

# מחקרי תל-אביב-יפו

## תהליכים חברתיים ומדיניות ציבורית

כרך שלישי

העורכים:  
דוד נחמיאס, גילה מנחם

עורכת-משנה: רוני דורות

החוג למדיניות ציבורית  
הפקולטה למדעי-החברה  
אוניברסיטת תל-אביב

חיים חזן ודניאל מונטרסקו (2005) "עיר השבילים המתפצלים: האישי, העירוני והלאומי בסיפורי חיים של זקנים ערבים ויהודים ביפו" בתוך: מנחם, ג. ונחמיאס, ד. (עורכים), **מחקרי תל-אביב-יפו. תל-אביב: הוצאת דיונון.**

## עיר השבילים המתפצלים: האישי, העירוני והלאומי בסיפורי-חיים של

### זקנים ערבים ויהודים ביפו

חיים חזן, דניאל מונטרסקו\*\*

"מי ייתן וישבו הנעורים ביום מן הימים,

כדי שאספר להם מה עשתה לי השיבה."

אבו-אל-עתאהיה (משורר מהתקופה העבאסית, בגדאד 828-748)

### מבוא: ארוחת-בוקר ביפו ג'

סאפיה דבאח וחנה סוויסה, שתי קשישות החיות בשכנות ביפו ג', נפגשות מדי יום ואוכלות את ארוחת-הבוקר יחד. סאפיה, מוסלמית בשנות התשעים לחייה, התאלמנה לפני שלושים שנה וחיה בגפה בחדר מט לנפול במרחק מטרים ספורים מן השיכון שבו חיה חנה, יהודייה מרוקאית בשנות השבעים לחייה, שהתאלמנה גם היא לפני עשרים שנה. למרות ההבדל בין סאפיה לחנה, המגולם באופן מטפורי במבנה שבו הן גרות -- בקתה רעועה מזה, ושיכון מסודר ונקי מזה -- שתי הנשים הזקנות מוצאות מכנה משותף ביניהן המהווה בסיס לחברות סימביוטית זו: שתיהן הגיעו ממשפחות פטריארכליות נוקשות (בעלה של סאפיה אסר עליה לצאת מביתה, ובעלה של חנה היה קנאי ואלים), ושתיהן זכו בחופש אישי רב לאחר מותו של הבעל; שתיהן דוברות ערבית ובאות מרקע תרבותי דומה; שתיהן חוות את חוויית הזקנה במקביל; ושתיהן חיות בשכנות אינטימית ופונקציונלית זו לצד זו. בעוד חנה מביעה דאגה לסאפיה מעוטת האמצעים, ומספקת את המזון למפגש היומי בסיוע המטפלת שלה, סאפיה מהווה לחנה חברה ומכוננת שגרת בוקר נעימה.

המציאות החברתית והפוליטית שהפגישה בין סאפיה וחנה מכוננת ביפו "החויית גבול" פרדוקסלית שמחברת בין תושבי העיר היהודיים והערביים אך גם חוצצת ביניהם. מאמר זה בוחן את התוצר הנרטיבי של מפגש דיאלקטי זה באמצעות סיפורי-החיים של ארבעה מזקני יפו, ערבים ויהודים, נשים וגברים. על פני הדברים, הזקנים הערביים והיהודיים ביפו עומדים על שני מישורים הפוכים שאינם נפגשים: סיפורם הלאומי של היהודים נע מגלות לגאולה ומשואה לתקומה, לבינוי אומה ולכינון קהילה, ואילו סיפורם של הפלסטינים מבטא מעבר מתור-הזהב של "ימי הערבים" שלפני 1948 אל תבוסה לאומית, הדרה אזרחית, שוליות כלכלית, התנגדות ו"צומוד" (היצמדות לקרקע). הנרטיבים הקולקטיביים מבטאים, מחד גיסא, סיפור-הצלחה של התיישבות וקדמה, ומאידך גיסא, סיפור של נישול, הידרדרות ומאבק. זהו הנרטיב הרשמי, אשר יוצר ושועתק על-ידי המוסדות החברתיים האמונים על תחזוקת הזיכרון הקולקטיבי הלאומי. ברמה הקולקטיבית, היחס העיקרי בין הזיכרון הישראלי לזיכרון הפלסטיני הוא יחס של שלילה

\* מכון הרצג לחקר ההזדקנות והזקנה והחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל-אביב (hazan@post.tau.ac.il).

\*\* החוג לאנתרופולוגיה באוניברסיטת שיקגו (dbmonter@uchicago.edu).

והתעלמות הדדית (Gur-Ze'ev & Pappé, 2003; Slyomovics, 1998). מסגרת ייחוס רבת-עוצמה זו מבנה זיכרון קולקטיבי חד-ממדי של "שחרור" מול "קורבנות" המזין את הנרטיב הביוגרפי, אשר מצידו יכול לאמץ את הגירסה הלאומית, לדחות אותה או לשנותה לפי צרכיו. מתוך כך, בחינה מדוקדקת של סיפורי-החיים האישיים של הזקנים ביפו חושפת עולם ומלואו של סתירות ומורכבויות: חלק מן התושבים הערביים ביפו דוחים נתחים משמעותיים מן הנרטיב הלאומי הפלסטיני, ואילו חלק מן היהודים אינם רואים בסיפור-חייהם התגלמות של חגיגת הלאומיות, ומזדהים באופן אישי עם מצוקת הפלסטינים. מאמר זה בוחן את הפער שבין הייצוג הקולקטיבי לבין הסיפור האישי, ונותן קול לנרטיב הפרטי, המושתק על-ידי הסיפור הלאומי ההגמוני. הטענה לפירוק הטוטליות הדיכוטומית של הקטגוריות הלאומיות נשענת על בחינה אנליטית של שלוש תמות מרכזיות בסיפורי-החיים: קהילה, מגדר וזקנה. מתוך מיקומים מעמדיים, דתיים, עדתיים ומגדריים שונים, הנחקרים משרטטים בסיפוריהם את גבולות שדה היחסים העירוני ביפו, המתגלה כשדה משמעות מרובד ודינמי.

מאמר זה הינו חלק מפרויקט-מחקר מקיף יותר שבמהלכו תועדו סיפורי-חיים של כעשרים מזקני יפו, יהודים וערבים (למחקרים דומים, ראו: רבינוביץ', 1987; Schely-; 1993; Gorkin, Newman, 2002).<sup>1</sup> פרויקט זה מנסה להציל מעט ממורשתם של זקני יפו ולתעד את ההיסטוריה התרבותית-החברתית של העיר מפיהם של תושביה הוותיקים. השיח הגלובלי על חברה רבת-תרבותית ורב-דורית מקבל ביטוי חברתי מובהק בהרכב האוכלוסייה ביפו ובמרקם היחסים בין פלגיה. לעיר יש היסטוריה מיוחדת הן כמרכז עירוני ערבי והן כריכוז של ערבים שעברו מן הכפר אל העיר ושל עולים יהודיים ממזרח וממערב. אופייה התרבותי של יפו כעיר מעורבת, לצד צמידותה לתל-אביב ולבת-ים, יצרו סביבה חברתית-תרבותית-כלכלית ייחודית שתכונותיה הן תמצית ההווה הקיומית המשותפת לישראלים יהודיים ופלסטיניים. הנחת-יסוד זו מנחה את הניסיון להבין את הקשר בין סיפורי-חיים כהיסטוריה אישית לבין התמורות והתהליכים שפקדו את העיר בעשרות השנים האחרונות. נקודות-המבט של זקני העיר מאפשרות ראייה ביוגרפית-היסטורית של יחסים בין-תרבותיים, עדתיים ולאומיים, ומעמידות אותם על מורכבותם האנושית.

---

1 חומרי הפרויקט "תיעוד, שימור והפצה של סיפורי-חיים של זקנים יהודיים וערביים ביפו" משמשים לצרכים אקדמיים, ועומדים לרשותם של מחנכים ועובדים קהילתיים כדי לקדם ידע על תולדות היחסים בין יהודים לערבים בסביבה מעורבת (מכון הרצג, 2003). הפרויקט התאפשר הודות לתמיכה של יוזמת פרייס-ברודי באוניברסיטת תל-אביב. אנו מודים לדיתי שוילי ולהדס מיוזמת פרייס-ברודי, כמו-גם למאירה ברגר ולניצה אייל ממכון הרצג לחקר ההזדקנות והזקנה באוניברסיטת תל-אביב, על עזרתן רבת-הערך. תודה שלוחה גם לטובה גמליאל על הערותיה המועילות, למוסא אבו-רמדאן (שסייע בראיונות עם סובחיה אבו-רמדאן ופחירי גידא) לתליה זקבך (שסייעה בראיון עם נזיהה עסיס), ולהישאם שבאיטה (ששימש צלם הפרויקט). מעל לכל, אנו מודים למרואיינים שהסכימו לחלוק עימנו את סיפור חייהם. נסרין סיכסיכ, רנין גירייס, יעקב נחמיאס ומשרד "תמליל" סייעו בשקלוט הראיונות. החומר נאסף, תורגם ונערך על-ידי דניאל מונטרסקו.

## תיאוריה ומתודה: מטא-לאומיות ופירוק האשליה הביוגרפית

מחקר זה מתמודד עם שדה מורכב וטעון מבחינה פוליטית, תיאורטית ומתודולוגית. ניסיון זה מעלה שאלה מתודולוגיות סבוכה: כיצד ניתן לנתח סיפורי-חיים אישיים של זקנים יהודיים ופלסטיניים, המשוקעים ביחסי כוח לאומיים, כלכליים ופסיכולוגיים, מבלי למקם את הנחקרים על מישור אחד המניח זהות א-פוליטית, מחד גיסא, אך גם מבלי לבטל את המורכבות אשר מפרקת לעיתים את יחסים אלה, מאידך גיסא? חשוב לציין כי אין בכוונתנו לשעתק כאן את יחסי הכוחות האי-שוויוניים בין ערבים ליהודים על-ידי הבלטה תמימה של הפן האנושי המשותף, אלא לנתח את זיקות-הגומלין שבין זיכרון ביוגרפי, זיכרון קולקטיבי והיסטוריה. מאמר זה נשען על התובנה שגם נרטיבות א-פוליטיות או אנטי-פוליטיות הינן תוצר של פוליטיקה של זהות, שהרי גם השיח ההגמוני וגם שיחים מוכפפים פועלים בתיווך אסטרטגיות של דה-פוליטיזציה. במקום לשלול נרטיבות אלה או לחלופין לקבלן באופן תמים, אנו ממקמים אותן בשדה הכוח היפואי, ובתוך כך מפענחים את המתח שבין האישי לפוליטי.

האנתרופולוגית אן סטולר, במחקרה ההיסטורי על דיווחים של מקרי אלימות במושבות ההולנדיות בסומטרה, מתמודדת עם בעיה מתודולוגית דומה בבואה לנתח נרטיבים פרדוקסליים וגרסות סותרות של פקידי המושבות (Stoler, 1992, p. 183):

Treating these documents as stories is not to reduce them to fictions made up out of whole cloth and therefore false. They were fashioned cultural accounts with political effects that precluded some conclusions and encouraged others. I have tried to explore what made these stories credible, relevant, and reasonable to their authors and audience and how specific scenarios challenged or conformed to certain culturally and politically plausible plots... what privileges this rhetorical strategy over any other?... Nor do I take this to be a Rashomon tale, a multi-stranded set of equally plausible claims. I have tried to negotiate a different kind of coherence, not one that elevate this text to master narrative, nor one in which only subaltern voices have truths to tell. Rather I have sought to recoup the inconsistencies of these narratives, to explore how subaltern inflections entered these stories retold in disquieted European voices, tangled by multiple meanings that could not be easily read.

האתגר המתודולוגי המרכזי הוא, אם כן, לתאר תרכובת סיפורית שהינה פוליטית בה-במידה שהיא אישית, מבלי להתעלם מכוחות ההיסטוריה שמיקמו מספרים שונים במיקומים שונים בשדה. בעקבות סטולר, אנו שואלים "כיצד עלינו לקרוא סיפורים אלה קריאה אתנוגרפית, אשר משמרת את המימד החמקמק והחלקי של הידע הקולוניאלי? כיצד ניתן לייצג אי-לכידות זו מבלי להתפתות לכתוב במקומה סיפור נקי יותר שאותו אנו רוצים לספר" (ibid., p. 154). עם

בעייתיות תיאורטית ומתודולוגית זו התמודדנו באמצעות ניתוח שאנו מאפיינים אותו כ"מְטָא-לאומי" (Meta-Nationalism). קרי, בדומה למטאפיזיקה, שניתן להגדירה כחשיבה מופשטת מסדר שני על עולם התופעות, מְטָא-לאומיות היא חשיבה מופשטת ומפרקת מסדר שני על נרטיבים לאומיים. בחינה זו מחייבת מיפוי שיטתי של סיפורי-חיים ומעקב אחר הייצוג הפנימי של הנרטיב הקולקטיבי העולה בסיפורים אלה תוך "השעיה" של הדיכוטומיות הלאומיות. גישה זו נשענת על ביקורתו של אולריך בק ביחס לחלחולה של החשיבה והקטגוריות הלאומיות אל תוך הניתוח הסוציולוגי (הטיה שהוא מכנה "Methodological Nationalism").<sup>2</sup> מְטָא-לאומיות הינה אם כן גישה שבאה להתמודד עם מגבלות אלה של החשיבה הסוציולוגית. דוגמות ל"לאומיות מתודולוגית" נמצאות בשפע במחקר על הפלסטינים, הרואה במציאות הפלסטינית בישראל ביטוי של "סכנה דמוגרפית לאומית", מחד גיסא, או "קולוניאליזם פנימי של חברת מהגרים על מיעוט לאומי יליד", מאידך גיסא. ברי כי הטיה מתודולוגית זו אינה תלויה בהשקפה הפוליטית של החוקר, אלא היא עמדה אפיסטמולוגית עקרונית.

בעקבות סטולר, הניתוח הנוכחי משלב תובנות מן המחקר הפוסט-קולוניאלי (Bhabha, 1994) לשם הבנת מציאות מורכבת שבה הנחקרים עצמם מאשררים ומפרקים חליפות את הקטגוריות הרווחות בשיח הרשמי. המשגת הזקנים הפלסטיניים כבני "מיעוט לכוד" בין אומה ומדינה (Rabinowitz, 2001) נועדה למנוע הכפפה של סיפורים אלה לנרטיב-על מחקרי-לאומי שמצמצם סיפורים אלה ל"התנגדות" מזה או ל"דו-קיום" מזה. מטרתה של המשגה זו להשעות דיכוטומיות אלה על-מנת ללכוד את מירב המשמעויות והמורכבויות.

האתגר התיאורטי והמתודולוגי השני הוא התמודדות עם נטייתה של הגיאנר הנרטיבי המסויים הקרוי "סיפור-חיים" לצקת לכידות (קוהרנטיות) גם במקום שבו היא אינה קיימת

---

2 "Methodological nationalism takes the following premises for granted: it equates societies with nation-state societies, and sees states and their governments as the cornerstones of social-scientific analysis. It assumes that humanity is naturally divided into a limited number of nations, which internally organized themselves as nation-states and externally set boundaries to distinguish themselves from other nation-states... Much social science assumes the coincidence of social boundaries with state boundaries, believing that social action occurs primarily within and only secondarily across, these divisions... A sharp distinction should be made between *methodological* nationalism on the one hand and *normative* nationalism on the other. The former is linked to the social-scientific observer perspective, whereas the latter refers to the negotiation perspectives of political actors. In a normative sense, nationalism means that every nation has the right to self-determination within the frame of its cultural distinctiveness. Methodological nationalism assumes this normative claim as a socio-ontological given... these basic tenets have become the main perceptual grid of social science. Indeed, the social-scientific stance is rooted in the concept of the nation-state. A nation-state outlook on society and politics, law, justice, and history governs the sociological imagination. To some extent, much of social-science is a prisoner of the nation-state" (Beck, 2003 Pp. 453-454).

