



סדק

כתב־עת לנְכַנְיָה שְׂכָאן

לקראת שיבת פליטים פלסטינים

גיליון 6, מאי 2011

הכרונוטופ של שיבת הפליטים

יהודה שנהב



באמצעות הסיפור הכיסופים אל האדמה הטובה של מחמוד אלרימאוי, כמו גם באמצעות שלושה פרויקטים שגם הם מודפסים כאן – “מעבדה לשיבות” מתוך הפרויקט דה קולוניזציה של ארכיטקטורה של סנדי הילאל, אלסנדרו פטי ואייל ויצמן; מודל לתיקון של חנא פרח־ברעם; וסדנת המיפוי־שכנגד של עינת מנוף עם פעילים יהודים ופלסטינים – אני מבקש לחשוב על ה־נכבה” (نكبة) ועל ה־שיבה” (عودة), ועל הקשר בינן ובין היסטוריה ופוליטיקה. הטקסטים הללו יהוו נקודת מוצא לדיון במודל פוליטי של “שיבה” שאינו כפוף לנרטיב המודרניסטי האוטופי שאותו ניתן לכנות “מחורבן לגאולה”. על מנת לנסח מודל פוליטי של שיבה עלינו להתחיל לחשוב באופן תיאורטי על ה־זמן” וה־מרחב”, של הנכבה ושל השיבה, ועל התשתית הפוליטית שלהן. אלה הם היסודות לדיון בעמודים הבאים.

”מחורבן לגאולה”

החלום של השיבה מבוסס על נרטיב של “מחורבן לגאולה”. בנרטיב זה העבר מנוסח במונחים של חורבן (הנכבה) והעתיד מנוסח במונחים של גאולה (השיבה). גם בלאומיות הציונית נוסח הקשר בין העבר והעתיד במונחים של חורבן (חורבן הבית, גולה, שואה) וגאולה (הקמת מדינת ישראל). בשני ההקשרים הלאומיים הללו מהווה הרעיון של “מחורבן לגאולה” נרטיב מגייס רב עוצמה; אולם בה בעת הוא מבוסס על תפיסה אוטופית, המוציאה את הדיון בשיבה אל מחוץ להקשר הפוליטי שלו. בהקשר של הלאומיות הפלסטינית הוא מניח שהנכבה אירעה בשנת 1948 כאירוע טראומטי בדיד, וכי ישנה רק דרך אחת, ערוץ אחד, לדבר על שיבת הפליטים: כחזרה אל “המקום הגדול” ממנו נעקרו. הנחה זו זקוקה לעיון מחודש משום שהיא מבוססת על תפיסת זמן המקבעת הן את האסון והן את השיבה כאירועים מיתיים המצויים מחוץ לזמן, ואת המרחב בשני אתרים בדידים שהיחס ביניהם הוא נוקשה ובינארי.

במילים אחרות, יחס זה מניח שהשיבה תהיה תמונת מראה מדויקת של החורבן, והוא ממשיג את העתיד באופן אסכטולוגי, א־היסטורי וא־פוליטי. מירצ'ה אליאדה כינה תפיסה זו (אם כי בהקשר אחר) “המיתוס של השיבה הנצחית”:

ככל רגע הכול מתחיל מן ההתחלה. העבר אינו אלא צפייה מראש של העתיד. אף אירוע אינו בלתי הפיך, ואף טרנספורמציה אינה מוחלטת [...] שום דבר חדש

לא נוצר בעולם, שכן הכול אינו אלא חזרה על אותם ארכיטיפים היוליים (אליאדה 2000, עמ’ 82).

בניסוח של פוקו, אפשר לראות בנרטיב “מחורבן לגאולה” נרטיב של עימות אסכטולוגי בין “הצאצאים האדוקים של הזמן לבין הדיירים הקנאים של המרחב”. עימות כזה כופה על הצאצאים האדוקים של הזמן, הפליטים הממתינים לשוב לבתיהם, “זמניות ללא זמן”. זהו מצב של זמן המתנה המכלה את עצמו. החלום של “הגאולה” חשוב. הוא מניע ומזין את התהליך הפוליטי. אולם במקביל יש להפריד בינו ובין השיבה כיעד פוליטי שקווי המתאר שלו מורכבים יותר וצריכים להיות מעוגנים במחשבה פוליטית.

אין ספק שהחורבן של 1948 הוא נקודת הציון ההיסטורית החשובה ביותר בתולדות הלאומיות הפלסטינית. מספר הפלסטינים שהפכו פליטים בשנת 1948 עומד על 520-650 אלף לפי מקורות יהודיים, כ-800 אלף לפי מקורות פלסטיניים ו-710 אלף לפי מקורות בריטיים. כיום עומד מספר הפליטים על צאצאיהם על 4.5 עד 6.5 מיליון, תלוי במקור שעליו מסתמכים. פליטים אלה נעקרו ממעל מחמש מאות ישובים, מרביתם נהרסו ונמחקו מן המפות וחלקם יושבו על־ידי מהגרים יהודים. לבד מן הפליטים שנעקרו מבתיהם והתפזרו לכל עבר, כ-15 אחוז מהאוכלוסייה הפלסטינית בתוך תחומי הקו הירוק הם עקורים המכונים גם “פליטים פנימיים”, רובם מן היישובים בגליל (כהן 2000). רכושם של הפליטים, כולל זה של “הפליטים הפנימיים”, הוחרם בידי האפטרופוס לנכסי נפקדים מטעם ישראל. יש עדויות הולכות ומצטברות על מעשי טבח וגירוש בתהליך אותו ניתן לכנות “הטיהור האתני” של 1948, למשל: הטבח בטנטורה בלילה שבין ה-22 ל-23 במאי 1948; או החרבת הכפר בית דג'אן ב-25 למאי 1948. ועם זאת, יש להכיר בכך שהאסון לא אירע רק בזמן אחד במקום קונקרטי אחד. הנכבה היא תהליך מתמשך המקבל ולובש צורות שונות, ולא אירוע בדיד שקפא בזמן (Sa’di and Abu-Lughod, 2007). משום כך, גם אל השיבה אין להתייחס כאירוע בדיד שכאילו קפא בזמן. שוב במונחי של אליאדה, אין להניח כי “העתיד יחדש את הזמן” וכי “יעניק לו שוב את הטוהר ואת השלמות המקוריים שלו” (אליאדה, 2000. עמ’ 93).

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

אי הכרה במרחב המשתנה משמעותה דה־פוליטיזציה, משום שהיא הופכת את החתירה לשיבה לתיאולוגית. בעמודים הבאים אטען שהשיבה צריכה להיות מעוגנת במבנה ריבוני חדש אותו אכנה ‘פוסט־וסטפאלי’: זוהי עמדה הדוחה את הגדרת הריבונות כמונופול האקסקלוסיבי על טריטוריה, לטובת מודל של ריבונויות צולבות ומשותפות המתארגנות באופן מורכב בספירות שונות של קיום במרחב. המודל הריבונות הפוסט־וסטפאלי נועד למקם את השיבה בזמן הווה, ולכלול בתוכו גם את היהודים ואת הגאוגרפיה שלהם. במסגרת המודל הזה יצטרכו היהודים לוותר על פריבילגיות שהושגו באלימות לטובת מבנה פוליטי מבוזר, נויל וצודק יותר. בתוך מבנה פוליטי כזה ניתן יהיה גם לחשוב על שיבת הפליטים באופן שלא יביא לחורבן על המרחב היהודי. מודל של ריבונות פוסט־וסטפאלית מצריך חשיבה מחדש על הזמן, על המרחב ועל מערך היחסים ביניהם.

