



**סדק**

# הכרונוטוף של שיבת הפליטים

כתב-עת לנכפה שכאן

לקראת שיבת פליטים פלסטינים

יהודית שנhab

ג'ליון 6, מאי 2011



לא נוצר בעולם, שכן הכל אינו אלא חזרה על אותו ארכיטיפים היוליים (אליאדה 2000, עמ' 82).

בניסוח של פוקו, אפשר לראות בнерטיב "מחורבן לגאולה" נרטיב של עימות אסתטולוגי בין "הצזאים האדוקים של הזמן לבין הדיריים הקנאים של המרחב". עימות כזו כופה על הצזאים האדוקים של הזמן, הפליטים הממתינים לשוב לבתייהם, "זמניות לא זמן". והוא מצב של זמן המתנה המכלה את עצמו. החלום של "גאולה" חשוב. הוא מניע וሞין את התהיליך הפוליטי. ואולם במקביל יש להפריד ביןו ובין השיבה כיעד פוליטי שקווי המתאר שלו מרכיבים יותר וצדקיים להיות מוגנים במחשבה פוליטית.

אין ספק שהחורבן של 1948 הוא נקודת הציון ההיסטורית החשובה ביותר בתולדות הלאומים הפלשטיינית. מספר הפלשטיינים שהפכו פליטים בשנת 1948 עומד על 650-520 אלף לפי מקורות יהודים, כ-800 אלף לפי מקורות פלשתינים ו-10-70 אלף לפי מקורות בריטיים. ביום עומד מספר הפליטים על צצאייהם על 4.5 עד 6.5 מיליון, תלוי במקור שעליו מסתמכים. פליטים אלה נ.ukrho ממעל מחמש מאות יישובים, מרביתם נהרסו ונמחקו מן המפה והלך יושבו על ידי מהגרים יהודים. בלבד מן הפליטים שנעקרו מבתייהם והתחפזו לכל עבר, כ-15 אחוז מהאוכלוסייה הפלשטיינית בתוך תחומי הקו הירוק הם עקרורים המכונים גם "פליטים פנימיים", רובם מן היישובים בגליל (כהן 2000). רוכשם של הפליטים, כולל זה של "הפליטים הפנימיים", הוחרם בידי האפוטרופוס לנכסי נפקדים מטעם ישראל. יש עדויות הולכות ומצטברות על מעשי טבח וגירוש בתהיליך אותו ניתן לנכונות "הטיהור האתני" של 1948, או למשל: הטבח בטנטורה בליל שבין ה-22 ל-23 במאי 1948. ואו החרבת הכנסייה בית דג'אן ב-25 למאי 1948. ועם זאת, יש להזכיר בכך שהאסון לא אירע רק בזמן אחד במקום קונקרטי אחד. הנכבה היא תהיליך מתמשך המקביל ולובש צורות שונות, ולא אירוע בדיד ש Kapoor בזמן (Sa'di and Abu-Lughod, 2007) משומך, אך השיבה אין להתייחס כאירוע בודד שכאילו קפא בזמן. שוב במוניין של אליאדה, אין להניח כי "העתיד יחדש את הזמן" וכי "יעניק לו שוב את הטיהור ואת השלמות המקוריים שלו" (אליאדה, 2000, עמ' 93).

משום כך אנו נדרשים להכיר ברכזותה ההיסטורית והמרחבית של הנכבה: הכרה באסון הגדול שאירע בשנת 1948, ולצדה ההכרה שהאסון ממשיך ומתקיים בזמן זה. בדומה, לצורך להכיר בהשתנות הגאוגרפיה של המרחב. יש משהו מצער בעובדה שאנו נדרשים להיכנע למנגנוני כוח פרשניים אלו; ואולם

באמצעות הסיפור הإضافיים אל האדמה הטובה של מהמודרניזם, כמו גם באמצעות שלושה פרויקטים שנסמכו מודפסים כאן – "מעבדה לשיבות" מתוך הפרויקט דה קולוניזציה של ארכיטקטורה של סנדי הילאל, אלסנדרו פטיו וายילו צימן; מודל לתיקון של חנה פרה בפריבורם; וסדרנת המיפוי-שכנגד של עינת מנוף עם פעילים יהודים ופלסטינים – אני מבקש לחשב על ה"נכבה" (נקבה) ועל ה"שיבה" (عودה), ועל הקשר בין וביין ההיסטוריהopolיטיקה. הטקסטים הללו יהוו נקודת מוצא לדיוון במודל פוליטי של "שיבה" שאינו כפוף לנרטיב המודרניטי האוטופי שהוא נתן לכנות "מחורבן לגאולה". על מנת לנסה מודל פוליטי של שיבה עליינו להתחיל לחשב באופן תיאורטי על ה"זמן" וה"מרחב", של הנכבה ושל השיבה, ועל התשתית הפוליטית שלהן. אלה הם היסודות לדיוון בעמודים הבאים.

## "מחורבן לגאולה"

החלום של השיבה מבוסס על נרטיב של "מחורבן לגאולה". בнерטיב זה העבר מנוסח במונחים של חורבן (הנכבה) והעתיד מנוסח במונחים של גאולה (השיבה). גם בלאומות הציונית נוסח הקשר בין העבר והעתיד במונחים של חורבן (הורבן הבית, גולה, שואה) וגאולה (הקמת מדינת ישראל). בשני הקשרים הלאומיים הללו מהו הרעיון של "מחורבן לגאולה" נרטיב מגיס ורב עצמה; ואולם בה בעת הוא מבוסס על תפיסה אוטופית, המוציאאת את הדיוון בשיבה אל מחוץ להקשר הפוליטי שלו. בהקשר של הלאומים הפלשטיינית הוא מניח שהנכבה אירעה בשנת 1948 כאירוע טרואמי בודד, וכי ישנה רק דרך אחת לדבר על שיבת הפליטים: כחורה אל "המקום הגדול" ממנה נ.ukrho. הנחה זו זקופה לעין מחדש משום שהוא מובוסת על תפיסת זמן מהוזן, ואת המרחב בשני אתרים בדידים שהיחס ביניהם הוא נוקשה ובינארי.

ב的日子里ים אחרים, יחס זה מניח שהשיבה תהיה תמונה מראה מדוקית של החורבן, והוא ממשיג את העתיד באופן אסתטולוגי, איהיסטורי וא-פוליטי. מיצ'ה אליאדה כינה תפיסה זו (אם כי בהקשר אחר) "המיתוס של השיבה הנצחית":  
בכל רגע הכול מתחילה מן התחלה. העבר אינו אלא צפיה מראש של העתיד. אף אירוע אינו בלבתי הפיך, ואף טרנספורמציה אינה מוחלטת [...] שום דבר חדש

בתפקידים קיצוניים אלו. המצב המתמשך של האסון מחייב ניסוח של תפיסת זמן "הטרוכרונית", כזו שליפה ההווה מוכל בזמן עבר והעתיד מוכל בזמן הווה. הוא גם מחייב ניסוח של תפיסת מרחב "הטרוטופית", לפיה הנכבה והשיבתם הם מאורעות מרוחבים, וכוללים את המרחב הפלסטיני שלפני 1948, את הזיכרונות שלו, את המרחב של מדינת ישראל כיום, ואת מהנות הפליטים. לנוכח היריבוי הזה אני מציע לנסות לנסה את מה שאכנה הכרונוטוף של השיבה.