(Bourdieu, 1987, Ewing, 1990; Gubrium et al., 1994). חוקרים אחדים ממשיגים את סיפור-החיים של האדם הזקן כ"מיתוס" פנימי מתפתח אשר פועל כדי לספק אחדות, משמעות ומטרה (McAdams, 1996). ה"מיתוס" -- סיפור ביוניתי -- הוא המסגרת הלכידה שהאדם מבנה כדי לספק לעצמו "טלוס" -- יעד ומשמעות. זהותו של אדם נקבעת על-ידי הסיפור שהוא מספר לעצמו ולאחרים המשמעותיים שסביבו בחברה שבה הוא חי. לעיתים קרובות מסופר סיפור זה -- במיוחד במסגרת ריאיון העוסק בסיפור-חיים -- כהשתלשלות אירועים בעלת סדר, היגיון ומשמעות. בורדיה מכנה נטייה זו "האשליה הביוגרפית", וקורא לפרקהולפרשה כתנועה בתוך שדות חברתיים. דא עקא, לעת זקנה, כפי שנראה, בעיקר בחברה מסוכסכת כחברה הישראלית, ועל אחת כמה וכמה בעקבות חיים בעיר מעורבת, קשה לתחזק סיפור-חיים פשוט ולכיד. בדומה לקושי לקיים שיח קהילה אחיד ולכיד ביפו (Hazan, 1990), קיים קושי לקיים את האשליה הביוגרפית לאורך זמן. האתגר האנליטי הוא להתחקות אחר הדינמיקה של מעשה הסיפור (narration) בסביבה התרבותית ואחר ריבוי המשמעויות בצומת שבין מגדר, גיל ולאום. מעמדו האפיסטמולוגי של סיפור-החיים הוא של "טקסט", אולם כזה המיוצר בשדה חברתי, תרבותי ופוליטי (Crapanzano, 1984). להלן נראה כיצד הנחקרים מתמרנים בין מסגרות ייחוס וזהות חלופיות, לעיתים ללא הכרעה אחידה ולכידה לגבי תפיסת ה"אני" וה"אחר".

## ארבעה סיפורי-חיים

**סיפור I -- סובחיה אבו-רמזאן:** סובחיה הייתה בת ארבע-עשרה בשנת 1948. במהלך המלחמה היא אולצה להתחתן משום שמשפחתה חששה שהכוחות הכובשים יחללו את כבודן של הנערות הצעירות. סובחיה נולדה בתל-אל-ריש -- כפר שנהפך לחלק משכונת תל-גיבורים בחולון - למשפחת אריסים ענייה, אשר חכרה אדמה חקלאית מידי משפחת אלח'אלדי ומכרה את תוצרתה בשוק ביפו. במהלך המלחמה עברה משפחתה ליפו העיר. סובחיה נישאה והתאלמנה פעמיים, והיא אם לאחד-עשר ילדים. כיום, לאחר מגורים של עשרים שנה בלוד, היא שבה ליפו וגרה בגפה בדירה שבעלותה. לפני כחמש שנים חזרה סובחיה בתשובה ועלתה לרגל למכה. סיפורה של סובחיה הינו סיפור מגדרי מרתק על הקשר שבין התהפוכות הפוליטיות לבין כוחות הדיכוי הפטריארכליים, ועל נוכחותה המרכזית של מדינת-הרווחה בסיפור-חיה של אישה חזקה הנאבקת על רווחת משפחתה. הריאיון עם סובחיה נערך בביתה שבאיזור שדרות ירושלים, כשהיא מוקפת בנכדיה, אשר לנו אצלה בעקבות מאסר בנה.

**סיפור II -- נזיהה עסיס:** נזיהה נולדה לפני שמונים ואחת שנים בחלב שבסוריה למשפחה יהודית דלת-אמצעים. לאחר שאמה חלתה, היא גדלה אצל סבתה, שלא היה ביכולתה לשולח לבית-ספר. לאחר נישואים ראשונים כושלים, עבדה נזיהה כתופרת וגם שימשה בערבים נגנית כינור זמרת בשמחות. בשנת 1967 היא נעצרה על-ידי שירות המודיעין הסורי באשמת סיוע להברחת יהודים לישראל. היא נאסרה לתקופה של שנתיים ללא משפט. בשנת 1978 עלתה נזיהה עם משפחתה לישראל, ומאז היא מתגוררת עם בעלה ביפו. נזיהה גם לשבע בנות ובן אחד. מאז

עלתה לארץ היא מוכרת כאסירת-ציון. נזיחה מספרת סיפור של עלייה מוצלחת ואוטונומיה אישית בחסות המדינה, לעומת בעלה המתגעגע לימיו בחלב ולמעמדו הפטריארכלי שאבד.

**סיפור III -- ד"ר פח'רי ג'דאי (אבו-יוסף):** ד"ר ג'דאי נולד בשנת 1926 למשפחה נוצרית מבוססת ביפו. בשנת 1945 הוא יצא ללימודי רוקחות באוניברסיטה הצרפתית בביירות. הוא חזר ליפו בשנת 1950, במסגרת חוק איחוד משפחות, וחווה על בשרו את המהפך הדרמטי באופייה העירוני של יפו. מאז הוא מנהל את בית-המרקחת שהקים אביו בתחילת המאה, וממתין לבנו שיסיים את חוק לימודיו באנגליה וייטול את הפיקוד על בית-המרקחת. פח'רי הינו ממקימי תנועת "אלארד" בשנות החמישים, וממייסדי האגודה למען ערביי יפו בשנת 1979 ("אלרבתה"). הוא מהווה שריד יחיד של המעמד הגבוה ביפו המנדטורית, וייצוג מרתק של קורות העילית העירונית הפלסטינית הישנה. הריאיון עם ד"ר ג'דאי נערך בחדר-האורחים המפואר בביתו שבעגימי.

**סיפור IV -- הרב אברהם בכר:** הרב בכר נולד בשנת 1913, ומשמש כיום רבה של הקהילה הבולגרית ביפו. לאחר שלמד לימודי קודש ושימש חזן ידוע בבולגריה, עלה לישראל בשנת 1948 עם זוגתו ושני ילדיהם הקטנים -- בן ובת. לימים יהגר הבן לארצות-הברית, והבת תמות ממחלה ממארת. סיפורו הוא סיפור הגאות והשפל של העלייה הבולגרית, שבזכותה נודעה יפו בשנות החמישים כ"בולגריה הקטנה". הקהילה, שמנתה בשנותיה הראשונות עשרות אלפי תושבים, הצטמקה, וכיום נותרים ממנה רק אלפים ספורים, רובם מבוגרים. בית-הכנסת הבולגרי, שאותו ייסד וניהל הרב בכר, עומד כיום בשימונו בשדרות ירושלים. הרב בכר חי כיום בבית-האבות הבולגרי בראשון-לציון, שם נערך הריאיון.

### **תמות מרכזיות: קהילה ולאום, מגדר ומדינה, זקנה וזמן**

"זרים בעירם": קהילה ולאום בנרטיבים של פח'רי ג'דאי ואברהם בכר

ד"ר ג'דאי והרב בכר נתפסים שניהם כנציגים הרשמיים של הקהילה הפלסטינית והקהילה היהודית-הבולגרית, בהתאמה. פח'רי ג'דאי מתראיין לעיתים קרובות לעיתונים בין-לאומיים בערבית, צרפתית ואנגלית, וכותב באופן קבוע במקומון היפואי **אח'באר אלערב** על נושאים שברומו של העולם הערבי. בשל מעמדו המיוחד בקהילה, נערכו לכבודו במהלך השנים כמה אירועי הוקרה קהילתיים. הוא היה ממייסדי מפלגת "אלארד" הלאומית בשנות החמישים, וממקימי האגודה למען ערביי יפו בשנת 1979. בשל היותו בן למשפחה יפואית ותיקה, שניהלה בתי-מרקחת ביפו עוד בראשית המאה, הוא נתפס כדובר הלאומי הרהוט והאסרטיבי ביותר של הקהילה. אולם בריאיון שהוקלט עימו הוא פרש נרטיב ביקורתי ומריר שאינו עולה בקנה אחד עם השיח הלאומי הפן-ערבי שאותו ציפינו לשמוע ממנו. פח'רי ג'דאי מותח ביקורת נוקבת הן על המדינה והן על הבורגנות הערבית והתנהלותה, הן על השליטים הערביים והן על הפוליטיקאים המקומיים. כפי שנראה, המוטיב המרכזי בנרטיבים של הגברים הזקנים נציגי הקהילה הוא של זרות ואובדן. בעוד הפלסטיני מבכה את אובדן העיר הפלסטינית, הבורגנות המשגשגת וחיי

התרבות, היהודי סופד על התפוררות הקהילה, על העדר דור ממשיך ועל תחלופת התושבים בדור "שלא ידע את יוסף".

מבחינה מתודולוגית, בחלק זה של המאמר בחרנו במכוון ב"נציגייהן" האותנטיים והרשמיים של הקהילות ביפו, כדי להראות כיצד מתגלים הסדקים בסיפוריהם האישיים של מי שאמורים לגלם את השיח הרשמי באופן המובהק ביותר.

את סיפור-חיינו בחר פח'רי ג'דאי להתחיל ביפו כפי שהייתה בימי זוהרה.

לפני 48 יפו הייתה העיר הטובה ביותר בכל פלסטין, מכל הבחינות -- מבחינה תרבותית ופוליטית. בתחום הלאומי, רוב האישים שהגנו על הסוגיה הפלסטינית היו מיפו. אני מכיר אותם כי הם היו עורכי-הדין של אבא שלי. לאבא שלי היה בית-מרקחת ברח' בוסטרוס בשותפות עם ד"ר פואד אלדג'אני. היה להם בית-מרקחת ליד השעון, וב-24 לפברואר 1924 אבא שלי פתח את בית-המרקחת פה בעגימי. אני למדתי בקולז' דה-פרר, כי לפני 48 בית-הספר הצרפתי נחשב לבית-הספר הטוב ביותר. בשנת 1945 נסעתי לביירות ללמוד רוקחות. בזמנו, תשעים אחוז מהצעירים שסיימו לימודים אקדמיים למדו בביירות; חלק הלכו לגרמניה, מעט לקאהיר, לבגדאד ולסוריה. מהמחזור שלי ביפו, ארבעה--חמישה הלכו לקאהיר, ארבעה--חמישה לבגדאד, אבל הרוב לביירות. זה היה יותר קרוב. הם למדו באוניברסיטה הלבנונית [אלג'אמעה אלוטניה] או באוניברסיטה האמריקאית או הצרפתית. אני למדתי באוניברסיטה הצרפתית. סיימתי בשנת 1950, וחזרתי ליפו ב-15 לאוקטובר 1950. חזרתי כשעדיין היה בתוקף חוק איחוד משפחות. אני הייתי האחרון שבא ואז סגרו. אבי, אמי ואחי היו פה. עדיין היה ממשל צבאי ביפו.

מאחר שפח'רי ג'דאי לא היה ביפו בתקופת המלחמה, היה המעבר חד, והפער בין העיר כפי שזכר אותה בנעוריו לבין העיר שאותה חווה עם שיבתו היה קיצוני. הבנייתה המיתית של יפו כ"אתר של זיכרון" ("lieu de mémoire") (Nora, 1989) הינה המוטיב המרכזי בסיפור-חיינו, שאל מולו יפו ההיסטורית והעכשווית הינה שיקוף עלוב ופתטי.<sup>4</sup>

---

4 פייר נורה (Nora, 1989) מגדיר "אתרים של זיכרון" כאובייקטים התרבותיים שבנסיבות מסוימות מתנתקים מן הרצף ההיסטורי וזוכים בחיים משל עצמם במישור הזיכרון הקולקטיבי:

Our interest in lieux de mémoire where memory crystallizes and secretes itself has occurred at a particular historical moment, a turning point where consciousness of a break with the past is bound up with the sense that memory has been torn -- but torn in such a way as to pose the problem of the embodiment of memory in certain sites where a sense of historical continuity persists. There are lieux de mémoire, sites of memory, because there are no longer milieux de mémoire, real environments of memory [Ibid., p. 7].

The lieux de mémoire are mixed, hybrid, mutant, bound intimately with life and death, with time and eternity; enveloped in a Möbius trip of the collective and the individual, the sacred and the profane, the immutable and the mobile [Ibid., p. 19].

Contrary to historical object, however, lieux de mémoire have no reference in reality; or rather, they are their own referent: pure, exclusively self-referential signs. This in not to say that they are without content, physical presence, or history; it is to suggest that what makes them lieux de



אני עוד הכרתי את יפו בנויה ומלאה אנשים. וכשהגעתי, רוב שכונת מנשייה [השכונה הגובלת בתל-אביב שממנה נכבשה יפו] הייתה הרוסה, ונשארו ביפו רק שלושת אלפים ומאתיים איש. הייתי הולך ברחובות ובוכה על יפו. כל האנשים הלכו -- האנשים שאתה מכיר, המשפחות, החברים. זה היה עצוב מאוד. האמת, היו אז ימים ששקלתי לעזוב מרוב אכזבה. למה באתי? איזה חיים אלה? כשבאתי מצאתי את אמי חולה. אמרו לי, "לאן תלך בלעדנו ותשאיר אותנו?" כמו שהמשפחה של הבן-אדם מקריבה למענו, גם הוא צריך להקריב. לצערי, אבי חשב לעזוב, אבל אמי ואחותי לא הסכימו. אמרו לו, "אם אתה רוצה ללכת, לך -- אנחנו נשארים".

אחרי 48' לא היה אף אחד. בסך-הכל היו שלושת אלפים תושבים. היית הולך בעיר ומרגיש כאילו היא עיר נטושה. את מי שהיה גר קצת יותר רחוק העבירו לעימי ושמנו גדר. הורידו אותה בתחילת שנת 1950. אני הגעתי באוקטובר, והורידו את הגדר ביוני, אני חושב. לממשל הצבאי במשולש ובגליל הייתה מטרה -- לקחת את האדמות. איך יגנבו את האדמות? הוציאו חוק. אתה יודע, בישראל יכולים להוציא חוק כל עשרים וארבע שעות. ישראל היא המדינה המובילה בכל העולם בחקיקת חוקים. כל פקיד קטן יכול להוציא לך חוק. בגניבת אדמות הם ידועים -- כל יום יש חוק חדש. אומרים לך "בסדר, זו האדמה שלך", ואז מוציאים חוק -- "מי שלא מעבד את אדמתו חודש, היא תופקע". "טוב, אבל אני רוצה לעבד אותה, תן לי אישור." "אסור -- ממשל צבאי. אם תשים פה רגל, נירה בך." אז איך אעבד אותה? ביפו ביטלו את הממשל הצבאי קודם כי גמרו את העבודה, לקחו את כל מה שרצו. כל מי שהיה לו אדמה, הפקיעו לו אותה. לנו היו בבת-ים ליד המצבה אלפיים שלוש מאות שמונים וארבעה דונם שהופקעו. אבא שלי הלך בשנת '53 לשטח וראה שבונים שם. אמרו לו -- "מוחרם". יש לנו את כל המפות והקושאנים. הגשנו תביעה לבית-משפט וזה הגיע עד לבג"ץ, שאישר את ההפקעה.

גם לאחרים ביפו החרימו את כל. לאמין אנדראווס [ממנהיגי הקהילה לפני 1948 ומהחותמים על מסמך הכניעה של העיר לארגון "ההגנה"] לקחו את הפרדס ונתנו כמה גרושים תמורתו, וכאשר פנה לבית-המשפט נתנו לו ארבעת אלפים לירות ישראליות. אמר להם: "אני לא רוצה אותם. שימו אותם בבית-שימוש. כשיבוא אבו-ח'אלד הוא יחזיר לי את האדמות." בבג"ץ השופט שאל את העורך-דין שלו "מי זה אבו-ח'אלד?" אמר לו, "אבו-ח'אלד הוא ג'מאל עבד אלנאצר". זה כתוב בפרוטוקולים של בית-המשפט.

