר להתווכח על זה.

אריאלה אזולאי: יכול להיות.

דובר מהקהל: גובה פני הים.

בועז ארד: לא, אם מישוהו צילם תמונה ולא מחכים שישים שנה כדי לשאול מה מצולם שם, אלא עבר קצת פחות זמן, האיש שצילם יכול לספר.

אריאלה אזולאי: אבל האיש שמצלם, שצילם, מיקי קרצמן אמר לך פה, בתור מי שצילם והביא תמונות, כשאתה פותח טיפה את הפריים, אתה מוציא טיפה את הפריים הצדה ופתאום המציאות היא אחרת לגמרי או מה שאתה, אתה חוזר לזה ואתה אומר, "מה שאנחנו צריכים זה עדות, זה עדות ממקור ראשון של אדם והצילום פה אולי יכול להיות אילוסטרציה לעדות", זאת אומרת הצילום עצמו לא מספק אותנו, זאת הטענה שלך. אנחנו צריכים את הצלם.

דוברת מהקהל: גם אם זה האמת היא תמיד תהיה חלק מהאמת, אתה לא יכול לתפוס את כל האמת לא בספר ולא בתמונה ולא בכלום. זה תמיד יהיה פריימים.

בועז ארד: כן, אבל נראה, נראה לי גם שזה איכשהו הדבר שלי חשוב להגיד, הוא לא הצילום הפרטיקולרי הזה או השאלה, או הקריאה של הצילום הזה.

דוברת מהקהל: רגע. אני רוצה לשאול אותך משהו.

בועז ארד: מה?

דוברת מהקהל: אני רוצה לשאול אותך משהו.

בועז ארד: מה?

דוברת מהקהל: אני רוצה לשאול אותך, מה ניסית לומר? שהצילום, של זה שיש לו קריאות שונות, שהבעיה האמיתית היא בעצם במציאות?

המזרחים

מדינת ישראל המודרנית הכריזה על עצמה כעל מולדת לציבור אזרחים המורכב משלוש קבוצות חברתיות עיקריות. ראשית, מתוך כשבעה מיליון אזרחיה, כחמישית משתייכים לקבוצה שהממשלה והתרבות העממית מכנות "אזרחי ישראל הערבים", או בקיצור "ערבים ישראלים". אלה מעדיפים לכנות עצמם "אזרחיה הפלסטינים של ישראל", "פלסטינים ישראלים" או "פלסטינים תושבי ישראל". בערבית הם מכונים "ערביי 48", כיוון שהם אלה שנשארו בארץ לאחר הנכבה של 1948 – גירוש רוב הפלסטינים ממולדתם בידי מוסדות המדינה שבדרך, שנועד לאפשר את כינונה כישות ציונית.

הקבוצה השנייה כוללת את המזרחים. הם מהווים כמחצית מכלל אזרחי ישראל, ובערך כ־60% מתושביה היהודים. הוריהם או הורי הוריהם היגרו לארץ בשנות החמישים של המאה העשרים ברובם. הם הגיעו ממדינות העולם הערבי והמוסלמי, או מאזורים בשולי אירופה שהיו נתונים בעבר לשלטון עות'מני – בין אם היו אלה מדינות ערביות כמו מרוקו, טוניסיה, מצרים, תימן ועירק, או מדינות אחרות כמו טורקיה, אירן, בולגריה ואפילו הודו. רשמית, הממשלה מכנה אותם "יוצאי אסיה ואפריקה", או "עדות

המזרח". "מזרחים" הוא המונח הכוללני שבו הם משתמשים כשהם תובעים את זכויותיהם מבני המיעוט השליט – כשליש מאזרחי ישראל היהודים, המכונים אשכנזים. האשכנזים מוצאם ממרכז אירופה ומזרחה ובעבר הם דיברו יידיש. רובם הגיעו לארץ אחרי השואה. במינוח הישראלי הרשמי הם מכונים "קהילות אשכנז" (ראו 1992; Shohat 1988; Ducker 2005).¹ רוב המזרחים דוחים בשאט נפש את הכינוי "יהודים-ערבים", שניתן להם על־ידי הוגי דעות מזרחים אנטי־ציוניים מחוץ לישראל; עם זאת, בעוד שרוב האשכנזים החילונים

^[1] ממצאיה של דאקר על הדמוגרפיה בישראל הם העדכניים ביותר, ודומים למדי לממצאים הקודמים המצוינים במאמר זה. דאקר מביאה בחשבון את העלייה המשמעותית לישראל מחבר המדינות בשנות התשעים, אך היא מקפידה לזהות את שיעורי ההבדלים בין העולים היהודים והלא־יהודים מהחלקים האסיאתי והאירופי של ברית המועצות לשעבר. העולים ממרכז אסיה נחשבים למזרחים. העולים הבולטים והקולוניים מברית המועצות לשעבר הם האשכנזים. יתר על כן, בעשרים שנות איסוף נתונים אמפיריים וארכיוניים, כמו גם כמעט בכל מגוון המקורות שעליהם מבוסס הניתוח שבמאמר זה, העובדה שגזע ומעמד הולכים שלובי זרועות בחברה הישראלית אינה שנויה במחלוקת בקרב חוקרי החברה הישראלית שכתבו בעברית. אקסיומות מקובלות אלו בדבר ההבדלים הבין־גזעיים בחברה היהודית בישראל אינן זוכות להכרה כה משמעותית מחוצה לה.

מזהים עצמם ראשית כ"ישראלים" ורק אחר כך כ"יהודים", רוב המזרחים מודהים ראשית כ"יהודים" ורק אחר כך כ"ישראלים". השיח הרשמי מטשטש את העובדה שרוב אזרחי ישראל הם ממוצא מזרחי. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה המציאה קטגוריה דמוגרפית גורפת ליהודים הישראלים: "ילידי הארץ". ללא מידע על ארצות מוצאם של הורי אותם "ילידי הארץ" וסביהם, ניתן להסיק בטעות כי שיעורי המזרחים והאשכנזים באוכלוסייה דומים זה לזה יותר מכפי שהם דומים בפועל. כשישראלים יהודים צעירים מתוארים כילידי הארץ, הם מאבדים את שורשיהם ההיסטוריים בגולה, שורשים שמהם עדיין נגזרים תחומי זכויות יתר על בסיס גזעי־אתני. בהתחשב בפערים בגודל המשפחות בין מזרחים לאשכנזים עד אמצע שנות השבעים – המזרחים התאפיינו בשיעורי ילודה גבוהים בהרבה – ברור שרוב היהודים "ילידי הארץ" הם מזרחים (Ducker 2005). עובדה זו, והעלמתה מהנתונים הדמוגרפיים הרשמיים, מיטיבה להבהיר את דפוסי האפליה בקרב האוכלוסייה היהודית.

לאורך תולדות הציונות מאז ראשית העלייה האשכנזית ב־1882, ולאורך תולדות ימי המדינה, מצופה היה מהמזרחים לוותר על תרבותם הערבית או הים תיכונית, על המבנה המשפחתי שלהם ועל שפת אמם הלא־אירופית – ערבית, פרסית, טורקית ועוד. עם עלייתם ארצה לאחר קום המדינה, הם שוכנו בעיירות פיתוח ובכפרים מדוכאים מבחינה כלכלית לאורך הגבולות. הם הופנו לתוכניות הכשרה תעסוקתית במימון ממשלתי, שייעדו אותם לעבודות צווארון כחול, בעוד שרבים מן האשכנזים קיבלו את הכשרתם באוניברסיטאות. בדומה לפלסטינים הישראלים, זכו בני הרוב המזרחי לייצוג דל מאוד במוסדות הכלכליים, המשפטיים והתרבותיים של האליטה הישראלית. כך היה לא רק במוסדות אלה, אלא גם בקרב תנועות פוליטיות כמו התנועה הפמיניסטית בישראל, המתאפיינת בחילוקי דעות מרים בין פעילות־אשכנזיות למזרחיות. מיכאל זלצר, יהודי יליד פקיסטאן,² היה בשנות השישים דובר ועד העדה הספרדית בירושלים. בספרו האריאניזציה של המדינה היהודית (Selzer 1967), שיצא לאור זמן קצר לפני מלחמת 1967, הוא טען כי המזרחים טוהרו ממאפייניהם התרבותיים על מנת שייטמעו במדינה בעלת הצביון האשכנזי (וראו גם: Giladi 1990; Behar 1998; שטרית 2004; Halevi 1987).

האליטיזם הפמיניסטי האשכנזי

את עליית הפמיניזם המזרחי בשנות התשעים יש למקם בהקשר של שליטת האליטה האשכנזית בזירה הציבורית בישראל – זירה צרת ממדים למדי, שהגורם המרכזי בה הוא השיח הביטחוני. השיח הביטחוני מעמעם את המודעות לקיומה של גזענות פנים־יהודית באחדו את היהודים כנגד "האויב הערבי" (שטרית 2004; Madmoni-Gerber 2009), דרך הדיון ב"פצצת הזמן" הדמוגרפית הפלסטינית (ביסטרוב וסופר 2006), או לחילופין באמצעות האדרתה של גבריות ישראלית משותפת (קפלן 1999). יתר היבטיה של הזירה הציבורית נשלטים על־ידי תרבות עילית ועל־ידי תרבות פופולרית סטנדרטית המיובאות מצפון־אמריקה וממערב־אירופה.

תוואי המתאר והתכנים של הזירה הציבורית הישראלית מעוצבים על־ידי האליטה, אשר מורכבת ממועדון סגור של משפחות המבטיח הורשה בין־דורית של נכסים פיננסיים ושל אילנות יוחסין ציוניים. ניידות כלפי מעלה כמעט אינה מתאפשרת לחסרי השורשים המתאימים, אלא אם יש להם קרובי משפחה, שכנים וחברים קרובים שיכולים לסדר להם פרוטקציה (Danet 1989; עציוני-הלוי 1993).³

כשהגיע הפמיניזם האשכנזי לישראל, בשנות השבעים, חברות התנועה היו ברובן אשכנזיות ממוצא אנגלו־סכסי. פעילותן כללה הקמת רשת מקלטים לנשים מוכות, ייסוד קווים חמים לקורבנות אונס, פתיחת קבוצות תמיכה לניצולות גילוי עריות, הובלת תנועה לשיקום עובדות מין, ומאבק במסחור גופן של הנשים בפרסומות (ספרן 2006; Swirski and Safir 1991). הפמיניסטיות האשכנזיות הללו, מהגרות בנות המעמד הבינוני, הצליחו בעמל רב לפנות עבור הפמיניזם חלק קטן מן המרחב בזירה הציבורית; אך מאמצע שנות השמונים ואילך, המרחב שפונה נוכס בידי ה"גברות" מהאליטה האשכנזית הליברלית הוותיקה. המונח "גברות" נשמע אולי ארכאי או פוגעני, אך זאת היתה אחת הקטגוריות שהבחינו בין קבוצות נשים יהודיות מתקופת המנדט ואילך. שתי הקטגוריות האחרות היו "פועלות" – בין אם אשכנזיות או מזרחיות – ו"עוזרות", שקרוב לוודאי היו מזרחיות כולן (Lavie 2007). הפמיניסטיות האשכנזיות מהאליטה הוותיקה ניחנו הן בעושר והן בהשתייכות לאצולה

הציונית – נכסים שאִפשרו להן לפעול לקידום מעמד האישה באמצעות אבותיהן, בעליהן או קרובי משפחה אחרים. עם קבוצה זאת נמנות למשל שולמית אלוני, רעייתו של ראובן אלוני, חבר ותיק בממסד המפא"יניקי; יעל דיין, בתו של משה דיין; ומרב מיכאלי, הצעירה בהרבה, שדודה היה מרדכי נמיר, ממנהיגי מפלגת העבודה. אלמנתו של נמיר, אורה, היתה שרה לשעבר ומנהיגה חשובה בזכות עצמה במפא"י. סבה של מיכאלי היה ישראל קסטנר, עסקן ציוני בולט בעידן שקדם לקום המדינה.

הפמיניסטיות המזרחיות הראשונות התקשו מאוד לפנות מקום לסדר היום שלהן במרחב המצומצם שנותר בישראל לחברה אזרחית חפה ממיליטריזם, ובמרחב של סדר היום הפמיניסטי הליברלי. צורכי הנשים המזרחיות היו שונים, ואלה לא קיבלו מענה באף אחד ממרחבי הדיון הקיימים. ה"גברות" מהאליטה התקשו לייצג את האם המתקיימת מקצבאות הביטוח הלאומי, את פועלת הייצור מ"עזירת הפיתוח" על הגבול, או אישה שזה עתה איבדה את מקום עבודתה בשל "כלכלת אוסלו". הן לא היו מסוגלות לייצג גם את האינטלקטואלית המזרחית, שלא היו לה אילן יוחסין או פרוטקציה בעזרתם של קרובי משפחה מקושרים (Danet 1989), כך שתוכל לקבל משרה במסלול קביעות ב"חונטה האקדמית האשכנזית" של ישראל (דמרי־מדר 2002; Lavie 1995; Lavie and Shubeli 2006). הביטוי "חונטה אקדמית אשכנזית" או "חונטה אקדמית" רווח מאוד בשיח של הציבור הישראלי שמחוץ להיכלי השן, במיוחד בקרב גולשי האינטרנט, ומעיד על תחושת הניכור שלו לנוכח הרשתות הבלתי־חדירות של האליטה האקדמית (ורינו 2004; בלכמן 2005).