זמן, מרחב וכרונוטופיה של שיבה

הפילוסופיה של המדע הציעה מודלים שונים לניסוח היחסים בין זמן ומרחב. למשל, תורת האבולוציה והסטרוקטורליזם הם שני מודלים מוקצנים בהם נוסחו “הדיאכרוני” ו”הסינכרוני” באופוזיציה רדיקלית זה לזה. באבולוציה הזמן מאיין את המרחב, עד שהוא נתפס כלא יותר מאשר הקפאה של זרימת הזמן. המרחב המוכפף לזמן מוגדר כתנועה שמואטת עד אינסוף, ותו לאו. העלמת המרחב בתורת האבולוציה א־פשרה לאנתרופולוגים של האימפריה האירופית להגדיר את המפגש בין האימפריאליסט לבין היליד הנכבש כמפגש בזמן, שבו נתפס היליד כפְּאָר מוקדם של האדם המודרני לפני שעבר אבולוציה חברתית-תרבותית. באופן דומה, תיאוריות אבולוציוניות של מודרניזציה הכפיפו יחסי כוח להתפתחות על ציר הזמן בלבד, ובתוך כך עיכלו וטשטשו יחסי כוח במרחב הכלכלי והפוליטי.

מן העבר השני, הפילוסופיה של הסטרוקטורליזם מבוססת על היגיון הפוך באופן רדיקלי. היא איינה את הזמן על־ידי מרחובו: במסגרת פילוסופיה זו, היחסים החברתיים מנוסחים באופן סינכרוני, תמיד ב־זמני, תוך טשטושם של הזמן או ההיסטוריה. בשני המודלים המוקצנים הללו – של האבולוציה מצד אחד ושל הסטרוקטורליזם מצד שני – מטושטשים היחסים בין הדיאכרוני והסינכרוני ומעלימים יחסי כוח.

השיח על הנכבה מחייב דיון מפורש ביחסי הכוח המועלמים

בתפיסות קיצוניות אילו. המצב המתמשך של האסון מחייב ניסוח של תפיסת זמן “הטרורונית”, כזו שלפיה ההווה מוכל בזמן עבר והעבר מוכל בזמן הווה. הוא גם מחייב ניסוח של תפיסת מרחב “הטרוטופית”, לפיה הנכבה והשיבה הם מאורעות מרובי מרחבים, וכוללים את המרחב הפלסטיני שלפני 1948, את הזיכרונות שלו, את המרחב של מדינת ישראל כיום, ואת מחנות הפליטים. לנוכח הריבוי הזה אני מציע לנסח את מה שאכנה הכרונוטופ של השיבה.

כרונוטופ הוא במקורו מושג פיזיקלי הלקוח מתורת היחסות, שמגדיר את הזמן כממד הרביעי של המרחב. בכטין אימץ את המושג על מנת לנתח לולאות של זמן ומרחב בספרות. הוא כותב: בכרונוטופ הספרותי-אמנותי מתמזגים תווי ההיכר של המרחב והזמן בתוך שלמות קונקרטית שנתמלאה משמעות. הזמן כאן מתעבה, נעשה סמיך ונראה בעין, מוצג באמצעים אמנותיים; והמרחב מועצם וחובר לתנועת הזמן, העלילה, ההיסטוריה. תווי ההיכר של הזמן באים לידי ביטוי במרחב; המרחב נטען משמעות מכוחו של הזמן ונמדד על־ידי הזמן. (בכטין, 2007)

לתובנה זו משמעויות פוליטיות מורכבות שאותן אבקש לפרוש באמצעות קריאה בסיפור של אלרימאוי, הכיסופים אל האדמה הטובה.

הכיטופים אל האדמה הטובה

הסיפור מתאר ערב אחד בחייו של אבו אלעבד במחנה הפליטים צוילח, אליו נאלץ לעקור בשנת 1967. אבו אלעבד מבקש כל הזמן לישון. הטקסט גדוש בתיאורים של שכחה ושינה מתמדת. למשל: “הוא חש בתנומה שהתגנבה אל עיניו מבלי שתהיה לו סיבה להתנגד לה”; “קמעא קמעא גבר הנמנום אשר עצם את ריסיו וכיבה את תודעתו”; “הוא שב והשתטח על השמיכה כמי שבורח מן הלא־נודע שאורב לפתחו”; “הוא היה נחוש ליפול לתרדמה ארוכה, אפילו אם זו תוביל אותו אל תנומתו האחרונה”; “מוחו היה יגע ומבולבל מעוצמת המחשבה וההיזכרות”; “הוא הגיע עתה לנקודת שיא שממנה לא יכול היה לשוב ולחשוב על שום דבר, כפי שלא עלה במוחו שום זיכרון. הוא שש לקראת הרגע הזה, שעל־פי רוב שימש כהקדמה לצלילתו אל סבך השינה והשכחה.” אבו אלעבד אינו מופיע כסובייקט המארגן של חייו; להפך – בניגוד לבנו חסן

אשר הצטרף למאבק המזוין, אבו אלעבד הוא אדם פסיבי שכל פעולותיו במרחב הן ראשוניות לגמרי.

המצב הטראומטי של אבו אלעבד הוא מורכב. השכחה והשינה הם מאפיינים פוסט־טראומטיים של מי שחווה את החורבן של 1948 ונושא את תוצאותיו בגופו ורוחו עד עצם היום הזה. המונח "פוסט טראומה" מתייחס לטראומה שאירעה בזמן עבר ושתוצאותיה ניכרות בזמן הווה; אך במצבו הטראומטי יש מרכיב נוסף: התמשכות של מקורות האלימות גם בהווה של הסיפור, כלומר ב-1948, ב-1967 ומה שביניהם: הטראומה עצמה מתרחשת בזמן הווה מתמשך. זוהי טראומה שאין לה נקודת אפס או נקודת סיום אחת.

