



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

07 גיליון
2017 סתיו

עורכים מיכאל גלזומן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
מערכת מייעצת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמורקוביץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב
על העטיפה: רונית מטלון (צילום: מיכל היימן)

המאמרים המתפרסמים בכתב העת אות עוברים הליך של שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

ot.kipp@gmail.com

© 2017 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,

תל-אביב 6997801

הוצאת הקיבוץ המאוחד

נדפס ברפוס אליניר

הפואטיקה של המסע הפלסטיני הביתה

מוריס עבליני

בלכול בין סקרנותו של התייר, עצבותו של המבקר ושמחתו של השב, מרחיק אותך מעצמך.

מחמוד דרוויש, פי חדרת אל-ע'אב (בנוכחות ההיעדר)¹

הנכבה הפלסטינית, כמו מאורעות היסטוריים דומים, מזוהה על פי רוב עם דמותו של הפטריארך הזקן שהביא עמו אל הגלות רק מעט מחפצי משפחתו, והוא נאחז בקנאות במפתחות ביתו. הוא עומד מעבר לגדר הגבול ומתבונן במתנחלים היהודים בפלסטין (כיום מדינת ישראל) בעת שהם עמלים על בניית עתידם משכרי הריסות עברו. זוהי דמות טרגית של פליט שבסופו של דבר מת בגלות ומוריש לבניו את המפתח כדי שיתבעו בחזרה את מה ששייך להם ברין. ב-2008 הקימו פליטים פלסטינים בפתח מחנה הפליטים עאידה שמצפון לבית לחם אנדרטת מתכת עצימה – גובהה תשעה מטרים, משקלה קרוב לטון – בצורת מפתח. סמל המפתח נותר רלוונטי בתודעה הלאומית הפלסטינית היות ש"זכות השיבה" – שעוגנה ב-11 בדצמבר 1948 בהחלטה 194, סעיף 11, של העצרת הכללית של האו"ם – טרם מומשה עד עצם היום הזה. אף על פי שהמנעול כבר הוחלף, ואף על פי שהבית עצמו כבר אינו קיים, המפתח עודו חבוי במקום מבטחים; הוא משולב בדרכים שונות ביצירות אמנות וספרות, כסמל מרכזי של הסיפור הפלסטיני, סיפור שעודנו נמשך. ביחד עם דמותו האיקונית של חנדלה, שיצר נאג'י אל-עלי, המפתח ממשיך להזכיר לדורות של גולים פלסטינים את חובתם לתבוע את "זכות השיבה".²

1. מחמוד דרוויש, פי חדרת אל-ע'אב (בערבית), ריאד אל-רייס, לונדון 2006, עמ' 149.
2. "חנדלה" הוא דמות מצוירת של ילד עני ומתריס, מוזנח ויחף בן עשר שבגו מופנה תמיד לצופה. הדמות נוצרה בידי המאייר נאג'י אל-עלי ועם השנים זוהתה עמו. הציור הפשוט לכאורה משתמש בכמה מוטיבים פלסטיניים של עקירה. אל-עלי סיפר בראיונות כי הוליד ילד פלסטיני פליט בן עשר שתמיד יישאר בגיל זה – הגיל שבו אל-עלי עצמו נעשה לפליט; הוא מלוכלך ועני, ממשך אל-עלי, בדומה לילדים במחנות הפליטים, וידיו שלובות מאחורי גבו בהתרסה נגד כל הסדר בתיווך אמריקאי לקונפליקט הישראלי-פלסטיני; וראו <http://handala.org/handala/index.html>



הפסל "מפתח השיבה" מובל ממחנה הפליטים עאידיה לתצוגה בביאנלה בברלין, אפריל 2012
 ("Key of Return", Photo by Artur Żmijewski and Marta Gornicka)

באביב ובקיץ של שנת 2015 נראה כי עשרות צאצאים של פליטים פלסטינים מהכפר הערבי תרשיחא שבגליל המערבי מימשו תביעה זו, אמנם לזמן קצוב. ביקורם במקום מוצאם היה טעון בסמליות של "שיבה למולדת" ("אל-עודה אילה אל וואטאן"). למרבה האירוניה, הייתה זו הפעם הראשונה שמי מהם ביקר בתרשיחא; הייתה זו הפעם הראשונה שהם ראו את שרידי הבתים של הוריהם וסביהם ואף זכו להיכנס לבתים אלו, שכעת התגוררו בהם התושבים הערבים שנותרו בכפר ופליטים מכפרים סמוכים שנהרסו. הייתה זו גם הפעם הראשונה שרבים מהם פגשו פנים אל פנים קרובי משפחה בדרגות קרבה שונות, שכעת החזיקו באזרחות ישראלית.³ בעמוד פייסבוק בשם "Tarchiha Flstan", שהופעל בידי פליט ואקטיביסט פלסטיני מלבנון, אף הוא צאצא של תושבי תרשיחא לשעבר, פורסמו תמונות מאירועים ומפגשים אלו, והן זכו לתגובות נלהבות של אלפי עוקבים "תרשיחאים" המפוזרים ברחבי העולם. תושבי תרשיחא טרחו וסיפקו לבני עמם הגולים את התנאים הנדרשים למימוש מסעם הפיזי והנפשי: הם קידמו אותם בברכה, אירחו אותם בנדיבות ודאגו להציג בפניהם את האטרקציות המקומיות. מסעות כאלו של עלייה לרגל, שבמרכזם המוטיבציה הלאומית, מתאפשרים שישים ושבע שנים לאחר

3. המונחים "ערבים ישראלים", "אזרחי ישראל הערבים", "ערביי ישראל" ו"פלסטינים ישראלים" משמשים זה לצד זה להגדרת קבוצה זו של פלסטינים, והם משקפים את הקושי הכרוך בכל ניסיון הגדרה מעין זה, המחייב התייחסות כפולה, הן להקשר הישראלי והן להקשר הפלסטיני. במשאל קצר בקרב עשרות ערבים המחזיקים באזרחות ישראלית מכל הגילים והמעמדות עלו מונחים אלו פעם אחר פעם בתשובותיהם לשאלה כיצד הם מגדירים את עצמם.

הנכבה מכיוון שהנוסעים, המשתייכים לקהילות שונות של גולים פלסטינים ברחבי העולם ואוחזים כיום באזרחות של מדינותיהם החדשות, יכולים להיכנס לישראל כתיירים. הפוסטים שתיארו את מסעה של סנעה (שם בדוי) היו פופולריים במיוחד בקרב העוקבים של עמוד הפייסבוק. סנעה, אם יחידנית צעירה שהגיעה לתרשיחא מדנמרק עם שני ילדיה, התיידדה במהירות עם קרובי משפחתה והתקבלה על ידי מרבית התושבים כאחת מבנותיו האובדות של הכפר. רבים הזמינו אותה לבתיהם ויידאו שהיא משתתפת באירועים מחיי הקהילה שנערכו בזמן שהותה בתרשיחא. הם אף הובילו אותה לבית שהיה שייך לסכה ולסבתה ותיעדו בסרטון כיצד פסעה בצעדים בטוחים בשביל צר במיוחד המוביל לדלת הכניסה. לאחר שנכנסה ועברה דרך סלון מודרני למראה היא הגיעה לקיר אבנים שנותר במרכז הבית, שריד למבנה הפלסטיני המקורי, והניחה את ידה על האבנים הלבנות. לאחר מכן תיארה כיצד ברגע שנגעה בקיר חשה – התחושה הציפה אותה – כי הגיעה סוף סוף הביתה. היא הבינה לפתע שאביה שיחק על המרצפות האלו ובין הקירות האלו כשהיה ילד צעיר, לפני שנעשה לפליט פלסטיני, וכי היא זו שהצליחה לשוב – גם אם רק לזמן קצר. שבועיים לאחר מכן היא הייתה בדרכה בחזרה לגלות בדנמרק כשבאמתחתה זיכרונות של "בית" ממקור ראשון.

במסגרת הנרטיב הפלסטיני הפשוט לכאורה, כפי שהוא ממומש בסיפורה של סנעה, "מפתח השיבה" הפלסטיני מסמל הן נקודת יציאה, arche, ומטרה, telos, של השליחות ההיסטורית של אלו המחזיקים בו, והן טריטוריה מסוימת המיוערת להם. המצב הפלסטיני הנוכחי עשוי להיראות נטול מורכבות, לפחות על פני השטח: ראשית, הפרויקט הקולוניאלי האירופי בן מאה השנים, שבמסגרתו קודמה הלאומיות היהודית בפלסטין, עקר ממקומה אוכלוסייה ילידית שישבה בארץ במשך מאות שנים ורושש אותה לחלוטין (arche)⁴; שנית, בזמן שהותה בגלות ממשיכה אוכלוסייה זו לעמוד בעקשנות על זכותה לשוב ביום מן הימים למולדתה (telos); ולבסוף, כאשר הפלסטינים ישובו, המפתח הסימבולי יתאים למנעול המדומיין והם יחוו, באופן בלתי מותנה, שהגיעו הביתה, אל בית שמעולם לא עזבו. המקרה של סנעה מדגים היטב את השלב האחרון של נרטיב זה. דומה כי השנים שבהן פיתחה לעצמה זהות גלונית – בלבנון, במדינות המפרץ ובדנמרק – לא חיבלו במסעה לתרשיחא. היא הייתה, בפשטות, אישה פלסטינית צעירה שמרגישה בבית ב"מולדתה".

עם זאת, בהשוואה לטקסטים שבהם אתמקד במאמר זה – ממארים של כותבים וכותבות פלסטינים (או ממוצא פלסטיני) ובעיקר *Exile's Return: The Making of a Palestinian-American* (1994) מאת פאוואז טורקי, ראייתו רמאללה (ראיתי את רמאללה, 1997) מאת מוריד ברגותי, *Volverse Palestina* (להיעשות לפלסטין, 2014) מאת לינה מרואן⁵ – נאמנותה

4. בהצגה פשטנית זו של הסיבות למצוקה הפלסטינית אין בכוונתי לטעון שהנרטיב הלאומי הפלסטיני התפתח רק כפועל יוצא של הקמת מדינת ישראל ב-1948; לדעתי, שורשיו של נרטיב זה מוקדמים יותר ומורכבים יותר. תפיסתי בנוגע לנסיבות היווצרותה של התודעה הלאומית הפלסטינית נסמכת על עבודותיהם של ברוך קימרלינג, רשיד ח'אלידי, בשארה דומאני, ולאחרונה – של הלל כהן.
5. ראו Fawaz Turki, *Exile's Return: The Making of a Palestinian-American*, The Free Press, New York 1994; מוריד ברגותי, ראייתו רמאללה (בערבית), האוניברסיטה האמריקאית בקהיר, קהיר 1997; Lina Meruane, *Volverse Palestina*, Penguin, Random House Grupo

הבלתי מסויגת של סנעה לנרטיב השיבה הפלסטיני יוצאת דופן.⁶ הרקע הגלוי של סנעה אינו משבש את חוויית השיבה שלה אלא דווקא מסייע למימושה. לעומת זאת, כותבי הממארים הללו, המתארים השתלשלות אירועים דומה של הגעה "הביתה" מן הגלות, יוצרים נרטיבים המאתגרים את הציפיות המוכתבות על ידי ה־telos הלאומי: הגלות, לפיהם, אינה שלב ראשון בדרך להגשמה האולטימטיבית, שהיא "השיבה למולדת", אלא היא אפשרות להעריך מחדש את תחושת השייכות למקום שהגולים פיתחו כלפיו, בעזרת דמינס וכישורי המשגתם בלבד, רגש של חיבור עמוק. הם נתקלים במציאויות החדשות המתקיימות "בתוך" פלסטין/ישראל – מציאויות שהכיבוש הצבאי הישראלי של הגדה המערבית ותהליכי ה"ישראליות" בתחומי הקו הירוק שינו ללא הכר – ומשתמשים בחוויותיהם כדי לחקור וללמוד את עצמם כמי שעוצבו והתפתחו בגלות. הסיפורים ששמעו בילדותם וזיכרונותיהם שלהם עצמם אמנם עומדים ברקע חוויותיהם במהלך מסעותיהם, אך הם אינם יכולים להסביר במלואה את התחושה הפרדוקסלית של זרות וקרבה שעליה מדווחים שלושתם, לא רק במפגש עם המציאות הישראלית אלא גם במפגשים עם בני המקום ואף עם קרוביהם.