הפמיניזם המזרחי

הפמיניזם המזרחי הוא התנועה הפמיניסטית היחידה בישראל שהחברות בה מגיעות מכלל מגזרי החברה, ובכללן אינטלקטואליות, אמניות, עוסקות זעירות, פועלות שפוטרו, ואמהות חסרות בית (שירן 2002ב'). התנועה נולדה מתוך רצונן של נשים מזרחיות להעניק סיוע מידיי עבור נשים בקהילותיהן המנוחשלות, ובבד בבד לקדם העצמה וצדק חברתי ארוכי טווח. הן שאבו את השראתן מקולותיהן של הפמיניסטיות השחורות בארצות הברית, שהחלו לטעון בשנות השבעים כי הפמיניזם הלבן לא הצליח להתעלות מעל הגזענות, האתנוצנטריות וחוסר השוויון שאפיינו את הזירה הציבורית המערבית ואת התנועות הפמיניסטיות הליברליות בתוכה (Anzaldúa and Moraga 1983; Cade 1970; Carby 1984; Giddings 1985; Lorde 1982). זרמים מחשבתיים

מגיעים לרוב מארצות הברית לישראל באיחור של כעשר שנים. באמצע שנות השמונים אם כן, ביוזמת הפעילות הפמיניסטיות אילנה סוגאבקר וחנה כהן, נפגשה קבוצה של נשים מזרחיות בתל־אביב. הוריה של סוגאבקר היגרו לישראל מהודו, ואילו כהן היא בת למהגרים מפרס. חברות הקבוצה האחרות היו התימניות יונית מנצור ויעל צדוק; התימנית־מרוקאית רונית דגן־טימסית; העירקיות אילנה שמאי, רותי גור, אירית דאלומי ושושה גורן; המצרית ויקי שירן; והפרסית זהבה גולדשטיין. כולן היו ציוניות, אך הן מתחו ביקורת על ההשפעה החזקה של בנות המעמד האנגלו־סקסי הבינוני־גבוה על ה"גברות" הפמיניסטיות בארץ, וכן גם על זכויות היתר שלהן וגזענותן כלפי נשים מזרחיות ופלסטיניות־ישראליות (שירן 2002ב'). שיח מזרחי של התנגדות היה קיים בישראל מאז שנות העשרים של המאה הקודמת, כאשר תימנים שהובאו לפלסטין בתור "פועלים טבעיים" של אשכנזי המושבות התארגנו באיגוד מקצועי (קפרא 1978); אולם רק באמצע שנות השמונים זיהו נשים מזרחיות את עצמן כחברות בקטגוריה זו (Shiran 1991; שירן 1996; שוחט 1996).

מאז שלהי שנות השבעים, האירוע המרכזי של העמותות

הפמיניסטיות בישראל הוא הכנס הפמיניסטי השנתי. עד 1991,

כמעט כל הדוברות ומנחות הסדנאות בו היו אשכנזיות. הן כללו נציגות מזרחיות ופלסטיניות ספורות, כמחווה סמלית לשוויון גזעי־אתני (שדמי 2001). בקבוצת הנשים של תל־אביב נהוג היה אז להתבדה, כמיטב המסורת של אודרי לורד (Lorde 1984), כי הנשים המזרחיות מנקות את בתיהן ושומרות על טפן של הפמיניסטיות האשכנזיות, למען תוכלנה אלה להקדיש את מרצן לפמיניזם. חברות הקבוצה נהגו גם הן לכנות את הפמיניסטיות מהמעמד הבינוני־גבוה "גברות".

בשנת 1991, סירבה קבוצת המזרחיות להמשיך ולהשתתף

באופן סמלי בלבד בכנסים השנתיים. הן תבעו ייצוג יחסי לכל

אחת משלוש הקבוצות העיקריות של אזרחי ישראל: פלסטיניות,

מזרחיות ואשכנזיות. היתה זאת הפעם הראשונה שבה נאלצו

אשכנזיות להתמודד עם זכויות היתר הגזעיות/מעמדיות שלהן,

והן התקשו בכך. הפמיניסטיות המזרחיות ניצחו במאבק הזה, לאור סירובן של הנציגה המזרחית היחידה ושל הנציגה הפלסטינית היחידה לשמש כעלי תאנה. הפמיניסטיות האשכנזיות גילו כי ללא השתתפותן של אלה עלולה להיחשף ערוות הפלורליוזם הליברלי שלהן.

ב־1994 דרשו הפמיניסטיות המזרחיות שהחברות הלסביות

ייכללו בייצוג היחסי. מאז ואילך, כמעט כל האירועים

^[3] את ניתוח המונח "פרוטקציה" אני שואלת אמנם מברנדה דאנט (Danet 1989), אך יש לציין כי ניתוחה את תרבות ה"פרוטקציה" הישראלית מקבל כמובנת מאליה את הגזענות המובנית של הפרויקט הציוני, ולפיכך מתעלם מבעיית הגזענות הפנים־יהודית בישראל

^[2] הוריו של מיכאל זלצר היגרו מאירופה לחלקה של הודו הבריטית שהפך לפקיסטן, אך הוא הודהה כספרדי

הפמיניסטיים שמחוץ לאקדמיה בישראל מנוהלים ב"שיטת הרבעים", שבה כוללים כל פאנל או סדנה דוברת אשכנזית, דוברת מזרחית, דוברת פלסטינית ודוברת לסבית (ברקאי 1993; בן צבי 1994; שירן 1995). לעומת זאת, האירועים הפמיניסטיים האקדמיים עודם כמעט על טהרת האשכנזיות.

הפמיניסטיות המזרחיות שמו לב לכך ששילוב נציגה לסבית הכפיל את הייצוג האשכנזי באירועים פמיניסטיים, שכן הטאבו הפטריארכלי הערבי במשפחות מזרחיות ופלסטיניות כאחת מביא לכך שהלסביות היא זהות שקשה יותר לחיות איתה כמזרחית או פלסטינית מאשר כאשכנזית; עם זאת, בישראל ההטרו־נורמטיבית אפילו לסביות אשכנזיות – על כל הפריבילגיות המעמדיות־גזעיות שלהן – נחשבות עדיין למנודות. לפיכך החליטו הפמיניסטיות המזרחיות ללחוץ על הלסביות לשמור על ייצוג יחסי בתוך שורותיהן, במקום לקרוא לביטול שיטת הרבעים (שירן 1995).

שיטת הרבעים היתה הכלל המנחה ברוב האירועים הפמיניסטיים הלא־אקדמיים בארץ – עד לראשית האלף החדש. באותה עת החליטו פמיניסטיות אשכנזיות רבות כי הבעיה "נפתרה", וחזרו לשיטת הפאנל שעל טהרת האשכנזיות עם נוכחות מזרחית ו/או פלסטינית סמלית. הפמיניסטיות המזרחיות ניסו לערער על כך, אך ללא הצלחה רבה, שכן באותה העת חוו כמה מהן קונפליקט נאמנות עקב התודה שהכירו לחברותיהן האשכנזיות, אשר זיהו אותן כ"מזרחיות טובות", וקידמו אותן בהתאם.

בעקבות האינתיפאדה השנייה (2000-2005), החלו פעילות ועמותות פמיניסטיות רבות מקרב הציבור הפלסטיני־ישראלי להחרים את אירועי התנועה הפמיניסטית הישראלית. הן עשו זאת מתוך מחאה על השתתפותן של מתנחלות (אשכנזיות ברובן) באירועים אלה, ועל השתתפותן של נשים דתיות המאמינות בארץ ישראל ה"שלמה" (גם אם הן חיות בתוך הקו הירוק). האירוע היחיד שעורו ממשיך לדבוק בשיטת הרבעים הוא הכנס הפמיניסטי השנתי.

בין הפמיניסטיות בנות האליטה האשכנזית לבין הפמיניסטיות המזרחיות והפלסטיניות־ישראליות היו כמה וכמה הבדלים, אך העמוק ביותר מביניהם הוא שאלה האחרונות מקדישות את מרצן לקהילותיהן, בעוד שהפמיניסטיות האשכנזיות קיבלו הכרעה אסטרטגית להתמקד בפעילותן בשאלת פלסטין.

הפמיניזם הישראלי ושאלת פלסטין

שאלת פלסטין היא ההמחשה הטובה ביותר לפער העמוק בין הפמיניסטיות האשכנזיות לבין מרבית הנשים הישראליות היהודיות – המזרחיות המנוחשלות. את המונח "שאלת פלסטין" אני שואבת משם ספרו של אדוארד סעיד (1979 Said), העוסק בסכסוך בין הציונות לפלסטינים באזור שבין הים לנהר. אך מבחינת רוב הפמיניסטיות האשכנזיות, התופסות עצמן כנציגות כלל הנשים בישראל, פלסטין איננה אלא הגדה המערבית ורצועת עזה (2002 Swirsky). הפמיניזם האשכנזי בארץ אינו בודד בתפיסתו זו – שאלת פלסטין היתה לנושא שכיח לפעילות בקרב פמיניסטיות במערב, אשר רבות מהן, בפרט בצפון־אמריקה, הן יהודיות אשכנזיות פרוגרסיביות (1992 Sturm; 1992 Young; 2002 Berger-Gluck; 2007 Segal; 2002 Dworkin).

רוב היהודיות האשכנזיות בגולה אינן מודעות לחלוקה הדמוגרפית בין יהודי העולם השלישי והעולם הראשון. בעוד ש־15% מיהודי העולם הם מזרחים, הרי שרובם חיים בישראל. רוב יהודי העולם הם אשכנזים, והם חיים בעיקר בגולה (Swirski 1989). לאורך ההיסטוריה, הפמיניסטיות האשכנזיות בגולה גילו נכונות להיאבק בגזענות בחברות שבהן חיו: יהודיות פרוגרסיביות ורדיקליות ניצבו בחזית המאבק בגזענות, בין אם בדרום־אפריקה או כחלק מתנועת זכויות האזרח בארצות הברית. עם המעבר מהגל הראשון של הפמיניזם בארצות הברית לגל השני, היו אלה פמיניסטיות יהודיות אקדמאיות ופעילות שטח אשכנזיות אנטי־גזעניות רדיקליות שהצליחו לבנות גשרים בין הפמיניזם הלבן הרדיקלי לבין הפמיניזם השחור. פמיניסטיות אשכנזיות רבות מהגולה מחו בהתמדה נגד הצעדים הקולוניאליים של ישראל כלפי לא־יהודים בשטחים הכבושים. יחד עם זאת, עומק הפער הגזעי התוך־יהודי בישראל לא התחוויר לפמיניסטיות היהודיות הפרוגרסיביות והרדיקליות בחו"ל; זאת מפני שהשיח המזרחי על הגזענות התוך־יהודית בישראל לא הצליח לפרוץ מדל"ת אמותיו, עקב מחסום השפה האנגלית אשר מנע ממנו להישמע מעבר לים, ועקב צנזורה מצד ההגמוניה האשכנזית (2006 Lavie).

פמיניסטיות־השלום האשכנזיות מתמקדות אם כן בסיום הכיבוש בפלסטין של הגדה המערבית ורצועת עזה, וכמה מהן אף נאבקות במקביל למען שוויון זכויות לאזרחיה הפלסטינים של ישראל; עם זאת, הן מתנערות מאחריותן לדיכוי הגזעי, הכלכלי והתרבותי של רוב אזרחיה היהודים של ישראל, ומהשתתפותן בו. הן מרחיקות עצמן מן הבעיה באמצעות ייצור שיח על הפלסטינית בתור ה"אחרת" החיצונית, ההומוגנית והלאומית,

ה"אחרת" שאינה רלוונטית לוויכוח הישראלי הנצחי בשאלה "מיהו יהודי" (2010 Lavie).

האישה הפלסטינית משמשת אפוא כ"אחרת" עבור הפמיניסטיות האשכנזיות, המכירות בהבדל בינן לבינה, מטפחות אותו, ומשקיעות בו משאבים. זוהי דרך המלך להשגת מימון אירופי או צפון־אמריקאי לפעילותן. קל יותר ל"גברות" השלום האשכנזיות להתמודד עם שאלת פלסטין כסוגיה פמיניסטית מובהקת, שכן במסגרת העיסוק בה הן יכולות לקיים דיאלוג עם אליטה לאומית פלסטינית דוברת אנגלית, שרכשה השכלה חילונית־ליברלית מערבית. הן לא נאלצות לנהל מפגשים עם בנות המעמד הפלסטיני הנמוך – נשים השייכות ברובן לתנועות אֶסלאמיסטיות כמו החמאס, בשל אכזבתן מהעמותות של הפמיניזם הפלסטיני הקוסמופוליטי, שעברו תהליך של התמקצעות (Jad 2005; וראו כהשוואה: 1994 Alvarez; 2006 Merry).