כאן אני מבקש לעשות, בעקבות אפי זיו, אבחנה בין 'טראומת קיצון' ו'טראומה עיקשת'. זיו מבקשת להגדיר מחדש את מושג הטראומה המקובל בשיח הפסיכיאטרי על מנת לכלול בתוכו גם טראומה שאינה מתייחסת רק לאירועים שאירעו בעבר. בניגוד לפוסט־טראומה, שמתייחסת להשפעה הטראומטית של אירוע בדיד בעבר על ההווה, בטראומה עיקשת האירוע ממשיך להתרחש בהווה. יש להבחין אפוא בין חוויה מתמשכת של האסון שאירע בשנת 1948 (פוסט־טראומה) לבין התמשכותו של האסון (טראומה עיקשת):

טראומה [עיקשת] אינה מתייחסת רק לאירוע שנראותו וגבולותיו מסומנים בחריגותם (למשל אסונות טבע, תאונות דרכים, או מלחמות) [...] הגדרה זו תובעת את הנראות של חוויות טראומטיות מתמשכות, שמעצם טבען מתאפיינות באי־נראות או הכחשה. [...] זו הסיבה המרכזית שבעטיה אגדיר את הטראומה כקטגוריה חברתית ותרבותית, [...] כטראומות עיקשות (insidious traumas), על מנת להדגיש במיוחד את החזרתיות הבלתי מתפשרת של טראומות שמקורן חברתי. (זיו, עומד להתפרסם)

תפיסת הטראומה של זיו מתאימה לתיאור זיכרונות פלסטיניים, אשר אינם מתייחסים רק לטראומת הקיצון של 1948, אלא גם לקיבועה המתמשך דרך חזרתיות עיקשת: מציאות האסון מעולם לא נסתיימה עבורם, והמשיכה להתרחש אחרי '48 ב"פעולות התגמול" של שנות החמישים, בחיים תחת מגפי הממשל הצבאי, במלחמת 1967 שכונתה "הנכסה" (היא הנכבה הקטנה) וכמובן גם היום. בעודי כותב שורות אלו הורסת מדינת ישראל, בליווי פקחים של מנהל מקרקעי ישראל וכ-1,500 שוטרים, עשרות מבנים "בלתי חוקיים" בכפר הבדווי הלא מוכר עראקיב של בני שבט אלטורי,

מצפון לבאר שבע. תושבי הכפר סיפרו כי הפקחים "חייכו וסימנו 'וי' בידם" בעת ההריסה. הרס עראקיב כונה על־ידי הגארדיאן הבריטי "טיהור אתני בנגב", ועל־ידי אחרים "נכבה 2010" (קאסם, 2006). אין אפשרות להפריד את האירועים הללו מן האסון של 1948, ואין ספק שזהו חלק משרשרת האסונות המכונה "נכבה", גם אם הכלים בהם משתמשת המדינה הינם "חוקיים" והזמן ההיסטורי הוא אחר.

דוגמא נוספת לחוסר ההבחנה בין הזמנים עולה מראיונות שערכה בשנים האחרונות פאטמה קאסם עם נשים פלסטיניות מלוד ומרמלה. מרואיינותיה מתארות את הרגעים הדרמטיים של גירוש תושביה הפלסטינים של ערים אלה במסגרת תוכנית ד' של ההגנה. בדיווחיהן בולט העדר ההבחנה בין "יהודים" ו"ישראלים", או בין "עבר" ו"הווה": "נכנסו היהודים" ("دخل اليهود"), "לקחו אותנו היהודים" ("أخذونا اليهود"), "לקחה אותנו ישראל" ("أخذتنا إسرائيل"). את הרגע הדרמטי הן מנציחות באמצעות הפועל "היגרנו", ומתארות את "זמן ההגירה" באמצעות הביטויים "גירשו אותם היהודים" ("طردوهم اليهود"), "היגרנו" ("هاجرنا"), "היגרנו" ("هاجروا"), "לפני שיצאנו" ("قبل ما نطلع", גם: "לפני שנצא") (קאסם, 2006). תיאורים אילו אינם רק תיאורים של "העבר", אלא גם תיאורים של העבר המתווך בזמן הווה מתמשך. מנסחת זאת אחת המרואיינות באופן מפורש ואומרת "הימים חוזרים", כשהיא מתכוונת לאחת ההתקפות של ישראל על עזה: "לאנשים אין מה לאכול ... [הישראלים] מכים אותם [את הפלסטינים] מהשמים".

הנרטיב ההיסטורי של האסון, שמצמצם את הנכבה לאירוע בדיד שאירע בעבר, מתקשה להכיל את ההיסטוריות המרובות של הנכבה ואת אופני החזרתיות של הטראומה בהווה. מלמדת עדותה המצמררת של ח'אולה אבו בקר, המספרת על קורות משפחתה וקורותיה שלה ביום פרוץ המלחמה ב-1967. בהגדרתה של זיו, היא חושפת "טראומה עיקשת" הרואה ב-1967 אירוע חזרתי, המשכיות של תופעה רציפה, ולא שבר עם העבר:

עם פרוץ המלחמה עצמה אספו מוחמד ונדא אבו בקר את חמשת ילדיהם לתדריך. [...] שניהם היו שבורי לב: חודשיים לפני כן איבדו את בקר, צעיר ילדיהם, בתאונת משחקים בבית השכנים. הילדים – שהרואד הבכירה היתה אז בת 14, ח'אולה בת 12, אחמד בן תשע והתאומות אסמא ובסמא בנות שבע – הצטוו לשנן את שמותיהם המלאים: השם הפרטי, אחריו שמות אבות המשפחה, ששה דורות לאחור, אחר כך שם המשפחה ולבסוף כתובת הבית בעכו. (רבינוביץ ואבו בקר, 2002, עמ' 153-154)

אבו בקר מתארת את הרגע המצמרר הזה בדיבור על עצמה בגוף שלישי: "ח'אולה זוכרת היטב איך שיננה: "אנא בינת ערב. (אני ערביה). איסמי ח'אולה מוחמד אחמד דאוד טהא יאסין אבו בקר. ביתי בחארת אליהוד תלתאעש, עכא (ביתי בסמטת היהודים מספר שלוש עשרה, עכו)". הוריה, נדא ומחמוד, לא לקחו סיכונים והכינו את הילדים אל האסון המתרגש עליהם: "הם רצו לוודא שכל אחד מילדיהם יודע להציג את עצמו בצורה הנהוגה במדינות ערב. אם במהלך המלחמה או אחריה הם יגורשו או יאבדו, יוכלו להיעזר במבוגרים שיהיו סביבם". גם אצל אלרימאוי אנו מוצאים כי "אבו אלעבד פחד שמשפחתו תתפזר. למשל שיאבד את חסן צעיר בניו. או את ח'דיג'ה העצובה. או את רעייתו שבה התאהב ביום אחד בבית דג'ן." זהו האסון של 1948, השב ומשתחזר כטראומה עיקשת, במקרה זה בשנת 1967.

טראומת הקיצון של הנכבה משקפת את האסון שהתרגש על הפלסטינים בשנת 1948, עת הפכו קורבנות של אלימות ששינתה סדרי עולם. אולם ההתמקדות בטראומת הקיצון בלבד כופה ניסוח מודרניסטי, בו כיבוש המרחב מנוסח במונחים של זמן; והזמן אינו עוצר מלכת. משום כך, יש להוסיף להבנת הטראומה הפלסטינית ממד נוסף: זה של הטראומה העיקשת. זוהי טראומה שממשיכה להשתכפל, משום שמקורות האלימות מעולם לא פסקו לפעול ומשום שחלק נכבד מן המרחבים מהם נעקרו מיושבים על־ידי יהודים. כותבת פאטמה קאסם על שיחותיה עם הנשים מרמלה ולוד: "המלים 'אני לא מכאן' משקפות את תחושות הניכור והזרות שנשים אלו ממשיכות להרגיש, על אף הזמן הרב שחלף, כלפי המקום 'החדש' שאליו הגיעו מהמקום 'המקורי' שממנו נעקרו". זה גם מה שמרגיש אבו אלעבד בסיפורו של אלרימאוי. זו אינה רק פוסט־טראומה, אלא גם התמשכותה של הטראומה הנובעת מהתמשכותו של האסון בזמן הווה.