אי-התאמה זו בין הנרטיבים הגלויים של הכמיהה לשיבה לבין מהלכי המימוש של אותה כמיהה מצביעה על הפער שבין ה־arche ההיסטורי לבין ה־telos הלאומי – פער הנתון להשפעתם של הקשרים שונים של עקירה וגלות. הקשרים אלו אמנם מייצרים משאלה מופשטת אחת לשיבה קולקטיבית אך הם גם פוגמים – כל אחד בדרכו – בתחושת הסיפוק המתלווה להגשמתה של אותה משאלה בעת ההגעה לפלסטין/ישראל. לפיכך, יש לתת את הדעת להשלכותיו של הפער המתרחב והולך בין שני סוגים של נרטיבים – נרטיבים של שיבה בעתיד הנוצרים בגולה, ונרטיבים הנוצרים ב"מולדת", בעת המסעות עצמם. בנרטיבים מן הסוג הראשון יש ממד לאומי עקבי המייצר מסגרת משמעות שרוב הפלסטינים עשויים להזדהות עמה במידה זו או אחרת, ללא תלות במקומם, ואילו הנרטיבים הנוצרים ב"מולדת" מושפעים מחוויות עקירה וגלות שונות ומובחנות, ולפיכך הם נבדלים אלו מאלו, וכל אחד מהם מייצג את הסיפור המקומי של אחת מן הקהילות הפלסטיניות הגולות. גיוון זה משקף, מבחינה

Editorial, Santiago 2014. מספרם הרב של הממארים הפלסטיניים העוסקים בשיבה מונע ממני להתייחס לטקסטים כגון אלו של ראדה כרמי או סלמן אבו סיטה, וראו Ghada Karmi, *Return: A Palestinian Memoir*, Verso, London and New York 2015; Salman Abu-Sitta, *Mapping my Return: A Palestinian Memoir*, American University in Cairo Press, Cairo 2016. ראו Sari Hanafi, "Virtual and Real Returns", in *idem.* (ed.), *Crossing Borders, Shifting Boundaries: Palestinian Dilemmas*, The American University in Cairo Press, Cairo 2008, p. 132; סרי חנאפי, לשעבר מנהל המרכז הפלסטיני לענייני פליטים ותפוצות, מחלק את גלי השיבה לשטחים הכבושים בשנות התשעים לשניים: השיבה הראשונה, הכפויה, התרחשה לאחר פרוץ מלחמת המפרץ הראשונה, שעקרה שלוש מאות וחמישים אלף פלסטינים מכוויית וממדינות אחרות במפרץ הפרסי. שלושים ושבעה אלף מאותם עקורים הגיעו לשטחים. הגל השני נוצר בעקבות תחילת תהליך השלום, שבמסגרתו התאפשרה שיבתם של פלסטינים ממדינות ערביות כגון מצרים, ירדן ותוניסיה. מאמרי אינו עוסק בקבוצות אלו, שהצליחו, בדרך זו או אחרת, לממש את "זכות השיבה" לשטחים הכבושים לאחר גלות ארוכה, אלא בפלסטינים שהורשו אך ורק לבקר בהם לתקופות קצרות, כתיירים.

היסטורית, את השלכותיהן המתמשכות של התמורות הפוליטיות העמוקות שהתחוללו בקרב הפלסטינים במהלך המאה העשרים, ובראשן הפרגמנטציה התרבותית, שאינה מאפשרת סיום הולם לעלילות העל הפלסטינית ורק מעודדת ייצור מתמשך של עלילות-משנה רבות, שכל אחת מהן מקשרת בדרכה-שלה בין ה־arche ההיסטורי לבין ה־telos הנשאף.

מאמר זה חותר לנסח את הפואטיקה של ה"עודה" הפלסטינית. הממארים של טורקי, ברגותי ומרואן, שנכתבו בלשונות שונות, נבחרו היות שהם חוקרים את המתח הרעיוני בין חזונות לאומיים של שיבה לפלסטין לבין השפעתם המשבשת של חזונות אלו עצמם על הניסיונות להגשים את המשאלה לשוב. במקביל חושפים ממארים אלו את הפער התרבותי בין חוויות גלות של מחבריהם. עמדת הפתיחה של המחברים והמחברות זהה לכאורה, שכן הם חולקים תפיסות דומות של "בית", המושרשות כולן בתבנית לאומית ודורית אחת, פחות או יותר, של זיכרונות וסיפורים, ועם זאת, מתוך הדמיון מתבלט השוני: המסעות ל"מולדת" חושפים חוויות גלות נבדלות המשקפות הן את הגיוון התרבותי העצום – והמתרחב – בקרב קהילות פלסטיניות גולות והן את ההשלכות של ריבוי זה על פיתוחה של זהות תרבותית. בהקשר זה, טענתי משתלבת בתבנית הלאומית אך גם סוטה ממנה. המפתח הסימבולי הנמסר לדורות הבאים בידי הפטריארך מסמן לא רק משאלה קולקטיבית אלא גם את הגיוון התרבותי הפלסטיני בעבר ובהווה.

פואטיקה של עקירה וגלות

כאמור, כמעט שבעה עשורים ושלושה דורות לאחר הנכבה, ועל רקע קונצנזוס לאומי בשאלת "זכות השיבה", סדרה של מפגשים המאחדים מחדש בני משפחה ובני קהילה לזמן קצוב ב"מולדת" חושפת פערים בין חוויות של עקירה וגלות בקרב פלסטינים. כדי לחקור את השלכותיהם של פערים אלו, כפי שהם משתקפים בסוגיית השיבה, יש להתעכב מעט על המילים המרכיבות את כותרת המאמר – "פואטיקה", "פלסטינים" ו"בית". הנרטיבים (האמנותיים) של טורקי, ברגותי ומרואן, המרחיבים ומאייכים את הזהות הפלסטינית מבחינה אסתטית ותמאטית כאחת, מעצבים "פואטיקה של שיבה". כל אחד מן השלושה מערער, בדרך, על קונבנציות מושרשות של הזדהות לאומית: חוויותיהם בהגיעם למקומות מוצאם נתפסות ומומשגות אל מול דימויים ונרטיבים של "בית" שעוצבו בגלות.

השימוש שאעשה כאן במונח "פואטיקה" אינו כפוף למשמעות שהוענקה לו ביוון העתיקה. שלושת הממארים אינם יוצרים או תורמים ליצירת נרטיבים (לאומיים) גדולים ומקיפים כפי שעושות, לפי הרודוטוס, השירה של הומרוס וזו של הסיודוס. אמנות ה־poiesis עוסקת בתיאור מקור העולם ואופן ארגונו – תיאור הפיכת הכאוס לקוסמוס והסברת תופעות שהיו אז בלתי מובנות.⁷ לעומת זאת, הפואטיקה העולה מתוך ממארים אלו נמנעת מלהציג פתרון אולטימטיבי לסיפור הפלסטיני, ולמעשה היא מפקקת באפשרותו של פתרון כזה.

7. ראו Richard Kearney, *Poetics of Modernity*, Humanities Press, New Jersey 1995, p. xiii.

לפיכך, השימוש שאעשה במונח "פואטיקה" יושפע מספרה של לינדה האטצ'ן *A Poetics of Postmodernism*, שבו היא מגדירה "פואטיקה" כ"מבנה תיאורטי פתוח ומשתנה תדיר שבאמצעותו אנו מארגנים הן את הידע התרבותי שלנו והן את חשיבתנו הביקורתית. אין זו פואטיקה במונח הסטרוקטורליסטי של המילה. המחקר העוסק בה אינו מוגבל לשיח הספרותי אלא חותר אל מעבר לכך, אל הפרקטיקה והתיאוריה התרבותית"⁸. במילים אחרות, האטצ'ן טוענת כי על המחקר העוסק בפואטיקה ספרותית להרחיב את טווח החלות שלו – להפסיק להתמקד אך ורק באסתטיקה ובתמאטיקה ולחקור את השלכותיהן של שתי אלו על תיאוריות ופרקטיקות תרבותיות. ברוח זו אני מבקש לטעון כי הערך הספרותי אינו מצוי בממארים אלו כשלעצמם; הטקסטים האלו קוראים לבחינה ביקורתית מחודשת של מערך הזיקות בין הדמיון הלאומי לבין חוויות שיבה של פלסטינים מסביב לעולם, שכן המחברים והמחברות שהגיעו ל"מולדת" גילו בה מציאות הרחוקה מזו שדומינה בגולה. הם מבינים כי פלסטין הגיאוגרפית כבר אינה יכולה לשמש בית מובן מאליו עבור זהותם הגלותית הייחודית, והם מותירים את הקורא עם שאלה שאינה נשאלת במפורש, "לאן מכאן?" – שאלה המצביעה על הקושי הכרוך בכל ניסיון לחשוב על עתידן של זהויות פלסטיניות בגלות.

אין זו הפעם הראשונה, כמובן, שבה מתעוררת שאלת הפואטיקה בהקשר של נושא השיבה הפלסטינית. המשוררת והחוקרת הפלסטינית-אמריקאית ליסה סוהיר מז'אז' כותבת על המופעים הפיגורטיביים של ה"עודה" הפלסטינית בחייהן וביצירתן של כמה משוררות פלסטיניות-אמריקאיות, בהן סוהיר חמאד ונטלי הנדאל. פרשנותה של מז'אז' לשירתן נעה בין שתי פרספקטיבות עיקריות – העקירה הלאומית מזה והמאבק למען זכויות נשים מזה. לכתוב כאישה פלסטינית – כך עולה, לטענת מז'אז', ממאבקן האמנותי של המשוררות הללו כנגד עוולות המורשת הפטריארכלית – משמעו לתבוע את זכותה של כל אישה לנסח בעצמה את זהותה הלאומית ובה בעת לחתור תחת מערכת הדיכוי המגדרי הטבועה בתרבות הערבית. בהקשר זה, מסען המטאפורי של חמאד והנדאל לפלסטין עשוי להתפרש כחזרה לעצמן וכשחרור מן הפיקוח הפטריארכלי. "שיבה, יש להבהיר, אינה רק חזרה לאחור," כותבת מז'אז'. "שיבה היא גם הליכה קדימה; יצירת עתיד חדש מתוך שבירי עבר שהושב לבעליו". לפיכך, לעומת פליטים רבים היושבים במחנות, המשתוקקים לשוב פיזית לפלסטין ביום מן הימים, עבור אמניות פלסטיניות המתגוררות במערב, "חזרה הביתה" משמעה שיבה לפלסטין חדשה המשוחררת ממכנים פטריארכליים ומעוצבת בעיקר דרך הדמיון הספרותי.¹⁰ כפי שהנדאל

8. Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, Routledge, London 1988, p. 14

9. Lisa Suhair Majaj, "On Writing and Return: Palestinian-American Reflections", *Meridian* 2:1, 2001, p. 116

10. יש חוקרים המערערים על הקביעה בדבר השתוקקותם של יושבי מחנות הפליטים לשוב לפלסטין. ספרה של דיאנה אלן מציג מחקר מאלף על עמדתם המורכבת של תושבי מחנה הפליטים שתילה בנוגע ל"זכות השיבה". רוב מרואייניה של אלן סברו כי הדבקות הלאומית העקשנית בעקרון השיבה מנותקת לחלוטין מן המציאות היומיומית הקשה במחנה, וראו Diana Allan, *Refugees of the Revolution*, California University Press, Stanford 2014

מנסחת בכותרת אחד משיריה, השירה נעשית למולדת.¹¹ בדומה למז'אז', בכוונתי לבחון את הייצוגים הפיגורטיביים של ה"עודה" הפלסטינית, אולם במקום להתמקד ביחסי הגומלין שבין הדיכוי המגדרי לבין הנרטיב הלאומי על רקע התרבות המסורתית הפטריארכלית, אדגים כיצד מופעים שונים של זהויות גלותיות פלסטיניות משבשים פעם אחר פעם את המהלך הרצוי של המסע "הביתה". לאור זאת, כך אטען, יש לייצר מסגרות מושגיות חדשות שבכוון לכלול את תחושת הזרות המתלווה לתחושת הפמיליאריות המפעמת באותם "שבים" כלפי ה"מולדת". בשלב זה מתעוררת שאלה בלתי נמנעת: מיהו אותו פלסטיני גולה המנוכר לעמו? מאמר זה נשען על תפיסה היסטורית המערערת על הנרטיב השגור המתאר חורבן של חברה פלסטינית מאוחדת ב-1948. חוקרים אחדים, בהם ג'וזף מסעד, טוענים כי בעת הקמתה של מדינת ישראל שגשגו באזור כמה מציאויות ילידיות. הפרויקט הציוני הצליח להשמיד את רובן במהלומה קטלנית אחת ולשנות באופן בלתי הפיך את המעטות שנותרו. כתוצאה מכך נוצרו בין 1948 ל-1967 הקשרים חדשים שהכתיבו את הפרקים החדשים בהיסטוריה של הזהות הפלסטינית: אזורים המאוכלסים בערבים בתחומי הקו הירוק הוכפפו לממשל צבאי, הצבא המצרי השתלט על רצועת עזה, ירדן סיפחה את הגדה המערבית. זרעי התביעה הפוליטית לשיבה לפלסטין נזרעו כבר בשנים הראשונות שלאחר הנכבה בקהילות הפליטים החדשות, שהיו מפוזרות ברובן בין עשרות מחנות של אונר"א ברצועת עזה, בגדה המערבית – בעיקר באזור ירושלים – ובמדינות ערב השכנות. אם כן, הקמתה של מדינת ישראל לא החריבה ישות פלסטינית אחת ואף לא יצרה בעיה פלסטינית אחת, אלא כמה וכמה.¹²

הפשרה ההיסטורית של אש"ף בכינוס התשעה עשר של המועצה הלאומית הפלסטינית שנערך באלג'יר ב-1988, שבדיעבד סללה את הדרך לחתימה על הסכם אוסלו ב-1993, בישרה רעות לרבגוניות הלאומית הפלסטינית.¹³ אף על פי שהתביעה ל"זכות השיבה" שלטה בשיח הפוליטי הפלסטיני מ-1967 ועד 1987, שנת פרוץ האינתיפאדה הראשונה, הרלוונטיות שלה

11. Nathalie Handal, "Poetry as Homeland", in Khaled Mattawa and Munir Akash (eds.), *ראו Post-Gibran: Anthology of New Arab American Writing*, Syracuse University Press, New York 1999, p. 139

12. Joseph Massad, *The Persistence of the Palestinian Question*, Routledge, New York 2006, pp. 114-128. במסגרת דיונו בבעיית הפליטים טוען מסעד כי רבות מממשלות ישראל ניסו, ברציפות ובשיטתיות, "להנדס" את הפרגמנטציה של העם הפלסטיני. מסעד רואה, בצדק, בקיטוע הגיאוגרפי העכשווי של העם הפלסטיני "הצלחה" של המדיניות הישראלית, אם כי לדעתי הוא מפריז מעט בהערכת השפעתה בהקשר זה. כך או כך, היום כל הכוחות הפוליטיים הדומיננטיים במזרח התיכון ובעולם המערבי מאוחדים סביב רעיון הקמתה של מדינה פלסטינית בשטחים הכבושים. מכאן שבמקום להידרש להקשרים הפלסטיניים השונים שהונצחו או נוצרו כתוצאה מאירועי 1948, ישראל צריכה להתמודד עם הקשר אחד בלבד: הכיבוש.