בהתאם לכך, כמעט כל העמותות הפמיניסטיות הישראליות ממומנות על־ידי הקרן החדשה ל־ישראל (להלן: הקרן החדשה) ועל־ידי הקרן האמריקאית US/Israel Women to Women (להלן: נשים־לנשים). קרנות אלה, התומכות בציונות שמאלית נאורה, השפיעו על סדר היום האקדמי, הפוליטי, התרבותי והחברתי של הפמיניזם הישראלי ושל לימודי הנשים והמיגדר בארץ. הקרן החדשה, ושלוחתה הישראלית שת י"ל (שירותי תמיכה וייעוץ לארגונים), מקצעו את העמותות הפמיניסטיות והציעו הזדמנויות תעסוקה, גם בתקופות משבר כלכלי ואבטלה. אולם בעקבות ההתמקצעות נדרשו הפעילות המועסקות בעמותות לעמוד בראש ובראשונה בציפיות התורמים היושבים בגולה, וכך היא הובילה לדה־פוליטיזציה של כמה מהן. מכספי הקרן החדשה משולמות משכורות המנכ"לים העומדים בראש העמותות, שהם אשכנזים ברובם; כספי הקרן החדשה מממנים גם משכורות לעובדות, מזרחיות ופלסטיניות ברובן, אשר היקף העסקתן עומד על חצי, רבע או שמינית משרה. נוהג זה מגביל פעילות שטח רבות למשרות עם שכר שעתי מפוצל, ללא הטבות או זכויות סוציאליות.

בחלקה את מענקה לעמותות, הקרן החדשה גם כופה דפוסי חלוקת עבודה בתחומי המחאה: האליטה הפמיניסטית הפרוגרסיבית־ליברלית, הממומנת על־ידי הקרן החדשה ועל־ידי נשים־לנשים, מוחה על הפרות זכויות האדם והאזרח של פלסטינים בשטחים הכבושים, או אפילו בישראל גופא, תוך שימוש בשפה הקוסמופוליטית של זכויות האדם, כולל שיח הילידיות והשיח של מאבק "האומות הראשונות" ("First Nations") באמריקה.

הגופים המממנים אינם מתנגדים לשימוש שעושות עמותות אלה במונחים כגון "גזענות" או "אפרטהייד" לתיאור האידאולוגיה והפרקטיקה המפלה של המשטר הישראלי נגד פלסטינים. מדינת ישראל אף מתירה כיום לאזרחיה הפלסטינים – בפיקוח צמוד – לנהל עמותות משל עצמם לקידום זכויות אדם, עמותות הממומנות אף הן בעיקר על־ידי הקרן החדשה. עמותות אלה מקבלות היתרים להפגנות ומקיימות פעילויות נגד מדיניות ההפרדה הגזעית של ישראל. השלטונות, כמו גם הגורמים המממנים, משתמשים בעמותות לזכויות האדם של הפלסטינים בישראל ושל האליטה האשכנזית הפרוגרסיבית כהוכחה לסובלנותם; אך למעשה, הקרן החדשה מגבילה את העמותות הפלסטיניות למען זכויות האדם: היא מצרה את צעדיהן בפעילותן להפצת המידע בקרב הציבור הפלסטיני בנוגע לפערים הבין־גזעיים בשורות הציונות, או לסתירה הפנימית במושג "מדינה יהודית דמוקרטית". פמיניסטיות־השלום האשכנזיות תומכות אם כן בפעילות הפלסטיניות אזרחיות ישראל, ובה בעת הן בעלות השפעה על חלק ניכר מהמימון המגיע לעמותותיהן.

שאלת פלסטין מהווה כר צמיחה ממומן היטב לאקטיביזם ישראלי, בכפוף למצע האוטופי של "שלום ודו־קיום". בהקשר הנוכחי של הסכסוך הישראלי־פלסטיני, הביטוי "דו־קיום" מציין בפועל ז'אנר של מפגשים פלסטיניים וישראליים המשמשים לאוורור תלונות ישנות ולהעלאת הצעות אפשריות לשלום המיוחל. לא פעם, מנחה מקצועי העוסק בדינמיקה קבוצתית מנהל את התהליך. בדרך כלל, הישראלים המגיעים למפגשים אלה באים מהמעמד האשכנזי הבינוני־גבוה. המפגשים מתקיימים באכסנויות מפוארות בחיק הטבע, במטרה ליצור את האווירה השלווה הנדרשת על מנת לאפשר לטראומות העבר לשכון. כאשר נערכים מפגשי ה"דו־קיום" הללו מחוץ לישראל, הם מתנהלים בשפה האנגלית. הדבר מגביל עוד יותר את הרכב המשתתפים, כיוון שבעולם שאינו דובר אנגלית, קיים קשר מובהק בין שליטה באנגלית לבין הקוסמופוליטיות המאפיינת אליטות. כאשר נערכים המפגשים בישראל, תרגיל הדו־קיום המוגבל בזמן ובמרחב מתנהל לרוב בעברית, שפת הכובשים, שכן הפלסטינים הכבושים דוברים עברית שוטפת, ולעומתם הישראלים מתקשים בערבית. לא בכדי הכתירו כמה פלסטינים את מפגשי הדו־קיום בכינוי החיבה העוקצני "דוקי" (2006 Lavie ; שובלי 2006).

בעידן שבו משתלטות העמותות על הזירה הציבורית, ושבו התמקצעו העמותות הפמיניסטיות (1994 Alvarez, Merry; 2006), הביטוי "דו־קיום" משמש כמילת קסם להשגת מימון

לפרויקטים מקומיים. סכומי עתק זורמים לידי "פמיניזם הדוקי" מהאיחוד האירופי, ומארגונים יהודיים בגולה כמו נשים־לנשים וקרנות אחרות של יהודיות אמריקאיות. בזכות יוקרת ה"דוקי", הוא מצליח לגייס תקציבים נאים. כך למשל בסוף 2002 הוערך כי תנועת השלום והדו־שיח מקבלת כתשעה מיליוני דולרים בשנה בתרומות פטורות ממס מארצות הברית ומאירופה (אטינגר 2003). מפגשי הדו־קיום הטקסיים עם האליטה הפלסטינית החילונית מרמאללה אפשרו לפמיניסטיות האשכנזיות להימנע מהתמודדות עם הדעות הקדומות הגזעניות והמעמדיות שלהן עצמן נגד רוב אזרחיות ישראל שמוצאן מזרחי. את גזענותן התוך־יהודית הן המירו בנדיבות זוחחה, שאותה הפגינו כלפי הפמיניסטיות המוסלמיות והנוצריות דוברות האנגלית מהגדה המערבית (ובמידה פחותה בהרבה, מעזה).

ומה בדבר עמותות מזרחיות? הקרן החדשה ונשים־לנשים אינן משקיעות בהיקף דומה במימון פעילויות מחאה והתגייסות עממית בסוגיות אלה. הגורמים המממנים ייחדו לעמותות המזרחיות תפקיד אחד בלבד: להיות תחליף לתוכניות הרווחה הממשלתיות, שקוצצו עד מאוד. עמותות פמיניסטיות מזרחיות ממומנות בעיקר כדי לסייע לנשים המעוניינות לשוב למעגל העבודה, דרך סדנאות להקמת עסקים זעירים. עם העמותות הממומנות כך נמנות "נשים מבשלות עסק" – בישול ביתי למכירה, הפועלת במציאות של שוק קייטרינג תחרותי ומקצועי מאוד, וכן עמותה למכירת רקמה בעבודת יד, הפועלת בשוק הנצלני של מלאכות יד אתניות, שכבר מאוכלס בקולקטיבים אקזוטיים יותר לרקמה ואריגה של נשים בדואיות. כשהעמותות המזרחיות מסרבות להפוך לארגוני צדקה או לפעול בסגנון "ים של דמעות", הן מנוטרלות באמצעות איומי המממנים בקיצוץ חד במענקיהן. כפי שטענה אבידוב (2004), עקב תלותו של הפמיניזם המזרחי בקרנות מעין אלה, הוא הפך לקבלן משנה מעוקר־פוליטית של הפמיניזם האשכנזי מהזרם המרכזי.

עד לאחרונה, הפמיניסטיות האשכנזיות נהגו לתקוף את אחיותיהן המזרחיות כ"מתכיינות", תוך טשטוש פערי הצבע והמעמד בינן לבין המזרחיות במסווה של אחווה נשית יהודית (שירן 2002א'; Morgan 1970). התוצאה היתה נתק כמעט מוחלט בין הפמיניסטיות המזרחיות לאחיותיהן הפלסטיניות בישראל, על אף היותן כפופות למבנים דומים של פטריארכיה ולדיכוי רב־צירי – בין אם בידי אשכנזים ואשכנזיות, ובין אם בידי הגברים המזרחים או הפלסטינים של קהילותיהן. הפמיניסטיות המזרחיות והפלסטיניות הישראליות מסוגלות כיום לקיים

דיאלוג רק בתיווך פמיניסטיות־השלום האשכנזיות, גם כאשר אלה אינן נוכחות פיזית במהלך הדיאלוג (Lavie 1995; Ebron and Tsing 1995). יתר על כן, העדר שליטה בשפה האנגלית ומחסור בהשכלה שנרכשה במיטב האוניברסיטאות בחו"ל (Lavie 2006) אינם מאפשרים לפמיניסטיות המזרחיות ליצור קשר עם הפמיניסטיות הלאומיות בנות המעמדות הגבוהים מהרשות הפלסטינית, שרכשו לעצמן זכויות יתר שכאלה בדומה לרבות מפמיניסטיות־השלום האשכנזיות.

שאלת פלסטין מאפשרת אם כן לפמיניסטיות־השלום האשכנזיות להימנע מלחלוק את עוצמתן, יוקרתן וממונן עם ה"אחרות" הפנימיות של החברה הישראלית – הנשים המזרחיות. הפמיניסטיות המזרחיות מזהות אירוניה עמוקה בשימוש שעושות אחיותיהן האשכנזיות בשפת זכויות האדם כשמדובר בפלסטינים, על רקע שתיתקן בנושא זכויותיהם החברתיות, התרבותיות והכלכליות של המזרחים, ומחסום הצבע שמדכא אותם. שתיקה אירונית זו אינה אלא חלק קטן מהפרקטיקות ומקווי המדיניות שגרמו לרוב הנשים בישראל להקצין ימינה מאז שנת 1977 (Lavie 2010).

תענותוּי ה"שמאל" וה"ימין" בישראל

האשכנזים בישראל, למעט המהגרים מחבר העמים לשעבר, משתייכים ברובם למעמד הבינוני והעליון, ורובם מצביעים לשמאל.‏4 השמאל הפוליטי הישראלי מסכים ליישוב הסכסוך עם הפלסטינים בעסקה של שטחים תמורת שלום, אך הוא מפולג לשלוש סיעות עיקריות. השמאל הציוני, המורכב ממפלגות העבודה ומר"צ, תומך בציונות ליברלית עד סוציאליסטית. יחד עם זאת, כשהיה בשלטון, שמאל ציוני זה ניהל בעקביות מדיניות סוציו־אקונומית ימנית. מצביעיו האמידים של גוש זה הם בני האליטה הכלכלית־פוליטית האשכנזית – תעשיינים, בנקאים, קבלנים ואנשי היי־טק (רידר 2006; שובלי 2006). הקבוצה השנייה, הקטנה יותר, היא השמאל הפוסט־ציוני, המכיר במציאות הנכבה של 1948 ומקיים הפגנות פעילות נגד הכיבוש של 1967, אך אינו נבדל מהגוש הציוני כשמדובר באינטרסים המעמדיים של האליטה האשכנזית ובמנגנון הפוליטי התומך בה. לבסוף, ישנו מיעוט זעיר, השמאל האנטי־ציוני, שחבריו אף הם נמנים עם האליטה האשכנזית ברובם, אך שורשיו נעוצים

בשמאל החדש האירופי של שנות השישים. קבוצה זו תומכת בהפיכת ישראל ממדינה יהודית, שבה נהנים היהודים מזכויות יתר אזרחיות, למדינה חילונית עם אזרחות שווה לכל תושביה, כולל הפלסטינים שנשארו בשטח שעליו קמה מדינת ישראל לאחר מלחמת 1948. מיעוט זעום מקרב השמאל האנטי־ציוני סבור שיש לכונן מדינה אחת – פלסטין/ישראל – שתקיף את שטחי ישראל, שטחי הגדה המערבית ושטח רצועת עזה. אף אחת מתנועות השמאל הללו לא הצליחה למשוך מזרחים.