למרות מאמציו בשלושים השנים הראשונות לארגן מחדש את החברה האזרחית ביפו, ההרס החברתי שמצא כאשר חזר ליפו לא שוקם, וג'דאי עומד גם כיום מול שוקת שבורה. לדבריו, בעוד רשויות המדינה והשב"כ שוקדים על פיצול הקהילה ועל הפרדה בין הנוצרים למוסלמים, בני מעמד-הביניים המתהווה ביפו עסוקים בטובות-הנאה ובאינטרס האישי. לנוכח המצב החברתי, שג'דאי מפרש כאנומיה וכאגואיזם חומרני, תגובתו בשנים האחרונות היא של הסתגרות, התרחקות והתנשאות:

---

mémoire is precisely that by which they escape from history. In this sense, the lieux de mémoire is double: a site of excess closed upon itself, concentrated in its own name, but also forever open to the full range of its possible significations [Ibid., p. 24].

היום אין מעמדות ביפו -- מעמד גבוה ובינוני היה רק לפני 48'. היום הרוב זה חרא, תסלח לי על הביטוי, והטובים -- מעט. אין בסיס לשיפור. בזמנו הקמתי את ה"ראבטה" [האגודה למען ערביי יפן] כדי ליצור מעמד משכיל, וברוך השם, היום יש מעמד משכיל ואקדמאים. אבל לצערי, בין תשעים ותשעים וחמישה אחוז מהם רק רוצים כסף ו"תתרחק ממני". אין רוח נתינה. "תתרחק ממני -- אני רוצה לחסוך כסף ולקנות מכונית BMW, אני רוצה לקנות מכונית וולוו. אבל להתערבב עם העם -- עזוב אותי." זה אין. אצלנו, אם צריך לפתוח בית-ספר, צריך קודם-כל בית-ספר למשפחה. קודם-כל. כי המשפחה -- 99% ברמה אפס ומטה. מעטים מאוד בני הדור החדש. אין להם משקל בעיר כי אין מסגרת פעילה שתכפה את עצמה על החברה כולה. הייתי שש שנים ראש ה"ראבטה", יצרנו חברה מכובדת שיש לה השפעה. כאשר התחילו המפלגות לשים את האצבעות שלהן ב"ראבטה", ובעיקר המפלגה הקומוניסטית, הרגשתי שאני לא רוצה לריב איתם ואמרתי להם, "חבריה, אני באתי בידדות ואני הולך בידדות, שלום ולהתראות". כי אני אישית שונא את כל המפלגות. כל מפלגה יותר מלוכלכת מהשנייה. אין מפלגה אחת ישרה. זו החברה הנוכחית, ובגלל זה התרחקתי מכל דבר. עכשיו כלום. אני חוזר מבית-המרקחת, סוגר את הדלת מבחוץ בשעה שבע. לא רוצה לשמוע מה יש ביפו כי אין שום דבר שמשמח את הלב. כבר אין מי שאוהב את השני. כל אחד שונא את השני. כל אחד רוצה לגנוב מהשני. כל אחד מצפה שתקרה צרה, כדי שישמחו לאיד. ולכן אני אומר שהרמה נמוכה. ולכן צריך השכלה, אבל לעיתים ההשכלה לא עוזרת. התייאשתי.

סיפורו של פח'רי ג'דאי מכיל מתח ודו-ערפיות ביחס לשיח הלאומי. לעומת הנרטיב הרשמי המעלה על נס את ערך ה"צומוד" (ההיצמדות לקרקע) (שחאדה, 1982) -- סיפור לאומי שג'דאי עצמו משתק במאמריו בעיתונות ובהופעותיו בציבור -- ג'דאי מעלה בסיפורו האישי תהיות על כדאיות ההקרבה האישית לנוכח עזיבתם של קרוביו ובני מעמדו והיוותרותו שריד יחיד לבורגנות הוותיקה ביפו.

אילו ידעתי שהמצב יגיע לרמה הזו, כבר מזמן הייתי עוזב. מה אני עושה כאן? יש לי חברים שלמדתי איתם באוניברסיטה בביירות שבאים לבקר; אחיו של ד"ר אלסירי בא אליי ואמר לי, "פח'רי, מה אתה עושה? מה זה הזבל שאתה יושב בו? מה אתה עושה?" אמר לי: "הנה, אני חי בשיקו, יש לי ארבעה ילדים. הבנים לומדים רפואה, כירורגים, והבנות רוקחות. ואני עובד שישה חודשים בשנה ושישה חודשים אני מטייל בעולם." בילינו בירושלים אצל ד"ר עבדאללה ח'ורי, מנהל בית-החולים הצרפתי. בביירות גרנו באותו חדר באוניברסיטה. גם הוא אמר לי: "מה אתה עושה ביפו? בוא תגור פה אצלנו! יש בכלל מועדון מכובד שאתה יכול ללכת אליו?" לפני האינתיפאדה היינו הולכים לרמאללה ולירושלים לבקר מכרים ולשוחח עם אנשים. לא כמו הפרדות פה! פה אין תקווה. התקווה תבוא מהעם, מהאנשים, לא מהבתים. זה בונה לו בית-אבן מפואר. הלוואי שכולם יבנו בתי-אבן, אבל מי גר בהם? לפעמים אני יושב פה, ואני מתחיל לחשוב איך היו המשפחות בימים ההם. אני חושב על פלוני ואלמוני, על ביתו של פלוני ואלמוני. איפה הם היום? גם אחרי חמישים שנה זה לא נעלם. לפעמים בלילה אני חולם עליהם. אז הייתי חי חיים מסוימים, ועכשיו חיים אחרים. כמו אחד שחי בגן-עדן ואחד שחי במזבלה. גם כשהגיע אחי מאמריקה, הוא עזב את יפו

1945- ויצא ללמוד כלכלה פוליטית, ואז פרצה המלחמה, והוא נשאר שם והתחתן שם. אתה יודע, אחד שמתחתן עם אישה זרה, נשאר שם. הוא לא בא לפה עד 1979. כשראה את יפו ככה, וראה בית-בית, רב איתי. אמר לי "מה זה? איך אתה חי במזבלה הזו?" כך, אמר את המילה "מזבלה". "מה אתה עושה?" אמר לי, "תמכור ובוא אלינו". הוא היה אמור לשהות פה שנה -- נשאר שלושה חודשים וברח. יש לי עוד אח רוקח, שחי בלונדון ונפטר לפני שנה. הוא נסע מפה בשנת 1955. יצא ללמוד רוקחות בסקוטלנד, באדינבורו. יש הרבה שעזבו בשנות החמישים. היו פה אלף ארמנים אחרי המלחמה, לא נשארו שלוש מאות. כולם היגרו לקנדה, לברזיל.

אני זוכר את התקופה הכי יפה בחיים שלי בביירות. תמיד התקופה היפה ביותר היא תקופת הלימודים באוניברסיטה. שם פוגשים סטודנטים מכל העולם, וכולם מכבדים אותך. בזמנו, היו סטודנטים עיראקים שקיללו את מי שהיה קרוב למלך פייצל. היו סטודנטים שהיה להם ערך ומודעות. זו הייתה התקופה היפה ביותר. אחר כך, בחמישים השנים האחרונות, התקופה היפה ביותר הייתה התקופה של תנועת "אלארד" וכשהיה עבד אלנאצר בשלטון. זו הייתה תקופת התהילה. מה שעשה עבד אלנאצר, מהמפרץ למפרץ, צריכים לנשק את נעליו. מכל הבחינות, הוא נתן להם כבוד, ונענע את כל מדינות אירופה. לא כמו היום. המלך חוסיין ועבדאללה רצים כמו ילדים לשדה-התעופה לקבל את פני פאוול. כל השליטים הערבים -- כלבים.

למרות הבדלי התוכן הברורים מאליהם, סיפורם של פחירי ג'דאי ואברהם בכר מסופרים בצורה דומה. התמה המרכזית בסיפור-חייהם מכוננת את שניהם כזרים בעירם -- מג'דאי ניטל ההון המעמדי שהיה נחלת משפחתו, והרב בכר נטול הון חומרי מספק שיאפשר לו זקנה מכובדת. הרב בכר, כיום בן תשעים, מנכבדי הקהילה הבולגרית ביפו, מביע תסכול דומה מן הקהילה שכה תרם לה. לעומת ג'דאי בעל הנכסים, רכושו של בכר מסתכם בדירתו שבשדרות ירושלים ובבית-הכנסת שאותו הוא רוצה למכור אך אינו מוצא לו קונה ראוי. מחדרו הקטן בבית-האבות, שבו הוא מורשה לגור רק בתמורה לשירותי דת שהוא מספק, הרב בכר רואה בהידלדלות הקהילה שעליה עמל שנים רבות. באופן אירוני, למרות מיקומם הברור משני עברי המתרס, למדו ג'דאי ובנו של בכר באותו בית-ספר (בית-הספר הצרפתי שברח' יפת). בדומה לפחירי ג'דאי, המפנה את חיצו ביקורתו הן כלפי המדינה והן כלפי השליטים הערביים והקהילה ביפו, תסכולו של אברהם בכר מופנה הן כלפי הקהילה כפוית-הטובה והן כלפי הממסד הרבני שאינו מכיר בו. בדומה לד"ר ג'דאי, הרב בכר מתחיל את סיפורו בתיאור תקומתה של הקהילה הבולגרית ביפו ותור-הזהב של ימי חלדו. בראשית, אומר הרב בכר, "אלוהים עזר לנו מלוא חופניים".

הגעתי ב-48', בשלושים ליולי, מבולגריה לחיפה; יחד עם העלייה הגדולה. כולם; אחד אחרי השני; חמישים אלף איש קמו, וזו ובאו. הגעתי עם האונייה -- אלף שש מאות איש, ממש במצב גרוע מאוד באונייה. אחד על השני היה משתין, אל תשאל. והגענו לחוף-מבטחים בחיפה. לקחו אותנו משמה ישר לפרדס-חנה. שבוע אחרי זה התחילו הגשמים. שבעים יום היינו במעברה בפרדס-חנה. בינתיים שוחררה יפו, הערבים ברחו, ומשמה העבירו אותנו ליפו. נתנו לנו דירה בנמל -- באבנים בתוכו, אל תשאל. אבל היינו שמחים, ידענו שהגענו לחוף-מבטחים. אחרי חודשיים שלושה נתנו לנו דירה ביפו ברחוב נוזהה [שדרות ירושלים], והסתדרנו. אני באתי עם בת, אולי בת עשר, ובן בן שמונה. את הבן הכנסנו לקולז' צרפתי.

הנזיר פרר ג'אן לימד אותו. ומשם הבת בבית-ספר עברי, והתחלנו לחפש עבודה. אני פתחתי בנמל מקום לעישון דגים. ראיתי חור אחד ונכנסתי בפנים. לקחתי עוד שניים--שלושה אנשים שותפים. בלי כסף, בלי שום דבר. היינו קונים את הדגים בקרח, והיינו מפשירים ועושים דגים מעושנים, והיינו מובלטים. אנשים ידעו שאנחנו המביאים את הדגים המעושנים.

אחרי זה ראיתי שזה אי-אפשר -- ניקיתי גיורות, ניקיתי רחובות, גגות, הכל. בסוף ראיתי שכל זה לא יעזור לי וחזרתי לסורי. קנינו בעשרים ושתיים אלף לירות חנות ועשינו שמה בית-כנסת. אני הברחתי מבולגריה שלוש ספרי תורה. אחד הוא עתיק בעל ארבע מאות שנה, עדיין יש לי אותו. והצבנו כסאות ופתחנו בית-כנסת. תתאר לך שאלוהים עזר לנו מלוא חופניים. כל הבית-כנסת מלא, למעלה עזרת הנשים, ברחוב שלוש--ארבע מאות איש, שמנו מיקרופונים כדי שישמעו את התפילה. היינו הבולטים מכולם. וככה המשכתי ביפו. ביפו צצו ארגונים: מכבי, השומר, מקרא, חיים טובים, ועד למען החייל, ויצ"ו, הפועל, מפא"י. בכל מקום ביקשו ממני שאשתתף. הייתי חבר-כבוד בכל האלה שהזכרתי, והייתי עושה להם אזכרות, חתונות, הכל חנם אין כסף. הפוליטיקה הזאת הרסה אותי עכשיו. לפני חמישים שנה חשבתי שאני ברוך רוטשילד בלי גרוש בכיס -- אזכרות חנם, לוויית חנם, ברית-מילה חנם, מקומות בבית-הקברות משתדל לקבל חנם. הייתי אלטרואיסט, הייתי אידיאליסט, זו הייתה השגיאה הכי גדולה שלי בחיים. מהאידיאליזם הזה היום אני לא יכול להיכנס לבית-אבות. אני פה עובד בתור רב, אבל אני לא גר פה. אני גר זמני מפני שהבן שלי נסע לאמריקה לסדר את הביטוח לאומי שלו והוא יחזור. ועוד דבר, אסון. הבת שלי לפני שלוש שנים נפטרה. הרסה לנו את המשפחה. אבל זה לא כל-כך חשוב הפרטיות שלי. בכל האגודות הייתי מספר אחד. יפו פרוחה, אגודות למען החייל, ויצ"ו, ועד הפועל, מכבי...

אברהם בכר תולה את האחריות למצבו הכלכלי העגום בתמימותו שלו עצמו ("הפוליטיקה הזו הרסה אותי עכשיו... הייתי אידיאליסט"), בקהילה שעזבה אותו לאנחות ובממסד הרבני שלא הכיר בו.

אני לא מוכר מהרבנות. למה? כי אני חופשי. אני נוסע בשבת, הולך לכדורגל בשבת, וזה לא מצא חן בעיני הרבנים ולא תמכו בי. חמישים שנה לא קיבלתי גרוש מוועד הרבנות הראשית, ממשרד הדתות, מהעיריות; אני הייתי מוחרם, למרות שהייתי הכי מוצלח כחזן ורב. ביפו ובכל מקום -- בחיפה, בפתח-תקוה, בקרית-שמונה -- היו קוראים לי לעשות ברית-מילה. מעל לאלפיים בריתות-מילה עשיתי אני פה. אין מוהל בעולם שעשה אלפיים בריתות. אני היחידי. שחיטה, אזכרות, לוויית, חתונות, נישואין, גירושין -- בכל מכל כל הייתי אני, ובלי כסף. זו הטעות הגדולה שלי, שהיום אין לי כסף לבוא לבית-אבות אחרי עבודה פורייה של חמישים שנה, חמישים ושתיים שנה. מיום אחד לא הפסקתי לעבוד עבור העלייה הבולגרית. והיום אין לי מקום בבית-האבות, אני לא יכול למכור את הבית משום שיש לי בן, ומשרד הרווחה רוצים ממני את הבית שאתן להם. יש לי בית-כנסת שלי. רוצה למכור אותו -- נותנים לי ארבעים--חמישים אלף דולר, וזה שווה מאה ועשרים, מאה ושלושים, אלף דולר. אני לא מעז למכור. ובגלל זה אני לא יכול להיכנס לבית-אבות.