13. לפני מלחמת יום הכיפורים, המטרה המרכזית של אש"ף הייתה לשחרר את פלסטין כולה ולהביא לשיבתם של כל העקורים הפלסטינים. לאחר המלחמה החל הארגון לשקול את האפשרות להקים "רשות" בכל חלק משוחרר בפלסטין. ב-1988, בנעילת הכינוס התשעה עשר של המועצה הלאומית הפלסטינית באלג'יר, רוב הנציגים תמכו בהכרזת העצמאות הפלסטינית. השקפת הארגון בנוגע להסדר שלום במזרח התיכון זכתה בהכרזה זו, שחוברת בידי מחמוד דרוויש, לניסוח המקיף

הוגבלה למעשה לקהילות הפליטים והמהגרים. לאחר 1993, כשמרכז הכובד של המאבק הלאומי הפלסטיני עבר מהגולה לשטחים הכבושים – שהיו מיועדים להיכלל במדינה הפלסטינית שעתידה לקום במסגרת פתרון שתי המדינות, השנוי במחלוקת חריפה – תביעת השיבה נרחקה לקרן זווית. תחת שתמשיך לסמל את מהות העקירה הפלסטינית או תיעלם לחלוטין מסדר היום הדיפלומטי, היא נעשתה למעקש טורדני המעכב פעם אחר פעם את התקדמות המשא ומתן בין ממשלת ישראל לבין הרשות הפלסטינית.¹⁴

יתר על כן, אותה הכרזת עצמאות פלסטינית חרצה את גורלם של מיליוני פליטים שמוצאם מאזורים שבתחומי הקו הירוק, כלומר שטחים שעל פי הצהרה זו, אש"ף נסוג מכל תביעה בנוגע אליהם. גם אם תקום מדינה פלסטינית ותימצא דרך ליישב את סוגיית "זכות השיבה", השטחים שייכללו במדינה זו לא ייצגו את "המולדת" עבור רוב הגולים והפליטים ועבור אזרחי ישראל הערבים. המשורר, הסופר והמתרגם הפלסטיני-ישראלי אנטון שמאס והמשורר הלאומי מחמוד דרוויש נדרשו לבעיה זו וערערו שניהם על קיומה של זיקה לאומית "טבעית" בין כלל הפלסטינים לבין השטחים הכבושים. באמצע שנות השמונים, במפגש ידירתי עם א"ב יהושע ורויד גרוסמן, הגיב שמאס באיחור ליהושע, שהציע לו כמה שנים קודם לכן לארוז את חפציו ולעבור מאה מטרים מזרחה אם ברצונו לממש את זהותו הפלסטינית במלואה. שמאס סיפר במפגש זה כי ב-1978 התגורר זמן-מה בעיירה הפלסטינית בית ג'אלה, בשל העלייה החדה במחירי השכירות בירושלים, והסביר מדוע לא יחזור על כך בשנית:

לא שיש בזה אפילו שמץ של רגש עליונות על תושבי השטחים. זאת רק תחושה ששם זו לא הגיאוגרפיה שלי. לא המפה השכלית, הנפשית והמנטאלית שלי. אני בכלל עובר לפי קודים אחרים, הראש שלי, הדמיון, הרגשות שלי. [...] מה שהפריע לי יותר מכל בבית-ג'אלה הוא הגילוי ההדרגתי, שאולי השכן שלי גם מדבר ערבית, אבל זאת לא אותה ערבית שלי. קו ירוק סמאנטי, בלתי נראה אבל מוחשי מאוד, עבר בינינו. זה דומה, נדמה לי, למצב שבו אתה מגלה שמעבד התמלילים I.B.M. שלך הוון בתוכנה עברית של מקינטוש, למשל. גם לשכן, אני מתאר לעצמי, הייתה אותה תחושה – שהנה, הערבי של '48 מדבר בעצם בשפה זרה.¹⁵

תגובתו של שמאס משרטטת מעין "קו ירוק סמאנטי" שנמתח לאחר אירועי 1948 בין הפלסטינים שנעשו לאזרחים על פי חוק בישראל לבין אלו שחיו תחת שליטת הירדנים והמצרים, והחל מ-1967 תחת הכיבוש הצבאי הישראלי. יתר על כן, הפערים בין שמאס לשכנו לא נבעו רק מקיומה של ישראל אלא גם מהבדלים שהיו קיימים עוד לפני הקמתה בין קבוצות פלסטיניות.

ביותר. המסמך מכיל הכרה בזכות הקיום של ישראל, גינוי לטרור והכרזה על "מדינה פלסטינית עצמאית" שטטחים שנכבשו ב-1967.

14. לסקירה היסטורית מקיפה של האופן שבו "זכות השיבה" נעשתה לעמוד תווך בתודעה הפלסטינית וסיכלה בעקביות ניסיונות להגיע להסדר בין הישראלים לפלסטינים ראו Ghada Karmi, "The Right of Return: a Forgotten Issue", *Middle East Monitor*, September 1, 2015

15. דויד גרוסמן, נוכחים נפקדים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1992, עמ' 201-202.

שמאס, ערבי נוצרי, מגיע מן הכפר הערבי פאסוטה שבגליל המערבי, שזכה להנצחה בספרו העברי ערבסקות (1986). פאסוטה, הממוקם יותר ממאתיים קילומטרים צפונית לבית ג'אלה ולירושלים, משתייך, מבחינה היסטורית, למחוז עכו. תושביו מדברים ערבית בדיאלקט פלסטיני השונה מאלו הנהוגים באזור ירושלים. הניכור שחש שמאס בבית ג'אלה נבע אפוא לא רק מאזרחותו הישראלית, ששיבשה את זהותו הפלסטינית, אלא גם מפערים בין קהילות פלסטיניות מקומיות שבמאות התשע עשרה והעשרים מילאו תפקיד מרכזי בהגדרת זהותם של הפלסטינים, כלומר מנטייה היסטורית ללוקאליזם פלסטיני שהקשתה, יש לשער, על התגבשותה של מסגרת לאומית יציבה.¹⁶

בדומה לכך, גם דרוויש סיפר לא אחת על תחושת הניכור שליוותה את "שיבתו" לרמאללה ב-1996. בראיון מכונן עם הלית ישורון, שראה אור בכתב העת חדרים, הוא יצר הפרדה מפורשת בין הפעלים "לשוב" ו"לבוא", בין האפשרות "לשוב" לפלסטין לבין החלטתו "לבוא" להתגורר בשטחים הכבושים, "המולדת" המיועדת:

ההיסוס הוא באופן שבו אני קורא את המתרחש. אני לא שב. אני בא. אף אחד לא יכול לשוב למקום המדומה או לאיש שהיה פעם. אל-בירוה לא קיימת עוד. וגם זכות השיבה לא כל-כך מובטחת. אני בא אבל לא שב. אני בא אבל לא מגיע. וזה לא רק עניין פיוטי. זה עניין מציאותי. ביקרתי בחלק מהמולדת שלי. הרגשתי מאוד זר בעזה. כי הארץ יפה כשהיא שלמה. על ציפורן אחת את לא יכולה להגיד שהיא יפה. הגיאוגרפיה במלואה היא שנותנת את היופי לארץ שלנו. הלכתי בלי אשליות. הייתי מוכן לאכזבה ומצאתי אותה. אבל לשוב לאותו אדם שהיה ולאותו מקום שהיה – אי-אפשר.¹⁷

דרוויש אינו רואה את ביקורו בשטחים הכבושים כשיבה, אך כפי שנרמז בכותרת הראיון – "הגלות כל-כך חזקה בתוכי, אולי אביא אותה ארצה" – בואו "הביטה" הוא שלב נוסף במסעו בגלות, אף על פי שבעולם הערבי, כך הוא מציין בהזדמנות אחרת, הוא מרגיש "בבית" יותר מאשר במקומות אחרים. בעזה הוא חש כזר, וכך גם ברמאללה: "מעולם לא ביקרתי לפני כן בגדה המערבית [...] זו אינה המולדת הפרטית שלי. בלי זיכרונות אי אפשר לקיים מערכת יחסים אמיתית עם מקום זה או אחר".¹⁸ אל-בירוה אבדה לעד, וכמוה גם הילד מחמוד דרוויש, שביחד עם משפחתו ותושבים אחרים מהכפר נעשה ל"נפקד נוכח". דרוויש אינו סבור שאפשר אי פעם לחזור, שכן האדם שיכול היה לחזור והמקום שאליו יכול היה אותו אדם לחזור אינם קיימים עוד.

16. ראו Salim Tamari, "The Local and the National in Palestinian Identity", in Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (eds.), *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature*, Macmillan Press, London 1999, pp. 3-4

17. הלית ישורון, "מחמוד דרוויש: 'הגלות כל-כך חזקה בתוכי, אולי אביא אותה ארצה'; ראיון", חדרים, 12, 1996, עמ' 172; נדפס שוב בתוך הנ"ל, איך עשית את זה? ראיונות חדרים, הקיבוץ המאוחד, חמ"ד 2016, עמ' 317.

18. ראו Adam Shatz, "A Poet's Palestine as a Metaphor", *New York Times*, December 22, 2001

עֵיכוֹב מִתְמַשֵּׁךְ בְּמִיּוֹשָׁה שֶׁל שִׁיבָה "מוֹצֵלַחַת" עֲבוֹר הַגּוֹלָה מִשְׁחָק תַּפְקִיד מְכַרֵּיעַ גַּם בַּחֲלָקָה הַשְּׁנִי שֶׁל יִצִּירַת הַפְּרוּזָה הָאֲחֵרונה שֶׁכָּתַב דְּרוּוִישׁ, פִּי חֲדַרְת אֶל־ע"אב (בְּנוֹכַחַת הַהִיעָדָר). בַּחֲלָק זֶה, שֶׁנִּכְתַּב כְּהַסְפֵּד עֲצָמִי טָרַם זְמַנּוֹ, דְּרוּוִישׁ מִתְכוּנֵן לְמַסַּע בֶּן יוֹמִיִּים הַבֵּיתָה, לְגַלִּיל הַמְעַרְבִי, כְּדֵי לְפַגּוֹשׁ אֶת בְּנֵי מִשְׁפַּחְתּוֹ וְחִבְרָיו בַּפֶּעַם הָאֲחֵרונה.¹⁹ הִרְהוּרִי עַל מִשְׁמַעוֹתָה הַמוֹשְׁגִית וְהַרְגִּישִׁית שֶׁל הַשִּׁיבָה מִשְׁקַפִּים אֶת פַּחְדּוֹ שֶׁל ה"שֵׁב", שֶׁמָּא לֹא יִרְגִּישׁ "בְּבֵית" ב"מִוֹלְדָתוֹ": "אֲבָל אֲנִי, אַתָּה אֹמֵר לְעֲצַמְךָ, מַעֲדִיף לֵהוֹיֹת זֶר בְּגִלּוֹת מֵאֲשֶׁר לֵהוֹיֹת זֶר בְּבֵית, מִפְּנֵי שֶׁבְּגִלּוֹת זֶה מְחֻיֵּב הַמְצִיאוֹת".²⁰ דְּרוּוִישׁ מִנְבֵּא אֶת תְּחוּשַׁת הַזְּרוּת הַצְּפוּיָה לוֹ כְּאֲשֶׁר "יִשׁוּב"; הוּא מִזֵּהָ אֶת הַהֲבֵדֵל בֵּין דִּימוּי ה"מִוֹלְדָת" שֶׁהַגּוֹלִים עֵיזְבוּ בְּהִיעָדָרָם לְבֵין הַמְּקוֹם שֶׁאֵלָיו הוּא מִתְכוּנֵן לְשׁוּב כְּעַתָּה: "אַתָּה נִפְרַד לְשִׁלּוּם מִתּוֹנִיסִיָּה בְּתִיאָטְרוֹן הַמְּקוֹמִי שֶׁלָּהּ. אַתָּה מְבַרֵּךְ אֶת אֱלוֹ הַהוֹלְכִים לְתַחֲמוֹם הָאָרֶץ שֶׁהִשְׁאִירוּ מֵאֲחֹרָי, אֱלוֹ הַעוֹזְבִים אֶת מִרְחַב הַמִּיתוֹס לְעֵבֶר גְּבוּלוֹתֶיהָ הַצְּרִים שֶׁל הַמְצִיאוֹת".²¹ עֲמוּדִים סְפוּרִים אַחֵר כֵּךְ דְּרוּוִישׁ מִמְּשִׁיךְ לְהִרְהַר בְּהַבְחָנָה בֵּין מִיתוֹס לְבֵין מְצִיאוֹת:

הָאֵם הַמְּסַע הַסְּתִיִּים אוֹ הַתְּחִילָה? הָאֵם הוּא הַתְּקָרֵב אֶל הַמְּקוֹם, אוֹ שֶׁהַמְּקוֹם נִפְרַד מֵהַדִּימוּי שֶׁבְּדִמְיוֹנָהּ? מִי שֶׁשָּׁב מִן הַגִּלּוֹת בְּגִיל מְבוֹגֵר עֲלוּל לְעֵרוֹךְ הַשְּׁוֹאוֹת וְלִמְצוֹא אֶת עֲצָמוֹ אוֹכֵר עֲצוֹת: הָאֵם עֲלִיו לְהַעֲדִיף אֶת הַמְּדוּמִיִּין עַל פְּנֵי הַמְּמַשִּׁי? מִי שֶׁנּוֹלַד בְּגִלּוֹת וְגִדֵּל עַל הַסְּגוּלוֹת הַנִּהַדְרוֹת שֶׁל הָאֲנִטִּיזָה מוֹעֵד לְהַתְּאָכֵז מִגֵּן־עֵדֶן שֶׁנּוֹצֵר בְּמִיּוֹחַד עֲבוּרוֹ, גֵּן־עֵדֶן שֶׁהוֹרֵכֵב מִמוֹנַחִים שֶׁסִּפְּג וִיִּצֵר מֵהֶם סְטֵרִיאוֹטִיפִים שִׁוְלִיכּוֹ אוֹתוֹ אֶל הַשּׁוֹנִי. הוּא יִרְשׁ אֶת הַזִּיכְרוֹן מִמִּשְׁפַּחָה שֶׁפָּחַדָה שֶׁהוּא יִשְׁכַּח, שְׁכַחָה שֶׁהָאֲחֵרִים הִימְרוּ עֲלֶיהָ. הוּא יִרְשׁ אֶת הַזִּיכְרוֹן מִתְּבִיעֵתָם הַחֹזֶרֶת שֶׁל הַשִּׁירִים לְהַלֵּל אֶת הַפּוֹלְקָלוֹר וְאֶת הַרֹבֵבָה, שֶׁהִיוּ לְזֵהוּת, מֵאֵז שֶׁנּוֹלְדָה הַמִּוֹלְדָת, הִרְחַק מֵאֲדַמְתָּהּ. הַמִּוֹלְדָת נּוֹלְדָה בְּגִלּוֹת. גֵּן־עֵדֶן נּוֹלַד מִגִּיהֶנוֹם הַהִיעָדָר.²²

דְּרוּוִישׁ אֵינּוּ מִסְתַּפֵּק בְּהַבְחָנָה בֵּין ה"מִוֹלְדָת" הַמִּיתִית – מִוֹלְדָת שֶׁהוּא־עֲצָמוֹ, כְּנִרְאָה יוֹתֵר מִכֵּל מְשׁוֹרֵר אַחֵר, סִייעַ בְּפּוֹעֵל בִּיצִירָתָהּ – לְבֵין פִּלְסְטִיִן, שֶׁאֵלֶיהָ הוּא שֶׁם אֶת פְּעַמָּיו כְּעַתָּה. בְּנוֹסֵף עַל כֵּךְ, הוּא מְדַמִּיִן אֶת הַהַבְחָנָה הַזֹּאת מִנְקוּדַת הַמְּבַט שֶׁל בְּנֵי הַדּוֹר הַשְּׁנִי לְגִלּוֹת, גּוֹלִים נְטוּלֵי זִיכְרוֹנוֹת אִישִׁים מִמְּקוֹם מוֹצֵאָם, שֶׁאֵינֶן לָהֶם אֵלָּא אֶת סִיפּוּרֵי הוֹרֵיהֶם. עֲבוּרָם אֵינֶן "מִוֹלְדָת" פֶּרֶט לְגִרְסַתָּהּ הַפּוֹאֲטִית, גִּרְסָה הַפּוֹגְמַת תְּמִיד בְּתַחוּשָׁה שֶׁל שִׁיבָה אוֹתֵנְטִית וּמְרַחֲקָה שׁוֹב וְשׁוֹב אֶת פִּלְסְטִיִן הָאֲמִיתִית מֵהִשְׁגַּ יְדוֹ שֶׁל הַגּוֹלָה. "הִיִּיתִי מוֹכֵן לְאֲכֹזְבָה וּמְצַאֲתִי אוֹתָהּ," אָמַר דְּרוּוִישׁ בְּרִאוֹן עִם יִשׁוּרוֹן.

19. הַסּוֹפֵר הִישְׂרָאֵלִי־פִּלְסְטִינִי אֲמִיל חֲבִיבִי הִשִּׁיג עֲבוּר דְּרוּוִישׁ אִישׁוֹר מִמְּשַׁלְתִּי לְשֵׁהוֹת יָמִים סְפוּרִים בְּגַלִּיל וְתַכְנֵן לְהִפְגֵּשׁ עִמּוֹ. לְמַרְבֵּה הַצֶּעֵר, הוּא נִפְטַר זְמַן קָצֵר לְפָנָי הַגַּעְתּוֹ שֶׁל דְּרוּוִישׁ. בְּמְקוֹם וְעִידַת פְּסָגָה סְפוּרִית שֶׁהִיִּיתָה נִחְקָקָה לְעַד בְּתוֹלְדוֹת הַסְּפוּרוֹת הַפִּלְסְטִינִית נִכַּח דְּרוּוִישׁ בְּהַלוּוִיָּתוֹ שֶׁל חֲבִיבִי וְהַסְּפִירוֹ.

20. דְּרוּוִישׁ, פִּי חֲדַרְת אֶל־ע"אב, לְעֵיל הַעֵרָה 1, עַמ' 117.

21. שֶׁם, עַמ' 132.

22. שֶׁם, עַמ' 136.

כמו עבור שמאס ודרוויש, כך גם עבור מיליוני פליטים פלסטינים שמוצאם מן הגליל, מאזור המשולש או מיפו, וכן עבור פלסטינים המתגוררים באזורים אלו כעת, מדינה פלסטינית בשטחים הכבושים, גם אם הממשל הישראלי יאפשר את הקמתה, לא תהיה מרחב שבו הם יממשו את זהותם הפלסטינית במלואה, כפי שמציע יהושע. מדינה פלסטינית כזאת תפתור בעיה אחת בלבד – בעיית הכיבוש. עבור רוב הפליטים, בתוך ישראל ומחוצה לה, המילה "פלסטיין" מורה על כפר או עיר מוצאם; הזהות המקומית המוחשית עדיין גוברת על הזהות הלאומית המופשטת. גם עבור הסופרים והסופרות שיצירותיהם נידונות במאמר זה פלסטיין אינה אך ורק פלסטיין אלא גם, או בעיקר, מקום מסוים בפלסטיין – רמאללה, בית ג'אלה, חיפה, עכו וכו'. לפיכך אין זה מדויק לטעון כי התרבות הפלסטינית העכשווית היא הומוגנית, שכן טיעון כזה מבטל את הדקויות החברתיות והתרבותיות המאפיינות לא רק את הקהילות הפלסטיניות הפזורות כיום בעולם כולו אלא גם את קהילות העבר שישבו בפלסטיין לפני הקמתה של מדינת ישראל, והכוונה לקבוצות, לדתות, למסורות ולדיאלקטים חברתיים וגיאוגרפיים מן התקופה שלפני 1948, שרישומם ניכר גם היום, הן ב"מולדת" והן בהתייחסותם של הגולים ל"מולדת".²³ אף על פי שהנרטיב הלאומי הפלסטיני מצליח, לכאורה, לספק מסגרת מושגית משותפת עבור קהילות גולות המחזיקות בתפיסות שונות של זהות פלסטינית, ואף על פי שהוא מגשר על פערי הדרורות, הוא נעשה פחות דומיננטי לעומת נרטיבים מקומיים ומגוונים של עקירה וגלות המעצבים את חוויות היומיום של פלסטינים. סתירות אלו בין הנרטיב לבין המציאות הנחווית מעלות שאלה קשה אך הכרחית: היות שהרעיון הלאומי של פלסטיין מצד אחד ושלל האפשרויות להזדהויות מקומיות עבור הפלסטינים מצד אחר אינם עולים בקנה אחד, כיצד ניתן לדמיין "פלסטיין חדשה" שתהיה מסוגלת לשכן את הפלסטינים החדשים האלו? כדי להבהיר שאלה זו אבקש לערוך השוואה, גם אם לא ממצה, בין המקרה הפלסטיני לבין זה הישראלי, ולבחון את השפעתן ארוכת הטווח של הקהילות היהודיות בגולה על אופן מימושה של השאיפה להקמת מדינת לאום יהודית בפלסטיין. במקום לראות בישראל תוצר של שיבה מוצלחת של היהודים אל מורשת עתיקה שנקטעה לפני אלפיים שנה, האין זה סביר לטעון כי שרידי הזהויות הגלותיות הם הקובעים כיום את מעמד החברתי והתרבותי של אזרחי ישראל היהודים?²⁴ ישראלי אינו ישראלי ותו לא. מוצאו הגלותי קובע אם הוא

23. על חדירת רכיבים תרבותיים ואזוריים לתהליך יצירתה של זהות לאומית פלסטינית הומוגנית ראו Rashid Khalidi, "The Formation of Palestinian Identity: The Critical Years, 1917-1923", in Israel Gershoni and James Jankowski (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 171-173. על החיץ התרבותי שנוצר בחברה הפלסטינית בין קהילות הסוחרים שהתרכזו ברצועת החוף לבין חברות האיכרים שהתמקמו בהרים, על השליטה הכלכלית של המרכזים העירוניים על אדמות הקהילות הכפריות ועל השלכותיה של שליטה זו על מערכת היחסים בין העיר לכפר בחברה הפלסטינית ראו Salim Tamari, *Mountain Against the Sea*, University of California Press, Berkeley 2009, pp. 22-36.

24. ראו Sidra DeKoven Ezrahi, *Booking Passages: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, University of California Press, Berkeley 2000. סדרה דיקובן אזרחי

"אשכנזי" (אירופאי), "ספרדי", "מזרחי" (יוצא ארצות האסלאם), "אתיופי" או "רוסי". החברה היהודית בישראל נחלקת במוצהר בהתאם לקטגוריות אלו, הקובעות במידה רבה גם את הרכב נציגייה בכנסת. יצירת התרבות הישראלית היא אפוא תהליך ארוך ומתמשך – שעדיין מצוי בעיצומו – של משא ומתן, מחלוקות וזיקות בין כמה נרטיבים גלתיים. בהקשר היסטורי יוצא דופן זה, חוויות של עקירה וגלות לא רק שאינן נמוגות עם הקמתה של מדינת הלאום אלא הן אף קובעות במישרין את המבנה הפוליטי והחברתי שלה.

האומנם יש לצפות לתהליך שונה במקרה הפלסטיני, אף על פי שבמקרה זה העקירה אירעה לפני לא יותר משבעה עשורים? האומנם ישוּבו הפלסטינים – גם אם לתקופה קצרה – מבלי שזהותם הגלותית הנבדלת תתבע את מקומה? האם ניתן יהיה להוציא את המחנה מן הפליטה? את הגלות מן הגולה? לסלק את השפעות הכיבוש מן הנכבש, או את השפעות האזרחות הישראלית מן הערבים שחיים בישראל? האם ניתן לצפות שחוויות עקירה וגלות אלו, הנמשכות כבר כמה עשורים, לא יעמדו בבסיס פוליטיקת הזהויות והמבנה המעמדי במקרה שהישראלים יחליטו לפתע שרעיון מדינת הלאום אינו יהודי בכלל ויתפורו שוב בגולה – והקהילות הפלסטיניות, המגוונות והשונות זו מזו, יתאחדו או מחדש במדינה עצמאית משלהן? שאלות אלו דורשות עיון מקיף ומעמיק בסוגיות מורכבות ולא ניתן לענות עליהן על רגל אחת. יחד עם זאת, חשוב להעלותן כדי לנסות ולחולל פרובלמטיזציה של רעיון השיבה. בעשורים שלאחר עקירת העם הפלסטיני מאדמתו נוצרו קהילות פליטים חדשות; לא מעט מהן התפתחו בכירוד מוחלט זו מזו ורק לאחרונה החלו לקיים ביניהן יחסי גומלין. כתוצאה מכך נוצרה מעין רשת אינטרקטואלית טרנס־לאומית הנפרשת, בין השאר, סביב השאיפה הלאומית הפלסטינית האולטימטיבית – ה"עודה". הפרקים הבאים במאמר זה יבחנו כיצד, באמצעות דיונם בשאיפה אולטימטיבית זו, הממוארים של טורקי, ברגוטי ומרואן מציגים הן את הקושי והן את ההכרח ליצור מרחב מושגי שינהיר את השלכותיהן המתמשכות והמגוונות של חוויות העקירה הפלסטיניות.

שיבות מדומות

מלח הים הזה (2008), סרטו של הבמאית הפלסטינית אן־מרי ג'אסיר, יכול לשמש נקודת פתיחה יעילה להצגת טיעוני, שכן הוא עוסק בכפילות שבין תביעת השייכות של ה"שב" לבין הניכור שהוא חש כלפי מקום מוצאו.²⁵ גיבורת הסרט, סוראיה (המגולמת בידי המשוררת הפלסטינית-אמריקאית סוהיר המאד), פלסטינית ילידת ברוקלין, מגיעה לרמאללה כדי לתבוע את הירושה של סבה, השמורה בבנק מקומי מאז גורש הסב ב־1948. הליך ביורוקרטי מקומם

דנה בהשפעתם של רעיונות תיאולוגיים על עיצובים ספרותיים של שיבה וגלות בתרבות היהודית. חשוב לשים לב, בהקשר זה, להבדל בסיסי בין ייצוגים יהודיים לייצוגים פלסטיניים של שיבה. בייצוגים הפלסטיניים, הקריאה הלאומית לחזור "הביתה" מבוססת על עולה היסטורית-פוליטית; בייצוגים היהודיים, השיבה מושתתת על ציווי דתי.

25. מלח הים הזה, בימוי: אן־מרי ג'אסיר, צרפת 2008, 109 דקות.

המבוסס על החוק הישראלי, לפיו אין להכיר בתביעות בעלות של צאצאי פליטים פלסטינים על רכוש משפחתם, מונע מסוראיה גישה לחסכונות. התסכול מתחלף בזעם, ובעזרתם של עמאד (השחקן הערבי-ישראלי סאלח בכרי), מלצר נאה שמקווה לזכות במלגת לימודים בחוץ לארץ, וחברו מרואן (ריאד אידיס), קולנוען חביב, היא רוקמת תכנית לשדוד את הבנק ולהשיב לעצמה את הכסף.