כרונוטופ הוא במקורו מושג פיזיקלי הלוקח מהתורה היחסות, שמנדר את הזמן כמדד הרביעי של המרחב. בכתין אימץ את המושג על מנת לנתח לולאות של זמן ומרחב בספרות. הוא כותב: הכרונוטוף הספרותי-אמנוגטי מתמזגים תווי היכר של המרחב והזמן במרקם שלמות קונקרטית שנתמלה ממשמעות. הזמן כאן מתעבה, נעשה סמייך ונראה בעין, מזוג באמצעים אמןותיים; והמרחב מועצם וחובר לתנועת הזמן, העלילה, ההיסטוריה. תווי היכר של הזמן באים לידי ביטוי במרחב; המרחב נתען ממשמעות מכוחו של הזמן ונמדד עליידי הזמן. (בכתין, 2007)

لتובנה זו משמעותיות פוליטיות מרכיבות שאוון אבקש לפרוש באמצעות קריאה בסיפור של אלרימאו, הcisופים אל האדמה הטובה.

### **הcisופים אל האדמה הטובה**

הסיפור מתאר ערב אחד בחיוו של ابو אלעבד במחנה הפליטים צוילח, אליו נאלץ לעקוף בשנת 1967. ابو אלעבד מבקש כל הזמן לישון. הטקסט חדש בתיאורים של שכחה ושינה מתמדת. למשל: "הוא חש בתנוחה שהתגנבה אל עיניו מבלי שתהיה לו סיבה להתנגד לה"; "קמעא קמעא גבר הנמנום אשר עצם את ריסיו וכיבת את תודעתו"; "הוא שב והשתטח על השמיכה כמי שבורח מן הלא-נדע שאורב לפתחו"; "הוא היה נחוש ליפול לתרדמה ארוכה, אפילו אם זו תוביל אותו אל תנומתו الأخيرة"; "מוחו היה יגע ומובלבל מעוצמת המוחשבה וההיזכרות"; "הוא הגיע עתה לנקודתシア שמננה לא יכול היה לשוב ולהשוב על שם דבר, כפי שלא עלה במוחו שום זיכרון. הוא שׂ לקרה הרגע הזה, שעלה-פי רוב שימוש כהקדמה לצילתו אל סך השינה והשכח". ابو אלעבד אינו מופיע כסובייקט המארגן של חייו; להפוך – בנויגוד לבנו חסן

אי הכרה למרחב המשנה משמעותה דה-פוליטיזציה, משום שהיא הופכת את החתירה לשיבה לתיאולוגיה. בעמודים הבאים אטען שהשיבת צריכה להיות מעוגנת במבנה ריבוני חדש אותו מכונה 'פוסט-ווסטפאליה': זה עמדת הדוחה את הגדרת הריבונות צולבות ומשותפות המתארגות באופן מורכב בספרות שונות של קיום במרחב. המודול הריבוני הPOST-WESTFALEI נועד למקם את השיבה בזמן הווה, ולכלול בתוכו גם את היהודים ואת הגאנגרפה שליהם. במסגרת המודול זה יctraco היהודים ליותר על פריביגיות שהושגו באלו מנות לטובת מבנה פוליטי מבויר, נזיל וצדוק יותר. בתוך מבנה פוליטי כזה ניתן היה גם לחשוב על שיבת הפליטים באופן שלא יbia לחורבן על המרחב היהודי. מודול של ריבונות פוליטיזטפאלית מצרך חשיבה מחדש על הזמן, על המרחב ועל מערך היחסים ביניהם.

### **זמן, מרחב ונרונוטופיה של שיבת**

הפילוסופיה של המדע הציעה מודלים שונים לניסוח היחסים בין זמן ומרחב. למשל, תורה האבולוציה והסטרוקטורליםם הם שני מודלים מוקצים בהם נסחו "הדיacroני" ו"הסינקרוני" באופוזיציה דידקטית זה לזה. באבולוציה הזמן מאמין את המרחב, עד שהוא נתפס ככל יותר מאשר הקפה של זרימת הזמן. המרחב המוכפף לזמן מוגדר כ坦ועה שמואטה עד אין סוף, והוא לאו. העלמת המרחב בתורת האבולוציה אפשרה לאנתרופולוגים של האימפריה האירופית להגדיר את המפגש בין האימפריאליסט לבין היליד הנכש כمفgesch בזמן, שבו נתפס היליד כשייד מוקדם של האדם המודרני לפניו שעבר אבולוציה חברתיית-תרבותית. באופן דומה, תיאוריות אבולוציוניות של מודרניזציה הcpuו יהסי כוח להתפתחות על ציר הזמן בלבד, ובתוך כך עיכלו וטשטשו יהסי כוח במרחב הכלכלי והפוליטי.

מן העבר השני, הפילוסופיה של הסטרוקטורליםם מבוססת על היגיון הפוך באופן דידקט. היא אינה את הזמן על-ידי מרוחכו: במסגרת פילוסופיה זו, היחסים החברתיים מנוסחים באופן סינקרוני, תמיד בויזמני, תוך טשטושם של הזמן או ההיסטוריה. בשני המודלים המוקצים הללו – של האבולוציה מצד אחד ושל הסטרוקטורליםם מצד שני – מטוושתשים היחסים בין הדיארכוני והסינקרוני ומעלים יהסי כוח.

השיח על הנכבה מחייב דיון מפורש ביחסי הכוח המועלמים

מצפון לבאר שבע. תושבי הכפר סיפרו כי הפקחים "חיכו וסימנו זי' בידם" בעת ההרישה. הרס עראקיב כונה על-ידי הגרדיין הבריטי "טיהור אתני בנגב", ועל-ידי אחרים "נכבה 2010" (קאסם, 2006). אין אפשרות להפריד את האירועים הללו מן האסון של 1948, ואין ספק שהוא חלק משרות האסונות המכונה "נכבה", גם אם הכלים בהם משתמש המדינה הינם "חוקיים" והזמן ההיסטורי הוא אחר.

דוגמה נוספת לחוסר הבחנה בין הזמנים עולה מראיונות שערכה בשנים האחרונות פاطמה קאסם עם נשים פלסטיניות מלוד ומרמלה. מראינותו מתארות את הדגעים הדרמטיים של גירוש תושביה הפליטניים של ערים אלה במסגרת תוכנית ד' של ההגנה. בדיוחיהן בולט העדר הבחנה בין "יהודים" ו"ישראלים", או בין "עבר" ו"הווה": "נכنسו היהודים" ("دخل اليهود"), "לקחו אותנו היהודים" ("اخذونا اليهود"), "לקחה אותנו ישראל" ("اخذنا אسرائيل"). את הרגע הדרמטי הן מציחות באמצעות הפועל "היגרנו", ומתראות את "זמן ההגירה" באמצעות הביטויים "גירשו אותנו היהודים" ("طردوهم اليهود"), "היגרנו" ("האגרנו"), ("האגروا"), "לפניהם שיצאנו" ("قبل ما نطلع"), גם: "לפניהם שנצא") (קאסם, 2006). תיאורים אלו אינם רק תיאורים של "ה עבר", אלא גם תיאורים של העבר המתוויך בזמן הווה. מנשחת זאת אחת המראיניות באופן מפורש ואומרת "הימים חוררים", כשהיא מתכוונת לאחת התקופות של ישראל על עצה: "לאנשים אין מה לאכול ... [ישראלים] מכים אותם [את הפליטינים] מהמשמים". הנרטיב ההיסטורי של האסון, שמצוין את הנכבה לאירוע אחד שआירע בעבר, מתקשה להכיל את ההיסטוריה המרובות של הנכבה ואת אופני החזרתיות של הטרואומה בהווה. מלבד עדותה המצמרות של ח'אולה ابو בקר, המספרת על קורות משפחתה וקורותיה שלה ביום פרוץ המלחמה ב-1947. בהגדرتה של זיו, היא חושפת "טרואמה עיקשת" הרואה ב-1947 אירוע חזרתי, המשכיות של תופעה רציפה, ולא שבר עם העבר:

עם פרוץ המלחמה עצמה אספו מוחמד ונדא ابو בקר את חמשת ילדיהם לתרדיק. [...] שניהם היו שכורי לב: הודשים לפניהן אין איבדו את בקר, צעיר ילדיהם, בתאונת משחקים בבית השכנים. הילדים – שהרוזאד הבכירה הייתה אז בת 14, ח'אולה בת 12, אחמד בן תשע והთומות אסמא ובسمא בנות שבע – הצטו לשנן את שמותיהם המלאים: השם הפרטי, אחריו שמות אבות המשפחה, ששה דורות לאחרור, אחר כך שם המשפחה ולבסוף כתובת הבית בעכו. (רבינוביץ ואבו בקר, 2002, עמ' 153-154)

אשר הטרואף למאבק המזמין, ابو אלעבד הוא אדם פסיבי שככל פעולותיו למרחב הן ראשונית למגרי.