בבית-הכנסת עכשיו אין כבר מניין. כבר שנה וחצי, שנתיים שאין לנו מניין. היו לי כמה זקנים, טרחתי להכניס אותם לבית-אבות ונשארתי בינתיים בלי מניין. באו זקנים אחרים, תכף הכנסתי אותם לבית-אבות, ונשארתי בלי מניין. מצווה שעשיתי במקום אחד גוררת עברה -- אין מניין. הייתי יושב בבית-הכנסת, בודד, מחכה לאנשים לבוא לשרת אותם. אני עם מצפון נקי מאוד, שירתי את העם הבולגרי מכל וכל, עם כל המאמצים השקעתי. אני הזדקנתי, אני בן שמונים ותשע, קרוב לתשעים, אבל אני מאוכזב. העלייה הבולגרית הייתה צריכה לקחת אותי תחת חסותה ולסדר לי בית-אבות כמו שצריך בלי תשלום. אבל הם לא יודעים את זה, זה עמותה. ועמותה לא יכולה לעשות כלום.

אני למדתי כמה דברים בחיים שלי, ראיתי כמה דברים והתאכזבתי מכמה דברים. היום זה לא אותו דבר. זו לא אותה יפו, זה לא אותו ראשון [לציון]. אפילו בתי-קברות הדתיים מוכרים במאות אלפים. איפה היה דבר כזה? הדתיים ממש גונבים את העם. חברה קדישא -- מי אמר לה שהיא צריכה להיות בוס של בית-הקברות? "קדישא" זה דבר קדוש. שמונה-עשרה אלף, עשרים אלף, למקום קבורה! רק מי שיכול לשלם יוכל להיקבר. שתדע שאנחנו מתדרדרים. אבל יכול להיות שיהיה סחף שייעצר.

את הידרדרות הקהילה הבולגרית אברהם בכר קושר לעתידה העגום של נוכחות היהודים בעיר באופן כללי ("אין עתיד ביפו"). מתוך ארבעים אלף בולגרים שחיו ביפו נותרו "בקושי שלוש אלפים". את אובדן השליטה במרחב העירוני ביפו, בשל הגירה שלילית של יהודים, מסמלת היחלשותן של השפות העברית והבולגרית לטובת הרוסית והערבית כשפות הנשמעות ברחוב.

אנחנו היינו הבוסים של יפו, הבולגרים. עיר בולגרית יפו, ככה קראו לה. היינו אוהבים את העיר, דואגים לעיר, בנינו שיכונים בעיר. חברות בולגריות בנו שיכונים הרבה, וכל זה בשביל הבולגרים. המשפחות גדלו, ילדים, נכדים, נינים, במשך חמישים ושלוש שנה. זה לא צחוק. היום כולם עוזבים. כולם לאט-לאט עוברים -- לבת-ים, לחולון, לראשון, לקרית-שאול. הם עוברים כי ביפו אין פרנסה; חנויות לא עובדות הרבה.

אין עתיד ביפו. אין עתיד לבולגרים, ליהדות, ביפו. דו-קיום עם הערבים יהיה רק אם תהיה מדינה ערבית ויהיו איתה יחסים טובים. ביפו אנחנו כבר לא כוח. ביפו נשאר אולי אלפים, שלוש אלפים בולגרים מקסימום מתוך ארבעים אלף יהודים בולגרים. כל שאר השכונות מסביב ליפו -- באיזור מכבי יפו, נוזהה [שדרות ירושלים], הדרך לבת-ים ולחולון -- הכל זה סביבה ערבית. תראה איך אתה שומע ערבית ורוסית יותר מבולגרית ויותר מעברית.

כל בתי-הכנסת ביפו, כולל של המרוקאים, הלובים, הטורקים -- כולם בלי מניין. משלמים לאנשים עשרים--שלושים שקל ליום שיבואו לבית-הכנסת. אנשים לאט-לאט עוזבים. יש בית-כנסת אחד ליד מכבי יפו, בית-כנסת גדול, סידרו שם חצר יפה. אבל כשאתה עובר שם קוראים לך להצטרף -- "בוא להשלים מניין". אבל אנחנו ידענו שככה זה יהיה. אני אחד מהראשונים שידעתי שבית-הכנסת שלי לא יוכל להתקיים. פה, בבית-האבות, מתו כבר תשעה אנשים שהיו בבית-הכנסת שלי. ההורים הראשונים שבגילי הלכו. ההורים השניים -- כל המחשבה שלהם זה לצאת מיפו לראשון-לציון ולמקומות החדשים בשרון. אני אומר לך, תזכור אותי, בעוד עשר שנים הדתיות והאמונה ירדו עד אפס.

אני לא מצליח לארגן פה חיי דת. היות שאני חופשי, הם מתייחסים אליי כאל חופשי. וכשאני אומר, "בואו לבית-הכנסת, תעשו לנו מניין", הם אומרים: "מספיק, מה אתה רוצה

בבית-הכנסת? עזוב." זה לא טוב, ואני גרמתי לזה כי אני חופשי. והם חשבו שתמיד אני חופשי. אבל אני שומר על בית-הכנסת כבבת-עיני, ובקושי יש חמש-עשרה איש בבית-הכנסת. לפני ארבע שנים, לפני שבאתי לפה, היו ארבע איש בבית-הכנסת. היה בחור אחד, חזן, והיה משלם לאחד עשרה שקלים שיבוא לקדיש. היה אוסף כמה אנשים, אומרים קדיש והולכים הביתה. אני אשם, אני מודה ועוזב, אני קצת קלקלתי את הבולגרים. כי אני חופשי -- אני נותן להם לנסוע בשבת; אני נותן להם להדליק אור בשבת; אני נותן להם להסתכל בטלוויזיה ספורט בערב שבת. זה קלקל אותם, ואני אשם. אין בךרה, הייתי מוכרח להיות כזה כדי שיקבלו אותי וכדי שיוכלו לשמור את הכבוד ביני וביניהם.

את סיפור-חייו סיים אברהם בכר בתיאור היחסים בין יהודים וערבים. בהתאם למגמה הכללית בסיפורו, של מעבר מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, גם יחסים אלה הולכים ומחריפים, אולם הרב בכר מבטא דו-ערפיות עמוקה ביחס ל"אחר" הערבי. מחד גיסא, אומר הרב בכר, היחסים היו טובים אך כעת הם מחריפים בשל מגמת הערבים לדרוש את יפו בחזרה; מאידך גיסא, הוא מודה: "אנחנו אשמים. לקחנו להם את האדמות... אז הם רוצים לחזור."

יחסים בין יהודים לערבים ביפו היו תמיד טובים. היחסים בין הבולגרים לנוצרים היו טובים מאוד. אני אומר לך, שלחנו את הילדים שלנו לבית-הספר הצרפתי "קולז' פרונסה", ולא לבית-ספר יהודי. הקמנו את מכבי יפו, וערבים נכנסו לקבוצה. חיינו כמו אחים. עכשיו, לפני אולי חמש--שש שנים, התחילו לבוא ליפו ערבים בהמונים. וכל בית שנמכר ביפו קונים אותו ערבים. הם עושים את זה בכוונה, שיום אחד יגידו: "יש שישים אלף יהודים בכל העיר, וביפו יש מאתיים אלף ערבים -- זאת העיר שלנו בחזרה." זה הפוליטיקה: יפו, חיפה, לוד, רמלה -- כל זה הם מחכים שיבוא היום ותהיה להם מדינה ויבקשו את הכל. אבל רק אנחנו אשמים, לא הערבים. לקחנו להם את האדמות, לקחנו להם את הכל. אז הם רוצים לחזור.

אנחנו עם הערבים שלנו בסדר. היום יש שקט, אבל זה בוער מלמטה. הם מחכים להזדמנות, ואנחנו בטח לא ניתן להם. אבל הם באים וקונים בתים. ב-48' אנחנו ניצחנו במלחמה. איפה יכניס אותנו? אנחנו באנו לפה וחיפשנו בית, ונכנסנו למה שנתנה לנו הממשלה. הערבים ברחו, על התנור עזבו את האוכל וברחו. ואנחנו נכנסנו לבתים שלהם ומצאנו הכל מוכן. אחרי כן התחילו "אבא שלי היה פה"; אחרי שלושים--ארבעים שנה, "אני רוצה את החדר הזה, אם אפשר". ככה, לאט-לאט, כמו נחשים נכנסו, וזה לא נותן לנו להאמין שיהיה פה טוב.

אברהם בכר מבטא בדבריו את חששותיה של האוכלוסייה היהודית הוותיקה ביפו מפני אובדן השליטה במרחב, ומשקף את החרדות העולות בקרב הקהילה הערבית מפני "ייהוד" ו"טרנספר" בעיר. הנרטיבות של ג'דאי ובכר הינן דוגמה להזדהות שלילית עם הקהילה, הפוליטיקה והממסד. ד"ר ג'דאי מבטא את הנרטיב הלאומי, החילוני והפן-ערבי -- לדבריו הוא פלסטיני-ערבי מאז ומעולם ולתמיד -- אולם גם תפיסתו המגובשת נסדקת על-ידי ביקורת פנימית וחיצונית על סוכני הלאומיות הפלסטינית והערבית בזירות האזורית, הארצית והעירונית. הרב בכר, מצידו, מציג את עצמו כאושיה מאושיות הקהילה היהודית ביפו, אולם קו טיעון זה מוצג תמיד אל מול כפייות-הטובה של הקהילה והממסד הרבני שאותם שירת.

אל מול נרטיבות אלה של מנהיגים-לשעבר בקהילתם, הסיפורים הבאים מביאים את קולן של שתי נשים מן היישוב, המשוחררות ממגבלות המעמד הציבורי ומוסיפות נדבך ביקורתי לתמונה.

”פה, ברוך השם, כאילו יש לי אבא ואימא”: מגדר ומדינה בסיפורן של סובחיה אבו-רמדאן ונזיהה עסיס

בעוד פח'רי ג'דאי ואברהם בכר מבליטים בסיפוריהם את הפן הקהילתי והתדרדרותו, הנשים במדגם זה פורשות, ממבטחי המרחב הביתי, את סיפור היחלצותן החלקית מכבלי המשטר הפטריארכלי בדמות בעליהן ואחיהן. לעומת סיפורי-החיים של ג'דאי ובכר, המתחילים בתיאור נוסטלגי של תקופה של פעילות ובנייה ומסתיימים באובדן ובניוון אישי וקהילתי, סיפוריהן של סובחיה אבו-רמדאן ונזיהה עסיס מתחילים בתיאור של מצוקות חיהן על רקע הרודנות הפטריארכלית ומסתיימים בהשתחררות מעול הגברים ובתמיכה שבה זכו ממוסדות המדינה. סובחיה מתחילה את סיפור-חיה בתיאור מקום הולדתה בכפר קטן בנפת יפו, בקרבת חולון.

אנחנו היינו גרים בתל-הגיבורים, בתל-אל-ריש. הערבים ב-48 קראו למקום ”תל-אל-ריש”, והיהודים קראו לו ”תל-הגיבורים” כשנכנסו מבת-ים. בסוף תקופת האנגלים, כשהם רצו למסור ליהודים את פלסטין, הם היו באים אלינו. הייתי אז קטנה. אני נולדתי וגדלתי בתל-אל-ריש; גם אבי וגם סבי, אבי-אבי. האנגלים שלטו פה בפלסטין למשך שלושים ושלוש שנה. הם נתנו ליהודים את הצהרת בלפור, ואחר כך התחילו למסור להם את הארץ חלק-חלק.

אבי עבד בחקלאות. היינו זורעים ירקות ומוכרים אותם ביפו. אבל לא היינו פלאחים. ההבדל הוא שהפלאחים מתפרנסים מחקלאות בשטח לא-עירוני. פה זה שטח עירוני, לא שטח חקלאי. טירה, טיבה, כפר-קאסם, ג'ליוליה -- כל אלה פלאחים, יפו לא. יפו היא עיר. אבא שלי היה מגדל ירקות ומוכר אותם בשוק. האדמה הייתה בבעלות משפחת אלח'אלדי, ואנחנו היינו שוכרים מבעל האדמה. במלחמה בעלי האדמות הלכו לביירות כולם. נהגו לקרוא לנו ”בראווייה” -- אנשי הכפר. התפרנסנו מחקלאות במישור, לא היינו בעיר. בעיר הכוונה לפה, שדרות ירושלים, רחוב שישים, יפו. למי שגר בעיר קראנו עירוניים (מידן). אבל גם לא היינו פלאחים -- זה משהו אחר.

במלחמת 48 היינו קרובים לבת-ים. נשארנו, והפגזים הגיעו עד לבית שלנו. בפרדס הלימונים שליד הבית, הפגז היה פוגע בעץ, עוקר אותו ועושה בור באדמה. היינו בבית, התחבאנו. הם היו יורים כדורי דומדום שאסורים בכל העולם. הקליע שפוגע בעץ, נכנס פעם ראשונה ומתפוצץ בפנים. לפני 48 היו הרבה קרבות עם בת-ים. כל היהודים התבצרו בבת-ים והיו יורים עלינו. היו חיילים ערבים שנלחמו, אבל לא היה לא צבא ולא כלום. כל השכנים שלנו עזבו מלבדנו. היהודים השתלטו על מגדל-המים שבנו הערבים וירו עלינו. הייתה קבוצה של ערבים ששיתפו פעולה עם היהודים, הם היו מביאים כדורים מלאים באבקת סרק. אתה יורה את הכדור והוא לא עושה כלום -- פחות מאבן. זו הייתה בגידה. עכשיו, כשהערבים עזבו, הבתים התרוקנו, ואף אחד לא נשאר. אנחנו עזבנו משם ובאנו למנזר הקופטים (דיר אלאקבאט) ביפו. העמסנו את החמורים והעגלות במה שהיה לנו, ועברנו לפה כולנו. לא נשאר אף אחד, כולם עזבו מפחד היריות והכדורים. לא היה מי שיילחם, מי שנשאר שם היה מת.

בהמשך סיפורה של סובחיה אבו-רמדאן עולה המימד המגדרי באופן בולט. בעקבות הטבח בדיר-יאסין, 9- באפריל 1948, רווחה הסברה בקרב הפלסטינים ביפו שהיהודים מחללים את כבוד הנשים ביישובים שהם כובשים, ובלשונה של סובחיה -- "הם קלקלו את הבנות בדיר-יאסין". בעקבות זה התרבו מקרים של נישואים כפויים ומאולצים של נערות צעירות שהגברים במשפחותיהן חששו לכבוד המשפחה.

האחיות של בעלי, שעכשיו גרות בח'אן-יונס, היו פה אבל עזבו ב-48'. הן גרו קרוב אלינו, אבל היה להן כסף אז הן עזבו. מה הפחיד את הערבים? כשנכנסו היהודים, הם עברו בדיר-יאסין, וזה מה שהפחיד את הערבים. פחדנו שהם יבואו וישחטו אותנו ויקלקלו את הבנות. הם קלקלו את הבנות בדיר-יאסין. טבחו בצעירים והרגו אימהות ואבות. בתל-אל-ריש שמענו על טבח דיר-יאסין ברדיו. היהודים עוד לא קיבלו את הכל, והם נכנסו כפר-כפר. שמענו ברדיו היהודי והערבי. היהודים מילאו משאית בבנות חשופות, והסתובבו בעגימי. הם עברו מאחורי הפרדס, איפה שגרנו. הם הסתובבו מאחורי הפרדס כדי להפחיד את האנשים, ומי שהיו לו בנות, חיתן אותן -- אפילו בגיל שתיים-עשרה או ארבע-עשרה -- כדי שלא ייכנסו היהודים ויחללו את כבודן. היהודים קלקלו הרבה בנות. אני התחתנתי בגיל ארבע-עשרה במנזר הקופטים. לא עשינו חתונה. הייתה מלחמה -- מי עושה חתונה במלחמה? פחדנו מהיהודים, פחדנו שיחטפו את הבנות! מי שהייתה לו בת -- חיתן אותה. כתבו כתובה וזהו. אני התחתנתי בעגימי ליד המועדון האיסלאמי. עברתי מתל-אל-ריש למנזר הקופטים, ומשם לעגימי.