אולם לאחר השוד נזנחת עלילת המותחן והסרט נעשה לאודיסאה מודרנית המשלבת עבר והווה על רקע המציאות הפלסטינית והישראלית העכשווית. במהלך מנוסתם מרמאללה מצליחים סוראיה וחבריה להיכנס לישראל כשהם מחופשים למתנחלים יהודים. הם מבקרים בירושלים ואחר כך ממשיכים אל חופה של יפו, כדי למצוא את הבית שהיה שייך למשפחתה של סוראיה. בתוך זמן קצר סוראיה מאתרת את בית סבה ומוזמנת בחמימות פנימה בידי יהודייה ישראלית המתגוררת בו כעת – אמנית צעירה בגילה של סוראיה (ומעין כפילה ישראלית שלה). אף על פי שעדיין ניתן להבחין בארכיטקטורה המקורית של הבית, הוא מעוצב כעת בהתאם למעין פרשנות ישראלית של עיצוב פנים ים-תיכוני. מראהו המחדש מייצג את האופן שבו העבר הפלסטיני, גם אם לא הושמד לחלוטין, שונה לכלי הכר, ושרידיו נטמעו במציאות הישראלית. סוראיה נענית, אמנם בהיסוס, להזמנתה של הדיירת להיכנס פנימה, אך הזעם שמעורר בה העוול שנעשה לפלסטינים עולה לבסוף על פני השטח והיא יוזמת עימות. האמנית הצעירה מבטלת את טענותיה של סוראיה לבעלות על הבית ומבקשת ממנה ומחבריה לעזוב. סוראיה ועמאד ממשיכים במסעם וחוקרים את שרידיהם של בתים ישנים ושל כפרים פלסטיניים הקבורים מתחת לנוף הישראלי. כשהם מאתרים את הריסות הכפר דווימה, שבו גרה בעבר משפחתו של עמאד, הם מוצאים חורבות ראויות למגורים, לפחות למראית עין, ומחליטים לעבור להתגורר באחת מהן, הרחק מן המתיחות הפוליטית היומיומית, כשבדמיונם הם מקימים לתחייה את המקום ומבססים בו חיים משותפים. אולם לאחר ימים ספורים הפנטזיה מופרעת כאשר מורה יהודי ותלמידיו מגיעים לאזור במהלך טיול. המורה שואל את סוראיה ועמאד למעשיהם במקום, וכשסוראיה עונה לו באנגלית אמריקאית רהוטה הוא נרגע ומציג את השניים בפני תלמידיו כ"תיירים אמריקאים" המבקרים במקום. למרות התסכול והניכור שהיו מנת חלקה של סוראיה במהלך שהותה בישראל/פלסטין, לקראת סופו ה"אידיאלי" של הסרט נראה שהיא מוצאת אהבה ותחושת בית בין ההריסות ומצליחה לגשר בין יחסה למציאות השברירית לבין הסיפורים שהדרורות הקודמים הורישו לה. יחד עם זאת, ברור שתחושה מעין זו ניתן לטפח אך ורק לזמן קצוב, בעולם אגדתי שיופרע בהכרח פעם אחר פעם בשל המציאות הישראלית. בסופו של דבר סוראיה מגורשת מישראל, והסרט מסתיים בשדה התעופה – שטח הפקר שאנשים מגיעים אליו ויוצאים ממנו ללא הרף, תלושים לכאורה מכל הקשר.

אף על פי שסרטה של ג'אסיר מבקש להותיר את הנרטיב הלאומי הפלסטיני כמסגרת לאודיסאה של סוראיה (גם על חשבון פיתוח דמותה), הוא גם מערער על הסמלים והמיתוסים שנוצרו בגלות באמצעות זיכרונות מן ה"מולדת" וסיפורים על אודותיה. במקום להציג את מסעה של סוראיה כמימוש מוצלח של משאלה לאומית, הוא מדגיש את תחושת הניכור המלווה אותה ואת ההשלכות של סירובה לוותר על קשירת קשר עם ה"מולדת", למרות תחושת הזרות

כלפיה. היות ששתי המציאויות, הישראלית והפלסטינית, אינן מציעות לסוראיה (ולבני עמה הממשיים שבגלות, כפי שאראה להלן) "בית" אמיתי, היא מנסה במאמץ רב – ביחד עם עמאד – להקים "בית" שכזה בממד אגדתי, מרחב לימינלי בדוי שאינו מייצג את הגלות ואף לא את ה"מולדת", מרחב שבו סוראיה אינה פלסטינית גולה ועמאד אינו פלסטיני הנתון תחת הכיבוש הצבאי הישראלי. בין ההריסות הם "שבים", מטאפורית, למצב ה"טהור" שאינו מוכתם על ידי הגלות והכיבוש. ה"עודה" הפלסטינית המדומינת בנרטיב הלאומי, כך נרמז, שייכת לממלכת הפנטזיה. בעולם האמיתי, הגלות, הכיבוש, מחנות הפליטים, האזרחות הישראלית של מי שנשארו – כל אלו, על השלכותיהם, הותירו ומותירים חותם עמוק על הזהויות הפלסטיניות העכשוויות ומונעים כל ניסיון אותנטי של שיבה. רעיון ה"מולדת" מתקיים כעת כאפשרות פוליפונית שרכיביה הם זיכרונות וסיפורים הנוצרים בהקשרים פלסטיניים שונים של עקירה וגלות.

דוגמה טובה לכך היא הדה-טריטוריאליזציה שמחולל פאוואז טורקי במושג "בית" ובמקום הולדתו בעת ביקורו בו, כמתואר בספרו *Exile's Return*, שנכתב באנגלית. טורקי, שנולד בחיפה ב־1940, הוא פליט בן הדור הראשון שגדל במחנה הפליטים בורג' אל-בראג'נה שבפרווריה הדרומיים של בירות. כל זמן שפוליטיקאים ודיפלומטים ממשיכים לדון בפתרון שתי המדינות, מקומה של חיפה בתחומי הקו הירוק, כחלק בלתי נפרד מישראל, מעיב על "ביקורי מולדת" של ילידיה הפלסטינים; עבור הפלסטינים, חיפה אבודה לעד. כבר בפתיחה, על הר הכרמל, ארבעה עשורים לאחר שהוא ומשפחתו אולצו לעזוב את עיר הולדתו, מכחיש טורקי כל קשר רגשי אליה:

הגעתי הביתה.

אבל כשאני אומר את זה לעצמי, אני מבין כמה שטחית ומתעתעת ההכרזה הזאת. כמה וולגרי מצדי לחשוב כך, אני אומר לעצמי. אני לא יכול לחזור לכאן אחרי ארבעים שנה בגלות, עם השינוי העמוק שעבר על עולם המושגים שלי, עם התפיסה המנחמת של היעדר מולדת כמולדת יחידה, ולהגיד שאני בבית. הבית כבר אינו ראוי למגורים, כפי שהיה כשעזבתי אותו. הצעצועים כבר אינם בעליית הגג. כוח היסטורי הפך את הסדר ושינה את המקום הזה, ותחושת האחרות שלי שינתה אותי. המקום הזה אינו יכול לשכן איש פרט ליושבו החדשים, והם כבר הפשיטו אותו מכל דבר שאינו הס־עצמם. אמנם מדי פעם אני נתקל, פה ושם, במעשי ידי הטבע שדבקו בצורתם המיוחדת, מכריזים עליה לעד, ללא תלות בסביבתם – הנוף של הים התיכון מתחת, השמים הנקיים מעננים מעל, הגוון הירוק, העשיר, של העצים – אבל חוץ מזה, חיפה כבר אינה מעוררת בי דבר.²⁶

טורקי אמנם חזר, אבל חיפה כבר אינה ביתו. שרידי העבר, שנשמעו בקפידה במרקם המציאות הישראלית, אינם יכולים להתקיים לצד תפיסת הגלות שלו, תפיסה שהוא מגדיר כחלק מ"עולם המושגים" החלופי שפיתח. הוא כופר במורשתו הלאומית ומכריז כי מקום זה, כפי שהוא, אינו שייך לו אלא ליושבו החדשים. תחושת הניכור המפעמת בו מדגישה את המתח בין שני

26. טורקי, *Exile's Return*, לעיל הערה 5, עמ' 4.

מושגים בסיסיים בנרטיב הפלסטיני – "גלות" ו"בית".²⁷ אמנם מפעם לפעם טורקי חש קרבה לנוף הטבעי הסובב את חיפה, אך השינוי ברעצמו בעשרות שנותיו בגלות גורם לו לחוש מנוכר מן העיר עצמה. בדומה לסוראיה, הוא הולך לבקר בבית הוריו, הבית שבו גדל. תיאור הביקור מאופיין בנימה צוננת (או אולי מרוסנת במכוון): "הנה הבית, חסר ייחוד כפי שהיה תמיד, עומד בפנינת הרחובות מיקנאס וטלאל. שמות הרחובות שונו, כמו כל דבר אחר בעיר הזאת. שלוש מדרגות מובילות לדלת הכניסה. אני מטפס ודופק".²⁸ ה"עודה" הנכספת לבית הוריו אינה גורמת לו לדמות בעיני רוחו את המקום במצבו הקודם – בניגוד, למשל, למה שאירע לסוציולוגית הפלסטינית רימה חממי בעת ביקורה ביפו, לאחר שניסתה תחילה, ללא הצלחה, לזהות את בית הוריה מתחת למעטה הישראלי החדש שלו. טורקי, החש כגור בארץ נוכרייה, אינו מוצא בבית שום ייחוד; חממי, לעומתו, מפגינה בחזרתה היכרות עם הפרטים הזעירים ביותר:

השער היה פתוח. נכנסתי ומצאתי את עצמי בליוואן הגדול, רחם הבית. העמודים ואריחי הרצפה האיטלקיים עדיין היו שם. האנשים הרבים שהיו סביבי לא נכנסו, איכשהו, לשדה הראייה שלי: הייתי בעיצומו של מיפוי המציאות הקודמת של הליוואן, תהליך שניפה החוצה אובייקטים ואנשים שלא היו חלק מן המציאות הזאת.²⁹

גם טורקי נכנס פנימה, אבל במקום להתבונן בחלל הבית הוא נקלע לשיחה מוזרה עם הדייר היהודי שפותח לו את הדלת:

"אתה מדבר אנגלית, אדוני?" אני שואל את הזקן.
הוא עונה בחיוב. יש לו מבטא מזרח אירופי כבד. אני שואל אם אני יכול רק לעשות סיבוב בבית. למשמע הבקשה הוא מקמט את גבותיו ומשרבב את שפתו התחתונה בהשתאות.
"נולדתי פה," אני מציע הסבר.
הוא מכניס אותי למסדרון בלי להגיד מילה נוספת.
"אתה רוצה שאראה לך את הבית?" הוא שואל.
"זה יהיה נחמד מאוד מצדך."
"אתה מדבר עברית?"
"לצערי לא."

27. Ahmad Sa'di, "Representations of Exile and Return in Palestinian Literature", *Journal of Arabic Literature*, 46, 2015, p. 233. אני רחוק מלהסכים עם טענתו של סעדי כי הרהוריו של טורקי מדורים ומהוקצעים מדי ומתעתעים בקוראים. טורקי אינו מגלה ומכסה חלקים מן המורשת שלו במחושב אלא חוקר ללא פשרות את הקשר בין הגלות לבין ה"מולדת". תובנותיו סוטות לעתים קרובות מן הנרטיב הלאומי השגור, שלא רק משמש מסגרת מנחה לחיים בגלות אלא גם דורש מחויבות בלתי מותנית לרעיונותיו ולמושגיו.
28. טורקי, *Exile's Return*, לעיל הערה 5, עמ' 5.
29. Rema Hammami and Salim Tamari, "Virtual Returns to Jaffa", *Journal of Palestine Studies*, 27:4, 1998, p. 69

”ונולדת פה?”

אני מבין שהוא חושב שאני יהודי. אני לא רוצה לרמות אותן, ואומר: ”אני לא יהודי. אני ערבי.”

הוא מתבונן בי מבולבל. אני מבחין שיש לו דלקת פרקים ושהידיים שלו רועדות. ”אני מתכוון שאני פלסטיני. אני לא ישראלי,” אני מוסיף, וזה כמוכן מיותר ורק מחריף את קימוט הגבות ושרכוב השפה התחתונה. הוא מתבונן בי כאילו הכיתי אותו. הידיים שלו מתחילות לרעוד באופן בולט יותר.

”אני מתכוון, כלומר, אתה יודע, אני למעשה אמריקאי,” אני פולט, מתגונן, אבל האיש הזה רוצה אותי מחוץ לבית שלו. הבית שלי. הבית שלנו.

אני יוצא מבלי שמישהו מאתנו אומר מילה נוספת.

הייתי צריך להגיד לו שלא באתי כדי לתבוע בחזרה את הבית אלא רק את הרגשות שפעם שכנו בו.