מושג הטראומה העיקשת מבטא יחסים דינמיים ואלסטיים של זמן/מרחב, המתפתחים במקביל וביחד. התעלמות מיחסים אלה מקפיאה את הטראומה בזמן עבר ומענגת אותה בזמן/מרחב מקובעים המנסחים כאמור את האסון כאירוע בדיד. תפיסה מצמצמת זו של הנכבה היא מיתית, ומוציאה אותה מתוך ההיסטוריה שלה. דומיניק לה קפרה (2006) מותח ביקורת חריפה על מה שהוא מכנה "נרטיב גואל": נרטיב שיש לו מבנה של התחלה, אמצע וסוף, כשהסוף מסכם את ההתחלה. במונחים של השיח הפסיכואנליטי, הנרטיב הגואל מציג החלמה פתיינית וקלה מדי מן האסון; אך לה קפרה מדגיש שאת הטראומה לא ניתן לייצג במלואה, גם לא על ידי "הנרטיב הגואל".

מושג הטראומה העיקשת, על אף שהוא פוליטי באופיו, לא מציג בהכרח החלמה או גאולה. תפיסות הזמן והמרחב הכרוכות בו הן אלסטיות ונמתחות על פני רשת של זמנים ומרחבים. הוא נותן ביטוי לכך שהאסון אינו טרגדיה שאפשר לנסח בערוץ אחד בעל מבנה של שיא ברור: ברשת יש ריבוי של נקודות כניסה ויציאה. הרצף בין האתרים השונים אינו בהכרח ליניארי, והוא מאפשר הכפלות תוך כדי תנועה.

אלרימאוי כתב סיפור שהיחס שלו לטראומה הוא מורכב. הוא בראש ובראשונה מציג שאין החלמה מן הטראומה, שלא ניתן לייצג אותה במלואה, ושלא ניתן לעשות לממש את השיבה כפשוטה. בכך הוא מתכתב עם תפיסת הטראומה של לה קפרה, כמו גם עם ההבחנה שעושה זיו בין טראומה עיקשת וטראומת קיצון, לרבות הזליגה ההדרית ביניהן. בסיפור ניתן למצוא גודש של מסמני זמן, חלקם ממקמים אותו בתוך הקשר כרונולוגי, אולם חלקם מעורסלים זה בזה באופן לא ליניארי. בית דג'ן או אלג'ניע'מה הם מרחבים ריאליים של זמן עבר. אולם אבו אלעבד עצמו אינו חי בהם, אלא בריק (בשונה כאמור מבנו חסן שמתואר כסובייקט אקטיבי החי בזמן הריאלי). אבו אלעבד חי בזמן ובמרחב שעמדו מלכת. במונחיו של אליאס סנבר, אבו אלעבד נמצא "מחוץ למקום ומחוץ לזמן" (Sanbar, 2001). הנה כמה דוגמאות: "הוא הרגיש יחיד על אדמה לא נודעת, נטולת שייכות לעולם שמסביבו."; או: הוא נותר "תלוי בין אדמת הערות לבין שמי השינה."; או: "הוא היה מנותק מן המקום, נועץ את מבטו בזיכרון. הוא אפילו לא נזכר לשאול 'מה השעה עכשיו'."; או: "הרוח אשר חלפה על פניו גרמה לו לדמיין שהוא נמצא במסע מתיש שאינו מסתיים, במצב של נסיעה ללא כל תועלת וללא קץ." אלה הם תיאורים של זמן ומרחב ריאליים מאוינים, אולם בו בזמן הם מרמזים על אופקים עשירים ביוצרים ערבסקות של חוויות זמן ומרחב. המשחק הזה בין זמנים ומרחבים האצורים בטקסט מאפשר קריאה מורכבת של החורבן והטראומה. הוא תובע מן הקוראים למיין ולארגן מחדש את תמונות הקליידוסקופ המופיעות בפניהם על מנת להרחיב ולהגמיש את הנרטיב הגואל.

בסיפור ניכרים מאפיינים אוטוביוגרפיים: מחמוד אלרימאוי נולד בשנת 1948. את מרבית שנות ילדותו עשה בעיר ריחו עד שנעקר ממנה בשנת 1967. במשך כעשור דיגל בין ביירות, קהיר וכוויית ועסק בכתיבה עיתונאית. כיום הוא מתגורר בעמאן. התנועה שלו במרחב דומה לזו של משפחת אבו אלעבד, אשר נעקרה בשנת 1948 מבית דג'ן, כפר פלסטיני אשר שכן על הדרך בין יפו ורמלה. הכפר, שמנה כ-4,000 תושבים, נכבש באפריל 1948 ועל אדמותיו

הוקמו ארבעה יישובים יהודים: בית דגן, משמר השבעה, חמד וגנות. אין ספק שטראומת 1948 היא דומיננטית ומתמשכת בעיצוב מהלך חייו של אלרימאוי, כמו גם של אבו אלעבד: "ב-1948 חיסל קליע את נעוריו של בכורו אלעבד, וחייו עברו עליו מאז בדאבון לב כשהוא מתייסר בסיטים ובמחשבות רודפניות". הוא עדיין מתגעגע אל בית דג'ן, בו התאהב לראשונה באם אלעבד: "קווי המתאר של בית דג'ן הרחוקה חזרו אל תודעתו".

המשפחה בסיפורו של אלרימאוי נעקרה מבית דג'ן במהלך המלחמה, ומצאה את עצמה במחנה הפליטים אלנְוִיעֶמָה, כחמישה ק"מ מצפון ליריחו, "בו שהה [אבו אלעבד] תקופה של עשרים שנים ארוכות. שם הוליד את בנו חסן ושם בנה בית בן שלושה חדרים שבחצרו צמחו שיח גפן ועץ צפצפה." בשנת 1967 נעקרה שוב המשפחה. הסיבה נותרת עלומה בסיפור: "היה שם דבר מה, מאחור, שהאיץ בהם לעזוב"; "יריחו שמאחוריהם טבלה בנחשול של עשן". מאלנְוִיעֶמָה נשאה המשפחה את פניה בדרך לא דרך מזרחה ("הדרך ממחנה הפליטים אלנוויעמה אל הגדה המזרחית של הנהר היא ארוכה ומלאת חתחתים"), אל צווילח, הנמצאת כ-13 ק"מ צפונית מערבית לעמאן. בנקודה זו של הסיפור עובר המספר מגוף שלישי רבים 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 זוהר, שהיה ברור וסתום כאחד. ברגע נוקב אחד נפגשו עיניהם ושפת עיניהם הביעה הסכמה הדדית. הם נפרדו לדרכיהם בתחושה ובהבטחה שיחזרו ויפגשו.