כבר בתקופה הקצרה שבה שהתה סובחיה עם משפחתה בחצר של מנזר הקופטים, בטרם עברה לאחרי נישואיה לשכונת עגימי, החלה להבין את ההשלכות מרחיקות-הלכת של חילופי השלטון הפוליטי על חייה כאישה מוסלמית.

כשבאו היהודים, דבר ראשון הם עשו מפקד וספרו כמה אנשים יש בכל בית. כשבאו לספור אצלנו, הנשים כיסו את פניהן ברעלה שחורה. הקצין של הג"א פנה לאבא שלי, ומה שאמר היה נכון. הקצין אמר לאבי, "חסן, תשמע ממני, עכשיו הן מתכסות!" אבי אמר לו, "אצלנו אסור להן לצאת חשופות". הקצין צחק ואמר לו, "עוד כמה שנים הן יצאו בלי כלום". אבי אמר לו, "לא ייתכן שאישה תצא חשופת-ראש; מי שיוצאת, אני אשחט אותה". הקצין אמר לו, "תראה, חסן, עוד כמה שנים כל אלה יצאו חשופות". אבי אמר לו, "לא ייתכן, זה לא יקרה". אמר לו הקצין, "נתראה עוד כמה שנים. תראה את אשתך, את כלתך ובתך -- כולן יצאו בשיער גלוי". בערבית דיבר, ויצא שצדק.

במהלך חייה בתל-אל-ריש, בבית אביה, עבדה סובחיה בשדה וטיפלה גם במטלות המשק והבית. לעומת אחיה, שלמד קרוא וכתוב ב"כותאב" (מעין "חדרי") ואחר כך המשיך וסיים את חוק לימודיו בבית-הספר הסקוטי ביפו, ממנה ומאחותה מנע האב את האפשרות לרכוש השכלה פורמלית. סובחיה מעלה בזכרונה את האפליה הזו במונחים של אלימות פטריארכלית קשה.

כשהיינו בתל-אל-ריש, הבנים למדו בכותאב. היום כבר אין כזה. אחי גם למד בכותאב, ואחרי שהתהפך העולם במלחמה, הוא עבר לבית-ספר דביטה [בית-הספר הסקוטי ביפו]. הם למדו בכותאב ארבע-חמש שנים. היו פורשים להם מחצלת על הרצפה ומלמדים אותם



ערבית וחשבון. אחרי הלימודים אחי היה בא הביתה ומלמד אותי ואת אחותי את כל מה שלמד. ואז היה הורג אותנו במכות. נגיד, היה מלמד אותנו אלפבית, ואחר כך היה מרביץ לנו, למרות שהיה קטן מאיתנו.

כשהייתי קטנה, היה לי חלום ללמוד לקרוא ולכתוב. קשה לי כשאני הולכת לבנק ואני צריכה לבקש ממישהו שיכתוב לי צ'ק. 'כואב לי'.<sup>5</sup> אני אומרת למישהו, 'סליחה, תכתוב לי צ'ק'. היום לפקידות אסור כבר לכתוב צ'קים. תאר לך מישהו זר בא ומבקש ממך שתכתוב לו צ'ק. אז הם צוחקים, ואני אומרת להם, 'ההורים אשמים, אני לא אשמה. לא נתנו לי להיכנס לבית-ספר'. לא אהבו שהבנות ילמדו. בזמני היו אומרים עדיף שלא תלמד, שלא יהיה לה חבר. תראה את המשוגעים! לפני קום המדינה לא היו שולחים את הבנות ללמוד. הבנות היו לומדות תפירה ודברים כאלה. כשאמרתי לאבא שלי שאני רוצה ללמוד, הוא הרביץ לי. אצלנו בנות לא למדו. הבנות של אחי דווקא למדו, אבל אנחנו לא למדנו; לא אני ולא אחותי. עוד מילדות רציתי ללמוד. כשהייתי קטנה, אחי היה בא מהכותאב, מספר לנו מה למד, וסופר עד עשר, שלושים, ארבעים. ואז היה רב איתנו ומרביץ לנו. אחר כך הפסיק ללמד אותנו והתחיל ללכת לבית-הספר דביטה.

אבל אני, החיים לימדו אותי. אילו הייתי קודם ככה, לא אבא שלי ולא אחי היו שולטים עליי. על אפס ועל חמתם הייתי הולכת ללמוד, בטח. עכשיו הראש שלי מפותח, למה לא נתת לי ללמוד? מה אכפת לכם? אם הייתי מביאה חבר, הייתה לכם זכות דיבור. מה אכפת לכם? אני רוצה ללמוד. הרגו אותנו במכות. היו להם פרות; אם לא היינו מביאים אוכל לפרות, היו הורגים אותנו במכות. חיינו חיים קשים מאוד.

שפת המגדר והמשפחה מתווכת ונוכחת גם בנושאים שאינם מגדריים לכאורה. למשל, את העובדה שמשפחתה נותרה לגור בבקתות רעועות במנזר הקופטים, ולא פלשה לבתים נוחים ומפוארים כפי שעשו יהודים וערבים רבים בשנים ובחודשים הראשונים למלחמה, סובחיה מייחסת לפחדנותו של אביה, ש"הלך לגור בקבר... [ו]בסוף לא נשאר לו לא אדמה ולא כבוד".

פעם הלכתי לתל-אל-ריש לראות את המקום שאבא שלי היה קושר בו את הפרות. גרים שם למטה יהודים מרוקאים. פעם הלכתי, הכינו לי קפה, ישבתי איתם; אמרתי להם, 'פה נולדתי'. הם צחקו ואמרו לי, 'ברוכים הבאים'. אני לא יודעת ממתני הם גרים שם, אבל רציתי לראות מה קרה לבית אחרי שיצאנו. נכנסתי למקום שבו אבא שלי היה קושר את הפרות. יש שם ברזלים תקועים באדמה, שאליהם הוא היה קושר את הפרות. ואז הם קראו לי, 'גברת, גברת'. אמרתי להם, 'מה קרה?', התחלתי לצחוק. אמרו לי, 'מה זה?' אמרתי, 'זה אבא שלי תקע, הוא היה קושר את הפרות פה'. יש שם מקום שבו הוא היה שם את האוכל לפרות. שאלו אותי, 'בשביל מה הקיר הזה?' אמרתי, 'פה היה שם אוכל לפרות'. כאב לי. מקום הלידה שלך הוא חצי ממך. נזכרתי בימים שהייתי ילדה קטנה בפרדסים, ואיך עבדתי באדמה עם אחיותיי, ואיך אף אחד מהשכנים לא נשאר, ואיך הכל חרב. כואב. אילו היו נותנים לי עכשיו הזדמנות, הייתי משפצת את הבית וגרה בו. הלוואי. אבל לא נתנו לי. אילו אבא שלי היה נשאר בבית, היינו נשארים, אבל אבא שלי משוגע. חבל, היינו

---

5 הביטויים המופיעים בגרש בודד בסיפור של סובחיה אבו-רמזאן נאמרו במקור בעברית. שאר הטקסט מתורגם מערבית. גרשיים כפולים מסמנים ציטוט.

נשארים. היהודים לא היו מוציאים אותנו. כשמישהו כבר ישב בבית, היהודים לא אמרו לו 'מה אתה עושה פה'. לא היה 'עמידר', לא היה 'אפורופוס'. היית יכול להיכנס ולשבת בכל בית שרצית. אפילו בתי העשירים, מה שאתה רוצה. יהודים וערבים כולם נכנסו ככה. אבא שלי משוגע, הלך לגור בקבר. בסוף נשארו במנוזר יותר מעשרים שנה. המשפחה שלי יצאה מהפרדס לא מזמן, בשנת 75'. היו לנו גם שכנים יהודים בפרדס, והיו יחסים מצוינים איתם. לא משנה שהם כובשים. הרי בעלי הבתים עזבו את הבתים וברחו, בעלי הפרדסים עזבו את הפרדסים וברחו, ואנחנו אין לנו כלום, ועם היהודים שהגיעו לא היה לנו שום סכסוך.

כשהגענו ליפו כל הבתים היו ריקים. היית יכול להיכנס לארמון הכי מפואר; תפתח את הדלת, תיכנס, והיהודים לא ישאלו אותך. היהודים לא יגרשו אותך, הם לא ידעו של מי הבית. הם לא ביקשו קושאן. היית אומר, "זה הבית שלי!" הם רשמו הכל מהתחלה. נגיד, מוסא גר בבית מספר 32, זהו. חבל, כל הבתים היו ריקים. אנחנו נשארו במנוזר הקופטים בשכירות, בלי כלום. הכל בגלל אבא שלי הפחדן. משוגע -- בסוף לא נשאר לו לא אדמה ולא כבוד.

עמדתה הביקורתית הבלתי-מתפשרת של סובחיה אבו-רמדאן אינה פוסחת גם על פנים אחרים בהוויה הפלסטינית בתוך ישראל. הנרטיבה שלה מציגה עמדה א-לאומית המפרקת אפילו את הנרטיב הפלסטיני בדבר "זכות השיבה", ומציגה באור מורכב ובעייתי את מיקומה של המדינה בחייה של אישה מבוגרת ביפו. אנו מציעים לקרוא נרטיבות אלה לא כסיפור של "בגידה" או "שיתוף-פעולה", אלא לנתחן על רקע סיפור-החיים האישי של סובחיה וההדרה המגדרית והמעמדית שהייתה מנת-חלקה במשך רוב חייה, וכתוצר של השתלשלות אירועים היסטוריים ותחושה ש"הערבים השאירו אותנו להשפלה".

לא מגיע לפלסטינים שעזבו את יפו לחזור לפה. אני אגיד לך למה. אילו הייתי עוזבת, ויש אנשים יותר מבוגרים ממני שעזבו, אלוהים יודע לאן הייתי מגיעה -- לירדן, לסוריה ללוב. אבל איפה ילדתי את הילדים שלי? נגיד, אני יצאתי ועזבתי את הבית שלי והבאתי שישה--שבעה ילדים. אני ילדתי, הילדים שלי שם, 'מה פתאום' שיבקשו לחזור? לאן יחזרו? הם יודעים איפה הבית שלי? אפילו הקרובים שלי בח'אן-יונס -- שיישאו שם. למה יגיעו? הם לא קנו שם בתים והתיישבו? הם לא קנו בתים? אפילו במחנה-פליטים, למה יחזרו? אני, מצידי, אילו היו שמים אותי בממשלה -- לא משנה אם זאת ממשלה ערבית או יהודית -- הייתי אומרת שלא יחזרו. למה הם יצאו? בעיה שלהם, למה שיחזרו? ואם יחזרו, לאן ילכו כל האנשים שכבר פה? תגיד לי -- לאן ילכו? ארבעה מיליון פליטים ערבים שרוצים להחזיר אותם, זה כמו מספר התושבים בישראל. לאן הם ילכו? מי יבנה להם? שלא יבואו, שיישאו במקומם. הערבים השאירו אותנו להשפלה (לא-בהדלה), וברוך השם לא הושפלנו. איך זה שלא הרגו אותנו? כשנפתחה עזה ב-67' הם התחילו לחמוד את מה שיש לנו. לפני שבאו היהודים מה היינו? חיינו כמו כלבים. אילו הייתי עוזבת, הייתי מתה.

לתדהמת אחיינה, שנכח בריאיון, ולזעמה של בתה, שהתקשרה והתווכחה עימה, הוסיפה סובחיה לפרק את השיח הלאומי תוך שהיא מונה את יתרונותיה של מדינת-הרווחה ושולחת את חיצו ביקורתה ברודנות הערבית. סובחיה מעלה בדבריה טענת זהות-קדם-לאומית שכבר הועלתה

על-ידי קשיש אחר שרואיין במסגרת המחקר (אבו-ג'ורג' נפטר בן מאה ושלוש), שלפיה הזהות נקבעת על-פי "מי ששולט עליך". וכפי שהוא ניסח זאת: "בתקופת העות'מאנים הייתי עות'מאני, בתקופת האנגלים הייתי אנגלי, ועכשיו ישראל שולטת עלינו -- אז אני ישראלי."

אני ישראלית. איפה נולדתי? פה. ישראל שולטת עלינו עוד מלפני שילדתי את הילדים שלי - אני ישראלית והילדים שלי ישראלים. אני לא פלסטינית. זה שאתה גר בארצו הוא זה ששולט עליך, זהו זה. גם אם יתחלף השלטון עכשיו, אני אשאר עם היהודים. אני מרוצה עם היהודים. אני לא אלך לשלטון הערבים. באלוהים! השלטון הכי דכאני בהיסטוריה (אט'ילס חכם) הוא שלטון הערבים. היהודים טבחו במלחמה -- אתה טובח בי, אני טובח בך, ככה זה במלחמה. גם אצלם נשחטו אנשים, בגלל זה הם שומרים על האדמה. הרי הבטיחו להם את האדמה פה! היהודים קנו את האדמה הזאת. האנגלים הבטיחו אותה להם, והערבים עזבו אותה.

אם יש לערבים פה שכל, הם ישתפו פעולה עם המדינה, ולא ישתגעו וימותו ברעב כמו הערבים שם [הכוונה לשטחים ולארצות ערב]. שם אין רופאים טובים, אין טיפול טוב ואין יחס טוב -- שלושה דברים. גם אם אמות אני לא אלך לרופאים ערבים. פה הרפואה טובה, היחס טוב לילדים, יש בתי-ספר לילדים, הכל נקי. אני מקבלת ביטוח לאומי. אלא מה, אני אסמוך על הילדים שלי? היום נותנים לי ביטוח ופנסיה, ואני מתאשפזת בחינם. ולא רק אני, דואגים לכל זקנה. פעם הנשים הזקנות היו מקבצות נדבות ומתחננות לילדים שלהן. היום לא צריך טובות. הכסף שלי בכיס. הזקנים פה חיים טוב מאוד, ומי שאומר שלא, אני אדרוך לו על הפרצוף. שהערבים יעשו לי מה שהם רוצים, שיפוצצו אותי. הנה הבן שלי בבית-סוהר ויש לו שישה ילדים -- והם מקבלים קצבה ואוכלים ושותים ומתלבשים יותר טוב ממה שהיו כשהיה עובד.

בימי הערבים והאנגלים, כשאישה התאלמנה, היא הייתה הולכת נגיד לאימא שלך ועושה לה את הכביסה ביד תמורת כמה לירות. היא הייתה אוספת בגדים משומשים כדי להלביש את הילדים שלה, ומקבלת קצת צדקה בקושי -- אורז, סוכר, מה שהיו נותנים לה מתוך רחמים. ככה היו אלמנות של אז. היום הזקנות לא צריכות לא לעבוד ולא לקבץ נדבות. את לא תלויה בבן שלך.