אני חושב שהוא היה מבין. גם הוא, אחרי הכול, היה פעם פליט.³⁰

טורקי אינו מוסר פרטים על הבית או על ה”רגשות” שבית זה עדיין מסוגל לעורר בו. הוא חוזר לגלות ומשאיר את ”הבית שלו, הבית שלי, הבית שלנו” לדירי הנוכחי – למרבה האירוניה, הגולה ה”נצחי” של ההיסטוריה, היהודי. ה”עודה” של טורקי מוזרה למדי לעומת זו של חממי, שמסעה המדומיין אל העבר מופרע על ידי אישה במדים לבנים של צוות רפואי. כשחממי מזדהה ומספרת על מטרת ביקורה היא מובלת בזריזות למשרדו של מנהל מעון יום לילדים אוטיסטים השוכן כעת במבנה. היא מתקבלת במשרד בחמימות ומוזמנת לשבת. המנהל מסביר לה בפרטי-פרטים ובהתלהבות על שיבתו של העם היהודי לארץ-ישראל ועל הישגו ההיסטורי של החלום הציוני. היא נותרת ללא מילים לנוכח מה שהיא חווה כסוג של סדיום מצדו של המנהל; היא מבקשת לצאת, ומתהלכת בבית כמה דקות נוספות.³¹

בתווך שבין השיבה הצוננת והעצורה של טורקי לבין זו הסוערת של חממי, תיאור ביקורו של הסוציולוג הפלסטיני סלים תמרי ב”מולדתו” (ביפו, ביחד עם חממי) לוכד, כך נדמה, את האירוניה העצובה המתלווה ל”שיבות” מעין אלו. במרכזו יפו העתיקה, כעת כיכר קדומים, נכנסים תמרי וחבריו למוזיאון ארכיאולוגי המציג חפצים מן התקופה ההלניסטית והרומית. בכניסה, על הלוחות הקבועים בקירות, חקוקים טקסטים על תולדותיה של יפו, המציגים נרטיב ישראלי לחלוטין ונמנעים מכל אזכור של תושביה הערבים של העיר בעבר או בהווה. בכניסה למוזיאון מונחת ערמה של חוברות בערבית ובהן תיאורים מוטים לחלוטין – והעומדים בסתירה לטקסטים החקוקים על הלוחות הקבועים בקיר – על אודות פוגרומים שביצעו ערבים נגד יהודים בתקופת המנדט. בהתאם למסורת ה”שיבות” ליפו, כשתמרי וחבריו נתקלים בעדויות לתהליכי ה”ערביזציה ממושכים העוברים על העיר – תהליכים המסלפים את תיעוד תולדותיה – הם ”מתפנקים בארוחה דשנה ליד הים כדי לשכוח.”³² למרבה הצער,

30. טורקי, *Exile's Return*, לעיל הערה 5, עמ' 6.

31. ראו חממי ותמרי, "Virtual Returns to Jaffa", לעיל הערה 29, עמ' 69.

32. שם, עמ' 67.

האתר שבו הם מנסים להשכיח מעצמם את מעשה הסילוף של תולדותיה של העיר הוא אחת ממסעדות הדגים המפורסמות של יפו, שהביקור בה ובמסעדות דומות לה נחשב לחובה לכל תייר המגיע לאחת מערי הנמל העתיקות – עכו, חיפה או יפו. ביקורים כגון אלו לא היו נדירים בשנים שלאחר החתימה על הסכמי אוסלו ולפני פרוץ האינתיפאדה השנייה ב־2001. המציאות השתנתה מאז, ובהתאם לכך השתנו גם היחסים בין ישראלים לפלסטינים. מימושים זמניים ומדומים של ה"עודה" הפלסטינית – כך עולה ממסעותיהם של טורקי, חממי ותמרי – עשויים להוליד חוויות דומות של ניכור, אולם הם גם מדגימים את הפערים בין הזהויות הפלסטיניות שהתפתחו בנפרד, במקומות שונים זה מזה. הממאר של טורקי בוחן את היווצרותה של זהות פלסטינית־אמריקאית, זהותה של חממי התגבשה בירושלים המזרחית, וזו של תמרי – בגדה המערבית. ה"מולדת" אמנם התקיימה בסיפורים ובזיכרונות, אך בה בשעה המציאות הישראלית שינתה לבלי הכר את המקום הפיזי שבו שכנה אותה "מולדת" עבור "שבים" אלו. בהגיעם אליה מגלים ה"שבים", בתורם, שגם הם השתנו לבלי הכר, עד כדי חוסר יכולת לזהות את עצמם. במילים אחרות, ישראל מחקה את פלסטין, והגלות שינתה את הפלסטינים. גישתו של טורקי, הנעה בין מרידות לאירוניה, משקפת את השלכותיה העכשוויות של משוואה זו, את האופן שבו הוא תופס את עצמו כפלסטיני כיום. הפזורות הפלסטיניות מלמדות שהגלות היא הבית:

ארבעים וחמש שנה של גלות הן מולדת מספיק טובה. כל מקום שבו אדם חופשי לצפות בסרטים האהובים עליו, לקרוא מחדש את הקלאסיקות האהובות עליו, להאזין למוזיקה האהובה עליו, לתמוך בעמדות החורגות מהמקובל, ומעל לכול, לעשות את עבודתו מבלי לחשוש שיתנכלו לו – כל מקום כזה הוא מולדת מספיק טובה [...] ואני לא צריך למות בחיפה, בצפת או ביפו. וושינגטון תספיק. חייתי כאן זמן רב יותר מאשר בכל מקום אחר בעולם. כשאשוב לעפר ואֶשכח מדעת, לא תהיה שום משמעות למקום שבו אקבר.³³

המסעות ל"מולדת" אכן מצייתים רובם ככולם לחוקיות דומה, טרנס־לאומית, שאינה תלויה ביעדו המסוים של המסע. ואמנם, רוב הנוסעים הפלסטינים רוקמים תכנית מסע מקיפה כדי לבקר במקומות רבים ככל האפשר. יחד עם זאת, התצורה המקומית המיוחדת של כפר, בית או חצר אחורית מסוימים, שעל אודותיהם שמעו סיפורים רבים בגלות, היא שיוצרת בסופו של דבר את הזיקה הרגשית של המבקרים אל המקום שאליו הגיעו.

זיקה רגשית זו מנוסחת מחדש, בפירוט רב, בממאר שנכתב בערבית, ראיתי את רמאללה, שבו מבקש מוריד ברגותי להבליט את הדומיננטיות של המרכיב הגלותי בזהותו הפלסטינית. ברגותי נולד ב־1944, בדיר ע'סאנה, עיירה באזור רמאללה. באמצע שנות השישים יצא ללמוד בקהיר, אך לאחר 1967 לא הורשה לחזור לארצו. הוא שב ב־1996, לאחר הסכם אוסלו, ובמהלך נסיעה מרמאללה לעיירת הולדתו – נסיעה ראשונה מאז שב אל ה"מולדת",

33. טורקי, *Exile's Return*, לעיל הערה 5, עמ' 273.

לאחר שלושים שנות גלות – הוא מתוודה באריכות על הפער העמוק בין פלסטין שנשא עמו לגלות לבין פלסטין שהוא פוגש כאשר הוא שב אליה:

שכחתי לגמרי איך נראית הדרך לדרך ע'סאנה. אני כבר לא זוכר את שמות הכפרים משני צדי עשרים ושבעה הקילומטרים המפרידים בינה לבין רמאללה. רק המבוכה לימדה אותי לשקר. בכל פעם שחוסאם שאל על בית, אתר, כביש, אירוע, עניתי במהירות "אני מכיר". האמת היא שלא הכרתי. כבר לא הכרתי.³⁴

דבריו של ברגותי אינם רק וידוי אישי טרגי על אידיעה בנוגע למקומות ולדרכים ששימשו במשך עשורים, בזיכרון ובדמיון, כקאורדינטות של "בית", אלא גם על אובדן. ברגותי משקר כדי לשמור לפחות על מראית עין של היכרות עם ה"מולדת". בהקשר הלאומי, וידוי זה עשוי להיחשב לחתרני, אך אני סבור כי הוא מייצג נאמנה את רוב הגולים והפליטים הפלסטינים, וביתר שאת, כפי שמבחינן ברגותי, את צאצאיהם:

זהו זה! זה נגמר. הכיבוש הארוך שהוליד דורות של ישראלים שנולדו בישראל ואינם מכירים "מולדת" אחרת, הוליד בו בזמן "פלסטינים זרים לפלסטין" שנולדו בגלות ואינם מכירים דבר ממולדתם זולת סיפורים וידיעות עליה. כן, הכיבוש יצר דורות שאין להם מקום שיזכרו את צבעיו, את ריחותיו ואת מאורעותיו. דורות שאין להם מקום ראשוני ומיוחד להם שייזכרו בו במושבותיהם המטולאות. הם אינם זוכרים מיטה שילדותם לחלחה, והם לא שכחו על מצעיה בובת כותנה צבעונית. וכשהורים יצאו בערב הם לא השליכו זה על זה, צוחקים עד לב השמים, את כריה הלבנים. זהו זה! הכיבוש הארוך הוליד בקרבנו דורות שנגזר עליהם לאהוב אהובה אלמונית, מרוחקת, קשה, מוקפת שומרים, חומות, ראשי נפץ גרעיניים ואימה מהוקצעת. הכיבוש הארוך הצליח להפוך אותנו מבני פלסטין לבני הרעיון הפלסטיני.³⁵

בחסות פרשנותו של ברגותי, לפיה פלסטין כבר אינה מקום ממשי אלא רעיון בלבד, הופכת מדינת הלאום הפלסטינית, הנעדרת מן המציאות המוחשית, לרעיון מופשט שהפלסטינים יכולים לחתור לגלותו מחדש ואף להמציאו מחדש, אך עליהם לעשות זאת בזהירות. ברגותי יוצר הפרדה בין הפשטה זו לבין ה"מולדת" האותנטית, שכן פלסטין הממשית, הוא מסביר, היא תצורה טמפוראלית חולפת – ולכן בלתי נגישה – שלא ניתן להחיותה באמצעות זיכרון או סיפור. כתם העקירה לא יימחה מן ה"מולדת". עבור הגולה היא אבודה לעד. אם להשתמש במילותיו של ברגותי בהקשר אחר, בנוגע להתנסות מינית ראשונה של ילד, "אין היודע טהור".³⁶ עבור ברגותי, המילה "טהור" הולמת מוריד ברגותי אחר, בפלסטין אחרת, בזמן אחר:

34. ברגותי, ראיתו רמאללה, לעיל הערה 5, עמ' 73.

35. שם, עמ' 74-75.

36. שם, עמ' 105.

אני חי בכתמים של זמן. חלק ממנו איברתי, וחלק ממנו אני תופס לזמן-מה ואז מאבד, כי תמיד אין לי מקום.

אני מנסה להשיב לעצמי זמן אישי שחלף.

הנעדר לא ישוב בשלמותו, אין דבר שעולה בזיכרון כפי שהוא.

עין אלדיר אינה מקום, היא זמן. רטיבות הגשמים האחרונים, שענינו אומרות שהיא יבשה אך נעלינו מכחישות זאת, קוצי הפטל שהרגילו את ידינו ואת צדי גופנו לדימום, אי אז, בילדות, כששכנו לאימהותינו עם שקיעת השמש. האם אני רוצה לטפס על סבכי הפטל עכשיו? – לא, אבל אני רוצה את זמן הטיפוס.

יתור מכול, עין אלדיר היא הזמן של מוריד הילד והזמן של דוד איברהים האיכר והצייד.³⁷

באופן פרדוקסלי, הטמפוראליות היא הממד שבאמצעותו ברגותי מסוגל לשמר את הרעיון הפלסטיני ולהכיר בחוסר הנגישות שלו בעת ובעונה אחת. במרחב הסינכרוני הנוכחי, שרידיה של פלסטין (דיר ע'סאנה במקרה של ברגותי) אינם מעוררים דבר במי שהגלות עיצבה חלק ניכר מחייו:

[רגע החזרה לעיירה] יכול היה להיות רגע של שמחה טהורה, לולא אותה מחשבה טורדנית שגערה בי ואמרה לי לעצור. מחשבה כואבת וקשה: מה דיר ע'סאנה יודעת עליך, מוריד? מה בני המקום שלך יודעים עליך עכשיו? מה הם יודעים על מה שעבר עליך, על מה שעיצב אותך, את מפרךך, את בחירותיך, את הטוב ואת הרע שבך, בכל שלושים השנים שבהן חיית רחוק מהם? מה הם יודעים על השפה שלך? השפה שיש בה מן הדומה להם ומן השונה מהם, שפת תבונתך, דיבורך, שתיתך, בדידותך, שפת המחלוקת ושפת הפיוס. שערך לא האפיר מול עיניהם. הם אינם מכירים את חבריך וחברותיך ולא את ההרגלים הקטנים שלך.

הם מכירים את החרפות שנחלצת מהן, ולא את החרפות שנקלעת אליהן בזמן עזיבתך. הם חושבים שאתה אינך מצטער על גדיעת התאנה עד כדי כך. הם אינם מכירים את רדווה ותמים והם אינם יודעים מה קרה לך בהיעדרם. אתה כבר אינך הילד בבית הספר היסודי שהיו רואים זה מכבר, כשחצה את הכיכר בדרך ללימודי איות ולוח הכפל.³⁸

בחזרתו "הביתה" ברגותי מופתע לגלות את אחרותו. האדם שהוא הפך להיות בגלות אולי נראה ונשמע כמו אחד מבני עמו, אך ברגותי מבין כי שייכותו לעיירה כעת שונה לחלוטין משייכותו אליה בילדותו. הוא מגיע "הביתה", אך הוא עושה זאת כזר המתקיים במציאות גלותית מקבילה. כבן לדור הראשון של פליטי 1967 הוא מנסח את הפער הבלתי ניתן לגישור שעשורים של גלות פגעו בינו לבין פלסטין, ארצו האהובה. רק בגלות, כך נראה, יוכל לחזור לחלום על ה"מולדת" היקרה ללב.

ההגעה הביתה היא אפוא פסגת משאלותיו של העקור הנמצא בגלות, ויחד עם זאת, כפי שמשתקף בחיבוריהם של טורקי וברגותי, מסעות מסוג זה אינם מצליחים להגשים את השאיפות

37. שם, עמ' 104-105.

38. שם, עמ' 101-102.