המצב הטראומטי של ابو אלעבד הוא מורכב. השכח והשינה הם מאפיינים פוטו-טראומטיים של מי שהוו את החורבן של 1948 ונושא את תוצאותיו בגוף ורוחו עד עצם היום הזה. המונח "פוטו-טרואומה" מתיחס לטראומה שאירעה בזמן עבר ושתוצאותיה ניכרות בזמן הווה; אך במצבו הטראומטי יש מרכיב נוסף: התmeshותם של מקורות האלים גם בהווה של הסיפור, ככלומר ב-1948, ב-1967 ומה שביניהם: הטרואומה עצמה מתרכשת בזמן הווה מתחשך. זהה טראומה שאין לה נקודת אפס או נקודת סיום אחת.

כאן אני מבקש לעשות, בעקבות אפי יוו, אבחנה בין 'טרואמת קיזון' ו'טרואמה עיקשת'. זו מבקשת להגדיר מחדש את מושג הטרואומה המקביל בשיח הפסיכיאטרי על מנת לכלול בתוכו גם טראומה שאינה מתיחסת רק לאיירועים שאירעו בעבר. בנגדו לפוטו-טרואומה, שמתיחסת להשפעה הטרואומטית של אירוע בידיעו על ההווה, בטרואומה עיקשת האירוע ממשיך להתרחש בהווה. יש להבחן אפוא בין חוויה מתמשכת של האסון שאירע בשנת 1948 (פוטו-טרואמה) לבין התmeshותם של האסון (טרואומה עיקשת):

טרואומה [עיקשת] אינה מתיחסת רק לאיירוע שנראותו וגבולותיו מסומנים בחרגונות (למשל אסונות טבעי, תאונות דרכיים, או מלחמות) [...]. הגדרה זו תובעת את הנראות של חוותות טראומטיות מתמשכות, שמעצםطبعן מתאפיינות באינראות או הכהשה. [...] זו הסיבה המרכזית שבטעיה אגדיר את הטרואומה כקטגוריה חברתית ותרבותית, [...] כטרואומות עיקשות (insidious traumas), על מנת להציג במיוחד את החזרתיות הבלתי מתאפשרת של טראומות שמקורן חברתי. (זיו, עומד להתרפרס)

תפיסת הטרואומה של זיו מתאימה לתיאור זיכרונות פלסטיניים, אשר אינם מתייחסים רק לטרואומת הקיזון של 1948, אלא גם לקייבועה המתמשך דרך חזרתיות עיקשת: מיציאות האסון מעולם לא נסתיימה עבורם, והמשיכה להתרחש אחרי 48' ב"פעולות הTAGMO" של שנות החמישים, בחיים תחת מגפי הממשלה הצבאי, במלחמת 1967 שכונתה "הנכבה" (היא הנכבה הקטנה) וכמו כן גם בעודדי כותב שורות אלו הורסת מדינת ישראל, בליווי פקחים של מנהל מקרקעי ישראל וכ-1,500 שוטרים, שירות מבנים "בלתי חוקים" בכפר הבדוי הלא מוכר עראקיב של בני שבט אלטורי,

מושג הטרואמה העיקשת, על אף שהוא פוליטי באופיו, לא מיצע בהכרח החלמה או גאולה. תפיסות הזמן והמרחב הכרוכות בו הן אלסטיות ונמתחות על פני רשות של זמנים ומרחבים. הוא נותן ביטוי לכך שהאסון אינו טרגדיה שאפשר לנסה בערזוץ אחד בעל מבנה של شيئا ברורו: בראש יש ריבוי של נקודות כניסה ויציאה. הרץ' בין האתרים השונים אינו בהכרח ליניארי, והוא מאפשר הקפלהות תוך כדי תנועה.

אלרימאיו כתוב סיפור שהיחס שלו לטרואמה הוא מורכב. הוא בראש ובראשונה מציע שאין החלמה מן הטרואמה, שלא ניתן ליצג אותה במלואה, ושלא ניתן לעשות שימוש את השיבה כפשטה. בכך הוא מתכתב עם תפיסת הטרואמה של לה קפה, כמו גם עם הבדיקה שעשויה יוין בין טראומה עיקשת וטרואמת קיזון, לרבות הוליגה ההדרית בינהן. בסיפור ניתן למזוא גודש של מסמי זמן, חלקם ממוקמים אותו בתחום הקשר קרונולוגי, ואולם חלקם מעורסים וזה באופן לא ליניארי. בית דגן או אלג'ני'עמה הם מרחבים ריאליים של זמן עבר. אולם ابو אלעבד עצמו אינו חי בהם, אלא בדיק נבונה כאמור מבנו חסן שמתואר כסובייקט אקטיבי החיים בזמן הריאלי. ابو אלעבד חי בזמן ובמרחב שעמדו מלכט. במונחיו של אליאס סנבר, ابو אלעבד נמצא "מחוץ למקום מחוץ לזמן" (Sanbar, 2001). הנה כמה דוגמאות: "הוא הרגינש ייחידי על אדמה לא נודעת, נטולת שייכות לעולם שמסביב"; או: "הוא נוטר תלויה בין אדמות הערות לבני שמי השינה"; או: "הוא היה מנוטך מן המקום, נועץ את מבטו בזיכרון. הוא אפילו לא נזכר לשאול מה השעה עכשו".; או: "הרוח אשר חלפה על פניו גרמה לו לדמיין שהוא נמצא במסע מתיש שניינו מסתיים, במצב של נשיעה לא כל תועלת ולא קץ". אלה הם תיאורים של זמן ומרחב ריאליים מאוניים, אולם בו בזמן הם מרים עשיירים ביצורים ערבסוקות שלחוויות זמן ומרחב. המשחק הזה בין זמנים ומרחבים האמורים בטקסט מאפשר קריאה מורכבת של החורבן והטרואמה. הוא טובע מן הקוראים למין ולארגון מחדש את תמנונות הקלידיוסקופ המופיעות בפניהם על מנת להרחיב ולהגביר את הנרטיב הגואל.