ערב מלחמת 1967 טען מיכאל זלצר שכל סיעות השמאל האשכנזי בישראל הפכו את היהודים לארים הרבה יותר מאשר הימין (Selzer 1967). אנשי השמאל אימצו אמנם את שיח השלום והאהבה של תרבות הנגר הפוליטית של ההיפים, שהיה אופנתי בזמנו, כדי לחזר אחר הפלסטינים בסיסמאות שלום וסולידריות; אך בעוד שהשמאל ראה את הפלסטינים מבעד למשקפיים רומנטיות, הוא לא יכול היה לעכל את הערבים שלו עצמו – המזרחים – כחלק מהסכסוך בין ישראל לשכנותיה. זלצר ציין כי השמאל לסוגיו התייחס למזרחים כאל סרח עודף של מה שכונה "שיח השלום". הוא טען כי ללא פירוק של משטר האפרטהייד הפנים־יהודי של ישראל על־ידי דה־אריאניזציה של השליטה וההגמוניה האשכנזיות בישראל, לא תהיה שביתת נשק, וודאי שלא ישכון שלום בין ישראל לעולם הערבי. זלצר המשיך וקבע שהשמאל בארץ לא הצליח להבין "עד כמה משמעותית העובדה [...] שהתברר כי האשכנזים אינם מסוגלים לחיות במחיצת אחיהם היהודיים בני המוצא הערבי" (שם, עמ' 94).

בבחירות של שנת 1977 הצביעו כמעט כל המזרחים בעד מנחם בגין, ובכך דחו את הציונות הגזענית של השמאל, ואת חוסר יכולתו של השמאל להכיר בגזענות, בהשפלה ובאפליה אשר ממנה סבלו המזרחים תחת ממשלות מפא"י משנת 1948 ואילך. בגין, מנהיג מפלגת חירות הימנית שהיתה הרחק מחוץ לקונצנזוס הציוני הליברלי־סוציאליסטי, הפך בשנת 1959 לאחת הדמויות הנערצות על מזרחים רבים, כשהיה הפוליטיקאי הראשון שבא לביקור הזדהות עם מורדי ואדי סאליב. ואדי סאליב היה המאורע הראשון שעיצב את התודעה המזרחית לאחר 1948 (שטרית 2004). בגין היה הפוליטיקאי האשכנזי הראשון שהכיר בפומבי באפליית המזרחים, המבוססת על מוצאם האתני הלא־אשכנזי. הודות לכך, והודות לביקורו בוואדי סאליב, הצביעו המזרחים למפלגת הליכוד הימנית, יורשתה של חירות ההיסטורית, ב־1977 ושנים לאחר מכן.

עם ניצחונו הסוחף בבחירות 1977, הפך בגין מהכבשה

השחורה של הפוליטיקה הישראלית לראש ממשלה. תרמה לכך, בין היתר, ההתקוממות שחוללה בתחילת שנות השבעים תנועת "הפנתרים השחורים", שעלתה מקרב דור המזרחים שלאחר מורדי ואדי סאליב. חברי התנועה פעלו בתיאום עם השמאל האנטי־ציוני האשכנזי החדש שהחל להתגבש בסוף שנות השישים. התנועה, ששמה הוא מחווה סמלית לתנועת "הפנתרים השחורים" של אוקלנד, קליפורניה, ואשר מקורותיה בשכונות העוני שלאורך הגבול בין מערב ירושלים למזרחה, סחפה בהפגנותיה כמעט את כל הגטאות המזרחיים בערי ישראל. בעקבות הנחיותיה של ראש הממשלה דאז גולדה מאיר, המשטרה דיכאה את הפגנותיהם בברוטליות. כמה פנתרים נורו למוות מטווח קצר בידי צלפים. אחד מהם נעלם באופן מסתורי.‏5 אחרים שולבו ברבות הימים בעמדות ממסדיות. באשר לכל היתר, הרי שהמשטר הישראלי שולל מהם עד היום תעסוקה ודיוור המכבדים את בעליהם. בדיוק כשעמדו נציגים מהתנועה לגבש קואליציה של ממש עם השמאל החדש האירופי הרדיקלי, הוחרמו דרכוניהם של חברי משלחתם. חוקרים ישראלים, כמו גם הציבור הרחב, סבורים שהתוצאה הישירה של פעילות הפנתרים השחורים היתה נפילת מפלגת העבודה והעברת מוסרות השלטון לידי בגין והימין. הימין הפוליטי הישראלי נשאר בשלטון משנת 1977 ואילך, מלבד תקופות קצרות, והמשיך במדיניות שבה התחילה מפלגת העבודה – התנחלות בשטחים בהתאם לאידאולוגיה של ארץ ישראל השלמה (שטרית 2004).

בשנות השמונים, דור חדש של פוליטיקאים מזרחים התחבר לאידאולוגיית ארץ ישראל השלמה של הליכוד ולמפעל

^[1] לפי ריאיון שקיימתי בינואר 2009 עם ראובן אברג'ל, ממיסדי הפנתרים השחורים בירושלים, עובדיה הררי נורה מטווח קצר בידי שוטרים במהלך מרדף במאי 1971. עמיתו דניאל סעיל נמלט מישראל ב־1975, בתחילה לצרפת ואחר כך לספרד. לדברי אברג'ל, היתה שמועה כי סעיל שידר תעמולה אנטי־ישראלית בערבית ברדיו עירק, ולאחר מכן שב לספרד. בהמשך הוא נכנס לקונסוליה הישראלית, ומעולם לא נראה שנית (פֿישר 1996). פנתר אחר, קוקו (יעקב) דרעי, הוכה באכזריות במהלך ההפגנות של שנות השבעים. בהיותו בכלא בשנות השמונים, בתקופה שבה פנתרים שחורים רבים הופללו בעוון פעילותם המחתרנית ונכלאו בכלא באר שבע, דרעי עמד בראש התארגנות למרד. היתה זו הפעם הראשונה בתולדות ישראל שבה השתמש השב"ס בגז מדמיע ורימוני עשן בתאים הזעירים של האסירים היהודיים. דרעי היה המטרה העיקרית של השב"ס במהלך התקוממות זו. יחזקאל כהן, פנתר שחור נוסף, נעצר בתור חבר בקבוצה אשכנזית בעיקרה – "דרך הניצוץ", והואשם כאויב המדינה. האסיר המפורסם ביותר מקבוצה זו היה הקיבוניצניק האשכנזי אודי אדיב. הלה נהנה מתנאים נוחים בכלא. כהן, המזרחי היחיד בקבוצה, היה גם זה שנחשף יותר מכולם לעינויים. עצמותיו השבורות לא טופלו, והוא איבד כמעט כליל את כושר ראייתו

^[2] השמאל האשכנזי הציוני זו בהתמדה ימינה; מפלגת "קדימה" למשל נחשבת כמפלגת "שמאל" עקב תמיכתה בנוסחת "שטחים תמורת שלום".

ההתנחלויות, והשתלב בפוליטיקה המוניציפלית. כמה מראשי העיר הללו המשיכו לכהונה בכנסת, ואף קיבלו תיקים בממשלה. אך קאדר חדש זה של פוליטיקאים מורחים ניגן עדיין כינור שני לבני האצולה האשכנזית בליכוד, שכונו "הנסיכים". הפוליטיקאים המזרחים קידמו את סדר היום הפוליטי של הנסיכים, במקום את זה של קהילותיהם המזרחיות; מכאן, שגם אם למזרחים היתה עתה דריסת רגל בפוליטיקה, מצב הקהילות המזרחיות לא השתנה באופן משמעותי (שטרית 2004).

יחד עם זאת, בתקופה זו היו לבני הרוב היהודי בישראל סיבות טובות להמשיך להצביע עבור הימין. משפחות רבות מהמעמד התחתון ביקשו לצאת מהגטאות המזרחיים, בפרט לאור "בועת הנדל"ן" בערים במרכז הארץ שגרמה למחירי הדירות להאמיר.⁶

תחת שלטון ממשלת מפא"י־העבודה, האפשרות היחידה שהיתה פתוחה בפני העניים לשיפור הדיור היתה לעקור להתנחלויות גדולות כמו אריאל ומעלה אדומים, או לשכונות החדשות של ירושלים שהוקמו עמוק בתוך פלסטין הכבושה שלאחר 1967, שבה כונו פרויקטי שיפור הדיור בשמות נשגבים כמו "פסגת זאב" או "נווה יעקב". ממשלת הליכוד המשיכה במדיניות של בניית יחידות דיור בהתנחלויות לישראלים מהמעמד הבינוני־נמוך. אולם מאמצע שנות השמונים ואילך לא הסתפקו ממשלות הימין בהשקעה בהתנחלויות, ויוזמו גם את פרויקט שיקום השכונות בגטאות המזרחיים ברחבי הארץ. על אף שבמסגרת הפרויקט לא נבנתה כמות מספקת של דירות חדשות, הרי שהוקמו מרכזים קהילתיים, ותשתיות החשמל והביוב שופרו באופן משמעותי. זאת ועוד: בתקופת שלטון הימין זכתה התרבות המזרחית לעדנה מחודשת – כל עוד נמנעה מחיבור בין זיקתה הערבית לזו של הפלסטינים (אברג'ל ולביא 2007).

במהלך שנות אוסלו – 1993–1999 – ניהלו הישראלים והפלסטינים משא ומתן בתיווך אמריקאי על נסיגה הדרגתית של ישראל מחלק מן השטחים שכבשה מידי ירדן ומצרים ב־1967. אחת מה"סוכריות" שהוצעו לציבור הישראלי היתה ההבטחה לשגשוג כלכלי אוורי מידי, בזכות גלובליזציה של

המשק. גוש העבודה־מר"צ, שהיה אז בשלטון, פירק איגודים מקצועיים והעביר מפעלים למצרים, ירדן, דרום־אפריקה ודרום־מזרח אסיה. האליטה השמאלית השקיעה בסדנאות יזע בחו"ל, והעסיקה בארץ עובדים זרים בשכר רעב – כתחליף לפועלות מזרחיות ופלסטיניות במפעלים (Lavie 2010), ביכלר וניצן (2001). הנהגת השמאל הציוני אף נקטה צעדים לקראת הפרטת המגזר הציבורי, ויוזמה קיצוץ בקצבאות הרווחה. השמאלנים הפוסט־ציוניים והאנטי־ציוניים לא מחו על כך, כיוון שחששו שמחאתם תפגע בתהליך השלום. הימין השתמש ברטוריקה פופוליסטית של מוצא אתני וצדק חברתי כדי לזכות בתמיכת המזרחים – עד 2003, כשבנימין נתניהו כשר האוצר קיצץ כמעט את כל מה שנותר מזכויות הרווחה, ובכך חשף את הרטוריקה הזו במערומיה.

אחת הסיסמאות הנשמעות בהפגנות רבות של השמאל הישראלי על כל גווניו היא "כסף לשכונות" – כלומר לשכונות העוני ולעיירות הפיתוח המזרחיות – "ולא להתנחלויות". רפי שובלי (2006) טוען כי מדובר בסיסמה מתעתעת, ושואל: ממתי נאבק השמאל האשכנזי הישראלי למען העניים ממוצא מזרחי, או מנסה לספק חלופה נאותה לבית החם ולאפשרויות הניידות כלפי מעלה שמצאו המזרחים בימין? למרבה האירוניה, הקיבוצים – נושאי הדגל של הציונות הסוציאליסטית הנאורה – הם אלה שניצלו את המזרחים יושבי עיירות הפיתוח שהוקמו סביבם, בהעסיקם פועלים שחורים בשכר רעב וללא זכויות (שטרית 2004). שובלי מציין כי השמאל האשכנזי נוהג להציג את המזרחים כהמון לאומני ופרימיטיבי. השמאל מפזם את הסיסמה "כסף לשכונות, לא להתנחלויות" כמעט תמיד בהקשר של הכיבוש הצבאי של השטחים ב־1967, אך הוא אינו נותן דעתו על כך שהמזרחים הם הרוב השקט של המתנחלים; אין הוא משמיע את הסיסמה בהקשר של הגזענות והמחסור המאפיינים את החיים בשכונות העוני של נצרת הפלסטינית או של נצרת־עלית המעורבת, שלא לדבר על שכונות דרום תל־אביב, אליהן ייסעו השמאלנים מצפון תל־אביב קילומטר או שניים רק כדי לאכול כבד אווז בלאפה.⁷ שובלי מסיק שהשימוש שעושה השמאל בסיסמה זו, במובן מסוים רק מסית את המזרחים נגד הפלסטינים, בהשמיטו את ההקשר החברתי הנוגע להרכב האתני של שכונות העוני או ההתנחלויות – לעומת ההרכב האתני של השמאל.