כאמור, אין לראות נרטיבה זו כנרטיבה של בגידה, שיתוף-פעולה או אף חמור מכך -- כנרטיבה מזויפת של "זקנה סנילית", כפי שנטען תדיר על-ידי שומרי-הסף של הגרסה הלאומית. עמדה זו של קשישים פלסטיניים אזרחי ישראל תועדה גם על-ידי טד סווינדנבורג במחקרו על הזיכרון הקולקטיבי של לוחמים פלסטיניים במרד הערבי בשנים 1936-1939 (Swedenburg, 1995, p. 149). אולם בעוד סווינדנבורג מפרש נרטיבות אלה כ"רטוריקה של הפסה", כ"כניעה ללחצים של השיח הציוני" וכ"חזרה על סיסמות ציוניות" (שם, ע' 138), אנו שואלים מדוע השדה היפואי מייצר שיחים פרדוקסליים כאלה. אנו טוענים שנרטיבות אלה הינן תוצר היסטורי של תפיסה מורכבת ביחס ל"אני" הפלסטיני ול"אחר" היהודי של המקום (השוו בשארה, 1992), ושל עמדת סובייקט דו-ערכית (Bhabha, 1994) של זקנים פלסטיניים שהינם גם אזרחים במדינה שכבשה את יישוביהם והביאה לידי חורבנם הלאומי. המעבר ממעמד נחות של אישה בחברת שדרות פטריארכלית למעמד פורמלי של אזרחית הזכאית להטבות סוציאליות, ונסיון-חייה בעיר מעורבת

לאורך חמישים שנה, הולידו תפיסה מורכבת של ה"אחר" היהודי. כך, למשל, מתארת סובחיה אבו-רמזאן את יחסיה עם שכניה היהודיים:

כשהתחתנתי ועברתי לעג'מי, השכונה הייתה עדיין בנויה. היו שכנים יהודים לידינו. גרנו ביחד. פה החלונות שלי, ופה החלונות של היהודים. היינו חברים, אבל הם עזבו. אלוהים יודע לאן הם הלכו. אני זוכרת אישה אחת בשם דינה, ואחת סוניה. כולם עזבו. היה שם גם רב אחד. שנים היינו ביחד. ישראל קראו לרב. איש מאוד טוב. כשאשתו הייתה מכינה אוכל, הם היו מביאים לנו, באלוהים! היהודים, מאז שנכנסו לפה ועד היום, אנחנו והם חברים. הבן שלי, המוסכניק, יש לו יותר חברים יהודים מערבים ונוצרים. ככה זה, מתאים לו. פעם הוא התאשפז בבית-חולים. זה היה ביום שבת, וחבר שלו בא לבקר אותו. לחבר הזה יש אישה וילדים והכל. ביום שבת, בשעה שבע בבוקר, הלכתי לבית-חולים, ומצאתי את שלמה אצל הבן שלי בבית-חולים. אמרתי לו, "מה אתה עושה שלמה? יום שבת היום". אמר לי "זה אחי".

אני אגיד לך את האמת, היחס של היהודים טוב. יותר טוב מהיחס של הערבים. גם אלה שהיו קודם וגם אלה שעכשיו. אנחנו -- קשה לנו עם שלטון ערבי. היו יחסים טובים בין יהודים לערבים פה, אבל עכשיו קלקלו אותם. הם התקלקלו. אין היום בן-אדם אחד שלא מת לו מישהו [הכוונה לאירועי האינתיפאדה השנייה]. אם יהיה שלום, הכל יחזור כרגיל, אבל אני מרגישה שלא יהיה טוב בין יהודים וערבים. אם המצב יידרדר עוד קצת, גם ביפו לא יהיה טוב. כל אחד פה יש לו קרובים בחוץ -- בגדה ובעזה. אתמול ג'ורג' בוש דיבר, אמר שהערבים צריכים להפסיק לעשות טרור, להוריד את הנשק ולשבת על שולחן ולדבר. אבל אחרי מה? למה לא עשו את זה קודם? עדיין מתים אנשים.

כשהגענו בהתחלה לעג'מי, היו פה מלא יהודים. עכשיו, למה היהודים יוצאים? הם קנו בתים יותר טובים מהבתים פה. הם קנו בחולון, בבת-ים, בראשון. לך תראה בראשון את הבתים. איזה בתים! בתים שיגעון יש בראשון. אני מכירה את ראשון, לפעמים אני הולכת לשם עם הבן שלי. זה לא שיכונים, יש שם וילות עם אדמה, גינות ועצים. עדיין יש לי חברות יהודיות. גם בלוד יש לי חברות. אני מתקשרת אליהם, וכשאני מבקרת בלוד, אני רואה אותם. אלא מה. חייתי איתם טוב, באמת טוב. היום בעג'מי האנשים רבים: זה מקלל את זה; זה מרביץ לבן של זה; זה מכה את זה. ככה הם הערבים. הערבים, לא טוב שיהיו אחד ליד השני. תשמע מה שאני אומרת לך. ערבי וערבי ביחד -- לא חיים טוב. יהודים וערבים ביחד -- 'מסתדרים'. אפילו עכשיו 'מסתדרים', 'בינתיים מסתדרים', רק שלא יהיה יותר גרוע.

יפו נקראת כלת פלסטין. בימי הערבים לא היה מקום יותר יפה מהאיזור של יפו. מה שרצית מצאת פה: נמל, ים, אוויר טוב. אני אוהבת את יפו. חייתי בלוד שלושים שנה וחזרתי לפה. עברתי ללוד עם בעלי, וכשהוא נפטר חזרתי לפה. פה יותר טוב, יותר יפה. אבל הייתי גם ביחסים טובים עם אנשי לוד. עם אנשי יפו לא כדאי להתערב. רובם נהיו 'סייענים' ו'משת"פים' -- זבל של אנשים. הרבה מתושבי לוד הם בדווים שהגיעו מאיזור באר-שבע, מכפר-קאסם. אבל גם איתם הייתי "בסדר". אני לא אוהבת להסתכסך עם אף אחד. לא אוהבים את יפו בלוד. אפילו בכלא, האסירים היפואים בצד והלודאים בצד. לא יודעת למה, אולי כי הרבה מהם בדווים. המוניטין של יפו לא טוב בלוד. לא רק בגלל הסמים, בעיקר בגלל הבנות. אומרים שהבנות חופשיות מדי.

צריך ללמוד גם ערבית וגם עברית. על-פי המדינה. נגיד, אם הילדים שלי רוצים ללכת לבנק או לרואה-חשבון -- צריך עברית לפני כל דבר. איפה הם חיים? עם היהודים. מה, היהודי נולד אחרי שלושה חודשים והמוסלמי אחרי תשעה חודשים? כולם אותו דבר, בני תשעה. כשילדתי בבית-חולים, שכבה במיטה לידי יהודייה, ואני מוסלמית. והילדים שלנו אותו דבר. לא אמרו זה יהודי -- נאהב אותו יותר; וזה מוסלמי -- לא נאהב אותו. אותו דבר. האחות שהביאה ליהודייה את הבן שלה והאחות שהביאה למוסלמית את הבן שלה -- אותו דבר, אותו יחס. אסור להתכחש לחסדי האל! מה אתה, קומוניסט? ככה אני חושבת. הבן-אדם מבסוט, מרוכז, אף אחד לא מפריע לו, אף אחד לו מטריד אותו. ברוך השם. יהודי, מוסלמי -- אותו דבר. הבן שלי, איפה עובד? עם יהודים! כשעבד עם ערבים -- זה אכל לו כסף מפה וזה גנב לו משם. עם פועל יהודי, מגיע הראשון לחודש, הוא נותן לו את המשכורת, בלי בעיות. הבן שלי עובד במוסך, והיהודי שעובד אצלו אמר לו, "אם יש עבודה וצריך להישאר עוד שעה--שעתיים, אני אשאר ואגמור אותה". הבן שלי אמר לי, "מה, אני אשאיר אותו לבד?" נשאר רק הוא והבן שלי. והיה קר, מזג-אוויר קפוא היה. פעם הבן שלי לקח חופש, אמר לשכן היהודי שלנו, "תן לי את האוטו שלך, אני צריך לצאת לסיבוב". השכן לא שאל אותו לאן הוא הולך, אמר לו, "קח את המפתחות". הוא מבין ערבית כמונו. כשהבן שלי ביקש את הרכב מאחיו, אמר לו לא. השכן שלו הוא כמו האח שלו. הוא מת עליו. כמה שמחנו כששחררו אותו מהצבא! הוא התגייס, ואימא שלו עובדת בניקיון במשרדים ואבא שלו חולה במחלת הנפילה. אז הוא אמר לצבא שאימא שלו עובדת קשה, ושאבא שלו חולה, ושהוא מפרנס את הבית. אז שחררו אותו. זה היה לפני האינתיפאדה. התפללנו שעד שיגייסו אותו כבר לא יהיו מלחמות. כששחררו אותו, הייתי מאוד שמחה. הם כבר מזמן גרים פה, הם גדלו פה. מרוקאים. אנשים טובים. אני אוהבת שהשכנים הם בני-אדם. טוב שהוא ניצל מהמלחמה. אם היה קורה לו משהו, הייתי משתגעת. שיביאו רוסים לצבא. לא יודעת מאיפה. אלה שנלחמים בצבא, זה לא היהודים האלה, אולי אלה בדווים או רוסים. אלה לא 'אכזריים' כמוהם. ברצינות, אלה לא יהודים אלה.

בנימה דומה לזו של חנה סוויסה, סאפיה דבאח וסובחיה אבו-רמדאן, סיפורת של נזיהה עסיס, אסירת-ציון סורית, מבטא מעבר דומה מחיים של שלטון פטריארכלי בחלב ובידוד קהילתי לאוטונומיה אישית המגובה על-ידי תמיכת מוסדות המדינה. נזיהה מתארת את גיוסה ופעילותה למען העלייה לישראל כהתפתחות מקרית ששינתה את חייה.

החיים שלי התחילו לא טוב. בגיל צעיר, בגיל שש--שבע, ההורים שלי התגרשו, אז סבתא שלי גידלה אותי. אין אבא, אימא שלי חלתה. בקיצור, הייתי כבר בת שמונה--תשע שנים, רציתי ללמוד -- אין לנו כסף. אז סבתא שלי אמרה לי, "בואי, אני אלמד אותך מקצוע. כסף אין לי, בואי תלמדי מקצוע". לקחה אותי לתופרת, למדתי טוב-טוב. גדלתי עד גיל שש-עשרה. אז חיתנו אותי עם מישהו בן ארבעים וארבע, ואני הייתי בת שש-עשרה למה אין אבא ואין אימא. דוד שלי היה המפרנס. יאללה, לקח אותי לביירות. אני בת שש-עשרה, אני לא ידעתי לנקות; רק מקצוע, לא יודעת לעשות כלום. אחרי כמה חודשים התגרשתי וחזרתי. עד גיל שמונה-עשרה--תשע-עשרה.

אבל יש לי כישרון, אני יש לי אוזן מוזיקלית. אני שומעת מנגינה -- משתגעת. שומעת אום כולתום, עבד אלוהאב, פריד אלאטרש. עד אז הייתי תופרת בבית. עזבתי את התפירה, אמרתי לסבתא שלי "אני רוצה לקנות כינור". החתונות בסוריה היו בנפרד -- גברים בנפרד ונשים ובנפרד. למדתי להיות עם הנשים. שם אצל המוסלמים יש שתי להקות -- כולן נשים. ילד בן עשר לא נכנס. בקיצור, ככה עד גיל עשרים וחמש.

אני גרתי בחלב. יום אחד, ערב חמישי, הייתי בחוץ. היה חורף וגשם. בא מישהו עם מטרייה, ככה הולך לאט-לאט. אמר לי, "את נזיהה?" אמרתי לו, "כן". אומר לי, "תיכנסי הביתה ואל תסגרי את הדלת". גנב, רוצח -- לא ידעתי, ובכל-זאת נכנסתי. הוא נכנס אחרי בפנים. אמר לי, "אני אבו-מחמוד. אסתר אמרה לי שאת כן רוצה לנסוע ובעלך לא. אני יכול לראות אותך?" אמרתי לו, "הוא בא באחת לאכול צוהריים". האיש חזר ביום שישי. אצלנו היה כמו בית-כנסת, יעני, אין דבר כזה שבחורות ילכו עם בחורים לגור ביחד. אין דבר כזה. הילדות שאלו, "מי זה?" אמרתי, "חבר של אבא שלך, קליינט של אבא". פתאום בעלי בא. אמרתי לו, "ליאון, יש לך אורח". שאל אותי כמה שאלות, אמר לו, "אני לא מעוניין". אמר לו האיש, "אתה לא מעוניין? לפחות תביא שתיים--שלוש בנות לקחת אותן. שמה יתחתנו". בעלי אמר לו, "לא הבנות, לא אני ולא המשפחה". לא הצליח לשכנע אותי. אחרי חודשיים בא שוב, אמר לנו, "אתכם אין תקווה". שאל אותי, "את יכולה לעזור לי? פגשתי בחור בטורקיה והוא ביקש שאני אביא את אחותי לישראל". אחותו של הבחור שפגש בטורקיה - חברת של הבת שלי. היא גם אישה זקנה, וגם יש לה בת יחידה פה בישראל. אני לא אסדר לה משהו? זו הייתה ההתחלה. זה היה ב-1964. זו הייתה ההתחלה, וזה נמשך עד שתפסו קבוצה בגבול טורקיה. חקרו אותם -- "מי סידר לכם?" נתנו את השם שלי. הבן שלי היה בן שמונה חודשים, עד שנולד לי אחרי נישואים של עשרים שנה ואחרי שבע בנות. לקחו אותי לחקירה. המקום היה מתחת לאדמה, ואתה מבין מה היו צריכים לעשות לי. טוב שנשארתי בחיים. ברוך השם שלא השתגעתי. אחרי חודשיים אמרתי אין לי בָּרָה. סיפרתי איך הכרתי ומה עשיתי. גמרו, סגרו את התיק והעבירו אותי לבית-כלא.

כל זה בחלב. איך הגעתי לישראל? כשחגגנו את הבר-מצווה של הבן שלי, הגיעו הבנות -- אחת שהתחתנה בדמשק ואחת מלבנון וכל השאר. עשינו ארוחת-צוהריים, יעני, נגמר הבר-מצווה והכל. אכלנו ארוחת-צוהריים, לחמה ועגין וקובה וכל האוכל הטעים. אחר כך בעלה של הבת שלי, הלבנוני, אמר לבעלי, "אתה לא יודע? כל האנשים נוסעים". בעלי נהיה צהוב כולו, ושאל אותי, "מי עשה את זה? עכשיו אני אלך למח'אברת [המודיעין הסורי]". אמרתי לו, "סבלנות, תירגע, מה אתה רוצה? אתה רוצה שאת הבנות שלך ייקחו ערבים? שבע בנות שילכו לערבים?" לאט-לאט נרגע קצת. אבל העניין היה סגור. שלושה ימים בלי אוכל, כל יום כדור, רק כוס חלב בבוקר. ביום שישי שמה הערבים לא עובדים, כאילו שבת. שלא ירגישו, שום דבר לא לקחנו מהם. רק רדיו. הפגישה הייתה ב"סביל", בגינה הגדולה. ואנחנו עם הרדיו יושבים ושומעים. וכל רגע מגיעה קבוצה, לא יושבים על-ידינו. עד שהמדריך בא, מסתכל ככה, אבל הוא בא אלינו קודם הביתה, הכרנו אותו. הלכנו אחרי, עד שהגענו לאוטו, בלי לדבר. נסענו למקום, כמו אילת, כפר-גינה, פתחנו שולחן. ישבנו כולנו ביחד. פתאום באה מונית, ועלינו לאוטו ונסענו עד שהגענו לאנקרה בטורקיה. היינו במלון באנקרה שלושה ימים -- כל יום באו מהסוכנות, שאלו שאלות ורשמו אותנו. ביום שישי נתנו לנו כרטיסים למטוס לישראל. הגענו לשדה-תעופה. שינו את השמות שלנו. איך

קוראים לך? אליהו עסיס. איך קוראים לי? נזיהה עציץ. איך קוראים לך? בתיה עזוז. איך קוראים לך? איווט חביב. לא נורא. יצאנו משדה-תעופה, ואחותי ואחים של בעלי, שכבר היו בארץ, באו לקחת אותנו. כנראה הודיעו לכולם. זה היה ב-78. ברוך השם שאני פה, ותודה לאל.

לאחר עלייתה לארץ, קבעה נזיהה את משכנה ביפו, שם גידלה וחיתנה את ילדיה. את יחסיה עם שכניה הערביים היא מתארת כטובים ושקטים בזכות השפה הערבית המשותפת ונועם דרכיה ("אנחנו, זה מתנה מאלוהים, יש לנו פה מתוק").