בסיפור ניכרים מאפיינים אוטוביוגרפיים: מחמוד אלרימאיו נולד בשנת 1948. את מרבית שנות ילדותו עשה בעיר יריחו עד שנעקר ממנה בשנת 1967. משך כעשר שנים בין ביירות, קהיר וכווית ועסק בכטיבה עיתונאית. ביום הוא מתגורר בעמאן. התנועה שלו במרחב דומה לו של משפחתי ابو אלעבד, אשר נעקרה בשנת 1948 מבית דגן, כפר פלסטיני אשר שכן על הדרך בין יפו ורמלה. הכפר, שמנה כ-4,000 תושבים, נכבש באפריל 1948 ועל אדמותיו

אבו בקר מתארת את הרגע המכמר זהה בדיבור על עצמה בגוף שלישי: "ח'אולה זוכרת היטב איך שיננה: "אנא בינת ערבי. אני ערבייה". איסמי ח'אולה מוחמד אחמד דוד תא איסין ابو בקר. ביתו בחארת אליהוד תלתאעש, עכָא (ביתי בסמטת היהודים מספר שלוש עשרה, עכו)". הרים, נדא ומhammad, לא ללחו סיכון והכינו את הילדים אל האסון המתרגש עליהם: "הם רצוי לודא שככל אחד מילדיהם יודע להציג את עצמו בזרה הנဟגה במדינות ערבי. אם במהלך המלחמה או אחרת הם יגורשו או יאבדו, יוכלו להיעזר במובגרים שיהיו סביבם". גם אצל אלרימאיו ابو מוצאים כי "אבי אלעבד פחד משפחתו תתפוז. למשל שיאבד את חסן צעיר בנינו. או את ח'דיג'ה העצובה. או את רעיתו שבת התאהב ביום אחד בבית דגן". זה האסון של 1948, השב ומשתחרר כטרואמה עיקשת, במקורה זה בשנת 1967.

טרואמת הקיזון של הנכבה משקפת את האסון שהתרחש על הפליטים בשנת 1948, עת הפכו קורבנות של אלימות שנייה סדרי עולם. אולם ההתקומות בטרואמת הקיזון בלבד כופה ניסוח מודרניסטי, בו כיבוש המרחב מנוסח במונחים של זמן; והזמן אינו עוצר מלכת. משום כך, יש להוסיף להבנת הטרואמה הפליטנית ממד נוסף: זה של הטרואמה העיקשת. זה הי טראומה שמשמשה ל השתכפל, משום שמקורות האלים מעולם לא פסקו לפעול ומשום שחילק נכבד מן המרחבים מהם נעקרו מושבים עליידי יהודים. כותבת פאטמה קאסם על שיחותיה עם הנשים מרמלה ולוד: "המלחים 'אני לא מכאן' משקפות את תחושות הניכור והזרות שנשים אלו ממשיכות להרגינש, על אף הזמן הרב שחלף, כלפי המקום 'החדש' שאליו הגיעו מהמקום 'המקורי' שמנו נעקרו". זה גם מה שמרגינש ابو אלעבד בסיפורו של אלרימאיו. זו אינה רק פוסט-טרואמה, אלא גם התmeshותה של הטרואמה הנובעת מהתmeshותה של האסון בזמן זהה.

מושג הטרואמה העיקשת מבטא יחסים דינמיים ואלסטיים של זמן/מרחב, המתפתחים במקביל ובייחד. התעלמות מיחסים אלה מקיפה את הטרואמה בזמן עבר ומעוגנת אותה בזמן/מרחב מקובעים המנ��חים כאמור את האסון כאירוע בדיד. תפיסת מזמן-מרחב זו של הנכבה היא מיתית, ומציאות אותה מתוך ההיסטוריה שלה. דומיניק לה קפירה (2006) מותח ביקורת חריפה על מה שהוא מכנה "נרטיב גואל": נרטיב שיש לו מבנה של תחילה, אמצע וסוף, כהסוף מסכם את ההתחלת. במקרים של השיח הפסיכואנליטי, הנרטיב הגואל מציע החלמה פתינית וקללה מדי מן האסון; אך לה קפירה מדגיש שאת הטרואמה לא ניתן ליצג במלואה, גם לא על ידי "הנרטיב הגואל".

מושגים באופן בדיד, הם משקפים באותה עת את הריבוי המרחבי והתנוועה בתוך ריבוי של זיכרונות ושבחוות.

אבו אלעבד אינו מצליח לזכור את הבית ולהיות מחדש בזיכרונו את החיבור לאדמה. זיכרונותיו מעוגנים בעבר הקרוב (הסיפור התפרנס לראשונה בשנת 1972) של הדרך ושל יריחו השרופה. נדמה שההימצאות התמידית של אבו אלעבד בין ערות מוחלטת לשינה מוחלטת היא גם ביטוי לחוסר יכולתו לזכור להלוטין או לשוכח להלוטין. חוסר היכולת לזכור, כמו חוסר היכולת לשוכח, אינם אפשריים לו לבנות את ביתו מחדש, עד שכל שנותר לו זה או הולך ללא דלת. כך גם האדמה: במקום שתהיה סמל של שיות, היא הופכת לסמל של תלישות ובדירות. הטמפורליות היא יסוד מרכזי באלגורייה: חוסר היכולת להפריד בין העבר להווה, בין השכחה להזכרות ובין חיי הנזードות לחיי החיבור לאדמה – כל אלה הופכים את השיבה לסייע מתחשך שאין לו התחלת או סוף מוגדרים.

חשוב לציין בנקודה זו כי טראומת קיזון וטראומה עיקשת אין מוציאות בהכרח זו את זו. התקמדתי בעיקר בטראומה שאיתה חוות אבו אלעבד, ובקשרים המלנכוליים שלה. אולם יש לשים לב לעובדה שבאותה עת עצמה בנו חسن מתואר ומושג כמו שהתגיסים למאבק המזוין ולמלחמה נגד הכבש. במלים אחרות, גם אם אלרימאוי מתמקד בעיקשות של הטראומה בהווה, הוא פורש את הנרטיב של "מהרבען לאגולה" כדי שנישא על כתפי הדור הצעיר של הגברים. הוקנים והנשים הם נשאים של מלנכוליה, ואת המלנכוליה זו יש לקרוא כפוליטית.

## האגורפיה: הטרוטופיות ורשתות של שיבת

לאן רוצח לחזור אבו אלעבד? מהו המקום של השיבה? נדמה לי שהמחבר המלנכולי יודיע שהטרגדיה אינה יכולה להיפתר בעורץ אחד. הפטרון צריך להיות רשתי ואפילו ריזומי. شهرיז או טבעה של הטרגדיה עצמה. אותה פרובלטמיקה מוצאת את ביטוייה בדור שיח מרתך שנרשם על ידי סנדי הילאל, אלסנדרו פטי ואייל וייצמן במסגרת "מעבדה לשיבות":

Amal: Abu Khalil when will we return back home to our villages in the 48?

Abu Khalil: we are still looking for enough buses to take you home.

Amal: We have already the Ibdah'bus of return! The bus

הוקמו ארבעה יישובים יהודים: בית דגן, משמר השבעה, חמד וגנות. אין ספק שטרואומת 1948 היא דומיננטית ומתמשכת בעיצוב מהלך חייו של אלרימאוי, כמו גם של אבו אלעבד: "ב-1948 חיסל קליע את נעוריו של בכורו אלעבד, וחיו ערו עליו מאז בדאבון לב שהוא מתישר בסיטים ובמחשבות רודפניות". הוא עדין מתגעגע אל בית דגן, בו התאהב לראשונה באמ אלעבד: "קוי המתאר של בית דגן הרחוק חזרו אל תודעתו".