הקולקטיביות והאינדיבידואליות שנוצרו לאורו של רעיון ה"עודה" הפלסטינית. במקום זאת הם מאלצים את המנושלים להתמודד עם הגלותיות המהותית לזהותם העכשווית. ברגותי מצביע על כך בפתיחת ספרו. כבר בזמן שהוא מחכה בתור במחסום בגשר המלך חוסיין (גשר אלנבי) כדי להיכנס לגדה המערבית, בפעם הראשונה לאחר שלושה עשורים, עולות בו תחושות ניכור: "אני יודע שהזר לא ישוב לעולם להיות כפי שהיה לראשונה. גם אם הוא חוזר. זהו זה. אדם לוקה בזרות כמו שהוא לוקה באסטמה, ולשתיהן אין תרופה".³⁹ עקירה, לפי ברגותי, היא מעצם טיבה מצב כרוני. העקירה מסמנת את זהות הנעקר לצמיתות. לכן מסעותיהם של ברגותי ושל טורקי "הביתה" נועדו להיכשל: שניהם נעשו לאנשים שונים בתכלית מרגע שנעקרו לראשונה ומרגע שנגזר עליהם לכנות את פלסטין רק "מולדת" ולא עוד "בית".

בית ג'אלה, סנטיאגו, מישיגן

הממוארים של טורקי וברגותי מתארים כיצד בהגיעם ל"מולדת" הם נתקלים רק בשרידיה של פלסטין משכבר, ושרידים אלו מחוללים בהם עימות עם זהותם הגלותית. וידוייהם, החושפים את התרופפות זיקתם למקום הפיזי, רומזים כי בגיאוגרפיה הנפשית של הגולה הפלסטיני, הבית אינו ממוקם בהכרח ב"מולדת". אם כן, בהיעדרה של פלסטין כרונוטופית, וכשרעיון ה"מולדת" כבר אינו מִשְׁכָּן בתוכו את המושג "בית", להיכן "ישובו" הדורות הפלסטיניים הבאים, ולשם מה? המקרה של הקהילה הפלסטינית באמריקה הלטינית יכול להציע תובנות בנושא, שכן מדובר באחת הפזורות הפלסטיניות הוותיקות ביותר, שנוצרה עשורים רבים לפני הנכבה. סיפורה הוא סיפור של קהילה שנטמעה "היטב" בסביבתה עד שכמעט נעלמה כליל. המורכבות הכרוכה בחזרה למולדת החלה לעצב את תודעת הזהות של קבוצה ערבית מסוימת זו בתחילת המאה העשרים. בזמן שהאוכלוסייה בפלסטין התנסתה, במידות שונות של הצלחה, במגוון סוגים של הזדהות לאומית על רקע השינויים הפוליטיים המפליגים שהתרחשו באזור, ההגירה מפלסטין לאמריקות זרעה את הזרעים לשיח "השיבה למולדת", שיח שישלוט, בסופו של דבר, בנרטיב הפלסטיני שיתפתח אחרי 1948. כפי שכותבת הסוציולוגית הפלסטינית ססיליה בַּאָזָה, בעשורים הראשונים להגעת הערבים לאמריקות, החל משנות השבעים של המאה התשע עשרה, היו למהגרים מפלסטין ארבעה מוקדי זהות עיקריים: עיר המוצא שלהם (ירושלים, בית לחם, בית ג'אלה, טייבה וכיוצא באלו), האזור שממנו באו (הלבנט), דתם (רובם היו נוצרים שהבליטו במיוחד את קשריהם לארץ הקודש) ושוורשיהם (הערביים). זיקותיהם לפלסטין כולה היו ספורדיות ונדירות. אולם בתקופת המנדט הבריטי התחוללו תמורות עמוקות בתחושת הזהות שלהם. הבריטים הקשיחו את ההגבלות על הכניסה לשטח המנדט, והדבר הקשה על המהגרים הפלסטינים שביקשו לבקר את בתיהם ומשפחותיהם. בזמן השלטון העות'מאני המהגרים הורשו להיכנס לאזורים אלו של האימפריה בקלות יחסית, אולם שלטון המנדט החל להנפיק לנתיניו דרכונים של פלשתינה-א"י, על פי חוקי אזרחות חדשים. למרבה

39. שם, עמ' 8.

הדאבה, רוב המהגרים לא עמדו בתנאים לקבלת אזרחות בפלשתינה-א"י (ב-1946, מספר הדרכונים שהונפקו עבור מהגרים פלסטינים עמד על ארבע מאות שישים וחמישה בלבד).⁴⁰ אלו מהם שקיבלו אזרחות במדינות אחרות ולא היו נוכחים בעת המעבר מהשלטון העות'מאני לזה הבריטי נדרשו כעת לנסות ולהשיג אשרות כניסה על מנת לבקר את קרוביהם.

מכשולים אלו עוררו במהגרים הפלסטינים מודעות פוליטית חריפה לזיקתם העמוקה למולדתם. מוקד הזהות הפלסטיני, שהיה שולי למדי עד אז, נעשה ללב זהותם המתפתחת. באָזָה מצביעה על כך שבשנות העשרים של המאה הקודמת החלו ארגוני מהגרים לשלב את המילה "פלסטיין" בשמותיהם, ומועדוני כדורגל כגון "קלאב דֶפּוֹרְטִיבו פְּלֶסְטִינּו" אף עיטרו את חולצות שחקניהם בצבעים של דגל פלסטיין.⁴¹ ההיסטוריה של המהגרים הפלסטינים באמריקה הלטינית מלמדת כי רעיון ה"שיבה למולדת", וכמוהו הרעיון שאי אפשר לשוב אליה, קשורים הדוקות בהתגבשות זהותם (הטרנס-)לאומית, עוד לפני שרעיון השיבה נעשה לעיקרון מנחה בתנועה הלאומית הפלסטינית כתוצאה מהקמת מדינת ישראל. האירועים ההיסטוריים שהביאו לעיקירתם ולנישולם של שבע מאות וחמישים אלף פלסטינים הנציחו בסופו של דבר גם את מעמדם של מאות אלפי פלסטינים באמריקה הלטינית כמהגרים. הנכבה משמעה אפוא לא רק גירוש המוני והריסתם של מאות כפרים אלא גם הפיכתן של קהילות המהגרים הפלסטינים לקהילות של גולים.

לאחרונה, מדווחת באָזָה, התעורר בקרב צ'יליאנים ממוצא פלסטיני ("צ'ילסטינים") גל של מסעות ל"מולדת" וגילוי (מחדש) של מורשת שנחשבה אבודה עבור דורם והדרות שקדמו להם.⁴² הממואר *Volverse Palestina* מאת לינה מרואן, הכתוב בספרדית ומתאר את ביקורה הראשון בבית ג'אלה, מקום מוצאו של סבה, הוא כיום הטקסט המקיף ביותר העוסק במסעות אלו של גילוי (מחדש). ברומה לפלסטינים אחרים המתגוררים בצ'ילה בפרט ובאמריקה הלטינית בכלל, מרואן, שנולדה בצ'ילה ב-1970, נטמעה לחלוטין בחברה ובתרבות המקומית, וסיפורים על פלסטיין הם עבורה לא יותר ממורשת תרבותית ולשונית רחוקה. את המרחק הזה היא מדגישה במפורש כבר בתחילת תיאור מסעה לבית ג'אלה, כאשר היא מנתקת את עצמה מכל קשר ישיר עם רעיון השיבה לפלסטיין. שיבתה, לטענתה, היא "שיבה שאולה":

שיבה. המילה הזאת תוקפת אותי בכל פעם שאני חושבת על האפשרות של פלסטיין. אני אומרת לעצמי שזו לא באמת תהיה שיבה, רק ביקור בארץ שמעולם לא הייתי בה, ארץ שאין לי תמונות שלה בעיני רוחי, תמונות משל עצמי. פלסטיין תמיד הייתה מלמול ברקע, סיפור שאני מספרת לעצמי כדי להציל מוצא משותף מפני הכחדה. זו לא תהיה

40. Cecilia Baeza, "Palestinians in Latin America", *Journal of Palestine Studies*, 43:2, ראו 2014, p. 64

41. שם, שם.

42. Cecilia Baeza, "O 'Refúgio' e o 'Retorno' entre os Palestinos do Chile: Narrativa Identitária e Discurso 29 Militante", in Leonardo Schiocchet (ed.), *Entre o Velho e o Novo Mundo A Diáspora Palestina desde o Oriente Médio à América Latina*, Chiado Editora, São Paulo 2015, pp. 309-313

השיבה שלי, אני חוזרת וטוענת. זו תהיה שיבה שאולה ממישהו אחר, שיבה שנעשית במקום מישהו אחר. אולי במקום סבא שלי. או במקום אבא שלי.⁴³

כף רגלה של מרואן מעולם לא דרכה בפלסטין, ו"שיבתה" היא סדרה של טקסי חניכה, תהליך של "היעשות". הטקסט משחק בכפל המשמעות של הפועל הרפלקסיבי *volverse* בספרדית, הלוכד את שני המובנים הללו: בזמן שמרואן שבה לפלסטין, היא נעשית, מטאפורית, לפלסטינית. מרואן לא רק מספרת על התהליך הפרדוקסלי שהתחולל בה – תהליך המתחולל בצאצאים רבים של מהגרים ערבים המבקרים בפלסטין – אלא גם משמיעה את קולו של דור המפנה גב לתחושת התבוסה של הוריו. אביה מעולם לא רצה לשוב למולדת שהוא, כמו פלסטינים אחרים במדינות אמריקה הלטינית, לא יכול לרשת: "עבורו לא הייתה דרך חזרה. לא הייתה דרך חזרה לפלסטינים רבים כל כך שכבר לא יכלו או לא רצו לשוב, שאפילו שכחו את המילה הערבית לכך – פלסטינים שכבר מרגישים, בדומה לסבא וסבתא שלי, כמו צ'יליאנים מן המניין".⁴⁴ מרואן רואה את הניתוק הרדיקלי הזה מפלסטין כטראומה שהתחוללה בתודעה הקולקטיבית של בני דורו של אביה אך גם כהתרחשות שעיצבה את הזהות הפלסטינית של בני דורה ועודדה אותם "לשוב" ולגלות (מחדש) את שורשיהם.

הנרטיב האישי של מרואן עוסק אפוא בסיפורם של מהגרים רבים בני הדור השלישי המוצאים לנכון, לאט ובזהירות, לנסות לייצר זיקה למקום המוצא של סביהם והוריהם. עם זאת, זיקתה של מרואן לפלסטין שעונה על זיכרונות וסיפורים שאולים, ולכן היא נעדרת חיבור רגשי עמוק הטבוע בפנימיותה – אותו חיבור שבעטיו, גם כאשר הגיע אביה, יותר מפעם אחת, לגבול רצועת עזה מהצד המצרי ולגבול הגדה המערבית מהצד הירדני, לא מצא עוז בלבו לחצותם ולהשלים בעצמו מסע דומה לזה שלה. ייתכן שלא יכול לשאת את ההשפלה הכרוכה בחקירה ביטחונית במחסום בידי חיילים ישראלים; ייתכן שהחליט, כפי שסבורה מרואן, להימנע מלהגיע לבית שהיה שייך למשפחתו: "שם, בצד השני, עמדה הירושה שהוא לא יכול היה לרשת כדת וכדין. אולי חשש להגיע לבית הזה בלי מפתח, שכן אז ייאלץ לרפוק על דלת של בית שעקרו ממנו את משפחתו ומילאוהו בזרים".

אולם העובדה שהוריה וסביה של מרואן מכירים בכך שלא יוכלו אי פעם לחזור הביתה אינה מונעת ממנה לצאת למסע כשהיא "שואלת" מהם את מורשתם ואת מאווייהם המרוסנים ל"עודה". במסגרת הכנותיה למסע היא עורכת מחקר באינטרנט במטרה לאתר את שורשי משפחתה, אך מאמציה עולים בתוהו. היא פונה לאביה ולדודותיה בבקשת עזרה אך אפילו הם מהססים בנוגע לרבים מן הפרטים, מה שמרחיק אותם עוד יותר מזיקה אותנטית למורשתם, אפילו במונחי התודעה הפלסטינית הטרנס-לאומית של אחרי 1948, ואינו מאפשר למרואן לשחזר את שושלת היוחסין של משפחתה. היא מטילה ספק באותנטיות של שורשיה לעומת אלו של תושבי בית ג'אלה הנוכחיים ובכך רומזת כי הוריה אינם משתייכים לקטגוריה

43. מרואן, *Volverse Palestina*, לעיל הערה 5, עמ' 17.

44. שם, עמ' 19.

פלסטינית מוכרת איזושהי, ולמעשה הם חדלו מלהתקיים כפלסטינים והיו לחלק בלתי נפרד מהעם הצ'יליאני:

הוא [אביה], כמו צ'ילסטינים רבים מבני דורו, שומר על קשר הדוק עם בית ג'אלה, אבל לעולם אינו מנפנף בזה. התרומות שלהם הצטברו לסכומים שאפשרו להקים במקום בית ספר בשם צ'ילה. כיכר בשם צ'ילה. צרכים יומיומיים של ילדים פלסטינים, פלסטינים אמיתיים, אם ניתן עדיין להתייחס לפלסטין כאמיתית.⁴⁵

הוריה של מרואן, כמו רבים מן הפלסטינים בני דורם שהיגרו למדינות אחרות, עדיין שומרים על קשר עם בית ג'אלה, בעיקר באמצעות תרומות מזדמנות לשם הקמת מוסדות בעיירה שתושביה, לדברי מרואן, הם "הפלסטינים האמיתיים" המתגוררים במקום שספק אם היא ומשפחתה, אחרי שנים כה רבות בצ'ילה, עוד מסוגלים לכנותו "בית".