בין אם יפגשו ובין אם לאו, ככל פגישה אין הגדרת הזמן ניתנת להפרדה מהגדרת המרחב. טענה זו נכונה גם לגבי הפרידה – היפוכה של הפגישה, שהרי הטרגדיה הגדולה ביותר של הנכבה היא ההתפזרות במרחב, האי־הפיכות של הזמן ואיתה האי־הפיכות של המרחב המתמלא במשך הזמן.

בצווילח עוטה אבו אלעבד על "גופו הכחוש את בגדי סוכנות הסעד" שקיבל מאונר"א. הם מסמלים את התמשכותה של הפליטות והתמשכותו של האסון. בתהליך הממושך של האסון, המרחב "הוכפל", "התרבה" ו"השתבש", וניתק הקשר הגורדי שבין שני מקומות ("מקום גדול" ו"מקום קטן") אשר היחס ביניהם היה בינארי בנקודת זמן היסטורית אחת. היחס הזה בין שני המקומות השתבש משום שהזמן עיבה את המרחב המקורי לבלתי הכר. גם אם שלושת המרחבים הריאליים הללו (בית דג'ן, אלנְוִיעֶמָה, צווילח)

מוצגים באופן בדיד, הם משקפים באותה עת את הריבוי המרחבי והתנועה בתוך ריבוי של זיכרונות ושכחות.

אבו אלעבד אינו מצליח לזכור את הבית ולהחיות מחדש בזיכרונו את החיבור לאדמה. זיכרונותיו מעוגנים בעבר הקרוב (הסיפור התפרסם 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 לחלוטין או לשכוח לחלוטין. חוסר היכולת לזכור, כמו חוסר היכולת לשכוח, אינם מאפשרים לו לבנות את ביתו מחדש, עד שכל שנותר לו זה אוהל ללא דלת. כך גם האדמה: במקום שתהיה סמל של שייכות, היא הופכת לסמל של תלישות ובדידות. הטמפורליות היא יסוד מרכזי באלגוריה: חוסר היכולת להפריד בין העבר להווה, בין השכחה להיזכרות ובין חיי הנוודות לחיי החיבור לאדמה – כל אלה הופכים את השיבה לסיפור מתמשך שאין לו התחלה או סוף מוגדרים.

חשוב לציין בנקודה זו כי טראומת קיצון וטראומה עיקשת אינן מוציאות בהכרח זו את זו. התמקדתי בעיקר בטראומה שאותה חווה אבו אלעבד, ובהקשרים המלנכוליים שלה. אולם יש לשים לב לעובדה שבאותה עת עצמה בנו חסן מתואר ומומשג כמי שהתגייס למאבק המזוין ולמלחמה נגד הכובש. במלים אחרות, גם אם אלרימאוי מתמקד בעיקשות של הטראומה בהווה, הוא פורש את הנרטיב של "מחורבן לאגולה" כמי שנישא על כתפי הדור הצעיר של הגברים. הזקנים והנשים הם נשאים של מלנכוליה, ואת המלנכוליה הזו יש לקרוא כפוליטית.

הגאוגרפיה: הטרוטופיות ורשתות של שיבה

לאן רוצה לחזור אבו אלעבד? מהו המקום של השיבה? נדמה לי שהמחבר המלנכולי יודע שהטרגדיה אינה יכולה להיפתר בערוץ אחד. הפתרון צריך להיות רשתי ואפילו ריזומטי. שהרי זו טבעה של הטרגדיה עצמה. אותה פרובלמטיקה מוצאת את ביטויה בדו־שיח מרתק 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

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.

הדיאלוג בין אבו ח'ליל, אמל וסלמה מעמיד אתגר בפני נרטיב הגאולה כשהוא מבחין בין "זכות השיבה" ובין "החיים". ההגדה הזו היא מאירת עיניים, וכפי שאנו לומדים מן הפרויקט היא מוכלת בתוך המודל הפוליטי. היא מחייבת אותנו להתייחס ברצינות לארכיאולוגיה של המרחב. זהו מרחב שאף פעם אינו מתמיין בצורה בינארית, שכן כל בינאריות כזו מוציאה אותו מן הזמן שלו ואינה מאפשרת לעלילה להתפתח. אומר בכטין: "כדי שההרפתקה תוכל להתפתח יש צורך במרחב – ובמרחב רב" (עמ' 17). הרעיון שהועלה בדיאלוג להעברת המחנה עם תושביו מותיר מקום להתפתחות העלילה. הוא מזמין דיון רשתי במבנה הגאוגרפי של השיבה ובפתרון הפוליטי שלה. דבריו 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 מגדיר את המקום של השיבה כאקס־טריטוריאלי, כזה שנמצא בזיקה מתמדת למקום המדומיין. "השיבות הנוכחות" מוגדרות ככאלו הכוללות גם את חיי היום יום במחנות הפליטים השונים, אילו שהרצף בינם ובין המקומות המקוריים נשבר. הן משקפות טראומה בזמן עבר, ארעיות בהווה, ופירוק מערך הריבוניות הקיים בעתיד.

מהו אם כן המרחב שיאפשר את השיבה? כותב על כך עדי אופיר (2009): "המקום שיאפשר את השיבה יהיה מקום אחר. השיבה לא תהיה למקום שהיה אז, לפני ששים שנה. המקום ההוא נעלם ואיננו. אי אפשר לשחזר אותו. [...] מפת השיבה מוכרחה להיות סדוקה. בלי הסדק הזה היא הופכת לפטיש משעבד". אופיר מנסח את האופי ההטרוטופי של השיבה: "הארץ ששיח השיבה

ממפה מחדש היא מקום כפול. זה שעכשיו וזה שהיה". הטרוטופיה פועלת את פעולתה כשבני אדם נמצאים בסוג של נתק מוחלט מן הזמן המסורתי שלהם. פוקו משתמש במטאפורה של המראה, כשהוא כותב: "המראה מתפקדת כהטרוטופיה, ההופכת את המקום שאותו אני תופס ברגע שבו אני מביט בראי למקום שהוא בעת ובעונה אחת ממשי, מצוי בקשר עם כל המרחב שמקיף אותו, ולחלוטין לא ממשי" (עמ' 12). במראה רואה אבו אלעבד את עצמו במקום שבו הוא איננו. הוא מביט בעצמו ורואה בו גם את המקום ממנו הוא נעדר. זהו מרחב שהוא בעת ובעונה אחת מיתי (נטוע בזמן עבר שקופא על מקומו) וממשי (נטוע בזמן הווה). ההטרוטופיה מאפשרת הפיכות של אפיזודות על פני רצף הזמן. היא מאפשרת לנו להמיר את האוטופיה בהטרוטופיה, שהיא מימוש מטריאלי בצורת קירוב טובה דיה למקום ולזמן המקוריים.