המשפחה בסיפורו של אלרימאוי נעה מבית דגן במהלך המלחמה, ומצאה את עצמה במהלך הפליטים אלג'ויעמה, כחימשה ק"מ צפון ליריחו, "בו שהה [אבו אלעבד] תקופה של עשרים שנים ארכות. שם הולד את בנו חנן ושם בנה בית בן שלושה חדרים שבחרו צמחו שיח גפן ועץ צפצפה". בשנת 1967 נעהה שוב המשפחה. הסיבה נותרת עולמה בסיפור: "היה שם דבר מה, מאחורי, שהאיץ בהם לעוזב"; "יריחו שמאחוריהם טבלה בנחשול של עשן". מאלג'ויעמה נשאה המשפחה את פניה בדרך מוזרה (הדרך ממחנה הפליטים אלג'ויעמה אל הגדה המוזרה של הנهر היא ארכוה ומלאת חתחות"), אל צוילחת, הנמצאת כ-13 ק"מ צפונית מערבית לעמאן. בנקודה זו של הסיפור עוכב המספר מגוף שלישי רביים לגוף שלישי יחיד. המשפחה התפזרה קצת לפני כן, ולא ברור לאן. כותב אלרימאוי:

כאילו על-פי החלטה מוקדמת נפרדו שלושתם. לכל אחד מהם היה רעיון, שנראה כחלום זהה, שהיה ברור וסתום אחד. ברגענו נוקב אחד נגשו עיניהם וشفת עיניהם הביעה הסכמה הדרית. הם נפרדו לדרכיהם בתהווה ובהבטחה שיחזרו וייפגשו.

בין אם ייפגשו ובין אם לאו, בכל פגש אין הגדרת הזמן ניתנת להפרדה מהגדרת המרחב. טענה זו נcona גם לגבי הפרידה – היפוכה של הפגישה, שהרי הטרגדיה הגדולה ביותר של הנכבה היא התפזרות במרחב, האיהיפות של הזמן ואיתה האיהיפות של המרחב המתמלא בזמן.

בצווילח עיטה אבו אלעבד על "גופו החוש את גני סוכנות הסעד" שקיבל מאונר". הם מסמלים את התmeshותה של הפליטות וההתmeshותו של האסון. בתהlik הממושך של האסון, המרחב "הוכפל", "התרבה" והשתבש", וביתק הקשר הגורדי שבין שני מקומות ("מקום גדול" ו"מקום קטן") אשר היחס ביניהם היה בינארי בנקודת זמן ההיסטורית אחת. היחס הזה בין שני המקומות השתבש ממשם שהזמן עיבת את המרחב המקורי לכליל הカー. גם אם שלושת המרחים הריאליים הללו (בית דגן, אלג'ויעמה, צוילחת)

ממה חדש היא מקום כפול. זה שעצמי וזה שהיה". הטרוטופיה פועלת את פועלתה כשהبني אדם נמצאים בסוג של נתק מוחלט מן הזמן המסורתית שלהם. פוקו משתמש במטאפורה של המראה, כשהוא כותב: "המראה מתפקידה כהטרוטופיה, ההופכת את המקום אותו אני תופס ברגע שבו אני מביט בראי למקום שהוא בעת ובוונת אחת ממשי, מצוי בקשר עם כל המרחב שמקיף אותו, ולהלוטין לא ממשי" (עמ' 12). במראה רואה ابو אלעבד את עצמו במקום שבו הוא איננו. הוא מביט בעצמו ורואה בו גם את המקום ממנו הוא נעדן. והוא מרחב שהוא בעת ובוונת אחת מתיי (נטוע בזמן עבר שkopfa על מקומו) וממשי (נטוע בזמן הווה). ההטרוטופיה מאפשרת הפיכות של אפיוזות על פני רצף הזמן. היא מאפשרת לנו להמיר את האוטופיה בהטרוטופיה, שהיא מימוש מטורילי בצורת קירוב טובה דיה למקום ולזמן המקוריים.

המשמעות של הטרוטופיה היא כאמור רשות: הרשות מרכיבת מזומנים, מרחבים ומקהילות של אנשים שנמצאות בתנועה. חלק מן התנועה הזה נשאר נאמן למרחב הגאוגרפיה המקורי. אולם התנועה למרחב היא גם פתוחה, והוא נעה בתוך הזמן הריאלי. מעבדה לשיבות" מציע פרטן רשתי, למשל בתיאור מרכז התרבות בדיהיש. הנה מה שאומר מנהל המרכז על השם שנברח לו, "הפניקס" (الغونيكس):

We need to think about a model for the return. [...] At Feneiq is a Novel that we have created, it represents a collective cultural process able to innovate, change and reverse itself. Indeed the first Feneiq was created in Deheishe, but we succeeded also to create another center in Aroab camp. [...] a Feneiq could be created also in Deir Aban, my village of origin.

הפניקס הוא עוף החול, אשר Km לתחייה מאפרו. זה היל מטאפורה שמצויה מעגליות של תחייה-מות-תחייה, וכן מציעה פרובלטמיוציה של הכרונוטופ המודרניסטי. התיאור הזה מתאים להפליא לניסוח של בכתין את הפניקס:

אין מילה ראשונה ואין אחרונה, אין גבולות להקשר הדיאלוגי; הוא צולל אל תוככי העבר חסר הגבולות ואל תוככי העתיד חסר הגבולות. [...] המשמעות הנשכחות עtidות לשוב אל הזיכרון ולהיות (בהקשר חדש) בדמותן המחדשת. אין דבר שהוא מת להלוטין: לכל משמעות תהיה חגיון תחייה משלה. (רימון, 2007, עמ' 232,

(305)

that Ibdah center bought for Deheishe camp refugees in order to be ready when it is time to go back home.

Salma: But I don't really want to leave Deheishe! To whom shall we leave the camp? Is there no way to have both - our village, "our right" and the camp, "our life"?

Abu Khalil: Maybe we need a bus of the return able also to get the camp back and not only the refugees.

הדיalog בין ابو חיליל, אמל וסלמה מעמיד אתגר בפני נרטיב הילדה כשהוא מבחין בין "זכות השיבה" ובין "החיים". ההנחה הזו היא מאירת עיניים, וכפי שהוא לומדים מן הפרויקט היא מוכלת בתחום המודול הפליטי. היא מחייבת אותנו להתייחס ברצינות לארכיאולוגיה של המרחב. והוא מרחיב שאפ' פעם איינו מתמיין בזירה בנארית, שכן כל בנאריות כזו מוציאה אותו מן הזמן שלו ואינה מאפשרת לעיללה להתחפה. אומר בכתין: " כדי שההרפתקה תוכל להתחפה יש צורך במרחב – ובמרחב רב" (עמ' 17). הרעיון שהוועלה בדיalog להעברת המחנה עם תושביו מותיר מקום להתחפות העיללה. הוא מזמין דין רשתי מבנה הגאוגרפיה של השיבה ובפתחו הפליטי שלה. דבירו של אחד המשתתפים בפרויקט ממחישים את הכוח הטמון בהטרוטופיה, לא רק כסימולקרה אלא גם כתפיסה שיש בה היגיון מרחבי קונקרטי:

I was really impressed by this centre and by their power – and I think also his power – to create this out of nothing. Never before had I seen the power of heterotopia so clearly... I said it was very political but in an indirect way.

הפרויקט מגדר את המקום של השיבה כאקסטריטורייאלי, כזה שנמצא בזיקה מתמדת למקום המודמיין. "השיבות הנוכחות" מוגדרות ככאלו היכולות גם את חייו היום יום במחנות הפליטים השונים, אילו שהרצף בינם ובין המקומות המקוריים נשבר. הן משקפות טראומה בזמן עבר, ארונות בהווה, ופרק מערכ הריבונותים החיים בעתיד.