היינו שנתיים וחודשיים במעון-עולים עד שהבית היה מוכן ביפו. אנחנו ראשונים שנכנסנו לבית. ואיזה כבוד קיבלנו במעון! נתנו לי את המקום הכי יפה, ואיזה יחס. השכנים אמרו, "יש לך הרבה ילדים ואת אסירת-ציון -- בטח שיעשו לך ככה". שאלו אותנו, "רוצים בתל-אביב?" "לא." "בבת-ים?" "לא." "איפה אתם רוצים?" "באבו-כביר." אחותי אמרה לי, "למה את לא רוצה ביפו? אני חצי חיים שלי גרתי ביפו". אחר כך עברה לבת-ים. "תגידי כן, למה אנחנו מדברים ערבית, יודעים את השפה, ומכירים את הראש". אני עבדתי תפירה בבית, והקליינטים שלי ערבים, יהודים, מעורבב. אמרה לי, "תקבלי את הדירה, את תהיי מבסוטה". חיכינו עד שהבית יהיה מוכן ונכנסנו. הבית בשכירות, אבל סכום סמלי. בגלל שאני אסירת-ציון, שבעים אחוז הנחה שך-דירה, וברוך השם עכשיו אני מקבלת משכורת מאסירי-ציון, מגרמניה. היה לי גם מענק. כל השנים, עד לפני שנתיים, הייתי מקבלת מענק, ולפני שנתיים שינו את זה למשכורת.

תאמין לי, אין לי שום בעיה. יש לי שלושה שכנים ערבים. יש לי אחד נוצרי, "בוקר טוב, בוקר טוב", מדי פעם "חג שמח". ואתה רואה אותם עם חיוך ומדברים בערבית. אנחנו, ברוך השם, זה מתנה מאלוהים, יש לנו פה מתוק, ואנחנו מבינים ויודעים איך לדבר איתם. בסוריה היינו יהודים יחידים בכל השכונה. פעם, בחלב, הבן של השכן אמר לבן שלי -- שקראו לו משה, מוסא -- אמר לו, "אתה משה דיין, אתה משה דיין". הלכתי לאימא שלו ושאלתי אותה אם היא מסכימה שככה הבן שלה ידבר. אמרה לי, "ככה אמר לבן שלך?" קיבל מכות-רצח.

נזיהה עסיס פורשת את סיפור-חייה במונחים משפחתיים ומגדריים יותר מאשר לאומיים. לאחר שגדלה בחלב ללא הורים וללא חתן מובטח לשבע בנותיה, בישראל היא מצאה את מקומה וביתה: "פה, ברוך השם, כאילו יש לי אבא ואימא". אולם בעלה, המתגעגע לחבריו ולמעמדו בחלב, אינו שותף לתפיסה זו ומסרב לקבל את המתירנות המגדרית בישראל.

אני מרגישה יותר טוב ביפו. אם יגידו לי "קחי שקית זהב ונקנה לך דירה בסוריה", לא אסכים. כשאני שומעת סוריה, אני רועדת. שם לא חייתי יום בהיר. כי היו לי שבע בנות. אין לא היום ולא מחר. סליחה על הדיבור, אין כלב שידפוק בדלת ויגיד, "יש לך בחורה בשבילי?" פה, ברוך השם, כאילו יש לי אבא ואימא. בסוריה לבנות היהודיות היה פחד שלא יתחילו איתן הבחורים הערבים. פה מרגישים כאילו זה הבית שלנו. בסוריה היו בוכות. פה יש לי מישהי שבאה פעמיים בשבוע לנקות לי. תודה לאל, הסוכנות היהודית מכירה בי. מה עוד אני צריכה? התחתנו לי כל הבנות, יש לי שמונה משפחות, שיהיו בריאים. מה אני רוצה מהחיים שלי? אני בגיל שמונים ואחד וחצי.

אני מרוצה ביפו. לא מפריע לי אף אחד. הבית שלי גדול, היינו חמישה נפשות, יש לי ארבעה חדרים. ברוך השם התחתנו שלוש ילדים שגרו איתי. עכשיו אנחנו חתן וכלה, אני ובעלי. אבל בעלי לא מבסוט פה. הוא רוצה את חלב, את הקליינטים שלו. תמיד מספר איך אבו-גימיל היה מביא לו תה עם העגלה כל יום בבוקר, לו ולקליינטים שלו; איך היו אוהבים אותו בשכונה. ואני אומרת, "אבן על אבן על אבן שתד על אבו-גימיל ועל חיות ופאטמה וכולם". למרות שיש ביטוח לאומי, חוץ מהמשכורת שלי, אני נותנת לו קצת. מפריע לו פה שהוא לא שולט וגם שהוא רואה בחורות מתלבשות קצר עד הבטן, ומתנשקים ברחוב, ובא הביתה עצבני. מה אכפת לנו? יא בן-אדם, מה אכפת לנו? שיצאו ערומים. לא אכפת לנו. למה הילדים שלי ככה? הילדים שלי גדלו עם כבוד -- זה אסור, זה מותר. כשהבת הגדולה הייתה הולכת לחברה -- "באיזה שעה את חוזרת?" "באחת." באחת וחמישה אני ליד הדלת, שלא יבוא אבא.

### זמן וזקנה: לימינליות וביקורת חברתית

נקודת-המבט השלישית לניתוח סיפורי-החיים בוחנת את התמות של זקנה והזדקנות. לקטגוריית הזקנה יש חשיבות מכרעת בכל הנוגע להבנת זיקות-הגומלין שבין זיכרון ביוגרפי, זיכרון קולקטיבי והיסטוריה, ולהבנת עמדת המספרים ביחס לנרטיב הלאומי ולמדינה. המעמד הלימינלי של הזקן מעורר אצלו ביקורות שאינן עולות בשלבים מוקדמים יותר במחזור החיים (Hazan, 1994). בניגוד לצעירים, הזקנים -- הערבים והיהודים כאחד -- נמצאים בשולי החברה, ובשל כך אינם חוששים לבטא בכנות את פניו המורכבים של מצבם האישי והפוליטי. שני הגברים, כמנהיגים לשעבר, חשים את שוליותם באופן חריף יותר מאשר הנשים, שתמיד חשו מוכפפות, הן בספירה הפוליטית והן בספירה הפרטית. נוסף על כך, מנגנוני הרווחה במדינה והשינויים התרבותיים שחלו בחברה לאורך השנים גרמו לגברים הזקנים לאבד פעם נוספת את מעמדם -- כלומר, גם בתוך המשפחה. הנשים הזקנות הן המרוויחות באופן יחסי משינויים אלה, ולכן הן מפויסות יותר ביחס לעבר (Sered, 1992). הנישול הלאומי-הפוליטי במקרה של הערבים, וההגירה למקום חדש במקרה של היהודים, מתורגמים אצלן למערכת של רווחים גם ביחס לגברים וגם בתוך המשפחה. כך, למשל, אברהם בכר ופחירי ג'דאי מדגישים את כשלונם לעת זקנה להמשיך להנהיג את קהילותיהם, ולפיכך את הסתגרותם בדלת אמותיהם. הרב בכר מתאר את תקופת הזקנה כתקופה של חוסר-אונים וגעגועים.

טוב שיש לנו בתי-אבות. זה טוב מאוד. בית-האבות זה הכנסה טובה מאוד בשביל הבוסים של בית-האבות. אז צצים בתי-אבות בכל מקום. פה בראשון-לציון יש עשרה--שנים-עשר בתי-אבות, בבת-ים יש בית-אבות, בחולון בתי-אבות, ביפו בית-אבות. זה טוב, אבל הכל רק לשם כסף. הכסף יענה את הכל. יענה, גם מלשון עינויים. בבולגריה מעט מאוד היו חושבים על בית-אבות. הזקנים היו מחוברים, היו מכובדים. בבית היו שומרים עליהם. נותנים להם את המקום הכי טוב לישון, המקום הכי טוב לאכול. הזקנים קודם. בבולגריה היה מורל, לא צחוק. בבולגריה היה אושר. היו אוכלים לחם וזיתים, לחם ושמן, אבל כבוד למשפחה. לא היו יושבים לשולחן עד שלא ישב ראש המשפחה.



פה, מה לומדים הצעירים? באמצע היום סרטים כחולים. תראה איזה ריקודים מטורפים! איזה שירים מגעילים! רק אם נחזור שלוש, חמישים שנה אחורה ונתחיל להרגיל את הנוער ליושר, ליופי, לצנעה, לא יהיה פה סדום ועמורה. הנוער הוא נורא מפוזר, נורא זרוק. מתי שמעת יהודי הורג את אשתו ואת ילדיו? מתי שמעת בן הורג את אבא בשביל שמונים-- מאה שקל? כל זה כתם גדול שמסנוור את העיניים של היהדות. תעלה לאוטובוס פעם ותראה. צעיר אחד לא יקום לתת מקום לזקן. פעם היו קוראים לזקן "אבא".

אני כבר בן תשעים, מה אני אחשוב? אני התחתנתי בגיל עשרים ושלוש, וברוך השם, אישה נאמנה, טובה, הולידה לי שני ילדים -- בן ובת. אחת מתה, נפטרה מסרטן, ומאז נהרסה המשפחה שלי. כבר שום דבר לא חשוב לי. הבן לא הצליח באמריקה. הוא היה עובד בלימוזינות והבוס לא שילם מס-הכנסה, וישמו לבוס חצי מיליון דולר קנס ולבן שלי מאתיים שבעים אלף דולר קנס. מכרו לו את הבית, מכרו לו את האוטו, הוא חזר עירום ועריה אצל הבית של אבא. הוא כבר בן שישים ושתים. הוא לא יכול לעבוד פה.

לפני חמש-עשרה שנה חגגנו את חתונת-הזהב שלנו. רצינו לעשות מסיבה גדולה בגני-התערוכה ולהזמין אלפים מוזמנים. אבל אני אמרתי לאשתי, "תעזבי, אני אקנה כרטיס לטיול מסביב לעולם". טיילנו תשעה חודשים בעולם -- בברזיל, קולומביה, ארגנטינה, קנדה, ארצות-הברית, באירופה. בכל מקום היינו. היום אנחנו פה, בבית-אבות. חשבנו נוכל ללכת או להישאר, ובאה הזקנה וקבעה את המצב. "רבות מחשבות בלב איש, ועצת השם היא תקום."

היום אני חולני, אין לי כוח. כל יום אחרי האוכל אני הולך לשכב לישון. אבל תמיד, בינתיים, צץ משהו באיזה עניין. יש פה בבית-האבות שש מאות איש: שלוש מאות איש משוגעים ושלוש מאות אחרים בשביל בית-משוגעים. אז כל פעם רבים מחדש. זקנים בני תשעים ובני תשעים וחמש רבים ומקללים. שנאת-החינם שהייתה בזמן שנהרס בית-המקדש -- קיימת פה.

אני חזק מאוד הייתי. לפני שנה הייתי ברזל. הייתי שובר לוח של בניין במכת אגרוף. היום אני לא אותו דבר. אני כבר גמרתי. הסכמתי שאני כבר גומר. כמה אני אחיה -- שנה, שנתיים, אולי שלוש, מי יודע? אולי עשרה ימים. אשתי משלה את עצמה וחושבת שיש לה עוד עשר--חמש-עשרה שנה לחיות. היא התאהבה בבית-הזקנים; אני מאוד מתגעגע ליפו.

לעומתם, בגבורות, סובחיה אבו-רמדאן חשה שהיא משוחררת מן הכבלים הנורמטיביים של החברה, ומרגישה חופשייה לבקר את הנרטיב הלאומי הפלסטיני, את קרובי-המשפחה שעזבו בשנת 1948 והותירוה מאחור, את הדתיים השמרניים ביפו (אלמשאיח), את אחיה שהיכה אותה ואת אביה שלא גילה יוזמה ולא חזר לתל-אל-ריש כאשר היה הדבר אפשרי עדיין. אל מול אלה, כמעט להכעיס, מונה סובחיה את יתרונותיה של מדינת-הרווחה ואת התנהגותו העדיפה של ה"אחר" היהודי.

פעם לא היו מתייחסים לזקנים ולא מתעניינים בהם, לא היו מכבדים אותם. אחי הרביץ לאמי כי הפרה עלתה על הירקות. אימא שלי מתה בעודה כועסת עליו. אמרו לה, תסלחי לו. אמרה להם, אני לא יכולה. אמרו לה, תגידי שאלוהים יסלח לו. את הולכת למכה לחגי. היא גרה אצלו בבית והייתה זרוקה בפינה. בפינה היה זורק אותה. חראם. תראה אצל היהודים -- לוקחים את הזקנים במכונית, ומוציאים אותם ויוציאים איתם לטיולים. מוציאים

עליהם כסף, לא בחינם. אצלם הילדים מוציאים על ההורים כסף. טוב ששמים אותם ב"בית-זקנים". שם שוטפים אותם, מלבישים אותם, קוצצים להם את הציפורניים, מאכילים אותם ומנקים להם. היום לא הכלה ולא הבת מוכנות לשאת בנטל -- לאן תלך אימא שלך?

הזקן נשאר זרוק בבית. אם הוא רוצה לאכול -- מתלוננים; אם הוא צריך להחליף בגדים -- לא מחליפים לו. לשכנה שלי יש שיתוק בידיים וברגליים. הבנות שלה מחליפות לה פעם בשבוע ומקטרים. לא נותנים לה לשתות, שלא תשתין; לא מאכילים אותה, שלא תלכלך. מתעללים בה. יש הרבה זקנים שהיו מעדיפים ללכת ל"בית-זקנים". אבל לא "מהלב שלהם". מי רוצה לעזוב את הבית שלו? אם לא אוכל ללכת, אני אביא מישהי שתשרת אותי. אני לא אלך ל"בית-זקנים", אני אתן לה כסף והיא תבוא לשרת אותי.

הצעירים של היום קשים, לא מקשיבים, עושים מה שבא להם, עושים שטויות. לא כמו פעם, שהיית יכול להגיד לבן שלך, "אל תלך עם הבחור הזה, הוא יכניס אותך לכלא". גם הבנות של היום. רוב הבנות שמתחתנות מתגרשות בסוף. הן עושות מה שבראש שלהן. בחורה מתאהבת במישהו, והוא חושק בה, או אוהב אותה אהבה קלילה, וכשהוא שבע ממנה, הוא זורק אותה. היום הבנות לא כולן טובות. אבל אני, כשאני רואה בחורה, מייד אני יודעת אם היא טובה או רעה. אני יודעת. אני יושבת איתה ומייד מזהה אם היא מתורבתת או לא. הבחורה ניכרת בלשונה. אפשר לומר שחמישים אחוז מהנשים היום מקולקלות. הבעלים שלהן מוכרים "קוק", יש להן הרבה כסף, הן יוצאות, מתלבשות, מטיילות, נוהגות במכוניות מפוארות, והבעל בבית-כלא. מה אכפת לאישה? היא מעשנת, נוהגת במכונית, עושה חיים, יש לה חבר "spare", יוצאת איתו לטיולים, מכייפת איתו. ובעלה אסיר -- "תירקב בכלא. העיקר שאני עושה חיים". אני אומרת לך, הנשים מקולקלות רובן.

אני לא רוצה שהזמן יעבור מהר כי אני לא רוצה להזדקן. אני רוצה שהזמן יעמוד במקום כדי שלא אזדקן הרבה. החיים של הזקן קשים. הזקנים לא יכולים ללכת ולא יכולים לעשות דברים. אני חושבת על זה הרבה בלילה. לפני שאני נרדמת אני חושבת על הימים שיבואו. אבל העתיד הלך. חלאס. מה אני בסך-הכל רוצה? רק להיות בריאה וחזקה, שאוכל ללכת ושהשכל יהיה איתי. שהעיניים יהיו טובות, ושאני לא אהיה סנילית. אבל המוות יגיע. כל בן-אדם מוסלמי מזכיר את המוות בכל בוקר כשהוא מתעורר. הוא אומר, "אלי, תן לי למות כשאני חזק ועומד על רגליי". אסור לפחד מהמוות. היהודים פוחדים יותר מהמוות. אבל גם ערבים פוחדים. אלה שלא חושבים על העולם הבא ולא חושבים על הדברים הטובים והרעים בעולם הזה -- אלה פוחדים מהמוות. אבל גם ערבים פוחדים כשהם מזדקנים. הם אומרים, "מחר נמות". וכשהם נהיים חולים, הם מתחילים לבכות.