המשמעות של הטרוטופיה היא כאמור רשת: הרשת מורכבת מזמנים, ממרחבים ומקהילות של אנשים שנמצאות בתנועה. חלק מן התנועה הזו נשאר נאמן למרחב הגאוגרפי המקורי. אולם התנועה במרחב היא גם פתוחה, והיא נעה בתוך הזמן הריאלי. "מעבדה לשיבות" מציע פתרון רשתי, למשל בתיאור מרכז התרבות בדהיישה. הנה מה שאומר מנהל המרכז על השם שנבחר לו, "הפניקס" (الفونيكس):

We need to think about a model for the return. [...] Al 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 קם לתחייה מאפרו. זוהי מטאפורה שמציעה מעגליות של תחייה־מוות־תחייה, ולכן מציעה פרובלמטיזציה של הכרונוטופ המודרניסטי. התיאור הזה מתאים להפליא לניסוח של בכטין את הפניקס:

אין מילה ראשונה ואין אחרונה, אין גבולות להקשר הדיאלוגי: הוא צולל אל תוככי העבר חסר הגבולות ואל תוככי העתיד חסר הגבולות. [...] המשמעויות הנשכחות עתידות לשוב אל הזיכרון ולחיות (בהקשר חדש) בדמותן המחודשת. אין דבר שהוא מת לחלוטין; לכל משמעות תהייה חגיגת תחייה משלה. (רימון, 2007, עמ' 232, 305)

השכפול של הכפר המקורי בדהיישה וברשת של אתרים אקס־טריטוריאליים נוספים, מאפשר ריבוי שמשמר תוואים מורכבים של זמן מרחב. מן הצד השני, הוא אינו נותר בגדר סימולקרה תמימה או מחווה סימבולית בלבד. הרעיון של הפניקס יכול להיות מוכל בשרטוט מפות מורכבות ולא בינאריות של שיבה. כך גם למשל בפרויקט "מודל לתיקון", בו בונה מחדש חנא פרח־כפר־כרעם את כרעם. כותבת עליו נורמה מוסי (2010), אוצרת התערוכה:

הוא בונה אותו מחדש בשמו הפרטי, מטביע אותו בתעודת הזהות שלו, ומקים אותו על חורבותיו באמצעות מודלים, תחריטים, פעולות שונות, עבודות וידיאו וצילומים. את כל אלה הוא אורג לכדי כפר חדש, שמתקיים בו־זמן הן כשברי זיכרונות וחלומות, והן כהצעה מפורשת ומעשית לשיבה. [...]

הפליטים של ברעם פזורים, חלקם פליטים פנימיים בתוך מדינת ישראל – באלג'יש הכפר השכן, בחיפה, בעכו, בנצרת ובתל אביב וביפו; חלקם חיים בלבנון ובמקומות אחרים בעולם. [...]

שרידי הכפר הישן מתקיימים במודל של פרח בתוך וכחלק מהכפר החדש. בעבודתו אין הוא משחזר את הכפר, אלא את התוואי שלו. הוא אינו משמר את השרידים כפי שהם, אלא מצמיח מתוכם מבנים חדשים. בגרעין הכפר, האוצר בתוכו את זיכרונותיהם של האנשים שחיו בו ואשר הפכו לפליטים, מציע פרח למקם את המרכז הקהילתי והתרבותי של הכפר החדש. הפליטות תהיה נוכחת בו כחלק מזהותו של המקום, אך לא תשתלט עליו; תחת זאת היא תהפוך לחלק מחיי היומיום בו. פרח, אם כן, לא מבצע פעולה של שימור־משחזר, אלא יוצר דבר חדש מתוך הזיכרון של המקום; הוא יוצר את תנאי האפשרות ליצירה ולחיים חדשים.

מוסי מודעת היטב להיבטים הכרונוטופיים וההטרופיים של התיאור. היא מדגישה את העובדה שאין פה "שימור משחזר" ואת המבנה הרשתי של הקהילות שהשתקעו כבר במרחבי זמן אחרים. היא עומדת על "הבו־זמניות" של המודל הן כחלום והן כמפה ממשית. אולם האם שיבה היא רק הכרה וזיכרון קולקטיבי? זיכרון קולקטיבי הוא כוח מניע רב עוצמה. הוא מאפשר ארטיקולציה של מאבק ומאחסן בתוכו את הארכיאולוגיה של האסון. אולם אם הגאוגרפיה של המרחב לא תילקח בחשבון, השיבה לא תוכל להתממש. משום כך מתחייבת מחשבה פוליטית חדשה על ריבונות,

כזו שתשמר את האופי ההטרופי של השיבה, אבל גם תצריך את היהודים בארץ לוותר על פריבילגיות ריבוניות. את הריבונות הזו אני מבקש לכנות "ריבונות פוסט־וסטפאלית".

תנאי האפשרות הפוליטיים של השיבה: ריבונות פוסט־וסטפאלית

הריבונות, אשר הוגדרה על־ידי תומס הובס כנשמת אפו של הלוויתן, היא אולי המושג המרכזי בתורת המדינה המודרנית שלא עבר עדיין תהליך של פירוק תיאורטי ביקורתי שיטתי. הגדרתה במשפט הבין־לאומי (לפחות מאז סוף המאה ה-19) כמונופול על טריטוריה, היא הגדרה אנכרוניסטית ומגבילה. אם להשתמש בניסוח קולע של ישעיה ברלין במסה על הלאומיות, זוהי הגדרה של ריבונות שהוכפפה למולך הטורף של הכורח הלגאלי והטריטוריאלי, ואפשר להוסיף: של הצד המנצח.

להזכירנו, הריבונות, כפי שהיא מעוגנת במחשבה ובפרקטיקה הפוליטית, מבוססת על המודל האירופי אשר קשר בינה ובין טריטוריה באופן חדי־דערכי. מקורו של ההיגיון הזה הוא בלקחים הפוליטיים של הסכם וסטפאליה מאמצע המאה ה-17, והשלמתו בהתפתחות מושג האזרחות מאתיים שנה מאוחר יותר. במאה ה-17 התגלה המרחב כטריטוריה ריבונית; במאה ה-19, עם צמיחת ההיסטוריה כדיסציפלינה, הוכפף המרחב גם לתפיסת זמן מיתית. מאז סוף המאה ה-19 הועמדה המחשבה הפוליטית האירופית על השילוש הקדוש: ריבונות־טריטוריה־אזרחות. זהו השילוש שכונן את הנומוס האירופי כתיאולוגיה של טריטוריה־חוק, והגן על הישגיו. השילוש הזה נתמך בשיח מודרניסטי שמכפיף את מושג הריבונות לטריטוריה, את המלחמה לחוק הבין־לאומי, את החברה לריבונות המדינה ואת זכויות האזרח לחברה הלאומית. פוקו כינה את שרשרת ההגיונות הזו "אילוץ הייתר של שיח הריבונות" (over-determined discourse on sovereignty), כשהוא מצר על כך שהריבונות הווסטפאלית הפכה לנקודת המוצא כמו גם לתכליתה של המחשבה הפוליטית. אילוץ יתר זה השתלט על המחשבה הפוליטית, ומונע מאיתנו לחשוב על מושג הריבונות מחוץ לפבריקציה של הליתן כ"אל בן תמותה".

פירוק של הריבונות יאפשר להציג אותה כמרובת פנים, ולא כקטגוריה אחדותית יציבה. הריבונות היא פרקטיקה מרחבית וטמפורלית מחוררת ובלתי רציפה, המכילה אזורי עמימות ומבוססת על מצב חירום מוגזע כאסטרטגיה שלטונית קבועה.