מהו אם כן המרחב שיאפשר את השיבה? כותב על כך עד' אופיר (2009): "המקום שיאפשר את השיבה יהיה מקום אחר. השיבה לא תהיה למקום שהוא או, לפני שנים שנה. המקום הוא נעלם ואני. אי אפשר לשוחזר אותו. [...] מפת השיבה מוכרכה להיות סדוכה. בלי הסדק הזה היא הופכת לפטיש משעך". אופיר מנסה את האופי הטרוטופי של השיבה: "הארץ ששיח השיבה

כזו שתשמר את האופי הטרוטופי של השיבה, אבל גם תצריך את היהודים בארץ לוויתר על פריבילגיות ריבוניות. את הריבונות הם אני מבקש לכנות "ריבונות פוטו-סטפאלית".

## תנאי אפשרות הפליטיים של השיבה: ריבונות פוטו-סטפאלית

הריבונות, אשר הוגדרה עלי-ידי תום הובס כנשנת אפו של הלויתן, היא אולי המושג המרכזי בתורת המדינה המודרנית שלא עבר עדין תהליכי של פירוק תיאורטי ביקורתית שיטתי. הגדרתה במשפט הבינלאומי (לפחות מאז סוף המאה ה-19) כמוניפול על טריטוריה, היא הגדרה אנטרכוונטיית ומגבילה. אם להשתמש בניסוח קולע של ישעה ברלין במסה על הלאומיות, זהה הגדרה של ריבונות שהוכפפה למולך הטורף של הכוח הגלגלי והטריטוריאלי, ואפשר להוסיף: של הצד המנצח.

להוציאנו, הריבונות, כפי שהיא מעוגנת במחשבה ובפרקтика הפליטית, מבוססת על המודל האירופי אשר קשר בין ובין טריטוריה באופן חד-חרדי-ערבי. מקורות של ההיגיון הזה הוא בלקחים הפליטיים של הסכם וסטפאליה מאמצע המאה ה-17, והשלמתו בהתקפות מושג האזרחות מאוחרים יותר. במאה ה-17 התגלה המרחב כטריטוריה ריבונית; במאה ה-19, עם צמיחת ההיסטוריה הדיסציפלינית, הוכפף המרחב גם לתפיסת זמן מיתית. מאז סוף המאה ה-19 והעמדה המחשבה הפליטית האירופית על השימוש הקדוש: ריבונות-טריטוריה-אזרחות. וזה השימוש שכונן את הנמוס האירופי כתיאולוגיה של טריטוריה-חוק, והגן על הישגיו. השימוש נשען נטמן בשיה מודרניסטי שמכביך את מושג הריבונות לטריטוריה, את המלחמה לחוק הבינלאומי, את החברה לריבונות המדינה ואת זכויות האזרח לחברה הלאומית. פוקו כינה את שרשת ההיגיונות הזה "איילוץ היותר של שיח הריבונות" (over-determined discourse on sovereignty), כשהוא מctr על כך שהריבונות הוטשטפאלית היפה לנקודת המוצא כמו גם לתכליתה של המחשבה הפליטית. איילוץ יתר זה השתלט על המחשבה הפליטית, ומונע מאיינו לחשב על מושג הריבונות מחוץ לפבריקציה של הלויתן כ"אל בן תמותה".

פירוק של הריבונות יאפשר להציג אותה כמורבת פנים, ולא קטגוריה אחתונית יציבה. הריבונות היא פרקטיקה מרחבית וטפרלית מחוררת ובلتוי רציפה, המכילה אורי עמיות ומבוססת על מצב חירום מוגזע אסטרטגיה שלטונית קבועה.

השכפול של הכפר המקורי בדיהישה וברשת של אתרים אקסטריטוריאלים נוספים, מאפשר ריבוני שומרתו מרכיבים של זמן מרחב. מן הצד השני, הוא אינו נותר בגדיר סימולקירה תמיימה או מהו סימבולית בלבד. הרעיון של הפניקס יכול להיות מוכל בשרטוט מפהות מורכבות ולא בינהיות של שיבת. כך גם למשל בפרויקט "מודל לתיקון", בו בונה מחדש חנה פרח בפריבר-ברעם את ברעם. כותבת עלייו נורמה מוסי (2010), אוצרת התערוכה:

היא בונה אותו מחדש בשם הפרטי, מטיבו אותו בתעודות הזוהות שלו, ומקיים אותו על חורבותיו באמצעות מודלים, תחריטים, פעולות שונות, עבודות וידיאו וצלומים. את כל אלה הוא אורג לכדי כפר חדש, שmarketים בו-זמן הן כ舍רי זיכרונות וחלומות, והן כছוצה מפורשת ומעשית לשיבה. [...]

הפליטים של ברעם פזוריים, חלקם פליטים פנימיים בתחום מדינת ישראל – באנג'יש הכפר השכן, בחיפה, בעכו, בנצרת ובח'ת אל-ביב וביפפו; חלקם חיים לבנון ובמקומות אחרים בעולם. [...]

שרידי הכפר היישן מתקיים במודל של פרח בתוך וכהlek מהכפר החדש. בעבודתו אין הוא משוחרר את הטעוי שלן. הוא אינו משמר את השרידים כפי שהם, אלא מצמיח מתוכם מבנים חדשים. בגרעין הכפר, האווצר בתוכו את זיכרונותיהם של האנשים שהיו בו ואשר הפקו לפליטים, מציע פרח למקם את המרכז הקהילתי והתרבותי של הכפר החדש. הפליטות תהיה נוכחת בו כחלק מזחותו של המקום, אך לא תשלט עליו; תחת זאת היא תhapeך לחלק מחיי היום יום בו. פרח, אם כן, לא מבצע פעללה של שימור-משוחרר, אלא יוצר דבר חדש מתוך הזיכרון של המקום; הוא יוצר את תנאי האפשרות לצירה ולהיכים חדשים.

מוסי מודעת היטב להיבטים הכרונוטופיים וההטרוטופיים של התיאור. היא מדגישה את העובדה שאין פה "שםור משוחר" ואות המבנה הרשמי של הקהילות שהשתקעו כבר במרחב זמן אחרים. היא עומדת על "הבויזמניות" של המודל הן כחלום והן כῆמת ממשית. אולם האם שיבת היא רק הכרה וויכרין קולקטיבי? ויכרין קולקטיבי הוא כוח מניע רב עצמה. הוא מאפשר ארטיקולציה של מאבק ומאחסן בתוכו את הארכיאולוגיה של האסון. אולם אם הגאוגרפיה של המרחב לא תילקה בחשבון, השיבה לא תוכל להתמש. משום כך מתחייבת מחשبة פוליטית חדשה על ריבונות,

ההדיינים, הכלכליים והפוליטיים של קהילות מגונות. מתייחס מוסברג, דיפלומט שבדי, הציע לחשב על ריבונות כעל סמכות פוליטית המואצת לסדרה של גופים כמו פרלמנטים או מועצות, המונוהלים באופן אוטונומי ובכפוף לבניה ריבוני שאיןו לניראי (Mossberg, 2010). מוסברג מזכיר למשל את מושג הקונדומיניום או הפדרציה. הקונדומיניום מאפשר ריבונות משותפת על אותה טריטוריה, עם סמכויות פוליטיות אופקיות. הפדרציה מאפשרת ריבונות משותפת, על אותה טריטוריה עם סמכויות פוליטיות בסקרים שונים של החברה נתן לקבל סמכות של אוניות. בסקרים שונים של החברה בין מושגים אלו תוקן הספרות השונות של מוסדות בזילואמים, ושיתוב שלהם אל תוך הספרות השונות של ריבונות יאפשר גמישות פוליטית רבה. לב גריינברג מציע הכלאה מרתקת בין שתי מדיניות לאום דמוקרטיות ושבע פרובינציות (או פדרציות) השיקות בזרה חלקית למדיינות הלאום. חלוקה זו תהיה מבוססת על הבחנה בין סמכויות ריבוניות שניתנות לחלקה וסמכויות ריבוניות שאיןן ניתנות לחלקה (Greenberg, 2010).