הפמיניסטיות האשכנזיות של השמאל הגיבו להפרות זכויות האדם החמורות של ישראל במהלך האינתיפאדה הראשונה (1987–2003) והאינתיפאדה השנייה (2000–2005). גילה סבירסקי, ממייסדות "נשים בשחור" ו"קואליציית נשים לשלום", מיטיבה לתאר בכתביה את פעולותיהן האמיצות של פעילות השלום הישראליות, שהפגינו סולידריות עם הפלסטינים תושבי הגדה במהלך האינתיפאדה השנייה: הן סיכנו את חייהן בחלוקת מזון לכפרים נצורים, מנעו בגופן עקירה של עצי זית, וחשפו עצמן לאלימות פיזית ומילולית של ישראלים ימנים שעה שצעדו על מנת "להעלות את השלום על ראש שמחתה של ירושלים" (Swirsky 2002). ככלל, פמיניסטיות אשכנזיות הפגינו הרבה יותר מגברים אשכנזים. השילוב של היותן נשים והיותן בעלות זכויות יתר מעמדיות, הפחית את ההסתברות שהפגנותיהן יפוזרו באלימות עלידי חיילי צה"ל בגדה, שרבים מהם מזרחים (Keshet 2006). יחד עם זאת, הן עדיין מתעלמות ממצוקת הקהילות המזרחיות המנוחשלות בישראל, הנמצאות בשכונה ליד, לטובת מה שגילה סבירסקי מכנה "צוותי טלוויזיה מכל רחבי העולם", המתעדים את הפגנות "תאטרון הרחוב" שלהן נגד הכיבוש. הפגנות אלה מצטלמות היטב בכלי התקשורת, המחפשים דואליות פלסטינית/ישראלית פשטנית. בה בעת, כפי שסבירסקי מיטיבה לנסח, הפמיניסטיות הללו עודן תוהות מדוע פעילותן "נעלמת כמעט לגמרי מעיני הציבור בישראל" (שם, עמ' 238).

אפשר שההשפעה הזניחה של פמיניסטיות־השלום מסבירה מדוע מאפשר להן המשטר להשתמש בלשון ה"גזענות" וה"אפרטהייד", ומדוע מסכינות לכך הקרנות הממנות את ארגוניהן. זה נשמע מצוין באנגלית באוזני יהודי הגולה. ישראל מעוניינת הרי לשמור על תדמית "נקייה" של דמוקרטיה עם חופש ביטוי, והסובלנות כלפי התבטאויות מעין אלה מסייעת לה לתחזק תדמית זו. הפמיניסטיות הפלסטיניות, להבדיל, ובפרט האסלאמיסטיות שביניהן, פועלות ברוח ממרת חז"ל "עניי עירך קודמים". הן פועלות קודם כל ברמה המקומית, ומגייסות את הפריבילגיות המעמדיות שלהן למאבק בקיפוח בתוך קהילותיהן; רק אז הן מוציאות את הפעילות הזו החוצה, ומציגות אותה לעיני הקהילה הבין־לאומית וכלי התקשורת (Jad 2005).

השמאל האשכנזי מקבל את נאמנות המזרחים למדינה כמובנת מאליה, לאור דפוס ההצבעה שלהם לימין ללא תלות בזהות המפלגה השלטת. בדומה, החוקרות והפעילות הפמיניסטיות האשכנזיות ממשיכות להתעלם מפערי המעמד

בתוך ישראל ולהיבט הבין־גזעי שלהם, שעל יסודותיהם הרעועים אמור להיבנות "המזרח התיכון החדש" (Lavie 2010).

הוויית המצוקה של הפמיניזם המזרחי והאסטרטגיה שלו

הוויית המצוקה המזרחית מורכבת ומלאת סתירות. אין להשוותה לסיטואציה הברורה של הפלסטינים בגדה המערבית או בעזה, הנתונים לעוולות הכיבוש היומיומיות. אי־אפשר להשוותה אף לפשעי האפרטהייד היומיומיים שמעוללת ישראל לאזרחיה הפלסטינים. כפי שכתב ב־2006 הכותב המכנה עצמו ג. אביבי,⁸ המזרחים מוצבים בין דיכויים הכלכלי־תרבותי לבין מאבק הפלסטינים להגדרה עצמית: רוב המזרחים קיבלו את הציונות; רבים מאמינים עדיין בהבטחתה האוטופית, על אף שהם מודרים עדיין ממרכזי הכוח הכלכליים והתרבותיים שלה; רוב המזרחים אינם לוקחים חלק במאבקים שנועדו להתגבר על ניחשולם. אולם אביבי משער שלו היו המזרחים מחליפים צדדים במשוואה המעמידה את הציונות מול שאלת פלסטין, הם היו מאבדים באופן מידי את המעט שכמה מהם זכו בו בזכות הניידות הפוליטית־כלכלית המצומצמת כלפי מעלה שאפשרה להם התאשכנוותם.

כך למשל, בדומה לכל אזרחי ישראל היהודים, המזרחים חייבים בשירות צבאי. הצבא מהווה עדיין מסלול לניידות חברתית של יהודים ישראלים, אולם מאז מלחמת לבנון הראשונה השירות הקרבי מושך פחות ופחות אשכנזים: אלה נהנים מהאפשרות להיות מוצבים ביחידות טכנולוגיות עורפיות, הודות לחינוך המעולה שקיבלו בבתי הספר הממוקמים בשכונות וביישובים מבוססים. כיום המזרחים הם הממלאים את שורות היחידות הקרביות, מה שכרוך כמובן גם בשיעור אבידות גבוה יותר (הלוי 2003, 2006). אביבי מוסיף שהמזרחים הם גם הקורבנות העיקריים של פיגועי ההתאבדות: פיגועי התאבדות מתרחשים ברובם בתחבורה הציבורית, ומזרחים רבים אינם יכולים להרשות לעצמם להחזיק מכונית פרטית. יעדים נוחים אחרים למפגעים הם שכונות העוני, אשר אין בידם של התושבים בהן לשכור את שירותיהן של חברות שמירה פרטיות. גם משטרת ישראל מדירה את רגליה בדרך כלל מפעולות שיטור סדירות בשכונות המזרחיות, למעט פשיטות מזדמנות נגד עבירות של סחר בסמים והימורים (אברג'ל ולביא 2006; שדמי 2004).

					
ג. אביבי הוא שם העט של פרשן מבריק שכותב בין היתר בפורטל האינטרנט המזרחי קדמה (www.kedma.co.il/forum).	8	ג. אביבי הוא שם העט של פרשן מבריק שכותב בין היתר בפורטל האינטרנט המזרחי קדמה (www.kedma.co.il/forum).			

^[1] ניתוח מאיר עיניים של חלוקתה של תל־אביב ל"עיר לבנה" ול"עיר שחורה" מופיע אצל רוטברד (2005)

^[2] מחירי הנדל"ן במרכז ישראל עלו באופן חד בתחילת שנות התשעים עקב גל העלייה של האשכנזים מחבר המדינות. "העלייה הלבנה", כפי שכונתה בידי הנהגת מפלגת העבודה, אמורה היתה לגאול את ישראל מהתמזרחות (Lavie 1992). היהודים שהגיעו מחלקה האירופי של ברית המועצות לשעבר קיבלו סובסידיות ממשלתיות נדיבות לשכירת או קניית דירות. הם העדיפו לגור בערים במרכז ישראל כדי ליהנות מאפשרויות תעסוקה וחינוך משופרות.

האשכנזים, בין אם בימין או בשמאל, נהנים מרשת ענפה של קשרים בין־לאומיים, במיוחד בצפון־אמריקה, למשל בהסתדרות הציונית העולמית ובבית הלבן. הפמיניסטיות האשכנזיות מהשמאל, אותן מממנת הקרן החדשה לישראל, אף הופיעו בפני הפרלמנט האירופי וקיבלו ממנו מימון. בנוסף על מימון הצפון־אמריקאי (Peled-Elhanan 2005). גם הפלסטינים זכו בהדרגה בהכרה בין־לאומית בנכבה ובמאבקם ההרואי למען מולדת חופשית ועצמאית. על אף פעילות עמותות המזרחים שבמימון הקרן החדשה, המזרחים טרם זכו בהכרה בין־לאומית בבעייתם, והיא אינה נתפשת עדיין על־ידי הקהילה הבין־לאומית כאחת מהבעיות האזורית שגרם הכיבוש הציוני־אשכנזי של פלסטין. רק הכרה בין־לאומית שכזו תוכל לשכנע את הקרן החדשה לאפשר לעמותות המזרחיות לעבור מניהול בתי תמחוי לפעילות קואליציונית חוצת גבולות למען צדק חברתי בעבור הקהילות המזרחיות. לבסוף, אביבי מציין שלמזרחים אין מצנחי חירום בדמות דרכונים אירופים, וזאת בניגוד לאשכנזים רבים שהצטיידו בדרכונים כאלה ליום סגריר.

נכון לעכשיו, עמותות פמיניסטיות מזרחיות נמנעות מעיסוק פומבי בשאלת פלסטין. לאור העובדה שעבודת השטח הקהילתית שלהן ממומנת בעיקרה על־ידי מקורות ציוניים בגולה באמצעות הקרן החדשה, הפמיניסטיות המזרחיות יודעות שהתנתקות ממקורות תמיכה אלה תביא להעמקת הקיפוח של הקהילות המזרחיות על־ידי ההגמוניה האשכנזית.

כל העמותות שמממנת הקרן החדשה נדרשות לרשום את פגישותיהן לפרוטוקול, ופרוטוקולים אלה עשויים להיבדק על־ידי הקרן החדשה, כמו גם על־ידי רשם העמותות. מכיוון שכך, פרוטוקולי המפגשים של עמותות פמיניסטיות מזרחיות אינם משקפים את הדיונים האמיתיים בין הפעילות על הזיקה שבין פמיניזם מזרחי לבין שאלת פלסטין. השיחות בנושא זה הן שיחות נוקבות, לא רק לאור משקלה הסגולי הכבד של הסוגיה, אלא גם לאור התפלגות הדעות הפוליטיות בקרב החברות בעמותות הפמיניסטיות המזרחיות, הדומה להתפלגות בקרב הפמיניסטיות האשכנזיות, וכוללת ציוניות סוציאליסטיות, פוסט־ציוניות ואנטי־ציוניות. הקושי בהתמודדות בתוך הארגונים הפמיניסטיים המזרחיים עם סוגיית פלסטין נעוץ בחשש שכל אזכור של הסוגיה בפרוטוקול, או כל אזכור של דיון בעניינים בין־לאומיים הקשורים בסכסוך בין מדינת ישראל לעולם הערבי, יתפרש על־ידי הקרן החדשה כחדירה לטריטוריה אשכנזית בלעדית.

במקרה שבו יתועדו הפמיניסטיות המזרחיות עוסקות בסוגיית פלסטין, ייקלעו העמותות שלהן לתחרות עם העמותות הפמיניסטיות האשכנזיות. הקרן החדשה, או אפילו רשם העמותות, יכולים לתת פומבי להשקפותיהן השנויות במחלוקת של הפמיניסטיות המזרחיות. מייד עם היוודע לקהילה המזרחית על אופי דעותיהן הפוליטיות, היא היתה דוחה את ניסיונותיהן לקדם פרויקטים בשכונות. חברי הקהילה היו דוחים בשאט נפש כל השקפה שאינה ציונית מובהקת, או כל גילוי של עניין מזרחי בשחרור פלסטין. הקהילה מוטרדת בעיקר מקשיי הקיום המזרחי היומיומי: פרנסה, דיור, גישה לשירותי בריאות וחינוך. לפיכך, הפמיניסטיות המזרחיות הסכימו בינן לבין עצמן – לא רק בדיבור, אלא גם בשתיקות שביניהן – שהעדר דיון מזרחי בסוגיית פלסטין הוא האסטרטגיה העדיפה. נציגות ארגונים פמיניסטיים מזרחיים, כמו אחות י, אף העלו בפני הקרן החדשה את הדרישה לפרויקטים שמטרתם הבלבדית היא העלאת מודעות מזרחית כדרך להעצמה של נשים מזרחיות. לאורך הדרך הן גילו גם שהקרן החדשה מאיימת עליהן בקיצוץ תקציבים מרגע שהעלו הצעות לפרויקטים המפליגים מעבר לעבודת צדקה.9

יכולתן של הפמיניסטיות המזרחיות לקרוא תגר על המשטר היא מוגבלת. הן חייבות לדבר בשפת ה"תכל'ס", העשייה הפרקטית, כדי לסייע למזרחיות מנוחשלות להתמודד עם קשייהן היומיומיים מול הרשויות – רשויות המתנהלות על־פי לוגיקה אשכנזית (אברג'ל ולביא 2007). בהתחשב בדפוסי ההצבעה לימין בקהילות המזרחיות, נמנעו הפמיניסטיות המזרחיות משאלת פלסטין הכבושה, ומהאפשרות ליצור זיקה בין כיבוש אחד לאחר באמצעות שפה חדשה, שמטרתה לפתוח אפשרויות להיקלטות מחודשת של המזרחים במרחב הערבי. בין השאר, הן לא קראו לפתרון צודק לבעיה הפלסטינית על־ידי הצבעה על עלויות הכיבוש הצבאי לעומת העדר התקציבים למכונות ממוגרפיה במרפאות לבריאות הציבור שבגטאות המזרחיים מוכי האבטלה; הן לא הצביעו על הקשר בין דיכוי הפלסטינים לבין האידאולוגיות והפרקטיקות של השבחת הגזע שאפיינו את הציונות האשכנזית

^[1] במהלך 2002 וברבעון הראשון של 2003 עבדה מחברת מאמר זה על תכנון תקציב ארוך טווח לעמותת אחות י ביחד עם רחל עמרם. בינואר 2003 נפגשה כותבת מאמר זה בלוויית ויקי שירן ז"ל עם נציגת הקרן החדשה האחראית על מימון עמותות מזרחיות. בפגישה העבירה נציגת הקרן החדשה את המסר כי אם בכונתן לפעול להעלאת מודעות מזרחית בקרב נשים מזרחיות, העמותה לא תקבל מימון. לטענת נציגת הקרן, העלאת מודעות שכזו תוביל לפילוג התנועה הפמיניסטית בישראל

המוקדמת, ואשר פעלו לרעת המזרחים (Lavie 2007; אברג'ל ולביא 2007) – כמו עיקור בכפייה (השש־דניאל 2004; סטולר־ליס 1988, 2003 Stoler-Liss), ניסויים רפואיים ברמות גבוהות של קרינת רנטגן בלא הסכמת הנבדקים (בלחסן וחמיאס 2004), והעברת תינוקות מזרחים לאימוץ במשפחות אשכנזיות בלא הסכמת ההורים (שובלי 2007; זייד 2001; Madmoni-Gerber 2009); הן לא התייחסו כלל לקווי הדמיון הללו בין המזרחים לפלסטינים. בזהירות רבה, לעתים אף תוך הכרה בנחמה פורתא שמצאו הקהילות המזרחיות בחיקו של הימין, הפמיניסטיות המזרחיות נאלצו לעתים להתעמת עם ציבור תומכיהן, ולהסביר את משחק הגומלין בין מחיקת זיכרונות ערב של המזרחים, המעוגנים בשפה ובתרבות (Lavie 1992; שוחט 2001), לבין ההתעקשות הכמעט גורפת של השמאל האשכנזי הישראלי על פתרון של שתי מדינות.