כל אלה אינן סטיות מן "המודל האידיאלי" של הריבונות, אלא להפך: הן משקפות את האנומליות שעליהן הושתתה מלכתחילה הגדרת הריבונות הטריטוריאלית. התגובות לגל הטרור שהחל ב-11/9 חשפו שוב ושוב את העובדה שהשימוש בחריגים של החוק הפך לפרקטיקה שכיחה של מדינות דמוקרטיות מערביות, אולם לא פחות מכך את העובדה שהחריג הוא חלק בלתי נפרד משימור הריבונות "פנימה" ו"החוצה". זוהי תמונה מראה – גם אם לא מדויקת, בשל ההבדלים בזמן – של האלימות שבאמצעותה כוננה הריבונות. חשיפת האלימות הזו מלמדת שהריבונות הטריטוריאלית אינה אחידה והומוגנית באמת, וכי היא מבוססת על אלימות על־פי קווי מתאר מוגזעים.

אני מציע שנחשוב על ריבונות כעל מושג בעל תכונות הטרופיות, כאלה שמערערות על ה"טבעות" וה"נרמול" של הריבונות הטריטוריאלית. ניתן למצוא בספרות הביקורתית היום מספר המשגות אלטרנטיביות, מוצלחות יותר או פחות, לריבונות שניתן לכנותה "פוסט־וסטפאלית". הן נושאות כותרות שונות, כמו "ריבונות נזילה" (liquid sovereignty), "חללי ריבונות" (sovereignty gaps), "ריבונות מחוררת" (porous sovereignty), "ריבונות מרובה" (multiple sovereignty), "ריבונות צולבת" (crossed sovereignty), או "ריבונות משותפת" (shared sovereignty). המשגות אלה מבוססות בעיקר על ההיגיון הגלובלי של זרימת מהגרים מסיבית למקומות שונים בעולם, ושינוי קווי המתאר הגזעיים כך שאינם מתמיינים עוד בקלות לטריטוריות הומוגניות וגבולות קשיחים. תחומים רבים נוספים מתווים ספרות שונות של ריבונות, אשר חוצות טריטוריות והגיונות לאומיים קשיחים: על־ידי תאגידים, גופים פיננסיים בין־לאומיים, טכנולוגיות תקשורת, תיאולוגיות דתיות או רשתות אקולוגיות. מדינות כיום – גם ישראל – נוטות לפצל ריבוניות: להפריט מוסדות מדינתיים, למשל, ולמסור נאמנויות לצד שלישי (גרוס, 2009). גם מדינות האיחוד האירופי החליטו על ריבונויות משותפות בתחומים מסוימים. הצורך לריבונות פוסט־וסטפאלית במקרים אלה נובע אמנם מסיבות של גלובליזציה, אולם הספרות הזאת יכולה לספק השראה גם למקרים אחרים.

רעיון הריבונות המשותפת הוצע מספר פעמים בהקשר של הסכסוך הציוני־פלסטיני, אולם לעולם לא נלקח ברצינות בשל עיוורון פרדיגמטי. אם נחשוב על הריבונויות המשותפות של יהודים ופלסטינים יהיה עלינו להכיר בכך שהן לא תתבססנה על רצף טריטוריאלי ליניארי, אלא על ספרות צולבות ומשותפות של ריבונות, שיוכלו לתת מענה למאוויים הלאומיים, התרבותיים,

הדתיים, הכלכליים והפוליטיים של קהילות מגוונות. מתיאס מוסברג, דיפלומט שבדי, הציע לחשוב על ריבונות כעל סמכות פוליטית המוצלת לסדרה של גופים כמו פרלמנטים או מועצות, המנוהלים באופן אוטונומי ובכפוף למבנה ריבוני שאינו ליניארי (Mossberg, 2010). מוסברג מזכיר למשל את מושג הקונדומיניום או הפרציה. הקונדומיניום מאפשר ריבונות משותפת על אותה טריטוריה, עם סמכויות פוליטיות אופקיות. הפרציה מאפשרת ריבונות משותפת, על אותה טריטוריה עם סמכויות פוליטיות אנכיות. בסקטורים שונים של החברה ניתן לקבל סמכות של מוסדות בין־לאומיים, ושילוב שלהם אל תוך הספרות השונות של הריבונות יאפשר גמישות פוליטית רבה. לב גרינברג מציע הכלאה מרתקת בין שתי מדינות לאום דמוקרטיות ושבע פרויבנציות (או פדרציות) השייכות בצורה חלקית למדינות הלאום. חלוקה זו תהיה מבוססת על הבחנה בין סמכויות ריבוניות שניתנות לחלוקה וסמכויות ריבוניות שאינן ניתנות לחלוקה (Greenberg, 2010).

הרעיונות הללו, של ריבונות משותפת, מבוססים גם על עמדתי לפיה הריבונות היהודית הטריטוריאלית שמומשה בשנת 1948 כתכלית האמנסיפציה של היהודים ותכלית "השיבה אל ההיסטוריה" הייתה בעלת משמעויות פרדוקסליות: במקום להכניס את היהודים אל הזמן ההיסטורי כפי שהובטח, היא כלאה אותם בתוך תפיסת זמן ומרחב מיתית, מחוץ להיסטוריה העולמית ומחוץ להיסטוריה של האזור. 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 והיהדות חזרו להיות "משק אוטרקי גלותי" עם אובדן החוש ההיסטורי, תוך הזנחת הזכויות של היהודים עצמם, ואילו המבנה הריבוני שנוצר משמר את התבנית של אדון ועבד בין יהודים ופלסטינים. אל מול זאת, ריבונות פוסט־וסטפאלית תדרוש מן היהודים לוותר על חלק מן הפריבילגיות שלהם – בדומה לאופן שבו ויתרו האפריקנרים בדרום אפריקה בשנת 1994 על חלק מן הפריבילגיות שלהם. אם נשתמש באנלוגיה מגדרית, המודל הפוסט־וסטפאלי מציע שגברים יוותרו על המבנה הפטריארכלי של הכוח לטובת חברה המאופיינת בנזילות מגדרית. המבנה הזה שונה מן העמדה של פרדיגמת '67, של השמאל הציוני, אשר מציעה (אולי) הכרה הדדית, אבל משמרת את מבנה האדון והעבד.

כאן המקום להעיר לגבי המיקום שלי כדובר בשיח על השיבה. הטענה שכל שיבה חייבת לקחת בחשבון גם את היהודים ואת הגאוגרפיה שלהם צבועה בעצם היותי יהודי בעל פריבילגיות.