הרעינוות הללו, של ריבונות משותפת, מבוססים גם על עמדתי לפיה הריבונות היהודית הטריטוריאלית שמוסמה בשנת 1948 כתכלית האמנציפציה של היהודים ותכלית "השיבה אל ההיסטוריה" הייתה בעלת משמעות פרודקטיבית: במקרים להכנים את היהודים אל הזמן ההיסטורי כפי שהובטה, היא ככלא אותם בתוך תפיסת זמן ומרחב מיתי, מחוץ להיסטוריה העולמית ומחוץ להיסטוריה של האוזר. אולי לזה התכוון טוני ג'אדט כשכינה את הציונות "אנכרוניסטית". התפיסה האלימה של הריבונות היהודית הטריטוריאלית הביאה לאימוץ גישה מסתגרת, שלא מביטה אל מעבר לקצה חוטמה. היהודים והיהודים חזרו להיות "משק אוטרקי גלותי" עם אובדן החוש ההיסטורי, תוך הונחת הוכיות של היהודים עצם, ואילו המבנה הריבוני שנוצר שומר את התבנית של אדון ועובד בין יהודים ופלסטינים. אל מול זאת, ריבונות פוסט-ו-טפאלית תדרوش מן היהודים לוטור על חלק מן הפריבילגיות שלהם – בדומה לאופן שבו ויתרו האפריקנים בדורם אפריקה בשנת 1994 על חלק מן הפריבילגיות שלהם. אם נשטמש באנלוגיה מגדרית, המודל הפוסט-טפאלית מציע שברים יותרו על המבנה הפטרייררכי של הכוח לטובת חברה המאפיינת בנזילות מגדרית. המבנה זהה שונה מן העמדה של פרדיגמת 67', של השמאלי הציוני, אשר מציעה (אולוי) הכרה הדידית, אבל משמרת את מבנה האדון והעבד.

כאן המקום לעיר לגבי המיקום שלី כדורבר בשיח על השיבה. הטענה שככל שיבת חייבות לקחת בחשבון גם את היהודים ואת הגאוגרפיה שלהם צבעה בעצם היוטי היהודי בעל פריבילגיות.

כל אלה אינן סטיות מן "המודל האידייאלי" של הריבונות, אלא להיפך: הן משקפות את האנומליות שעליהן הושתה מלבת חילה הגדרת הריבונות הטריטוריאלית. התוצאות לגיל הטרוו שהחל ב-11/9 חשפו שוב ושוב את העובדה שהשימוש בחיריגים של החוק הפך לפרקטיקה שכיחה של מדיניות דמוקרטיות מערכיות, אולם לא פחות מכך את העובדה שהחריג הוא חלק בלתי נפרד משימור הריבונות "פנימה" ו"חוצה". זהה תמונה מראה – גם אם לא מדויקת, בשל ההבדלים בזמן – של האלים שבאמצעותה כוננה ריבונות. השיפת האלים זו מלמדת שהריבונות הטריטוריאלית אינה איחוד והומוגנית באמת, וכי היא מבוססת על אלימות על-פי קווי מתאר מוגזעים.

אני מציע שnochob על ריבונות כעל מושג בעל תוכנות הטריטופיות, כאלה שמעדררות על ה"טבעות" וה"נרטול" של הריבונות הטריטוריאלית. ניתן למצוא בספרות הביקורתית היום מספר המשגות אלטרנטיביות, מוצלחות יותר או פחות, לריבונות שנייה לכנותה "פוסט-ו-טפאלית". הן נושאות כותרות שונות, כמו "ריבונות נזילה" (liquid sovereignty) ו"ריבונות מהורתת" (sovereignty gaps), "ריבונות" (multiple sovereignty), "ריבונות מרובה" (crossed sovereignty), או "ריבונות צולבת" (shared sovereignty). המשגות אלה מבוססות בעיקר על ההיגין הגלובלי של זרימת המגרים מסיבית למקומות שונים בעולם, ושינוי קווי המתאר הגזעים כך שאינם מתמיינים עוד בקהלות לטריטוריות הומוגניות וגבولات קשיים. תחומים רבים נוספים מתוים ספרות שונות של ריבונות, אשר חוותות טריטוריות והגינות לאומיים קשיים: עליידי תאגידים, גופים פיננסיים בינלאומיים, טכנולוגיות תקשורת, תיאולוגיות דתיות או רשתות אקדמיות. מדינות כיום – גם ישראל – נוטות לפצל ריבונות: להפריט מוסדות מדינתיים, למשל, ולמסור נאמניות לצד שלישי (gross, 2009). גם מדינות האיחוד האירופי החליטה על ריבונות מסווגות בתחומים מסוימים. הצורך לריבונות פוסט-ו-טפאלית במקרים אלה נובעאמין במסיבות של גלובליזציה, אולם הספרות זאת יכולה לספק השראה גם למקרים אחרים.

רענון הריבונות המשותפת הוצע מספר פעמים בהקשר של הסכסוך הציני-פלסטיני, אולם לעולם לא נלקח ברצינות בשל עיוורון פרדיגמטי. אם נחשוב על הריבונות המשותפת של יהודים ופלסטינים יהיה علينا להכיר בכך שכן לא תtabסנה על רצף טריטורילי ליניארי, אלא על ספרות צולבות ומשותפות של ריבונות, שיוכלו לתת מענה למאוים הלאומיים, התרבותיים,

— גם אם באליםות — על ידי היהודים. המבנה החקילתי החדש ייקח בחשבון את הגאוגרפיה של החורבן, אולם יוכל עם החקילות החדשנות שנוצרו במהלך שנות הפליטות. בנוספף, קהילות הפליטים הנוכחות הן גודלות יותר מהקהילות המקוריות של הכפרים, וגם נתן זה יצרך לבנה ארוגני מבוצר. מודל הפנינקס עשוי לתת לכך מענה ולאפשר הקמת מרכז תרבות שישמר את המבנה הרב מדיה של מרחבי הנכבה המקוריים. הוא יותווה על גבי "מראות" תרבותיות מורכבות שייצלבו במרכז רשת כפרים, ערים, ובבניהם קהילתיים אשר ישמרו את הנכבה ויישמו לה מראה אל מול הגאוגרפיה החדשה.

אל מול השיבה של קהילות שתתבסס על המבנה הרשמי וההטרוטופי, תתקיים גם שיבת אל אינדיבידואלים לערים הגדלות כמו יפו, חיפה, לוד, רמלה או ירושלים. אם הבית המקורי ממנו נ.ukrho הפליטים עדין קיים, הם יכולים לשובו אותו. הענות היונית של הדירנים הנוכחים מתוגמל באופן נדי. מימון רב יידרש עבור תגמולים אלה ולישוב הפליטים מחדש; אולם מחסור במימון לא יוכל לשמש תירוץ לא מימושה של השיבה, שכן השיבה והטיפול בה יהיה עיקרון משטרתי יסודי. במקרים של מחלוקת זו תובנה בפני בית המשפט לחוקה. בית המשפט לחוקה יתבסס זו על עקרונות ליברליים-אינדיבידואליים, והן על עקרונות פוליטיים-לאומיים. הם יצטרכו לקחת בחשבון את הנכבה על כל מופעיה, ואת המבנה האתני, לאומי, ודתי של האוכלוסייה, כפי שהשתנו מאז 1948.