שתי מדינות או אחת?

פתרון של שתי מדינות, בשילוב עם ההתכחשות המוחלטת לזכות השיבה של הפלסטינים, נועד לשמר את הדומיננטיות וההגמוניה האשכנזית בישראל. מנהיגי השמאל הליברלי־סוציאליסטי והפוסט־ציוני שבים ואומרים כי הם מוכנים לוותר על שטחים תמורת שלום, כלומר לוותר על מרבית האדמה הפלסטינית שישראל כבשה ב־1967. הוויתור על השטחים יוביל לכך שהמשטר הישראלי ישתחרר מתפקידו ככובש האחראי לחייהם של מיליוני פלסטינים.

בינתיים, במהלך שלטון ממשלתו קצרת הימים של אהוד ברק, ובתמיכת מר"צ, החלה הקמת חומת ההפרדה, אשר בנייתה נמשכה תחת שלטונו של אריאל שרון. הקמת החומה כרוכה בהפקעה נרחבת של אדמות ומקורות מים פלסטיניים בתוך השטחים הכבושים מ־1967, כך שבהסדר הקבע העתידי יימצאו אלה בתוך גבולות ישראל. המטרה של הסדר שתי המדינות היא לשחזר את ישראל כמדינה בעלת רוב יהודי, רוב המתאפשר בזכות האוכלוסייה המזרחית. אם יוכל השמאל לחזור לשלטון בהבטיחו לקדם את תהליך השלום, על אף מצביעי הימין המזרחים, ההגמוניה האשכנזית של ישראל ושיח השלום והדמוקרטיה שלה ישרדו למרות הכל. כך, ישראל תוכל להיוולד מחדש כמדינה יהודית הומניסטית – היא תהיה קטנה יותר אמנם, אך עדיין תשמש כמולדתו של העם היהודי על תפוצותיו. בינתיים, היהודים הולכים והופכים למיעוט בשטח שבין הירדן לים (Abunimah 2006).

פתרון של מדינה אחת לעומת זאת, בהתחשב בדמוגרפיה של ישראל ופלסטין, יהיה פתרון של רוב ערבי. אם הפמיניסטיות המזרחיות יתמכו בכך, הן יאבדו את תמיכת הקהילות המזרחיות הימניות, ולא יוכלו להמשיך בפעילותן היומיומית לעזרת הנשים המזרחיות. אם הן ישמרו על שתיקתן והמדינה האחת תקום בכל אופן, פתרון צודק לפרדוקס הטמון בחיי הציבור המזרחי עדיין יימצא מחוץ להישג יד, גם במדינה כזו, לדעת הפעילות (ראו אברג'ל ולביא 2007).

הוויית המצוקה של הפמיניסטיות המזרחיות משקפת את מורכבות הזירה הפוליטית בישראל. הקהל הפוטנציאלי שלהן מזדהה ברובו עם הימין הציוני, כיוון שהשמאל מזוהה עם הדיכוי האשכנזי, ולעומתו, לרבים מתומכי הימין יש קרובי משפחה שיאלצו להתפנות מן ההתנחלויות ללא פיצוי הולם עם החלת פתרון שתי המדינות.10

אף שהפמיניסטיות האשכנזיות ידועות בזכות פעילותן למען השלום ובזכות פעילותן למען זכויות האדם, המוערכת מאוד מעבר לים, ואף שהן מרהיבות עוז למתוח ביקורת על הציונות מתוך גישת ה"פוסט־ציונות", הרי שבמאמר זה נטען כי מנקודת ראותם של המזרחים, ביקורתן ופעילותן מוגבלות, ואפילו מזיקות. לא עלה בידן לשלב סוגיות של גזע, חברה ותרבות בדיון על תהליך השלום הפוליטי המתנהל בעצלתיים בתיווך צפון־אמריקאי. יתר על כן, בחירתן באקטיביזם בין־לאומי, במקום למזג את המאבק לשלום צודק במאבק נגד הגזענות שחוות הקהילות המזרחיות, שוללת מהן את בסיס התמיכה הדמוגרפי הנדרש על מנת לשנות את דפוסי ההצבעה בישראל.

שעה שמאמר זה נכתב, עומד המשטר הישראלי לסיים את הקמת החומה שנועדה להפריד בין הרשות הפלסטינית לבין ישראל המורחבת. החומה מהווה חלק בלתי־נפרד מפתרון "שתי מדינות לשני עמים", שטרם הוכיח את יכולתו לשים קץ לשפיכות הדמים (אברג'ל ולביא 2007). בקרב פעילים וחוקרים של המזרח התיכון, יש עדנה להעדפת המדינה האחת כפתרון הסביר היחיד לשאלת פלסטין (Abuminah 2006; Tilley 2005).

פתרון המדינה האחת קוסם מאוד למצדדים בו מנקודת ראות דמוגרפית. נכון לעכשיו, כאמור, יהודים בני כל המוצאים הופכים כבר למיעוט בין הירדן לים. מאמר זה ניתח מכמה וכמה נקודות מבט את כישלונה של תנועת השלום הפמיניסטית

^[2] הפיצויים ששולמו למפוני התנחלויות עזה לא הספיקו להם להשתקם בקו חדרה־גדרה, שהוא קו הפרנסה של ישראל

הישראלית לעבוד בתוך ההקשרים הדמוגרפיים, התרבותיים וההיסטוריים של המזרח התיכון, ואת חוסר יכולתה של התנועה הפמיניסטית המזרחית לשזור את עצמה בתוך המארג הפמיניסטי של העולם הערבי. מנקודת הראות הפמיניסטית המזרחית, ההנחה שהמעורבים בסכסוך הם רק "ישראלים" מול "פלסטינים", שני עמים המנוגדים תכלית הניגוד זה לזה, אינה תואמת את המציאות כפי שתוארה במאמר זה. כמה אירוני, שהשימוש של הפמיניסטיות הפלסטיניות בבינאריות ישראל/פלסטין שב ומאשש הן את השליטה הגזעית האשכנזית בישראל, והן את הקולוניזציה הפנימית של המזרחים בה. על אף השינויים ההיסטוריים שנסקרו במאמר זה, האבחנה בין אשכנזים למזרחים מהווה תבנית גזעית כה עמידה, עד שהיא מצליחה לשמר את עצמה על אף אתגרים היסטוריים, כמו השיפור המעמדי שחל במעמדם של המזרחים אחרי 1967 (עם החלפתם בפועלים מהשטחים ככוח עבודה זול) וכמו ההגירה ההמונית מחבר העמים בראשית שנות התשעים. כיוון שניתן לצפות שלא יהיה מרחב רב, אם בכלל, למימוש שוויון זכויות לאזרחים המזרחים של המדינה האחת העתידית, הרי שעל־פי תרחישי הפעילות המזרחיות, פתרון צודק לכל הסתירות שחוות הקהילות המזרחיות על בשרן אינו נראה באופק.

פעילים מזרחים מניחים כי עם הקמתה של מדינה דו־לאומית אחת, תתרחש הגירה המונית של יהודים אל מחוץ לישראל/פלסטין. לפי הערכות, מאז פרוץ האינתיפאדה השנייה בשנת 2000, בין חצי מיליון למיליון יהודים הצטיידו בדרכונים של האיחוד האירופי שניתנו להם בזכות מוצאם האירופי מהתקופה שקדמה לשואה (ארליך 2008; לוי 2004; שביט 2001; וימן 2008; 2007 Reiter; Connolly 2002). לאור זאת נטען כי במקרה שהסכסוך יסתיים בפתרון של מדינה אחת, מחזיקי הדרכונים הללו, אשכנזים בעלי מקצועות חופשיים ברובם, יהגרו לאירופה (Burg 2008).'' אותם מזרחים שרכשו מקצועות צווארון לבן, קרוב לוודאי שיהגרו למדינות כמו קנדה, אוסטרליה ומדינות אמריקה הלטינית, המעודדת הגירה של בעלי מקצועות חופשיים מבוססים. הפלסטינים הנוצרים, ככל הנראה, ימשיכו להגר מהגדה לקרובי משפחתם בגולה הפלסטינית ביבשות אמריקה ואירופה (אברג'ל ולביא 2007). האם במצב כזה תוקם

אם כן מדינה אסלאמית פטריארכלית בפלסטין־ישראל, שבה יהוו המזרחים שיישארו מיעוט דתי? האם, לחילופין, תוקם מדינה פטריארכלית חילונית בשלטון בני האליטה האשכנזית שיעדיפו לא להגר (שהרי חלקם ודאי יחששו לאבד את זכויות היתר שלהם ואת הונם אם יעקרו למקומות שבהם איש אינו מכיר את שמות משפחתם, מוצאם ונכסי הדלא נידי שלהם)? האם תשלוט האליטה האשכנזית שתישאר כאן לצד אצולת הממון והטכנוקרטים המשכילים שמקרב הפלסטינים? האם שתי האליטות הללו ישובו וידירו את רוב האוכלוסייה – הפלסטינים והמזרחים בני המעמדות הנמוכים – מגגישות להשכלה, צדק שוויוני, משאבים פיננסיים, רשתות השפעה ומוניטין (אברג'ל ולביא 2007)? ניתן להעריך שבמדינה הדו־לאומית האחת, 90% מהאזרחים יהיו ממוצא לא־אירופי. מחציתם יהיו נשים.

אחרית דבר: הקרבתה של עזה על מזבח התחדשות מפלגת העבודה ב־2009

בין ה־27 בדצמבר 2008 ל־21 בינואר 2009, ערך צה"ל עוד מבצע צבאי רחב היקף נגד העם הפלסטיני כדי להביס את ממשלת חמאס, שנבחרה בבחירות דמוקרטיות. הוא עשה זאת בעידודם השקט של ארצות הברית, האיחוד האירופי וקבלני המשנה שלהם – מצרים, ירדן וסעודיה. ביליתי הרבה מ־22 ימי המבצע הזה במינסוטה ובאירלנד, בשיחות סקייפ עם חבריי באשדוד. כמה פעמים היה עליהם להימלט לירושלים מאימת טילי הקסאם שהגיעו מכיוון רצועת עזה. ברקע שיחותינו טרטרו החדשות בטלוויזיה הישראלית. רוב תושבי אשדוד הם מזרחים. רוב אלה שנפגעו מטילי החמאס ביישובי הדרום הם מזרחים, כיוון שיושבו בשנות החמישים באזור שאז היה צמוד לגבול עם מצרים, והיום מצוי בטווח הפגיעה של הקסאמים.

רוב היהודים בישראל תמכו במבצע "עופרת יצוקה" בעזה. יחד עם זאת, כל כלי התקשורת דנו בעיתוי הציני של ההתקפה – שישה שבועות לפני הבחירות הישראליות, שנועדו להתקיים ב־10 בפברואר 2009. לא רק שהמשטר הישראלי שיגר את מכונת המלחמה שלו לפגוע בהיקף נרחב בחיי אדם ורכוש בעזה, אלא אף סיכן את חיי אזרחיו וחייליו שלו. כל זאת מבלי שניסה ולו פעם אחת לנהל מו"מ בתום לב עם ממשלתו הנבחרת של העם הפלסטיני (Abarjel and Lavie 2008).