כיהודי אני מוכן לוותר על חלק נכבד מן הפריבילגיות הללו מתוך שאיפה לחלק מחדש את המרחב. זאת משום שאני רואה בשיבת הפליטים מעשה פוליטי שיש לממשו – ולא רק לשמר את הסימבוליות שלו. אולם במקביל, אני גורס שיש להפריד בין נרטיב החורבן והגאולה כמנגנון אידיאולוגי בעל עוצמה, ובין החשיבה על השיבה כהליך מרובה שלא נועד רק לקהילה ספציפית, או לאחיו עיקשת במקום ספציפי. החשיבה הרשתית עשויה למנוע נפילה אל מלכודת הפוליטיקה הבינארית, שעלולה להוביל להכרה סימבולית בנכבה ללא פרקטיקה פוליטית ממשית. זה מה שמביא אותי לנסח גם את תנאי האפשרות של השיבה בתוך המחשבה הפוליטית על הריבונות.

אם עיצוב מבנה הריבונות החדש יהיה צודק, אפשר יהיה אז להתמסר לחוקה משותפת כמנגנון שיגדיר את אופי הפתרונות המרחביים. יצירת מבנה צודק תחייב שינוי רדיקלי במשטר הקרקעות בישראל: המבנה הנותן עדיפות בלעדית ליהודים יצטרך להשתנות. במקביל יוקם בית המשפט לחוקה, המשותף ליהודים ופלסטינים וייצג את המבנה האתנו־לאומי והדתי המגוון. בית המשפט לחוקה ינסח עקרונות כלליים לפעולה. הנה מספר הצעות לעקרונות כאלה: זכות השיבה היא בראש ובראשונה זכות מוסרית, לא רק משפטית. השיבה אינה אירוע סימבולי של הכרה בעוולות, אלא פעולה שיש לממשה. הגאוגרפיה של לפני המלחמה (48') תילקח בחשבון במימוש השיבה; עם זאת, יש להקפיד שהעוול המוסרי והפוליטי לא יתוקן באמצעות עוולות חדשות: כפרים שהוחרבו ויושבו על-ידי יהודים לא ייחרבו בשנית.

פרויקט "מיפוי־שכנגד", כפי שמתארת אותו עינת מנוף, מבקש להוציא את "מבט העל" מן המדינה היהודית והמומחים. אחד העקרונות המרכזיים עליהם הסכימו בסדנא הוא כי "לא מדובר בתכניות של הריסת הקיים, או השבת המצב הקודם על כנו. כלומר 'אף בית לא ייהרס'". מסקנה זו לוקחת בחשבון את הגאוגרפיה הנוכחית של היהודים, ובכך דוחה את הנרטיב של הגאולה השלמה. במקרה כזה לא יכלול מימושה של השיבה חזרה למקום העקירה המקורי, אלא למקום אחר, סמוך אליו ככל שניתן. הסמיכות הזו תאפשר שילוב בין שיבה מטריאלית ושיבה סימבולית, שתעוצב על-פי הדגם של הפניקס, או הדגם שהוצע על-ידי חנא פרח כפר־ברעם.

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

– גם אם באלימות – על-ידי יהודים. המבנה הקהילתי החדש ייקח בחשבון את הגאוגרפיה של החורבן, אולם יוכלא עם הקהילות החדשות שנוצרו במהלך שנות הפליטות. בנוסף, קהילות הפליטים הנוכחיות הן גדולות יותר מהקהילות המקוריות של הכפרים, וגם נתון זה יצריך מבנה ארגוני מבוזר. מודל הפניקס עשוי לתת לכך מענה ולאפשר הקמת מרכזי תרבות שישמרו את המבנה הרב ממדי של מרחבי הנכבה המקוריים. הוא יתווה על גבי "מראות" תרבותיות מורכבות שיצליכו במערך רשתי כפרים, ערים, ומבנים קהילתיים אשר ישמרו את הגאולוגיה של הנכבה וישמשו לה מראה אל מול הגאוגרפיה החדשה.

אל מול השיבה של קהילות שתתבסס על המבנה הרשתי וההטרטופי, תתקיים גם שיבה של אינדיבידואלים לערים הגדולות כמו יפו, חיפה, לוד, רמלה או ירושלים. אם הבית המקורי ממנו נעקרו הפליטים עדיין קיים, הם יוכלו לתבוע אותו. היענות חיובית של הדיירים הנוכחיים תתוגמל באופן נדיב. מימון רב יידרש עבור תגמולים אלה וליישוב הפליטים מחדש; אולם מחסור במימון לא יוכל לשמש תירוץ לאי מימושה של השיבה, שכן השיבה והטיפול בה יהיה עיקרון משטרי יסודי. במקרים של מחלוקת הן תובאנה בפני בית המשפט לחוקה. בית המשפט לחוקה יתבסס הן 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.

מקורות

- אופיר, עדי (2009). "השיבה כאוטופיה", סדק 4: 97-103.
- אליאדה, מירצה (2000). המיתוס של השיבה הנצחית. ירושלים: כרמל.
- בכטין, מיכאיל (2007). צורות הזמן והכרונוטופ ברומן. הוצאת דביר ואוניברסיטת בן גוריון. עמ' 13-14.
- בנימין, שלומית (2006). "נוכחים נפקדים: המקרה של קוביבה/כפר גבירול", תיאוריה וביקורת 29: 81-102.
- גרוס, צביה (2009). "ריבונות לייט בירושלים", הארץ, 6 יולי 2009, ב' 2.
- זיו, אפי (עומד להתפרסם). "עיקשותה של הטראומה העיקשת", בתוך: דוידוביץ, נ', זלשיק, ר', ואלברשטיין, מ' (עורכים), טראומה וזיכרון בישראל: בין האינדיבידואלי לקולקטיבי. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן.
- חבר, חנן (2007). "עברית בעטו של ערבי: ששה פרקים של 'ערבסקות' מאת אנטון שמאס". בתוך: הסיפור והלאום. תל אביב: רסלינג, עמ' 283-308.
- ח'ורי, אליאס (2002). באב אלשמס. תל-אביב: אנדלוס.
- כהן, הלל (2000). הנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948. ירושלים: מכון ון ליר.
- לה קפרה, דומיניק (2006). לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה. תל-אביב: רסלינג.
- מוסי, נורמה (2010). "מודל לתיקון: חנא פרח כפר־ברעם".
- נוריאלי, בני (2005). "זרים במרחב לאומי: היהודים הערבים בגטו בלוד, 1950-1959", תיאוריה וביקורת 26: 13-42.
- סעיד, אדוארד (2001). עקור. תל-אביב: ידיעות ספרים, ספרי חמד.
- קאסם, פאטמה (2006). "שפה, היסטוריה ונשים: נשים פלסטיניות בישראל מתארות את אירועי הנכבה", תיאוריה וביקורת 29: 80-59.
- קרמן, נגה (2008). בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערבים שהתרוקנו ב-1948 מהשיח הישראלי. תל-אביב: ספרי נובמבר.
- רבינוביץ, דני ואבו בקר, ח'אולה (2002). הדור הזקוף. ירושלים: כתר.
- רוחאנא, נדים וסבאע' ח'ורי, אריז' (2006). "כוחניות, סובלנות והמצב הפריבילגי, אצל חנה הרצוג וכינרת להד (עורכות), יודעים ושותקים: מנגנוני השתקה והכחשה בחברה הישראלית. ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.



סדק – כתב עת לנכבה שכאן, גיליון 6, מאי 2011
לקראת שיבת פליטים פלסטינים

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