כפי שמרמזת כותרת הממאר של מרואן, המסע לפלסטין משנה אותה. בלונדון, כנמל התעופה הית'רו, התחנה האחרונה לפני ישראל/פלסטין, מרואן נדרשת לעבור בדיקות ביטחוניות בידי אנשי ביטחון ישראלים. ההיסטוריון רשיד ח'אלידי תיאר בעבר את בדיקות הביטחון המשפילות בשדות התעופה כחוויה שפלסטינים רבים עברו על בשרם. עבור מרואן, תקרית זו מזמנת מגע ראשון וישיר עם מורשת רחוקה המתחילה בהדרגה ללבוש צורה מוחשית:

המורשת הפלסטינית שלי – שעליה הגנתי בצ'ילה רק כשטעו לפעמים לחשוב שאני טורקייה – קיבלה בהית'רו משקל ונוכחות. הייתה זו צלקת עבה שהייתי להוטה כעת להציג לראווה. רצייתי לחשוף אותה, לנופף בה לעיני השוטרות שהכריחו אותי להוריד את מכנסי, להתיר את כפתורי חולצתי, להסתובב, להסיר את מכשיר האינסולין שלי. רצייתי לתת להם את הצלקת במקום את המכשיר הזה, שהן נטלו ממני בידיים עטויות כפפות, מבטיחות להחזירו מיד. רצייתי להניח את הצלקת לצד טבליות הסוכר שהיו ברשותי למקרי חירום. למה שלא תנסה אחת, אמרתי למומחה לחומרי נפץ, הן בטעם תפוזים. אבל אז הבנתי שאני לא היחידה הנושאת את הסימן הזה: בחדר שהכניסו אותי אליו כעת היו צעירים אחרים, כהים כמוני, שערם מקורזל, גבותיהם עבות, פרועות, מעל עיני פחם.⁴⁶

בעודה מתקרבת אל היעד, מרואן מגלה כי היא עצמה הולכת ומשתנה. היא מגיעה לתל-אביב-יפו, ממשיכה לירושלים וממנה לבית ג'אלה, שם היא פוגשת את קרוביה, מתוודעת למקום ולומדת רבות על תולדות משפחתה. אלא שבמקום להגיע למסקנות נחרצות בנוגע לזיקתה למורשת הפלסטינית, היא מותירה את הקצוות פתוחים, אולי בניסיון להימנע מהחלטה שעליה לקבל. ייתכן שדחיות כגון אלו מאפיינות את המסעות הפלסטיניים "הביתה" בכללותם. במובן זה, מסעה של מרואן דומה לאלו של טורקי וברגותי, אף על פי שהיא בת הדור השלישי להגירה, ולפיכך היא משתייכת לסיפור פלסטיני שונה בתכלית. היא אינה מביאה עמה מפתח,

45. שם, עמ' 21.

46. שם, עמ' 65.

ואף על פי שהיא מביעה רצון לבקר בבית שהיה שייך לסביה, מארחה משכנעים אותה בקלות ללכת במקום זאת לקניית בבית לחם והיא מוותרת על תחנה מكرעת זו במסעה לפלסטין. כפי שמרואן כותבת, "הביקור נדחה עד לפעם הבאה, ואני חוששת שביקור כזה לא יתקיים לעולם, אבל הרצון העז שלי לראות את הבית של סבי יותר אותי מחוברת לעד לאפשרות של בית ג'אלה".⁴⁷ הקשר לפלסטין מתקיים באמצעות שימור רצונה לראות את בית סבה, במקום ללכת לראותו הלכה למעשה – חוויה שאם תמומש היא עלולה להסתיים באכזבה ולנתק אותה לצמיתות ממורשתה.

סיכום הולם לטיעוני בדבר הזיקה שבין המושג "מולדת" לבין השפעות העקירה על גולים ומהגרים בני הדור השני והשלישי כדוגמת מרואן ניתן למצוא בסיפורו הקצר של שמאס, "Autocartography: the Case of Palestine, Michigan", שראה אור ב-1996. גיבורת הסיפור, A, מתכננת טיול לפלסטין, מקום שהיא מכנה "בית" אף על פי שמעולם לא ביקרה בו. A ערה למורכבות המתלווה להגדרת היעד של מסעה כ"בית", וחלק הארי של הסיפור הוא למעשה מונולוג פנימי המשקף את התלבטויותיה בסוגיה זו. כבר בפתיחה היא מסבירה כי יש הבדל בין "לחזור" לבין "ללכת הביתה": מי שחוזר מגיע למקום שבו התגורר בעבר, ואילו מי שהולך הביתה עשוי להגיע למקום שכף רגלו אולי מעולם לא דרכה בו אך הוא חש כאילו כבר היה בו בעבר. "בית", עולה מכאן, הוא מקום שהקשר עמו נבנה דרך שרשרת מסירה של סיפורים, ולא דווקא דרך זיכרונות אישיים של הגולה עצמה. עבור A, המסע "הביתה" מציב בעיה ייחודית בשל ההקשר הפלסטיני: "אז A רצתה ללכת הביתה לפלסטין. הבעיה היא שמחוץ לזיכרונות המדומיינים ולמרחב המדומיין שלה – כפי שנוצרו בידי האבא הפלסטיני שלה בעולם הפוסט־נוסטלגי של דירבורן, מישגן – לא הייתה קיימת, למעשה, שום פלסטין שניתן היה ללכת אליה".⁴⁸ כבת של פליט פלסטיני, החלטתה של A "ללכת הביתה" מעלה בחריפות את שאלת המניע, שהרי ביתה הממשי שוכן כעת במוטאון, מישגן, ופלסטין עצמה חדלה למעשה מלהתקיים – עובדה שסביבתה טורחת להזכיר לה שוב ושוב, וגם לאביה ולסבתה, למגינת לבם, באמצעות המנטרה הערבית "רַאחַת פלסטין" ("פלסטין אבודה").

באמצעות מטאפורה יעילה במיוחד טוען המספר שזהות היא סוג של רעש – והרעש הפלסטיני נותק מהקשריו לאורך שנים רבות. השיח הציוני הכחיש לחלוטין את קיומו של הרעש הזה, ולאחר מכן הציגו כשאגות של ברברים: "בתחילה, היה זה רעש ההיעדר שבסיסמה הציונית הנודעת, 'ארץ ללא עם לעם ללא ארץ', או רעשו של קליבן במדינת היהודים של הרצל: 'ולאירופה נהיה אנחנו כחומה בצורה נגד אסיה, ועמדנו על המצפה להגן על התרבות מפני פראי האדם'".⁴⁹ מאז מלחמת העולם השנייה הרעש הפלסטיני עומעם בהתמדה, שכן

47. שם, עמ' 80.

48. Anton Shammas, "Autocartography: the Case of Palestine, Michigan", in Patricia Yaeger (ed.), *The Geography of Identity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, p. 466

49. שם, עמ' 469. המובאה מדברי בנימין זאב הרצל לקוחה מספרו מדינת היהודים: דרך חדשה בפתרון שאלת היהודים, מגרמנית: מיכל ברקוביץ', דפוס האלטער ואייזענשטאדט, ורשה 1897, עמ' 28-29.

היה עליו לעבור, פעם אחר פעם, דרך "החור השחור" של השואה. הוא השיג לראשונה את הקשב של העולם רק ב-1987, עם תחילת האינתיפאדה הראשונה – אירוע שגורם ל-A לשקול לראשונה לנסוע ל"מולדתה". אולם פלסטין עודנה נעדרת מן המפות, והמושג "בית" עבור A הוא למעשה שילוב של גיאוגרפיה מדומיינת וסיפורים של סבתה ואביה על אודות המקום. כמו מרואן, גם A חשה כי המקום אינו "שייך" לה באופן שבו הוא "שייך" להוריה ולסביבה. אם ה"מולדת" נעשתה לא נגישה, חושבת A, עליה ליצור לה פלסטין משל עצמה, וכשהיא מגלה כי יש בארצות הברית כמה מקומות בשם "פלסטין", אחד מהם במישיגן, היא מדמיינת בית עם כתובת אמיתית במקום שבו פלסטינים כמותה יוכלו לקנות ארמות ולהתיישב בהן. כעת היא חשה שביכולתה להרשות לעצמה לרחות את מסעה.

סיפורו של שמאס מעמיד במרכזו את זיקתה של גולה בת הדור השני למקום מגוריה הנוכחי ואת נכונותה לתור אחר פרשנויות חלופיות למורשתה הלאומית. עבור A, ה"מולדת" היא חזון גמיש ונייד שפלסטינים רבים וצאצאיהם יכולים להגשימו בשקט ובשלווה בכמה וכמה מקומות בארצות הברית הרחוקים מן הסערות התכופות הפוקדות את אותה נקודה זעזעורית על מפת המזרח התיכון וקרובים גיאוגרפית ותרבותית לכתובתה הנוכחית במישיגן. כשהיא מכירה באפשרותה של יוזמה כזאת – אף על פי שככל הנראה לעולם לא תנסה להוציאה לפועל – A מוצאת בה נחמה מספקת. היא דוחה את מסעה עד להודעה חדשה, מרוצה מאיתורו של מרחב אפשרי לשימור מורשתה הפלסטינית. אין זה הכרחי ליישבו הלכה למעשה. די בעצם האפשרות. כאמור, המושג "אל-עודה" יכול לבטא חזון זהה של הגעה "הביתה" עבור קהילות מגוונות של גולים פלסטינים ובהקשרים מקומיים שונים של עקירה, היות שפלסטינים מסביב לעולם מאוחדים, פחות או יותר, ביחסם העקרוני לזכות היסטורית חשובה זו. יחד עם זאת חשוב להדגיש את הפערים הניכרים ממקום למקום בכל הקשור בתנאי החיים שבהם משורטטת הסכמה לאומית זו. הפלסטינים המתגוררים במחנות הפליטים חיים בתנאים מחרידים, וגישתם לרעיון "השיבה למולדת" תושפע, יש לשער, משיקולי דחיפות פרגמטית, יותר משיקולים אלו ישפיעו על כל קבוצה פלסטינית אחרת. תושבי השטחים הכבושים הורשו ב-1993, לאחר הסכמי אוסלו, לבצע "שיבות" קצרות-מועד, בטיולים מאורגנים לימים ספורים באזורים שפלסטינים התגוררו בהם לפני 1948 או 1967.⁵⁰ מסעות כגון אלו נובעים ממניעים שונים מאלו של גולים ומהגרים פלסטינים המתגוררים במדינות המערב, כמו טורקי ומרואן, היוצאים למסעות דומים. פלסטינים החיים בתנאים טובים מאלו שבמחנות הפליטים או בשטחים הכבושים אינם מחפשים בקדחתנות "מולדת", אבל הם עשויים לשקול לבקר בה, סמוכים ובטוחים שישובו לגלות, שם יוכלו להמשיך לעצב בדמיונם, בדומה ל-A, פלסטין שהחיים בה דומים לחייהם, היציבים יחסית.

50. טיולים אלו תועדו בסרטו של רענן אלכסנדרוביץ', הטיול הפנימי, קרפורדוקציה ישראלית-פלסטינית 2001, 98 דקות.

סיכום

לכאורה, עיקרון בסיסי אחד ויחיד, לאומי ואוניברסלי גם יחד, מנחה את השאיפות ואת הצרכים הקולקטיביים של כל הקהילות הפלסטיניות, ללא תלות במקומן – “עודה”. התקווה לחזור לפלסטין מגלמת, מאז 1948, את הקשר העמוק של העם לאדמתו, והיא נעשתה לקודש הקודשים של השאיפות הפלסטיניות, “יסוד מוסד של העמדה הפלסטינית כלפי הסכסוך”, כדבריה של ראדה כרמי.⁵¹ במקום לחזק יסוד זה, הרשות הפלסטינית – פרי המצאת הסכמי אוסלו – משתמשת בו ככלי מיקוח באינספור משאים ומתנים כושלים שניהלה עם הממשל הישראלי. עם זאת, כפי שביקשתי להראות במאמר, עיקרון מקודש זה נחוה בקהילות עקורים פלסטיניות באופנים שונים המאפשרים למפות את הניואנסים התרבותיים שהתפתחו בכל אחת מהן בנפרד. הטקסטים שנידונו לעיל הובאו יחדיו כדי להדגים כיצד האוניברסליות של עיקרון לאומי פלסטיני בסיסי מתפתחת בכיוונים שונים במרחב הרב-לשוני המשורטט כאן.⁵² כל עוד הפליטים בני הדור הראשון שעודם בחיים ממשיכים להנחיל לדורות הבאים זיכרונות וסיפורים על אודות ה”מולדת” האבודה, רעיון השיבה יישמר כמות שהוא, ללא תלות בהקשר הגלתי שעיצב אותו, אולם במסגרת המערך הפלסטיני הטרנס-לאומי, טקסטים שנכתבים בידי פלסטינים במקומות שונים בעולם חושפים פערים בין מחבר למחבר בכל הקשור לתיאור השיבה. השיבה אינה אלא מוטיב אחד מני רבים שיש לבחון בטקסטים כגון אלו – מתוך פרספקטיבה מקומית וטרנס-לאומית גם יחד – כדי לאבחן את הדמיון והשוני בין הקהילות הגולות, הממשיכות להשתנות ולהתפתח מאז נפוץ העם הפלסטיני לכל עבר. דיוני במאמר זה נסמך על התנגדות להנחה המוטעית בדבר הומוגניות תרבותית בקרב הפלסטינים; הנכבה הנציחה מציאויות פלסטיניות מרובות שהתקיימו לפני ויצרה מציאויות פלסטיניות חדשות ושונות – ועמן בעיות חדשות ושונות – שהלכו והתרבו בעשורים האחרונים.

מאנגלית: שגב עמוסי

51. כרמי, “The Right of Return: a Forgotten Issue”, לעיל הערה 14.
52. מרחב זה זכה לטיפול מקיף יותר במאמר קודם שלי, וראו Maurice Ebileeni, “Palestinian Writings in the World: a Polylingual Literary Category Between Local and Transnational Realms”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 19:2, 2017, pp. 258-282.