כיהודי אני מוכן ליותר על חלק נכבד מן הפריבילגיות הללו מתוך שאיפה לחלק מחדש את המרחב. זאת ממש שאני רואה בשיבת הפליטים מעשה פוליטי שיש לממשו — ולא רק לשמור את הסימבוליות שלו. אולם במקביל, אני גורס שיש להפריד בין נרטיב החורבן והגולה כמנגנון אידיאולוגי בעל עצמה, ובין החשיבה על השיבה כתהיליך מרובה שלא נועד רק לקהילה ספציפית, או לפחות עיקשת במקום ספציפי. החשיבה הרשתית עשויה למגע נפילה אל מלכות הפליטיקה הבינארית, שעוללה להוביל להכרה סימבולית בנכבה ללא פרקטיקה פוליטית ממשית. זה מה שambil אותי לנסה גם את תנאי האפשרות של השיבה בתוך המחשבה הפליטית על הריבונות.

אם עיצוב מבנה הריבונות החדש יהיה צודק, אפשר יהיה אז להתרשם לחוקה משותפת כמנגנון שיגיר את אופי הפטរונות המרחביים. יצירת מבנה צודק תהייב שינוי דיקלי' במשמעות הקרוועות בישראל: המבנה הנוכחי עדיף בReLUית ליוצרים יצרך להשתנות. במקביל יוקם בית המשפט לחוקה, המשותף ליוצרים ולפלסטינים ויצג את המבנה האתנו-לאומי והדתי המגוון. בית המשפט לחוקה ינשא עקרונות כלליים לפעולה. הנה מספר הצעות לעקרונות אלה: זכות השיבה היא בראש ובראשונה זכות מוסרית, לא רק משפטית. השיבה אינה אירוע סימבולי של הכרה בעולות, אלא פעולה שיש לממשה. הגאוגרפיה של לפני המלחמה (48) תילקה בחשbon בימוש השיבה; עם זאת, יש להפוך שהעולם המוסרי והפוליטי לא יתוקן באמצעות עולות חדשות: כפרים שהוחרבו ויושבו על ידי היהודים לא יחרבו בשנית.

פרויקט "מייפוי-שכנגד", כפי שמתארת אותו עינת מנוף, מבקש להוציא את "מבט העל" מן המדינה היהודית והמוסמחים. אחד העקרונות המרכזיים עליהם הסכימו בסנאא הוא כי "לא מדובר בתכניות של הריסת הקים, או השבת המצב הקודם על כנו. ככלומר אף בית לא יהרס". מסקנה זו לוקחת בחשבון את הגאוגרפיה הנוכחית של היהודים, ובכך דוחה את הנרטיב של הגולה השלמה. במקרה כזה לא יכול מימושה של השיבהchorה למקומות העקירה המקורי, אלא למקום אחר, סמוך אליו ככל שניתן. הסミニות הזה תאפשר שיילוב בין שיבת מטריאלית ושיבת סימבולית, שתעצוב על-פי הרגם של הפנינקס, או הרגם שהוצע על ידי חנן פרח בפרי ברעם.

למרות שהגיאוגרפיה של 1948 צריכה להיות מצפן מוסרי לשיבה, לא ניתן יהיה לשחזר אותה בעת מימוש השיבה. מימוש השיבה (אשר בסיפור של אלרימאו הכליל לקידומו הוא המאבק המזוין) יצטרך לקחת בחשבון את העובדה שמרחבים רבים נתפסו

## מקורות

- רימון, הלנה (2007). "הזמן והמקום של מיכאל בכתין". *בתוך: בכתין – מיכאל. צורות הזמן והכרונוטופ ברומן*. הוצאת דבר ואוניברסיטת בן גוריון.
- Anghie, Antony (2004). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenberg, Lev (2010). "The Israeli-Palestine Union: The 1-2-7 states vision of the future". *Journal of Palestine Studies XXXIX*, 2: 8-15.
- Lawrence, Thomas (1895). *The Principles of International Law*. Boston: Heath.
- Mossberg, Mathias (2010). "One land, two states? Parallel states as an example of 'out of the box' thinking on Israel/Palestine", *Journal of Palestine Studies XXXIX*, 2: 1-7.
- Sa'di, Ahmad H. and Abu-Lughod, Lila (2007). *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of Memory*. New York: Columbia University Press.
- Sanbar, Elias (2001). "Out of place, out of time", *Mediterranean Historical Review 16* (1): 87-94.
- אופיר, עדי (2009). "השיבה כאוטופיה", סדק 4: 97-103.
- אליאדה, מירצ'ה (2000). *המיתוס של השיבה הנצחית*. ירושלים: כרמל.
- בכתין, מיכאל (2007). *צורות הזמן והכרונוטופ ברומן*. הוצאת דבר ואוניברסיטת בן גוריון. עמ' 13-14.
- בנימין, שלומית (2006). "נוכחים נפקדים: המקרה של קובייה/כפר גבירות", *תיאוריה וביקורת 29*: 81-102.
- גروس, צביה (2009). "ריבונות ליט' בירושלים", *הארץ*, 6 يول' 2009, ב'. 2.
- זיו, אפי (עומד להתפרקם). "עיקשותה של הטראומה העיקשת", בתוך: דודוביץ', נ/, ולשיק, ר./, ואלברטשטיין, מ/ (עורכים), *טראומה זיכרון בישראל: בין האינדיבידואלי לקולקטיבי*. רמת גן: הוצאה אוניברסיטת בר אילן.
- חבר, חנן (2007). "עברית בעטו של ערבי: שש פקים של 'ערבסוקות' מאות אנטון שמאס". *בתוך: הסיפור והלאום. תל אביב: רסלינג*, עמ' 283-308.
- ח'ורי, אליאס (2002). *bab al ashma*. תל-אביב: אנדרטס.
- כהן, הלל (2000). *הנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948*. ירושלים: מכון זן ליר.
- לה קפרה, דומיניק (2006). *לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה. תל-אביב: רסלינג*.
- מוסי, נורמה (2010). "מודל לתיקון: חנא פרח בפרברעם".
- נוריאל, בני (2005). "זרים במרחב לאומי: היהודים העربים בגטו בלוד, 1950-1959", *תיאוריה וביקורת 26*: 13-42.
- סעید, אדוארד (2001). *עקרן*. תל-אביב: ידיעות ספרים, ספרי חמץ.
- קאסם, פאטמה (2006). "שפה, היסטוריה ונשים: נשים פלסטיניות בישראל מתארות את אירועי הנכבה", *תיאוריה וביקורת 29*: 80-59.
- קדמן, נגה (2008). *בצד הדרך ובשוליו התודעה: דחיקת הקרים הערבים שהתרוקנו ב-1948 מהשייח' הישראלי*. תל-אביב: ספרי נובמבר.
- רבינוביץ', דני ואבו בקר, ח'אולה (2002). *הדור הזקוף*. ירושלים: כתר.
- רוחאנא, נדים וסבעע' ח'ורי, אריז' (2006). "כהנויות, סובלנות והמצב הפריבילגי, אצל חנה הרצוג וכינרת להדר (עורכות)", *יודעים ושותקים: מנגנוני השתקה והכחשה בחברה הישראלית*. ירושלים: מכון זן ליר והוצאה הקיבוץ המאוחד.

**סדר – כתוב עת לנכבה שכאן, גילין 6, Mai 2011  
לקראת שיבת פליטים פלסטיניים**

מערכת: עפר כהנא, אסנת בר-אור, איוב אumar, נורמה מוסי, איתן ברונשטיין, תומר גradi, עמר אלע'בארי  
עורך: תומר גradi  
עריכה חזותית: עפר כהנא, פרהסיה  
צילום: אסנת בר-אור, פרהסיה  
הפקה: עמותת זכרות  
עריכה לשונית והגשה: אפרת אבן-צור  
מוציאים לאור: פרהסיה, זכרות