מנהיגי "מחנה השלום" הציוני־ישראלי שתוארו ונותחו במאמר זה הם שיזמו את המבצע בעזה, ולפני כן את מלחמת לבנון השנייה ב־2006. מנהיג מפלגת העבודה אהוד ברק הוא

שניצח על המבצע בעזה, בעוד שב־2006 היה זה קודמו בתפקיד עמיר פרץ. מורם הרוחני היה דוד בן גוריון, האחראי לנכבה.

כשהקואליציה התפרקה בקיץ 2008, חזו הסקרים כי בבחירות שנקבעו לפברואר הבא יזכה גוש הימין בהנהגת נתניהו ב־65–70 מושבים בכנסת. הן שלטונות ארצות הברית והאיחוד האירופי והן המשטרים במצרים ובירדן מעדיפים לעשות עסקים עם הגוש המרכזי בפוליטיקה הישראלית, המורכב ממפלגות קדימה והעבודה. הסקרים חזו כשלון מוחץ לגוש זה, כנראה עקב העדרם המוחלט כמעט של נציגים מזרחים בקרב שורותיו: קדימה היא מפלגה שנוסדה בידי ליכודניקים אשכנזים שסלדו מההשפעה הגוברת של מזרחים במפלגתם. אליהם הצטרפו עריקים מהספינה הטובעת של מפלגת העבודה, שאת סיכוייה ביקש ברק לשפר באמצעות ההתקפה על עזה.

ברק תכנן מלחמה בעזה, באמתלה של הגנה על יישובי המזרחים מפני הפלסטינים. לפתע פתאום זכו המזרחים המיואשים, שהממשלה סירבה שוב ושוב לבנות בעבורם מקלטים נאותים, והועלו למעמד של ישראלים לכל דבר (ראו גם: יגנה 2010). כלי התקשורת המערביים, הנוהגים להתמקד באשכנזים דוברי אנגלית, פנו לפתע להשמיע את זעקות המזרחים שנפגעו מטילים; נושאים אלה, ולא הטבח בתושבי רצועת עזה, הם שנחשבו לאייטם חדשותי משובח. הסיקור שימש אפוא להצדקת טענתה של ישראל להגנה עצמית (Abarjel and Lavie 2008). כמה טובה ומיטיבה היתה לפתע האליטה האשכנזית, שחיבקה את היהודים השחומים יותר, אלה שיובאו לפלסטין כמגן דמוגרפי מפני האויב הערבי. כעת, כשחיי המזרחים המתגוררים לאורך קו העימות הפכו טראומטיים עקב פעולות החמאס, כיצד יוכלו מנוחשלים עניים אלה שלא לשתף פעולה עם הממסד האשכנזי? הלא סוף סוף זכו בחמישים השניות של סיפור תהילה טלוויזיוני גלובלי, סוף סוף התקבלו כביכול כישראלים מובהקים.

ברומה לכל מלחמות ישראל, המלחמה בעזה מביאה בעקבותיה שגשוג כלכלי יחסי – ערך מוסף למשק שבשליטת האשכנזים (ביכלר וניצן 2001). אם כן, מעבר לניסיון להעביר את קולות המזרחים מהימין למרכז, מטרה נוספת של המלחמה היתה להשהות את השפעת המשבר הכלכלי העולמי על המשק הישראלי, שהקומפלקס הצבאי־תעשייתי מהווה את ליבתו.

חלון של הזדמנות לדיאלוג פמיניסטי מזרחי־פלסטיני־ערבי נפתח לתקופה קצרה לאחר מלחמת לבנון השנייה. בעוד שהמשטר הישראלי העניק לקיבוצניקים האשכנזים של השמאל

בצפון ישראל מקלטים ממוזגים ומאובזרים היטב, הוא לא דאג כך למושבי ה"עולים" ולערי הפיתוח שסביבם, המיושבים מזרחים. לאחר המלחמה, המזרחים תושבי הצפון – כולל כמה פעילות פמיניסטיות ותיקות – הכירו בפומבי, ובמרידות רבה, בעובדה שהוקרבו למען ההרפתקה הצבאית הישראלית (אברג'ל ולביא 2007).

הטבח בעזה הוצג לעיני הציבור הישראלי כפיצוי על התבוסה שנחל צה"ל מידי החיזבאללה בקיץ 2006. בעקבות זאת, עלה ערב בחירות 2009 שיעור התמיכה באהוד ברק מ־12% ל־70%. ובכל זאת זכה הליכוד בבחירות, כמו ברוב הבחירות בישראל מ־1977 ואילך, בזכות קולות המזרחים. בכך נטרקה הדלת על כל סיכוי שהוא לדיאלוג פמיניסטי מזרחי־ערבי.

הערה על מתודולוגיה ושלמי תודה
עבודת השדה האנתרופולוגית והמחקרים הארכיוניים שנעשו לצורך כתיבת מאמר זה נערכו בשנים 1990-1994 ומומנו על־ידי ה־Wenner Gren Foundation של University of California Humanities Research Institute (UCI) בארווין, קליפורניה, ועל־ידי מענק הפיתוח של University of California, Davis (UC Davis). עבודת שדה נוספת נערכה בשנים 1999-2007, בתמיכת הבטחת ההכנסה והשלמת ההכנסה למחצית משכר המינימום אותם קיבלתימן המוסד לביטוח לאומי. הנתונים שנאספו בשתי תקופות המחקר ושימשו לצורך מאמר זה כללו מחקרים בארכיוני המדינה האשכנזיים הרשמיים ובארכיונים הפרטיים של אינטלקטואלים ופעילים מזרחיים בלתי־תלויים, שאינם קשורים לאוניברסיטאות בישראל. רבים מהמקורות פורסמו בעברית בלבד, ולא על־ידי הוצאות ספרים ישראליות מרכזיות. נתונים נוספים מקורם ביומני שדה מפורטים שנכתבו במהלך המחקר האנתרופולוגי. עבודת השדה האתנוגרפית התבצעה באתרים כמו סלונים ספרותיים, תנועות חברתיות, מערכת הרווחה, בתי משפט לענייני משפחה ובתי משפט השלום, עמותות חברתיות, קרנות המימון שלהן, מועדוני ריקודים, בתי קפה, שיכונים, שכונות, בתי ספר, אולמות קונצרטים, אתרי תיירות, אוניברסיטאות, המוסד לביטוח לאומי, לשכות תעסוקה, עמותות העוסקות בחלוקת אוכל, אירועים ציבוריים וכדומה. דיאלוגים מעמיקים ומתועדים נוהלו עם אנשי רוח, פעילים וחברים בקהילות המזרחיות השונות. בנוסף, תכתובת רשימות דוא"ל קבוצתיות ואתרי אינטרנט של התנועות הפמיניסטיות השונות הפועלות לשלום בישראל נקראו דרך קבע ונותחו לאורך המחקר ועד לשעה זו. ברומה לכך,

^[1] ספרו של בורג, לנצח את הטרור, מתווה את הלוגיקה שמאחורי ההתנפלות האשכנזית על ההליך הבירוקרטי המורכב להפליא הכרוך בהשגת דרכון של האיחוד האירופי. בורג טוען כי אין עתיד למדינה יהודית בישראל

מאמרים מהעיתונות הישראלית המודפסת הקשורים לסוגיות ולדילמות שעלו במאמר זה נקראו ונאספו במשך תקופת המחקר ועד לשעה זו. בשל עומקו ההיסטורי של המאמר, והעובדה שהוא מתאר רשתות מורכבות מאוד של קשרים וארגונים חברתיים ופוליטיים, החלטתי שלא לכתוב אותו כאתנוגרפיה מסורתית בסגנון ה"חדש" או ה"ישן". שילוב הציטוטים הארוכים של "מקורות המידע" שלי, מובאות מפורטים מתוך חומרי ארכיון ויומני השדה שלי עצמי היה תופס מקום רב מדי, שלא לדבר על פרשנותם וניתוחם התיאורטי. נוקקתי לשיטת כתיבה שתאפשר לי להציג את מסכת הטיעונים שלי במלוא מורכבותה בתוך המסגרת המוגבלת של מאמר לכתב עת. לפיכך חיברתי את המאמר בקול הביניים הפרשני של טקסטים אקדמיים, במקום בסגנון המקוטב המשלב קטעי אתנוגרפיה וכתיבה תיאורטית גבוהה, כמקובל במאמרים אנתרופולוגיים המתפרסמים בכתבי עת.

מאמר זה מוקדש לזיכרה של ויקי שירן, מייסדת הפמיניזם המזרחי, מורת דרך, שסייעה לי רבות לשרוד את חיי היומיום שלי בארץ. כמו כן ברצוני להודות לאראלה שדמי, שאיתגרה אותי לחשוב על המחטף שערכו פמיניסטיות האליטה לאותן אלה שעמלו קשות על ייסוד הפמיניזם בישראל, ושהיתה לי כאחות גדולה בשנותי בארץ. תודות מעומק הלב גם לג'ואן סקוט, שתרמה בנדיבות רבה זמן, מחשבה, והערות עריכה רבות, כשלמדתי מחדש איך לכתוב היסטוריה תרבותית ב"קול הביניים" הפרשני בו כתוב מאמר זה. זר ענק של תודות לעמיתותיי האקטיביסטיות פורצות דרך הפמיניזם המזרחי ב"א חותי – למען נשים בישרא ל", ולנשים עמן חלקתי את ימי בין 1999-2007 בתורי המל"ל, בתורים של לשכת העבודה, ובתורי העמותות המחלקות מצרכי מזון לשבת. בזכות נשים אלה נותרו בי הכוחות לקוות לימים טובים יותר, בהם אוכל להתפנות מתלאות היום יום כדי לכתוב.

ביבליוגרפיה

אכירוב, רחלי (2004). "פמיניזם 'פוסט מודרני' בישראל: פמיניזם מורחי". עבודת תזה שהוגשה לאוניברסיטת חיפה.

אברג'ל, ראובן ולביא, סמדר (2008). "שנה למלחמת לבנון-עזה: מורה נבוכים מזרחי, עם חזון". סדק 1, עמ' 71-79.

אטינגר, יאיר, (2003). "ביקוש שיא מאז מהומות אוקטובר למימון מפגשים בין יהודים לערבים – אך הצד המעשי שלהם וניח". הארץ, 14.10.2003. www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtPE.jhtml?itemNo=349695&contrassID=2&subContrassID=21&sbSubContrassID=0

ארליך, צור (2008). "אביב העמים". מקור ראשון, 24.2.2008.

ביכלר, שמשון וניצן, יהונתן (2001), *מרווחי מלחמה לדיבידנדים של שלום*. ירושלים: כרמל. http://bnarchives.yorku.ca/5/

ביסטרוב, יבגניה וסופר, ארנון (2006). "מדינת תל־אביב: איום על ישראל".

חיפה: המחלקה לגיאוגרפיה וללימודי הסביבה, אוניברסיטת חיפה. http://web.hevra.haifa.ac.il/~ch~strategy/images/publications/tel'aviv_country.pdf

בלחסן, דוד וחמיאס, אשר (2004). "ילדי הגזות". סרט דוקומנטרי. Casque D'or Films.

בלכמן, ישראל (2005). "מורחים בסגל אוניברסיטאות המחקר בישראל". עבודת תזה שהוגשה לאוניברסיטת תל־אביב.

בן צבי, יעל (1994). "שיחה באזורים שבין הכהות ללובן". קל"ף חזק 9, עמ' 30-40.

ברקאי, נורית (1993). "אני דווקא הייתי בכנס הפמיניסטי השמיני". קל"ף חזק 7, עמ' 16-18. דמרי-מדר, ורדית (2002). "אחי המזרחים". בתוך: *עונת מצח: פמיניזם מזרחי*. ירושלים:

צ"ח: סטודנטים לצדק חברתי. עמ' 54-57.

הלוי, יגיל (2003). *צבא אחר לישראל*. תל־אביב: ידיעות אחרונות.

_____, (2006). "מיליטריום חומרני". מצד שני 14/15, עמ' 42-47.

השש-דניאל, יאלי (2004). "ממה ילדים זה שמחה? מין, מעמד ועדה במדיניות הילודה בישראל 1962-1974". עבודת תזה, אוניברסיטת חיפה.

וימן, גבי (2008). "אורזי המזוודות החדשים". הארץ, 31.3.2008.

www.haaretz.co.il/hasite/spages/970123.html

זייד, שושי (2001). *הילד איננו*. ירושלים: גפן.

זריני, איריס (2004). "הון ורישות: תהליכי חיברות של פרופסוריות מזרחיות באקדמיה הישראלית". עבודה סמינריונית שהוגשה לאוניברסיטה הפתוחה.

יגנה, ניר (2010). "עם הפסקת הקסאמים פסקו גם התרומות – ועיריית שדרות על סף קריסה כלכלית". הארץ, 24.3.2010.

www.haaretz.co.il/hasite/spages/1158563.html

לוי, מירב (2004). "עסקי ההגירה פורחים: תמורת 6,000 דולר ישיגו המתווכים אורחות מערבית". חדשות מחלקה ראשונה, 16.5.2004.

www.news1.co.il/Archive/001*D*45972*00.html?tag=20*37*41

לורד, אודרי (1993/4). "כליו של האדון לא יפרקו את ביתו של האדון". קל"ף חזק 10, עמ' 16-17.