נזיהה עסיס, כיהודייה המתפרנסת יפה מקצבת המדינה, מאמצת נרטיבה סטואית ושלווה הבולטת אל מול עמדתו הנוקשה של בעלה, המבטא חוסר שביעות-רצון מהתרבות הישראלית. בנימת ההשלמה האופיינית לה, היא מסבירה מדוע "החיים לא קשים לי בזקנה".  
אני אגיד לך משהו. הטבע שלי, אני קוראת לעצמי גיבורה. קרה לי משהו, אני מחכה, לוקחת את זה בסבלנות. אם אני יכולה לפתור את הבעיה, אני פותרת. בסבלנות אני מגיעה

לפתרון. לא אכפת לי זמן, לא לוקחת הרבה ללב, סבלנית. בגלל זה החיים לא קשים לי בזקנה. למדתי עם הזמן. קודם הייתי עושה חשבון לבעלי, הוא היה קשה מאוד. לא הייתי עונה, רק שומעת, אסור לענות. הוא היה עצבני מאוד. הייתי כועסת, כאילו מתעלפת, מקבלת עצבים. ועכשיו אני עונה לו בכבוד. רצה בן? הבאתי בן. גם למדתי איך להתנהג עם החתנים שלי. עם הבנות -- אפילו כשיש ילדה יותר טובה מהשנייה, אני מתקשרת, משתדלת, לוקחת את הבת שלה לרופא. הבת השנייה, כשצריכים אותה, היא עושה. וגם השלישית. תודה לאל, כולם לב אחד, כולם רוצים להיות ביחד. השמחה שבלב שלי, אם אני אחלק לאנשים -- תספיק לכולם. אני, ככה הראש שלי. השמחה הכי גדולה -- שהגעתי לישראל ושאני אמות פה. ואנשים ששלחתי מהם לארץ מתו פה. זה מצווה שאין כמוה. מי זוכה למות בישראל לפי התורה? בגלל זה אני לא מפחדת מהמוות. רק אלוהים שייתן לי שלושה ימים לפני המוות שאני אהיה "ואעיה" -- ערנית, עם השכל שלי, לא מטושטשת. כמו סבתא שלי. ביקשה שלושה ימים, ובאמת ביום הרביעי הייתה בחוץ. אני מקווה שאני לא אפול, שאני לא אהיה במיטה. מה שמגיע לי שאלוהים ייתן לי, מספיק לי. שמה בסוריה אין סוכנות, אין ביטוח לאומי. הייתי אוספת כסף, ומי שחסר לו -- הייתי נותנת. בסוריה למי שאין -- מוות. אבל אסור להגיד את זה, מאבדים את המצווה. אסור להגיד שעשיתי טובה. היום, ברוך השם, יש לי הכל, תודה לאל. היום, שאני רואה זקן בכיסא-גלגלים, כואב לי הלב. אני מתפללת לאלוהים שאני לא אהיה ככה.

## דיון ומסקנות: שבילים מתפצלים

מאמר זה התמקד ב"סיפור-החיים" כיחידת-הניתוח הבסיסית וכגי'אנר נרטיבי מובחן. הניתוח ביקש להתחקות אחר הדינמיקה של מעשה הסיפור (narration) בהקשר תרבותי ופוליטי, תוך פענוח ריבוי המשמעויות בצומת שבין מגדר, ידה, גיל ולאום. את היחסים שבין קטגוריות אלה ניתן לאפיין בשתי רמות -- בצורה ובתוכן. ראשית, בכל הנוגע לארגון הנרטיבה ולכיווניות הסיפור, אחד הממצאים העולים מניתוח זה הוא שקטגוריות המגדר, המעמד והגיל מתגלות כמשתנים משמעותיים יותר מאשר משתנה הלאומיות (יהודי/ערבי). הדמיון והשוני שבין סיפורי-החיים של זקנים יהודיים וערביים מעוצבים על-ידי מיקומם המעמדי של הנחקרים, גילם וזהותם המגדרית באופן מובחן יותר מאשר על-ידי זהותם הלאומית. כך, למשל, סיפוריהם של פחרי ג'דאי ואברהם בכר נעו במקביל מעבר מיתי של שגשוג אישי וקהילתי אל הווה של שבר והסתגרות, ואילו סיפוריהן של סובחיה אבו-רמזאן ונוהיה עסיס נעו מהיסטוריה של מוכפפות פטריארכלית אל הווה של אוטונומיה ושליטה. הנוסטלגיה של הגברים מונגדת על-ידי שיח קאונטר-נוסטלגי (counternostalgia) בנרטיבות של הנשים (Schely-Newman, 2002).

שנית, מבחינה תוכנית, הצביעו הנחקרים ברמות שונות על היחס (ההלימה או המתח) שבין הנרטיב הלאומי הרשמי לבין הסיפור האישי, כפי שהוא מתווך על-ידי ה"אני" המספר. מחקרים רבים על-אודות סיפורי-חיים של זקנים מדגישים את הלכידות של ה"אני" המספר ואת רציפותו ועקביותו של הסיפור (Ewing, 1990; Gubrium et al., 1994; McAdams, 1996; Schely-Newman, 2002). אולם יש לסייג טענה כוללת זו, ולאבחן את הלכידות-לכאורה הזו כפונקציה

של מסגרת הייחוס (frame of reference) שבה היא ממוקמת. מאמר זה מצביע על כמה מסגרות ייחוס חלופיות: בעוד סיפור-החיים של פח'רי ג'דאי נותר מעוגן במסגרת ייחוס לאומית, סיפורו של אברהם בכר מתמקד במסגרת קהילתית, של נזיחה עסיס במסגרת משפחתית, ושל סובחיה אבו-רמדאן במסגרת ייחוס מעמדית ומגדרית. בסיפורים אלה, גם אם ה"אני" הפרטי נותר לכיד כשלעצמו, הסיפורים מצביעים על סדקים הנפערים בחיבור למסגרת הייחוס הקולקטיבית -- סדקים שמתרחבים ונעשים רפלקסיביים יותר לעת זקנה.

אם כן, הנרטיבות המסופרות מְמַסְגֵרוֹת ומְמַשְׁמְעוֹת "זהות", אולם לעיתים קרובות זהות מובלעת זו אינה לכידה ואינה מנוסחת במונחים לאומיים דומיננטיים. כך מוצגות זהויותיהם של כל ארבעת המרואיינים במאמר זה: זהותו הלאומית המשברית של ד"ר ג'דאי, העומד אל מול קהילה מפורקת ומנהיגות כושלת; דמותו הקהילתית של הרב בכר, ששכל את בתו וחזה בהתפוררות קהילתו; דמותה של נזיחה עסיס, כאם לשבע בנות ובן וכאסירת-ציון; ודמותה של סובחיה אבו-רמדאן, שחוותה על בשרה את ה"נכבה" אך גם את יתרונותיה של מדינת-הרווחה. הלכידות בתפיסת העצמי נשמרת אצל פח'רי ג'דאי ברמה ההצהרתית האידיאולוגית והמופשטת ביותר (ובלשונו: "לא השתניתי עם השנים. מטרותיי הפוליטיות היו ולא השתנו, תפיסת-העולם שלי לא השתנתה. הִבְנַתִּי מה הוא העולם ומי הוא הזר (אלאגינבלי) לא השתנתה"), אולם הפערים והסדקים נגלים דווקא ברמה המקומית -- ביקורתו כלפי השליטים הערביים, הקהילה המפורקת, המנהיגים המקומיים והמפלגות הפוליטיות, והרהורי הכפירה שלו על כך שנשאר ביפו, העומדים בסתירה לערך ה"צומוד" הלאומי. באופן דומה, אברהם בכר מצהיר על עצמו כעל מי שהיה "פטריט גדול של מדינת-ישראל" (הפעם היחידה שציין זאת הייתה בהקשר של הקמת קבוצת הכדורגל מכבי יפו), אבל חש נבגד הן על-ידי הממסד הרבני והן על-ידי הקהילה שאותה טיפח. בהתייחסו אל התושבים הערביים ביפו, הוא מכיר באחריותה של המדינה לתסכול התושבים הערביים ("רק אנחנו אשמים, לא הערבים. לקחנו להם את האדמות, לקחנו להם את הכל. אז הם רוצים לחזור"), אולם בה-בעת הוא מביע את חששו מפני השתלטותם על המרחב היפואי. נזיחה עסיס היהודית-הסורית מזוהה על-ידי המדינה כ"אסירת-ציון", אולם עיקר סיפורה מנוסח במונחים של משפחה ומגדר, במבנה נטול כל מסגרת אידיאולוגית לאומית מארגנת. ומעל כולם סובחיה אבו-רמדאן, שסיפור-חייה הפרגמנטרי מציג ביקורת חברתית מושחזת הן כלפי הסדר החברתי הפטריארכלי והן כלפי תפיסת-העולם הלאומית הפלסטינית. נרטיבות אלה, יותר משהן מאששות את הסדר החברתי, הן מבקרות אותו.

לסיום -- הקבלה ספרותית אוטופית. בורחס, בסיפורו הידוע "גן השבילים המתפצלים", מְפַתַח תפיסת זמן ואפיסטמולוגיה שבה העתיד פתוח ונתיבי הזמן מתכנסים ומתבדרים חליפות. גיבור הסיפור תוהה על המשפט שהוא קורא ברומן שכתב אחד מאבותיו: "אני מותר למספר עתידיים (לא לכולם) את גני, גן השבילים המתפצלים". שורות מעטות לפני הירצחה ע"י גיבור הסיפור, מציעה הדמות שהקדישה את חייה לחקר הרומן, בידועה את העתיד לקרות, פרשנות למשפט זה: הביטוי "מספר עתידיים" מציע את הדימוי של פיצול בזמן, ולא במרחב... אדם יוצר, אם כן, מספר עתידיים, מספר זמנים, שבעצמם מתרבים ומתפצלים... כל התוצאות למעשה מתרחשות, כל אחת היא נקודת מוצא לפיצולים נוספים. לעתים, שבילי המבוך מצטלבים:

למשל, אתה בא אל ביתי, אבל באחד העתידים האפשריים אתה האויב שלי, בעתיד אחר -  
אתה חברי (Borges, 1998:125)

במבן ההיסטורי של יפו קרס מרחב "העֶבְרִים האפשריים" אל העֶבְרִי הספציפי שבו היהודים והפלסטינים אכן כוננו כאויבים זה של זה. אולם בנרטיבות האישיות שתוארו במאמר זה, התושבים אינם מציגים זה את זה כאויבים נטולי פנים, אלא כקורבנות של המאורעות הפוליטיים שנאלצו לחיות זה לצד זה -- כנציגים של כוחות פוליטיים אלימים, אך לא כהתגלמות ישירה של מדכאים ומדוכאים. היהודי בעיני הזקן הערבי, והערבי בעיני הזקן היהודי, אינם מופיעים כדמויות שטוחות ונטולות תוכן ומורכבות אישית. ראייה זו של עתיד פרום ופתוח-קצוות מציעה אפיסטמולוגיה פוליטית שמעוררת תקווה ביחס לעתיד היחסים בין יהודים לערבים ביפו. בעתיד הסמוי מן העין הנרטיבות עשויות להיפגש וליצור עתיד (ולכן גם עבר) משותף לערבים וליהודים. עתיד זה יכלול זיכרון משותף וסיפור-חיים שאינו מתעלם מן הזיכרון הקולקטיבי של המדוכא, ואינו מכפיף סיפור אחד להגמוניה של הסיפור השליט. לכך פינן בוודאי אנטון שמאס, הסופר הפלסטיני שבחר לכתוב בעברית, בחתימת מאמר שלא בכדי קרוי "הבוקר שלמחרת" (1995:31):  
אסיים בשבחה של ההוויה הפלסטינית בישראל, על אף כל הצרות כולן, שחלקן אף נגע  
בדני נפשות. אין פתרון פוליטי לבעיה של הפלסטינים אזרחי ישראל. יש רק פתרון  
תרבותי. דרכם הפוליטית אל החיק החם של העם הפלסטיני נחסמה מזמן מכוח המגע  
שלהם עם אחת הברכות המעטות של המאה המקוללת הזאת -- היכולת לראות את האחר  
מקרוב, היתרון שיש בראיה הדו-מוקדית, המותרות של הדו-לשוניות, העונג שבחציית  
הגבול שבין שתי תרבויות. והמלצה אישית בהחלט -- העתיד שייך לנשואי תערובת.

## מקורות

- בשארה, ע' (1992). "הצבעים המאוחדים של בנטון". *זמנים*, 43, 18-31.
- הרצג (2003). *קולה של יפו מפי זקניה: סיפורי חיים של זקנים ערבים ויהודים ביפו*. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, מכון הרצג לחקר הזקנה וההזדקנות.
- רבינוביץ', ד' (1987). *12 משפחות בישראל*. הקיבוץ המאוחד.
- שחאדה, ר' (1982). *הדרך השלישית*. ירושלים: אדם מוציאים לאור.
- שמאס, א' (1995). "הבוקר שלמחרת: 'פלסטינים', 'ישראלים' ושאר הרהורי-לב". בתוך: א' רכס ות' יגנס (עורכים), *הפוליטיקה הערבית בישראל על פרשת דרכים*. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, מרכז משה דיין.
- Beck, U. (2003). "Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent" *Constellations*, 10(4), 453--468.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Borges, J.L., (1998). "The Garden of Forking Paths" in *Collected Fictions* NY: Penguin.
- Bourdieu, P. (1987). "L'illusion Biographique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62, 69--72.
- Crapanzano, V. (1984). "Life Histories". *American Anthropologist*, 86, 953--960.
- Ewing, K. (1990). "The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency". *Ethos*, 18(3), 251--278.
- Gorkin, M. (1993). *Days of Honey, Days of Onion: The Story of a Palestinian Family in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Gubrium, J., Holstein, J. and Buckholdt, D. (1994). *Constructing the Life Course*. NY: General Hall.
- Gur-Ze'ev, I. and Pappé, I. (2003). "Beyond the Destruction of the Other's Collective Memory". *Theory, Culture and Society*, 20(1), 93--108.
- Hazan, H. (1990). *A Paradoxical Community: The Emergence of a Social World in an Urban Setting*. Greenwich, Conn.: JAI Press.
- Hazan, H. (1994). *Old Age: Constructions and Deconstructions*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- McAdams, D. (1996). "Narrating the Self in Adulthood". In J. Birren, G. Kenyon, J.E. Ruth, J. Schroots and T. Svensson (eds.), *Aging and Biography: Explorations in Adult Development*. NY: Springer Publishing Company.
- Nora, P. (1989). "Beyond Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, 26, 7--24.

- Rabinowitz, D. (2001). "The Palestinian Citizens of Israel, The Concept of Trapped Minority and the Discourse of Transnationalism in Anthropology". *Ethnic and Racial Studies*, 24(1), 64--85.
- Schely-Newman, E. (2002). *Our Lives Are But Stories: Narratives of Tunisian-Israeli Women*. Detroit: Wayne State University.
- Sered, S. (1992). *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. NY: Oxford University Press.
- Slyomovics, S. (1998). *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoler, A. (1992). "In Cold Blood: Hierarchies of Credibilities and the Politics of Colonial Narratives". *Representations*, 37, 151--185.
- Swedenburg, T. (1995). *Memories of Revolt: The 1936--1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press.