סטולר-ליס, סחלב (1988). "כך אנדל תינוק ציוני". עבודת תזה שהוגשה לאוניברסיטת תל־אביב.

ספרן, חנה (2006). *לא רוצות להיות נחמדות*. חיפה: פרדס.

עציוני-הלוי, חוה (1993). *קשר האליטות והדמוקרטיה בישראל*. תל־אביב: ספריית פועלים.

פישר, דוד (1996). "קברו אותו והוא חי". סרט דוקומנטרי. הטלוויזיה הישראלית, ערוץ 1. קפלן, דני (1999). *דויד, יהונתן וחייילים אחרים: זהות, גבריות ומיניות ביחידות קרביות*. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

קפרא, פנחס (1978). *מנז תימן ובשעריים*. רחובות: הוצאת המחקר.

רוטברד, שרון (2005). *עיר לבנה, עיר שחורה*. תל־אביב: בבל.

רידר, ורה (2006). "הימנים לפחות לא משקרים". מצד שני 14/15, עמ' 32-37.

שביט, אוריה (2001). "שביל הבריחה". הארץ, 24.8.2001.

www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtPE.jhtml?itemNo=66702&contrntrassID=2&subContrassID=13&sbSubContrassID=0&listSrc=Y

שדמי, אראלה (2001). "הכמיהה למלאות ההוויה, הכמיהה אל הכוח: הערות ראשוניות על הוויתן של נשים אשכנזיות בישראל". בתוך: *עצמון, יעל* (עורכת). *התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית*. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 408-426.

_____, (2004). "המשטרה בשירות ההגמוניה". הרצאה שניתנה בוועידה "אשכנזים" לזכרה של ד"ר ויקי שירן. המרכז לחינוך רב־תרבותי, מכללת בית ברל, 3.6.2004.

שובלי, רפי (2007). "פרשת ילדי תימן: דמיון מזרחי?". בתוך: יונה, יוסי, נעמן, יונית ומחלב, דודי (עורכים). *קשת של דעות: סדר יום מזרחי לישראל*. ירושלים: ספרי נובמבר. עמ' 174-183.

_____, (2006). "לא הכיבוש משחית". מצד שני 14/15, עמ' 38-41.

שוחט, אלה (1996). "פמיניזם מזרחי: פוליטיקה של ג'נדר, גזע, ורבי־תרבותיות". מצד שני 5/6, עמ' 29-33.

שוחט, אלה (2001). *זכרונות אסורים*. תל־אביב: בימת קדם.

שטרית, סמי שלום (2004). *המאבק המזרחי בישראל, 1948-2003*. תל־אביב: עם עובד.

שירן, ויקי (1995). "התחשבנות: הכנס הפמיניסטי ה־11". קל"ף חזק 15, עמ' 43-49.

_____, (1996). "מזרחיות ואחרות". מצד שני 5/6, עמ' 24-28.

_____, (2002א). "לפענח את הכוח, לברוא עולם חדש". פעמים 22.

www.itu.org.il/Index.asp?ArticleID=1415&CategoryID=521&Page=1

_____, (2002ב). "הייצוג העצמי הסימטרי: תרומת הנשים המזרחיות לפמיניזם הישראלי". בתוך: דמרי-מדר, ורדית (עורכת). *עונת מצח: פמיניזם מזרחי*. ירושלים: צ"ח, סטודנטים לצדק חברתי, עמ' 12-19.

Abarjel, Reuven and Lavie, Smadar (2006). "Operations ‘Summer Rains’ and ‘Adequate Pay’ - Yet Other Acts in the Mizrahi-Palestinian Tragedy." *The Jordan Times*, 24.7.2006. www.jordantimes.com/thu/features/features1.htm, electronicintifada.net/v2/article5174.shtml.

Abunimah, Ali (2006). *One Country: A Bold Proposal to End the Israeli-Palestinian Impasse*. New York: Metropolitan Books.

Alvarez, Sonia E. (1994). *The Women’s Movement in Latin America: Participation and Democracy*. New York: Westview Press.

Anzaldúa, Gloria and Moraga, Cherrie (1983). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press.

Behar, Shiko (Moshe) (1998). "Time to Meet the Mizrahim?". *Al-Ahram Weekly 399 On line*. weekly.ahram.org.eg/1998/399/50years.htm

Berger-Gluck, Sherna (1994). *An American Feminist in Palestine: The Intifada Years*. Philadelphia: Temple University Press.

Burg, Avraham (2008). *The Holocaust is Over: We Must Raise from its Ashes*. New York: MacMillan.

Cade, Toni (1970). *The Black Woman: An Anthology*. New York: Mentor.

Carby, Hazel V. (1982). "White Woman Listen: Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood". In: *The Empire Strikes Back: Race and Racism in Seventies Britain*. London: Hutchinson, Centre for Contemporary Cultural Studies. pp. 211-234.

Connolly, Kate (2002). "Israelis Applying For German Citizenship As Refuge". *The Guardian*, 21.6.2002. www.rense.com/general26/israeliesapplying.htm ;

for Hebrew version (in *Haaretz*): www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArt.jhtml?itemNo=177279&contrassID=1

Danet, Brenda (1989). *Pulling Strings: Biculturalism in Israeli Bureaucracy*. Albany: State University of New York Press.

Ducker, Clare Louise (2005). "Jews, Arabs, and Arab Jews: The Politics of Identity and Reproduction in Israel" – A Research Paper. The Hague, Netherlands: Institute of Social Studies.

Dworkin, Andrea (2002). *Scapegoat: The Jews, Israel, and Women’s Liberation*. New York: Free Press.

Ebron, Paula and Tsing, Anna (1995). "In Dialogue? Reading Across Minority Discourses". In: *Women Writing Culture*. Berkeley, CA: University of California Press. pp. 390-411.

Giddings, Paula (1985). *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. New York: Bantam.

showarticle.cfm?SectionID=91&ItemID=7535

Reiter, Natalia (2007). "Sharp rise in Israelis seeking German citizenship", *Reuters*, 24.7.2007. www.reuters.com/article/idUSL242738120070724; for Hebrew version (in Ynet): www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3429385,00.html

Said, Edward W. (1979). *The Question of Palestine*. New York: Vintage.

Segal, Lynne (2007). *Making Trouble: Life and Politics*. London: Serpent's Tail.

Selzer, Michael (1967). *The Aryanization of the Jewish State*. New York: A Black Star Book.

Shiran, Vicki (1991). "Feminist Identity vs. Oriental Identity". In: Swirski, Barbara and Safir, Marilyn P. (eds.). *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*. Oxford: Pergamon Press. pp. 303-311.

Shohat, Ella (1988). "Sephardim in Israel: Zionism from the Point of View of its Jewish Victims". *Social Text* 19/20. pp. 1-35.

Stoler-Liss, Sachlav (2003). "Mothers Birth the Nation: The Social Construction of Zionist Motherhood in Wartime in Israeli Parents' Manuals". *Nashim* 6. pp. 104-118. muse.jhu.edu/journals/nashim/v006/6.1liss.pdf

Sturm, Philippa (1992). *The Woman Are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution*. New York: Lawrence Hill Books.

Swirski, Barbara and Safir, Marilyn P. (eds.) (1991). *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*. London: Pergamon Press.

Swirski, Shlomo (1989). *Israel: The Oriental Majority*. London: Zed Books.

Swirsky, Gila (2002). "Feminist Peace Activism During the al'Aqsa Intifada". In: Abdo, Nahla and Lentin, Ronit (eds.). *Women and the Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocatio*. New York and Oxford: Berghahn Books. pp. 234-239.

Tilley, Virginia Q. (2005). *The One State Solution: A Breakthrough for Peace in the Israeli-Palestinian Deadlock*. Ann Arbor: Michigan University Press.

Young, Elise G. (1992). *Keepers of the History: Women and the Israeli-Palestinian Conflict*. New York: Teachers College Press.

Giladi, G. Naim (1990). *Discord in Zion: Conflict Between Ashkenazi and Sephardi Jews in Israel*. London: Scorpion Publishing.

HaLevi, Ilan (1987). *A History of the Jews: Ancient and Modern*. Translated from French by A. M. Berrett. London: Zed Books.

Jad, Islah (2005). "Between Religion and Secularism: Islamist Women of Hamas". In: Nouraie-Simone, Fereshteh (ed.). *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era*. New York: CUNY Press. pp. 172-195.

Keshet, Yehudit Kirstein (2006). *Checkpoint watch: testimonies from occupied Palestine*. London, New York: Zed Books.

Lavie, Smadar (1992). "Blow Ups in the Bordezones: Third World Israeli Authors' Gropings for Home". *New Formations* 18. pp. 84-106.

—, (1995). "Border Poets: Translating by Dialogue". In: Behar, Ruth and Gordon, Deborah A. (eds.). *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. pp. 412-427.

—, (2002). "Search the Mizrahi Women". *Women in Judaism* 3(1). www.utoronto.ca/wjudaism/journal/spring2002/lavie.html

—, (2006). "Mediating Feminist Homes and Exiles: Gendering Racial Formations During the al'Aqsa Intifada". *Holy Land Studies* 5(2). pp. 217-226.

—, (2007). "Imperialism and Colonialism: Zionism". In: Suad, Joseph (ed.). *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, Vol. 6. Leiden: Brill. pp. 9-15.

—, (2010). "De/Racinated Transcendental Conversions: Witchcraft, Oracle and Magic among the Israeli Feminist Left Peace Camp". *Journal of Holy Land Studies* 9(1). pp. 71-80.

Lavie, Smadar and Shubeli, Rafi (2006). "On the Progress of Affirmative Action and Cultural Rights for Marginalized Communities in Israel". *Anthropology News* 47(8). pp 6-7.

Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider*. Freedom, California: The Crossing Press.

Madmoni-Gerber, Shoshana (2009). *Israeli Media and the Framing of Internal Conflict: The Yemenite Babies Affair*. New York: Palgrave-Macmillan.

Merry, Sally E. (2006). "Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle". *American Anthropologist* 108(1). pp 38-51.

Morgan, Robin (1970). *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Vintage.

Peled-Elhanan, Nurit (2005). "Speech on International Women's Day: The European Parliament". *ZNet*, 27.3.2005. www.zmag.org/content/

[על הכריכה הפנימית]

123 | עיראק אלימנשיה. האם ה"פינוי" התארך יתר על המידה, כך שנדרש גם סיוע פיזי מידיהם של לובשי המדים שאמורים היו רק להשגיח שההחלטות מתבצעות על הצד הטוב ביותר ולא לבצען בעצמם? לימים, כשתישאל בת הארץ אם יש מחנות פליטים בארצה, היא תאמר בפליאה – "אצלנו?", אצלנו אין". ואכן, "אצלנו" אין מחנות פליטים. גם כשאלה נכבשו ב־1967 היו אלה מחנות הפליטים של מדינות ערב, של שטחים כבושים. סדרת תצלומים זו מאפשרת לראות שהמצולמים אינם פליטים כי אם אזרחים שמכונה אלימה הופכת אותם לפליטים. מבט חקרני בתצלומים מאפשר לשחזר מן המראות האלה חותם יד משטרי עמוק בגוף הפליטות הפלסטיניות. צלם: בנו רותנברג, גנזך המדינה, תאריך לא צוין





הלל כהן: התמונה הזו היא תמונה של סייר, מש"ק מודיעין, של הפלמ"ח בעצם, מביא איתו סוכן או מודיע לשם תשאול. אם אנחנו לא קוראים את הכיתוב למטה, אלא מסתכלים על התמונה הזאת, אנחנו רואים כאן, רואים כאן ידידות מופלאה, אנחנו רואים כאן יחסים של חיבה הדדית. יחסים של כבוד הדדי. יחסים של הערכה הדדית.

המולה בקהל

הלל כהן: סליחה?

המולה בקהל

הלל כהן: לא. אנחנו, אם אנחנו—

המולה בקהל

הלל כהן: רגע. רגע. תקשיבו. אני, אני מדי פעם, הייתי חוזר ממילואים עם נשק, ומנשק את אמי. כמובן שהייתי מקפיד כמו החייל הזה שהקנה לא יהיה מכוון לאמא שלי אלא לצד השני, ואם היא היתה פוגשת אותי בתחנה המרכזית, אני משער שזה היה נראה משהו בסגנון הזה. אם אנחנו לא יודעים, ואנחנו גם לא יכולים לדעת אם הוא יהודי או ערבי הבחור הזה אם אנחנו לא קוראים את הכיתוב. אני מדבר על התמונה כתמונה ניטרלית שאנחנו רואים אותה. למעשה, התמונה הזו מעלה



0 07490000113 9
דאנאקוד 749-113 תחיר 30 ש"ח